المؤتلف والمختلف في الفضاء الطّقسي لاحتفاليّة ينّاير بين طقسنة الثّبات وحتميّة التّغيّر

قراءة أنثروبولوجية في الدّلالات والوظائف بالمجتمع التبسي

Recombinant and different in the liturgical space of the Yennayer celebration between the ritualization of stability and the inevitability of change
Anthropological reading in semantics and functions in the Tebessa community

Recombinante et différente dans l'espace liturgique de la célébration de Yennayer entre la ritualisation de la stabilité et l'inévitabilité du changement
Lecture anthropologique en sémantique et en fonction dans la communauté Tebessa

صحرة شعوية [1]*، خضرة براك[2]

تاريخ الإرسال: 2019/12/23 **تاريخ القبول:** 2020/08/12 **تاريخ النشر:** 30 /2020/12

ملخص: تعتبر الطقوس والمعتقدات من القضايا التي أثيرت حولها ضجّة فكريّة خاصّة في المجال الأنثروبولوجي، حيث كانت ومازالت تصنّف ضمن سلسة الأنساق الرّمزيّة المشبعة بالدّلالات والمضامين الأنثروبولوجيّة، باعتبارها مرآة عاكسة لقضايا المجتمع الشّعبي وحلقة وصل بين الماضي والحاضر، وسنحاول من خلال هذه الدراسة مقاربة موضوع طقوس احتفالية ينّاير في منطقة تبسة التي تتجسّد كأنساق ثقافيّة مضمرة تحت قناع العادات والتّقاليد، واستثارة هذا الفعل النسقي بما يفضيه المخيال الشعبي وتحليله بما تقتضيه المقاربات الأنثروبولوجيّة، من خلال محاولة التّعمّق في الأبعاد الدّلاليّة لها، والولوج إلى المعاني العميقة التي تنطوي عليها، ووظائفها التي تستلهم قيمتها من خصوصيّة تمثّلات أفراد المجتمع الذي يحتضنها والفضاء الطّقسي الذي يؤطّرها، وقد أسفر البحث على جملة نتائج أهمّها: جُلّ الطقوس المدروسة ترتبط ارتباطا وثيقا بالرّموز الطّبيعيّة لتشترك في مدلول واحد مقدّس وهو الخصوبة وتقديس الأرض.

الكلمات المفتاحية: الطقوس؛ احتفاليّة ينّاير؛ التغيّر.

Abstract: Rituals and beliefs are among the issues around which a special intellectual noise was raised in the anthropological field, as they were and still are classified within a series of symbolic systems saturated with semantics and anthropological implications, as a reflective mirror of the issues of the popular society and a link between the past and the present, and we will try through this study to approach a festive ritual topic In the region of Tebessa, which is embodied as cultural patterns implied under the guise of customs and traditions, and to stimulate this coordination action in a way that is popular with the popular imagination and analyze it as required by anthropological approaches, by trying to delve deeper into the dimensions It has a mechanism for it, and access to the deep meanings involved, whose value is inspired by the specificity of the representations of the members of society that embraces it and the ritual space that frame it Earth.

Keywords: rituel; ceremonial, Yennayer; change.

*المؤلف المراسل

[1] Sahra chaaouia, University of Tebessa, Human and Literary Studies Laboratory: Algeria, sahra89chaaouia@univ-tebessa.dz
[2] Khadhra Berak , University of Tebessa, Algeria, boukhriskhadhra@ymail.com

Résumé : Les rituels et les croyances font partie des questions autour desquelles un bruit intellectuel particulier a été soulevé dans le domaine anthropologique, car ils étaient et sont toujours classés dans une série de systèmes symboliques saturés d'implications sémantiques et anthropologiques, comme un miroir réfléchissant des problèmes de la société populaire et un lien entre le passé et le présent, et nous allons essayer à travers cette étude d'aborder un sujet rituel festif dans la région de Tebessa, qui s'incarne comme des modèles culturels sous-jacents aux coutumes et traditions, et pour stimuler cette action de coordination d'une manière qui est populaire auprès de l'imagination populaire et l'analyser comme requis par les approches anthropologiques, en essayant d'approfondir les dimensions Il a un mécanisme pour cela, et l'accès aux significations profondes qui y sont impliquées, dont la valeur est inspirée par la spécificité des représentations des membres de la société qui l'embrasse et l'espace rituel qui l'encadre, La terre.

Mots clés: rituel; cérémonial, Yennayer; changement

مقدمة :

لطالما كانت ثقافة الأمم ركيزة أساسيّة من ركائز هوّيّتها الثقافيّة وعنوان اعتزازها بذاتها الحضاريّة، وأهميّتها الثّقافيّة التي تكمن في تنوّع التّراث الثّقافي للأمم والشّعوب، وما يزخر به هذا التّراث من سمات ثقافيّة، إذ يعتبر التّراث الثّقافي لاسيما الشّعبي منه ميدانا خصبا وثريا يحتاج إلى مزيد من البحث والتّنقيب في خباياه، كونه لا يزال ميدانا بكرا مليء بالممارسات الغامضة التي تحتاج الى التّحليل والتّفسير، وخزّان ثري ملتصق بالإنسان يأبى الانفصال عنه، إذ يتلو ماضيه العريق بصيغه المختلفة، وهو ذلك الوعاء الذي يشكّل أنواعا من الوقائع الاجتماعيّة الكليّة التي تشير إلى شكل من أشكال الوعي السوسيولوجي الذي يظهره الفاعلون لفهم عالمهم وإيجاد آليات التواصل فيه، على حدّ تعبير جون كوبان Jean Copans فالتّراث الثّقافي يستمدّ خصوصيّته من خصوصية المجتمع المحلّي الذي ينتمي إليه، وبهذا يكون مجالا رحبا يضمّ العديد من العناصر الثقافيّة المتنوّعة التي ابتكرها الوجدان الشّعبي، مكوّنة ذلك الرّباط الرّوحي الذي يربط حركيّة الشعوب بعاداتها وتقاليدها على مرّ الزّمن حماية لهويّتهم الثّقافيّة والاجتماعيّة من هزّات عنيفة وهجومات تدميريّة، آتية من طرف الثّقافات الدّخيلة الّتي تحوي في ظاهرها عادات وتقاليد وممارسات تقوم على مبدأ الاندماج والمسايرة، وباطنيّا نجدها تحمل مبدأ التّضادّ والتّغيير، وهذا ما أدّى إلى بروز الظّاهرة الإزدواجية الثّقافيّة والإجتماعيّة لدى الأفراد في بعض الممارسات التي أصابها التّمزّق في أغلبها بين عادات وتقاليد محليّة وعادات وتقاليد دخيلة مستوردة ومستحدثة، وكون العادات والتقاليد هي حكمة الشّعب واعتقاده، وهي حالات معنويّة ذات علاقة عميقة الجذور سواء بالذّاكرة الفرديّة أو الذّاكرة الجماعية والمخيال الجمعي، ولهذا فقد أصبحنا نخشى اندثار وتمزق التّراث في ظلّ الثّقافات الدّخيلة المنطوية تحت لواء العولمة أو ما يعرف بالتّثاقف، ونخشى انصهاره وذوبانه في ثقافة الأخر والتّجرّد من الخصوصيّة المحلّية للتّراث تحت راية تثمين الحوار المتبادل بين الثّقافات، لذا كان لزاما علينا الحفاظ على تراثنا والتمسّك به عبر دراسة تحليلية ومنه التعريف به وتوثيقه، فقد

أضحى يشكل نسيجا حضاريا أصيلا متميزا بخصوصياته المتباينة تباين مجتمعاتنا المحلية، ومن بين أشكال هذا النسيج نجد ذلك الاحتفال الذي تشترك فيه بلدان شمال افريقيا عموما والمجتمع الجزائري خصوصا، ويطلق عليه تسمية **ينّاير** أو **راس العام**، والذي يشكّل تظاهرة ثقافية شعبية تمثّل أبرز الممارسات التراثية في الجزائر، وأحد أهمّ الاحتفالات الشّعبيّة الّتي تستمدّ أهميتها ممَّا تحمله في طيّاتها من معتقدات وطقوس تحوي دلالات رمزيّة عميقة، وكما نعلم فإنّ مجال الطقوس والمعتقدات يعتبر من القضايا التي أثيرت حولها ضجّة فكريّة خاصّة في المجال الأنثروبولوجي، حيث كانت ومازالت تصنّف ضمن سلسة الأنساق الرّمزيّة المشبعة بالدّلالات والمضامين الأنثروبولوجيّة، باعتبارها مرآة عاكسة لقضايا المجتمع الشّعبي وحلقة وصل بين الماضي والحاضر، وسنحاول من خلال هذه الدراسة مقاربة موضوع طقوس احتفالية ينّاير في منطقة تبسة التي تتجسّد كأنساق ثقافيّة مضمرة تحت قناع العادات والتّقاليد، واستثارة هذا الفعل النّسقي بما يفضيه المخيال الشعبي وتحليله بما تقتضيه المقاربات الأنثروبولوجيّة، من خلال محاولة التّعمّق في الأبعاد الدّلاليّة لها، والولوج إلى المعاني العميقة التي تنطوي عليها، والتي تستلهم قيمتها من خصوصيّة تمثّلات أفراد المجتمع الذي يحتضنها والفضاء الطّقسي الذي يؤطّرها.

1- المقاربات المنهجيّة والمفهميّة للدّراسة

1-1 اشكاليّة الدّراسة:

إنّ الاهتمام بدراسة الطّقوس والممارسات العقائديّة من البحوث الأكثر شيوعا في حقل الدّراسات العلميّة لاسيما الأنثروبولوجيّة منها، لما لها من أهميّة بالغة، حيث تشكّل المرآة العاكسة لقضايا المجتمع الشّعبي في منطقة معيّنة، كما يمثّل حلقة وصل تربط بين تاريخ غابر في زمن سحيق وحاضرنا ومستقبلنا، وبهذا تشكّل أحد أهم مصادر التراث الحيّة الّتي تمثّل المعقل الواسع الّذي ينفذ منه الباحث الحقلي، والذي يعتمد عليه في فهم واستنطاق الميدان ليفسّر التّراث الثقافي باعتباره تلك العلاقة الاجتماعية المرتبطة عضويا بكلّ مجالات حياة الأفراد، حيث يعتبر التراث تجسيدا للجانب الاجتماعي المشترك لسلوك مختلف الأفراد في المجتمع الواحد، فمثلا تصور ثقافة **ينّاير** في المجتمع الجزائري عموما **والمجتمع المحلّي التبسّي** خصوصا كعنصر هام من عناصر التراث الثقافي الرّوحي جانبا أساسيا تتحدّد في ضوئه مجموعة من المعتقدات والتقاليد، تترتّب عنها مجموعة من الممارسات الاجتماعية والطقوس التي يتمّ استدعاؤها كلّما سمحت الظّروف بذلك وفقا لتكرارات زمنيّة معيّنة والدّارس المتمعن في حيثيّات هذه التظاهرة الثقافية التّراثية يتساءل حول أصولها وكيفية صياغة مبادئها ومعتقداتها التي نصّت عليها الذّاكرة الجماعيّة للأفراد ممّا جعلها ثقافة موحّدة ومتّفق عليها عبر كافّة ربوع الوطن، حيث ارتبطت **احتفاليّة ينّاير** في المخيال الشّعبي بقيم تاريخيّة وغيبيّة، ومثّلت عبر التّاريخ تلك العلاقة الرّاقية بين الإنسان والتاريخ(**أسطورة شيشناق**) أوبين الإنسان والأرض(**السنة الفلاحية**)، إلاّ أنّه وفي ظلّ التّغيرات البنيويّة الكبرى التي مسّت المجتمع الجزائري على جميع المستويات حدث تغيير في أنماط عيش الأفراد كما في تفكيرهم، إلى جانب عزوفهم عن الحياة الشّعبية بطرقها وممارساتها، وهكذا بدأت الكثير من العادات والتقاليد في الإندثار لاسيما التي تميّز الإحتفالات

الشعبية، و**احتفالية ينّاير** لم تكن بمعزل عن هذا العزوف رغم طقوسها الغامضة، وهذا ما يجعل منها موضوعا مثيرا للدّراسة والتّحليل للتّعرف على تاريخ هذه الظاهرة الاحتفالية والكشف عن مظاهرها الثّقافية وأهمّ ممارساتها وطقوسها المتجذّرة في المخيال الشّعبي لأفرادها، ونظرا لأهميّة الموروث الثّقافي المحلّي في تكوين شخصيّة الفرد الجزائري، وإيمانا منّا بأهميّة المحافظة على هويّتنا الوطنيّة وانطلاقا من أهمية هذه الاحتفالية وغموض طقوسها رأينا أنّه لابدّ من إعادة انتاج الميدان الأنثروبولوجي المحلّي والتّعرّض لهذا الموضوع والبحث في الأسس والأبعاد الإجتماعية والوظائف البنيويّة للطّقوس الممارسة، وتحليل دلالاتها الرّمزية، والخروج بهذه الدّراسة التي تكتسي أهمية بالغة تستمدّها من أهميّة الموضوع المدروس، لاسيما وأنّ البحوث في هذا المجال الطقوسي لينّاير قليلة جدا إن لم نقل منعدمة في المجتمع المحلّي التبسي، لذلك تسعى هذه الدّراسة إلى توثيق هذا الموروث الثقافي قبل زواله بموت حامليه وهم كبار السّن الّذين مازالوا يجاهدون ويصارعون عولمة الثقافات في محاولة منهم للمحافظة على تراثهم الرّوحي وكيانهم المعنوي، كما تسعى أيضا إلى إضافة مادّة جديدة إلى السّاحة العلمية عموما وإلى الحقل الأنثروبولوجي خصوصا.

وللإحاطة بموضوع **احتفالية ينّاير** في المجتمع التبسي أشكلنا دراستنا في التّساؤل التّالي: **ما مظاهر الاحتفال بينّاير في المجتمع التبسّي وما الدّلالات الرّمزية لمنظومة الطّقوس الّتي يتضمّنها هذا الاحتفال وما وظائفها ؟**

وكون طبيعة البحث هي التي تحدّد منهجيته من خلال تحديد نوع المقاربات المنهجيّة والمفهميّة التي يتبنّاها الباحث وكذا تحديد التّقنيات والأدوات البحثيّة الّتي يستخدمها في استقراء المعلومة واستنطاق الميدان، وحتى نتمكّن من تحقيق الأهداف المسطّرة لهذه الدراسة والإجابة على أهمّ تساؤلاتها الموضوعة والمتمثّلة في التّقصّي حول تاريخيّة التظاهرة وتحديد معالمها من خلال تحديد معتقدات الأفراد الطّقسية وفهم دلالاتها، قمنا بجمع مدوّنات مرتبطة بالحياة اليومية، اعتمادا على الوصف الانثنوغرافي كمرحلة سابقة للدّراسات الأنثروبولوجية المعمّقة، ثمّ اعتماد التحليل الاثنولوجي كمرحلة لاحقة، ولأنّ ظاهرة الاحتفال **بينّاير** شديدة التّعقيد لتداخل العديد من المدلولات الرّمزيّة وتداخل أدوارها الوظيفيّة ممّا يجعلها "حسب فكر **مارسيل موس**(ظاهرة اجتماعيّة كليّة ينبغي أن تدرس من كلّ زواياها وجوانبها لكي نستطيع فهمها) ولتحقيق ذلك حاولنا تفسيرها من مختلف الزوايا واستكشافها بمختلف الطّرق والتقنيات لمعرفة الكامن في الإرث المعرفي والثقافي واستجلاء المسكوت عنه واللاّمفكر فيه وإعادة قراءة ما وصلنا اليه وفكّ رموز ما هو راهني من ظواهر للوقوف على ما هو مُعاش ومُمَارَس في المجتمعات الانسانية"(بوطقوقة مبروك،2016) وذلك بالإستناد إلى ترسانة من الأدوات البحثيّة لاستكشاف الميدان وتسجيل المعطيات وجلب البيانات، وتحليلها.

2-1 قراءة تحليليّة لمفاهيم ومصطلحات الدّراسة:

تستوجب دراسة أي ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية الوقوف عند أهم مصطلحاتها من أجل فهمها وتحليلها، ولهذا وقبل الولوج إلى عمق الموضوع لفكّ إشكاليّته كان لزاما علينا الإحاطة بعناصرها الرّئيسيّة لتسهيل الفهم والتحليل:

1-2-1 الفضاء الطّقسي (الطّقوس)

يحتلّ الفضاء الطّقسي كمفهوم وخطاب خاص موقعا مميّزا في الدّراسات الأنثروبولوجيّة، وقد حاول الكثير من الباحثين من خلال مفهوم الفضاء هذا إدراك سرّ التّرابط الاجتماعي، الفكري والثّقافي وسيرورة الطّقوس الممارسة التي تعلّم الفرد كيفيّة الإنتماء إلى ثقافة المجتمع، وهو ذلك الحيز الذي يقوم ويتضمّن سلسلة من الطّقوس والممارسات والمعتقدات.

الطّقوس: يعرّفها قاموس petit robert بأنّها "Ritus" وهي مجموعة من الاحتفالات داخل جماعة معينة، وهي تنظيم تقليدي لهذه الاحتفالات (P Robert, 1967: 2231)

وذلك من خلال "تكرار واستدامة القواعد التي تثبته إلى تكريس ديمومة الحدث الاجتماعي، أو الأسطوري الذي أوجده"(طوالبي نور الدّين، 1988: 34)

ويشير **شاكر سليم** أنّها "فعاليات وأعمال تقليدية لها في الغالب علاقة بالدّين والسحر، يحدّد العرف أسبابها، فهي مشتقة دائما من حياة الشّعب الذي يمارسها، حيث يعتقد البدائيّون أنّ أداءها يُرضي الآلهة والقوى فوق الطبيعة" (مصطفى سليم شاكر،1981: 824)

* يمكننا القول أنّ الطّقوس عبارة عن تنظيم وبروتوكولات تمارس في احتفاليّة ينّاير لاستعادة زمن الأصل، أي إعادة انتاج وتحيين لماضي غامض(له أكثر من تأويل) واثبات لاستمرارية حدث اجتماعي أو ميثولوجي مشهور، من خلال بعض الممارسات التي تعتبر أساسيّة في الاحتفال ومقدّسة لدى حامليها، وهذا يقتضي التّكرار الطقوسي للحدث في شكله الاحتفالي.

1-2-2 احتفاليّة ينّاير:

الاحتفال: جاء في معجم الفيروز ابادي أن كلمة "الاحتفال لغة هي من حَفْلِ الماء واجتماعه، يحفل حفولا وحفيلا أي اجتمع، وتَحَفَّلَ بمعنى تزيَّن، وحَفُلَ المجلس أي كَثُرَ أهله"(الفيروز ابادي، 1979: 347)

كما يمثّل "تجمّع عدد من أفراد المجتمع بهدف التّعبير عن وجهات نظر مشتركة بفعاليات منظمة رمزية، تؤدّى في مناسبات معلومة "(سليم مصطفى شاكر، 1981: 161)

* وهذا المفهوم ينطبق على احتفالية ينّاير التي نحن بصدد دراستها والبحث في أهم طقوسها.

ينّاير: هو الشهر الأوّل من السّنة الأمازيغية ويتزامن حلوله مع 12 من بداية السّنة الميلادية، والسّنة الامازيغية تبتدئ من 950 ق.م، وهو الشّهر الأوّل من السّنة في التقويم الجريجوري، وتمّ تسميته على اسم ينّاير Janus اله المداخل في الميثولوجيا الرومانيّة، وهي مشتقّة من اللاّتينية وتعني الباب ianua، وتقام احتفالات شعبية "تصاحبها بعض الاعتقادات تميل إلى الخرافة والتكهّن في بعض الممارسات، وهذه الاحتفالات ليست بالدّينية بل جرى بها العرف وتعوّد عليها النّاس في ينّاير من كلّ سنة"(شاوش محمد بن رمضان، 1995: 378)

* وقد ارتبط هذا الاحتفال بروايات عديدة تضاربت بين ما هو اسطوري يرجع الى بطولة شيشناق وبين ما هو تقديس للأرض والزراعة وارضاء للطبيعة وهذا ما ستحاول هذه الدراسة البحث فيه من خلال تحليل الطقوس والممارسات واستقراء دلالاتها في الواقع وفي المخيال الشعبي لأفراد المجتمع المحلي(تبسة)

1-2-3 التّغيّر الثّقافي

كلمة تغيّر في اللّغة العربيّة تدلّ على التّبدّل والتّحوّل، كما أنّها تعني الأشياء واختلافها، ويشير المصطلح في اللغة الانجليزية الى معنى الاختلاف في أي شيء يمكن ملاحظته ي فترة زمنيّة معيّنة.

والتّغير الاجتماعي والثقافي كمفهوم متعارف عليه في العلوم الاجتماعية والانسانية يعدّ من السّمات التي لزمت الانسانية منذ فجر نشأتها حتى عصرنا الحاضر، ليصبح أحد السنن المسلّم بها واللاّزمة لبقاء الجنس البشري، وتحقيق الاستمراريّة والتّكيّف مع أنماط الحياة ومستجدّاتها.

ويعرّف معجم العلوم الاجتماعية التغيّر الاجتماعي بأنّه "كلّ تحوّل يقع في التّنظيم الاجتماعي سواء في بنائه أو في وظائفه خلال فترة زمنيّة معيّنة، ويشمل ذلك كلّ تغيّر يقع في التّركيب السكاني للمجتمع او في بنائه ونظمه الاجتماعيّة، أو أنماط العلاقات الاجتماعية أو القيم والمعايير المؤثّرة في سلوك الأفراد والتي تحدّد مكانتهم وأدوارهم"(بدوي أحمد، 1978: 382)

وبهذا يكون **التّغيّر الثقافي** كلّ تحوّل في التنظيم الثقافي للمجتمع.

* فالتغيّر الثقافي هنا هو كلّ تحوّل يمسّ التركيبة الثّقافية المحليّة للمجتمع التبسّي ، وقد يكون هذا التغيّر ايجابيا أو سلبيا وهذا يعتمد على تجاوب الأفراد مع الثقافات الدّخيلة والمستحدثة الى جانب تمسّكهم بثقافاتهم المحليّة كثقافة ينّاير وطقوسها الاحتفاليّة، وعدم الانسياق وراء العولمة والتجرّد من الخصوصيّة المحليّة لثقافاتهم من عادات وتقاليد.

1-2-4 المجتمع التبسّي

هي تَبِسَّة "اللّبؤة" الاسم البربري الأوّل حسب الترجمة القديمة، مدينة الحضارة الأمازيغيّة الخالدة بعمرٍ زاد على 12ألف عام قبل الميلاد، ربّما سبقت في الوجود حضارتي وادي الرّافدين ووادي النّيل."(زمّال سمير، 2013: 208)

وقد مرّ اسم مدينة تبسّة بعدّة مراحل عبر التّاريخ، فقد أطلق عليها تسمية "تِبِيسْ" عند الاغريق، و" تِيفِيسْتِيس" عند بداية الوجود الرّوماني، والذي اخْتُصِرَ فيما بعد ليصبح "تِيفَاسْتْ"، ومع الفتح الاسلامي تمّ تعريبها فأصبحت "تَبَسَّة" بفتح التّاء وكسر الباء وفتح السّين.(عيساوي مها، 31) وقد قيل أنّها سمّيت "تِيفَاسْتْ" باللاّتينيّة القديمة، وتعني مَوْئِلُ الأُسُود لكثرة تواجد الأسود بها قديما، و عدّة مرجعيّات أخرى لأصل التّسمية، و تُرجع الأبحاث والدّراسات إلى أنّ أصل سكان تبسة أمازيغيون، والأمازيغ هم شعب شمال افريقيا الذي يسكن غرب النيل "من واحة سيوة في أقصى صحراء مصر الغربية حتى موريتانيا جنوبا منذ قديم الأزل وحتى اليوم، وأمازيغ هي اسم مرادف للبربر Barbarus الاسم العنصري الاستعلائي الذي أطلقته الامبراطوريّة الرّومانية على الشّعوب القوية المتمرّدة والخارجة عن نطاقها، كما أطلقت عليهم لفظة مازيس Mazyes ومن هذا الأصل أتت كلمة الأمازيغية وهي اللّغة التي يتحدّثها البربر(الزيني نهى، 211: 11،15) وسكّان منطقة تبسة كغيرهم من سكّان المغرب العربي يرجعهم التاريخ إلى أصول أمازيغيّة، أصبحوا بعد الفتوحات الإسلامية على غرار سكّان شمال افريقيا عرب مستعربة، ومن مميزات الأهالي أنّهم مازالوا ينضوون تحت النمط العشائري(القبائلي).

2- التحقيق الميداني

2-1 تصوّر احتفاليّة ينّاير من منظور أفراد المجتمع التبسّي

إنّ تصوّر احتفالية ينّاير كثقافة تكشف عن أصالة وعراقة المجتمعات المحلية، كما تكشف عن عمق التفكير والذاكرة الجماعية، بمقدار ما أضيف اليها وما هُدِرَ وحُذِف منها، وعلى حدّ تعبير جان كوبان "إذا كانت ثقافات التراث ابتكارات جديدة أو استعادة مُمَوَّهَة لأحداث ماضية ينبغي رغم ذلك أن نتساءل عن تاريخيّاتها ومضمونها الاثنولوجي والأنثروبولوجي في الواقع انطلاقا من المبدأ الذي يقول بأنّ الحاضر كان في الماضي هو ثقافة التراث العملية" (كوبان جان، 2007:114)

هذه المعتقدات والممارسات التي تسمح بِتَوَحُّد أفراد المجتمع وتجعل منهم وحدة منسجمة ومنصهرة حسب قوانينها ومعتقداتها المتّفق عليها والتي تنصّ على مبادئها الذاكرة الجماعية للأفراد، والظّاهر أنّ **احتفالية ينّاير** في المجتمع الجزائري عموما هي ثقافة موحّدة ومتّفق على مسلّماتها، إلاّ أنّ الدّارس والمتمعّن في حيثيّاتها يجد أنّ هناك اختلافا حول أصول هذه الظاهرة، التي ربطت الشعب الجزائري بعمقه التاريخي والحضاري، وبذاكرة مخياله الجمعي الممتدّ من أغوار التاريخ القديم 950 ق م، ممّا جعل الكثير يتساءل عن مصدر هذه الصّيرورة والاستمراريّة وكيفيّة اختيار توقيت التّقويم الأمازيغي، فلماذا يحتفل أفراد المجتمع التبسي بهذه المناسبة وما ودلالاتها ؟ وهل ينّاير هو رمز لقداسة الأرض والفلاحة أم تعظيم لملك أمازيغي، أم أنّه استرجاع لزمن ميثولوجي معيّن ومحاكاته بممارسات طقوسيّة مختلفة ؟

هناك روايتان تتضاربان حول أصول ومرجعيّة الاحتفال بينّاير أو رأس السّنة الأمازيغيّة، الأولى تحمل بعدا تاريخيا له علاقة بأسطورة شيشناق بينما تحمل الأخرى بعدا اجتماعيا له علاقة بالطّبيعة والمناخ.

أ- اسطورة شيشناق(شيشنق) تشير الرّواية الأولى إلى أنّ الاحتفال بينّاير يمثل اليوم الذي انتصر فيه الملك الأمازيغي شيشناق أو شيشنوق أو شيشنق كما هو وارد في عدّة كتابات، على الفرعون المصري رمسيس الثاني آخر ملوك الأسرة 21، أي أنّ الاحتفال بيناير يعود إلى واقعة تاريخيّة حدثت قبل 950 ق.م، بعدما جمع شيشناق "كل القبائل الأمازيغية المتواجدة غرب النيل ليصل بذلك إلى حكم نصف مصر وما جاورها من بلاد الأمازيغ غرب النيل، وكانت هذه الحرب نتيجة الممارسات اللاإنسانية والاستعبادية التي كان ينتهجها الفراعنة ضد الشعب الأمازيغي(بركة عبد الكريم، 2012: 97) "وبذلك استطاع حكم مصر وحمل لقب الفرعون، وأسّس بذلك الأسرة الفرعونية 22 وهي الأسرة الأمازيغية التي حكمت أرض النّيل (Chehrit Kamel, 2016 :12) وهناك اختلاف حول طريقة اعتلائه هَرَم السّلطة الفرعونيّة، فهناك من يشير إلى أنّه أي شيشناق كان خليفة لقائد عسكري في مصر في عهد الفراعنة، وقام باستغلال ضعف السّلطة المصرية واعتلى العرش الفرعوني بطرق سلميّة دون معارك، في حين يؤكّد البعض أنّه اعتلى العرش الفرعوني عن طريق فوزه بمعركة جرت أحداثها قرب بني سنوس بتلمسان، وقيل قُرب نهر النّيل، ولهذا يقام كرنفال إيرار(إيرار تعني الأسد، والمقصود هو الملك شيشناق) سنويا بتلمسان احتفالا وتخليدا لهذه الذكرى، و أخذت الأوساط الأمازيغية ككلّ الأمم تقويمها من هذا اليوم 12 ينّاير والذي يصل في سنتنا الحالية إلى2969 سنة أمازيغيّة منذ انتصار شيشناق، ولأنهم شعب مرتبط بالأرض والفلاحة أشدّ الارتباط جعلوا من هذا التاريخ بداية تقويمهم الفلاحي، لكن إذا كانت فرضيّة اعتلاء

شيشناق للعرش الفرعوني صحيحة فلماذا أبقى الملك الأمازيغي على نفس تسمية الدّولة وهياكلها وحتى نمط عيشها وبناءاتها ؟ ولماذا حكمها الأمازيغ باسمها وحافظوا على النّمط الفرعوني في الحكم والثقافة ؟

كلّ هذه التساؤلات تؤدّي إلى ضرورة البحث في أصول واحتمالات أخرى لجذريّة ينّاير كثقافة شعبيّة بمنطقة تبسّة حيث تشير الرواية الثانية حسب سكّان المنطقة المدروسة إلى أنّ احتفاليّة ينّاير تعتبر:

ب- ينّاير تقديس للزّراعة وإرضاء للطّبيعة

إنّ عيد ينّاير يرمز للاحتفال بالأرض والفلاحة، تفاؤلا بعام خير وغلّة وفيرة وتيمّنا بسنة سعيدة، أي أنّ مرجعيّة الاحتفال تعود إلى تقويم فلاحي ظلّ الفلاّحون يحيونه حتى اليوم، وهو ظاهرة اجتماعية طقوسية دينيّة قبل مجيء الإسلام إلى هذه المنطقة، حيث ارتبط التّاريخ الأمازيغي بمعتقدات ضاربة في القدم، حيث يعتقد الأمازيغ أنّ من يحتفل بينّاير سيحظى بسنة سعيدة، "فقد كانت المجتمعات القديمة ومن بينهم الأمازيغ في عجز تام عن فهم الطبيعة والكون وخباياه، وتفسير الظواهر التي تظهر من حين لآخر حسب معتقداتهم وذهنيّاتهم وثقافتهم" (فيلالي عبد العزيز، 2014: 161)

حيث تجود عليهم السّماء بالأمطار التي تنعش الأرض، وهذه الأخيرة بدورها تجود عليهم بالخيرات من المغروسات والمزروعات المتنوّعة، في حين تشكّل العواصف والفيضانات والزّلازل والرّياح خوفا وهاجسا كبيرا في حياتهم، ونتيجة عدم فهم كلّ هذه التّغيرات المفاجئة في الطبيعة حاولوا ارضاءها والتقرّب منها بواسطة القرابين والطّقوس المختلفة، وبهذا نظّمت المجتمعات السّالفة علاقات حسب اعتقادها مع القوى الخفية للطّبيعة من أجل المحافظة على البقاء والعيش في سكينة، حتى وجدت هذه المعتقدات والممارسات نفسها طقوسا متأصّلة ومتجذرة في المخيال الشّعبي وأصبحت تراثا تتناقله الأجيال المتعاقبة وصولا الى يومنا هذا، كما أنّ هذا اليوم يمثّل فاصلا زمنيا مناخيا بين زمنين طبيعيّين زمن البرد والاعتدال، كما أنّ الأشغال الفلاحية وانجازها الحقيقي يكون بداية السّنة ولهذا أطلق على اليوم الأوّل من السّنة الأمازيغية (12 ينّاير) رأس السّنة الفلاحيّة"(نزار عبد الكريم w.w.w.echouroukonline.com) ويصادف هذا التاريخ عادة بداية تجديد الطبيعة لدورتها الحياتيّة، أو ما يعرف بخروج الليالي البيض(25ديسمبر إلى13جانفي) ودخول اللّيالي السّود(14جانفي إلى02فيفري) وحسب ثقافة سكّان المنطقة محلّ الدّراسة وخبرتهم الفلاحيّة فإنّه في اللّيالي البيض تكون التربة غير مؤهّلة وغير صالحة للزّراعة، ومع دخول اللّيالي السّود تصبح صالحة للبذر، ويحضرني في هذا المقام المثل الشّعبي الذي لطالما ردّدته جدّتي والذي يقول (فِي اللْيَالِيْ السُّودْ يَحْيَا وْيَخْضَارْ كُلْ عُودْ) ولهذا يباشر الفلاحون أعمالهم الفلاحيّة بتهيئة أراضيهم وحقولهم، حيث تقام مختلف الاحتفالات التي تصادف هذا اليوم لتمجيد الطبيعة، والتماس الأسباب التي يعتقد أنّها تجلب الخير ووفرة الانتاج، واعتماد يوم 12 من ينّاير للحِيطَةِ والحذر من غدر الطّبيعة وذلك بالاقتداء بالأسطورة الشّعبية التي تروي خاتمة من يتمرّد عليها من خلال استحضار رواية **العجوزة والنّاير**، المتداولة بين مفردات العيّنة، حيث تشير أحداثها إلى أنّ هذا الاحتفال يعود إلى أسطورة العجوز التي استهانت بقوى الطّبيعة وتحدّت الشّتاء وسخِرت منه، وهي أسطورة شائعة عند الأمازيغ، حيث كانت ترعى الماعز، وبعد انقضاء الشّتاء الذي يتميّز بغزارة أمطاره وثلوجه وبرده الشّديد الذي يُقلِق الفلاّحين، فرحت بانقضائه وودّعته بعبارة تفيد السّخرية والاستهزاء والتشفّي من

رحيله، فغضب شهر ينّاير من موقف العجوز وطلب من شهر فورار (فبراير) إعارته يوما كاملا قائلا له (**يا عمّي فورار اعطيني ليلة ونهار نربّي العجوزة صاحبة فم العار**) ليردّ اعتباره وينتقم من العجوز فكان له ذلك، ولهذا أصبح شهر ينّاير فيه 31 يوما، ولمّا خرجت العجوز في اليوم التالي بماعزها إلى الجبل متفاخرة بهدوء الطّقس، فجأة انقلب عليها فأصبحت الأمطار غزيرة وتساقطت الثلوج ولم تتحمّل العجوز قسوة البرد فهلكت، وبهذا استردّ ينّاير كرامته وأصبح يخافه سكّان القرية وانتشرت الأسطورة في مناطق مختلفة وكانت العجوز عبرة لمن يسخر من الطّبيعة، حيث أصبح الأفراد يعتبرون هذا اليوم يوم حيطة وحذر ويتوقعون تقلّب الطّبيعة في أي لحظة، ولهذا يقام احتفال ينّاير من كلّ سنة خوفا من غدر الطّبيعة واجتنابا لشرّها، فيقال عن شهر ينّاير كما هو شائع في مجتمع البحث (**عمّي ينّاير بولطاير**) وهذه العبارة كناية عن كثرة الأمطار في غُرَّةِ جانفي أي بدايته، كما يقال أيضا (**إذا روات في ينّاير نقّص من لخماير وزيد في لمطاير**)، وهذه العبارة تدلّ على خبرة الفلاّح التبسّي فبفضل تجاربه في الحياة الزراعية أصبح بإمكانه التنبّؤ بأحوال الطقس والمناخ، و **لمطاير** في العبارة الأولى تدلّ على الأمطار الكثيرة، بينما في العبارة الثانية فهي تدلّ على الحفر الكبيرة التي تستعمل لتخزين الحبوب سابقا (مخازن) ومفردها (**مطمورة**)حيث أنّه إذا كثرت الأمطار في شهر ينّاير فعلى الأفراد أن يكثروا من حفر المخازن لأنّ الإنتاج سيكون وفيرا، وعليهم الاجتهاد في العمل وترك الخمول والكسل وهذا من خلال عبارة **نقِّص من لخماير** التي تعني الأكل والنّوم بحجّة أنّ ينّاير شهر متقلّب وأمطاره غزيرة وثلوجه كثيرة، وهذه الرّواية متداولة بين أهالي ريف بئر القوسة بمنطقة الماء الأبيض ،حيث يحتفلون بينّاير في 12 يناير من كلّ سنة تيمّنا بعام جديد مليء بالخير والبركة وقد وردت هذه الرّواية أيضا في قاموس الأساطير الجزائرية "أنّ العجوز سخرت من ينّاير قائلة(اللّعنة يا ينّاير، لقد خرجت وأخرجت معي أغنامي- ارتحت منك ومن برودتك) فغضب الشّهر ثمّ عصف وأمطر وأعطى ثلجا لمدّة سبعة أيّام حتّى تجمّدت العجوز وأغنامها وتوفّيت، ومنذ ذلك اليوم صارت البرودة تشتدّ وتقوى في أوّل ينّاير، ويقال أنّ تمثال العجوز موجود في إحدى الجبال بأعالي جرجرة."(بوزيدة عبد الرّحمان وآخرون، 2005: 65، 150)

2-2 شبكة الدّلالات الرّمزيّة للمنظومة الطّقسيّة في الاحتفال بعيد ينّاير في المجتمع التبسّي

هذه المناسبة تساهم في منح جرعات متجدّدة للتّراث الثقافي الرّوحي وإبراز بعده الوطني وما ينطوي عليه من دلالات، وما يتّصل بالحياة الاجتماعية في المجتمع المحلّي كطقوس الطبخ وفسيفساء الأمثال الشّعبية والأساطير المرتبطة بهذه الطّقوس التي جعلت منه عادة متجذّرة بكلّ دلالاتها في الذّاكرة الشّعبية المرتبطة بالفلاحة، ومنطقة تبسة وعلى غرار باقي المناطق الجزائرية يحظى فيها الاحتفال بينّاير بنكهة خاصّة ومميّزة عن باقي المناطق، ويطلق عليه **راس العام** أو **عيد العرب**، وسكان منطقة تبسّة لم يتخلوا عن خصالهم وتقاليدهم ، فلازالوا متشبّثين بها أيّما تشبّث، ولهم طقوسهم الخاصّة في الاحتفال بينّاير الذي يمثل منظومة من المعتقدات والعادات التي تحمل الطابع الفردي والجماعي، فتجتمع العائلات في منازلها تقدّم ليلة راس العام أكلات خاصّة ويقومون بممارسات متوارثة عن أجدادهم بل وضاربة في القدم، وينفرد الاحتفال بطقوسه الخاصّة في المنطقة والتي لا يمكن الاستغناء عنها، وفي هذا الشّأن يحضرني قول روني باصي Renet.Basset "الطقوس قرينة كلّ شعوب المعمورة، ومن غيرها لن تقوم قائمة لمجتمع أو مؤسّسة" (باصي روني،

2012: 13) ولهذا نجد تداخل العديد من الطقوس على اختلاف وظائفها ودلالاتها والتي أصبحت تشكّل منظومة كاملة للاحتفال بينّاير كما هو شائع، حيث نجد:

أ- طقوس التّطهير: تجرى لدى بعض الشعوب لتطهير الأشخاص وذلك لضمان عدم تعرضهم للعنة القوى فوق الطبيعة(مصطفى شاكر سليم، 1981: 788) إذ تقوم ربّات البيوت لاسيما في الأرياف بعمليّة تنظيف المنازل وافراغ الموقد والذي يصطلح عليه تسمية {شْمِينُو او شْمِينِي / بنطق الشّين ساكنة وكسر الميم وضمّ النّون أو كسرها أحيانا حسب اللّهجة المحليّة لعيّنة الدّراسة}(**الصورة** 1) من رماده ورميه في مكان بعيد وتحذير الأطفال بعدم اجتيازه، وأحيانا تقوم النّساء بردمه بالتّراب خوفا من الأرواح الخفيّة التي عبّروا عنها بالجنون(جمع جن حسب مفردات العيّنة) التي تحضر مباشرة بعد رمي الرّماد وقد تصيب أحدهم بأذى إذا لم يمتثل لأمر النّهي وداس على الرّماد الذي أصبح مدنّسا، وهنا تحضرني صيغة تعريفيّة لهذا الطّقس وُجِدت عند دوركايم تُعَرَّفُ الأشياء المقدّسة على أنّها "تلك الأشياء التي تقوم النّواهي بحمايتها وعزلها، والأشياء المدنّسة بأنّها تلك التي تنطبق عليها النّواهي والتي يجب أن تبقى بعيدة عن الأشياء الأولى"، كما أنّه لا يجب أن تأتي السّنة الجديدة والموقد فيه رماد السّنة الماضية، وبعد تنظيف الموقد تتمّ عملية تغيير أثافيه الثلاثة أي الحجارة التي توضع في الموقد وهذه الحجارة تسمىّ المناصب وعددها ثلاثة (**الصورة** 1) ولا يمكن أن تتجاوز هذا العدد حسب اعتقاد بعض السّكان، دون علمهم بالسّبب، فقد فسّروا ذلك بأنّها عادات أجدادهم، وقد تعوّدوا على ممارساتها، وفي هذا يمكننا اسقاط مفهوم بيار بورديو الذي يشير إلى أنّ "الاعتياد هو منظومة الاستعدادات الدّائمة والقابلة للتّغيير، وهو بنى منظّمة مستعدة لأن تكون ناظمة، أي باعتبارها مبادئ مُوَلِّدَة ومُنَظِّمَة للممارسات والتّصوّرات التي يمكن تكييفها موضوعيا مع أهدافها دون افتراض الهدف الواعي للغايات والتّمكّن العاجل للكليّات الضّرورية لبلوغ تلك الغايات"(Bourdieu pierre, 1980 : 88) وإذا حاولنا تفسير هذا المفهوم بشكل اسقاطي على عدم علم الأفراد ببعض الممارسات واكتفائهم بأنّها عادات الأجداد وأنّهم يملكون استعدادا مجهول الغايات للقيام بها، أي لا يفترضون هدفا محدّدا وراء هذه الممارسة لأنه تمّ تحديد هذه الغايات والأهداف مسبقا من طرف الأجداد، وما عليهم سوى تطبيقها وصولا إلى الغاية الكبرى وهي تمثيل جميع الطّقوس الفرعيّة لاحتفالية ينّاير التي يرجى من ورائها تحقيق الغايات الكبرى المتمثّلة في إرضاء الطّبيعة والقوى الخفيّة والتّيَمُّنُ بسنة فلاحيّة سعيدة، والقيام بهذا الطّقس يكون مساء اليوم الأخير من السّنة الحالية، وإذا لم تقم ربّة البيت به في آخر الأمسية فهي ملزمة أن تستيقظ قبل شروق شمس 12من ينّاير لتنظيف الموقد وتغيير المناصب(الأثافي)، حتى لا تدخل عليها السّنة الجديدة بمساوئ وأحزان السّنة الماضية، فهذا الطقس يُطَهِّرُ الفرد من سلبيات السّنة الماضية ويجرّده منها، وإذا لم يُؤَدَّ الطّقس هذا سوف تبقى الأحزان ملتصقة بالفرد في السّنة الجديدة ولا يرى خيرا "(مقابلة مع السيّدة فطوم،2017) ويمكن إدراج هذا الطّقس ضمن طقوس العبور Rites of passage ويعتبر فان جنيب Vanne jennap واضع هذا المصطلح 1909 في نظريّته التي تشير إلى أنّ الإنسان خلال حياته يمرّ بعدّة مراحل وهذه التّحوّلات والانتقالات في حياته ترافقها عدّة طقوس مختلفة حسب كلّ مرحلة وطبقا لكل مجتمع، وقد توسّع الباحث الأنثروبولوجي مرسيا الياد M. Eliad بطرح هذه النظرية في دراسته "المقدّس والمدنّس" في حين أخذت النظرية

منحى آخر مع ثيودور جاستر Th.Gaster وهو منحى الطقوس الموسميّة التي أشار إليها في دراسته 'الطقوس والأسطورة والدراما في الشرق الأدنى القديم'(طيلب نسيمة، 2011/2010: 164) ويُقْصَدُ بها الطّقوس المقامَة عند مرور شخص بمرحلة هامّة تتغير فيها منزلته الاجتماعية، والغرض من القيام بهذا النّوع من الطّقوس هو الإعتراف بذلك التّغيير وانتقال الفرد من منزلة إلى أخرى"(مصطفى شاكر سليم، 1981: 824) ويمكننا إسقاط هذا التّصنيف للطّقوس على المرحلة الانتقاليّة التي يَعْبُرُ فيها الأفراد من سنة إلى سنة جديدة ضمن منظومة الطّقوس الموسميّة الخاصّة برأس العام (ينّاير) والتي تكون غامضة في كثير من الأحيان.

ب- طقوس الدّم من جملة الطقوس التي تتكرّر في المجتمع التبسّي بشكل ملفت للإنتباه الطّقوس الخاصّة بالدّم، الذي "يحظى بعناية كبيرة لأنّه يقابل الرّوح عند القدماء."(Edmond Doutté, 1909 : 85) وهذا ما أوضحته الشواهد الميدانية لمجتمع الدّراسة حيث يتولّى الرجل مهمّة اختيار الأضحية أو القربان الذي سيقدّم احتفالا بهذه المناسبة، فيذهب ليختار ديكا أو دجاجة تليق بمقام ينّاير ليتمّ ذبحها واعتبارها أضحية رأس العام، لتمثّل الأضحية هنا موت شعائري قانوني وطقسي مقدّس يجب الالتزام به لاعتبارات عقائدية وتطبيقا للمثل الشّعبي الذي يقول (**في رَاسْ الْعَامْ لِي يَاكُلْ رَاسْ يَبْقَى رَاسْ**)(المخبر الحاج أحمد،2018) بمعنى من يذبح ويقدّم قربانا في ينّاير يبقى رأسه مرفوعا وعاليا بين أقرانه وأهله وعشيرته، وهذا كناية عن الرّفعة والمكانة المرموقة في المجتمع وتيمّنا بخير أكثر ومكانة أرقى من السّنة الماضية، ويشترط أن تكون الأضحية من الدّواجن لا حيوانات أخرى، ولا يحبّذ اقتناؤها جاهزة بل يشترط ذبحها أمام ساحة المنزل وإسالة الدّماء تبركا بالعام الجديد، وحقا هذا ما لمسناه ولاحظناه من خلال استنطاق الميدان حيث يعتقد أهل منطقة تبسة بضرورة وحتميّة ذبح ديك أو دجاجة (لاعتبارات يجهلها الأفراد)، وهذا كونه وحسب اعتقاد أفراد المجتمع المدروس الدّم الذي يسيل في مثل هذه المناسبة يساعد على طرد العين والحسد وكلّ ما يؤدّي إلى عرقلة حياة الأفراد وسوئها، وهذا ما عبّرت عنه إحدى النساء بقولها (**لاَزْمِ نْسَيْلِو الدَّم كُلَّ عَتْبَه جْدِيْدَه**)، والمقصود بالعَتْبَة هنا هو المدخل الجديد سواء كان مدخل السّنة أو مدخل البيوت والمنازل التي تمّ بناؤها حديثا، فلا يجب الدّخول إليها دون أن تتمّ عمليّه ذبح قربان وهنا لا يشترط نوعها فقدرة واستطاعة الفرد هي التي تحدّد نوع القرابين سواء كان من الدّواجن أم الأغنام أم غيرها، عكس القرابين في عيد ينّاير فيشترط فيها الدّواجن، وذلك كنوع من الاطمئنان النّفسي ودرء للحسد والعين، وباعتبار هذه الطقوس شيئا مقدّسا يجب التّصرّف حيالها بحذر وفي هذا يقول بريتشارد ايفانز "الطقوس هي قواعد السّلوك التي تعيّن للمرء كيف يجب أن يتصرّف حيال المقدّسات"(بريتشارد ايفانز، 1986: 220) كما أنّ تصوّر الدّم حسب ادموند دوتي "يدلّ على رابطة قبلية أو قومية تحوي على امتداد في عدّة مناسبات مثل العيد الكبير"(M. chebel , 1995 : 376) سواء كانت هذه المناسبات دينية أو اجتماعية شعبيّة، ويمكن إرجاع أصل هذا الطّقس إلى العبادات الطوطميّة التي تشير إلى أنّ السّبب الرّئيسي وراء تقديم القرابين تكمن في رغبة الالتحام بين البشر من المجتمعات البدائية وآلهتهم، وإرضاء القوى الخفيّة، كما أنّ الاعتقاد المرتبط بهذا الطقس أنّ الدّم يُذهب الشرّ، حيث تعتبر ماريان بارلوي الأضحية بأنّها "رمز للتقرّب من الأرواح الخفيّة، كما أنّ فعل أو إشارة التّضحية في العصور القديمة ترمز إلى معرفة الإنسان لسيادة الآلهة " Berlewi) Marian, p140)

ما لاحظناه في هذا الطّقس هو وجود ممارسة أو طقسا لصيقا بالدّم ومقترنا به، حيث يتمّ نثر الملح على الدّم بعد عملية الذّبح، ويمنع منعا باتّا المرور فوقه واجتيازه، خوفا من الأرواح الشريرة(الجنون) وهذا الطّقس يعتبر نوع من التابو (الطابو) يُحضَرُ المساس والتّلاعب به، وقد وجدنا هذه الرؤية أو النظرة التقديسيّة للملح في عدّة دراسات، فالدّم المراق لن يكون أمرُ تخطّيه ممكنا من غير إحضار الملح ليُنثَرَ عليه، ورغم تكرار هذه الممارسة إلاّ أنّه يُعتبر طقسا غير مفهوم، ومع ذلك فإنّ أفراد المجتمع المحلّي المدروس يعتقدون أنّ هذا يجعل الأرواح الخفيّة تهرب وبالتّالي حماية أنفسهم وأضحيّتهم، وإذا مرّ أحد أفراد العائلة دون نثر الملح على الدّم المراق فإنها ستؤذيه باحتلالها لجسمه وسيطرتها على روحه.

كما أنّ هناك قرين آخر للدّم يحلّ مكان الملح إذا غاب وهو التراب حسب حمّو بوشخار في ترجمته لكتاب روني باصي الذي يشير إلى أنّه "إذا كان الذّبح خارج المنزل فيرمي الرجل بعض التراب على الدّم والأخذ بنقيض هذا الاعتقاد يجعله يفقد دلالته التي تصبح مهدّدة بالطّمس، إن لم تكن دخلت باب المجهول، فالدّم ببساطة عامل ربط بين الإنسان والجن، وكي يكتسب مناعته يلتزم بحمايته والحفاظ على عدم هدره ونسيانه، وللملح في هذا الطقس دور وقائي من كلّ ما يمكنه أن يؤذي أو يتسبّب في الفساد" (باصي روني، ت بوشخار حمو،2012: 14-17) وهنا نستنتج أنّ الملح يمثّل طقسا واقيا وحاميا لهم من الأرواح الخفيّة وتجنّبا لإيذائها لهم، ومنعها من انتهاك حرمة الذّبيحة أو القربان، ويمكننا إدراجه ضمن طقوس التّطهير أيضا حيث أنّ له عدّة استعمالات حسب معتقدات وعادات الأفراد، فهناك نوع من الطّهارة يلازم الملح عبر عدّة طقوس أخرى فنجده يستعمل لحماية العروس من الحسد والعين، وأيضا لحماية المولود الجديد، بل وحتى في ختان الأطفال، حيث قد أصبح الاعتقاد بأنّ الملح عامل تطهير ووقاية مترسّخا في الأذهان التي نشأت على ذلك وترسّخت في المخيال الجماعي للشعوب حتى أصبح معتقدا لا يمكن التخلّي عنه لينتقل إلى منزلة المقدّس، وكما يشير روني باصي إلى أنّ انتشار الدّم يشكّل هاجسا في كلّ المجتمعات، ولهذا لن تكون واقعة نثر الملح أمرا عابرا، كونها تقليدا عريقا، ولا يمكن تفسير هذه الوقائع والطقوس إلاّ في إطارها الاجتماعي وسياقها التّاريخي، وكونها وليدة حاجة المجتمع فإنّها قابلة للتّغير أو التّعديل حسب وعي الأفراد وحاجاتهم وفق التغيرات الحاصلة في المجتمع.

ج- طقوس الطّعام: إنّ ميدان الطّعام يعنى باهتمام كبير من جانب الأنثروبولوجيين، لأهمّيته القيميّة واعتباره عنصر رمزي وثقافي في الحفاظ على البناء الاجتماعي، والتّعبير عن ثقافاتهم المشتركة والمميّزة لهم.

طقوس الطعام في احتفالية ينّاير كما هو شائع متعددة حيث تقوم النّساء بتحضير عدّة أطباق وأكلات شعبية، من صباح يوم السّنة الجديدة إلى غروب الشمس.

فطور ينّاير: تستيقظ النساء باكرا ويحضّرن أطباقا محدّدة للفطور(اَنَكِزْ زَ يّكْ اَنَّخْدِمْ اَغْرُومْ ذ فطاير اَيْ طَمِّينَة)(المخبرة بوزيدة ر، 2018) بمعنى في الصّباح نستيقظ باكرا ونقوم بإعداد الكسرة (خبز المنزل) و الفطائر و الطّمينة (يعجن التّمر مع قليل من خبز المنزل (الكسرة) مع إضافة جميع أنواع المكسّرات المتاحة وعجنها بالزبدة مع العسل ثم تشكّل أقراصا) ذلك لاحتواء الفطائر والكسرة على الخميرة التي تعتبر رمزا للكثرة، حيث أنّه إذا ما تمّ وضعها في العجين يتضاعف حجمه، وبذلك تتضاعف خيرات السّنة، أمّا الطّمينة فهي ترمز للحلاوة ويفتتح سكّان المنطقة

يومهم الأوّل بها حتى تنتقل حلاوة هذه الأكلة إلى السّنة الجديدة، وإعداد هذه الأكلات حسب اعتقاد السّكان تعتبر فأل خير و تيمنا بسنة فلاحية سعيدة.(**الصورة رقم** 5)

عشاء ينّاير: يحرص النّساء على إعداد أكلة الشّرشم الخاصّة بينّاير والتي ترافق أكلة الكسكس إلزاما (**الصورة** 2)، ويتمّ إعداد طبق الكسكس أو الكسكسي كما هو متداول في مجتمع البحث في المنزل دون اقتناءه جاهزا ويصطلح على عملية التحضير بتسمية الفْتِيلْ(بفاء ساكنة وتاء مكسورة مع لام ساكنة في الأخير) وفي ذلك يقول الباحث سمير زمّال "الكسكس أو الكسكسي هو طبق ضارب في التاريخ، يصنع من طحين القمح في شكل حبيبات صغيرة، ويتناول بالملاعق أو باليد، يطبخ بالبخار ويضاف إليه اللّحم أو الخضار أو الحليب أو الزبدة والسكّر النّاعم، حسب الأذواق والمناسبات، ويتمّ إعداده عن طريق طبخه في إناء مثقوب يسمىّ الكسكاس بوضعه فوق قدر يغلي بحيث يطبخ الكسكسي ببخار الماء أو بخار الطّبيخ"(زمّال سمير، 2013: 168) ويشترط إعداده يدويا وهو يعتبر ضروري لمثل هذا اليوم المبارك حيث تقول احدى نساء المنطقة (كِالْعْوَايْذنّغْ سِنَّاوْ سِكْسُو، السِكْسُو عْزِيْزْ قِلِيُّو اَيْ يِخْفُّو سُقَّاسْ)(المخبرة عبد المالك س،2017) أي أنّ إعداد طبق الكسكسي من أهم عادات المنطقة، ولديه مكانة ومعزّة خاصّة في مناسبات مختلفة فنجده حاضرا في أفراحهم، بل وحتىّ في أحزانهم (الموت)، وهذا الطّعام يساهم في وحدة الجماعة، وهو أحد العوامل التي تجعل البركة تحل وتتنزّل على الجماعة وتوحّدها مع كلّ حبّة كسكس، ويعتبر إجباري في بعض مناطق تبسّة لاسيما عند أهالي عرش النّمامشة، كون تبسّة منطقة عشائرية وتحت نمطيّة الزّعامة الموهومة أو ما يعبّر عنه في المنطقة بالعروشية التي كانت ومازالت متأصّلة ومتجذّرة في أعماق الكثيرين من أفرادها على اختلاف أعمارهم، رغم تمسّكهم بدينهم وبوطنهم الأم، إلاّ أنّ منطقة تبسّة لازالت تعاني من السّيادة القبلية والعروشية فتجد هذا نمّوشي وهذا يحياوي...، إلاّ أنّ هذا لم يؤثّر على تمسّكهم بضرورة الاحتفال براس العام (ينّاير) الذي يتّفق الجميع على أنّه امتداد لتاريخ أجدادهم وترسيخ لهويتهم، فإذا كانت قرابة الدّم و التحام العروشيّة تخلق علاقات وطيدة تجمع بين الأفراد فإنّ قرابة الطّعام أيضا على الشّاكلة نفسها ولاسيما في الاحتفالات والمواسم، حيث يشير كلود ليفي ستروس إلى أنّ التّعامل مع الطّعام لا يكون معزولا عن النّسق الثقافي الذي ينتمي إليه الفاعل الغذائي، فكلّ طعام حسب اعتقاده يتأسّس على سيرورة ثقافية تنطوي على عدّة رموز وطقوس تساهم في تفسير وتأويل الثقافة الكليّة أو السّائدة، وكأبرز طقس يميّز احتفالية ينّاير فإنّ الطّبق الرّئيسي يجب أن يكون معدّا من أكلتين رئيسيّتين وهما الكسكسي و**الشّرشم** الذي يُعَدُّ من القمح المطبوخ يطهى في مرق خاص يتضمّن مكوّنات رئيسيّة ممّا أنتجته الأرض وجادت به الطبيعة من مصادر حيوانية ونباتية، حيث يشتمل على القمح المطبوخ (ويشترط أن يكون من إنتاج الأرض خلال السّنة الماضية وليست السّنوات التي قبلها) يضاف إليه الحمّص والفَرْمَاسْ (وهو عبارة عن المشمش أو البرقوق المجفّف الذي يوجد فيه نوع من الحموضة) ويضاف إليه مكوّن آخر من مصدر حيواني وهو لِكْلِيْلَة(حيث يتمّ إعدادها من اللّبن المطبوخ مع بعض الملح حتّى يصبح كتلة مثل الجبن ويتمّ تصفيته ووضعه ليجف، ثمّ تخزن لاستعمالها في أكلات معيّنة) وتطهى المكوّنات السّابقة مع لحم الدّجاج (القربان) مع إضافة الخضر المتوفّرة مع مكوّنات أخرى متعارف عليها في الطقوس المطبخية (التوابل والطماطم) ليتمّ في آخر عمليّة الطّهي إضافة الحليب المغلي إلى الخليط و يمكن تسميته بعد الطّهي بأكلة الشّرشم وتقديمه فوق الكسكس وأحيانا يوضع

بمفرده لمن يريد تناوله منفردا. ومن خصوصيّة هذا الطّعام المقدّم في رأس العام أنّه يشكّل رمزا لغنى وخصوبة ووفرة المحصول، ومن لم يشبع في تلك اللّيلة لن يشبع طيلة السّنة امتثالا لمقولة (**لِيْ مَا يِشْبَعْ راسْ العَامْ، مَا يِشْبَعْ طُوْلْ العَامْ**) وهذا حسب اعتقاد مفردات مجتمع البحث، لهذا فهم يُلزِمون الأطفال على تناول عشاء ينّاير المتمثّل في طبق الشّرشم كما أسلفنا، حتى يحسّوا بالاكتفاء بل والتّخمة أحيانا، وذلك حتىّ يكون عام خير وبركة عليهم ولا ينقصهم شيء طيلة السّنة، كما لاحظنا من خلال شواهد الميدان وجود اعتقاد ضارب في القدم يحوي تفسيرات ميثيّة، حيث يعتقد أفراد مجتمع البحث أنّه إذا لم يبق بعض الطّعام لليوم الثّاني من ينّاير فإنّ الأفراد يحزنون ويعتبرونه عام حزن وشر، وسنة فلاحيّة يتخلّلها القحط والجفاف، وإذا حدث العكس يفرحون ويستبشرون خيرا، وفي هذا الشّأن تقول إحدى سيّدات المنطقة: كالعوايذنّغ سِنَّاوْ سِكْسُو عْزِيزْ مَا يِصْبَحْ السِّكْسُو ذِي الكَسْكَاسْ اَنَفْرَحْ آيْ اَدِنْنَادْ اَسْقَّازْ ذامَبْرُوك وذامْرْ بُوحْ سِينُو المِعْنِيْسَ ثِخْلَاتْ (المخبرة بوزيدة ر،2017)

بمعنى أنّ طبق الكسكسي من عادات المنطقة ويحتلّ مكانة مهمّة وله معزّة خاصّة، كما أنّه إذا أصبح الكسكسي في القدر(الكسكاس) تغمرهم الفرحة، وتكون سنة خير، وإذا أصبح القدر فارغا تكون سنة سيّئة، ولاحظنا طقسا آخر يتخلل عمليّة طهي الكسكس وهو عدم وضع الكسكس في الكسكاس بشكل مستو ومسطّح بل يجب وضعه على شكل هرم أو قبّة وتسمى في المخيال الشعبي شُوشَةُ الكسكاس كما يقول المثل الشعبي المتداول بين سكّان المنطقة " **كسكاس بلا شُوشَة كالراجل بلا طَرَبُوشَة**" (**الصورة** 3) وهذا كناية عن كلمة الرّجل وقيمته أمام أهله وقبيلته، كما تمسّ أيضا جانب فقره وغناه، أي تتعمّد الزوجة أو حتى البنت وضع شوشة من الكسكس حتى لا يفقد الزوج أو الأب مكانته الماديّة والمعنويّة

وبعد الطهي يتمّ توزيع هذا الطّبق على الأهالي والجيران، أو دعوتهم لتناول عشاء ينّاير معهم، وذلك لزيادة تثبيت أواصر المحبّة بين الأفراد، وبالتّالي فممارسة هذا الطّقس الخاص بوحدة الطعام جعلتهم ينتمون لثقافة واحدة، تتخللها إعادة انتاج مكتسبات السّابقين، واستمرار كينونة الجماعة، ويستمدّ هذا الاحتفال أصله من الطقوس الدينية والرواسب الثقافية القديمة، اذ يرتبط تحضير عشاء يناير بطقوس ثقافية تختلف من منطقة لأخرى ترجع جذورها إلى بعض المعتقدات الوثنيّة، حيث "كانت النّسوة يضعن القليل من الطعام في مختلف أركان المنزل وذلك بهدف التقرّب من الأرواح الخفيّة ونيل رضاها، ومع مجيء الإسلام اضمحلت هذه المعتقدات واختفت" (دوش لطيفة، http://www.hespress.com)

د- طقس تقليب الحجارة : يمكننا تصنيفه ضمن طقوس الخصوبة ويقوم به الرّجال صبيحة أوّل يوم من السّنة الجديدة، وهو طقس خاصّ بالرّجال فقط دون أن تقوم به النّساء دون علم الأسباب فأفراد العيّنة فقط أشاروا إلى أنّه متوارث عن أجدادهم، حيث يخبرنا أحد المبحوثين أنّه يستيقظ باكرا وقبل أن يقوم بطقس الدّم والذّبح المذكور أعلاه، فإنّه يتّجه إلى أرضه حيث يقوم فيها بتقليب الحجارة الموجودة على أرضه وذلك صبيحة 12 من ينّاير، فإذا وجد تحتها الحشرات (نمل – دود) (**الصورة** 4) فإنّ هذا يفرحه ويفرح سكّان المنطقة، فهم يتنبّؤون خيرا من السّنة الجديدة بوجود الحشرات تحت الحجارة وهذا دليل على الحياة وعام خير عليهم، وذلك بزيادة في الرزق وزيادة في عدد أفراد الأسرة بميلاد أطفال جدد،

أو تزويج أحد الأبناء، لأنّ وجود كائنات حيّة دليل على الخصوبة والحياة الجيّدة، وحسب اعتقاد أهل المنطقة فإنّ مقلّب الحجارة في هذه الحالة يكون محظوظا طيلة السّنة ويحظى بعمر أطول لرؤية أحفاده وربّما حتى أحفاد أبنائه، أمّا إذا تمّ تقليب الحجارة وانعدمت الحشرات فإنّ السّنة الجديدة تكون سنة سيّئة وقليلة الخيرات، بدليل انعدام الحياة تحتها، وانعدام الخصوبة، كما أنّهم يعتقدون أنّ من يجد حفرة تحت الحجارة التي تمّ تقليبها يتنبأ بموته أو موت أحد أفراد أسرته في تلك السّنة، وتلك الحفر تدلّ على القبر، فيرجع الى بيته حزينا ويعيش تلك السّنة منتظرا موته أو موت أحد أفراد أسرته.

هـ- طقس وضع الحنّاء: من عادات المنطقة وضع الحنّاء للنّساء والأطفال وإذا أتاهم ضيف في تلك اللّيلة (ليلة ينّاير) فإنّهم يقومون بوضع الحنّاء له أمّا الرجال فلا يمتثلون لطقس الحنّاء إلاّ في حفلات زواجهم، وذلك تعبيرا عن حسن الضيافة وتوطيد أواصر المحبّة بين الأفراد، كما أنّ الحنّاء حسب اعتقادهم "ثمرة من ثمار الجنّة أنزلها أبونا آدم معه في شكل تاج كان يلبسه في الجنّة ولما نزل إلى الأرض قام بزراعة ورقة من أوراق ذلك التّاج، فنمت لكّنها لم تثمر، لأنّ تراب الأرض يختلف عن تراب الجنّة وإثمارها يقتصر فقط على عودتها إلى الجنّة وسمّيت بالحنّاء لأنّها تحنّ الى تراب الجنة"(المخبرة عبد المالك س، 2017)، وهذا الاعتقاد يعود إلى أساطير قديمة متعلّقة بأصل النّبات وكيفيّة نموّه في الأرض وكلّها على شاكلة أسطورة الحنّاء، لذا فهي تعتبر نباتا مباركا وله فوائد عديدة، وتقديسا لهذه النبتة فإنّ جلّ سكّان المجتمع التبسّي تقريبا يستعملونها في أفراحهم، كما أنّهم يستعملونها عند دخول منزل جديد حديث البناء، حيث يتم نثرها في أركان المنزل ووضع خليط منها مع السّكر في أعلى الجدار الأمامي للمنزل، اعتقادا منهم أنّها تجلب الحظّ وتبعد الحسد والعين، وبما أنّها رمز للخصوبة والنّمو حسب اعتقادهم فإنّ صاحب المنزل سيزداد رزقا وتطويرا لمنزله، كما يمنع تناولها من قبل المرأة لأنّها تسبب العقم، وبهذا تصبح الحنّاء طقسا مانعا للخصوبة، أي أنّ استعمالها محدود خارجيا فقط لزيادة الخصوبة، وحسب اعتقاد أهل المنطقة أنّه يُحْضَرُ التّلاعب بهذا الطّقس فلا تُرمى الحنّاء في مكان نجس كونها شيئا مقدّسا، لذا فعندما يبقى منها القليل تقوم النّساء بإذابتها في الماء ثمّ سكبها في حديقة المنزل وسقي الأشجار بها، وحسب اعتقاد سكان المنطقة أيضا أنّ واضعة الحنّاء عندما تستيقظ تقوم بنزعها، فإذا كانت حمراء أو ذات لون مقبول فإنّها تلقى خيرا وهي محظوظة في هذه السّنة الجديدة، أمّا إذا كانت صفراء ولونها لا يكاد يظهر فإنّ صاحبتها ذات حظ قليل، وخوفا منهنّ من أنّ تكون السّنة سيّئة عليهنّ، فإنّهنّ يقمن بإضافة عدّة مكوّنات أخرى لتجعل لونها يسرّهنّ قد تكون طبيعية من المنزل او كيميائية يشترينها، وبهذا نستنج أنّ استعمال الحنّاء ليست فقط بغرض التزيّن بل لها مدلولات غيبية قد تكون استنادا إلى أساطير يجهلها الأفراد في كثير من الأحيان، فإرجاعها إلى عادات ومعتقدات الأجداد كافية بالنسبة لهم.

2-3 الأدوار والوظائف المتعلّقة بطقوس ينّاير في المجتمع التبسّي وحتميّة التغيّر:

إنّ المجتمع في سياق سعيه للمحافظة على بنيته وقيمه الثقافية التي من شأنها أن تساعده في مواجهة التغيّرات الواسعة التي تشهدها والتي يمكن أن تهدّده وتؤدي إلى بعثرته وتشتّته فإنّه يتّخذ طقوسا وممارسات تتحوّل في كثير من الأحيان إلى معتقدات وشعائر لها دورها الفعّال في الحفاظ على أهمّ مميّزات المجتمع وآليات التّمسّك بها، ولا خلاف في أنّ الذّاكرة الشعبيّة حافظت على هذا التّراث المتواتر تحت تأثير العادة والتكرار بحفظ أدقّ الطّقوس وتجسيدها في ممارسات خلال

فضاءات زمنيّة ومكانيّة محدّدة ليتمّ نقلها عبر العصور وعلى ممرّ الأجيال، واستنادا إلى ما ذكرناه في مقالنا هذا، ومن خلال تحليل شواهد الميدان واستنطاقها فقد تبيّن أنّ احتفالية ينّاير أو راس العام كما هو متعارف عليه في مجتمع البحث والتي أصبحت تشكّل ثقافة البناء الكليّ للمجتمع الجزائري وليس بعض المجتمعات المحلية أمثال تبسّة فقط، ظاهرة ثقافية ذات تعبير صادق عن تراث هذا الشعب ومرآة تنعكس عليها صور نابضة عن حياته، ظاهرة ثقافية لها وظائف وأدوار عميقة بعمق مدلولات طقوسها وممارساتها، ظاهرة تنطوي على دلالات رمزية ومعان اجتماعية تزداد أهميّتها بعمق إدراك الأفراد لها، فيكفي أنّها إحدى أهمّ الآليات التي أنتجها المجتمع بعد مخاض عسير، يكفي أنّها نابعة من تجربته التي ميزته عن باقي المجتمعات، هي الآلية التي تعزّز وحدته وتماسكه، تحافظ على استمرار وجوده وكينونته بل وتعمل على تفسير وقائعه الاجتماعية كما يشير دوركايم الذي يرى أنّ "أيّ تفسير نفساني لواقعة من الواقعات المجتمعية لا بدّ أن يكون تفسيرا مغلوطا."(بريتشارد ايفانز، 1686: 207) حيث يرى تايلور " أنّ الإنسان في المجتمعات الأولى كان يتمتّع بقدرات خاصّة نتيجة نظرته العامّة إلى الكون وإيمانه بحيويّة الطبيعة لدرجة تصل إلى تجسيد مظاهرها كلّها على نحو رمزي، فالطقوس التي كان يؤدّيها كانت تهدف إلى أشياء أخرى غير ما تنبئ به ظواهر تلك الطقوس، بمعنى أنّ هذه الأخيرة كانت تجسيدا لبعض الأفكار الغامضة لديه عن وجود كائنات عليا تملأ الكون"(طيلب نسيمة، 2010: 119) وحتى يتمّ التواصل معها واسترضائها بل وترويضها أحيانا لجأ إلى استعمال رموز وعبارات تمّ تجسيدها لتصبح طقوسا ممارسة في فضاءات محدّدة، و بهذا يمكن معالجة الطقوس على أنّها صيغ من التّواصل القائم بين النّاس والآلهة أو الأرواح الخفيّة، مع أنّ هذه الأخيرة ليست شريكة مع الإنسان في منظومة تواصل واحدة، وهذا ما يشير إليه العالم الأنثروبولوجي الاسكتلندي جيمس فريزر Frazer.James حيث يرى أنّ ثمّة اعتقاد شائع في المجتمعات القديمة بأنّ هناك وسائل تمكّنهم من اتّقاء شرور الطّبيعة "وأنّهم يستطيعون أن يُعَجّلوا في سير الفصول أو يُبطِئُوا منه بفنّ السّحر، لذا قاموا ببعض المراسم وقراءة الرّقى والتعاويذ ليحثّوا المطر على السّقوط والشّمس على الإشراق والحيوانات على التّكاثر وفواكه الأرض على النّمو"(فريزر جيمس، ت جبرا إبراهيم، 1982: 15) وبفعل الزّمن والتّكرار استطاعت الطّقوس أن تكتسب سمة القدسيّة حتّى أنّها تحوّلت بفعل الزّمن إلى معتقدات دينيّة ونشير في هذا المقام إلى العالم الأنثروبولوجي مالينوفسكي ودراسته حول جزر التروبرياند حيث "وجد أنّ الأهالي يمارسون أنماطا مختلفة من الطّقوس السحرية، وبعد تعمّقه في البحث ومعايشته لهم لاحظ أنّ تلك الرقصات الشعائرية والطّقوس الممارسة تساعدهم على تبديد مشاعر الخوف من العالم المجهول المحيط بهم"(محمد عبّاس ابراهيم، 2009: 113)

واهتم الرّواد الأوائل من الأنثروبولوجيين في مختلف بحوثهم ودراساتهم بالكشف عن الطرق والوسائل التي تعمل من خلالها العناصر والأنساق الثقافية في ترابط وتساند مستمر، وحركة المجتمع والمحافظة على كيانه المتميّز، وطقوس احتفالية ينّاير من هذه الزاوية تعمل على تساند وترابط الأفراد المحتفلين، وإشراكهم ضمن معتقد واحد وتاريخ واحد والافتخار به، فالطّقوس هي إعادة بناء ماضي سحيق إلى زمنية الحاضر بما يقتضيه التغيّر الاجتماعي والثقافي، أي إعادة بناء الماضي ضمن قواعد جديدة تتكهّن بمستقبل أحسن، ويشير الباحث نور الدّين طوالبي إلى أنّ دعوة الطّقس تكمن في إثبات الحدث التاريخي

والأسطوري الشّهير، فالطّقس في احتفالية ينّاير يميل أساسا من خلال تكرار واستدامة القواعد التي تثبّته إلى تكريس ديمومة الحدث الاجتماعي والأسطوري بقواعد الحاضر التي يفرضها التّغيير، وطقوس ينّاير لها طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة النفسية والذّهنية للأفراد، وهذا الطّابع هو الذي يجدّد حماسهم ويعطيهم الإحساس بوحدة معتقداتهم وتاريخهم.

3- النتائج ومناقشتها

إنّ هذه التظاهرة الثقافيّة موضوع الدّراسة الحاليّة (احتفالية ينّاير) هي صورة مصغّرة عن نمط حياة سكّان منطقة تبسّة، وهي تعبّر عن ثقافة محليّة فرعيّة خاصّة، تحاول أن تعيد انتاج نفسها مخياليا ووجوديا من خلال لحظة انعقادها، ويمكن اعتبار **احتفاليّة ينّاير كمحطّة لشحن الهويّة المحليّة وحتى الوطنية، فالظاهرة في مضمونها تجدّد لحمة الأفراد وتشحنها من جديد بشكل يجعل الأفراد الفاعلين مشدودين ومنغمسين في محلّيتهم وتقاليد منطقتهم المتواترة**، ومن خلال ملاحظتنا ومعايشتنا للشّواهد الميدانيّة يمكننا القول بأنّ:

– احتفالية ينّاير في المجتمع المحلي (تبسة) تشكّل منظومة متكاملة من الطّقوس، هي نسق من رموز وطقوس متنوّعة كلّ طقس فيها يحاكي دلالة معيّنة، مثلما هي خطاب ضمن فضاء طقسي يحاكي طبيعة الأفراد الفاعلين لها، وجُلّ الطقوس الاحتفالية التي تمّ دراستها وتحليلها تحاكي خطابا متعاقدا بين ما هو روحي وما هو رمزي، حيث ترتبط ارتباطا وثيقا بالرّموز الطّبيعيّة، لتشترك في مدلول واحد مقدّس وهو الخصوبة وتقديس الأرض والفلاحة.

– تتعمّق رمزيّة طقوس ينّاير حين عودتنا إلى زمن الأصل، فرغم بساطة الطقوس الممارسة وسذاجتها في ظاهرها لتبدو مجرّد خطاب شعبي، إلاّ أنّها تحمل في عمقها العديد من الأبعاد الرّمزيّة المؤسّسة وفق الرّموز والدلالات العميقة، لتجسّد احتفاليّة ينّاير بذلك نسقا أسطوريا ممررا من خلال جملة الطّقوس الدّوريّة الممارسة والمرتبطة بصراع الأنساق من أجل الهيمنة المركزيّة بين النّسق الطّبيعي لأصالة الاحتفال والمرتبط بأساطير الخصوبة وارضاء الطبيعة، وبين النّسق السياسي لمظاهر الاحتفال المعاصرة والمرتبطة ببطولات الملك الأمازيغي شيشناق.

– وتتحدّد دلالة ومعاني السلوكات الطّقسيّة بمدى عمق الرسالة المستقرأة حينما نأخذ بعين الاعتبار البعد التّأويلي للطّقس الممارس وللشّرط المحدّد له، كاعتماد الجنوسة في بعض الطقوس فنلاحظ أنه تمّ تقسيم فضاء الاحتفال بينّاير من خلال الطّقوس المركّبة له إلى فضاء رجالي وآخر نسائي، فيُمنع طقس الطّعام(اعداد عشاء ينّاير) وطقوس التّطهير بالإضافة إلى طقس الحنّاء على الرّجال، بينما ينفرد الرّجال بطقسي الذّبح وتقديم القربان، وتقليب الحجارة دون النّساء، كما لاحظنا شرعيّة الممارسة الطّقوسية لدى مفردات العيّنة وتقبّلها دون التقصّي والبحث عن جذورها التي أغلبها ذات صبغة وثنيّة، وبعضها الآخر يعتبر تطيّرا، فالأضحية الإلزاميّة المقدّمة في عشاء ينّاير، تعود جذورها إلى تقديم القرابين التي كان يُرجَى من ورائها توثيق الصّلة بين البشر وآلهتهم قديما، ورغم إيمان أفراد المجتمع المحلّي بالقضاء والقدر وبمحدودية علم السّاعة وانفراد الله عزّ وجلّ بها إلّا أنّهم يمارسون نوعا من التطيّر، وربّما نرجع هذا الاعتقاد بضرورة هذه الطقوس والممارسات والتّمسّك به الى المستوى التّعليمي لدى مفردات العيّنة.

– إنّ هذا الاحتفال لا يقتصر على منطقة دون سواها، إذ تبرز مظاهره بشكل جلي في مختلف ربوع الوطن، بشكل يؤكّد أنّ الاحتفال بينّاير لم يعد يقتصر على سكّان منطقة القبائل التي تعتبر الأكثر تشبّثا بالثقافة الأمازيغية، وبدأ يرتسم كعادة جزائرية في مختلف ربوع الوطن الجزائري وأضحى يمثّل عنوان الخصوبة والعطاء.

* وبذلك يمكننا التّوصّل إلى أنّ طقوس ينّاير لها دور ووظائف يمكن استقراؤها واستنتاجها فيما يلي:

طقوس ينّاير الممارسة في المجتمع المحليّ (تبسة) ووفقا لمنظور أفرادها نجدها تسعى إلى تأصيل العلاقة السلميّة بين الإنسان والطّبيعة، والتّحذير من عصيانها والتمرّد عليها وهذا ما لمسناه في أسطورة العجوز والشّتاء، وبالتّالي محاولة السّيطرة على الظّواهر الطّبيعية واسترضائها من خلال الممارسات المتعلّقة بالفلاحة.

يسعى الأفراد بممارسة طقوس ينّاير إلى التّعريف بتاريخ الشّعوب وبطولاته، ونلمح ذلك من خلال أسطورة شيشناق حتّى وإن تضاربت الآراء والأبحاث حولها، كما أنّ إعادة تكرار الطّقوس تسعى إلى إرساء دعائم المعتقدات المشكّلة لأسس التنظيم الاجتماعي، وبذلك تضمن هذه الطّقوس نجاعة الاحتفالات الشّعبية التي تتعلق بينّاير وضمان بقاءها واستمراريّتها.

خاتمة

لا يمكننا القول في ختام ورقتنا البحثيّة هذه سوى أنّ ثقافة ينّاير تمثّل أحد أبرز الخصوصيّات الثّقافية المحليّة التي تصبّ في رحم الوحدة الوطنيّة والتنوع الثقافي الجزائري وأحد أهم معالم التراث الرّوحي الذي يجمع شمل الأفراد في بُعده الوطني الكلي، حيث كشفت شواهد الميدان ونتائجه أنّ هذا الاحتفال لا يقتصر على منطقة دون سواها، إذ تَبرُزُ مظاهره بشكل جلي في مختلف ربوع الوطن، بشكل يؤكّد أنّ عيد ينّاير لم يعد يقتصر على سكّان منطقة القبائل التي تعتبر الأكثر تشبّثا بالثقافة الأمازيغية، وبدأ يرتسم كعادة جزائرية في مختلف ربوع الوطن وأضحى يمثّل عنوان الخصوبة والعطاء، بتداخل العديد من الأساطير والمرجعيّات التي تقريبا جُلّها ينطوي تحت رمزيات تثمين وتقديس الأرض، بعد أن كانت العلاقة بين الإنسان والطّبيعة في المجتمعات التقليدية علاقة متوتّرة أساسها الخوف من غدر الطبيعة.

الصور الموضّحة لبعض الطقوس

الصورة 1: توضّح الكانون (الشميني / الشمينو) ضمن طقوس التّطهير

الصورة 2: توضّح الأكلة الشّعبيّة الرّئيسيّة في عيد ينّاير حيث يمكن تقديمه بمفرده كما في الصورة الأولى أو يقدّم فوق طبق الكسكس في الصورة الثّانية وهذا اعتمادا على رغبة الفرد.(ضمن طقوس الطّعام)

الصورة 3: توضح طريقة وضع الكسكس في الكسكاس أثناء الطهي، وجعل شوشة له.(ضمن طقوس الطعام)

الصورة 4: توضح طقس تقليب الحجارة إمّا سنة سعيدة بوجود حياة تحت الحجارة وزيادة فرد جديد للأسرة أو سنة حزينة وفقدان أحد أفراد الأسرة (قبر وموت)

ملاحظة: جميع الصور التقطت من طرف الباحثة عدا الصورة الأولى.

قائمة المراجع

المراجع العربيّة

– الفيروز ابادي،(1979). **القاموس المحيط**، ط3. ج3. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

– الزيني نهى، (2011). **أيام الامازيغ اضواء على التاريخ السياسي الاسلامي**، ط1. مصر: دار الشروق، القاهرة.

– باصي روني، (2012). **أبحاث في دين الامازيغ**، ت حمو بوشخار، ط1. الناشر دفاتر وجهة نظر.

– بدوي أحمد، (1978). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيّة**، د ط. بيروت: مكتبة لبنان.

– بركة عبد الكريم، "**طقوس الاحتفال بالمناسبات والأعياد بشمال افريقيا**"، مجلة الثقافة الشعبية، أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، البحرين، العدد 19، 2012.

– بريتشارد ايفانز، (1686). **الأناسة المجتمعية ديانة البدائيين في نظر الإناسيين**، ت حسن قبيسي ط1. بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر.

– بوزيدة عبد الرحمان واخرون، (2005). **قاموس الاساطير الجزائرية** ، د ط. وهران، المركز الوطني للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر.

– دوش لطيفة، (....) **رأس السنة الامازيغية بين الطقوس الاحتفالية والرمزية السياسة**.

الرابط http://www.hespress.com

– زمّال سمير، (2013). **صفحات من تاريخ تبسّة**، د ط. دار هومة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر.

– شاوش محمد بن رمضان،(1995). **باقة السوسان في التعريف بحضارة تلمسان عاصمة دولة بني زيان**، ط1. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

– طوالبي نور الدين، (1988). **الدّين والطقوس والتغيرات**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

– طيلب نسيمة، (2010– 2011). الابعاد الاسطورية للطقوس الاحتفالية في منطقة القبائل بالجزائر. رسالة ماجيستير في (العلوم السياسية)كلية العلوم السياسية والاعلام، جامعة الجزائر 3، الجزائر

– عباس ابراهيم محمد، (2009). **الثقافة الشعبية الثبات والتغير**، د ط. الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر.

– عيساوي مها، **مدينة تبسّة في العصور القديمة**، مجلّة التّراث،(....)

– فريزر جيمس، (1982). 'ادونيس او تموز' **دراسة في علم الأساطير والأديان الشرقية**، ت جبرا ابراهيم، د ط. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، لبنان.

– فيلالي عبد العزيز، (2014). **بحوث في تاريخ المغرب الاوسط في العصر الوسيط**، ج1. عين مليلة، دار الهدى للطباعة والنشر، ، الجزائر.

– كوبان جان،(2007). **المسح الاثنولوجي الميداني**، ترجمة جهيدة لاوند، ط1. معهد الدراسات الاستراتيجية، العراق.

– مصطفى سليم شاكر، (1981). **قاموس الانثروبولوجيا، انجليزي – عربي**، ط1. جامعة الكويت.

نزار اكرم، (09 .11 .2016). **هكذا يحتفل الجزائريون برأس السنة الامازيغية**، بتاريخ على 15:31س على الرابط: http:// www.echouroukonline.com

المقابلات

– مقابلة مع الحاجة س. عبد المالك، 70سنة، مربيّة، الماء الأبيض، تبسة، بتاريخ 2017/01/13 على الساعة 13.30سا

– المخبرة السيدة فطوم ، 50سنة، مربية وامية، ريف بئر القوسة، الماء الابيض، بتاريخ 2018/01/11 على الساعة 15.30سا

– مقابلة مع الحاجة و مراح، 79 سنة، مربية، امية، ريف بئر القوسة، الماء الابيض، 2017/01/12 على السّاعة 14.30 سا

– مقابلة الحاج احمد، 87 سنة، فلاح، أمي، ريف بئر القوسة، الماء الابيض، تبسة، بتاريخ 2018/01/11 على الساعة 15.00 سا

المراجع الأجنبيّة

.Robert P, (1967). **petit robert dictionnaire de la langue françaises**; dictionnaire de robert, paris.

Chehrit Kamal, (2016). **Les Chachnaq; Pharaons Berbères d'Egypte**, Alger – Livres Editions .

Bourdieu pierre, (1980). **Le sens pratique**, Minuit .Paris.

Doutté Edmond, (1909). **Magie & Religion dans l'Afrique du Nord**, Alger.

Chebel M, (1995). **Dictionnaire des Symboles musulmans/ Song**, Albin Michel,

Berlewi Marian, (….) **Dictionnaire des Symboles**, Seghers, France .