العنوان: **قراءة في الحفريات المعرفية لبناء الجندر الأنثوي داخل المثل الشعبي الجزائري**

الإسم و اللقب	الرتبة
بومدين سليمان	أستاذ التعليم العالي
قزار عبد الحفيظ	أستاذ مساعد – أ

جامعة 20 أوت 1955 – سكيكدة-

البريد الإلكتروني: kezzar.abdelhafid@gmail.com

رقم الهاتف :0790819381

ملخص:

سعت هذه الدراسة للكشف عن المرجعيات المعرفية ضمن الحفريات الثقافية التي ساهمت في بناء الجندر الأنثوي؛ وذلك عبر التحليل الإثنوغرافي للأمثال الشعبية الجزائرية الموجهة نحو المرأة. أسفر التحليل الدلالي لمحتوى مضمون 132 مثلا شعبيا جزائريا عن الكشف عن علاقة متينة بين المرأة ذات المنشأ الداخلي femme endogène و المرأة ذات المنشأ الخارجي femme exogène من جهة؛ و بين ما هو مقدس و ما هو مدنس من جهة أخرى؛ حيث ارتبط المنشأ الداخلي بما هو مقدس بينما ارتبط المنشأ الخارجي بما هو مدنس.

الكلمات المفتاحية

مقدس؛ مدنس؛ منشأ داخلي؛ منشأ خارجي؛ الحريم البيتي؛ الجندر الأنثوي.

Résumé.

Cette étude tache à dépister les cognitions sociales qui s'accrochent à des survivances culturelles, et, qui contribuent manifestement à la construction sociale du genre féminin. L'analyse sémantique de contenu de 132 proverbes populaires algériens s'exprimant de la femme, a démontré la corrélation établie entre l'ordre résidentiel de la femme (endogène/exogène) d'une part et la dialectique (sacré/profane) d'autre part.

L'endogène est dénoté comme entité sacrée par opposition à l'exogène qui se définit comme notion menaçante et souillé.

Mots clés : sacré; profane; endogène; exogène; genre.

مقدمة

إذا كانت الطبيعة قد صممت كل من الرجل و المرأة على أساس من الاختلافات التشريحية على مستوى العضوية الجنسية؛ فإنها لم تلحق بهذا الاختلاف أي دلالات تفاضلية. غير أن الثقافة بصفتها نشاطا إنسانيا، يصنع المعنى ويعيد أنتاج العالم إنتاجا نفسيا و عقليا؛ فإنها منحت ذلك الاختلاف دلالات قيمية تفاضلية زحزحت الهوية الجنسية من حقلها البيولوجي إلى حقلها الاجتماعي والقيمي، وذلك ضمن منظومة معرفية كبرى، قامت على أركان جدلية المقدس و المدنس؛ تلك الجدلية التي ساهمت بقسط وافر في توجيه و تأسيس البنيات العقلية للفكر العربي الإسلامي. وقد تغلغلت هذه الجدلية إلى أعطاف الثقافات الشعبية السائدة في الوطن العربي عبر خليط من روافد معرفية كثيرة ؛ كتعاليم الديانات الإبراهيمية ، وبعض من هرطقات الكنيسة الشرقية ، فضلا عن أصداء معرفية خافتة تمتد جذورها إلى النصوص الأسطورية القديمة. يظهر هذا كله بصورة شديدة الوضوح في التناص القائم بين نصوص تلك الروافد وبعض من فضاءات الخطاب ؛ كالأمثال الشعبية؛ التي لا يكاد أن يخلو أي موضوع من مواضيعها من هوس الحكم بالتأثيم أو التقديس، خاصة منها تلك المواضيع التي تشكل هاجسا اجتماعيا. ولعل الهاجس الأعظم الذي يضغط على كل مفاصل الثقافة الشعبية بالمجتمعات العربية و من بينها المجتمع الجزائري؛ هو هاجس المرأة ؛ ذلك الهاجس الممزق بين مباركة المقدس من جهة و لعنة المدنس من جهة أخرى. فالمرأة ضمن مقولات المثل الشعبي المعبر عن وجدان المجتمع ، هي كل شيء و لا شيء. هي كائن مهان و مبجل في الآن ذاته. فمن أين جاءت هذه الازدواجية ؟ وهل تعبر هذه الازدواجية عن فصام معرفي يعاني منه العقل الجمعي؟ أم أن هناك مسوغات نفسية اجتماعية تبرر تلك الازدواجية في الطرح و الرؤيا؟

المثل الشعبي: مقولات متباينة و قانون واحد

أفضى التحليل الدلالي لمدونة الأمثال الشعبية من حيث كونها نصا ثقافيا إلى قاعدة عامة تسمح لنا بفهم ما يبدو لأول وهلة على أنه مقولات متناقضة تعاني من معضلة في الرؤيا و المواقف. و تقوم هذه القاعدة على أساس تقسيم عالم المرأة إلى فئتين متقابلتين، تضم أولاهما؛ الأم و البنت و الزوجة في حقل قيمي واحد وهو ما نطلق عليه اصطلاحا في هذه الدراسة اسم "**الحريم البيتي**" وتشمل الفئة الثانية كل النساء الأجنبيات خارج نطاق الحريم البيتي و نطلق عليها اصطلاحا في هذه الدراسة "**المرأة الأنثى** ".

ارتكز هذا التقسيم ، على قاعدة ما هو مقدس و ما هو مدنس ، حيث يلعب هذا التقابل دور المبدأ الذي يعطي المثل الشعبي صفة المنظومة المعرفية المتكاملة و يجعل منه نسقا فكريا اجتماعيا منسجما مع ذاته و ينفي عنه صفة التراكم العشوائي لمقولات أنتجتها الصدفة و ظروف الحال. ارتبط **المقدس** في المثل الشعبي الجزائري بالأدوار الأنثوية ذات **المنشأ الداخلي** endogène و هو يضم امرأة **الحريم البيتي** (الزوجة ، البنت ، الأم). بينما ارتبط **المدنس** بالأدوار النسوية ذات **المنشأ الخارجي** exogène و يشمل **المرأة كأنثى** خارج أي دور قرابي. و من هذا التصنيف يبرز القانون (**المقدس = منشأ داخلي / المدنس = منشأ خارجي**) و هو قانون عام، حاضر في كل الأمثال و يحرك الديناميكية المعرفية و تنصاع له جميع مقولات المثل.

يقوم هذا القانون (**المقدس = منشأ داخلي / المدنس = منشأ خارجي**) في نظرنا على نمط من التفكير تمتد جذوره إلى فجر الإنسانية الأولى؛ حيث كان الإنسان البدائي في حاجة إلى تسييج فضاءات صغيرة من العالم يضفي عليها صفة القداسة يحتمي داخلها من غوائل العالم الخارجي. يتأسس المقدس كحيز داخلي مغلق وسط مد مترام من المدنس (إلياد، 1988، صفحة 24)و على هذا الأساس فإن **الحريم البيتي** (الأم، الزوجة، البنت) بانغلاقه على ذاته جغرافيا داخل الدار يشير إلى ما هو داخلي المنشأ أي إلى ما هو مقدس بينما تشير كل النساء خارج فضاء الحريم المغلق إلى ما هو مدنس.

لا يفرق المثل بين قداسة الحريم كتنظيم قرابي من جهة و كحيز جغرافي من جهة أخرى. جغرافيا الحريم تلفظ خارج حدودها كل امرأة مست بشرائع الحريم أو ما يسمى بحرمة الدار أو ما يطلق عليه بالعامية " الحشمة ". القتل و التشريد لمرتكبة الخطيئة، يعبران بصراحة عن تطهير ما أصاب الجغرافيا المقدسة من دنس أكثر مما يعبر عن تطهير صلة القرابة، فالشريدة تبقى محافظة على نسب القرابة مهما أبعدت في الجغرافيا. أما القتل فيعني محو الجسد و إقصائه من الفضاء المقدس لأن القتل لا يكفر عن الخطيئة و لا يرمم الدمار الناجم عن " العار " بأي حال من الأحوال.

لا ينفصل تصور المرأة في المثل الشعبي عن هندسة الفضاء التي تتواجد فيه؛ فإما أن تكون طاهرة داخل فضاء مقدس أو تكون نجسة خارج هذا الفضاء. الوضع القيمي للمرأة يتأثر بموقعها من إحداثيات تقاطع المحورين المتعامدين للمقدس و المدنس.

سنرى عند تفكيك مقولات المثل الشعبي لكل دور نسوي على حِدَةٍ كيف يعمل المبدأ الأول أو القانون العام (**المقدس = منشأ داخلي / المدنس = منشأ خارجي)** في توجيه فحوى رسائل المثل و كيف يتعامل مع ما يبدو لنا موقفا متناقضا بأسلوب توفيقي يهدف إلى تحقيق التوازن كما هو الحال مع البنت، دون أن يولي المثل ظهره في أي حال من الأحوال إلى القانون العام الذي يحركه و الذي يعطيه ثباتا في المواقف و الأحكام.

I. الحريم البيتي

ترسم الأمثال الشعبية بألوان أكثر إشراقا و ملامح أكثر حبورا صورة مصونة لنساء الحريم البيتي. فالأمثال تأنف أن ترميها بالدنس. وإذا ما حدث أن أشارت إليها من حين لآخر بشيء من الريبة، فإن ذلك أمر قائم من باب التوجس و الاحتراز و الخوف. تجرد الأمثال الشعبية امرأة الحريم البيتي من مظاهرها الجنسية فتقدمها ككائن معطلا أيروسيا ، بلا جسد و من دون أنوثة و تختزلها إلى مجرد دور اجتماعي ، دور مبستر جنسيا و منزوع الشبق إلى درجة الصفر. وسنرى فيما يلي كل دور على حِدَةٍ.

1. الزوجة:

سيجت الأمثال الشعبية للزوجة باحة هامة على عتبات المقدس. يأتي هذا الوضع كنتيجة طبيعية متوافقة مع المبدأ الأولي الذي ينظم تصور المثل للمرأة وهو: (المقدس = داخلي المنشأ /المدنس = خارجي المنشأ) ، لكن ثمة مشكلة تعترض طريقنا في هذا المضمار؛ فالزوجة ليست عنصرا داخليا ينتمي إلى الحريم البيتي دوما و أبدا ، فهي عنصر خارج الحريم البيتي أثناء فترة الخطوبة و قبلها لكنها تتمتع في هذه الفترة نفسها بمركز الزوجة و لو بأثر رجعي. إن هذا الوضع المتأزم و إن كان مؤقتا يربك المثل، ذلك لأن تواجد الزوجة خارج الحريم البيتي يجعلها تصطف في خانة المرأة ذات المنشأ الخارجي و هو منشأ مدنس حسب قانون المثل. فكيف يتعامل المثل مع هذا الوضع ؟

لتفادي هذه الأزمة فإن المثل الشعبي لجأ إلى استراتيجيتين مختلفتين لحلها. و أما الأولى فتجعل من الزواج الداخلي Endogamie أمرا محببا و أما الاستراتيجية الثانية فتكمن في تسييج الزواج الخارجي Exogamie بشروط احترازية صارمة من شأنها أن تدرأ احتمال تسلل المدنس إلى باحة الحريم البيتي.

أ. الزواج الداخلي:

تبدو بنت العم في الأمثال الشعبية و بصورة شديدة الوضوح كزوجة من لمقام الأول. و لقد ألح المثل على الزواج من بنت العم في مواقع كثيرة "**بنت العم قمجة على اللحم**" و السبب في الإلحاح على بنت العم راجع لكونها لا تعتبر من خارج الحريم البيتي. و لعله إذا عرفنا بنية العائلة الجزائرية فهمنا السر من و راء هذا الإلحاح. فالعائلة على تعريف مصطفى بوتفنوشت هي" عائلة موسعة بحيث يعيش في أحضانها عدة أسر زواجية ، و تحت سقف واحد (يجمعها مسكن مشترك) يطلق عليها الدار الكبيرة عند الحضر و الخيمة الكبرى عند البدو، و في هذا المسكن يعيش أكثر من ستين شخصا جماعيا من أجل التعاون و التماسك الأسري و تحقيق الأمان. (عزارة، 2005)" على الرغم مما يكتنف هذا التعريف من غموض و خلل منهجي من حيث إدراج المعرف ضمن نص التعريف فإننا نأخذ به لنفسر بشكل واضح الغاية من وراء تفضيل بنت العم كزوجة و أول هذه الغايات أن بنت العم تعتبر عنصرا ذو منشأ داخلي لكونها تعيش وسط جغرافيا الحريم البيتي داخل باحة المقدس ضمن العائلة الموسعة تحت سقف الدار الكبيرة أو الخيمة الكبرى حسب ما هو مدرج في التعريف.

الرغبة في المحافظة على قدسية الحريم البيتي و الخوف من تسلل المدنس إلى ردهات الحريم؛ جعل المثل الشعبي يتصدى لمغريات كثيرة، كالزواج من بنات الوجهاء و الجميلات و بنات الأثرياء؛ إذ نجد المثل يروج لبنت العم وإن كان قد تقدم بها العمر "**خوذ بنات الأصول الزمان ايطول، خوذ طريق العافية و لو كانت دايرة، و ادِّي بنت العمّْ و لو كانت بايرة، و اصحب الكلب و ما تصحبش ولد الدايرة** "

تنص أول نصيحة في هذا المثل على الزواج من " بنات الأصول" و هو ما يعني اصطلاحا في اللغة " ذات الحسب و النسب". لم تأتِ هذه النصيحة في مهب قول لا يرجى من ورائه مرمى و لكن اللجوء إلى الحسب و النسب كمعيار هام في الزوجة يأتي كاستراتيجية ثانية توصد الباب في وجه المدنس و الحول دونه و دون عتبة الحريم المقدس.

ب. الزواج الخارجي

الحسب في الثقافة العربية لا ينسلخ عن صفات العفة و الطهر؛ فالعفة مؤشر من المؤشرات البارزة للحسب، إلى جانب الورع و التقوى؛ و قد جاء في تحفة العروس؛ أن الحسب فى الأصل؛ الشرف بالآباء وبالأقارب وهو مشتق من الحساب لأنهم كانوا إذا تفاخروا عدوا مناقبهم ومآثر آبائهم وقومهم وحسبوها ، وقيل المراد بالحسب، الفعال الحسنة .

يصرح المثل أعلاه في آخر نصيحة له " **و اصحب الكلب و ما تصحبش ولد الدايرة** " حيث تؤدي هذه النصيحة دورا وظيفيا في الكشف عن المقاصد المرجوة من المثل فقد جاءت لتخرج الجاه و المال و السلطة من دائرة الحسب و لتبقي على ما تسميه بالأصول في خانة الدين و الأخلاق ، و يبدو هذا واضحا من غياب سمات الترف و الغنى و الجاه كمحفزات للزواج فالرجل الجزائري المشبع إلى النخاع بثقافة " النيف " أو الإباء و عزة النفس او ما يعبر عنه بالمثل القائل: **" الزلط و التفرعين** " لا يساوم على " أمنه الجنسي " بأي ثمن كان " **خذ لمرة الأصيلة و نام على الحصيرة** "

النوم على الحصير و شظف العيش لا يروع على الرجل الجزائري الذي خشن جلده و تأججت غيرته و لكي يتغلب على شظف العيش و يحافظ على تلك الغيرة التي تحمي قداسة حريمه البيتي فإن المثل يحبذ حسن التدبير في الزوجة و يستنكر الزوجة المبذرة. " **اللي مرتو اشحيحة و رقعتو اصحيحة يحرث اعزيلة تكفيه واللي مرتو امصدعة و رقعتو امقطعة يحرث بر ربي العالمين ما يكفيه** "

لحسن التدبير أيضا باع طويل في حضيرة المقدس و يظهر الإلحاح على المرأة التي تحسن التدبير و تسيير البيت تسييرا حكيما كإحدى الاستراتيجيات التي تهدف إلى وصد الباب في وجه ما هو شيطاني؛ فالإسراف من الرجس في التصور الديني و قد ورد في القرآن " أن المبذرين كانوا إخوان الشياطين" (الإسراء، 27) . المرأة المقتصدة، المدبرة، تساعد الرجل في مغالبته اليومية للفقر؛ و إذا ما قدرنا حجم المحن التي عاشها المجتمع الجزائري تحت ظلال الحكم التركي و الفرنسي عرفنا ماذا تعنيه قيمة المرأة في تدبير شؤون البيت، و صون الرجل مغبة الاستجداء وفيه إساءة كبرى لكبريائه. و منهم من يجد في الاستجداء رجس و دنس. و على هذا الأساس فإن نظرية تقسيم العمل التي تفسر تدني وضع المرأة بأنه راجع إلى ارتباطها بالاقتصاد المنزلي غير المنتج، نظرية قد لا تصدق على المجتمع الجزائري.

من المحاذير التي وضعها المثل الشعبي للمحافظة على قداسة الحريم البيتي التنكر للجمال الفيزيقي و التقليل من شأنه "**الزين بلا افعايل يخزي مولاتو**" . " **أخطب على ودنك ما تُخطبش على عينك** ". " **الزين ما ايعمر لبيوت**". الحملة ضد الجمال راجعة في تقديرنا إلى ارتباط الحسن و الجمال بالغواية في التراث الشعبي و في " ألف ليلة و ليلة " قصص كثيرة للخطيئة و الغواية بطلاتها من ذوي البهاء والحسن. الذاكرة الجماعية حبلى بمشاهد كثيرة يكون الجمال فيها شؤما على المرأة و على أهلها كحرب طروادة التي قامت من أجل امرأة جميلة (هلينا) . (Homer, 1972)

كان المثل الشعبي واعيا بمخاطر الجمال الأنثوي و كان يرى فيه مجلبة للغواية و قد تنكر له تجنبا للشبهات و حرصا على حماية الحريم المقدس من كل ما يشير إلى الدنس ولو من بعيد. لكي يحافظ الحريم على قداسته فلا بد له من رجال يذودون عنه لذا نرى المثل يتعلق بالمرأة الولود فالإنجاب ليس هدفا في حد ذاته بقدر ما هو سعي وراء صنع حماة للحريم و صد المدنس بعيدا عن ربوعه.

2. البنت:

يتعاظم الشعور بالعار كمفهوم و توجس في جل المقولات التي تتعاطى مع البنت حيث تأتي كل الكلمات مشبعة برغبة ملحة في التخلص منها فتُرسم البنت على أنها بؤرة خطر تهدد في أي لحظة برج الشرف العائلي بالانهيار. مفهوم الشرف في التصور العربي الإسلامي بشكل عام و الجزائري بشكل خاص، يدور حول مؤشر واحد وحيد هو العفة، أو بعبارة أخرى، هو الامتناع عن قيام أي علاقة مع الذكر الغريب، مهما كان نوع هذه العلاقة. أدى التعاطي مع الفتاة على قاعدة هذه الصورة إلى قيام علاقة تتميز بالتوتر و القلق الدائم فنظر المجتمع إلى ميلاد البنت على أنها خطر يهدد الاستقرار و الأمن العائليين. إنها خطر مترقب من شأنه أن يمس بالمبدأ (المقدس= داخلي المنشأ) لذا ترى الحكمة أنه يجب التخلص منها بأسرع ما يمكن و رميها خارج الحدود المقدسة للحريم البيتي ؛ فنجد المثل ينص: "**يا بو البنت بيع قبل شرف البنت ما ايضيع** ". و ينصح مثل آخر ولي البنت أن يتخلص من ابنته و لو تحمل كلفة نفقتها "**مد بنتك و زيد عولتها شعير**" .

العلاقة الحرجة التي تربط الأسرة بالبنت تجعلنا نتساءل حول الأسباب التي جعلت البنت و حدها تحمل على عاتقها عبء الشرف الأسري. و كيف أمكن للمجتمع أن يلقي بحمولة شرفه على كاهل مخلوق يتهمه بالضعف ؟ إن الجواب في نظرنا يدور حول العلاقة بين مفهومين و ما يربط بينهما من وشائج متناقضة داخل كيان أنساني واحد هو البنت و أما هذين المفهومين فأولهما هو "قداسة البكارة" و ثانيهما هو "دنس الطمث الأول". و بين المقدس و المدنس يناور المثل دون مساومة على قانونه العام و دون إيلام للبنت.

1.2. قداسة البكارة و لعنة البلوغ.

لم تجلب قداسة البكارة للأنثى غير الويل و الثبور ، فدم البكر كان منذ الأزمنة الأولى محط اهتمام الآلهة القديمة ؛ إله الخصب لا يعطي محصولا و فيرا إلا إذا سقيت أثلام الحرث بدماء عذراء ، و هو طقس حكم الحياة الزراعية عند شعوب كثيرة. شعوب

تذبح فتاة في ريعان الشباب عند كل موسم بذر، يقطعون لحمها إربا إربا و يبعثرونه في الحقل أرضاء للأرواح كي تمن بمردود وفير. وفي مصر القديمة كان النيل لا يفيض بخيراته إلا إذا رمي المصريون كل سنة بفتاة عذراء تغرق في مياهه. وأما في اليونان القديمة الإلهة أرتميس Artémis تمنع الريح عن سفن أغممنون Agamemnon حتى لا يبحر لنصرة أخيه قبل أن يسيل دم ابنته العذراء إفيجينيا Iphigénie فائرا على المذبح . و حين سمح لأول مرة في روما الوثنية للأنثى أن تتولى إدارة المعابد كان يشترط في الفتاة أن تكون عذراء بكرا و إذا ما أخلت بهذا الشرط فإن الموت هو مصيرها المحتوم . و من وهبت نفسها خدمة لليسوع عليها أن تلتزم بوعد التبتل. في المعابد القديمة لعشتار يشترط في حارسات الشعلة أن تكن من الأبكار. مريم و هي العذراء البتول تحظى بسورة قرآنية تحمل أسمها و تذكر خمس وعشرين مرة باسمها بينما لا يرد أي اسم لأية امرأة أخرى على الإطلاق في الكتاب كله. يدغدغ النص القرآني في كثير من المواقع الأحلام الجنسية للمسلم و ذلك بأن يصور له الجنة و كأنها حريم مفتوح على الطبيعة يعج بأصناف شتى من الأبكار . تلح الآيات التي تتناول موضوع الجنس في الجنة على عذرية الأنثى هناك " فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم و لا جان " (الرحمن، 56) و يتكرر المعنى في موضع آخر " إنا أنشأنهن إنشاء فجعلناهن أبكارا" (الواقعة، 36)ثم في آية أخرى "فجعلناهن أبكارا عربا أترابا".

ارتبطت البكارة بما هو ديني و مقدس منذ سالف العصور، و هي ما زالت إلى اليوم تنتصب كوثن رمزي يتغذى على الموروث الثقافي الهائل؛ خاصة تلك النصوص المقدسة التي تروي حقول التصورات الاجتماعية باستمرار. أن هذا الجانب المقدس عند الفتاة لم يشفع لها بالحصول على المكانة المرموقة داخل المجتمع، فدنس الطمث جذبها درجات إلى الأسفل و غطى على قيمة البكارة كأقنوم ضامن لشرف الأسرة .

لم ينظر النص القرآني إلى الطمث على أنه ظاهرة بيولوجية بحتة، بل نظر إليه نظرة قيمية "يسألونك عن المحيض قل هو أذى ". و يذهب النص التوراتي إلى أبعد من ذلك إذ نقرأ في سفر اللاويين: "وكل الأمتعة التي تجلس عليها تكون نجسة كنجاسة طمثها. وكل من مسّهنّ يكون نجسا فيغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا إلى المساء " ، اللاويين، 15: 29.)

يصبح الطمث خطيئة تحتاج إلى تكفير بتقديم القرابين. و يتحول جسد البنت حسب ذلك إلى فضاء يسكنه في آن واحد الإلهي و الشيطاني، الطهر و الرجس، الخير و الشر. و مما يزيد في حدة التوتر أن هذه المتناقضات بزخمها الروحي و الفلسفي قد استقرت في جزئية من البنت دون باقي جسمها لتزاحم بعضها البعض في قناتها التناسلية.

يسعى التفكير الاجتماعي كما ذكرنا إلى تعطيل كل ما من شأنه أن يعبر أيروسيا عن نفسه داخل قضاء الحريم البيتي. لكن الضجيج الأيروسي و الصخب الجنسي الذي يعلن عن نفسه بصراحة "وقِحة" أثناء التحولات الكبرى في مرحلة المراهقة، يخدش طهرانية الصورة العفيفة، و الوديعة للبنت، فيستقبل هذا التحول كنذير شؤم و اكتساح سافر لحزام الطابوهات الذي يسيج الحياة الجنسية بطبقات سميكة من الكتمان و التجاهل داخل الحريم البيتي، لذا نرى كثيرا من الأمثال الشعبية تلجأ إلى إبطال المفعول الأيروسي لجسد البنت بطرق ملتوية فتقلل من شأن الجمال و توسم المفاتن بالخطر كما في المثل القائل: " **لا يغرك نوار الدفلة و لا تعشق اخْدودْ الطفلة**" و هنا يأتي زهر الدفلة كنبات مر و سام ليقوم بوظيفة تجريد الخد من دلالاته الإيروسية أو أن يذكر المثل بأن الجمال مؤقت و غير دائم " **ياللي عجبك الزين فكر فالحيض والنفاس**" و في مواطن أخرى ينصح المثل بقمع الفتاة فيزيقيا عندما تظهر عليها سمات الأنوثة " **الطفلة إذا عبات الكاس ما اتخليهاش اتخرج الراس**" و "الكاس " معناه الثدي. كما تتصرف بعض الأمثال تصرفا وقائيا بحيث تدعو إلى التخلص من البنت، و القذف بها خارج السور الواقي للحريم البيتي قبل ظهور البشائر الأولى للنضج الجنسي، الذي ترى فيه الأسرة شبحا مرعبا يقض مضجع السكينة، و الاستقرار العائلي"**بكر لحاجتك أقضيها و بنتك قبل الصوم اعطيها قبل ما يكثر القيل و القال**"

يُدرك بلوغ البنت، و ما يرافقه من تغيرات جنسية كاستفزاز أيروسي مزعج يفضح المسكوت عنه، و يؤدي الطمث و ما يرمز إليه من دناسة إلى المساس بمبدأ : المقدس = داخلي المنشأ / المدنس = خارجي المنشأ أي أن وجود البنت ككائن غير مبستر جنسيا و يحتوي على مساحات دنسة يعطل القاعدة القائلة بحصانة الحريم البيتي من الدنس لذ نجد أمثالا كثيرة تحاول أن تلفظ البنت خارج الحريم البيتي بتزويجها بأسرع ما يمكن.

التخلص من البنت ضرورة ملحة يمليها التصور الطهراني للحريم البيتي و تذهب بعض الأمثال إلى التخلص من البنت و لو بالموت إن لم تجد عريسا ينقلها خارج الحريم البيتي " **البنت إذا كبرت ما لها إلا الذكر و إلا لقبر**" قد تبدو هذه الدعوة غير معقولة و مبالغ فيها؛ و لكنها حقيقة تمد جذورها في التاريخ الثقافي العربي و في قول عبد الله بن طاهر لدليل على ذلك.

لكل أبي بنت يراعي شؤونها ثلاثة أصهار إذا حمد الصهر

فبعل يراعيها و خدر يكنـــها وقبر يواريها و خيرهم القـــــبر

لعلنا نلاحظ للوهلة الأولى أن الكلمة المستعملة هي القبر و ليس الموت؛ و هذا يؤدي بدوره وظيفة هامة على المستوى السيميائي sémiotique للمثل فالقبر فضاء و حيز محاط بهالة من القداسة، فهو في تصورنا المكان الذي لا يمكن انتهاكه. إنه يضمن حرمة " ساكنته" و ذلك لكونه محروس بطبقة سميكة من الطابوهات. اللهفة إلى ما هو مقدس استباحت الاستنجاد بالقبر. إنه يأتي كاستجابة لحمى السعي و راء كل ما يخفي الأنثى و يحجبها عن نظر الآخر. يستجيب القبر إلى كل المواصفات الهندسية للفضاء المقدس فهو مغلق بامتياز و لا يمكن دخوله إلا بعد أداء طقوس معينة و يتمتع بحصانة ذاتية. هذه هي الفوائد المرجوة من القبر و التي يسري عليها قانون: المقدس = داخلي المنشأ.

3. الأم

كشف التحليل الكيفي للأمثال عن توجس واضح يعبر عن خوف حقيقي من موت الأم و قد جاءت أمثال كثيرة على أسلوب التأبين و المراثي :" **منين كانت لميمة نلبس لحرير ، كي جات مرت بابا ، جرد اشكارة تزيني** "

فسر أوتو رانك Otto Rank الصرخة الأولى التي يطلقها الطفل بأنها تعبير عن صدمة الانفصال العضوي عن الأم و مغادرة الوسط المريح للرحم و هو ما أصطلح عليه بصدمة الميلاد. غير أن هذه الصدمة في نظرنا لن تمر دون تبعات درامية، فهاجس موت الأم الذي نلمسه في كثير من الأمثال، هو تعبير ملتوي عن تلك الصدمة، لكن في اتجاه معاكس للصدمة الأولى، أي أنه إذا كانت الصدمة الأولى ناتجة عن مفارقة عالم الأم الداخلي (الرحم) فإن الصدمة الثانية هي الخوف من مفارقة الأم للعالم كما توحي به أسطورة الخلق البابلي إينوما إليش Enuma Elish و هي أسطورة يعود تاريخها إلى بدايات ظهور الكتابة المسمارية. تتناول هذه الأسطورة بداية خلق الكون لكن ما يهمنا فيها هو ذلك المشهد التي تتصارع فيه الإلهة الأم تياما

Tiamatمع الإله الابن مردوخ. يتغلب مردوخ على الأم ويضربها ضربة يقطعها نصفين. تقول الأسطورة أنه مد "**السماء من نصفها العلوي وبسط الأرض من نصفها السفلي**" و فجر دجلة و الفرات من عينيها (القمني، 1999، صفحة 63). ترى كثير من القراءات الأنتروبولوجية أن هذه الأسطورة ترمز إلى نهاية العصر المتريركي Matriarcal و بداية العصر البتريركي Patriarcal. غير أن تفاصيل الأسطورة في نظرنا ترمز إلى عكس ذلك ، فهي حسب منظور بحثنا هذا ، تكرس الحاجة إلى الأمومة إلى أبعد حدودها، حيث تجعل من نصفي جسد الأم رحما كونيا يعيش بداخله الإنسان. و هي تعبر أيضا عن ردة فعل عنيفة ضد صدمة الميلاد بحيث تجعل العالم و الأم شيئا واحدا يعيش الإنسان داخلهما بما يضمن عودة رمزية إلى رحم الأم. لقد انهزمت الأم في تلك الأسطورة بإرادتها لتحول عالمنا إلى رحم لا متناهي الحدود . فلو انتصرت على أبنها لكانت أما قاتلة و هي ترفض قتل من أنجبت كما ترد على زوجها الذي طلب منها قتل أطفالهما المزعجين:" وكيف نقتل أطفالا نحن من أنجبهم".

II. المرأة الأنثى

إن أول حقيقة يفرزها تحليل الأمثال المتعلقة "بالمرأة الأنثى " هو ذلك الشبه المثير للدهشة بين هذه الأمثال و التراث الميثولوجي الإنساني في ثقافات مختلفة نوعا و مكانا و زمانا حتى لنكاد نجازف بالحكم أن يكون الرافد المغذي للتصور الإنساني للمرأة بشكل عام رافدا واحدا ، فاستعار المثل الشعبي عناصر تصوراته و مواده من هذا الرافد.

شكل الشيطان ككائن مثير للعنة و الحية كحيوان خطير و الكلب كحيوان أليف العناصر الأساسية في اللحمة التصورية للمرأة الأنثى. تشير هذه العناصر في نظرنا إلى خصوصيات مختلفة أراد المثل أن ينسبها إلى المرأة. فالشيطان يرمز إلى باحة الشر في المرأة أو ما يفترض فيها كشر، و ترمز الحية إلى المناورة و الخطر و يرمز الكلب إلى الخضوع و النجاسة. النجاسة كما يراها التصور الإسلامي على الأقل. هذه الكائنات الثلاث لها تاريخ قديم خارج باحة المقدس في الأساطير و الحكايات الشعبية.

يحتاج المقدس كفكرة ذات بريق ولمعان إلى خلفية مظلمة تستجلي رونقه و وهجه بشكل أوضح ؛ لذا كان في نظرنا أن رمي المرأة الأجنبية بالدنس ما هو إلا تحصيل حاصل لتقديس امرأة الحريم و ذلك تماشيا مع البنية الثنائية للعالم في التفكير الإنساني بشكل عام ؛ الخير مقابل الشر و النور مقابل الظلام و ما إلى ذلك. فالمرأة الأنثى إذن قامت مقام القاعدة من التمثال . أننا لا نلمح إلى إصدار حكم عن صحة أو خطأ التصور الاجتماعي فهذا أمر غير مستساغ و لكننا أردنا أن نشير إلى آليات بُنى

المقدس و المدنس في أي تفكير أنتروبولوجي يقسم العالم إلى ما هو إلهي و ما هو شيطاني دون السماح بباحة ثالثة أو حيادية . لم تفلت المرأة من هذا التقسيم الذي يضرب أطنابه في اللاهوت الإسلامي الذي يعرض المؤمنات مقابل المشركات و يذكر الطيبات مقابل الخبيثات. لعبت النماذج الدينية دورا هاما في شحذ التصور الاجتماعي للمرأة، و نلاحظ ذلك من خلال بعث تلك النماذج في الأمثال الشعبية في نسخ مطابقة للنصوص المحيطة بالنص المقدس.

1. المرأة و الأفعى في الدين و الأسطورة و المثل الشعبي:

قبل أن نكشف عن العلاقة بين المرأة و الأفعى في المثل لا بد من عرض موجز للتاريخ المورط للمرأة في علاقتها مع الأفعى. يفاجئ من حاول تصفح الأساطير القديمة للخلق و إسطاراته الدينية بالتواطؤ المكثف للأفعى و المرأة في أكثر من مشهد تاريخي؛ فعشتار التي عمت عبادتها لقرون طويلة فيما بين النهرين ،كانت على صلة وثيقة بالأفعى حيث تروي بعض النصوص الأسطورية أن جسد عشتار كانت تكسوه حراشف الثعابين ، و أننا لنستشف من هذه الأبيات الأصل الثعباني لعشتار إذ تقول عن نفسها

يوم أحيل إلى فناء كل ما قد خلقت

ستعود الأرض محيطا بلا نهاية كما في البدء

وحدي، أنا، أبقى

فأستحيل إلى أفعى كما كنت

خفية عن الأفهام (السواح، 2002، صفحة 157)

في جهة أخرى من العالم كانت الأفعى العملاقة بيثون تحرس معبد الأم الأولى جايا Gaya في بلاد الإغريق إلى أن سطا الإله أبولو Apollon على المعبد و قتل الحية. كما استعانت تعامة بالثعبان في الأسطورة البابلية إينوما إليش على الإله مردوخ، لكن الإله مردوخ يقتل الحية و يتغلب على تيامة. و تنص أسطورة من غينيا الجديدة أن الفتاة " جاري " وُلدت من أم أفعى و تزوجت رجلا من البشر وأنجبت منه طفلا وكانت قد أخفت عن زوجها حقيقة أمها الأفعى و كانت تنتظر خروج زوجها إلى الصيد و تطلب من أمها أن تحضن الطفل ريثما تعود هي من الحقل لكن الأب عاد يوما قبل الأوان فوجد أبنه في حضن الأفعى ففزع و قتل الأفعى.

إنه لا سبيل هنا لعرض كل النصوص التي تزاوج بين المرأة و الأفعى و إنما أردنا من هذا العرض المركز أن نبرز أن علاقة المرأة بالأفعى في المثل ليست عملا معزولا و إنما جاء في سياق تراث إنساني متعاضد. و لعل علاقة المرأة بالحية في مقولات المثل قد تسللت أكثر ما تسللت من خلال أسطورة الخلق التوراتية في سفر التكوين حيث كانت و راء عصيان الأم الأولى حواء حين وسوست لها أن تأكل من الشجرة المحرمة و كان بعد ذلك ما كان من غضب الإله " يهوه " الذي طرد كل من آدم وحواء من جنة الفردوس وقد وردت القصة في سفر التكوين بالعهد القديم و منها هذا النص:

"و كانت الحيّة أحيل جميع حيوانات البرية التي عملها الرب الإله. فقالت للمرأة أحقا قال الله لا تأكلا من كل شجر الجنة. فقالت المرأة للحيّة من ثمر شجر الجنة نأكل و أما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمسّاه لئلا تموتا. فقالت الحيّة للمرأة لن تموتا بل الله عالم انه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل و أنها بهجة للعيون وان الشجرة شهيّة للنظر. فأخذت من ثمرها و أكلت و أعطت رجلها أيضا معها فأكل." (العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح الثالث، الآيات.1-2-3-4-5-6.)

و تأتي القصة على لسان القرآن " يا آدم أسكن أنت و زوجك الجنة و كلا منها رغدا حيث شئتما و لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين". (سورة البقرة، الآية:35.) تأتي النسخة القرآنية للأسطورة من غير ذكر لحواء بالاسم ولا للحية غير أن تفاصيل الأسطورة التوراتية قد تسربت عبر المفسرين إلى تلافيف الثقافة الشعبية " **المرأة الوسطانية أخت اللفعة لعظم القاسي اثرشيه** " و قد وجد المثل الشعبي في هذه القصص الدينية ذريعة إيديولوجية تؤازر فلسفة تصوراته عن الجندر الأنثوي **" آمن الحية و لا تامن امرة** ". إن نص الأسطورة و نص المثل الشعبي يعملان ضمن استراتيجية واحدة و يقومان على نفس المبدأ فيما يخص رسم الباحات المتباينة لما هو مقدس وما هو مدنس؛ فالحية حسب الطبري كانت من أجمل الحيوانات في جنة الفردوس لكن الله لعنها و طردها من الفردوس، و نزع أطرافها لتزحف على بطنها قصاصا بما اقترفت، فالحية لم تصبح كائنا ملعونا و مدنسا إلا بعد أن خرجت من حيز المقدس أي أنها أصبحت كائنا آثما عندما أصبحت خارج الحدود المقدسة للجنة، تماشيا مع المبدأ العام الذي يحرك فلسفة المثل الشعبي: المدنس هو دوما خارجي المنشأ. يصدق هذا المبدأ على حواء نفسها إذ لم يفرض عليها الطمث كعقاب مدنس إلا بعد أن أصبحت خارج الحدود الإقليمية للمقدس.

2. **المرأة الشيطان**

الشراكة الأسطورية بين المرأة و الشيطان موغلة في أعماق الذاكرة الإنسانية، حيث تظهر لأول مرة في سفر التكوين التوراتي و قد تسللت بعد ذلك إلى الكنيسة. و في الموعظة الشهيرة للواعظ تارتوليان Tertullien بشمال إفريقيا في القرن الرابع وثيقة حية تفصح عن خلفيات هذا الاعتقاد؛ فحين يقول مخاطبا المرأة " أنتِ بوابة الشيطان". كان بذلك يكرس التهمة التوراتية القائلة بتواطؤ المرأة مع الشيطان. و لكي تكتمل الصورة التاريخية لشيطنة المرأة لا بد أن نعرج بسرعة على النص الإسلامي فالقرآن لم يتهم حواء لوحدها بالتواطؤ مع الشيطان لكن الحديث النبوي يربط بين المرأة و الشيطان في أكثر من مشهد " تقبل المرأة في صورة شيطان و تدبر في صورة شيطان فمن رأى منكم امرأة فأعجبته فليأت أهله ".

عرضنا هذا التاريخ الموجز الذي يربط بين المرأة و الشيطان؛ لنبين أن الشخصية الرمزية للسَّتوتة في الثقافة الشعبية الجزائرية قد قامت من رفات هذا التاريخ الحافل بالعلاقات المشبوهة بين المرأة و الشيطان. و الستوتة هي المرأة الداهية التي تفعل فعل الشيطان " **لمرة إذا فاتت الستين تفعل فعل الشياطين**" . هي ترمز إلى الشر، فهي ليست أم أحد و لا زوجة أحد و لا بنت أحد. إنها قائمة كشؤم خارج الحريم البيتي و لعل أكثر ما يربطها بالشيطان هو ليس ذلك التواطؤ الأسطوري فحسب، و لكن وجود كليهما خارج حدود المقدس. فالشيطان كان ملاكا مبجلا عندما كان داخل المؤسسة الإلهية لكنه أصبح دنسا عندما طرد خارج تلك المؤسسة. فالمدنس يكون دوما خارجي المنشأ.

ألبس المثل جبة الستوتة لكل امرأة تواجدت خارج الحريم." **لا تامن لمرة إذا تابت و صلاّت و دارت سبحة بكوري هي تتلفت للقبلة و الشيطان يقول لها دوري** " و أصبحت السمات " الستوتية " إذا جاز التعبير هي سمات أساسية للمرأة الأنثى خارج الأدوار الحريمية ، و في المقولة التالية يصرح المثل بصراحة و بإيجاز و بثقة عن قوة الوجود المتلاحم بين المرأة و الشيطان " **وين لمرة وين الشيطان** ". ينم الأسلوب التقريري لهذه المقولة و ما تمليه من حسم لغوي و صرامة في الحكم على قوة الاعتقاد بمحتوى المقولة .

المرأة و الكلب في المثل الشعبي:

ما الذي جعل الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله يطلق حملة ضد النساء والكلاب في آن واحد؟ يأمر بقتل كل الكلاب و يمنع النساء من الخروج إلى الشارع تحت أي حجة كانت. و امعانا منه في فرض قانونه منع إسكافيي الدولة من صنع أحذية للنساء حتى لا يخرجن خارج بيوتهن. (المرنيسي، 2001، صفحة 275) ألم يكن هناك ارتباطا وثيقا بين الكلب و المرأة في العقل

الباطن للخليفة؟ و إذا كان الحاكم بأمر الله يقتل الكلاب و يسجن النساء فهناك ثقافات أخرى تقتل النساء و تعفو عن الكلاب، و قد ذكر داروين Darwin أن "القبائل المتوحشة لجزر أرض النار ، و عندما يحل بهم القحط فإنهم " يقتلون العجائز من نسائهم يتخذونهن طعاما يسدون به رمقهم. فإنها لأحط قيمة عندهم من أنسال الكلاب التي يربونها " (داروين، 1971، صفحة 158). و يروي البخاري في صحيحه حديثا مسندا أن النبي قال " يقطع الصلاة الكلب و الحمار و المرأة ". وفي فرنسا تطلق مجموعة من المثقفات على نفسها اسم " كلبات الحراسة " chiennes de garde في تنظيم نسوي متطرف. لعله بوسعنا أن نستنتج من هذه المقدمات أن المثل الشعبي الجزائري لم يكن سباقا عندما ذكر المرأة في سياقات متعددة مع الكلب. كما ينص المثل الشعبي " **لمرة الهدارة و الكلبة الغدارة ما اتْدخلهم الدار** "

إذا علمنا أن المثل يعمل ضمن قانون مفاده أن المقدس داخلي المنشأ و المدنس خارجي المنشأ فما علاقة الكلب بكل هذا مع **المرأة ؟**

الكلب يعيش مع الأسرة . هذه حقيقة يعرفها الجميع، لكن هذا لا يجعل الكلب يتمتع بمركز المقدس فللكلب حدود وباحات محرمة داخل الدار نفسها؛ إنه مقيم "نصف داخلي"، حده باحة الدار؛ فهو لا يستطيع أن بتجاوزها إلى الداخل، و مرجع ذلك أن الكلب لا يتمتع بصورة طيبة في التصور الديني. فهو الشيطان خاصة إذا كان أسود " الكلب الأسود شيطان " كما روى البخاري في صحيحة . و لمس الكلب ناقض للوضوء. و إذا ما شرب من ماء نجس الماء. كل هذه التهم طردته من باحة المقدس كما طردت المرأة الأولى من الجنة إلى عالم المدنس. هذا الطرد جعل المرأة و الكلب شريكين في المصير و التصور. لمسُ الكلب يتطلب التطهير و لمس المرأة يستوجب الشيء نفسه " و إن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحدكم من الغائط أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ". (سورة النساء، الآية: 43.) و المثل يقول " **لي عينو في لهراج ايكثر من النساء و الجاج و اللي عينو في لعذاب أيكثر من النساء و لكلاب.** " .

خاتمة

أفضى تفكيك الأمثال الشعبية تفكيكا أثنوجرافيا أن تضارب المواقف من المرأة لا يعبر عن فصام معرفي يعاني منه الوعي الجمعي؛ و إنما يرجع ذلك إلى أن المثل تعامل مع المرأة من حيث الدور الاجتماعي الذي تتقمصه مرة و من حيث هي أنثى خارج أي دور مرة أخرى؛ فإذا كانت المرأة قد نالت حظوة داخل الأدوار التي تربطها بالرجل من جهة، فإنها اعتبرت كمصدر للآثام من

حيث هي مفهوم مجرد يرمز للأنوثة. وبذلك يكون المثل قد ساهم في إحداث انقلاب بين المرأة كمعطى انطولوجي، Ontologique و بين الدور كمعطى عرضي. حيث أصبحت المرأة هي العرض بينما أصبح الدور هو الجوهر. لقد جرت العادة أن ننظر إلى الدور على أنه صفة عرضية في الشخص الذي يتقمص ذلك الدور. بحيث يمكن التخلي عن الدور أو استبداله. و الدور هو حالة مستقلة عن الشخص الذي يمكن إدراكه خارج الدور الذي يقوم به. هذا أمر في غاية البداهة و قد نصت عليه كل النظريات الاجتماعية؛ لكن الأمر مع المرأة في المثل الشعبي مختلف تماما؛ إذ انقلبت العلاقة بين الدور و المرأة دفعة واحدة، فأصبحت المرأة كنوع اجتماعي هي العرض، بينما أصبح الدور هو الجوهر. فالأم ليست امرأة تقمصت دور الأمومة و لكنها الأمومة كجوهر حلت في كيان عرضي هو المرأة.

المراجع

1. القرآن
2. العهد القديم
3. أبو بكر ابن طفيل. (1975). *رسالة حي بن يقضان*. بيروت: دار الكتابااللبناني..
4. إمام عبد الفتاح إمام. (1998). *أفلاطون و المراة*. القاهرة: مؤسسة الأهرام للنشر و التوزيع.
5. تشارلز داروين. (1971). *أصل الأنواع*. (إسماعيل مظهر، المترجم) بيروت: مكتبة النهضة.
6. سيد القمني. (1999). *قصة الخلق*. القاهرة: المركز المصري لبحوث الحضارة.
7. سيغموند فرويد. (1999). *الموجز في التحليل النفسي*. القاهرة: مكتبة الأسرة.
8. فراس السواح. (2002). *لغز عشتار؛ الألوهيةالمؤنثة و أصل الدين و الأسطورة* دمشق: دارة علاء الدين.
9. قاطمة المرنيسي. (2001). *السلطانات المنسيات*. دمشق: دار الخصاد للنشر و التوزيع.
10. ليندة عزارة. (2005). *صورة الزوجة الإطار*. باتنة: رسالة ماجستير غير منشورة.
11. ميرسيا إلياد. (1988). *المقدس و المدنس*. دمشق: دار دمشق للطباعة.