



الثقافة الشعبية

فصلية علمية متخصصة

السنة الثالثة / العدد العاشر ♦ صيف 2010

.....موقع أرنتروبوس.....
www.aranthropos.com

تعريب فهرست جزيئات المأثورات الشعبية
تعامل المستشرقين مع الموروث القولي - الأمثال نموذجاً
ثقافة حب إنجاب المولود الذكر في البحرين



بالتعاون مع
المنظمة الدولية للفن الشعبي (IOV)

رسالة التراث الشعبي
من البحرين إلى العالم

يصدرها

أرشيف الثقافة الشعبية
للدراستات والبحوث والنشر
هاتف : + 973 174 000 88
فاكس : + 973 174 000 94

إدارة التوزيع

هاتف : + 973 366 664 97
فاكس : + 973 174 066 80

الاشتراكات

هاتف : + 973 364 424 46

العلاقات الدولية

هاتف : + 973 399 466 80
E-mail: editor@folkculturebh.org
ص.ب 5050 المنامة - مملكة البحرين

رقم التسجيل : MFCR 781

رقم الناشر الدولي : ISSN 1985-8299

الأسواق الشعبية.. إعادة اعتبار

للأسواق الشعبية في ذاكرتنا مذاق خاص، وطابع خاص، فهو المكان الذي يعبر عن عاداتنا وتقاليدنا، حيث يشكل الماضي حضوره الطافي رغم اتجاهات الحياة العصرية، وما رافقها من أنماط حياتية جديدة كانتشار المجمعات التجارية والأسواق (العولمية) الكبرى.

استطاعت الأسواق الشعبية أن تتماسك وتحافظ على خصوصيتها من الاندثار رغم قسوة الزمن وتقلباته، وظلت تزدهر بجاذبيتها وسحرها أمام المواطنين والمقيمين والسياح، الذين يجدون فيها سجلاً شعبياً اجتماعياً واقتصادياً، وملاً لللباس البساطة والعفوية، واستذكراً حميمياً لمعطيات الماضي. وهي بذلك أضحت في زماننا، إلى جانب دورها الأساس، مقصداً سياحياً يؤدي دوراً مهماً في تنشيط الحياة الاقتصادية والسياحية بالبلاد.

تعكس الأسواق الشعبية جانباً مهماً من ذاكرة الحياة الاجتماعية، وتحكي عن ثقافة شعبية استندت إلى البساطة والتسامح والتعارف والتواضع، فرضتها أساليب وتقاليد البيع والشراء البسيطة عند الباعة والمشتريين، من خلال اللقاء الشخصي المباشر بين البائع والزبون الذي في كثير من الأحيان ينتهي بإرضاء الزبون نفسه، ليس بوصفه زبوناً عابراً، بل إنساناً يتعامل معه ويتعارف عليه وتوثق العلاقة الإنسانية به، وهذا ما لا يمكن إيجاده أثناء التبضع في المراكز التجارية الكبرى التي يتعامل فيها الزبون مباشرة مع السلعة بوصفها علبه معينة على رف معين وبرقم محدد.

لم تستجب الأسواق الشعبية للتبدلات الهندسية الحديثة، ولا للطفرة العمرانية التي اكتسحت المنطقة، ولا لثقافة الاستهلاك التي طغت على عقول ووجدان البشر، وجرفتهم بعيداً عن ثقافتهم وتاريخهم وتراثهم. بل حافظت الأسواق على ثقافة الباعة البسطاء (نساء ورجالاً) الذين ظلوا أوفياء لذاكرتهم الشعبية، ولذاكرة المكان الذي ينتمون إليه، وفضلوا الإبقاء على البسطات والفرشات وبيع تلك المنتجات التقليدية الأصيلة زهيدة الثمن على استبدالها

ببضائع غريبة، أو الانتقال إلى مواقع مختلفة حديثة البناء والمعمار لم يألفوها ولم يتعايشوا مع معطياتها الطارئة.

وحتى عندما نجحت بعض الدول في إعادة بناء أسواقها الشعبية القديمة أو هيات ظروفها حسنة ومبتكرة للانتقال إلى مواقع عصرية جديدة فإن هؤلاء الباعة الشعبيين ظلوا موالين للأسلوب الشعبي القديم وللتقاليد التجارية العريقة في عرض وبيع منتجاتهم وبثوا في أجواء المعمار الهندسي الجديد للموقع ذلك الطابع الحميم وتلك الروح التي تفتقدتها المجمعات التجارية الكبرى.

في أماكن تواجدهم المتواضع يعرضون ما لا يخطر ببال من البضائع المتنوعة، فمن منتجات الحرف اليدوية، إلى السجاد والأثاث والعطور والبخور والتحف والمشغولات الفنية والملابس والأحذية والكتب القديمة والصور والفواكه والطيور والأكسسوارات القديمة النادرة.

الأسواق الشعبية صامدة إلى الآن أمام متغيرات الزمن، وهي بحاجة إلى إعادة اعتبار، وإعادة اهتمام، فهي ذاكرتنا الشعبية وهي ثقافتنا وتاريخنا الذي يجب أن نحافظ عليه قبل أن يتعرض للاندثار، وما الرعاية السنوية الكريمة التي يوليها جلالة الملك حمد بن عيسى آل خليفة ملك مملكة البحرين حفظه الله ورعاه لمهرجان التراث السنوي الذي تنظمه وزارة الثقافة والإعلام إلا مؤشراً على المكانة التي يحتلها التراث الشعبي في ثقافة البحرين الوطنية، وما التوجيه الملكي السامي باختيار الأسواق الشعبية ثيمة لدورة هذا المهرجان الثامنة عشرة المقامة خلال الفترة من 21 إلى 29 أبريل 2010 إلا توجهها من قائد عربي يستشعر الحاجة إلى إعادة الاعتبار لروح الأسواق الشعبية وأناسها.

هيئة التحرير



علي عبدالله خليفة
المدير العام / رئيس التحرير

محمد عبدالله النويري
منسق الهيئة العلمية / مدير التحرير

نور الهدى باديس
إدارة البحوث الميدانية

محمد المهدي بشرى
جورج فرندسن
تحرير القسم الإنجليزي

بشير قـربـوج
تحرير القسم الفرنسي

محمود الحسيني
الإدارة الفنية

سيد محمد علي ناصر
الإخراج الفني والتنفيذ

دانة أحمد حميدان
سكرتاريا التحرير
إدارة العلاقات الدولية

فوزية حمزة
التصوير الفوتوغرافي

نورة فؤاد العيد
إدارة الأرشفة

نواف أحمد النعار
إدارة التوزيع

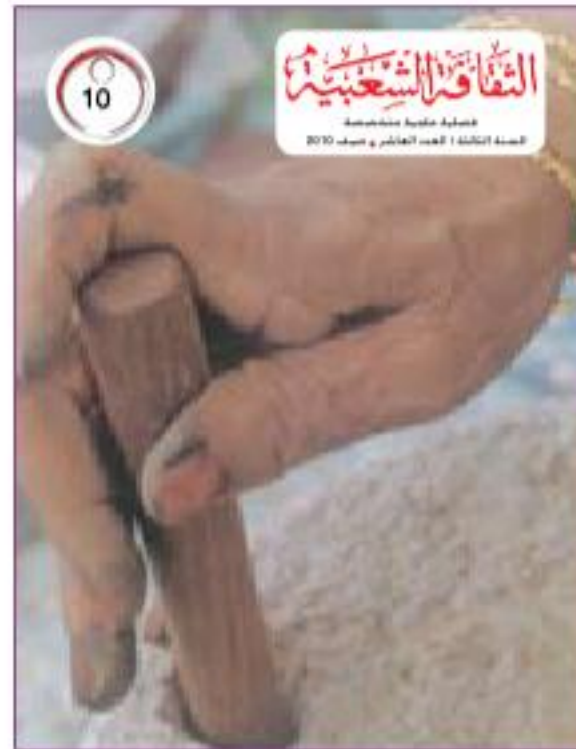
خميس زايد البنكي
إدارة الاشتراكات

عبدالله يوسف المحرق
إدارة التسويق

يعقوب يوسف بوخماس
حسن عيسى الدوي
تصميم وإدارة الموقع الإلكتروني

الثقافة الشعبية

لوحة الغلاف



أسعار المجلة في مختلف الدول

1 دينار	البحرين
10 ريال	المملكة العربية السعودية
1 دينار	الكويت
3 دينار	تونس
1 ريال	سلطنة عمان
275 دينار	السودان
10 درهم	الإمارات العربية المتحدة
10 ريال	قطر
200 ريال	اليمن
5 جنيه	مصر
3000 ل.ل	لبنان
2 دينار	المملكة الأردنية الهاشمية
3000 دينار	العراق
2 دينار	فلسطين
5 دينار	الجمهورية الليبية
30 درهما	المملكة المغربية
100 ل.س.	سوريا
4 جنيه	بريطانيا
4 يورو	دول الاتحاد الأوروبي
6 دولار	الولايات المتحدة الأمريكية
6 دولار	كندا وأستراليا

شروط وأحكام النشر في الثقافة الشعبية

ترحب (الثقافة الشعبية) بمشاركة الباحثين والأكاديميين فيها من أي مكان، وتقبل الدراسات والمقالات العلمية المعمقة، الفولكلورية والاجتماعية والانثروبولوجية والنفسية والسيمايائية واللسانية والأسلوبية والموسيقية وكل ما تحتمله هذه الشعب في الدرس من وجود في البحث تتصل بالثقافة الشعبية، يعرف كل اختصاص اختلاف أغراضها وتعدد مستوياتها، وفقا لشروط التالية :

- ♦ المادة المنشورة في المجلة تعبر عن رأي كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ♦ ترحب (الثقافة الشعبية) بأية مداخلات أو تعقيبات أو تصويبات على ما ينشر بها من مواد وتنشرها حسب ورودها وظروف الطباعة والتنسيق الفني.
- ♦ ترسل المواد إلى (الثقافة الشعبية) على عنوانها البريدي أو الإلكتروني، مطبوعة الكترونيا في حدود 4000 – 6000 كلمة وعلى كل كاتب أن يبعث رفق مادته المرسله بملخص لها من صفحتين A4 ليتم ترجمته إلى الإنجليزية والفرنسية، مع نبذة من سيرته العلمية.
- ♦ تنظر المجلة بعناية وتقدير إلى المواد التي ترسل وبرفقتها صور فوتوغرافية، أو رسوم توضيحية أو بيانية، وذلك لدعم المادة المطلوب نشرها.
- ♦ تعتذر المجلة عن عدم قبولها أية مادة مكتوبة بخط اليد أو مطبوعة ورقياً.
- ♦ ترتيب المواد والأسماء في المجلة يخضع لاعتبارات فنية وليست له أية صلة بمكانة الكاتب أو درجته العلمية.
- ♦ تمتنع المجلة بصفة قطعية عن نشر أية مادة سبق نشرها، أو معروضة للنشر لدى منابر ثقافية أخرى.
- ♦ أصول المواد المرسله للمجلة لا ترد إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر.
- ♦ تتولى المجلة إبلاغ الكاتب بتسلم مادته حال ورودها، ثم إبلاغه لاحقا بقرار الهيئة العلمية حول مدى صلاحيتها للنشر.
- ♦ تمنح المجلة مقابل كل مادة تنشر بها مكافأة مالية مناسبة، وفق لائحة الأجور والمكافآت المعتمدة لديها، وعلى كل كاتب أن يزود المجلة برقم حسابه الشخصي واسم وعنوان البنك مقرونا برقم هاتفه الجوال.

الهيئة العلمية

إبراهيم عبدالله غلوم	البحرين
أحمد علي مرسي	مصر
أروى عبده عثمان	اليمن
بارول شاه	الهند
توفيق كرجاج	لبنان
جورج فراندسن	أمريكا
حصه زيد الرفاعي	الكويت
سعيد يقطين	المغرب
سيد حامد حريز	السودان
شارلز نياكيتي اوراو	كينيا
شهرزاد قاسم حسن	العراق
شيماميزومو	اليابان
عبد الحميد بورايو	الجزائر
علي برهانه	ليبيا
عمر الساريسي	الأردن
غسان الحسن	الإمارات
فاضل جهشيدي	إيران
فرانشيسكا ماريا كوراو	إيطاليا
كامل اسماعيل	سوريا
كارمن بديلا	الفلبين
ليلي صالح البسام	السعودية
نمر سرحان	فلسطين
نيوكليس سالييس	اليونان
وحيد السعفي	تونس

مستشارو التحرير

أحمد الفردان	البحرين
أحمد عبد الرحيم نصر	السودان
أسعد نديم	مصر
بروين نوري عارف	العراق
جاسم محمد الحربان	البحرين
حسن سلمان كمال	البحرين
رضي السماك	البحرين
سعيدة عزيزي	المغرب
صالح حمدان الحربي	الكويت
عبد الحميد سالم المدادين	البحرين
عبدالله حسن عمران	البحرين
ليزا أوركيفتش	أمريكا
مبارك عمرو العماري	البحرين
محمد أحمد جمال	البحرين
محيي الدين خريف	تونس
مصطفى جاد	مصر
منصور محمد سرحان	البحرين
مهدي عبدالله	البحرين

الثقافة الشعبية

المحتوى

مفتتح

الأسواق الشعبية.. إعادة اعتبار

هيئة التحرير

2 - 2

تصدير

التراث الشعبي والجزر المنعزلة

مصطفى جاد

9 - 9

أدب شعبي

تعامل المستشرقين مع الموروث
القولبي - الأمثال نموذجاً
الفضلة الشفاهية في عالم الكتابة

ناجي التباب

17 - 10

إبراهيم عبد الحافظ

33 - 18

عادات وتقاليـد

ملاحم الأعراف القبلية

سميح شعلان

49 - 34

علال ركوك

57 - 50

حسين محمد حسين

67 - 58

أصالة الفروسية بالمغرب

ثقافة حب إنجاب المولود
الذكر في البحرين

موسيقى وأداء حركي

آلـة الطـبـل

جمال السيد

93 - 68

ثقافة مادية

مهن وحرف سادت ثم اندثرت
في مجتمع البحرين قديماً
دينامية التراث

عبد الرحمن مسامح

107 - 94

مولدي لحمر

113 - 108

في الميدان

الطيب محمد الطيب

محمد بشرى

123 - 114

آفاق

فهرست جزيئات المأثورات الشعبية

حسن الشامي

205 - 124

جديد الثقافة الشعبية

إطلالة على الفولكلور الكويتي

أحلام أبوزيد

219 - 206

أصداء

مهرجان التراث الثامن عشر

التحرير

223 - 220

التحرير

224 - 224

توصيات الاجتماع الخامس
لمشروع ذاكرة العالم العربي

93 - 68



موسيقى وأداء حركي

آلة الطبل

جمال السيد

بزة الباطني

أصدقاء

مهرجان التراث الثامن عشر
البحرين - 2010 أسواق شعبية

67 - 58



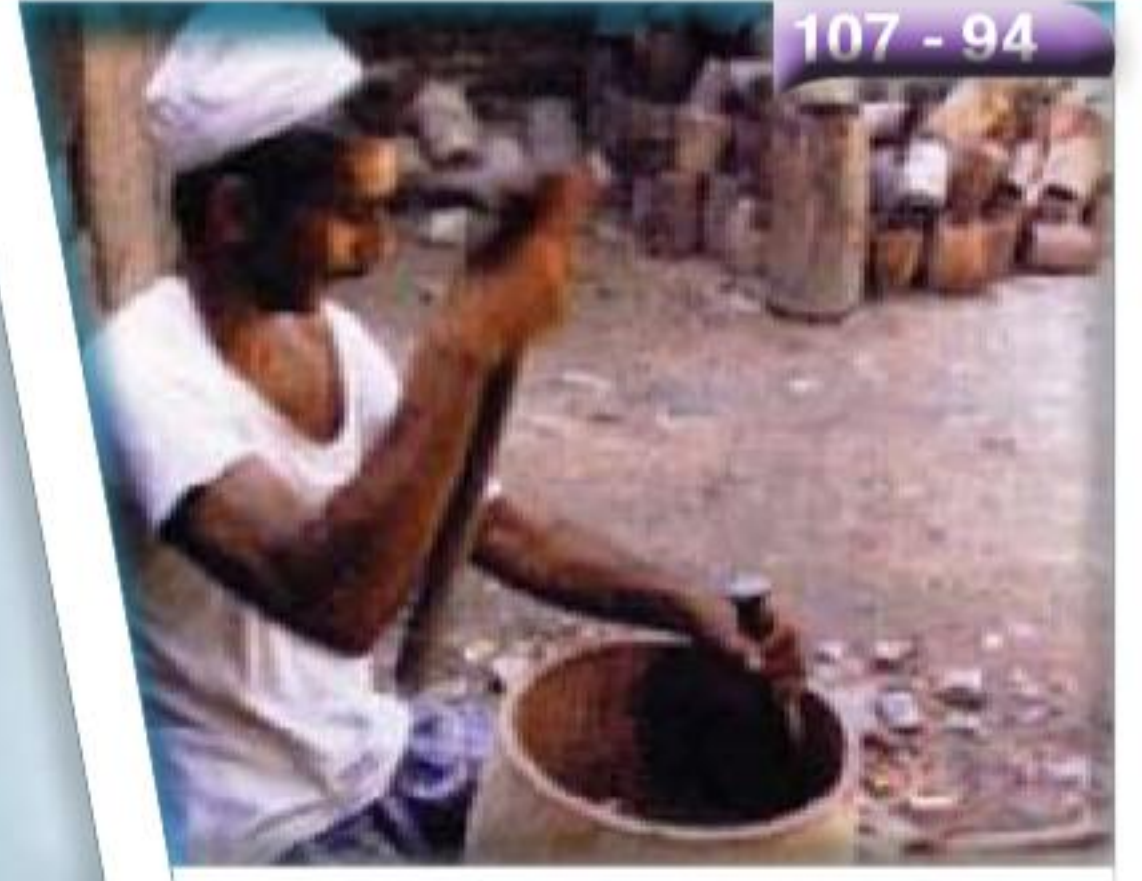
عادات وتقاليـد

ثقافة حب إنجاب المولود

الذكر في البحرين

حسين محمد حسين

107 - 94



حرف وصناعات

مهن وحرف سادت ثم

اندثرت في مجتمع

البحرين قديما

عبد الرحمن مسامح

223 - 220



الرحى ووجدان المرأة



المستمر لهذا الحجر وهو يطحن ما تحته أوحى للمرأة بالعديد من الصور الشعرية والأمثال والأوصاف والتعبير الشعبية، وربما تمثلت المرأة حال عمرها وعزلتها في البيت والدوران الرتيب الممل لأيام والليالي عليها كحال ما تطحنه الرحى وتحيله إلى دقيق مسحوق، فكانت الفرصة لتجيش عواطف

الوجدان الشعبي للتعبير عن كافة المشاعر الإنسانية المخترنة في أغان عمل شجية خاصة بالرحى تؤدي بألحان عضوية، ضاع أغلبها. وهناك فن عراقي شعبي يسمى فن (المجرشة) قد يكون وثيق الصلة بالكلمات والأبيات التي تغنى عند العمل على الرحى.

ومن أروع ما رددته امرأة بحرينية كانت تُعبر بانجاب البنات ولا تنجب ذكرا، وهي تؤدي عمل البيت على الرحى:

**بنيّه على بنيّه ولا قعود بطال
بنيّه تطحن القفة وبنيّه تنافع الجار**

تقول هذه المرأة المجروحة ما معناه أنها تنجب البنت بعد البنت ولم تنجب ذكرا كما يُفضل، إلا أن هؤلاء البنات لسن عاطلات دون عمل أو نفع، فأحدهن تساعد في أعمال البيت (تطحن ما بالقفة) والأخرى تساعد الجيران.

الرحى هي الطاحون أو (الطاحونة)، عبارة عن حجرين مستديرين أحدهما يدار باليد فوق الآخر ليتم بينهما سحق أو طحن القمح والحبوب الأخرى إلى دقيق، مما أدى بعد ذلك إلى استعمال الهاون ويده ثم حلت محلها المجرشة حيث توضع الحبوب على حجر الطحن

ليطحنها حجر آخر يدور فوقه. وإلى جانب الجهد البشري المستخدم لإدارة الرحى المنزلي استخدم بعد ذلك الحيوان أو الرياح أو القوة المائية للطواحين الكبيرة. ويكاد لا يخلو بيت في البحرين والخليج العربي وربما كل البلاد العربية قديما من هذه الآلة البدائية البسيطة التي تستخدمها ربة البيت وتدريب بناتها على إتقان التعامل معها بيسر وصبر. فالجهد البشري الرقيق لإدارة قطعة ثقيلة من الصخر فوق قطعة مجرشة أخرى ليس بالأمر الهين إذا ما استمر لساعات أو ربما لعدة أيام في المناسبات، لذلك كانت النسوة يتناوبن العمل على الرحى في البيوت الكبيرة. ولدى العائلات الميسورة كان العمل على الرحى يناط بخدم المنازل.

ولقد نشأت بين الرحى والمرأة علاقة حميمة وذات أبعاد اجتماعية ونفسية ووجدانية مختلفة، فالدوران الرتيب

التراث الشعبي والجزر المنعزلة

من هذه المؤتمرات والندوات الدولية التي أقيمت خلال هذه الفترة في مختلف البقاع العربية لا يوجد أدنى صلة تربط بينها.. وقد يقام مؤتمر في بلد ما دون أن يعلم عنه الآخرون سوى بالصدفة.. لا زلنا غير منتبهين إلى أننا نملك ثروة هائلة من تراثنا الشعبي في معظم مؤسساتنا العربية.. غير أنها محفوظة في شرائط أو أقراص ممغنطة أو صور أو أفلام.. إلخ.. وقد يتم عمل قاعدة معلومات مصغرة في هذه المؤسسة أو تلك، غير أننا لم نصل بعد لمرحلة أرشيف عربي يمكننا أن نتواصل معه، على نحو ما نجده في المواقع العالمية التي تنشر موادها التراثية على قواعد معلومات متقدمة.

ولعل غياب أرشيف الفولكلور العربي حتى الآن كان من نتيجته ظاهرة جمع المادة وعدم نشرها أو إتاحتها بدعوى السرقة؟.. وهو ما جعل آلاف المواد حبيسة الأدراج دون أن يراها أحد.. وأنا أعرف أشخاصاً عاشوا يجمعون مواداً ثمينة من تراثنا الشعبي، واحتفظوا بها.. ورحل هؤلاء عن الحياة وذهبت المادة إلى المجهول ما بين ورثة تخلصوا منها لعدم اهتمامهم بالقضية، أو تلف أصابها بفعل الزمن.. ومع تزايد الاهتمام العالمي بقضايا التوثيق، ومع وجود قانون للحماية الفكرية للتراث الشعبي.. لا زلنا حتى الآن لا نملك مؤسسة تتيح موادها التراثية بشكل ميسر.

والسؤال: لماذا تهدر الجهود بعد سنوات من العمل؟.. ولمصلحة من يعيش كل منا - داخل الوطن الواحد - في جزيرة منعزلة؟.. وقد شهد العقد الأول من القرن الواحد والعشرين العديد من المؤسسات العربية التي يعقد عليها الأمل في الدفع بحركة توثيق تراثنا الشعبي العربي للأمام مثل مركز توثيق التراث الحضاري والطبيعي بالقاهرة (2000)، وهيئة أبو ظبي للثقافة والتراث بالإمارات (2005)، وأرشيف الثقافة الشعبية بالبحرين (2008)... وهناك العديد من المؤسسات الأخرى التي يضيق المكان بحصرها جميعاً.. وكل الأمل أن تعمل هذه المؤسسات الجديدة بروح الفريق العربي الواحد.. وألا تتكرر ظاهرة الجزر المنعزلة التي دفعنا ثمنها الكثير.

مصطفى جاد

عضو هيئة مستشاري التحرير

لمجلة الثقافة الشعبية

هل هناك ثمة مؤامرة ترتكب ضد حركة توثيق تراثنا الشعبي العربي؟.. أنا لا أستطيع أن أجِد مبرراً واحداً يجعلنا حتى الآن لا نملك أرشيفاً عربياً موحداً لتراثنا الشعبي العربي.. وإذا كانت حركة توثيق التراث تتقدم دائماً للأمام في كافة أنحاء الكرة الأرضية.. فإن المجتمع العربي لا يلبث أن يتقدم خطوة إلى الأمام إلا ويجد العراقيل التي تكبله عن التقدم.. لن أتحدث هنا عن المراكز البحثية المتخصصة التي تراجع نشاطها أو أغلقت في عدة دول عربية.. فلا يزال الأمل في بعض المؤسسات الجديدة. غير أن العلاقات التي تربط كل مؤسسة عربية بنظيراتها في المؤسسات الأخرى هي جد مأساوية.. فلا أحد يعرف عن الآخر شيئاً سوى بمحض الصدفة.. سواء على مستوى الأفراد أو الهيئات.. فعلى سبيل المثال لا يوجد أدنى علاقة تربط بين المركز الوطني للمأثورات الشعبية بليبيا، ومركز دراسات الفنون الشعبية بالقاهرة، وهيئة أبوظبي للتراث والثقافة، وأرشيف الثقافة الشعبية بالبحرين، وأطلس الثقافة الشعبية الجزائرية، وإدارة التراث الشعبي بالسعودية، ومديرية التراث الشعبي بسوريا، وقسم الدراسات الاجتماعية والتقاليد الموروثة بموريتانيا، وبيت الموروث الشعبي اليمني.. إلخ. يمكننا على هذا النحو أن نحصر مئات المؤسسات الرسمية والأهلية المهتمة بالتراث الشعبي العربي، لنكتشف أن معظمها تعيش في جزر منعزلة.

وإذا تتبعنا التوصيات التي وردت في المؤتمرات والمحافل المهتمة بالتراث الشعبي على مدى نصف القرن المنقضي، سنجد أنها تكاد تكون إعادة صياغة لموضوعات متكررة، حيث تقابلنا عبارات من قبيل: أهمية البدء في الجمع المنظم للتراث الشعبي العربي وتوثيقه.. وإنشاء مركز عربي لحفظ التراث الشعبي.. والإعلان عن رابطة الفولكلوريين العرب.. وإنشاء أرشيف للفولكلور العربي.. ومعهد عربي لتدريس التراث الشعبي.. إلخ.

غير أن معظم هذه المؤتمرات والمحافل الدولية تختتم أعمالها بالتوصيات دون أن يكون هناك خطة حقيقية لتنفيذها.. والسؤال المطروح هنا: على من تطرح هذه التوصيات؟.. وأين هي قنوات المتابعة وآلية التنفيذ؟.. المشكلة الأكبر - من وجهة نظري - أن المئات

أدب شعبي

عادات وتقاليد

موسيقى وتعبير حركي

ثقافة مادية

في الميدان

آفاق

جديد الثقافة الشعبية

أصداء

تعامل المستشرقين مع الموروث القولي الأمثال نموذجاً

ناجي التباب / كاتب من تونس

لقد ركزت معظم البحوث حول الاستشراق على الإسلاميات لما تثيره من قضايا حساسة تتصل بالهوية والعقيدة والتاريخ والفكر. وفي سبيل تدارك بعض الثغرات سنعمل من خلال هذا المبحث على تبين منزلة الأدب واللغة في اهتمامات المستشرقين بالاعتماد على الردالة السويدي «كارلو لندبرج» (Carlo Landberg) صاحب كتاب : Proverbes et Dictons du peuple arabe، الأمثال السائرة والأقوال الدائرة عند أولاد العرب¹.



الكثيرون من أوائل هواة الشرق قد بدأوا بالترحيب به باعتباره إقلاقاً صحياً للعادات الفكرية والروحية الأوروبية، فبالغوا في تقدير قيمة الشرق... بسبب روحانيته، واستقراره، وعمره الطويل وخصائصه البدائية وهلمّ جرّاً³.

فبالتوازي مع زخم الكشوفات العلمية والبحرية التجارية مال الرحالون إلى اكتشاف الشرق من زاوية الإنسانيات، فركزوا عليها بُغية معرفته فكرياً ولغوياً واجتماعياً لتبديد ما يحيط به من غموض وغرائبية مدهشة. فالشرق بقي بالنسبة إلى الكثيرين عالماً مثيراً كعالم الأحلام، بل كما يقول أحد الباحثين «لقد صنع الاستشراق... صورة للشرق يغلب عليها الطابع الخيالي... صورة هي أقرب ما تكون إلى الخيال منها إلى الواقع، تحتوي عناصر الإثارة المتناقضة من متعة الجنس والحريم والغلمان إلى حياة مفعمة بالروحانية : مآذن ومساجد، ذلك ما استطاع الاستشراق أن يصوّر الشرق به، ويطبعه في ذهن الغرب العقلاني... وظلّت هذه الثنائية المتناقضة التي يتميّن بها الشرق قائمة في ذهن الغرب لقرون طويلة»⁴.

وبغضّ النظر عن تباين المواقف من المستشرقين⁵ فإنّ «لندبرج» يبدو من خلال هذا الكتاب طيراً فرداً في غير سرب، فهو يرى في نفسه المستشرق الذي ينصرف انصرافاً خالصاً للعلم، وليس ذلك المستشرق المستخدم في مكاتب القنصليات بالمشرق في سبيل الحصول على منصب رسمي، وههنا فهو يدعو إلى ضرورة التمييز بين المنصب العلمي والمنصب الرسمي البيروقراطي كما يقول، فيدعي أنّه بصدد تثمين سياسة العلم وليس العلم من أجل السياسة. فينبري في أكثر من موضع إلى انتقاد بعض المستشرقين الذين يحملون آراء خاطئة عن العرب، والسبب في تقديره هو الجهل بلغة العرب لأنهم لم يعرفوا منها سوى لغة «القاموس» (يعني بذلك اللغة الفصيحة) فأهملوا بذلك لغة العصر والراهن وهي اللغة العامية التي اقترح أن توضع لها قواميس جديدة.

اهتمّ «لندبرج» في كتابه المذكور بتجميع بعض الأمثال الشعبية العربية أثناء إقامته ببلاد مصر والشام لمدة طويلة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، شأنه في ذلك شأن بعض المستشرقين الرحالين الهواة، فدشّن بمجموعه ذاك باباً مستأنفاً في تجميع الأمثال ونعني الشعبية منها، وهو مسار في التأليف انخرط فيه مجموع كبير من الأدباء العرب فيما بعد فكان هذا الضيف على الشرق رائداً في إضفاء الشرعية على الأدب الشعبي وإعادة الاعتبار إليه من خلال حصر الاهتمام في المثل الشعبي.

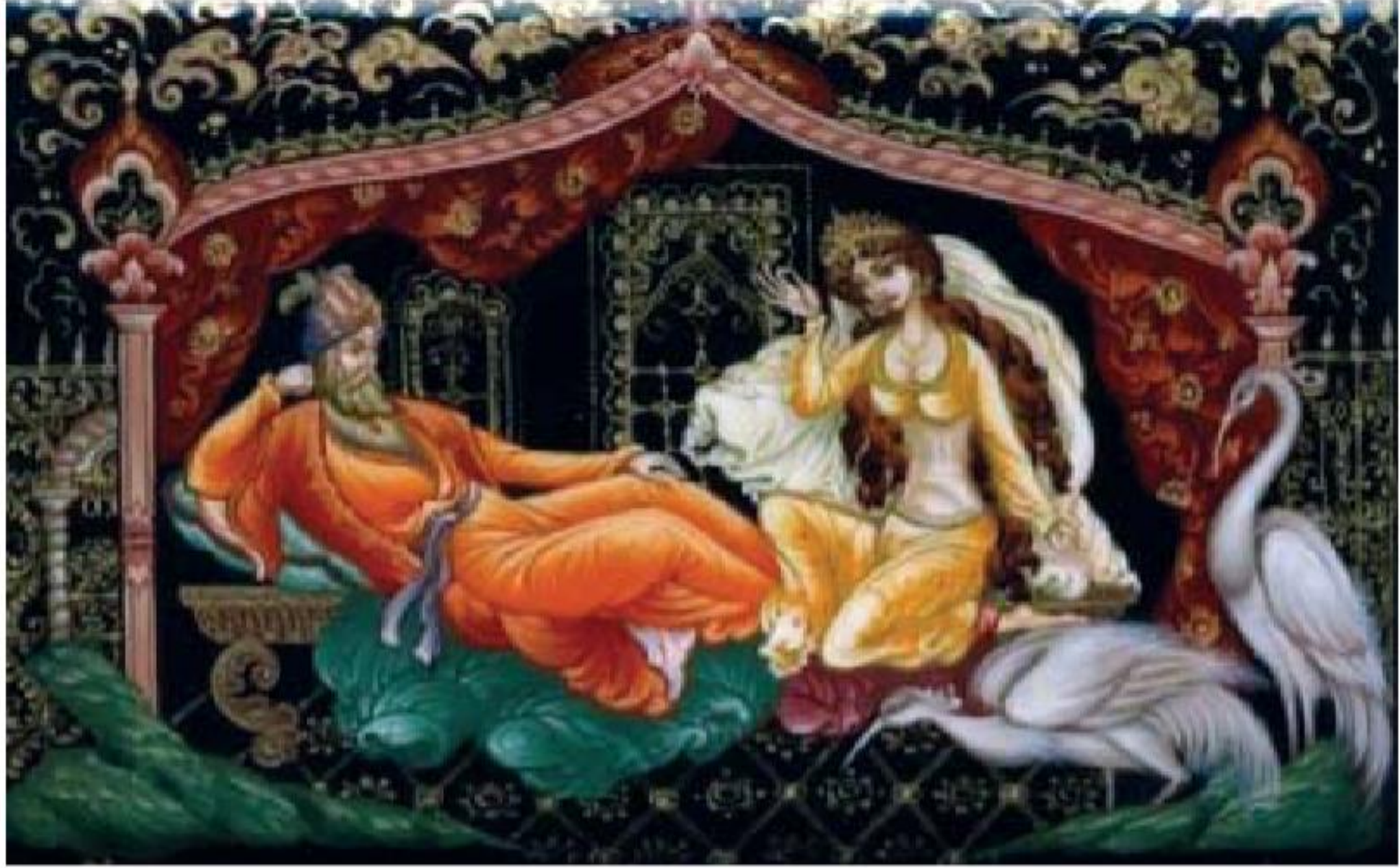
وبالفعل، فإنّ القرن التاسع عشر اتّسم بإقبال الأوروبيين على زيارة الشرق والكتابة عنه فجاءوا أفواجا وأمواجا كان يحلو لإدوارد سعيد أن يسمّي تلك الحركة الدؤوبة بـ «تيّار الحج إلى الشرق» فكان يقول «وجدنا أنّ عدد الذين كانوا يسافرون من الشرق الإسلامي إلى أوروبا ما بين 1800 و1900 عددٌ بالغ الضالّة بالمقارنة بالعدد الذي كان يسافر في الاتجاه المضاد»².

فالجامع بين أولئك الرحالين إلى الشرق في القرن 19م على اختلاف مشاربهم كان يتمثّل في تلك الرغبة الجامحة في الاكتشاف، ولئن تعددت الزوايا التي نَظر منها إلى الشرق فإنّ هؤلاء كانت تجمع بينهم تلك الفكرة التي تنصّ على أنّ الشرق عالم عتيق، مترهّل في أشدّ الحاجة إلى دماء التشبيب. ومن ذلك أنّ «لندبرج» في المقدمة العربية لكتابه يقول «وأقصى آمالنا أن تنتهي بهم الحال إلى أن يفهموا أنّ أوروبا لم توجّه أنظارها جهة الشرق لأجل خرابه بل لعمارتة وترفيهه».

وكان إدوارد سعيد، مع ذلك، قد دعا إلى ضرورة التمييز بين الاستشراق الشخصي والاستشراق الرسمي، فاقترح أن يكون الأوّل داخلاً في باب «الأدب» والثاني داخلاً في باب «العلم». والواضح أنّ «لندبرج» كان واحداً من أولئك الهواة الذين تعاملوا مع الشرق بمشاعر فياضة تكشف عنها مقدمة الكتاب باللغة الفرنسية واللغة العربية. وقد لفتت هذه الظاهرة انتباه إدوارد سعيد فقال «وكان

كان إدوارد سعيد، مع ذلك، قد دعا إلى ضرورة التمييز بين الاستشراق الشخصي والاستشراق الرسمي، فاقترح أن يكون الأوّل داخلاً في باب «الأدب» والثاني داخلاً في باب «العلم»

«لندبرج»
يرى أن أمثال
سبيل لفهم
مجتمعات
الشرق العربي
يكمن في
أمثالها،
وللوصول إلى
هذه الغاية
اختار أن يكون
عمله ميدانياً
باعتباره شاهد
عيان، فلم
يعتمد على
الذاكرة التي
قد تخون وإنما
على تقييدات
حينية شبه
يومية



واضحاً بين دخول الغرب طور التوسّع الاقتصادي والجغرافي وظهور النظريات السيوسولوجية الجديدة. ولا يمكن بحال من الأحوال أن يُعتبر هذا التزامن مجرد وليد الصدفة⁷. ويؤكد هذه الرؤية باحث آخر فيقول «ولمّا كان الواقع الذي خطط المستعمرون للسيطرة عليه، والتحكم فيه واقعا عامياً، ولا يمكن التعامل معه إلا بالعامية، فقد سَخَرُوا لهذه المهمة العلمية الاستعمارية جيشاً من الباحثين السيوسولوجيين»⁸.

إنّ «لندبرج» يرى أنّ أمثال سبيل لفهم مجتمعات الشرق العربي يكمن في أمثالها، وللوصول إلى هذه الغاية اختار أن يكون عمله ميدانياً باعتباره شاهد عيان، فلم يعتمد على الذاكرة التي قد تخون وإنما على تقييدات حينية شبه يومية طيلة سنوات، فصاحب رجالاً من جميع الطبقات والمهن كالباشوات والشيوخ والخبازين والحدادين والنجارين والبحارة والرعاة وغيرهم، وكان إذا ما أشكل عليه أمر يستعين برجال من أهل البلد يشرحون له معنى المثل العامي «proverbe vulgaire» فتمكّن من الوصول إلى دقائق معانيها بالوساطة المحلية بعد أن قضى بمصر مثلاً تسع سنوات.

فأولئك حسب تقديره أخطؤوا الطريق إلى العرب لأنهم دخلوا عليهم من باب الماضي وتركوا باب الحاضر. ولهذا نجده على امتداد كتابه يدافع باستماتة عن نجاعة اللغة العامية وجمالها معتبراً إيّاها أنسب مدخل له كأوروبي لفهم المجتمعات العربية من الزاوية الاجتماعية الإنسانية وهو مجال بحث قد يتعارض مع ذلك الحكم الذي أصدره أحد الباحثين حين قال «انصرف الاستشراق إلى الاهتمام بالنواحي التراثية والتاريخية الإسلامية فقط، في حين أنّ مجال الدراسات الاجتماعية لم يكن لها أي نصيب في الشرق، ولم يكن هناك أي اهتمام بالموضوعات المعاصرة فيما يخص قضايا التحديث والتنمية والتكنولوجيا»⁶.

لكن الأمر بالنسبة إلى «لندبرج» لا يخلو من الجمع بين النواحي اللغوية والاجتماعية ووصل حاضراً المجتمع الإسلامي بماضيه عندما صرف جهده إلى تجميع الأمثال العامية وشرحها، وهذا التوجّه في البحث سيحشره أيضاً في دائرة الشبهات فأحد الباحثين يقول «من ينكب على دراسة تاريخ الفكر الفرنسي والانجليزي والألماني في غضون القرن التاسع عشر يلاحظ اقترانا

محبّ مخلص للعرب أودّ منهم لو أن يبقوا على ما كانوا عليه من أخلاقهم الساذجية وأطبائعهم العربية، فأبناء هذا الجيل الجديد يرغبون في تقليد الإفرنج ولا يسمعون عن أوروبا إلا من بعض أناس مُخَرّفين يحدثونهم عنها بأحاديث كاذبة، نحن نكرههم، وقد اتّخذ أحداثُ المدن عوائدَ غير جيّدة متصوّرين أنّ حالة أوروبا هي حالة بعض المهاجرين إلى أراضيهم المخصّبة. وأراهم لابسين الجُزم التي تلمع والأزرار الذهب التي تسطع، بمعنى أنّهم يتأنقون في الملبوس، وهم يكابرون الناس مع جهلهم المركّب، قائلين عندنا فلوس» (ص ص 5-6 من كتابه). وإلى ذلك سجّل العديد من التغييرات التي شملت العادات والمنزل وحتى لغة التخاطب عندما استمع إلى بعض الناس يحيون بـ «يا منشير» (Mon cher) فانتهى إلى أنّ المجتمع الشرقي صار خليطاً عجيباً في مقابل مجتمع أوروبي يتّسم بالصرامة والوضوح!!

وهكذا لم يكن لهذا المستشرق من مهرب من الوقوع في المقارنة بين الشرق وأوروبا. فالشرق كما بدا له ما زال على الفطرة، في تواصل حيّ مع الماضي، لا تعقيد فيه كالذي عرفتّه أوروبا. إنّهُ مجتمع عريق وعفوي إلى حدّ السذاجة. ولتأكيد الظاهرة استشهد بشيخ من صور استعمل مثلاً شعبياً في غاية القبح في الردّ على صبيّ طلب منه نُقوداً فقال له ينهره ضمناً «أنت أطمع من الزبر إذا دخل راسو».

ومن عجب أن يظهر «لندبرج» بصورة المحافظ أو حتّى الدّين التقيّ، فهو يشير إلى أنّ الأمثال الشعبية العربية ليست دائماً «نظيفة» أو «إيجابية» وينبّه حتّى يأخذَ القاريّ حَذَرَه إلى أنّ كتابه سيّضمّن نماذج كثيرة منها «قدرة» «proverbes virement orduriers» ولكنّه يتدارك الأمر فيقول إنّ ما ذراه قولاً وسخاً في مجتمع ما قد لا يكون بتلك الصّفة في مجتمع آخر، وحينئذٍ ينبغي ألاّ نُنظّر السوء بحياة العربي التي ليست كلّها مفسّدة أو ملاءة كما توحى بذلك بعض الأمثال.

وحتى يكون في حلّ من كلّ حرج عند إيراد تلك

إنّه يرى أنّ الأمثال العامية وحدها هي التي تمكن من النقل الأمين للواقع في الشرق كما هو بسحره وأنواره وظلامه وأوساخه في آن. ولهذا نجده يمدح اللغة العربية مدحاً عجيباً مريباً ويتبنّاها لغةً أمّا ثانية كما يقول نظراً إلى ثرائها الفريد بالأمثال، وكلّف الناطقين بها من أبناء الشعب باستعمالها يومياً، ما عدا أولئك المتعلمين، وهم قلّة حسب قوله، ممّن عُرِفوا بالتعقّف عن استعمالها. فالأمثال الشعبية في نظر «لندبرج» ليست مجرد محفوظات فحسب وإنّما هي إلى ذلك مكوّن رئيس من مكوّنات الحياة اليومية للعربي، ولا سبيل إلى التواصل الحيّ معه، وبكامل النجاعة إلا بمعرفة قسط منها (انظر ص XVI من كتابه).

ولقد كرّر «لندبرج» في كتابه إلى حدّ الإطناب كيف أنّه ألى على نفسه أن ينصهر في طبقات المجتمع العربي حتّى يصبح واحداً منهم ولكن مع الحفاظ على العقل الأوروبي «Sain et critique» كما يقول ضماناً لنجاعة بحثه. وفي هذا السياق يقترح النموذج الأوفى للمستشرق الفاعل علمياً وهو الذي يقرأ ويطلع على كلّ شيء من غير إقصاء حتّى يتمكن من معرفة الشرق معرفة دقيقة «si nous voulons connaître l'orient». وتأكّيدا لهذا المنحى يدعو إلى الانصراف التام إلى عامة الناس لأنهم في تقديره هم الذين يمثلون الأمّة في الشرق، وذلك على نقيض أوروبا التي يمثل فيها المثقفون والنخبة الأغلبية، فتلك هي الوجهة الصحيحة للبحث في تقديره يجب أن تنتهي عند العامة الذين لم يتغيروا رغم جميع عوامل التغيير.

ولكنّ «لندبرج» سرعان ما يتدارك هذا الرأي فينبّه إلى أنّ المجتمع الشرقي كما عرفه لم يعد متجانساً ولا واضحاً وأنّ أمواجاً قد غمرته وطوفانا قد ألمّ به فاستقبل الجيّد والرديء معاً. يقول في المقدمة الفرنسية:

«Ils sont envahis, et prennent tout, le bon (p VX) (comme le mauvais)».

ويقول في المقدمة العربية «هذا وإنّي بما أني

**لقد كرّر
«لندبرج» في
كتابه إلى
حدّ الإطناب
كيف أنّه ألى
على نفسه
أن ينصهر
في طبقات
المجتمع
العربي حتّى
يصبح واحداً
منهم ولكن
مع الحفاظ
على العقل
الأوروبي «Sain
et critique»
كما يقول
ضماناً لنجاعة
بحثه**

**بالتدريج
يتحوّل
«لندبرج» إلى
مدافع عن
القيم الروحية
والأخلاقية
الحميدة عند
العرب ككرم
الضيافة
وخاصة عند
العرب البدو.
ومن عجب آخر
أنه يقول إن
هذه الخصلة
لم تندثر إلا
في الأماكن
التي استقرّ
بها الأوروبيون**

إلى مراعاة تجدد اللغة العربية بفعل تجدد نظم العيش، وأنّ اللغة العامية أصبحت تمثل الوجه الحيّ النابض للمجتمعات العربية في مقابل لغة فصحي شديدة العسر في تقديره أصبحت جزءاً من الماضي ولم يعد يستعملها إلا النخبة. ولنا في هذه المقتطفات من مقدّمته باللغة العربية ما يؤكّد حماسه المحموم للعامية فهو يقول بأسلوب مشايخ العلم في ذلك العهد على ما في كلامه من تناقضات وتعريجات معقّدة «جرتني الأقدار للتوجّه إلى بلاد العرب... واشتغلت مدة طويلة بلغتها الشريفة التي هي لسان الأدب... تحقّق لي أنّها أحسن اللغات، كيف لا وبها نزلت الآيات البينات وقد جاء في السنّة أنّها لسان أهل الجنّة... علماء العرب اشتغلوا باللغة العربية الفصحى... وأهمّلوا تدوين اللغة الدارجة التي كانوا يتكلّمون بها في المؤالفة اليومية... فأمست اللغة الدارجة في غاية الاستحقار والازدراء... وسهّل علينا أن نبرهن بأنّ اللغة الدارجة كانت مستعملة في القرن الأوّل من الهجرة بل ويمكن إيراد أدلّة كافية... بأنّها كانت سائرة، سارية في زمان النبي عليه السلام... ونحن معاشر العلماء الأوروبيين نجعل لها الأهميّة الكبرى فقد ابتدأنا في الكشف عنها بكيفية علمية وطريقة تمحيصية كما هو العادة عند علماء هذا العصر... لم لا وهي اللغة المتداولة بين الخاص والعام في كلام خديوى مصر و... و... ولغاية الجمال والزبّال»⁹.

وهو إلى ذلك يعتبر أنّ المجتمعات العربية فسيفساء معقّدة من اللهجات، ومن أقرب الأدلّة على ذلك اختلاف اللهجة بين مصر والشام وهي المناطق التي جال فيها وعاش (انظر ص XLI وXLIII). وواضح أنّ «لندبرج» يريد بذلك أن يُثبّت تلك الفكرة التي تقول إنّ الفصحى لم تكن أبداً في أيّ وقت من الأوقات واقعا لغويا عمليا إلا في مستوى القرآن والنّثاج الأدبي. فالعامية عنده أصبحت بعد الإسلام بقليل «قائمة بذاتها» ويدّعي أنّ لديه أدلّة راسخة تُثبت أنّ اللغة الأدبية (Langue poétique) لم تكن قطّ حتّى في تلك الفترة المبكّرة لُغة عامة الناس (انظر ص XXIX)

الأمثال نراه يستظلّ بالنيّة الحسنة كما يقول بذلك أهل السنّة حسب تعبيره (ص XVI)، ويضيف إلى ذلك أنّ الأمثال تشتمل على نماذج إيجابية تتحدّث عن الرحمة والصبر. فالعربي في تقديره رحيم القلب ولو كان مالكا لأمره وإرادته واستجاب إلى مشاعر الرحمة فيه لصارت السجون فارغة (ص XVII). وبالتدريج يتحوّل «لندبرج» إلى مدافع عن القيم الروحية والأخلاقية الحميدة عند العرب ككرم الضيافة وخاصة عند العرب البدو. ومن عجب آخر أنّه يقول إنّ هذه الخصلة لم تندثر إلا في الأماكن التي استقرّ بها الأوروبيون! (ص XVII).

وبين من خلال مجمل مواقف «لندبرج» أنّه جدّ متحمس للأدب الشعبي من خلال المثل الشعبي الذي اتّسعت الهوة بينه وبين المثل الفصيح (Classique) حتّى صار البون شاسعا بين الثقافة العالمية والثقافة الشعبية. وذلك مع اعترافه باشمال الموروث الأدبي القديم على كنوز أدبية ذات قيمة جمالية عالية إلى الحدّ الذي جعله يقول: «Les Arabes sont le peuple le plus poétique» (p XXV «de la terre»).

فهذا هو مجال البحث الذي استهوى «لندبرج» فمكّنه من الاستعراب الاجتماعي الشعبي وليس ذاك الاستعراب الذي يمكنه من امتلاك أسرار العربية وأدب الخاصّة. إنّهُ بدون منازع ينصبّ نفسه مستشرقاً شعبياً أو عامياً فسلك سبيل الكلام الجاري من أمثال شعبية لفهم اللغة العامية وما تجري عليه من قوانين. ولم يكن هذا الهدف ليتحقّق لو لا حرصه على مخالطة الحرفيين والفلاحين والتجار والدراويش والسماع عنهم.

لقد أراد «لندبرج» أن يظهر بوجه الرجل الواقعي. فبدأ أدّى به التخصّص في جميع الأمثال العاميّة إلى الحديث في مسائل لغوية شتّى، منها أنّ تيار المحافظة على اللغة العربية الفصحى يستند إلى القرآن ومحاولة ترسّم لغة النبي و«أشرف اللغات لغة النبي» وهي جملة بالعربية استشهد بها في مقدّمة الكتاب باللغة الفرنسية (ص XXIV). وأنّ علماء العرب مدعوون

فتلك مسألة حسّاسة جعلت العديد من الباحثين في الاستشراق ينشغلون بالخلفيات فكانت لهم ردود عنيفة في حجم الخطر الذي تهيأ لهم أنّ معظم المستشرقين يمثلونه. فبعضهم نفى أن تكون تلك الأعمال منهجية ومحايدة علمياً ولا موضوعية إنّما هي مجرد قشور ظاهرة تُخفي سموماً بطيئة المفعول، فأحدهم يقول بعد استعراض نماذج من تحريفاتهم «وكثير من هؤلاء المستشرقين يدسون في كتاباتهم مقداراً خاصاً من «السّم» ويحترسون في ذلك، فلا يزيد عن النسبة المعيّنة لديهم حتّى لا يستوحش القارئ، ولا يثير ذلك فيه الحذر، ولا تضعف ثقته بنزاهة المؤلف»¹¹. والذي كان يثير أكثر هذه الحساسيات هو أنّ معظم المستشرقين كانت لهم عناية خاصة بجوانب تثير الرّيبة مثل التصوّف وعلم الكلام والفلسفة وكتب أدبية مثل الأغاني وألف ليلة وليلة حتّى صار هذان الكتابان في نظر البعض نموذجاً ذهنيّاً لعالم الشرق العجيب وما هو كذلك تماماً في الواقع.

لقد اشتغل «لندبرج» في مجال معرفي تخصصي يتّصل بعلم الموروثات القولية وفي مجال إقليمي لم يتجاوز بلاد مصر والشام. وهو إقليم هام نظراً إلى انصراف أنظار الغرب إليه بتركيز شديد في ذلك الوقت «ورغم أنّ الاستشراق ينبغي أن يُعنى بالشرق إلا أنّه في واقعه معنيّ بالإسلام، وتحديدًا بالمنطقة العربية» كما يقول أحد الباحثين. فإلى زمن ليس ببعيد استقرّ ذلك الاعتقاد في أنّ البحر الأبيض المتوسط يمثل قلب العالم ويفصل بين الشرق والغرب، ذلك الشرق المتعلّق تحديداً بالرقعة الجغرافية التي انتشر فيها الإسلام.

فالشرق لم يعد مفهوماً جغرافياً فحسب وإنّما صار أساساً مفهوماً دينياً ومفهوماً ثقافياً قوامه اللغة العربية والدين الإسلامي. صار الشرق مفهوماً دينياً لأنّنا لا نجد كتابة استشراقية مهما كان موضوعها لا يكون فيها الإسلام حاضراً بقوة حتّى على سبيل التطفّل على قضاياه كما فعل «لندبرج» الذي جرّه تجميع الأمثال الشعبية إلى



وأنّ الأعداد القليلة من العرب التي استقرت إثر الفتوحات ببلاد الشام ومصر لم يكن بإمكانها أن تقدر على تعليم الملايين من القبط والإغريق (هكذا) لغة أهل الحجاز. ومعنى ذلك أنّ العكس هو الذي حصل عذماً تأثرت اللغة العربية باللغات السائدة في تلك الأمصار فتغيّرت في اتجاهات جعلت لها أصباً محلية حسب خصائص كلّ منزل نزلت به.

وهكذا يبدو «لندبرج» شديد التحمّس لكلام العامّة من الناس، ومن ذلك أنّه يميل مثلاً إلى تسمية العامة للسفينة البخارية بـ «مركب نار» بدلاً عن الاسم الذي اقترحه أحمد فارس الشدياق في جريدة «الجوائب» وتبعته في ذلك معظم صحف الوقت وهي تسمية «باخرة». وهنا سيكون هذا المستشرق مثل غيره موضع اتهام من منطلقات قومية وحتّى دينية. فظهوره بمظهر الدّين المحبّ للعرب ولغتهم والقرآن لا يمكن أن يشفع له تحمّسه المعلن للعاميّة حتّى أنّ أحد الباحثين يقول «وقد أسهم الاستشراق كذلك في إحياء اللهجات المحلية لكي يُقّصي اللغة العربية عن حياة المسلم باعتبارها عاملاً من عوامل الوحدة»¹⁰.

**إنّ «لندبرج»
الذي قدمناه
في هذه
الأوراق يبقى
شخصية
غامضة محيرة
فقد لمسنا
فيه في آن
تعاملاً حميمياً
مع الشرق
وتعالياً، إنصافاً
ونقداً**

نتساءل عما إذا لم يكن من حقّ المستشرقين أن يعرفوا، وعما إذا كانت تلك المعرفة تُبيّنت دائماً نيّة السيطرة والتخريب ؟

إنّ «لندبرج» الذي قدمناه في هذه الأوراق يبقى شخصية غامضة محيرة فقد لمسنا فيه في آن تعاملاً حميمياً مع الشرق وتعالياً، إنصافاً ونقداً، ومع سعيه إلى الانصهار التامّ في المجتمع العربي الشعبي بواسطة «القوت اللغوي اليومي» وهي الأمثال الشعبية فإنّه لم يستطع في تقديرنا أن يتخلّص من هاجس المركزية الأوروبية، بل لقد بدا لنا كالنبي الغريب الآتي من الغرب مذكراً في آن بضرورة الحفاظ على قيم الأصالة وتبني قيم الحداثة. وسنعرض في قسم ثانٍ من هذا البحث إلى كيفية تعامله مع الأمثال الشعبية من خلال شرحها الذي لم يخل من قراءة الأوروبي الآتي من أقاصي الشمال لعقلية العربي المسلم من خلال موروثاته القولية.

الحديث عن الفصحى والعامية ومنه إلى الحديث عن القرآن والرسول صلى الله عليه وسلّم والمسلمين الأوائل وأهل السنّة (انظر ص XXVI) وما إلى ذلك من القضايا المتشابكة التي تتّصل بثقافة الشرق وبنيتة الفكرية والروحية والاجتماعية.

إنّ الاهتمام بالأمثال له صبغة أنثروبولوجية ثقافية غايتها الفهم أولاً بمشاطرة الذهنية العربية عن طريق الاستعانة بأولاد البلد لتفسير معاني الأمثال، ولكنّ هذا الاهتمام التخصصي في الظاهر انتهى به إلى التصنيف والمقارنة بين الثقافات، وهذا هو المزلق الذي وقع فيه «لندبرج» كغيره حين قاس المجتمع العربي بالمجتمع الأوروبي رغم سقوطه في الخطاب التمجيدي مرّة لهذا وأخرى لذاك. ولقد أصرّ بعض الباحثين في الاستشراق على أنّ عناية المستشرقين بالتراث تدخل في باب : اعرف عدوك لأنّ التراث ومنه الأمثال ما هو إلا خرائط وصور لعقولنا وعواطفنا ومشاعرنا ومن ثمّ فإنّ هذا النوع من التعامل يتعلّق بما يوجد في أسفل القدر. وهنا يجدر أن

إشارات

- (X) قدمت هذه المداخلة ضمن ندوة : الاستشراق وأثره في الثقافة العربية التي نظمتها وحدة البحث : اتصال العلوم وانفصالها في الثقافة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة (الجمهورية التونسية) يومي 4 و5 مارس 2009.
- 1- نسخة مصوّرة لدار صادر ببيروت عن طبعة Maison neuve بباريس سنة 1883.
 - 2- إدوارد سعيد : الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة : محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة 2006، ص 321.
 - 3- إدوارد سعيد : الاستشراق، ص 248.
 - 4- محمد إبراهيم الفيومي : الاستشراق، رسالة استعمار، دار الفكر العربي، القاهرة 1993، ص ص 174-175.
 - 5- عرض الصحبي العلاني لأربعة مواقف مختلفة من المستشرقين هي :
(1) الموقف التبسيطي الرافض
(2) موقف القبول
(3) الموقف الانتقائي
(4) الموقف التحليلي التأصيلي
وفي الفصل المتعلّق بهذا التصنيف دعا صراحة إلى التعامل الموضوعي مع الظاهرة لأنّه حسب تعبيره «يؤخذ بعض المستشرقين بجريرة بعض» (انظر كتاب : الاستشراق الفرنسي والأدب العربي القديم، ألفا للنشر، تونس 1998 من ص 19 إلى ص 30) وتحديدًا ص 24.
 - 6- محمد إبراهيم الفيومي : الاستشراق، رسالة استعمار، ص 219.
 - 7- عبد الوهاب بوحدية : الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين، ضمن كتاب مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1985، ج 2، ص 141.
 - 8- أحمد زيادي : الأحاجي الشعبية المغربية، منشورات وزارة الثقافة، المغرب، 2007، ص 9.
 - 9- لقد عرضنا لهذا المستشرق وغيره في كتابنا : المثل الشعبي، عراقية الحديث وحداثة العريق، مطبعة التفسير الفني بصفاقس (تونس) ديسمبر 2008، ففي هذا الكتاب أثّرنا قضايا تتّصل بالصراع بين الفصحى والعامية بمناسبة تحليل قيمة الأمثال الشعبية العربية وبيان وظائفها في الأدب والحياة.
 - 9- محمد إبراهيم الفيومي : الاستشراق رسالة استعمار، ص 218.
 - 10- عبد العظيم الديب : المستشرقون والتراث، دار الوفاء، ط 2، القاهرة 1988، ص 41.
 - 11- محسن جاسم الموسوي : الاستشراق في الفكر العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت 1993، ص 28.

الفضلة الشفاهية في عالم الكتابية

دراسة للحكاية الشعبية في واحدة سيوة

إبراهيم عبد الحافظ / كاتب من مصر

تشير هذه الورقة قضية تحول النص الحكائي الشعبي في ظل التطور السريع في وسائل الاتصال الحديثة وانتشار التعليم (الكتابية) وازدهار السياحة في جميع مناطق المعمورة، بما فيها المناطق النائية التي كانت مغلقة تماما من قبل، وهي تطرح تساؤلا مفاده : ماذا يحدث للنص الشفاهي عندما تتغير سياقات أدائه وتتعدل مواقف تلقيه ونوعية الجمهور؟ وماذا يحدث للحكاية الشعبية كنص شفاهي عندما يعاد إنتاجها أو تستلهم من قبل كاتب أو مؤلف كتابي؟



**أركز في
دراستي
على نصوص
الحكايات
المحكاة
باللغة العربية
والتي تنقلص
تدريجياً
بسبب انتشار
التعليم
ووسائل
الاتصال
الحديثة
والسياحة
وإقامة
بعض السياح
في الواحة
ومحاولتهم
تعلم لغة
أهل الواحة**

الأخر في كتيب المركز الفرنسي والألماني في مشروع الحكى نفذ عام 2007 أيضاً.

إننى أركز في دراستي على نصوص الحكايات المحكية باللغة العربية والتي تنقلص تدريجياً بسبب انتشار التعليم ووسائل الاتصال الحديثة والسياحة وإقامة بعض السياح في الواحة ومحاولتهم تعلم لغة أهل الواحة، وسوف أحاول رصد تحول النصوص من خلال تحليل أسلوب السرد الشفاهي التقليدي لدى أحد الرواة، ومقارنته بأسلوب السرد الكتابي لدى إحدى الكاتبات التي قامت باستلهاً حكايات من سيوة في نص حكاياتي جديد. وسوف أعطي العناصر التالية:

1. سياق تقديم الحكاية وتحوله من الليلي وفق الطقوس التقليدية إلى أحضان التلفاز أو نهاري في سياق مصطنع.

2. وظيفة الحكاية من حيث تحولها من الإمتاعية والتعليمية في السياق الشفاهي إلى التذرية والسخرية أو زرع الأيديولوجيا في السياق الكتابي.

3. اكتشاف بعض التقنيات السردية الشفاهية والكتابية استخلاصاً من المقارنة بين حكايتين.

4. بنية الحكايات والدلالات الكامنة في بعض نصوصها.

أولاً: تقسيم الحكايات الشائعة في سيوة:

تكاد الحكايات الشعبية في سيوة لا تخرج عن الأنواع والتقسيمات المعروفة للحكاية الشعبية عموماً والتي توفرت منها باللغة العربية:

1. **الحكاية الخرافية:** حكاية البقرة الخضراء التي جمعها فتحي مالم من الواحة عام 2004، حكاية العصفور الأخضر التي جمعها المركز الفرنسي من عمران مطعم عام 2007.

2. **حكاية الحيوان:** حكاية الأسد والذئب والثعلب التي جمعتها عام 2007 من نصر أبو زيد.

3. **حكاية المعتقدات في الأولياء:** حكاية سيدي عبدالرحمن أبو بطيخة التي جمعتها من الراوية نصر أبو زيد عام 2007.

الاستلهاً أو إعادة الإنتاج للأنواع الأدبية الشعبية في محتوى هذه الأنواع، وصعوبة رصد هذه العملية الدينامية للعلاقة بين ماهو تقليدي (شفاهي) وبين ماهو مستلهم (كتابي)، « فالتقاليد كانت المصطلح صاحب الامتياز الذي ارتبط (بالثبات) من حيث المحتوى القيمي المتطابق مع الأطر المرجعية الأوسع، التي تسلطت في الفكر الاجتماعي لدى الشعب - الفلاحين والبدائيين - لكي يكونوا محافظين، بما أطلق عليها «رابطه التقاليد» المقاومة للتغير»²، بينما عرف الكتابي المستلهم بأنه متحرر تماماً من التقاليد وإن ارتكز عليها.

والتجربتان المعروفتان لديّ واللذان استلهمتا الحكاية الشعبية المصرية هما تجربة « قالت الراوية » تحرير هالة كمال³، والتي سيأتي الحديث عنها في ثانيا هذه الدراسة، والثانية للمركز الفرنسي والألماني التي بنيت على حكايات شعبية جمعت من واحة سيوة، والتي نتخذها نموذجاً لدراستنا الحالية وتحمل عنوان: حكايات الصحراء بين الماضي والحاضر، واحة سيوة.⁴

وأما من حيث الدراسات التي تناولت موضوع الاستلهاً فهي قليلة أيضاً، وتأتي من بينها بصورة عامة كتابات سعيد يقطين الرواية والتراث السردية⁵، وآخرها إحدى الدراسات التي تهتم بالمقارنة بين آليات السرد بين الشفاهية والكتابية لسيد ضيف الله⁶، والتي تتناول بالمقارنة رواية للسيرة الهلالية للشاعر فتحي سليمان ورواية مراعي القتل لفتحي إمبابي.

ومصطلح الفضلة الشفاهية الذي نحاول اختباره هنا منحنا إياه والتر أونج (Walter Ong) في كتابه الشفاهية والكتابية، مشيراً إلى أهم الخصائص الشفاهية التي تبقى في عالم الكتابة بعد إدخال الكتابة، وإن كانت هذه الخصائص الشفاهية التي قال بها أونج كان ينوي بها تغطية أنواع أكبر من الأدب، فإننا نحاول هنا اختبارها على نوع أدبي شعبي محدد هو الحكاية الشعبية، وفي منطقة محددة هي واحة سيوة إحدى واحات الصحراء الغربية المصرية التي جمعت منها المادة الميدانية الحكائية خلال عام 2007، وجاء بعضها

بين الثقافتين «الشفاهية» المنطوقة «والكتابية» المدونة، ويبرز بعض أساليب التعبير والفكر في الثقافة الشفاهية في عدة نقاط من أهمها:

1. الأسلوب الشفاهي أميل إلى عطف الجمل بدلا من التركيب والتداخل اللغوي، كما تتمتع الشفاهية بخاصية تجميعية؛ بحيث تتكون من عبارات متصلة وصيغ متكررة.

2. يميل إلى الإطناب لضمان استمرار العلاقة بين المتكلم والمستمعين، فيعين المتكلم بمنحه فرصة للتذكر وترتيب الأفكار ويساعد المستمع على المتابعة.

3. يقرب المعرفة وينقلها إلى الحياة الإنسانية، حيث يرتبط إلى حد كبير بعناصر الزمان والمكان التي يتم تداولها من خلاله⁷.

4. القرب من حياة الإنسان اليومية، حيث يلونها بخصائص الصراع والمشاركة الوجدانية، في مقابل الحياد الموضوعي، فالشفاهية تصنع المعرفة في سياق الصراع بإبقائها في عالم الحياة الإنسانية والتواصل اللفظي مباشرة، بما يتضمنه الصوت من عملية الأخذ والرد.

5. التوازن؛ حيث تعيش المجتمعات الشفاهية إلى حد كبير في الحاضر، على نحو يحفظها في توازن أو اتزان من خلال التخلص من الذكريات التي لم يعد لها صلة بالحاضر.. وهكذا يعرض الحاضر إنجازاته على ذكريات الماضي، فالشفاهية تسمح للأجزاء غير المريحة من الماضي أن تُنسى بسبب مقتضيات الحاضر المستمر، مما ينتج عنه تنويع الرواة الشفاهيين في سردهم التقليدي؛ لأن جزءا من مهارتهم يتمثل في قدرتهم على التلاؤم مع المتلقين الجدد والمواقف الجديدة، وفي قدرتهم على التلاعب⁸.

وسوف نتناول هذه التقنيات فيما يلي:

أ- التقنية السردية للقاص الشعبي:

يقع قسم كبير من سردية النص الشعبي على كاهل القاص (الراوي) الذي يضع استراتيجيات للحكي بناء على خبرة تقليدية سابقة توارثها من

4. حكاية الواقع الاجتماعي: حكاية الفقر والسعد التي جمعتها من محمد عبدالسلام (سلومة) عام 2007.

5. حكاية الواقع الأخلاقي: حكاية ابن الملك التي جمعتها من محمد عبدالسلام (سلومة) عام 2007.

6. حكاية الواقع السياسي: لم تجمع لها حكايات.

7. الحكاية المرحلة: حكاية زام أو مسودة ونسائه السبع التي جمعتها من ماهر مسلم عام 2007.

وهناك ملاحظتان حول الحكايات، وهي أن أكثرها جُمع من الرجال، بينما جمع القليل منها من النساء، وأننا نستطيع أن نميز إلى حد ما بين حكايات أهل سيوة ذوي الأصول الأمازيغية (البربرية) من أحد فروع قبائل زناتة، وذوي الأصول البدوية العربية «البدو» من قبائل غرب وادي الفيل وليبيا، وذوي الأصول الأفريقية «العبيد». بإعتبار أن أهل سيوة عبارة عن مجموعة من الأخلاط امتزجت بمرور الوقت.

فمن المجتمع الزراعي المستقر في سيوة جمعت من محمد عبدالسلام وهو مزارع سيوي يبلغ الثامنة والخمسين ويعمل حارسا ليليا في أحد الفنادق، وقد جمعت منه سبع حكايات في معظمها حكايات اجتماعية، بينما جمعت عددا آخر من الحكايات من نصر أبو زيد الشهيبي وهو من قبيلة الشهيبيات التي تقيم في قرية بهي الدين، والتي تبعد حوالي 35 كم إلى الغرب من سيوة، وهي في معظمها حكايات اجتماعية حول الزواج والطلاق وتعدد الزوجات والكرم والبخل، ... إلخ من القيم السائدة لدى البدو.

وأما الحكايات الأخرى التي اعتمدت عليها فقد جمعها المركز الثقافي الفرنسي والألماني:

- حكاية العصفور الأخضر (عمران مطعم).
- حكاية عمر مالم (مران مطعم).
- حكاية الداية تمون (سمكة عين كليوباترا/ أغورمي) طاهر عبد الغني

ثانيا: خصائص الشفاهية وتقنيات السرد الشفاهي:

في كتابه الشفاهية والكتابية يقارن والتر أونغ

**الأسلوب
الشفاهي
أميل إلى
عطف الجمل
بدلا من
التركيب
والتداخل
اللغوي،
كما تتمتع
الشفاهية
بخاصية
تجميعية؛
بحيث تتكون
من عبارات
متصلة وصيغ
متكررة**

يقع قسم
كبير من
سردية النص
الشعبي
على كاهل
القاص (الراوي)
الذي يضع
استراتيجية
للحكي بناء
على خبرة
تقليدية
سابقة توارثها
من خلال
الاستماع
والحكي،
وهي تتألف
من الخطوات
التالية التي
حددها ليندا
ديج



السلوك يعيش حياة اللهو والعبث، فوصل الخبر للملك فقرر أن يطرد ابنه، ولكنه منحه مبلغاً من المال لكي يعينه على حياته الجديدة. التقى الشاب أثناء سيره بعد أن أنهكه التعب بجني ينادي من يشتري كلمة بـ 100 جنية، فطلب منه الشاب أول كلمة فكانت: من أمذك لا تخونه حتى لو كنت خائن، فطلب منه الثانية وأعطاه مئة أخرى وهي: إذا جابلك (قابلك) الطرب ما ترده بالغضب، وأما الثالثة فكانت: نفسك وما تحب ولو كان فرخ دب.

دخل الولد بلدة وبها بائع في دكان لا يشتري منه أحد شيئاً، وبدأ الشاب قراءة القرآن بصوت جميل، فتدافع الناس على الدكان للشراء، مما دفع الرجل لأن يعتبره ابناً له ويأتمنه على بضاعته.

قرر الرجل الذهاب للحج، وانتهزت زوجة الرجل فرصة غيابه وبدأت تساورها نفسها في ارتكاب الإثم مع الشاب، لكنه رفض بشدة وتذكر الكلمة (الحكمة) الأولى، وذهب إلى أحد الشيوخ فأيد له الحكمة. وادعت الزوجة زوراً عندما عاد زوجها من الحج أن الشاب أراد بها السوء وراودها عن نفسها، مما أوغر صدر الرجل وقرر التخلص من الشاب، فدبر خطة مع صاحب الفرن وأمره بأن يلقي بالفرن أول من يحضر إليه، وأمر الشاب بأن يحمل طاولة

خلال الاستماع والحكي، وهي تتألف من الخطوات التالية التي حددها ليندا ديج (Linda Degh) في مقالها عن الحكاية الشعبية:

1. وضع الإطار العام للحكاية ثم زخرفتها بمجموعة من الكلمات، ويتضمن الإطار العام: التمهيد - الخاتمة - التدخلات الصيغية التي تتصل بموقف الحكي، وهي صيغ المواقف الأولية التي تنطلق منها أحداث الحكاية، والتي تعد أقل في عددها من أنماط الحكاية.

2. استخدام العناصر التي أشار إليها طومسون في فهرسه.

3. التدخل الفردي من قبل القاص الشعبي أو ما يسمى بالميتا/سرد يشكل جسراً صيغياً بين واقع مشهد الأداء (سياق الأداء الفعلي) وبين الخيال في الحكي.

4. توظيف مجموعة من الصيغ البلاغية المنمطة بصورة معتادة في الوصف التركيبي للأبطال والمناوؤن للأبطال، ومشاهد الجمال، ومشاهد الرعب، وأماكن الذروة، وهي نقاط التحول في الحكاية ... إلخ.

5. يمثل التكرار لمقطوعات ومواقف بعينها عامل استمرارية، و أساساً في الوقت نفسه في تركيب الحكاية نفسها⁹.

فكيف تتحقق هذه الاستراتيجية الحكائية الشفاهية لدى القاص الشعبي في الواحة؟ انني سأختار إحدى الحكايات التي جمعتها من القاص محمد عبدالسلام (الذي سبق التعريف به) وهي حكاية «ابن الملك»، وحكاية أخرى نشرت في كتيب المركز الفرنسي والألماني «العصفور الأخضر»، وسأقوم بتلخيص الحكاية أولاً، ثم أشرح التقنية السردية فيهما، محاولاً إلقاء الضوء على هذه النقطة.

1- الحكاية الأولى: حكاية ابن الملك: (جمعتها من القاص محمد عبد السلام (سلومة))

ملخص الحكاية:

كان هناك ملك وله ابن واحد، وكان الابن سيء

كما أضاف بعض الأحداث الجديدة، وفي موضع ثالث استطرد في حكاية فرعية قصيرة ضمنها داخل الحكاية.

2- اللجوء للحيل الشكلية: عن طريق استخدام الخطاب المباشر الذي يقوم على:

الموازاة التركيبية: وتعني تكراراً بانتظام لعنصر متغير، وربط عنصر متغير بعنصر آخر غير متغير للعمل، والتركيب المتوازي يمكن تطويره على المستوى الشكلي صوتياً، وتركيبياً، وموضوعياً (فكرة)، نحوياً¹¹.

الموازاة الموضوعية: وتقوم على تكرار التغير التركيبي لأحد عناصر الحكاية، من حدث بسيط يكشف عن نفسه لكي يدخل القصة، وهذه حيلة تركيبية مستقرة في تركيب القصة الكلي.

3- الميّا / سرد: وأعني بالميتّا / سرد تلك الحيل التي تشير أو تعلق على القص نفسه (مثل رسالته، جنسه، مشكلته، وظيفته، وسياقه) أو مكوناته أو إدارة حدث القص (بما يشمل المشاركين، التنظيم، والحدث).

وفي الحقيقة ليس هناك قص شفهي بدون ميتّا / سرد، لأن العبارات الميتّا / سردية تقدم حيلاً خارج زمن القص، ليشير القاص إلى نفسه وإلى المستمعين المشاركين في حدث القص الحاضر، فالميتّا / سرد عبارة عن عناصر التدخلات الاجتماعية الجهرية والصريحة لخطاب القاص.

فهي أولاً تقدم وتعلق على التداخل الاتصالي لموقف القص من طريق التعليق، وتعتمد على قدرة القاص الشعبي لحمل المستمعين (إقناعهم) لكي يصدقوا مقولته. وقضية دفع المستمعين للتصديق في وجهه منها تقوم على كفاءة الاتصال الوصفي. وفي وجه آخر عميق تحت السطح بالطبع تعد رسالة ميتّا / سردية. وهي ثانياً تقوم بغرض تفسيري، خطوة خارج القص لكي توضح قسماً من الحدث غير المألوف¹².

والعبارة التقديمية التي يبدأ بها القاص الشعبي ضرورية أولاً لتأسيس علاقة بين معرفة المستمعين والتجربة وطبيعة القص، وهي حيلة تعريفية تنشط مشاركة المستمعين عن طريق

العجين ويذهب إلى الفرن. وفي الطريق سمع طبلًا وزمراً، فتذكر الحكمة الثانية فترك طاولة العجين أمام المسجد وتبع المغنين. بعد أن تأخر الشاب ذهبت المرأة فوجدت طاولة الخبز أمام المسجد فحملتها وذهبت إلى الفرن، فألقاها الخبز في الفرن، تنفيذاً لطلب زوجها بأن يلقي أول قادم إليه. وبعد أن نصح الخبز حمله الشاب وعاد إلى البيت، فسأله الرجل عن الحقيقة فأخبره بما حدث من زوجته، فاعتبر أن الزوجة الخائنة جوزيت وطلب منه البقاء، لكن الشاب قرر الرحيل. فركب باخرة ورحل إلى بلد أجنبي. ونزل في بلدة هناك بها طاحونة مرصودة، ولم يجد أحداً يدلّه على حقيقة الطاحونة سوى عجوز أخبرته أن بها فتاتين إحداهما سمراء والثانية بيضاء وهناك جني يظهر لمن يبيت بالطاحونة، فإذا أجاب من يبيت بالطاحونة بأنه يريد البيضاء تقطع رأسه في الحال. دخل الشاب الطاحونة وسأله الجني فتذكر كلام العجوز وتذكر الحكمة الثالثة فقال أريد السمراء. فعفا الجني عنه ودارت الطاحونة وانحلت العقدة، وتزوج ابنة الملك وعاد إلى بلده بالمال والزوجة.

نحن لا نتوقع في السرد الشفاهي خبرة بالحبكة المطولة، وأن يكون الخط الذروي في حجم الملحمة أو حجم الرواية، بل أنه لا يستطيع أن ينظم قصة أقصر بالطريقة الذروية المدروسة الصارمة... فأنت لا تجد حكايات طويلة ذروية جاهزة التكوين في حيوات الناس¹⁰.

ولكن استراتيجية الحكيم لدى القاص محمد عبدالسلام لهذه الحكاية قامت على عدة أساليب:

1- مرونة الحكاية: ويتم عن طريق إضافة عناصر جديدة للحكي تختلف في كل مرة من مرات الحكيم السابقة. لقد كان محمد عبدالسلام عذ سرده الحكاية السابقة يحاول إفهامي بعض الكلمات بتوسيع حبكة الحكاية، وفق سياق القص (سياق اصطناعي)، فيشير مثلاً إلى قراءة الشاب للقرآن بقوله:

صوته كان حلو تقولش عبد الباسط (في إشارة منه إلى قارئ القرآن المشهور عبدالباسط عبدالصمد)، وفي موضع آخر يشير إلى جمال صوته بعبارة: جي من السما ولا من الأرض؟

**نحن لا نتوقع
في السرد
الشفاهي
خبرة بالحبكة
المطولة، وأن
يكون الخط
الذروي في
حجم الملحمة
أو حجم
الرواية، بل أنه
لا يستطيع
أن ينظم
قصة أقصر
بالطريقة
الذروية
المدروسة
الصارمة...
فأنت لا تجد
حكايات طويلة
ذروية جاهزة
التكوين في
حيوات الناس**

**لقد تحولت
الوظيفة التي
كانت تقوم
بها هذه
الحكاية في
الماضي من
موجهات
للقيم، ومنتعة
يمضي بها
أهل الواحة
أوقاتهم في
ليالي السمر
في الشتاء،
وأصبحت
الآن غير ذات
فعالية**

أبعاد اجتماعية وأخلاقية تنبع من حياة الناس، ويمكن لنا أن نلخص ذلك على النحو التالي:

الوضعية الافتتاحية: الأمير ابن الملك يعيش في قصر أبيه.

اضطراب: سوء السلوك ————— الجهل
انقلاب الوضعية (الإبن):

السلوك الطيب ————— الحكمة
وأما فتوى رجل الدين فهي ترمز إلى الحكمة، وتربط قراءة القرآن بالحصول على الرزق. والحكمة الأولى التي تعلمها الشاب هي أنه من حفر لأخيه حفرة وقع فيها (مصير الزوجة)، كما توحى الحكمة الثانية بأن الطرب / حياة أي أن في الطرب إنقاذاً للحياة، وأما الغضب / موت، وتخلص إلى القول: إذا قابلك الطرب لا ترده بالغضب.

وربطت الحكاية بين الحكمة وبين كبر السن بما يرمز إلى دور الخبرة، فالرجل العجوز أعطى الشاب ثلاث نصائح مقابل المال، والمرأة العجوز أعطته نصيحة مجاناً. والخلاصة أن الرضا ولو بالقليل فيه نجاة الإنسان. الفتاة السمراء أفضل من البيضاء = في الثقافة العربية (إنما الأسود عربي) وعلى الناس في هذه الدنيا ألا يتعجلوا الحصول على الرزق.

الوضعية النهائية: زواج ابنة الملك + الحكمة
البنية العميقة للحكاية: تقوم على الحكمة الثلاثية:

- وجوب التحلي بالأمانة .
- وجوب التمتع بالحياة .
- وجوب الرضا ولو بالقليل .

لقد تحولت الوظيفة التي كانت تقوم بها هذه الحكاية في الماضي من موجهات للقيم، ومنتعة يمضي بها أهل الواحة أوقاتهم في ليالي السمر في الشتاء، وأصبحت الآن غير ذات فعالية. فالقاص محمد عبدالسلام يعمل حالياً حارساً بفندق سياحي (العولمة) مكان تسجيل الحكاية، ولم يكن هناك حضور سوى أحد السائحين وأحد أبناء الواحة.

ربط تجربتهم مع تجربة القاص نفسه. وثانياً هي الإشارة إلى الذات أي إلى القاص نفسه، الذي تقف هويته خلف الحدث القصصي لكي يطوق الحاضر. فالعبارة التقليدية تربط المستمعين بحدث القص، وتربط القاص كقاص، عبر الفاصل الزمني بين الحدث المروي بوقت القص ذاته، فالحكاية بدأها القاص محمد عبد السلام بقوله: «صلي ع النبي. كان فيه ملك»، وأنهاها بعبارة «وسيبثهم وجيت». هذه في الحقيقة إشارات عابرة، ولكنها مؤثرة، وحيلة من حيل التدخيل. وتشتمل إشارة القاص إلى نفسه كمتحدث وللمستمعين ارتباطاً للعبارة المؤطرة لموقف القص، مثل «حسننا كما تعلمون» «أقول لك أنا سمعت». وهذه جميعها عبارات لتجسير (عمل جسر) لردم الفجوة بين حدث القص وموقف القص (الموقف الحاضر)، بالوصول مباشرة للمستمعين، وكأنها تعمل كإضاءات تعريفية للمشاركة الوقتية للقصته. وهذا بالطبع مهم بالنسبة لبداية القص ونهايته¹³.

ويعد أي عنصر من عناصر الإقناع جزءاً من الميثاق / سرد أي التعليق على القصة، وكذلك عناصر دمج المبالغة والإقناع معاً. وكان التعليق من قبل القاص محمد عبدالسلام على بعض أحداث الحكاية وفيها إلقاء الزوجة في الفرن جزءاً لها «شوف اللي حفر حفرة يقع ومنها» وفي موقف آخر قال: «رضي بنصيبه والسودا أحسن من البيضاء»، فقد نجح في الربط بين عنصري الإقناع والمبالغة معاً ببراعة.

وتعد الكلمات المنطوقة شفها قوة وفعلاً، كما أن الصيغ تساعد الحديث الإيقاعي على التحقق، كما تقوم بوظيفة العوامل المساعدة للتذكر أيضاً، ومن ثم تدور التعبيرات الجاهزة في الحكاية بفعل التوازن الإيقاعي وتشكل مادة القص ذاته، ومن أمثلة ذلك في الحكاية التي بين أيدينا:

- من أمنك لا تخونه حتى لو كنت خاين
- إن قابلك الطرب لا تردد بالغضب
- نفسك وما تحب حتى لو كان فرخ دب

بنية النص وبعض دلالاته:

بني النص السابق على الإيحاءات الضمنية ذات

ب- تغير السرد في علاقته بالسياق:

في السرد الشفاهي لدينا ثلاثة سياقات يتم فيها حكي الحكايات: السياق الأول كان هو السياق التقليدي للحكي الذي اعتاد أهل الواحة ومن بينهم محمد عبدالسلام أن حكي حكايتهم فيه، والسياق الثاني كان تسجيل الحكايات منه أثناء زيارتي للواحة وجلوسي أمامه بحضور فرد واحد أو فردين أثناء الحكي. أما السياق الثالث فكان تسجيل هذه الحكايات للبعثة التي تكونت من مجموعة الورشة والأجاذب (الفرنسيين والألمانيين) الذين صحبوهم أثناء تسجيل الحكايات، ولا شك أن تقنيات السرد كانت تختلف في كل سياق عن السياق الآخر.

أما من السياق الكتابي للسرد فهو القصصية التي كانت لدى أمل حسن عند إعدادها لنصها الذي وضعت من أجله استراتيجية لتقديمه على مسرح في أحد فنادق الواحة أمام أهل الواحة، أو في المركز الثقافي الفرنسي في الإسكندرية صيف عام 2007، والذي سوف نعالجه في القسم الأخير من هذه الدراسة.

كان السياق الأول يتم في ليالي الشتاء حيث يسهر محمد عبدالسلام أمام النار (المدفأة) مع عمه، الذي حفظ منه هذه الحكايات كما أخبرني بذلك، ومجموعة من أصدقائه أبناء الواحة، وهم جميعاً معتادون تماماً لموقف القص والاستماع للحكايات، فمنهم المزارعون والزقالة (فئة العمال المأجورين) والفلاحون مألوف لديهم هذا النوع من القصص، وكذلك عالم الريف (الواحة) الذي تتم فيه الحكاية، فعالم القص كان واحداً من الأنشطة النشطة. وإن كان هذا مدعاة للإطالة في نص الحكاية، لقطع الوقت وتزجية وقت الفراغ. وعندما تحول محمد عبدالسلام لسرد الحكايات في سياقين آخرين أحدهما أمامي بوصفي أحد الباحثين المهتمين بالحكاية الشعبية، والثاني أمام بعثة المركز الفرنسي والألماني وبصحبتهم عدد من المهتمين المصريين الآخرين، فقد تحول إلى قاص شبه محترف تم اختياره من بين أبناء الواحة، وتم الاتفاق معه مسبقاً للتسجيل. وجمهوره الحديث هذا يختلف تماماً عن جمهوره

الحقيقي السابق، وهم في معظمهم من أهل المدينة الذين يحضرون تسجيلاً لحكاية شعبية من أحد الرواة... أو أجاذب يودون ملاحظة الحكي في إحدى البيئات التقليدية المصرية، ولهذا كان على محمد عبدالسلام أن يطيل إلى حد ما في شرح حكايته، ليدخل تفاصيل وتفسيرات أكثر بوصفهم غرباء عن الواحة.

ويأتي التكرار الذي يمكن ملاحظته في السياق الحديث لكي يربط المستمعين غير المعتادين على هذا النوع من الحكي بطريقة الحكي التقليدية، لكي يستوعبوا الحكاية، وبالإضافة إلى عدم ألفتهم بالحياة الواحية، فإن الناس الذين استمعوا إلى محمد عبدالسلام وأضرابه من الحكائين في السياق الحديث ليسوا على وعي كامل بالحكايات، والتي قد تبدأ بالحكي، وباستمرار القاص في سرده لقصته خطوة تلو الأخرى. يضطر القاص إلى تأسيس عناصر المبالغة وجر الجمهور معه لفهم القصة. والقاص محمد عبد السلام كشخص يبقى غريباً بالنسبة للجمهور الجديد الوافد على الواحة، فهذا الجمهور لا يعرف حياته الشخصية، ولا يعرف سوى أنه أحد الحكائين بالمنطقة يحفظ بعض الحكايات.

ويشير ريتشارد باومان (Richard Bauman) إلى تغير السرد حسب السياق بقوله: وتشمل التغيرات انتقالاً من السرد الاتفاقي (الحديث بضمير الشخص الثالث) في بعض الحكايات الطويلة، لكي يملأ السرد الشخص الأول. إذ تحدث للحكايتين المحترفين وشبه المحترفين أن ينشطوا حكاياتهم ويتحولوا لقصاصين، فتحدث انتقالات¹⁴.

2 - الحكاية الثانية: حكاية العصفور الأخضر: (جمعتها بعثة المركز الفرنسي والألماني من عمران مطعم)

ملخص الحكاية:

وجد رجل من سيوة عصفوراً أخضر على شاطئ البحر، كان العصفور يغني بصوت جميل، فطلب الناس من الرجل أن يحضر لهم عصافير مثل هذا العصفور من بلاد بعيدة. التقى الرجل بعجوز عند مفرق ثلاثة طرق، طريق نقاوة (براني)،

يأتي التكرار الذي يمكن ملاحظته في السياق الحديث لكي يربط المستمعين غير المعتادين على هذا النوع من الحكي بطريقة الحكي التقليدية، لكي يستوعبوا الحكاية

- الأصناف الوظيفية القاعدية الخمسة كالتالي:
1. الوضعية الافتتاحية: مجموع علاقات المجتمع باستقرار نسبي.
 2. اضطراب: تغيير يصيب إحدى العلاقات على الأقل مما يخلق حالة فقدان للتوازن.
 3. تحول فعل صادر عن أحد الأطراف المساهمة في الوضعية الافتتاحية، يؤدي إلى تغيير العلاقات المذكورة سابقاً.
 4. حل: وهو نوعية التحويل الناتج عن تغيير العلاقات المذكورة أعلاه.
 5. وضعية نهائية: مجموع علاقات جديدة مستقرة¹⁵.

(1) المسار السردي

- ويمكن لنا تقسيم خطاب الحكاية إلى ثلاثة أقسام
- 1- الموقف الافتتاحي.
 - 2- المتن.
 - 3- الموقف الختامي¹⁶.
- يوضح الموقف الافتتاحي وضعية مستقرة تتمثل في عثور الرجل على العصفور الأخضر الذي يغني بصوت جميل، وسعادة أهل الواحة بهذا العصفور. ولكنهم أرادوا الحصول على عصافير مثل هذا العصفور، ويبدو هذا النقص أو الافتقار للعصافير المحرك مما يدفع الموقف نحو التحول. ويدخل إلى المتن الذي يبدأ بخروج الرجل للحصول على العصافير، ويلاقي مجموعة من الاضطرابات وتحولات تؤدي في النهاية إلى نجاحه في الحصول على الهدف الذي خرج من أجله وهو العصافير، كما يتزوج ابنة الملك، وهو موقف استقرار نهائي.

يتكون متن خطاب الحكاية من متواليات:

- المتوالية الأولى:** خروج الرجل ثم لقاءه بعجوز يدلّه على الطريق.
- المتوالية الثانية:** ظهور الكلب وعطف الرجل عليه وإعطائه الطعام.
- المتوالية الثالثة:** الكلب يرد الجميل ويتحول إلى جني يحمل الرجل إلى قصر العصافير.

طريق ملوك (الإسكندرية)، طريق المشقة. فنصحته العجوز باختيار الطريق الأخير. بعد أن سار عدة أيام وجد كلباً فأعطى له الطعام فأكله واختفى. بعد عدة أيام وجد كلباً بجواره تحول إلى جني وعلم أنه الكلب الذي أطعمه من قبل، وعرض عليه الجني أن يساعده وينقله لأي مكان يريده. فطلب أن يوصله إلى بلاد العصفور الأخضر، فحمله وأغمض الرجل عينيه، فوجد نفسه في قصر مملوء بالعصافير فجمع منها ما استطاع، ولكنه طمع في الزيادة، فأمسك به الحراس واقتادوه إلى الملك. فاشترط عليه أن يحضر فرساناً وأحصنة لها سروج (لوكاف) من ذهب وفضة حتى يمنحه العصافير.

وفي لمح البصر حمله الجني على كتفه وذهب إلى بلاد الذهب والفضة، فجمع منها ما استطاع ولكنه طمع في الزيادة، فوقع في أيدي الحراس، واشترط الملك عليه أن يحضر أجمل فتاة، وحمله الجني مرة ثانية فوجد الفتاة الجميلة فأعطاهما الذهب والفضة. ونزل ضيفاً عند ملك، ترفض ابنته الزواج ممن تقدم لها. وطلب الرجل من الملك أن يزوجه ابنته، ووافقت الفتاة بعد أن أعطاهما أسورة من الفضة كان قد حملها معه من الواحة، ولكن الملك رفض أن يعود بزوجته إلى بلده.

اتفق الرجل مع زوجته أن تبني بيتاً في بيت أبيها وتظاهر بأنه سيسافر بدونها، ولكنه اتفق معها على الرحيل. وحملهم الجني وعاد إلى القلعة، وقال للملك ها هي الفتاة الجميلة فأعطاهم الذهب والفضة فأخذها وغافل الحراس وهرب بالفتاة، وذهب بالذهب والفضة إلى الملك الأول فأعطاهما إليه وأخذ العصافير، ولكنه غافله أيضاً وأخذ الفتاة، وعاد بكل ما معه الزوجة والذهب والفضة والعصافير إلى سيوة.

(وهذه الحكاية ليست شبيهة بالحكاية المصرية الشائعة في مناطق أخرى باسم «العصفور الأخضر»)

ولنحاول الآن تحليل الحكاية السابقة سيميائياً ونسترشد في تحليلنا بتراث التحليل السيميائي لدى جريماس (Grimas) وكلود بريمون وبما أنجزه عبد الحميد بورايو في مقالته «التحليل السيميائي للخطاب السردى» والتي عين فيها

نلاحظ من خلال المسار السردي أن هناك تداخلاً بين المتواليات الرابعة والخامسة والسادسة فوظائف المتواليات الرابعة تداخلت مع الخامسة. حيث تشير الحروف:

(ض - اضطراب، ت - تحول، ح - حل) في المتتاليات السبع أي:

1-ض1 ← ت ← 1ح1
2-ض2 ← ت ← 2ح2

المتوالية الرابعة: وضعية الرجل بعد حصوله على العصافير وقبض الحراس عليه.

المتوالية الخامسة: وضعية الرجل بعد حصوله على الفتاة وقبض الحراس عليه.

المتوالية السادسة: حصول الرجل على الذهب والفضة وعلى الفتاة الجميلة.

المتوالية السابعة: خاتمة الحكاية بعودة الرجل وزوجته والعصافير إلى سيوة.

المتوالية	أنصاف الوظائف	الوظائف	الجملة السردية ملخصة
1	- اضطراب - تحول - حل	- خروج - نقص - وساطة - قضاء على النقص	خرج الرجل يبحث عن العصافير. جهل الطريق واحترار أمام ثلاث طرق. دل العجوز الرجل على الطريق. عرف الرجل الطريق الصحيح.
2	- اضطراب - تحول - حل	- خروج - تهديد - وساطة - تسلّم الاداة السحرية - قضاء على النقص - مكافأة	سار الرجل لعدة أيام. لم يجد من يعينه على الوصول للعصافير. تحول الكلب إلى جني. ركب الرجل ظهر الجني. حمل الجني الرجل إلى قصر العصافير. حصل على العصافير.
3	- اضطراب - تحول - حل	- إساءة - خدعة - وساطة - قضاء على الإساءة	قبض الحراس على الرجل. طلب الملك منه الحصول على خيول أسرجة (لوكاف) من الذهب والفضة لكي يعطيه العصافير. احتال الرجل على الملك. حمل الجني الرجل إلى قصر الذهب والفضة. حصل على الذهب والفضة.
4	- اضطراب - تحول - حل	- نقص - خدعة - وساطة - تلقّي مساعدة - مكافأة	قبض الحراس على الرجل. احتال الرجل على الملك. حمّله الجني إلى قلعة الفتاة الجميلة. حمل الجني الفتاة الجميلة والرجل إلى قصر الملك. حصل على الفتاة الجميلة.
5	- اضطراب - تحول - حل	- خروج - إساءة - خدعة	وصل الرجل إلى قصر الملك. رفض الملك عودته وزوجته إلى بلاده. احتال على الملك وتظاهر بعزمه على السفر بدونها. نجح في الهروب مع زوجته على ظهر الجني.
6	- اضطراب - تحول - حل	- خروج - خدعة - انخداع - مكافأة	عاد الرجل إلى الملك وأعطاه الفتاة وحصل على الذهب والفضة. غافل الملك وأخذ الفتاة والذهب والفضة. انخدع الملك. نجح الرجل في الهروب.
7	- اضطراب - تحول - حل	- خروج - خدعة - مكافأة	عاد الرجل إلى الملك الأول وأعطاه الذهب والفضة وأخذ العصافير. غافل الرجل الملك وأخذ العصافير والذهب والفضة والفتاة. عاد إلى بلده ومعه العصافير والزوجة والذهب والفضة.

إلى العصفير التي أعجب بها أهله وذووه، وانتهت بتحقيق هذه الغاية من أجل الجميع. كما تطرح فكرة أن الإحسان للمخلوقات الأخرى أمر محمود ويأتي في النهاية بالخير، فالرجل عندما أطعم الكلب تحول إلى جني يساعده في الحصول على هدفه.

(5) البعد الأنثروبولوجي للحكاية

أوضحت الحكاية تطلع أهل الواحة إلى خارجها، فالتوجه نحو المجتمع الخارجي يمثله العصفور الأخضر الذي يغني -حسب تفسير راوية الحكاية- وهو الراديو الذي وصل إلى الواحة واستمع إليه أهلها. فهي تظهر تطلع أهل الواحة إلى البلاد الأخرى. وفكرة الزواج من خارج الواحة، فالزواج في الواحة كان داخلياً وغير مسموح للغرباء، نظراً لانغلاق الواحة على نفسها، ولكن التغير الذي حدث بشر بالتطلع للزواج من خارج الواحة، بل إن البعض يتطلع للزواج من بعض الأجانب من السائحات اللائي يقمن في الواحة لمدة طويلة، كما اهتمت الحكاية بدور الجن الخيرة التي تعين الإنسان، والعلاقة مع هذا العالم السحري الذي كان سائداً في الواحة من قبل.

ثالثاً: الفضلة الشفاهية في تجربة استلهام حكايات من سيوة:

أشرنا في مقدمة هذه الدراسة إلى أن هناك بعض التجارب التي قامت على استلهام حكايات

... وهكذا حتى المتتالية السابعة

(2) المسار الغرضي

يسيطر على هذه الحكاية مسار غرضي واحد، وهو الهدف الذي خرج الرجل من أجله وهو الحصول على العصفير، وقد جدّ في الوصول إلى الهدف بواسطة الأداة المساعدة، وهي الجني الذي حمله إلى بلاد العصفير، كما حمله إلى القلعة التي بها الفتاة، وأخيراً حمله إلى بلاد الذهب والفضة، كما عاد به وبزوجته وكل ما حصل عليه إلى بلده، وقد تحسن مصير الرجل في النهاية.

(3) البنية الفاعلية

(4) البنية العميقة

تدور مضامين الحكاية على العلاقات التالية:

العصفور الرجل
لونه أخضر يغني بصوت حلو
تضحية
الرجل أهل الواحة
تحمل المشقات للحصول على العصفير
وفاء
الكلب الرجل
تحول إلى جني وحمل الرجل إلى هدفه

تطرح الحكاية مسألة التضحية من أجل المجموع، فالرجل تحمل كل المصاعب للوصول

المرسل	الذات الفاعلة	موضوع القيمة	المرسل إليه	المساعد	المعارض
أهل الواحة	الرجل	متعة الغناء	العالم المجهول	الرجل العجوز	العجز عن الوصول
أهل الواحة	الرجل	الحصول على العصفير	العالم المجهول	الجني	العجز
الملك (1)	الرجل	الحصول على أحصنة ولوكاف الذهب والفضة	العالم المجهول	الجني	الحراس
الملك (2)	الرجل	الحصول على الفتاة الجميلة	العالم المجهول	الجني	الحراس
الملك (3)	الرجل	الحصول على العصفير والفتاة	العالم المجهول	الجني	الملك

البنية الفاعلية



ومن المعروف أن هناك صعوبات للفصل بين السرد الشفاهي والسرد الكتابي يقول سيد ضيف الله « تجدر الإشارة إلى أنه يصعب الفصل بين مفهومي السرد الشفاهي والكتابي سواء نظرياً أو تطبيقياً، إذ يستدعي الحديث عن أحدهما الآخر ليتضح به وتحدد باختلافاته عنه خصائصه، كما لا يخلو في الغالب السرد الكتابي من أثر لموروثات السرد الشفاهي عليه . فليس ثمة سرد كتابي محض يمكن الحديث عنه نظرياً بشكل منفصل ومستقل، كما أنه لم يعد ثمة سرد شفاهي محض لا أثر للكتابة عليه منذ أن عرفت الكتابة فضلاً عن لواحقها الطباعية¹⁹ . إن السرد الشفاهي يتم في إطار عملية سردية حقيقية، وأن السرد الكتابي يتم في إطار عملية تُمثل له، قد استتبع اختلافاً في أنواع الرواة في السرد الكتابي عما رأيناه من أنواع في السرد الشفاهي²⁰ .

لقد قُسمت مجموعة الحكايات التي جمعها المركز الفرنسي الألماني من سيوة والتي نقيم عليها دراستنا إلى ثلاثة أقسام: حكايات الجن والمعتقدات، حكايات عن عادات البدو، حكايات

شعبية، ومنها مجموعة «قالت الراوية» تحرير هالة كمال¹⁷، التي تعد محاولة من مجموعة من الكاتبات المصريات اللائي احترفن الكتابة الروائية أو القصصية، وهي مجموعة للحكايات الخيالية/نسائية تتعامل مع الشخصيات النسائية التي وردت في الحكايات الشعبية التي استلهمت منها، بحيث تقلب صورة الأدوار النمطية للمرأة وتمنح الشخصية النسائية صوتاً خاصاً.

وعلى مستوى التزام الكاتبات في هذه المجموعة بالنص الميداني أو المرجعي للحكاية، فقد اتبعن منهجاً كتابياً أنتج - من وجهة نظرنا - نصوصاً مستقلة معتمدة على التعديل والتحوير «وتجاوزت التعددية مضمون النصوص لتنعكس على شكل الكتابة، فالنصوص تتنوع ما بين شكل أقرب إلى الحكايات الشعبية التي تتبنى عناصر الحكي كفن شفاهي، ونصوص هي أقرب إلى شكل القصة القصيرة كفن أدبي كتابي . وبين هذه وتلك العديد والعديد من النصوص التي تتجاوز الأطر المحددة، جامعة بين عناصر الحكي والقص»¹⁸ .

إن السرد
الشفاهي
يتم في إطار
عملية سردية
حقيقية، وأن
السرد الكتابي
يتم في إطار
عملية تمثل
له، قد استتبغ
اختلافا في
أنواع الرواة
في السرد
الكتابي عما
رأيناه من أنواع
في السرد
الشفاهي

طلب الزوج منها أن تطلب من أهلها الجن أن يرسلوا إليها بعض الجواهر.

وصلت إلى واحة الجارة التي يسكنها الزوجان إحدى الأجنيات (خوجاية) وبدأت في تعلم اللغة الأمازيغية على يد الزوج، فغارت منها زوجته الجنية، وحاولت الأجنبية تحسين علاقتها مع الجنية، لكن الرجل وقع في حبها فعلا وطلب الزواج منها، فطلبت منه أن يطلق زوجته فرفض .. وكان أهل الواحة قد تعلقوا بالجنية وأحبوها. فبدأت المرأة الأجنبية في شراء جميع المجوهرات الفضية من نساء الواحة، وحذرتهن الجنية من مكر الخوجاية . فلما علمت بذلك قبلت الزواج من زوج الجنية كيذا فيها.

وبدأ الزوج وزوجته الخوجاية في زيارة عم عمران صانع الفضة في الواحة، فأطلعها على الآلة (العدة) التي تصنع بها الفضة، وطريقة صنع الفضة. وأشاعت الخوجاية أن سر لعنة الواحة هي هذه الجنية فبدأ أهل الواحة يخافون منها، وطمعت الخوجاية في الفضة التي تلبسها الجنية وحاولت سرقتها، ولكنها لم تستطع، فهربت من الواحة. واتهم الزوج زوجته الجنية بأنها السبب فغضبت، وذهبت إلى أبيها تطلب مساعدته لكي يعيد الفضة للواحة والآلة التي كانت عند عم عمران، واشترط عليها أن تترك زوجها، وأن أهل الجارة يستطيعون فك اللعنة، وأرسل معها عددا من الجان يعبثون بالخوجاية، فبدأوا في سحرها وحولوا أرجلها إلى هيئة أرجل الماعز. فألقت بالفضة والآلة وتحولت إلى مجنونة وبدأت تغني باللغة الأمازيغية، ورجعت بنت ملك الجان إلى أهلها وودعت أهل الواحة.

1 -التقنيات السردية للكاتب المستلهم:

هذه حكاية استلهمت من ثلاث حكايات شعبية جمعت من الواحة فماذا بقي من الشفاهية فيها؟ وبماذا يتميز أسلوب السرد الكتابي؟ وإلى أي حد يمكن مطابقة المكتوب بالشفاهي؟

من ناحية الطول غطت الحكاية سبع صفحات في مقابل صفحتين جاءت فيهما الحكايات الثلاث

البطولة (حول البطل على حدة).

وقد قامت الكاتبة أمل عمر وهي كاتبة للقصة باستلهم ثلاث حكايات، وجاء في مقدمة الكتيب الذي نشرت فيه الحكايات أن الحكاية الأولى (العصفور الأخضر) أثارت حفيظتها الإنسانية، والثانية أدهشتها، والثالثة شوقتها لإيجاد تفسير للغز اللعنة التي تصيب واحة سيوة في إحدى الحكايات، وإن ورشة نقاش دارت بين المجموعة التي جمعت الحكايات في مشروع الاستلهم، ثم بدأت في نسج قصتها التي نورد ملخصا لها:

اختفى رجل من سيوة فجأة، وبحث أهل الواحة عنه في كل مكان فلم يجده، فذهبوا إلى عراف فدلهم على مكان تتبعوا آثار قدميه فوجدوها قد اختفت عند نخلة، فعرفوا أن الجن قد اختطفته. وبعد عدة أيام عاد الرجل لكنه كان ضعيف الجسم جدا، ودار حوار بينه وبين الناس فذكر لهم أن الجن عذبتة في البداية ومنعت عنه الطعام، لكن ابنة ملك الجن أحبته وتعلقت به، وطلبت من أبيها أن تتزوج من الإنسي فرفض، وأصرت على ذلك، وكان مبررها أن الجن محرومون من أشياء كثيرة، وأن حياة الإنس أفضل وحذرهم أبوها من سوء أخلاق البشر، وبعد أن جردت من صفات الجن عدا صفة أو اثنتين بقيت فيها، تحولت إلى إنسية جميلة وتزوجت من الرجل، ولما أحضرها معه إلى عالم الإنس في سيوة لم يحضر زواجهما سوى (عم عمران) الذي كان يصنع الفضة لنساء سيوة. فأهداها طقم فضة وخلخال وأسورة لأنه أحبها. ونصحهم العراف أن يجدوا مكانا آخر يقيمون فيه، فذهبوا إلى الجارة (إحدى الواحات النائية التي تتبع واحة سيوة) .

في أحد الأيام سافر إليهما العراف، وكان مضطربا وأخبرهما أن رسالة جاءت إلى الواحة من عند الجن تقول إنه إذا ولد بالواحة مولود سوف يموت أحد الأحياء في المقابل، وأن عدد سكان الواحة لابد أن يقف عند 371 شخصا. وبدأت الخلافات تنشب بين الزوج وزوجته عندما

وعلاقتهم بأهل سيوة وحصولهم على الفضة من نساء الواحة. ولا يفلت الزمن الحاضر من قبضة الزمن الماضي إلا حين يلتقي بطل القصة بالسائحة الأجنبية الخواجية، ويتحول من جذوره الواحية ويرغب في الزواج منها.

وتمثل السرد الكتابي للزمن هنا يقوم على تعقيد وتركيب بين الأزمنة، جاء بسبب اختلاف أسلوب السرد عن السرد الشفاهي.

2. محاور القصة:

قامت محاور القصة على نقل أحداث القصة من واحة سيوة إلى عالم الجن ثم عودتها مرة أخرى، وانتقال شخصيات القصة إلى «جارة أم الصغير» التي تعد مكاناً ثالثاً جرت فيه الأحداث، مما زج ببعض الأحداث خارج الإطار الموضوعي للحكاية الأصلية، ونوع الأماكن التي تجري فيها الأحداث. وربطت محاور القص بين عالمين هما عالم الإنس وعالم الجن، وقسمت عالم الإنس إلى عالمين بدورها عالم الواحة (الأنثى) وعالم السائحين (الآخر).

3. البطل وشخصيات القصة:

تقوم القصة على تجهيل بطلي القصة كما هو الشائع في الحكاية الشعبية لكن الكاتبة أدخلت تقنية كتابية وهي ذكر أسماء لبعض شخصيات القصة (عم عمران - مارتينا (الخواجية)). وتظهر بعض الثغرات في عملية التحايل الفني لتشكيل صورة البطلة بنت الجنية، فهي عندما تحولت إلى إنسية في عالم الإنس، صورت بطريقة مثالية، فقد تعايشت مع واقع الناس في الواحة، وانتقلت مع زوجها إلى الجارة.

ولم تلجأ الكاتبة إلى موقع وحيد للراوي يحقق من خلاله هذا التحول في وعي البطل، وإنما عمدت إلى توظيف عدة مواقع للراوي وفق ما يقتضيه سياق السرد:

- الروائي يقدم البطل.
- الروائي يفكك وعي البطل.
- الروائي يؤدجج البطل.

التي جمعت من سيوة مدونة في الكتيب الذي صدر عن المركز الفرنسي والألماني. لقد عكست الحكاية بصورة عامة هموم الكاتبة المثقفة التي جعلت من بعض عناصر الحكاية الدعوة للحفاظ على التراث في مواجهة الأجانب الذين ينهبونه، وهي عبارة يرددها بطل القصة (بنت الجنية). وسوف أحاول هنا تحليل البنية السردية للقصة من حيث صورة الزمن، صورة البطل، صورة اللغة.

يقوم السرد الكتابي على تقنية يطلق عليها التلخيصات والزرع والتوليد الاسترجاعي عبر زرع الحاضر في الماضي، فالكاتبة قامت بدمج ثلاث حكايات ميدانية في قصة واحدة، ومن ثم لا نستطيع أن نطبق عليها منطق السرد السابق. والتقنية السردية الكتابية تبدو لنا منذ افتتاح النص، فالعنوان « بنت الجنية » يوحي بأن القصة مستلهمة من الحكايات الشعبية المرتبطة بالجن والتي جمعت من الواحة، وإن كان العنوان يلتبس على القارئ فقد يحيل إلى البراعة والشطارة، وهو ما لا يحدث في السرد الشفاهي، حيث من الشائع أن يكون عنوان الحكاية وصفيًا إلى حد بعيد يصف البطل: الشاطر حسن، ست الحسن والجمال، أو أن تحكي الحكاية دون عنوان.

1. زمن القصة:

تستعير الكاتبة فكرة شائعة في الحكايات الشعبية وهي فكرة الاختفاء، وتشير إليه باسم «فلان بن علان»، ومع ذلك فإن الحكاية الشعبية الشفاهية لا تستخدم هذه التسمية، فأسماء شخوص الحكاية تكون دائماً بتجهيل الاسم: كان فيه واحد، أو كان فيه راجل، أو امرأة ... وبطل القصة له ماض مع أهل سيوة، وكان لابد من الحديث عن مهمة إخبار القارئ بماضي الشخصية ومستقبلها (عن طريق احتواء زمن السرد للزمن المسرود) باستحضار الذاكرة الزمان من زمن الحكاية الأصلية.

لكن زمن الحكاية قام من خلال حركات استرجاعية واستباقية، ومن خلال الإشارة إلى طريق السياح الأجانب وإقامتهم في الواحة

**يقوم السرد
الكتابي
على تقنية
يطلق عليها
التلخيصات
والزرع والتوليد
الاسترجاعي
عبر زرع الحاضر
في الماضي**



وكذلك اصطناع لغة مقلدة للصيغ الشفاهية، ولكنها تميل إلى السجع كما يبدو في المقطع التالي:

«في يوم من الأيام صحبوا أهل سيوة على صوت ميكروفون يقول إلحقوا يا جدعان ... فلان بن علان اختفى .. فص ملح وداب .. مش عارفين انشقت الأرض وبلعته ولا كلته الدياب .. خرجوا الناس .. كل الناس .. اللي بيعزق؟ رمى من إيده الفاس .. واللي بياكل قال شبع خالص .. واللي بتغسل ساب الزهرة على البوتاس .. واللي بتطبخ نسيت النار تحت القلقاس ...»

ويكفي هذين النموذجين للتدليل على لغة القصة المستلهمة.

2 - الأيديولوجيا:

لقد سيطرت فكرة حفظ التراث ورعايته على بنية القصة، كما طرحت قضية جديدة هي العلاقة بين الذات والآخر أهل الواحة/الأجانب بما يضع رباعية من القيم المتقابلة أمامنا:

وذلك كله في إطار أن الروائي يقوم بعملية تمثل لعملية السرد الشفاهي بهدف إحلال أيديولوجية المفارقة (الفردانية) محل الرؤية الجمعية للعالم²¹.

4. لغة القصة:

لقد قامت اللغة في القصة على اللغة الحوارية التمثيلية (الديالوج) عوضاً عن اللغة السردية الخطية (الوصفية)، ويبدو ذلك في عدة مواضع في القصة، فعندما حدثت المشاجرة بين ملك الجن وابنته التي رغبت في الزواج من الإنسى يدور الحوار التالي:

ممكّن أفهم إيه اللي هببتيه ده؟

هببت إيه سموك؟ كنت بالعرب.

لعب: أنا اللي دلعتك وبوظلت أخلاقك الحق علي أنا.

يعني كنت عايزني أسيبه يأكل أكلنا ويصبح جنّي زينا.

وهو يطول؟

ومساعدة، وإنما كانت في بعض الأوقات علاقة صراع من أجل الاستحواذ على سلطة توجيه السرد. ومما يزيد من صعوبة مهمة الكاتب مقارنة بالراوي الشفاهي، أن فعل الكتابة ينزع إلى الفردانية؛ ومن ثم فهو ينزع إلى الإقناع برؤية فردية محضة تجاه العالم، بينما فعل الشفاهية ينزع إلى تأكيد التصور الجمعي؛ ومن ثم فالراوي الشفاهي يعكس رؤية جمعية تجاه العالم.²⁵

إن تجربة استلهم الحكاية الشعبية من سيوة بواسطة كاتبة للقصة قد سلب الحكاية الشفاهية بعض مقوماتها بما يصدق فيه قول سعيد يقطين: «تجاوز الرواية أو (القصة القصيرة) الأنواع الأخرى، تسلبها أهم مقوماتها لتحتفظ بها لنفسها. إنها ترهن النص السابق، لتسلبه جوهره. وبذلك تؤسس ذاتها من خلال استمداد عناصر حياتها من مقومات حياة الأنواع الأخرى، وبذلك تحيا وهي تجدد نفسها بناء على قاعدة المحاكاة والتحويل».²⁶

وبصورة عامة فإن البنية السردية للقصة في مجملها تقوم على عدة خصائص، فهي عبارة عن تجريب روائي يستفيد من فكرة تعدد الأصوات في النص الحكائي، ومعنى ذلك أن هناك انحرافاً في مطابقة المكتوب عن المنطوق، يقوم على التطعيم والتوليف واستدخال خطاب في آخر، يغلّب عليه منطق التكميل والتركيز على ما هو هامشي أحياناً، ويأتي ختام القصة بأسلوب درامي يلخص الدعوة للعودة إلى التراث وحمايته ضد الهجمة الشرسة من الأجانب الغرباء عن ثقافتنا.

خاتمة:

رأينا في العرض السابق بعض ظواهر التحول في الحكايات الشعبية الشفاهية حسب السياقات المختلفة التي تؤدي فيها، وأن عدداً من العوامل تؤثر في ذلك التحول ومنها التغير الذي أصاب الحياة الشعبية في البيئات المغلقة مثل واحة سيوة، وتبعاً لذلك فإنه عندما تتاح الحكايات الشعبية الشفاهية لأحد الكتاب أو القصاصين لكي يستلهم منها قصة، فإنها تتحول من حيث الشكل والوظيفة واللغة بحيث ينتج نص جديد فيه بعض خصائص النصوص الشفاهية المستلهمة (فضلة

مجتمع القبلي	مجتمع المدينة (أو المجتمع الحضري)
قيم العمل الزراع	قيم العمل في وظيفة أو صناعة
فصل الحريم عن الرجال	الاختلاط بين الرجال والنساء
شيوع تعدد الزوجات	تفضيل الزواج بالواحدة
تفضيل الزواج الداخلي	تفضيل الزواج الخارجي

أوجب ألا ننسى أن الأيديولوجيا ليست قاصرة على مؤسسة الكتابة، لكن الاختلاف أن أيديولوجية مؤسسة الكتابة أيديولوجية فردية أو فئوية متصارعة، أما الصوت السردى الجمعي الذي قدمه الراوي في النمط الشفاهي، إنما هو محمل أو بالأحرى نتاج أيديولوجيا جمعية، حددت من كل قيمة، ومن كل سلوك، موقفها بإجماع يرفض المساءلة، ولا يسمح إلا بالتغني بهذه الأيديولوجيا الجمعية».²²

3- التطعيم والزرع:

الخطاب الكتابي كما يبدو من القصة هو نتاج لمختلف أنواع التوليف أو الاستدخال. عبر استكشاف قابلية اللغة للإعادة - أي قدرتها على أداء وظيفة في سياقات جديدة بقوة جديدة - في التطعيم النصي تصنيف مختلف طرق استدخال خطاب في آخر أو ما يطرأ من قلقلة في الخطاب محل التفسير. وإن هي إلا مجرد أفكار مبهمّة عن كيفية إنشاء نمذجة للتطعيمات؛ مما يشير إلى جدة هذا المتطور، وصعوبة جعله مثمرًا.²³

وحقيقة الأمر أن استراتيجية التطعيم استراتيجية مزدوجة، فالتفسير بوجه عام يستند إلى فروق بين المركزي والهامشي، الجوهرى وغير الجوهرى: أي تفسير يعني أن تكتشف ما هو مركزي في النص أو في مجموعة من النصوص. من جهة، يشتغل تطعيم الهامش من داخل هذه الحدود ليقلب التراتب، فيبين أن ما قد تم اعتباره سابقاً هامشياً هو في حقيقة الأمر مركزي.²⁴

وهذه الحيلة الكتابية في تمثيل السرد الشفاهي أنشأت المسافة بين المؤلف والراوي، في السرد الكتابي، ووجود هذه المسافة لازمه عدد من العلاقات بين المؤلف والراوي ليست بالضرورة علاقة وفاق

وحقيقة الأمر
أن استراتيجية
التطعيم
استراتيجية
مزدوجة،
فالتفسير
بوجه عام
يستند إلى
فروق بين
المركزي
والهامشي،
الجوهرى وغير
الجوهرى

عندما تتاح
الحكايات
الشعبية
الشفاهية
لأحد الكتاب
أو القصاصين
لكي يستلهم
منها قصة،
فإنها تتحول
من حيث
الشكل
والوظيفة
واللغة بحيث
ينتج نص جديد
فيه بعض
خصائص
النصوص
الشفاهية
المستلهمة
(فضلة
شفاهية)

الهدف من استلهم الحكايات والسياق الذي
تؤدى فيه القصة .

- تبني منظور نسائي جديد .

- توظيف اللغة باستدماج الفصحى والعامية .

- إعادة بناء النصوص في شكل فني جديد يجمع
بين شكل الحكاية الشعبية، والقصة القصيرة
(الجمع بين الحكى والقص)، والأسلوب
التمثيلي المسرحي .

- تقليد الأسلوب الصيغي الشفاهي بتخليق صيغ
مشابهة بطريقة مصطنعة .

- اختفاء الدلالات الرمزية في البنية العميقة
للحكايات أو زحزحتها وتحولها .

شفاهية)، وأن هذه الفضلة قد تختلف من كاتب
إلى آخر، وأقلها حضورا الاحتفاظ بالشكل العام
للحكاية، وتضمينها بعض المعتقدات أو العادات،
واستخدام بعض القوالب الصياغية الشائعة في
الحكاية الشفاهية وفقا للإمكانات والأطر التالية:

- دمج عدد من الحكايات الشعبية في قصة واحدة
طويلة .

- نقل مكان وزمان الحكاية الشعبية إلى زمان
ومكان معاصرين أو واقعيين .

- تجاوز العناصر الخيالية والتقليدية إلى جانب
الاستكشافات العلمية .

- تفاوت نبرة القص بين الجدية والسخرية -
لدى بعض الكتاب على الأقل - بما يتناسب مع

الهوامش

(17) هالة كمال . قالت الراوية:

حكايات من وجهة نظر المرأة
من وحي نصوص شعبية عربية،
القاهرة. ملتقى المرأة والذاكرة،
ط1، 1999.

(18) المرجع السابق ص 67 - 68

(19) سيد ضيف الله . آليات السرد
بين الشفاهية والكتابة، القاهرة،
الهيئة العامة لقصور الثقافة،
ط1، سلسلة كتابات نقدية، ع 174،
2008، ص20

(20) المرجع السابق

(21) سيد ضيف الله . آليات السرد بين
الشفاهية والكتابة، الهيئة العامة
لقصور الثقافة، ط1، القاهرة،
2008، ص79

(22) المرجع السابق . ص 64

(23) جوناثان كلر . مدخل إلى التفكير
مجلة إبداع ترجمة حسام نايل
ملحق العدد 5-6 شتاء وربيع
2008

(24) المرجع السابق . ص 99

(25) محمد رجب النجار . التراث
القصصي في الأدب العربي،
الكويت، منشورات ذات السلاسل،
مع 1، 1995 ص 44

(26) المرجع السابق . ص 195

فبراير 1994، ص ص 97-109

(8) المرجع السابق ص ص 109-115

(9) راجع بالتفصيل هذه المخططات
للحكي الشفهي عند: Linda Degh ،
Folk narrative (tale genres)
(in) Richard Dorson ، folklore
and folklife ، the university of
Chicago press، 1972، pp60 - 80

(10) والتر أونغ، الشفاهية والكتابة،
مرجع سابق

(11) انظر: Richard Bauman ، story
(Performance ، and event
contextual studies of oral
Narrative ، Indiana University
press ، 1988 . p 90

(12) Richard Bauman ibid pp 98-99

(13) Ibid p 100

(14) Richard Bauman ، story
performance and event Ibid p
80

(15) عبد الحميد بورايو، التحليل
السيمياثي للخطاب السردى نماذج
تطبيقية، بحث غير منشور، 2000،
ص ص 2-3.

(16) عبد الحميد بورايو، الادب الشعبى
الجزائري، الجزائر، دار القصبة
للنشر، 2007، ص ص 191-192.

(1) بول زمطور . مدخل إلى الشعر
الشفاهي، ترجمة وليد الخشاب،
دار شرقيات للنشر، 1999، ص
98.

(2) Richard Bauman story
performance and event: contextual
studies of oral narratire
،Cambridge university press
،1988.p78

(3) هالة كمال . قالت الراوية، حكايات
من وجهة نظر المرأة من وحي
نصوص شعبية عربية، ملتقى
المرأة والذاكرة، ط1، القاهرة،
1999.

(4) المركز الثقافي الفرنسي
والألماني حكايات الصحراء بين
الماضي والحاضر، ولحة سيوة،
الإسكندرية، يوليو، 2007

(5) سعيد يقطين . الرواية والتراث
السردى، رؤية للنشر والتوزيع،
القاهرة، 2006 .

(6) سيد ضيف الله . آليات السرد بين
الشفاهية والكتابة، الهيئة العامة
لقصور الثقافة، ط1، القاهرة،
ع174، 2008

(7) والتر أونغ، الشفاهية والكتابة،
ترجمة حسن البنا عز الدين،
الكويت، عالم المعرفة، ع 182،

أدب شعبي

عادات وتقاليدها

موسيقى وتعبير حركي

ثقافة مادية

في الميدان

آفاق

جديد الثقافة الشعبية

أصداء

ملاحم الأعراف القبلية عند بدو الصحراء الغربية المصرية

سميح عبد الغفار شعلان / كاتب من مصر

تدخل التاريخ المشترك لبدو الصحراء الغربية المصرية وجغرافية المكان في تحديد ملامح البناء الاجتماعي والواقع الثقافي الذي تتشكل به قبائل الصحراء الغربية، فهم أصحاب ذلك التاريخ والمشاركون فيه بأدوار مختلفة. تلك الأدوار التي حددت فيما بعد مدى أحقية كل قبيلة في صياغة الأسس والقواعد التي تحكم العلاقات المتداخلة بين الأفراد والقبائل. وأصبح لكل قبيلة - بعد تجاوز سنوات الحرب والمناوشات فيما بينهم وبين أبناء عموماتهم قبائل «الحرابي» الليبية - دور حفظ لها تتولى مسؤوليته تحرص على إتمامه منذ بداية الاستقرار في هذه البقعة وحتى الآن.





عزز القناعة والرضا بزعامة أولاد علي من واقع قدراتهم المتفوقة في أمور الحروب. وهو الأمر الذي يسمح لهم بتحديد القواعد الحاكمة للعلاقات بين الأفراد والقبائل.

كما ارتضت قبائل المرابطين التي توافدت إلى الصحراء الغربية المصرية للحاق بقبائل أولاد علي بعد نزوحهم الإجماعي من إقليم برقة بليبيا عام 1670 م عقب الحروب التي خاضوها مع قبائل الحرابي الليبية. وقبائل المرابطين قبائل مسالمة ليس لها في أمور الحرب والنزال، لذا اعتادت الحياة المسالمة بجوار قبائل أولاد علي القادرة على تلك الأمور وارتضت في ذات الوقت القواعد العرفية التي نظمته وأسسست لوجودها قبائل أولاد علي، تبعاً لما هو شائع بين أفراد المنطقة وقبائلها أن من ليس لديه القدرة على النزال ليس

فقد كان لقبائل أولاد علي الأحمر وأولاد علي الأبيض وإخوتهم أو أبناء عموماتهم السننة، كان لهم الحق في تحديد صيغ العلاقات التي يجب أن تتشكل بين أفراد مجتمعهم الجديد في بيئتهم الجديدة، تلك القوانين العرفية المنظمة لحياة البدو في الصحراء الغربية التي أطلق عليها «عوايد أولاد علي»، والتي احتوت على كثير من القواعد الحاكمة لتصرفات البشر وخلافاتهم في أمور حياتية هامة، تلك القواعد التي ارتضت بها وقبلتها ووافقت على الانصياع لها والرضا بمحدداتها كثير من القبائل البدوية التي تقطن الصحراء الغربية المصرية، كما ارتضت بها قبيلة الجميعات التي سبقت أولاد علي في الاستيطان في تلك الصحراء، ويعود ذلك إلى مؤازرة قبائل أولاد علي لقبيلة الجميعات في حربهم مع قبيلة الهنادي، وهو الأمر الذي

**تختص قبائل
بعينها في
النظر في
أمور الخلاف
واستصدار
الحكم
المناسب،
ويأتي هذا
التخصص
من واقع
اشتغال تلك
القبائل وخبرة
أفرادها في
الموضوعات
المتنازع عليها
ومعرفتهم
الدقيقة بكل
ما يتعلق بأمر
الخلاف**

القبيلة المتخصصة بعض الذين يمتلكون قدرات خاصة وإمكانات شخصية تضمن حكمهم في تحليل موضوع الخلاف وصياغة قرار الحكم. كما أن لأصحاب الأراضي نفس القدر من أهمية توليهم لمسئولية التحكيم في القضايا التي تتعلق بهذا النوع من المنازعات. ومربو الإبل والأغنام هم أيضاً محكمو الخلاف حولها. كما اختصت قبائل محددة ونبغ بعض أفرادها في التحقيق والحكم وتحديد التعويض المناسب لحالات القتال بين الأفراد الذي قد يؤدي إلى كسر أو عاهة.

هذا التخصص الذي أصبح ميراثاً تختص به قبائل بعينها تفهم موضوع النزاع وتحكم فيه بما أصبح لديها من خبرة الممارسة عبر مئات السنين، جعل الوثوق في قرار محكميها دافعاً نحو رضا وقناعة المتنازعين بالحكم الصادر مما يؤثر بالإيجاب على استتباب الأمن بين القبائل والفروع.

كذلك فإن اعتراف أجهزة الشرطة بقدرة الأعراف المتوارثة على حل المنازعات قدرة تتفوق على القوانين الوضعية، ويأتي ذلك من واقع خبرة المحكمين وقناعة المتنازعين بنزاهة المحكمين الذين يختارونهم بأنفسهم، إذ تؤدي حرية الاختيار إلى القبول غير المتردد للقرار الصادر.

نضيف إلى ذلك حرص القبائل البدوية بالصحراء الغربية على الحل السلمي للمشكلات وهو ما يدعوهم إلى دفع المتنازعين منهم نحو اللجوء إلى الأعراف، والالتزام بما يصدر عنها من قرارات، حتى لا يؤدي الخلاف بين الأفراد إلى دخول القبائل في دائرة الاختلاف والتحيز للمتنازع منها، وهو ما قد يدعو القبائل أو الفروع إلى حروب هم الأحرص على تجاوزها، الأمر الذي يدعو كل قبيلة إلى دفع المتخاصم منها لقبول محكم في مجال خصومته للحكم فيما بينه وبين خصمه.

إن حرية اختيار المحكم والرضا التام عنه، سواء أكان هو نفس المحكم الذي طالب به الخصم أو محكم آخر يرتضيه المتخاصمان ويوافقان على تداوله للقضية تدعوهم تلك الحرية دعوة حقيقية

لديه الحق في تثبيت القواعد ووضع الأسس المنظمة للعلاقات بين الأفراد والجماعات. وهو ما دفعهم إلى القناعة والرضا والقبول بعوايد وأولاد علي من حيث كونها الأنسب والأوفق لمنطق حياة الصحراء التي يحيونها.

كذلك فإن جغرافية المكان الصحراوي المتسع دعا القبائل إلى نشاط اقتصادي يقوم في الأساس على رعي الإبل والأغنام، وهذا النوع من النشاط يتطلب الحماية المتبادلة بين الأفراد وممتلكاتهم وهو ما يدعو إلى التماسك الاجتماعي بحيث تغيب مصالح الفرد في مصالح الجماعة، إذ أن الحاجة إلى الآخر وإلى الجماعة حاجة ملحة في المجتمعات الصحراوية الرعوية، وذلك لدرء أخطار تعارض المصالح الذاتية التي تقوض روح الجماعة وتأتي على تكاتفها، وهو ما تعززته في كثير من الأحيان العصبية القبلية التي يمكن أن تؤدي إلى الحروب وهلاك القبائل المتحاربة. وهو الأمر الذي دفع بالقبائل في الصحراء الغربية المصرية للانصياع لأعراف تنهي الخلافات وتحل المشكلات ليتكاتف الجميع ضد أخطار الصحراء سعياً لجلب خيرها ودرء شرورها.

نضيف إلى ذلك عدم إمكانية اعتماد القبائل البدوية اعتماداً كلياً على السلطة المركزية في تثبيت الأمن والأمان بين القبائل، بسبب اتساع الرقعة وصعوبة التوغل في الصحراء. كان كل هذا سبباً قوياً دافعاً إلى الأحكام العرفية التي تحددها «عوايد أولاد علي» التي تعمل على صد أذى الخلافات القبلية والتجاوزات الفردية، فتؤسس لمجالات التلاقي من واقع التزام الفرد والقبيلة بتنفيذ ما يصدر من أحكام.

تختص قبائل بعينها في النظر في أمور الخلاف واستصدار الحكم المناسب، ويأتي هذا التخصص من واقع اشتغال تلك القبائل وخبرة أفرادها في الموضوعات المتنازع عليها ومعرفتهم الدقيقة بكل ما يتعلق بأمر الخلاف، ومن هنا تأتي القدرة على التعرض للحكم فيه، حيث أن أصحاب الزراعات والمزارع هم الأقدر على التحكيم في أمور تخص الخلاف حولها. يختار من بين أفراد

أن يتلف صاحب الحق شيئاً ما مساوياً لما أتلّفه المحكوم عليه بهذا المبلغ «يمكن الغنم بتاعتي تيجي لزرك وتتلّفه» ولهذا فكما يقول أن المقدر يكتب ورقة بالتلف ومقداره المستحق وكتب فيها «علي عازة الأيام والليالي»¹ وهذه الجملة تفيد أن مقدار التلف لم يسدد تحسباً للأيام والليالي التي ربما تجعل صاحب الحق في مستقبل الأيام هو الذي يطلب منه الحق. كما يضيف أن صاحب الحق يريد فقط أن يثبت حقه «يريد يثبت حقه أنه هنا وخلاص» وفي حالة عدم اعتراف المدعى عليه بالإتلاف، إنه لم يفعل هذا ولم يتسبب في الإتلاف هنا يكون الاختلاف، وفي هذه الحالة أيضاً يتفق الطرفان على موعد يسمى «ميعاد» هذا الميعاد يكمل مسماه بالموضوع الذي يعقد من أجله فيقال مثلاً «ميعاد زرع» إذا كان الخلاف عليه، أو «ميعاد أرض» أو ميعاد للبل «أي ميعاد الإبل وهكذا .. ويحدد ذلك الموعد وغالباً ما يكون عند المحكم المرضي عنه من قبل الطرفين، وفي حالة اختلاف الطرفين على المحكم كما يقول الشيخ عبد اللطيف عبد الملك² يرتضي كل منهما بمحكم، ليتفقوا في النهاية على الحكم، وفي حالة وصول النزاع إلى قسم البوليس يكون المأموركما يقول محكماً ثالثاً يعزز رأي أحدهما. وفي «الميعاد» الموعد المحدد، يحاول كلا الطرفين إثبات أحقيته، فالمدعي يحاول إثبات ادعائه، معزّزاً ما يقول بالحجج والبراهين، وكذلك الشهود في حالة توفرهم، وكذلك يدفع المدعى عليه التهمة المنسوبة إليه بنفس الأسلوب. والمحكمون لديهم القدرة على الاستنتاج والوقوف على الحقائق، فإذا ثبتت الإدانة والإتلاف يحدد «ميعاد تقدير» حيث يقوم المقدر بتحديد مقدار التلف.

ثانياً: قضايا السرقة

إذا اتهم رجل رجلاً آخر بسرقة شيء ما يخصه، وبالقطع لا يعترف المدعي عليه بالفعل، لأنها عيب خطير في نظر الجماعة، وبالطبع يكون الفعل في الخفاء إذا كان قد تم بالفعل، على أي حال فالمدعى عليه ينفي عن نفسه التهمة المنسوبة إليه، ولهذا يتفق المدعي والمدعى عليه على موعد «ميعاد»

نحو قبول الحكم الصادر عنه. ويشير الإخباريون في منطقة البحث إلى مزيد من الحرية في قبول الحكم إذ أنه في حالة عدم موافقة أحد أطراف النزاع على الحكم الصادر، يحق له إعادة عرض الموضوع على محكم جديد يختاره بنفسه ويوافق عليه الخصم.

سنسعى فيما يلي إلى استعراض بعض الأعراف القبلية عند بدو الصحراء الغربية والتي تعمل على عدم تفاقم الخلافات الفردية والجماعية لتمنع الصدامات والحروب القبلية.

أولاً: قضايا الإتلاف

كثيراً ما يحدث إتلاف من قبل شخص ما أو ما يملكه أو من هو مسئول عنه، لما يخص شخصاً آخر، وفي هذه الحالة يكون أسلوب التحكيم في هذه الواقعة متفقاً مع رد فعل المتهم بالإتلاف، إذ أنه في حالة اعترافه بمسؤوليته عن الإتلاف سواء كان هذا الإتلاف صادراً منه شخصياً دون قصد، أو نتج عن أمر خارج عن إرادته أو نتج عما يملك من ماشية أو إبل أو أغنام، أو كان مصدره أحد صغار المسئول عنهم. في حالة الاعتراف هذه يتفق الطرفان على موعد محدد يسمى «ميعاد تقدير» يأتي «مقدر» معروف لدى المتخاصمين والمنطقة كلها بفهمه ومعرفته لتقدير التلف في الموضوع المتخاصم عليه.

ويقول محمد الفقيه فقيه النجيلة أن «المقدر» يكون «أطرفي» بمعنى أنه لا يكون منتمياً لأحد المتخاصمين، ولا بد وأن يوافق عليه الطرفان «اللي يديره علينا فلان ماشي»، يأتي إليه الطرفان ليقرر لهما قدر التلف وما يساويه، ويكتب عليهما ورقة تتضمن موافقتهم المبدئية على تقديره «اللي يديره عليكم ماشي بما عرفني الله» ويختتم كلاهما على الورقة ويقضي بينهما بمقدار الضرر محولاً إلى نقود.. ويقول أن هذا المقدر لابد أن يكون متخصصاً في المجال الذي «يقدر فيه» «الزراعة لها ناس» و «الخلاف على الأراضي لها ناس» و «الإبل والغنم لهم ناس». ويضيف أن «أغلب الناس أولاد علي الأحرار ميخدوش فلوس» ويتركوا الأمر إلى الأيام التي ربما يحدث

يأتي التكرار الذي يمكن ملاحظته في السياق الحديث لكي يربط المستمعين غير المعتادين على هذا النوع من الحكى بطريقة الحكى التقليدية، لكي يستوعبوا الحكاية



وهذا الجزاء الرادع من قبل عوايد أولاد علي تجبر كل من تسول له نفسه الشروع في تلك الفعل، أن يفكر ألف مرة قبل أن يقدم على ذلك الأمر، ويرجع هذا الشكل من العقاب إلى توقع المقنن لتلك الأعراف حدوث - مثل ذلك النوع من السرقات حيث تمتد الصحراء الغربية، وعلى هذا الامتداد تنتشر مراعي الإبل والغنم والماعز، وهذا النوع من النشاط الاقتصادي بما يتبعه من ظروف أمنية غاية في الضآلة، حيث يقوم على رعي أعداد هائلة من تلك الأنواع، راع واحد.

وليس وجوده للقيام بتلك المهمة يفرض عليه

محدد و محكمين محددين أيضا متخصصين في مثل هذا النوع من القضايا، ويتقابل الطرفان في الموعد ، ويدفع كل منهما بإثباتاته لتأكيد وقوع السرقة من جاذب المدعى عليه، وينفي المدعى عليه التهمة بكل ما لديه من وقائع تثبت ذلك.. وإذا بات على السارق أنه فاعلها، أي ثبتت التهمة عليه من خلال شهادة الشهود، أو سبل الإثبات المختلفة، هنا يكون الحكم عليه بأن يدفع للمدعي أربعة أمثال نوع المسروق المتنازع عليه، أي إذا كان الاتهام يخص سرقة جمل مثلا وثبت الاتهام، على المتهم جزاء ما اقتترفه أن يعوض المسروق منه بأربعة جمال³.

«الحالفة» المؤكدين على حلفانه تثبت عليه السرقة ويدفع أربعة أضعاف السرقة المتهم فيها.

وكما يقول الشيخ عبد اللطيف أن 95% من الناس لا يحلفون إلا على صدق والخمسة على الأقل لابد أن يكون أحدهم رجلاً صالحاً وفي حالة امتناع أحدهم عن الحلف تثبت السرقة ويلزم السارق بالدفع المقدّر بأربعة الأضعاف.

وفي حالة حلف الأربعة أشخاص المختارين من قبل المدعي بالإضافة إلى المدعي عليه، لا يحق للمتهم المطالبة بأية حقوق من المدعي، ويكتفي ببراءته مما نسب إليه من اتهام.

وهذا النوع من الحلف الذي يجعل المدعي واثقاً كل الوثوق من صدق «الحالفة» الذين اختارهم بنفسه لتزكية المتهم حال حلفه، ذلك الحق المكتسب لدى المدعي في اختيار الحالفة يضيف إلى مساحة الوثوق في حلف خصمه وبرأته مما نسب إليه، الأمر الذي يجعله راضياً تماماً عما ينتهي إليه أمر دعواه.. وهذا يؤثر في صفاء النفوس تجاه بعضها البعض، الأمر الذي تحرص عليه «عوايد أولاد علي» كل الحرص ليعيش ذلك المجتمع في ترابط يدفع بهم نحو الهدف الواحد من خلال المصير المشترك.

ثالثاً : قضايا الاعتداء الشخصي

في حالة اعتداء شخص ما على آخر. ليس هناك بديل للمعتدي سوى الاعتذار عن اعتدائه، وفي هذه الحالة لا يصح تحديد ميعاد للحكم في التخاصم بين المتخاصمين، كما سبق أن ذكرنا في حالات الاختلافات على أرض أو زرع أو إبل. أو غيرها من الموضوعات التي يحتمل إنهاء خصوماتها، من خلال محكمين لهم باع في مجال الخصومة، يمكنهم من التعرض لها بالتحليل لإظهار الحقوق لمستحقيها. لكن «عوايد أولاد علي» قد خصت الإنسان بخصوصية تضعه في موقع يختلف كل الاختلاف عن كافة الكائنات والزرور المملوكة له، ولذا فقد حددت أشكالاً مختلفة من التوفيق بين المتخاصمين من خلال اعتداء أحدهم على آخر. وهنا تلزم «العوايد» المعتدي بالاعتراف السريع بخطئه ويذهب إلى المعتدي عليه في بيته ليعبر

الحماية من السرقة بل يقتصر دوره على التوجيه إلى مناطق المراعي ومصادر المياه بما يكفل لتلك الحيوانات المأكّل والمشرب، وليس معنى هذا أنه غير مسؤول عنهم ولكن مجمل القول هنا أن التشديد في العقاب في حالة السرقة نتيجة لحرص المجتمع البدوي على حياة السلم بين أهالي الصحراء الغربية، حيث أن نشاطهم يتجه في الأساس نحو الرعي الذي يفرض على كافة الأفراد والجماعات الحماية المتبادلة لأموال الغير، والتي لا يتوفر لها الحماية الفردية المناسبة من قبل أصحابها، لهذا كان الحرص على هذا النوع من العقاب الرادع في حالة ثبوت السرقة «السرقة المربعة».

وفي حال إنكار المدعي عليه، عليه أن يحلف ويبرئ نفسه مما نسب إليه من اتهام... وهنا يكتب ورقة «بميعاد حلف» «تم الاتفاق بأن يحلف فلان الفلاني يوم الجمعة في مقام الشيخ الفلاني»⁴ وكما يقول الشيخ عبد اللطيف أن الحلف في القديم كان لابد أن يكون في مقام أحد الشيوخ، أما الآن فأصبح يُكتفى بالمصحف... ولا يزال يوم الجمعة هو اليوم المحدد لحلف المدعي عليه، ويصلح يوم الجمعة كله من مشرق الشمس حتى مغربها للحلف، ويتفق الطرفان على وقت محدد من يوم الجمعة للالتقاء في المكان المحدد، سواء أكان في ضريح الشيخ الذي غالباً ما يكون قريباً من منطقة المتنازعين، أو في مكان ما يختاره المتخاصمان للحلف على المصحف.

وفي حالة الاتفاق على الحلف يختار صاحب الدعوى أربعة أشخاص من أقارب المدعي عليه ليعززوا حلفه أو يزكوه⁵. في حالة عدم وجود دليل على السارق، يقول «عبد الملك» يحلف المتهم على المصحف والله والله والله وكتاب الله ومقام هذا الشيخ أنا ما سرقت الجمل، ثم يحلف من خلف حلفانه أربعة من أقاربه، يختارهم صاحب الجمل المسروق عمه وخاله وأبوه وأخوه مثلاً، يحلفوا على كتاب الله أن فلان لم يقل إلا الصبح، تغير هذا الشكل كثيراً، الناس ما عدت تروح الشيخ تكتفي بالمصحف⁶ وإذا غاب المتهم عن الموعد المتفق عليه للحلف، أو غاب أحد الأربعة

**فأصبح يُكتفى
بالمصحف...
ولا يزال يوم
الجمعة هو
اليوم المحدد
لحلف المدعي
عليه، ويصلح
يوم الجمعة
كله من مشرق
الشمس
حتى مغربها
للحلف، ويتفق
الطرفان
على وقت
محدد من
يوم الجمعة
لالتقاء
في المكان
المحدد**

**أغلب تلك
الحالات يترك
المصاب المال
المقدر نظير
إصابته «ويقول
متروك لك،
مسموح لك
المال ده يا
عمي، ويسمي
هذا التعويض
«دمه»، الراجل
الممتاز لا يأخذ
«دمه» والبعض
القليل يوافق
على أخذ الدية
المقدرة**

تميز بوضع خاص في «عوايد أولاد علي» بقدر ما للإنسان من تميز يتفوق به على كافة الكائنات المعاونة له في حياته فجميعها إنما خلقت له ومن أجله وتحت سيطرته لتساعده على الاستقرار والاستمرار في تلك البقعة من بقاع الأرض، وكان ذلك دافعا لتمييز الإنسان في حال تعرضه للضرر والإصابة، هنا لا تستطيع كافة أنواع التحكيم أن تعيد للمعتدى عليه حقه إلا الاعتذار والاعتراف بالخطأ من قبل من أخطأ.

رابعاً: قضايا القتل

يشير الإخباريون بأن قضايا القتل تحدث في أغلب الأحيان عن طريق الخطأ أي دون سبق إصرار وترصد «القتل العمد عدنا قليل جدا».

وفي هذه الحالة لابد وأن تحدث «النزلة»، والنزلة تعني أن يعترف القاتل وكل قبيلته بهذه الفعلية من خلاله النزوح المباشر من مكان إقامتهم، إلى ديار إحدى القبائل التي لها حق النزلة، أي التي لها الحق في أن تنزل قبيلة القاتل عليها لتحتمي فيها.

وليست كافة القبائل في المنطقة من حقها النزلة كما يقول الشيخ سعيد فرج رسلان من النجيلة ويؤكد على ذلك كافة الإخباريين، حيث أن هذه القبائل صاحبة الحق في الحماية «النزلة» قد انفردت بذلك الحق بخصائص مميزة تمثلت في القدرة على النزال والحرب التي أظهرتها تلك القبائل في زمن الحرب مع قبائل «الحرابي الليبية» ومنذ تلك الأيام قد اكتسبت بعض القبائل الحق في النزلة دون سواهم من القبائل الأخرى، ذلك الحق الذي بقي لهم وحتى الآن رغم أن بعض تلك القبائل تدخل الزمن في تغيير كثير من ملامحها، إذ أن الاحتفاظ بهذا الحق لم يتغير عن كافة القبائل التي اكتسبته نظراً لما أظهرته من شجاعة وإقدام أيام الحرب، وكأن ذلك الحق بات وساما تحتفظ به تلك القبائل دليل شجاعتها الأولى «القبائل القوية هي التي كانت لها النزلة ولا تزال مستمرة في أخذ هذا الحق رغم التغيير الذي حصل لها واختلاف ميزان القوى بين القبائل». «بعض القبائل كانت تبارز

له عن ذلك. «ولابد أن يذهب إلى المعتدى عليه يصلحه، يأخذ ناسه وراس أو راسين غزم ويروح يصلحه في بيته وإن لم يذهب تبقى حرب» وهو الأمر الذي تحرص قبيلة المعتدى عليه على عدم حدوثه بسبب أحد أفرادها، ولذلك تدفع قبيلة المعتدى دفعا نحو تحقيق ذلك الصلح من خلال هذا الشكل الذي لا يجد بالقطع إلا كل ترحاب من المعتدى عليه وأهله.

وإذا كان هذا الاعتداء بالضرب قد أدى إلى إصابات يلجأ المعتدى والمعتدى عليه إلى «النظار» الذي يحدد الإصابة وقيمتها.

و«النظار» رجل متخصص في تلك الأمور من التقدير، فهو يستطيع تحديد خطورة الكسر في الساق أو الذراع مثلاً وتحتفظ بعض القبائل لبعض أفرادها بتوارث مهارات «النظار». غير أن بعض الأفراد يسعون لامتلاك قدرات التقدير في مثل تلك الحالات من خلال قدرات ومهارات شخصية دونما ميراث يدعوهم إلى التقدير.

ويذهب المعتدى عليه إلى «النظار» أو يؤتى به لتقدير الإصابة ويكتب «النظار» ورقة تفيد معايينته للشخص المصاب بأنه قد حضر إليه المصاب الفلاني أو حضر هو بنفسه إليه ويحدد فيها نوع إصابته ومدى خطورتها وبالمعاينة فإن إصابته تستحق مبلغاً وقدره «كذا» جنيه، ويوقع عليها، وهنا يلتزم المعتدى بدفع ما قدره «النظار» ويكتب ورقة مخالصة «الإصابة في فلان الفلاني قدرها فلان الفلاني وقدرها «كذا» وقمت بدفعها وأصبحنا متخالسين» ويوقع المعتدى والمعتدى عليه والشهود، وإذا تنازل المعتدى عليه عن القيمة المقدرة لإصابته، يكتب تنازلاً بذلك «لعوزة الأيام والليالي» وتعني أن يبقى هذا سلفاً وديناً فربما يحدث العكس في يوم من الأيام.

وفي أغلب تلك الحالات يترك المصاب المال المقدر نظير إصابته «ويقول متروك لك، مسموح لك المال ده يا عمي، ويسمي هذا التعويض «دمه»، الراجل الممتاز لا يأخذ «دمه» والبعض القليل يوافق على أخذ الدية المقدرة».

وكما أسلفنا فإن اعتداء إنسان على إنسان

وفي حالة عدم مبادرتها بالتحرك تكون بذلك قد أعلنت الحرب».

والمقصود بهذا السير التباعد بين القبيلتين حتي لا يحدث أي نوع من الاحتكاك، الذي يؤدي إلى سلسلة من القتال والقتل.

ويقول الشيخ عبد اللطيف عبد المالك « بعد أن يحدث القتل يعود القاتل إلى هل بيته ويعلمهم بما حدث.. يجتمعوا ويمشوا إلى قبيلة أخرى بعيدة ويقصوا لهم حدث واحدا جايين في حماية الله وحماتكم وتولوا أنتم الموضوع».. ويذهب شيوخ القبائل صاحبة الحق في النزلة ليعرضوا على أهل القتل الموقف ويطلبوا منهم الموافقة على نزول القاتل وأهله عليهم.

موافقة قبيلة القتل على نزلة إحدى القبائل أمر لا بد منه إذ أن القبيلة التي تتولى النزلة، هي نفسها التي تسعى إلى الصلح بين القبيلتين، ولذا فلا بد أن ترضاهما قبيلة القتل لتقوم بتلك الوساطة.

وفي حالة موافقة قبيلة القتل على قبيلة بعينها لتقوم بهذا الدور، تنتقل قبيلة القاتل بمرمتها بيوتها وخيامها وأغنامها وأولادها وكل ماتملك، لتعيش جوار القبيلة الموافق على نزالتها لمدة لم تكن تقل بأي حال من الأحوال عن العام الكامل (12 شهر) وأيضا لا تزيد. أما الآن فيمكن بالاتفاق بين قبيلة القتل والقبيلة الوسيطة ، على أن يكون الصلح أثناء هذا العام وأن تتم مداولات المصالحة في خلال 40 يوماً وتنتهي بالصلح بعد انقضاء هذه المدة ويتم ذلك في شهرين أو ثلاثة أو أربعة أشهر .

«الآن أصبح الناس عندهم رافة، لكن أهلنا القدام كان مخهم ناشف، لازم تبقى سنة، النهاردة احنا غيرنا في حاجات كثيرة.. والآن فيه ناس ترأف بالقبيلة يقولك لا كل واحد يكون في داره وكل قبيلة تبقي مكانها إلا عدد محدد من أهل القاتل، ودائما ما يكونوا المقربين اليه أبوه وأخواته وأخواله وأعمامه، دول بس اللي يطلب نزوحهم ونزولهم على إحدى القبائل التي لديها حق النزلة، ولأهل القتل الحق في تحديد الأفراد الذين يطلب نزوحهم».

تسمى «السعادي» أو «السعداوية» والبعض الذي لم يكن يقوم بهذا الدور يسمى «مرابط» والمرابطون مسالمون وليس لهم الحق في النزلة.

وهناك فقط ثلاث قبائل من المرابطين لهم حق النزلة، هم قبائل «الصوالح» لأن أجدادهم قد ساهموا في أمور الحرب والنزال، ولذا فقد اكتسبوا حق النزلة كغيرهم من قبائل أولاد علي والسنة. وسميت هذه القبائل الصوالح نسبة إلى أجدادهم الذين كان اسم كل منهم صالح الصليحي، وصالح المريري، وصالح الفلاتي السمالوسي.

ويشير الإخباريون في مجتمع الدراسة إلى أن قبائل المرابطين كان لهم دور يتناسب مع نسبهم الديني إذ ينتسبون إلى نسل الرسول (صلى الله عليه وسلم) ذلك الانتساب جعل دورهم في حياة الصحراء يتيح لهم الريادة في مجال الدين وإقامة الشعائر، ولذا فلقد وزعت الأدوار حسب الدور الذي لعبته كل قبيلة أيام الحرب والمعارك واستمر كل يقوم بدوره في أيام السلم.

«المساعدين هم الحماية والحراس والمرابطين ناس مسالمين وطيبين شيوخ يدخلوا بيك المسجد ويعلموك الدين لكن ما يارزوش»⁷.

وحال حدوث جريمة، تتجه بعض القبائل صاحبة الحق في النزلة حيث قبيلة القتل، تستأذن كلا منهم قبول نزالتها أي أن كلا منهم يطلب من قبيلة القتل التدخل للمساهمة في حل النزاع من خلال رضا قبيلة القتل عن رحيل قبيلة القاتل إلى حيث ديار إحدى القبائل صاحبة الحق في النزول عليها.

«أصحاب النزلة هم اللي يسعون لتقريب وجهات النظر بين القبيلتين حتي تختار قبيلة القتل واحدة منها للنزلة، في العادة أولا كانت تشيل القبيلة اللي منها القاتل ثلاثة مراحل على الجمال، من الصبح وحتى العصر، وتبيت وتشيل من الصبح وحتى العصر، يعني لا بد أن تبعد عن القبيلة التي قتلت منها مسافة تقدر بمسيرة ثلاثة أيام مبحر، مشرق مغرب، أي اتجاه، وفي حالة هذا السير تعتبر هذه القبيلة راغبة في السلام،

حال حدوث جريمة، تتجه بعض القبائل صاحبة الحق في النزلة حيث قبيلة القتل، تستأذن كلا منهم قبول نزالتها أي أن كلا منهم يطلب من قبيلة القتل التدخل للمساهمة في حل النزاع

قبيلة القتيل، قد تؤدي إلى ما لا يحمد عقباه. ولذا يقسم استخدام السوق الأسبوعي بين القبيلتين، بحيث يكون استخدامه متعاقبا بينهما، أي أن لكل منهما الحق في أسبوع، فإذا استخدمت قبيلة القتيل الأسبوع الأول، فالثاني لقبيلة القاتل.

ورغم أن قبول النزلة يستدعي ويلزم بعدم التعرض لقبيلة القاتل، طالما أنهم في حمى من نزلوا عليهم، إلا أن محاولة التفرقة تلك تأتي تحسبا لتهور المتهورين كما ذكرنا.

وحتى ينهي الزمن ما لدى قبيلة القتيل من غيظ من غريمهم وقبيلته «الغيظ زي الغدير كل ما تغيب عليه ينزح» أي الغيظ كالماء كلما تركته تطاير وانتهى.

ويلتزم أهل القاتل بعدم تخطي المكان المحدد لهم أثناء نزالتهم، وعدم القيام بأعمال خارجية أثناء مدة النزلة، وكما يقول محمد الفقية: «إذا قام واحد منهم بعمل خارجي بعيد، دون أن يكون معه أحد من القبيلة التي لها الحق في النزلة في هذه الخصومة واستطاع أحد من أهل القتيل قتله فهذا معناه «إنه هو أهدر دمه»، وليس له دية وليس من حق أهله المطالبة بها، وفي حالة قبول النزلة.. ما عدوش أهل القاتل يمشوا بحرية أو يدوروا بكيفهم.. يحدد لهم أماكن علشان ما يتعدى عليهم أحد، مدام معاه نزيل ميقدرش حد يكلمه، حتى لو شافوا واحد بيدور يقولوا للمرافق، لم غنمك الغنم بتاعك بتدور من غير راعي، يعني لو يجي دلوقت واحد سفيه من قبيلة القتيل ويقتل واحد منهم، يبقى كده النزلة فسدت وهيبقي خصام شديد، ويمكن تتطور لحالة لا تحمد عقباه، والمنزول عليه يمكن يباشر أعماله، لكن اللي هي أمانة واللي حاططها بين عينيه هي القبيلة اللي نازلة عليه، علشان يحميها، وقبيلة القتيل ما يمرسوش أعمال برانية أبدا خالص، إذا كان واحد مشي وبعدين قتل، يبقى هو اللي أهدر دمه، أهل القتيل ما يتعرضوش للحيوانات، الحيوانات إيه ذنبها بهائم خرس، مش عارفه حاجة، ولا يتعرضوش للأطفال الصغار ولا الحريم ولا كبار السن، حتي دلوقت، بعد النزلة لو واحد يجي لبيت من بيوت أهل

وهذا التغيير الذي طرأ كما يقول الشيخ سعيد فرج رسلان نتج عن ارتباط القبائل بما طرأ على المنطقة من تغيرات، إذ أن التعليم يجعل الأطفال مرتبطين كل الارتباط بمدارسهم، بالإضافة إلى اشتغال بعض الأفراد في وظائف حكومية تجبرهم على الحضور اليومي لأماكن العمل، هذا الأمر الذي أدى إلى بعض التسامح في العادة ودخول بعض التغيير عليها، حتى تتوافق مع معطيات الحياة الجديدة، وحيث أن تلك المعطيات أثرت على كافة القبائل، لذا يتسلل التغيير فيؤدي إلى موافقة جماعية عليه.

وفي بعض الأحيان تكون قبيلة القاتل كبيرة العدد، بحيث يصعب على القبيلة المنزول عليها توفير المكان الذي يستوعبها ولذلك يمكن استئذان قبيلة القتيل بالموافقة على الانتقال العكسي، بمعنى أن يختار شيخ القبيلة صاحبة النزلة بعض أفراد قبيلته، قد لا يتجاوز أربعة بيوت أو أقل أو أكثر بقليل، لينتقلوا هم إلى ديار قبيلة القاتل، ليكملوا معها مدة النزلة، إلى أن يحين الصلح حسب الاتفاق على مواعده أثناء العام، أو كما كان قديما بعد انتهاء العام، ويتم اختيار هؤلاء الأفراد حسب موافقة ظروفهم الحياتية، وارتباطاتهم المصلحية لذلك الانتقال.. وعند موافقة قبيلة القتيل على ذلك، يؤدي ذلك الانتقال نفس دور انتقال قبيلة القتيل إلى أرض قبيلة النزلة.. وحينئذ تحترم حمايتها، المتمثلة في تواجد الرمز من خلال أفرادها القلائل.

وتسعى القبيلة الوسيطة (صاحبة النزلة) كل السعي أثناء مدة النزلة لتقريب وجهات النظر والاتفاق على مقدار الدية التي كانت تقدر فيما مضى بـ 100 جمل ثم قدرت بـ 400 جنيه وصلت إلى ما يقرب الـ 8000 جنيه، وتقدر الآن بما يوازي سعر الـ 100 جمل أي حوالي مليون جنيه مصري.

كذلك تعمل القبيلة الوسيطة على تنظيم العلاقة بين القبيلتين، بحيث تضمن عدم التقاء أفرادها التقاءً مباشرا سوى في أضيق الحدود، تحسبا لمواقف متهورة يمكن أن تصدر من أحد أفراد

لنوع العلاقة المادية بين القبيلتين النازلة والمنزول عليها سوى المساعدة المتبادلة بين من يملك ومن لا يملك. وما نلاحظه في حديث الشيخ عبد اللطيف أن بعض القبائل صاحبة النازلة والمتفق على نزالتها تنهج نهجا يقيها الأخذ المباشر من قبيلة القاتل، ولذا فتوفر عدد من أفرادها لقبيلة القاتل لتعيش في ديارها، هذا بالطبع بعد موافقة قبيلة القاتل، وفي تلك الحالة من العيب عدم استضافتهم وإعانتهم على أمور الحياة، خاصة وأن هؤلاء الأفراد المختارين في أغلب الأحيان إن لم يكن جميعهم غير مرتبطين في ديارهم بوسائل رزق أو كسب مباشر، أي ليس لديهم أراض أو زروع تفرض عليهم المتابعة المستمرة، كما أن ما نلاحظه فيما قال محمد الفقيه أن قبيلة القاتل تعد في حاجة إلى مساعدة المساعدين من القبائل القريبة التي بينهم صلة دم والتي بينها علاقة ود وهذه المساعدة توعز إلى الحال الذي ستعيشه تلك القبيلة أثناء فترة النزلة التي تستمر في أغلب الأحيان إلى حول كامل، وهذا الإيعاز يظهر بشكل خفي ما تلاقيه تلك القبيلة من أضرار نتيجة للجرم الذي أحدثه أحد أفرادها، ذلك الجرم الذي يضع أهله وعشيرته في ذلك الوضع المحاط بأسوار وحدود وهمية، لكنها قائمة في خيال الجماعة المحيطة بها، ذلك المعتقل المفتوح المغلق ليس على القاتل فقط، بل على كل قبيلته أو أهله المقربين. تلك الحدود الملزمة في حالة النزلة تتيح لأهل القاتل قدرا من الرضى والقناعة بأن مصابهم تعاقب من أجله قبيلة بأسرها، وهنا يكون الدافع للأخذ بالثأر وهنا. بالإضافة إلى حرص القبائل بأن لا تتعرض لذلك النوع من التشريد والنزوح وترك الديار والمصالح، من خلال الحرص على عدم قيام أحد أفرادها بالقتل، ويدفع أفرادها بعضهم البعض نحو ضبط النفس عند كل خلاف. ذلك المنطق العرفي في عوايد أولاد علي يتلاءم مع ما أسلفنا من حتمية الشعور الدائم بالكيان الواحد والتوحد ضد كل ما يعرض ذلك الكيان للهلاك.

ويؤكد الشيخ عبد اللطيف عبد المالك أنه يمكن لفرع من القبيلة النزول على فرع آخر من نفس قبيلته، إذا وافق أهل قبيلته على ذلك فالعشيبات

القاتل، وجه في الليل لا يمكن يطلع له الراجل أبدا، لازم تطلع حريم، الحريم ما يتعدي عليهم أحد، ربما اللي جاي غريمه يقتله، يلقي حريم يبقى عيب إنه يتعدي على الحريم».

وكما أوضح الإخباري أن الأسس والقواعد المحددة لتلك النزلة تلزم الطرفين بمحددات لا يحق لأحدهما تجاوزها، حفاظا على العرف ذاته الذي ثبت لهم من خلال تجاربهم معه، أنه يؤدي إلى إنهاء المشكلة وحلها. كذلك تؤكد عوايد أولاد علي، على حرصها على تثبيت أخلاق المحاربين وفروسياتهم، ويتجلى ذلك في عدم التعرض للنساء والأطفال والشيوخ والحيوانات حتى ولو كانت تخص الغريم أو تمت له بصلة، وهنا يظهر التأكيد على خصال المقاتلين القدامى، أصحاب تلك الأعراف وواضعي بنودها.

أما عن طبيعة العلاقة المادية بين القبيلتين النازلة والمنزول عليها، يقول الشيخ عبد اللطيف عبد المالك «الغني منهم يصرف على الآخر لمدة النزلة، ثم يقول: إن القبائل المنزول عليها دائما تأبى أن تصرف عليها القبيلة النازلة فالشرف يمنعها من ذلك فتتقاسم مع القبيلة النازلة عليها حتى في لقمة العيش والرشف يمنعهم من الأخذ، ويضيف. وإذا كانت القبيلة التي منها القاتل كبيرة وغنية والقبيلة التي قبل النزول عليها أفقر وأقل عدد ينزل فردين أو ثلاثة أو أربعة من القبيلة صاحبة النزلة على قبيلة القاتل وفي هذه الحالة يقوم أهل القاتل بالصرف عليهم إذا رأوا أنهم يستحقون ذلك «تعطيهم».

ويقول محمد الفقيه في هذه العلاقة «النازل طبعاً عنده قبيلة وعنده قبائل، إذا كانت حالته ضعيفة، القبائل الأخرى بتساعده، القبائل الأخرى اللي هي بينهم صلة دم أو أخوة أي القبائل اللي بينها وبين القبيلة القاتلة لعب، كل واحد يديهم مبلغ من المال، ألف جنيه، ألفين، ثلاثة آلاف جنيه قبيلة القاتل ويساعدهم لأن إذا كانت القبيلة المنزول عليها ضعيفة لازم اللي هو نازل عليه يساعده، يديله».

ومن خلال هذا نلاحظ أنه ليس هناك تحديد

الذبائح بما يلزم الوليمة والاحتفالية من احتياجات مصطلح «المسار» أو «الهلبة».

وكما هو واضح أن «الهلبة» هي نفسها التي كانت عند الاعتداء الشخصي، أي عندما يعتدي شخص على آخر فلا بد أن «يهلب عليه»، أي يذهب له بذبيحة أو اثنتين من أجل طلب الصلح، ولكنها هنا تتوافق حجمها وشكلها وطريقة تقديمها مع فداحة الجرم، فالجرم هنا ليس في عيب اقترفه شخص في حق، أو اعتداء بالضرب الذي يؤدي في بعض الأحيان إلى قليل من الخدوش أو الكسور الموضوع هنا والحالة تختلف فقد الشخص ذاته ولذا فالهلبة لا بد وأن تتفق مع فداحة الضرر.

وفي يوم الصلح الذي «يكون دائما في الصباح تأتي قوات الأمن والمأمور والعمد والمشايخ وجميع أعيان القبائل ويقولوا كلمات الخير، كلام يلين ويرطب النفوس، وغالبا ما تقوم به القبيلة المنزول عليها».

ويأتي أهل القاتل ومعهم أهل النزلة في الموعد المحدد وغالبا ما يكون الساعة 12 ظهرا أو الواحدة، وعند قدومهم تطلق النساء الزغاريد. ويصطف أهل القتل ومعهم شيوخ القبائل المجاورة أو البعيدة بالإضافة إلى المأمور، وفي بعض الأحيان المحافظ - في هذا اليوم في بعض الحالات لا يقل العدد عن ألف رجل - ويمر أهل القتل عليهم ويصافحونهم. «وزمان كان أهل القاتل يجيبوا معاهم حريم يزغرتو وترد عليهم حريم قبيلة القتل بالزغاريد طبعا علشان فرحانين بالصلح. ويأكلوا مع بعض مع الناس الحاضرة الغدا وفي بعض الحالات يحلف أهل القتل على أهل القاتل إنهم يبقوا للعشا، أما الدية يكونوا اتفقوا عليها قبل يوم الصلح ومفيش مجال للكلام فيها يوم الصلح... والدية بتتدفع يوم الصلح وفي منطق الكلام يقول أهل القتل والله احنا بزريد عشرين ألف جنيه، خمس آلاف للهلبة وخمسة آلاف للعمد والمشايخ مثلا وخمس آلاف للناس الحاضرين.. لا تقدم الدية أمام الناس، يطلب الراجل إلي معاه الفلوس من واحد من أهل القتل الخروج ومعه

كما يقول، أحد عشر فرعا كل فرع مستقبل ومسؤول عن نفسه ويمكن نزول أحد الأفرع على الآخر.

أما عن دور الحكومة المتمثلة في قسم البوليس، الذي عليه التعرض لتلك المشاكل فيقول محمد الفقية: في حالة قبول قبيلة القتل لنزلة قبيلة ما واتفاقهم على هذا ندير بينهم ورقة يوقع عليها الطرفان على أنهم قبلوا نزلة القبيلة الفلانية. الحكومة يهتمها أن يتم قبول النزلة حيث أن هذا القبول يلقي عبء المشكلة برمتها على القبيلة المنزول عليها.

يوم الصلح

ويأتي هذا اليوم في اليوم المتفق عليه بين الأطراف الثلاثة المشاركة في النزاع، القاتلة والمقتول منها، والمنزول عليها. هذا اليوم الذي كان ولا يزال في كثير من الأحيان اليوم الأخير من المهلة المحددة للتداول حول المصالحة. وقبل اليوم المحدد للصلح تسعى القبيلة المنزول عليها، إلى الاتفاق مع أهل القتل وقبيلته، على كافة نواحي الصلح، ومنها بالطبع الدية ومقدارها وكيفية دفعها، التي غالبا ما تدفع يوم الصلح، كما أجمع الإخباريون.

وقبل يوم الصلح بيوم «يبعث أهل القاتل قدر ما يستطيعون من غنم وبقر بدون تحديد، كان زمان بيودوا جمال، واحدا غني بيودي أكثر من اللازم، وواحد فقير يجيب على قدر استطاعته، بالإضافة لرز وشاي وزيت وسمن ودقيق.. وأهل القتل أيضا تجيب. قبيلة القاتل تجيب بيتين «خيمتين» وتنصبهم في ديار القتل، يروح فيهم الصبايا و العيال الصغيرين والناس اللي عليهم النزلة بيروحوا يطبخوا وتخلط النساء في هذا اليوم وسط الزغاريد اللي الحريم بتزغرتها من الناحيتين».

«قبل الصلح بيوم ياخذو الهلبة 50 أو 70 أو بقر ووظابها، السكر الشاي الرز الطحين الزيت يخذوها في عربيان كان الأول «للبل» الإبل».

ويطلق الناس في مجتمع الدراسة على تلك

ويعطيه المبلغ المتفق عليه».

وهنا ينتهي الخلاف وتعود القبيلة التي نزلت إلى ديارها أو الأفراد النازحين إليها من قبل القبيلة صاحبة الحق في النزلة، وتعود الحياة إلى ما كانت عليه ليصبح يوم الصلح هو يوم الصلح عن خطأ ارتكبه إنسان لينتهي حياة إنسان، إلا أن تلك الإجراءات العرفية تجعل ذلك الخطأ لا يحدث إلا في حدود ضيقة للغاية، ويحدث في أغلب الأحيان دون سبق إصرار أو ترصد، ولتكفل تلك الأعراف حياة تسير نحو تعايش سلمي وهدوء نسبي، يتيح لتلك القبائل توجيه النشاط الإنساني نحو صالح الإنسان والابتعاد به عن الغرائز الفردية الدافعة نحو الخطأ في حق الغير مما يؤثر على ألفة ووحدة الجماعة.

خامساً : قضايا المرأة (نزلة «الولية»)

وهذا النوع من النزلة يعطي للمرأة البدوية في الصحراء الغربية المصرية منافذ للحرية، تلك المنافذ التي قد لا تتوافر في مجتمعات أخرى. وحيث أن عوايد أولاد علي قد حددت في بنودها العرفية إجبار البنت على الموافقة على من يختاره الأب لها زوجها، كما تتيح لابن العم الحق في الزواج من ابنة عمه دون سواه. وتؤكد على ذلك الحق بأحقيته في «مسك» ابنة عمه له، إذا كان هناك اعتراض على تزويجها إياه. و«مسك» بنت العم يعني انعدام حرقتها في الزواج من غير ابن عمها، سوى بعد موافقته على هذا الزواج، هذا الأمر الذي يؤدي إلى كثير من الزيجات التي لم يتح لها فرص الاختيار.. ورغم هذا الحرص من العوايد إلا أن نفس العوايد قد تفوقت على كثير من عادات الجماعات التي تماثلها في هذا الصدد، فقد أتاحت للمرأة قدرا من الحرية ومنفذاً لتلك الحرية، تستطيع المرأة من خلاله الاعتراض على ما أجبرت عليه، بل وأنه في أغلب الأحيان ينفذ لها ما تطلبه.

ويفسر عبد اللطيف عبد المالك عمدة القصر نزلة الولية في قوله التالي: «أفرض أنا صممت إني أجوز بنتي من فلان بان عمها مثلاً، وهي مش راضية وأمها مش راضية، في هذه الحالة تروح

هي أو توديعها أمها لبيت العمدة أو الشيخ أو راجل محترم، وتدخل في بيته وتقول أنا في عرضك والسدي عايز يجوزني فلان وأنا مش عوزاه. وتديرها حتي بعد الخطوبة بعد «السياق».

« كان عندنا موضوع فيه عذف أن أنا بجوز بنتي للي أنا عايزه مش هي اللي عاوزته أنا بختار لبنتي مش بعتها الفرصة إنها تختار. لا يزال هذا الموضوع مستمر لكنه خف شوية، هذا هو السبب إن النسوان تنزل على العمدة أو الشيخ أو أي عظيم وتقوله أنا في دخلك متسغيثة بيك ولا بد إنه يتدخل⁸ ».

وتحدث نزلة الولية أيضا بعد الزواج إذا كرهت الحياة مع زوجها، تستطيع أن تقوم بهذا النزول كما يقول محمد الفقية « إذا كرهت المرأة زوجها ومقدرتش تعيش معاه.. ومقدرش أهلها أبوها أو أخوها تخليصها منه، وأجبرها على البقاء معاه، في الحالة هذه تتسلل المرأة وتمشي على كبري من كبراء القبائل، أي قبيلة، المهم الرجل اللي تمشي فيه يقدر يخلصها «وترمي عليه» ويكون شيخ أو كبير قبيلته أو عمدة تقوله أنا رامية عليك وعلى ولادك إنك تفكني⁹ ».

وفي البداية دائما ما يعلن ذلك الرجل ترحيبه بها وتقديره لنزالتها عليه، وعلى الفور كما يجمع كافة الإخباريين يذبح لها، ترحيبا بها (لا بد لها ذبيحة لازم يقدرها¹⁰) (طالما إنها غريبة لا بد أن يذبح أول ما تنزل عليه).

وبعد ذلك الترحيب تبدأ في قص روايتها وتبدي أسباب كرهها لتلك الزيجة، إذا كانت لم تتزوج بعد، أو هذا الزواج إذا كانت متزوجة بالفعل، وغالبا ما يأتي أهلها في إثرها طالما أنهم عرفوا مكان نزولها، أو يبعث الرجل المنزل عليه في طلبهم إذا لم يأتوا أو أبطأوا في الحضور (فيه وليه لكم عندي تعالوا خالصوا موضوعها)، ويبدأ الرجل في بحث الموضوع معهم ويناقشهم في موضوع ابنتهم ويحاول إقناع «الولية» بكل سبل الإقناع فإذا لم تقتنع بما يحاول إقناعها به، فليس عليه إلا تنفيذ ما طالبت به «طالما إنها نزلت على راجل، لازم يخلصها فمن حق اللي نزلت عليه،

هذا النوع من النزلة يعطي للمرأة البدوية في الصحراء الغربية المصرية منافذ للحرية، تلك المنافذ التي قد لا تتوافر في مجتمعات أخرى



الولية وإن لم يدفع، تكتب عليها ورقة إلى أن يحين زواجها من آخر (الطلاق في الصداق) أي يؤجل المطلوب منها في حالة طلاقها إلى أن يحين زواجها ويدفع الزوج الجديد ما عليها لزواجها القديم ويخصم من صداقها أو يدفع ما عليها ويكتفي. ويسمي هذا التأجيل في الدفع في بعض الأحيان «على جصتها»¹²

وفي بعض الحالات يأتي أهل المرأة يطلبون عودتها، ويقال للمنزول عليه « نزالتك ماشية »، وخليها تروح بيتها، فيطلب منهم عدم التعرض لها وتنفيذ طلبها. وفي بعض الحالات تطلب المرأة عدم مغادرة البيت إلا بعد انتهاء موضوعها.

وتعد تلك المرأة في حمى من نزلت عليه، وعليه أن يكون بقدر تلك الثقة فيه، ودائما ما يحرص على أن يجيب لها ما تريد لأن تحقيقه لإرادتها هو

أن يزوجها بمعرفته، أو يزوجها لابنه أو لنفسه، بعد موافقتها بالطبع، حيث لو حدثت خلافات بين الرجل وبين أهلها، فالعيب أن تذهب من عنده من غير ما يخلصها.. عليه أولا إنه يصلح الموضوع يراضيها ويفهمها معلى مع أبوك.. فإذا اقتنعت ومشت مقتنعة يجوز .. لكن لا يمكن تمشي من بيتي تعيط¹¹..

وفي الحالات القليلة التي تحدث لنزلة المرأة المتزوجة، وبعد استحالة التوفيق بين الزوجين فإذا وافق الزوج على تركها لحال سبيلها، يصبح من حقه المطالبة بالخسائر التي تسبب فيها زواجه منها « هاتولي اللي خسرتة، الكسوة والغنم اللي دبحتها، والصداق والمهر هنا يلتزم أبوها أولا بتسديد المبلغ، فإن لم يكن في استطاعته في بعض الأحيان يدفع عنه الرجل اللي نزلت عليه

الزواج، وإذا أقرت اللجنة المشكلة صدق إدعائها، تطلق أيضا ويدفع الزوج مؤخر صداقها¹³.

وفي الحالات القليلة والنادرة لاستحالة الحياة الزوجية بين الزوجين بعد الإنجاب فيقول عبد اللطيف عبد المالك: أنه في هذه الحالة يكون من حق الزوجة قرار ترك الأطفال أو أخذهم، كما إنه من حق أبيها الاعتراض على أخذهم «الرأي للزوجة تأخذهم معها ووالدها يتحملهم وفي بعض الحالات يرفض الأب استقبالها بأولادها، ويمتنع عن قبول الأطفال خوفا من حدوث مكروه لهم وهم في بيته وتحت مسؤوليته فيحاسب على ما حدث فهم من قبل أبيهم وأهله، فالرأي للزوجة وأبوها وفي الغالب تحرص الأم على أخذ أطفالها الرضع والصغار الذين لم يبلغوا سن الدراسة وتتركهم لأبيهم إذا بلغوا سن الدراسة¹⁴»

ومن هنا نجد أن «عوايد أولاد علي» تعرضت لكافة مناحي الحياة ووضعت تقنيها دقيقا للعلاقات بين القبائل والأفراد من خلال الأعراف التي حرصت العوايد على وضع ضوابطها وحدودها بحيث تتناسب مع قيم القبائل المنظمة لعلاقاتها، نستطيع القول بأن تلك الأعراف لها القدرة على التطور بحيث تتناسب مع التغيرات التي تطرأ على الظروف الحياتية لتلك القبائل البدوية. الأمر الذي يحقق للجماعة قدرا هائلا من الرضا على ما يحققه ذلك العرف من أمن وسلامة الفرد من خلال ما تحدده الجماعة من قواعد وضوابط عرفية.

خاتمة

ونخلص في استعراضنا لملامح الأعراف القبلية عند بدو الصحراء الغربية المصرية إلى ما يلي:

1 - إن التاريخ الذي مرت به قبائل أولاد علي منذ استقرارهم بإقليم برقة، ونزوحهم الإجباري منه بعد الحروب التي خاضوها مع قبائل «الحرابي» الليبية، ذلك التاريخ كان سببا أوليا في نشأة عوايد أولاد علي، على يد القبائل المحاربة التي خاضت المعارك من أجل بقائها وبقاء من حولها من القبائل، ذلك التاريخ الذي فرض على تلك الأعراف شخصية المحارب بما

تأكيد على قدرته ومكانته، وثقتها في تلك القدرة والمكانة، مما دفعها نحوه مستغيثة به «رامية» حملها وهمها على ذلك الرجل الذي غالبا ما يكون بقدر ما حملته من ثقة.

وإذا شكت زوجة من زوجها إهانته لها وعيبه فيها وأنكر الزوج ما نسب إليه، بل اشتكى هو، من تصرفات زوجته، الأمر الذي لا يستطيع الرجل المنزول عليه البت في أمر أحقية أحدهما في رد المبالغ التي تكلفها الزوج، في هذه الحالة يختار المنزول عليه، رجلا عاقلا وصالحا مدركا قواعد أولاد علي ليكون رقيبا على تصرفات الزوجين ويبني للزوجين بيتا (خيمة) بجوار ذلك الرجل المختار، ويسمى هذا البيت «الدار الشرعية» يعيش فيه الزوجان تحت رقابة الرقيب، وبعد مضي شهر أو شهرين أو ثلاث، يقرر الرقيب صاحب الحق، من خلال مراقبته لهما وهنا وجب تطليقها، على أن يدفع الزوج مؤخر الصداق إذا كان هو المعيب، أو يدفع أبوها ما تكبده زوجها من خسائر حال زواجه بها أو يؤجل ذلك لحين زواجها، وبالطبع إذا لم تتزوج تكون في حل من الدفع..

وإذا ادعت زوجة قصور زوجها وعدم قدرته على القيام بمهامه الزوجية، أي قصوره الجنسي، وأنكر الزوج هذا الإدعاء، أقيم «بيت الشنعة» أي بيت الرزيلة ويقول محمد سعيد: أن هذا التقليد لم يعد يتبع الآن، وكان يحدث حين تشكو زوجة إلى السيدات أو إلى أمها عن ذلك القصور حتى يصل إدعاؤها إلى والدها الذي يوصل هذا الأمر إلى أهل العريس، وإذا أنكر العريس ما نسب إليه وأكد على أنه صحيح ليس به عيب. في هذه الحالة كان يبني بيت عرب أي خيمة في جوانبها الأربع طاقات صغيرة تسمح بالرؤية من خلالها، بحيث يكون في كل جانب فتحتان ويكون المجموع ثمان فتحات، ويعين ثمانية شهود لرؤية الحدث بين الزوجين، وبالفعل يدخل الزوجان الخيمة، وعليهما أن يقيما علاقة جنسية كاملة، على مرأى الشهود الثمانية الذين تتاح لهم الفرصة بشكل دقيق للرؤية من كافة الاتجاهات بحيث يستطيعون الحكم فيما نسب إلى الزوج، وفي حالة قيامه بواجبه نحوها، تطلق في الحال، ويدفع أبوها للزوج كل ما أنفقته على

ومن هنا نجد أن «عوايد أولاد علي» تعرضت لكافة مناحي الحياة ووضعت تقنيها دقيقا للعلاقات بين القبائل والأفراد من خلال الأعراف التي حرصت العوايد على وضع ضوابطها وحدودها بحيث تتناسب مع قيم القبائل المنظمة لعلاقاتها

المحددة للخلافات فالضرر بالإنسان أمر يعد من أهم الأمور التي تتعرض لها تلك الأعراف.

5 - تعد السرقة في عوايد أولاد علي جرما تعاقب عليه أشد العقاب بحيث تضمن عدم حدوثها، لسهولة القيام بها. فتجعل العقاب بأربعة أضعاف المسروق أو الحلف بالإضافة إلى «الحالفة الأربع» المعززين للحلف، أمر يجعل الكل يسعى نحو رزق له من صنع يده، لا من صنع الآخرين، بحيث تدفع الأعراف بالفرد دفعا نحو أن يكون عضوا نافعا لنفسه ولمجتمعه.

6 - إن التغير الذي يحدث لظروف الجماعة الآن في حدود تتسع أحيانا وتضيق أحيانا. يدعو تلك الأعراف القبلية إلى حذف بعض مفرداتها أو إضافة مفردات أخرى عليها، أو إحلال بعضها لبعض آخر. كل ذلك يعين تلك الأعراف على إمكانية التعايش مع منطلق العصر، من واقع قدرتها على التعبير الأمين عن حاجات الجماعة، وهو ما يدعوهم إلى الوثوق في صحة تلك الأعراف والرضا والقبول بها، من خلال ما تعين عليه من صد أذى الخلاف المتغير الذي يتأثر بانشغالات الناس المتغيرة.

لديه من صرامة، وبما يملك من نبل الفارس وشهامته، كما أن ذلك التاريخ قد أملى على تلك القبائل أدوارا تتناسب مع قدراتها التي أظهرتها أيام الحروب.

2 - كما أن لجغرافية المنطقة وطبيعتها الصحراوية وامتداد أراضيها الشاسعة واعتماد أهلها على الأمطار في زراعة بعض احتياجاتهم، وممارستهم للرعي الذي يعد المصدر الأول للمعيشة في تلك المنطقة، كل تلك المعطيات الطبيعية للمنطقة، دفعت بأعراف تتناسب مع تلك الطبيعة، وتؤكد على أهمية التكاتف ضد أخطارها لاستجلاب خيرها.

3 - إن تلك الأعراف بما تتيحه من حرية اختيار المحكمين، والوثوق في قراراتهم المنبثقة أساسا من خبرتهم بالموضوع المتنازع عليه، حيث أن هناك تخصصا دقيقا لكل فروع النزاع، ذلك التخصص الذي يفرض قدرا واسعا من القدرة على الحل، والحيلولة دون تفاقم النزاع، وهذا التخصص يدفع دائما المتخاصمين نحو ذلك العرف القبلي المتوافق دائما مع تصورهم للحل.

4 - كما أن احترام الإنسان ووضعه في مكانة خاصة، تختلف اختلافا كبيرا عما يملكه، وهو أمر تؤكد عليه العوايد من خلال الأعراف

الهوامش والمصادر

الهوامش

- 1 - محمد الفقيه، النجيلة، 60 سنة، 60 كيلو غرب مطروح.
- 2 - الشيخ عبد اللطيف عبد المالك، عمدة القصر، 75 سنة، 15 ك غرب مطروح.
- 3 - الشيخ عبد اللطيف عبد المالك، قرية القصر.
- 4 - محمد الفقيه، قرية النجيلة.
- 5 - الشيخ عبد اللطيف عبد المالك، قرية القصر.
- 6 - الشيخ عبد اللطيف عبد المالك، قرية القصر.
- 7 - ماي زورش: لا يحاربوا أو يقاتلوا
- 8 - محمد سعيد مدينة مرسى مطروح.

9 - محمد الفقيه النجيلة.

- 10 - عبد اللطيف عبد المالك القصر.
- 11 - عبد اللطيف عبد المالك عمدة القصر.
- 12 - الجصة: القصة والقصة هي شعر المرأة النازل علي جبهتها لبيين شبابها وزينتها.
- 13 - محمد سعيد، مدينة مرسى مطروح.
- 14 - عبد اللطيف عبد المالك، قرية القصر.

مصادر المعلومات

- 1- الحاج عبد اللطيف عبد المالك
- 57 سنة عمدة قرية القصر 51

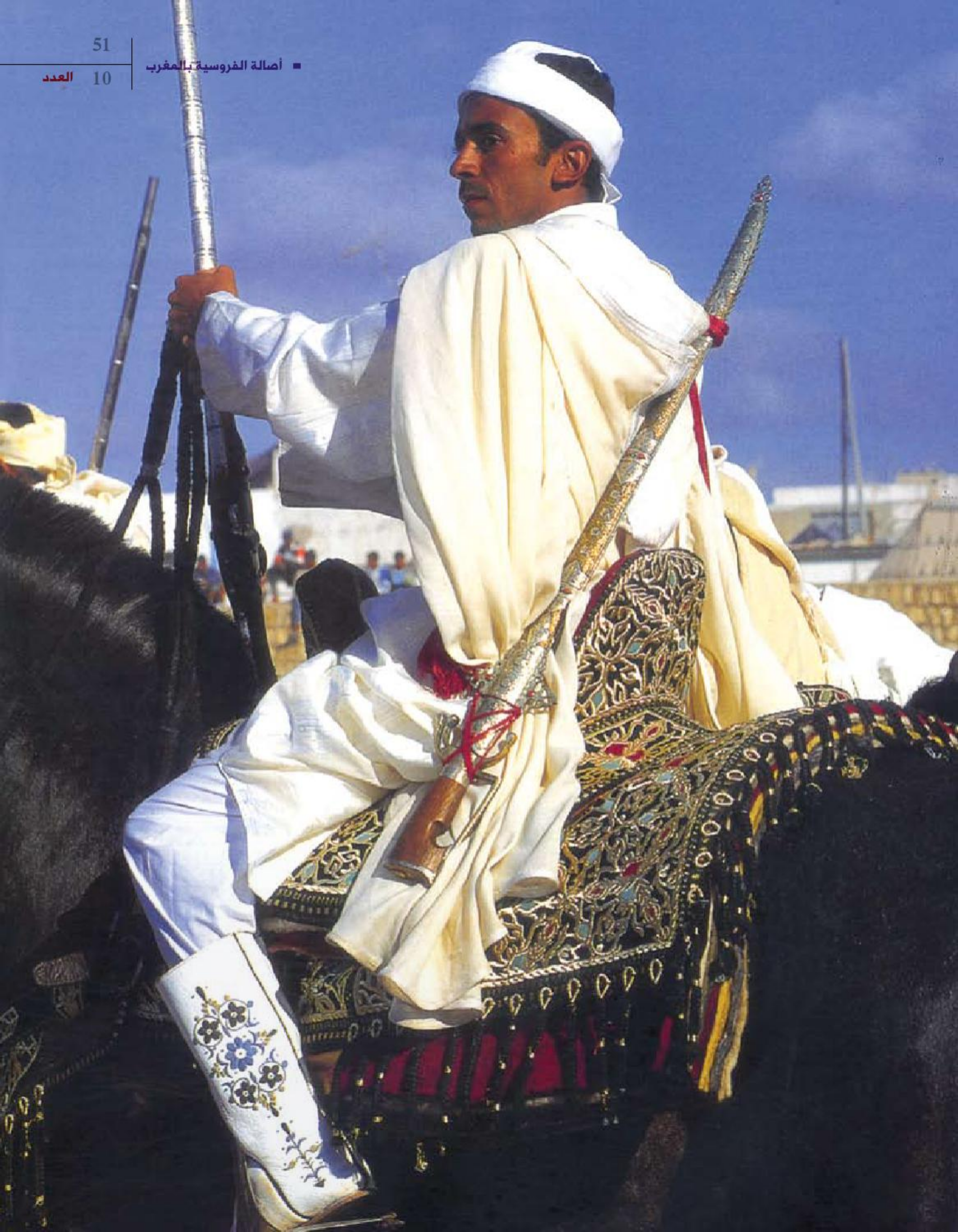
- كيلو غرب مرسى مطروح
- 2- محمد الفقيه 45 سنة فقيه النجيلة، 07 كيلو غرب مرسى مطروح
- 3- سعيد فرج رسلان 65 سنة أمين الحزب الوطني بالنجيلة، النجيلة 07 كيلو غرب مرسى مطروح
- 4- الشيخ عبد العاطي غاوي ختال 25 سنة مرابط، مبذر، مدينة مرسى مطروح
- 5- الشيخ عثمان علي 36 سنة صاحب محل تصليح أسلحة، «وتجاز» مدينة مرسى مطروح.
- 6- محمد سعيد 32 سنة مدرس مدينة مرسى مطروح.

أصالة الفروسية بالمغرب

علال ركوك / كاتب من المغرب

شكلت الفروسية تراثا تاريخيا عبر العصور، فمنذ القدم كان للإنسان تعامل مع الفرس سواء في الحرب أو السلم، حيث كان وسيلة تستعمل في الأسفار والجر والحرب فضلا على أنه كان يمثل أداة للتسلية والفرجة ومظهرا من مظاهر الزهو والافتخار وهذا ما يؤكد الحضور القوي للفرس في الحضارة الإنسانية، علاوة على أن الفارس الضليع في ركوب الخيل يصبح محط الاهتمام لدرجة تجعله دافزا للاحتذاء والاقتراء باعتباره داملا لمشعل الشجاعة والعنفوان والإقدام، كما هو الشأن في الحضارة اليونانية، حيث كانوا يقدسون فرسانهم وأبطالهم.





كل ذلك مؤشرات قوية على أهمية الفرس في حالتها الحرب والسلام وكذلك على وشاجة العلاقة بين الإنسان والفرس، لكونه يمثل أفضل وسيلة لإظهار نخوته رغم ما يكلفه امتلاك فرس من تكاليف.

ويمكن القول أن الخيل تشكل وسيلة نقل نموذجية وهذا راجع إلى سرعتها بحيث يمكنها قطع ضعف المسافة التي تقطعها مثيالاتها من الدواب المسخرة للنقل في مسافة زمنية واحدة أو أقل.

قد يجد الواحد منا إذا ما رجعنا إلى التاريخ في تلك المنطقة أن هناك ضرورة وحاجة ملحة إلى وجود فارس للذود وحماية الحريم والصبية، فهو دائما على أهبة الاستعداد لخوض الصعاب التي من أجلها جند الفرس الذي يضيف على وضعية امرأة راجلة تحمل الأثقال ورجل يمتطي صهوة جواده صفة المشروعية والقبول لا شيء سوى لأن هناك حتميات تاريخية واجتماعية أملت ذلك.

هكذا نجد أن الفرس قد أنيط به القيام بوظائف كثيرة في المجتمع المحلي بحيز مهامها لخوض غمار الحرب، وبين استعمالها كوسيلة للتنقل وقهر طول المسافات وللتلاقح والاتصال بين الأهالي وكذا حضوره في المواسم كدلالة رمزية على الأصالة في مسيرة «التبوريد».

الأبعاد الاجتماعية لظاهرة الفروسية:

يشكل الفرس حيوانا له جذور وروابط راسخة في المغرب مما يجعله كفيلا بالاحترام والتقدير وإعطائه مكانة متميزة في الحياة العامة، ويكفي أهاليها شرفا وفخرا تسخيرها للركوب فقط بالنظر إلى باقي الحيوانات الأخرى، كما أن ركوب الخيل في الاحتفالات الشعبية والوطنية «التبوريد» عملية كانت تقتصر على العنصر الذكوري وتقصى العنصر النسوي من المشاركة، لكن هذه المعطيات تغيرت كما سنقف عليها من خلال طقوس الاهتمام بالخيل وتحمل كل أتعاب مؤونتها لأن الأهالي يرون فيها الفأل الحسن وطالع اليمن والخير، وبهذا فاقتناء الفرس لا يقتصر على شريف النسب دون غيره وإنما الأمر سيان للموسر والمعسر وهذا يجد ضالته في ولع وميول بركوب الخيل وهو ما يعرف محليا بـ«الحال» بحيث لا يطيق الرجل نفسه إذا لم يكن بحوزته فرس، وسيرا على هذه السنة الحميدة

والحضارة العربية غنية بمثل هذه القيم فالحياة الجاهلية على سبيل التمثيل لا الحصر كانت تفرض على فلذة كبدها تعلم أدب وفنون الفروسية، كما عرفت المجتمعات الأوربية أدب الفروسية وترسخت بشكل كبير في العصور الوسطى.

فالفروسية نظام قائم بذاته من نظم المجتمع أفرزته مجريات الحياة وتطوراتها وفرضت عليه تقدير الفرسان وكن الاحترام لهم.

وقد أولى المغاربة عناية فائقة بالفروسية من حيث أنها تشكل أحد فنون الحرب والدفاع. وكذلك من حيث أنها ظاهرة احتفالية مستحسنة لدى القبائل المغربية. ولعل هذا كان محط اهتمام مجموعة من المصادر التاريخية التقليدية وكذلك الكتابات الكولونيالية التي أفرزت للفروسية وقفات خاصة للإشادة بالفرسان المغاربة وتمرسهم على هذا الفن سواء تعلق الأمر بزمن الحرب أو زمن السلم. و نتناول فيما يأتي أهمية الفروسية كظاهرة تسلية ومتعة وفرجة.

أهمية الفرس داخل

المنظومة القبائلية بالمغرب:

ظل الفرس مقياسا على إثره تقاس الثروة والجاه على السواء بين الأسر البدوية الشيء الذي يذكي جو التنافس على اقتناء خيرة الخيول وإعطائها عناية خاصة وذلك بتخصيص ميزانية خاصة لها، كل ذلك لغاية الظهور في «ميدان التبوريد» بشكل بارز ومميز يرفع من شأن العائلة والقبيلة ويضيف عليها طابع الفخر والنخوة.

إن هذا الاهتمام بالفرس و«التبوريد» ليس عبثا ولا وليد عهد قريب وإنما أفرزته جملة من المعطيات التاريخية، وبهذا فقد ظل فرسان قبائل المغرب على نهج السلف والإئتمان على ثرواتهم والفخر بما خلده أناس سبقوهم.

وهناك إشارات تاريخية متعددة مثلا في كتاب «إتحاف أعلام الناس» تؤكد مدى اهتمام القبائل البربرية بالفرس وهكذا تأصل هذا الاهتمام في أوساطها الشيء الذي استحاله معه استئصاله لا لشيء سوى لأنها تتلهم إلى امتلاك الخيل باعتباره تاجا من العز تتحلى به، كما أن الروايات الشفوية لا تكاد تخلو من إشارات اختزنتها الذاكرة الجماعية.

**أولى المغاربة
عناية فائقة
بالفروسية
من حيث أنها
تشكل أحد
فنون الحرب
والدفاع.
وكذلك
من حيث
أنها ظاهرة
احتفالية
مستحسنة
لدى القبائل
المغربية**



فإنهم يلقنونها لأبنائهم منذ نعومة أظافرهم.

الطقوس الاحتفالية لفن «التبوريدة»:

تعد الفانتازيا أو التبوريدة بمثابة نموذج للاحتفالات الجماعية التي تبرز قوة الفارس المتمرس الماهر، وترتبط بجملة من المواسم والمناسبات الدينية والاحتفالات الشعبية كالزواج والختان والعقيقة وغيرها، حتى يتسنى للفرسان بخيولهم المنمقة بوسائل الزينة والبنادق إطلاق العنان لكفاءاتهم الإبداعية على صهوة جيادهم في جو احتفالي ودوي البارود في السماء إلى جاذب «عبيدات الرمي» في شكل منظم تحت شروط «العلامة» وسيرا مع هذه الحركات ترقص الخيول بشعورها المسترسلة انسجاما مع نغمات «الغيطّة» وإيقاعات الطبول.

أما في المناسبات الوطنية التي يتوافد فيها أهل القرى على المدينة رغبة في الاحتفال محملين بكل مستلزمات الاحتفال من خيام وأفرشة، وكما

هو معلوم أن من أعراف الفلاح البساطة وعدم البذخ فإن في مثل هذه المناسبات تكون شر شفة الشاي مع أبناء طينته والتفرج على سربات الخيل غاية وقمة في السعادة.

طقوس وتقاليد التبوريدة:

إن الحديث عن تقاليد فن التبوريدة كنظم مقننة تفرض على ممارسيها شروطا معينة، وهي بمثابة تعاليم متأصلة ومتوارثة يرثها الأبناء عن الآباء ويتمرنون عليها منذ نعومة أظافرهم حتى يشتد عودهم ويصبحون فرسانا مهرة.

I- مواصفات خيول التبوريدة:

هناك مجموعة من المواصفات يجب أن تتوفر في خيول التبوريدة حتى تتمكن من القيام والاستجابة لضوابط لعبة الفروسية ومن ضمنها نقف عند البعض:

1- أن تكون الفرس حرة: والمقصود من هذا أن

بـ«المَطْرُكُ» أو «المجبد» هو الميدان الذي يحتضن ملتقيات ومجريات فن التبوريدة وعلى أرضيته يتم العرض والفرجة.

وعلى هوامش هذه المطاركة تنصب الخيام والأقبية بالإضافة إلى ممارسة بعض الأنشطة الرياضية من طرف شباب الأحياء القريبة الشيء الذي يجعلها مرتعا خصبا لإبراز المواهب، وتقام هذه الأخيرة تزامنا مع مناسبات متعددة خلال السنة.

- الإعداد والتحضير لفن التبوريدة:

ففي السنوات الأولى عند اقتراب إحدى المناسبات كانت السلطات المحلية هي التي تسهر على التأهب لهذا المهرجان حيث تعطي الأمر للأعوان من شيوخ ومقدمين لتبليغ العامة بضرورة المساهمة في الاحتفالات الوطنية بالتبوريدة.

أما في السنوات الأخيرة فإن السلطة لم تعد تهتم وبالرغم من ذلك فإن أغلب القبائل تحضر بخيلها وفرسانها رغبة في الاحتفال لكسر رتابة المشاغل اليومية. بحيث أن كل قبيلة تكون منطوية على أفخاذ وبطون وعظام، ولـ«التبوريدة» شيخها وقد لا يكون بالضرورة هو «العلامة» وإنما يمكن أن يكون شخصا آخر لا يركب الخيل أصلا ومهمته المعاينة ترشده الجماعة أو يتطوع للقيام بذلك. ومن بين ما يقوم به جمع المال من الأفراد الذين ينضون تحت «عظمتهم» لشراء معدات ولوازم الاحتفال من خيام وأفرشة وبارود....

الخيمة أو الخزانة: أو لفراك

لقد طرأ تغيير عليها فإلى حدود التسعينات كنا نلمح خياما منسوجة من صوف الغنم والمعز محلية الصنع من طرف نساء الأسر المالكة للخيل، فتكون ملكا بحوزة أحد الأفراد الذين يقومون بإعارتها للعظمة.

إلا أنه في السنوات الأخيرة أصبحنا نرى خياما/ أقبية بيضاء كبيرة الحجم تدعى «الخزائن» تغطي جوانب «المَطْرُك» خلال الاحتفال، ما يميزها شكلها ولونها وشساعة المساحة التي تشغلها الشيء الذي يضيف رونقا وجمالا ويزيد الاحتفال حرارة.

اللباس:

يرتدي الفارس زيا تقليديا خاصا

تكون عزيزة النفس ومن مؤشرات الرفعة: التعفف عن أكل علف غيرها، وكذلك تحريك الأذنين في اتجاهين مختلفين عند اقتراب عنصر غريب منها.

2- صغر السن: وهو شرط مهم لدى من يرغبون في اقتناء الخيل وألا يكون قد حمل السرج قط حتى يسهل ترويضه من طرف صاحبه الجديد.

3- الطول: أن يكون طويلا حيث يعتمد إلى قياس المسافة بين ركبتيه وبين ملتقى الحافر والساق وإذا تجاوزت أربعين سنتمترا فهي مزينة فيه لأنه خيل واف.

4- الهيئة من الخلف/«السَلْهَام»: من العلامات المميزة للفرس اتساع خاصرته وأن تكون عضلاته مفتولة وذيله قصيرا ينتهي بخصلة من الشعر الطويل وهذه هي ما يصطلح عليها بـ«السَلْهَام».

5- الهيئة من الأمام: أن يكون واسع الصدر عريض الركبتين مرفوع الرأس.

6- اللون: بحيث يختار الفرس للونه أيضا ومن ألوان الخيل الأشقر الأدهم، والمذهب اللون، والأسود الداكن،

ثم هناك الذي يتخذ ثلاثة ألوان حيث يولد أسود ثم يتحول مزركشا بالأبيض والأسود وهذا هو اللون المحبب.

II- الترويض:

وتقتضي هذه العملية تدريب المهر أولا على الرقص وهي من المراحل المتعبة التي يمر بها صاحبه بهدف حصول نوع من الألفة بين المهر وصاحبه، وفي مرحلة ثانية يوضع له اللجام رغم ما يواجهه من صعوبات في البداية لكن سرعان ما يعتاد عليه بوضعه في فمه، وبعدها تأتي مرحلة الركوب بشكل متقطع ولمسافات قصيرة حتى يشتد عوده.

الآليات المحركة لعملية التبوريدة :

- الميدان أو «المَطْرُك»: إن نجاح فن التبوريدة كفن شعبي رهين احترام مجموعة من الشروط منها ما يرتبط بالفرس ومنها ما يرتبط بالفارس، ومنها أيضا ما يتعلق بالمكان المخصص لممارسة هذا النشاط الفني وهو ما يعرف لدى العامة

**تعد الفانتازيا
أو التبوريدة
بمثابة نموذج
للاحتفالات
الجماعية
التي تبرز
قوة الفارس
المتمرس
الماهر، وترتبط
بجملة من
المواسم
والمناسبات
الدينية
والاحتفالات
الشعبية
كالزواج
والختان
والعقيقة
وغيرها**

اللائق ومن خلال استعراضه لمشهد السربة يبدو أن العلامة فارس متميز عن بقية فرسان السربة بحيث يكون في أغلب الوقت واقفاً على الركاب ليس جالساً على السرج ليتحكم في تسيير سربته ويصدر أوامره لكل فارس لاحظ أنه متأخر أو غير متحكم في فرسه وتكون بذلك علاقة العلامة بالفارسان يحكمها الأمر والتوجيه.

وإذا ما لاحظ العلامة أن أحد الفارسان لا يتحكم في أداء بعض المهام كالرقص أو أنه يندفع ويرى كل الخيول الأخرى فإنه يأمر الفارس بالخروج من وسط السربة والتموقع في الهوامش، أو قد يأمره بالخروج نهائياً من السربة لأن فرسه غير منضبط قد يشوش على السير العادي للسربة رغم أن المسؤولية قد تتحملها الخيل.

وهناك مشكل آخر يتعلق بالطلقة أي لحظة إطلاق البارود ذلك أن أي خلل في عدم احترام وقت الضغط على الزناد يوقع ارتباكاً وعدم تناسل بين طلقات الفارسان التي يجب أن تكون متساوية. وإذا حدثت مثل هذه الحالة فاللعلم كامل الصلاحية في اتخاذ العقوبات المناسبة في حق الفارس الذي ارتكب الخطأ والتي تصل إلى معاقبته بالنزول من أعلى الفرس ثم الركوب من جديد أو الحكم عليه بتأدية غرامة مالية وغيرها مما هو متعارف عليه.

2-العمار:

وهو الشخص الذي يتكلف بحشو بنادق الفارسان والتي هي من نوع «بوحبة» التي تكون مرصعة بالفضة ولهذا فهو يرافق السربة طيلة مدة أنشطتها السنوية.

وكبعض الخاصيات التي يتميز بها العلامة فإن العمار الذي يعتبر أحد آليات عملية التبوريدة يجب أن يراكم مجموعة مهارات وكفايات تجعله أهلاً للمهمة، منها التجربة والخبرة بميدان البنادق والبارود. ويقوم الفارسان بعد نهاية كل خرجة أو «وحبة» أي بعد إطلاق البارود بالرجوع عند العمار يناولونه البنادق ويخلدون للراحة وشرب الشاي في انتظار دورهم. ويقوم العمار بدوره بتعميرها بالبارود. وهكذا يتم سد مكبس «القرص» حتى لا يتدفق البارود من الأسفل ثم تملأ جعبة البندقية بالبارود حوالي نصف حفنة أي «نصف مد» ويقوم بعدها بعملية دك البارود داخل الجعبة بواسطة

بـ«التبوريدة» ويكون موحداً بين أفراد «السربة»، ويتكون من جلباب أبيض رقيق تحته «الفرجية» أو «التشامير» والسروال العربي الواسع في لون أبيض وفوق الكل «برنوس» رقيق أبيض كذلك.

ويضع عمامة بيضاء ترصع رأسه ويستعمل أيضاً «الحراف» وهي عبارة عن حبال حريرية حمراء، وأحياناً يتمنطق الفارس بـ«الكمية» أو «الخنجر» أو «الشكارة» التي بـ«مجدول» أحمر إلى كتفه.

أما حذاء الفارس فهو «الثمك» مصنوع من الجلد خفيف يصل إلى ما دون الركبة تربط فيه من جهة القدم مهاميز لنقر الخيل في حالة تقاعسها.

السرج: أو السناح

يزين الفرس بمجموعة من مظاهر التأنق والزينة قبيل ولوجه ساحة التبوريدة حيث يزين بسرج خاص على الطريقة التقليدية ويتكون من مكونات أساسية، وأخرى كمالية تستعمل تزييناً: اللبد: وهو عبارة عن نسيج صوفي ناعم محلي الصنع يوضع على صهوة الفرس.

الطرأشخ: عبارة عن ستة سجاجيد من «الملف» وظيفتها حماية صهوة الفرس من الاحتكاك بـ«القربوس».

القربوس: وهو العنصر الأكثر أهمية في السرج ويربط هذا الأخير إلى الفرس من مقدمة البطن برباط محكم يسمى «تأكست» وبآخر من صدر الفرس ويدعى «الدير».

وهناك بعض عناصر الزينة أخرى تعلق بها أجراس وهي عبارة صغيرة وخيوط حريرية تربط إليها حبات «الموزون» و«أقبض» وهو وشاح مذهب اللون في رقبة الخيل و«تسككريت» التي تربط إلى اللجام في ناصية الفرس.

I-العناصر البشرية الأساسية في عملية التبوريدة :

1-العلام:

وينعت كذلك بالمقدم وهو الفارس الذي توكل له مهمة التسيير والقيادة داخل السربة. ويشترط فيه الأقدمية في الممارسة وإتقان مهارات التبوريدة كاليقظة والانتباه والصوت الحسن والحرص على أداء كل الطقوس في شكلها

قضيب يكون معلقا في البندقية بالتوازي مع الجعبة. بعد ذلك يتم فتح مكبس القرص والتأكد من أن البارود موجود في القناة التي تمرر شرارة النار إلى البارود عن طريق الحبة التي تعتبر هي الموقد للشرارة وحرصا على سلامة البنادق فإن الموقد أي الحبة لا يضعها إلا في وقت انطلاق عملية الخرجة.

المشهد أو الإخراج النهائي لعملية التبوريدة :

الهدة أو تحية المتفرجين:

عادة ما تكون هذه العملية التي يمكن أن تدعى بالتجربة في بداية وصول السربات أو العلفات أو المجموعات إلى ميدان التباري أو المطرك أو المجبد أو المحرك، حيث يتم تبادل التحايا بين الفرسان ثم يطلبون التسليم «لرجال البلاد» أي شرفاء وصلحاء و أضرحة المكان، وتصطف جميع السربات الواحدة وراء الأخرى. إلا أن ما يميز الخرجة الأولى أو الجولة الأولى هو أن الفرسان لا يطلقون فيها البارود و لا يصلون إلى نهاية المحرك. أي هي عبارة عن خرجة استعدادية وتكيفية مع المجال.

الخرجة الرسمية:

تخضع هذه العملية لنظام محكم كذلك، في البداية نجد أن كل السربات مصطفة في بداية المطرك تنتظر دورها. بعد أن تكون كل بنادق الفرسان معمرة بالبارود وحينما يصل دور السربة يتجه العلام إلى نقطة الانطلاقة بشكل منفرد ثم يلتحق به أعضاء السربة الذين يصطفون في صف واحد مع احترام تراتبية الأقدمية حيث نجد الفرسان القدماء يصطفون بجوار العلام وقد تدخل صفة الجمالية والرونق ضمن معايير وقوف الفرسان.

مباشرة قبل الانطلاقة يقوم العلام بمراقبة موكب سربته ثم تشرع الخيول في التحرك ببطء. فيعطي العلام إشارة الانطلاق مرددا عبارة «والحافظ لله» وكأنه يتوسل بالله من أجل حفظ وسلامة موكبه. فيقف الفرسان على الخيول ويشرعون في عملية ترقيص الخيول وهي مهارة يظهر الفارس من خلالها ما استطاع ترويض الفرس عليه، وبين الفينة والأخرى ترى العلام

يعطي إشارات للفرسان للتقدم أو التأخر والتحكم في التوازي، وبعد قطع مسافة في المحرك يصيح العلام و«المكأخل» وهي عبارة تدل على الاستعداد لاستعمال المكأخل أي البنادق وهنا يضع الفرسان بنادقهم فوق أكتافهم اليمنى ثم يقومون بتحريك البنادق إلى الأمام ويرجعونها. وبعد قليل يصيح العلام «أرو الخيل» وهنا تركض الخيل بأقصى سرعتها وخلال هذه المرحلة يحاول الفرسان الحفاظ على توازيهم. وعلى طول مسافة المحرك وبسرعة فائقة يقوم الفرسان بحركات بالبندقية وفق إشارات صوتية من العلام حيث يقومون بوضع البندقية باليد اليمنى ويضعونها على الكتف الأيسر ثم يعيدونها إلى اليد اليسرى ويمررونها نحو الخلف في اتجاه الأرض وتدعى الخرطة ثم يعيدون البندقية نحو الصدر «التجنيحة» ثم يقوم كل فارس بوضع سبافته على الزناد منتظرا إشارة العلام الصوتية التي تكون ممتزجة بدوي البارود وقد تحدث أن يلاحظ أحد الفرسان أنه متأخر عن وقت الطلقة فلا يفعل حتى لا يشوش على سربته ولا يتحمل المسؤولية. ومباشرة بعد دوي البارود تنطلق زغاريد النساء وترديد المتتبعين لعبارات مثل «الله يعطيكم الصحة والعز»

لقد أبدع الفرسان مجموعة من الطقوس والممارسات في هذه اللعبة التي تجعل المتتبع يستحسن هذه المشاهد التي تعود في الأصل إلى إبداعات فردية نابعة من كل خيال خلاق ومعطاء. من هذه الإبداعات مثلا نجد أن بعض الفرسان يقومون بكل طقوس الخرجة وقوفا فوق السرج وهذه عملية لا يوفق فيها إلا المتمرسون.

ولا تقتصر لعبة الفروسية هذه على الرجال فقط بل أصبحنا نجد بعض السربات تضم في صفوفها النساء أي بنات شابات ينحدرن في أغلبية الأحيان من أسر تهتم بالخيول ولعبة التبوريدة وغالبا ما نصادف هذا ضمن سربات منطقة الشاوية، وفي إحدى الاستجابات لبعض النساء من الفرسان صرحت بأنها تفكر مستقبلا في تكوين سربة خاصة بالنساء. والملاحظ أن طقوس اللعبة لا تختلف في ممارستها بين الرجال والنساء.

**لقد أبدع
الفرسان
مجموعة من
الطقوس
والممارسات
في هذه
اللعبة التي
تجعل المتتبع
يستحسن
هذه المشاهد
التي تعود
في الأصل إلى
إبداعات فردية
نابعة من كل
خيال خلاق
ومعطاء**

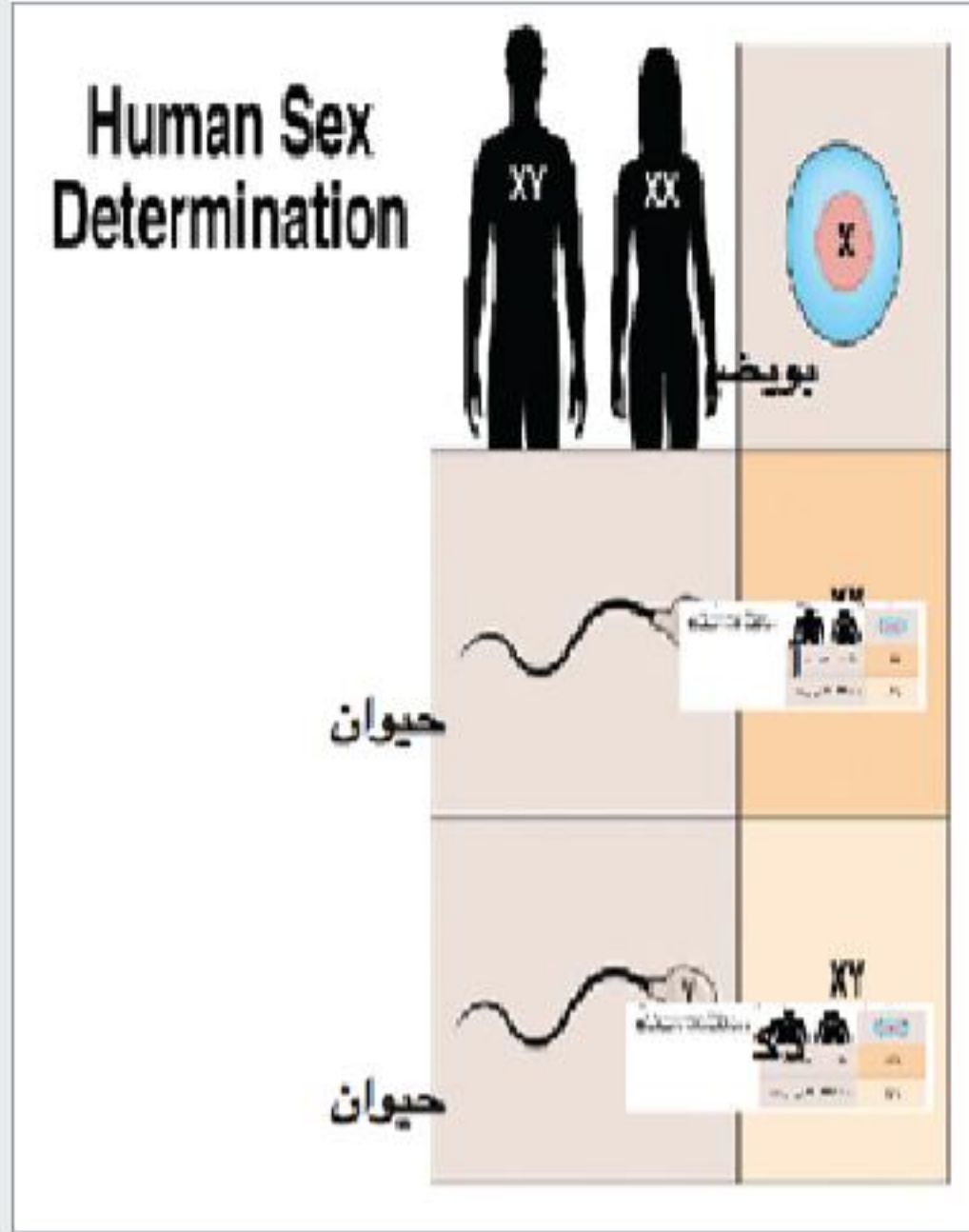


ثقافة حب إنجاب المولود الذكر في البحرين

حسين محمد حسين / كاتب من البحرين

حب إنجاب الذكور لا زال فكرا اجتماعيا قابعا في عقول العديد من الرجال سواء في المجتمع البحريني أو غيره من المجتمعات العربية والعالمية فحب إنجاب الذكور ليس حصريا على ثقافة دون أخرى فهو ثقافة قائمة بذاتها لا زالت تجد لها حيزا في عقول الناس، ليست تلك الثقافة مجرد حب لإنجاب الذكور بل هي مجموعة معلومات راسخة في عقول أفراد مجتمع ما وهي تؤدي إلى سلوك وهذا السلوك له نتيجة وهذه النتيجة لها تأثيرها على المجتمع من الناحية الاجتماعية والنفسية والفكرية وحتى على جينات الأفراد أيضا.





مخطط رقم (1)
طريقة تحديد الجنس
في الإنسان

المولود قد حسم حيث كشفت البحوث العلمية أن خلايا الإنسان تحتوي على 46 كروموسوم منها 44 كروموسوما جسديا وكروموسومان يخصان تحديد الجنس. وقد خص الذكر بكروموسومين جنسيين مختلفين في الشكل أطلق عليهما (X) و (Y) وعليه يوجد نوعان من الحيوانات المنوية الأول يحمل كروموسوم (X) والثاني يحمل كروموسوم (Y). بينما خصت الأنثى بكروموسومين متطابقين هما (X) و (X) وعليه فجميع البويضات التي تنتجها الأنثى متشابهة. تحت الظروف الطبيعية عندما يخصب بويضة الأنثى حيوان منوي يحمل كروموسوم (Y) يكون الناتج جنينا ذكرا، وعندما يخصب بويضة الأنثى حيوان منوي يحمل كروموسوم (X) يكون الناتج جنينا أنثى. (أنظر المخطط رقم (1)).

لكن هذه العملية تسمى بـ«تحديد الجنس» وليست طريقة لاحتساب احتمال ولادة المرأة لذكر أو أنثى. بمعنى ما هو احتمال أن يخصب البويضة حيوان منوي يحمل كروموسوم (X) أو يحمل كروموسوم (Y)، هذا يعتمد على عوامل مختلفة وقد أرجعت تلك الأسباب لعوامل وراثية توجد عند الرجل والمرأة فقد تكون المرأة هي التي تتدخل في جنس المولود أو قد يكون

لا نعلم منذ متى بدأت تتكون هذه الثقافة، لا نعلم منذ متى بدأ الإنسان يفضل جنسا على آخر، لا نعلم بالتحديد منذ متى رغب الإنسان في أن ينجب له مولودا ذكرا وكره أن ينجب له مولودا أنثى ولكننا نعلم أن هذا حدث منذ عصور قديمة قبل آلاف السنين من الوقت الراهن فقد وجدت مخطوطات فرعونية وأخرى تخص حضارات الصين يعود عمرها لأكثر من أربعة آلاف عام تصف طرقا لمعرفة جنس الجنين قبل أن يولد (Sykes 2004، p. 292).

البحث عن آلية «صنع المولود الذكر»

الرغبة في التحكم في جنس المولود تلك الرغبة التي تكونت بسبب ثقافة حب إنجاب الذكور جعلت الإنسان القديم يفكر في كيفية تكون الجنين الذكر وتكون الجنين الأنثى وبالتحديد بحث الإنسان القديم عن آلية «صنع المولود الذكر» ومن هنا بدأ الإنسان القديم يلاحظ ويحلل وبعدها يصوغ تلك التحليلات في أساطير تفسر له آلية «صنع الذكر» ثم يستخدم هذه الأساطير لبيتكر على أساسها طريقة لينجب بها ذكورا فقط، وهكذا ومزج فجر التاريخ وعلى مدى العصور ابتكرت الشعوب المختلفة طرقا مختلفة لإنجاب الذكور فقط، وبمرور الأزمنة أخذت تلك الشعوب تطور من طرقها وتنوع فيها واستمرت على هذا المنهج حتى يومنا هذا.

لقد أنتج العقل البشري طوال تلك الحقبة طرقا غريبة ليصنع بها الذكور فقط دون الإناث من تلك الطرق ما يرتبط بنوعية الأكل وأخرى بطريقة المجامعة وتوقيتها ومنها ما يرتبط بدرجة شهوانية المرأة عند بلوغ الذروة. وقد خصص عدد من العلماء وقتا طويلا في دراسة وتحليل تلك الطرق من النواحي العلمية، وأسهبوا في التفاصيل وهناك كم كبير من هذه البحوث لازالت تنشر حتى يومنا هذا. فالتحكم في تحديد جنس المولود أصبح حمى أصيب بها العديد من الشعوب والحضارات.

آلية صنع الذكور بمفهومها العلمي

يتصور العديد من الناس أن أمر تحديد جنس

الطرق اليونانية والنظرة الدونية للمرأة

هناك اتفاق بين غالبية فلاسفة اليونان أن الجهة اليمنى هي المسؤولة عن الذكر واليسرى مسؤولة عن الأنثى، هذا الاختيار هو نتاج للنظرة الدونية للمرأة فنلاحظ أن الخصية اليمنى هي الأكبر والأثقل كذلك اليد اليمنى هي الأقوى مقارنة باليسرى لاحظ أيضا الكلمة اليونانية sinistra والتي تعني الأيسر تعني أيضا الشؤم والشر وقد اشتق من اللفظ اليوناني الكلمة الإنجليزية sinister، للمزيد حول دلالة اليمين واليسار عند اليونانيين يمكن مراجعة (McManus 2004) و (Peters 1997) والمراجع المرفقة في كل من البحثين.

كذلك يتفق غالبيتهم على وجود تباين بين نسب العناصر الأربعة (بحسب نظرية الأخلاط) المكونة لكل من الذكر والأنثى وهي العناصر الأربعة المكونة لأجزاء الجسم وسوائله وهي النار والماء والهواء والتراب، ومصدرها الغذاء الذي يتناوله الإنسان ويتحول في داخل الجسم من خلال عملياته الحيوية إلى تلك السوائل أو الأخلاط. ونتيجة لتغير نسب العناصر الأربعة عند الذكر والأنثى تتغير أيضا نسب الأمزجة لكل من الذكر والأنثى تلك الأمزجة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي ناتجة من نسب العناصر الأربعة مع بعضها. وقد اتفق على أن الذكر أكثر حرارة من المرأة، انظر المخطط رقم (2) (Mittwoch 1985).

بالطبع هناك نقاط اختلاف بين أولئك الفلاسفة وهناك نقطة جوهرية أدت لانقسامهم أهمها ما يتعلق بالماء المكون للجنين حيث يستخدم هؤلاء الفلاسفة مصطلح بذور أو ماء ليقصدوا بها ما يعرف بلغة العلم حاليا الحيوانات المنوية هذا ما يتعلق بالذكر أما الأنثى فيطلق مصطلح ماء ليقصد به دم الحيض وأحيانا يستخدم لفظة بذور للمرأة ليقصد بها ما يعرف بلغة العلم حاليا البويضات. والخلاف الذي وقع بين فلاسفة اليونان يدور حول ماء المرأة وهل هناك دور لهذا الماء في تكوين جنس المولود أو أن ماء المرأة سلبي ويعطيه ماء الرجل الحياة أو الحرارة وهذا الرأي الأخير ينفرد به أرسطو. وعلى هذا الأساس انقسمت الطرق اليونانية لتحديد جنس المولود إلى مدرستين

الرجل وذلك بالتحكم في أي نوع من أنواع الحيوانات المنوية سيخصب البويضة ذاك الذي يحمل كروموسوم (X) أو الآخر الذي يحمل كروموسوم (Y)، للمزيد راجع (Werren and Beukeboom 1998) و (Jaenike 2001) والمراجع المرفقة في تلك البحوث. وسنتناول لاحقا بشيء من التفصيل كيف أن هناك جينات أو عوامل وراثية إن وجدت في المرأة فإنها ستلد ذكورا بنسبة كبيرة والعكس صحيح فهناك عوامل وراثية إن وجدت في المرأة ستلد إناثا بصورة كبيرة وربما إناثا فقط دون ذكور. ومثل هذه الجينات أو العوامل الوراثية توجد أيضا عند الرجل وتحدد أعداد أنواع الحيوانات المنوية أو تتحكم في تكوين نوعية محددة من الحيوانات المنوية وتكون هذه العوامل عند الرجل موروثة بصورة كبيرة من الأم.

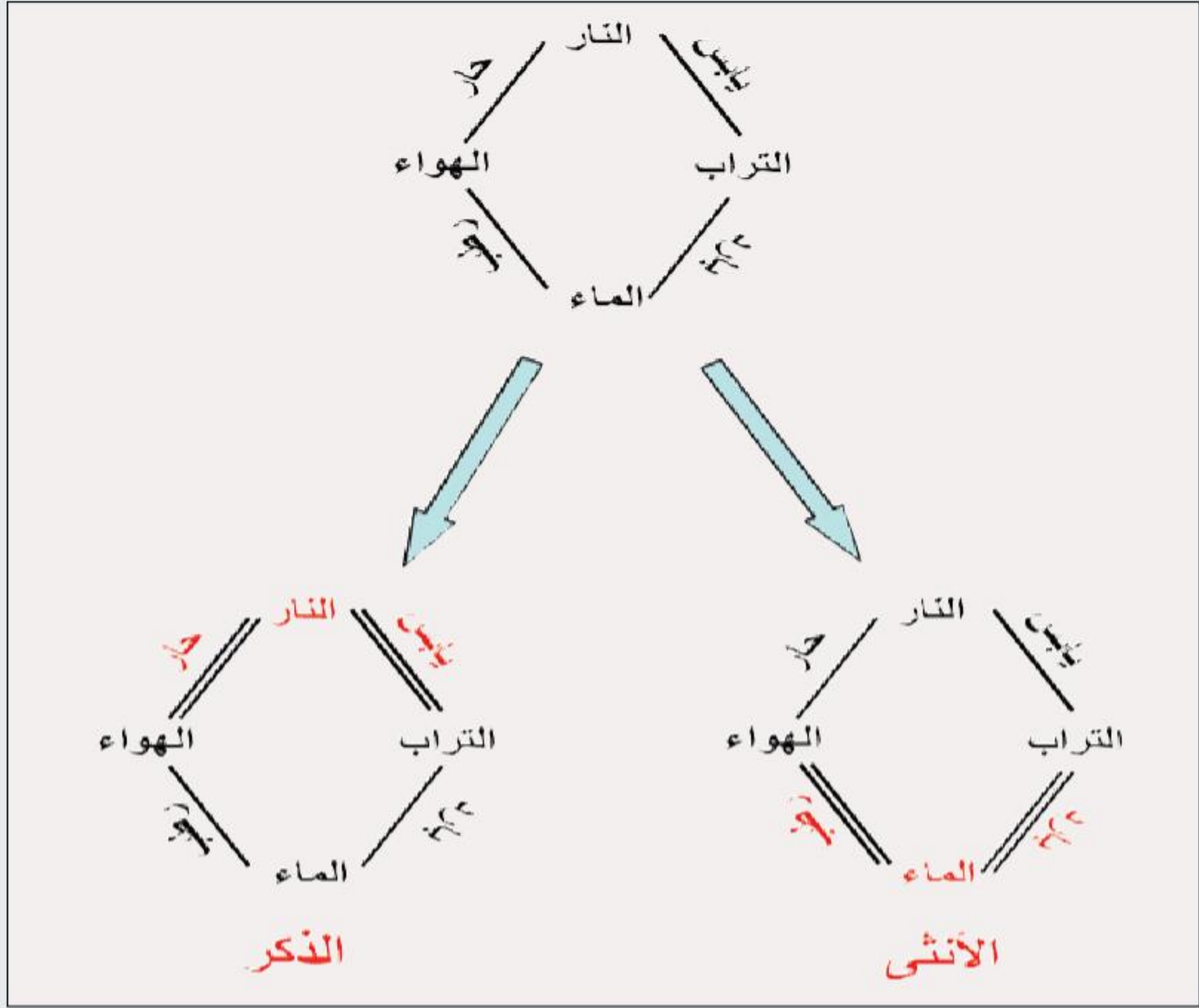
من هنا يتضح لنا أنه حتى مع معرفة طريقة تحديد الجنس في الإنسان فإننا غير قادرين على تحديد العوامل التي تجعل الأنثى تلد ذكورا بنسب أكبر من الإناث وهذا يجعل باب الاجتهاد مفتوحا وكذلك يترك مجالا لحياسة الأساطير وترويجها، إلا أننا لن نتطرق في هذه الدراسة إلى الطرق المستحدثة لترجيح حمل المرأة بمولود ذكر فهي عديدة ولكننا سنتطرق للطرق التي وجدت طريقها للثقافة الشعبية وتناقلتها الأجيال.

طرق «إنجاب الذكور» في الثقافة الشعبية البحرينية

في الثقافة الشعبية في مملكة البحرين طرق مختلفة يمكن عن طريقها ترجيح حمل المرأة بمولود ذكر وهي طرق ليست حصرية على البحرين بل يمكننا أن نجدها في شعوب أخرى. ويمكننا أن نقسم تلك الطرق إلى قسمين رئيسيين ويضم القسم الأول مجموعة أفكار شبيهة تماما بالأفكار التي جاءت في الطرق اليونانية والتي روج لها أبقرات وأرسطو وجالينيوس، أما القسم الثاني فيضم طريقة تعتمد على الملاحظة ورسم شجرة العائلة لزوج المستقبل وتضم هذه الطريقة أفكارا مطابقة تقريبا في مضمونها للحقائق العلمية الحديثة في علم الجينات.

الرغبة في التحكم في جنس المولود تلك الرغبة التي تكونت بسبب ثقافة حب إنجاب الذكور جعلت الإنسان القديم يفكر في كيفية تكون الجنين الذكر وتكون الجنين الأنثى





مخطط رقم (2)
نسب العناصر الأربعة
وما يترتب عنها من
أكزجة في
الذكر والأنثى

ذكر كانت طريقة المضاجعة الجانبية التي نص عليها الفيلسوف أناكساغور (500 - 425 ق. م.) وهو يرى أن هناك ماء للرجل وآخر للمرأة وأن عملية تحديد الجنس تعتمد على اختلاط هذه السوائل مع بعض فإن اختلطا في الجاذب الأيمن تكون الذكر وإن اختلطا في الجاذب الأيسر تكونت الأنثى وعليه خرج بقاعدة أو طريقة لإنتاج المولود الذكر أو الأنثى وهي تنص أنه في حال أراد الزوجان الحصول على مولود ذكر كل ما عليهما فعله هو الإضجاع على الجاذب الأيمن أثناء الجماع، وعلى الجاذب الأيسر في حال أرادوا المولود أنثى (Sykes 2004، p. 293).

قوة ماء الرجل أو المرأة

يرى بعض فلاسفة اليونان من أمثال ديموقريطوس (460 - 360 ق. م.) وإبقراط (460 - 370 ق. م.) وهيبون Hippon

أساسيتين: مدرسة أرسطو (384 - 322 ق. م.) ومدرسة الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو من أمثال أبقراط وأناكساغور وديموقريطوس والتي أعاد إحياءها من جديد جالينيوس (129/130 - 200/199 م.).

وكل من المدرستين تعتمد على النظرة الدونية للمرأة من حيث اليمين واليسار أو الحرارة والبرودة إلا أن نظرة أرسطو أكثر سلبية من غيرها، ولمزيد من التفاصيل عن هذه النظرة في المدرستين يمكن الرجوع لبحت نانسي توانا (Tuana 1988). وهناك تفريعات ثانوية لتلك المدارس أدت لظهور أربع نظريات مختلفة نوجزها هنا.

طريقة المضاجعة

أقدم الطرق اليونانية التي وصلت لنا والتي كانوا يعتقدون أنها فعالة في الحصول على مولود

من الرجل والمرأة فينتج مولود أنثى، ويؤكد جالينيوس نظريات من سبقوه في أن الجزء الأيمن أكثر حرارة من الأيسر.

ويؤكد جالينيوس على نظرية أناكساغور في طريقة الحصول على المولود الذكر أو الأنثى.

انتشار أفكار أرسطو في أوروبا

كان لاسم أرسطو حضور كبير بين العامة وبذلك كانت أفكاره هي الرائجة (Colombo 2006) واستمرت أفكار أرسطو في أوروبا لأكثر من 2000 سنة حيث توجد تقارير تؤكد أن عددا من الرجال من الطبقة الأرستقراطية في فرنسا كانوا يعمدون لقطع الخصية اليسرى على الرغم أن أرسطو قد صرح أن الرجل الذي يمتلك خصية واحدة يمكنه إنجاب ذكور وإناث (Sykes 2004, p. 293). هذا دليل أن أفكار أرسطو حُرقت مع الزمن وأن هناك من يروج لهذه الأفكار على سبيل المثال في عام 1748م ظهر في فرنسا كتاب عنوانه «فن صناعة الذكور» أو بالفرنسية «L'art de faire des garçons» وهو كتاب لأحد الفرنسيين المتخصصين في التشريح ولكنه كتب إسمه المستعار Procope-Couteau. ويرى مؤلف هذا الكتاب أن عملية قطع الخصية اليسرى ستؤدي بنتيجة الحصول على مولود ذكر وأن عملية القطع ليست إلا مثل اقتلاع ضرر فهي عملية تمارس بشكل روتيني على الكلاب والخيول (Mittwoch 1985).

الطرق اليونانية وتطبيقها في البحرين

يوجد في الثقافة الشعبية في مملكة البحرين بعض المزايم التي تعتبر طرقا لإنجاب مولود ذكر وهي شبيهة بما جاء في الأقوال اليونانية فلا يوجد خلاف بينهما في أن الجهة اليمنى خاصة بالذكر بينما اليسرى للأنثى فنلاحظ في إحدى تلك الطرق الموجودة في الثقافة الشعبية في البحرين هي ذاتها ما نص عليه أناكساغور وعززه جالينيوس أي طريقة المضاجعة على الجهة اليمنى.

طريقة أخرى لتحديد جنس المولود عن طريق نسبة الشهوانية عند الرجل أو المرأة أي أنه عندما تكون شهوة المرأة أكثر من الرجل يكون المولود أنثى بينما عندما تكون شهوة الرجل أكثر يكون

عاش في حدود عام 450 قبل الميلاد) أن هناك أهمية لماء المرأة في تحديد الجنس حيث يتكون الجنين نتيجة اندماج السائلين مع بعضهما وأن تحديد جنس المولود يعتمد على أي السائلين أقوى فصاحب الحيوانات المنوية القوية سينجب الذكر أما إن كانت الحيوانات المنوية ضعيفة وتغلبت عليها سوائل المرأة فسيكون المولود أنثى (Mccartney 1922).

نظرية أرسطو

تتمحور فكرة أرسطو في أن بذور الرجل (أي ماء الرجل أو الحيوانات المنوية) هي الأساس في تكوين المولود والمرأة مجرد وعاء بارد، فالمرأة تمثل الجزء البارد والرجل الجزء الحار ويعتمد تحديد جنس المولود على الحرارة الكامنة التي يزودها الذكر للأنثى. ويخص أرسطو الخصية اليمنى بأنها تحتوي على بذور تعطي حرارة كامنة أكبر وبالتالي تحدد جنس المولود الذكر أما الخصية اليسرى فتعطي بذورا حرارتها الكامنة أقل فتؤدي لمولود أنثى (Mittwoch 1985).

ومن الطرق التي روج لها في تلك الحقبة للتحكم في جنس المولود هي ربط الخصية اليسرى أو الضغط عليها أثناء الجماع، أما أولئك الذين لا يرغبون بإنجاب إناث بصورة مطلقة فكل ما عليهم التخلص من الخصية اليسرى وذلك بقطعها.

نظرية جالينيوس

أما جالينيوس والذي تخصص في علم التشريح وأجرى عمليات تشريح على الحيوانات بهدف اكتشاف جسم الإنسان فهو يرى أن الأنثى لها أيضا خصيتان (المقصود هنا المبيضان) كما للرجل وهي تنتج بذورا كالرجل أيضا، وقد تطرق فلاسفة اليونان القدماء الذين سبقوا أرسطو من أمثال إبقراط لفكرة وجود بذور أنثوية لكنهم لم يقولوا بوجود خصية للأنثى (Colombo 2006). أما آلية تحديد جنس المولود بحسب جالينيوس فتتضمن على أنه عندما تتحد بذرة رجل صادرة من الخصية اليمنى مع بذرة امرأة صادرة من الخصية اليمنى ينتج المولود الذكر وكذلك الأمر بالنسبة للبذور المنتجة من الخصية اليسرى لكل

الثقافة الشعبية في مملكة البحرين طرق مختلفة عن طريقها ترجيح حمل المرأة بمولود ذكر وهي طرق ليست حصرية على البحرين بل يمكننا أن نجد لها في شعوب أخرى



**لا نعلم
بالتحديد
هل الأفكار
اليونانية
تسربت بصورة
أو بأخرى
للعرب ومنها
للبحرين وما
حولها أم أن
هذه الأفكار
أقدم بكثير
من الثقافة
اليونانية
ووصلت
لشعب
البحرين من
الحضارات
القديمة
السابقة وتم
توارثها**

الحديث وذلك باستنادهم على زعم أهل العلم أن الرجل هو الذي يحدد جنس المولود مرتكزين على الأساس العلمي الذي لا جدال فيه أن الرجل هو الذي يمتلك حيوانات منوية مختلفة كما أسلفنا سابقاً، إلا أن الكشوف العلمية الحديثة المدعمة بالعديد من الدراسات التحليلية التي اعتمدت على رسم شجرة العائلة كاملة للأب والأم لعائلات مختلفة وبحساب نسبة الأولاد للبنات في الأجيال السابقة يمكن التكهّن بمعرفة نسب جنس المواليد (عدد الأبناء والبنات) التي ستنجب في المستقبل، ومن الباحثين المهتمين بدراسة تحديد نسب الأبناء والبنات بروفيسور برايان سايكس حيث مثلت هذه النقطة محورا أساسيا في كتابه «Adam's Curse: A Future Without Men» وترجمة عنوانه «لعنة آدم: مستقبل بلا رجال».

ويذكر سايكس في الفصل التاسع عشر من كتابه عددا من الدراسات التي درست تحليل العائلات ونسب الأبناء والبنات وكيف يمكن التكهّن بنسب جنس المواليد في المستقبل بالإضافة لحالات درسها هو شخصيا (Sykes 2004, p. 269 - 289). ويذكر سايكس أيضا الأسباب العلمية لذلك حيث يؤكد وجود عوامل وراثية تورثها الأم لبناتها أو أبنائها قد تكون محمولة على كروموسوم (X) أو في عضوية أخرى داخل البويضة تسمى المايوتوكندريا وهي عضوية تورث من الأم لبناتها وأبنائها بينما الأب لا يستطيع أن يورث هذه العضوية لأبنائه لأن رأس الحيوان المنوي الذي يدخل البويضة يفرغ من هذه العضوية والذي ثبت أنها تحتوي على جينات وراثية خاصة بها. عند الأنثى تؤثر هذه العوامل على أي الحيوانات المنوية القادمة من الذكر سيلقح البويضة ذاك الذي يحمل كروموسوم (X) أو الآخر الذي يحمل كروموسوم (Y)، وبالمقابل يرث الذكر أيضا عوامل وراثية من أمه وأبيه لترجع نسب أعداد الحيوانات المنوية التي تحمل كروموسوم (X) إلى تلك التي تحمل كروموسوم (Y) وبذلك ترجح أي نوع من الحيوانات المنوية سيكون له الحظ الأوفر في تلقيح البويضة. للمزيد حول هذه النقطة راجع بالإضافة لكتاب سايكس بحوث كل من (Beukeboom and Werren 1998) و(Jaenike 2001).

المولود ذكرا. وهذا الزعم ليس حصريا على البحرين بل منتشر ربما في كل العالم العربي ولكن ببعض التعديلات، وقد ربط البعض بين هذا القول وحديث شريف منسوب للرسول الأعظم استشكله البعض. لا أود الدخول في شرح الأحاديث وتحميل الألفاظ أكثر مما تعطيه من معنى ولكن نعود للمعتقد الشعبي والذي بلا شك شبيه بالأقاويل اليونانية، حيث يمكن أخذ الشهوة بمعنى الأسبقية في إفرار الماء أو الحرارة الكامنة في الماء سواء ماء الرجل أو المرأة ففي هذه الحالة يصبح الأمر شبيها بما قاله ديموقريطوس وإبقراط.

لا نعلم بالتحديد هل الأفكار اليونانية تسربت بصورة أو بأخرى للعرب ومنها للبحرين وما حولها أم أن هذه الأفكار أقدم بكثير من الثقافة اليونانية ووصلت لشعب البحرين من الحضارات القديمة السابقة وتم توارثها وبالتالي تكون تلك الحضارات القديمة هي العامل المشترك التي انتشرت منه هذه الأفكار، إلا أن فلاسفة اليونان كانوا أكثر دقة في توثيق وتطوير الأفكار القديمة.

شجرة العائلة وتحديد جنس المولود

من الطرق التي يلجأ لها البعض في اختيار زوجة المستقبل التي ستنجب له العديد من الذكور هي النظر لشجرة عائلة زوجة المستقبل حيث يعتقد هؤلاء أن هناك نساء تلد أولادا بنسبة أكبر وأن هناك نساء تلد بنات بنسبة أكبر وهي من الأمور التي اعتبرت من الحقائق التي سلم بها أفراد الجيل القديم وربما حتى يومنا هذا حيث يزعمون أن المرأة هي التي تحدد الجنس وليس الرجل، وقد وجد هذا الكلام طريقه للتراث الشعبي وتم اختزاله في مجموعة أمثال و «معيان» أي (سباب وشتائم) فإبنة أم البنات لا تلد إلا البنات وهناك من أفراد الجيل القديم في البحرين من النساء والرجال من يحتقرون البنت فلا يسمونها إلا «فشنة» وجمعها «فشنات» فتسمع بعضهن تقول «فلانة جابت فشنة». وأخرى تقول: «فلانة.. أم الفشنات»، وكذلك «بت أم الفشنات ما تجيب إلا فشنات» و... «أم فشنات على أمها».

وقد تصدى لهذا الزعم أي أن المرأة هي التي تحدد جنس المولود العديد من المثقفين من الجيل

تصطدم مع ما يريده المجتمع الرجولي فتكتم المرأة فرحتها. سنتناول هنا مقتطفات من الثقافة الشعبية في البحرين التي تظهر مثل هذه الأمور.

حب إنجاب الأنثى وتدليلها

كانت المرأة في الماضي (ولازالت) تحب أن تلد بنتا فهي التي ستقف بجانبها وتساعدتها وتشاطرهما آلامها وآمالها حتى العرب في الماضي كانوا يحبون البنات ويدللوهن لقد سجل التاريخ عددا من الأشعار التي كانت تغنى لترقيص البنت وهي تتراوح بين حبها وافئدائها بالروح والتغني بجمالها ووصف لطيب أصلها، وكل هذه الأشعار كانت تؤدي مغناة لملاعبة وتدليل وترقيص البنات وكذلك كان الرجال، من ذلك قول أحدهم وهو يدلل ابنته (ابو سعد 1982، ص 96):

**بنيتي ريحانة أشمها
فديت بنتي وفدتني أمها**

وقول أخرى تدل ابنتها (ابو سعد 1982، ص 103):

**وما علي أن تكون الجارية
تكنس بيتي وترد العاريه؟
تمشط رأسي وتكون الغالية
وترفع الساقط من خماريه**

وهذه الأهزوجة الأخيرة لا تختلف كثيرا عن ما توارثناه من التراث الشعبي، تقول إحداهن (الخاطر 1992، ص 107):

**يمه لا باس لا باس
أنا طحانة القفة
وأنا فلاية الراس
وأنا ولاية أسديج
ولو شاعوا به الناس**

في هذه الأهزوجة التي تسوقها الأم على لسان ابنتها تتعهد فيه البنت بأن تخدم أمها وتصف لها شعرها (فلاية الراس) وأن تحفظ سرها (ولاية أسديج)، أضف إلى ذلك أن البنت هي التي تخلد نكري أمها فقد جاء في أمثالهن (الناصر 1990، ص 82):

«إلي ما عندها أبنية موتتها خفية»

أي التي ليست لها بنت تموت في الخفاء دون أن يكون لها ذكر فالبنت تكثر من البكاء على موت

تأثير توزيع العوامل الوراثية لإنجاب الذكور والإناث على المجتمع

سواء في المجتمع البحريني أو في أي مجتمع آخر تتوزع العوامل الوراثية التي تؤدي لتغير نسب جنس المولود بصورة عشوائية وبذلك تكون هناك أنماط مختلفة من العائلات في المجتمع الواحد فتوجد عائلات لا توجد بها عوامل وراثية تؤثر على نسب إنجاب الذكور والإناث وبذلك تكون احتمالية إنجاب ذكر أو أنثى تقريبا متساوية إلا أنها تميل بعض الشيء للذكر، وعائلات أخرى تنجب بناتا أكثر من البنين وأخرى تنجب أبناء أكثر من البنات. بالإضافة لهذه المجموعات الرئيسية توجد مجموعات فرعية تدرج تحت كل مجموعة رئيسية.

إن حقيقة وجود عائلات أو بالتحديد نساء تنجب البنات بصورة كبيرة في مجتمع تسود فيه ثقافة حب إنجاب الذكور لا بد أن يترتب على ذلك العديد من المشاكل الاجتماعية، ولا بد لهذه المشاكل الاجتماعية أن تلقي بظلالها على الثقافة الشعبية في أي مجتمع، وسنتناول في الفصول القادمة تأثير ثقافة حب إنجاب الذكور على الثقافة الشعبية وخاصة الأمثال والأهازيج وبعدها سنتطرق بصورة مختصرة لأهم المشاكل الاجتماعية التي تترتب على ثقافة حب إنجاب الذكور.

ثقافة حب إنجاب الذكور وانعكاسها على الثقافة الشعبية

أثرت ثقافة حب إنجاب الذكور في الثقافة الشعبية في البحرين فأنتجت أمثالا وأهازيج كلها تعكس مشاعر المرأة وفكر المجتمع تجاه إنجاب الذكر أو إنجاب الأنثى، وقد ذكر الشيخ محمد علي الناصري كما كبيرا من تلك الأمثال والأهازيج في كتابه «من تراث شعب البحرين» إلا أنه لم يضع تلك الأهازيج والأمثال في إطار تحليلي بل اكتفى بذكرها دون شرحها أو إعطاء دلالاتها (أنظر الناصري 1990، ص 78 - 84). ومن خلال تحليل تلك الأمثال والأهازيج وكذلك الاستماع لأراء عدد من النساء المسنات يتضح لنا أن المرأة تفضل أن تنجب الأنثى على أن تنجب ذكرا وأن تربية البنت عندها أفضل من تربية الولد إلا أن هذه المشاعر

**أثرت ثقافة
حب إنجاب
الذكور في
الثقافة
الشعبية
في البحرين
فأنتجت
أمثالا وأهازيج
كلها تعكس
مشاعر المرأة
وفكر المجتمع
تجاه إنجاب
الذكر أو إنجاب
الأنثى**



**في التراث
العربي بصورة
عامة سواء
في مملكة
البحرين أو
غيرها من
بلدان العالم
العربي
بالإضافة لما
هو موثق في
كتب الأدب
العربي عن
العرب في
قديم الزمان
يوجد تناقض
في مشاعر
المرأة تجاه
البنات**

قصير يتوجب عليها مجابهة المجتمع الرجولي الذي غالبا لن تسمع منه التبريكات بل ستسمع سيلا من الشتائم وفرحة المتشمتين فيها، ومن أمثال النساء قديما نسمع هذا المثل (الناصرى 1990، ص 83):

«البنية ماهي بشاردة .. إلا فرحة المتشمت»

أي أن المتشمتين بهذه المرأة هم من سيفرحون لأنهم سيبدؤون بـ «المعيار» أي التشمت والانتقاص من المرأة التي ولدت البنات. وهذه حقيقة فالنساء قديما كن «يعيرن» بعضهن البعض بإنجاب البنات وقد خلف التراث لنا العديد من تلك الشتائم وكذلك الملابس والمحاورات التي تجري بصورة أمثلة وأهازيج بين أم الولد وأم البنت (انظر الناصري 1990، ص 83 - 84).

ولكن أليس من الغريب أن «تعير» المرأة امرأة أخرى بأنها أنجبت بنتا؟ أليس من واجب النساء أن يقفن إلى جانب بعضهن البعض؟ هذا مشهود يجب أن تدان عليه المرأة لأنها آذرت الرجال في كره البنات. ولكن ألا يمكننا أن نجد للمرأة عذرا؟ ألا تمتلك المرأة حق الدفاع عن نفسها؟ ربما عجز لسانها عن التعبير الصريح بما في قلبها وأجبرت على أن تسامر المجتمع، فقد نما المجتمع الرجولي في تلك الفترة وما سبقها من فترات (وربما استمر ليومنا هذا بصورة خفية) سلوكا معينا عند المرأة فهي من ناحية تحب أن تلد البنات لأسباب السابقة الذكر لكنها أيضا تريد أن تثبت مكانتها عند زوجها وأن تكون لها قيمة كبيرة عنده وأن تتحاشى أن تطلق أو أن يتزوج زوجها بـ زوجة أخرى، ولن يحدث هذا إلا إذا أنجبت ولدا لأن الرجل يفضلها، ولم يكن تفضيل الرجال للأبناء الذكور طبيعيا بل كان نوعا من «الهوس» فالرجال مهووسون بأن يكون لهم أولاد.

وماذا يحدث إن لم تنجب له زوجته الولد؟ «معيار دائم .. شماتة .. صراع والنهاية .. ربما طلاق». وقد ترتب على ذلك خوف المرأة من أن تلد البنات. إذا كره المرأة لإنجاب الإناث ليس كرها حقيقيا وإنما خوف من النتائج التي ستترتب عليه. وقد تحول هذا الخوف لنوع من الكره الظاهري وليس الحقيقي. وهكذا أصبحت كثير من النساء يخفين فرحتهن الحقيقية بالبنات ولا يتمنين أن يكون أول مولود بنتا.

أمها وتكثر من ذكرها بعد موتها أكثر من الولد، لاسيما وأن النساء قد تعودن على قول «فلانة بنت فلانة» أي ينسبن البنت للأم. وهذه الحقيقة تؤكد عليها المرأة في أهازيجها التي تغنيها لأبنائها (الناصرى 1990، ص 76):

إلي ما عندها أبنية

تصير موتتها خفية

وحية ولا هي حية

من حسرتها على لبنية

لاحظ أن المرأة وصفت المرأة التي لم تنجب بنتا أنها (حية ولا هي حية) أي أنها تعيش بالجسد فقط ولكنها ميتة معنويا. لتلك الأسباب وغيرها تتمنى الأم أن تكون لها بنت فنسمع الأم تردد في بعض أهازيجها لأطفالها مرددة أمانيتها (الناصرى 1990، ص 84):

أريد الولد مدرع ومطوي

و أريد لبنية عند راسي

إذا مت ترفع الحس وأتحشم

«يا حبايب ماتت أمي»

لكن المجتمع الرجولي يرفض أن يعطي الأم تلك الأمنية البسيطة فهو بالإضافة لحبه إنجاب الذكور يكره أن تنجب له أنثى ويكره أن يرى الأم سعيدة بإنجاب الأنثى، فقد مارس (وربما لا زال يمارس) سياسة الحرمان المزدوج.

إجبار المرأة على كره إنجاب الأنثى

في التراث العربي بصورة عامة سواء في مملكة البحرين أو غيرها من بلدان العالم العربي بالإضافة لما هو موثق في كتب الأدب العربي عن العرب في قديم الزمان يوجد تناقض في مشاعر المرأة تجاه البنات، فهي في مواقف كما رأينا سابقا تتمنى أن تلد بنتا ولكن حال ما تلد بنتا ستفرح في لحظتها ولكن بعد ساعة ستتراكم عندها مشاعر أخرى وهكذا نسمع النساء في أهازيجهن وهن يرقصن بناتهن يقلن (الناصرى 1990، ص 80):

يكصيرة الدراعة

كومي أركصي لي ساعة

البنات أحلى من الولد

بس لبشارة ساعة

فالأم تعلم أنه بعد أن تنجب الأنثى بوقت

الصين والهند والتي وثقت فيه انتهاكات لحقوق الطفولة والأمومة بسبب حب ولادة الذكور فوثقت لنا تقارير عديدة عما تتعرض له الإناث من إهمال قد يؤدي إلى تسارع في معدل موت الإناث في المجتمع أو إجهاض المرأة الحامل إذا علم أنها تحمل الأنثى. وسنحاول أن نوجز ذلك بصورة سريعة هنا.

قتل الجنين الأنثى

أبشع ما يمكن أن تتعرض له الإناث هو القتل وهي عادة عرفت في العصور القديمة وفي ثقافات مختلفة حتى عند العرب قبل الإسلام وهي عادة «وَأَدِ الْبَنَاتِ»، حالياً أصبحت تمارس عادة قتل الإناث بالاستعانة بالتكنولوجيا الحديثة فكل ما على المرأة هو الكشف عن جنس الجنين فإن كان أنثى تم إجهاضه. هذا الأسلوب يمارس حتى في بعض الدول العربية وهناك حالات يرى البعض أنها مؤكدة حدثت في البحرين وتصدت لها وزارة الصحة في حينها وذلك بتعميم منع الكشف عن جنس الجنين للأمهات (نشر التعميم في الصحف وعلقت عليه صحيفة الأيام بتاريخ 10/2/2008) إلا أن وزارة الصحة البحرينية لم تعلن رسمياً بوجود حوادث إجهاض بسبب جنس المولود. أما الدول التي تمارس فيها عمليات إجهاض النساء الحوامل بالإناث بصورة واسعة حتى أصبحت ظاهرة فهي الصين والهند وتشير الإحصائيات إلى أنه في ما بين عامين 1979م و1984م تم إجهاض 250000 (مائتي وخمسين ألف) طفلة في الصين بسبب واحد فقط لكونهن إناثاً. وتشير الإحصائيات الديموغرافية في الهند والصين أنه بحساب معدل الولادة ونسبة الإناث للذكور أن هناك قرابة 40 مليون فتاة ناقصة في كل دولة من الدول السابقة وأن في بعض الضواحي يبلغ الذكور خمسة أضعاف الإناث، فأين ذهبت تلك الملايين من الإناث، للمزيد حول تاريخ الانتقاء الجنسي للجنين في الهند والصين راجع (Goin 1994).

طلاق الزوجة التي تنجب الإناث

ربما وجدت حالات فردية لحالات طلاق

إذا فالحرمان المزدوج بالنسبة للمرأة هو حرمان المرأة من إبداء رأيها في تفضيل البنت وحرمانها من فرحتها عندما تلد البنت، إلا أنهم كانت لهن طرقهن في التعبير عن مشاعرهن وذلك في أمثالهن وأهازيجهن. ومع الزمن أصبحت أمنية المرأة الحقيقية هي أن تلد أولاً ولدا لترضي بذلك زوجها ويكفيها عناء الشماتة من باقي النساء ثم تلد بعد ذلك البنت لتحقيق أمانيتها وهكذا نرى المرأة تنظر للمرأة (المنظرة) وتتمني نفسها قائلة (الناصرى 1990، ص 143):

تتمنظر على المنظرة

وتقول أمبى وأمبى

أمبى الرجل بس ليه

وأمبى ولد وابنيه

«أمبى» بمعنى أريد. وهكذا نرى دائماً في أمانى النساء أن تلد بنتاً لكنه يبدو أن المرأة لم تحرم فقط من الإفصاح بأمانيتها بل وحرمت من أن تفرح بالبنت وتفتخر بها كما تريد و أرغمت قسرياً على كره إنجاب البنات حتى غدت تساذر الرجال في «التشمت» من النساء الأخريات اللاتي أنجن البنات.

الآثار السلبية لثقافة حب إنجاب الذكور

رأينا كيف تؤثر ثقافة حب إنجاب الذكور على المرأة نفسياً وتجبرها على كره ولادة الأنثى، ورأينا كيف ولدت تلك الثقافة أحقاداً في المجتمع بين النساء وكل ذلك وثق بصورة جيدة في الثقافة الشعبية. لكن سلبيات حب ولادة الذكور يتعدى الأضرار النفسية للمرأة إلى ما هو أكبر من ذلك وهي الأضرار الجسدية والاجتماعية وتكون الضحية إما الطفلة البريئة التي لم تدرك الحياة بعد أو أم البنات، وللأسف الشديد هناك توثيق قليل جداً وبصورة رديئة لمثل هذه الأضرار في العالم العربي ليس لعدم وجودها بل ربما بسبب التكتّم عليها فلذلك هذه الأمور لا تظهر علناً في تقارير بل غالباً في تحقيقات صحفية ومن خلال حالات فردية موثقة وبذلك تكون هناك أقل مصداقية في التوثيق إلا أننا نجد أنفسنا مضطرين أحياناً للجوء للتحقيقات الصحفية، بعكس بعض الدول مثل



«تعيش بعض السعوديات حالة من القلق والترقب عند كل حالة حمل، خوفاً من ورقة الطلاق أو زواج زوجها بأخرى، الهاجس الذي يلوح في الأفق عند قدوم مولودة أنثى إلى منزله».

الخاتمة

ختاماً، رأينا كيف أن ثقافة حب إنجاب الذكور لا تؤثر فقط على العلاقات الزوجية ومصير الأنثى بل تؤثر على المجتمع من نواحي عديدة فتؤثر في طريقة تفكيره ومعتقداته وتؤدي لصياغة الأساطير وإيجاد تطبيقات عليها وكلها تعتبر طرقاً لإنجاب الذكور يؤمن بها عدد كبير من أفراد المجتمع، وتعدت هذه الثقافة لأبعد من ذلك للتوغل في الثقافة الشعبية وتظهر بصورة واضحة فيها.

بسبب إنجاب الإناث في مملكة البحرين لكنها لازالت لا تمثل ظاهرة مثل باقي الدول العربية والتي تصدرها جمهورية مصر وذلك بحسب الإحصائية التي نشرت مؤخراً وتناقلتها عدد من الصحف والتي جاء نصها:

«كشفت إحصائية حديثة صادرة عن الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء المصري، أن هناك عشرة آلاف زوجة مصرية تطلق سنوياً بسبب إنجاب الإناث، وتصل نسبة الطلاق بسبب إنجاب الأنثى في الوجه القبلي المصري إلى 20%، بينما في الوجه البحري 15%». (جريدة الجريدة 4/8/2008م).

كذلك في المملكة العربية السعودية توجد العديد من حالات الطلاق بسبب إنجاب الإناث وقد نشر تحقيقاً مقتضباً في جريدة الشرق الأوسط عام 2006م وقد صدر التحقيق بالجملة التالية:

المراجع

الإعلام القطرية. الدوحة قطر 1992م.

3 - الناصري، محمد علي: من تراث شعب البحرين، محمد علي الناصري، لم يذكر الناشر، المطبعة الشرقية - البحرين 1990م.

ثالثاً: التقارير والتصريحات المنشورة في الصحف

1 - تعميم وزارة الصحة والتعليق عليه في صحيفة الأيام البحرينية الصادرة بتاريخ 2008/2/10 والذي جاء تحت عنوان "مصادر تؤكد أن تسجيل حالات الإجهاض وراء التعميم الصحة تمنع كشف جنس الجنين للأمهات".

2 - إحصائية عدد المطلقات في مصر نشرت في جريدة الجريدة بتاريخ 2008/8/4م وجاء الموضوع تحت عنوان "التخلص من الأم بديلاً عن وأد البنات: 10 آلاف مطلقة مصرية سنوياً بسبب إنجاب الأنثى!".

3 - تحقيق عن طلاق الزوجة التي تلد الإناث نشر في جريدة الشرق الأوسط بتاريخ 2006/4/29م، وقد جاء التحقيق بعنوان "إنجاب الذكور يحدد مصير عش الزوجية في السعودية".

Peters, M. (1997). Left and right in classical Greece and Italy, *Laterality*, 2, 3-6

Sykes, B. : La malédiction d'Adam: Un futur sans hommes, Trad. De l'anglais par Pierre-Emmanuel Danzot, Albin Michel, Paris 2004, pp. 407

Tuana, N., (1988). "The Weaker Seed: The Sexist Bias of Reproductive Theory," *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 3, No. 1, pp. 39-35

Werren, J. H., Beukeboom, L. W. (1998). Sex determination, sex ratios, and genetic conflict. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 29:233-261.

ثانياً: المراجع العربية:

1 - أبو سعد، أحمد: أغاني ترقيص الأطفال عند العرب منذ الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، كانون الثاني، 1982م.

2 - خاطر، سبيكة محمد: قيم التنشئة الاجتماعية في أغاني الأم القطرية. إدارة الثقافة والفنون. وزارة

أولاً: المراجع الأجنبية:

Colombo, R. (2006) The process of fertilization and its stages. From parental gametes to a developing one-cell embryo. *Proceedings of the XII Annual General Assembly of Pontifical Academy for Life* (Vatican City).

Goin, V. L. Sex Selection in China And India, M.A., University of Colorado at Denver, 1994, 105 pages

Jaenike, J. (2001). Sex chromosome meiotic drive. *Annu. Rev. Ecol. Syst* 32:25-49

Mccartney, E S., (1922). Sex Determination and Control in Antiquity. *Am. J. of Philology*. Vol. 43, No. 1, pp62-70

McManus, I. C. (2004) Right-left and the scrotum in Greek sculpture, *Laterality*, 9, 189-199

Mittwoch, U., (1985). Erroneous theories of sex determination. *Journal of Medical Genetics*, 170-22:164

أدب شعبي

عادات وتقاليد

موسيقى

وتعبير حركي

ثقافة مادية

في الميدان

آفاق

جديد الثقافة الشعبية

أصداء

آلة الطبل

جمال السيد / كاتب من البحرين

يعد «الطبل»¹ واحداً من أهم الآلات الإيقاعية البحرينية، وأكثرها انتشاراً في الموروث الشعبي البحريني، إن لم يكن يحتل مكان الصدارة بينها جميعاً، وذلك لاعتبارات متعددة منها: تاريخه الممتد، وانتشاره، وتنوع طرق أدائه، ووظائفه الإيقاعية المتعددة في فرق الموسيقى الشعبية المختلفة. ويطلق بعض الفنانين الشعبيين على «الطبل» اسم «بو ينبين»².





الطبل الاسطواني من نيجيريا



طبل أوكيدو الياباني .



طبل الهنود الحمر - أمريكا الشمالية



طبل من بنما . أمريكا الجنوبية

تاريخي، فعلى الرغم من إشارة البراهين الحالية إلى الظهور المتأخر للآلات ذات الرق في التاريخ الموسيقي، إلا أنه لا يمكن التجاهل التام لاستخدام جلود الأسماك، والزواحف، والحيوانات الأخرى لتغطية الأواني، فالطبول الفخارية التي اكتشفت في مورافيا³ تقدم أدلة لوجودها ستة آلاف سنة قبل الميلاد⁴.

وتعتبر الطبول الإسطوانية الأكثر انتشاراً وشيوعاً في العالم، حيث عرفت منها نماذج متعددة في قارات العالم المختلفة⁵، مثل الطبل الإسطواني المزدوج الوجه من بنما في أمريكا الجنوبية، والطبل الخاص بقبائل الهنود الحمر من منطقة الجنوب الغربي لأمريكا الشمالية،

وطبل الحرب لهنود «السيوكس» «Sioux» الذي يشد وجهه إلى حبل حول منتصفه، والطبل الإسطواني ذو الوجه المزدوج المشدود بالحبال من نيجيريا، والعازف يحمله بحزام على الكتف الأيسر بنفس طريقة حمل الطبل البحريني، وطبل



عازف على الطبل الاسطواني النيجيري



طبل الحرب لهنود السيوكس

تُعتبر الطبول ذات الرق الأكثر أهمية بين الآلات الإيقاعية المتعددة، ويقدم تطورها دراسة للإبداع والإنجاز، فتغطية الجذع المفرغ أو الإناء الفخاري بالجلد كان خطوة عملاقة في تاريخ الموسيقى، فمن الواضح أن الطبول قد وجدت قبل أي سجل



طبلين من الإمارات



الطبل الاسطواني من جزيرة بالي



عازف على الطبل الاسطواني من جزيرة بالي



غازف من عمان يقوم بتشجيع طبل (الرحماني)



طبل «الكاسر»



حيث طريقة توصيل «الصُلخ»⁹ «بالكُرف»¹⁰، وإضافة «الكارة»¹¹ إلى وجه «الطبل».

وقد اتخذ المؤدون الشعبيون في البحرين لهذا النوع من الطبول تسميات تعبر وترتبط بوظيفته الإيقاعية منها:

1) طبل لزم:

يحافظ فيه عازف «الطبل» الذي يسمى «راعي الطبل» على الضرب الإيقاعي الأساسي، ويسمى بالعامية «هيمّة» ويقال للأداء «لزم» ويلزم الإيقاع أي يلتزم به. كما في النموذج الموسيقي التالي لإيقاع «الدزة»:

2) طبل خماري:

في فنون «العرضة»¹² و«العاشوري»¹³ و«الخماري»¹⁴ يستدعي الإيقاع استخدام «طبلين» في نفس الأغنية. يُشدّ «طبل» منهما على درجة صوتية أعلى من الآخر للحصول على نغمتين مختلفتين، ويسمى «الطبل» الأغلظ نغمة «طبل خماري» أو «طبل تخمير». كما في النموذج الموسيقي التالي لإيقاع «العرضة».

«أوكيدو» Okedo» الخشبي الياباني الذي يستخدم في مسرح «الكابوكي»⁶ «Kabuki»،

والطبول الإسطوانية من جزيرة «بالي» المتعددة الأحجام، والتي تستخدم في أوركسترا «الجاميلان الإندونيسي» «Gamelan Orchestra»، ويعزف عليها عازف الطبل وهو جالس.

وينتشر هذا النوع من الطبول أيضاً في منطقة الخليج العربي، ويعرف بأسماء متعددة⁷، ويرتبط بفنون وأشكال شعبية متنوعة، ويعزف عليه الرجال والنساء، مثل طبول «الرحماني» العادي والطويل والرنة والكاسر⁸، في سلطنة عمان ودولة الإمارات العربية المتحدة.

ويعتبر «الطبل» الذي يعرف في البحرين مشابهاً إلى حد كبير للأنواع المذكورة سابقاً، ولا يعرف بالتحديد من أين وفد إليها، فبينما يرى أغلب الباحثين إنه قد وفد من الهند، يرى البعض قدومه من أفريقيا، ويظن الباحث إن «الطبل» قد وفد من الهند، نظراً لاستيراد «الكرف» من الهند لعدم وجود غابات في البحرين بها أشجار مناسبة لعمل «الكرف» منها، كما أن هناك تشابهاً في طريقة صناعة الآلة في البحرين مع الطريقة الهندية، من

♩ = 164

«طيران لزم»

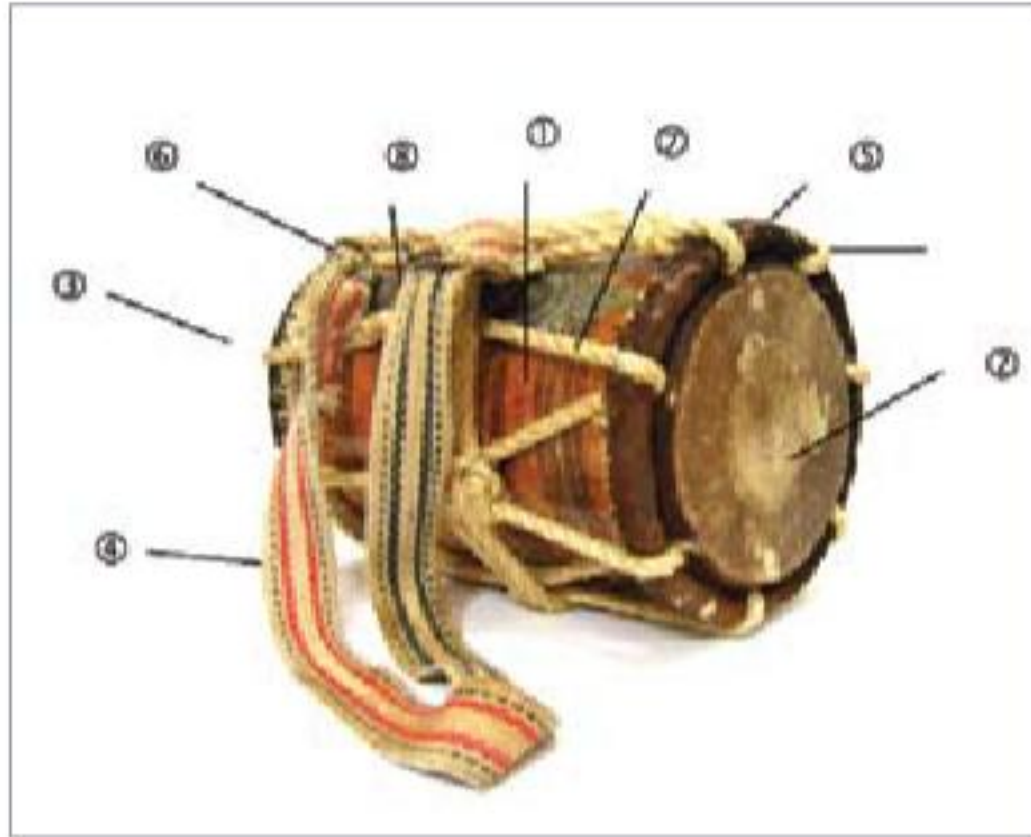
«طبل لزم»

نموذج موسيقي «إيقاع الدزة»

♩ = 170

اليمنى: اليد اليسرى: طبل «لاعوب»
اليمنى: اليد اليسرى: طبل «تخمير»
«طران» «لزم»

نموذج موسيقي رقم (2) إيقاع عرضة



- 2- وجه «الراس»
- 3- وجه «الشّمالي»
- 4- «العلاك»
- 5- «العكّال»
- 6- الحَلَقَة المعدنية
- 7- حبال «التشبيح»
- 8- «المنسَم»
- 1- «الكُرف»

جسم الآلة الخشبي، وهو اسطواناني عميق يبلغ سمكه نصف بوصة، وطوله من 16.5 بوصة 18 إلى 19.5 بوصة، والحجم المعتاد «الكُرف» هو 18 بوصة، و يعتبر «الطبل» -عامّة- ذو حجم واحد وإن اعتمد حجمه على طول «الكُرف» المستخدم.

ويصنع «الكُرف» إما بحفر جذع شجرة، أو نادراً بطريقة «الصّف»¹⁹، وقد عُرِفَت في السابق بعض الطبول ذات «الكُرف» المنحني قليلاً في الوسط، ويسمى «المحذّب»²⁰ أي به إنبعاج قليل

3) طبل لاعوب:

يستدعي إيقاع الأغنية في الفنون الثلاثة المذكورة سابقاً استخدام «طبلين» في نفس الأغنية، ويسمى «الطبل» الأحد نغمة «طبل لاعوب»، ويؤدي إيقاعاً زخرفياً، ويقصد «بالعب» الزخارف والارتجالات الإيقاعية¹⁵ الشبيهة «بالصكال»¹⁶، كما في النموذج الموسيقي التالي لإيقاع «العرضة»:

التصنيف الموسيقي لآلة «الطبل»¹⁷:

يصنف «الطبل» من الآلات ذات الغشاء Membranophones لأنه يصدر الصوت عن طريق اهتزاز الرق الجلدي المشدود على كل وجه من وجهيه.

التصنيف الدقيق:

Deep Cylindrical Double Headed Drum

طبل اسطواناني عميق مزدوج الوجه.
طبل : لأن طول جسم الآلة «الكُرف» أكبر من قطر الوجه.
اسطواناني: لأن قطري ناحيتي «الكُرف» متساويان، وسطح «الكُرف» مستقيم دون تقوس ملحوظ.
عميق: لأن طول جسم الآلة «الكُرف» أكبر من قطر الوجه، ولكن لا يزيد عن الضعف.
مزدوج الوجه : له وجهان.

الوصف التفصيلي لآلة «الطبل»:

يتكون «الطبل» من عدة أجزاء يوضحها النموذج التفصيلي التالي:

- 1- «الكُرف»



المنسم في أحد طبول آلة «الدرامز»

بوصات إلى 11.5 بوصة، ويتناسب قطر اسطوانة «الكرف» مع طوله، ويكون «الكرف» مفرغاً بالكامل من الداخل ومستقيماً .

2- وجه «الراس»:

«للطبل» وجهان يسمى الوجه الأيمن بالنسبة للعازف والذي يصدر النغمة الأغلظ «الراس»، بينما يسمى الوجه الأيسر الذي يصدر النغمة الأحد «الشمالي»²³. وقطرا وجهي «الطبل» ليسا متساويين تماماً، فوجه «الشمالي» أكبر قليلاً بحوالي نصف بوصة، ففي الحجم العادي «للطبل» ذو «كرف» 18 بوصة، يكون وجه «الراس» 10.5 بوصة، بينما وجه «الشمالي» 10.75 بوصة، بزيادة ربع بوصة.

وقد استخدمت طبول أكبر في الماضي يصل



وجه «الشمالي»



«المنسم»

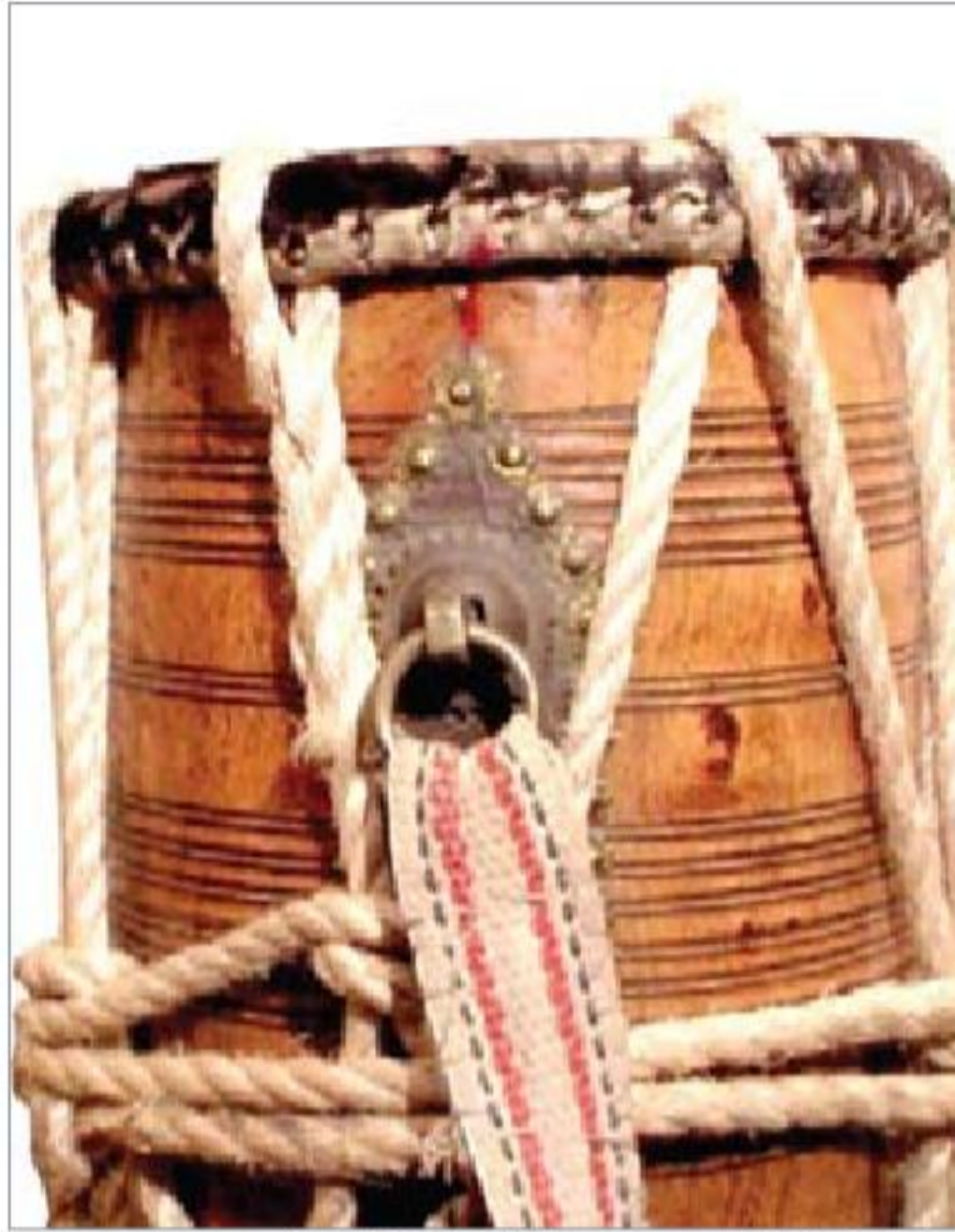
للخارج، و يفضلهُ العازفون لقوة صوته إلا أنه نادر.

ويُثقب «الطبل» من منتصف «الكُرف» ثقباً صغيراً يسمى «منسم» أو «منفس»، لايزيد قطر الثقب عن نصف بوصة، ويكون الثقب بين الحلقيتين الخاصتين «بالعلاك»، والغرض من «المنسم» تخفيف الضغط الحادث داخل «الرُف» عند الدق²¹ على أوجه «الطبل»، والسماح للهواء بالتسرب منه، ومن الضروري أن يكون «المنسم» في منتصف «الكرف» تماماً²²، وطريقة عمل «المنسم» متبعة حتى في الآلات الإيقاعية الحديثة ذات الوجهين مثل طبول آلة الدرامز Drums Set ، ولنفس الغرض تماماً.

ويتراوح قطر «الكرف» الاسطواناني من 9



وجه «الرأس»



بداية حبل التشبييع وتظهر عقدة البداية «العضية»
التي تبدأ من وجه «الرأس»



حبل التشبييع على شكل (Y) الوجه العلوي هو الرأس

سُمك الحلقة المخفية بوصة واحدة وعرضها بوصتين ويعتمد قطرها على قطر وجه «الطبل».

يتم توصيل وجهي «الطبل» بالإطار الاسطواني «الكرف» عن طريق حبل من «ليف» النخل قطره نصف بوصة يسمى حبل «التشبييع»، ويلف على شكل Y Lacing بعد منتصف «الكرف» ناحية وجه «الرأس»، ويستخدم حبل «التشبييع» لدوزان «الطبل»، وتتم هذه العملية على مرحلتين: الأولى مرحلة الشد الأساسي، ويسمى «السمات»²⁷، والمرحلة الثانية الشد النهائي وتسمى «تشبييع الطبل»²⁸.

وقد يحتاج العازف - أحياناً - إلى طرق الحلقة المخفية «العكال» بواسطة ضربها بالأرض²⁹، أو قد يقوم العازف أحياناً بتسخين وجهي «الطبل» كعامل مساعد للدوزان السريع³⁰، إلا أن هاتين الطريقتين غير اعتياديتين في شد «الطبل».

وقد توضع على وجه «الرأس» «كارة»، وهي عجيذة دائرية سوداء من القار قطرها حوالي 3 بوصات تثبت في منتصف وجه «الرأس» عند صناعة «الطبل»، والغرض منها تحقيق درجة صوتية أغلظ³¹ عن طريق زيادة وزن الجلد،

قطر وجه «الرأس» فيها إلى 12.5 بوصة²⁴، والوجهان ليسا كاملي الاستدارة، وعلى الرغم من تفضيل العازفين للوجه المستدير، إلا أنهم يقبلون بالأقرب إلى الاستدارة، حيث يتعرض كل وجه للانبعاج نظراً للضغط الذي يتعرض له من شد حبل «التشبييع»²⁵ Lacing، ويرجع تفضيل العازفين للوجه المستدير إلى سببين: الأول إن الوجه الذي يحتوي على زوايا قد يتسبب في قطع وإتلاف الجلد المشدود، والسبب الثاني هو سهولة شد الجلد بشكل منتظم حول الوجه المستدير²⁶، ويُشد «صلخ» مفرد على وجهي «الطبل»، وتستخدم لذلك جلود ذكور الأبقار لقلة الشحم فيها، ويتم توصيل الرق الجلدي بالإطار الاسطواني «الكرف» عن طريق حلقة مخفية مزدوجة Double Concealed Hoop تسمى «العكال»، وقد كان «العكال» قديماً يُصنع من حلقتين خشبيتين من أغصان شجرتي الخيزران أو الرمان، أما الآن فتُصنع الحلقة الأولى من أغصان شجرة الخيزران، والثانية من الحديد، وتُلف كل من الحلقتين بالحبال القطنية، ثم تغطى بالجلد وتُخاط بخيوط قطنية لتُكون «العكال»، ويبلغ



« الكارة » على وجه الرأس



« الكارة »



« الكارة » على وجه الرأس



« الكارة »

«العلاك» بحلقتين معدنيتين من النحاس، يبلغ قطر الواحدة 2 بوصة، والحلقة لها شكل زخرفي مع إنبعاج للخارج ارتفاعه بوصة واحدة.

تركب الحلقة النحاسية في صامولة لها عين قطرها نصف بوصة، تمر منها الحلقة التي يثبت بها الحزام القماشى «العلاك»، ثم تتم خياطة أطرافه، وتوضع شريحة من النحاس مثبتة بمسامير في «الكرف» للمحافظة عليه، ثم تثبت الحلقة النحاسية المتصلة بالحزام، ويتم إغلاق «البولط» 32 من داخل «الكرف» قبل شد الوجهين عليه.

صناعة آلة « الطبل » والتغيرات التي طرأت عليها :

أولاً: الأدوات المستخدمة في صناعة «الطبل» :

و«الكارة» قليلة الاستخدام في البحرين، بينما تستخدم بكثرة في الكويت، ويرجع ذلك إلى اختلاف طريقتي الصناعة بين البحرين والكويت.

3- وجه «الشمالي» :

يعتبر وجه «الطبل» المسمى «الشمالي» الوجه الأيسر بالنسبة للعازف، ولأنه يتم دوران «الطبل» إلى نغمات غير محددة ذات علاقة نسبية بين وجهي «الطبل»، فوجه «الشمالي» هو الوجه الأحد طبقة صوتية.

4- «العلاك» :

يثبت في «الطبل» حزام من القماش يسمى «علاك» عرضه من بوصتين إلى بوصتين ونصف، ويتراوح طوله من 3 إلى 4 أقدام تبعاً لطول العازف، وقد يقصر بعمل عقدة ويستخدم «العلاك» لحمل «الطبل»، ويتصل

7-«المنكر»: أداة يدوية لحفر الخشب.

ثانياً: المواد المستخدمة في صناعة «الطبل»:

1-الصلخ: جلد الثور، ويستخدم لعمل «ركمة» وجهي «الراس» و«الشمالي».

2-الحبال: حبل «بو ثلاثة» من ليف النخل، ويستخدم لحبل «التشبيح».

3-الخيوط: قطنية قطرها ثمن بوصة لخياطة «الصلخ» و«العلاك».

4-الخشب: من جذوع الأشجار لعمل «الكرف».

5-حزام من القماش: لعمل «العلاك» عرضه من 2 إلى 2 1/2 بوصة لحمل «الطبل».

6-الدبابيس: من النحاس تستخدم لتزيين «الطبل».

1-«السكني»: قطعة خشبية اسطوانية طولها حوالي 21 بوصة، وقطرها بوصة واحدة تستخدم لتقصير الحبال أثناء الصناعة.

2-«الهواسة»: قضيب معدني طوله حوالي 3 إلى 4 أقدام، وقطره بوصة أو أكثر، وله طرف مسطح، يستخدم لتسهيل شد حبل «التشبيح».

3-المثقاب: قديماً يدوي، وحديثاً كهربائي لعمل «المنسم».

4-السكين: لقطع «الصلخ» الزائد، وعمل فتحات في «الصلخ» لخياطته.

5-«المبير»: إبرة معدنية قطرها ثمن بوصة وطولها من 4 إلى 5 بوصات لخياطة «الصلخ».

6-المطرقة: من الحديد تستخدم لطرق «العقال» و طرق مسامير «التدبيس».



طريقة الصف



الحفر اليدوي «للكرف» بالمطرقة و«المنكر»



«العقال» الأول من أغصان شجرة الرمان



«الركام» جمال صالح يضع «الصلخ» على «الكرف»

قليلاً للخارج ولكنه نادر الآن.

بعد إعداد «الكرف» يعمل به ثقب قطره حوالي ربع إلى نصف بوصة في منتصفه بالطبط يسمى «منسم»، ولم تسفر محاولات تغيير مكان أو عدد الثقوب عن أي نجاح³⁹، ويثقب ثقبين متباعدين حول «المنسم» قطر كل منهما نصف بوصة ويعدان عن بعضهما حوالي 6 بوصات لتركيب صامولتي حلقتي «العلاك» النحاسيتين، وتغلق الصامولة من داخل «الكرف»، وقد تضاف زخرفة خفيفة من الدبابيس النحاسية حول حلقتي «العلاك» الغرض الأساسي للدبابيس تثبيت القطع النحاسية التي تحفظ «الكرف» إلى جانب زخرفته.

ويستعمل لوجه «الراس» جلد مفرد من جلود نكور الأبقار، ويؤخذ «الصلخ» من منطقة رقبة الثور، لأن الرقبة قليلة الحركة عن باقي الجسم فيكون جلدها أكثر سمكاً، ولا يستخدم جلد

ثالثاً: كيفية صناعة «الطبل»:

يصنع «كرف» «الطبل» بطريقتين: الأولى بالحفر، حيث يحفر «الكُرف» من جذع شجرة إما يدوياً بالمطرقة و«المنكر»³³ أو بآلات النجارة الكهربائية،

والطريقة الثانية «بالصَف» حيث تُرص الألواح الخشبية بجانب بعضها البعض كالبرميل لتكوين الأسطوانة، وتعد طريقة الحفر الأكثر شيوعاً سواء في الماضي أو الحاضر، وقد كان الحفر اليدوي منتشراً قديماً لذرة المكائن، ويصنع «الكرف» من عدة أخشاب منها: «الفَنَس»³⁴ و«السيسم» و«الساى» و«المنكة»³⁵ و«النُكل»³⁶ والآخر أقواها ولكنه قليل، وكان «الكُرف» يجلب من الهند واستمر يجلب منها حتى الآن، ويشير بعض الفنانين إلى إحضاره من «النيبار»³⁷، يفضل العازفون «الكُرف» «المحدب»³⁸ أي المقوس



وضع «العكال» الثاني



لف «الصلخ» لأعلى حول «العكال» الأول



«الصلخ» مشدود وجاهز للخياطة



شد الجلد على «العكال» الثاني

جلد هذا المكان أقل سُمكاً، ويعطى نغمة أحد، إلى جاذب أن وجه «الشمالى» يعزف عليه باليد العارية فقط بدون عصا، وقد يستخدم لوجه «الشمالى» جلد مفرد «صلخ»، يؤخذ من جلد «العجل» الصغير⁴⁰، ووجهها «الطبل» ليسا متساويين تماماً، فوجه الشمالى أكبر بمقدار حوالى ربع بوصة.

تعتمد طريقة الصناعة البحرينية «الطبل» على سمك الجلد للحصول على النغمات المختلفة من وجهي «الطبل»، بينما يفضل الكويتيون استخدام «الكارة» على وجه الراس للحصول على نغمة أغلظ.

ويتم إعداد الجلد أولاً بدفنه في رمال البحر لمدة يوم واحد، ثم التخلص من الشعر الموجود على الجلد بنزعه⁴¹، وبعد ذلك يغسل الجلد بالماء العذب والصابون لتنظيفه من آثار ماء البحر المالح، وتسمى عملية إعداد الجلد «تخيس الصلخ»⁴²، ويبدأ «ركام»⁴³ «الطبل» وهي عملية توصيل الجلد بالإطار بوضع «الصلخ» المبلول على «الكرف» لعمل وجه «الشمالى»، بحيث يكون الوجه الذي به شعر للخارج، والوجه الآخر في الجهة الداخلية «للطبل»، ويشد «الصلخ» قليلاً، ثم يثبت عليه «العكال» الأول المصنوع من أغصان شجرة الرمان أو الخيزران بعد لف «العكال» بخيوط من «ليف النخل»،

وقد كان «العكال» الذي يتكون من حلقتين يصنع قديماً من أغصان شجرتي «الرمان» أو «الخيزران»، أما الآن فتصنع الحلقة العلوية من الحديد لإضافة القوة والتحمل وتجذب انكسارها عند شد «الطبل»، إضافة إلى قلة الحديد في السابق⁴⁴، وقد بقيت الحلقة السفلية خشبية، وقد اعتاد صناع «الطبل» في البحرين لحام الحلقة الحديدية الدائرية ثم لفها بخيوط من «ليف النخل»، أما في الكويت فيتم ربط أطرافها بأسلاك دون لحام⁴⁵، ويتم لف «الصلخ» لأعلى حول حلقة الخيزران ثم توضع الحلقة الحديدية وليف الصلخ حولها لأسفل، ثم يلف حبل حول وجه «الشمالى» و أسفل «الكرف» و يتم شد الحبل بواسطة «السكنى»، وقد يطرُق «العكال» بواسطة مطرقة



خياطة «الصلخ» «بالمبير»



«الركام» يحمل الهوسة



«الركام» يستخدم «السكنى»

«الأبقار» الإناث لأن به كمية كبيرة من الشحم، أما «صلخ» الثور فهو أشد وأقوى، ووجه «الراس» في «الطبل» يحتاج إلى متانة لاستخدام العصي «المسواكة» أو «الهوز» للدق عليه، وسمك الجلد يعطى نغمة أغلظ لوجه «الراس». ويستعمل لوجه «الشمالى» جلد مفرد «صلخ»، يؤخذ من جلد الثور من منطقة أعلى رجليه الخلفيتين فوق فخذيه، لأن

في الماضي كل (حبلين ثم ثلاثة) ويسمى «ثلاثة باثنين»، أما الآن فهو كل (حبلين ثم حبلين) «اثنين باثنين» ويكون الحبل على شكل (Lacing Y)، وفي الكويت يسمى حبل «التشبيح» حبل «الشباح» ويتم ربطه كذلك كل حبلين «اثنين باثنين».

في البحرين تكون نقاط الحبال على كل وجه متساوية العدد، ويسمى كل منها «دكل»⁵⁰، وعددها سبعة نقاط، تسمى «سبعة بسبعة»، بينما في الكويت تكون النقاط ستة لوجه «الراس» وسبعة لوجه «الشمالي» «ستة بسبعة». ويستخدم حبل «التشبيح» لدوزان «الطبل»، وتتم هذه العملية على مرحلتين: الأولى مرحلة الشد الأساسي، ويسمى «السمات»⁵¹ يستخدم فيه قضيب معدني يسمى «الهواصة»⁵²، وعصاة خشبية تسمى «السكنى»، للتأكد من الحصول على شد متساوٍ لكل من حبال الوجه (Equal Head Tension).

أما المرحلة الثانية من دوزان «الطبل» فهي مرحلة الشد النهائي، وتسمى «تشبيح الطبل» ويتم فيها جمع كل مجموعة من الحبال مع بعض وفق ترتيب معين. لا يحتاج «الطبل» إلى الضبط بصورة دائمة، فالدوزان يثبت بعد شده وضبطه أثناء صناعته، ويقال «يوقف الطبل»⁵³ أي يثبت دوزانه، ولا يتأثر إلا بالعوامل الجوية كالرطوبة.

قد توضع على وجه «الراس» عجينة سوداء على شكل دائرة صغيرة قطرها حوالي 3 بوصات تسمى «كارة»، وتثبت في منتصف الوجه عند صناعته، والغرض منها تحقيق درجة صوتية أغلظ بزيادة وزن الجلد، وتسمى «كارة» لأنها تصنع من «القار» أو من المطاط المأخوذ من إطارات الدراجات الهوائية بعد تسخينه على النار، ويلصق بمنتصف وجه الراس.

«الكارة» منتشرة في الكويت، ولكنها نادرة الاستخدام

أو ماسورة حديدية مصممة للتأكد من توازن شد «الصُلخ» حول «الكرف»، ويشد «الصُلخ» ثم يخاط بعد قص الزائد منه على الحلقين بخيوط قطنية باستخدام «المبير»⁴⁶.

بعد الانتهاء من «ركام» وجه «الشمالي» يبدأ «ركام» وجه «لرأس» بنفس الطريقة.

يتم توصيل أوجه «الطبل» «بالكرف» بواسطة حبل يسمى «حبل التشبيح»، قطره نصف بوصة مصنوع من «ليف» النخل، يسمى «بوثلاثة»، لتركيبه من ثلاث فتلات، ويستخدم هذا النوع لأنه لا يتمدد فيحافظ على دوزان «الطبل»، وقد كان حبل «بوثلاثة» يصنع يدوياً في البحرين، أما الآن فيجلب من الخارج، أما في الكويت فيستخدمون حبل «بو أربعة».

تستخدم «الهواصة» للمساعدة على شد حبل «التشبيح»، وهي أداة مصنوعة من أغصان الشجر مدببة الطرف، وقد استبدلت «الهواصة» الخشبية الآن بماسورة معدنية ذات طرف مطروق بها إنحناء قليل تسمى «بيب»⁴⁷.

يبدأ إدخال حبل «التشبيح» من وجه «الشمالي» بعد عمل فتحة صغيرة في «ركمة» وجه الشمالي بين «الكرف» و«العكال»، ثم إدخال الحبل من الأعلى وعقده بعقدة متداخلة تسمى «عضية» أو «عَصْدَة»⁴⁸، ثم يتجه الحبل إلى وجه «الراس»،

ويلف حول «العكال»، داخلاً دائماً

من خارج «العكال» إلى داخله،

ثم إلى خارج «عكال» الوجه

المقابل عدة مرات، وينتهي

بعقدة بسيطة حول نفسه

عند وجه «الراس»،

ويتبقى حبل منفرد في

الأخر يسمى «فرداني»،

أما في الكويت فيسمى

«نَغَل»⁴⁹، ثم يلف حبل

«التشبيح» حول أعلى

منتصف «الكرف» ناحية

وجه «الراس» بنظام محدد ثم

يُربط، وقد كان نظام «التشبيح»



طبله هندية عليها "كارة"

بها، و بها انحناء بسيط في الثلث الثاني البعيد عن يد العازف، أما النوع الثاني من العصي فهي بلاستيكية تسمى «هوز»⁵⁶، وهي عبارة عن قطعة من خرطوم الماء البلاستيكي الناشف المصنوع من مادة P.V.C.57، ويبلغ طوله 18 بوصة، و«لهوز» حجمان يختلفان في القطر أحدهما قطره بوصة واحدة والآخر أقل قليلاً، وهو إما مجوف، أو يملأه العازفون بقطع من جريد النخل أو الخيزران، ويقفل من الجانبين، ذلك للحصول على الوزن المطلوب، و«المسواكة» الخشبية أقدم ويفضلها العازفون، وقد استبدلت لأغراض عملية فقط، لأنها «تتكسر أثناء العزف»⁵⁸، وعادة يضطر العازف - قديماً - إلى تحضير عدد منها قبل حفلات العزف، أما «الهوز» فهو لا ينكسر، وقد ظهر «الهوز» أولاً في الكويت، ثم انتقل إلى البحرين خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وتستخدم اليد اليمنى سواءً «بالمسواكة» أو بدونها لدق الضرب الإيقاعي بينما تستخدم اليد اليسرى لملأ فراغات الزمن وحليات الإيقاع، وفي حالة استخدام وجه واحد فقط «للطبل» يستخدم وجه «الراس»، ويعزف عليه إما باليد العارية أو باستخدام «المسواكة»، وقد تستخدم اليد اليسرى أحياناً باللمس الخفيف لملأ الزمن فقط.

وهناك وضعان للعزف على «الطبل» الأول أثناء حركة العازف، والوضع الثاني عذد جلوسه ثابتاً:

في البحرين لاختلاف طريقتي الصناعة، ففي البحرين يتم الحصول على نغمتين مختلفتين من أوجه «الطبل» باستخدام جلود مختلفة السمك، ومن أماكن مختلفة من جلد الحيوان، بينما الكويت تتبع الطريقة الهذنية بإضافة «الكارة» لزيادة وزن الجلد كما في الطبول الهذنية.

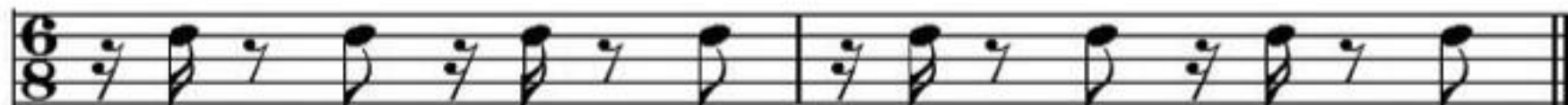
فالطبقة الصوتية لوجه أي آلة ذات غشاء تتغير بطرق مختلفة منها طريقة زيادة وزن الجلد، وتقوم «الكارة» بزيادة وزن جلد وجه «الراس» في «الطبل»، وقد تصل الطبقة الصوتية لهذا الوجه إلى حوالي أوكتاف أسفل النغمة الأصلية بدون «الكارة»⁵⁴.

طرق الأداء على آلة «الطبل»:

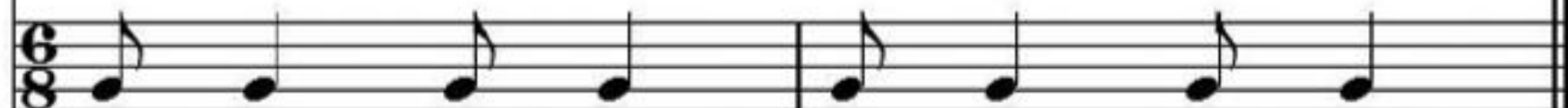
يدق على وجهي «الطبل» إما باستخدام اليدين العاريتين، أو باستخدام عصا واحدة تمسك باليد اليمنى، ويضرب بها وجه «الراس»، بينما يدق بالأطراف الداخلية لأصابع اليد اليسرى العارية على وجه الشمالي، ويبين النموذجان الموسيقيان طريقتي العزف.

والعصي نوعان: النوع الأول عصا خشبية تسمى «المسواكة»⁵⁵، وتصنع عادة من جريد النخيل، ويبلغ طولها 18 بوصة، وقطرها بوصتان من الناحية التي يدق بها العازف على «الطبل»، وقطرها بوصة واحدة من الناحية التي يمسك

وجه "الشمالي"
باليد اليسرى



وجه "الراس"
باليد اليمنى



عزف على "الطبل" باليدين

طيران "لزم"



طبل "لزم"
بالمسواكة



عزف على "الطبل" "بالمسواكة"



عزف على «الطبل» «بالمسواكة»



عزف على «الطبل» «بالمسواكة»



عزف على «الطبل» «بالمسواكة»

كرسي - وهذا وضع غير معتاد - يضطر العازف إلى وضع «الطبل» على كرسي أمامه على أن يكون العازف و«الطبل» على المستوى الأفقي نفسه، ويستخدم الكرسي كحامل، ويعتبر هذا الوضع نادراً.

الطريقة الثانية مائلاً :

يسند العازف «الطبل» من طرف وجه «الشمالي» بزاوية 70 درجة بين الأرض وجسم الآلة، أو مائلاً بزاوية 30 درجة بينما يضع العازف رجله اليمنى تحت «الطبل» لإسناده، مستخدماً وجهاً واحداً للعزف وهو وجه «الراس»، ويقتصر إسناد «الطبل» برجل العازف على العازفين اللذين «يطربون»، فهناك من العازفين من يتحرك طرباً مع إيقاع الموسيقى ونغمها تعبيراً عن النشوة والانفعال، ويحتاج العازف في هذه الحالة إلى تثبيت «الطبل»⁶⁰.

عندما يستخدم العازف «المسواكة» للدق على «الطبل»، قد يقوم برسم دائرة بطيئة في الهواء باستخدام «المسواكة»، التي غالباً ما يستخدمها للطرق بمنتهى القوة على وجه «الراس»، ويقتصر رسم الدائرة «بالمسواكة» على وضع حمل العازف «للطبل» متديلاً أمامه عن طريق «العلاك»، وبين تلك الضربات القوية يستخدم العازف «المسواكة» من الطرف الذي يمسكها بيده، ويطلق على وجه «الراس» بخفة كنوع من ملئ

الوضع الأول عند حركة العازف، وله طريقتان:

الطريقة الأولى متديلاً أمام العازف:

يحمل العازف «الطبل» ويتركه يتدلى أفقياً أمامه عن طريق «العلاك» الذي يلفه العازف حول كتفه الأيسر، تاركاً «الطبل» يتدلى على ارتفاع أسفل البطن، ووجه «الراس» أعلى قليلاً، وأثناء هذا الوضع قد يحمل العازف «الطبل» مؤقتاً بيده اليسرى في وضع رأسي معتمداً على الحزام لضمان عدم سقوط «الطبل»، ويعزف على «الطبل» بيده اليمنى.

الطريقة الثانية محمولاً على الكتف:

يحمل العازف «الطبل» على كتفه الأيسر، ويعزف عليه «بالمسواكة» التي يمسكها بيده اليمنى، ويقتصر ذلك على إيقاع «الدزة» الذي يستخدم في إحياء حفلات الزواج حين «يزفون المَعْرَس»⁵⁹ أي أثناء زفة العريس.

الوضع الثاني عند جلوس العازف ثابتاً، وله طريقتان:

الطريقة الأولى أفقياً :

يوضع «الطبل» أفقياً في حالة استخدام الوجهين، عند جلوس العازف غالباً على الأرض وأحياناً على كرسي، فعندما يجلس العازف على

البحرينية⁶⁵، بينما تستخدم ثلاثة «طبول» في فن «العرضة» في دولة قطر.⁶⁶

الخصائص الموسيقية لآلة «الطبل»:

طريقة إصدار صوت «الطبل»:

يصدر صوت «الطبل» بضرب «الصلح» باليد أو «بالمسواكة» لبدأ إهتزاز الرق الجلدي، وتعتبر اليدين و«المسواكة» مولدات الصوت Sound Generators، كما يعتبر «الصلح» المذبذب Vibrator، بينما يقوم «الكرف» والهواء الموجود داخله بوظيفة المضخم Resonator حيث تنتقل اليه اهتزازات الرق الجلدي، ويقوم بتضخيمها.

من الممكن اعتبار الغشاء المرن المستدير المشدود نوعاً من الوتر المشدود ثنائي المدى، فعندما يطرق الجلد تتجه موجات مستعرضة إلى الخارج في شكل دوائر بعيداً عن مركز الضربة، وعندما تصل إلى المحيط الثابت «للطبل» تنعكس الموجات الدائرية إلى الوراء خلال الغشاء، ويتسبب تصادم الموجات في ذهابها وإيابها بتكوين أنماط لموجات ثابتة عذد أماكن الذبذبات الطبيعية للغشاء⁶⁷. وهي أنماط إما دائرية، أو قطرية مستقيمة تمتد من المحيط إلى النقطة المقابلة في المحيط.⁶⁸

ويرجع تفضيل الوجود المستديرة «للطبل» عن الأشكال الأخرى كالمربع مثلاً إلى أسباب مرجعها أنماط الموجات المنعكسة على وجود «الطبل»، فالأشكال غير الدائرية للوجود قد تكون أقل رنيناً من الدائرية، ولها امتداد صوتي أقل، مع مكونات ضجيج غير نغمية بشكل أكبر⁶⁹.

الأصوات الصادرة عن «الطبل»:

يصدر عن «الطبل» ثلاث ضربات غير نغمية Un pitched، ونوعها One Shot هي:

«الدُم»: وهي ضربة غير نغمية، تميل إلى نغمة مسيطرة، وهي الضربة الأغلظ على «الطبل».

«التك»: وهي ضربة غير نغمية، تميل إلى نغمة مسيطرة، وهي الضربة الحادة.



«الطبل» في وضع الثبات أفقياً



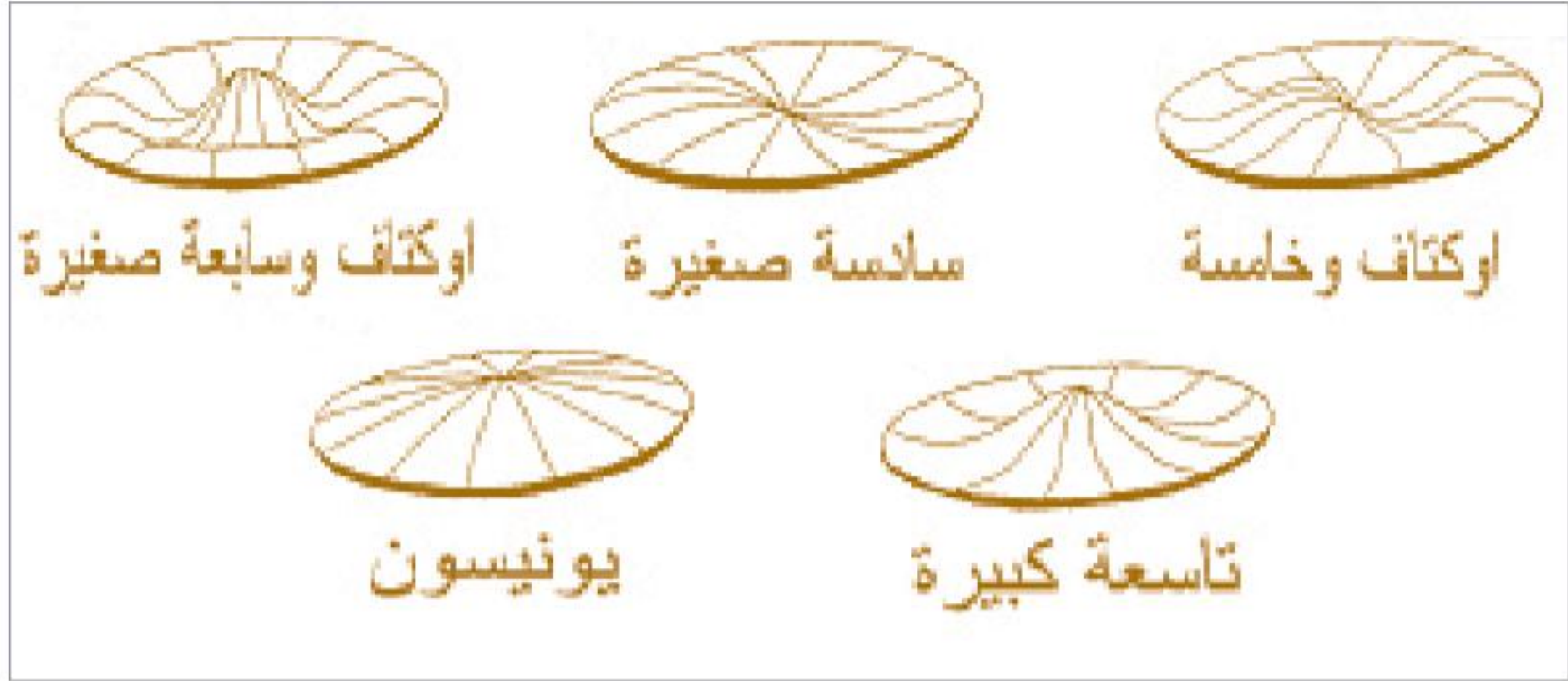
«الطبل» في وضع الثبات مائلاً

عازف الطبل "بن
عواد
حاملًا "الطبل"
و يضربه
"بالمسواكة"



الإيقاع، وغرض العازف من كل ذلك التعبير عن اعتزازه بتفرد الفنى واستعراض مهارته.

ويستخدم «الطبل» - بشكل عام - في مصاحبة الغناء الشعبي، ولا يكون منفرداً إلا في بعض الأحيان النادرة، ويرتبط اسمه غالباً «بالطيران»⁶¹ ومفردها «طارة»، فيقال «طبل» و«طيران»، ولا يقتصر استخدام «الطبل» على الفنون التي تعزف على «الطبل» و«الطيران» فقط، ففي فنون البحر يصاحب «الطبل» آلات «ليحلة»⁶² و«المرواس»⁶³ و«الطوس»⁶⁴ و«الطيران»، ويستخدم غالباً «طبل» واحد، بينما يستخدم «طبلان» في فنون «العرضة» و«العاشوري» و«الخماري»، ولا يستخدم أكثر من «طبلين» في وقت واحد في أي من الفنون



وتكون مكونات الضجيج أعلى في حال استخدام «المسواكة» البلاستيكية، و«المسواكة» الخشبية منحنية قليلاً عند ثلث المسافة البعيدة عن يد العازف، لضمان قرع المكان المطلوب على وجه «الطبل»، وارتدادها بسرعة عن الرق الجلدي.

والطريقتان مستخدمتان في إصدار صوت «الدُم» من الآلات المشابهة، سواء باليد العارية أو بالعصا، والكثير من العصي المستخدمة بها انحناء مشابه، مثل عصا آلة الطبل البلدي في

«السك»: وهي ضربة غير نغمية، لا تميل إلى أية نغمة مسيطرة.

طريقة إصدار الضربات على «الطبل»:

هناك طريقتان لإصدار صوت «الدُم»: الأولى باليد العارية، و الطريقة الثانية «بالمسواكة»، ويصدر صوت الدم في الطريقة الأولى بضرب وجه «الراس» باليد اليمنى العارية، ويتم ذلك بضم أصابع اليد اليمنى، وقرع وجه «الراس» في الثلث الأول من المسافة بين محيط الوجه ومركزه، مع ترك اليد المضمومة ترتد بسرعة بعيداً عن «الصلخ» كي لا تكتمه.

ويرجع ذلك إلى محاولة العازف إظهار المكونات الحادة للصوت بشكل أكبر، ليصبح الصوت براقاً Bright، أما ضرب الوجه في منتصفه يؤدي إلى العكس ويزيد من المكونات الغليظة في الصوت الصادر، ويكون الصوت باهتاً Dull به عدد قليل من النغمات التوافقية Harmonics.

أما صوت «الدُم» في الطريقة الثانية فيصدر بضرب وجه «الراس» «بالمسواكة» في الثلث الأول من المسافة بين محيط الوجه ومركزه، مع ترك «المسواكة» ترتد بسرعة بعيداً عن «الصلخ» كي لا تكتمه، و الصوت الصادر عن «الطبل» في هذه الحالة يكون براقاً وواضحاً، لاحتوائه على الضجيج Formants الناتج عن تلامس «المسواكة» الخشبية أو البلاستيكية الجافة مع «الصلخ»،



طريقة إصدار ضربة «الدُم» على «الطبل»



المكونات النغمية لضربة "الدُم" على باليد العارية «الطبل»

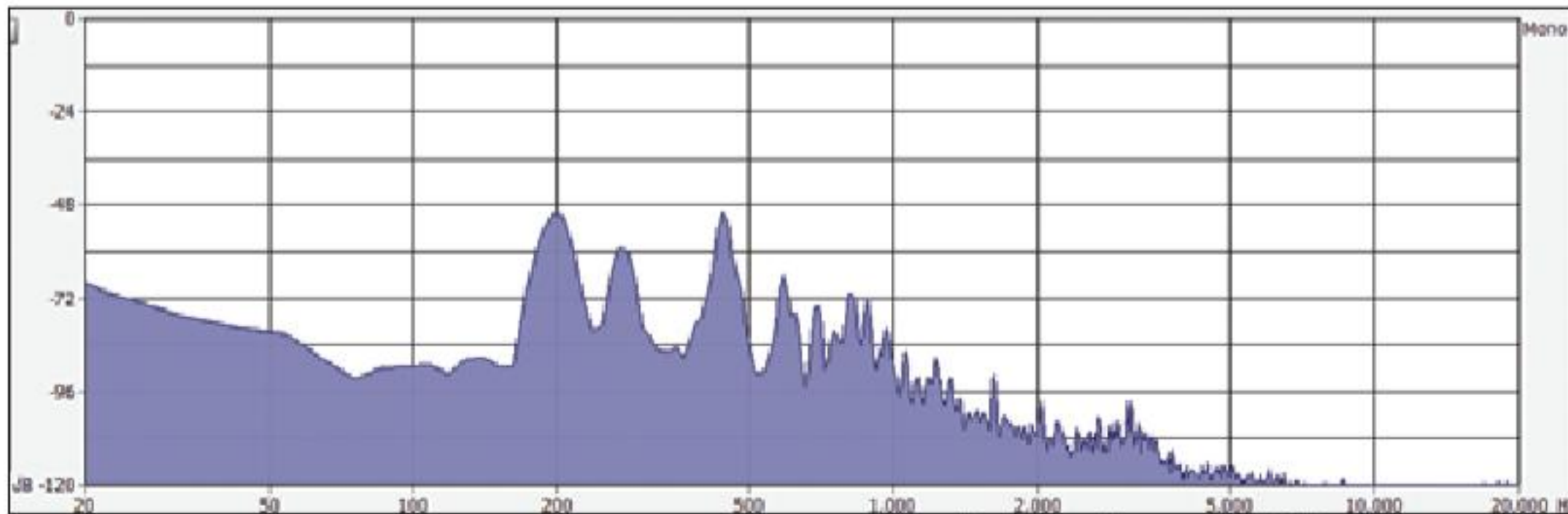
يمثل المحور الراسي قوة الصوت بمقياس dB، بينما يمثل المحور الأفقي درجة الصوت بمقياس الهرتز Hz

مصر، وطبل «الدوقول» التركي Duvul.

ونذبنتها حوالي 201 Hz إلى نغمة لا 5 ونذبنتها 438 Hz، وهي الطبقة الخليطة لألة «الطبل».

يلاحظ من الشكل البياني لضربة «الدُم» «بالمسواكة» أعلى نغمة هي صول 4 ونذبنتها 201 Hz، يلي ذلك نغمتان هما: نغمة دو 5 ونذبنتها 260 Hz بشدة أقل، ونغمة لا 5 ونذبنتها 438 Hz بنفس الشدة، وهما نغمتان لا ترتبطان نغمياً بالنغمة الأقوى، وتطمسان الإحساس النغمي السابق، ووجود نغمة تمثل أوكتافين أعلى أقوى نغمة وهي نغمة صول 6 ونذبنتها 800 Hz، إلى جانب نغمات أخرى مثل خامسة أعلى نغمة وهي ري 6 ونذبنتها 590 Hz وفا 6 ونذبنتها 700 Hz، وهذه النغمات لا ترتبط بعلاقة نغمية مع النغمة الأقوى صول 4 فتطمس الإحساس النغمي أكثر فتصبح الضربة إيقاعية مبهمة النغمة، وتظهر بشكل بعيد وخافت نغمة صول 7 ونذبنتها 1570 Hz، وتنتهي معظم نذبنتات الضربة قبل 4000 Hz، وتتركز معظم طاقة ضربة «الدُم» «بالمسواكة» من نغمة صول 4 ونذبنتها 201 Hz، إلى نغمة لا 5

يلاحظ من الشكل البياني لضربة «الدُم» باليد العارية أن أعلى نغمة هي صول 4 ونذبنتها 201 Hz، وتعرزها نغمة هي صول 3 ونذبنتها حوالي 97 Hz، وهي على مسافة أوكتاف أغلظ من النغمة الأقوى، والنغمتان تعرزان الإحساس النغمي، وتؤكدان غلظ طبقة ضربة «الدُم»، يلي ذلك وبشدة أقل نغمتان هما: نغمة دو 5 ونذبنتها 260 Hz، ونغمة لا 5 ونذبنتها 438 Hz، وهما نغمتان لا ترتبطان نغمياً بالنغمة الأقوى، وتطمسان الإحساس النغمي السابق، ووجود نغمات أخرى تمثل أوكتاف أعلى أقوى نغمة وهي نغمة صول 5 ونذبنتها 397 Hz، إلى جانب نغمات لا ترتبط بعلاقة نغمية تطمس الإحساس النغمي أكثر فتصبح الضربة إيقاعية مبهمة النغمة، وتظهر بشكل بعيد وخافت نغمة نذبنتها 16000 Hz، وتنتهي معظم نذبنتات الضربة قبل 4000 Hz، وتتركز معظم طاقة ضربة «الدُم» باليد العارية من نغمة صول 4



المكونات النغمية لضربة "الدُم" "بالمسواكة" على "الطبل"



ضربة «التك» على «الطبل»



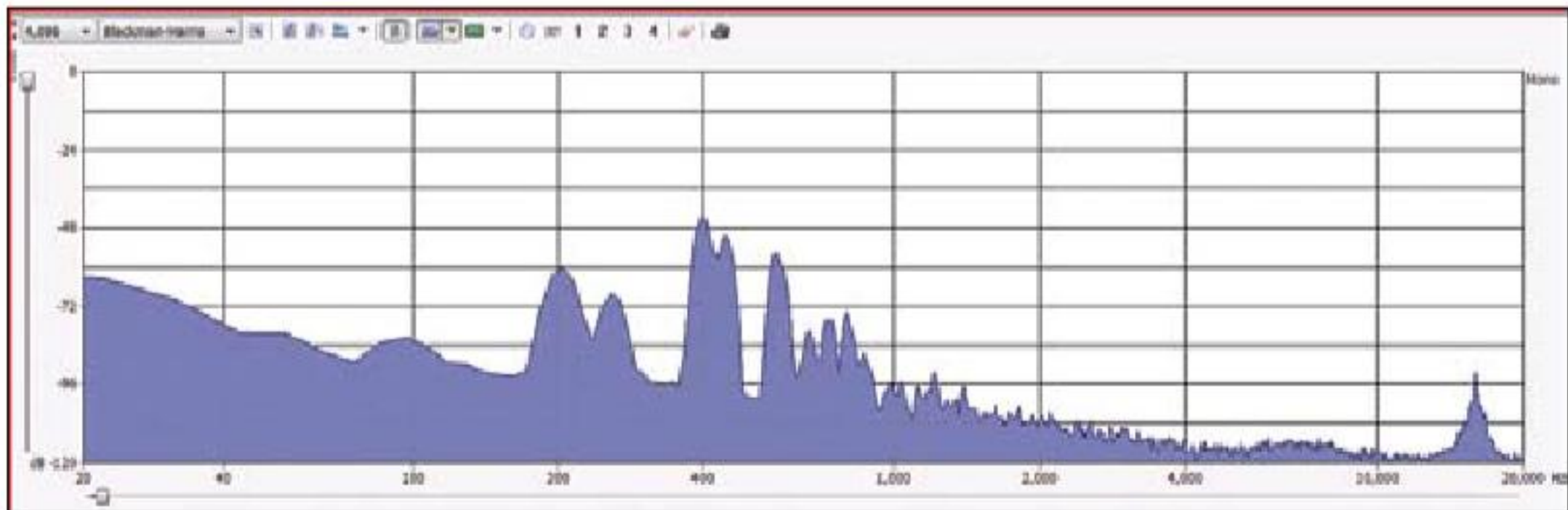
ضربة «السك» على «الطبل»

Overtone تؤدي إلى ضعف الإحساس النغمي لضربة A «التك» لاحتوائها على نغمات متفرقة غير مترابطة، وتنتهي معظم نغمات الضربة عدد

ونذبنتها 438 Hz، وهي الطبقة المتوسطة لآلة «الطبل»، وبذلك لا تحتوي ضربة الدم «بالمسواكة» على نغمات غليظة وتظهر نغمة لا 5 بنفس قوة نغمة الاساس صول4.

يصدر صوت ضربة «التك» بضرب أطراف محيط وجه «الشمالي» بالأطراف الداخلية العليا لبعض أصابع اليد اليسرى العارية، مع فتح الأصابع وجعلها مستقيمة، مع الحرص على ارتداد الأصابع بسرعة بعيداً عن «الصلح» كي لا تكتمه، وينتج عن إبعاد الضربة عن مركز الوجه توجيه أجزاء أكثر من طاقة الضربة إلى تفعيل النغمات التوافقية الحادة المصاحبة للصوت، وهذه الطريقة مستخدمة في إصدار صوت A «التك» من الآلات المشابهة، كما في آلة الطبل الإيراني.

يلاحظ من الشكل البياني لضربة A «التك» أن أعلى نغمة هي صول5 ونذبنتها 401 Hz، وتليها بالشدة نفسها تقريباً نغمة لا 5 ونذبنتها 449 Hz، ثم نغمة ري6 ونذبنتها 571 Hz، وهي خامسة النغمة الأقوى، ووجود نغمة صول3 ونذبنتها 97 Hz، وهي على بعد أوكتافين في الباص، وكذلك نغمة صول6 ونذبنتها 800 Hz، على بعد أوكتاف أعلى يعزز النغمة الأقوى، ويعطي إحساساً نغمياً، ولكن يقلل من ذلك الإحساس النغمي نغمات صول4* ونذبنتها 205 Hz، ونغمة دو5 ونذبنتها 260 Hz، غير المرتبطتين نغمياً، إلى جاذب نغمتين هما : نغمة مي6 ونذبنتها 667 Hz، و نغمة فا6* ونذبنتها 750 Hz، وأخيراً نغمة تظهر بشكل بعيد وخافت و نذبنتها 16000 Hz، و مجموعة النغمات التي لا تتوافق مع سلسلة النغمات التوافقية



المكونات النغمية لضربة «التك» على «الطبل»



المكونات النغمية لضربة «السك» على «الطبل»

تتشترك جميع ضربات «الطبل» في نغمة الباص نفسها وهي نغمة صول 3 وذبذبها 97 Hz، وكذلك في وجود أوكشاف رابعة نغمة الباص وهي نغمة دو 5 وذبذبها 250 Hz، ويميل صوت «الدم» الصادر عن «الطبل» وهو غير نغمي Un pitched إلى نغمة مسيطرة شبه واضحة، وتظهر سيطرة نغمة صول 4* وذبذبها 205 Hz، وتساهم تلك النغمة في وضوح «الطبل» بين الآلات الأخرى، لأن هذه النغمة تجعل ضربة «الدم» نغمية الطابع قليلاً، وتتميز ضربة A التذك بالخاصية النغمية لضربة «الدم» نفسها ولكن بشكل أقل، حيث تظهر سيطرة نغمة صول 5 وذبذبها 401 Hz، وهذه النغمة على بعد أوكشاف تقريباً أعلى نغمة «الدم»، وهي أقل وضوحاً لبعدها عن المدى الأكثر حساسية للأذن البشرية، بينما صوت «السك» والذي يسمى أحياناً «الكتمة» ليس له أي ميل نغمي، ويسيطر على صوته ضجيج ارتطام اليد العارية بالرق الجلدي Formant Noise، وصوت «الكتمة» هو الأكثر احتواءً على مكونات الضجيج، وربما سمي «الكتمة» لأنه يكتّم وجه «الطبل».

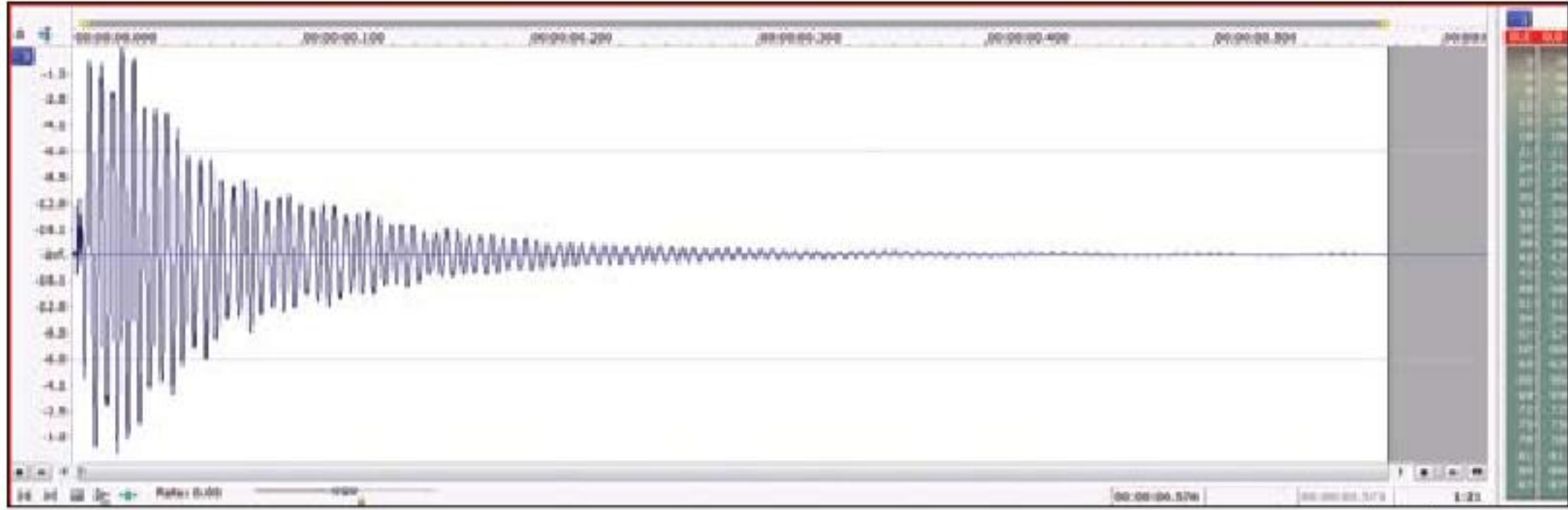
تتركز معظم طاقة الضربات في أماكن مختلفة من النطاق النغمي، فضربة «الدم» تتركز طاقتها في المنطقة الغليظة حول 200 Hz، بينما تتركز معظم طاقة ضربة «التك» حول 400 Hz، وهي في وسط النطاق النغمي، أما ضربة «السك» فمعظم طاقتها متناثر حول 440 Hz، وهي في وسط النطاق النغمي.

وتختلف نهاية الذبذبات لكل ضربة، فبينما

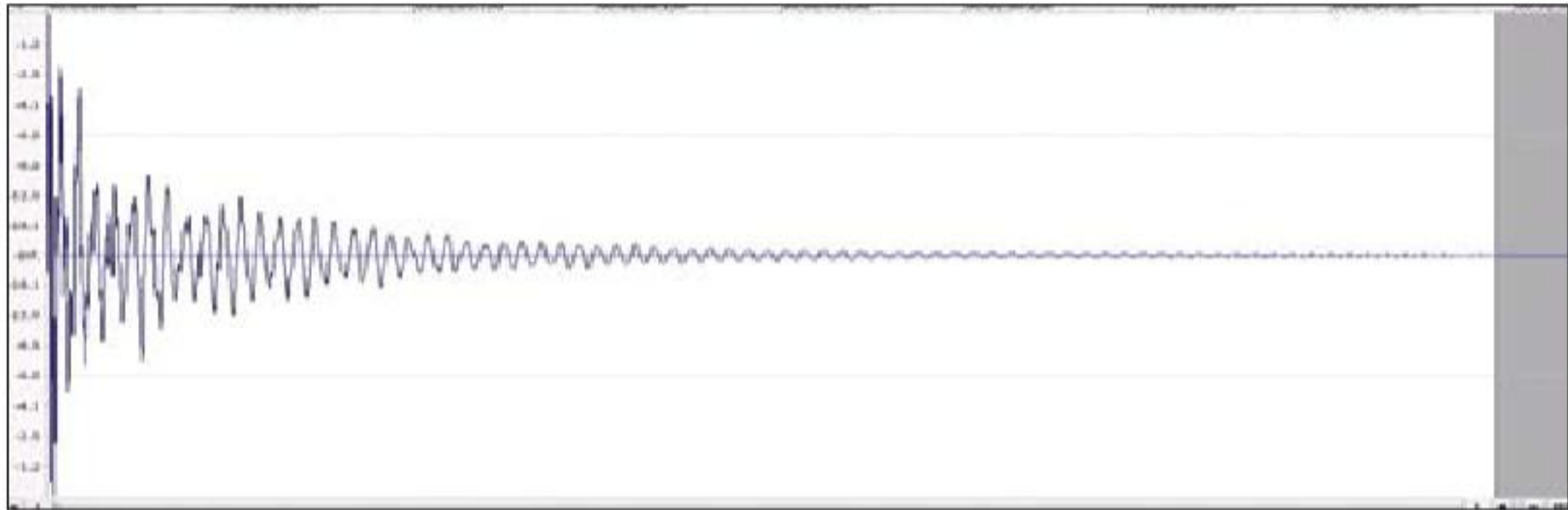
2000Hz، وتتركز معظم طاقة ضربة «السك» من نغمة صول 5 وذبذبها 401 Hz إلى ري 6 وذبذبها 571 Hz، وهي الطبقة المتوسطة لألة «الطبل».

ويصدر صوت ضربة «السك» بضرب وجه «الراس» بالأطراف الداخلية العليا لأصابع اليد اليمنى العارية، مع ضم الأصابع، وجعلها منحنية قليلاً للخارج Cupped، وتركها قليلاً على «الصلخ» كي تكتّمه، وهذه الطريقة مستخدمة في إصدار صوت A التذك من الآلات المشابهة، وخاصة الدفوف بأنواعها.

يلاحظ من الشكل البياني لضربة «السك» أن أعلى نغمة هي لا 5 وذبذبها 442 Hz، وتليها بشدة أقل قليلاً ثلاث نغمات هي: دو 5 وذبذبها 258 Hz، ونغمة دو 6* وذبذبها 565 Hz، وصول 6* وذبذبها 825 Hz، وتليها في الباص نغمتا صول 3 وذبذبها 98 Hz، ويلاحظ عدم وجود أوكشافات لأقوى نغمة مما يؤدي إلى ضعف تعزيزها، مع وجود الخامسة وهي نغمة مي 6 وذبذبها 671 Hz، ولكن بشدة أقل بكثير، بالإضافة إلى مجموعة نغمات لا تتوافق مع سلسلة النغمات التوافقية Overtones، وأخيراً نغمتان تظهران بشكل بعيد وخافت في آخر المدى الصوتي Sound range وذبذبتهما: 8730 Hz و 17570 Hz، ونتيجة لذلك لا يوجد إحساس نغمي لضربة «السك» لاحتوائها على نغمات متفرقة غير مترابطة، وتنتهي معظم ذبذبات الضربة عند 2000Hz، وتتركز معظم طاقة ضربة «السك» من نغمة دو 5 وذبذبها 258 Hz إلى نغمة صول 6* وذبذبها 825 Hz، وهي الطبقة المتوسطة لألة «الطبل».



منحنى ضربة "الدم" وطولها



منحنى ضربة "الدم" بالمسواكة وطولها

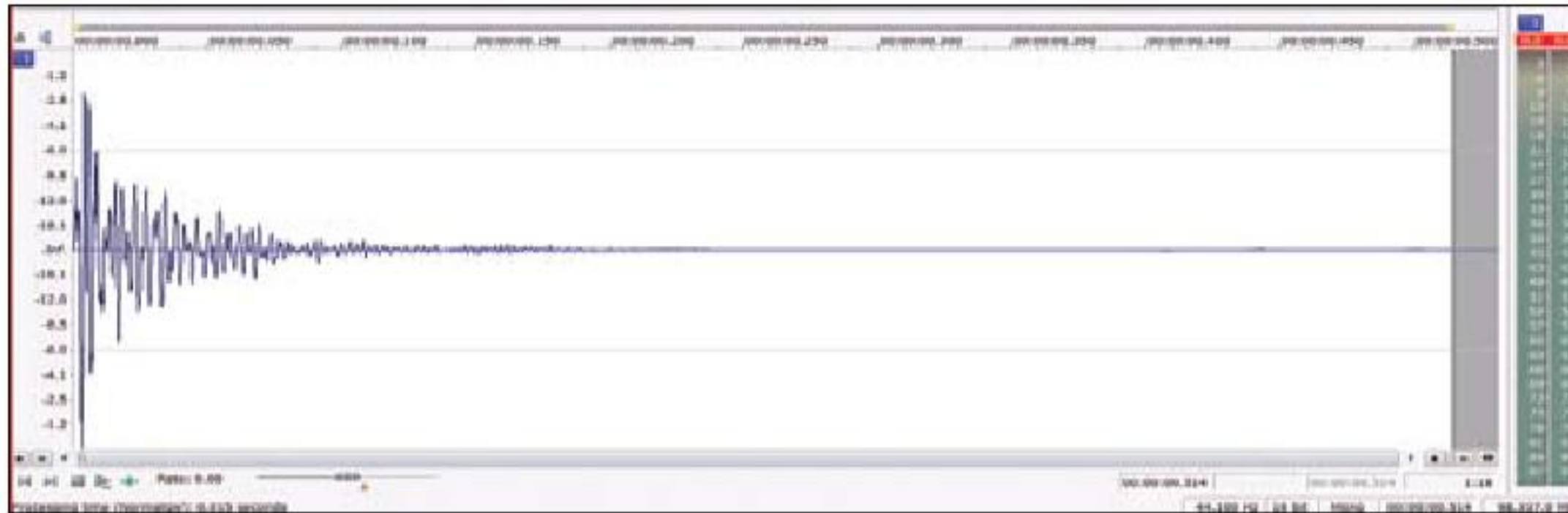


منحنى ضربة "التك" وطولها

ضربات «الطبل» المختلفة، ويبين الرسم البياني طول الضربة في المنحنى الأفقي الذي يمثل الزمن بينما يبين قوة الضربة في المنحنى الرأسي، وضربة A «التك» هي الأطول حيث تصل إلى 0.710 ثانية، وتليها «الدم» التي تصل إلى 0.576 ثانية، وأخيراً «السك» وهي الأقصر وتصل إلى 0.514 ثانية، ولا تنتهي جميع مكونات الصوت في وقت واحد، بل يستمر بعضها زمناً أطول، و يمكن اعتبار أن لصوت «الطبل» جزئين: الأول ضربة مبدئية تسيطر عليها النماذج الدائرية فقط وهي

تنتهي ضربة «الدم» قبل حوالي 5kHz، تمتد ضربة A «التك» عند حوالي 16kHz، وتمتد ضربة «السك» إلى حوالي 17750Hz، وتعتبر ضربة «السك» هي الأكثر امتداداً، بينما تعد ضربة «الدم» الأقل امتداداً.

تلاشي النغمات Decay Rate لضربات صوت «الطبل» هو من النوع السريع لقصر ضربات صوت «الطبل» ويؤدي ذلك إلى قدرته على أداء ضربات إيقاعية سريعة ومتلاحقة، وتتفاوت درجة تلاشي



منحنى ضربة "السك" وطولها

المعتاد، وتبلغ شدة صوت الأداء المعتاد على «الطبل» 94 dB عند العازف، وتبلغ 92 dB على بعد ثلاثة أقدام عند الآلات المصاحبة، كما تبلغ 90 dB عند المستمعين على بعد عشرة أقدام، ويرجع عدم تغير شدة صوت «الطبل» عند العازف، والآلات المصاحبة بصورة كبيرة إلى عدة عوامل: منها طبيعة انتشاره حيث ينتشر صوت «الطبل» بدون اتجاه معين Omni Directional، والاتساع البانورامي لصوت «الطبل» Panoramic Width، والاتجاه المتعاكس لانتشار الضربات Opposite Phase، وجميعها عوامل تساهم في تقليل فروق شدة الصوت، ولا تستخدم ظلال الأداء الموسيقي Musical Dynamics 72 في العزف على «الطبل»، ويقتصر الأداء على شدتين: شديد f وشديد جداً fff بدون أي تدرج في القوة.

الكثافة الصوتية واللون الصوتي Density and Tone Colour

على الرغم من اعتبار «الطبل» آلة غير نغمية Un pitched إلا أن نغمة «الدم» لها بصمة صوتية منتظمة، وخاصة لاحتوائها على نغمة شبه مسيطرة، أما ضربتا A والتك «و» «السك» فكل منهما بصمة صوتية غير منتظمة لاحتوائهما على ضجيج، وعدم وضوح أية نغمة مسيطرة.

لا توجد آلات أوركستراية مشابهة للون الصوتي «للطبل»، وتعد آلة «الكونجا» Conga قريبة في لونها الصوتي لآلة «الطبل»، ويظن الباحث أن ذلك قد أدى إلى الاستعانة بنوع من آلات الكونجا Giovanni Compact Conga كآلة بديلة «للطبل» في

سريعة التلاشي، والجزء الثاني هو الرنين الذي يلي الصوت المبدئي، والذي تسهم فيه النماذج القطرية الأطول زمناً، وصوت رنين الجزء الثاني هو الذي يعطي إحساساً بنغمة ما.

لصوت «الطبل» مسار صوتي Sound Path منتشر بدون اتجاه محدد Omni Directional، ويؤدي ذلك إلى سماع صوت «الطبل» واضحاً سواء للضارب عليه، أو الآلات المصاحبة المحيطة به، أو المستمعين إليه، كما تتميز الأصوات الصادرة عن «الطبل» بشيء من الانفصال عن بعضها البعض Sound Separation، ولها بانوراما صوتية بين 10:1071، وتتجه أصوات «الطبل» إلى اتجاهات متضادة Opposite Phase، حيث يتجه صوتا «الدم» و «السك» الصادران عن وجه «الراس» أفقياً إلى يمين العازف، بينما يتجه صوت A والتك أفقياً إلى يسار العازف في الاتجاه المضاد تماماً.

شدة الصوت Loudness:

يضرب «الطبل» بقوتين: الأولى عند الأداء المعتاد، حيث يضرب عامة بقوة معتدلة تميل إلى الشدة f، أما الطريقة الثانية فهي بالضرب بمنتهى القوة fff، ويقتصر ذلك على الزخارف المرتجلة لضربة «الدم» التي تؤدي «بالمسواكة» في فن العرضة مثلاً، والتي تعد الضربة الأقوى Maximum Loudness وتصل قوتها إلى 98 dB، ويمكن نظرياً إصدار أصوات خافتة p من «الطبل»، ولكن ذلك غير مطبق عملياً في الأداء على «الطبل»، حيث تؤدي الضربات الثلاث «الدم» و «التك» و «السك» بنفس القوة تقريباً f عند الأداء



اتجاه الاصوات الصادرة عن "الطبل"

وقت بعيد، (فقد كان من المعتاد أن يعتبر المؤلفون العرب الآلات الإيقاعية ذات مستوى أدنى، ويظهر ذلك جلياً في الكتابات التي ترجع إلى القرن الثاني عشر الميلادي، فقد ارتبطت الآلة الإيقاعية إما بدوي البشرة السوداء Black People الذين ميز الكتاب تراثهم بالإيقاع والرقص، أو بالموسيقى الشعبية Folk Music التي اعتبروها أقل قيمة فنية من الموسيقى «الفنية» ⁷⁷ Art Music).

بالرغم من نظرة المجتمع يعامل عازف «الطبل» المتميز معاملة خاصة بين زملائه، ويحظى بتقدير فني من باقي «العدة»، ويسمى «راعي الطبل»، وله سهم مثل «الصّاكول» ⁷⁸ تقديرًا لتميزه الفني، ويكون ترتيبه بعد المغني من ناحية الأهمية.

ويعتبر «الطبل» ذو قيمة فنية عالية من الناحية الموسيقية لسيطرته على الضرب الإيقاعي، ويعتبر من الآلات الغالية الثمن مقارنة بالآلات الإيقاعية الأخرى، حيث يتراوح سعره الآن بين 100 إلى 300 دينار بحريني، وهو من الآلات المعمرة، ولا يحتاج إلى صيانة دائمة، غير إرخاء حباله وتعليقه في حجرة «العدة» للتهوية حفاظاً على «الصلخ».

و«للطبل» أهمية كبيرة لمجموعات الإيقاع «العدة الشعبية» ولا غنى عنه، ولا يمكن استبداله بآلة أخرى، ويترادف اسمه مع «الطيران» حيث يتكامل الضرب الإيقاعي بينهما ⁷⁹.

يتم استبدال «الطبل» مؤخراً - في التسجيلات

بعض التسجيلات والحفلات، و لكن لم يتم قبولها كآلة بديلة في الأوساط الشعبية، ربما لاختلاف طريقة العزف على كل منهما، حيث يُدق على «الكونجا» بطريقة رأسية بالنسبة للعازف، بينما يُدق على «الطبل» بطريقة أفقية.

الاعتبارات الثقافية والاجتماعية المرتبطة بآلة «الطبل» :

«الطبل» مذكور في اللهجة العامية البحرينية لغوياً، ولذلك ينظر إليه أنه آلة ذكر، ولا ترتبط ذكوريته بحدّة أو غلظ صوته أو أي أسباب أخرى، كما يعزف على «الطبل» الرجال والنساء.

يعد «الطبل» ملكاً خاصاً «بالدار» ⁷³ أو صاحب السفينة عند البحارة، وفي السابق لم يكن «الطبل» آلة يمتلكها العازف، ربما لأنها لا تستخدم منفردة إلا في حالة «المسّحر» ⁷⁴، أما الآن فقد أصبح عازفا الإيقاع يمتلكون طبلاً خاصاً بهم، ويسمى الشخص المسؤول عن الآلات - ومنها «الطبل» - صاحب «العدة» ⁷⁵ «فالطبل» يحفظ مع بقية الآلات الإيقاعية في «الدار» أو مقر «العدة»، ويكون للآلات سهم ⁷⁶ من أجور «العدة الشعبية».

ويعد «الطبل» آلة احترام يقتنيها إما العازف المحترف عليها أو غالباً «العدة الشعبية» ولا يقتنيها العامة، وينظر المجتمع إلى عازف «الطبل» على أنه من طبقة اجتماعية أدنى، وترجع هذه النظرة إلى

لمنعهم من إتلافه، لأن الجلوس على «الكرف» قد يسبب انكساره، أو انبعاجه، أو تلف «الصلخ» في حال الجلوس على أحد أوجه «الطبل» وتسرب بعض ذرات الرمل تحت الوجه الآخر الثابت على الأرض مما يؤدي إلى تلف جلد ذلك الوجه.

و«الطبل» آلة أساسية في فنون البحر، والفنون الشعبية الأخرى، ما عدا الفنون الوافدة، مثل «الليوة» و«الطنبورة»⁸³ و«الجربة»⁸⁴ وهو الآلة المرتبطة بفنون السواد الأعظم من سكان البحرين، وارتباط «الطبل» بالفنون الشعبية البحرينية - غير الوافدة - أكسبته نوعاً من التقدير وأضفت عليه طابع الأصالة.

النقوش والزخارف التي تزين آلة «الطبل»:

توجد على «الكرف» خطوط دائرية محفورة حفراً غير عميق «تحزين» تمثل زخرفة بسيطة، وهناك تماثل بين الزخرفة الموجودة على «كرف» «الطبل» والموجودة على «كرف» طبول «الجربة» مما يؤكد استيرادها من نفس المصدر وهو الهذ، حيث تحفر هذه الخطوط أثناء عملية تفريغ «الكرف».

وغالباً ما يدهن «الكرف» بالزيت لحفظه من الحشرات «عشان مايدش فيه النمل»⁸⁵، وإكسابه لوناً طبيعياً يميل إلى البني أو البني الغامق القريب من السواد. وألوان «الطبل» هي البني بدرجاته أو الأسود لصناعة «كرفه» من أخشاب «الساى»⁸⁶ أو «السيسم»⁸⁷ السوداء.

وقد تتم عملية نزع شعر الجلد الموجود على وجهي «الطبل» حسب رغبة العازف، فإما «يملط الصلخ»⁸⁸ بالنسبة لوجه «الشمالي» حيث يتم غالباً نزع كل الشعر.

أما وجه «الراس» فيتم نزع الشعر مع ترك دائرة قطرها 6 بوصات خالية من الشعر في منتصف الوجه، وترك الشعر على الأطراف يكتم



Giovanni Compact Conga

والحفلات الفنية فقط - بآلة تسمى Giovanni Compact ويرى الباحث اختلاف الصادر عن الاثنين، وربما الحديثة لسهولة حملها، التغييرات السلبية التي حدثت مؤخراً.

لا يحمل «الطبل» - عامة - اسماً خاصاً به، ولا يرتبط بقوى سحرية أو تقدم له أية قرابين، وقد يطلق بعض العازفين اسماً محدداً على طبولهم مثل «عنتر» أو «زعفران» أو «رشدان» لتمييز هذا «الطبل» بقوة صوته ورنينه ويقال «الطبل يصيح»، وقد يكتب ذلك الاسم على وجه الجلد «الركمة»⁸⁰.

وكان بعض الفنانين الشعبيين يروج لقصة إن «الطبل» يسكنه الجان⁸¹، ويرجعون ذلك إلى صناعته من شجرة «السدر»⁸²، وتلك الشجرة في المعتقد الشعبي البحريني يسكنها الجان، ولكن المرجح إن تلك الأقاويل كانت لتخويف الناس - وخاصة الأطفال - من الجلوس على «الطبل»



الخطوط الزخرفية المحفورة على "الكرف"

تعطي شكلاً جمالياً، ويعتبر «التدبيس»⁹⁰ فناً



الذبذبات الغليظة، كما أن نزع الشعر من الوجه يجعله قليل السمك، وكلا الأمرين يؤدي إلى حدوث صوت براق ورنان⁸⁹، إضافة إلى أن ارتطام اليد العارية بالجلد الخالي من الشعر يضيف صوتاً مميزاً Formant، وقد تضاف دائرة من اللون الأسود أو الحناء ذات اللون البني الغامق في منتصف الوجه يتراوح قطرها من بوصتين إلى خمس بوصات، أو يعمل قطاعاً من اللون الأسود بالقرب من محيط الوجه.

تثبت شريحة من النحاس بها زخرفة بسيطة على «الكرف»، والغرض منها حفظ «الكرف»، وتثبت الحلقنتين النحاسيتين التي يثبت بهما «العلاك»، وتعتبر الشريحة النحاسية والحلقنتين من الزخارف الموجودة على «الكرف»، وتثبت الشريحة النحاسية بواسطة مسامير نحاسية



منتشراً في البحرين حيث يستخدم في صناعة «الصدوق المبيت»⁹¹. ويعتبر «الطبل» عامة من الآلات قليلة الزخرفة والتزيين، ويفضل العازفون عدم التزيين لأنه غير عملي، ويعيق عملية «التشبيح» ويقطع حباله، ويسمى «الطبل» المزين بالدبابيس «طبل مدبس»⁹².

المصادر والمراجع الشفهية

- 13 العاشوري: من الفنون الشعبية البحرينية، ويؤدي ضمن احتفالات الزواج.
- 14 الخماري: من الفنون الشعبية البحرينية.
- 15 محمد طالب سلمان الدويك: الأغنية الشعبية في قطر، وزارة الاعلام، ادارته الثقافية والفنون، الدوحة، 1990.
- 16 الصقال: قرع الطار بقوة وإصدار صوت مرتفع الدرجة يؤدي نوع من الزخرفة الإيقاعية المرتجلة.
- 17 طبقاً لتصنيف هورن بوستل - زاكس.
- 18 أستخدم مقياس البوصلة لأنه المستخدم في البحرين سابقاً، واعتاد صناع الآلات على استخدامه حتى الآن.
- 19 الصف: رص الألواح الخشبية بجانب بعضها لتشكل الاسطوانة.

- 7 يعرف في دولة الكويت بالطبل البحري والطبل البحري العود وطبل الراس والطبل العود، و"العود" كلمة عامية تعني الكبير في الكويت والبحرين، ويعرف هذا النوع أيضاً باسم "هاجر" في المملكة العربية السعودية.
- 8 موقع مركز عمان للموسيقى التقليدية على الانترنت.
- 9 "الصُلغ": الرق الجلدي.
- 10 "الكرف": الإطار الخشبي الاسطواناني المكون لجسم الآلة.
- 11 "الكارة": عجينة من القار تثبت على الرق الجلدي.
- 12 رقصة العرضة: من الفنون الشعبية البحرينية، وهي ذات أصول بدوية، وتعتبر بمثابة العرض العسكري، حيث يؤديها الرجال تاريخياً تليداً لشيخ القبيلة قبل بدأ القتال.

- 1 الجمع طبول وتلفظ في اللهجة العامية البحرينية "إطبول".
- 2 تعني حرفياً ذو جانبيين أي وجهي الطبل حيث تلفظ الجيم ياءً في اللهجة العامية البحرينية، وهي تسمية غير منتشرة إلا بين بعض المؤرخين.
- 3 مورافيا: منطقة في وسط تشيكوسلوفاكيا.
- 4 Blades, James: Percussion Instruments and their History, Faber and Faber, London, 1970, P: 48 & 49.
- 5 Musical Instruments of the World, Diagram Visual Information, 1976, P. 142.
- 6 De Ferranti, Hugh. Japanese Musical instruments, Oxford University Press Inc, New York 2000. P: 51.

- 20 الراوي: جمعان محسن.
- 21 يستخدم الباحث لفظ الدق على الطبول Beating the Drums بدلاً من العزف عليها Playing the Drum.
- 22 الراوي: جمال صالح.
- 23 لم يفسر أي من الرواه أسباب تسمية وجهي الطبل.
- 24 الطبل موجود في متحف البحرين الوطني.
- 25 حبل "التشبيح": حبل يستخدم لشد وجهي الطبل وضبط الدوزان.
- 26 Campbell, Murray and others. 26 Musical instruments, Oxford University Press Inc., New York 2004. P: 65
- 27 "السمات": كلمة عامية بحرينية معناها الشد، وبالعامية "يسمت الطبل" أي يشد حباله.
- 28 تشبيح الطبل: شده بالحبال لدوزانه، وتعني تحديداً ضم أكثر من حبل معاً.
- 29 الراوي: سالم عبدالله.
- 30 الراوي: جمعان محسن.
- 31 الراوي: إبراهيم المسعد.
- 32 البولط Bolt: لفظ إنجليزي مستخدم في اللهجة العامية البحرينية ويعني صامولة.
- 33 "المنكر": أداة معدنية لحفر الخشب.
- 34 الفنس: خشب شجرة الشمس.
- 35 المنكة: شجرة المانجو.
- 36 النكل: خشب شجرة "النقل" وهي مكسرات صغيرة.
- 37 النيبار: التسمية المحلية لزنجبار (تقلب الجيم ياءاً في اللهجة البحرينية) وهي اسم يطلق على مجموعة جزر تابعة لتنازانيا في شرق أفريقيا، وأصلها كلمة عربية محرفة وهي (بر الزنج) وتقال (زنج بر).
- 38 الراوي: جمال صالح.
- 39 الراوي: جمال صالح وقال: (صارت لوية) وتعني نتج تداخل صوتي غير محبب.
- 40 Olsen, Rovsing Olsen Music in Bahrain, jutland Archaeological Society, Bahrain 2002. P: 32
- 41 نزع الشعر عن الجلد: (يملط الصلخ) الراوي: إبراهيم المسعد.
- 42 ضمن عملية نزع الشعر عن الجلد: (يملط الصلخ) الراوي: إبراهيم المسعد.
- 43 "ركام": وضع الجلد على وجه الطبل، ويسمى صانع الآلات الإيقاعية "ركام".
- 44 الراوي: جمال صالح.
- 45 الراوي: جمال صالح.
- 46 "المير": ابرة معدنية.
- 47 "بيب": Pipe لفظ إنجليزي مستخدم في اللهجة العامية البحرينية ويعني مأسورة معدنية.
- 48 الراوي: جمال صالح.
- 49 نخل: لقيط.
- 50 دتل: وتعني صاري السفينة.
- 51 "السمات": الشد، بالعامية البحرينية "يسمت" الشيء يشده.
- 52 الهواصة: قديماً غصن من شجرة "لصبار" مذبذب من جهة يستخدم للمساعدة في رفع حبل "التشبيح" أثناء الشد، والآن قضيب معدني له طرف عريض.
- 53 الراوي: جمال صالح.
- 54 Rossing, Thomas D. Science of percussion instruments, World scientific publishing. Co. Pte. Ltd, 2000. P: 19
- 55 "المسوائنة": الراوي: جمعان محسن وتعني تسوق الطبل أي تقوده.
- 56 "هوز": Hose لفظ إنجليزي مستخدم في اللهجة العامية البحرينية ويعني خرطوم.
- 57 PVC: هي مادة بلاستيكية تسمى كلوريد البولي فينيل polyvinyl chloride وهي عبارة عن مادة مركبة من البلاستيك والفانيل.
- 58 الراوي: إبراهيم المسعد.
- 59 "يزفون المغرس": يقومون بعمل زفة للعريس.
- 60 الراوي: جمعان محسن وقال "حق اللي يطربون".
- 61 الطيران: جمع طارة وهي آلة الدف.
- 62 "ليحلة": الجحلة، تقلب الجيم ياءاً في العامية البحرينية، و"الجحلة" إناء من الفخار يستخدم كألة إيقاعية في فنون البحر.
- 63 المرواس: طبل صغير الحجم يحمل في يد واحدة.
- 64 الطوس: صاجات نحاسية.
- 65 يذكر الراوي سالم عبدالله إن العرضة في قطر يستخدم فيها ثلاثة طبول.
- 66 Kerbage, Taufic: The Rhythms of the Pearl Diver Music in Qatar, Culture and Art Directorate, ministry of Information, Doha, Qatar, 1983, P: 77
- 67 Hopkin, Bart. Musical instrument design, See Sharp Press, Tucson, Arizona, 2005. P: 93
- 68 Rossing, Thomas D. Science of percussion instruments, World scientific publishing. Pte. Ltd, 2000. P: 6
- 69 Hopkin, Bart. Musical instrument design, See Sharp Press, Tucson,
- Arizona, 2005. P: 93
- Campbell, Murray and others. 70 Musical instruments, Oxford University Press Inc., New York 2004. P: 67
- 71 بطريقة الساعة.
- 72 ظلال الاداء: القوة f والخفوت p والانتقال التدريجي بينها crescendo and diminuendo
- 73 الدار: مكان اجتماع البحارة وأداء الفن الشعبي.
- 74 المسحر: الشخص الذي يوقظ النائم في رمضان لتناول السحور قبل الصيام.
- 75 العدة: أو "العدة الشعبية" الفرقة الشعبية سواءاً رجالية أو نسائية، وقد تطلق على الآلات الموسيقية.
- 76 سهم: نصيب.
- 77 Kartomi, Margaret J. On Concepts and Classifications of Musical Instruments University of Chicago Press, 1990
- 78 الصاكول: عازف الطار المنفرد المتميز.
- 79 فيقال "طبل" و"طيران" مع ان الشائع استخدام أكثر من طبل في العدة الواحدة.
- 80 الركمة: الرقمة وهي الرق الجلدي وتسمى كذلك بالعامية "صلخ".
- 81 الراوي: جمعان محسن.
- 82 السدرة: شجرة النبق.
- 83 اللبوة والطنبورة: من الفنون الشعبية البحرينية الوافدة من افريقيا.
- 84 الجربة: من الفنون الشعبية البحرينية الوافدة من إيران.
- 85 الراوي: سالم عبدالله.
- 86 "الساى": خشب الساج، خشب أسود اللون غالي الثمن وثقيل الوزن.
- 87 "السيسم": خشب السيسم، خشب أسود اللون غالي الثمن ولكنه أقل سواداً وثمناً من "الساى".
- 88 الراوي: إبراهيم المسعد.
- 89 Jenkins, Lucien: The Illustrated Musical instruments handbook, Flame Tree Publishing, London, 2006, P: 22
- 90 التدبيس: فن استخدام الدبابيس بشكل زخرفي.
- 91 الصندوق المبيت: صندوق خشبي تراشي، يستخدم قديماً لحفظ الملابس والأدوات، وعليه زخارف مكونة من قطع ودبابيس نحاسية.
- 92 الراوي: جمال صالح.

أدب شعبي

حادثات وتقاليد

موسيقى وأداء حركي

ثقافة مادية

في الميدان

آفاق

جديد الثقافة الشعبية

أصداء

مهمن وحرف

سادت ثم اندثرت
في مجتمع البحرين قديما

عبد الرحمن مسامح / كاتب من البحرين

هناك العديد من المهن والحرف والصناعات الشعبية التي سادت في مجتمع البحرين في الماضي القريب واليوم قد اندثرت، وما هذه الأمثلة التي نسوقها في هذه المشاهدات مرتبة ترتيباً أبجدياً إلا دليلاً واضحاً على ديناميكية وحيوية المجتمع البحريني عبر التاريخ، ونزوعه دائماً للنمو والتطوير، وتغيير أشكال وأنماط من الحياة الاقتصادية سعياً إلى الأفضل دائماً، وإن كان على حساب أولئك البسطاء من المهنيين والحرفيين والصنّاع، إلا أنهم سيظلون في سفر تاريخ الوطن الاجتماعي والاقتصادي أنجماً ساطعة، فما قدموه من أجله ليس بالقليل، فقد قدموا زهرة شبابهم بل أعمارهم جُلّها في حركة البناء والنهضة التي نعيشها ونتنعم بها نحن أبناء هذا الجيل والأجيال اللاحقة.



بائعة الباجلا



في الماضي القريب كنا نرى في أكثر من حي من أحياء البحرين، امرأة تفترش الأرض في ظل أحد المباني في ركن من إحدى البرايح¹ وأمامها قدر كبير مغطى بالخيش² ليحتفظ بالحرارة أكبر قدر ممكن، تعرض سلعة يطلبها الغني قبل الفقير ألا وهي الباجلا أو الباقلا أو الباجلة وهي الحبة الكبيرة من الفول تقوم بطبخها طوال الليل في قدر كبير يرتكز على ثلاث حجرات كبيرة بنفس الحجم تقريبا، تثبت

فوق تنور يحفر له قليلا في الأرض، تستخدم فيه الأخشاب كوقود، ثم يظل القدر على الجمر طول الليل حتى الصباح الباكر، ليقوم أحد الأشخاص بمساعدتها في حمله وسط جفير أو زنبيل كبير إلى المكان المناسب لعرض السلعة بالحي. وعادة ما تضيف إليه مادة الشنان³ التي تقوم بزعمهم بتسريع نضوج الباجلا وإعطائه نكهة خاصة. ويتقاطر عليها أهل الحي صغارا وكبارا للحصول على حصتهم منه للإفطار عليه مع الخبز. وكانت تباع أيضا على المارة في صحن صغيرة مصنوعة من الحديد مطلية بالمينا أما المشترون فيجلبون معهم أنيتهم ويكون حجمها حسب الكمية التي يريدونها.

بائع الكاز

والكاز أو القاز بلفظ الكاف أو القاف كالجيم المصرية هو ما يعرف به الكيروسيين محليا منذ أن وصل إلى البحرين وانتشر استعماله كمادة للوقود والإضاءة بتزويد الأسرجة⁴ والفنارة⁵ والدوافير⁶. وأول بئر نפט اكتشف في منطقة الخليج العربي كان في عبدان بعربستان أو الأهواز في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي. وكان أهل البحرين كغيرهم من سكان الخليج العربي يستوردون الكاز من هناك بالسفن التقليدية الشراعية في براميل خاصة ثم يتم توزيعه على باعة الكاز ليقوموا بدورهم بالطواف بين الأحياء في القرى

والمدن لبيعه على الأهالي. وكان بائع الكاز عادة ما يستخدم عربة خاصة تحمل صهريجا صغيرا أو برميلا كبيرا مسجى عليها، يجرها حمار، ويخرج الكاز بواسطة صنبور صغير بأسفل خلف الصهريج يصب منه بمقدار الطلب، وكان أغلب الناس حتى الفقراء منهم لا يستغني عن الكاز كوقود وإضاءة. ويحفظ الأهالي الكاز في البيوت بتكة كبيرة أو برميل لها أو له أداة خاصة من الحديد لسحب الكاز من داخله إلى الأعلى تسمى صرقرق (أو محكان السحب). وكان هناك محكان آخر هو القمع لصب الكاز في الأسرجة والفنارة. وهناك بائعو كاز أكثر تواضعا يقومون بجراً عربة أمامهم تسمى محليا (الجاري) يسير على عجلتين يزود البيوت بالكاز حسب ترتيب خاص يتفق عليه مع أصحاب تلك البيوت.

وفي عام 1932 تم اكتشاف النفط في البحرين فسهل ذلك على المواطنين كثيرا، وأنشئت محطات التزود بالبنزين والكيروسيين واستمر بائعو الكاز على حالهم حتى أواخر الستينات من القرن الماضي. حيث انقطع رزقهم، وخاصة بعد تزويد البيوت بالكهرباء وانتشار استخدام الأفران الحديثة التي تعمل بالغاز الطبيعي.

البقال

والبقال في المصطلح البحريني هو بائع الخضار وحيث أن البحرين كانت في الماضي موزعة في

في عام 1932 تم اكتشاف النفط في البحرين فسهل ذلك على المواطنين كثيرا، وأنشئت محطات التزود بالبنزين والكيروسيين واستمر بائعو الكاز على حالهم حتى أواخر الستينات من القرن الماضي. حيث انقطع رزقهم، وخاصة بعد تزويد البيوت بالكهرباء وانتشار استخدام الأفران الحديثة التي تعمل بالغاز الطبيعي.

يعمل البقال مع أفراد أسرته أو عماله على استصلاح الأرض والاستفادة من ربيع بيع ثمار الزرع كالرطب واللوز البحريني والكنار أي النبق والرمان والتين وأنواع الرياحين كالمشموم والرازقي والياسمين والورد المحمدي، والجث وهو البرسيم كما كان يبيع بعض منتجات الألبان كالكشت وهو الجبنة البلدية واللبن وغيرها كالدجاج والبيض والبالبل وأنواع الطيور، ليغطي مبلغ العقد أولا ويربح بعض المال ثانيا ليؤمن العيش الملائم له ولأسرته.



وكنا قديما نرى البقال على حماره يرفع شمسيته فوق رأسه ليتقي حر الشمس وهو يطوف في الطرقات والأزقة يصدح بألفاظ وعبارات ينغمها كأن يقول رازقي يا رازقي أو كشت ولبن أو رويد وبقل أو ورد محمدي ومشموم، خلالوه يا خلالوه وهكذا. وكثيرا ما كانت ربات البيوت قديما تتفق معه على تمويل البيت بحاجتهن من تلك الخضار والرياحين أو الرطب في موسمه يوميا أو أسبوعيا وكان يتفنن بعرضه في أحسن صورة في سلة خاصة تسمى المخرفة⁸ ويغطيه بورق اللوز البحريني وقد يجمله باللوز والتين. وقد استخدم بعض البقالين عربات تجرها الحمير كما اضطر البعض منهم عندما تقدم به العمر إلى تأجير أحد الدكاكين وسط الأحياء الشعبية أو فرشة بسوق الخضار والفواكه بالمدينة.

البنائي

وهنا قلبت الهمزة ياء للتخفيف فهو البناء الذي يمتن حرفة البناء، وقد انقرضت تلك الحرفة التي عمل بها الكثير من أبناء البحرين في الماضي وقد اشتهر البعض منهم إلى جانب خبرته كبناء، في عمل النقوش والزخارف الجصية. وهناك الآن حي باكملة ما يزال يحتفظ باسم تلك الحرفة وهو فريق⁹ البنائي (البنائين). وقد تعامل بناء الأمس مع مواد متوفرة في البيئة المحلية كالحجارة البحرية



الغالب بين بيئتين متجاورتين هما البيئة البحرية والبيئة الزراعية، وكانتا متداخلتين. ولقد أفرزت البيئة الزراعية هذه المهنة، مهنة البقال وقد اشتهر هذا قديما بحماره ذي المرحلتين وهما سلتان كبيرتان تصنعان من سعف النخيل، تثبتان بعدة⁷ الحمار كل مرحلة على جانب يضع فيهما البقال سلعته التي تلقى رواجاً بين أهل المدينة. والبقال قد يكون أحد متضمني النخيل في الماضي وذلك أن يعقد عقداً مع صاحب الأرض الزراعية الأصلي يدفع له بموجبه مبلغاً من المال سنوياً، على أن



استخدمتها النساء في غسل الملابس وتسمى الطشت وجمعها طشتوت كما صنع التناك المحكان الخاص بالكيروسين أو الكاز.

وفي مراحل لاحقة من تاريخ هذه الحرفة صنع التناك الصواني الخاصة بمكيفات الهواء وخزانات المياه وغيرها من متطلبات الحياة المعاصرة.

الحجامة

وتقلب الجيم ياء فتصبح حيامة وهي بائعة متجولة تطوف الأحياء على قدميها حاملة على ظهرها بقشة كبيرة تضم كل بضاعتها وتكون

و البرية والجص والنورة، وهما نوعان من الجبس الطبيعي بعد أن يحرق، وجذوع النخيل إلى جاذب مواد يتم استيرادها من الخارج كالباسجيل¹⁰ والدنجل¹¹ والمنقرور¹². وكان بناء الأمس يعتمد اعتمادا كبيرا على فطنته وخبرته وحسن تدبيره في تقدير المسافات والارتفاعات مستعينا بأدواته البسيطة، وأهمها البلد (وهي قطعة من الحديد ثقيلة متصلة بخيط قوي) والخيط والقوني (وهو قبان الماء). ومن أدواته أيضا السخين والليان والخبط والقفشة¹³. ويعتمد البناء قديما على الطبخة وهي عملية خلط الجص بالماء بنسب منضبطة ويتم استعمال الخلطة على وجه السرعة قبل أن تبرد أو تجف فتكون بذلك أكثر فعالية في ربط ورص السافات أو طبقات البناء بحجارتها وجذوعها أو حين عمل الملاط السطحي الخارجي للبناء.

وكان البناء في السابق يقدر عمله ويحرص عليه كل الحرص فيبدأ العمل منذ الصباح الباكر ولا ينهي عمله إلا عند الغروب. وكان يعمل غالبا بالأجر اليومي وأحيانا قطوعة أي مقولة يتحمل فيها البناء دفع أجور معاونيه وعماله بينما يلتزم صاحب البيت بتوفير جميع مواد البناء في الغالب.

التناك

التناك هو من يعمل بالتناك والتناك هو الصفيح أو رقائق معدن الحديد الذي عرف لديهم بـ (الكينكو Chainco). ومن المعروف أن التناك في الأصل كان صفارا يستخدم رقائق الصفر حتى انقطع وصول النحاس أيام الحربين العالميتين الأولى ثم الثانية مما اضطر الصفار الى استخدام ما توفر في بيئته من صفيح البراميل والصفائح المعدنية لعمل الكثير من مستلزمات الحياة اليومية في البيت البحريني القديم، ثم استمر بعد ذلك في هذا النوع الجديد من الصناعة مطورا إنتاجه ومبتدعا حتى يلبي احتياجات المجتمع المتجددة.

وقد صنع التناك في الماضي الصناديق والبراميل والمدافئ والأحواض وبعض أدوات الطهي والصواني وخاصة تلك التي تستخدم في عرض الحلوى البحرينية الشهيرة وهي ذاتها التي

يعتمد البناء قديما على الطبخة وهي عملية خلط الجص بالماء بنسب منضبطة ويتم استعمال الخلطة على وجه السرعة قبل أن تبرد أو تجف فتكون بذلك أكثر فعالية في ربط ورص السافات أو طبقات البناء بحجارتها وجذوعها أو حين عمل الملاط السطحي الخارجي للبناء

كي لا يتعرضن للمساءلة ودفع الرسوم.

الحصاية والحصايون

وتُتخذ الجالبوت وهي نوع من أنواع القوارب التقليدية حصاية في العادة، وتمتاز الجالبوت التي (تُوشّر) أي تُبنى في الأصل حصاية، بكبر حجم خنّها أو وسطها أو بطنها، ويستخدمها عدد من الرجال في مهنة كانت معروفة قديماً تعرف بـ (قص الحصى) أي قطع الحجارة من قاع البحر بالمياه الضحلة أو حين يكون البحر في حالة الجزر ثم نقلها إلى الساحل لاستخدامها في بناء البيوت الحجرية. كما تنقل الحصاية أيضاً مواد البناء الأخرى كـ (الرمل البحري) و(الفُروش) و(الحشو) و(الصُبّان).

واستخدمت الحجارة البحرية الكبيرة في بناء القواعد والجدران بينما استخدم الحشو وهي الحجارة البحرية الصغيرة كحشو بين سافات أو طبقات الجدران ومن ذلك أخذت تسميتها بـ (الحشو وهو كل ما يحشى به)، كما تستخدم في رصف وتسوية الأسطح والأرضيات. وبالرمل فرشت قديماً (الأحواش ومفردها حوش) وهي أفنية المنازل واستعمل بعد ذلك كـ (مونة) بعد خلطه بمادة الأسمنت المستوردة من الخارج. أما (الفروش) وهي ألواح أو شرائح عريضة رقيقة نسبياً من الحجارة البحرية استخدمت قديماً لبناء الجدران غير السميكة وخاصة بين الأعمدة وفي بناء ما كان يعرف بـ (الوارش) وهو جدار السطح بالطابق العلوي من البيت، وتبنى فيه فتحات الهواء التي عرفت باسم (البادكير) ينزل منها النسيم العليل في فصل الصيف ليلاً لينعش النائمين على السطح. ويتخذ من الفروش شواهد قبور منذ زمن بعيد في البحرين وما يزال كذلك لطهارته فهو طاهر مجلوب من طهور وهو ماء البحر وقد ورد عنه ذلك في حديث لرسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال (هو الطهور ماؤه الحل ميتته). واستخدم الصبّان (وهي القواقع البحرية الصغيرة الناعمة جداً) في الأحواش وأفنية المساجد لغرض النظافة أولاً ولدوره في تلطيف مناخ المكان فتعمل الشمس نهاراً على تبخيرها



عادة كل ما يلزم النساء وربات البيوت من أدوات الخياطة والزينة منها الإبر والخيوط والمقاصة ومفردها مقصّ والأقمشة والعطور والأصباغ كالحناء والدورم وهو لحاء بعض أنواع الأشجار المدارية تقوم النساء بعلكها فيصطبغ الشفافيف صبغة طبيعية تميل إلى الإحمرار وبعض الأدوية البسيطة، كما تعرض بعض مستلزمات الرجال كأدوات الحلاقة كالأمواس والفرشاة وبعض أنواع الصابون. وعادة ما تصدح بصوت عال بلهجة عربية محلية مكسّرة فهن يأتين من أجناس غير عربية من الأقطار المجاورة. وهن في البحرين أكثر منهن في بلدان الخليج العربية الأخرى فالبحرين كما عرفت منذ القدم بلد الانفتاح وقبول الآخر وبلد يشد لها الرحال في طلب الرزق.

وعادة ما تدعوها ربّات البيوت للدخول إلى دهليز المنزل ويقمن بمعينة ما لديها من بضاعة ويخترن ما يرغبن في شرائه لهن ولأفراد الأسرة ثم يساو منها على السعر، وعادة ما تنتهي المساومة بموافقة الحيامة على السعر المطلوب، وتخرج من هذا البيت إلى بيت آخر راضية بما رزقت به سائر اليوم. وعندهما يتقدم بهن العمر يفترشن ممرات الأسواق العامة ويحاولن تفادي مراقبي البلدية

وعادة ما
تدعوها
ربّات البيوت
للدخول إلى
دهليز المنزل
ويقمن
بمعينة
ما لديها
من بضاعة
ويخترن ما
يرغبن في
شرائه لهن
ولأفراد
الأسرة ثم
يساو منها
على السعر،
وعادة ما
تنتهي
المساومة
بموافقة
الحيامة
على السعر
المطلوب،
وتخرج من
هذا البيت
إلى بيت آخر
راضية بما
رزقت به سائر
اليوم.



مما يؤدي إلى تلطيف المحيط داخل المنازل والمساجد.

ويستخدم الحصابيون في حرفتهم هذه عدداً من الأدوات أهمها قضيب حديدي طويل وسميك وقوي جداً له نهايتان إحداهما مدببة تستعمل لعمل ثقب بوسط كتلة الحجر والأخرى عريضة حادة تستخدم لعمل شرخ في الكتلة الحجرية ثم زحزحة أجزائها ورفعها من مكانها، ويسمى هذا القضيب العتلة ويعرف محلياً بـ (الهيّيب). وهناك (الجلة) وتلفظ بالجيم المصرية المضمومة واللام المشبعة وهي عبارة عن قذيفة مدفع قديم أو كرة ثقيلة جداً من الحديد تشبه قلة ألعاب القوى هذه الأيام إلا أن الفرق كبير في الوزن، وكان الحصابيون يسقطونها على كتل الحجر البحري لتفتيته إلى قطع ملائمة يسهل رفعها إلى (خنّ) الحصاية. ويقوم الحصابيون بنقل كمية متعارفاً عليها تسمى (يُوش) أو (تريب Trip) ويتم تجميعها في أكوام بساحات كبيرة قرب الساحل معروضة للبيع. وتنقل بعد ذلك من هذه الساحات إلى البيوت أو مواقع البناء على عربات تجرها الحمير.

الحمّالي

هذه هي اللفظة التي عرف بها الحمّال عند أهل البحرين والخليج قديماً وكانت مهنة رائجة في الماضي، فالبحرين مجتمع تجاري متطور يعجّ بالحركة، وخاصة في الموانئ الرئيسية بالمنامة والمحرق وفي الأسواق العامة. وكان على من يريد أن يمتن هذه المهنة أن يخرج له تصريحاً أو رخصة من البلدية يتم تجديدها سنوياً بمبلغ زهيد من المال كما كان عليه أن يراجع البلدية في حال رغبته في السفر أو ترك المهنة.

وقد أصدرت بلدية المنامة إعلاناً بهذا الخصوص في عام 1938 لتنظيم هذه المهنة.



والحمّالي إما أن يعتمد على عضلاته وقوته الشخصية لحمل الأشياء أو أن يتخذ عربة يجرها أمامه أو خلفه تسمى الجاري أو عربة يجرها حمار وأحياناً يكون الحمار بمفرده دون العربة. وقد كان الحمّالون بالعشرات منهم من يعمل بمينائي المنامة والمحرق لتنزيل البضائع أو تحميلها على السفن والقوارب الراسية أو نقلها إلى المخازن والمحلات التجارية بالأسواق. كما كان الأشخاص يكتارونهم¹⁴ لحمل أمتعتهم من السوق إلى البيت أو لحمل الأغراض أو الأثاث من بيت إلى بيت آخر في حال الحوال أو التحول وهو



الانتقال من مسكن الى آخر. وكثيراً ما كان أصحاب الجوارى (جمع جاري) والعربات يحملون بعض الركاب إلى أماكن سكنهم البعيدة، وخاصة من كبار السن والنساء والأطفال.

زري عتيق

الزري هو خيوط الذهب والفضة التي تستخدم في تطريز الملابس والعباءات النسائية والبشوت الرجالية في المجتمع البحريني القديم بالمدن الرئيسية على وجه الخصوص، فمما

لا شك فيه فإن أهل المدن كانوا أفضل حال من غيرهم. وكان الكثير من النساء والبنات الصغيرات يستخدمن ملابس مطرزة ولو بقدر يسير من التطريز، كالبخناق وهو ما تلبسه الفتاة منذ الصغر حتى البلوغ والدراسة والثوب بأنواعه وخاصة النشل أو الهاشمي. كما أن عدداً من العائلات بالمدن وخاصة المحرق، كانت تمتهن حرفة (الكورار) وهي تطريز الملابس بخيوط الزري. لذلك ظهرت في تلك الأيام حرفة يمتنها بعض الرجال من الساحل الشرقي للخليج العربي ألا وهو البحث عن ذلك الزري العتيق المستغنى عنه، يشترونه بمبادلتهم ببعض الأواني الصينية والمعدنية الرخيصة، ليتم بعد ذلك بيعه بواسطة لوكلاء يقومون بدورهم ببيعه لأرباب صناعة الذهب ليحوّلوه بعد ذلك إلى خيوط ذهب وفضة جديدة، تأتي من بعد إلى السوق المحلية، لتباع على محترفي حرفة الكورار بأسعار مرتفعة. وكانوا يضعون مبادلاتهم في جاري عربة مستطيلة تسير على عجلتين أو ثلاث عجالات يجرونها أمامهم بعناية فائقة حتى لا تتعرض للكسر. ثم تحوّل هذا الجوال لجمع الأواني النحاسية والمعدنية القديمة ومبادلتها بالجديد من الأواني الصينية كالصحون والأباريق والفناجين والكؤوس وغيرها.

العبرة والعبار

(العبرة) سفينة صغيرة الحجم نسبياً تُؤخذ عادة من نوع (الجالبوت أو الهوري) تستخدم

الزري هو
خيوط
الذهب
والفضة التي
تستخدم
في تطريز
الملابس
والعباءات
النسائية
والبشوت
الرجالية في
المجتمع
البحريني
القديم
بالمدن
الرئيسية
على وجه
الخصوص،
فمما لا شك
فيه فإن أهل
المدن كانوا
أفضل حال
من غيرهم.
وكان الكثير
من النساء
والبنات
الصغيرات
يستخدمن
ملابس
مطرزة ولو
بقدر يسير
من التطريز

لنقل الركاب والأمتعة والماشية والبضائع بين جزيرتي المحرق والمنامة وبين المنامة وجزيرة سترة وجزيرة النبية صالح التي كانت مشهورة باسم (الجزيرة) هكذا، وغيرهما من سواحل المحرق الشرقية من جهة فريج البنعلي وفريج الضاعن وساحل عراد الغربي وذلك قبل تشييد الجسور. و(العبار) هو ربان هذه العبرة أو السفينة ومدبرها نظير أجر زهيد، ويستعمل في تسييرها الشراع أو المجداف، وأحياناً كثيرة (الخطرة) وهي عبارة عن عصا طويلة قوية من نوع القصب القوي المستورد من الهند، والعبار مسؤول عن سلامة ركابه وأمتعتهم ودوابهم، فكان حريصاً على ألا يُحمّل (عبرته) فوق طاقتها. ولم تكن توجد في العبرة كراسي للجلوس عليها كما قد يتصور البعض، بل كان ركابها يجلسون على الفنة (فنة صدر) وهي سطح المقدمة و(فنة تُفّر) أي سطح المؤخرة و(الصُور) بالوسط وهو لوح عريض سميك يصل بين جانبي العبرة ويثبت فيه الصاري و(البطالين) وتصنع أو تنسج من جريد النخل والحبال في (الخن) أي بطن العبرة، فيزدحم الركاب فيها وهم الذين يطلق عليهم في هذه الحالة بـ (العبريّة) ومفردتها (العبري) وهو مستخدم (العبرة)، يزدحمون في هذه الأماكن بالعبرة في وقت الذروة.

وكان الكثير من عائلات المحرق ينتقل إلى مصيف عراد هرباً من حر الصيف الشديد بالمدينة وكانت عراد آنذاك تعج بالحركة، وخاصة



المنامة ويريد المحرق. وكذلك العاملون في النقل العام والخاص وسائقو سيارات التاكسي (الأجرة) يسمون الراكب معهم (عبري) والركاب (عبرية). فما أظن أن أهل البحرين سينسون يوماً تلك الكلمات المعبرة عن تلك الحرفة القديمة فهي تجري على ألسنتهم على الدوام جيلاً بعد جيل.

العكافة

وتلفظ بفتح العين وتشديد الكاف الفارسية المفتوحة وكسر الفاء أو فتحها والكلمة مأخوذة من أصلها باللهجة البحرينية وهو الفعل (عكف) ومعناه قام بتصفيف الشعر وكانت تلك مهنة، تخصص فيها عدد من النساء من ذوات الخبرة الطويلة حتى إنهن كن يعرفن بالإسم فالانة العكافة وتطلب هذه المرأة في مناسبات العرس من خطبة وملكة بالكاف الفارسية أي عقد القران أوليلة العرس، وتكون تلك ليلتها هي أيضاً إذ تقوم بجهد كبير لتصفيف شعر العروس على طريقة الحبوش وهذه الطريقة تحتاج إلى وقت طويل وتحتاج إلى مهارات معينة، ومن المعروف قديماً أن من صفات الجمال عند الفتاة طول شعرها حتى قيل في أشعارهم:

ياهيل بالهيل بالهيل بالهيل
يا من شعر رأسها يسحب للذيل
نادوا العكافة اتعكف الزينة
في اظلام الليله¹⁵.

وكانت العكافة تستخدم الكثير من الأطياب

قرب العين في جهتها الشمالية الغربية. وكان هناك أيضاً بعض عيون البساتين القريبة التي استخدمها المصطافون كموارد للمياه وكأمكنة للاستحمام والسباحة إلى جانب مياه بحر ساحلها البديع. وكانت حركة العبرات لا تكاد تهدأ من شروق الشمس إلى وقت الغروب.

وأما وصول أهل المحرق إلى جزيرة النبيه صالح أو (الجزيرة) فكان لمأما ولا يكون إلا لذر، وكانوا يكثرُونَ عدداً من العبرات أو إحدى السفن الكبيرة كالجالبوت أو الشوعي أو البانوش، ويمضون هناك يوماً كاملاً بين ربوع الجزيرة يتمتعون بجوها ومناظرها وعيونها، ويزورون بعض مواقعها المقصودة.

ولقد قامت العبرات بدور كبير في تشييد الجسر الأول بين المحرق والمنامة الذي افتتح رسمياً عام 1941. ويحدثنا بعض الرواة أن عدداً كبيراً من تلك العبرات قد تحول طمعاً في الأجر المجزي للعمل في نقل الحجارة البحرية من محاجر قلعتها لتصف في خط ردم الجسر من منطقة رأس رمان من جهة المنامة ومن غرب السوق من جهة المحرق، وكأنها كانت بذلك تخلد ذكرى دورها الخطير في الحياة اليومية لمجتمع البحرين القديم بدور أخير تسهم فيه ببناء صرح حيوي هام ما نزال نستفيد منه على مدار الساعة ألا وهو جسر الشيخ حمد، الذي كان افتتاحه ضربة قاصمة لها ولدورها، وإن تحول البعض منها بعد ذلك للعمل على نقل العبرية بين المحرق وعراد وبالعكس فإن ذلك لم يكن يكفي أو يجدي لأن حجم العمل بين المحرق والمنامة كان أكبر وأكثر ربحاً، كما أن مكانة عراد كمصيف لأهالي المحرق أخذت تتراجع شيئاً فشيئاً لاستخدام وسائل الراحة الحديثة في البيوت كالكهرباء وأنابيب وخزانات المياه والمراوح والمكيفات وغيرها.

وحتى بعد اندثار هذه الحرفة وبعد كل هذه السنين من زوالها ما يزال أهل البحرين يستعملون عباراتها المتوارثة، فإذا أراد أحدهم الذهاب إلى المنامة العاصمة قال لصاحبه (باعبر للمنامة) أي (سأذهب إلى المنامة)، وبالعكس إن كان من أهل

كان افتتاحه
ضربة قاصمة
لها ولدورها،
وإن تحول
البعض منها
بعد ذلك
للعمل على
نقل العبرية
بين المحرق
وعراد
وبالعكس
فإن ذلك لم
يكن يكفي
أو يجدي لأن
حجم العمل
بين المحرق
والمنامة كان
أكبر وأكثر
ربحاً، كما أن
مكانة عراد
كمصيف
لأهالي
المحرق
أخذت تتراجع
شيئاً فشيئاً
لاستخدام
وسائل الراحة
الحديثة
في البيوت
كالكهرباء
وأنابيب
وخزانات
المياه
والمراوح
والمكيفات
وغيرها

لا يمكن أبداً
أن يتصور
أبناء الجيل
الحالي
المعاناة
التي عاشها
جيل الآباء
والأجداد
بالأمس
القريب
لتوفير الماء
العذب في
منازلهم، إذ
يقف أحدهم
اليوم أمام
صنبور الماء
في حمام
نظيف يبرق
كالبلور،
ينهمر الماء
بين أصابعه
إن شاء بارداً
أو إن شاء
ساخناً، ولم
يفكر ولو
للحظة ماذا
سيفعل لو
انقطع هذا
الماء عنه
ساعة من
نهار أو ليل.



كانت السقاية في الماضي مهنة الكثير من الناس وقد احتالوا بوسائل شتى لنقل الماء من العيون والآبار وقبلها (الكواكب) وتلفظ بالكاف الفارسية، والكوكب هو نبع ماء في قاع البحر، لتصل إلى بيوت المدن والقرى في البحرين ليستخدمها الناس في المطابخ للطهي وفي (القطيع) أي الحمام ويسمى كذلك لأنه يقطع من الحجرة عادة، وفي الأدب أو الكنيف (وهما لفظتان عربيتان فصيحتان لشئ واحد هو المرحاض) وذلك للطهارة والاستنجاء والغسل، ولتوضع في الأواني الفخارية المخصصة للشرب كـ (الحب، والجحلة، «ليحلة» والبك والغرشة وغيرها) فمنهم من حمل الماء على رأسه في أنية فخار أو علق برأسه حبل (قربة أو جربة) تتخذ من جلد الماعز حاملاً إياها على ظهره، ومنهم من حمل عدداً من تلك (القرب) على جمل، ومنهم من نقلها على ظهر حمار، ومنهم من نقل صفيحتين كبيرتين من التذك بواسطة عمود يرتكز على كتفه وهو ما كان يعرف بـ (الكندر)، ومنهم من وضع الماء في (دram عود) أي برميل كبير على (جاري) عربة يجرها حمار قوي البنية. وإن كان البعض يحمل (القرب) في بلكم أو قارب صغير إلى (الكوكب) في المنطقة البحرية ليملاها بالماء العذب ثم ينقلها بعد ذلك إلى الساحل ليوزعها على زبائنه أو يوصلها إلى بيوتهم بالمدينة.



والعطور كالزباد والعنبر ودهن العود والمخلط والورد والرياحين لتطيب شعر العروس ثم تجمله بالهامة أو الككب (تلفظ الكاف بالميم المصرية) فوق الرأس وهو نوع مشهور من القطع الذهبية تشبه سرطان البحر، وهناك قطع صغيرة أخرى تسمى المشموم تتدلى من خصلات الشعر، أو أطراف الحبوش وهي خصلات الشعر التي تجدل في ظفائر صغيرة كثيرة تنزل على كتف وأرداف العروس ليلة زواجها.

وعادة ما تكون العكافة خضابة أو حذاية وهي المرأة التي تقوم بوضع وتزيين يدي العروس ورجليها بالحناء. وقد تحول اليوم هذا العمل برمته إلى صالونات الحلاقة النسائية التي انتشرت في البلاد شرقاً وغرباً.

السقاية

لا يمكن أبداً أن يتصور أبناء الجيل الحالي المعاناة التي عاشها جيل الآباء والأجداد بالأمس القريب لتوفير الماء العذب في منازلهم، إذ يقف أحدهم اليوم أمام صنبور الماء في حمام نظيف يبرق كالبلور، ينهمر الماء بين أصابعه إن شاء بارداً أو إن شاء ساخناً، ولم يفكر ولو للحظة ماذا سيفعل لو انقطع هذا الماء عنه ساعة من نهار أو ليل.

**كان في مدينة
المنامة سوق
قل نظيرها
في الأقطار
الأخرى القريبة
والبعيدة
كانت تعرف
بـ (سوق
الماي أو سوق
الحنينية)،
وهي السوق
التي تقف
فيها طوابير
الحمير أعزكم
الله محملة
بقرب المياه
العذبة والتي
كانت تنقل
منذ الفجر
الباكر من
عين الحنينية
الشهيرة
بمنطقة الرفاع
بوسط جزيرة
البحرين إلى
سوق المنامة،
قاطعة ما
يزيد على
الثلاثين
كيلومتراً
سفرًا يتجاوز
الأربع ساعات
أحياناً لازدياد
الطلب عليها
لعذوبتها.**

وكان (السقاي) أي السقاء في الماضي القريب شأن وأي شأن في الحياة العامة، بل إن رب البيت أو ربته غالباً ما كانا يكرمان السقاي أو السقاية وهي المرأة التي تمتهن هذه المهنة بإطعامه أو إطعامها بعض التمر والقهوة للتودد إليه أو إليها حتى لا ينشغل أو تنشغل بغيرهم من الأسر ويتركهم ذلك النهار بلا ماء يسد حاجتهم أو يفي بمتطلبات معيشتهم الضرورية. وكان بعض ربّات أو أرباب البيوت يتفق مع السقاي بأن يعد حساباً دقيقاً لعدد المرات التي يجلب فيها الماء إلى البيت، وذلك بأن يتفقا على جريدة نخل خضراء يقوم السقاي بعمل (فرض) أو قطع بسيط كالثلثة فيها كلما سكب قربته أو جاء بـ (ثريب) ماء و(التريب) من الكلمات الإنجليزية التي استعملت في اللهجة البحرينية، وأصلها (Trip) وتعني رحلة. وهي هنا بمعنى النوبة أو المرة وبهذه الطريقة يثبت عدد المرات التي نقل فيها الماء من العين إلى البيت فيحفظ بذلك حقه. وفي نهاية اليوم أو الأسبوع يقوم رب البيت بعدّ تلك الفروض أو الثلثات، ويدفع إليه أجرته بموجبها.

وحتى يومنا هذا ما نزال نسمع من أبناء الجيل الماضي عبارة ساخرة تقول (ما جاب السقاي ماي!) أي ألم يجلب السقاء ماء هذا اليوم! للدلالة على الحرص والبخل في صرف الماء لطالبه. كما يدل على حرص الأولين على الاقتصاد في الماء حين يتأخر عنهم السقاي أو حين يمرض أو يتعطل عن عمله يوماً ما لسبب من الأسباب، فكنت ترى الناس حينها في جلبة وحيرة من أمرهم، فمنهم من يقوم وأهله وأولاده بنقل ما يحتاجون إليه من ماء من أقرب بئر أو عين ماء وكانت كثيرة في البحرين آنذاك، أو يستعين بالغير في حالة عجزه، ومنهم من يستغل مياه البحر وكانت شواطئه بالأمس قريبة من المنازل وخاصة للغسل والاستحمام وقضاء الحاجة.

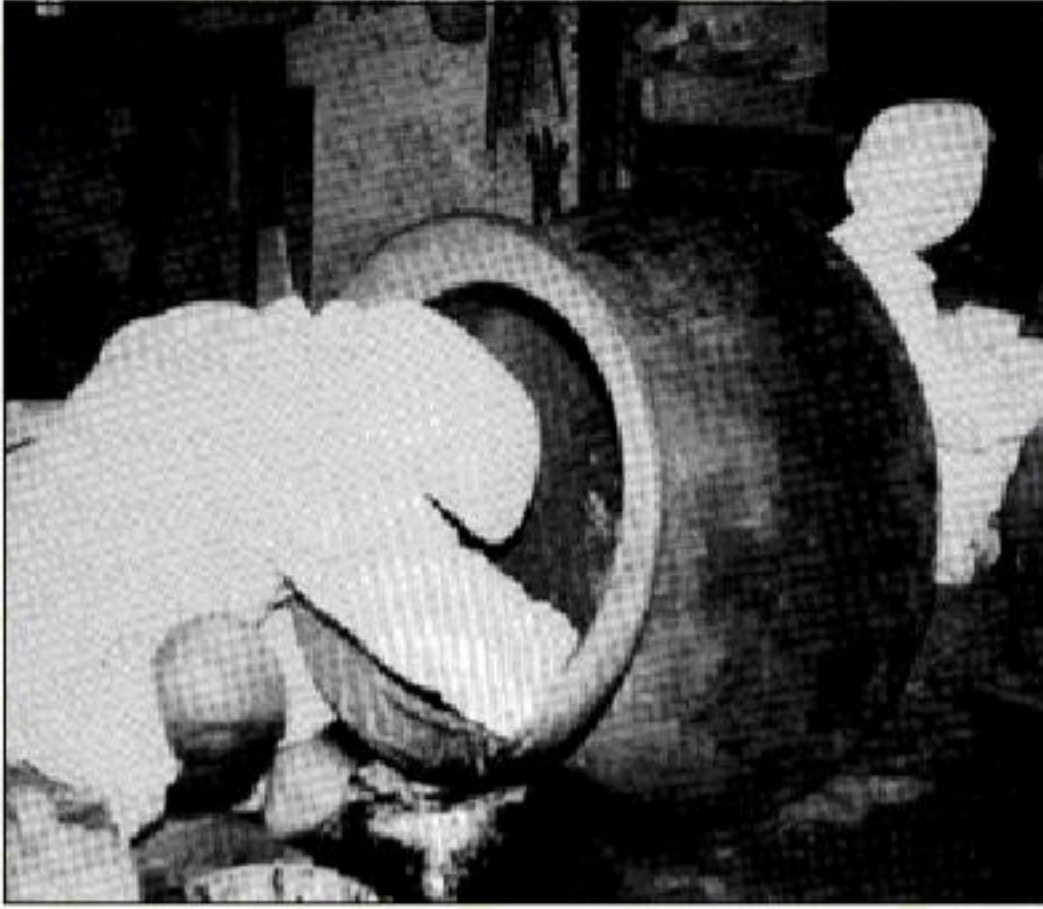
ومذ أوائل العشرينات درجت حكومة البحرين على حفر وبناء عدد من العيون والحمامات والمراحيض العامة على سواحل البحر وخاصة في مدن البحرين الهامة كالمحرق والمنامة، وكان الناس (يروون) أي يسقون منها ما يحتاجون

إليه من الماء إلى بيوتهم بل اتخذوا منها حمامات شعبية، وكان للنساء نصيب منها، بل إن جميع عيون الخمسينات من هذا القرن كانت من قسمين .. قسم للرجال وقسم آخر للنساء. وكأني أنظر إلى بعض هذه العيون .. فلقد كانت صنابيرها دائمة الجريان لا تتوقف وتنهمر على مدار الساعة .. يعب منها القاصي والداني، حتى أننا كنا نرى ركاب السفن العابرة من بلدان الخليج الأخرى يملأون منها فناطيس سفنهم (وهي خزانات خشبية كبيرة تسد شقوقها بالفتيل والقار، صنعت خصيصاً لهذا الغرض توضع بخن أو بطن السفن) للرحلات الطويلة بين البحرين وبلدانهم أو بين البحرين ووجهاتهم. وكانت مياهها باردة صيفاً دافئة شتاءً حتى كنا نرى البخار يتصاعد منها ولا تكاد تخلو من رواد، وتلك لعمرى من نعم المولى عز وجل العظيمة على أهل البحرين.

وكان بعض السقائين في الماضي يعملون في البناء، يجلبون الماء لغرض عمل (طبخت البناء) وهي خلطات الجص أو النورة أي الجبس. وكان البعض الآخر منهم (يرووي) أي ينقل الماء إلى الخبازين والمقاهي الشعبية وبعض دكاكين السوق. وهناك طائفة منهم يجوبون البلاد يصيحون بأعلى صوت (ماي .. ماي) بحثاً عن الزبائن. كما أنه في مواسم الغوص تظهر الجالبوت (الرأوية) وهي سفينة مخصصة لنقل الماء العذب إلى سفن الغوص والتجارة في عرض البحر بالأجرة.

هكذا كان الطلب على الماء في بلد الماء فقد كانت البحرين بفضل الله تسبح في بحر الخليج العربي على بحر آخر من المياه العذبة تشققت ونبتت طبيعياً على مستوى سطح البحر وتلك هي أرض البحرين لتسقي أهلها الماء العذب الفرات، ولولا حرفة السقاية قديماً لصعبت حياة بعض الأهالي بل ربما تأزمت عذد بعضهم الآخر. وعلى الرغم من أن البحرين هي بلد العيون والينابيع العذبة إلا أنها كانت في حاجة إلى من يوصل مياهها العذبة إلى المنازل والأسواق.

وكان في مدينة المنامة سوق قل نظيرها في الأقطار الأخرى القريبة والبعيدة كانت تعرف



وإذا كان القدر كبيراً وجدته يضع قدميه في وسطه واقفاً مستخدماً قطعة من الخيش تحتها وبينما هو يهتز يمناً ويسرة حتى ينظف القدر من الداخل. وكنا قديماً نسمعه وهو يطوف على الأحياء منادياً صفار جدور صفار جدور، وكان ذلك هو موسمه المفضل وكذلك أهالي البحرين في القرى والمدن ومع ذلك فقط عرفت مدينتي المحرق والمنامة أسواقاً خاصة بالصفافير لهم فيها محلات خاصة يقومون فيها بممارسة تلك الحرفة حتى غلا سعر الصفر أي النحاس الأصفر وتحول الصفارون أو معظمهم إلى التناكة (استخدام التذك رقائق الحديد) وبعد وصول أواني الألمنيوم والبلاستيك إلى الأسواق تراجعت هذه الحرفة ولم يبق منها إلا بعض تراثها كالمثل الشعبي القائل (ضرورة في سوق الصفافير ضايعة) والمقصود أن الأمر مهما كان مسموعاً ففي وسط الجلبة والأصوات العالية كطرق الصفافير على الأواني النحاسية لا يمكن لأحد أن يسمع شيئاً.

المصوّت

(بسكون الميم وفتح الصاد وتشديد الواو المكسورة)

لم يكن أمام من أضع شيئاً ذال بال إلا أن يحاول البحث عنه في تلك الأيام الخوالي، لذلك ظهرت مهنة المصوّت وهو شخص جهوري الصوت ينادي بأعلى صوته قائلاً (يا الايوا (الأجواد) يا أهل الفريج جزاكم الله خير أو مرحوم الوالدين يا

بـ) سوق الماي أو سوق الحنينية)، وهي السوق التي تقف فيها طوابير الحمير أعزكم الله محملة بقرب المياه العذبة والتي كانت تنقل منذ الفجر الباكر من عين الحنينية الشهيرة بمنطقة الرفاع بوسط جزيرة البحرين إلى سوق المنامة، قاطعة ما يزيد على الثلاثين كيلومتراً سفيراً يتجاوز الأربع ساعات أحياناً لزيادة الطلب عليها لعذوبتها.

صفّار قدور

ويعرف في الماضي محلياً بـ (صفار جدور) والجدر هو القدر وكان الناس في ذلك الزمان يستخدمون القدور المصنوعة من الصفر أو النحاس وكانت سرعان ما تصدأ ويخضر لونها حين تصاب بداء الصدأ ويطلب لها الأهالي صفّار الجدور الجوال، وكنا نراه كثيراً في شهر شعبان من كل عام حين يقترب شهر رمضان المبارك ويستعد الناس له استعداداً خاصاً ومن ذلك تصفير القدور فيأتي الصفّار إلى الحي ويتخذ زاوية في إحدى البرايح أو في أحد الأزقة، وينشر أدواته وكيره ويبدأ باستقبال قدور الحي الكبيرة والصغيرة إلى جانب الصواني والأواني والطاسات والصفاري¹⁶ وغيرها من الأواني المصنوعة من النحاس ويقوم بتصفيرها أي إزالة اللون الأخضر لون الصدأ عنها وتلميعها ببعض المواد الكيماوية أهمها النشادر.





عرفنا تلك
الايام بعض
المؤذنين
من كان
هو الأفضل
ممن امتهن
تلك المهنة
طلباً للثواب
من الله. وكان
قليل الكلام
ولكنه كان
ذا صوت قوي
ينادي به على
المفقود حتى
يجده وهو
يحاول إيصال
صوته الى
البعيد قبل
القريب.
لقد كانت
مهنة نادرة
في وقت أحوج
ما يكون لها
مجتمعنا
المتماسك
الصغير آنذاك
وكانت تؤتي
نتائج طيبة في
أغلب الأحيان.
رحم الله
أولئك الرجال
وجزاهم عن
الجميع
كل خير.

وهو فلاح يأتي عادة من بعض القرى المجاورة الى أحياء المدينة وكان الكثير من بيوتها تتخذ من النخلة ظلاً وطعاماً ووقوداً ومواد أولية لصنع الكثير من الأشياء النافعة وتكون من النخيل المثمرات. وكنت ترى المنبت يحمل طلع النخيل الفحل أو الذكر في جرابه يصيح بأعلى صوته (منبت منبت) ويدعى من قبل أهل البيت إلى داخل الحوش في موسم التلقيح، ويقوم بصعود النخلة بالكُرّ وهو حبل قوي له مسند بسيط من الليف يستند إليه بظهره وله شناقطة أي إنشوطة يعقدها بعد أن يلفه حول الجذع، ويصعد النخلة مهما كان طولها ويقوم بإصلاح ما ظهر من طلع النخلة الأنثى ويخلله بطلع النخلة الفحل ويربطه بشكل يسمح بانفكاكه بسهولة حين ينمو العذق شيئاً فشيئاً، فيخرج منه الخلال وهو صغار الرطب ثم يصير بسراً ثم يتحول بسرعة إلى رطب جنّي منه الأحمر والأصفر والوردي اللون، حتى يصير بعد حين تمراً غنياً بخيراته. ويحصل المنبت على أجر زهيد مقابل هذه الخدمة الجليلة. وكانت تلك حرفة اشتغل بها عدد من أهل القرى إلى جاذب كونهم مزارعين في مزارعهم وبساتينهم.

من لقي هالضالة) ويسميتها، وهو يطوف الأحياء بين الطرق وادوا عيس ومفردها داعوس وهي الأرزقة الضيقة ومفردها زقاق حتى يجد الضالة أو ذلك الشيء المفقود. وكنا تلك الأيام نسمع عن عدد من المصوّتين من وجد مفقوداً غالباً وحصل على جائزة مجزية من أهلها كأن يكون طفلاً أو طفلة ضائعة أو ربما سخلة صغيرة أو دجاجة بيّاضة أو ديكاً صادحاً بالأذان كل صباح.

وعرفنا تلك الايام بعض المؤذنين من كان هو الأفضل ممن امتهن تلك المهنة طلباً للثواب من الله. وكان قليل الكلام ولكنه كان ذا صوت قوي ينادي به على المفقود حتى يجده وهو يحاول إيصال صوته الى البعيد قبل القريب.

لقد كانت مهنة نادرة في وقت أحوج ما يكون لها مجتمعنا المتماسك الصغير آنذاك وكانت تؤتي نتائج طيبة في أغلب الأحيان. رحم الله أولئك الرجال وجزاهم عن الجميع كل خير.

المنبت

(بسكون الميم وفتح النون وتشديد الباء المكسورة)

المصادر والهوامش

****:** جاء في القاموس المحيط تعريف هذه الكلمات الثلاث كالتالي: المهنة هي الحذق بالخدمة والعمل والحرفة هي الطعمة والصناعة يرتزق منها وكل ما اشتغل الإنسان به وضري يسمى صنعة وحرفة لأنه ينحرف إليها. والصناعة هي حرفة الصانع وعمله وهي الصنعة.

1: البرايح ومفردتها براحه وهي الساحة الكبيرة بين عدد من البيوت والدكاكين في احياء مدن البحرين وقد اشتهر عدد من البرايح ارتبطت بالعائلات الكبيرة الساكنة بتلك الاحياء كبراحة بن غتم وبراحة بن عجلان وبراحة بن خاطر وغيرها.

2: الخيش هو كيس الارز قديما المصنوع من نسيج نبات الجوت التي تشتهر به القارة الهندية وجمهورية بنغلادش على الخصوص.

3: الشنان نباتات برية تنبت في الارض الرملية تجفف وتدق لتستخدم في تحضير بعض المواد والادوية الشعبية، ويضاف إلى الباجلا في حال غليه بالماء ليساعد في طهيه ليكون لنا ناضجا سائعا للأكلين.

4: الاسرجة هي السرايات باللهجة المحلية ومفردتها السراي وهي محليا شمعة تتخذ من بعض القناني الزجاجية او من آنية كانت تستورد من الخارج لبعض انواع الزيوت او ربما صنعت محليا في شكل اسطوانتي لها رأس مخروطي، يوضع بها فتيلة من القطن تثبت بغمها بقطعة من التمر الرديء.

5: الفنارة ومفردتها الفنر وهو مصباح الكيروسين المشهور في الكثير من البلدان قبل ظهور الكهرباء مصدره في البحرين غالبا من الهند.

6: الدوافير ومفردتها دافور وتسمى محليا الكولة (بالكاف الفارسية) وهو الموقد السويدي المشهور الذي استخدم منذ النصف الاول من القرن الماضي في الطهي بدل

التنور في البحرين وفي الكثير من البلدان المحيطة.

7: عدة الحمار هي ما يضعه راكبه فوق ظهر الحمار للجلوس عليه وهي كالسرج للحصان.

8: المخرفة سلة تصنع من عيدان عذوق التمر لليونتها وسهولة تشكيلها وتكون كالصحن العميق المشبك اي كالشبكة وعادة ما يقوم المزارع بخرف اي جني الرطب فيها لذلك سميت بالمخرفة.

9: كلمة فريق تسمى محليا فريق بالجم لا بالقاف ويقصد به الحي ويتكون عادة من عدد من الاسر المرتبطة نسبا او قرابة او بالمصالح في التجارة او في الحرفة او الحماية. وكثيرا ما عرفت احيانا بأسماء القبائل او الاسر الكبيرة كفريق البن علي وفريق البن غتم وفريق البن خاطر وفريق البن هندي. الخ وهناك احياء نسبت إلى الحرف كفريق البناني وفريق الصاغة وفريق الحياك وفريق الحدادة .. الخ.

10: الباسجيل وهو البامبو بعد تشظيته إلى قطع طويلة بعرض اصبعين او ثلاثة وتستخدم في تجميل اسقف الحجرات ويتم صفه بأسلوب هندسي منظم ويتم تلوينها بالوان زاهية جميلة. ويستورد البامبو من بلدان جنوب شرق آسيا.

11: الدنجل وهو جذوع نوع من الشجر قوي جدا يدوم طويلا يتم استيراده من شرق افريقيا في الغالب.

12: المنقرور وهو نوع من الحصر تصنع من نوع من نباتات مستنقعات الاهوار بجنوب العراق تشبه نبات الاسل واقرب منه إلى البامبو الصغير الذي يشظى إلى اعواد قاسية يتم نسجها في حصر تستخدم في التسقيف في البحرين وغيرها من دول المنطقة.

13: السخين هو المسحاة والليان اناء من الحديد يشبه المقلاة الا انه اعمق والخبط هي نوعان نوع يشبه القفاز مصنوع من المطاط ويستخدم في خلط الجص الحي. والنوع الثاني بدون اصابع ويستخدم في عمل الملاط باليد. والقفشة هي اداة من الحديد لها مقبض يستخدمها البناء في الخلط وفي عمل الملاط الناعم اي المساح في الغالب.

14: يكتارونهم بالكروة اي يؤجرونهم بأجرة يتفق عليها سلفا.

15: هذه اغنية شعبية تغنيها الفرق الشعبية النسائية فيما صار يعرف بالدزة وهي الزفة او زفة العروس والمعنى العام الهيل بالهيل للجرس الموسيقي ثم يا من شعرها طويل ينزل من رأسها حتى ذيل ثوبها نادوا لها مصففة الشعر ليلا كي تقوم بتصفيف شعرها وتزيينه في ليلة عرسها التي تستمر حتى ظلمة الليل الاخير.

16: الطاسات والصفاري هي من انواع المواعين المصنوعة من النحاس او المعدن الابيض كالالمنيوم وهي مختلفة في الشكل والحجم والاستعمال.

1: صور هذه المشاهدات من كتاب (البحرين تاريخ وحضارة) من منشورات ادارة التراث وزارة الاعلام بالثمانينات من القرن العشرين. ومن كتاب (اشياء قديمة) للسيد خليل الشنو من منشورلت مؤسسة الايام. ومن كتاب (البحرين من خلال الصور التاريخية من 1869 لغاية 1961) للدكتور اندرو ويتكروفت باللغة الانجليزية، الذي نشر بامر من وزارة الاعلام البحرينية في بريطانيا. ومن كتاب النخلة مهرجان التراث (النخلة) من مطبوعات ادارة الآثار والتراث وزارة الاعلام بتسعينيات القرن العشرين.

دينامية التراث

أو كيف يصبح العالمي محليا ثم وطنيا ثم عالميا

المولدي لحمر / كاتب من تونس

نقطة الانطلاق في هذا البحث ملاحظة ميدانية تتعلق باكتساب الصناعة الحرفية المنزلية للفخار بسجنان (منطقة ريفية جبلية بأقصى الشمال التونسي) «قيمة تراثية» وطنية ذات أبعاد عالمية. فمنذ حوالي ثلاثين سنة بدأت التجربة الحرفية المنزلية لفلاجات سجنان تتحول بشكل رسمي، وبوتيرة تسارع نسقها في السنوات الأخيرة، من موضوع فضول و / أو إعجاب خاص بالانخب الحضرية التونسية وبالسياح الأجانب، إلى عنصر أساسي من عناصر الذاكرة والهوية الثقافية التونسية الرسمية، ومن ثم إلى مكون من مكونات التراث الفني الوطني.

الفخار وكذلك بعض الإثنولوجيين والمؤرخين يبدو أن الصناعة المنزلية للفخار بسجنان تنتمي إلى تاريخ فني أوسع بكثير من السياق المحلي الذي تجري فيه الآن. ويمتد هذا التاريخ على فترة زمنية واسعة بدأت منذ العصر البرنزي، كما تشمل مساحة جغرافية مترامية الأطراف ضمت حوض البحر الأبيض المتوسط وجزر الباليار وربما مناطق أخرى خلف المحيط. وقد أكدت بعض البحوث أن صناعة الفخار، التي تعتمد الطين مادة أساسية لها وتنتشر في المناطق الريفية المتوسطية، قد تلاقحت فنيا في ما بينها وإن اختلفت منتوجاتها بحسب نوع الطين والثقافة السائدة.¹

إن هذه المعطيات تؤكد على أن دينامية الحضارات التي تنافست وتعاقت على الفضاء المتوسطي قد ساعدت - من خلال نظمها الإمبراطورية التوسعية - على تنشيط حركة تنقل

إن الأسئلة التي تبادرت إلى ذهننا بشكل يكاد يكون تلقائيا هي: كيف حدث ذلك وما هي أبعاد ودلالات هذه الظاهرة؟

يتمثل العمل الذي سنقوم به في محاولة شرح هذه المسائل وذلك من خلال : أولا توصيف التجربة على المستوى المبيرقي، مركزين على الكيفية التي وقعت بها صناعة المحلي وصياغته من منظور خارجي. ثانيا قراءة الظاهرة في سياقها المحلي والوطني والعالمي الحاضر. ثم أخيرا الانطلاق من ذلك للخروج ببعض الاستنتاجات تهم ظاهرة التراث كموضوع للتفكير السوسيولوجي.

صناعة الفخار بسجنان

من العالمي إلى المحلي

بحسب علماء الآثار المتخصصين في صناعة

إن هذه المعطيات تؤكد على أن دينامية الحضارات التي تنافست وتعاقبت على الفضاء المتوسطي قد ساعدت- من خلال نظمها الإمبراطورية- التوسعية- على تنشيط حركة تنقل المجموعات البشرية في الفضاء وتلاقح معارفها وخبراتها وفنونها ورموزها الثقافية.



فخار بربري مغربي



فخار من الأكوادور بأمريكا اللاتينية

إن تفاعل جملة هذه العناصر قد أدى بالصناعة الحرفية المنزلية في الأرياف، وبالتحديد لدى المجموعات المتخصصة في صناعة الفخار، إلى التقوقع داخل الأطر المحلية، مما تسبب في تآكل القيمة الاجتماعية والثقافية والاستعمالية لهذه الصناعة.

بيد أن ما نلاحظه في الوقت الحالي، بالنسبة للحالة التونسية، هو أنه خلال العقدين الأخيرين بدأ هذا النشاط الحرفي المنتشر هنا وهناك في الأرياف يخرج من محليته الثقافية والفنية ليكتسب شيئاً فشيئاً قيمة «وطنية» جديدة تسعى النخب السياسية إلى إكسابها بعداً تراثياً عالمياً يتوافق تماماً مع دينامية العولمة.

التجربة السجانية

تشكل حالة سجنان مثالا جيدا يوضح المسائل التي كنا بصدد شرحها، ويكشف لنا بالتحديد عن آليات دينامية التراث.

لكن قبل الخوض في هذا الإشكال نحتاج إلى التعريف بالمثال السجاني³. تقع سجنان في وسط أقصى الشمال التونسي، وتضم أقصى نقطة توجد في شمال القارة الإفريقية تطل على البحر الأبيض المتوسط، وهي كاب سرات. وتبعد سجنان على مدينة تونس حوالي 120 كلم. أما من ناحية التضاريس والمناخ فإن هذه المنطقة تتشكل من جبال ومرتفعات (5 إلى 6 مائة متر

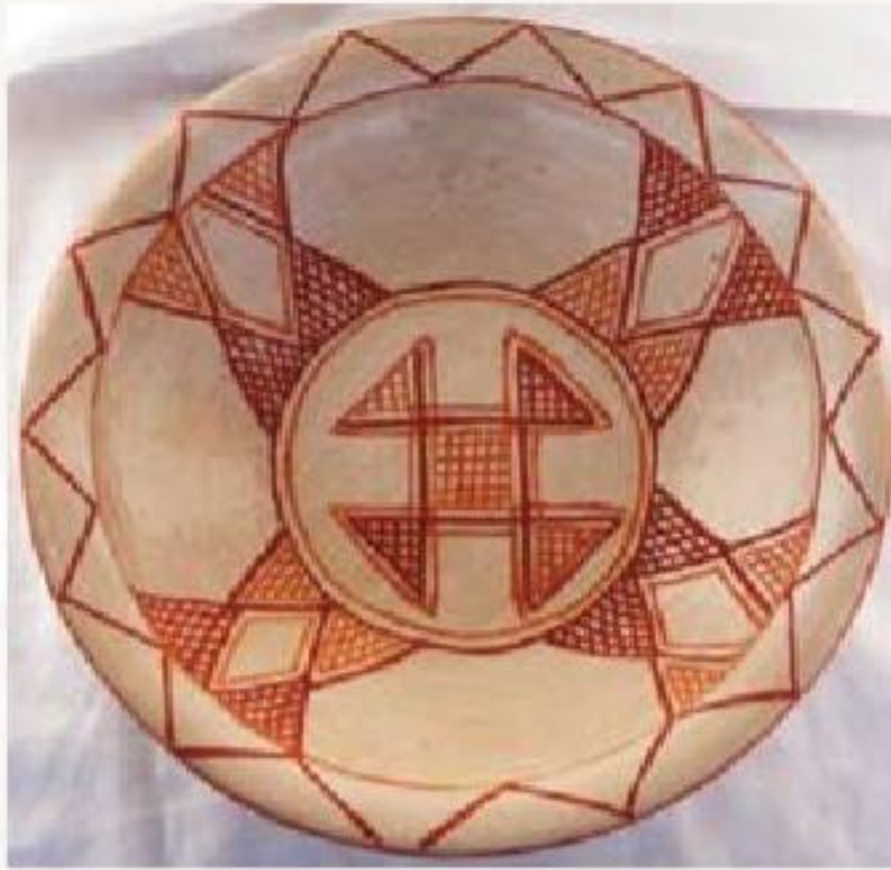
المجموعات البشرية في الفضاء وتلاقح معارفها وخبراتها وفنونها ورموزها الثقافية.

لكن ما يثير في هذه الظاهرة كما تتجلى لنا في العصر الحديث و حتى في أيامنا هذه هو أن الصناعات الحرفية المنزلية عند الفلاحين، وبالتحديد صناعة الفخار، قد انحسرت جغرافيا إلى مناطق شبه معزولة، منخرسة في المحلي وفاقدة لجل علاقاتها الفنية والتقنية بالعالم الخارجي. وقد حدث ذلك بفعل ثلاث آليات اقتصادية سياسية ثقافية مترابطة.

الآلية الأولى: هي توسع السوق الصناعية الرأسمالية التي غزت بضائعها المدن والقرى وفرضت على المستهلكين مرجعية ثقافية جديدة تهاوت بموجبها قيمة الصناعات الحرفية المنزلية.²

الآلية الثانية: وهذه تخص بلدان جنوب المتوسط، هي نشأة الدولة الحديثة التي رسخت دعائمها عبر ضبط المجال الاقتصادي والاجتماعي والحد من تنقل المجموعات البشرية في الفضاء والتحكم فيها وحصر دينامية التفاعل بينها في دائرة حدود سياسية-إدارية ضيقة.

الآلية الثالثة: هي بناء هذه الكيانات السياسية الناشئة من طرف نخب ذات برامج تنموية تحديثية مناهضة لثقافة الفلاحين، وهو توجه التقت فيه في واقع الأمر مع أغلب النخب السياسية في العالم باستثناء الصين في الفترة التي سبقت نهضتها الصناعية الحالية.



فخار من سجنان

التركيبة الهشة لأنواع الطين المتوفر في المنطقة وتعدد ألوانه حسب الخصائص الجيولوجية لكل منجم.

وجود هذه المناجم داخل غابة وفرت للسكان الطاقة اللازمة لممارسة صناعة الفخار.

وجود مجتمع رعوي مستقر اعتمد في العيش على اقتصاد الكفاف وهو ما جعله يعطي لمعظم منتوجاته، ومنها الحرفية، قيمة استعمالية مباشرة. إن تظافر هذه العناصر هو الذي جعل من سجنان بؤرة قديمة من بؤر صناعة الفخار في الأرياف التونسية، وساعد على نقل الخبرة والتجربة في هذا الميدان من جيل إلى جيل ما أكسب هذا النشاط خاصية مميزة.

وأولى هذه الخصائص هي: أن صناعة الفخار

بسجنان صناعة منزلية نسائية بالأساس، وهذا أمر مختلف عن ما عرفه الساحل التونسي وبعض المناطق في الجنوب (هناك مجموعات فلاحية تونسية أخرى عرفت تجربة مشابهة للسجنانيين، البرامة بالشمال الأوسط للبلاد...). فبسبب توفر الطين في كل مكان تقريبا (ما عدا الطين ذو اللون البني الذي يوجد قرب منجم الحديد القديم بتمرة)، وعدم تحول مناجمه إلى ملكية خاصة، وكذا الأمر بالنسبة للحطب رغم امتلاك الدولة للغابة ومراقبة استعمالها، فإن فرصة ممارسة صناعة الفخار كانت متاحة أمام الجميع، وبالتحديد النساء اللاتي تشرفن على إدارة الحياة البيئية وما تتطلبه من أدوات طبخ وأكل وشرب وخرن.

فوق سطح البحر) تنتمي إلى سلسلة جبال مقعد. كما أنها منطقة ممطرة وتنتشر فيها غابة شهدت خلال القرن الأخير تراجعاً كبيراً بسبب توسع مناطق السكن و الزراعة وتزايد أعمال التحطيب. من الناحية الاقتصادية-السياسية تقع سجنان خارج سهول الشمال الغنية، وهي بذلك لم تكن يوماً على طريق الحملات العسكرية والجبائية الرئيسية للدولة التونسية التقليدية. أما ديمغرافيا فإن جزءاً مهماً من سكانها من أصول خارجية جاؤوها لاجئين من الحروب أو باحثين عن العمل في الغابة. وهكذا فإن سكان سجنان اليوم مختلطو الأصول (من الوسط والشمال الغربي وحتى من جنوب البلاد)، بل إن بعضهم من أصل جزائري.

يعيش الفلاحون السجنانيون أساساً من تربية الماشية التي تعطيهم اللحوم والصوف والحليب، وكذلك من زراعة بعض النباتات التجارية الصرفة مثل التبغ. أما في العشريتين الأخيرتين فإن الصناعة الحرفية المنزلية للفخار، وهي نشاط نسائي في الأغلب، بدأت تجلب لهم دخلاً مهماً تختلف قيمته حسب الفصول والقرب أو البعد عن الطريق الرئيسية التي تشق المنطقة ويسلكها المسافرون باتجاه القطب السياحي الجديد في الشمال الغربي: طبرقة.

من النواحي التقنية والفنية والاستعمالية ارتبطت صناعة الفخار بسجنان بمجموعة من العناصر أهمها:

وجود مقاطع طين في متناول اليد حافظت على طابعها العام والمشارك منذ القديم.

**لم تكتسب
المصنوعات
الفخارية
السجانية
قيمة فنية
عالية إلا
بفعل نشاط
النخب
الثقافية التي
صاغت لها
محلّيتها
انطلاقاً
من الفضاء
الحضري.**

التونسية عن سياستها التنموية الراديكالية التي اتبعتها في الستينيات، وسعت إلى محاولة ربط الاقتصاد الفلاحي القائم على مبدأ الكفاف بالسوق دون العمل على تدميره اجتماعياً، أي مع محاولة المحافظة على وحدة الإنتاج الفلاحية التي هي العائلة.

وفي هذا السياق الجديد اكتسبت الحالة السجانية أهمية كبيرة بالنسبة إلى مشروع التنمية الريفية والغابية الذي انطلق في بداية السبعينيات وتواصل على نفس الوتيرة في الثمانينيات. ففي هذا الإطار وضع الأساس لمشروعين تنمويين بهذه المنطقة مرتبطين أشد الارتباط بخصائصها الاقتصادية والحرفية.

المشروع الأول استهدف تربية الماشية التي يدور عليها اقتصاد الكفاف السائد في المنطقة. وقد ظهرت نتائج هذا المشروع في نهاية الثمانينيات حينما أصبح فلاحو سجنان من أهم مزودي الصناعات الوطنية الغذائية بالحليب بعد ما كانوا يستنكفون من بيعه.

أما المشروع الثاني، وقد نفذته الديوان الوطني للصناعات التقليدية، فقد اتجه رأساً إلى الصناعة المنزلية للفخار. وقد تشكل المشروع من ثلاثة عناصر أساسية هي :

أولاً الاعتراف بالقيمة الثقافية والفنية للصناعات الحرفية المحلية وبالأخص الفخار. ثانياً العمل على تحويل صناعة الفخار إلى نشاط تجاري.

ثالثاً ربط هذا النشاط بمرجعيات ثقافية غير محلية تدفع بالمنتجين إلى تغيير الأهداف الاستعمالية للمنتوج، مستعنيين في ذلك بخبراء الديوان الوطني للصناعات التقليدية.

لقد ترتب على هذا التوجه التنموي عدة نتائج شكلت سياقاً جديداً تجري فيه الآن عملية التحول المعقدة التي تعرفها الصناعات الحرفية المنزلية بسجنان.

النتيجة الأولى أن فلاحى هذه المنطقة انخرطوا بشكل مكثف في التبادل التجاري مع السوق. وهكذا لم يعد التبادل مقتصرًا على الزائد عن الحاجة في مقابل ما لا ينتج محلياً، بل أصبح

الخاصية الثانية: أن هذه التجربة الحرفية القديمة المكثفة ساعدت على نقل تقنيات ورموز ثقافية موعلة في القدم إلى الأجيال المعاصرة، وهو ما أعطاها خصوصية محلية يمكن التعرف عليها بسهولة من الناحية الفنية.

الخاصية الثالثة: أن صناعة الفخار بسجنان ارتبطت أشد الارتباط بمبادئ وقيم ومفاهيم اقتصاد الكفاف كما يمارسه الفلاحون، وهو ما جعل هذه الحرفة تبقى في حدود أفق الاستهلاك الخاص.

الخاصية الرابعة: ارتباط هذا النشاط بثقافة فلاحية تعمقت قيمتها الدونية من منظور حضري بشكل ربما لا سابق له، وقد جرى ذلك في سياق ظهور الإيديولوجيات التنموية التي استهدفت ثقافة المجتمعات الفلاحية.

إن تفاعل هذه الخصائص في السياقين الاقتصادي والسياسي للعصر الحديث، ونعني بذلك تحديداً توسع الإنتاج الصناعي الرأسمالي ونشأة الدولة الحديثة صاحبة المشاريع التنموية، هو الذي صنع المحلية السجانية. ونعني بهذه الأخيرة الارتباط التاريخي الوثيق الذي نشأ بين العمل الفني والتقني الموروث، وخصائص المواد الأولية المستعملة، والوظيفة الاستعمالية المباشرة للمنتوجات، وارتباط كل ذلك بالبيئة الفلاحية السائدة منطلوا إليها من الخارج، ومن الحضريين تحديداً.

وفي واقع الأمر لم تكتسب المصنوعات الفخارية السجانية قيمة فنية عالية إلا بفعل نشاط النخب الثقافية التي صاغت لها محلّيتها انطلاقاً من الفضاء الحضري. وقد بدأت هذه السيرورة بالتبلور على يدي المستعمرين والسياح لتختلج فيها في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات نخبة العائلات التونسية الحضرية الساعية إلى دعم رأس مالها الثقافي والرمزي وإثبات عراققتها الحضرية مقابل «بدائية الحياة الريفية».

فخار سجنان : من المحلي إلى الوطني

لكن تبدل الخيارات الاقتصادية للدولة التونسية خلال العقود الثلاثة الأخيرة غير من هذه المعادلة. فخلال هذه الفترة تخلت الدولة



حرفيات سجنان تستجبن ثقافيا لمطالب السوق السياحية

محلية منسجمة مع نمط العيش الذي كان سائدا، بل من حاجة خارجية ذات مرجعيات استهلاكية مختلفة. وبموجب ذلك دخل إلى سجنان - عبر الديوان الوطني للصناعات التقليدية - الوسيط الفني (فنانون وخبراء متخصصون في الفنون الجميلة والصناعات الحرفية) الذي يوجه الحرفيات الفلاحات نحو الاستجابة إلى أذواق الآخر الحضري أو القادم للسياحة من بلدان أخرى مختلفة ثقافيا. ومن ثم بدأت الحرفيات السجنانيات تحول أدوات الطبخ والأكل والشرب الفخارية إلى أدوات للتزويق المنزلي وفق أذواق النخب الحضرية والأسس التي يعتمدونها في التنظيم الفني والثقافي للفضاء المنزلي.

وهكذا فإن ما يجري اليوم على مستوى تنمية صناعة الفخار بسجنان هو ترسيخ محلية هذه الأخيرة، وفي ذات الوقت نقل لقيمتها الثقافية والرمزية من المستوى المحلي إلى المستوى الوطني. فعلى المستوى الأول تعمل الفئات الحضرية العليا للمجتمع على شد فخار سجنان إلى محليته

كل الحليب والصوف واللحم موضوعا للتبادل النقدي، بينما احتلت زراعة التبغ مساحات كانت مخصصة في الماضي للحبوب والبقول رغم قلة الأراضي الصالحة. و بالتساوق مع ذلك، ولكن بوتيرة غير متكافئة حسب المجموعات والمناطق، أخذت صناعة الفخار نفس المسلك. فانتصبت على طول الطريق الرئيسية المارة من المنطقة (بزررت - طبرقة) طاولات لبيع أواني الفخار، وبدأ التجار المحليون والأتون من المدن السياحية الكبرى يجوبون المنازل للتزود بهذه السلعة الجديدة.

النتيجة الثانية أن الصناعات الحرفية المنزلية الأخرى، أي غير الطينية، بدأت تعيش حالة انهيار كبيرة بفعل غزو السوق الكاسح لمختلف مناحي الإنتاج والاستهلاك الفلاحي في المنطقة. ويمكن أن نلاحظ هنا أن هذا التطور يتناقض تماما مع المبدأ التنموي الذي قام عليه مشروع تنمية صناعة الفخار وهو الاعتراف بثقافة الفلاحين الحرفية.

النتيجة الثالثة أن صناعة الفخار في هذه المنطقة لم تعد تنطلق من حاجة استهلاكية

دخل إلى
سجنان -
عبر الديوان
الوطني
للصناعات
التقليدية -
الوسيط الفني
(فنانون وخبراء
متخصصون
في الفنون
الجميلة
والصناعات
الحرفية)
الذي يوجه
الحرفيات
الفلاحات نحو
الاستجابة
إلى أذواق
الآخر الحضري
أو القادم
للسياحة من
بلدان أخرى
مختلفة
ثقافيا.

جعلها في حكم الثقافة الفاقدة لكل الرموز والدلالات الحديثة، و الأيلة بموجب ذلك إلى الزوال من الذاكرة الجماعية. ثم الاهتمام الرسمي والنخبوي الساعي إلى إدماجها في «المخزون التراثي الوطني»، ما جعل قيمتها الثقافية والرمزية تخرج من المحلية وتحرر إلى حد ما من الدونية. وتشكل هذه التجربة شاهداً مثيراً قوياً على فرضية الاستخدامات الاجتماعية للتراث.

الاستنتاج الثاني - ويتعلق بمفارقة غاية في الأهمية تعرف حالياً انتشاراً في كل أصقاع الدنيا - أن السياق العالمي الجديد الذي تجري فيه الآن دينامية التراث المحلي يضع هذا التراث موضع سؤال، وفي ذات الوقت يوفر له الشروط السياسية الوطنية اللازمة - ادعاءات الدول الوطنية بالمحافظة على التراث - لبلورته وإعادة بنائه كأساس للتفاعل الوطني أو القومي في مواجهة قوى العولمة الثقافية الكاسحة.

الاستنتاج الثالث - ونحن هنا أيضاً أمام مفارقة جديدة بالملاحظة - أن التراث بوصفه إنتاجاً لا مادياً أصبح الآن - بحكم عولمة النموذج الرأسمالي - سلعة تباع، ما يسمح لقوى غير منخرطة في أطر وطنية ضيقة وغير مقيدة بقيم ثقافية محددة بتوجيه دينامية التراث في اتجاهات جديدة قد يستعصي فهمها وفق مفاهيم وفرضيات النظرية الاجتماعية الحالية.

الاجتماعية والتقنية، حيث تمثل الحرفية صناعة الفخار رمز الفلاحة البسيطة «الفنانة بالفطرة»، بينما تشكل تقنياتها الحرفية، التي تلتقي خلالها مهارة المرأة بالطين والماء والنبات والنار، تجربة تفاعل فريدة بين الإنسان الريفي والطبيعة. أما على المستوى الثاني فإن الدوائر الرسمية تعمل - عبر إدراج هذا النشاط في مقولة الصناعات التقليدية التونسية - على تفكيك عناصر المحلية الثقافية والفنية لهذه الحرفة وتحويلها إلى تراث وطني وعالمي ينتسب إليه كل تونسي وكل إنسان، وفي ذات الوقت يساهم إحياء هذا التراث في ترسيخ مشروعية الدولة الناشئة «المنمية» للأرياف.

خلاصة

ماذا يمكن أن نستنتج من حالة سجنان التي كشفت لنا عن دينامية التراث بين العالمي والمحلي والوطني؟ هناك ثلاثة استنتاجات رئيسية ذات علاقة بالسؤال المطروح يمكن استخلاصها من هذا التحليل:

الاستنتاج الأول أن التراث لا يشكل «مخزوناً» ثقافياً ماضياً نعود إليه حسب الحاجة، بل صناعة متجددة شديدة الارتباط بالتحول المستمر الذي تعرفه حياة المجموعات البشرية و دينامية الصراع الذي يجري داخلها. فخلال أربعة عقود فقط عرفت الصناعة الحرفية للفخار بسجنان التهميش والاحتقار والانكفاء في المحلية، ما

الهوامش

et XIXe siècles, in Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine, N°16, 1969.

3 - للاطلاع على تفاصيل هذه التجربة أنظر: المولدي الأحمر، انتقائية التفكك والنمو في الأرياف التونسية، التحولات الحديثة في الصناعات اليدوية المنزلية بسجنان، تونس، دار سحر للنشر، 2003.

Tunisiens, 1962. Gobert, F., Les poteries modelées du paysan tunisien, in, Revue Tunisienne, 1940.

2 - Barouni-Ben Sedrine, F., De la mémoire de l'avenir, Tunis, CPU, 2003. Valensi, L., Islam et capitalisme, production et commerce des chéchias en Tunisie et en France au XVIIIe

1 - Véronique Fayolle, La poterie modelée du Maghreb oriental, Paris, CNRS, 1992. Fallaya, V., La poterie modelée d'Afrique du Nord, in, Aechéologia, N°275, 1992. Ginestous, P., Arts traditionnels de la région de Bizerte, Tunis, Ministère de l'Economie Nationale, Office des Arts

أدب شعبي

عادات وتقاليده

موسيقى وأداء حركي

ثقافة مادية

في الميدان

آفاق

جديد الثقافة الشعبية

أصداء

الطيب محمد الطيب .. خمسون عاماً في الحقل

محمد المهدي بشرى / كاتب من السودان

لم يكن أحد ليصدق أن هذا الشاب القروي البسيط والذي يدعى الطيب محمد الطيب (1937-2007) يمكن أن يفجر ثورة في دراسات الفولكلور السوداني، إذ لم يكن يحمل أي مؤهل أكاديمي يساعده في هذا المجال، لكن هذا الشاب ظل يتجول - منذ أن كان في العشرين من العمر - في الحقل جامعاً للجنس الفولكلوري، وظل في الحقل قرابة نصف قرن، وعندما لفظ آخر أنفاسه كان قد ترك رصيماً ضخماً من أدبيات الفولكلور من الكتب والمقالات والبرامج الإذاعية والتلفزيونية، من أهم هذه المساهمات كتبه المسيد (1998) الدوباي (2002) والإنداية (2004) ومئات الحلقات من برنامجه ذائع الصيت صور شعبية الذي ظل يقدمه عبر شاشة التلفزيون القومي لما يقارب الثلاثين عاماً.



اللغة الإنجليزية والفلسفة والتاريخ على التوالي، وجد الطيب نفسه في خضم مؤسسة أكاديمية لا يملك أفرادها سوى تأهيل أكاديمي وإرادة قوية وأحلام لا تحد. ولم يكن الطيب يملك ذلك التأهيل ولكن كان يحمل شخصية كاريزمية وذكاء ثاقب لا يخلو من دهاء وكل هذا سيجعل منه فيما بعد واحداً من أهم جامعي التراث في السودان إن لم يكن أهمهم على الإطلاق.

لاشك أن وراء نجاح الطيب محمد الطيب كجامع تراث ذكاؤه الاجتماعي وفهمه العميق للشخصية السودانية، فقد امتلك منهجه المميز في إدارة الجمع الميداني وهو منهج يلتقي كثيراً مع عناصر منهج الجمع الميداني العلمي كما وردت في مؤلفات علماء الفولكلور في أوروبا مثل المرشد للجامع في الفولكلور لمؤلفه قولدشتاين (Goldstein)، وقد ظل هذا المرشد واحداً من أهم المراجع في هذا الصدد في قسم الفولكلور وقد وضع الكتاب باللغة الانجليزية ولم يترجم للعربية حتى الآن — حسب علمي — ويركز (قولدشتاين) على صفة مفتاحية لا بد من توفرها لدى الجامع ودونها يستحيل القيام بالجمع ألا وهي صفة القبول

Rapport، ويوضح المؤلف كيف يمكن للجامع أن يصنع هذا القبول عبر آليات محددة، وسنحاول في هذه الورقة دراسة منهج الطيب محمد الطيب في الجمع الميداني من خلال رصد تجاربه التي لا تحصى في الجمع طوال أكثر من نصف قرن من الزمان، طاف فيها الطيب الوطن الذي أحبه من شماله إلى جنوبه ومن شرقه إلى غربه، بل وطاف أغلب أجزاء إفريقيا وكل العالم العربي. وقد تلمس الطيب قيمة الجمع الحقلية بعد عدة تجارب وزيارات ميدانية، يمكن القول إن الطيب تعلم من هذه التجارب الكثير وأثرى بها تجربته، لم يكن

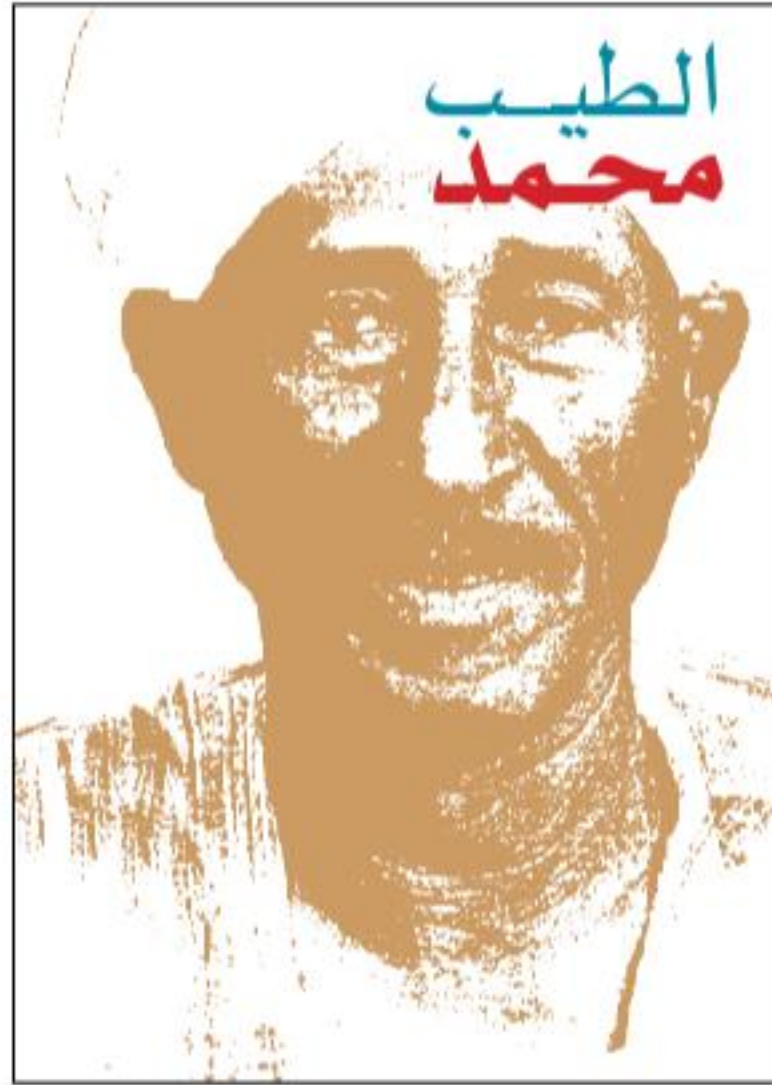
لقد أعطي الطيب للوطن حصيلة خمسين عاماً قضاهما باحثاً وجامعاً للتراث وكان ينطلق في جهده هذا بحب صادق لهذا الوطن.

هذه الورقة تحاول أن تسلط الضوء على بعض ملامح تجربة الفولكلوري الرائد والفد الطيب محمد الطيب.

جاء الشاب الطيب محمد الطيب إلى الخرطوم من قرية المقرن من ضواحي عطبرة وهو لا يحمل سوى مؤهل بسيط وذاكرة متقدة وطموحات لا تحد، وكان من حظ السودان أن ذلك الشاب عرف أين يضع أقدامه في التراث الشعبي كان المثقفون والأكاديميون قد

انتبهوا إلى ضرورة تأصيل الشخصية السودانية والبحث عن الذات فأتاحت كلية الآداب بجامعة الخرطوم فرصة لدراسة هذه الذاتية فكان تأسيس شعبة أبحاث السودان بمبادرة من ساندرسن وعبد الله الطيب (1963) وظهر تيار (الغابة والصحراء) في أعقاب ثورة أكتوبر 1964م لمؤسسيه صلاح أحمد إبراهيم والنور عثمان أبكر ومحمد عبد الحي. ولعل أكبر مساهمة للتيار هي الاعتراف بالمكون الإفريقي

في الشخصية السودانية الذي رمز إليه بالغابة جنباً إلى جذب مع العنصر العربي الذي رمز إليه بالصحراء. وهكذا تم تجاوز المدرسة العروبية التي ركزت على المرجعية العربية، ورائد المدرسة هو عبد الله عبد الرحمن الضرير الذي وضع أساسها القوي في كتابه العربية في السودان (1923)، وفي ذلك الوقت أسست وحدة أبحاث السودان، وضمت صفوة أساتذة وخريجي كلية الآداب مثل د. يوسف فضل أستاذ التاريخ، بجاذب سيد حامد حريز وأحمد عبد الرحيم نصر وعبد الله علي إبراهيم وثلاثتهم يحملون درجة الشرف في الآداب في تخصصات



الطيب
محمد

**لاشك أن وراء
نجاح الطيب
محمد الطيب
كجامع
تراث ذكاؤه
الاجتماعي
وفهمه
العميق
للشخصية
السودانية،
فقد امتلك
منهجه
المميز في
إدارة الجمع
الميداني
وهو منهج
يلتقي كثيراً
مع عناصر
منهج الجمع
الميداني
العلمي كما
وردت في
مؤلفات علماء
الفولكلور
في أوروبا
مثل المرشد
للجامع في
الفولكلور
لمؤلفه
قولدشتاين
(Goldstein)**

«بدأت الاتصال
بالبطاحين
الذين يسكنون
حول العاصمة
مثل قرية
الحاج يوسف
والمايقوما، ثم
ذهبت إلى أبو
دليق عاصمة
البطاحين
ومن ثم
أمكنني وضع
خريطة تبين
الأماكن التي
يتواجد فيها
البطاحون خارج
منطقتهم
مثل القرى
الواقعة حول
النيل الأزرق
والجزيرة
والمناقل
وسنار.

ثالث هو التراث الشعبي لقبيلة المناصير (الطيب وعبد السلام وعلي سعد: 1969)، وقد أشار الطيب في هذه المؤلفات إلى الجهد الذي قام به في الجمع الحقلي. ففي كتاب الحمران نجده يقول «هذا الكتاب ثمرة عمل ميداني طفت فيه ديار الحمران مرات ثلاث. مارس 1968، فبراير 1969. نوفمبر 1969، تمكنت فيه من جمع هذه المادة بعد جهد ومشقة من أفواه الرواة» ونجده يضيف «ولا أحسب أن انتزاع مسألة أو قصة أو رواية تاريخية من الحمران بالأمر السهل الميسور إذ أنهم أقاموا حاجزاً نفسياً بينهم وبين قصة تاجوج ومحلق وكثير منهم يتحرج من ذكرى تاجوج يحسبونها عرضاً يجب صونه» (الطيب: يونيو 1970). وحق للطيب الفخر بهذا الإنجاز فقد نجح في جمع تراث الحمران بالرغم مما عرف عنهم من عزلة وانطواء، بل نجح في جمع نص مطول عن قصة تاجوج والمحلق وهو من النصوص النادرة لهذا الرومانس الذائع الصيت، وقد اهتم الطيب بالنص وأفرد له فصلاً كاملاً هو الفصل الرابع.

نلاحظ جهد الطيب في جمع مادة كتاب البطاحين وهم جماعة تنتشر في مساحة واسعة في الجزيرة وشرق النيل، وقد حرص الطيب على زيارة أغلب القرى والمدن التي يتواجد بها البطاحون إن لم تكن كلها، وهو يصف أسفاره هذه قائلاً: «بدأت الاتصال بالبطاحين الذين يسكنون حول العاصمة مثل قرية الحاج يوسف والمايقوما، ثم ذهبت إلى أبو دليق عاصمة البطاحين ومن ثم أمكنني وضع خريطة تبين الأماكن التي يتواجد فيها البطاحون خارج منطقتهم مثل القرى الواقعة حول النيل الأزرق والجزيرة والمناقل وسنار». (الطيب: يونيو 1971).

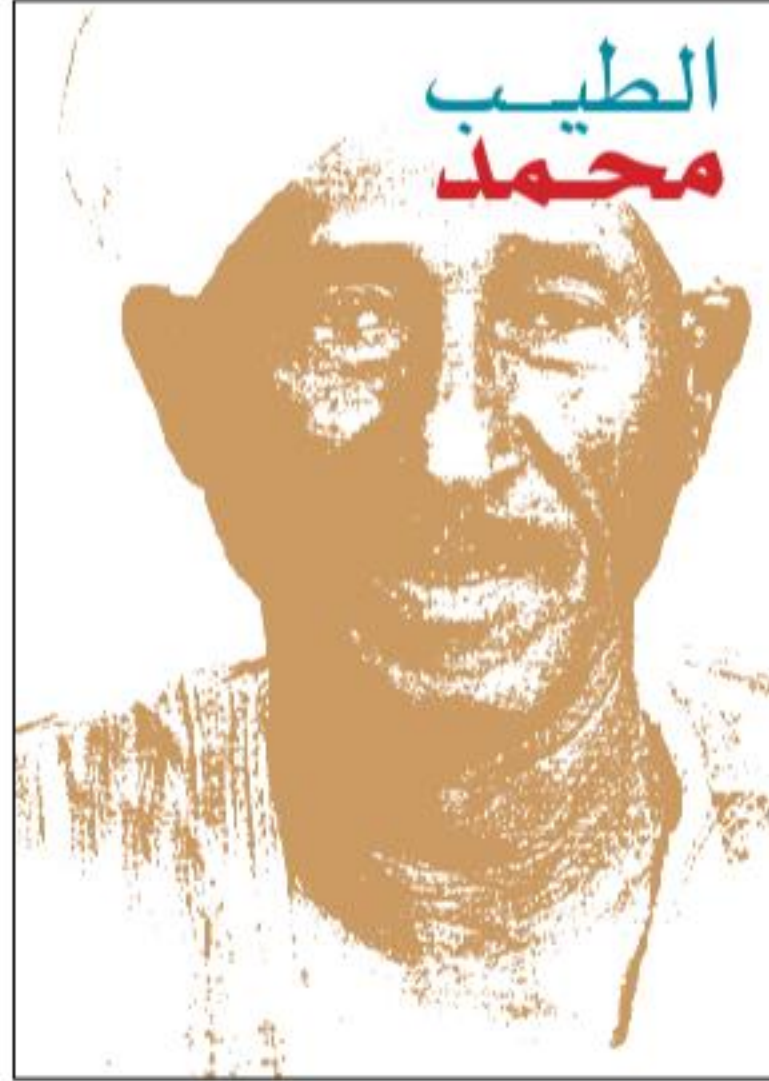
ويتكرر الأمر في جمع مادة كتاب المناصير

الطيب الجامع الشاب المولع بالتراث الشعبي يحفل بالجمع الحقلي في بداية اهتمامه بالتراث، فقد نشر العديد من المقالات في مجلة الخرطوم التي كانت تنشر هذه المقالات وغيرها تحت عنوان: «من التراث القومي» تارة، وتارة تحت عنوان «من التراث الشعبي». وكان الطيب في هذه المرحلة واقعاً تحت تأثير المدرسة العروبية، خاصة تأثير أساتذته عبد المجيد عابدين وعبد الله الطيب، ففي دراسته عن عبد الله ود شوراني لا نجد أية إشارة للجمع الميداني (الطيب: د. ت) يقول الطيب في مستهل دراسته «إن بادية البطانة التي أهدتنا من الشعراء الفحول، أمثال الحارث وود النعيم وخنساء البادية، لا تزال مطوياتها ثرة دفاقة تلهب خواطر الشعراء وتحرك عواطفهم وهي ما تزال مستودعا للكلم العربي الفخم والعادات والقيم السودانية الأصلية». (نفسه: 16). في واقع الأمر إن الطيب لم يكن متفرداً في عروبه حين تناول شعر البادية خاصة، فقد ظل هذا التيار غالباً في دراسات الشعر الشعبي.

على كل سرعان ما عرف الطيب بحسه العلمي ومزاجه التراثي أهمية الحقل ومقابلة

الرواة وجهاً لوجه وصار الحقل ضالته، الأمر الذي تفرس فيه إجابة، فللطيب خاصية القدرة على اكتساب المعرفة والتعليم الذاتي.

بدأت تجربة الطيب في الجمع الميداني برحلات ميدانية شارك فيها الأساتذة والطلاب والباحثين في شعبة أبحاث السودان، وكانت حصيلة هذه الرحلات مادة أثمرت عن عدة مؤلفات منها كتابان أعدهما الطيب هما: التراث الشعبي لقبيلة الحمران (الطيب: 1970) والتراث الشعبي لقبيلة البطاحين (الطيب: 1970) وساهم مع آخرين في إعداد كتاب



أما أقواله وأحاديثه فقد كتبها كما وجدتها وفيها المستقيم والمضطرب، الشعر بصفة خاصة وظني أن للرواة يد في ذلك الاضطراب والوهن، ولم أحاول تقويم أي شيء منها ولعل هذا يقع في الغد على من يتصدون لمثل هذه الدراسات

كما هي، نلمس هذا في حديثه عن الروايات عن الشيخ فرح حيث يقول "أما أقواله وأحاديثه فقد كتبها كما وجدتها وفيها المستقيم والمضطرب، الشعر بصفة خاصة وظني أن للرواة يد في ذلك الاضطراب والوهن، ولم أحاول تقويم أي شيء منها ولعل هذا يقع في الغد على من يتصدون لمثل هذه الدراسات". (نفسه: 23).

إن أي فكرة بسيطة أو اسم أو لفظ يشكل حافزاً للطيب ليتوغل في الحقل، على سبيل المثال أول مؤلفاته حلال المشبوك، فقد كان الطيب يظن أن الشيخ فرح ود تكتوك شخصية وهمية، فنجدته يقول: «لأول مرة سمعت اسم الشيخ فرح ود تكتوك

من جدتي (فاطمة بت فاطمة) وكنا نحسب أن الشيخ مثل الغول والسعلوة والدكة وفاطمة القصب الأحمر». (نفسه: 21). وعندما اضطلع الطيب بإعداد كتاب عن البطاحين عام 1970 بتكليف من شعبة أبحاث السودان ظل يسمع اسم الشيخ فرح ود تكتوك كثيراً، وهذا مما أثار فضوله حول شخصية الشيخ.

والشيء نفسه نجده في دراسته عن الأنداية التي تولدت من خواطر عامة ترسمت في

ذهنه منذ الطفولة، ونجده يصف كل هذا في مدخل كتاب الأنداية (الطيب: 2004). يذكر أنه أثناء بحثه عن أحد روايته قيل له أنه "ذهب للأنداية" وذهبت جهة الأندايات في تردد وحياء شديدين وكانت تدور في ذهني مشاعر شتى وأنا مقبل على هذا المكان الذي لم الفه (هكذا) ولي فيه رأى أو يجب أن يكون فيه رأي مسبق بحكم نشأتي في بيت أشبه بالبيوت البيت نطلق عليها البيوتات الدينية" (نفسه: أ).

أما عن دراسة الدوباي فهي كذلك انطلقت من فكرة بسيطة، يسترجعها الطيب قائلاً "كنت أظن

الذي أنجز على مرحلتين مرحلة قام بها عبد السلام سليمان وعلي سعد علي، والثانية قام بها الطيب، وقد غطت المرحلة الأولى المناصير الذين يسكنون على النيل، بينما اختار الطيب الجماعة التي تسكن صحراء بيوضة وهي جماعة المناصير الرحل الذين يتنقلون في صحراء بيوضة نحو الحسانية جنوباً ومروي شرقاً». (الطيب عبد السلام سلمان وعلي سعد: ج) وفعل الطيب الشيء نفسه في إعداد كتابه عن الشيخ فرح ود تكتوك حلال المشبوك: الشيخ فرح ود تكتوك (الطيب: 1972) ويصف الطيب أسفاره وترحاله لجمع المادة قائلاً «وجدت عذدي بعد الفراغ من إعداد كتاب التراث الشعبي

لقبيلة «البطاحين» شتاتاً [هكذا] من المعلومات حفزتني لمواصلة البحث عن سيرة هذا الرجل وزرت سنار وما حولها ست مرات وفي كل مرة كنت أجد بعض المعلومات الجديدة عنه. وبعد أن حصلت على تلك الروايات الشفهية رحت أسأل عن بعض آثاره المحفوظة فلم يخيب أهل الفضل ظني. (نفسه: 22).

وكالعهد به بذل الطيب جهداً كبيراً في جمع سيرة العالم الجليل والفقيه فرح ود تكتوك (1047-1147هـ). فهو قد أجرى

مقابلات مع أربعة عشر راوياً وأكبرهم سناً بلغ عمره ثلاثة وتسعين عاماً وأصغرهم خمسين عاماً واعتمد على الكثير من المخطوطات التي سعى إليها حثيثاً ونجح في الحصول عليها. ويصف الطيب هذا الأمر بقوله: "وبعد أن حصلت على تلك الروايات الشفهية رحت أسأل عن بعض آثاره فلم يخيب (هكذا) أهل الفضل ظني. فوجدت بضع مخطوطات تحدثت عن سيرته ودونت أقواله". (نفسه: 22).

وقد تميز الطيب بالدقة في جمع المعلومات من أفواه الرواة. هو يحتفظ برأيه في المادة ويجمعها



عن الفرق بين الدوبييت والدوباي؟ "وسافرت من بعد ذلك لأعالي حوض نهر "أندرا" ومنه إلى نهر ستيت حتى الحدود الأثيوبية ثلاثة مرات متتالية ومنها ذهبت إلى منطقة الدندر والرهدي (---) ولم أسمع في تلك الجهات غير كلمة "دوباي" إزداد اقتناعي". (نفسه: 12). وظل الطيب يواصل جهده ونجح في جمع الطواف على أغلب أجزاء السودان خاصة مضارب المجموعات العربية مثل الكواهلة ورفاعة والحمرة وكنانة وكانت حصيلة كل هذا الجهد العظيم مادة ثرة لا تتعلق بالدوبييت فحسب بل بالشعر الشعبي عاماً وأهم ما في كل هذا توصل الطيب إلى حسم أمر المصطلح، فنجدته يذهب للقول "بعد هذا اقتنعت بما لا يدع مجالاً للشك أن أهل السودان الذين يتداولون وينظمون هذا اللون الغنائي لا يعرفون كلمة الدوبييت التي أشاعتها الإذاعة والمثقفون الذين يكتبون في الصحف وغيرها". (نفسه: 13).

لا شك أن الطيب قابل الكثير من الصعوبات وهو يتصدى لمهمته الجلية، جمع التراث من أفواه الرواة وعلى الرغم من شخصيته الكاريزمية، إلا أنه كثيراً ما كان يجد نفسه في مواقف صعبة، ولكنه وبذكائه وحنكته كان يعرف كيف يجتاز الصعاب ويهزم التحديات.

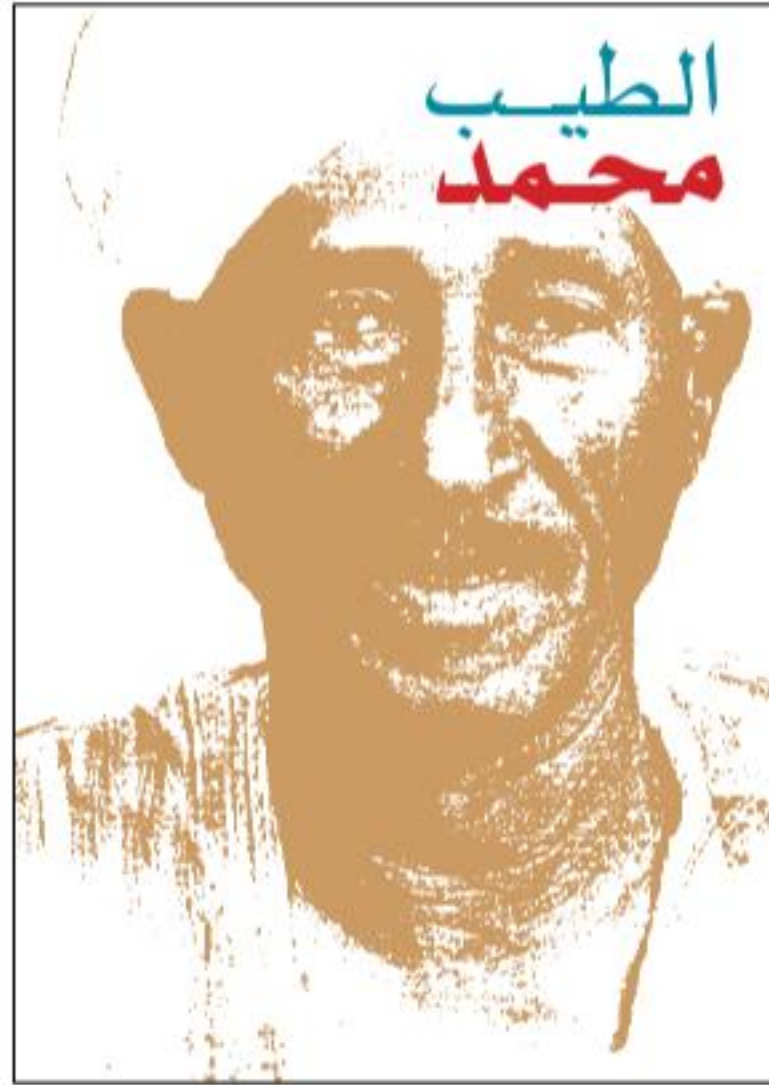
ذكر الطيب طرفاً من تلك المواقف في مؤلفه الأنداية (الطيب: 1974) فعندما ذهب إلى مقابلة الراوي عرف أنه ذهب للأنداية وكانت تنتابه مشاعر متناقضة، كما ذكرنا من قبل، ولكن الطيب حسم هذا التناقض الأمر الذي شرحه قائلاً: «هذه الأصداء البعيدة التي يختزنها العقل الباطني كانت تدور في ذهني وأنا أجز قدومي نحو الأنداية وكدت أرجع عدة مرات وتغلبت على مشاعري بعد نزاع

حتى سنة 1965م أن كل الشعر الشعبي لا يخرج عن دائرة الدوبييت. وفي أولى رحلاتي للبادية زرت منطقة أم شديدة وما حولها والتقيت في تلك الرحلة بعدة أشخاص منهم الشاعر والراوي. ولفت نظري أنهم لا يقولون (الدوبييت). (الطيب: 2002). وكالعهد به حرص الطيب على توثيق معلوماته عن مصطلح الدوبييت ويقول في هذا الصدد "ولما طال إلحاحي وإصراري على ترديد كلمة (الدوبييت) نبهني المرحوم الشيخ الصديق أحمد طه قال "الغنا... دا اسمه عذنا الدوباي ومن أراد الدوبييت فليذهب إلى ناس البحر" ويعني بهم أهل المدينة، وكان متحمساً حماساً في رده على إصراري،

فصمت وتظاهرت بالإقتناع وأنا في قرارة نفسي منحاز لكلمة الدوبييت". (نفسه: 11). ولكن الطيب لم يتعصب لرأيه وأعطى لنفسه الفرصة للتحقق من الأمر، وبالطبع اعتمد على العديد من المصادر وأهمها الجمع الحقلية فقام بعشرات الرحلات الميدانية وسافر إلى مناطق شندي وبربر ومناطق الشكرية والقضارف، وبعد هذه الرحلات بدأت قناعة الطيب تهتز وخلص إلى القول "واتضح لي من كل الأشخاص الذين التقيت بهم من هذه

الرقعة الواسعة أنهم لا يعرفون كلمة دوبييت وأنهم سمعوها من خلال راديو أم درمان في السنين الأخيرة". (نفسه: 12) لكن الطيب ظل أحرص ما يكون على حسم الأمر، ولم يشف غليله ما توفر لديه من معلومات لهذا قرر المضي قدماً في جمع ما يتعلق بالمصطلح ونجدته يقول "طرحتم كلمة الدوباي وصرت أقول مثلهم الدوباي) ولم أكتف بتلك الرحلة الاستطلاعية وعاودت تكرار الرحلات إلى تلك الأماكن التي زرتها من قبل". (نفسه: 12).

وانطلق الطيب مرة أخرى في بحثه الدؤوب



بعد هذا
اقتنعت بما
لا يدع مجالاً
للشك أن
أهل السودان
الذين يتداولون
وينظمون هذا
اللون الغنائي
لا يعرفون
كلمة الدوبييت
التي أشاعتها
الإذاعة
والمثقفون
الذين يكتبون
في الصحف
وغيرها

يكفي أن يعرف القارئ أن جمع مادة هذا الكتاب (المسيد) استغرق أكثر من ربع قرن وأنه استوجب سفرًا طويلًا إلى شتى مناطق السودان، وأسفاراً أطول على كل بلاد المغرب وموريتانيا والنيجر ونيجريا وتشاد والصومال واليمن والسعودية ودول الخليج.

طويل وأعانني فضولي الفطري والمكتسب وتوكلت على الحي الدائم واقتحمت الأنداية كواحد من عشرات الرواد». (نفسه: ب) بالطبع نجح الطيب في جمع المادة وفيما بعد ستكون هذه التجربة مرشدة في تجاربه في الجمع الميداني. نلمس هذا في قوله «وعين التجربة لقيتها في دار حامد عندما كنت اقتص أثر الهباتي المشهور موسى أبوسريخ وذات التجربة تعرضت لها في النهود عندما كنت أسأل عن حفظة شعر (أبوغزالة)، شاعر الحمر الكبير في نبالا وسنار والقضارف. ويحكي الطيب أسلوبه في خلق القبول بينه وبين الراوي بقوله: «كنت أدخل على المجموعة وأجلس معهم

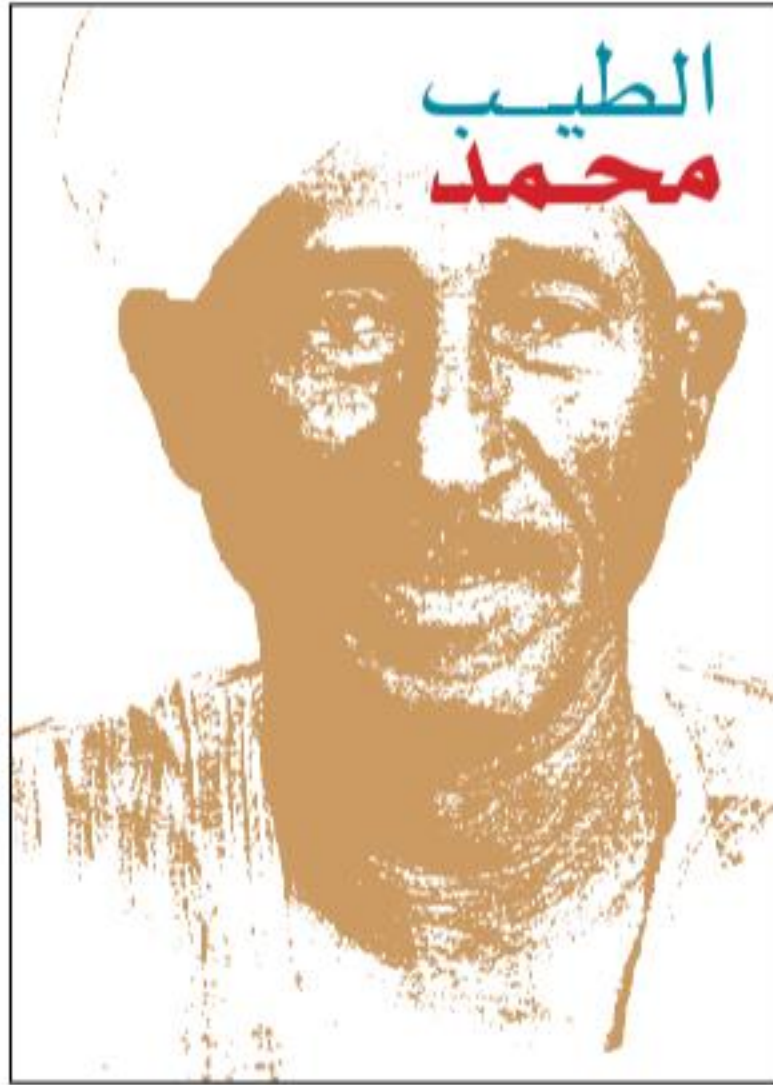
بعد الاستئذان وبين يدي جهاز التسجيل ثم أشرع في تسميعهم بعض الأغاني التي توافق مزاجهم تلك اللحظة. كالدوباي والدلوكة. فإن كانوا من أهل الغرب أسمعتهم الجراري أو الحسيس وما يناسب ذوقهم». (نفسه: د).

وقد نجح الطيب في الجمع الميداني أيما نجاح الأمر الذي يبدو واضحاً في المادة الضخمة والثرة التي جمعها حول الأنداية. وكان أكثر ما يكون سعادة بنجاحه في الوصول إلى قلوب الرواة وكسب ودهم، فنجد

يقول: «وكننت أجد القبول عندهم بهذه الوسيلة وسموني (سيد الصندوق) وبعد برهة ترتفع بيننا الكلفة ونبدد سحابة الشك ثم ترد عليّ الأسئلة من وين يا ود العم، وأهلك من وين يا ود أخوي وعندما أحس منهم الاطمئنان والثقة أبدأ أسئلة عامة وأسجلها ثم أسمعهم أصواتهم فيزداد تعلقهم بي وبهذا الجهاز العجيب الذي يردد أصواتهم في التو والحين». (نفسه: د).

وعلى قدر الصعاب والتحديات كان نجاح الطيب محمد الطيب، لكن مثل هذه المصاعب لم تضعف

من إرادة الطيب محمد الطيب بل ساعدته على صقل شخصية الباحث وجامع الفولكلور الكامنة في داخله وقيم بعد سيكون الطيب أكثر جرأة وإقداماً في اقتحام المصاعب حينما يقرر جمع مادة ما أو مقابلة هذا الراوي أو ذاك، وسنلاحظ أن الجرأة صفة أخرى اكتسبها الطيب محمد الطيب: وقد نبه عبد الوهاب موسى لكتاب المسيد (الطيب: 1999) يقول عبد الوهاب موسى «كان الإنتاج الأول للأستاذ الطيب هو كتاب الأنداية الذي تلقفه القراء بمختلف مستوياتهم العلمية على أن الذي كان جديداً على القراء هو أن يتجرأ كاتب على تأليف كتاب عن الأنداية التي يتحرج معظم الناس لمجرد ذكر اسمها لاسيما على المستوى الاجتماعي المستنير». (نفسه: 807).



وكذلك أشار عبد الوهاب موسى إلى كدح الطيب في مجال الجمع، وذلك في قوله: «ويكفي أن يعرف القارئ أن جمع مادة هذا الكتاب (المسيد) استغرق أكثر من ربع قرن وأنه استوجب سفرًا طويلًا إلى شتى مناطق السودان، وأسفاراً أطول على كل بلاد المغرب وموريتانيا والنيجر ونيجريا وتشاد والصومال واليمن والسعودية ودول الخليج». (نفسه: 8).

وقد نجح الطيب في خلق شخصية جامعة حقلية من الطراز الأول إن لم يكن مثالياً، فهو إلى جاذب شخصيته الكاريزمية يمتلك المعرفة الموسوعية عن الثقافات السودانية بكل تعددها وتنوعها، وهو يعرف كيف يجذب الرواة ويكسب ودهم مما يسهل عليه الحوار معهم واستنطاقهم. كل هذا يبدو جلياً في المادة الضخمة والثرة والمتنوعة التي جمعها من الحقل، بل إنه سجل الكثير من النجاحات في هذا الأمر، على سبيل المثال جمع روايات حول قصة (تاجوج والمعلق)، لم يكن من السهل لشخص

وجدت إشارات بل وعبارات واضحة توافق ما في المخطوطات والوثائق الأخرى من الروايات الشفاهية". (نفسه: 3).

وقد انتبه يوسف فضل في تصديره لكتاب الباطحين، لتوظيف الطيب للمخطوطات ومضاهاتها مع الروايات الشفاهية، يقول يوسف فضل "ولقد اعتمد الأستاذ الطيب في إعداد الكتاب على عدة روايات شفهية فضلاً عن المخطوطات التي تحصل عليها من بعض شيوخ القبيلة والتي تحكي الكثير عن تاريخ قبيلة الباطحين. (نفسه: أ).

لقد فتح الطيب الطريق واسعاً للكثيرين من الباحثين في مجال الفولكلور من غير الأكاديميين وأكد أن هذا المجال ليس حكراً على الأكاديميين ويمكن لأي باحث ولوجه إذا تدرع بالجرأة والفهم العميق للجماعة أو الثقافة التي يوثق لها، بل أن الطيب يشجع غيره ويحفزه للمضي في هذا المجال، لهذا لم يكن غريباً أن يتوجه الأستاذ مهدي الفحل الذي أزجى شكره للكثيرين من بينهم الطيب محمد الطيب وذلك تصديره لكتاب تاريخ وأصول العرب بالسودان لمؤلفه الفحل الفكي الطاهر (الطاهر: د. ب)،

يقول مهدي الفحل "شكرنا وتقديرنا لكل من عاون في جمع المعلومات بالوثائق أو الرسائل أو شفاهة ولكل من أعان في الطبع ولالأخ الأديب الطيب محمد الطيب الذي عاون (هكذا) كل المعاونة الفعالة التي توجت بوضع هذا الكتاب بين أيدي القراء الكرام. (نفسه).

على كل، لقد برز جيل كامل ترسم خطى الطيب محمد الطيب من هؤلاء، محجوب كرار الذي ترك الكثير من الدراسات عن الشايقية، من أهم مؤلفاته من أمثال الشايقية (كرار: د. ت). ونجد كذلك الطيب علي أبو سن الذي أعد كتاباً عن الشعر الشعبي عن

غيره أن يقنع أفراداً من الحمران لرواية حكاية تاجوج والمعلق. فهذه الحكاية الذائعة الصيت لم تجمع أشتاتها إلا مرات نادرة، فقد بادر بجمعها المؤرخ محمد صالح ضرار (ضرار: د. ت)، وعلى الرغم من انتماء ضرار بصلة قريبي للحمران إلا أن الأمر لم يكن ميسوراً له.

وقد حكى ضرار معاناته لأجل جمع روايات حكاية تاجوج، قائلاً: "واليوم سنة 1955، لم يبق من رهنط تاجوج إلا رجل واحد اسمه محمد صالح همد وهم كسائر أهل البادية لا يوافقون على ذكر حوادث تاجوج أو رواية أشعار المعلق في مجالسهم". (نفسه: 6).

للطيب ولسع كبير بالمخطوطات، ومثل أي جامع أكاديمي يعرف قيمة المخطوطة في استكمال ما غمض في شهادة الرواة، عادة ما ينجح أسلوبه السهل والذكي بإقناع مالكي المخطوط بالاطلاع عليها بل وأخذها لدراساتها وتحليلها. ونجده يفرز جزءاً لمخطوطات عن الباطحين في مقدمة الكتاب، ويقول: "في أثناء طوافي عثرت على بعض المخطوطات التي لها اتصال مباشرة بالباطحين، وجدت وثيقتين بأبي دليق

ومخطوطتين بود ساقرتة ومخطوطة واحدة في سنار". (الطيب: يونيو 1971)، ثم يستطرد في وصف محتوى هذه المخطوطات بل ويحرص على مضاهاة الرواية الشفاهية بالوثيقة، وهو يسجل ما خلص إليه بقوله "هذا وقد ورد على لسان رواتي ما يوافق هذه المخطوطات مثل قصائد الشعر للشيوخ فرح ومما يزيد في الاطمئنان إلى المخطوطة الأخيرة أن معظم الرواة يذكرون في آخرها البيت الذي يذكر فيه الشيخ فرح اسمه وهي عادة سلفية عند شعراء المدائح والصوفية أن يذكر الشاعر اسمه في آخر القصيدة، كذلك



**لقد فتح
الطيب
الطريق واسعاً
للكثيرين
من الباحثين
في مجال
الفولكلور
من غير
الأكاديميين
وأكد أن هذا
المجال ليس
حكراً على
الأكاديميين
ويمكن لأي
باحث ولوجه
إذا تدرع بالجرأة
والفهم
العميق
للجماعة أو
الثقافة التي
يوثق لها، بل أن
الطيب يشجع
غيره ويحفزه
للمضي في
هذا المجال**

**نخلص للقول
أن الطيب
محمد الطيب
فولكلوري من
الطراز الأول،
وهو نسيج
وحده بين كل
الفولكلوريين
السودانيين
بأجبالهم
المختلفة،
فهو قد دلف
إلى الفولكلور
من باب المحبة
والحماس،
لكنه عاش في
بيئة أكاديمية
ثرة، فقد عمل
في شعبة
أبحاث السودان
منذ ميلادها
في عام
1966م، وعمل
مع الرواد
الأكاديميين**

الرباط (أبو سن: 2001) وصديق محمد أحمد البادي وله مؤلفه عن لمحات من حياة وثورة عبد القادر ود حبوبة ونجد كذلك النور داؤد خير الله وله كتاب اللغة في الأدب الشعبي المقارن (خير الله: 1999). ونجد كذلك الباحث جيمس ألالا دينق الذي أعد كتاباً عن التراث الشعبي لقبيلة الشلك (دينق: 2005) ومن الكاتبات نجد كذلك فاطمة أحمد علي التي أعدت كتاباً موسوعياً عن منطقة مروي (علي: 2001). وثمة من اهتم بالأنساب مثل فخر الدين فلاوي الذي أعد كتاب مهم الأنساب لمعرفة الأرحام (فلاوي: د.ت).

ومن أسف أن الطيب لم يسجل تجربته في الجمع الميداني عدا إشارات عابرة، ونذكر هنا أن الطيب شارك مصطفى مبارك ومحمد عمر بشارة في إعداد دليل الباحث السوداني لجمع الفولكلور (الطيب ومصطفى مبارك ومحمد عمر بشارة: 1973)، ومصطفى مبارك أكاديمي تخصص في الفولكلور ومحمد عمر بشارة تشكيلي خريج آداب جامعة الخرطوم، ولاشك أن الطيب وفر زبدة خبرته إعداد الكتب، وقد أشار المعدان في المقدمة لهذا الأمر قائلين "كما أن الملاحظات الخاصة بحقل

العمل الفولكلوري في السودان أمدنا بها الباحث السوداني الأستاذ الطيب محمد الطيب الذي يعد خبيراً بمنابع الفولكلور السوداني". (نفسه).

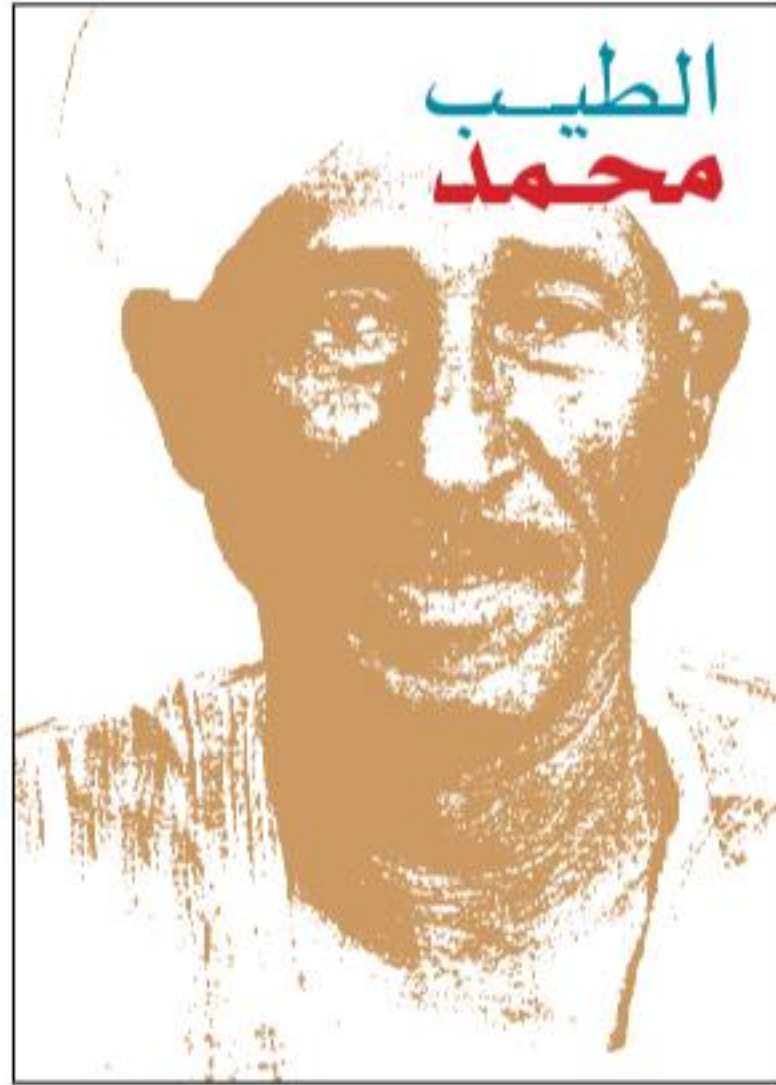
لقد سعى الطيب لتكريس مفهوم التنوع الثقافي وجمع ووثق من أغلب المجموعات على سبيل المثال الحمران في شرق السودان والبطاحين في وسط السودان والمناصير في شمال السودان وكان برنامج الذائع الطيب صورة شعبية الذي ظل يقدمه عبر شاشة التلفزيون القومي مساء كل سبت، كان هذا البرنامج مرآة صادقة لهذا التنوع وكان الطيب يرهق نفسه كثيراً في إعداد مادة

البرنامج برغم الظروف الصعبة التي كان يعمل فيها وبرغم شح الموارد. لهذا ظل البرنامج يقدم لحوالي عقود ثلاث، وكان واحداً من أهم برامج التلفزيون وقدم فيه الطيب مادة ثرة تعددت أنماطها ورواتها مثل الزار وأغاني البنات وكلاب الصيد والسبحة والمديح النبوي والطب الشعبي والحج والحكومات والبرامكة والإبل على سبيل المثال. ويمكن القول أن البرنامج تناول أغلب أعراق وثقافات السودان، وكان الطيب يفضل نقل الصورة حية وصادقة للمشاهد، لهذا كان يحرص على تسجيل حلقات برنامج في الحقل متى ما كان ذلك ممكناً، وإذا لم يتوفر هذا الأمر فهو يسعى لخلق بيئة داخل الاستديو أقرب ما تكون لبيئة الجنس الفولكلوري

الذي ينقله للمشاهد وهذا ما يسمى في الجمع الحقل بـ "السياق الطبيعي المصنوع".

نخلص للقول أن الطيب محمد الطيب فولكلوري من الطراز الأول، وهو نسيج وحده بين كل الفولكلوريين السودانيين بأجبالهم المختلفة، فهو قد دلف إلى الفولكلور من باب المحبة والحماس، لكنه عاش في بيئة أكاديمية ثرة، فقد عمل في شعبة أبحاث السودان منذ ميلادها في عام 1966م، وعمل مع الرواد الأكاديميين

يوسف فضل وسيد حامد حيري وأحمد عبد الرحيم نصر وعبد الله هلي إبراهيم، وليس من الصعب على شخص في نكاء الطيب محمد الطيب أن يستوعب تقنيات وأصول العمل في الحقل في وقت وجيز، والدارس لمساهمات الطيب محمد الطيب يلمس التطور الكبير بل والنجاح والتفوق في جمع وتوثيق ودراسة وتحليل الجنس الفولكلوري. وخير مثال لما نقول آخر دراساته حول الدوباي (الطيب 2000). وهي دراسة معمقة وعلى درجة عالية من المنهجية الصارمة، ولا نحتاج للإشارة للجهد الذي بذله الطيب في جمع مادة دراسته من



المناجر العامة.“ (نفسه: 16) وهكذا نضع الطيب بدأب حسييس في تأكيد أطروحته وبعد أن نظر في الحصيلة الهائلة والثرة التي جمعها من أفواه الرواة يخلص للقول وبكل ثقة ”أتضح لي من كل الأشخاص الذين التقيت بهم في هذه الرقعة الواسعة أنهم لا يعرفون كلمة الدوبيت وأنهم سمعوها من خلال راديو أم درمان في السنين الأخيرة، ومن هنا طرحت كلمة الدوبيت جانباً وصرت أقول مثلهم الدوباي.“ (نفسه: 12)

الحقل، وقد أسهب في وصف هذا الجهد في مقدمة الكتاب (نفسه: ص12) لكن الخجاج الكبير في المنهج العلمي الذي اتبعه في دراسته، فهو يهتم بكل عناصر الجذس الفولكلوري: المؤدي والنص والجمهور والسياق على حد سواء، لكن دون أن يضل عن هدفه الأساسي ألا وهو إرساء مصطلح الدوباي بدلاً عن المصطلح الشائع الدوبيت، فهو يقول في تمهيد كتابه ”يبدو لي أن كلمة الدوبيت أشاعها المتعلمون الذين قرأوا تاريخ الأدب العربي، أشاعوها من خلال كتاباتهم ومن الراديو ومن

المراجع

- أبو سن، الطيب علي : الشعر الشعبي عند الرباط 2001: بيروت: دار الفلاح بطحاني (آل) سالم محمد : مسابير البطانة: الشاعر عبد الله وحمد ود شوراني
جمع وتحقيق وشرح : الرياض: المطابع العالمية 1993
حارثو (آل) إبراهيم : «بين الحارثو وأخيه» 1974
الخرطوم، العدد الثالث، يناير صفحات (70-93) حريز، سيد حامد: فن المسرد 1976
الخرطوم: دار الطباعة جامعة الخرطوم.
خير الله، النور داؤد: الضرا في الأدب الشعبي المقارن الخرطوم: مؤسسة التربية للطباعة والنشر
طيب (آل)، الطيب محمد: «عبد الله ود شوراني: شاعر البادية: 1966
مجلة الخرطوم، عدد نوفمبر، صفحات 16-20.
طيب (آل)، الطيب محمد «طه ود الشهلة: شاعر الطبيعة: 1967
الخرطوم: العدد الخامس فبراير، صفحات 53-57
طيب (آل)، الطيب محمد «الإبل» الخرطوم: العدد الثاني، نوفمبر، صفحات 67-73
1976
طيب (آل)، الطيب محمد : «أحمد عوض الكرين أبو سن: شيخ شعراء البطانة» 1976
الخرطوم، العدد الثامن، مايو صفحات 37-40
طيب (آل)، الطيب محمد «الجابودي» الخرطوم، العدد الثاني عشر 1976: سبتمبر، صفحات 39-43
طيب (آل)، الطيب محمد «الفروسية في الأدب الشعبي» 1976
الخرطوم، العدد الحادي عشر أغسطس، صفحات 47-50
طيب (آل)، الطيب محمد «الشاشاي» الخرطوم، العدد السابع 1976: يونيو، صفحات 39-42
طيب (آل)، الطيب محمد «شغبة: الشاعرة القائدة» الخرطوم، العدد السابع 1976: أبريل، صفحات 81-85
طيب (آل)، الطيب محمد «الأنواء عند الشاعر الشعبي» الخرطوم: العدد الثامن صفحات 23-30-1969
الطيب محمد الطيب التراث الشعبي لقبيلة الحمران سلسلة الدراسات التراث السودانى رقم (12) شعبة أبحاث السودان/ كلية الآداب، جامعة الخرطوم
1970 طيب، محمد الطيب ومصطفى مبارك : دليل الباحث السودانى لجمع الفولكلور ومحمد عمر بشارة الخرطوم، مصلحة الفولكلور جمع وإعداد إعداد إدارة النشر الثقافى طيب (آل)، الطيب محمد «التراث الشعبي لقبيلة البطاحين» سلسلة دراسات في التراث 1973 السودانى رقم (16) معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية إعداد شعبة أبحاث السودان عبد السلام، شرف الدين الأمين : الشاعر الهمباتي، الطيب ود ضحوية، حياته وشعره 2000 الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر علي، فاطمة احمد : منطقة مروي: المظهر والجوهر 2001 الخرطوم: مطبعة الحياة الجديدة فيلاوي، لخر الدين : فهم الأنساب لمعرفة الأرحام د. ت. ن ود دوقه حسن سليمان محمد : وصف الطبيعة والمرآثي في بادية البطانة 2005 سلسلة أدب البطانة (3) الخرطوم: مكتبة الشريف الأكاديمية كرار، محجوب : من أمثال الشايقية د. ت. الخرطوم: دار عزة للنشر والتوزيع هاشم، محمد عثمان تاجوج: أروع ما سطر التاريخ من ماسي الجمال والحب د. ت. الخرطوم: المطبعة الحكومية

فهرست الجزئيات للمأثورات الشعبية الشفاهية

للعلامة / سِتْ طُمُسُون

تعريب : حسن الشامي / كاتب عربي مقيم في أمريكا

تمّ تعريب هذا الثّبت العام لموتيفات / جُزئيات الأدب الشعبي في منتصف ثمانينات القرن الماضي. ويشكل هذا الثّبت الهيكل الأساسي للفهرست الذي يحمل اسم العلامة سِتْ طُمُسُون، وذلك بعد أن أُدخل عليه كاتب هذه السطور بعض التعديلات لكي يتواءم مع طبيعة المواد العربية والإسلامية. وقام مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربية بكتابته إلكترونياً (حسب برنامج غير شائع الاستعمال) أثناء زيارة عمل لكاتب هذه السطور للمركز. وإلى جانب هذا الثّبت العام لفهرست الجزئيات، تمّ أيضاً تعريب معظم عناوين فهرست طرز الحكاية الشعبية (من طراز 1 إلى طراز 1700) عن طريق الترجمة المباشرة والإملاء لإحدى سكرتيرات المركز التي قامت بطباعته إلكترونياً. وعلاوة على ذلك، تمّ إعداد وطباعة قائمة بمئات المصطلحات المتواترة في الكتابات

أدب شعبي

عادات وتقاليد

موسيقى وتعبير حركي

ثقافة مادية

في الميدان

آفاق

جديد الثقافة الشعبية

أصداء



بهذا الصدد؛ إذ أنه يسمح بالإضافة والحذف والتغيير بدون إحداث صدى في النسق ككل، بينما تُشكل أنظمة أخرى أنساقاً مفتوحة بشكل جزئي تسمح بإضافات محدودة (مثل فهرست الطراز الذي أعدّه أنتي آرني وستث طمس، أو أنظمة مغلقة لا تسمح بالإضافة مثل نظام الطراز الذي قدّمه ولفرام إبرهارد ونائيلي بوراتاو لفهرسة الحكايات التركية).

مكونات الموتيف / الجزئي:

مهما كان التعريف المأخوذ به بماهية الموتيف / الجزئي، فإن النظرة إليه يجب ألا تُعدّ كونه مجرد وسيلة / أداة (tool, device) وظيفتها تكمن في تحديد مكونات صغيرة حجماً وعزلها افتراضياً لكي يتسنى تناولها بالدراسة والتحليل على نحوٍ نسقي دقيق.

أما مصطلح "طراز" (tale-type)، فقد أطلق عليه البعض خطأ تسمية حرفية على أنه "نوع" أو "نمط". ولكن "الطراز" على نحو ما عرّفه كاتب هذه السطور، فإنّه يشير إلى وحدة تحليلية أكبر، وغالباً ما تكون حكاية كاملة مشتملة على جزئيات عديدة. وتتكون بنية الطراز من رقم، وقد يُلحق به حرف أبجدي أو إشارة "x" للدلالة على تنويعه على رواية أخرى لنفس الفحوى (انظر: الملحق).

وتتكون بنية الموتيف من ثلاثة مكونات:

أولاً: حرف أبجدي (أي: أ، ب، ج، د، هـ، .. إلخ) يشير إلى الطبيعة العامة لمحتوى الباب الذي يرمز إليه. فحرف الألف (أ) يرمز إلى الميثولوجيا (الأساطير)؛ وحرف الباء (ب) يرمز إلى الحيوانات؛ وحرف الجيم (ج) يرمز إلى الغيلان؛ وحرف الهاء (هـ) يرمز إلى الامتحانات.

ثانياً: رقم مئوي (centennial) يشير إلى الموضوعات الرئيسية في باب (مدخل) معين. أي: 00 - 009، "الخالق".

001، "منشأ الآلهة".

200، "آلهة العالم العلوي".

0 - 99، "حيوانات خرافية".

العلمية في ميادين المأثورات الشعبية. وكانت خطة العمل تقتضي إتاحة هذا الثبت - وما صاحبه من مواد - للباحثين عن طريق نشره في دورية المركز (التي توقف إصدارها منذ سنين قلائل). ولكن قبيل الانتهاء من هذه المهام على نحو يسمح بنشرها، حدث ما لم يكن في الحسبان من تشويش، مما أدى إلى توقف العمل في تلك الأبحاث وتبديد الجهود التي استثمرت في إعدادها لصالح الباحث العربي.

ونظراً لاختلاف المنظومة الرقمية التي صيغت بها هذه الترجمات عن المنظومات الشائعة، تعذرت مراجعتها أو إعادة صياغتها إلكترونياً (أي: حوسبتها). وصرفني الانشغال بأبحاث أخرى عن الاستمرار في محاولات نشر الأعمال المذكورة بالعربية. ولكن في الوقت نفسه، استمرت جهودي في دراسة ثقافات العالم العربي ومجتمعاته مما أدى إلى نشر العديد من المراجع والأبحاث الرائدة.¹

وقد سنحت الفرصة لانتشال هذا الثبت من مرقدته وإخراجه إلى عالم المعارف العامة عن طريق الأخ الزميل الدكتور ناصر الحجيلان إبان دراسته في جامعة إنديانا بالولايات المتحدة. فقد أخذ على عاتقه مهمة إعادة برمجة الثبت وطباعته، وبذلك أتاح وضعه بين يدي الأخ الزميل الأستاذ علي عبدالله خليفة الذي طالما كافح في سبيل نشر الدراسات المتخصصة في مجالات عالم المأثورات الشعبية. فإلى الزميلين الكريمين أتوجه بخالص الشكر وأصدق الثناء.

الموتيف / الجزئي والطراز:

الموتيف والطراز مفهومان أساسيان من وحدات البحث والتحليل في ميادين المأثور الشعبي، وخاصة القصصي. ونظراً لما شاب هذين المفهومين من غموض وتخبّط في المكتبة العربية عرضنا لهما بشيء من الإسهاب في أبحاث سابقة، وذلك إسهاماً في إرساء قواعد الدراسة في ميادين المأثور الشعبي وغير الشعبي على قواعد سليمة واضحة. (انظر: «الموتيف والطراز: مفاهيم أساسية لتحديد المأثور الشعبي الشفهي ودراسته».)²

ويمثل النظام الموتيفي الذي قدّمه ستث طمس في فهرست الموتيفات أفضل النظم القائمة فعلاً



نحو فهرست شامل لجزيئات المأثور الشعبي للعالم العربي:

احتوى أول مرجع فهرسي لموتيفات العالم العربي، لكاتب هذه السطور، والذي نشر عام 1995 على حوالي 12,000 (اثني عشر ألف) موتيفاً؛ وقد بلغ هذا العدد الآن ما يربو على 36,000 منها أكثر من 18,000 وحدة مستحدثة نأمل أن نقدمه بإذن الله للباحث العربي قريباً. ويمكن أن نقسم هذا العدد إلى فئتين:

أولهما: موتيفات مأخوذة من فهرست طمسُن مباشرة بعد مضامياتها بالمواد المستخلصة من الثقافات والمجتمعات العربية وأخواتها، مثل: البربرية والنوبية والأرامية الجديدة... إلخ. (ومن الجدير بالذكر هنا أن فهارس طمسُن تحتوي على عدد ضئيل جداً من الموتيفات والطرز من العالم العربي والإسلامي بأسرها). وفي بعض الأحيان أدخل كاتب هذه السطور إضافات لفظية طفيفة على صياغة بعض الموتيفات الواردة في فهارس طمسُن؛ وقد وضعت هذه التعديلات الإضافية بين

0 ث-99، «تحریم مرتبط بكائنات خارقة فوق الطبيعية»

ويُحَقُّ بالرقم المئوي كسر عَشْرِي للدلالة على التفاصيل. أي:

102 أ، "سمات الرب".

12,102 أ، "إله كامل [الصفات]".

211 ب، "حيوان يستخدم الحديث البشري".

211,4,1 ب، "نملة متكلمة".

141 ث، "تحریم: دخول الحائض [مكاناً معيناً]".

141,1 ث، "تحریم: [ينبغي على] الحائض ألا

تقترب من أي حقل مزروع حتى لا يُصاب المحصول بالدمار.

وقد يتبع عنوان الموتيف / الجزيء وصف أو تفصيل (إحكاماً للنمط). مثال:

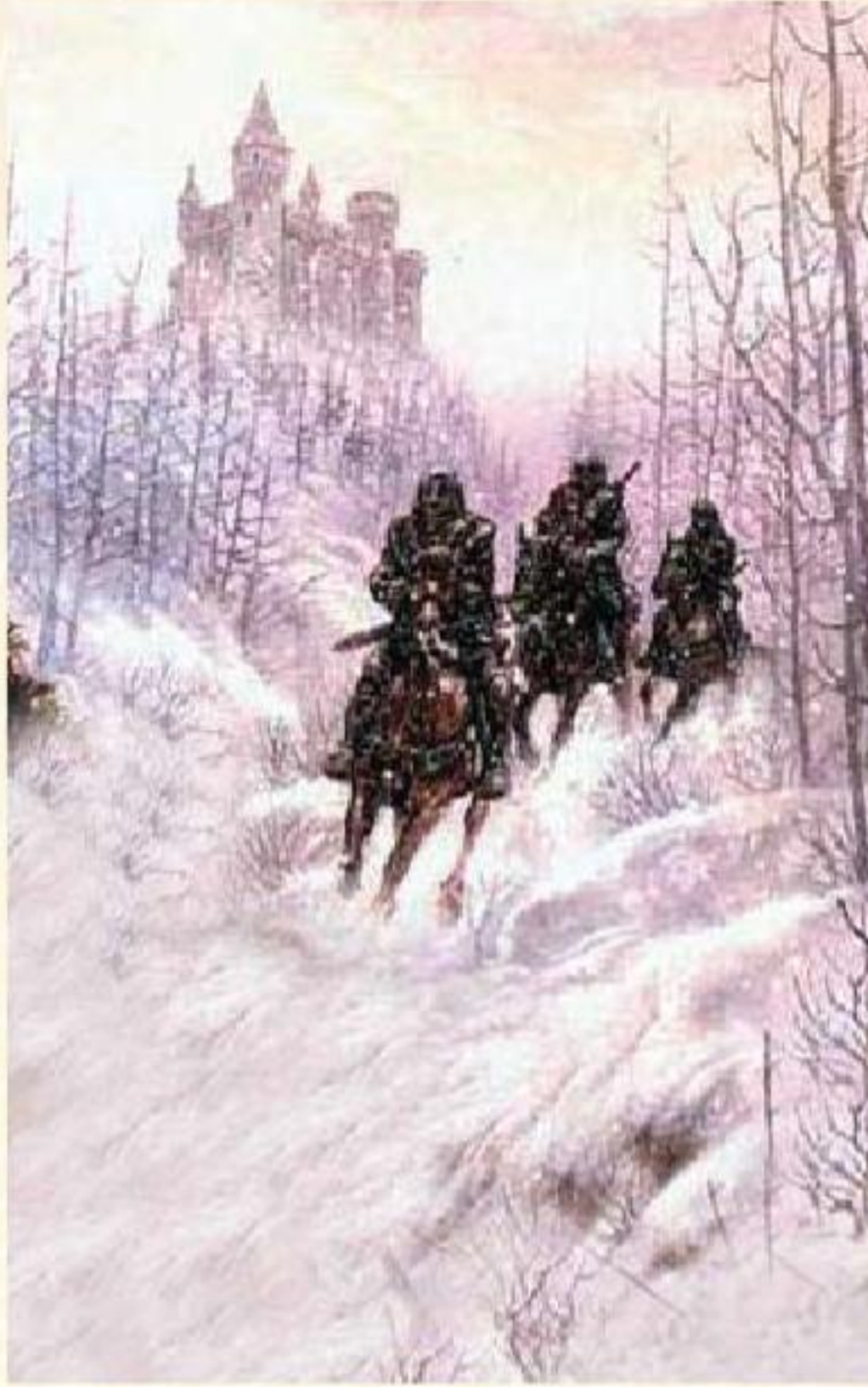
111 ث "تحریم: فقدان العفة. البطل يفقد قوته /

عافيته بفقد عفافه [الجنسي]".

155,1 ع، "المحاربون المقتولون يستردون

حياتهم / أرواحهم كل ليلة. يواصلون الحرب

في اليوم التالي".



لكرم الضيافة“.

\$69 ق، ”جولة في عوالم السماوات [الجنة والنار]“.

\$7 ص، ”الأشراف: ذرية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم“.

\$180 ص، ”المالك (السيد) والعبد“.

\$790 ص، ”عمليات التفاعل الاجتماعي“.

وهناك عدد صغير من الجزيئات التي قد تبدو هامشية أو خارجة عن الموضوع الأساسي، ولكنها أضيفت بهدف المقارنة أو الاحتفاظ بالارتباطات النسقية (systemic connections) بين جزيئ جديد مضاف وبين الفئة التي ينتمي الجزيء الرئيسي لها. وفيما يلي أمثلة على ذلك:

1,1,1464 أ، ”أول شعر قيل نُظِم مُحاكيًا وقع المطرقة على السندان“ (ويعزوه طومسن لإيرلندا).

واتخذ هذا الموتيف مرجعًا لموضوع عربي مُشابه تَمَّت صياغته في جزيئين مستحدثين هما: \$1464,1,2 أ، ”اكتشاف علم العروض

أقواس مُربعة (أي: [...]).

مثال: أ، ”جزيئات ميثولوجية [وما يشابهها]“.

031 ب ”حيازة [الحصول على] حيوان مساعد/ مُعين“.

225 ش، ”قديس [مُتواجد] في أماكن عديدة في اللحظة نفسها [من أهل الخطوة، من الأبدال]“.

أما الفئة الثانية فتتكون من جزيئات استحدثها كاتب هذه السطور كجزء مُكَمَّل للنسق الفهرسي لأعمال طُمسُن. وتنبثق هذه الوحدات الجديدة من خصوصيات المواد المنشورة والأرشيفية المجموعة من الجماعات العرقية والإثنية المختلفة بين طهراني العالم العربي وما جاوره. ويُشار إلى هذه الجزيئات المستحدثة بوضع علامة (section: \$) عند نهاية المكوّن الرقمي. (انظر ما يلي):

وعلى الرغم من أن أبوابًا جديدة لم تُستحدث في البنية الفوقية لنسق فهرست طُمسُن الموتيفي (المكون من 23 بابًا)، إلا أن العديد من المداخل المثوية والعشرية وكسورها قد أضيفت إلى البنية التحتية للنسق. أمثلة مثوية:

\$2900 أ - \$2999 أ، ”خلق الجن“.

\$165 ز - \$170 ز، ”رمزية النبات والفاكهة“.

\$490 ل - \$499 ل، ”وضع (فقير) يُصبح

رفيع المقام (غنيًا)“.

\$280 ي - \$289 ي، ”التوازن بين المحاسن

والمساوىء، المفيد والضار، الخير والشرير“.

\$300 ي - \$399 ي، ”نسبية الإدراك

[السيكولوجي]“.

\$800 ص - \$999 ص، ”عادات اجتماعية

(الأعياد والاحتفالات)“.

أمثلة عشرية:

\$180 ف، ”طبيعة الحياة الاجتماعية في عالم

الكمال“.

\$90 ج، ”انتقام متغول [نَمَمي]: طالب الثأر

بِأكل لحم (شُرب دم) عدوه الصريع“.

\$250 هـ، ”اختبار [مصادقية] حُلم (منام)“.

\$27 هـ، ”مباراة في القصص [للحكايات]“.

\$35 ع، ”الميت يعود ليضمن تلقّي الضيوف



وقدّم [لحمه] للضيوف، ولكنهم كانوا قد جاءوا ليطلبوه.

ويتعلّق بهذا الموضوع عددٌ آخر من الجزيئات، منها:

336 ص، "رجل فقير يبذل قُصارى جهده للترحيب بالضيف".

اتّخذ هذا الموتيف مرجعاً لجزءٍ مستحدث، وهو:

336,0,1§ ص، "كرم ضيافة حاتم الطائي: قام بذبح الحيوان الوحيد الذي يملكه (حصان)، وقدمه لضيوفه؛ إلا أنه كان في نيّتهم اختيار كرم ضيافته بطلب حيوانه المحبّب له هديةً للكرم". 1564 هـ، "اختبار كرم الضيافة".

ونختتم هذه النُبذة عن الموتيف / الجزئيّ بتقديم مثل مُقتضبٍ لكيفيّة استخدامه في تحليل حكايتين من حكايات العالم العربي (و بعض التنويعات) على أنها طُرُزٌ مستحدثة وهما:

756K §، المُضيف يذبح حيوانه الوحيد ب تسرّع لكي يُطعم ضيوفه.

971A§، جنون (خَبَل) وموت بسبب عِشق لم تُشفى غُلّته. (قيس وليلى).

والقافية عن طريق ملاحظة صوت وقع المطرقة على السندان، و 69§ ح، "اكتشاف قوانين علميّة عن طريق الملاحظة".

2623 أ، "عُشب القديس بيتر: خلّقه القديس كدواء لعُصّة الثعبان"، (ويعزوه طومسن لليثوانيا). واتّخذ هذا الموتيف مرجعاً لجزءٍ مستحدث علي نحو ما يظهر في مراكش: 2626§ أ، "منشأ التبغ (الطباقي): نبات من خليط سُمّ ثعبان مع بصقة رسول (محمد صلى الله عليه وسلم).

345 ن، "صقر السيّد (sir) فيدرجو. [خاطبُ الود، الذي فقد ثروته، يذبح أثمن ما يملك (صقر) ويُقدّمه لمحبوّته كعشاء؛ إلا أنها كانت تنوي أن تطلب منه الصقر من أجل ابنها المريض [ك دواء]." (ويعزوه طومسن ل بوكاشيو، إيطاليا).

و اتّخذ هذا الموتيف مرجعاً لموضوع مُتواتر في المأثور العربي صيغ في عدد من الجزيئات المستحدثة:

345,0,1§ ن، "المُضيف يقتل / يذبح حيوانه الوحيد لكي يُطعم به ضيوفه: [إلا أنهم] كانوا قد جاءوا في طلب ذلك الحيوان".

345,1§ ن "حصان حاتم الطائي: ذبح

A أ	جُزَيْئِيَّاتٌ ميثولوجية [وما يشابهها]	أ	A
B ب	الحيوان	ب	B
T ت	[الجنس]: تبعاته و ملحقاته	ث	C
C ث	المحرمات	د	D
G ج	الغيلان	ع	E
J ح	الحكماء والحمقى	ف	F
D د	السحر [وما يشابهه]	ج	G
R ر	الأسرى والمطاردون	هـ	H
Z ز	مجموعات متنوعة من الجزيئيات [والرمزية]	ح	J
S س	القسوة غير الطبيعية	ك	K
V ش	الدين	ل	L
P ص	المجتمع	م	M
X ط	الفكاهة	ن	N
E ع	الموتى	ص	P
F ف	العجائب	ق	Q
Q ق	الثواب والعقاب	ر	R
K ك	الخدع	س	S
L ل	انعكاس الأوضاع	ت	T
M م	ترتيب (التحكم في) المستقبل	ي	U
N ن	الصدفة والقدر	ش	V
H هـ	الاختبارات / الامتحانات	و	W
W و	سمات الخلق	ط	X
U ي	طبيعة الحياة	ز	Z

• [...] و \$ - مادة غير موجودة في الأصل، أي: إضافات تتطلبها معالجة المواد العربية والإسلامية.

أ- جزيئيات ميثولوجية (خرافية/أسطورية) [وإعتقادية] A

قائمة مفصلة

الخالق	١٠٠ - ٩٩٠
الخالق	١٠٠

100	طبيعة الخالق
200	منشأ [أصل] الخالق
300	صحابة الخالق
400	مستشارو الخالق
500	الصراع بين الخالق الخير والخالق الشرير
600	مؤامرة تخريبية إبان عملية الخلق
700	الخالق - جزيئات متنوعة

100 - 499

100 - 199	الآلهة عموماً
100	الرب
110	منشأ الآلهة
120	طبيعة ومظهر الآلهة
140	الآلهة بصفاتهم صناع
150	الحياة اليومية للآلهة
160	العلاقات المتبادلة بين الآلهة
180	علاقة الآلهة بأهل دار الفناء
190	الآلهة، جزيئات متفرقة
200 - 299	آلهة العالم العلوي
200	آلهة العالم العلوي
210	إله السماء
220	إله الشمس
240	إله القمر
250	إله نجم [أو كوكب]
270	إله الفجر
280	إله الطقس

آلهة العالم السفلي	300 – 399
إله العالم السفلي	300
إله عالم الموتى	310
آلهة الأرض	400 – 499
آلهة الأرض	400
آلهة محلية	410
آلهة الماء	420
آلهة النباتات	430
آلهة الحيوانات	440
آلهة الحرف والمهن	450
آلهة المجردات (المعاني المجردة)	460
آلهة متنوعة للأرض	490
أنصاف آلهة وأبطال مؤلهون [مأصنمون]	500 – 599
أنصاف آلهة وأبطال مؤلهون	500
منشأ البطل المؤله (نصف إله، شبه الإله)	510
طبيعة البطل المؤله (نصف إله)	520
البطل المؤله يقيم القانون والنظام	530
رحيل البطل المؤله (نصف الآله)	560
البطل المؤله لازال حيا	570
عودة البطل المؤله (الرب) المتوقعة / المنتظرة	580
أنصاف آلهة وأبطال مؤلهون - متنوعات	590

600 – 899 التكوين [منشأ الكون] والمعرفة بطبيعة الكون

الكون	600 – 699
خلق الكون	600 – 649

٦١٠ ʔ	خلق الكون بواسطة خالق
٦٢٠ ʔ	خلق تلقائي للكون
٦٣٠ ʔ	عمليات خلق متسلسلة
٦٤٠ ʔ	وسائل أخرى لخلق الكون
٦٥٠ ʔ – ٦٩٩ ʔ	طبيعة الكون
٦٥٠ ʔ	الكون ككل
٦٦٠ ʔ	طبيعة العالم العلوي
٦٧٠ ʔ	طبيعة العالم السفلي
٦٩٠ ʔ	عواالم متنوعة
٧٠٠ ʔ – ٧٩٩ ʔ	السموات
٧٠٠ ʔ	خلق الأجرام السماوية
٧١٠ ʔ – ٧٣٩ ʔ	الشمس
٧١٠ ʔ	خلق الشمس
٧٢٠ ʔ	طبيعة وأحوال الشمس
٧٤٠ ʔ – ٧٥٩ ʔ	القمر
٧٤٠ ʔ	خلق القمر
٧٥٩ ʔ	طبيعة وأحوال القمر
٧٦٠ ʔ – ٧٨٩ ʔ	النجوم
٧٦٠ ʔ	خلق وأحوال النجوم
٧٧٠ ʔ	منشأ نجم معين
٧٨٠ ʔ	الكواكب (المدنبات، الخ)
٧٩٠ ʔ – ٧٩٩ ʔ	الأضواء السماوية
٨٠٠ ʔ – ٨٩٩	الأرض

خلق الأرض	800 – 839
الماء	810
وسائل أخرى لخلق الأرض	820
خلق الأرض بواسطة خالق	830
دعم الأرض (حمل الأرض)	840
تغيرات طرأت على الأرض	850
طبيعة وأحوال الأرض	870
السمات الطبوغرافية للأرض	900 – 999
طبوغرافيا - اعتبارات عامة	900
الملامح المائية	910 – 949
منشأ الملامح المائية - عام [عموما]	910
منشأ البحار	920
منشأ المجاري المائية (الأنهار)	930
منشأ كيانات مائية ضخمة أخرى	940
منشأ ملامح اليابسة	950 – 999
منشأ اليابسة	950
خلق الجبال	960
منشأ الصخور والأحجار	970
منشأ أماكن معينة	980
ملامح أخرى لليابسة	990
نكبات عالمية [شاملة]	1000 – 1099
كارثة عالمية	1000
الطوفان	1010
الهروب [النجاة] من الطوفان	1020
حريق عالمي	1030

1040 ١	شتاء مستمر يدمر العنصر [البشري]
1050 ١	انفطار السماوات عذد نهاية العالم
1060 ١	اضطرابات أرضية عذد نهاية العالم
1070 ١	هروب كائنات شيطانية مُكبَّلة [من أسرها] عذد نهاية العالم
1080 ١	معركة عذد نهاية العالم
1090 ١	نكبات عالمية - جزيئات متنوعة
1100 ١ - 1199 ١	إرساء قواعد النظام الطبيعي العام
1110 ١	إرساء قواعد النظام القائم: المياه
1120 ١	إرساء قواعد النظام القائم: الرياح
1130 ١	إرساء قواعد النظام القائم: ظواهر طقسية [جوية]
1150 ١	تحديد الفصول [السنوية]
1160 ١	تحديد الأشهر
1170 ١	منشأ الليل والنهار
1180 ١	إرساء قواعد النظام القائم - جزيئات متنوعة
1200 ١ - 1699 ١	خلق وتنظيم الحياة البشرية
1220 ١ - 1299 ١	خلق الإنسان
1210 ١	خلق الإنسان بواسطة خالق
1220 ١	خلق الإنسان عن طريق التطور
1230 ١	بزوغ أو هبوط الإنسان الأول إلى الأرض
1240 ١	الإنسان مكون من مادة معدنية
1250 ١	الإنسان مكون من مادة نباتية
1260 ١	العنصر البشري مكون من مواد متنوعة
1270 ١	الزوج الأدمي قبل البدائي (المنشئ)
1290 ١	خلق الإنسان - جزيئات أخرى

1300 – 1399	إرساء قواعد الحياة البشرية
1310	تنسيق ملامح الإنسان الجسدية
1320	تقرير الأعمار [قدريا]
1330	بداية المتاعب عند الإنسان منشأ الوظائف الجنسية
1350	منشأ الوظائف الجنسية
1360	نمو ونضج الإنسان
1370	منشأ المميزات العقلية والأخلاقية
1390	إرساء قواعد الحياة البشرية - متنوعات
1400 – 1499	اكتساب الثقافة
1400	اكتساب الثقافة البشرية
1410	اكتساب بيئة صالحة للمعيشة
1420	اكتساب مصادر للطعام
1430	اكتساب [الحاجات] الضروريات الأخرى
1440	اكتساب الحرف
1460	اكتساب الفنون
1470	بداية العلاقات الاجتماعية
1480	اكتساب الحكمة والمعرفة [التعلم]
1490	اكتساب الثقافة - متنوعات
1500 – 1599	منشأ العادات الاجتماعية
1510	منشأ عادات تناول الطعام
1520	منشأ عادات القنص وصيد الأسماك
1530	منشأ المراسم [الاحتفالات] الاجتماعية
1540	منشأ المراسم الدينية
1550	منشأ عادات التودد والزواج
1560	منشأ العادات المرتبطة بالولادة

1570 ف	منشأ القواعد داخل الأسرة
1580 ف	منشأ القوانين
1590 ف	منشأ العادات الاجتماعية
1600 ف - 1699 ف	توزيع وتمايز الشعوب
1610 ف	منشأ القبائل المختلفة
1620 ف	توزيع القبائل
1630 ف	تجول القبائل
1640 ف	منشأ الفروع (الأفخاذ، البطون) القبليّة
1650 ف	منشأ الطبقات المختلفة - اجتماعية ومهنية
1660 ف	مميزات شعوب مختلفة - في المظهر الشخصي
1660 ف	مميزات شعوب مختلفة - في الانتاجية (العمل المنتج) وفن الحرب
1680 ف	مميزات شعوب مختلفة - في العادات [الاجتماعية]

1700 ف - 2199 ف خلق الحياة الحيوانية

1700 ف - 1799 ف	خلق الحياة الحيوانية - عموماً
1710 ف	خلق الحياة الحيوانية من خلال التحويل
1720 ف	خلق الحيوانات كعقوبة
1730 ف	الحيوانات خلقت من خلال معارضة الشيطان لله
1740 ف	خلق الحيوانات من خلال تزاوج قبل بدائي (منشأ) غير عادي.
1790 ف	خلق الحيوانات - جزيئات أخرى
1800 ف - 1899 ف	خلق الثدييات
1800 ف - 1839 ف	خلق آكلات اللحوم / اللواحم
1810 ف	خلق القططيات / السنانيير
1820 ف	خلق العرسيّيات / السموريّيات.
1830 ف	خلق الكلابيات ولواحم أخرى

1840	خلق القوارض
1860	خلق الرئيسيات [القرود]
1870	خلق الحافريات [الخنزير]
1890	خلق ثدييات أخرى
1900 – 1999	خلق الطيور
1910	خلق المغردات / الجواثم
1930	خلق المنجليات
1940	خلق الكارادريفورمز: (chridriiforms/charadriiforms) [الحمائم، السيمان، النورس، ...]
1950	خلق الغرابيات
1960	خلق اللقلقيات
1970 – 1999	خلق [طيور متنوعة]
2000 – 2099	خلق الحشرات
2010	خلق الرتبة غشائية الجناح [النملة]
2020	خلق الرتبة غمدية الجناح [الخنفساء]
2030	خلق الرتبة ذات الجناحين [الذباب]
2040	خلق الرتبة حرشفية الجناح [الفراشة]
2050	خلق الرتبة نصفية الجناح [القملة]
2060	خلق الرتبة مستقيمة الجناح [الصرصور]
2070	خلق حشرات متنوعة
2100 – 2199	خلق الأسماك وحيوانات أخرى
2100 – 2139	خلق الأسماك
2100	خلق الأسماك
2100	خلق نوع معين من السمك
2140	خلق الزواحف

2160 أ - 2199 أ	منشأ البرمائيات وأشكال أخرى من الحيوانات
2160 أ	منشأ البرمائيات
2170 أ	منشأ أشكال متنوعة من الحيوانات

2200 أ - 2599 أ مميزات الحيوان

2200 أ - 2299 أ	مسببات مختلفة لمميزات الحيوان
2210 أ	مميزات حيوان: تغيير طراً على حيوان قديم
2220 أ	مميزات حيوان كثواب [له]
2230 أ	مميزات حيوان كعقاب [له]
2240 أ	مميزات حيوان: الحصول على صفات حيوان آخر
2250 أ	مميزات حيوان: نتيجة مباراة [مسابقة]
2260 أ	مميزات حيوان ناتجة عن تحول
2270 أ	مميزات حيوان ناتجة عن مسببات متنوعة
2300 أ - 2399 أ	مسببات مميزات حيوان: الجسم
2310 أ	منشأ مميزات حيوان: غطاء الجسم
2320 أ	منشأ مميزات حيوان: الرأس
2330 أ	منشأ مميزات حيوان: الوجه
2350 أ	منشأ مميزات حيوان: البدن [بدون أطراف.. الخ]
2370 أ	مميزات حيوان: الأطراف
	مميزات حيوان: ملامح جسمانية أخرى
2400 أ - 2499 أ	مسببات مميزات الحيوان: المظهر والعبادات
2400 أ	مميزات حيوان: المظهر العام
2410 أ	مميزات حيوان: اللون والرائحة
2420 أ	مميزات حيوان: الصوت والسمع
	مميزات حيوان: المسكن والمأكل
2440 أ	مميزات حيوان: الشغل

2450 ↑	الشغل اليومي عذد الحيوان
2460 ↑	مميزات حيوان: الهجوم والدفاع
2470 ↑	الحركة الجسدية الاعتيادية [الطبيعية] عذد حيوان
2480 ↑	العادات الدورية عذد الحيوانات
2490 ↑	عادات أخرى عذد الحيوان
2500 ↑ - 2599 ↑	مميزات الحيوان - متنوعات
2510 ↑	منافع الحيوانات
2520 ↑	مزاج [ميول] الحيوانات
2540 ↑	مميزات أخرى للحيوان
2600 ↑ - 2699 ↑	منشأ الأشجار والنباتات
2600 ↑ - 2649 ↑	مناشئ مختلفة للنباتات
2600 ↑	منشأ النباتات
2610 ↑	خلق النباتات عن طريق التحويل
2620 ↑	نباتات تنشأ من خلال [نتيجة] تجربة (مربها) شخص مقدس
2630 ↑	أنواع أخرى من منشئ النبات
2650 ↑ - 2699 ↑	منشأ نباتات وأجار مختلفة
2650 ↑	منشأ الأزهار
2680 ↑	منشأ أشكال أخرى من النبات
2700 ↑ - 2799 ↑	منشأ مميزات النبات
2700 ↑ 2749 ↑	مناشئ متنوعة لمميزات النبات
2710 ↑	مميزات نبات كثواب
2720 ↑	مميزات نبات كعقاب
2730 ↑	أسباب متنوعة لمميزات النبات
2750 ↑ - 2799 ↑	منشأ مميزات النبات المتنوعة

2750 أ	لب (خشب) ولحاء النبات
2760 أ	أوراق النبات
2770 أ	مميزات أخرى للنبات
2800 أ – 2899 أ	تفسيرات متنوعة
2800 أ – 2849 أ	تفسيرات متنوعة: المناشئ
2850 أ – 2899 أ	تفسيرات متنوعة: المميزات
2900\$ أ – 3000\$ أ	خلق الجن
2900\$ أ	خلق الجن
2910\$ أ	خلق جنّي معين
2930\$ أ	خلق الشيطان [إبليس]؛ انظر أيضا: ج G

ب - الحيوان B

0 ب – 99 ب	حيوانات خرافية
10 ب	حيوانات ومهجئات خرافية
20 ب	بشر وحوش
30 ب	طيور خرافية
40 ب	طيور وحوش
50 ب	بئر طير
60 ب	سمكة خرافية
70 ب	وحوش أسماك
80 ب	بشر سمك
90 ب	حيوانات خرافية أخرى
100 ب – 199 ب	حيوانات سحرية
100 ب – 119 ب	حيوانات مرتبطة بكنز

حيوانات مرتبطة بكنز - عام	100 ب
أجزاء من حيوانات تنتج كنزا	110 ب
حيوانات ذات حكمة سحرية	120 ب - 169 ب
حيوانات حكيمة	120 ب
حيوانات تقول الصدق	130 ب
حيوانات تنبؤية [متنبئة]	140 ب
حيوانات تطيرية	150 ب
حيوانات مانحة للحكمة	160 ب
حيوانات سحرية أخرى	170 ب - 189 ب
طيور أو أسماك أو زواحف.. الخ سحرية	170 ب
حيوانات سحرية من ذوات الأربع [البهائم]	180 ب
حيوانات سحرية - جزيئات متنوعة	190 ب
حيوانات لها سمات بشرية	200 ب - 299 ب
حيوانات متكلمة	210 ب
مملكة حيوانات [مجتمع]	220 ب
برلمان [مجلس نيابي] مكون من حيوانات	230 ب
ملك الحيوانات	240 ب
حيوانات متدينة	250 ب
حرب الحيوانات	260 ب
حيوانات بينها علاقات قانونية	270 ب
زواج الحيوانات	280 ب
حيوانات أخرى لها سمات بشرية	290 ب

300 ب - 590 حيوانات صديقة (ودودة)

حيوانات تسدي عونا - عموما	300 ب - 599 ب
حيازة [الحصول على] حيوان مساعد / معين	310 ب

320 ب	إثابة الحيوان المساعد
330 ب	موت الحيوان المساعد
340 ب	معاملة الحيوان المساعد - متنوعات
350 ب - 399 ب	حيوانات ممتنة
360 ب	حيوانات ممتنة بسبب إنقاذها من خطر الموت
370 ب	حيوانات ممتنة لأسرها بسبب إطلاق سراحها
380 ب	حيوانات ممتنة بسبب تخفيف الألم (عنها)
390 ب	حيوانات ممتنة بسبب أنواع أخرى من الأعمال [الخيرة] / الرحيمة
400 ب - 499 ب	أنواع الحيوانات الممتنة
400 ب - 499 ب	حيوانات مساعدة
400 ب	حيوانات مستأنسة مساعدة
430 ب	حيوانات وحشية مساعدة
450 ب	طيور مساعدة
470	أسماك مساعدة
480 ب	حشرات مساعدة
490 ب	حيوانات مساعدة أخرى
500 ب - 599 ب	خدمات الحيوانات المساعدة
500 ب	قوة سحرية [يحصل عليها] من حيوان
510 ب	شفاء بواسطة حيوان
520 ب	حيوانات تنقذ حياة شخص
530 ب	حيوانات تغذي أناسا
540 ب	حيوان منقذ أو مستعيد [لشيء ضائع أو مسروق]
550 ب	حيوانات تحمل أناسا
560 ب	حيوانات تُسدي النصيح لأناس

570 ب	حيوانات تقوم بالخدمة على أناس
580 ب	حيوانات تساعد أناسا في الحصول على ثروة ومرتبة رفيعة [عظيمة]
590 ب	خدمات متنوعة تؤديها حيوانات مساعدة
600 ب - 699 ب	زواج شخص من حيوان
610 ب	حيوان عاشق
620 ب	حيوان خاطب (أي: يتقدم لخطبة فتاة أو امرأة)
630 ب	النسل [الناتج عن] زواج [شخص] بحيوان
640 ب	الزواج من شخص في شكل [هيئة] حيوان
650 ب	الزواج من حيوان في شكل [هيئة] إنسان
700 ب - 799 ب	سمات تصويرية عن الحيوانات
710 ب	المنشأ التصوري للحيوانات
720 ب - 749 ب	صفات جسمانية تصويرية عن الحيوان
720 ب	أعضاء جسمانية تصويرية للحيوان
730 ب	لون، رائحة... إلخ تصويرية للحيوان
740 ب	قوة عجيبة تصويرية لحيوانات
770 ب	سمات تصويرية أخرى عن الحيوانات
800 ب - 899 ب	جزيئات متنوعة عن الحيوان
870 ب	حيوانات عملاقة

ث - المحرمات C

0 ث - 99 ث	تحريم مرتبط بكائنات خارقة (فوق الطبيعة)
0 ث	تحريم: الاتصال بالغيبات (القوى فوق الطبيعية)
10 ث	تحريم: استدعاء [تحضير] كائن أثيري (شيطان، الخ) بطريقة مجدفة

20 ث	تحريم: اللجوء إلى غول أو حيوان مخرب
30 ث	تحريم: تكدير (الإيتاء بما يكدر أو يهين) كائن خارق من الأقرباء
40 ث	تحريم: تكدير الكائنات الأثرية المائية، أو الجبلية.. الخ
50 ث	تحريم: تكدير الآلهة
70 ث	تحريم: تكدير كائنات مقدسة أخرى
90 ث	محرمات أخرى مرتبطة بكائنات مقدسة
100 ث - 199 ث	تحريم الجنس (تحريمات جنسية)
100 ث	تحريم جنسي
110 ث	تحريم: المضاجعة الجنسية
120 ث	تحريم التقبيل
130 ث	تحريم مرتبط بالبلوغ
140 ث	تحريم مرتبط بالطمث
150 ث	تحريم مرتبط بالولادة
160 ث	تحريم مرتبط بالزواج
170 ث	تحريم مرتبط بأقرباء الزوج أو الزوجة
180 ث	تحريم مقصور على جنس واحد [أي: الذكور أو الإناث]
190 ث	تحريم جنسي - متنوعات
200 ث - 299 ث	تحريم المأكّل والمشرب
200 ث - 249 ث	تحريمات المأكّل
200 ث	تحريم: الأكل (عام)
210 ث	تحريم: الأكل في مكان معين
220 ث	تحريم: أكل أشياء معينة
240 ث	تحريم: أكل طعام شخص معين
250 ث - 279 ث	تحريمات المشرب
250 ث	تحريم: الشرب

260 ث	تحريم: الشرب من مكان معين
270 ث	تحريم: شرب أشياء (مشروبات) معينة
280 ث	تحريمات مأكّل ومشرب متنوعة
300 ث - 399 ث	تحريم النظر
300 ث	تحريم النظر
310 ث	تحريم: النظر إلى شخص أو شيء معين
320 ث	تحريم: النظر داخل حاويات (أشياء تحوي أشياء أخرى، أوعية) معينة
330 ث	تحريم: النظر في اتجاه معين
400 ث - 499 ث	تحريم الكلام
400 ث	تحريم الكلام
410 ث	تحريم: الاستفسار بالسؤال
420 ث	تحريم: إفشاء الأسرار
430 ث	تحريم: مرتبط بالاسم
440 ث	تحريم: مرتبط بالمنشأ
450 ث	تحريم: التفاخر
460 ث	تحريم: مرتبط بالضحك
480 ث	تحريم: تغييرات صوتية (بشرية أخرى)
490 ث	تحريمات أخرى مرتبطة بالكلام
500 ث - 549 ث	تحريم: اللمس
500 ث	تحريم: اللمس
510 ث	تحريم: لمس شجرة (نبات)
520 ث	تحريم: لمس الأرض
530 ث	تحريم: اللمس (متنوعات)
550 ث - 599 ث	تحريم طبقي

550 ث	تحريم طبقي
560 ث	تحريم: أشياء يجب ألا يأتي بها (أفراد) طبقة معينة
600 ث - 699 ث	محظورات وإجباريات فريدة
600 ث - 649 ث	الشيء الوحيد الممنوع
600 ث	حظر فريد
610 ث	المكان الوحيد الممنوع
620 ث	تحريم: تناول الشيء الوحيد الممنوع
630 ث	تحريم: الوقت الوحيد الممنوع
640 ث	محظورات فريدة - متنوعات
650 ث - 699 ث	الشيء الوحيد الجبري
650 ث	الشيء الوحيد الجبري
680 ث	أعمال [واجبات] جبرية أخرى
700 ث - 899 ث	تحريمات متنوعة
700 ث	تحريمات متنوعة
710 ث	تحريمات مرتبطة برحلات إلى عالم آخر
720 ث	تحريم: قضاء الاحتياجات المرحاضية [أي: التبول والتبرز]
730 ث	تحريم: الاستراحة
740 ث	تحريم: القيام بأعمال شاقة أو بشاشة [حسن الذوق]
750 ث	تحريمات مرتبطة بالأوقات [أو الزمن]
770 ث	تحريم: التكبر المتعجرف
780 ث	تحريم: الشراء والبيع.. إلخ
790\$ ث	تحريمات مرتبطة بالملكات
810 ث	تحريم: الاكتراث [بنصيحة] شخص أو شيء له قوة الإقناع
820 ث	تحريم: اكتشاف [معرفة] سر معين
830 ث - 899 ث	تحريمات غير مبنية

تحريمات غير مبوبة	830 ث
عقوبة خرق التحريم [ارتكاب المحرم]	900 ث - 999 ث
عقوبة خرق التحريم	900 ث
[ظهور] علامة عصيان باقية [دائمة] بسبب خرق التحريم	910 ث
الموت بسبب خرق التحريم	920 ث
فقدان الثروة بسبب خرق التحريم	930 ث
المرض أو الوهن [الضعف] بسبب خرق التحريم	940 ث
شخص ينقل إلى عالم آخر بسبب خرق التحريم	950 ث
التحول [إلى شيء أو كائن آخر] بسبب خرق التحريم	960 ث
عقوبات متنوعة بسبب خرق التحريم	980 ث

د - السحر [وما يُماثلُه من وقائع خارقة] D

التحول	0 د - 99 د
تحول إنسان [بشر] إلى إنسان آخر	0 د - 99 د
تحول إلى شخص من جنس مغاير [ذكر إلى أنثى أو العكس]	10 د
تحول إلى شخص من طبقة اجتماعية مغايرة	20 د
تحول إلى شخص من عنصر مغاير [أبيض إلى أسود... إلخ]	30 د
تحول إلى مثيل شخص آخر	40 د
تحولات سحرية في الشخص ذاته	50 د
تحول: إنسان إلى إنسان مختلف (شخص)	90 د
تحول: إنسان إلى حيوان	100 د - 199 د
تحول: إنسان إلى [حيوان] من الثدييات	110 د - 149 د
تحول: إنسان إلى حيوان وحشي [من الثدييات]	110 د
تحول: إنسان إلى حيوان مستأنس [من الثدييات]	130 د
تحول: إنسان إلى طائر	150 د

170 د	تحول: إنسان إلى سمكة
180 د	تحول: إنسان إلى حشرة
190 د	تحول: إنسان إلى حيوان من الزواحف، وحيوانات متنوعة
200 د - 299 د	تحول: إنسان إلى شيء
210 د	تحول: إنسان إلى هيئة الخضراوات
230 د	تحول: إنسان إلى هيئة معدنية
250 د	تحول: إنسان إلى شيء مصنع
270 د	تحول: إنسان إلى شيء - متنوعات
300 د - 399 د	تحول: حيوان إلى شخص
310 د - 349 د	تحول: حيوان من الثدييات إلى شخص
310 د	تحول: حيوان متوحش [من الثدييات] إلى شخص
330 د	تحول: حيوان مستأنس [من الثدييات] إلى شخص
350 د	تحول: طائر إلى شخص
370 د	تحول: سمكة إلى إنسان
380 د	تحول: حشرة إلى شخص
390 د	تحول: زواحف وحيوانات متنوعة [أخرى] إلى شخص
400 د - 499 د	أشكال أخرى من التحول
410 د	تحول: حيوان معين إلى [حيوان] آخر
420 د	تحول: حيوان إلى شيء
430 د	تحول: حيوان إلى شخص
440 د	تحول: شيء إلى حيوان
450 د - 499 د	تحول: شيء إلى شيء
450 د	تحول: شيء إلى شيء آخر
470 د	تحول: مادة الشيء تتغير

480 د	حجم شيء يتحول
500 د - 599 د	وسائل التحول [التحويل]
510 د	تحول عن طريق خرق تحريم
520 د	تحول عن طريق قوة الكلمة
530 د	تحول عن طريق لبس، ملابس.. إلخ
550 د	تحول عن طريق الأكل والشرب
560 د	تحول عن طريق وسائل مختلفة
600 د - 699 د	حوادث / وقائع تحول متنوعة
610 د	تحول متكرر
620 د	تحول دوري
630 د	تحول وفك السحر [الرجوع إلى الأصل] بحسب الإرادة (بدون عناء)
640 د	أسباب التحول الإرادي
650 د	الدافع وراء تحويل آخرين
670 د	الهروب المسحور
680 د	ظروف متنوعة وراء التحويل
700 د - 799 د	فك السحر
710 د	فك الحسر بالوسائل الخشنة [وسائل قاسية]
720 د	فك السحر عن طريق إزالة (تدمير) غطاء [جلد] الشخص المسحور
730 د	فك السحر عن طريق الخضوع [لرغبات المسحور]
750 د	فك السحر عن طريق إخلاص الآخرين
760 د	فك السحر عن طريق وسائل متنوعة
790 د	الظروف المحيطة بفك السحر
800 د - 1699 د	أشياء سحرية

800 د - 899 د	ملكية الأشياء السحرية
810 د - 859 د	الحصول على [حيازة] الشيء السحري
810 د	الشيء السحري هدية
830 د	الحصول على الشيء السحري عن طريق الخديعة
840 د	العثور على الشيء المسحور
850 د	الحصول على الشيء السحري عن طريق سبل مخالفة [لما تقدم]
860 د	فقدان الشيء المسحور
880 د	استرداد / استعادة الشيء المسحور
900 د - 1299 د	أنواع الأشياء السحرية
900 د	ظاهرة طقسية [جوية] سحرية
910 د	كيان بنوي ضخم من الماء (بحر، محيط) سحري
930 د	تضاريس سحرية
940 د	غابة سحرية
950 د	شجرة سحرية
960 د	حديقة ونباتات سحرية
980 د	فاكهة وخضروات سحرية
990 د - 1029 د	أعضاء جسمانية سحرية
990 د	أعضاء جسمانية سحرية - بشر
1010 د	أعضاء جسمانية سحرية - حيوان
1030 د	طعام سحري
1040 د	ملابس سحرية
1070 د	«حلييات» سحرية [أشياء تستخدم للزخرفة]
1080 د	أسلحة سحرية
1110 د	وسائل نقل [نقلات] سحرية
1130 د	مبان وأجزاء [من مبان] سحرية

أثاث سحري	د 1150
أوان وآلات [يدوية] سحرية	د 1170
آلات وأدوية سحرية	د 1210
مياه وأدوية سحرية	د 1240
أشياء سحرية متنوعة	د 1250
وظيفة الأشياء السحرية	د 1599 - د 1599
الأشياء السحرية تحقق تغييرات في أفراد	د 1300 - د 1379
شيء سحري يعطي حكمة خارقة [فوق الطبيعية]	د 1300
شيء سحري يعطي معلومات خارقة	د 1310
شيء سحري يحدث تغييرات عضوية [جثمانية]	د 1330
تغييرات سحرية في مزاج شخص	د 1350
شيء سحري يحدث تغير مؤقت في شخص	د 1360
شيء سحري يحمي	د 1380
شيء سحري ينقذ شخصاً	د 1390
شيء سحري يعطي اليد العليا فوق أشخاص آخرين	د 1400 - د 1439
شيء سحري يتغلب على شخص	د 1400
شيء سحري يجعل شخصاً لا حول له ولا قوة	د 1410
شيء سحري يشد شخصاً (شيئاً) إليه	د 1420
شيء سحري يلاحق (يطارد) أو يلقي القبض	د 1430
شيء سحري يعطي اليد العليا فوق (سيطرة على) الحيوانات	د 1440
شيء سحري يمد [صاحبه] بكنز	د 1450
شيء سحري يلعب دور المطعم الساقى [الإمداد بالغذاء]	د 1470
شيء سحري يتحكم في المرض	د 1500
شيء سحري يقدم وسيلة انتقال معجزة	د 1520
شيء سحري يتحكم في العوامل الطبيعية	د 1540

1550 د	شيء سحري يفتح ويغلق بطريقة معجزة
1560 د	شيء سحري يؤدي خدمات أخرى للمالك (أي: مالكة)
1600 د - 1699 د	خواص (مميزات) الشيء السحري
1600 د - 1649 د	شيء سحري تلقائي (آلي، أوتوماتيكي)
1600 د	شيء سحري تلقائي
1610 د	شيء سحري متكلم
1620 د	شيء سحري ذاتي الأداء
1640 د	أشياء تلقائية أخرى
1650 د	خواص أخرى لأشياء سحرية
1700 د - 1799 د	قوى وتبينات (تبيينات، إبانات) سحرية
1710 د - 1799 د	تملك وسائل استخدام القوة السحرية
1710 د	تملك القوى السحرية
1720 د	الحصول على القوى السحرية
1740 د	فقدان القوى السحرية
1750 د	خواص أخرى للقوة السحرية
1760 د	وسائل إنتاج القوة السحرية
1800 د - 2199 د	تبيينات القوى السحرية
1800 د - 1949 د	خواص سحرية طويلة الأمد
1810 د	معرفة سحرية
1820 د	نظر وسمع سحريان
1830 د	قوة بدنية سحرية
1840 د	عدم إنشالام سحري
1850 د	الخلود (عدم الموت، العيش الأبدي)
1860 د	تجميل سحري

د 1870	بشاعة المظهر (قبح) سحري
د 1880	إشباب (إعادة الشباب) سحري
د 1900	حب (عشق) مستحدث بالسحر
د 1910	ذاكرة سحرية
د 1920	خواص سحرية دائمة أخرى
د 1950 - د 2049	خواص سحرية مؤقتة
د 1960	نوم سحري
د 1980	استخفاء سحري
د 2000	نسيان سحري
د 2020	خرس سحري
د 2030	خواص سحرية أخرى مؤقتة
د 2050 - د 2099	قوى سحرية مخربة (مدمرة)
د 2060	(أحداث) موت أو جرح جسدي بالسحر
د 2080	عمل السحر (أي أن يسحر شخص شخصا أو شيئا)
د 2080	استخدام السحر لإيذاء [تخريب / إعطاب] الممتلكات
2080	قوى سحرية مخربة أخرى
د 2100 - د 2199	تبيانات أخرى للقوى السحرية
د 2100	ثروة سحرية
د 2120	تنقل سحري
د 2140	تحكم سحري في العوامل الطبيعية
د 2150 - د 2199	تبيانات سحرية أخرى

ع الموتى E

الإحياء	0 ع - 199 ع
---------	-------------

0 ع	الإحياء
10 ع	الإحياء بالوسائل الخشنة
30 ع	إحياء عن طريق إعادة ترتيب الأعضاء
50 ع	إحياء بالسحر
80 ع	ماء الحياة (ماء الإحياء)
90 ع	شجرة الحياة
100 ع	إحياء بالدواء
120 ع	وسائل إحياء أخرى
150 ع	ظروف الإحياء
190\$ ع	الجُثمان (الجثة، الهيكل العظمي، الخ) بعد الموت
200 ع - 299 ع	عفاريت الموتى وأشباح أخرى (عائد من عالم الموتى)
200 ع - 299 ع	عودة خبيثة من عالم الموتى
200 ع	عودة خبيثة (ضارة) من الموت
220 ع	عودة أحد الأقرباء الموتى الخبيثة
230 ع	عودة من الموت من أجل الاقتصاص (إيقاع العقوبة)
250 ع	أشباح متعطشة للدماء (لشرب الدماء)
260 ع	أشباح خبيثة أخرى
270 ع	عفاريت موتى تسكن مبان
300 ع - 399 ع	عودة ودية من (عالم) الموتى (عودة حميدة)
300 ع	عودة ودية من الموت
310 ع	عودة العاشق الودية بعد موته
320 ع	عودة أحد الأقارب الموتى الودية
340 ع	عودة من الموت للوفاء بالتزامات
360 ع	أسباب أخرى للعودة الودية من الموت
380 ع	استدعاء عفاريت الموتى (تحضير الأرواح)

390 ع	عودة ودية من الموت - متنوعات
400 ع - 599 ع	عفاريت موتى وأشباح - متنوعات
400 ع	عفاريت موتى وأشباح - متنوعات
410 ع	القبر المضطرب
420 ع	ظهور شبح
430 ع	الدفاع ضد عفاريت الموت والموتى
440 ع	عفاريت الموتى المتجولة تُسجى [يُبطل مفعولها]
460 ع	أشباح في صراع
470 ع	العلاقات الوثيقة بين الأموات والأحياء
480 ع	مقر الموتى
490 ع	لقاءات الموتى
500 ع	مضيفون أشباح
510 ع	بحارة أشباح
520 ع	حيوانات أشباح
530 ع	أشباح أشياء (أي: أشياء شبحية)
540 ع	أفعال متنوعة تأتي بها الأشباح
600 ع - 699 ع	تناسخ الأرواح (أي: تقمص أو تجسد ثان)
600 ع	تناسخ الأرواح
610 ع	التناسخ إلى حيوان
630 ع	التناسخ إلى شيء
650 ع	تناسخ: أشكال أخرى
670 ع	تناسخ: متكرر
690 ع	التناسخ: متنوعات
700 ع - 799 ع	الروح

الروح	700 ع
روح خارجية	710 ع
الروح تخرج من أو تدخل الجسد	720 ع
الروح في هيئة حيوان	730 ع
أشكال أخرى للروح	740 ع
مخاطر تتعرض لها الروح	750 ع
مؤشر الحياة	760 ع
جمادات حية	770 ع
أعضاء جسمانية حية (بصفة مستقلة)	780 ع
الروح - متنوعات	790 ع

ف - العجائب F

رحلات إلى عالم آخر	0 ف - 199 ف
رحلة إلى عالم آخر	0 ف
العالم العلوي	10 ف - 79 ف
رحلة إلى عالم علوي	10 ف
أحد المقيمين في عالم علوي يزور الأرض	30 ف
المنفذ إلى عالم علوي	50 ف
وسيلة الانتقال إلى ومن عالم علوي	60 ف
العالم السفلي	80 ف - 109 ف
رحلة إلى عالم سفلي	80 ف
المنفذ إلى العالم السفلي	90 ف
زيارة إلى العالم السفلي - جزيئات متنوعة	100 ف
عوالم أخرى - جزيئات متنوعة	110 ف - 199 ف

مخلوقات عجيبة	200 ف - 699 ق
الجن والإلف (كائن خارق قزمي الحجم Elf:)	200 ف - 399 ف
الجن (Fairies)	200 ف
بلاد الجن	210 ف
مساكن الجن	220 ف
المظهر العام للجن (الشكل)	230 ف
ممتلكات الجن	240 ف
مميزات أخرى للجن	250 ف
سلوك الجن	260 ف
الجن والناس	300 ف - 399 ف
زواج أو علاقة غرامية مع جنّي (أو جنّية)	300 ف
الجن وأطفال البشر	310 ف
جن يحملون (يأخذون) أناسا إلى بلاد الجن	320 ف
جن ممتنون	330 ف
هدايا من الجن	340 ف
سرقة من (ممتلكات) الجن	350 ف
جن خبثاء أو مخربون	360 ف
زيارة لبلاد الجن	370 ف
هزيمة الجن أو أن يخلص المرء نفسه من الجن	380 ف
الجن - جزيئات متنوعة	390 ف
كائنات أثيرية، وكائنات متشيطنة، (قارن: أرواح)	400 ف - 499 ف
كائنات أثيرية وكائنات متشيطنة	400 ف
كائنات أثيرية مائية	420 ف
كائنات أثيرية بالطقس	430 ف
كائنات أثيرية نباتية	440 ف

450 ف	كائنات أثرية تحت الأرض
460 ف	كائنات أثرية جبلية
480 ف	كائنات أثرية منزلية
490 ف	كائنات أثرية وكائنات متشيطنة أخرى
500 ف - 599 ف	أشخاص فائقة (جديرة بالملاحظة)
500 ف	أشخاص فائقة
510 ف	أشخاص بشعون (مسخ)
530 ف	بشر على قدر شاذ من الضخامة أو الضئالة
540 ف	عضو جثماني فائق
570 ف	بشر آخرون فائقون (متفردون)
600 ف - 699 ف	أشخاص لهم قوى فائقة
600 ف	شخص ذو قوى فائقة
610 ف	شخص ذو قوى جسدية فائقة
640 ف	قوى إدراك نادرة (فائقة)
660 ف	مهارة فائقة
680 ف	قوى عجيبة أخرى
700 ف - 899 ف	أماكن وأشياء فائقة (فذة، نادرة)
700 ف	أماكن فائقة
710 ف	كيانات مائية فائقة
720 ف	عالم تحت الماء وعالم تحت الأرض
730 ف	جزر فائقة
750 ف	جبال وظواهر أرضية أخرى فائقة
760 ف	مبان وأثاث فائق
790 ف	سماء وظواهر جوية فائقة

أحجار وحصى فائق	800 ف
أشجار ونباتات وفواكه.. الخ فائقة	810 ف
ملابس وحلي (زينات) فائقة	820 ف
أسلحة فائقة	830 ف
أشياء وأماكن أخرى فائقة	840 ف
وقائع فائقة	900 ف - 1099 ف
إبتلاع فائق	910 ف
وقائع فائقة متعلقة بالبحار والمياه	930 ف
عمليات اختفاء فريدة تحت الأرض (تحت الماء)	940 ف
أدوية عجيبة (مدهشة)	950 ف
ظاهرة طبيعية فائقة - العوامل الطبيعية والطقس	960 ف
سلوك فائق من قبل الأشجار والنباتات	970 ف
وقائع فائقة تتعلق بالحيوانات	980 ف
جمادات تتصرف وكأنها حية	990 ف
وقائع فائقة أخرى	1010 ف

ج - الغيلان G

الغيلان	0 ج
النمنميون والنمنمية (أكلو لحوم البشر)	10 ج - 99 ج
نمنميون اعتياديون	10 ج - 99 ج
النمنمية	10 ج
الغيلان	20 ج
أشخاص يصبحون نمنمين	30 ج
نمنمية عرضية	50 ج - 79 ج
نمنمية عرضية	50 ج
لحم بشري يؤكل عن غير قصد (غير متعمد)	60 ج

70 ج	نممية عرضية - عن قصد (مع سابق معرفة)
80 ج	جزيئات أخرى تتناول النممين
100 ج - 199 ج	غيلان عملاقة
100 ج	غول عملاق
110 ج	ممتلكات الغول العملاق
120 ج	المميزات الجسمانية للغول العملاق
130 ج	عادات الغيلان العملاقة
150 ج	الغيلان العملاقة - متنوعات
200 ج - 299 ج	الساحرات - [نسوة ساحرات]
200 ج	الساحرات
210 ج	شكل الساحرة
220 ج	مميزات الساحرات
230 ج	موطن الساحرات (الطبيعي، البيئة)
240 ج	عادات الساحرات
250 ج	التعرف على الساحرات (معرفة أن شخصا ما ساحرة)
260 ج	فعال الساحرات الشريرة
270 ج	التغلب على أو الهروب من ساحرة
280 ج	الساحرات - جزيئات متنوعة
300 ج - 399 ج	غيلان أخرى
300 ج	غيلان (أنواع أخرى من الغيلان)
310 ج	غيلان لهم وسائل مميزة
350 ج	حيوانات غيلان
360 ج	غيلان لهم ملامح بشعة
370 ج	الغيلان - متنوعات

400 ج - 499 ج	الوقوع تحت سطوة (في براثن) الغول
400 ج	شخص يقع تحت سطوة الغول
410 ج	غدر يؤدي بشخص إلى الوقوع تحت سطوة غول
420 ج	الغول يقبض (على شخص أو حيوان)
440 ج	الغول يختطف شخصا
450 ج	الوقوع تحت سطوة الغول - متنوعات
500 ج - 599 ج	الغول يهزم
500 ج	غول يهزم
510 ج	الغول يقتل أو تبتر أطرافه أو يمسك به
520 ج	خدعة تؤدي بالغول إلى أن يلحق بنفسه الأذى
530 ج	أقرباء الغول يقدمون العون للبطل
550 ج	إنقاذ من (برائن) الغول
560 ج	خدعة تؤدي بالغول إلى أن يطلق أسراه
570 ج	تخويف الغول (إلقاء الخوف في قلب الغول)
580 ج	التغلب على الغول بوسائل أخرى
600 ج - 699 ج	جزيئات أخرى متعلقة بالغول
610 ج	سرقة (ممتلكات) الغول
630 ج	مميزات (صفات) الغيلان
640 ج	جزيئات غير مبنية متعلقة بالغول

هـ - الاختبارات H

0 هـ - 199 هـ	اختبارات إثبات الهوية: التعرف
0 هـ	اختبارات (إثبات) الهوية
10 هـ	تعرف (على هوية شخص) عن طريق معرفة عامة (أي معرفة مشتركة)

20 هـ	تعرف بالتشابه
30 هـ	تعرف عن طريق خصائص (غريبة) شخصية
50 هـ	تعرف عن طريق علامات جسمانية أو مميزات فيزيقية
80 هـ - 149 هـ	إثبات الهوية عن طريق «أمارة» (علامة أو شيء متفق عليه)
80 هـ	إثبات الهوية عن طريق «أمارة»
90 هـ	إثبات الهوية عن طريق حُلِي (جمع حلية)
100 هـ	إثبات الهوية عن طريق مضاهاة أجزاء علامة (أمارة) مقسمة
110 هـ	إثبات الهوية عن طريق قماش أو ثياب
120 هـ	إثبات الهوية عن طريق الأمارات - متنوعات
150 هـ	ملابسات (ظروف) إثبات الهوية
200 هـ - 299 هـ	اختبارات الصدق
210 هـ - 239 هـ	اختبارات الإذئاب والبراءة
210 هـ	امتحان الإذئاب والبراءة
220 هـ	المَحَن
240 هـ	اختبارات صدق أخرى
300 هـ - 499 هـ	اختبارات (امتحانات) الزواج
300 هـ	اختبارات مرتبطة بالزواج
310 هـ - 359 هـ	اختبار الخاطب
310 هـ	اختبار الخاطب
360 هـ - 399 هـ	اختبار العروس
360 هـ	اختبار العروس
400 هـ - 459 هـ	اختبار العفة (الجنسية)
400 هـ	اختبار العفة
410 هـ	اختبار العفة عن طريق أشياء سحرية أو محن

430 هـ	مؤشرات العفة
440 هـ	أدلة أخرى على العفة
460 هـ - 479 هـ	اختبارات الزوجة
460 هـ	اختبار الزوجة (اختبار الزوج)
480 هـ	اختبار الأب (أي الأبوة)
490 هـ	اختبارات أخرى متعلقة بالزواج [اختبار الزوج]
500 هـ - 899 هـ	اختبارات المهارات
500 هـ	اختبار المهارة أو القدرة
510 هـ	اختبارات في التخمين
530 هـ - 899 هـ	الألغاز (الأحاجي، الفوازير... الخ)
540 هـ	التلغيز (طرح الألغاز)
570 هـ	طرق حل الألغاز
580 هـ	جمل ملغزة (مبهمة، معماة)
600 هـ	تفسيرات رمزية
620 هـ	المشكلة التي لم تحل: نهاية ملغزة لحكاية
630 هـ	ألغاز التفضيل
660 هـ	ألغاز المقارنة
680 هـ	ألغاز المسافات
690 هـ	ألغاز (عن) الوزن والكيل
700 هـ	ألغاز الأرقام
710 هـ	ألغاز القيمة
720 هـ	ألغاز مجازية (مبنية على الاستعارة)
770 هـ	ألغاز التعليل (التفسير)
790 هـ	ألغاز مبنية على ظروف (ملابسات) غير عادية
810 هـ	ألغاز مبنية على الإنجيل أي: كتب سماوية [أو الأساطير]
840 هـ	ألغاز أخرى

900 هـ - 1199 هـ	اختبارات الجرأة (البسالة): مأموريّات (التكليف بواجب)
900 هـ - 999 هـ	تعيين وأداء المأموريات (الواجبات)
900 هـ - 949 هـ	تعيين المأموريات
900 هـ	فرض المأموريات
910 هـ	تعيين المأموريات استجابة لاقتراح
920 هـ	معيّنو (فارضو) المأموريات
940 هـ	تعيين المأموريات - متنوعات
950 هـ - 999 هـ	أداء المأموريات
960 هـ	المأموريات تؤدى عن طريق المهارة أو الذكاء
970 هـ	المساعدة (تقدم) في أداء المأموريات
1000 هـ - 1199 هـ	طبيعة المأموريات
1010 هـ - 1049 هـ	مأموريات مستحيلة أو لا معقولة
1010 هـ	مأموريات مستحيلة
1020 هـ	مأموريات مناقضة لقوانين الطبيعة
1030 هـ	مأموريات مستحيلة أخرى
1050 هـ - 1089 هـ	مأموريات تناقضية (تتطلب تحقيق الأضداد)
1050 هـ	مأموريات تناقضية
1090 هـ	مأموريات تتطلب سرعة معجزة
1110 هـ	مأموريات مملة
1130 هـ	مأموريات فوق طاقة البشر
1150 هـ	مأموريات: سرقة أو أسر أو قتل
1180 هـ	مأموريات متنوعة
1200 هـ - 1399 هـ	اختبارات البسالة: مطالب

الظروف المحيطة بالطلب	1200 هـ - 1249 هـ
مطالب	1200 هـ
تعيين (إتاحة) الطلب	1210 هـ
الاضطلاع التطوعي بالطلب	1220 هـ
ملايسات أخرى للمطالب	1240 هـ
طبيعة الطلب	1250 هـ - 1399 هـ
مطلب (يقتضي الذهاب إلى) العالم الآخر (أي: عالم آخر)	1250 هـ - 1299 هـ
مطلب في عالم آخر	1250 هـ
مطلب في العالم العلوي	1260 هـ
مطلب في العالم السفلي	1270 هـ
مطلب في حيز آخر	1280 هـ
مطلب في عالم آخر - جزيئات متنوعة	1290 هـ
مطلب (الشيء) الفريد	1300 هـ
مطلب أشياء أو حيوانات عجيبة (مدهشة)	1320 هـ
مطلب حيوانات خطيرة	1360 هـ
مطالب متنوعة	1370 هـ
اختبارات أخرى	1400 هـ - 1599 هـ
اختبار الموت	1400 هـ - 1449 هـ
اختبار الخوف	1400 هـ
اختبار الخوف	1400 هـ
الاختلاط الجسور بالشياطين	1410 هـ
الاختلاط الجسور بالشياطين	1420 هـ
الاختلاط الجسور بعفاريت الموتى (أو بقايا الموتى)	1430 هـ
تعلم الخوف	1440 هـ
اختبارات التيقُّظ	1450 هـ - 1499 هـ
اختبار التيقُّظ	1450 هـ

اختبار: التيقُّظ عند قبر	1460 هـ
اختبارات تيقُّظ أخرى	1470 هـ
(كيفية) إنجاز اختبار التيقُّظ	1480 هـ
اختبارات التحمل والقدرة على النجاة	1500 هـ – 1549 هـ
اختبار التحمل	1500 هـ
اختبار القدرة على النجاة	1510 هـ
مباراة في التحمل	1540 هـ
اختبارات الخلق (قارن: خصال شخصية)	1550 هـ – 1569 هـ
اختبارات الخلق	1550 هـ
اختبارات متنوعة	1570 هـ – 1599 هـ

ح - الحكماء والحمقى أ

اكتساب وحياسة الحكمة (المعرفة)	0 ح – 199 ح
حكمة (معرفة) مكتسبة عن طريق خبرة	10 ح
حكمة (معرفة) مكتسبة عن طريق الاستنتاج	30 ح
حكمة (معرفة) مكتسبة عن طريق الملاحظة	50 ح
حكمة (معرفة) تعلم عن طريق الأمثلة (قصة ذات مغزى)	80 ح
حكمة (معرفة) تعلم (تُتعلم) عن طريق الضرورة	100 ح
حكمة تُتعلم من أطفال	120 ح
حكمة (معرفة) تكتسب من الحيوانات	130 ح
حكمة (معرفة) عن طريق التعليم	140 ح
سبل أخرى لاكتساب الحكمة (المعرفة)	150 ح
حياسة الحكمة	180 ح
اكتساب وحياسة الحكمة.. متنوعات	190 ح
التصرف الحكيم وغير الحكيم	200 ح – 499 ح
خيارات	200 ح – 499

خيارات	ح 200
خيار بين شرور	ح 210
القيم حقا وما يبدو قيما	ح 230 - ح 399
خيار: القيم حقا وما يبدو قيما	ح 230
خيار بين النافع والزخرفي	ح 240
خيار بين القيمة (الاستحقاق) والمظهر	ح 260
الجودة مفضلة على الكمية	ح 280
الكم (الحجم) يُفضّل على الجودة (النوعية)	ح 290\$
اختيار (تفضيل) القيم الحالية	ح 300 - ح 329
الحاضر مفضل على الماضي	ح 310
القيم الحالية مفضلة على (قيم) المستقبل	ح 320
مكسب وخسارة	ح 330 - ح 399
خيارات: مكسب ضئيل وخسارة باهظة	ح 340
خيارات: مضايقة صغيرة وربح كبير	ح 350
خيارات: العمل المهم و العمل التافه	ح 370
خيارات: غرباء رحماء (و) أقارب قساة	ح 390
اختيار الرفقاء	ح 400 - ح 459
اختيار الرفقاء (الصحة)	ح 400
رفقة الأكفاء وغير الأكفاء (في المرتبة الاجتماعية)	ح 410
رفقة القوي والضعيف	ح 420
رفقة الشباب والعجوز	ح 440
رفقة الخير والشرير (الحسن والسيء)	ح 450
خيارات غير لازمة	ح 460
خيارات أخرى	ح 480
التعقل والكياسة	ح 500 - ح 599
التعقل في المطامع	ح 510

530 ح	التعقل في المطالب (في الاحتياجات)
550 ح	الحماس - معتدل .. وغير معتدل
570 ح	حكمة المداولة (التروي)
580 ح	حكمة الحذر
600 ح - 799 ح	التحسب (التبصر، النظر في عواقب الأمور)
610 ح - 799 ح	التحسب عذد الصراع مع آخرين
620 ح	التحسب بإحباط خطط الآخرين
640 ح	تحاشي قوة (سلطة) الآخرين
670 ح	التحسب بإقامة وسائل الدفاع (الاستحكامات) ضد الآخرين
680 ح	التحسب بالأحلاف (بالتحالف)
700 ح - 749	التحسب بالتزود طيلة العمر
700 ح	التحسب بالتزود طيلة العمر («باب» عام)
710 ح	التحسب بالتزود بالطعام
730 ح	التحسب بالتزود باللبس
740 ح	التحسب بالتزود بالمأوى
750 ح - 799 ح	التحسب - جزيئات متنوعة
800 ح - 849 ح	القدرة على التكيف
810 ح	طريقة التعامل مع العظماء
830 ح	القدرة على التكيف مع قوة قاهرة
850 ح - 899 ح	التأسي في المصائب (التعزي)
860 ح	التأسي بالشيء الضئيل
870 ح	التأسي في الشيء الذي لا ينال بتصنع عدم الرغبة فيه
880 ح	التأسي بالتفكير فيمن هم أسوأ حالا (في وضع أسوأ)
900 ح - 999 ح	التواضع

910 ح	تواضع العظماء
950 ح	تجاسر السفلة
1000 ح - 1099 ح	جوانب أخرى من الحكمة
1010 ح	قيمة (مزايا) الدأب في العمل (الكدح)
1020 ح	القوة في الاتحاد
1030 ح	الاعتماد على النفس
1040 ح	الحسم في المسلك (التصرف الحاسم)
1050 ح	الالتفات للتحذيرات (أن يأبه المرء بإشارات الخطر)
1060 ح	جوانب متنوعة من الحكمة
1100 ح - 1699 ح	المهارة (الشطارة)
1100 ح - 1249 ح	أشخاص وأعمال ماهرة
1110 ح	أشخاص مهرة
1130 ح - 1199 ح	المهارة في ساحة القضاء
1130 ح	المهارة في ساحة القضاء - عام / عموماً
1140 ح	المهارة في استقصاء الصدق (الحقيقة)
1150 ح	مهارة مرتبطة بإعطاء القرائن (الأدلة)
1160 ح	ترافع (مدافعة، دفاع) ماهر
1170 ح	أحكام قضائية (قانونية) ماهرة
1180 ح	سبل ماهرة لتفادي (لتحاشي) العقوبة القانونية
1190 ح	المهارة في ساحة القضاء - متنوعات
1210 ح - 1229 ح	رجل ماهر يوقع آخر في حرج
1230 ح - 1249 ح	تقسيم ماهر
1250 ح - 1499 ح	ردود لفضلية ماهرة (سكاتات) إفحام
1250 ح	ردود لفضلية ماهرة

ح 1260	سكاته قائمة على الكنيسة (بيت العبادة) أو رجال الدين
ح 1270	سكاته فيما يختص بالأبوة أو الأمومة (أي: الإنجاب)
ح 1280	سكاته عند الحاكم (القاضي، الخ)
ح 1290	دليل الخلف (إقامة البرهان بنقض نقيضه) بخصوص سؤال أو اقتراح
ح 1300	التدخل (فيما لا يعني المرء) أو الأسئلة السخيفة تزجر/ تعنف
ح 1310	سكاته فيما يختص بالنبيذ (الخمير)
ح 1320	سكاته فيما يختص بالسكر
ح 1330	سكاته فيما يختص بالشحاذين
ح 1340	ردود لاذعة من أشخاص جائعين
ح 1350	ردود لاذعة وقحة
ح 1370	ردود لاذعة ساخرة متعلقة بالأمانة
ح 1380	ردود لاذعة متعلقة بالدين
ح 1390	ردود لاذعة متعلقة بالسرقة
ح 1400	ردود لاذعة متعلقة بالصالح المزيف
ح 1410	ردود لاذعة متعلقة بالسمنة
ح 1420	حيوانات ترد ردودا لاذعة فيما يختص بما يحيق بها من خطر
ح 1430	سكاته فيما يختص بالأطباء والمرضى
ح 1440	سكاتات - متنوعات
ح 1500 - ح 1649	ردود عملية ماهرة
ح 1500	ردود عملية ماهرة
ح 1510	
ح 1530	عمل لا معقول كتوبيخ (كرد الصاع) (في اللامعقولية)
ح 1540	ردود لاذعة بين الزوج والزوجة
ح 1550	ردود عملية لاذعة: مقترضون ومقرضون

1560 ح	ردود عملية لاذعة: مضيفون وضيوف
1580 ح	ردود عملية لاذعة فيما يختص بالتصدق (إعطاء الصدقة)
1800 ح	ردود عملية لاذعة - متنوعات
1650 ح - 1699 ح	تصرفات (أفعال) ماهرة متنوعة
1700 ح - 1749 ح	حمقى (وأشخاص غير عقلاء آخرون)
1700 ح - 1729 ح	الحمقى
1710 ح - 1749 ح	الارتباط (الاختلاط) بالحمقى
1730 ح - 1749 ح	جهل لامعقول
1750 ح - 1849 ح	سوء فهم لامعقول
1750 ح - 1849 ح	شيء معين يظن خطأ أنه شيء آخر (الإخطاء بين شيئين)
1750 ح	الإخطاء بين حيوان وآخر
1760 ح	الإخطاء بين حيوان أو شخص و شيء آخر
1770 ح	أشياء يخطأ تحديد هويتها (طبيعتها)
1780 ح	أشياء يظن أنها الشياطين، الأشباح... الخ
1790 ح	خيال يظن خطأ أنه الجوهر (اللب)
1800 ح	شيء يظن خطأ أنه شيء آخر - متنوعات
1810 ح	ظواهر (أحداث) فيزيقية [طبيعية] يساء فهمها
1820 ح	تصرف غير مناسب نتيجة سوء فهم
1850 ح - 1999 ح	تجاهل لامعقول للحقائق
1850 ح - 1899 ح	معاملة حيوانات أو أشياء وكأنها بشر
1850 ح	إهداء أو بيع لحيوان (أو لشيء)
1860 ح	معاقبة حيوان أو شيء بطريقة لامعقولة
1870 ح	تعاطف لامعقول مع حيوان أو شيء
1880 ح	معاملة حيوانات أو أشياء وكأنها بشر - متنوعات
1900 ح	تجاهل أو جهل لامعقول بطبائع أو عادات الحيوان

1910 ح	تغاض قاتل عن علم التشريح (أي: للتركيب العضوي للكائن الحي)
1920 ح	بحث لامعقول عن المفقود
1930 ح	تجاهل لامعقول للقوانين الطبيعية
1960 ح	تجاهلات لامعقولة أخرى للحقائق
2000 ح – 2050 ح	شروود ذهني لامعقول (ذهول)
2010 ح	(شخص لا يعرف من هو)
2020 ح	عجز شخص عن العثور على أطراف جسمه
2030 ح	عجز لامعقول عن العد
2040 ح	شروود ذهني لامعقول – متنوعات
2050 ح – 2199 ح	قصر نظر لامعقول
2050 ح	قصر نظر لامعقول
2060 ح	خطط لامعقولة: قصور في الهواء (قصور من الرمال)
2070 ح	رغبات لامعقولة
2080 ح	صفقات حمقاء
2100 ح	علاج أسوأ من العلة
2120 ح	تجاهل لما يحدق بشيء (أو حيوان) من خطر
2160 ح	أفعال أخرى تتصف بقصر النظر
2200 ح – 2259 ح	قصور منطق لامعقول
2200 ح	قصور منطق لامعقول – عام
2210 ح	لامعقول متعلق بالمنطق وقائم على افتراضات خاطئة
2220 ح	لامعقولات أخرى متعلقة بالمنطق
2260 ح – 2299 ح	نظريات علمية لامعقولة (أي افتراضات...)
2260 ح	نظريات علمية لامعقولة – عام

ح 2270	نظريات فلكية لامعقولة
ح 2280	نظريات علمية أخرى لامعقولة
ح 2300 - ح 2349	حمقى مغفلون (سليمو البنية، على نياتهم)
ح 2310	طبيعة التغفيل
ح 2350 - ح 2369	حمقى ثرثارون
ح 2370 - ح 2349	حمقى فضوليون (حشريون)
ح 2400 - ح 2449	تقليد أحمق (التقليد الأعمى)
ح 2410	أنواع التقليد الأعمى
ح 2420	التقليد الأعمى - متنوعات
ح 2450 - ح 2499	حمقى حَرْفِيَّون
ح 2450	حمقى حرفيون
ح 2460	طاعة حرفية
ح 2470	تفسير المجازات حرفيا
ح 2490	حمقى حرفيون - متنوعات
ح 2500 - ح 2549	تطرفات حمقاء (من شيء إلى نقيضه)
ح 2550 - ح 2599	حمقى شاكرون
ح 2600 - ح 2649	حمقى جبنا
ح 2650 - ح 2699	حمقى حُرْقُ
ح 2700 - ح 2749	تعقيد الأمر السهل (تصعيب اليسير)

جوانب أخرى من الحكمة والحمق	2750 ح - 2799 ح
-----------------------------	-----------------

ك - الخدع K

كسب مباراة بخدعة (مباراة تكسب بخدعة)	0 ك - 99 ك
كسب مباراة بخدعة (عام)	0 ك
كسب مباراة رياضية بخدعة	10 ك
كسب مباراة صيد بخدعة	30 ك
كسب مباراة شغل بخدعة	40 ك
كسب مباراة التحمل بخدعة	50 ك
كسب مباراة لامعقولة بخدعة	60 ك
كسب مباراة قوة بخدعة	70 ك
كسب مباريات أخرى في الإنجازات الجسمانية بخدعة	80 ك
كسب مباريات أخرى بالخدعة	90 ك
صفقات خادعة (الاحتيال)	100 ك - 299 ك
صفقة خادعة	100 ك
بيع سلعة عديمة القيمة	110 ك - 149 ك
بيع شيء سحري زائف	110 ك
بيع كذب مزيف (مغشوش)	120 ك
بيع حيوانات عديمة القيمة	130 ك
بيع أشياء عديمة القيمة	140 ك
بيع خدمات عديمة القيمة	150 ك
خداع عن طريق صفقات زائفة البساطة	170 ك
خدعة في رد الدين	200 ك - 249 ك
خدعة في رد الدين	200 ك

210 ك	رجل يخلص بالخدعة روحه التي وعد بها الشيطان
220 ك	دفع الثمن غير ممكن طبقا لشروط الصفقة (عدم ضرورة دفع الثمن)
230 ك	خدع أخرى في رد الدين
250 ك	صفقات خداعة أخرى
300 ك - 499 ك	سرقات وغشاشون
300 ك	سرقات وغشاشون - عام
310 ك - 439 ك	سرقات
310 ك	وسيلة دخول المنزل أو الخزانة
330 ك	وسيلة تغفيل / استغفال الوصي أو المالك
360 ك	وسائل سرقة أخرى
400 ك	اللعس يتجذب أن يكتشف
420 ك	اللعس يفقد المسروقات أو يكتشف أمره
440 ك - 499 ك	غشاشون آخرون
500 ك - 699 ك	الهروب (الفرار) بخدعة
500 ك	الهروب من الموت أو الخطر بخدعة
510 ك	الإفلات من حكم الإعدام
520 ك	الهروب من الموت عن طريق التنكر أو التظاهر أو الإبدال
540 ك	الهروب عن طريق تخويف الأسر
550 ك	الهروب عن طريق ذريعة كاذبة
580 ك	إدخال تطبيق العقوبة التي ما هي بعقوبة في روع الأسر
600 ك	القاتل أو الأسر يقع في حبال التحايل بوسائل أخرى
620 ك	الهروب بخدع الحارس
630 ك	الهروب عن طريق نزع السلاح (جعل المطاردة صعبة)
640 ك	الهروب بعون من (شريك) متواطئ (ربيب)

650 ك	وسائل هروب أخرى
700 ك - 799 ك	القبض عن طريق الخدعة
700 ك	القبض عن طريق الخدعة
710 ك	غواية الضحية إلى أسر أو عجز
730 ك	الضحية تقع في الفخ
750 ك	القبض عن طريق طعم (مغريات)
770 ك	عمليات قبض أخرى عن طريق الخدعة
800 ك - 999 ك	خدعة قاتلة
800 ك	خدعة قاتلة
810 ك	خدعة قاتلة تؤدي إلى الوقوع تحت سطوة المخادع
840 ك	خدعة تؤدي إلى إبدال قاتل (مميّة)
850 ك	مباراة (لعبة) خدعة قاتلة (مميّة)
870 ك	خدعة قاتلة عن طريق المخدرات (السُكر)
890 ك	خدعة تؤدي بالمغفل (المخدوع) إلى قتل نفسه
910 ك	قتل عن طريق إستراتيجية (مخطط عمل)
930 ك	قتل أطفال العدو أو من في عهده غدرا
940 ك	خدعة تؤدي إلى أن يقتل (كائن) صغاره أو حيواناته
950 ك	أنواع مختلفة من القتل الغادر
960 ك	خدع قاتلة أخرى
1000 ك - 1199 ك	خدعة تؤدي إلى أن يجرح (يؤذي) المخدوع نفسه (جرح النفس)
1000 ك	خدعة تؤدي إلى أن يجرح المخدوع نفسه
1010 ك	خدعة من خلال التطبيب المزيف
1020 ك	خدعة تؤدي إلى محاولة منحوسة لجلب الطعام

1040 ك	إقناع المغفل بوسائل أخرى مؤدية إلى أن يؤدي نفسه طواعية
1080 ك	أشخاص يخدعون بطريقة تؤدي إلى أن يلحقوا الأذى ببعضهم
1110 ك	خدع تؤدي إلى أن يجرح المخدوع نفسه
1200 ك - 1299 ك	خدعة تؤدي إلى وضع مذل
1200 ك	خدعة تؤدي إلى وضع مذل
1210 ك	عشا ق مذلون أو محبطون
1240 ك	خدعة تؤدي إلى وضع مذل - متنوعات
1300 ك - 1399 ك	غواية أو زيجة خداعة
1300 ك	الغواية (الإغواء)
1310 ك	الغواية عن طريق التنكر أو الإبدال (الإحلال)
1330 ك	فتاة تخدع بطريقة تؤدي بها إلى حجرة رجل (أو الوقوع تحت سلطوته)
1340 ك	دخول حجرة (فراش) فتاة (فتى) بالخدعة
1350 ك	امرأة يتم إقناعها (أو خطب ودها) بخدعة
1380 ك	الغواية - متنوعات
1400 ك - 1499 ك	ممتلكات المغفل تدمر
1400 ك	ممتلكات المغفل تدمر
1410 ك	سلع المغفل تدمر
1440 ك	حيوانات المغفل تدمر وتعود (تعطب)
1500 ك - 1599 ك	خدع مرتبطة بالزنا (الخيانة الزوجية)
1500 ك	خدعة مرتبطة بالزنا
1510 ك	زانية تفوق زوجها دهاء
1550 ك	زوج يفوق (زوجته) الزانية والعشيق دهاء
1570 ك	المخادع يفوق الزانية والعشيق دهاء

1580 ك	حيل أخرى مرتبطة بالزنا
1600 ك - 1699 ك	الغشاش يقع في الفخ الذي نصبه
1600 ك	الغشاش يقع في الفخ الذي نصبه
1600 ك	الغشاش يقع في الفخ الذي نصبه - حوادث متنوعة
1700 ك - 2099 ك	خداع عن طريق التمويهات
1700 ك - 1799 ك	الخداع عن طريق الوعيد الإيهامي (التهويل المخيف)
1700 ك	الخدعة عن طريق الوعيد الإيهامي
1710 ك	الغول («أو» حيوان كبير) يُهَيَّب (يخوف)
1760 ك	عمليات وعيد إيهامي أخرى
1800 ك - 1899 ك	خداع عن طريق التنكر أو الإيهام
1800 ك	خداع عن طريق التنكر أو الإيهام
1810 ك	خداع عن طريق التنكر
1840 ك	خداع عن طريق الإبدال (الإحلال)
1860 ك	خداع عن طريق تصنع الموت (النوم)
1870 ك	أوهام (تخيلات)
1900 ك - 1999 ك	أدعياء (نصابون، محتالون، أفاكون)
1900 ك	أدعياء
1910 ك	أدعياء الزوجية
1920 ك	أطفال مبتدلون
1930 ك	أدعياء غادرون
1950 ك	بسالة وهمية (كاذبة)
1970 ك	معجزات (أو: كرامات) وهمية
1980 ك	أدعياء آخرون [عجز متصنع]

وسائل / أساليب تصنع العجز	1995\$ ك
منافقون	200 ك - 2099 ك
منافقون	2000 ك
المنافق يتظاهر بالصدقة ولكنه يهاجم	2010 ك
قالبو ظهر المجن	2030 ك
الفضيلة المصطنعة	2050 ك
اكتشاف النفاق	2060 ك
اتهامات زائفة	2100 ك - 2199 ك
اتهامات زائفة	2100 ك
القذف العلني (القدح، الإفك، الافتراء)	2110 ك
مثيرو القلاقل (المفسدون)	2130 ك
إظهار البريء بمظهر المذنب	2150 ك
أوغاد وخونة	2200 ك - 2299 ك
أوغاد وخونة	2200 ك
أقارب غادرون	2210 ك
غرباء غادرون	2220 ك
عشاق غادرون	2230 ك
أصحاب مناصب وأصحاب أعمال غادرون	2240 ك
خدم وعمال غادرون (الكلمة غير موجودة)	2250 ك
أشخاص ذوي بشره داكنة غادرون	2260 ك - 2265 ك
أشخاص ذوي بشره بيضاء [خواجهات غادرون]	2266 ك
أوغاد مشوهو الخلقة	2270 ك
رجال كنيسة [دين] غادرون	2280 ك
أوغاد وخونة آخرون	2290 ك

خدع أخرى	2300 ك - 2399 ك
خدع أخرى	2300 ك
خداع عن طريق التلبيس (الالتباس)	2310 ك
خداع عن طريق التخويف	2330 ك
إستراتيجية عسكرية	2350 ك
خدع متنوعة	2370 ك

ل - انعكاس الأوضاع (انقلاب الآية) L

أصغر الأبناء (ابن أو ابنة) هو المنتصر	0 ل - 99 ل
أصغر الأبناء هو المنتصر	0 ل
الإبن الأصغر هو المنتصر	10 ل
الإبنة الصغرى هي المنتصرة	50 ل
بطل (بطلة) غير واعد (أحواله لا تبشر بخير)	100 ل - 199 ل
بطل (بطلة) غير واعد	100 ل
أصناف الأبطال غير الواعدين (البطالات....)	110 ل
مقر البطل غير الواعد (البطلة)	130 ل
غير الواعد يفوق الواعد	140 ل
نجاح البطل غير الواعد (البطلة)	160 ل
الواعد يصبح مُخيَّباً لِلآمال	180\$ ل
التواضع يجلب الإثابة (المكافأة)	200 ل - 299 ل
التواضع يجلب الثواب	200 ل
الاختيار المتواضع هو الأفضل	210 ل
الالتماس (الطلب) المتواضع هو الأفضل	220 ل
الخطط التجارية المتواضعة هي الأفضل	250 ل
انتصار الضعيف	300 ل - 399 ل

انتصار الضعيف	300 ل
الضعيف يغلّب القوي في صراع	310 ل
هروب الضعيف (الصغير) سهل	330 ل
الرقّة تنتصر على العنف	350 ل
انتصار الضعيف - متنوعات	390 ل
التكبر يدلي إلى موضع الضعة (إذلال الكبير)	400 ل - 499 ل
التكبر يدلي إلى موضع الضعة	400 ل
الحاكم المتكبر يذل (يخضع)	410 ل
المطمع الصلف يعاقب	420 ل
الغرور يرد بالمثل	430 ل
الحيوان المتكبر أقل حظاً من (زميله) المتواضع	450 ل
التكبر يدلي إلى موقع الضعة - متنوعات	460 ل
وضيع (فقير) يصبح رفيع المكانة (غنيا)	499\$ - 490\$ ل
موقف ينقلب بَغْة إلى النقيض	599\$ - 500\$ ل

م - ترتيب (التحكّم في) المستقبل M

أحكام ومراسيم عليا	0 م - 99 م
أحكام ومراسيم عليا	0 م
أحكام (لا نقض فيها ولا إبرام)	10 م
أحكام (قائمة على) قصر النظر	20 م
أحكام ومراسيم عليا أخرى	50 م
أحكام ومراسيم - متنوعات	90 م
نذور (المآلة على النفس) و أيمان (قسم)	100 م - 199 م
نذور و أيمان	100 م
النذر أو أقسام اليمين (حلف اليمين)	110 م

120 م	نذر (مآلة على النفس) فيما يختص بالمظهر الشخصي
130 م	نذر (مآلة على النفس) فيما يختص بالجنس
150 م	نذور وإيمان أخرى
200 م - 299 م	صفقات ووعود
200 م	صفقات ووعود
210 م	عقد صفقة مع الشيطان (أو مع جني)
220 م	صفقات أخرى
250 م	وعود مرتبطة بالموت
260 م	وعود أخرى
290 م	صفقات ووعود - متنوعات
300 م - 399 م	تنبؤات
300 م	تنبؤات
310 م	تنبؤات مواتية (تبشر بالخير)
340 م	تنبؤات غير مواتية (تنذر بالشر)
360 م	تنبؤات أخرى
370 م	محاولات عقيمة (فاشلة) لتفادي تحقق نبوءة
390 م	تنبؤات - جزيئات متنوعة
400 م - 499 م	لعنات
400 م	لعنات
410 م	إطلاق (النطق ب) اللعنات
420 م	تحمل (نتيجة) اللعنات والتغلب عليها
430 م	لعنات تصب على أشخاص
460 م	لعنات تصب على أسر (عائلات)
490 م	لعنات - متنوعات

دعاء (تَبَرَّك): ترتيب المستقبل عن طريق استجداء المِنَّة (الخير) من الإله / الرب	\$ 599م - \$500م
---	------------------

ن - الصدفة و القدر N

مراهنات ومقامرة	0 ن - 99 ن
مراهنات ومقامرة	0 ن
مراهنات على زوجات، أزواج، أو خدم	10 ن
مراهنات أخرى	50 ن
رهانات مناقضة لقوانين الطبيعة	\$80ن
مراهنات ومقامرة - متنوعات	90 ن
أساليب الحظ والقدر	100 ن - 299 ن
طبيعة الحظ والقدر	100 ن - 179 ن
طبيعة الحظ والقدر	100 ن
الحظ والقدر مؤنستان	110 ن
تقرير الحظ والقدر	120 ن
تغيير الحظ أو القدر	130 ن
هوائية (شدوذ أطوار) الحظ	140 ن
عطايا (سخاء) حُسن الطالع	200 ن
جور الأقدار الذي يتعذر تفسيره / تبريره	\$190ن
حظ سيء متشبث	250 ن
الجريمة حتما تكتشف (تخرج إلى النور)	270 ن
حوادث سوء الحظ	300 ن - 399 ن
انفصال يقع بالصدفة (عفويا)	300 ن
شخص يقتل عن غير قصد	320 ن
حادث يؤدي إلى قتل أو وفاة	330 ن
قتل أو إدانة متسربة (خاطئة)	340 ن

350 ن	فقدان ممتلكات بالصدفة (عفويا)
360 ن	رجل (أو امرأة) يرتكب جريمة بالصدفة (عرضا)
380 ن	حوادث سوء حظ أخرى
400 ن - 699 ن	حوادث حُسن الحظ
410 ن - 439 ن	مجازفة تجارية حسنة الحظ
440 ن - 499 ن	أسرار قيمة تعرف (تتعلم)
440 ن	أسرار قيمة تعرف
450 ن	أسرار تسمع عرضا (أو خلصة)
500 ن - 599 ن	الكنز
500 ن	الكنز
510 ن	المكان الذي يعثر فيه على الكنز
530 ن	اكتشاف الكنز
550 ن	استخراج كنز مخبأ
570 ن	حارس الكنز
590 ن	الكنز - جزيئات متنوعة
600 ن - 699 ن	حوادث حسن حظ أخرى
610 ن	اكتشاف جريمة بالصدفة (عفويا)
620 ن	نجاح في قنص أو صيد سمك بالصدفة
630 ن	حيازة كنز أو نقود بالصدفة
640 ن	شفاء عفوي (بالصدفة)
650 ن	إنقاذ حياة بالصدفة (عفويا)
680 ن	حوادث حسن الحظ - متنوعات
700 ن - 799 ن	مواجهات (ملاقاة) عفوية (بالصدفة)

700 ن	مواجهات عفوية
710 ن	التقاء عفوي بين البطل والبطلّة
730 ن	اجتماعُ شملِ أسرة بالصدفة
760 ن	مواجهات عفوية أخرى
770 ن	تجارب مؤدية إلى مغامرات
800 ن - 899 ن	مساعدون
800 ن	مساعدون
810 ن	مساعدون خارقون
820 ن	مساعدون بشر (من البشر)

ص - المجتمع P

0 ص - 99 ص	الأسرة المالكة وطبيعة النبلاء
0 ص	الأسرة المالكة وطبيعة النبلاء
10 ص	الملوك
20 ص	الملكات
30 ص	الأمراء
40 ص	الأميرات
50 ص	النبلاء (الفرسان)
60 ص	النبيلات
70\$ ص	الأشراف
90 ص	الأسرة المالكة والنبلاء - متنوعات
100 ص - 199 ص	أنظمة [طبقات، فئات] اجتماعية أخرى
100 ص	وزراء ملكيون [وزير الملك]
120 ص	أصحاب المقامات الكبيرة في المؤسسة الدينية
140\$ ص - 149\$ ص	الحكومة المحليّة وأشخاص ذوو/لهم نفوذ

الأثرياء	150 ص
الشحاذون / المتسولون	160 ص
العبيد	170 ص
السيد (المالك) والعبد	180\$ ص
فئات اجتماعية أخرى - متنوعات	190 ص
فئات (جماعات) اجتماعية جانحة	195\$ ص - 199\$ ص
الأسرة	200 ص - 299 ص
الأسرة	200 ص
الزوج والزوجة	210 ص
الوالدين والأبناء	230 ص
الإخوة والأخوات	250 ص
الأصهار	260 ص
الأقارب بالتبني [أو الرضاع أو التنشئة]	270 ص
أنصاف أقارب (عن طريق الزواج الثاني لأحد الوالدين: زوج الأم، زوجة الأب، ابنة أو ابن الزوج أو الزوجة)	280 ص
أقارب آخرون	290 ص
علاقات اجتماعية أخرى	300 ص - 399 ص
الصدقة	310 ص
كرم الضيافة	320 ص
المعلم والتلميذ	340 ص
السيد والخادم	360 ص
الحرف والمهن	400 ص - 499 ص
الحرف والمهن	400 ص
الكادحون [فلاحون، رعاة، مراكبية، صيادون.. الخ]	410 ص

420 ص	مهن قائمة على الدراسة [أطباء، محامون، شعراء، علماء... الخ]
430 ص	ممولون وتجار
440 ص	حرفيون [حائكون، خبازون، نجارون، حلاقون.. الخ]
460 ص	حرف ومهن أخرى
500 ص - 599 ص	الحكومة
500 ص	الحكومة
510 ص	المحاكم [ساحات القضاء]
550 ص	الشؤون العسكرية [الحربية]
590\$ ص	مؤسسات الخدمة الاجتماعية
600 ص - 699 ص	العادات
600 ص	عادات
700 ص - 799 ص	المجتمع، جزيئات متنوعة
710 ص	الأمم [الجماعات القومية، والمشاعر القومية]
720 ص - 739\$ ص	[السكان الديمجرافيا]
730\$ ص	الجماعات الرَّعَوِيَّة (جماعات الترحال: البدو، الصيادون، الغجر)
740\$ ص	[الولاء والشعور بالتبعية]
750\$ ص	الطبقات الاجتماعية والتدرج الطبقي
760\$ ص	الملكية
770\$ ص	الأسواق: البيع، والشراء والمقايضة
780\$ ص	أفعال شائنة (مخزية)
790\$ ص	عمليات التفاعل الاجتماعي
800\$ ص - 999\$ ص	عادات اجتماعية (الأعياد، الاحتفالات،...)
800\$ ص - 809\$ ص	مباريات معتادة، التسلية: أنشطة قضاء أوقات الفراغ (الترويع عن النفس)
950\$ ص - 999\$ ص	الأعياد والاحتفالات (الاحتفاليات) والمناسبات التذكارية

احتفالات التقويم الدينى	950\$ ص - 959\$ ص
احتفالات دورة الحياة	960\$ ص - 979\$ ص
احتفالات موسميّة، علمانيّة، و قوميّة	980\$ ص - 989\$ ص
احتفالات المشاركة المحدودة (اتحادات الجماعات الحرفيّة، النوادي، الأخوات)	990\$ ص - 999\$ ص

ق - الثواب والعقاب Q

مكافآت وعقوبات	0 ق
الأفعال المثابة (التي تستوجب المكافأة)	10 ق - 99 ق
أفعال مثابة	10 ق
مكافأة التقوى / الورع	20 ق
الشفقة (الرأفة تكافأ)	40 ق
خصال حسنه أخرى تكافأ	60 ق
مكافئات لأسباب أخرى	80 ق
نوعية المكافآت	100 ق - 199 ق
نوعية المكافآت	100 ق
مكافآت مادية (عينية)	110 ق
مكافآت إعجازية أو سحرية (خارقة)	140 ق
الحصانة ضد الكوارث كمكافأة	150 ق
مكافآت دينية	170 ق
المكافآت - متنوعات	190 ق
الأفعال المعاقبة (التي تلقى العقاب)	200 ق - 399 ق
أفعال تلقى العقاب	200 ق
جرائم تلقى العقاب	210 ق
عدم التقوى (والإلحاد) يلقي العقاب	220 ق
آثام جنسية تلقى العقاب	240 ق

أعمال الخداع تلقى العقاب	260 ق
سيئات متعلقة بالملكات تلقى العقاب	270 ق
القسوة (انعدام الشفقة) تلقى العقاب	280 ق
الميل للزاع يلقي العقاب	300 ق
عادات شخصية سيئة تلقى العقاب	320 ق
التكبر يلقي العقاب	330 ق
تدخل المرء فيما لا يعينه يلقي العقاب	340 ق
إنكار الجميل يلقي العقاب	350 ق
أفعال تلقى العقاب - متنوعات	380 ق
صنوف العقاب	400 ق - 99 ق
صنوف العقاب	400 ق
الإعدام	410 ق
سلب الحرية كعقوبة	430 ق
عقوبات قاسية	450 ق
عقوبات مهينة (مذلة)	470 ق
عقوبات مملّة	500 ق
كفارات	520 ق
عقوبات خارقة (دينية أو سحرية)	550 ق
العقاب في جهنم	560 ق
العقاب والغفران	570 ق
عقاب على قدر الجريمة	580 ق
عقوبات متنوعة	590 ق

ر - الأسرى والمُطَارَدُونَ R

الأسر (الحبس)	0 ر - 99 ر
الأسر	0 ر

الاختطاف	10 ر
أماكن الأسر (أي السجون والمعتقلات)	40 ر
أحوال الأسر (ظروف الأسرى وطرق معاملتهم)	50 ر
سلوك الأسرى	70 ر
عمليات إنقاذ	100 ر - 199 ر
عمليات إنقاذ	100 ر
إنقاذ أسير	110 ر
إنقاذ شخص تائه أو متروك	130 ر
المنقذون	150 ر
الإنقاذ - جزيئات متنوعة	170 ر
الهروب والتعقب / الملاحقة	200 ر - 299 ر
عمليات هروب وعمليات تعقب	200 ر
الهروب (من الأسر أو الاعتقال)	210 ر
الفرار	220 ر
التعقب (الاقتفاء، المطاردة، الملاحقة)	260 ر
الملاجئ والإعادة إلى الأسر (الإمساك ثانية)	300 ر - 399 ر
ملاجئ (أماكن الملاذ) وإعادة الأسر	300 ر
ملاجئ	310 ر
الإمساك ثانية بالهارب	350 ر

س - القسوة غير الطبيعية S

أقارب قساة	0 س - 99 س
أقارب قساة	0 س
والدين قاسيين	10 س

أبناء [وبنات] وأحفاد قساة	20 س
أنصاف أقارب وأقارب بالتبني قساة [انظر: 270 ص]	30 س
أجداد أو [جدات] قساة	40 س
أصهار قساة	50 س
زوج قاس [أو زوجة]	60 س
أقارب آخرون قساة	70 س
ضباط (حكوميون) قساة	90\$ س
جرائم قتل أو تعويه [تقطيع أو صال.. الخ] مقرزة	100 س - 199 س
جرائم قتل أو تعويه مقرزة	100 س
القتلة	100 س
ترك [هجر، تخل] أو تعريض للهلاك يتسم بالقسوة	140 س
تعويه [بتر الأعضاء، التمثيل بالجسد]	160 س
الجرح أو التعذيب	180 س
تضحيات تتسم بالقسوة	200 س - 299 س
تضحيات تتسم بالقسوة	200 س
أطفال يباعون أو يذرون	210 س
أسباب نذر (بيع) طفل	220 س
نذر (بيع) طفل عن غير قصد [عفوياً]	240 س
إنقاذ الطفل المذنوب	250 س
تضحيات	260 س
نذر أو بيع قريب عن غير قصد	280 س
أطفال متروكون أو مقتولون	300 س - 399 س
أطفال متروكون أو مقتولون	300 س
أسباب ترك الأطفال	310 س

ظروف قتل الأطفال أو تعريضهم للهلاك	330 س
مصير الطفل المتروك	350 س
عمليات اضطهاد تتسم بالقسوة	400 س - 499 س
عمليات اضطهاد قاسية	400 س
زوجة مضطهدة	410 س
كيفية التخلص من الزوجة المنبوذة [المطرودة]	430 س
مصير الزوجة المنبوذة	450 س
عمليات اضطهاد أخرى تتسم بالقسوة	460 س

ت - [الجنس] :تبعاته و ملحقاته T

الحُب [العشق، الهوى.... الخ]	0 ت - 99 ت
الحب	0 ت
الوقوع في الحب	10 ت
لقاء الحبيبين	30 ت
التودّد	50 ت
العاشق المحتقر	70 ت
الحب المأسوي	80 ت
الحب، جزيئات متنوعة	90 ت
الزواج	100 ت - 199 ت
الزواج	100 ت
زواج غير عادي	110 ت
عادات الزواج	130 ت
وقائع [حدثت] عذد زواج	150 ت
الدخلة [الدخول بالعروس]	160 ت
الطلاق	195 ت - 199§ ت

الحياة الزوجية	200 ت - 299 ت
الحياة الزوجية	200 ت
الإخلاص في الزواج	210 ت
الخيانة الزوجية	230 ت
مميزات الزوجات والأزواج	250 ت
جوانب أخرى للحياة الزوجية	280 ت
العفة [الإحصان] والعزوبية	300 ت - 399 ت
العفة والعزوبية	300 ت
عري عفوي لجسد أحد الزوجين لنظر الآخر	305 \$ - 309 \$ ت
العزوبية والعزوف عن الجماع	310 ت
الهروب من حبيب غير مرغوب	320 ت
متعففون على الرغم من الإغراء [المرادة عن النفس]	330 ت
مشاركة عذرية لفراش واحد [النوم معا عذريا]	350 ت
العفة والعزوبية - متنوعات	360 ت
علاقات جنسية آثمة	400 ت - 499 ت
علاقات جنسية آثمة	400 ت
مضاجعة المحارم	410 ت
البغاء والتسري [اتخاذ سرية، محظية]	450 ت
حالات شذوذ جنسي	460 ت
علاقات جنسية آثمة - جزيئات متنوعة	470 ت
الحمل والولادة	500 ت - 599 ت
الحمل والولادة	500 ت
حمل خارق [إعجازي أو سحري]	510 ت

مولد [ولادة] خارقة	540 ت
مولد مسخ	550 ت
الحمل [والإجهاض]	570 ت
الولادة	580 ت
الحمل والولادة - جزيئات متنوعة	590 ت
رعاية الأطفال	600 ت - 699 ت
رعاية الأطفال	600 ت
طبيعة الأطفال ونموهم	610 ت
الوصاية على أطفال الأزواج المطلقين أو المنفصلين	630 \$ - 639 \$ ت
أطفال غير شرعيين [أولاد حرام]	640 ت
رعاية الأطفال - جزيئات متنوعة	680 ت

ي - طبيعة الحياة (العيشة، "الدنيا") U

عدم المساواة في الحياة	0 ي - 99 ي
عدم المساواة في الحياة	0 ي
العدل والظلم	10 ي
حقوق القوى	30 ي
الثراء والفقر	60 ي
طبيعة الحياة - جزيئات متفرقة	100 ي - 299 ي
المظاهر خادعة	110 ي
الطبيعة تظهر نفسها	120 ي
قوة العادة	130 ي
قوت شخص سم شخص آخر	140 ي
عدم اكتراث التعس [بما قد يحيق به]	150 ي
وقع الأدنى: لا يمكن للأمور أن تكون أكثر سوء	155\$ ي - 195\$ ي

مصابة لا يلومن المصاب فيها إلا نفسه	160 ي
سلوك العميان	170 ي
الخمير تستخرج الصدق [من المخمور]	180 ي
طبيعة الصدق [العدالة]	190\$ ي - 200\$ ي
حاكم سيء، رعية سيئة	210 ي
السلام المفروض فرضا [على المتنازعين] لا قيمة له	220 ي
طبيعة الإثم [الخطيئة]	230 ي
سلطان العقل على الجسد	240 ي
قصر عمر الإنسان	250 ي
إنقضاء [مرور] الوقت	260 ي
الطمأنينة تولد عدم الاكتراث	270 ي
التوازن بين المحاسن والمساوىء	280\$ ي - 289\$ ي
نسبية الإدراك	300\$ ي - 309\$ ي
التدرج الهرمي لإشباع الاحتياجات	310\$ ي - 319\$ ي
إشباع الاحتياجات الأولية (البيولوجية)	310\$ ي
إشباع الاحتياجات الثانوية (المكتسبة، المشتقة)	315\$ ي

ش - الدين V

الشعائر الدينية	0 ش - 99 ش
شعائر دينية	0 ش
أضحيان دينية	10 ش
الاعتراف بالذنوب	20 ش
عشاء الرباني (طقس كنيسي)	30 ش
القداس (طقس كنيسي)	40 ش
الدعاء (الابتهاال إلى الله، الصلاة)	50 ش
طقوس جنازية	60 ش

70 ش	الأعياد والصيام
80 ش	الشعائر الدينية - متنوعات
100 ش - 199 ش	صروح وأشياء دينية
100 ش	صروح وأشياء دينية
110 ش	مبان دينية
120 ش	صور (وتمائيل)
130 ش	صور دينية أخرى مرتبطة بالعبادة
140 ش	آثار مقدسة
150 ش	أشياء مقدسة - متنوعات
200 ش - 299 ش	أشخاص مقدسون
200 ش	أشخاص مقدسون
210 ش	مؤسسو أديان (وأنبيا)
220 ش	الأولياء
230 ش	الملائكة
250 ش	العدراء مريم
290 ش	أشخاص مقدسون آخرون
300 ش - 399 ش	معتقدات دينية
300 ش	معتقدات دينية
310 ش	مبادئ عقائدية معينة
320 ش	الهرطقة
330 ش	التحول عن عقيدة إلى عقيدة أخرى
340 ش	معجزة تظهر لغير المصدقين
350 ش	الصراع بين الأديان
360 ش	تقاليد مسيحية ويهودية، كل بشأن الأخرى
370\$ ش	تقاليد إسلامية بشأن غير المسلمين (المسيحية واليهودية)

معقدات دينية - منوعات	380 ش
-----------------------	-------

و - سمات الخلق W

سمات مستحسنة في الخلق	0 و - 99 و
سمات مستحسنة في الخلق	0 و
الشفقة	10 و
سمات أخرى مستحسنة في الخلق	20 و
سمات مستهجنة في الخلق	100 و - 199 و
سمات مستهجنة في الخلق	100 و
سمات مستهجنة في الخلق - شخصية	110 و
سمات مستهجنة في الخلق - اجتماعية	150 و
سمات الخلق - متنوعات	200 و - 299 و
سمات الخلق - متنوعات	200 و
تركيبة الخلق (الشخصية)	250\$ و - 259\$ و

ط - الفكاهة X

فكاهة الفشل (الإحباط)	0 ط - 99 ط
فكاهة (تدور حول) الفشل	0 ط
فكاهة التعوق (العجز الجسدي)	100 ط - 199 ط
فكاهة التعوق	100 ط
فكاهة الصمم	110 ط
فكاهة سوء (ضعف) البصر	120 ط
مظاهر عجز جسدية أخرى	130 ط
فكاهة الطبقات الاجتماعية	200 ط - 599 ط

200 ط - 299 ط	فكاهة تتناول التجار (الباعة)
200 ط	فكاهة تتناول التجار
210 ط	نكت عن الطحانين
220 ط	نكت عن الخياطين
230 ط	نكت عن الجزارين
240 ط	نكت عن الإسكافية (أو صانعو الأحذية)
250 ط	نكت عن حرفين وتجار آخرين
300 ط - 499 ط	فكاهة تتناول المهن
300 ط	فكاهة تتناول المهن
310 ط	نكت على المحامين
320\$ ط - 329\$ ط	نكات على الشرطة
330 ط	نكت على القضاة
350 ط	نكت على المدرسين
370 ط	نكت على العلماء (المتعلمين)
410 ط	نكت على القساوسة (رجال الدين)
460 ط	نكت متعلقة ب مهن أخرى
470\$ ط - 479\$ ط	دعابة حول الأمور السياسية (الحكومة)
480\$ ط - 499\$ ط	دعابة حول الأمور العسكرية (الحربية).. الانقلابات ومجالس إدارة الثورات
500 ط - 599 ط	فكاهة متعلقة بطبقات اجتماعية أخرى
500 ط	فكاهة متعلقة بطبقات [وفئات، جماعات] اجتماعية أخرى
510 ط	نكت متعلقة بالمرابين
520 ط	نكت متعلقة بالبغايا
530 ط	نكت متعلقة بالمتسولين / الشحاذين
540 ط	نكت على المجانين
550 ط	نكت على الجمعيات السرية

دعابة حول أشخاص كسولين والكسل	ط560\$
دعابة حول البخلاء والبخل	(سابقا ط580\$) - ط 570\$
دعابة حول التُّقى الكاذب وممارسة الفروض الدينية	ط590\$ - ط 599\$
فكاهة متعلقة بالسلالات (جماعات العنصر، والأمم)	ط 600 - ط 699
فكاهة متعلقة بالسلالات والأمم	ط 600
نكت متعلقة باليهود	ط 610
نكت متعلقة بسلالات وأمم أخرى	ط 650
نكات تتعلق بشِدَّة سُمرَة البشرة (السواد)	ط630\$
نكت متعلقة بمدن مختلفة	ط 680
دعابة تتعلق بالقوى الغيبية العليا (الأرباب، الملائكة، القديسين، الأقطاب)	ط690\$
فكاهة متعلقة بالجنس	ط 700 - ط 799
فكاهة متعلقة بالجنس	ط 700
نكت على العوانس	ط 750
نكت على التودد	ط 760
نكات عن الفحولة وتميَّز الأداء الجنسي	ط770\$
دعابة حول الجنوح الجنسي والجنسية المثلية	ط780\$ - ط799\$
فكاهة قائمة على السُّكْر / الثمالة	ط 800 - ط 899
فكاهة قائمة على السُّكْر	ط 800
فكاهة الكذب والمبالغات	ط 900 - ط 1899
كذب: الرجل الفائق	ط 910 - ط 1099
كذب: الرجل الفائق: مولده، نموه / نشأته، موته وقواه الجسمانية، وقوته (عافيته)	ط 910 - ط 959
كذب: الرجل الفائق	ط 910
كذب: الرجل الضخم	ط 920

كذب: قوى الشخص الفائق الجثمانية وعاداته	ط 930
كذب: رجل فائق القوة	ط 940
كذب: مهارات الشخص الفائق	ط 960 - ط 1019
كذب: مهارات الفائق	ط 960
كذب: مهارات حرفية أو مهنية	ط 980
كذب: مهارات عقلية (فكرية) فائقة	ط 1010
(كذب): ممتلكات الرجل الملحوظ غير العادية	ط 1020 - ط 1079
كذب: ممتلكات الرجل الملحوظ غير العادية	ط 1020
كذب: مبان فائقة	ط 1030
كذب: ممتلكات أخرى للرجل الفائق	ط 1060
أسرة الرجل النادر	ط 1070
كذب: مهن الرجل الفائق	ط 1080 - ط 1099
كذب: قناصون وصيادو سمك عظماء (مفرطو / فائقو البراعة)	ط 1100 - ط 1199
كذب: الصياد الفائق	ط 1100
كذب: الصيد الرائع / العجيب	ط 1110
كذب: الهداف العظيم	ط 1120
كذب: تجارب الصياد غير العادية	ط 1130
كذب فيما يختص بصيد السمك	ط 1150
كذب فيما يتعلق بالطيور	ط 1200 - ط 1399
كذب: حيوانات ملحوظة	ط 1200
كذب فيما يختص بالثدييات	ط 1210
كذب فيما يختص بالطيور	ط 1250
كذب فيما يختص بالحشرات	ط 1280

كذب فيما يختص بالأسماك ط 1300	
كذب فيما يختص بالزواحف ط 1320	
كذب: برمائية وحيوانات أخرى فائقة ط 1340	
كذب فيما يختص بحيوانات تخيلية ط 1370	
كذب فيما يتعلق بالنباتات والفواكه والخضروات والأشجار ط 1400 - ط 1499	
كذب فيما يتعلق بالنباتات والفواكه والخضراوات والأشجار ط 1400	
كذب فيما يتعلق بالفواكه ط 1410	
كذب فيما يتعلق بالخضروات ط 1420	
كذب فيما يتعلق بمحصولات الغيط / الحقل (الحبوب) ط 1450	
كذب فيما يتعلق بالأشجار ط 1470	
كذب فيما يتعلق بالأزهار ط 1480	
كذب: جزيئات متنوعة تتعلق بالنبات ط 1490	
كذب فيما يتعلق بالجغرافيا والطابوغرافيا ط 1500 - ط 1599	
كذب فيما يتعلق بالجغرافيا والطابوغرافيا ط 1500	
كذب فيما يتعلق بملاح الأرض ط 1510	
كذب فيما يتعلق بالجبال والتلال ط 1520	
كذب فيما يتعلق بتربة فائقة ط 1530	
كذب فيما يتعلق بملاح مائية ط 1540	
(كذب): الجغرافيا والطابوغرافيا - جزيئات متنوعة ط 1550	
كذب فيما يتعلق بالمدن ط 1560	
كذب فيما يتعلق بالجو (الأحوال الجوية) والطقس ط 1600 - ط 1699	
كذب فيما يتعلق بالجو والطقس ط 1600	
كذب فيما يتعلق بالرياح والعواصف ط 1610	
كذب فيما يتعلق بالطقس البارد ط 1620	

كذب فيما يتعلق بالطقس الحار	ط 1630
كذب فيما يتعلق بالطقس الجاف	ط 1640
كذب فيما يتعلق (بمعدلات) هطول الأمطار والرطوبة	ط 1650
كذب فيما يتعلق بالجو	ط 1660
كذب يتعلق بالعوامل الطبيعية - عام	ط 1690\$
كذب: لامعقولات منطقية	ط 1700 - ط 1799
كذب: لامعقولات منطقية	ط 1700
كذب فيما يتعلق بالأرقام	ط 1710
تجاهل لامعقول ل (علم) التشريح	ط 1720
تجاهل لامعقول للقوانين الطبيعية	ط 1740
تجاهل لامعقول لطبيعة الأشياء	ط 1750
تجاهل لامعقول لطبيعة الأشياء اللامادية	ط 1760
لامعقولة مبنية على طبيعة شيء	ط 1780
أكاذيب ومبالغات متنوعة	ط 1800 - ط 1899
أكاذيب ومبالغات متنوعة	ط 1800
حكايات الفشر المتعلقة بأشياء متنوعة	ط 1810
كذب يتعلق بالأسلحة	ط 1840 - ط 1849\$
حكايات فشر أخرى	ط 1850
دعابة قائمة على التورية اللفظية (الجناس)	ط 1900 - ط 1919\$
تورية دُعابية	ط 1900\$

ز - مجموعات متنوعة من الجزيئات [و الرمزية] Z

صِيغ	0 ز - 99 ز
صيغ	0 ز
إطار صيغي للحكايات (بنية، تركيبة)	10 ز

20 ز - 59 ز	حكايات تراكمية
20 ز	حكايات تراكمية
30 ز	تسلسلات تشتمل على موقف واحد أو واقعة واحدة
40 ز	تسلسلات بين أعضائها اعتماد متبادل (تبادلي الاعتماد)
50 ز	حكايات تراكمية - متنوعات
60 ز	جزيئات صيغية أخرى
100 ز - 199 ز	الرمزية
100 ز	الرمزية
110 ز	الأنسنة [لجردات]
140 ز	رمزية اللون
150 ز	رموز أخرى
165\$ ز - 169\$ ز	رمزية النباتات والثمار
200 ز - 299 ز	الأبطال
200 ز	الأبطال
210 ز	الإخوة كأبطال
230 ز	المآثر النادرة / غير العادية للأبطال
300 ز - 399 ز	استثناءات
300 ز	استثناءات فريدة
310 ز	نقطة الضعف الفريدة (موضع القتل الفريد)
320 ز	الشيء يوائم مقاس شيء (أو شخص) واحد فقط
350 ز	استثناءات فريدة أخرى

الهوامش

"Belief and Non-Belief in Arab, Middle Eastern and sub-Saharan Tales: the Religious-Non-Religious Continuum. A Case study." In: al-Mâthūrât al-Sha'biyyah. Vol. 3, no. 9 (Doha, January, 1988), pp. 721-

"Sentiment, Genre and Tale Typology: Meaning in Minddle Eastern and African Tales." In: Papers III. The 8th Congress for the International Society for folk Narrative Research, R. Kvideland and T. Selberg, eds., pp. 255283- (Bergen, Norway, 1985). Also (revised and expanded) in al-Mâthūrât al-Sha'biyyah, Vol. 2, no. 9 (June, 1969) pp. 8191-

"Folkloric Behavior: A Theory [and Field Case Analysis] for the Study of the Dynamics of Traditional Culture," Indiana University, 1967. (An application of the principles of individual and social learning theories to situations of stability and change in folk traditions within the context of ethnicity and group affiliation. A theoretical model and a case study involving the Egyptian and Arab immigrant community in Brooklyn, New York, U.S.A).

2 - انظر: "نظم وأنساق فهرسة المأثور الشعبي". في: المأثورات الشعبية (الدوحة، قطر) مج 3، ع 12 (1988)، ص.ص 109-77

- «الموتيف والطرز: مفاهيم أساسية لتحديد المأثور الشعبي الشفهي ودراسته». مجلة الخطاب الثقافي، عدد 2، ص.ص 56-68.

- راجع أيضاً: حسن الشامي. «نظم فهرسة القصص الشعبي: فهرست الطراز»، الفنون الشعبية، مج 2، ع 8، (القاهرة، مارس 1969)، ص ص 29-40؛ و«نظم فهرسة القصص الشعبي فهرست الموتيف»، الفنون الشعبية، مج 2، ع 9 (القاهرة يونيو 1969)، ص ص 81-91.

1 - Hasan El-Shamy. A Motif Index of the Thousand and One Nights, (Bloomington: Indiana University Press, 2006). 696 pp
Types of the Folktale in the Arab World: A Demographically Oriented Tale-Type Index. xxviii + 1255 pp. (Indiana University Press, September, 2004). This work also treats the typology of sub-Saharan African, Persian, and Turkish folk narratives.
"Critical Analysis" of Moroccan Folktales, Translated from Arabic by J. El Koudia and Roger Allen with Critical Analysis [and typology studies] by Hasan M. El-Shamy (Syracuse University Press, 2003), pp. 147183-

Popular Stories of Ancient Egypt, Sir Gaston C. Maspero. Edited and with an Introduction by Hasan El-Shamy (Santa Barbara, Cal., etc. 2002) (Oxford University Press, 2004).

Tales Arab Women Tell: And the Behavioral Patterns they Portray. Collected, translated, edited, and interpreted by Hasan M. El-Shamy. (Indiana University Press, Bloomington, 1999).

Folk Traditions of the Arab World: a Guide to Motif Classification, 2 vols.: V. I, xxvi + 461 pp., V. II, viii + 577 pp. (Indiana University Press, 1995).

"Saudi Arabia." In: Encyclopédie des Märchens, pp. 114853-, Gottingen, Germany, 2004.

"Typology and Performance in the Study of Prose Narratives in Africa." African Folklore: an Encyclopedia, P. Peek and K. Yanka, Eds. (New York, Routledge, 2003b), pp. 479482-

"Oral Traditional Tale and the Thousand Nights and a Night: the Demographic Factor." In: The Telling of Stories: Approaches to a Traditional Craft. Morton Nojgaard et. al, Eds. Odense university Press, Odense, Denmark, 1990, pp. 63-117.

جديد النشر في الثقافة الشعبية

إطلالة على الفولكلور الكويتي ومؤتمر حول الحكي الشعبي بالقاهرة

أحلام أبوزيد / كاتبة من مصر

نداول في هذا العدد أن نستكمل ما بدأناه في العدد السابق من إلقاء الضوء على مجموعة الدراسات الخاصة بفولكلور بلد بعينه، وهي محاولة قد تفيد القارئ في التعرف على نواحي الثقافة الشعبية في إطارها الجغرافي. ولمن تابعنا في العدد السابق فقد عرضنا الملف السوري بعنوان «اتجاهات في جمع وحفظ التراث الشعبي السوري» من خلال إصدارات مديرية التراث الشعبي بوزارة الثقافة السورية. وفي هذا العدد نقدم إطلالة على الفولكلور الكويتي من خلال بعض إصدارات «مركز البحوث والدراسات الكويتية» الذي يحرص على توثيق التراث الكويتي القديم، وتسجيله وصونه من الاندثار لإثراء ذاكرة الكويت التاريخية.

أدب شعبي

عادات وتقاليد

موسيقى وتعبير حركي

ثقافة مادية

في الميدان

آفاق

جديد الثقافة
الشعبية

أصداء





جديد النشر في الثقافة الشعبية

وفي هذا الإطار صدر عن المركز خلال العقد الأول من هذا القرن مجموعة من الدراسات التي اهتم أصحابها برصد التراث الشعبي الكويتي وتسجيله. ففي عام 2003 صدر كتاب البيت الكويتي القديم لمحمد علي الخرس، ومريم راشد العقروقة، وكتاب الحرف والمهن والأنشطة التجارية القديمة في الكويت لمحمد عبد الهادي جمال. وفي 2004 صدرت مجموعة من الدراسات منها: الحلي قديماً في الكويت لسلوى المغربي، والموروث الشعبي الكويتي ملهما لزهرة أحمد علي، والكويت القديمة: صور وذكريات ليعقوب يوسف الحجي، وألفاظ اللهجة الكويتية في كتاب لسان العرب ليعقوب يوسف الغنيم، وأسواق الكويت القديمة لمحمد عبد الهادي جمال. وفي 2005 صدر كتاب ألعابنا الشعبية الكويتية لأيوب حسين الأيوب. وفي 2006 صدر كتاب الأزياء الشعبية النسائية قديماً في الكويت لسلوى المغربي. وفي 2007 صدر كتاب النشاطات البحرية القديمة في الكويت ليعقوب يوسف الحجي. وفي 2008 صدر كتاب التراث الكويتي في لوحات أيوب حسين الأيوب. وفي 2009 صدر كتاب الفولكلور البحري الكويتي ليعقوب يوسف الحجي. وقد توفرت لدينا بعض من هذه الإصدارات سنعرض لها في هذا العدد، وهي تمثل تنوعاً في تسجيل وتوثيق التراث الشعبي الكويتي حول فولكلور البحر والألعاب الشعبية ولهجة أهل الكويت والأسواق الشعبية. أما الجزء الثاني من ملف هذا العدد فيشمل عرضاً للدراسات التي طُرحت في الندوة الدولية لقسم اللغة الفرنسية بكلية الآداب جامعة القاهرة، والتي صدرت في كتاب العام الماضي حول الحكي الشعبي بين التراث المنطوق والأدب المكتوب.

فولكلور البحر

نستهل الملف الكويتي بكتاب يعقوب يوسف الحجي الذي صدر عام 2009 بعنوان «من الفولكلور البحري الكويتي» في 212 صفحة. وقد سبق للمؤلف أن نشر كتاباً حول النشاطات البحرية القديمة في الكويت عام 2007، غير أننا أثرنا عرض الفولكلور البحري لصلته الوثيقة بمجال الثقافة الشعبية. وقد أشار المؤلف في مقدمة كتابه أنه عكف على جمع مادته ميدانياً. وبدأ كتابه بفصل تاريخي عن الكويت وكيف أصبحت بلداً بحرياً.. لينتقل إلى رصد العادات والمعتقدات والخرافات والأساطير البحرية الكويتية، حيث تناول ثلاث حرف بحرية، الأولى هي «صناعة السفن الشراعية»، التي بدأ يبحث مسمياتها وأنواعها، حيث يطلق صنّاع السفن في الكويت على السفن الشراعية إسم «خشب»، ومفردها



كتاب النشاطات البحرية القديمة في الكويت

المؤلف: يعقوب يوسف الحجي، وقد صدر هذا الكتاب في عام 2007.

جديد النشر في الثقافة الشعبية



«إخشبة»، كما يطلقون إسم «حطب» على الأخشاب الداخلة في صناعة هذه السفن.. ويضيف المؤلف في إطار حديثه عن أنواع القوارب ومواد صنعها أن قارب «الورجية» (لصيد الأسماك) المصنوع من أعواد سعف النخيل ومن الحبال؛ هو أبسط نوع عرفه أهل الكويت والخليج. أما صناع السفن الكويتيون فيطلق عليهم (البحارنة). وقد برزوا كفنيين في إصلاح السفن وصيانتها ولقب بعضهم بالدكاترة (أي الذين يجرون أصعب العمليات للسفن)، ويورد المؤلف روايات مختلفة حول مهاراتهم، ويشير لبعض العادات والتقاليد الخاصة بصناع السفن، ومنها أنهم يعطلون عن العمل يوماً كاملاً إذا مات واحد منهم حدادا عليه. كما يطلقون على حرفتهم أنها «مبروكة» و«ماسحين عليها الأنبياء». ثم يسرد بعض الروايات حول طرق تناقل وتوارث الحرفة بينهم. أما الحرفة الثانية فهي «الغوص على اللؤلؤ» الحافلة بالعديد من الحكايات التي سجلها المؤلف عن الإخباريين وعاداتهم والمصاعب التي عاشوها أثناء عملهم.. ومن العادات الخاصة ببيع اللؤلؤ أن النواخذة بعد عودتهم من رحلة الغوص ينشط تجار اللؤلؤ (الطواويش) لشراء أفضل ما لدى هؤلاء النواخذة من درر، ثم يسافرون لبيعها في أسواق البحرين أو الهذ، وقد يكسبون مبالغ طائلة من عمليات الشراء والبيع هذه. ومن المتبع والطريف في عملية بيع وشراء اللؤلؤ على مرأى ومسمع من الناس، أن يغطي البائع والشاري يديهما بقطعة من القماش، ويلمس أحدهما أصابع الآخر، وكل أصبح يعنى قدراً معيناً من المال، حتى يتم الاتفاق بينهما. ورحلات صيد اللؤلؤ تتطلب جهداً وزمناً طويلاً يصل إلى أربعة أشهر في عرض البحر قد تنتهي وتعود السفينة إلى البلدة دون الحصول على درة واحدة تساوي التعب الذي بذل من أجلها، وعندها - كما يشير المؤلف - لا يكسب البحار سوى دين يُسجل عليه ويربطه مع النواخذة لكي يعمل معه في الموسم التالي. بل إن العُرف المتبع هو أن الدين على بحار الغوص ينتقل من والد إلى ولده بعد وفاته.

أما الحرفة الثالثة فهي عن «السفر الشراعي»، الذي يتدرب فيه الأولاد منذ الصغر على معرفة أنواع الرياح وعلى السباحة. فهم يصنعون سفناً شراعية صغيرة تسمى «عداديل» ويزودونها بأشعة.. وحُلم كل شاب أن يصبح نواخذة.. ومتى ركب بحاراً فقد ارتبط بهذه المهنة واحترم قوانينها. وهناك العديد من الحكايات حول توارث المهنة، وعادات استقبال النواخذة، والأعراف المتبعة بينهم، وسرعة السفن في السير، والعلاقة بين البحارة ورؤسهم والنواخذة أثناء الرحلة. والمعتقدات السائدة حول الريح.. إلخ. ثم يتناول المؤلف موضوع

فولكلور البحر

كتاب يعقوب يوسف الحججي صدر عام 2009 بعنوان «من الفولكلور البحري الكويتي» في 212 صفحة.

أشار المؤلف في مقدمة كتابه أنه عكف على جمع مادته ميدانياً. وبدأ كتابه بفصل تاريخي عن الكويت وكيف أصبحت بلداً بحرياً.. لينتقل إلى رصد العادات والمعتقدات والخرافات والأساطير البحرية الكويتية.

جديد النشر في الثقافة الشعبية

«الملاحه و الربابنة».. والملاحه علم أساسي يحتاج إلى تعلمه النواخذة أو قباطنة السفن الشراعية.. وهناك فرق في وظيفة «الملاح المعلم» و«الملاح الربان». فالمعلم هو الذي يجيد تحديد مواقع السفينة في كل يوم وهي مبحرة في البحار والمحيطات المفتوحة، حيث لا علامات برية تساعد في ذلك. أما الربان فهو المتخصص في الإبحار في أماكن محددة محلية مثل مداخل الموانئ والخيران والأنهار.. ويعرض المؤلف لتاريخ الملاحه في التراث العربي وكيف كان العرب يتعرفون على مواقعهم في البحار المفتوحة.. وبراعتهم في قياس خطوط الطول.. ومعرفة النواخذة بالرياح ومواقيتها في البحار المختلفة. ثم يتناول الأسماء والمصطلحات البحرية، كأن يطلق على الحبل الذي يجر السفين اسم «القلص».. ويطلق على الرياح الجنوبية اسم «الكوس». والجنوب يسمى «قطب». والشرق «مطلع». والغرب «مغيب».. إلخ.. هذا فضلاً عن الكلمات الوافدة أو المحرفة عن لغات أخرى. كقاموس مختصر للأوامر التي تعطى للبحارة على السفن الكويتية. ثم يعرض المؤلف لعدة تجارب تبين لنا المعاناة التي يقابلها البحارة في البحر سعياً وراء الرزق، والأحوال التي يواجهونها.. كبعض البحارة الذين تلفت عيونهم وكف بصرهم إلى الأبد. ثم يخصص المؤلف فصلاً حول الكنايات البحرية التي برع البحارة في روايتها حتى تداولها الناس عنهم، كما عرض لبعض الأمثال الشعبية البحرية والتي من بينها: «إذا طبع دوس على تريجه» أي إذا دخل الماء السفينة بحيث يصعب إنقاذها فلا فائدة من المقاومة، ولا يضرها إذا وقفت على أعلى لوح فيها فهي غارقة لا محالة. أما الأغاني البحرية فقد رصد بعض منها، مثل الأغاني التي ترددها الأمهات لأطفالهن: إرقصي رقاصة.. أبوج راح للخاصة.. ايجيب لامج لولو.. ولمرت أبوج كركاشة. ويختتم يعقوب الحجي كتابه بفصل حول الغناء أو الفن البحري من حيث تاريخه وأنواعه وبعض المؤيدين له في الكويت.. مشيراً في النهاية إلى البترول وأثره في تراث الكويت البحري.

الألعاب الكويتية وفولكلور الطفولة

سنعرض في هذا الإطار لكتاب الأستاذ أيوب حسين الأيوب المعنون «ألعابنا الشعبية الكويتية».. والكتاب هو الطبعة الثالثة الصادرة عن مركز البحوث و الدراسات الكويتية عام 2005، والذي نشرت طبعته الأولى عن مطبعة حكومة الكويت عام 1969 وطبعته الثانية عن ذات السلاسل 1984. وفي الطبعة التي بين أيدينا قام المؤلف بتزويدها ببعض المواد مع حذف وتعديل وتنسيق

جديد النشر في الثقافة الشعبية



المحتويات عامة، فضلاً عن توثيق مادته بعدد من لوحات المؤلف التي تشرح الكثير من تلك المحتويات والمضامين. والكتاب يُعد الأول من نوعه في رصد التراث الشعبي للأطفال.. ومن ثم فنحن نرى أن الموضوعات التي تطرق إليها الكتاب أشمل بكثير من عنوانه. إذ لم يتطرق صاحبه للألعاب الشعبية الكويتية فقط، بل للكثير من العادات والتقاليد والفنون والممارسات الشعبية بالكويت عامة والأطفال خاصة كما سنرى، وربما هذا ما جعل المؤلف يضع عنواناً جانبياً للكتاب «من تراثنا الشعبي الكويتي: مع الأطفال في الماضي». فضلاً عن أن جميع الألعاب الواردة قد مارسها المؤلف أو عايشها منذ الطفولة فهو في هذا الكتاب يقوم بدور الباحث والراوي في آن. ولنبدأ بالقسم الأول من الكتاب الذي حمل عنوان «الألعاب الشعبية»، والتي صنفها المؤلف إلى «ألعاب الصبيان»، ثم «ألعاب البنات». وقد صَدَّر ألعاب الصبيان ببعض الموضوعات المرتبطة بقوانين اللعب عموماً كطريقة اختيار فريقين، والنداء للعب ليلاً، والإعلان عن نهاية اللعب ليلاً، وقرعة غزاله بزاله وغيرها.. ثم يبدأ بسرد الألعاب وشرح طرق أدائها والأدوات المستخدمة والقوانين التي تحكمها، وهي 47 لعبة على النحو التالي: جب لو كتب- لعبة خروف مسلسل- لعبة الدغه- لعبة اشتط- لعبة اللوميه- لعبة صيده ما صيده- لعبة طاق طاق طاقية- لعبة اعظيم سارى- لعبة صفروك- لعبة حرامية- لعبة طلعا بكميزته- لعبة بوسبيت- لعبة الهول- لعبة حلت- لعبة اسحيب اسحيب- لعبة محيبس- لعبة عماكور- لعبة اللبيده- لعبة الياى- لعبة المكصى- لعبة(اللى يكوم عرجبوله)- لعبة رعيص الدبس- لعبة المحبس- لعبة ضرب الكرة بالمضرب- لعبة حط الطير- لعبة الجعاب- لعبة حرخريشه- لعبة صلوا صلاة البكر- لعبة اطوير الهدى- لعبة أمها و أبوها- لعبة الجيس- ألعاب الجنفه- ألعاب التيله (والجمع إتل)- لعبة طك واطمر- لعبة جدير- لعبة امكاسر يوز- لعبة طكة بطكة- لعبة طرباش لو ماش- لعبة صبت- لعبة الوغواغه- لعبة الدرابيح- لعبة البلبول- لعبة الدوامه- القدح بالحصى- لعبة الخفاكه- ألعاب مستوردة- لعبة الدامة. أما القسم الثانى الذى خصصه المؤلف لألعاب البنات، فقد اشتمل على 15 لعبة هي: لعبة ألعاب- مقدمة إحدیه بديه- لعبة كركطه- لعبة اللكصه- لعبة البروى- ألعاب الطين- لعبة الحيله- لعبة خكنه خكوه- لعبة أم أحمد- لعبة الذيب و الغنم- لعبة الصميمكه- لعبة الشروكه- لعبة هيبله و هيبله- لعبة الخيصه- لعبة يا بزيرونه.

الألعاب الكويتية وفولكلور الطفولة

كتاب الأستاذ أيوب حسين الأيوب المعنون «ألعابنا الشعبية الكويتية».. الكتاب هو الطبعة الثالثة الصادرة عن مركز البحوث والدراسات الكويتية عام 2005، والذي نشرت طبعته الأولى عن مطبعة حكومة الكويت عام 1969 وطبعته الثانية عن ذات السلاسل 1984. وفي الطبعة التي بين أيدينا قام المؤلف بتزويدها ببعض المواد مع حذف وتعديل وتنسيق المحتويات عامة، فضلاً عن توثيق مادته بعدد من لوحات المؤلف التي تشرح الكثير من تلك المحتويات والمضامين.

جديد النشر في الثقافة الشعبية

أما القسم الثاني من الكتاب فقد خصصه المؤلف «للمناسبات وأغانيتها وأهازيجها وتسالي متنوعة». مشيراً إلى أن الأطفال الكويتيين لم يدعوا مناسبة تمر أو ذكرى تحل إلا وأعطوها حق قدرها من الأهازيج والغناء سواء بمدحها أو ذمها. وغناء الأطفال في هذه المرحلة هو عبارة عن ترديد لكلمات شعبية ملحنة نابغة من بيئاتهم يعبرون فيها عن الفرحة والبهجة التي تسيطر على نفوسهم عندما يقومون بأداء ألعابهم أو بمرور مناسبة أو صدفة أو حدث. وقد أورد المؤلف عشرات العادات والتقاليد والمناسبات المرتبطة بالأطفال بدأها باحتفالية شهر رمضان، وفنون الأطفال المرتبطة بالكريكان وأبو طيلة، والوارد أو الطوب (مدفع رمضان)، والأسواق، ومبيعات الصبيان، ووداع رمضان. ثم ينتقل للأعياد والعادات المرتبطة بها ومنها «كاسيرو دله» - يوم النشر - وهي عادة يكون موسمها في صباح اليوم الذي يسبق عيد الضحى أي يوم وقفة عرفات وتسمى «يوم النشر». حيث يجتمع الفتیان كاجتماعهم في الناصفو والكريككان غير أنهم يحملون الرايات الملونة، ويدورون على المنازل للحصول على النقود، ويرددون: «كاسيرو دله.. أربع آتات دله..». ثم يستطرد المؤلف لرصد عشرات المناسبات الأخرى والتي أعطى لكل منها عنواناً مميزاً على النحو التالي: ليلة الناصفو والسهرة - يوم الكريش - التهليل في ليلة الخسوف - موسم الحج - الحية - المطر - أم الغيث - النون - عطوا المكرم - بيع الأطفال - عودة البحارة - الطهر أو الختان - المطوع (المدرسة القديمة) - السحارة - الحبر - العريش - المراوح البدائية - الخدمة - العقاب - نادره - الهده - الأجازات والعطل - الختمة و مراسيم زفة الخاتم - التحميده - تعليم البنات - طيور الربيع - أنواع الغبابي - أهازيج المرح و اللعب عند البنات - يا من باس العريس - يا ليتنى لوميه - حنا بنات أحمد - جحلو - ما كصرت سبيجه - دور دور يا البطه - يا فاطمة - يا الكوكبه - بطاش بطاش - يا صباره مدريتى - غلبناهم - هيه بناتى - الشرطى - هيلى يا رمانه - تعليقات الصبيان - غطاوى شائعة - أهازيج الرده الشائعة - نماذج من المسميات في مفهوم الأطفال - مأكولات الصغار - خرافات وتصورات وتسالى للصغار - العزيزو - تعبیر عن الخجل - مخاوف - الحيامه - ولدت الغزاله - أم زيد - دك الها - وهوه - مكص مكص - السبت سبمبوت - يا رويلتى - أنه خلاله حمره - يا مريمى - يات الديايه - حزمونى بالتفك - لعبة طكطك الباب - واحد اتنينه ثلاثه - يا حليل البديوى - يا الكوكسه - ثنائى (طبك حزه و طبك ماش) - ثنائى (ليش تبوك اللوميه) - ثنائى وصلنا البيت - ثنائى (اتويس امباع) - شنت يا جعب؟ - صباح

جديد النشر في الثقافة الشعبية



لباح- تيتى تيتى- لعبة يد العيوز- جاي شيوخ. أما القسم الثالث والأخير من الكتاب فقد خصصه المؤلف لرصد مبتكرات الصبيان ومشغولاتهم اليدوية وهواياتهم المحببة ومنها طرق عمل الفرارة والماصول والطيارة الورقية والفخ والكارى والميزان (حوالي 40 مشغولة يدوية)، فضلاً عن رصد بعض الهوايات كتربية الحمام والكلاب وهواية الزراعة والحداك (عشر هوايات). والكتاب على هذا النحو يمكننا أن نطلق عليه موسوعة لفولكلور الطفولة بالكويت.. خاصة أن مؤلفه أيوب حسين قد أسهم بدور غير مسبوق عندما صور بريشته معظم ما جاء بمادة الكتاب.. حيث وظف إبداعه التشكيلي في خدمة التراث الشعبي.

لهجة أهل الكويت

وفي إطار بحث اللهجة الكويتية نعرض هنا لكتاب صدر عام 2004 عن المركز ليعقوب يوسف الغنيم بعنوان «ألفاظ اللهجة الكويتية في كتاب لسان العرب لابن منظور». والكتاب يبحث في خصائص لهجة الكويتيين وارتباطها باللغة الفصحى.. وتنطوي فكرته على تأصيل اللهجة العامية التي ربما تصور البعض أنها بعيدة عن المصدر اللغوي الأصيل.. ويبدأ المؤلف كتابه بعرض لقاموس لسان العرب لابن منظور ومنهجه في الاستدلال على معاني الكلمات، والمصادر التي اعتمد عليها وحياته العلمية. ثم ينتقل لشرح اللهجة الكويتية في علاقتها بلسان العرب مشيراً للألفاظ الدخيلة التي انتقلت إليها مع الوافدين منذ الخمسينات للكويت. ويضيف المؤلف قوله أن «الكويتي بطبعه تسير اللغة العربية على لسانه فهو إذا أقبل عليه شخص قال له: حياك الله، فيرد عليه هذا: الله يحييك وإذا زلت قدم شخص قال له: أعليت، فيرد عليه بقوله: لا بليت. وعندما يغادر المجلس يقول: في أمان الله، ويرد عليه: في أمان الكريم.. وهكذا تتكرر ألفاظ اللغة العربية دائماً على لسانه، فإذا رجعنا إلى العبارات المستعملة وجدنا عبارة «سقط من عيني»، أي فقد احترامي له، ويرد ابن منظور في حديث نبوي «إني لأرى الرجل يعجبني فأقول هل له حرفة فإن قالوا: لا، سقط من عيني».. وعلى هذا النحو يورد المؤلف عشرات الأمثلة.. وإن كان بعضها لا يرتبط بلهجة الكويت فقط.. فعبرة «سقط من عيني» هذه من العبارات الدارجة والمأثورة في اللهجة المصرية أيضاً، وقد تتكرر في لهجات أخرى، ومثلها أيضاً «العربون» أى ما يدفع مقدماً من ثمن السلعة أو المأمورية.. وكلمة فلفص ويفلفص.. إلخ. غير أن المؤلف يشير إلى وجود كثير من الألفاظ الكويتية المحلية ذات الأصل العربي، ولكن المقابل لها في حاجة إلى تفسير، مثل كلمة «كعم» ففي اللسان:

لهجة أهل الكويت

وفي إطار بحث اللهجة الكويتية نعرض هنا لكتاب صدر عام 2004 عن المركز ليعقوب يوسف الغنيم بعنوان «ألفاظ اللهجة الكويتية في كتاب لسان العرب لابن منظور». والكتاب يبحث في خصائص لهجة الكويتيين وارتباطها باللغة الفصحى..

وتنطوي فكرته على تأصيل اللهجة العامية التي ربما تصور البعض أنها بعيدة عن المصدر اللغوي الأصيل

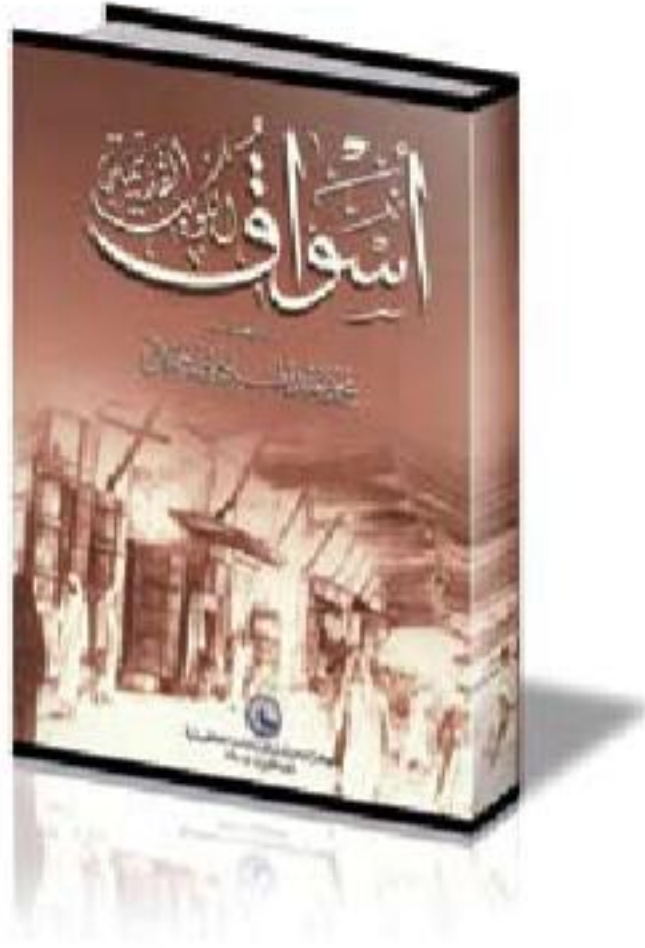
جديد النشر في الثقافة الشعبية

«كعم البعير كعماً فهو مكعوم.. سد فاه». والكعم بالكاف المكشكشة في اللهجة بمعنى المنع عن الكلام أو عن إبداء الرأي فكأن المستمع سد فم المتكلم بطلب السكوت عنه. ثم يتتبع المؤلف بدأب وجدية نماذج من الأمثال الشعبية الكويتية ليبحث عنها في لسان العرب، ومنها قولهم: «أدق من خيط باطل» وهو إما الهباء الذي يكون مع ضوء الشمس يدخل من الكوة في الجدار أو الخيط الذي تفرزه العنكبوت، كما ذكر ذلك الميداني. وفي الكويت يقال: «فلان خيط باطل» أي رخو، كسول لا يستفاد منه. ومن الأمثال أيضاً: «عوير وزوير والمنكسر اللي ما فيه خير، وهو في اللسان بلفظ: كسير وعوير وكل غير خبير، أي ما بقي إلا ضعاف القوم. غير أن هناك بعض النماذج التي أوردها المؤلف يمكننا تتبعها في لهجات أخرى أيضاً مثل «الجار قبل الدار» و«خالف تذكّر» وفي مصر «خالف تُعرف».. إلخ، وهو أمر يُحسب للمؤلف لا عليه.. لأن الكتاب على هذا النحو قد فتح المجال للتوسع في تأصيل اللهجة العامية في بلدان عربية أخرى، وردها إلى أصولها في اللغة الأم.

يستطرد المؤلف في تأصيل وتوثيق مادته ببحث ومناقشة الكتابات التي سبقته حول اللهجة الكويتية حيث توقف عند كتاب الألفاظ الأجنبية في اللهجة الكويتية: دراسة ومعجم للدكتور عبد الصبور شاهين الذي صدر عن جامعة الكويت سنة 1973، وكتاب معجم الألفاظ الكويتية للشيخ جلال الحنفي الذي طبع عام 1964. وقدم دراسة نقدية مفصلة للكتابين مع ذكر العديد من النماذج التي تؤكد على منطقه في البحث والتحليل.

ويشير المؤلف في النهاية إلى عدة محاور حول المنهج الذي اتبعه في عرض مادته، من بينها تأكيد على أن هناك بعض الألفاظ التي اندثرت من اللهجة، وهناك ألفاظ لم تعد تستعمل الآن لأن مسماها لم يعد مستعملاً مثل كلمة «غدان» التي تعني العارض الذي يوضع داخل الغرفة لتوضع عليه الملابس، والتي زالت بزوال الغدان من استعمالنا وقد يقول قائل - والكلام للمؤلف - عن بعض تلك الكلمات أنها غير مستعملة أو غير معروفة، فلم تدرجها؟ وهذا غير صحيح، فعدم استعمالها حالياً لا يعتبر مبرراً لإلغائها من الوجود، وإلا لوجب إلغاء آلاف الكلمات العربية الفصيحة من المعاجم.. ويضيف المؤلف قوله أنه اعتمد في ترتيب الألفاظ على الترتيب الذي سار عليه ابن منظور في كتابه بحسب الوصف الذي مر في الفصل الخاص بذلك، فذكر أولاً المادة ثم نقل منه ما كتبه عنها بين أقواس، منتقلاً بعد ذلك إلى التعليق وفقاً لما هو وارد

جديد النشر في الثقافة الشعبية



في اللهجة الكويتية. أما الترتيب الحرفي فيعتمد مثلما فعل ابن منظور على الحروف الأبجدية وفق تسلسلها بحيث يكون آخر الكلمة هو الأساس، أما أولها فيتغير بحسب تعدد الألفاظ، ويبرر المؤلف ذلك - وهو محق بالفعل - بأن هذه الطريقة هي أيسر الطرق من حيث إتاحتها الفرصة للقارئ كي يعود إلى اللسان إن هو أراد ذلك، لأنها تسير طريقتة. ومن ثم فقد افتتح معجمه بمادة «بدأ» وانتهى بمادة «وزى» التي يرد فيها التالي: «يقال: وزى فلاناً الأمر غاظه». وهناك أهزوجة ترددها بنات الكويت هي: عسى البقعة ما تخمّه... ولا يوازى على أمه. وعلى هذا فإن لفظة يوازى معناها: لا أغاظ أمه أو كدرها. أما كلمة (البقعة) فقد وردت في مادة (بقع) بمعنى الداهية، حيث قال ابن منظور: «والباقعة: الداهية» وقال في المادة نفسها «وبقع المطر في موضع من الأرض: لم يشملها». وفي اللهجة: بقع المطر: تناثر غدرانا على الأرض. وقد ذيل المؤلف معجمه المهم بمجموعة من الفهارس التي تيسر الوصول إلى المعلومات في المتن، وهي: فهرس للألفاظ، وفهرس للأحاديث، وفهرس للأعلام، وفهرس للأماكن، وفهرس للكتب، وفهرس للموضوعات.

أسواق الكويت القديمة

والكتاب الأخير في إطار إطلالتنا على فولكلور الكويت لمحمد عبد الهادي جمال بعنوان «أسواق الكويت القديمة» صدر عام 2004، في حوالي 360 صفحة. ونشير بداية إلى أن المؤلف قد قام بجمع مادة كتابه من خلال المقابلات التي أجراها بنفسه مع عدد من الرعيل الأول، وهذا ما ساعده على الرصد الحقيقي للأسواق القديمة خلال القرنين الماضيين، حيث رصد الروابط والعلاقات وتداخل الثقافات والعادات التي تحكمها تلك الأسواق. وقد استهل المؤلف كتابه ببحث طبيعة أسواق الكويت القديمة، ودورها في الاقتصاد الكويتي القديم، مشيراً إلى مراحل التطور التاريخي لهذه الأسواق، ونوعية الأنشطة بها حيث تمارس فيها عمليات البيع بالجملة، بينما تباع في عدد آخر منها البضائع بالحراج (المزاد). وقد صنفها المؤلف إلى أسواق مخصصة لبيع المواد الاستهلاكية اليومية، وأسواق موسمية، وأسواق تزاوّل نشاطها يوماً واحداً في الأسبوع، وهو يوم الجمعة. أما أسواق الجملة فقد حصرها المؤلف في ثلاثة أسواق هي الفرضة التي تصل إليها على مدار الساعة «الأبلام» (السفن الشراعية الصغيرة) لتزويد المحلات في الأسواق بحاجاتها من المواد الاستهلاكية، وتستقبل أيضاً البضائع التي تجلبها «الأبوام السفّارة» (السفن الشراعية الكبيرة). أما السوق

أسواق الكويت القديمة

الكتاب لمحمد عبد الهادي جمال بعنوان «أسواق الكويت القديمة» صدر عام 2004، في حوالي 360 صفحة. ونشير بداية إلى أن المؤلف قد قام بجمع مادة كتابه من خلال المقابلات التي أجراها بنفسه مع عدد من الرعيل الأول، وهذا ما ساعده على الرصد الحقيقي للأسواق القديمة خلال القرنين الماضيين.

حيث رصد الروابط والعلاقات وتداخل الثقافات والعادات التي تحكمها تلك الأسواق.

جديد النشر في الثقافة الشعبية

الثاني فهو سوق التجار وهو المركز الرئيسي لكبار تجار الجملة وأصحاب «الأبوام». وأخيراً سوق «الصفاء» حيث يمثل مثلث ساحة الصفاء مع بداية القرن العشرين مركز التبادل التجاري بين سكان المدينة والبادية لضيقه وبعده عن الأسواق الجديدة التي ازدهرت جنوب المدينة وغربها. ويفصل المؤلف في العرض لهذه الأسواق وطبيعتها. ثم ينتقل المؤلف لنشاط أصحاب محلات التجزئة والحرفيين التي تفتح أبوابها منذ السادسة صباحاً وتتعج بالبيعة طوال اليوم. أما دور الحكومة في تنظيم ومراقبة الأسواق في الماضي فقد تمحور في حراسة هذه الأسواق وحماية المشتريين والبائعين وتنظيف الأسواق ورشها بالمياه، وإنشاء بلدية الكويت التي كان لها دور هام في مراقبة الأسعار، منهيًا هذا الجزء بسرد تاريخي لأنواع الرسوم والضرائب والجمارك التي صنفتها إلى: الجمرک البحري - الجمرک البري.

أما القسم الثاني من الكتاب فهو يمثل المادة الميدانية والتحليلية لأسواق الكويت، والذي اتبع فيه المؤلف منهجاً علمياً رصد خلاله الطبيعة الجغرافية والإيكولوجية للشوارع الرئيسية للأسواق وقدم للقارئ خرائط ورسومات توضيحية وصور فوتوغرافية توضح معالمها بالتفصيل ليخال لك كأنك واقف بين جنباتها. وقد بدأ بشارع السيف وهو أول مركز من مراكز العمل في الكويت، حيث تطرق للمعالم الرئيسية لهذا الشارع الذي ينقسم لمنطقتين: الأولى منطقة الشرق التي يصفها المؤلف من جهة البحر ثم الجهة الجنوبية من الشارع، والثانية منطقة القبلة ويبدأها أيضاً بجهة البحر ثم الجهة الجنوبية من الشارع ومن خلال هذا الوصف يتبين أن هذا الشارع من أطول وأهم الشوارع القديمة، ومن معالمه الرئيسية ميناء الفرضة، وميناء النقع، وهو حوض على ساحل محاط بجدران من صخور البحر يستخدم لرسو السفن الشراعية لحمايتها من الرياح والأمواج. ومن معالم شارع السيف أيضاً «العمائر» ومفرداتها عمارة، وهي بيت عربي كبير أو حوش يستخدم كمخزن لوضع مواد البناء والمواد المستخدمة في صناعة السفن. ثم يقدم لنا المؤلف خلال أكثر من نصف صفحات الكتاب ما يشبه الموسوعة المتخصصة؛ يشرح فيها أسواق الكويت المتعددة والمتنوعة، وهي: سوق التجار حيث يصف لنا كيف كان التمر يعبأ في عبوات من سعف النخيل تعرف بالقلّة وطريقة عصر التمر.. ثم يفصل في شرح هندسي دقيق مكونات السوق من سكك تحتوي على مقاه ومكتبات ومساكن، وعيادات، ومدارس، ومخازن للقطن والأقمشة، وأسواق الخضار والفاكهة وبيع

جديد النشر في الثقافة الشعبية

المياه. ثم يفرد للأسواق المتفرعة عن سوق التجار ومنها: الخان، والمناخ، وسوق الحدادة، وسوق الصاغة، وسوق اليهود القديم (سوق خليل القطان). ثم ينتقل لوصف السوق الداخلي، والمحلات الواقعة على الجهتين الغربية والشرقية منه، والأسواق المتفرعة عنه والمطلة عليه كسوق البدر، وقيصرية العوضنة، وقيصرية ابن رشدان، وسكة الساعات، وسوق الصنقر، وسوق المعجل، وسوق البنات؛ الذي كان مخصصاً لبيع الأقمشة النسائية والذي تمت إزالته عام 1962 وانتقل أصحابه إلى موقع آخر في شارع فهد السالم. ثم ينتقل المؤلف لوصف سوق آخر وهو ساحة الصراريف التي شكلت بموقعها المركزي معبراً مهماً للمتسوقين القادمين من منطقة الشرق والمتوجهين إلى الأسواق المختلفة، ويشمل سوق الصراريف سوق الدهن الذي كان يباع فيه السمن البلدي (الدهن العداني) القادم من البادية. وسوق التناكة الذي كان يباع فيه السلاح ثم توسع في نشاطات أخرى، وسوق النورة الذي كانت تباع فيه النورة التي تستخدم لإزالة الشعر ولتبييض الجدران، و«السومار» المستخدم لصبغ كف اليد للنساء، كما تباع الجلود والنبابيط وغيرها. وسوق الحمام المخصص لبيع مختلف أنواع الحمام والطيور والحيوانات الأليفة. كما أن هناك أسواقاً أخرى لطيور الربيع، والخراريز، والماء، وسوق ابن دعيح، ودروزة عبد الرزاق (المدفع). ويبحر بنا المؤلف في عرضه لأسواق الكويت القديمة ليدخل بنا في عوالم الأسواق المتخصصة في نوع بعينه كسوق الطرايح المخصص للخضرة والجث والتمر، والأسواق المتفرعة عنه كسوق الطحين، وسوق اللحم، وسوق السمك، وسوق الحلوى، وبراحة السبعان (براحة ابن بحر). أما سوق الغربللي فيشمل سوق فهد السالم (سوق الزل والبشوت)، وسوق الشعير، وسوق الحرس، وسوق الببيان، وسوق الخبابيز، وسوق السلاح، وسوق الصفاير، وسوق البوالطو، وسوق الصناديق، وسوق الحراج (المقاصيص)، وسكة الصوف، والسوق الأبيض. ثم يرصد المؤلف شارعاً آخر اشتهر باحتوائه لأسواق وهو الشارع الجديد ليصف لنا ما حوله من أسواق، كسوق المفاتيح، وسوق واجف (سوق الحريم)، وسوق الدجاج، وسوق الفحم. أما ساحة الصفاة فقد اشتملت على أسواق الغنم والبقر والحمير. وقد تميز العمل بدقة التوثيق والإحالة للمصادر المعلوماتية كالكتب والمقابلات الميدانية والنشرات والمخطوطات. كما زود المؤلف عمله بفهرس لتعريف الكلمات لنجد في النهاية أننا أمام عمل تميز بالموسوعية وإعادة صياغة فولكلور الكويت في القرن الماضي من خلال أسواق كانت تنبض بالحياة.

جديد النشر في الثقافة الشعبية

مؤتمر الحكيم الشعبي بالقاهرة

في إطار فعاليات المؤتمرات العلمية أقيم في الفترة من 28 إلى 30 مارس 2009 المؤتمر الدولي لقسم اللغة الفرنسية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة تحت عنوان «الحكي الشعبي بين التراث المنطوق والأدب المكتوب». وقد نُشرت أبحاث المؤتمر العربية والفرنسية في مجلد اشتمل حوالي 700 صفحة عن دار العين بالأسكندرية عام 2009. اشترك في المؤتمر باحثون من مصر وتونس والجزائر والمغرب ولبنان وسوريا وفرنسا. وقد افتتحت أبحاث المؤتمر بكلمة هبة نصار نائب رئيس جامعة القاهرة، ثم تصدير لأحمد زايد عميد كلية الآداب بالجامعة، ثم كلمة غراء مهنا رئيس المؤتمر ورئيس قسم اللغة الفرنسية. ويتألف المجلد من قسمين الأول اشتمل مجموعة الأبحاث المكتوبة باللغة العربية وهي إحدى وعشرون بحثاً، بدأت بدراسة موسعة لمحمد الجوهري بعنوان «المأثورات الشعبية بين الشفاهية والتدوين». ثم دراسة أحمد مرسى حول «المأثورات الشعبية والملكية الفكرية»، وكتب شمس الحجاجي دراسة مقارنة بين سيرة بني هلال وملحمة الإلياذة، تلي ذلك دراسة أحمد عطا بعنوان «يوسف الصديق من أبطال السيرة الهلالية»، ثم دراسة خالد أبو الليل بعنوان «المدونة والروايات الشفاهية: الجازية نموذجاً». ودراسة خطري عرابي حول الألغاز في التراث العربي القديم. كما قدمت ربيعة بحوري (تونس) دراسة حول الحكاية الشعبية والكتابة للأطفال، كما قدم سامي سليمان دراسة حول الموقف النقدي من القص الشعبي ودوره في تأسيس الرواية العربية. أما سيد البحراوي فقد كتب حول الرواية العربية والأدب الشعبي. وقد اشترك شريف عوض، وخالد أبو الليل في دراسة بعنوان «حكي الفقراء: صور من خطاب الحياة اليومية»، كما قدم عبد الحميد حواس دراسة حول أنواع الحكي وطرق الأداء. وتتابع الدراسات حول الحكي الشعبي، فيقدم عبد الرحيم الكردي بحثاً حول الراوي بين ألف ليلة وليلة وقصة الأيام لطله حسين، ويقدم علي بو لنوار (الجزائر) بحثاً حول الخيال الشعبي في قصائد أمل دنقل. أما عماد عبد اللطيف فقد كتب حول المصري والسلطة: أفكار أولية حول بلاغة الحكي الشعبي، كما كتبت غراء مهنا دراسة بعنوان «حتى ننتهي من شهرزاد» مشيرة في البداية إلى أن هذا العنوان هو نفس عنوان عمل أدبي للكاتبة التونسية فوزية زواري مكتوب باللغة الفرنسية وصدر عام 1996. ونستكمل أبحاث المؤتمر حيث كتب كامل اسماعيل (سوريا) حول تدوين المأثورات الشفاهية من خلال قصص أمثال شعبية من البيئة السورية. أما محمد حافظ دياب فقد كتب حول حوارية

جديد النشر في الثقافة الشعبية



الشفاهي والكتابي متخذاً السيرة الهلالية نموذجاً، على حين يتساءل محمد حسن حافظ في بحثه: هل الهلالية سيرة نسوية؟ ثم يكتب مصطفى جاد حول دور الأدوات السحرية في السيرة الشعبية، وتختتم الأبحاث في القسم العربي من المؤتمر بدراسة لنبيلة ابراهيم حول تحول الحكاية الشعبية إلى الحكاية الروائية عند «باولو كويهلو» من النص المروي إلى النص المكتوب.

أما القسم الثاني فقد استوعب الأبحاث المكتوبة باللغة الفرنسية واشتمل على ثلاث وعشرين دراسة سنحاول جاهدين الاقتراب من الترجمة الصحيحة لمضمون ما ورد في عناوينها، حيث كتب عبد الله بايدا (المغرب) حول توظيف الحكاية الشعبية الرواية المغربية، وكتبت عليّة عبد الواحد حول الحكاية الشعبية الأفريقية، وكتبت أسما شامل (لبنان) حول بقايا الأساطير القديمة للبالغين في أعمال جيرار نيرفال، وكتبت نجلاء الحديدي دراسة حول علي الزبيق المصري، وكتب حسام عبد الفتاح حول الحكى الإعلامي، وكتب أنيس أبو النصر حول الأمثال الشعبية، وكتبت سامية برسوم حول الشفاهية والكتابية، وكتبت منيرة شاتيل (لبنان) حول وظائف الشفاهية (بهي الدين الأميلي)، وكتبت نادية الخولي حول الأساطير المتداولة حول بيت الكريدلية، وكتبت شاهندا عزت بحثاً حول الشفوية والكتابة من خلال شخصية جحا التي اتخذها طاهر بن جلون في موحا المجنون وموحا الحكيم، وكتبت مي فاروق حول الليالي وانعكاساتها في بعض أعمال بن جلون، وكتبت مها جاد الحق حول حكاية توم الإبهام بين النص الأدبي والرسوم المتحركة والإعداد السينمائي، وكتبت فتيحة شارياني (تونس) حول شفاهية الحكاية (المسرحية)، وكتبت سماح حلمي دراسة سيميائية للحكاية الشعبية والحكاية الأدبية الفرنسية، وكتبت عائدة حسني حول الهوية في الحكاية، وكتبت نجوان مرموشى حول عالمية بعض قصص الأطفال، وكتبت نعيمة مفتاح (تونس) حول الرسوم التوضيحية للقصة، وكتب أنيس ممتاز حول لعبة المنطوق والكتابي عند بورجين، وكتبت أنجليكا شوبر (فرنسا) دراسة بعنوان مغامرات جديدة لحمامة السلام، وكتبت إلهام سليم (لبنان) حول صورة الآخر في النص المقدس: التاريخ والأدب الشعبي العربي (سيرة الأميرة ذات الهمة)، وكتب برونو فيارد (فرنسا) حول الاستعارة والتعبير عن المشاعر في روايات باتريك شامواسو، وكتبت جليّة زيتوني (تونس) حول الحكاية الشعبية بين الشفاهي والمكتوب. وأخيراً كتبت رانيا فتحي حول الحكى الشعبي بين الشفاهية والكتابية.

مؤتمر الحكى الشعبي بالقاهرة

طُرحت في الندوة الدولية لقسم اللغة الفرنسية بكلية الآداب جامعة القاهرة، والتي صدرت في كتاب العام الماضي حول الحكى الشعبي بين التراث المنطوق والأدب المكتوب.

أصداء الثقافة الشعبية

مهرجان التراث الثامن عشر

البحرين - 2010
أسواق شعبية

أدب شعبي

عادات وتقاليد

موسيقى وتعبير حركي

ثقافة مادية

في الميدان

آفاق

جديد الثقافة الشعبية

أصداء





عيسى آل خليفة عاهل البلاد المفدى، مضيفاً سموه أن رعاية جلالة الملك المفدى لمهرجانات التراث يعكس بجلاء ما تحظى به هذه المهرجانات من دعم سام ورعاية كريمة من جلالته.

ورفع سموه تحيات وتقدير جلالة الملك المفدى لجميع القائمين على هذا المهرجان وما يبذلونه من جهود طيبة في سبيل إنجاح هذا المهرجان وإتاحة الفرصة للمشاركة الشعبية فيه، مشيراً سموه إلى أن مهرجان التراث السنوي أصبح يحتل مكانة متميزة على الساحة الثقافية في المملكة لما له من دور في المحافظة على التراث وإبراز حضارة ومكانة البحرين.

وأوضح سموه أن مهرجان التراث أصبح حقيقة ثابتة في الحياة الثقافية وعنواناً للثقافة أصيلة في بلد أصيل وذلك بفضل التوجيهات السامية لجلالة الملك المفدى، مشيداً سموه باهتمام وزارة الثقافة والإعلام ممثلة في قطاع الثقافة والتراث الوطني على إقامة مثل هذه المهرجانات الثقافية والتراثية لما تسهم وبشكل فاعل في إحياء التراث البحريني الأصيل، منوها سموه بالمستوى المتميز الذي وصل إليه مهرجان التراث السنوي من خلال اشتماله على نماذج من الأسواق الشعبية بروحها التراثية والبرامج التعليمية والعروض السينمائية والمعارض الثابتة.

وأبدى سموه إعجابه بما شاهده من فعاليات مختلفة في هذه القرية التراثية وما اشتملته من أسواق شعبية



وقد قام سمو الشيخ عبد الله بن حمد آل خليفة بجولة في القرية التراثية اطلع خلالها على معرض «تاريخ التجارة وتطورها» والمتضمن نبذة عن تاريخ التجارة في البحرين منذ القدم، وأبرز تاريخ العملات والأوزان وتطورها عبر العصور والأزمنة، كما اطلع سموه على عدد من العروض الموسيقية التراثية وعروض حية للحرفيين، بالإضافة إلى أقسام الحرف والصناعات التقليدية والأكلات الشعبية والعروض الحية لعدد من العادات والتقاليد المرتبطة بالأسواق والألعاب الشعبية.

وبهذه المناسبة أعرب سمو الشيخ عبد الله بن حمد آل خليفة عن تشرفه بافتتاح مهرجان التراث نيابة عن حضرة صاحب الجلالة الملك حمد بن





اشتهرت بها البحرين قديما وغيرها من الأسواق التي كانت تلاقي إقبالا كبيرا من مختلف مناطق البحرين، كما أثنى سموه على جهود القائمين على هذا المهرجان المختص وسعيهم للتعريف بتراث وماضي البحرين بصورة توضح عراقتهم وأصالتهم.

وبهذه المناسبة عبرت معالي الشيخة مي بنت محمد آل خليفة وزيرة الثقافة والإعلام باسمها وباسم جميع منتسبي وزارة الثقافة والإعلام عن عميق شكرها وتقديرها واعتزازها بالدعم المستمر والرعاية السامية والمتابعة الشخصية من قبل صاحب الجلالة الملك حمد بن عيسى آل خليفة عاهل البلاد المفدى حفظه الله ورعاه لما من شأنه رفعة هذا الوطن العزيز وتتويجا لنهج ثابت في رعاية الدولة للثقافة والفنون والتراث الوطني وتأكيدا لما للثقافة من دور فى بناء الشعوب والدول، كما عبرت معاليها عن شكرها وتقديرها لتشريف سمو الشيخ عبدالله بن حمد آل خليفة الممثل الشخصي لجلالة الملك ومشاركته الكريمة في هذه الاحتفالية الوطنية.

كما وأنشأت معاليها بالتجاوب الشعبي وال جماهيري مع مهرجانات التراث التي أقامتها وزارة الثقافة والإعلام على مدى الأعوام الماضية مما كان دافعا للمزيد من التنوع والغنى على نشاطات المهرجان الذي أصبح أحد الفعاليات الثقافية المهمة في مملكة البحرين.

وفي ختام تصريحها أعربت الوزيرة عن شكرها العميق وتقديرها الخالص

لكافة من ساهم وشارك في إنجاح مهرجان هذا العام بالصورة التي تليق باسم ومكانة البحرين.

استمر معرض مهرجان التراث الثامن عشر لغاية 29 من شهر ابريل الجاري، وسيسلط الضوء على الأسواق الشعبية التي اشتهرت بها البحرين قديما حيث سيتم في كل يوم من أيام المهرجان إبراز سوق من هذه الأسواق كسوق الأربعاء، الخميس، المقاصيص وغيرها من الأسواق التي كانت تلاقي إقبالا كبيرا من مختلف مناطق البحرين إضافة إلى تقديم فعاليات جديدة حيث تم تخصيص جناح متكامل لتقديم العروض السينمائية إضافة إلى تقديم أمسية شعرية للشاعر عبد الرحمن رفيع تحمل عنوان المهرجان.

توصيات الاجتماع الخامس لمشروع ذاكرة العالم العربي

المنامة
مملكة البحرين
24،23 مارس 2010

توجيه برقية شكر إلى معالي الشیخة می بنت محمد آل خليفة وزیرة الثقافة والإعلام بمملكة البحرين على استضافة الاجتماع الخامس لمشروع «ذاكرة العالم العربي» ورعايته.

دعوة الدول العربية وجهات الاختصاص فيها إلى توفير البيانات والمحتوى التراثي لوحدة التنسيق التي تحيلها دورياً إلى أعضاء اللجنة الدائمة للثقافة العربية لاعتمادها قبل النشر.

تكليف وحدة التنسيق بالمشروع بموافاة أعضاء اللجنة الدائمة للثقافة العربية بقوائم الجهات المشاركة في المشروع، والمعايير والمواصفات القياسية لكل محور بشكل دوري وإعلام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو) بها.

دعوة جهات الاختصاص بالدول العربية إلى إنشاء وحدة للاعتماد الإلكتروني تقوم باعتماد ما نشر على بوابة المشروع.

توجيه الشكر إلى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (ألكسو) لدعمها للمشروع ودعوتها إلى عرض تقرير تفصيلي يعده المركز حول إنجازات مشروع ذاكرة العالم العربي على مؤتمر وزراء الثقافة القادم (الدوحة - أكتوبر 2010).

توجيه الشكر إلى جامعة الدول العربية على مشاركتها في هذا الاجتماع ودعوتها لدعم المشروع بكافة الطرق المناسبة.

توجيه الشكر إلى المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) على دعم المشروع ودعوتها إلى مواصلة تقديم الدعم لإنجاحه.

دعوة المنظمات الدولية والإقليمية ذات الاختصاص والجهات والمؤسسات المانحة لتقديم الدعم للمشروع.

دعوة وزارات الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات في الدول العربية لمواصلة تقديم الدعم للمشروع.

تكليف مركز توثيق التراث الحضاري والطبيعي - بجمهورية مصر العربية بالآتي:

- إعداد دراسة حول الموازنة المالية السنوية التقديرية لاستكمال العمل بعد افتتاح البوابة الإلكترونية في منتصف العام المقبل.

- إعداد تقرير إنجازات للمشروع ليكون أحد المواد الإعلامية وأدوات الدعاية المطلوبة لعرضها في الاجتماع السادس للمشروع (الدوحة - نوفمبر 2010).

وقد اتفق جميع خبراء المحاور المشاركون بالاجتماع على مايلي:-

أولاً: ضرورة تكثيف عمليات التدريب وإتاحته للدول المشاركة حسب احتياجها.

ثانياً: عقد اجتماعات دورية للجان المحاور كل ثلاثة أشهر لضمان توفير المتابعة الدقيقة وتهيئة ظروف نجاح المشروع في كافة مراحله.

ثالثاً: أن تكون المصطلحات المستخدمة في وثائق المشروع باللغة العربية.

Folk Culture

Magazine Subscription Form

Correspondence

P.O.Box : 5050 Manama

Kingdom of Bahrain

Tel.: 973 174 000 88

Fax: 973 174 066 80

www.folkculturebh.org

members@folkculturebh.org

No.:.....

Date: / /

Attached Amount:

Name:

Mobile:

Work Address:

Position:

Field:

Tel / Office :

P.O. Box:

Postal Code:

City :

Country :

E-mail :

Delivery Address:

Subscription Details:

☐ One year

☐ Two years

Starting from issue no:

Number of copies:

Delivery Mode: ☐ Post

☐ Magazine location

Kindly notify us before the subscription expiry date by:

☐ 1 month

☐ 2 weeks

☐ Not required

Subscription Type: ☐ Individual

☐ Institution

☐ Exchange and Dedication

Annual subscription information: (These prices are valid for a single copy of the magazine, thank you for taking into consideration the subscription fees included the number of copies desired.)

1 - Local rates (Kingdom of Bahrain): Individuals: BD 5

Institutions: BD 20 .

2 - Rates for Arab Countries :

Individuals: \$ 60

Institutions: \$ 160 .

3 - European Union: € 60

U.S.A: \$ 98

Canada and Australia: \$ 179 .

4 - The other countries: US \$ 70 .

5 - Subscriptions outside the Kingdom of Bahrain are sent through the mail.

(thank you for writing the correct shipping address accurately).

6 - The cheques and money orders should be addressed to: Folk Culture,

Account number: 01664472401 - Standard Chartered Bank-Kingdom of Bahrain.

7 - The subscription form should be sent to the magazine accompanied by the subscription fee or the copy of the transfer.

قسمة اشتراك

بمجلة

الثقافة الشعبية

المراسلات

ص ب: ٥٠٥٠ المنامة

مملكة البحرين

هاتف: ٩٧٣ ١٧٤٠٠٠٨٨ +

فاكس: ٩٧٣ ١٧٤٠٦٦٨٠ +

www.folkculturebh.org

members@folkculturebh.org

No.:.....

إجمالي المبلغ المرفق:

تاريخ الاشتراك: / /

الاسم: رقم الجوال:

مكان العمل: الوظيفة:

التخصص: هاتف العمل:

ص.ب: الرمز البريدي: المدينة: البلد:

البريد الالكتروني:

عنوان الإرسال:

بيانات الاشتراك: ☐ سنة ☐ سنتان ابتداء من العدد رقم

☐ مقر المجلة

☐ البريد

طريقة التسليم:

أرجو تنبيهي قبل موعد انتهاء الاشتراك للتجديد بفترة زمنية قدرها:

☐ غير مطلوب

☐ أسبوعان

☐ شهر

☐ تبادل وإهداء

☐ جهات رسمية

☐ أفراد

نوع الاشتراك:

معلومات الاشتراك السنوية: (هذه الأسعار خاصة بنسخة واحدة فقط، لذا يرجى مراعاة مبلغ الاشتراك بعدد نسخ الاشتراك المطلوبة.)

١. قيمة الاشتراك في مملكة البحرين: الأفراد: ٥ دنانير بحرينية الجهات الرسمية: ٢٠ دينار بحريني.

٢. قيمة الاشتراك للدول العربية: الأفراد: ٦٠ دولار أمريكي الجهات الرسمية: ١٦٠ دولار أمريكي.

٣. الاشتراك لدول الاتحاد الأوروبي: ٦٠ يورو أمريكا: ٩٨ دولار أمريكي كندا وأستراليا: ١٧٩ دولار.

٤. الاشتراك للدول الأخرى: ٧٠ دولار أمريكي.

٥. جميع الاشتراكات الخارجية تسلم عن طريق البريد (لذا يرجى كتابة عنوان الإرسال بخط واضح).

٦. تصدر الشيكات والحوالات باسم: الثقافة الشعبية Folk Culture

حساب بنكي رقم: ٠١٦٦٤٤٧٢٤٠١ ستاندر تشاتردي بنك البحرين.

٧. ترسل قسمة الاشتراك مرفقة بقيمة الاشتراك أو صورة التحويل..

Culture Populaire

Bulletin d'abonnement à la revue

Correspondance

BP : 5050 Manama

Royaume de Bahreïn

Tél.: 973 174 000 88

Fax: 973 174 066 80

www.folkculturebh.org

members@folkculturebh.org

No.:.....

Date de l'abonnement : / / Montant ci-joint :
Nom : Prénom : Tél portable :
Lieu de travail : Profession :
Spécialisation : Tél/Bureau :
Boîte postale : Code postal : Ville : Pays :
Email :
Adresse de livraison :

Informations d'abonnement :

☐ 1 an ☐ 2 ans à partir du numéro

Numéro de copies : mode de livraison ☐ poste ☐ siège de la revue

Merci de nous prévenir avant l'expiration de votre abonnement d'une durée de :

☐ un mois ☐ 2 semaines ☐ non requis

Type d'abonnement : ☐ Individus ☐ Institutions ☐ Échange et offre

Renseignements d'abonnement annuel : Ces prix sont valables pour une seule copie de la revue, merci de prendre en considération les tarifs de l'abonnement inclus le nombre de copies désiré.

- 1- Tarif local (au Royaume de Bahreïn) : Individus : BD 5 Institutions : BD 20
- 2- Tarif des Pays Arabes : Individus : \$ 60 Institutions : \$ 160
- 3- Union Européenne : € 60 - États-Unis : \$ 98 - Canada et Australie : \$ 179
- 4- Les autres pays : US \$ 70
- 5- Les abonnements hors du Royaume de Bahreïn sont envoyés par l'intermédiaire de la poste.
(merci de bien vouloir écrire la bonne adresse de livraison).
- 6- Les chèques et les mandats doivent être réglés à l'ordre de : Folk Culture, Compte Bancaire numéro : 01664472401 – Standard Chartered Bank- Royaume de Bahreïn.
- 7- Le bulletin d'abonnement doit être envoyé à la poste de la revue accompagné du montant d'abonnement ou de la copie du virement.

قسمة اشتراك بمجله

الثقافة الشعبية

المراسلات

ص ب: ٥٠٥٠ المئامة

مملكة البحرين

هاتف: ٩٧٣ ١٧٤٠٠٠٨٨ +

فاكس: ٩٧٣ ١٧٤٠٦٦٨٠ +

www.folkculturebh.org

members@folkculturebh.org

No.:.....

تاريخ الاشتراك: / / إجمالي المبلغ المرفق:
الاسم: رقم الجوال:
مكان العمل: الوظيفة:
التخصص: هاتف العمل:
ص.ب: الرمز البريدي: المدينة: البلد:
البريد الإلكتروني:
عنوان الإرسال:

بيانات الاشتراك: ☐ سنة ☐ سنتان ابتداء من العدد رقم

عدد نسخ الاشتراك: طريقة التسليم: ☐ البريد ☐ مقر المجلة ☐

أرجو تنبيهي قبل موعد انتهاء الاشتراك للتجديد بفترة زمنية قدرها:

☐ شهر ☐ أسبوعان ☐ غير مطلوب ☐

نوع الاشتراك: ☐ أفراد ☐ جهات رسمية ☐ تبادل وإهداء ☐

معلومات الاشتراك السنوية: (هذه الأسعار خاصة بنسخة واحدة فقط لذا يرجى مراعاة مبلغ الاشتراك بعدد نسخ الاشتراك المطلوبة.)

١. قيمة الاشتراك في مملكة البحرين: الأفراد: ٥ دنانير بحرينية الجهات الرسمية: ٢٠ دينار بحريني.
٢. قيمة الاشتراك للدول العربية: الأفراد: ٦٠ دولار أمريكي الجهات الرسمية: ١٦٠ دولار أمريكي.
٣. الاشتراك لدول الاتحاد الأوروبي: ٦٠ يورو أمريكا: ٩٨ دولار أمريكي كندا وأستراليا: ١٧٩ دولار.
٤. الاشتراك للدول الأخرى: ٧٠ دولار أمريكي.
٥. جميع الاشتراكات الخارجية تسلم عن طريق البريد (لذا يرجى كتابة عنوان الإرسال بخط واضح).
٦. تصدر الشيكات والحوالات باسم: الثقافة الشعبية Folk Culture
- حساب بنكي رقم: ٠١٦٦٤٤٧٢٤٠١ ستاندرد تشارترد بنك البحرين.
٧. ترسل قسمة الاشتراك مرفقة بقيمة الاشتراك أو صورة التحويل..



au cours des deux dernières décennies, à dépasser, aux plans artistique et culturel, le cadre local pour acquérir une valeur « nationale » nouvelle à laquelle les élites locales tentent de conférer une dimension culturelle mondiale, en parfaite symbiose avec la dynamique de la mondialisation.

Aux plans technique, culturel et utilitaire, la poterie de Sejnane est liée à un ensemble de facteurs dont les plus importants sont :

- l'existence de carrières d'argile accessibles et ayant conservé leur caractère public et collectif, depuis les temps anciens ;
- la ductilité du matériau et la couleur des différents types d'argile qui varie selon les lieux d'extraction ;
- le fait que les carrières se trouvent à l'intérieur d'une forêt offrant aux populations l'énergie nécessaire à ce type d'artisanat ;
- l'existence d'une société d'éleveurs sédentaires qui vit quasiment en situation d'autosuffisance, ce qui a donné à la plupart de ses productions, en particulier celles relevant de l'artisanat, une valeur utilitaire immédiate.

La conjugaison de tous ces facteurs a fait de Sejnane l'un des plus anciens centres de production des objets en poterie de la campagne tunisienne, autant qu'elle a contribué

à la transmission des compétences dans ce domaine d'une génération à l'autre, donnant à cet artisanat sa forme spécifique.

Mais, à la vérité, les produits de Sejnane n'ont acquis une réelle valeur artistique qu'avec l'intervention des élites culturelles qui leur ont conféré leur cachet local, à partir d'une vision qui était celle de l'espace urbain. Cette évolution a commencé avec l'action menée par les colons, relayée par la demande des touristes avant que des familles tunisiennes, appartenant aux élites urbaines, ne s'engagent, vers la fin des années soixante et le début des années soixante-dix, dans le processus, oeuvrant par là à consolider leur patrimoine culturel et symbolique et à affirmer leur ancienneté, en termes de civilisation, par opposition à la « vie primitive des ruraux. »

Mais le changement des options économiques de l'Etat tunisien, au cours des trois dernières décennies, a modifié l'équation. Le pays a, en effet, renoncé à la politique « radicale » de développement économique, suivie dans les années soixante, et œuvré à rattacher au marché l'économie agricole fondée sur la principe d'autosuffisance, sans en détruire pour autant les structures sociales, c'est-à-dire en s'efforçant de préserver l'unité de base de la production agricole, qui est la famille.

Dans ce nouveau contexte, la cas de Sejnane a revêtu une grande importance, dans le cadre du projet de développement rural et forestier, mis en œuvre au début des années soixante-dix et poursuivi au même rythme, au cours des années quatre-vingts. Tel est le contexte dans lequel ont été jetés les bases de deux projets de développement dans cette région, étroitement liés à ses spécificités économique et artisanale. Le premier concernait l'élevage qui est l'axe de l'économie d'autosuffisance caractéristique de la région. Les résultats de ce programme de développement sont apparus, à la fin des années quatre-vingts, lorsque les éleveurs de Sejnane sont devenus parmi les grands fournisseurs de l'industrie alimentaire du pays en lait, produit dont ils répugnaient traditionnellement à faire commerce.



Voilà, en effet, trente ans que l'expérience artisanale domestique des femmes rurales de Sejnane a commencé à se transformer, de façon officielle - et, depuis quelques années, à un rythme accéléré -, d'un objet de curiosité (ou d'admiration) intéressant les élites urbaines du pays et les touristes étrangers en un élément essentiel de la culture et de l'identité tunisiennes « officielles », avant de devenir une composante du patrimoine artistique national.

Les archéologues spécialistes de la poterie ainsi que certains anthropologues et historiens estiment, en effet, que la fabrication domestique de la poterie relève d'une histoire de l'art bien plus vaste que le contexte local où elle figure actuellement. Cette histoire s'étend sur une durée qui nous fait remonter à l'âge de bronze et concerne une aire géographique qui comprend la totalité du bassin méditerranéen, îles Baléares comprises, et peut-être même d'autres régions situées au-delà de l'océan. Des études ont montré que la poterie, dont le matériau de base est l'argile et qui se rencontre dans les zones rurales de la Méditerranée, s'est développée à travers une interaction féconde entre les régions et les époques, même si les objets ont varié selon la nature de l'argile et les évolutions des cultures locales.

Ces données confirment le fait que la dynamique des civilisations qui ont rivalisé et se sont succédée dans l'espace méditerranéen ont contribué - à travers les empires et les systèmes d'expansion auxquelles ils ont donné forme - à accélérer la circulation des groupes humains dans l'ensemble de la région, favorisant l'interaction féconde de leurs savoirs, compétences, arts, techniques et symboles culturels.

Mais ce qui retient l'attention, lorsqu'on observe le phénomène à l'époque moderne, et même encore de nos jours, c'est que l'artisanat domestique chez les ruraux, et plus précisément la fabrication des objets en poterie, s'est concentrée dans des zones quasi isolées, ancrées dans leur fonctionnement local et pratiquement coupées, aux plans artistique et technique, du monde extérieur. Une telle solitude résulte de l'action de trois mécanismes, économique, politique et culturel, étroitement liés, qui ont fait que ce type de fabrication s'est replié autour d'un mode de fonctionnement local qui a, peu à peu, conduit à une érosion de sa valeur sociale, culturelle et utilitaire.

Mais ce que nous devons noter, concernant le cas de la Tunisie, c'est que cette activité artisanale, disséminée dans diverses zones rurales du pays, a commencé,



LA DYNAMIQUE DU PATRIMOINE OU COMMENT L'UNIVERSEL PEUT DEVENIR LOCAL PUIS NATIONAL PUIS UNIVERSEL

Mouldi Lahmar (Tunis)

Le point de départ de cette étude est une observation effectuée sur le terrain relativement à l'apprentissage de la fabrication artisanale de la poterie, à l'échelle domestique, dans la région de Sejnane (zone rurale située dans les provinces montagneuses du nord de la Tunisie), apprentissage qui confère à cet artisanat une valeur « patrimoniale » nationale, dont la portée est mondiale et/ou universelle.



l'orchestre) ou du maître du bateau chez les marins. Dans le passé, cet instrument n'était pas la propriété du joueur de tambour, peut-être parce qu'il n'était pas utilisé seul, sauf pendant les nuits du ramadan où il se set à réveiller les fidèles pour la collation (souhour) précédant le commencement du jeûne. Mais, à présent, chaque joueur possède son propre tabl. Le responsable des instruments de musique - dont le tabl - est appelé le maître de la 'idda (l'orchestre ou le groupe musical). Le tabl est gardé avec les autres instruments rythmiques au sein de eddar (la maison, littéralement) ou siège de la 'idda populaire, dont une partie des revenus est consacrée aux instruments.

Le tabl est un instrument professionnel que se procurent les spécialistes, à l'exclusion des autres citoyens, ou, le plus souvent, la 'idda populaire. La société regarde en effet le joueur de tambour comme appartenant à une caste (ou catégorie sociale) inférieure. Ce préjugé remonte à des temps lointains où les compositeurs arabes considéraient les instruments à percussion comme étant de rang inférieur, comme en témoignent clairement des écrits remontant au 12^e siècle. Ces ouvrages nous apprennent notamment que ces instruments étaient étroitement liés aux noirs dont le patrimoine est évoqué par le Livre saint comme étant fait de rythme et de danse - à moins que de tels instruments ne fussent propres à la musique folklorique qui était considérée comme de moindre valeur que la musique artistique.

Or, malgré cette discrimination sociale, le grand joueur de tambour bénéficiait d'un traitement spécial parmi ses collègues et jouissait de la considération du reste des membres de la 'idda : il était appelé le « maître du tabl », bénéficiait d'un cachet plus important, en considération de ses performances et venait juste après le chanteur, par ordre d'importance.

Le tabl a une grande valeur artistique dans la mesure où il règle la cadence. Comparé aux autres, c'est aussi un des instruments les plus onéreux ; son prix actuel varie entre 100 et 300 dinars bahreïnisis, et il est considéré comme un instrument des plus durables. Le

tabl ne demande pas d'entretien permanent, sauf qu'il faut en relâcher les cordes et le suspendre dans la chambre des instruments de la 'idda afin de l'aérer et de maintenir la qualité de la peau (salkh).

Certains artistes populaires avaient répandu la légende selon laquelle le tabl serait hanté par les djinns, peut-être en raison de la nature du bois dont il est fait et qui provient du jujubier, arbre considéré dans l'imaginaire populaire bahreïni comme la demeure des djinns, mais le plus probable est que cette légende visait surtout à empêcher les enfants de s'asseoir sur l'instrument, au risque de l'abîmer, en brisant ou en trouant le bois de karaf qui entre dans sa fabrication ou en détruisant la peau du côté où ils pourraient s'asseoir, tout en laissant passer des grains de sable qui risquent de l'endommager, par l'autre côté, qui serait posé à même le sol.

Le tabl est un instrument essentiel dans les arts liés aux gens de la mer ainsi que dans les autres arts populaires, exception faite des arts venus de l'étranger, comme ceux du tambourin, de la lioua ou de la jirba. Cet instrument est aussi partie intégrante de l'existence de l'immense majorité des habitants de Bahreïn, et la place qu'il occupe dans les arts populaires (non exogènes) du Bahreïn lui a valu une certaine considération et conféré le label de l'authenticité.

Le tabl est également un des instruments les moins ornementés, les joueurs préférant se passer de toute sorte de parement pour des raisons de fonctionnalité, outre que les éléments décoratifs risquent de casser les cordes. Le tambour orné de têtes de clous (sing. dabbous ; pl. dababis) est appelé tabl moudabbas (clouté).



LE TAMBOUR

gamal al-sayad (Bahreïn)



L'étude porte sur le tambour (tabl) qui est l'un des instruments à percussion les plus importants au Bahreïn, et l'un des plus répandus, pour ne pas dire le plus répandu de tous, dans l'héritage populaire de ce pays. Différentes considérations expliquent le rôle de premier plan que joue cet instrument : une longue histoire, une large diffusion, la grande variété des techniques de jeu, les multiples fonctions rythmiques chez les différentes troupes de musique populaire, etc.

On ne sait pas avec précision la provenance de cet instrument. Car, si la plupart des chercheurs pensent qu'il est venu au Bahreïn de l'Inde, quelques uns estiment qu'il serait plutôt originaire d'Afrique. L'auteur de l'étude penche, de son côté, pour l'Inde, eu égard au fait que le bois de karaf qui sert à la fabrication du tabl est importé de ce pays, le Bahreïn ne possédant pas dans ses forêts ce type de bois. En outre, il existe des similitudes, au plan des techniques d'assemblage, entre

les modes bahreïni et indien de fabrication de cet instrument.

Le mot tabl dans le dialecte bahreïni est au masculin, et c'est pourquoi il est considéré comme un instrument « mâle », sans que pour autant son caractère « viril » soit lié à l'acuité ou à la rudesse des sons qu'il fait naître ni à quelque autre considération. Hommes et femmes peuvent, du reste, en jouer, indifféremment.

Le tabl est la propriété d'eddar (siège de

Nous ne savons pas à quelle époque exactement l'homme a pu exprimer le souhait que l'enfant à naître soit un mâle et rejeter l'idée même de donner la vie à un enfant de sexe féminin. Mais nous savons qu'il y a là une constante culturelle et que les hommes se sont mis, depuis les temps les plus anciens, à réfléchir aux modes de conception de l'enfant mâle et de l'enfant femelle ou, plus précisément, à se demander par quelles procédures « fabriquer des garçons ». D'observations en analyses, ils en étaient arrivés à créer des fables sur les mécanismes de « conception des garçons », puis à les utiliser pour ne plus « produire » que des enfants de sexe mâle.

Ainsi, différents peuples ont-ils, depuis l'aube de l'histoire, œuvré à développer les moyens les plus divers pour que seuls les enfants mâles viennent égayer leurs foyers. Les approches les plus complexes et les plus « évoluées » ont ainsi continué à se développer et à se diversifier jusqu'à nos jours. L'esprit humain n'eut de cesse, au cours des siècles, d'inventer les méthodes les plus étranges pour que seuls les mâles puissent venir au monde. Certaines de ces méthodes étaient liées à la nature de la nourriture, d'autres à la technique et aux heures « propices » à l'acte sexuel, d'autres encore à la satisfaction des désirs alimentaires, surtout lorsque ceux-ci deviennent paroxystiques chez la femme enceinte.

Parmi les documents les plus anciens traitant de la question du sexe du nouveau-né, nous trouvons des écrits de la Chine et de l'Égypte ancienne, vieux de plus de quatre mille ans qui décrivent diverses « techniques » permettant de connaître le sexe du fœtus. Quant aux plus anciennes croyances sur la « conception » de l'enfant mâle, elles nous viennent de philosophes grecs, tels que Hippocrate, Aristote, Galien, etc. L'une des idées les plus répandues était que le testicule droit générait les enfants mâles et le testicule gauche les femelles. Elle est apparue au IV^e siècle avant J.C. et a servi à la mise en œuvre de diverses « techniques » que les anciens considéraient comme étant les plus efficaces en la matière. Les Grecs ont pratiqué les mutilations les plus atroces, notamment l'ablation du testicule gauche, pour ne pas donner la vie à des enfants de sexe féminin. L'idée a, du reste, prévalu pendant plus de 2000 ans et a même gagné - jusqu'au XVIII^e siècle - l'aristocratie française.

En ce qui concerne la culture populaire du Royaume du Bahreïn, elle témoigne de l'existence d'autres approches pour augmenter les « chances » de venue au monde d'enfants

de sexe mâle. Ces approches, qui ne sont pas spécifiques à ce pays et se retrouvent chez bien d'autres peuples, peuvent être classées en deux catégories principales. La première comporte des idées en tout points semblables à celles prônées par les Grecs et dont Hippocrate, Aristote ou Galien se firent les défenseurs. Pour la deuxième, elle se fonde sur l'observation et la reconstitution de l'arbre généalogique de la famille de la future mariée. On y trouve des idées presque conformes, pour l'essentiel, aux découvertes les plus récentes de la génétique.

Certains seraient enclins à croire que, du point de vue de la science moderne, le sexe de l'enfant est déterminé par l'homme, celui-ci étant producteur de spermatozoïdes porteurs des deux types de chromosomes, X et Y, alors que la femme produit des ovules semblables et toutes porteuses de chromosomes X. Cette croyance n'est pas erronée pour autant que n'interviennent pas d'autres facteurs, liés à l'hérédité, qui entrent dans la détermination du sexe de l'enfant. Les recherches récentes ont en effet révélé l'existence chez l'homme et la femme de facteurs héréditaires qui font que la femme peut jouer un rôle dans la détermination du sexe de l'enfant, exactement comme l'homme peut intervenir, en fécondant l'ovule, soit au moyen d'un spermatozoïde porteur d'un chromosome X ou d'un autre porteur d'un chromosome Y. La porte est, dès lors, ouverte à toutes les spéculations, et l'homme pourra toujours trouver prétexte pour « faire porter la responsabilité » à la femme, chaque fois qu'elle mettra au monde une fillette.

L'existence de femmes donnant naissance à de nombreux enfants de sexe féminin, dans un société où prévaut la culture de la masculinité, ne peut que susciter de graves problèmes sociaux qui vont trouver un écho dans la culture populaire, quelle que soit la société concernée. L'étude montre que la culture (ou le culte) de l'enfant mâle n'influe pas seulement sur les relations conjugales et le destin de l'épouse mais, par bien des côtés, sur l'ensemble de la société, tant au plan des mentalités que des croyances. Elle a été à l'origine de nombreuses légendes sur différentes « applications de techniques de conception » des enfants mâles auxquelles un grand nombre de personnes prêtent foi. Ces idées sont même devenues partie intégrante de la culture populaire où elles occupent une place importante.

LA CULTURE DE LA PREEMINENCE DONNEE AU NOUVEAU NE DE SEXE MASCULIN AU BAHREIN

Hussein Mohamed Hussein(Bahreïn)



La primauté accordée aux enfants de sexe masculin continue d'être une attitude sociale fortement enracinée dans l'esprit de beaucoup d'hommes, dans la société bahreïnienne aussi bien que dans d'autres sociétés, arabes et même non arabes. Le phénomène n'est pas en effet propre à une culture, à l'exclusion des autres car il s'agit d'une attitude toujours présente dans la pensée des gens et qui n'est pas la simple expression d'une préférence donnée aux garçons mais d'un ensemble de données, ancrées dans la mentalité collective de n'importe quelle société, et qui ont des conséquences aussi bien sur la vie sociale que sur la psychologie, la pensée, voire le développement génétique des individus.

et l'art équestre a été consacré par le respect et la considération voués aux chevaliers.

Les Marocains ont accordé une attention particulière à cet art, en tant qu'il est lié à la guerre et à la défense de la communauté, mais aussi en tant qu'il constitue une manifestation festive aux yeux des tribus marocaines. On comprend que tant d'ouvrages historiques traditionnels s'y soient intéressés, relayés par les écrits de la période coloniale qui ont consacré de longs développements aux cavaliers marocains dont l'adresse, en temps de guerre comme en temps de paix, n'a cessé d'être louée.

Nous allons, dit l'auteur, dans les pages de cette étude, examiner la chevalerie (ou l'art équestre), en tant que spectacle et manifestation festive.

Le cheval a longtemps été parmi les familles bédouines le critère à l'aune duquel étaient mesurés la fortune autant que le prestige. De là est né ce climat de rivalité pour l'acquisition des meilleurs destriers, lesquels seront entourés des plus grands soins, un budget spécial étant alloué à leur entretien. Le but était de se distinguer au mîdan at tbourida (littéralement : la place où l'on fait parler le baroud - la poudre), de sorte à faire briller l'éclat de la famille et de la tribu et de donner au clan l'occasion de parader en toute fierté.

Cet intérêt pour le cheval et pour la tbourida n'est pas de l'ordre du jeu gratuit et ne date pas d'hier, il est le produit d'un ensemble de données historiques, et c'est pourquoi les cavaliers (ou chevaliers) des tribus marocaines sont restés fidèles à la voie tracée par leurs prédécesseurs : ne sont-ils pas les dépositaires de leur patrimoine autant qu'ils le sont de la gloire immortelle de leurs ancêtres.

Toutes ces données soulignent avec force l'importance du cheval, en temps de guerre comme en temps de paix, mais aussi le lien étroit qui unit l'homme au cheval, lequel constitue le moyen par lequel chacun manifestera sa fierté, quel que soit, par ailleurs, le prix à payer.




Notons aussi que les chevaux ont toujours été un moyen de transport privilégié, eu égard à leur rapidité, un cheval pouvant parcourir n'importe quelle distance en deux fois moins de temps que tout autre animal de transport.

Pour autant que l'on se remette dans la réalité des temps anciens, dans cette région, on comprend combien il était vital pour la famille qu'il y eût un chevalier pour défendre ses femmes et ses enfants. Cet homme était toujours là, prêt à faire face à tous les périls, avec son cheval, à proximité, harnaché en vue de relever les défis. Une telle donnée n'est pas sans conférer une sorte de légitimité à l'image traditionnelle de la femme portant une lourde charge et marchant à côté de l'homme, monté, lui, sur son cheval : nulle autre considération n'intervient, ici, si ce n'est le déterminisme historique et social.

LA CHEVALERIE AUTHENTIQUE AU MAROC

Allal Rakouk (Maroc)

A photograph of a brown horse with a white blaze on its face, running across a sandy desert landscape. The horse is in full gallop, with its mane and tail flowing. The background is a vast, flat, sandy expanse under a clear sky.

La chevalerie a constitué, à travers les âges, un patrimoine historique. Depuis les temps anciens, l'homme a eu en effet un rapport privilégié au cheval, en temps de guerre comme en temps de paix. Il l'a utilisé pour ses voyages, dans les batailles mais aussi comme animal de trait, sans parler des festivités, des jeux ou des joutes et exhibitions sportives. Le cheval est devenu aussi un animal d'apparat et un symbole de fierté.

Sa présence a toujours été fortement marquée dans la civilisation universelle. En outre, le cavalier émérite a toujours été entouré d'une véritable aura qui a fait de lui un stimulant et un modèle à suivre, en tant qu'il est un symbole de vaillance, de grandeur et d'abnégation, comme ce fut le cas dans la civilisation grecque qui sacralisait ses chevaliers et ses héros. La civilisation arabe a elle aussi cultivé ces

valeurs. Ainsi, à l'époque antéislamique, les familles imposaient à leurs enfants d'apprendre les règles et les arts de la chevalerie. Les sociétés européennes ont, elles aussi, donné leurs lettres de noblesse à la chevalerie qui a acquis une place de premier plan, au cours du moyen-âge.

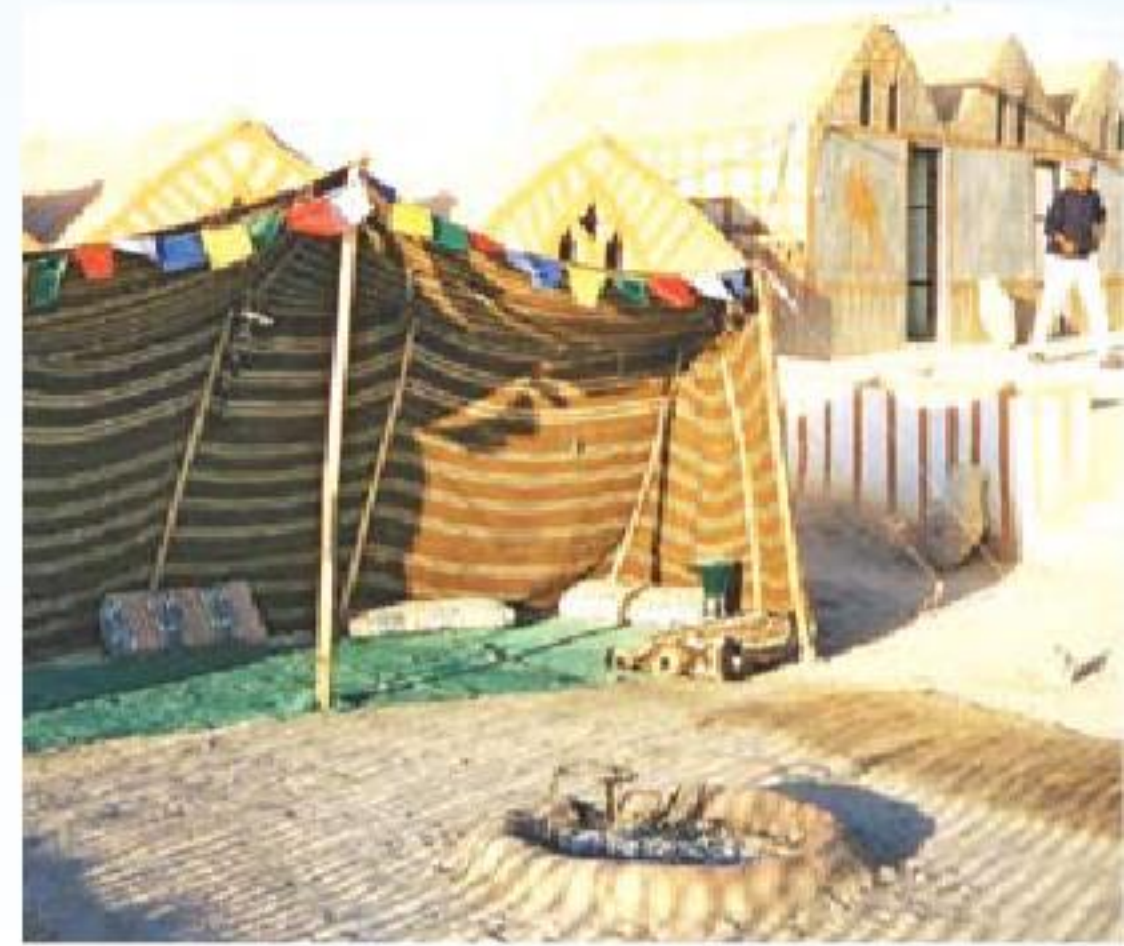
La chevalerie est une des institutions fondamentales de la société, elle est le produit des réalités et des évolutions de la vie sociale,

L'auteur passe en revue les principaux aspects des coutumes tribales des bédouins du Sahara occidental égyptien en soulignant ce qui suit :

- 1 - Les péripéties qui ont marqué l'histoire des tribus de Ouled Ali, depuis qu'ils se sont fixés dans la province de Burqa avant d'être contraints à l'exode, au lendemain des combats qui les opposèrent aux tribus libyennes des Harabis, furent l'élément fondateur des coutumes que ces tribus adoptèrent et qui furent en fait définies par celles d'entre elles qui s'engagèrent dans des combats pour assurer leur survie et la survie des tribus qui vivaient à leur côté. Une telle histoire ne pouvait, en réalité, qu'imposer à de telles coutumes la personnalité du combattant qui repose sur des valeurs tels que la fermeté, la noblesse et l'honneur chevaleresque. De même cette histoire a-t-elle dicté à ces tribus des rôles en accord avec les capacités qu'elles démontrèrent en temps de guerre.
- 2 - La géographie de la région, le paysage désertique, les vastes espaces en même temps que la dépendance des populations à l'égard de la pluie pour l'agriculture et l'élevage qui constituent l'essentiel de leurs ressources, expliquent l'adéquation des coutumes à la nature du relief et du climat, ce qui explique l'importance de la solidarité pour faire front aux dangers naturels et de l'entraide pour tirer le meilleur profit de la terre.
- 3 - Ces coutumes supposent le libre choix des arbitres, en cas de divergence, ainsi que le respect de leurs décisions, lesquelles se fondent sur la profonde connaissance de l'objet de la dispute. Cette connaissance implique une spécialisation très fine, en ce qui concerne tous les détails de la question pour laquelle ils ont été sollicités, et, partant, une grande capacité à proposer les solutions appropriées, de sorte à éviter l'aggravation des différends. C'est cette spécialisation qui fait que les parties au conflit recourent, en toute circonstance, à cette coutume tribale

qui correspond à l'image qu'ils se font de la vraie solution.

- 4 - Le respect de l'être humain et le statut particulier qui lui est accordé, et qui diffère largement de son poids économique, ont une place importante dans les traditions tribales, telles qu'elles s'expriment à travers les coutumes suivies en matière de règlement des différends. Le préjudice subi par l'être humain constitue l'une des questions essentielles sur lesquelles portent les coutumes tribales.
- 5 - Le vol est, dans les traditions des tribus de Ouled Ali, un délit passible des sanctions les plus sévères, de sorte à prémunir la communauté contre de tels actes qui, sans cela, seraient faciles à commettre. Le coupable est en effet condamné à payer le quadruple de la valeur de ce qu'il a dérobé ou à jurer sous serment, quatre autres personnes étant appelées à jurer solidairement avec lui. Voilà qui incite chaque membre de la tribu à gagner sa vie à la sueur de son front et non en profitant du travail des autres. Ainsi, les coutumes poussent chaque individu à être un membre utile à lui-même et à sa communauté.
- 6 - Les changements, parfois restreints, parfois d'une grande ampleur, qui surviennent dans la vie de la collectivité imposent le retrait de telle règle coutumière, l'adoption de telle autre ou une permutation des règles. C'est cela qui fait que ces coutumes peuvent s'adapter aux évolutions de l'époque, tout en demeurant l'expression fidèle des besoins du groupe. Et c'est ainsi aussi que se perpétue au sein du groupe cette confiance en la justesse des



SUR LES COUTUMES TRIBALES CHEZ LES BEDOUINS DU SAHARA OCCIDENTAL EGYPTIEN

Samih Shaalane (Égypte)



L'étude porte sur certains aspects des coutumes tribales chez les bédouins du Sahara occidental égyptien. L'auteur rappelle d'abord l'interaction qui a toujours existé entre l'histoire de ces populations et la géographie de la région et qui a déterminé la structure sociale et la réalité culturelle de ces tribus, lesquelles furent et demeurent les protagonistes de leur propre histoire, à travers les différents rôles qu'ils n'ont cessé de jouer dans son édification.

Ce sont en effet ces rôles qui ont, par la suite, conféré à chaque tribu la place qui lui revient dans l'élaboration des règles et principes qui commandent les relations mutuelles entre les individus et entre les tribus. Le rôle de chaque tribu était, par la suite - c'est-à-dire une fois dépassées les années de conflits et de dissensions,

aussi bien ceux qui les avaient dressés les unes contre les autres que ceux qui les ont opposés à leurs cousins libyens des tribus des Harabis - d'assurer la conservation de ces règles et principes, ce dont toutes les tribus s'acquittèrent, de la façon la plus entière, depuis le début de la période de stabilisation jusqu'à nos jours.

Imbabi : Les Pâturages du meurtre.

La notion de « résidu conceptuel » que l'auteur de l'étude met à l'épreuve, ici, est empruntée à Walter Ong dans son ouvrage *L'Oral et l'écrit*. Ong met en lumière les principales caractéristiques de l'oralité qui se maintiennent dans le texte, alors que celui-ci est passé par le moule de l'écrit. Ong voulait, à travers l'identification de ces caractéristiques, expérimenter sa méthode sur des œuvres relevant de la grande littérature, mais, dans le cas qui nous intéresse, c'est sur un genre littéraire bien précis - le conte populaire - et dans une région bien déterminée - l'oasis de Siwa, une des oasis du Sahara occidental égyptien où il a collecté la matière qui constitue son corpus de récits, en 2007 - qu'il tente de vérifier son approche. D'autres récits ont été également interrogés qui figurent dans le petit livre du Centre français et allemand sur le projet relatif à ces contes, mené également en 2007.

Le chercheur met en particulier l'accent sur le texte des contes, relatés en langue arabe et qui régressent graduellement, en raison du développement de l'enseignement, des moyens de communication moderne ainsi que du tourisme, et des séjours qu'effectuent dans l'oasis certains touristes qui essaient d'apprendre le dialecte des autochtones. Il s'efforce de déceler les transformations subies par les textes, à partir d'une analyse du mode narratif oral chez l'un des conteurs de l'endroit et d'une comparaison entre ce mode et celui adopté dans le texte écrit par l'une des deux auteur(e)s qui a construit de nouveaux récits en s'inspirant des contes de Siwa. Il met l'accent sur :

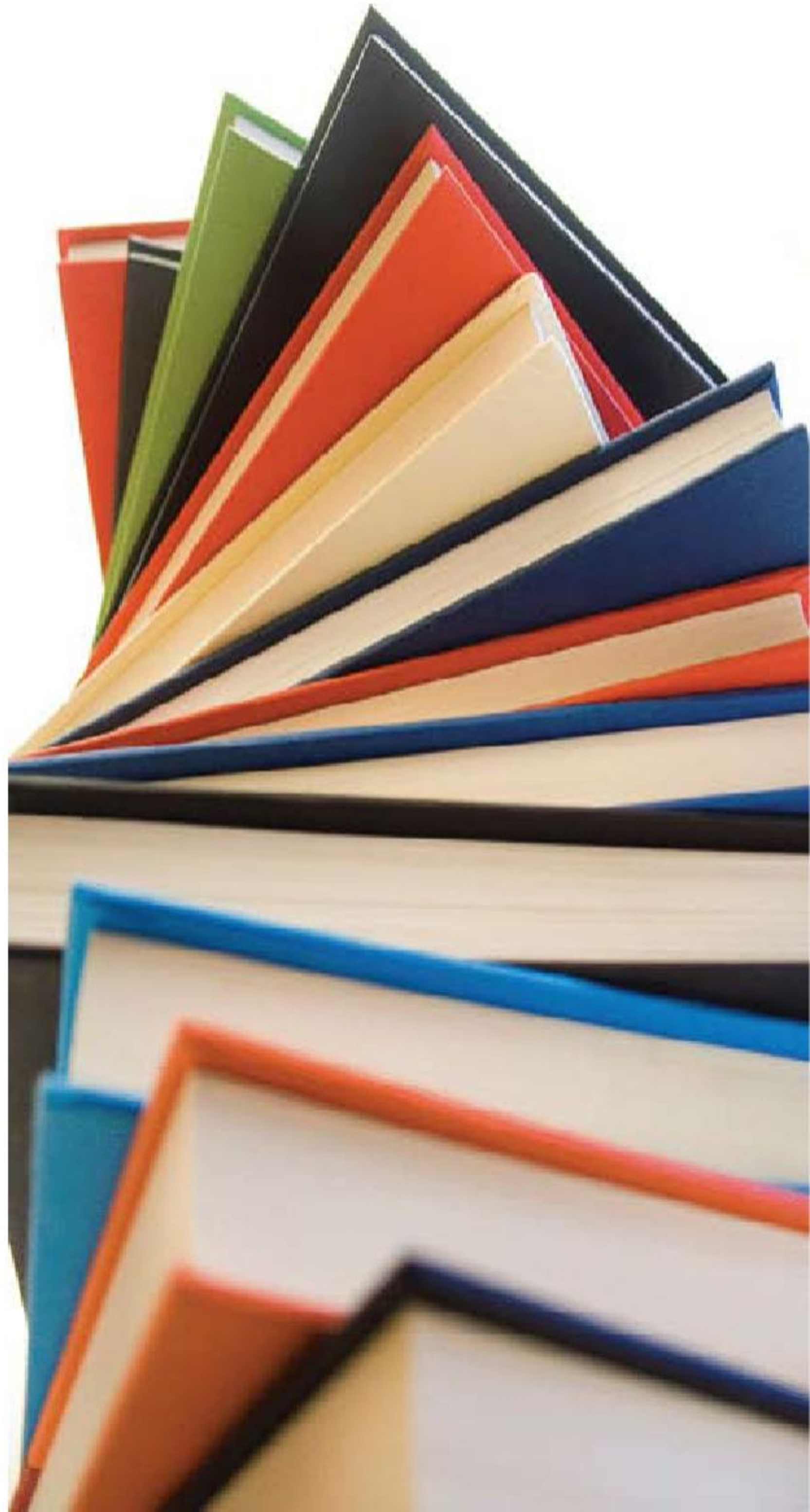
Le contexte de présentation du récit qui de nocturne (selon le rituel traditionnel) devient diurne, dès lors qu'il est transmis par la télévision, dans un cadre artificiel de communication.

La fonctionnalité du récit qui vise à donner du plaisir et à apporter un enseignement à l'auditeur, dans un contexte d'oralité, mais donne la primauté à l'anecdote, à la satire et à l'endoctrinement (idéologique), dans le cadre de l'écrit.

La découverte de certaines techniques

narratives, à partir de la comparaison entre les deux types de narration.

La structure des contes et les significations que recèlent certains de leurs textes.



L'étude aborde le problème des mutations du texte narratif, dans le cadre de l'évolution rapide des moyens de communication moderne, du large développement de l'enseignement (écrit) et de l'expansion du tourisme qui a touché toutes les parties de la planète, y compris des régions très éloignées qui étaient auparavant totalement fermées. Elle pose une question que l'on peut résumer en ces termes :

LE RESIDU ORAL DANS L'ECRIT ETUDE SUR LE CONTE POPULAIRE DANS L'OASIS DE SIWA

Ibrahim Abdulhafiz (Égypte)

que devient le texte oral lorsque changent les contextes de son énonciation et évoluent la posture du récepteur et la nature du public ? Et qu'en est-il du conte populaire en tant que texte oral, dès lors qu'il est reproduit et adapté par un écrivain - un homme de l'écrit ?

La multiplicité des contextes produit une multiplicité de textes, ainsi que le souligne Paul Zumthor. L'un des problèmes les plus importants aux yeux des spécialistes de la littérature orale est, sans doute, celui du repérage des changements introduits, au niveau des contenus, par l'adaptation ou la reproduction des genres littéraires populaires. Il s'agit, en d'autres termes, de mettre en lumière la dynamique du processus de passage entre ce qui est traditionnel (oral) et ce qui est adapté (écrit). "Traditions" est le terme par excellence qui se rattache à l'idée de permanence, au plan du contenu axiomatique correspondant aux cadres référentiels plus larges qui se sont imposés à la pensée sociale du peuple - sociétés rurales ou primitives -, qui sont à la base de ce conservatisme social et qui ont fait que l'on

parle de « bastion des traditions opposées au changement ». L'adaptation écrite est, au contraire, connue comme totalement libérée des traditions quand bien même elle y prendrait appui.

Les deux expériences qui ont interpellé l'auteur et qui constituent des adaptations de contes populaires égyptiens sont celle de La Conteuse a dit... et celle menée par le centre français et allemand, à partir des contes populaires collectés dans l'oasis de Siwa. C'est cette dernière expérience - qui a fait l'objet d'un ouvrage intitulé Contes du désert, entre passé et présent : l'oasis de Siwa - que la présente étude prend pour exemple.

Pour ce qui est des études portant sur la question de l'adaptation, elles sont rares, elles aussi. On citera, notamment, les travaux de Saïd Yaktin publiées sous le titre de Le Roman et la tradition narrative, ainsi que ceux, récents, de Sayyed Dhifallah sur Les Mécanismes comparés de la narration orale et écrite, où une version de L'Épopée hilalienne publiée par le poète Fathy Suleïman est comparée au roman de Fathy

ces quartiers modernes auxquels ils ne peuvent ni ne veulent s'adapter.

Même lorsque certains pays ont réussi à reconstruire leurs vieux marchés populaires ou à proposer des solutions novatrices pour inciter ces marchands traditionnels à s'installer dans des espaces modernes, ceux-ci sont restés fidèles à leurs traditions ancestrales d'exposition et de vente. Ils ont insufflé aux nouveaux ensembles architecturaux une âme et une chaleur qui manquent aux grands centres commerciaux.

Partout où ils sont, simples et modestes, ils exposent les marchandises les plus diverses et les plus inattendues : produits d'artisanat, tapis, mobilier, parfums, encens, bibelots, ouvrages d'art, habits, chaussures, livres anciens, photos et images, fruits secs, oiseaux, objets rares ou vieux accessoires...

Les marchés populaires continuent aujourd'hui encore à résister, face aux aléas de l'histoire. Ils ont besoin d'être réhabilités et reconnus en tant que tels. Ils sont notre mémoire populaire, et aussi notre culture et notre histoire que nous nous devons de sauvegarder avant qu'elle ne se trouve menacée par l'oubli et la disparition.

La généreuse sollicitude dont Sa Majesté Hamad ibn Aïssa Al Khalifa, Souverain du Royaume de Bahreïn - que Dieu le préserve et le soutienne - entoure, chaque année, le Festival du patrimoine populaire, organisé par le Ministère de la culture et de l'information, témoigne en soi de la place qu'occupe le patrimoine populaire dans la culture nationale bahreïnienne. Quant aux directives données par Sa Majesté pour que le thème choisi pour la 18^e session de ce Festival, qui se tient du 21 au 29 avril 2010, soit les marchés populaires, elles expriment la conviction d'un grand dirigeant arabe quant à la nécessité de redonner leurs lettres de noblesse aux marchés populaires, à leurs hommes et à leur âme..

La rédaction



PRÉFACE

REDONNER LEURS LETTRES DE NOBLESSE AUX MARCHES POPULAIRES

Les marchés populaires ont un charme particulier et une place à part dans notre mémoire. C'est par excellence le lieu où s'expriment nos coutumes et nos traditions, le lieu où le passé s'impose dans toute sa force, en dépit de toutes les évolutions de la vie moderne et des modes d'existence et de consommation qu'elle a induits et dont témoigne la multiplication des supermarchés et autres types de concentrations du commerce mondialisé.

Les marchés ont continué à prospérer ; ils ont réussi à conserver leur authenticité, face à toutes ces menaces, dans un contexte aussi difficile que changeant, et ils n'ont rien perdu de leur attrait et de la magie qu'ils exercent sur les populations autochtones autant que sur les résidents étrangers et les touristes de passage. Les uns comme les autres y voient un registre vivant des traditions populaires et des pratiques sociales et économiques, ainsi qu'un ultime refuge de la simplicité et de la spontanéité et une chaleureuse revivification du temps passé. C'est ce qui explique qu'en plus de leur fonction essentielle ces marchés soient devenus un haut lieu du tourisme, jouant, dans ce domaine et dans la dynamique générale de l'économie, un rôle des plus importants.

Les marchés populaires sont en effet un miroir qui reflète une part importante de la mémoire de la vie sociale. Ils nous racontent une culture qui est celle du peuple, faite de simplicité, de tolérance, de proximité et de modestie. Cette culture s'est imposée, en raison même de la nature des rapports et

des traditions qui se sont établis entre vendeurs et acheteurs, rapports où le contact direct et personnalisé entre les deux parties évolue toujours vers la pleine satisfaction de l'acheteur, sans que celui-ci soit jamais considéré comme un client de passage mais toujours comme un être que l'on veut connaître en tant que tel et avec qui l'on tient à établir une relation humaine forte. De tels rapports seraient inimaginables dans les grands centres commerciaux où le client a un accès direct à la marchandise, laquelle n'est plus, dès lors, qu'un objet exposé de façon visible, sur un rayon bien précis, sous un numéro tout aussi précis.

Les marchés populaires ne se sont guère soumis aux changements introduits par l'architecture moderne, pas plus qu'ils n'ont été touchés par la prodigieuse expansion urbaine que connaît la région du Golfe ou par la culture de la consommation qui a envahi l'esprit et l'imaginaire des gens, les entraînant fort loin de leur culture ancestrale, de leur histoire et de leur héritage. Ces marchés ont, bien au contraire, conservé les traditions de simplicité qui ont toujours caractérisé les marchands qui y officient, ces hommes et ces femmes qui sont restés fidèles à leur mémoire populaire et à celle du lieu dont ils sont partie, préférant garder les mêmes éléments de décor et continuant à vendre à des prix abordables les mêmes produits du terroir, les mêmes objets traditionnels plutôt que de faire commerce de marchandises étrangères à leur culture ou de se précipiter vers



28 - 29

LA CULTURE DE LA PREEMINENCE DONNEE AU NOUVEAU NE DE SEXE MASCULIN AU BAHREIN

Hussein Mohamed Hussein

28 - 29



30 - 31

LE TAMBOUR

gamal al-sayad

30 - 31



32 - 34

LA DYNAMIQUE DU PATRIMOINE OU COMMENT L'UNIVERSEL PEUT DEVENIR LOCAL PUIS NATIONAL PUIS UNIVERSEL

Mouldi Lahmar

32 - 34

Les Conditions de publication:

La Revue "Culture Populaire" se doit d'accueillir les travaux des chercheurs et académiciens de tout horizon. Les travaux de recherche approfondies doivent privilégier des thèmes relatifs, entre autres, aux sciences sociales, anthropologiques, psychologiques, linguistiques, stylistiques, musicales, mais appliquées au folklore et / ou en étroite liaison avec la culture populaire ainsi que les branches et spécialités y afférentes.

Revue. Chaque auteur selon les bases des salaires et primes retenus par la ainsi que son numéro de tél.

Comité scientifique

Ebrahim Abdullah Ghuloom	Bahreïn
Ahmed Ali Morsi	Égypte
Arwa Abdo Othman	Yémen
Parul Shah	Inde
Toufic Kerbag	Liban
George Frendsen	USA
Hessa Zaid Al Rifai	Koweït
Saeed Yaqtin	Maroc
Sayyed Hamed Huriz	Soudan
Charles Nikiti Oraw	Kenya
Scheherazade Qasim Hassan	Irak
chayma Mizomou	Japon
Abdelhameed Burayou	Algérie
Ali Borhana	Libye
Omar Al Sarisi	Jordanie
Gassan Al Hasan	Émirats Arabe Unis
Fazel Jamshidi	Iran
Francesca Maria	Italie
Kamel Esmaeil	Syrie
Carmen Padilla	Philippines
Layla Saleh Al Bassam	Arabie Saoudite
Namer Sarhan	Palestine
Nicholes Sariss	Grèce
Wahid Al Saafi	Tunisie

Comité des Conseillers

Ahmed Al Fardan	Bahreïn
Ahmed Abdelrahim Naser	Soudan
Asaad Nadim	Égypte
Barwin Nouri Aref	Irak
Jassem Mohammed Harban	Bahreïn
Hasan Salman Kamal	Bahreïn
Saeeda Azizi	Maroc
Radhi El Sammak	Bahreïn
Saleh Hamdan Al Harbi	Koweït
Lisa Urkevich	USA
Abdulhameed Al Muhadin	Bahreïn
Abdulla Hasan Omran	Bahreïn
Mubarak Amur Al Ammari	Bahreïn
Mohammed Ahmed Jamal	Bahreïn
Muhyeldin Khurayyef	Tunisie
Mostafa Jad	Égypte
Mansor Mohd. Sarhan	Bahreïn
Mahdi Abdullah	Bahreïn

Safwat Kamal	Égypte
--------------	--------

Ali Abdulla Khalifa

PDG / Rédacteur en chef

Mohammed Abdulla Al-nouiri

Coordinateur du comité
scientifique / Directeur de
rédaction

Nour El-houda Badiss

Chef de recherches

Mohd ELmahdi Bushra

Goerge Frandsen

Rédacteurs de la section anglaise

Bachir Garbouj

Rédacteur de la section française

Ahmed Ellabbad

Design

Mahmoud Elhossiny

Sayed Mohd. Ali Naser

Réalisation

Dana Ahmed Humuidan

Secrétariat de rédaction
Relations internationales

Fouzia Hamza

Photographie

Noora Fouad ALead

Archives

Nawaf Ahmed AL-Naar

Administration de diffusion

khamis Z. Al-Banky

Abonnements

Abdulla Y.Almuharraqi

Service commercial

Yaqub Yosuf Bukhammass

Hassan Isa Aldoy

Website Design And Management

Arabian Printing & Publishing House.w.l.l.

Imprimeur

S o m m a i r e

Préface

26

LE RESIDU ORAL DANS L'ECRIT ETUDE SUR LE CONTE POPULAIRE

DANS L'OASIS DE SIWA

Ibrahim Abdulhafiz

22 - 23

22 - 23



SUR LES COUTUMES TRIBALES CHEZ LES BEDOUINS DU SAHARA OCCIDENTAL EGYPTIEN

Samih Shaalane

24 - 25

24 - 25



LA CHEVALERIE AUTHENTIQUE AU MAROC

Allal Rakouk

26 - 27

26 - 27



Appel à communication

Règlement et Conditions de publication:

La Revue "Culture Populaire" se doit d'accueillir les travaux des chercheurs et académiciens de tout horizon. Les travaux de recherche approfondies doivent privilégier des thèmes relatifs, entre autres, aux sciences sociales, anthropologiques, psychologiques, linguistiques, stylistiques, musicales, mais appliquées au folklore et / ou en étroite liaison avec la culture populaire ainsi que les branches et spécialités y afférentes.

No sooner the experiment transformed its system from curiosity and/or admission by the urban Tunisian elite and the foreign tourists. The experiment is consequently transformed to a major component of the memory and the cultural Tunisian official identity, and to a component of the national artistic heritage.

However, questions that come to the mind are: How have all this happened, what are the dimensions and the significances of this phenomenon.

The researcher tries to explain these issues through: first, describing the experiment on the empirical level. This is achieved by concentration on how the local craftsmanship taken place has and how it is shaped from an exterior perspective. Second, reading the phenomenon in its local, international and the recent texts. Lastly, deduction of some arguments based on the previous questions which are related to heritage as a subject for the sociological thinking.

In brief, the researcher comes out with three deductions manifesting the dynamism of the heritage between the international, the local and the national. These deductions are: First, the heritage is not a cultural repository at our disposal. It is a renewable industry closely related with the continuous transformation well-experienced by the human communities and the dynamic conflict taking place inside these communities. Within four decades the craftsmanship of Sajnan has been marginalized and absorbed in the nationality. All this has deprived this craftsmanship of its symbols and modern significances. Not only that but it has also started to fade away from the collective memory and lost the interest of the officials and the elite who attempted to accommodate it in the national traditional. Hence the cultural



value of this craftsmanship has gone beyond locality and is redeemed from inferiority. This experience illustrates a good example of the concrete hypothesis about the social applications of the heritage.

The second deduction has much to do with an irony widely spreading all over the world, that the new international global context where the dynamics of the local heritage are active, makes this heritage dubious. In the same time this context affords the national political conditions which are essential for the union of the national countries to preserve heritage. The goal of this claim is to shape and reconstruct the heritage as basics for the national response against the accelerating powers of cultural globalization.

Thirdly, we are also facing an interesting irony; that heritage as immaterial culture becomes a commodity as a result of the globalization of the capitalistic model. This transformation has paved the way for the powers which are not restricted in narrow national frames and free of certain cultural values. These directions could not be apprehended according to new concepts and hypothesis of the recent social theory.

The starting point in this research is an observation made in the field. This point generated the question, how the local pottery craftsmanship of Sajnan (a rural mountainous district in the far Tunisian North) has gained a traditional local value with international dimensions. Before nearly thirty years the female peasant of Sajnan started the experiment inside their houses.

The Dynamic of Tradition: Or How the international becomes local, national and then international

Al –Mouldi AL-Lahmar (Tunisia)





percussion instruments at the home of al-Ida. These instruments have a share in the payments of the traditional Ida.

The drum is an instrument of professionals, owned either by the professional player or the musical band, the Ida. The common people do not own the drum. The society usually undermined the drum player. Such a humiliation is explained in the attitude of the Arab authors who rated players of the percussion instruments in a lower status. This is clearly manifested in the writings of 12th century. In these writings the percussion instrument is always associated with the Black people whose tradition of percussion, dancing and folk music are considered of less value than Art Music.

Although the player of the drum is undermined, as we mentioned, yet he is, privileged with a special status among his colleagues in the band. He is also privileged with special artistic consideration, and he is called the (sponsor of the drum). Moreover, he has a share as equal as the Sakul as a reward for his artistic excellence. He is also rated second after the singer.

The drum is musically highly valued because of its dominance in the style of the rhythm. Compared with other percussion instruments, the drum is rather expensive; its price starts from 100 BD up to 300 BD. The Drum has a long life span, it is not in need

of a continuous maintenance. It just needs the relaxation of its ropes and suspending them in the Ida room to have fresh air for the sake of reserving al-salakh.

Some of the traditional artists invented a tale that the drum is inhabited by the jinn. They attributed the tale to the fact that the drum is made of the Sidra (Lute Tree), which is inhabited by the devil as well according to the Bahraini traditional belief. Possibly such tales are made only to threaten the people, children in particular, from sitting on the drum, otherwise, it would be damaged. There is also the risk of the damage of al salakh if any body sits on any face of the drum. Moreover, any leakage of the sand under the face which is fixed to the ground will destroy the skin of that face.

The drum is a major instrument in arts of the sea and other folk arts except al-Leiwa, al-Tunbura and al-Jarba, and other arts which came from abroad. The drum is also associated with the arts of the majority of the population of the Bahrain. The association of the drum with the indigenous Bahraini arts located it in a superior status.

The drum is one of the instruments which are rarely decorated. The players believe that decoration constrains the extension of the ropes. The drum which is decorated with pins is called pinned drum.

The Drum

Gamal al-sayad (Bahrian)

This research focuses on one of the most significant percussion Bahrainis instruments, the drum. It is prevalent in the Bahraini folk traditions; for several considerations, its history, the diversity of the styles of playing it and the diversity of its musical functions.

There is a dispute about the origin of the drum. Some believe the origin is India, while others admit it is Africa. Depending on the fact that Bahrain lacks forest in which al Karaf is available and it is imported from India the researcher adopts the first argument. Moreover, there is a similarity in the craftsmanship of the drum in both India and Bahrain. The way of linking al Solkh with al Karaf and the addition of al Karaf to the face of the drum, are all identical in both countries

However, the terminology "drum" is masculine in Bahrain dialect. So the drum is considered as a masculine instrument. This has nothing to do with neither its thick sound nor any other reasons. The drum is also played by both men and women.

The drum is a private ownership for the owner of the house or the ship. Earlier, the drum was not owned by the player, probably because it is not used lonely with the exception of the case of al Musahir who awakens the people in the midnight in Ramadan. Recently the players of percussion used to have their own drums. The person who is in charge of the musical instruments among which is the drum, is called the owner of al Ida. The drum is kept with other



We do not know exactly when the human being started the preference of the male baby. What is known is that as an outcome of this preference the ancient man thought about the formation of the embryo, being a male or a female, with concentration on the former. This thinking was the starting point for the creation of myths which explain the formation of the male. The human being applied these myths to invent methods to give birth only to males. Since the dawn of history, different nations adopted specific techniques for these goals. Such techniques were continuously improved and are applied up to now. The human being all through this time applied strange method for the formation of only the males. Some of these methods have to do with the diet while others concentrate on the sexual intercourse and the orgasm of the female. Some historical Egyptian and Chinese scripts, dated back to more than 4000 years, afforded a good literature about the topic. These scripts give information about the way to anticipate the sex of the embryo. The Greek philosophers, such as Hippocrates, Aristotle and Jallenius had informed us about the beliefs related to the way the male baby is formed. The most prevalent methods were based on the idea that the right testicle is responsible for giving birth to the male baby and the left for the female baby. Such an idea was widely accepted among the Greeks since the fourth century B.C. Depending on the idea, the Greeks developed several methods, and the most brutal method adopted was the amputation of the left testicle. This method continued more than 2000 years and was common among the French bourgeois up to the eighteenth century A.D.

The traditional culture in Bahrain invented several methods which allow the possibility of giving birth to a male baby. Such methods, however, are not exclusive for the Bahrain culture but adopted by other nations as well. These methods could be divided into two major sections. The first section includes methods similar to those adopted by the Greeks. The second section



includes a method based on studying the genealogy of the wife to-be. Such a method is almost identical with modern facts of the science of genetics. So many people adopted the idea according to the modern scientific facts that man is responsible for defining the sex of the embryo. Such an idea is correct as far as there is no genetic factors played a role in the matter. The modern studies proved that genetic factors in either the man or the woman play a role in defining the sex of the embryo. Possibly the women could interfere in defining the sex of the embryo. However, the man idea that the woman is responsible for giving birth to a female baby is sound.

Moreover, the presence of women giving birth to the female baby in a society which is biased to the male baby, generates several social problems. These problems inevitably affect the traditional culture.

This research shows how the culture of the bias affects the marital relation and the destiny of the female. Not only that but the overall society is remarkably affected in different ways. For instance the thinking and the beliefs of this society are ready to create applications for giving birth to male babies.



The culture of the bias towards having a male baby in the Bahrain society

Hussien Mohamed Hussien (Bahrian)

The culture of the bias towards having a male child is prevalent all over the world and in the Bahrain society, in particular. Such bias is not exclusive in a specific culture. Moreover this is culture generated a behavior which has social, and psychological effects on both the society and the genes of the individuals.



All these facts illustrate the strong presence of the horse in the civilization. Not only that but a talented chivalry was attracting attention and considered a model and a symbol of courage and heroism. It is known that the Greeks had sanctified their chivalries and heroes. The civilization of the Arab is rich with such values. The Arabs in the Jahliyya, before Islam, for instance, used to educate their sons the arts of chivalry. European societies created the chivalry literature which had remarkably flourished in the Middle Ages.

Chivalry is a social system of its own. It is an outcome of the walks of life. In such a system chivalries are highly esteemed.

The Moroccans have given a considerable attention for the chivalry which was one of the arts of fighting. The chivalry for the Moroccans was one of the appreciated celebrations. Several traditional historical sources and the colonial literature have paid a serious attention for those celebrations. All these sources and writings had highly acclaimed the Moroccan chivalry and their talent which appeared in both war and peace. In the following we are going to study chivalry concentrating on the aspects of amusement and display.

The horse was for a long time the Bedouins standard for wealth and pride. This


fact might explain the competition between the Bedouins to own the best horses and give a special care even by allotting a sum of money for taking care of these horses. The target of all this is to display the horses in Taborida arena in order to gain prestige for the family. Certainly, the interest in either the horse or the Taborida is neither meaningless nor an outcome of a short time. But this interest has been generated from several historical indicators. The Moroccan chivalry have replicated the traditions of their predecessors and retained their glory. All these facts illustrate the necessity of the horse and the intimate relation between man and the horse. Horses are usually very expensive, yet a horse is the best mean to show the man's prestige. Furthermore, horses are ideal means of transportation because of their high speed, which is usually double the speed of any other animals used for this purpose.

In brief, if we go back to history, one could believe that there is a sheer necessity for chivalry to protect women and the boys since the chivalry is always ready to face hardships. Certainly the historical and social inevitabilities have given legality for the scene where a woman is carrying a load on her head while the man is on the back of the horse...



The Originality of Chivalry in Morocco

Alaak Rakook (Morocco)



This research studies the chivalry which had accumulated historical traditions through ages. From the remote past, man had domesticated the horse and used it in war as well as in peace. The horse was a mean for traveling, dragging and fighting. Furthermore, it was also a mean for amusement, display and a symbol of pride.



Those people have participated in making this history with several roles. These roles have later defined the right of every tribe in drafting the rules which govern the relation between the individuals and the communities. Consequently, after surpassing the grievances of the war and skirmishes between them and the tribes of the Libyan al_Harabi, every tribe has a role assigned to her to take care of.

The researcher summarizes the issues of the customs of the Bedouin in the following:

- 1) The history which the tribes of Awlad Ali, sons of Ali which starts since their settlement in Bargah up to their compulsory displacement after their conflict with al-Harabi tribes, is a major factor in the establishment of Awlad Ali customs. This history has imposed the strength of the warrior on these customs. Moreover, this history assigned on these tribes certain roles appropriated with their potentialities and qualifications.
- 2) Several factors have shaped customs that could cop with the environment and ascertain the necessity of the solidarity

of the tribes against several hazards of the environment.

- 3) Arbiters play the major role in settling disputes. There is a strict specialty for every part of the conflict. Such a specialty remarkably helps settling disputes and make the adversaries oriented towards the custom which is in harmony with their image of the solutions.
- 4) According to these customs the criteria of the prestige of any individual is what he owns. Any harm to any individual is considered a serious violation to these customs.
- 5) Moreover, robbery according to these customs is a very serious crime and is severely punished to ascertain that it is not going to take place once more. The punishment is to pay compensation four times what is stolen, and the criminal is forced to swear four times. This punishment is meant to make the individual self dependent, consequently becoming useful for himself and for the community as well.

A photograph of a Bedouin man in a white thobe and ghutra leading a brown camel across a vast, sandy desert dune. The camel is carrying a colorful, patterned saddlebag. The background shows a flat, arid landscape under a clear blue sky.

The Tribal Customs of the Bedouin of the Western Egyptian Desert

Samieh Abdel Ghaffar (Egypt)

The research concentrates on the issues of the tribal customs of the Bedouin in the Western Egyptian Desert. The history of those Bedouin and the Geography of the district, have all participated in shaping the social structure and the cultural reality which characterize the Bedouin.



oral characteristics remain in the domain of literacy after the discovery of writing. Referring to these characteristics, Ong aims to cover more literacy genres. He also tries to examine the oral remain studying only one oral genre, the folktale, in Sewah, one of the Oases of Western Egyptian Desert. From Sewah he collected oral narration during the year 2007. Some of these folktales have been published in a booklet issued by the French-German center as a part of a project of narration, implemented in the same year.

The researcher concentrates on the texts narrated in Arabic dialect. Such a dialect is generally diminishing as a result of the spread of education, mass media and tourism. It should be mentioned that some of the tourists used to stay in Sewah so as to learn the dialect. The researcher also tries to trace the transformation of the texts through analyzing the style of oral

narration of one of the narrators. This style is compared with the style of a text written down by a female writer who applied Sewah folktales.

The researcher observes the following points:

- 1) The context is transformed from the nocturnal to the T.V or daily in an artificial context.
- 2) The function of the folktale is transformed from entertainment and education in the oral context to a mockery or imposing ideological aspects in the literary context.
- 3) The discovery of some techniques in the oral and literal narrations according to the comparison between the two tales.
- 4) The structure of the folktales and the messages embodied in some of their texts.

The Oral Remains in the writing world

A study of the folktale in Sewah Oasis

Ibrahim Abd-Alhafiz (Egypt)

This research pinpoints the issue of the transformation of the folktale; and it tries to answer the question what happens to the oral text in this age of accelerated development of the means of the mass media, spread of literacy and flourishing of tourism in the most parts of the world. Many questions are raised by the study. For instance what does happen to the text when the context is changed, the quality of the audience and the way they respond, are all changed. Moreover, what does happen for the folktale as an oral text when it is reproduced or applied in a written context?


However, diversity of contexts usually generates diversity of texts according to Paul Zumthor. Possibly, tracing the change in the content of folk genres, when these genres are applied or reproduced, is one of the most difficult issues. The difficulty lies in deciphering the dynamic of the process exists in the relation between what is traditional and what is applied in literacy. The terminology "tradition" has been always linked with the concept of consistency according to the value content which is identical with broader referential frames. Such frames have dominated the social thinking of the peasants and primitive people, hence making them conservative. Consequently, those people usually organized what could be called (the league of traditions). This organization has the ability of resisting change. On the other hand, what is applied in writing is seen as absolutely redeemed of traditions though it is based on these traditions.

The researcher elaborates on two experiments applied the Egyptian folklore. The first is, Said the Narrator, edited by Hala Kamal. The second is an anthology of folktales collected from Sewah and applied by the French-German centre.

The folktales studied by the researcher have the title The Desert Folktales: The past and the Present.

A few studies have touched upon the topic of application. For instance, the writings of Said Yahgtin which study the novel and the narration heritage. The other example is a study deals with the comparison between Sira-al-Hillalyya written the poet Fathi Suliman and the novel of Fatih Ombabi, Marraie al Qatle, Marches of Killing.

The terminology the oral remain which the research tries to examine is coined by Walter Ong in his book Orality and Literacy. In this book Ong deals with the most significant



have enriched the modern markets with a traditional flavor by the way they display a variety of goods, for instance, handicrafts, carpets, perfumes, incense and birds.

The traditional market is in need of reconsideration. The annual generous sponsorship of His Majesty King Hamad bin Isa alKhalifa, generously sponsored the festival of heritage organized by the Ministry of Culture and Information. This High sponsorship illustrates this reconsideration. Not only has that but the sponsorship showed the status of our traditional heritage in our national culture. His Majesty has ordered concentration on the issue of traditional markets in the 18th tournament of the festival. Such High order shows the understanding and respect of a genuine Arabic leader for the spirit and the population of the traditional market.

Editorial Board



Editorial

Traditional Market . . Reconsideration

The traditional market has its own taste and identity in our memory. It is the place which reflects our customs and traditions and where the past dominates. This past has successfully resisted the modern life and its styles and symbols such as the super and hyper markets.

The traditional market retains its identity in spite of the changes through time. The market has still its beauty and glamour which attract the citizens, the residents and the tourists. The market for all those people is a traditional register and a haven for simplicity and a token of the past. Nowadays, this market plays a variety of roles in the economy and tourism of the country.

The traditional market reflects a significant aspect of our social memory, and it also depicts a traditional culture based on simplicity, tolerance and recognition.

All these characteristics are inevitable outcome of the relation between the sellers and the customers. The later are always satisfied not merely as customers but also as human beings. Certainly, such close and intimate relation is not available in the super and hyper markets.

The traditional market successfully retains the culture of the simple sellers who remain faithful for both, their traditional memory and the memory of the place to which they belong. Those sellers have preferred their simple benches and traditional commodities for exotic commodities and modern places. Consequently, the traditional market is not in harmony with the modern architect changes, neither with architect boom nor with the dominant culture of consumption. Those sellers are always faithful for their traditional styles even in markets designed according to the modern styles. The sellers

I N D E X



12 - 13

**The culture of the bias
towards having a male baby
in the Bahrain society**
Hussien Mohamed Hussien

12 - 13



14 - 15

The Drum
Gamal al-sayad

14 - 15



16 - 17

**The Dynamic of Tradition:
Or How the international
becomes local, national and
then international**
Al -Mouldi AL-Ahmar

16 - 17

springs of our ancestors' heritage which have always been the sanctuary we seek refuge in whenever our hearts overflow with yearning to vanquish our thirst. However, the more we drink from those springs, the thirstier we feel.

It is the hope to safeguard this tradition before it sinks in the abyss of oblivion and we lose its track.

Subscription Fee

Kingdom of Bahrain:

- Individuals 5 BD
- Official Institutions 20 BD

Arab Countries:

- Individuals 10 BD
- Official Institutions 40 BD

EU Countries:

- 60 Euro
- USA** - 98\$
- Canada & Australia** - 179\$
- Asia Southeastward** - 150\$
- World Unfading** - 150\$

Make cheques or money orders Payable to: Folk Culture
AC no. 01664472401 Standard Chartered Bank - Bahrain

Scientific Committee

Ebrahim Abdullah Ghuloom	Bahrain
Ahmed Ali Morsi	Egypt
Arwa Abdo Othman	Yemen
Parul Shah	India
Toufic Kerbag	Lebanon
George Friendsen	USA
Hessa Zaid Al Rifai	Kuwait
Saeed Yaqtin	Morocco
Sayyed Hamed Huriz	Sudan
Charles Nikiti Oraw	Kenya
Scheherazade Qasim Hassan	Iraq
chayma Mizomou	Japan
Abdelhameed Burayou	Algeria
Ali Borhana	Libya
Omar Al Sarisi	Jordan
Gassan Al Hasan	UAE
Fazel Jamshidi	Iran
Francesca Maria	Italy
Kamel Esmail	Syria
Carmen Padilla	Philippines
Layla Saleh Al Bassam	Saudi Arabia
Namer Sarhan	Palestine
Nicholes Sariss	Greece
Wahid Al Saafi	Tunisia

Editorial Advisors

Ahmed Al Fardan	Bahrain
Ahmed Abdelrahim Naser	Sudan
Asaad Nadim	Egypt
Barwin Nouri Aref	Iraq
Jassem Mohammed Harban	Bahrain
Hasan Salman Kamal	Bahrain
Saeeda Azizi	Morocco
Radhi El Sammak	Bahrain
Saleh Hamdan Al Harbi	Kuwait
Abdulhameed Al Muhadin	Bahrain
Abdulla Hasan Omran	Bahrain
Lisa Urkevich	USA
Mubarak Amur Al Ammari	Bahrain
Mohammed Ahmed Jamal	Bahrain
Muhyeldin Khurayyef	Tunisia
Mostafa Jad	Egypt
Mansor Mohd. Sarhan	Bahrain
Mahdi Abdullah	Bahrain
Safwat Kamal	Egypt

Ali Abdulla Khalifa

Director General / Editor In Chief

Mohammed Abdulla Al-nouiri

Scientific Committee Coordinator

Editorial Manager

Nour El-houda Badiss

Director of Field Researchs

Mohd ELMahdi Bushra

Goerge Frandsen

Editor of English Section

Bechir Garbouj

Editor of French Section

Mahmoud Elhossiny

Sayed mohammed ali

Layout And Execution

Dana Ahmed Humuidan

Editorial Secretary

International Relations

Fouzia Hamza

Photography

Noora Fouad ALead

Archives Manager

Nawaf Ahmed AL-Naar

Distribution

khamis Z. Al-Banky

Subscription

Abdulla Y.Almuharraqi

Marketing Manager

Yaqub Yosuf Bukhammass

Hassan Isa Aldoy

Website Design And Management

Arabian Printing & Publishing House. w.l.l.
printer

Folk Culture

Editorial

4

**The Oral Remains in the
writing world**

**A study of the folktale in
Sewah Oasis**

Ibrahim Abd-Alhafiz



6 - 7

6 - 7

**The Tribal Customs of the
Bedouin of the Western
Egyptian Desert**

Samieh Abdel Ghaffar



8 - 9

8 - 9

**The Originality of Chivalry
in Morocco**

Alaak Rakook



10 - 11

10-11

An invitation to write:

With the launch of the first issue of "Folklore Culture" magazine, the long-awaited dream has come true. The road to this end has not been a rosy one, yet it sheds light on the heart-arresting fascination and magical beauty of the dream.

It is a dream that tantalizes our human nature and eventually triggers in us the desire to investigate our folklore and cultural tradition whose richness is immaculate, and its diversity is boundless and priceless.

This tradition motivates the search for a way to comprehend our ego, at a time of perplexity and fear toward relating to the 'other' and making the 'other' relate to us. How can we achieve this goal amidst the varied stereotypes that endeavor to uproot us?

It is a universe of symbolism, imagination and characters that stir our lavish interest in going back to the endless



The message of folklore
from Bahrain to the World



With cooperation of International
Organization of Folk Art (IOV)

Folk Culture

Published by:

Folk Culture Archive
for studies, researches and publishing
Tel.: 973 174 000 88
Fax: 973 174 000 94

Distribution

Tel.: 973 366 664 97
Fax: 973 174 066 80

Subscription

Tel.: 973 364 424 46

International Relations

Tel.: 973 399 466 80

E-mail: editor@folkculturebh.org
P.O.Box 5050 Manama - Kingdom of Bahrain

Registration No. MFCR 781
ISSN 1985-8299
