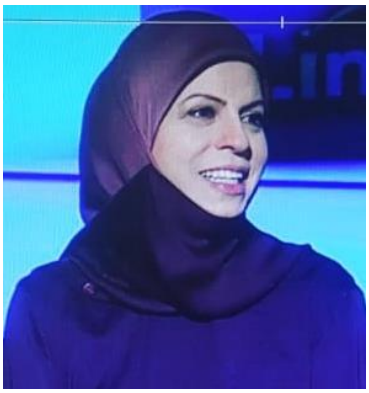
تمثّلات الآخر في الثقافة الشعبية العراقية (الأمثال الشعبية نموذجاً)

إعداد د. ليلى شمس الدين



ثقافة المجتمع هي طريقة حياة أفراده، وهي مجموعة

الأفكار والعادات التي تعلّموها وساهموا فيها ثمّ نقلوها من جيل إلى آخر.

رالف لينتون Ralph Linton

الثقافة الشعبية هي ببساطة، الثقافة التي يفضّلها

الكثيرون، أو تلك التي تحظى بإعجاب جيّد من قبل العديد من الناس.

جون بينيت John W. Bennett[1]

مقدمة

تُعتَبَرُ الأمثالُ من الأعرافِ التي تتحكَّمُ في المجتمعات، حتى قيلَ إنَّها قانونُ العامّةِ الذي يعتنقُهُ الناسُ، فتؤثّرُ فيهِم وتحدّدُ سلوكَهُم وتصرفاتِهِم؛ فهم يعتمدونَ عليها في دعمِ كلامِهِم، وتأييدِ أقوالِهم، وتأكيدِ آرائِهم. والجديرُ بالذكرِ أنَّ الأمثالَ الشعبيةَ حمّالةُ أوجُه؛ فمنها ما يكونُ حافزاً للتحسينِ والإصلاح، ومنها ما يُشكِّلُ حُجةً وذريعةً لتأييدِ سلوكٍ أو موقف، وفيها ما يدعو الى سلوكياتٍ خاطئة.

بين هذا وذاكَ، تُعتبرُ الأمثالُ الشعبيةُ "ركيزةً ضخمةً يُنَقِبُ فيها الباحثُ عن آراءِ الشعبِ وفلسفتِهِ في الحياةِ وحِكمتهِ وأمانيه، كما آلامِهِ ورغائبِهِ وأحلامِه؛ إذ تقدّمُ صورةً واضحةً لتفاعلِ الشعبِ مع البيئةِ التي يعيشُ فيها ـ سواءٌ درى أم لم يدرِ ـ فتضعُنا أمامَ مسرحِ خواطرِهِ ومَعينِ أفكارِهِ ووحيِ أقواله، وتُسهِمُ ببلورةِ هُويتِهِ الثقافيةِ من خلالِ ما نسمّيهِ الذاكرةَ الوِجدانيةَ الاجتماعية" (قديح، الأمثال العربية ـ دراستها

[1] من أهم علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الأميركيين، لعب دوراً كبيراً في تطوير علم الإنسان كما نراه اليوم، تركزّ القسم الأكبر من بحوثه في مجالات التنمية الاجتماعية والاقتصادية، حصل على جائزة Bronislaw Malinowski من جمعية الأنثروبولوجيا التطبيقية لالتزامه مدى الحياة بتطبيق العلوم الاجتماعية على القضايا المعاصرة.

ومصادرها، 1987، صفحة 29)، بوصفِها مفهوماً إجرائياً نستطيعُ أن نفهمَ من خلالهِ جوانبَ أساسيةً في الحياةِ اليوميةِ عبرَ مجموعةٍ من الروافدِ المشكّلةِ لمعالمِ هذهِ الهُوية.

لذلكَ تَرسِمُ الأمثالُ الشعبيةُ هُوياتِ الجماعاتِ وانتماءاتِها الحضاريةِ بشكلٍ أو بآخر، بما تحمِلُهُ ذاكرتِها من "قيمٍ ولغاتٍ، وطرقِ تفكيرٍ واعتقاداتٍ، وممارساتٍ، وتمثُّلاتٍ اجتماعيةٍ وفرديةٍ، تشكّلُ مجتمعةً طابَعَ ونمطَ حياة، يُكسِبُ أصحابَها الإحساسَ بالهُويةِ والاستمرارية، ويُسهِمُ بِتعزيزِ احترامِ التنوعِ الثقافيِ والإبداعيِ للإنسانية" (باربارا تروغلر، إيكاترينا سدياكينا – ريفيي، 2013، صفحة 28)، حَسَبَ ما جاءَ في مواثيقِ اليونيسكو، ما يُمكّنُنا من قراءةِ أخلاقياتِ المجتمعِ وعاداتهِ وطرائقِ تفكيره، من خلالِ الوقوفِ عندَ مستوى المضامين، وما تُفرِزُهُ من قِيَم.

اِنّ هذهِ المُقدّمَةَ المُسهَبَة عن الأمثالِ الشعبيةِ وانعكاساتِها في الممارساتِ الاجتماعية، ما هيَ سوى مدخلٍ نُطِلُ من خلالهِ على موضوعِ "تمثُّلاتِ الآخرِ في الثقافةِ الشعبيةِ العراقية، الأمثالِ الشعبيةِ نَموذجاً". فلا أحدَ يستطيعُ أن يُغفِلَ تأثيرَ الأمثالِ الشعبيةِ على الثقافةِ المحلّيةِ وبالتالي على الهُويةِ الثقافيةِ والاجتماعيةِ للمجتمعاتِ التي تتداولُها؛ وذلكَ لتغلغُلِ هذهِ الأمثالِ في مُعظَمِ جوانبِ الحياةِ اليومية، فهيَ تَعكِسُ المواقفَ المختلفةَ، بل تتجاوزُ ذلكَ أحياناً لتقدِمَ نَموذجاً يُقتدى بهِ في مواقفَ عديدة.

أولاً: أهداف البحث

تتناولُ هذهِ المقاربةُ البحثيةُ البِنيةَ الدلاليةَ والرّمزيةَ للأمثالِ الشعبيةِ العراقية، وسنعملُ على تحليلِها، لِتبيانِ كيفيةِ تمظهرِها في العَلاقةِ مع الآخر، أياً يكن هذا الآخرُ من منطلقِ النظرةِ إليهِ في أوضاعهِ الاجتماعيةِ المختلفة.

سنبحثُ إذاً في البِنيةِ العلائقيةِ استناداً الى ما توحي إليهِ الثقافةُ الشعبيةُ المحلّيةُ ذاتُ الصلةِ الثقافيةِ والاجتماعيةِ القويّةِ بالفضاءِ البشريِ والفكري لهذهِ العَلاقات، بهدفِ قِراءاتِها وفهمِها وتحليلِ انعكاساتِها على المجتمع. اِنَّ تحليلَ ما تُشيعُهُ البِنيةُ الدلاليةُ والرمزيةُ للأمثالِ الشعبيةِ تساعدُ في قراءةِ دلالاتِ ومعاني ثقافةِ هذه المجتمعاتِ في بناءِ مواقفِها ونظرتِها الى الآخر. فالأمثالُ الشعبيةُ تلعبُ دورَ القوانينِ في المجتمعات "فهيَ دستورُ وقانونُ العامّةِ يَعتنقُها الناسُ ويؤمنونَ بها بشدّة. ولهذا تكادُ تكونُ نوعاً من السلطةِ الأدبيةِ تفرِضُ على العامةِ من الناسِ شكلاً معيناً في تعاملهِم ويأخُذُ بها مُعظمُ الأفراد، شأنُها شأنُ كلِ الظواهرِ الاجتماعيةِ الأخرى الضاغطةِ على أفرادِ المجتمع (قديح، الأمثال العربية ـ دراستها ومصادرها، 1987، صفحة 29)؛ ما يُعيدُ تعميقَ الممارساتِ من خلالِ الدلالاتِ والمعاني التي تَبُثُّها الأمثالُ المتداوَلَة.

يحاولُ هذا البحثُ إذاً، تقديمَ قراءةٍ سوسيو انثروبولوجيةٍ لبعضِ الأمثالِ الشعبيةِ العراقية بالاعتمادِ على التراثِ المتوفِّر، فضلاً عن التصنيفِ القائمِ على أساسِ تنوّعِ البيئاتِ الاجتماعيةِ في المجتمعِ العراقي، وهوَ ما يُتيحُ لنا استخلاصَ الدلالاتِ الاجتماعيةِ والثقافية، ومعرفةِ دَورِها في الموروثِ الشعبي.

ثانياً: مشكلةُ البحثِ وتساؤلاتُه

من هذا المنطلق تتبلورُ مشكلةُ البحثِ في تساؤلِ رئيسٍ يطالُ هذه الدلالات، ويكشِفُ لنا عن دورِها في منظومةِ القيمِ والمعاييرِ الثقافيةِ المتمثِّلةِ في الموروثِ الشعبي، وبذلكَ يُمكنُ حصرُ الأهدافِ من رصدِ مضامينِ هذهِ الأمثالِ بالتساؤلاتِ التالية:

1. هل تنسجمُ الأمثالُ الشعبيةُ معَ واقعِ التحوّلاتِ الثقافيةِ والاجتماعيةِ للمجتمعِ العراقي، أم أنّها ما زالت أسيرةَ الصُورِ النمطيةِ التقليديةِ للبُنى الاجتماعية؟
2. هل أثَّرَ واقعُ التحوّلاتِ المجتمعيةِ والانفتاحُ الثقافيُ الذي تعيشُهُ المجتمعاتُ في عَلاقاتِها، على استبعادِ بعضِ الأمثالِ الشعبيةِ التي لا تتواءَمُ مع القيمِ الحقوقيةِ والإنسانيةِ العالميةِ الراهنة؟

سنتوقَّف إذاً، عندَ حدودِ الخطابِ الشعبيِ المتعلّقِ بالفضاءِ الثقافيِ الحاكمِ للعَلاقاتِ الاجتماعيةِ والإنسانيةِ وإجراءاتهِ الماديةِ والمعنوية، مستندين إلى قراءة تحليلية تطال القيم المتمثّلة فيها.

ثالثاً: منهجيةُ البحثِ وأدواتُهُ والتِقْنِيّاتُ المتَّبَعَة

ينتمي هذا البحثُ إلى ميدانِ الأنثروبولوجيا الثقافية التي "تُركِّزُ بشكلٍ أساسيٍ على التفاعلاتِ بين الناس، وعلى تأثيرِ القيمِ والمعاييرِ الثقافيةِ على هذا التفاعلِ" (Kadt, 2014, p. 12)، منطلقينَ من "البحثِ الأنثروبولوجي الذي يُساهِمُ في فهمٍ أفضلَ لتفسيراتِ الظواهرِ البشرية" (Wulf, 2017, p. 22).

لذلكَ تزدادُ الأهميةُ في البحثِ في مضامينِ الأمثالِ "كونَها تُعطي هيبةً للمتحدّثِ في الثقافةِ الشفهية، وتتبيّنُ من خلالِ الموقعِ الذي يُضفيه الناسُ لمن يمتلكونَ القدرةَ على حِفظِ العديدِ من الأمثال، وممَّن يَعرِفونَ كيفيةَ استخدامِها في الوقتِ المناسب (Belfatmi, 2013, pp. 10-13).

في سياقٍ متصلٍ، كان دي سوسير[2] أولَ من "جعلَ اللسانياتِ جزءاً من علمِ السيميولوجيا، معتبراً الألسنيةَ عندهُ جزءاً من علمِ العلامات" (بركات، 2002، صفحة 59) مؤكّداً على البعدِ الاجتماعي للأدلة؛

[2] **فرديناند دي سوسير** Ferdinand de Saussure، عالم لغوي سويسري شهير، يعتبر بمثابة الأب للمدرسة البنيوية في علم اللسانيات، فيما عدّه كثير من الباحثين مؤسس علم اللغة الحديث. وهو من أشهر علماء اللغة في العصر الحديث حيث اتجه بتفكيره نحو دراسة اللغات دراسة وصفية باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية، كان أول من أعتبر اللسانيات كفرع من علم أشمل يدرس الإشارات الصوتية،

إذ إنَّ "الدلائلَ تُعبِّرُ عن أفكارٍ" (الأحمر، 2010، صفحة 46) وأيِ شيءٍ يمكنُ أن يكونَ رمزاً . مثلَ صورةٍ أو فكرة . شرطَ "أن تحملِ رسالةً ما ضمنَ ثقافةٍ معيَّنَة، ولا يمكنُ أن يكونَ هناكَ دالٌ بلا معنى، أو مدلولٌ بلا شكل" (الشيباني، 2008، صفحة 72)، وهذا مرتكَزُ عملِنا في هذا البحثِ المتمحورِ حولَ تحليلِ الرسائلِ المبتغاةِ من خلالِ الأمثلةِ المنتقاة.

لقد ارتكَزَ عَمَلُنا إذاً في هذا الإطارِ على تِقْنِيّاتٍ متعدّدةٍ، منها:

1. جمعُ الأمثالِ الشعبيةِ العراقية، من خلالِ البحوثِ والدراساتِ المعنية، كما من خلالِ المخزونِ الاجتماعي المتوافر[3].
2. إجراءُ مقابلاتٍ شِبهِ موجَّهَة Semi – directif مع متخصّصينَ من الرواةِ كما الأهالي من أبناءِ المجتمعاتِ المحلّيةِ من غيرِ ذوي الاختصاص، خدمةً لأهدافِ البحث.
3. اعتمادُ تِقْنيَّةِ التسجيلِ الصوتي لجمعِ وتفسيرِ الأمثالِ الشعبيةِ العراقية[4].

تقنيةُ تحليلِ المضمونِ بصفتِها "أحدَ أساليبِ البحثِ العلميِ التي تهدِفُ إلى الوصفِ الموضوعيِ المنظَّمِ والكمّيِ للمحتوى الظاهرِ لمضمونِ الاتصال" (Berelson, 1952, p. 18) ـ كما عَرَّفَها برنارد بيرلسون Bernard Berelson ـ وأضافَ أولي هولستي Ole Holsti بأنَّها "وسيلةٌ للقيامِ باستنتاجاتٍ عن طريقِ التحديدِ المنظَّمِ والموضوعي لِسِماتٍ معيّنةٍ في الوسائلِ الاتصالية" (Holsti, 1969, p. 12).

بما أنَّ هذا البحثَ يقومُ على دراسةِ الأمثالِ الشعبيةِ العراقية، كما يتناولُ إجراءَ مقابلاتٍ شخصية، إضافةً إلى تصنيفِ الأمثالِ كمرتكزٍ لتحديدِ العينةِ وتحليلِ مضامينِها، وهوَ ما سنتناولُهُ لاحقاً في البحث؛ ارتكزَ عملُنا على الاستفادةِ من جميعِ المعطياتِ التي استقيناها محاولينَ بناءَ صورةٍ شموليةٍ لما يَحدُث.

لتحقيقِ غايتِنا، اعتمدنا الدراسة الكمّيةِ والنوعيةِ معاً، وهما منهجانِ رئيسانِ من مناهجِ البحثِ في علمِ الاجتماع. وتَستخدِمُ "المناهجَ الكميةَ في إنتاجِ بياناتٍ عدديةٍ أو إحصائية؛ أي يرتبطُ مفهومُ هذا المنهجِ بالكمِ أو الوصفِ ومدى قابليةِ الظواهرِ محلَ الدراسةِ للقياس، معتمداً على اختيارِ الأسلوبِ الإحصائي المناسِبِ لوصفِ المتغيّراتِ محلِ الدراسة، بينَما ترتبطُ المناهجُ النوعيةُ بصفةٍ أساسيةٍ في عمليةِ إنتاجِ بياناتٍ حولَ الخِبراتِ والمعاني الشخصيةِ للفاعلينَ الاجتماعيين. أمّا المنهجُ النوعيُ عموماً فيقَعُ في إطارِ المنهجِ

أقترح دي سوسير تسميته semiology، ويعرف حاليا بالسيميوتيك أو علم الإشارات. كان دي سوسير مساهما كبيراً في تطوير العديد من نواحي اللسانيات في القرن العشرين.

[3] للمزيد من المعطيات أنظر الصفحة رقم 15.

[4] للمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، أنظر الصفحة رقم 15.

التحليلي؛ كما يحتوي على أنماطٍ مختلفةٍ من البحوثِ في علمِ الاجتماع، منها دراسةُ الحالة، والبحوثُ الاثنوغرافية، وبحوثُ الملاحظةِ بالمشاركة" (علام، 2013، صفحة 27).

جاءَ استخدامُنا الكمَ كوسيلةٍ أساسية، وكمرتكزٍ إحصائيٍ يُساعِدُنا على القراءةِ للتعمُّقِ في البحثِ النوعيِ، ضَرورياً لتحديدِ العيّنةِ، كما ساعَدَنا على تصنيفِ الأمثال، بهدَفِ لَحظِ تَكراراتِ مضامينِها كما خصوصياتِ تَناوُلِها؛ دفعتنا هذه الضروراتُ إلى استخدامِ تِقْنِيَّاتٍ برمجيةٍ في قاعدةِ البياناتِ "اكسل Excel"[5].

بعدَ هذهِ المقدّمةِ، سأعملُ على تعريفِ المَثلِ الشعبيِ، والطرحِ المنهجيِ الذي سأسلُكُه في هذا البحث.

رابعاً: الأمثال الشعبية

الأمثالُ "شكلٌ من أشكالِ اللغةِ التي ترتبطُ مباشرةً مع الجوانبِ الثقافيةِ في المجتمع، وهي تَنُصُّ على حقيقةٍ أو نصيحةٍ عامة؛ لذلكَ يلعبُ المثلُ دوراً هاماً في النظامِ الثقافيِ والتواصلِ الاجتماعي للمجتمعات (J A H KHATRI & LUCINDA LAISHRAM, 2013, p. 4).

قديماً قالتِ العربُ "المثلُ في الكلامِ كالملحِ في الطعام"، وبالتالي اعتبروا ألاّ غنى لنا عن استخدامِها، فنحنُ نتوارثُها من دونِ استئذانٍ منّا، كما نبني من خلالِها صورةَ الآخرِ في أذهانِنا.

كلُّنا يعلمُ أنَّ المجتمعَ يُحدِّدُ القوالبَ التي تُبنى عليها العَلاقاتُ الاجتماعية، وهوَ نفسُهُ الذي يستقي قواعدَ القوالبِ التي يَصنعُها لأفرادِهِ من التاريخِ والتراثِ الذي يضمُ الامثالَ الشعبيةَ. ونظراً لِاتساعِ التراثِ الشعبيِ غيرِ الماديّ، فإنّهُ يمكنُ للأفرادِ والجماعاتِ كما نعلم، أن يكونوا منتجينَ وحاملينَ لهذا التراثِ في آنٍ واحد، وتَعتبرُ الأمثالُ الشعبيةُ عنصراً حيوياً من عناصرِ الموروثِ اللامادّيّ "الذي تتناقلُهُ الأجيالُ جيلاً بعدَ جيل. ودائماً ما تُعيدُ إنتاجَهُ الجماعاتُ والمجموعاتُ استجابةً لبيئَتِها، وتفاعلِها مع الطبيعةِ ومعَ تاريخِها، ويُزودُها بإحساسٍ بالهُويةِ والاستمرارية" (باربارا تروغلر، إيكاترينا سدياكينا – ريفيي، 2013، صفحة 27).

يَعتبِرُ بعضُهُم الأمثالَ الشعبيةَ مرآةً لطبيعةِ الناسِ ومعتقداتِهم، من منطلقِ توالُفِها وتغلغُلِها في مُعظمِ جوانبِ الحياةِ اليومية، ما يُسهِمُ بتشكيلِ أنماطِ اتجاهاتِ وقيمِ المجتمع.

ليس أدلَ في هذا المَعرِض من قولِ الشاعرِ أبو تمّام "ما أنت إلا مثلٌ سائرٌ يعرفُهُ الجاهلُ والخابِرُ" (العمري، أمثال تربينا ـ تأملات تربوية في الأمثال الشعبية، 2013، صفحة 8) لتِبيانِ وقعِ الأمثالِ وتأثيرِها.

[5]برنامج خاص بالحسابات وتسهيل عمل الجداول من مايكروسوفت Microsoft ، يتيح البرنامج للمستخدمين تنظيم البيانات واحتسابها باستخدام نظام جداول بيانات مقسم حسب الصفوف والأعمدة، تسمح هذه الجداول بإنشاء الرسوم البيانية استنادا إلى البيانات، وإجراء العمليات الحسابية المعقدة. للمزيد من التفاصيل أنظر http://www.businessdictionary.com/definition/Microsoft-Excel.html ، جرت زيارة الموقع بتاريخ 25 آب ـ أغسطس 2017.

في هذا الإطارِ، تُعَدُّ الأمثالُ الشعبيةُ من الأعرافِ التي تتحكَّمُ بالمجتمع. "فمكانتُها حيّةٌ وقويّةٌ في القلوبِ والنفوس، يَسيرُ عليها ويوافِقُها الناس، فيأخذونَ بما تمليهِ عليهم، ويتصرفونَ بوحيٍ منها، ويتعاملونَ كما تخطِّطُ لهم. وتقاومُ من ناحيةٍ أخرى من يحاولُ التفرُّدَ في التصرُّفِ أو الخروجِ عما رسَمَهُ المجتمعُ من قِيَمٍ ومفاهيمَ مُتَّبعة" (قديح، الأمثال العربية ـ دراستها ومصادرها، 1987، صفحة 29).

نحن نتناولُ إذاً، أحدَ المكابحِ الثقافيةِ المتمحورةِ حولَ أمرٍ في غايةِ الأهميةِ يتعلّقُ بالمساهمةِ في تشكيلِ هُويةِ شعب. فالعَلاقةُ بينَ الثقافةِ والهُويةِ عَلاقةٌ وطيدةٌ ومتغيرةٌ مع الزمن. من أجلِ هذا فإنَّ "الأبحاثَ التي تتناولُ هذا الموضوعَ هيَ في تطوّرٍ مستمر، ونحنُ بحاجةٍ إلى دراساتٍ دائمةٍ حولَ الثقافة، وحولَ تأثيراتِها على الهُوِيَّة" (Charaudeau, 2016, p. 28).

إنَّ هذا التشكيلَ الهُوِياتي يتِمُ من خلالِ أمثالٍ شعبيةٍ تتوجَّهُ إلى شعبٍ بأكملِهِ، بمختلِفِ شرائِحِهِ وطبقاتِهِ، ونحنُ نعرفُ أنَّ ثمةَ ترابطاً وثيقاً بينَ رأسِ المالِ الثقافي الموروثِ والمكتَسَب؛ ومنَ المهمِ أن نتذكَّرَ هنا ما قالهُ بورديو "إنَّ رأسَ المالِ الثقافي يُعبِّرُ عن القُدُراتِ والمهاراتِ العقليةِ والجسديةِ وكلِ أشكالِ المعرفةِ والخِبراتِ التي يتحصَّلُ عليها الفرد، إمّا نتيجةً لعائلةٍ، أو جماعةٍ معيّنةٍ من خلالِ تَمتينِها وتطويرِها" (افراح محمد، سعد حميد، 2014، صفحة 430).

خامساً: الهوية

قبلَ الدخولِ في موضوعِ الأمثالِ الشعبيةِ العراقيةِ ومضامينِها، من المهمِ تناولُ تشكُّلِ الهُويةِ وخصائِصِها.

لاحظَ عالِمُ الاجتماع عبد الكبير خطيبي[6]"أنَّ الهُوِيَةَ العربيةَ تتشكّلُ من خلالِ تاريخِ العربِ وذاكرتِهِم، وترتبطُ بالأماكنِ التي عاشوا وماتوا فيها. كما يُعادُ تشكيلَ هذهِ الهويةِ الأساسيةِ المتجذِّرةِ في الأرضِ والحضارة، في الأفرادِ وفي الذاكرةِ الجَماعية، لِتستمرَّ من قرنٍ إلى آخر" (Barakat, 1993, p. 13).

نُضيفُ إلى ما سبق، أنَّ "الهُوِياتِ الثقافيةِ للشعوبِ تتحدّدُ وَفقَ ثَلاثةِ مستويات: الهُويةُ الفردية، والهويةُ الجمعوية، والهُويةُ الوطنية؛ معَ إدراكِنا أَنَّ العَلاقةَ بينَ هذهِ المستوياتِ ليست ثابتة، بل هيَ في مدٍّ وجزرٍ دائِمَين، بحيثُ يتغيرُ مدى كلٍ منهُما، اتساعاً وضيقاً حَسَبَ الظروفِ وأنواعِ الصراعِ واللاصراع، والتضامنِ واللاتضامنِ التي تُحرِكُها المصالحُ الفرديةُ والجمعويةُ والوطنيةُ أو تلكَ العابرةُ للحدود" (نصار، 2015، صفحة 3).

[6] روائي مغربي وعالم اجتماع، وأخصائي بالأدب المغاربي، ولد في العام 1938 وتوفي في العام 2009.

بعبارةٍ أخرى، تتأرجحُ العَلاقةُ بينَ هذهِ المستوياتِ الثلاثِ على أساسِ نوعِ "الآخر"، بِحَسَبِ موقعهِ وطموحاتِه. فإن كانَ داخلياً، ويقعُ في دائرةِ الجماعة، فالهُويةُ الفرديةُ هيَ التي تفرِضُ نَفسَها كـ "أنا". وإن كانَ يقعُ في دائرةِ الأمةِ فالهُويةُ الجَمعويةُ ـ القبليةُ، الطائفيةُ، الحزبيةُ ... ــ هيَ التي تَحُلُّ مَحَلَّ "الأنا" الفردي. أمّا إن كان "الآخرُ" خارجياً، أي يقعُ خارجَ الدولةِ والوطن، فإنَ الهُويةَ الوطنيةَ هي التي تملأُ مجالَ "الأنا" (الجابري، 2015، صفحة 200).

في هذا الإطارِ يتمحورُ بحثُنا حولَ الهُويةِ الجمعويةِ من خلالِ تناوُلِنا للبِنيةِ الدلاليةِ والرّمزيةِ للأمثالِ الشعبيةِ العراقية، وسنعمَلُ على تحليلِها، لتِبيانِ كيفيةِ تمظهُرِها في العَلاقةِ معَ الآخر، أياً يكن هذا الآخرُ من منطلقِ النظرةِ إليهِ في أوضاعهِ الاجتماعيةِ المختلِفَة.

أ. خصوصيةُ الهويةِ وَفقَ الآيتوس

في تفسيرِ الآيتوس يقولُ أرسطو إنَّهُ "الصورةُ التي يقدّمُها الشخصُ عبرَ خِطابِه. و"الآيتوس" مصطلحٌ إغريقيُ الأصل، مصدرهُ كلمةُ ἦθος التي تَعني "روحَ الشعب" أي "العاداتِ والتصرفات"، وقد استُخدِمَ هذا المصطلحَ سوسيولوجياً وأنثروبولوجياً للدلالةِ على مجموعةِ الخصائصِ المشترِكةِ والمرتبطةِ بالقيمِ والقواعدِ والآدابِ التي تَحكُمُ العَلاقاتِ الشخصية، والعاداتِ اللُغويةِ لجماعةٍ اجتماعيةٍ ضِمنَ مجتمعٍ معين، وللدلالةِ أيضاً على الشكلِ الاجتماعي للفرد (ملابِسِه، تصرفاتِهِ، قِيَمِه، طريقةِ حركاتهِ الجسدية، طريقةِ تكلُمِّهِ...) المرتبطةِ بخصوصيةِ عَلاقاتهِ الطبقيةِ الدالةِ على انتماءاتِهِ الأنثروبولوجية" (كيال، الشخصيات الهزلية العابرة للزمان والمكان في الأدب الشعبي . حالة جحا، 2016، صفحة 4 ـ 5).

هذا يدلُ على أنَّ الهُويةَ القادمةَ من آيتوسٍ معيّن ومن تركيبةٍ معيّنةٍ تحمِلُ السماتِ الثقافيةَ المتوارَثَةَ من البيئةِ الاجتماعيةِ بالإضافةِ إلى خصوصيةِ المكانِ والزمانِ الذي توجَدُ فيه.

تتشكّلُ الهُويةُ إذاً، من مجموعةٍ من السِماتِ التي تتكوّنُ في "خِضَمِّ عَلاقاتٍ اجتماعيةٍ وثقافيةٍ متداخلة، وترتَسِمُ في أشكالٍ متعدّدةٍ وتتنوَّعُ بتنوّعِ النشاطِ السياسيِ والثقافيِ والفِكري" (احمد بعلبكي وآخرون، 2013، صفحة 9).

نحنُ نعلمُ أنَ الثقافةَ والهُوِيَةَ أمرانِ متلازمان، فلا يمكنُ الفصلُ بينَهُما، وكلُ شعبٍ لهُ ثقافةٌ خاصةٌ بهِ تكونُ بمثابةِ عنوانٍ لهُويتِه. وتختلفُ طرقُ تشكيلِ الهُويةِ الاجتماعيةِ "باختلافِ الثقافاتِ، وتتأثَّرُ بطبيعةِ المجتمعِ الذي تنشأُ فيه" (ذياب البداينة، عطا الله فشار، 2015، صفحة 282).

ب. الهُويَةُ الثقافية

نحن نعرف أنَّ الحديثَ عن الثقافةِ أو التنوُّعِ الثقافي لا ينفصلُ بالضرورةِ عن الحديثِ عن الهُوية؛ فالهويةُ في جوهرِها "مجموعةٌ من المعطياتِ الثقافيةِ التاريخيةِ واللغويةِ والتراثية، ولعلَ السببَ المباشِرَ في تصدُّرِ سؤالِ التأملِ الذاتي الخاصّ بالهُويةِ بكلِ بلدٍ هوَ ذلكَ الاتصالُ الثقافيُ معَ الآخر. من المُسَلَّمِ بهِ أنَ الثقافةَ عنصرٌ حاسمٌ في بناءِ هُويةِ الفرد، ومعَ ذلكَ، في بيئاتِ اليومِ المتعدّدَةِ الثقافاتِ بشكلٍ متزايد، لم يَعُد تأثيرُ الثقافةِ مباشِراً، ما يدفعُنا الى استكشافِ وضوحِ الهُويةِ الثقافية (Usborne, Esther, 2016).

بهذا تَظهَرُ "في الهويةِ الثقافيةِ جدليةُ الذاتِ والآخر، ومن خلالِها تُعيدُ كلُ جماعةٍ بشريةٍ تأويلَ ثَقافتِها من خلالِ اتصالاتِها الثقافيةِ ـ الثقافية. كما أنّها ليست معطىً جاهزاً ونهائياً، بل تتطوّرُ باتجاهِ الانكماشِ أو باتجاهِ الانتشارِ، وتغتني بتجارِبِ أهلِها، وانتصاراتِهِم، وتطلعاتِهِم، وأيضاً باحتكاكِها سلباً وإيجاباً معَ الهُوياتِ الثقافيةِ الأخرى" (الجابري، 2015، صفحة 215).

في هذا الإطارِ، تنفردُ الشخصيةُ العربيةُ بمجموعةِ من السماتِ والخصائصِ التي تجعلُها متميزةً عن غيرِها من الهوياتِ الثقافيةِ الأخرى، وتتمثَّلُ تلكَ الخصائصُ باللغةِ، والدينِ، والتاريخِ، والتراثِ والعاداتِ والتقاليدِ والأعرافِ وغيرِها من المكوناتِ الثقافيةِ المختلِفة.

في سياق متصل، تُعرَّفُ الهُويةُ الثقافيةُ بحَسَبِ المنظمةِ العربيةِ للتربيةِ والثقافةِ والعلومِ "اليونيسكو" بأنَّها "تَشتَمِلُ على جميعِ السماتِ المميَزةِ للأمةِ من ماديةٍ وروحيةٍ وفكريةٍ وفنيةٍ ووِجدانيةٍ، وتشمَلُ جميعَ المعارفِ والقِيمِ والالتزاماتِ الأخلاقيةِ المستقرةِ فيها، وطرائقِ التفكيرِ والإبداعِ الجماليِ والفنيِ والمعرفيِ والتِقْنيِ، وسبلِ السلوكِ والتصرفِ والتعبيرِ، وطرازِ الحياةِ، كما وتشمَلُ تطلعاتِ الإنسانِ الى المثلِ العليا ومحاولاتِهِ في إعادةِ النظرِ الى منجزاتِهِ، والبحثِ الدائمِ عن مدلولاتٍ جديدةٍ لحياتهِ وقيمهِ ومستقبلِه" (صالح، 2011، صفحة 17).

لن نَغوصَ كثيراً في قراءةِ الهُويةِ وأبعادِها، ما يَهُمُ هذهِ الورقةَ البحثيةَ هوَ تحليلُ المضامينِ للوصولِ إلى القيمِ الموجودةِ في الأمثالِ الشعبيةِ العراقيةِ التي تُحاكي بدلالاتِها ورموزِها في مُتَخيَّلِ الجماعةِ من خلالِ الرسائلِ التي تَحتويها.

سادساً: القيم

تحملُ الأمثالُ الشعبيةُ "أبعاداً تربويةً في مَضامينِها، ونحنُ نعلمُ أنَّ للتربيةِ دوراً كبيراً في بناءِ شخصيةِ الإنسانِ وتكوينِ فِكرِهِ وعقلِهِ بما يتناسبُ معَ تطلعاتِ المستقبلِ على أسسٍ تربويةٍ مستمَدَةٍ من الماضي والتراث" (كشيك، 2014، صفحة 201).

الجديرُ بالذكر، أنَّ القيمَ "تعكِسُ الأسلوبَ الذي يَفكِرُ بهِ الأشخاصُ في ثقافةٍ معينةٍ وفي فترةٍ زمنيةٍ معينة، وتُوجِّهُ في الوقتِ ذاتهِ سلوكَ الأفرادِ وأحكامَهُم، وتُحدِّدُ اتجاهاتِهِم فيما يتصلُ بما هوَ مرغوبٌ فيه أو مرغوبٌ عنه من أشكالِ السلوك، في ضوءِ ما يضعُهُ المجتمعُ من قواعدَ ومعايير، فتلعبُ دوراً أساسياً في تحقيقِ الذات، وتَشغَلُ مكانَةً مركزية في بناءِ شخصيةِ الفردِ ونسقِهِ المعرفي" (خليفة، 1992، صفحة 312).

تكمنُ أهميةُ القيمِ في كونِها "تدفعُنا إلى تفضيلِ أو تبنّي إيديولوجيةٍ سياسيةٍ أو دينيةٍ من دونِ أخرى" (سفيان، 2012، صفحة 93)؛ وفي هذا الإطارِ تدلُ الدراساتُ على أنَ الشخصيةَ الفرديةَ والجَماعيةَ للإنسانِ تُبنى من خلالِ "ثلاثةِ ميادين: التنشئةِ الاجتماعية، نقلِ الأفكار، والقيم" (patrick-charaudeau, 2006).

في الوقتِ عينِهِ، تُوصَّفُ القيمُ بأنّها ترسِمُ الملامحَ الأساسيةَ لضميرِ المجتمعِ ووِجدانه، ومن هنا تكتسِبُ أهميتَها في التنشئةِ الاجتماعية، وتُعتبرُ الركيزةَ الأساسَ في تكوينِ شخصيةِ الأفرادِ وبنائِها "كونَها تعملُ على توجيهِ الخِياراتِ والآراء، كما أنَّها غيرُ قابلةٍ للملاحظةِ بشكلٍ مباشِر، وبذلكَ يَتِمُ التعبيرُ عنها من خلالِ السلوكياتِ اللفظيةِ وغيرِ اللفظية" (Rachik, 2016, p. 9).

إنّ تشكيلَ القِيمِ أو إكسابَها لا يأتي من فراغ؛ بل من "وسائطَ مختلفةٍ تَغرِسُها وتُشكِّلُها في الإنسانِ لتُطبَعَ في نفسهِ وعقلهِ ووجدانِه" (السعيد، 2013، صفحة 215)، و"لمعرفةِ أيِ مجتمعٍ وتحديدِ هُويتِهِ يتوجبُ علينا معرفةُ القيمِ التي يُسَوِّقُها" (Bourqia, 2010, p. 105).

بما أنَّ الهُويةَ لا تتكوَّنُ من عنصرٍ واحد، إنَّما من عناصرَ متعدّدة، لهذا نجدُ أنَّ فَهمَنا لهُويةِ شعبٍ ما لا بدَ من أن يرتكزَ على توجهاتِهِ القيمية.

في هذا السياق، يعمَدُ علماءُ الاجتماعِ إلى "تقسيمِ القِيَمِ إلى قسمينِ أساسيين وهما:

1. القيمُ الإيجابية، وتتجسّدُ في الصراحةِ والإيثارِ والتعاونِ والشَجاعةِ والثقةِ بالنفسِ وتَحمُّلِ المسؤوليةِ والصبرِ والصدقِ والإخلاصِ في العملِ والعدالةِ والديمقراطيةِ والمساواةِ والتمسّكِ بالمبادئِ والمعتَقَدات..

القيمُ السلبية، وتتجسّدُ بالأنانيةِ وحبِ الذاتِ والطائفيةِ والجبنِ والغدرِ والطبقيةِ والتمايزِ الاجتماعيِ والاتكاليةِ والتسرّعِ في اتخاذِ القرارِ والعنصريةِ والإقليميةِ والتحيّزِ والتعصّبِ وضيقِ الفكرِ والكَذِبِ والنفاقِ والغشِ والنميمةِ والتزويرِ وكراهيةِ الناسِ وجلبِ الضررِ إليهم" (سلوى، 2016، الصفحات 25-26).

أوضحَ الاختصاصي بريان هيل Brian Hall[7] في هذا الإطارِ "أنّ مؤشراتِ القيمِ هيَ الأشياءُ التي تدلُّنا على القيمِ الذاتيةِ الصحيحةِ للفرد، فالقيمُ ليست دائماً مكوَّنةً بطريقةٍ ثابتة، ومنها ما يختفي ويُخلَقُ مكانَه قيمٌ جديدة، وبالتالي فإنَّ وصفَ القيمِ عليه أن يأخَذُ بعينِ الاعتبارِ إمكانيةَ التغيُّر، لأنَّ القيمَ يمكنُ لها أن

[7]أستاذ اختصاصي في القيم، محاضر في جامعة سانتا . كلارا في كاليفورنيا.

تتغيَّرَ" (Bourqia, 2010, p. 105) بِحَسَبِ عملياتِ فهمِها وتفسيرِها، فيتغيَّرُ بنتيجتِها تشكُّلُ المجتمعِ وفهمُهُ وتبريرُهُ لِقِيَمِه.

معَ الإشارةِ إلى أنَّنا نجدُ في كلِ مجتمعٍ قيماً لا حصرَ لها، كما "يُمكنُ تصنيفُ القيمةِ الواحدةِ تحتَ أكثرَ من نوعٍ من أنواعِ القِيَم" (محمد الزيود وآخرون، 2007، صفحة 12)، وما تَصنيفُها سوى لتسهيلِ عمليةِ القراءةِ والتحليل.

لبلوغِ هدفِنا، لا بدَّ من تظهيرِ المنظومةِ القيميةِ التي تَضمَّنَتها الأمثالُ الشعبيةُ العراقيةُ موضوعُ البحث.

سابعاً: وظيفة الأمثال وأهمية فهم بعدها الثقافي

يستبطنُ كلُّ مثلٍ قِصَّةً أو حكايةً أو حادثةً تداوَلَتها الأجيال، فهوَ خُلاصةُ تَجرِبةٍ أو تجاربَ على مرِ الزمن. ولكلِ مَثلٍ يُتداوَلُ معنىً يُستخلَصُ من طرحِهِ، ويُحاكي برموزِهِ ودلالاتِهِ "عقليةَ شعب، وطريقةَ معيشتِه، ومراتبَ تفكيره، حتى وُصِفَت الأمثالُ، بصوتِ الشعب" (العمري، أمثل تربينا ـ تأملات تربوية في الأمثال الشعبية، 2013، صفحة 8).

للوصولِ إلى هذا البُعدِ التحليليِ في فهمِ الأمثالِ الشعبيةِ التي تطالُ المجتمعَ العراقيَ بتنوُّعِهِ وعَلاقاتِهِ الاجتماعية، لا بدَّ من شرحِ معنى التمثيلِ الاجتماعي والتصوراتِ الجَماعيةِ لفهمِ التدخّلاتِ الثقافية، كما التأثيراتِ التي تُعيدُ إنتاجَ تصوّراتِ المجتمعِ للجماعةِ الاجتماعيةِ تُجاهَ شرائِحِها المتعدِّدَة.

أ. التمثيلات الاجتماعية

بُنيت نظريةُ التمثيلِ الاجتماعيِ على مجموعةٍ غنيةٍ من الافتراضاتِ المسبَقَة، وتتناولُ قضايا متعدِّدَةِ التخصُّصاتِ معَ درجةٍ عاليةٍ من التعقيد. وفي تفسيرِها يقولُ فريتز هايدر[8] إنّ "الطريقةَ التي تختارُ بها الذاتُ الموقفَ، يَتِمُ تحديدُها جزئياً من خلالِ الخِبراتِ الاجتماعية، وتأتي هذهِ القراءاتُ عن طريقِ النوايا والتوقعاتِ والفَهمِ المتحقِّقِ للأوضاع.... وعندَما نُطبِقُ هذا المنظورَ النظريَ لنظريةِ التمثيلِ الاجتماعيِ هنا تأتي العَلاقاتُ أولا؛ وبذلكَ يمكنُ للأفرادِ التعبيرُ عن أفكارِهم من خلالِ طرقٍ متعدّدةٍ باستخدامِ كلماتٍ محدّدة، كما من خلالِ الإيماءاتِ والرموز" (Markova, 2017, pp. 358-386).

[8] Fritz Heider، نمساوي ـ أميركي، ولد عام 1896 وتوفي في العام 1988، يعتبر واحدًا من أبرز علماء علم النفس الاجتماعي، له مؤلفات عدّة منها كتاب "سيكولوجية العلاقات الشخصية" هو تحفة نظرية وضعت الأسس لكثير من علم النفس الاجتماعي المعاصر.

في واقعِ الأمر، "ليستِ التمثيلاتُ الاجتماعيةُ إلا المعرفةَ التي تلعبُ دورًا في الحِفاظِ على العَلاقاتِ الاجتماعيةِ المسؤولةِ في الأصلِ عن تشكُلِ التصوراتِ الذِهنية" (كيال، العمر الثالث ـ التحولات، الحقوق والسياسات، مؤتمر وطني، 2015، صفحة 71)، وفي هذا الإطارِ أعربَ "هايدر" عن اعتقادهِ بأنَّ الناسَ يَستخدِمونَ تصوراتِهِم عن الآخرينَ لشرحِ لماذا يتصرفونَ بالطريقةِ التي يفعَلونها، وبالتالي فإنَّ عمليةَ المعرفةِ تنطوي على الاستيعابِ الداخليِ لِفَهمِ السماتِ والسلوك، وإدراكِ العَلاقةِ بينَ الأشياءِ والبيئةِ التي ينتمونَ إليها، ومِن ثَمَّ تأتي إعادةُ تنظيمِ المعرفةِ السابقةِ وبناءُ معرفةٍ جديدةٍ تمكِّنُهُم من التعاملِ مع بيئتِهِمُ الاجتماعية" (Markova, 2017, p. 370).

يُمكِنُنا القولُ بأنَّ "العَلاقاتِ الاجتماعيةَ تُشكِّلُ بطريقةٍ مباشِرةٍ أو غيرِ مباشِرَةٍ، المعرفةَ عن الأشخاصِ، والأشياءِ والأفكارِ المحيطةِ بجماعةٍ اجتماعيةٍ معينة، وبكلِ فردٍ من هذهِ الجماعة. وهي التي تُسهِمُ، في الوقتِ عينِه بتغييرِ أو تعديلِ هذهِ المعرفةِ، ومِن خِلالِها، التصورَ الذهنيَ عنها. إنَ هذا التوصيفَ المفاهيميَ للتمثيلِ الاجتماعيِ يُفسِر الدورَ الهامَّ الذي يلعبُهُ في توجيهِ وفي تحديدِ القِيَمِ الاجتماعية" (كيال، العمر الثالث ـ التحولات، الحقوق والسياسات، مؤتمر وطني، 2015، صفحة 71).

نُضيفُ إلى ما سبقَ في تحديدِ مفهومِ التمثيلِ الاجتماعيِ، أن هذا الاخيرَ "يُصبِحُ في ذهنِ كلِ فردٍ وفي تصورِ كلِ جماعةٍ اجتماعية، أكثرَ واقعيةً من الحقيقةِ التي يمثِلُها، وهذا الأمرُ هوَ الذي يؤدي إلى تداخلِ التمثيلِ الاجتماعيِ بالقوالبِ النمطية les stéréotypes.

وفي تعريفِ القوالبِ النمطيةِ les stéréotypes نقولُ باختصارٍ أنَها غالبًا ما تتكونُ بشكلِ تصوراتٍ مرافقةٍ لتحيزٍ سَلبيٍ أو إيجابيٍ تُجاهَ كلِ عضوٍ من أعضاءِ الفئةِ أو المجموعةِ الاجتماعيةِ التي يَتِمُّ تمثُلُها ذهنيًا. إنَ هذهِ القوالبَ الذهنيةَ من الصعبِ تغييرُها، وهي غالبًا ما تَسعى إلى تبسيطِ الصورةِ الذهنيةِ عن مجموعةٍ اجتماعيةٍ مَهما كَبُرَ أو صغُرَ حجمُها" (كيال، العمر الثالث ـ التحولات، الحقوق والسياسات، مؤتمر وطني، 2015، صفحة 72).

ب. الأمثالُ ومسؤوليتُها عن إعادةِ إنتاجِ القوالبِ النمطيةِ في المجتمع

لقد "سادَ الاعتقادُ في الأوساطِ المجتمعيةِ أنَّ الأمثال الشعبية تُمثِلُ ثمرةَ الحكمةِ لعُقلائِهِم ووُجَهائِهِم" (سليم، 2011، صفحة 79).

في ظلِ التحوّلاتِ التي تعيشُها المجتمعاتُ كافةً، نجدُ أنفُسَنا أمامَ منتَجٍ ثقافيٍ يُحاكي الدلالاتِ والرموزِ الثقافيةِ للمجتمعِ الذي يَتناقَلُهُ، وهوَ لا زالَ يَترُكُ آثارَهُ في المجتمعاتِ العربيةِ عموماً، وبالتالي لا زالَ يُشكِّلُ قناةً من قنواتِ إعادةِ إنتاجِ القوالبِ النمطيةِ للمجتمعِ في ميادينهِ المختَلِفَة؛ إذ لا زالَ يُنظَرُ إليهِ بوصفهِ

"تركيباً ثابتاً، شائعاً موجزاً، يُستخدَمُ مَجازياً، صائبَ المعنى، ويَعتمِدُ كثيرا على التشبيه" (الحمزاوي، 2014، صفحة 10)

فكيفَ تجلّتِ الوظيفةُ التثقيفيةُ التداوليةُ التي أرسَتها الأمثالُ الشعبيةُ العِراقيةُ في المكوَّنِ المَعرفيّ الاجتماعيِ والثقافيِ داخلَ المجتمعاتِ العراقية.

ثامناً: الأمثالُ الشعبيةُ العراقيةُ ـ نظرة تحليلية

نحاولُ من خلالِ هذا البحثِ الذي يتناولُ بناءً ايديولوجياً ناظماً لسلوكِ الفرد، أن ندخُلَ إلى أعماقِ المجتمعاتِ العراقيةِ لنتعرَّفَ على عاداتِها وتقاليدِها، وأخلاقياتِها وتطلعاتِها، ورغباتِها ونظرتِها الى الحياة.

ومن هنا تبرُزُ أهميةُ هذا البحث، كونَهُ سيعكِسُ القيمَ كما التوافقاتِ والتناقضاتِ التي تضمَّنَتها الأمثالُ الشعبيةُ العراقيةُ حِيالَ العديدِ من قضاياهُمُ الحَياتية.

بما أنَّ المثلَ الشعبيَ في العراق، شأنُهُ شأنُ الأمثالِ الشعبيةِ عموماً، يُشَخِصُ حالَ المجتمعِ ومشاكِلَهُ الاجتماعيةَ، والاقتصاديةَ، والسياسيةَ والحياتية، بما فيها من عَلاقاتٍ وسلوكياتٍ تُحدِّدُ لكلِ فردٍ من أفرادِهِ، أو جماعةٍ من جماعاتهِ مساوئَ ومحاسنَ كلٍ منَ: الغِنى والفقر، الطمعِ والتبذير، القناعةِ والتدبير، التأييدِ والنقد، الحبِ والكراهية، التشجيعِ والتثبيط، التسلُّطِ والخنوع، الاقدامِ والانتكاس، الحظِ والعمل، الحَسَد، البَطالةِ والكسل، البيعِ والشراء، الزواجِ والأسرة، الأصدقاءِ والجيران، المرأةِ وحدودِ النظرةِ تُجاهَها، وأخيراً أساليبِ الحياةِ المختلِفَة؛ وجميعُها ميادينُ تتناولُها وتتطرَّقُ إليها الأمثالُ الشعبيةُ في غيرِ اتجاه. يستحضرني هنا المثل العراقي "ابو المثل ما خله شي ما گاله"[9].

في هذا الإطار، تَزدادُ الحاجةُ إلى معرفةِ الحدودِ التي يَقَعُ عندَها الآخر، وخصوصاً في بلدٍ متنوّعِ الأعراقِ والأديانِ والتوجُّهاتِ كالعِراق؛ إذ إنَّ المِساحةَ التي نَعتقِدُ أننا نَمتلِكُها، تُصبحُ وفي ظلِ ظروفٍ معينةٍ، مُختَرَقَةً من قبلِ المفاهيمِ والسلوكياتِ والتطلعاتِ والعَلاقاتِ التي تَربِطُ الأفرادَ بعضَهُم بِبَعض.

لِفَهمِ هذا الواقعِ، لا بدَّ من التركيزِ على دلالاتِ ورموزِ الأمثال، من خلالِ الخطابِ الذي يُقدِّمُهُ، وكلاهُما مصدرٌ من مصادرِ القوالبِ النمطية، والتعابيرِ المتداوَلَة مجتمعياً برسالةٍ ثقافيةٍ جليّةٍ وواضحة.

لذلك عَمَدنا إلى تحديدِ مجموعةٍ مختارةٍ من الأمثالِ الشعبيةِ المتداوَلَةِ في العِراقِ، متعمدينَ تَبويبَها ضمنَ فضاءاتٍ مَعرفيةٍ متعدّدةٍ بحَسَبِ مضامينِها ومعانيها وطُرُقِ وميادينِ استخدامِها، ومن ثَمَّ اختبرناها،

[9] أي من ضرب الأمثال تناول كل شيء يصادفنا في حياتنا، بما معناه أنّ "الأمثال لم تترك شيئاً إلاّ وتناولته".

لتحديدِ منسوبِ استخدامِها، من خلالِ بحثٍ ميدانيٍ وَفقَ عينةٍ قصديةٍ[10] طالت اختصاصيينَ ضمنَ ثلاثِ محافظاتٍ عراقية[11].

في هذا الإطار، عَمِلتُ على جمعِ المئاتِ من الأمثالِ التي استحضرناها من خلالِ عددٍ من الكتبِ والأبحاثِ كما الدراساتِ التي تَناولَتها وعمِلَت عليها، كما من بعضِ الموسوعاتِ والمجلاتِ العراقيةِ المعنيةِ بالتراثِ الشعبي العراقي[12]، وخاصّةً منها تلكَ التي بدت قريبةَ الصلةِ الدلاليةِ بالعَلاقةِ بينَ الفردِ والمجتمع، ونظرتِهِ إلى ركائزَ أساسيةٍ في حياتِه.

حَمَلَتِ الأمثالُ المختارةُ، الميادينَ التي ترتبطُ بالتعاملِ بينَ الناسِ بما فيها النظرةُ إلى المحيطِ بكلِ مكوّناتِهِ الاجتماعية، بالإضافةِ إلى النظرةِ إلى المرأةِ التي فَرَدَت لها مِساحةً خاصّةً للخصوصيةِ التي تحمِلُها دلالاتُ النظرةِ إلى هذا الحقل. وكان لاستخدامِ الحظِ في الحياةِ إطلالةٌ مع بعضِ الأمثالِ التي جرى جمعُها والغوصُ في دلالاتِها.

بعد هذهِ المرحلة، وبعد إنجاز عملية الاختبارِ لمئاتِ الأمثلةِ في البيئاتِ العراقيةِ ـ كما سبقتِ الإشارةُ إليها ـ فانتخبتُ منها مِئةً وسبعينَ مثلاً، حاكت الفكرةَ التي بُني عليها هذا البحث، كما راعت معرفتَها بالشارعِ العراقي بتنوّعاتِهِ وتعدُّدِه.

عمدتُ بعدَها إلى تصنيفِ الأمثال الشعبية العراقية موضوعُ بحثِنا هذا، تصنيفاً دلالياً من خلالِ التفسيرِ الذي حملتهُ، وتوزَّعَت على المحاورِ التالية:

- المرأة: 22 مثلاً.
- التعامل: 92 مثلاً.
- الحظ:16 مثلاً.
- العمل:13 مثلاً.
- النقد: 10 أمثال.
- التثبيط:5 أمثال.

[10] انتخبت على مدى عدّة بين أشهر حزيران/ يونيو وأيلول / سبتمبر 2018، مع أشخاص متخصصين، وعلى دراية ومعرفة بالأمثال المتداولة في محيطهم، وممّن يعملون في هذا المجال أو في مجالات الثقافة والإعلام، وشملت عيّنة الاختبار 8 أشخاص توزّعوا بين الإناث والذكور.

[11] بغداد، النجف، البصرة.

[12] موسوعة الأمثال الشعبية في البصرة، جمعها وشرحها عبد اللطيف الديشي، صادرة عن مطبعة دار التضامن في بغداد؛ وعشرات الأعداد من مجلة التراث الشعبي العراقية، وهي مجلة ثقافية شهرية تعنى بشؤون الفولكلور، وتصدر عن مطبعة المعارف في بغداد. وقد اعتمد جمعهم على استخدام تقنية كرة الثلج لتوسيع مجال البحث.

- الغنى: 5 أمثال.
- التوجيه: 4 أمثال.
- التجارة: 3 أمثال.

أ. المرأة في الأمثال الشعبية العراقية

ليست الأمثالُ الشعبيةُ التي تناولت أوضاعَ المرأةِ ونظرةَ المجتمعِ إليها بقليلة ـ كما سنبيّن لاحقاً ـ بحيث لحظتِ الاختيارَ الزوجيَ بما يَشتَمِلُ عليهِ نِطاقُ هذهِ العَلاقة، كما تضمَّنَت نماذجَ عديدةً من التصوّراتِ والاتجاهاتِ التي عَكَسَت وضعَ المرأةِ في المجتمع في ميادينَ متعدّدة.

اللافتُ أنَّ مُعظَمَ هذه الأمثالِ نَسَبَت الى المرأةِ الصفاتِ السلبية، كالرُّعونة "عكب ما فض العرس جتي الرعنه اتهلهل" وهوَ يُضرَب للسخريةِ مما يقعُ بعدَ فواتِ الأوان؛ وسوءِ تقديرِ الأمور. "الناس بالناس والگرعه تهلس بالراس" وتضمَّنَ تفسيرَهُ كتابُ الأمثالِ الشعبية بالقول " إنَ المُخبلةَ غيرُ عابئةٍ بما يحصُلُ وهيَ في عالمِها الخاص، كما يُضربُ عن اللامبالاةِ والانسلاخِ من المجتمع وما يدورُ فيه.

شبِّهَتِ المرأةُ في تصويرِ العَلاقةِ بين الكُنَةِ والحماةِ (وتسمى في العراق العمّة) أيضاً بتشبيهٍ سَلبي، إذ وُصِفَت بالمواربةِ، ووُصِمَت بالمعاملةِ السيئة، ومنَ الأمثالِ التي وَصَّفَت هذا الواقع "لو تصافت العمة والچَنَّه چان دخل ابليس الجَنة[13]"، و"نست مرة العم جانت جنه[14]" وفي وصف العلاقة بالمتشنّجة أيضاً بين العمّة (الحماة) والكنّة بصفة اللوم والتوجيه الدائمين من الأولى نجد" احاجيج يابنتي واسمعج ياجنتي"[15].

عندما ضُرِبَ المثلُ بينَ الكسلِ والتقاعسِ بالمقارنةِ مع الشطارة، كانتِ المقارنةُ بينَ امرأتينِ، واستُخدِمَت عباراتٌ تحقيريةٌ في وصفِ المرأةِ المتقاعسة "النادرة تغزل بعود والجايفة تكول الشج (الشيش) معووج[16]".

حينَ قَدَّمَتِ الأمثالُ الشعبيةُ النصيحةَ للمرأةِ في اختيارِ الزوج، رسَمَت لها سُبُلَ هذا الاختيارِ المستَنِد على الصفاتِ الشخصية "من السكوتي طكي وموتي ومن الورواري خلي وفوتي[17]"، وكذلكَ الأمرُ بالنسبةِ

---

[13] ويقال ايضاً "لو العمة رضت (تحب) الچنه چان ابليس دخل الجنة".

[14] يضرب للتذكير، وأيضاً يُضرَبُ للخوفِ من التعاملِ السيّء.

[15] ايصالُ الرسالةِ بالمواربة عن طريقِ وعظِ الابنةِ من دونِ أن تقصِدَ ابنتها وإنَّما الكُنة، وينطبقُ المثل على أيِ شخصينِ عندما نتحدَّثُ مع أحدِهما ونقصِدُ الآخر.

[16] النادرةُ شاطرة وتغزِلُ لو بعودٍ ان لم تتوفَّر آلاتُ الحياكةِ العادية، اما الخائبةُ الكسولةُ فهي تختلق المعاذيرَ لتقاعُسِها.

[17] للحذرِ عندَ اختيارِ شريكِ الحياة؛ وتُضرب كَي لا تَستهِن بأي شخص، رُبما تراهُ بعينٍ صغيرةٍ ولكنَه يَغلِبُكَ بالأمر.

للعمل[18]. وفي الوقتِ ذاتهِ وُضِعَتِ المسؤوليةُ كاملةً على الزوجةِ في حفظِ العَلاقةِ الزوجية من ناحيةِ استيعابِ الاختلافاتِ التي يُمكنُ أن تحصُل "لسان الطيب يطلع الحية من الزاغور[19]" فجاءَ التفسيرُ ليُنصِفَ المرأةَ في استخدامِها للحكمةِ في التعاملِ مع زوجها، ولكنَّهُ في الوقتِ ذاتهِ ألقى الحملَ "ترى بعضَ الزوجاتِ يستعملنَ هذا الاسلوبَ مع ازواجِهِمُ العنيدينَ والمتعصبينَ لأفكارٍ جافةٍ لا تتغيرُ الا بالمستحيل. هكذا بعضُ الاحيانِ تلينُ القلوبِ ويحصُلُ التفاهمُ والرِضا".

في موضوعِ التعاملِ الزوجيِ أيضاً، قُدِّمَت لنا صورةُ المرأةِ الطمّاعة، غيرِ الوفيةِ وغيرِ القانعةِ بحياتها "لا حِظَت برجيلها ولا خَذت سيد علي[20]"، بشكلٍ غيرِ مباشِرٍ نُشاهِدُ المرأةَ الغادرةَ التي تَضرِبُ بالقيمِ عُرضَ الحائط، كما نشهدُ المرأةَ البعيدةَ عن الحكمةِ وقراءةِ الأمورِ بواقعية.

أضِف إلى ذلكَ أنَ بعضَ تلكَ الأمثالِ اختزلت صورةَ المرأةِ الجميلة، والمعاييرَ الحاكمةَ لإخفاءِ أيِ عيوب، بامتلاكِها بشرةً بيضاء "البياض يغطي كل عيب"، أمّا النظرةُ الدونيةُ تُجاهَ المرأةِ فتَظهرُ جليةً عندَ اختيارِ الزوجِ لزوجةٍ له من خلالِ المثلِ القائل "صام ما صام وتاليها فطر على جِرّيَّة[21]" والجِرّيَّةُ هي السمكةُ غيرُ المرغوبة. ويستخدمُ هذا التعبيرُ في موقعِ الاستهزاءِ والتحقير.

لقد حَكَمَتِ الذاكرةُ الشعبيةُ على الفتاةِ اليتيمةِ بحياةٍ مليئةٍ بالحظِ القاتمِ والسيءِ "بوجه اليتيمه غاب الگمر"، وحَمَلَت أكثرَ من رسالةٍ بهذا الصدد، وفِي هذا المَجال يُتداولُ المَثلُ "على عين اليتيمه عزّل السوك"، وعن الهموم "يم حسين چنتي بوحده صرتي باثنين[22]"، وكان للتمييزِ بناءً على النوعِ الاجتماعي كما الطبقي نصيبُهُ في هذا الإطارِ كما جاءَ "بت الفگر لا تاخذوها تجيب الفگر من بيت ابوها" و"بت الفلاح ما ترتاح".

كان للمرأة المستأثرة والمستغلّة نصيبها من الأمثال أيضاً "ظل (خله) البيت لمطيره طارت بي فد طيره[23]". لقد ساهمت هذهِ الأمثالُ الشعبيةُ بالتطاولِ على المرأةِ التي لا تمتلِكُ شَعراً في غيرِ موضع، ومنها

---

[18] سيرد في محور الأمثال التي تتناول العمل خلال هذه الورقة مثل يحث على تفضيل صاحب الصنعة على صاحب القلعة.

[19] ترى بعضَ الزوجاتِ يستعملنَ هذا الاسلوبَ مع ازواجِهِن العنيدينَ والمتعصبينَ لأفكارٍ جافةٍ لا تتغيرُ الا بالمستحيلِ حيثُ تلينُ القلوبُ أحياناً ويحصُلُ التفاهُمُ والرضا.

[20] المرأة غيرُ القانعة، التي لا تقبل ما في يدِها ولا تحصُلُ على مَن راهنت عليهِ فتخسَرُ بذلكَ الشيئينِ معاً.

[21] يضربُ: لمن صبرَ طويلاً وحصلَ على شيءٍ تافه؛ ويضربُ أيضاً لتجنُبِ التردّدِ والتفكيرِ كثيراً بما لا يُستحَق.

[22] يقال للحظ السيء، أي كانت هناكَ مشكلة واحدة فتضاعفتِ المشاكل.

[23] سابقا كانت العوائلُ تسمي ابنتَها مطرة او مطيرة في حالِ ولادتِها في يومٍ ممطر وهنا العمة، اي الحماة وهي في أواخر ايامها اي إنها مواتة فتقول هذا المثل للقولِ على اَنَ كُنَّتها مطيرة قد استحوذت على كلِ شيء.

"الگرعة تعيّر أمِ الشعر[24]" و"اتساوتِ الگرعة وأمِ الشعر[25]"، و "تتباها الگرعه بشعر بت عمها[26]"، ويَبرُز واضحاً هنا التَعنيف الثقافِي والمَعنوي للمَرأة.

نجد أنفسنا أمام "أمور تسهم بأن يسود المجتمع توجهات فكرية مؤيدة أو معارضة للعنف بشكل أو بآخر، كون هذه الظواهر تتمثّل في الأمثال والأعراف والثقافة السائدة" (سليم، 2011، صفحة 83).

كلُّنا يعلَمُ أنَّ للمرأةِ مكانةً أساسيةً في المجتمع، بما تُمَثِّلُهُ من عَلاقةٍ اجتماعيةٍ وإنسانيةٍ وثقافية .. وممّا لا شكَ فيهِ أنَّ هذهِ العَلاقَةَ تَرتَسِمُ صُوَرُها عبرَ مسارٍ لا ينفصلُ عن التراثِ المعرفِي بأبعادهِ التاريخيةِ وموروثاتهِ المجتمعيةِ والشعبية.

كما سبقَ وذَكَرنا، تلعبُ تلكَ الأمثالُ الشعبيةُ دوراً كبيراً في تكريسِ بعضِ العاداتِ والتقاليد، خصوصاً فيما يتعلقُ بالمرأةِ ودورِها في المجتمع، فمُعظَمُ الأمثالِ الشعبيةِ تتعاملُ مع المرأةِ بوصفِها جزءاً ثانوياً في المجتمع، أو بصفتِها مجردَ شيءٍ لا قيمةَ له.

ضمن هذا السياق، لم تَكتفِ الأمثالُ الشعبيةُ العراقيةُ بالتعبيرِ فقط عن النظرةِ الدونيةِ للمرأةِ في المجتمعِ فحَسْب، بل هيَ تسعى الى تكريسِ ذلك، وتؤكّده بالقول "المره مثل الرگيه انت وحظك على السچين".

يمكنُنا القولُ، اِنَّ استبطانَ الإنسانِ منذُ صِغَرِهِ لجميعِ الصُوَرِ النمطيةِ التي تَخُصُ المرأةَ أو تقالُ على لِسانِها ممّا يُخلِّفُها انتشارُ الأمثالِ الشعبية، يضعُنا أمامَ تحدياتٍ كبيرةٍ، ليس أقلَّها رسمُ صورةٍ سلبيةٍ لدورِ المرأةِ قد لا تستطيعُ المرأة أن تتجاوزَها، ممّا يُعَطِّلُ دَورَها في بناءِ المجتمع.

بما أنَّ المجتمعَ هوَ الذي يُحدِّدُ القوالبَ التي تنشأُ عليها كلٌ من المرأةِ والرجل، وهو الذي يَستقي قواعدَ هذهِ القوالبِ من التاريخِ والتراثِ الذي يَضُمُ الامثالَ الشعبية؛ لذلكَ لا تكمُنُ الخطورةُ فقط في انتشارِ تلكَ الامثالِ وترويجِ المجتمعِ لها؛ بل تكمُنُ في التأثيرِ الكبيرِ الذي قد تُسبّبُهُ تلكَ الأمثالُ على مستوى المجتمعِ بشكلٍ عامٍ وعلى مستوى المرأةِ بشكلٍ خاصّ، فتغدو بمثابةِ مصدرٍ تشريعيٍ غيرِ مباشِرٍ يحدِّدُ دورَ وهُويةَ المرأة.

من هنا نرى أن تأثيرَ الصُورِ السلبيةِ للمرأةِ في هذه الأمثالِ الشعبية، يُمكن اعتبارُه من الأسبابِ الرئيسيةِ في عدمِ تفعيلِ دورِ المرأةِ للمشاركةِ في البناءِ المُجتمَعي.

---

[24] للتدليل على الاستخفاف بالرأيِ وانقلابِ الموازين.

[25] يضربُ لعدمِ العدالة، عندما تضيعُ الموازينُ ويتساوى الحقُ بالباطل.

[26] يُضرب للتباهي في غيرِ محلِّه.

ب. المعاملة في الأمثال الشعبية العراقية

تحدثتِ الذاكرةُ الشعبيةُ من خلالِ الأمثالِ العراقية ــ ضمنَ العيّنةِ المختارة ــ في أَعمِها الأغلب عن العَلاقاتِ الاجتماعية، فشكَّلَت أكثرَ من نصفِ مجموعِ الأمثال، وتوزّعت في مَضامينِها بين عَلاقاتِ الانتقامِ والشماتة، والمصلحةِ والاستغلال، والحذرِ في التعامل، وعَلاقاتِ التبرؤِ والاشمئزاز، والتقديرِ والمشاركة وما بينَهُما من هامشِ العَلاقاتِ المتأرجحة، ناهيكَ عن العلاقاتِ المنطلقةِ من الاستهزاءِ بالآخرين.

في سياقٍ متّصل، تؤثّرُ هُوِيتُنا الطبقيةُ الاجتماعيةُ على كيفيةِ تصرفِنا وتواصُلِنا معَ الآخرين (هارلمبس وهولبورن، 2010، صفحة 97)، كما تتأثّرُ بالطريقةِ التي نتعاملُ بها معَ محيطِنا. فحينَ نتأملُ الآخر، فنحنُ نتأملُ الذات، ونُعيدُ اكتشافَها في عَلاقاتِها معَ الآخر سياسياً واجتماعياً وحضارياً وثقافياً.

في هذا الإطار، وَجَدنا عندَما استعرضنا بعضَ الأمثالِ الشعبيةِ العراقيةِ التي تناولت التعاملَ الاجتماعيَ في ميادين متعدّدةٍ، أنَّ المفرداتِ المستخدَمةَ في هذهِ الأمثالِ حملت بدلالاتِها الرمزيةِ مضامينَ تُرجِمَت قَساوةً في التعبير، كما عَبَّرَت عن مشاعرِ حقدٍ وكراهيةٍ وانتقام، بغضِ النظرِ عن التفسيرِ الذي قد يطالُها من قبلِ الجماعاتِ التي تستخدمُها.

ا. المحور: طرق التعامل ــ انتقام وشماتة

صحيحٌ أنَّ الأمثالَ ليست ذاتَ مواقفَ ثابتة، بل إنَها تتضمنُ أحياناً نوعاً من التضادِّ يستدعي أن نتوقَّفَ عندَه، ولكنَها "تستبطنُ" فيما تَحمِلُهُ من رسائلَ، هُويةَ المجتمعِ وتَفاعلَهُ مع محيطهِ القريبِ والبعيد. من هنا انطلقنا لبحثِ كيفيةِ تَمظهُرِ الهُوياتِ الثقافيةِ في الأمثالِ العراقيةِ وكيفيةِ حَبكِها.

أمرٌ يدفعُنا إلى دراسةِ نَظرةِ العراقيينَ إلى هُويتِهِمُ الاجتماعية إن في نظرتِهِم إلى أنفُسِهِم كما سبقَ وذكرنا، أو في تعامُلِهِم مع الآخر، أياً يكُن هذا الآخر، سواءٌ شارَكَهُم تَطلُعاتِهِم، أو اختلفَ معهُم. نراهُ يستخدمُ تعبيراتِ العلّة، وإن لم يُقدِم على فعلٍ مؤذٍ وإنّما يستبطنُ له الأذى "إذا تريد تعله أسكت وخله[27]"، أو "دفعة مردي وهوا شرجي[28]"، ويأتي المثل "اذا زادت مركَتته انچبها على زياكَنه" ليبيّنَ الأنانيةَ الممزوجةَ بعدمِ التعاطفِ مع الآخر، أو التفكيرِ في حاجاتهِ بأيِ شكلٍ من الأشكال، وهوَ منحىً برزَ في غيرِ موقعٍ من الأمثالِ الشعبيةِ العراقيةِ موضوعِ البحثِ، وما عداها.

في هذا الإطار، لَحَظَتِ الأمثالُ الشعبيةُ العراقيةُ عدّةَ أساليبَ للانتقامِ بسبلٍ شتى "الما تلوحه خرمشه[29]"، و"البزون تفرح بعمى أهلها[30]"، و"نارهم تاكل حطبهم[31]"، و"اكعد بالحاره وافت المرارة[32]"، والأمثلةُ

---

[27] إذا اردتَ ان تتسامى ولا تَرُدَّ على شخصٍ اعتدى عليكَ فأتركْهُ لحالهِ ولا تتورط معهُ بالسِباب. بل اسكت وهكذا يعلو مقدارُك ولا تهبطُ الى مستوى خصمِك.

[28] حقد وكراهية وتمني الأذى.

[29] انتقم ولو بطريقةٍ سطحية، المهم أن تترك أثراً لانتقامِك.

تُظهِرُ العديدَ من هذهِ المَواقِف التي نَجِدُها في التراثِ الشَعبي العِراقي كقول المثل ""ترزل غسل ولبس[33]"، و"آكله وازوعه وما انطيه لمرة ابوي[34]"، أو"اكعد بالسفينة وامزق عين الملاّح[35]"، و"ايده بالماعون واصابعه بالعيون[36]" وفي موقع آخر يتمظهر الإنتقام بصورة مغايرة، "إذا طاح الگوي كثرن سچاچينه[37]"، وبرزُ تمنّي الأذى إلى حدِ الموتِ في غيرِ موضعٍ كـ "واهه حصبه وجدري" و "قاضي الأورفه سليمه تكرفه"، وأيضاً " گبر لفه"، وعن البُغضِ في التعامل" اللي يريدك ريده واللي بغضك زيده".

II. المحور: طرق التعامل ــ استغلال ومصالح

إذا ما نظرنا إلى بعضِ الأمثالِ التي تتناولُ عَلاقاتِ الاستغلالِ وتقديمِ المصلحةِ الشخصيةِ والذاتيةِ على المصلحةِ العامّة، نجدُ أنفُسَنا أمامَ صورة واضحة في هذا الإطار "لو العب لو اخربط الملعب"، كما وجدنا عدّةِ أمثالٍ تتحدّثُ عن الخنوعِ والخضوعِ للقَوي والمتسلِّط، فَيُبرّر هَذا الفِعل بِقولِه "إذا حاجتك عند الجلب سميه حجي جلبان[38]"، و"ايد المتگدرلها بوسها وأدعي الله يگطعها[39]"، و"احبك يا نافعي ولو جنت عدوي[40]" وجميعُها تصبُ في ذاتِ المعنى. وتُبيّنُ الأمثلةُ المُدرَجَة ضِمنَ هذا المِحوَر بعضَاً مِن أوجُهِهِ، واللافتُ أنّها شَمِلَت الأهلَ والأصحابَ والمعارفَ في هذا المَعرِض.

منها، "يتعلم الحجامة بروس اليتامى[41]" ضُربَ المثل في أذيةِ الضعفاءِ والمساكينَ وفيمَن لا كفيلَ لهم في هذهِ الحياة. وفي هذا الإطار نَجد "اروح لديرة لما يعرفوني شما احجي يصدگوني" وهنا تبرُزُ قِمَةُ الخِداعِ

---

[30] تَفرحُ البزّون (القطة) بأذيةِ أهلِ الدار اللذينَ يربونها. ويُضربُ للناسِ عديمي الوفاءِ لأهاليهِم أو لأصدقائِهِم.

[31] للشماتة، تقال لمن لا نهتمُ بالأمورِ السيئةِ التي قد تُصيبهم، فنأمُلُ أن يَخسَروا ما يملِكونَ حتى النهاية، ويُضرب عن اثنينِ أو جهتينِ لا يَعنينا امرُهُما ولا نهتمُ لهما أو نَكُنُ لهُما الجفاء، ويضربُ عندما يُنقلُ كلامٌ عن اثنينِ يتناولانِ بَعضَهُما البعض بالسيء.

[32] ويقال، گاعد بالحاره ويفت المراره.

[33] عندما يُهانُ الإنسانُ من رأسهِ إلى أَخمَصِ قدميه، إهاناتٌ من كل حدبٍ وَصَوب بشكلٍ لا يتمكَّنُ من الردِ عليها كونَها توائمُهُ كملابِسِه تماماً.

[34] ويقال "آكله وازوعه وما انطيه لأبو گنزوعه.

[35] ويقال راكب بالسفينه وكاسر عين الملاح.

[36]تضرب لناكرِ الجميلِ وللجاحدِ بالفضل، فانت مثلاً تُكرمُ واحداً على الكل في بيتِك وهوَ مع ذلكَ لا يحترمُكَ ويَكرهُك، ويَضمُرُ العِداءَ والخيانةَ لك.

[37] يضرب للحاجةِ وضرورةِ المداراة، لا بدَّ من حاجةِ الإنسانِ الى الآخرين، فلينتبه ألا يخطئَ بحقِهِم، إذ قد يؤولُ مصيرهُ إليهِم.

[38] يبرّر الخضوعُ للاقوياء، ويقال في وجه آخر "حجي جليب".

[39] يُضرَبُ للخضوعِ للأقوياءِ والتصرفِ معهُم بخنوع، والا خسرتَ كلَ شيء لأنهم أصحابُ سطوةٍ ونفوذ.

[40] احبك بمقدارِ ما تُقدمه لي من منفعة، ولو كنتَ عدوي.

[41] قد يُحرِقُهُم او يؤذيهِم خلالَ ممارستهِ للحجامةِ التي لا يُجيدُها.

واستغلالِ محبةِ وتعاطفِ الآخرين، ويظهرُ ذلكَ في المثلِ القائلِ "نايم بنص اللحاف[42]"، أيضاً نجد "عند (وقت) البطون تعمى العيون[43]، و"نايم براس صاحبه"، وتُتَرجَم المَصلَحة من خلال المثل "ابطن كافر ولا حدر حافر"، أمّا كيفيةُ النجاةِ بالنفسِ مقدِّماً المصلحةَ على الربحِ فنالت نصيبَها "جزنا من العنب ونريد (نطونا) سلتنه[44]".

III. محور التعامل ــ ميادين ومجالات متعدّدة

من أبرز الأمثالِ التي تشرحُ أزمةَ الثقةِ بينَ الناس أياً كانوا من أفرادِ المجتمعِ العراقي "ودع البزون (قطة) شحمه[45]"، وفي مَعرضِ الشكوى يقولُ المثلُ العراقي" ان كان كلبك لوعوه كلبي بعطّابة شووه[46]"، أو "كومة نخال ولا هلخال"، ونَراهُم يقاربونَ ذاتَ المعنى في العَلاقةِ مع الجار "كومة حجار ولا هالجار"، وفي استهدافِ الجارِ ايضاً "دخانك عماني وطبيخك ما جاني" ويضرب في استهدافِ علاقةِ الجارِ بجارِهِ في أي موقفٍ سواءُ منها قصدُ الكَرَم أو كفُ الأذى. في المقابل نجدُ بعضَ الأمثالِ التي تَحُثُّ على تمتينِ العَلاقةِ معَ الجار، وإن كان ذلكَ باتِّباعِ الحذرِ في التعامل "اِحفَظ مالكَ ولا تخوّن جارك[47]"، و"سد بابك آمن جارك"، وفي السياق ذاتِهِ "صفي النيه ونام بالبريه".

أمّا في جانبِ الحذرِ على سبيلِ المثال، فنجدُ أكثرَ من مثلٍ يُضرَب فِي هَذا المَورِد "حجارة الما تعجبك تفجخك (تفشخك)" و "زرزور كفل عصفور واثنينهم طياره"، ويقال أيضاً "عصفور كفل زرزور واثنينهم طياره" و "لا يطير بعيد ولا ينكض (ينلزم) بالإيد[48]، و"درب الچلب (الكلب) عالگصّاب[49] وفي النقد نجد "غراب يگول لغراب وجهك اسود"، وهناك امثلة تضرب للغباء وعدم التحقّق من الأمور كـ "يطلب من الحافي نعال".

---

[42] عندما لا يتعب الشخص ولا ينفق أي أموال، ويطلُب أن يتشارك الغِطاءَ مع من تَعِبَ ودفعَ ليَحصُلَ على الدِفء، ويأخذَ المكانَ الوسط، هوَ حصلَ على الدفءِ وهم أصابَهُمُ البرد.

[43] للجشعِ والأنانيةِ والتفكيرِ بالذاتِ فقط.

[44] يقولُهُ الرجلُ الذي يترُكُ ما في يدهِ لينجوَ بجلده.

[45] تقدير الأمور بشكل خاطئ، اي ان شخص معين اودع عند البزون امانته من الشحم واللحم.

[46] (العطّابة تشبه الجمرة) عندما تذهب لتواسي انسان متأذٍ من جماعة ما، فتضرب له هذا المثل.

[47] ويقال، سد بابك ولا تخون جارك، إتخاذ الحذر واجب بدلاً من إتهام الغير بعدم الأمان.

[48] الذي لا يمكن الوثوق بكلامه ولا بوعوده.

[49] يضرب للحاجة وضرورة المداراة، لا بدّ من الإنسان أن يحتاج للآخرين، فلينتبه ألا يخطئ بحقهم، إذ قد يؤول مصيره إليهم.

في التهرّب من المسؤولية نجد" لما يعرف يركض يگول الگاع عوجه"، ومثلها في اتجاه آخر يتناول التغاضي والتجاهل للحقائق والأمور الواضحة "الميلوح العنگود بيده يگول حامض ما ريده[50]"، ويُطالِعُنا المثل "الحگ للقوي والعاجز يريد شهود" ليُدخِلَنا في ميزانِ القُوى بغَضِ النظرِ عن وِجهةِ الحق.

في هذا الإطار، كان للاعتداءِ وقضمِ الحقِ نصيبٌ في التعاملِ بينَ الناس، يقولُ المثل "المال مال أبونه والناس يعاركونه. ويقال، البيت بيت ابونه والغُرُب يعاركونه"، وفي الاستنكار من طريقةِ التعامل "مصختها وسويتها هوايه بلا ملح[51]" و"تجيك التهايم وانت نايم" و "لا تدوس عالجني وتگول (ولا تگول) بسم الله"، و"بخيرهم ما خيروني، بشرهم عمَّوا عليى"، ومنها "اللي ما يعدك راس عده مداس"، وفي ذلكَ إشارةٌ واضحةٌ لعدمِ محاولةِ التغاضي عن الإساءةِ من سوءِ تَصرُّفٍ، وما شابَهَه. وقاربتِ الأمثالُ ميدانَ التربية من بابِ الحسمِ السَلبي لطُرُقِ التصرُّفِ والتعاملِ، والوَصمِ المطلَقِ بخصائصَ وسماتٍ لن تقبَلَ التغيير، فقَدَّمَت تأثيرَ التربيةِ من الوالدةِ على ما عداها من العواملِ الأخرى "الما يسوكه مرضعه ضرب العصي ما ينفعه".

يَلفِتُنا السبيلُ إلى الاحتفاظِ بالأصدقاءِ حيثُ تَراهُ الذاكرةُ الشعبيةُ يتحقّقُ عن طريقِ المحاسبةِ والمساءلةِ الدائمة "اتريد صاحبك دوم حاسبه كل يوم"، و "بيدر الذهب هم يحتاج بيدر الدُخُن"[52] ؛ كما تتناولُ الأمثالُ الشعبيةُ العراقيةُ الفردانية في العَلاقةِ المجتمعيةِ "كلمن بفجت عباته[53]"، و" كلمن يحود النار لكرصته" و"لعنده مركه (مرقة) زايده يذبها على زيكه"، في الوقت الذي تغمزُ فيهِ من قناةِ التعاونِ بينَ أفرادِ المجتمع "الگوم التعاونت ما ذلت"، وفي الوفاء "البير لتشرب منا لا تبز (تتفل) بيه" ويقال "بير التشرب منها مي لاتذب بيها حجارة".

في النصيحةِ والتوجيهِ نجدُ الاتجاهينِ الإيجابيَ والسلبي، مثل "خلي المر جوه والحلو فوك" و "عينك على مالك دواه"، و"اللي يعيش بالحيله يموت بالفُگُر"، و"حرامي لا تصير ومن السلطان لا تخاف"، و"امشي شهر ولا تعبر نهر" و" كل جرف گباله شاطي".

للانتباهِ والتيقّظِ حَفَلَتِ الأمثالُ بمقاربتِها "ماكو زور يَخلَه من الواويه" في الوقتِ الذي تناولت فيهِ النصيحةُ السلبيةُ مَنحىً آخرَ "إذا ما گدرت تعض لا تطلع اسنونك"، وفي تقديرِ الأمور "يا حافرِ البير لا تغمج مساحيها خاف الفلك يندار وانت تكع بيها"، وفي الخِداعِ والتوجيهِ بخصوصِ العملِ والتجارة "يراويك حنطة ويبيعك شعير"، وفي التجارةِ التي تُميّزُ بينَ العملِ الحلالِ وسواهُ من الأعمال "مال المي للمي ومال اللبن للبن".

---

[50] أو "الما ينوش العنب يكول عليه حامض".

[51] تقال لجذب انتباه المتحدث اليه بانه تجاوز كل الحدود المسموحة ولم يعد هناك مجال للتحمّل.

[52] لا تخسر صداقتك أو علاقتك بأحد مهما قل شأنه أو علا.

[53] يضرب حين يمشي كل شخص بطريق.

في الحسد والغيرة "جدره على ناره وعينه على جاره". وكان للأمثالِ الشعبيةِ العراقيةِ حِصَةٌ في المظاهر، منها على سبيل المثال "لو تفك بابك وتفتخر لو تسد بابك وتنستر"، وبالمقابِل يأتي المثل "جذب المصفط أحسن من الصدگ المخربط" ليضربَ قيمةً أساسيةً وإيجابيةً في التعاملِ الإنسانيِ على حسابِ المظهرِ الذي يَحمِلُ قيمةً سلبيةً وغيرَ محمودة.

برزت معالمُ التمييزِ الحاصلِ تُجاهَ فئةٍ بعينِها، وكذلك الأمر ضمنَ مِنطقةٍ بعينها، فكان للتعالي والاستصغار حصته من الأمثال أيضاً "عاشر الواوي ولا تعاشر المصلاوي"، و"اشعلم المعيدي باكل الزبيدي"؛ وفي الاستصغار نجد المثل "شافنه سود عباله هنود" وهنا يبرزُ التمييزُ والنظرةُ الدونيةُ على أساسِ العِرق، وليسَ فقط على أساسِ الطبقاتِ الاجتماعية، أو النوعِ الاجتماعي وسواهُ من التمايزاتِ التي طالَتها الأمثالُ الشعبيةُ العراقية.

في الغنى والفقرِ ضربتِ الأمثال كـ "الشبعان ميدري بدرب الجوعان"، و"الفلوس تجيب العروس"، وأيضاً "الجيب خالي والخشم عالي"، هنا بانت القيمةَ المقدَّرَةَ للأموالِ في غيرِ موقع، حتى وصلت إلى حدِ الربطِ بينَ عزّةِ النفسِ والزهوِ بمن يمتلِكُ المالَ أيضاً.

لأنَّ العمل هوَ وجهٌ من أوجهِ التعاملِ الاقتصادي، فقد حفَلَ بحِصَتِهِ من الأمثالِ الشعبية، فحذّرَ من الشراكة "جدر الشراكة ما يفور"، ولَفَتَ إلى أهميةِ العملِ والتصرّفِ بمسؤولية "عباله لِعب چعاب"، كما طالَ من لا يجدُ تقديراً لِتَعَبِه "متل الجمل يحمّل تمر وياكول عاكول"، و" يركض يركض والعشا خّبّاز" و "الميعرف تدابيره حنطته تاكل شعيره"، وأكّد على أهمية الصنعة بيد الإنسان على وَفرةِ المالِ لديه " صاحب صنعه ولا صاحب قلعه"، ويقال "خدي أبو صنعه ولا تاخدي ابو قلعه"، وفي الوقتِ ذاتِهِ ربطَ المالُ بالعروس كما سبق ذكره.

أمّا الحظوظُ ففتحت منافذَها في خزائنِ التراث، ولكنَها استبطنت الوجهين، الحظَ الإيجابيَ وإن بنسبةٍ ضئيلةٍ تكاد لا تُحتَسَب " ياكل من راس الجدر"، وأخرى تناولتِ الحظَ السيءَ والعاثرَ في غيرِ اتجاه، منها "سبع صنايع والبخت ضايع"، و" تدهدر الجدر لكة قبغة"، و"طَلَعها من حلك السبع خشت ابطن (بحلوگ) الواويه"، و"انهزم من جوه المطر وكع جوه المرازيب (المزاريب)"، و"ناس تاكل دجاج وناس تتلگه العجاج"، و" رادله گرون گصو اذاناته" و"الفگر فوك الجمل وعضه الچلب"، و"يا من تعب يامن شگه يامن على الحاضر لگه[54]"، و" اتعب يا شجي للنايم المنتجي"، ونجد أيضاً "صار تاليهه انگس من أولها"، و"لمتعوس متعوس

[54] بمعنى آخر "يا من تعب يا من شكى يا من على الحاضر لكى"، أي حصل عليه بدون تعب.

ولو حطوا على راسه فلوس"[55]، ونلحظُ هنا ربطَ الحظِ والسعادةِ بالمال، وهوَ أمرٌ وردَ في الأمثالِ الشعبيةِ العراقية أكثرَ من مرّةٍ وعلى غيرِ صورةٍ وشاكلةٍ في مقاربةِ السعادةِ والراحةِ في حياةِ الإنسانِ بشكلٍ عام.

لم تتركِ الأمثالُ الشعبيةُ العراقيةُ جانباً من جوانبِ التعاملِ الاجتماعي إلاّ وتطرَّقَت إليه، حتى اَنَّها تناولتِ التثبيطَ في العزيمة، فنجد " صار تاليها انگس من اولها[56]"، و"وراها حصبة وجدري[57]"، أو "عيش يا كديش لمن ينبت (يطلع) الحشيش[58]"، وغيرَها ممّا لا يَتَسِعُ المجالُ لذكرهِ في هذا المَعرِض.

في المحصلة، نجدُ أنَ الكثيرَ من الأمثالِ الشائعةِ الاستعمالِ في التعاملِ ـ من عينةِ البحث[59] ـ تضمّنت دلالاتٍ وتعابيرَ تترجمُ معانيَ ومقاصدَ الانتقام، والشماتة، كما سبقَ وذكرنا، إضافةً إلى تناولِ صِيَغِ المصلحةِ والاستغلال، كما الحذرِ وغيرِها من القيمِ السلبيةِ التي تضمنتْها.

ضمنَ هذا السياق، حملت بعضُ الأمثالِ دعواتٍ الى خوضِ نزاعٍ، أو للدخولِ في قطيعةٍ، أو مواقفَ استعلاءٍ، وحتى تبريراً للتجاوزاتِ الأخلاقيةِ أو التسلطيةِ القائمة، وتدعو بصريحِ العبارةِ إلى الخنوعِ والقَبولِ بالظلمِ والقهرِ تحتَ مسمياتِ المداراةِ والحذرِ وحِفظِ النفسِ من الأذى.

في هذا الإطار، نجدُ أنَّ صياغةَ بعضِ الأمثالِ تستبعدُ وسائلَ التربيةِ الممكنة، كالرُشدِ والتوعيةِ والتوجيهِ نحوَ المسالكِ الحميدة، من بابِ حسنِ المعاملة، واحترامِ الرأي، كما احترامِ الحقوقِ، وتقديرِ الآخرينَ والتعاملِ معهُم من منطلقاتٍ إنسانية.

نحنُ أمامَ توجّهاتٍ في التعاملِ السلبي وردت في محيطِ العَلاقاتِ الاجتماعيةِ الضيّقة، وطالت دائرةَ العَلاقةِ مع الأهلِ، والجيرانِ، والأصدقاءِ، كما شَمِلَت النظرةَ إلى المرأة، من خلالِ ضربِ أمثالٍ وضعَتها في خانةِ الخَبَلِ والانصياعِ أو التهكّمِ وما إلى ذلكَ ممّا سبقَ ورأينا.

لقد أظهرَ لنا هذا البحثُ، أنَّ هناكَ كماً ملحوظاً من مجموعِ الأمثالِ التي تناولناها، وتكادُ تتجاوزُ الثلثين، تحملُ بَصَماتِ معتقداتٍ قديمةٍ جداً، يحمل بعضُها بين طياتهِ أقوالاً بليغةً وحِكَماً وازنة، ويحملُ بعضُها الآخرُ تحريضاً على سلوكياتٍ تربويةٍ غيرِ سليمة.

---

[55] ويقال أيضاً "المنحوس منحوس حتى لو حطو براسه فانوس".

[56] يضرب لشدة تردي عواقب الأمور ونهاياتها.

[57] يضرب للشيء لا يمكن ان يكون مضمونا ما لم يجتز بعض الصعوبات والعقبات بسلام.

[58] الكديش تقال للإساءة، يستخدم المثل للإساءة ولتثبيط العزائم، يقصد بالمثل هنا انتظار موسم الربيع حيث تنمو وكبر الحشائش بعد عدة أشهر من وجود الارض القاحلة بدون زرع وبدون خضار.

[59] عملت على جمع ما يقارب ثمانية آلاف مثل من الأمثال العراقية من مصادر مختلفة، ولكن اختيار العينة جاء بما يتطابق مع الهدف من الدراسة في تمثّلات الآخر، وأيضاً بحدود ما يُمكن تناوله لأغراض البحث، بعد مطابقته من خلال اختباره على أرض الواقع في أكثر من منطقة من العراق، مراعين أيضاً العمر والجنس.

مع ذلكَ لا يمكنُنا القولُ إنَّنا أمامَ مجرّدِ أمثالٍ تُضرَب هنا أو هناك، وإنَّها تراثٌ غلبهُ الإعلام، ومظاهرُ العولمةِ التي أرست بقواعدِها على كلِ حدبٍ وصوب.

نجدُ أنفُسَنا، أمامَ موضوعٍ شائكٍ في تكوينِ الهُويةِ الاجتماعية، يضعُنا في خانةِ التأثيرِ السَلبي على عمليةِ التربيةِ والتنشئةِ الاجتماعية، وهذا يَعني " بيانَ الظروفِ والشروطِ الثقافيةِ، والتربويةِ التي يعيشُ فيها الفرد، بالإضافةِ إلى المصادرِ المتنوّعةِ التي تؤثّرُ على سلوكِهِ، وتحدّدُ اتجاهاتِهِ وقِيَمِه، في إطارِ تنميةِ أو إحباطِ قُدُراتِهِ الإبداعية" (الكناني، 2011، صفحة 101). معَ الإشارةِ إلى أنَّ التنشئةَ الاجتماعيةَ "تختلفُ من مجتمعٍ إلى آخرَ تَبَعاً لعواملَ كثيرة، أهمُها الأنظمةُ السياسيةُ، والاجتماعيةُ، والقانونيةُ والاقتصادية" (مالك، 2012، صفحة 218).

جوهرُ عمليةِ التنشئة الاجتماعية إذاً، هوَ "تشكيلُ السلوكِ الاجتماعي، وعن طريقِها يتعلَّمُ الفردُ ويكتسبُ قِيَمَهُ ومعاييرهُ واتجاهاتِهِ التي تُحددُ سُلوكَهُ اجتماعياً؛ أي إنّها تتحكمُ بعمليةِ التوافقِ الاجتماعي، وبناءِ حياةٍ اجتماعيةٍ سَوية" (حلاق، 2007، صفحة 97).

استنتاجات

بالاستنادِ إلى ما سبقَ تناوُلُهُ من أمثالٍ شعبيةٍ عراقية، جمعت بينَ التراثِ العراقي المعروفِ والمتداوَلِ في وقتِنا الحالي، ضمنَ محافظاتٍ ومناطقَ متعدّدةٍ من العراق، وهوَ أمرٌ أتاحَ لنا الاطلاعَ على جانبٍ من الجوانبِ الأساسيةِ في الهُويةِ الاجتماعيةِ العراقية، وَفقَ خصوصيةٍ تناولت العَلاقاتِ كما الممارساتِ المؤثّرةِ على النمطِ الذي يحكُمُ هذهِ العَلاقات.

نحن نُدركُ، أنّه لا يمكنُ بأيٍ حالٍ من الأحوال، إلغاءُ تأثيرِ الأمثالِ الشعبيةِ على الواقعِ الاجتماعي، لكن، بالإمكانِ أن يُصارَ ترشيدُ استخدامِها والاستفادةُ منها، كما العملِ على التقليلِ من آثارِها السلبية، فيما يتعلقُ بإعادةِ إنتاجِ وتعزيزِ الصُورِ النمطيةِ السلبية، والنظرةِ المسبقةِ والحاكمةِ عن وعلى المجتمعِ الذي يَعيشُ فيه العراقيونَ بكاملِ مُكوّناته.

كما يمكننا الاستفادةُ من الأمثالِ بوصفِها جزءاً لا يتجزأُ من السردِ التاريخي الذي يُوثّقُ لأحداثٍ وأنماطِ حياةٍ كانت في السابق، وهوَ أمرٌ يساعدُنا على قراءاتٍ تتناولُ النظرةَ العراقيةَ لهُويتِها الخاصّة، في بلدٍ متنوّعِ الأعراقِ والخصوصياتِ الثقافية.

ما يُتيحُ لنا تحقيقَ "دعمِ التماسكِ الاجتماعي والتنميةِ المستدامةِ ومنعِ المنازعات" (باربارا تروغلر، إيكاترينا سدياكينا – ريفيي، 2013، صفحة 31) وذلكَ بِحَسَبِ اليونيسكو التي اعتبرت أنَّ "التراثَ الثقافيَ غيرَ الماديَ هو أساسُ التنميةِ المستدامةِ للبشرية، ولا غنىً عنهُ لتقويةِ الصلاتِ الوثيقةِ بينَ الأشخاص،

وإتاحةِ الفرصةِ لعملياتِ التبادلِ الثقافي، وتعزيزِ الفهمِ والتسامحِ المتبادَلين. وهذا يَعني أيضاً، أنَّ التراثَ الثقافيَ غيرَ الماديَ الذي يُعرقِلُ أو يُعوّقُ التنميةَ المستدامةَ لن يؤخَذَ في الحُسبان" (باربارا تروغلر، إيكاترينا سدياكينا – ريفيي، 2013، صفحة 32).

لذا، وأمامَ هذا الكمِ من التحدّياتِ التي تُخلِّفُها الامثالُ الشعبيةُ العراقيةُ على غيرِ صعيد، حريٌ بنا العملُ على ترشيدِ استخدامِها بحيثُ تصبحُ جزءاً من التراث، وليسَ مصدراً من مصادرِ التشريعِ في المجتمع، كما هوَ حاصلٌ في كثيرٍ من المجتمعاتِ العربية.

ما نحتاجهُ هوَ البحثُ عن سبلٍ لتحريرِ الأشخاصِ من مضامينِ الأمثالِ القائمةِ على المفاهيمِ الاجتماعيةِ والفكريةِ المرتكِزَةِ على تقديسِ العادة، ولكن كيفَ يُمكنُنا تحقيقُ ذلك؟ هنا مكمنُ السؤال.

لائحة المصادر والمراجع

1. world values survey. (1982). *http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp*. Retrieved December 10, 2016, from www.worldvaluessurvey.org.
2. Alemán,José – Woods,Dwayne .(2016) .Value Orientations From the World Values Survey: How Comparable Are They Cross-Nationally ?*Comparative Political Studies*.*49* ،
3. Barakat, H. (1993). *The Arab World Society, Culture, and State.* Los Angeles: PRESS Berkeley · Oxford.
4. Belfatmi, M. (2013, NOV. - DEC.). The representation of women in Moroccan proverbs. *IOSR Journal Of Humanities And Social Science, 17*(1).
5. Berelson, B. (1952). *Content Analysis in Communication Research.* Glencoe - Illinois: The Free Press.
6. Bourqia, R. (2010). Valeurs et changement social au Maroc. *Quaderns de la Mediterrània - IE.MED*.
7. Charaudeau, P. (2016). *Identités sociales, identités culturelles et compétences.* Université de Paris 13. Paris - France: Centre d´Analyse du Discours. Retrieved from http://www.patrick-charaudeau.com/Identites-sociales-identites.html

8. Farah A. Ibrahim, Jianna R. Heuer. (2016). *Cultural Identity: Components and Assessment.* Switzerland: International Publishing .

9. Holsti, O. (1969). *Content Analysis For Social Science and Humanities.* London: Ole Holsti Content Analysis For Social Science and Humanities.

10. J A H KHATRI & LUCINDA LAISHRAM. (2013, August). ANTHROPOLOGICAL STUDY OF MANIPURI PROVERBS. *International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature, Vol 1*(Issue 3).

11. Kadt, E. d. (2014). *Research Review Cultural Anthropology.* Netherlands: QANU.

12. Markova, I. (2017, Jan.\ Mar.). The Making Of The Theorie Of Social Representations. *Cadernos De Pesquisa, V. 47*(N. 163).

13. Morin, E. (2008). *La Méthode: La Nature de la nature.* Paris - France: Centre National Du Livre.

14. patrick-charaudeau. (2006). *Identités sociales, identités culturelles et compétences*. Retrieved from http://www.patrick-charaudeau.com/Identites-sociales-identites.html.

15. Rachik, H. (2016). *Rapport de synthèse de l'enquête nationale sur les valeurs.* Maroc: IRES - Institut Royal des Etudes Strategiques .

16. Usborne, E. (2016, March 26). *Understanding My Culture Means Understanding Myself: The Function of Cultural Identity Clarity for Personal Identity Clarity and Personal Psychological Well-Being*. Retrieved from https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/jtsb.12061.

17. Wulf, C. (2017). Anthropology Today. *Horizontes Antropológicos, Volume 23*(Issue 49).

18. احمد بعلبكي وآخرون. (2013). الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر. تأليف *المستقبل العربي* (الإصدار الطبعة الأولى ـ تشرين الثاني ـ نوفمبر، المجلد العدد 68). بيروت ـ لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

19. افراح محمد، سعد حميد. (2014). الهابيتوس وأشكال رأس المال في فكر بيار بورديو. *مجلة الأستاذ، المجلد الثاني*(العدد 210)، 430.

20. الرفاعي، محمد خليل. (2011). دور الاعلام في العصر الرقمي في تشكيل قيم الاسرة العربية ـ دراسة تحليلية. *مجلة جامعة دمشق، المجلد 27*(جامعة دمشق ـ سوريا).

21. باربارا تروغلر، إيكاترينا سدياكينا – ريفيي. (2013). *التقرير النهائي لتقييم الأنشطة التقنينية لقطاع الثقافة في اليونيسكو*. منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة ـــ اليونيسكو.

22. بطرس حلاق. (2007). تأثير البرامج التلفزيونية في عملية التنشئة الاجتماعية "المجتمع السوري نموذجاً". *مجلة جامعة دمشق، المجلد 23*(العدد 2).

23. بو عطيط، سفيان. (2012). القيم الشخصية في ظل التغير الاجتماعي. منتوري، الجزائر: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ـ كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

24. جمال نصار. (2015). *الهوية الثقافية وتحديات العولمة*. قطر: مركز الجزيرة للدراسات.

25. دراحي، السعيد. (كانون الأول ـ ديسمبر, 2013). التلفزيون والأطفال .. الإيجابيات المأمولة والانعكاسات السلبية المحذورة. *التواصل في العلوم الانسانية والاجتماعية*، صفحة 215.

26. ذياب البداينة، عطا الله فشار. (2015). الهوية والمواطنة والأمن الوطني. تأليف الكتاب الدوري لمجلة دراسات وأبحاث. جامعة الجلفة ـ الجزائر: دراسات وأبحاث.

27. رجاء ابو علام. (2013). *مناهج البحث الكمي والنوعي والمختلط* (الإصدار الطبعة الأولى). عمّان ـ الأردن: دار المسيرة للطباعة والنشر.

28. شعباني مالك. (كانون الثاني ــ يناير, 2012). دور التلفزيون في التنشئة الاجتماعية. *مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية*(العدد 7).

29. صيفور سليم. (2011). الأمثال الشعبية كخلفية للعنف في المجتمع الجزائري، دراسة تحليلية. *الملتقى الوطني حول دور التربية في الحد من ظاهرة العنف*. الجزائر: جامعة الجزائر 2.

30. عبد الإله بلقزيز. (2001). أسئلة الفكر العربي المعاصر. تأليف *كتاب المعرفة للجميع*. المغرب: مطبعة النجاح الجديدة.

31. عبد القادر الشيباني. (2008). *معالم السيميائيات العامّة ـ أُسسها ومفاهيمها* (الإصدار الطبعة الأولى). الجزائر: سيدي بلعباس.

32. عبد القادر، سلوى. (2016). *الانثروبولوجيا والقيم*. الاسكندرية ـ مصر: دار المعرفة الجامعية ـ جامعة الاسكندرية.

33. علاء اسماعيل الحمزاوي. (2014). *الأمثال العربية والأمثال العامية ــ قراءة مقارنة دلالية*. مصر: كلية الآداب ــ جامعة المنيا.

34. علي بن حمزة العمري. (2013). *أمثال تربينا ــ تأملات تربوية في الأمثال الشعبية*. الرياض ــ المملكة العربية السعودية: الأمير للطباعة والنشر.

35. علي بن حمزة العمري. (2013). *أمثل تربينا ــ تأملات تربوية في الأمثال الشعبية*. الرياض ــ المملكة العربية السعودية: الأمة للطباعة والنشر.

36. عيساني، رحيمة. (2007). برامج الفضائيات العربية: قراءة نقدية في المحتوى القيمي. *الفضائيات العربية والهوية الثقافية*. الامارات العربية المتّحدة: كلّية الإتصال ـ جامعة الشارقة. تاريخ الاسترداد 11 - 12 كانون الاول ـ ديسمبر, 2007

37. فريال حمود. (2011). مستويات تشكّل الهوية الاجتماعية. *مجلة جامعة دمشق، المجلد 27*.

38. فيصل الأحمر. (2010). *معجم السيميائيات* (الإصدار الطبعة الأولى). بيروت ـ لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون ـ منشورات الاختلاف.

39. محمد الزيود وآخرون. (2007). *القيم التربوية لدى طلبة المرحلة الثانوية في محافظة عمّان كما يراها الطلبة أنفسهم*. عمّان ـ الأردن: كلية العلوم التربوية ـ الجامعة الأردنية.

40. محمد خليفة. (نيسان ـ ابريل, 1992). إرتقاء القيم. *مجلة عالم المعرفة*.

41. محمد عابد الجابري. (14 تشرين الثاني ــ نوفمبر, 2015). الهوية الثقافية والعولمة. *مجلة الجابري*(العدد 6). تاريخ الاسترداد 10 حزيران ــ يونيو, 2018، من http://fikr.com/article.

42. مختار رحاب. (2016). رمزية المرأة في الثقافة الشعبية الجزائرية. *مجلة الثقافة الشعبية، السنة التاسعة*(العدد 33).

43. ممدوح الكناني. (2011). *سيكولوجية الطفل المبدع*. عمان ــ الأردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع.

44. منى كشيك. (2014). المضامين التربوية للأمثال السائدة في البيئة الدمشقية. *مجلة جامعة دمشق، المجلد 30*(العدد الثاني).

45. مها كيال. (2015). *العمر الثالث ــ التحولات، الحقوق والسياسات، مؤتمر وطني* (الإصدار الطبعة الأولى). طرابلس ــ لبنان: مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية والجمعية اللبنانية لعلم الاجتماع.

46. مها كيال. (2016). الشخصيات الهزلية العابرة للزمان والمكان في الأدب الشعبي ـ حالة جحا. *جحا تراث إنساني مشترك*. الشارقة ـ الإمارات العربية المتّحدة: ملتقى الشارقة للراوي ـ الدورة السادسة عشر.

47. ناهض قديح. (1987). الأمثال العربية ــ دراستها ومصادرها. *الفكر العربي*(السنة الثامنة ــ العدد 49).

48. هارلمبس وهولبورن. (2010). *سوشيولوجيا الثقافة والهوية*. (ترجمة حاتم حميد محسن، المترجمون) دمشق ــ سوريا: دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع.

49. هويدا صالح. (2011). *صورة المثقف في الرواية الجديدة*. القاهرة ــ مصر: دار رؤية للنشر والتوزيع.

50. وائل بركات. (2002). السيميولوجيا بقراءة رولان بارت. *مجلة جامعة دمشق، مجلد 8*(العدد 2).