طقس العبور في الحكاية الشعبية السعودية؛ حكاية "شراء النصيحة "نموذجًا

د. منال بنت سالم القثامي

أستاذ الأدب والنقد المساعد، قسم اللغة العربية، كلية الآداب بسكاكا، جامعة الجوف

(أرسل بتاريخ 6/ 5 /2025م، وقبل للنشر بتاريخ 2/ 9 /2025م)

المستخلص:

هذه الدراسة محاولة قراءة حكاية شعبية سعودية (عنوانها شراء النّصيحة) في ضوء مفهوم "طقس العبور "كما تعرضه نظرية الأنثنولوجي الفولكلوري الفرنسي أرنولد فون جناب (Arnold Van Gennep) القائمة قاعدتها على مراحل ثلاث؛ مرحلة الانفصال، ومرحلة الانتقال/ الهامش، ومرحلة العودة/ الإدماج. وانتظم متن الدراسة بعد المقدمة في عنصرين؛ أولهما مدخل إلى تحديد مفاهيم البحث: طقوس العبور، الحكاية الشعبية، وملخص الحكاية، وثانيهما قسم تحليلي لمظاهر طقوس العبور في الحكاية الشعبية المحدّدة وأبعادها الرمزية والثقافية. وخلصت الدراسة إلى أن التّوسّل بهذا المفهوم في مقاربة الحكاية الشعبية يسهم في كشف المعاني العميقة المرتبطة بالتحولات الإنسانية والثقافية في عناصرها الرمزية التي تعكس القيم والمعايير الثقافية للمجتمع، واعتقاداته حول الحياة، والموت، والنمو أو التحول الاجتماعي.

كلمات مفتاحية: طقس العبور، الحكاية الشعبية، الانفصال، الانتقال، الاتصال، عبده خال.

The rite of passage in Saudi folklore: The story of "Buying Advice"as a model

Dr. Manal bint Salem Al-Qathami

Assistant Professor of Literature and Criticism, Department of Arabic Language, Faculty of Arts, Al-Jouf University

Abstract

This study seeks to examine a Saudi folktale titled "Buying Advice"through the lens of the "rites of passage"framework developed by French folklorist Arnold Van Gennep. His model outlines three distinct stages: separation, transition (or liminality), and return/integration. Following the introduction, the study is organized into two main parts. The first presents the foundational concepts of the research -namely, the rite of passage, the nature of folktales, and a summary of the selected tale. The second part provides an analytical reading of the folktale, highlighting the manifestations of the rite of passage within it and exploring its symbolic and cultural dimensions. The study concludes that applying this conceptual framework to folktales reveals deep insights into the symbolic representations of human and cultural transformation, and how these stories reflect a society's values, cultural norms, and beliefs related to life, death, growth, and social change.

Keywords: rite of passage, folk tale, separation, transition, connection, Abdo Khal.

مقدّمة:

تشكّل السّرديّات الشّعبيّة نسيجا رئيسا للذّات العربيّة وللعقل العربيّ بمختلف تمثيلاته وتجلّياته قديما وحديثا (مجموعة مؤلفين، 2010). ولم تخل ثقافة من السرد الشفويّ ممارسة اجتماعية يوميّة في المجالس العائليّة والقبلية أو ظاهرة احتفاليّة في الساحات العامة، وهي ذات وظائف عديدة نخصّ بالذّكر منها الإمتاع والتسلية، وتمسك الذاكرة الجماعيّة بتاريخها الخاص. وقد تتضمّن، علاوة على إضاءة الأصول، رسمًا لمعايير اجتماعيّة وأخلاقيّة. ومنها ما يتضمّن بعدًا تفسيريًا يتّصل بالظواهر الطبيعيّة، ومنها ما يتّخذ منحى تربويًّا يهدف إلى إعداد الأطفال لخوض غمار الحياة، وإن مختلف هذه الوظائف لتبرز قيمة ذلك السرد في مختلف المجتمعات وتنبّه إلى أنّ الحكاية هي في الواقع شفافة وكثيفة في آن، فالحكايات الشعبيّة ذات شحنات تصويريّة عالية الرمزيّة مشابهة لما نجده في الأحلام والشعر، وتكتسب تلك الصور كفاءة في التأثير والانغراس في ذاكرة المتلقّين من خلال انتظامها ضمن منطق سرديّ. (الكعبي والعدواني، 2014).

وقد لفت انتباهنا في إطار الاهتمام بالحكاية الشعبيّة السّعوديّة بحثًا ودرسًا احتفاء نصوصها بما وضعه الأنتولوجي الفولكلوري الفرنسي أرنولد فون جناب (1909) في كتابه الموسوم بـ طقس العبور. وقد رأينا التوسّل بهذا المفهوم لمقاربة نموذج نصّيّ من المدوّنة التي نشتغل عليها وحدّدناه في "حكاية شراء النصيحة ".

وينبغي أن نذكر أنّنا اهتدينا إلى هذا الطّريق عبر محاولات نقديّة في غير ما نحن فيه، أوّلها مقال بعنوان: القصيدة العربية وطقوس العبور، دراسة في البنية النموذجية، سوزان ستيتكيفيتش (1985) (Suzanne Stetkevych, 1950)، مجلة مجمع اللغة العربية، 60، (1)، 55–86. وهي دراسة تناولت فيها الباحثة في ضوء مقولة طقس العبور نماذج من القصيدة العربيّة الكلاسيكية حدّدتها في معلقتي لبيد بن ربيعة وامرئ القيس بن حجر.

وجاءت الدراسة الثانية بعنوان: إعادة النظر في قراءة سوزان ستيتكيفيتش للصعاليك لهند بنت عبد الرزاق المطيري (2019)، حولية كلية اللغة العربية بجرجا، جامعة الأزهر، 9، (23). تناولت فيه الباحثة النّظر في دراستين للمستعربة الأمريكية سوزان ستيتكيفيش كتبتهما حول الشعر الجاهلي، وذلك بالموازنة بين مراحل الطقس ووحدات بناء القصيدة؛ لتنتهي إلى وجود فرق بين شعر الصعاليك وشعر الشعراء القبليين.

وأمّا الدراسة الثالثة فعنوانها قوى الهدم وطقس العبور في مقطوعة امرئ القيس الشعرية لخيرة بن ضحوي (2022)، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنقدية واللغوية، 5، (1). 718–708. وهو بحث يقدم قراءة نقدية لمقطوعة شعرية، مستندًا إلى نظرية فان جانب "طقس العبور "، ومرتكزًا على مراحل ثلاث: مرحلة الانفصال، ومرحلة الهامش، ومرحلة الاتصال، متتبعا عملية التغييب التي كان يقدمها الخطاب وعملية الاستحضار لتفعيل قوى الهدم، التي استند إليها المجاز في تلك المقطوعة.

ونذكر أخيرا دراسة موسومة بـ: طقوس العبور والتبدلات النفسيّة في رواية الإيبس: طائر الآشمونين المضيء: مقاربة نقدية من منظور نفس أنثربولوجي لرشا الفوال (2023)، مجلة أفكار شهرية ثقافية تصدر عن وزارة الثقافة، المملكة الأردنية الهاشمية، (417)، 65–59. سُلّط فيها الضوء على المكان الطقسي ومناورات الذات، والكثافة الوجدانية للشخصيات والمراوحة بين الأنساق السردية، وهي بحكم التخصص والتّوجّه تختلف عما تروم هذه الدراسة.

على أنّا وجدنا دراسة تتماسّ مع موضوع هذا البحث عنوانها "طقوس العبور في الحكاية الشعبية الجزائرية: حكاية الطير يغني وجناحه يرد عليه أنموذجًا لصالح جديد (2017)، مجلة التواصل، جامعة عنابة، 23، (52)، 172–186. وهي دراسة أخذ فيها صاحبها نفسه بتقصّي طقوس العبور في الحكاية الشعبية الجزائرية كما عرضتها الدراسات الأنثروبولوجية، وأنجزت المقاربة بالتركيز على الطقوس السحرية والطقوس الدورية، وقد أفدنا منها فيما نحن بصدده في مواطن التقاطع والتماسّ مع موضوعنا.

ويقتصر عملنا ـ كما سبقت الإشارة ـ على "حكاية شراء النصيحة "المدونة في كتاب "قالت حامدة: أساطير حجازيّة: لـ عبده خال ". وقد اخترناها عينة لدراستها وتحليلها في ضوء المقاربة التي ذكرنا لاستطلاع أمر طقس العبور المتمثل في المراحل الانتقالية التي يمرّ بها الأفراد في الحكاية الشّعبيّة السّعوديّة، وبيان أشكال تجسّدها، وصور اشتغالها من خلال أبعاده الرمزية والثقافية.

وتسعى هذه الدّراسة إلى الإجابة عن التّساؤلات التّالية:

كيف تجسّد الحكاية الشعبيّة السّعوديّة المراحل المختلفة لطقوس العبور؟ وما الدلالات الرمزية المرتبطة لتلك الطقوس فيها؟ وما الدور الذي تؤديه في التعبير عن القيم الاجتماعية والثقافية في الحكاية الشعبية؟

وسنأخذ أنفسنا بالإجابة عن هذه الأسئلة من خلال عنصرين؛ أولهما يكون بمثابة المدخل نحدّد فيه مفاهيم البحث (طقوس العبور، الحكاية الشعبية)، ونقدّم ملخّصًا موجزا نعرض ملخص الحكاية، ويكون ثانيهما قسمًا تحليليًا لمظاهر طقوس العبور في حكاية "شراء النصيحة "، ووقوفًا على أبعادها الرمزية والثقافية.

أولا: مدخل:

1. طقس العبور:

يتّصل مفهوم الطقس بأصول مرجعيّة متعدّدة نذكر منها الإتنولوجيا (Ethnology)، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم التحليل النفسي...

وننطلق في محاولة الوصول إلى الإمساك بتعريف متماسك من الفضاء الثقافي العربيّ القديم.

أ. طقس العبور لغة:

لم ترد كلمة **طقس** في معاجم اللغة العربية القديمة، نخصّ بالذّكر منها لسان العرب لابن منظور، ومقاييس اللغة لابن فارس. أما في القاموس المحيط فالطقس مكيال أو ما يوضع من الخراج على الجربان، أو شبه ضريبة معلومة، وكأنه مولّد أو معرّب... وهو أيضا بمعنى النظام والترتيب (الفيروزآبادي، د.ت). **والعبور** مصدر الفعل "عَبَرَ "ودلالات الفعل مختلفة: عبر النهر عبرا وعبورا: قطعه من شاطئ إلى آخر، وعبر الطريق: قطعه من جانب إلى جانب (أنيس وآخرون، 1990).

ب. طقس العبور اصطلاحًا:

ورد في قاموس علم الاجتماع للجوهري (1998) أنّه "طقوس المرور أو شعائر المرور التي تتّبع في العالم كله عندما يحدث الانتقال في المجتمع البسيط من حالة إلى أخرى، سواء عندما تتغير المنزلة الاجتماعية للفرد، أو عندما تحدث تغيرات طبيعية، أو تغيرات في شؤون المجتمع المحلي "(ص ص144–143). إنّها المراحل التي يمر بها الإنسان منذ فترة ما قبل الميلاد أي مرحلة الحمل وتنتهي بالممات (إبراهيم وآخرون، 2005). ويعرفها أرنولد فان جانب بأنها "الانتقال من طور سواء أكان زمانيًا أم مكانيًا إلى آخر، وكل انتقال هو تحول من حالة إلى أخرى كتحول الشاب الأعزب إلى متزوج "(في جديد، 2017، ص.175).

ويقترن هذا المفهوم ـ كما سبقت الإشارة ـ بالعالم الأتنولوجي الفولكلوري الفرنسي أرنولد فان جناب: (1873 ـ 1957)، الذي أشار إلى الطابع العام لطقوس العبور بقوله:

بالنسبة إلى الجماعات كما الأفراد، العيش دون توقف تفكك، وتجديد البناء تغيير الحال والشكل، الموت والولادة من جديد. هو الفعل ثم التوقف، الانتظار والراحة من إعادة الفعل الجديد، ولكن بشكل مختلف. ومن كل ذلك دائما هناك عتبات جديدة يجب اجتيازها عتبة الصيف أو الخريف، عتبة الفصل أو السنة، الشهر أو الليل، عتبة الميلاد والمراهقة أو سن النضج، الشيخوخة، الموت، وعتبة الحياة الأخرى بالنسبة إلى الذين يعتقدون فيها (في عبد الله، 2019، ص.156).

2. **الحكاية الشعبية:**

أ. الحكاية الشعبية لغة:

يقال عن **الحكي**: "حكيت فلانًا وحاكيته إذا فعلت مثل فعله أو قوله سواء لم أجاوزه "(ابن منظور، 1414، ص954، مادة: ح ك ى). ويقال: حكيت الشّيء أحكيه حكاية إذا أتيت بمثله على الصّفة التي أتى بها غيرك، فأنت كالنّاقل (الفيومي، د. ت).

والنّعت (شعبيّة) اسم منسوب إلى الشَّعْب، والشّعْبُ: القبيلة العظيمة، وقيل: الحَيُّ العظمُ يتشعّب من القبيلة، وقيل هي القبيلة نفسها، والجمع شعوب. والشعب: أبو القبائل الذي ينتسبون إليه؛ أي يجمعهم ويضمّهم. قال ابن عباس -رضي الله عنهما- في ذلك: الشعوب الجمّاع، والقبائل البطون، بطون العرب، والشعب ما تشعب من قبائل العرب والعجم (ابن منظور، 1414).

ب. الحكاية الشعبية اصطلاحًا:

تعرفها الباحثة المصريّة نبيلة إبراهيم (د.ت) بأنّها "قصّة ينسجها الخيال الشعبيّ حول حدث مهمّ، وأنّ هذه القصة يستمتع الشعب بروايتها والاستمتاع إليها إلى درجة أنه يستقبلها جيل بعد جيل عن طريق الرّواية الشّفويّة "(ص.92). ويرى سعيدي (د.ت): "بأنها وصف لواقعة خيالية أو شبه واقعية أو حقيقية أبدعها الشعب في ظروف حياته، وسجلها في ذاكرته، ورواها أفراد لبعضهم بعضا بمرور الأيام، وتوارثوها فيما بينهم عن طريق المشافهة من أجل المتعة والتسلية "(ص.50). وفي معناها الخاص تمثل "أثرًا قصصيًا ينتقل مشافهة أساسًا، ويكون نثريًا، ويروي أحداثًا خيالية لا يعتقد راويها ومتلقيها في حدوثها الفعلي، وتنسب عادة لبشر وحيوانات وكائنات خارقة، وتهدف إلى تسلية وتزجية الوقت والعبرة "(بورايو، 2007، ص.185).

ج. خصائص الحكاية الشعبية:

تتميز الحكاية الشعبية بعدة خصائص عن غيرها من الفنون السردية الأخرى. وينحصر هذا التّميّز في البساطة في التعبير والإيجاز في المعنى، وتتّسم بالقدم والعراقة، وهي شعبية مجهولة المؤلف؛ أي ملك للمجتمع الذي يتبناها ويتداولها مُقِرّا بعموميتها وشموليتها. فالأدب الشّعبيّ الشفاهيّ:

بصفة عامة، والحكاية الشعبية بصفة خاصة (...) عمل إنساني عام شعبي، فردي، عمل يشعر به الجميع ويفهمه الجميع، فهو إنتاج تلقائي لشعب مّا، وعمل مجهول المؤلف، فهو إنتاج لشخص أو اثنين، ولكن سرعان ما تتناوله الجماعة لتعيد تملّكه، وتضيف إليه أو تحذف منه، فهي تنتقل من راوٍ إلى آخر، فيضيف الأول بعض التفاصيل ويحذف الآخر البعض الآخر، أو يدمجها مع تفاصيل أخرى "(مهنا، 1997، ص.11).

وتتميّز الحكاية الشّعبيّة -أيضًا- بالانتقال الشفاهيّ، فهي تنتقل من شخص إلى آخر بحرية، ويحدث هذا الانتقال غالبا من طريق الراوية الشفاهية. فهي تُسمع وتُردّد بقدر ما تسعف ذاكرة الراوي (يونس، 1999)، وهو ما يجعلها تتمتع بقدر من المرونة وقابلية النمو والتطور في بنيتها.

3. **ملخص حكاية "شراء النصيحة "**[1]:

الحكاية بطلها شاب يتيم تربى في كنف عمه شيخ القبيلة، وتزوج من ابنته. ولاحظ عليه العمّ الاندفاع والتسرع والعجلة في الحكم فيما يأتيه، فأراد أن يعالج فيه هذا الأمر بحكمة؛ فعرّضه لاختبار محصّله أن يرحل بحثًا عن إجابة سؤال طرحه عليه، ونصّه: ما مصدر العقل؟

ويخوض البطل مغامرة رحلة بحثًا عن ضالته، ويعمل في مزرعة عند أحد الحكماء. وتستمر رحلة البحث عن إجابة السؤال الذي حيره خمسة عشر عاما. ولما يئس من الظّفر بالجواب وخشي سخرية الناس من فشله قرر العودة إلى أهله وإن بخفّي حُنَيْن. ودفع إليه الحكيم أجرته، أربعا من النّوق وجملا وبندقية، وعرض عليه أن يقدّم إليه نصيحة قبل أن يضرب الأرض راجعا إلى ديار أهله شريطة أن يكون ثمن كل نصيحة ناقة فقبل ما عُرض عليه. وأمّا خامس النّصائح فكانت مجّانيّة، وجاءت النصائح كالآتي:

أولها: أن مصدر العقل هو الصبر.

ثانيتها: لا تسافر مع من تعرف لأنك لست آمنا معه.

ثالثتها: لا تنم في وادي السيل.

رابعتها: لا تسأل عما لا يعنيك.

والخامسة: كلام الليل يمحوه كلام النهار.

وتطرأ عليه في طريق السفر أحداث خطرة ولكنّه ينجو من خطرها بأخذ نفسه بنصيحة من تلك النّصائح إلى أن فاز بالسلامة. ولما وصل إلى ديار أهله وجد نائما بجانب زوجه، فغلب نفسه على ردّ الفعل إلى الغد، وفي الصّباح يعلم أن النّائم إن هو إلا ابنه الذي وُلد في غيابه، فكان منه أن أخبر عمه بما اكتسبه من اختباره، وهو أن الصبر والتأني هما مصدر العقل والحكمة في اتخاذ القرار الصحيح للرجل.

ثانيا: مظاهر طقوس العبور في الحكاية الشعبية السعودية

يقول أرثر موريس هوكار (Arthur Maurice Hocart: 1883 _ 1939) عن طقوس العبور:

منذ سنة 1909 اكتشف فان جناب وجود تشابه عام بين احتفالات المولد، والطفولة، والبلوغ، والخطوبة، والزواج، والحمل، والأبوة، والمساوة الدينية، والمأتم. وفسر هذا التشابه العام بإعطاء هذه الاحتفالات غاية مشتركة تقوم على رسم مرور فرد من الأفراد من حالة محددة جدا إلى حالة أخرى محددة جدا أيضا، ولهذا السبب سماها طقوس العبور. وجمع فان جناب تحت كل مايرسم المرور من مكان إلى آخر ومن حالة إلى أخرى، مثل عبور حدود أو عتبة، بحيث أن كل الطقوس تصبح طقوس عبور (في عبد الله، 2019، ص.157).

ويمكن القول إن هذه الطقوس تلائم عالم الحكاية الشعبية في كونهما من قبيل المشترك الإنساني؛ إذ إنه يمكن أن توجد حكايات في شكل متماثل في جميع أنحاء العالم. ويعزى هذا التشابه أو التطابق بين نصوص الحكايات الشعبية إلى ما يرجعه علماء الميثولوجيا

(1) الحكاية الشعبية مدونة في كتاب: قالت حامدة: أساطير حجازيّة لـ عبده خال (2013)، وتضمنت مائة وسبع حكايات، وتعدّ خمسا وسبعين وخمس مائة (575) صفحة، وذكر اسم الراوي لكل حكاية رواها.

والمدون هو: الأديب عبده محمد خال، ولد في منطقة جازان بقرية(المجنة)، أحد أهم كتاب القصة والرواية منذ الثمانينيات الميلادية، حاصل على بكالوريوس في العلوم السياسية من جامعة الملك عبد العزيز عام1987م، وإلى جانب عمله بالتدريس فقد اشتغل بالصحافة في صحيفة عكاظ منذ عام 1982م، وله إسهامات أدبية كثيرة منها عضوية نادي جدة الأدبي من سنة1432-1426هـ، وعضو تحرير مجلة الراوي التي تعنى بالسرديات العربية، من مؤلفاته: الموت يمر من هنا-مدن تأكل العشب-فسوق-ترمي بشرر. التي فاز عنها بجائزة البوكر للرواية في نسختها العربية في عام 2010م. (دارة الملك عبد العزيز، 2013).

إلى أسس سيكولوجية مشتركة لدى الجنس البشري (القثامي، 2021). ويرى المؤرخ الفرنسي جوزيف بيديي (Joseph Bédier: 1864 _ 1939) "أنّه كما ينمو نبات متماثل في جميع أنحاء العالم في الأحوال الجغرافية والجوية المتشابهة، كذلك تظهر في الظروف الروحية المتماثلة صور متماثلة للنشاط الروحي "(فون ديرلاين، د.ت، ص.39). فظهور طقوس العبور في حكايات من مختلف الثقافات، تؤكد وجود نماذج سردية عالمية، وتساعد دراسة هذه الطقوس على فهم الروابط بين الثقافات المختلفة وتوحيد التجربة الإنسانية.

ومن ذلك ما عرض لبطل الحكاية من طقوس العبور، ومن تغير للوضع الاجتماعي، وانتقاله من طور إلى آخر. فكل انتقال وقع له هو تحول من حال إلى حال، وهذا الانتقال يسميه بعض الدارسين الأنثروبولوجيين بـ "الطقوس الدورية الكبرى "التي تعمل بخروجها من الزمن الدنيوي والدخول في الزمن الميثولوجي كما يقول الروماني مؤرخ الأديان ميرسيا إلياد (Mircea Eliade: 1907 _ 1986) على تحقيق الأصول والعود الأبدي إليها. وإنّ هذا العمل التواصلي هو الذي من خلاله نحيي تجربة مقدسة، وندرك مدلولاتها، ونفك رموزها ضمن الجماعة التي إليها ننتمي، ويكون التكرار القائم على القواعد المتفق عليها والمقننة للظاهرة هي سبب الاستدعاء للماضي والتحقق للفعل التواصلي (جديد، 2017؛ إلياد، 1988). ويمكن تحديد المراحل التي مر بها البطل في الحكاية الشعبية، والتي تمثل التحولات الأساسية في حياته وشخصيته في الأنواع التّالية:

1. **مرحلة الانفصال:**

يبدأ طقس العبور في الحكاية الشّعبيّة بانفصال البطل عن حياته الطبيعية عندما طلب من عمه أن يرحل في طريق البحث عن الإجابة لسؤال التّحدّي: "ما مصدر العقل؟ ". فالبطل ـ إذن ـ يُحمل جبرا على مغادرة بيئته المألوفة (القبيلة) والانخراط في عالم جديد مليء بالتحديات.

وتقول الحكاية في استهلالها:

يحكى أن رجلًا حكيما يرأس إحدى القبائل، وقد رزقه الله بنتا ولم يكن له ابن ذكر، وكان له ابن أخ يتيم الأب كان ينعم عليه ويرجو أن يخلفه في رئاسة القبيلة فيما بعد، ونشأ هذا الولد في كنف عمه معززا ويحضر مجالسه مع القبيلة حتى أصبح شابا يافعا. (خال، 2013، ص.515).

يلاحظ في البدء تركيز الحكاية الشعبية على سمة الشّباب في البطل، وهي المرحلة العمرية التي يعتمد عليها المجتمع القبلي اعتمادا كليا في الحرب والسلم. فالشاب يمثل عصب الحياة في القبيلة دفاعا عنها في الحرب، وثأرا لها من آثار العدوان. أما في السلم فالشباب هم الذين يضطلعون بعبء الإعانة الكاملة لأسرهم ليكفلوا لها سبل المعيشة والحياة (البشر، 2013). فدوافع أحداث الحكاية يحدّدها ـ إذن ـ حافز رئيس هو تهيئة ابن الأخ لتولّي رئاسة القبيلة التي تستدعي بالضّرورة قائدا يتمتع بالقوة المادّيّة والمعنويّة.

على أنّ المؤطّر لهذه الأحداث والمولّد لها في مجرى السّرد إنما هي عاطفة الحبّ: الشاب أحبّ ابنة عمه، وهذا الحب دفعه إلى أن يظهر من الخصال ما به يكون جديرًا بالفوز بها والوصل منها. وكان لا بدّ لتحقيق ذلك أن يُوجّه الطلب إلى العم فشكل اختبار وتحدّ كما في قوله:

يا عمّ، أنت لديك ثلاثة عمال يقومون بشؤون المزرعة ورعاية الأغنام، بينما أنا وحدي سوف أكفيك وأقوم بعمل الثلاثة خير قيام بدلا من هؤلاء العمال.

رحّب عمه بذلك وسرّح العمال واستلم الشاب العمل وقام به خير قيام، وكان عمه يتابعه رغم مشاغله ويشجّعه ويأنس فيه أن يكون حكيما في المستقبل (خال، 2013، ص.515).

ترمز مهنة رعي الغنم هنا إلى أمور عدة تكشف عن ملامح في شخصية البطل قبل أن يحدث التغير في نهاية الحكاية، ومنها أن

شخصية الرعي للأغنام تحمل دلالة المسؤولية والأمانة فالراعي مسؤول عن قطيعه، انطلاقا من قول الرسول الكريم محمد ﷺ: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته "(البخاري، 1422، رقم2409) بما يحمله هذا الحديث من تأملات رمزية ودلالات تربوية قيمية، فالرعي في الحديث النبوي جاء دلالة على المسؤولية والقيادة والرعاية، فالراعي ليس فقط من يقود الغنم؛ إنما يتحمل تبعات الحماية، والهداية، والتدبير، فهو يحمل مسؤولية، **أخلاقية** فهو مسؤول عن سلامة رعيته، وأيضا يحمل مسؤولية **إدارية/قيادية**؛ إذ عليه التنظيم والتوجيه وتدبير الشؤون، ويحمل كذلك مسؤولية تربوية/روحية تكمن في أنه يعلّم، ويربّي ويوجه بالقدوة.

فبطل الحكاية يبدأ حياته راعيا للغنم، وهذه ليست صدفة بل تحمل دلالات رمزية؛ منها أن الراعي يعيش في خلوته بين صمت الطبيعة، مما يمنحه الصفاء والقدرة على التأمل والتفكير، وهي خصال لازمة لبطل حكيم. وكذلك رعي الغنم يتطلب انتباها دائمًا وصبرًا، وحنكة في التعامل مع الخطر، وهذا يشكل بناء مبكرًا لشخصية قيادية، فالقطيع يمثل جماعة، والبطل يتدرب على قيادتها، كتمهيد لقيادة قبيلته لاحقا، فالبطل في الحكاية الشعبية يتدرج في المسؤولية ويبدأ من رعاية الغنم ليصبح رمزا للراعي الحقيقي، أي أنه إلا بعد أن يُختبر في الرعاية الفعلية، التي تعده للرعاية الرمزية الأكبر، وذلك كله إشارة إلى قابلية التعلم لدى هذا الشاب ليصل إلى الإفلاح والنجاح، ولا شكّ في أنّ هذا هو الذي جعل العم يقف معه لبلوغ التحسين.

وفي منطق الحكاية الشّعبيّة أنّه لا بدّ من عقبات في طريق تحقيق هذا المشروع، وتكون أهليّة البطل وكفاءته من طريق تجاوزها. وذاك أنّ العمّال غضبوا لتسريحهم، فخططوا كيدا للشّابّ وانتقاما منه لاعتباره المتسبب في قطع رزقهم؛ ورسموا خطّة أن يتحدّثوا كلاما يبلغ سمع الشاب كأن يقول الأوّل:

- انظروا يا رفاق هذا الشاب كيف أجهد نفسه في العمل من أجل أن يتزوج ابنة عمه.
- ويقول الثاني: مسكين هذا الشاب، إنه مخدوع يخدعه عمه.
- فيقول الأول: وكيف ذلك؟
- ويقول الثالث: نعم، سوف يزوج عمّه ابنته من ابن فلان.
- ويقول الثاني: قد تم الاتفاق بينهما، لكن طلب العم أن يكون ذلك سرّا حتى يفرغ من شؤونه.

ولما سمع الشاب ذلك الكلام استبدّ به غضب شديد، فترك عمله واتّجه إلى ظلّ شجرة تاركا الأغنام تعود إلى الحظيرة سائبة بدون راعيها، وخشي العم أن يكون حدث للشاب مكروه. ولما بحث عنه وجده في المزرعة، فاستخبره، فانفجر الشاب معاتبًا لعمه، متّهمًا إيّاه بالخديعة، وذاكرًا له تفاصيل ما سمعه من العمال الغاضبين. وهناك أدرك العم أن ابن أخيه جلد في العمل لكن يطغى عليه الاندفاع والحكم على الأشياء دون تثبت. فطمأن العم ابن أخيه وحدد موعدًا للزواج من ابنته. (خال، 2013، ص ص.516-515).

إنّ قبول العم لطلب الزواج دون تردد -وهو الحكيم خبرة وتجربة- إن هو إلا إعلان ضمني منه عن رغبته في إصلاح قليل الخبرة، وإخضاعه لطرائق تربوية صعبة وقاسية حتى يكون المؤهل للقيادة ولمواجهة مشاكل الحياة بالعقل والحكمة. فالزواج هنا يمثل طقسًا عبوريًا من العزوبية والدخول في مرحلة الارتباط والزواج بما تقتضيه هذه المرحلة من مسؤوليات التحول على المستوى الجماعي والفردي، وهو الانتقال من مرحلة المراهقة والولوج في مرحلة الرشد والمسؤولية. فالزواج تحول اجتماعي ونفسي وفيزيولوجي للبطل؛ إذ يشكل ضمانة لاستقامة الشاب واعتراف المجتمع بأنه صار رجلا ناضجا أهلا لأن يكون مسؤولا.

ولما تم الزواج اجتمع العم وابن أخيه في اليوم التالي، وتوجّه إليه قائلا:

الآن أصبحت فلانة زوجتك وقد دخلت بها، لكن سوف أسألك سؤالا إن أجبتني عليه سوف تبقى بجواري وسأعطيك النصف من المزرعة والأغنام، وإن لم تجب فلا زوجة لك عندي حتى تعرف الإجابة ولن تجلس بقربي.

فقال: وما السؤال؟

قال: أريد أن تخبرني عندما يُقال هذا الرجل عاقل فمن أين أتى له مصدر العقل؟

فقال الشاب: مصدر العقل من الرأس؟

فقال العام: إذن تخرج من ديار القبيلة ولا ترجع حتى تعرف الإجابة، أما زوجتك فهي عندي تنتظرك حتى ترجع بالإجابة.

حاول الشاب الاعتراض لكنه وجد عمه حازما وجادا في ذلك، فخرج هائما على وجهه حتى خرج من ديار القبيلة إلى ديار بعيدة (خال، 2013، ص ص.517-516).

فالشاب هنا يخضع لسلطة عمه شيخ القبيلة المطلقة، وإنّ كلمة شيخ القبيلة في وسط قبلي ـ على الرغم من أنّ سلطته معنويّة ـ مطاعة، وأوامره نافذة، ولا أحد يخالف له أمرا. لقد حفز العم بصرامته وإصراره على المغادرة، أو على الانفصال عن رابطة القبيلة، وهذه المغادرة تعكس رمزيا الانفصال عن مرحلة الطفولة (الاندفاع والتسرع) والبدء في البحث عن النضج والحكمة، وترمز ـ أيضا ـ إلى تحقيق الذات الذي يتطلب القطيعة مع الماضي، وهي تجربة قاسية تفترض الوقوع في الكثير من المصاعب والمطبات. ففي هذه الحكاية ومثيلاتها من الحكايات الشعبية يُلاحَظ أن البطل إذا أراد بلوغ مرحلة النضج، واكتساب الرجولة، والحصول على زوجته التي غالبا ما تقدم له مكافأة على فوزه في الرحلة، عليه أن يتغلب على المصاعب، ويثبت قدرته في رحلة يخوضها لإثبات ذاته.

وإنّ هذه المرحلة تشبه بنيويا بمنطلقات فلادمير بروب (1998) (Vladimir Propp) وظيفة الافتقار/ الإساءة كما جاء بها في التحليل الوظيفي للحكاية الشعبية؛ إذ بمجرد تعرض العائلة أو أحد أفرادها إلى الافتقار أو الإساءة حتى تبدأ الحكاية في التشكل زمانًا وأحداثًا. فكل ما يأتي بعد هذه الوظيفة يكون ردة فعل من الأبطال والأشرار، وهذا ما يدفع بالأحداث إلى التعقد والتشابك لتعرف بعد ذلك الحل بإصلاح الإساءة.

فالطقس في نهاية المطاف هو أقل تحديدا بموضوعه منه بدوره الاجتماعي العاطفي. إنّه نوع من الإصلاح الأخلاقي الذي لا يمكن الحصول عليه إلا بواسطة الجمعيات والاجتماعات؛ حيث إن الأفراد وهم متقاربون يؤكدون من جديد جماعيًا عواطفهم المشتركة، وهنا تكون قرابة وحتى وحدة الدلالة لكل الطقوس. إنّه نوع من الامتياز على اختلاف المعتقدات والأساطير والمذاهب (عبد الله، 2019).

2. مرحلة الانتقال/ الهامش:

إنّ للفترة الهامشية أهمية في طقوس العبور؛ إذ يضحي للطقس دور هام وبارز ومؤثر يتمثل في خلق إنسان جديد يحمل غالبا مواصفات مختلفة عمّا سبق، وإن ثنائية (الموت-البعث) تبرز بشكل واضح وأساسي في الطقوس المصاحبة للمرحلة الهامشية (تولرا، 2004). وتنحصر هذه المرحلة في رحلة الشاب وابتعاده عن ديار القبيلة، وغالبا ما تندرج ممارسة الرّحلة ضمن مغامرة رمزيّة، أي ضمن قصّة تترابط فيها المتتاليات الأساسيّة لسيناريو تلقينيّ: إنّها حكاية شخص يتحوّل، وفيها تتعاقب فعليّا من خلال الانطلاق والاستكشاف والعودة هذه المراحل الطّقسيّة الّتي يعرفها جيّدا علماء الأجناس، من فصل وتلقين وإعادة إدماج (مولنز، 2013). فالشاب في هذه المرحلة قد انتقل من مرحلة الاستقرار إلى الاضطراب، ومن الجمع إلى المفرد، وهذه المرحلة تمثل الطور التعليمي في طقوس العبور، حيث يكتسب البطل من خلالها قيم النضج والحكمة.

لقد سيق الشابّ إلى العمل لدى رجل حكيم ستكون لعلاقته به شأن، وأيّ شأن في خاتمة أحداث الحكاية. باشر العمل في مزرعته، وتردد طويلًا في سؤاله عن طِلْبَتِهِ خجلا وقد ردّد عمه على مسمعه: "إنّ كل رجل يعرف الإجابة، ومن لا يعرفها ليس برجل ولا يعّد من الرجال العقلاء، فكان يحدّث نفسه قائلًا: لو سألت عنها ربما احتقرني الرجال؛ لأنني سألت ولم أستنتج الإجابة "(خال، 2013، ص517).

ويمكن القول إن هذا الذي علق بذهنه إنّما كان حيلة خطّط لها رسمًا وتصميمًا عمه الذي أراد له السفر والتعامل مع الناس على اختلاف أجناسهم، لأنه بحكمته يؤمن أنّ السفر والتنقل في البلدان، والتعامل مع أناس من بيئات مختلفة، يصقل معادن الرجال،

ويزيدهم معرفة وعلمًا، ويستلهمون من المواقف والأحداث العبر التي تكون وسائل العبور والتّجاوز، وهذا الطريق هو الذي سيسهل بلوغ المرام.

انهمك الشاب في العمل ما يقارب خمسة عشر عاما، ثم أخذه الشوق والحنين إلى الديار والزوج والقبيلة؛ وأخذ يحدث نفسه بالعودة ويوهمها بأسباب خلاصه من إجابة السؤال، فقد يعفيه عمه من الإجابة التي تعسرت بدافع الشوق له بعد غياب هذه السنوات، وقد يكون العم توفي وانتهى أمر هذا السؤال.

إنّ العمل الشاق والمدة الزمنية الطويلة علامات ترمز إلى الجهد والصبر المطلوبين للوصول إلى مرحلة النضج، وهي تعزّز فكرة الصبر باعتبارها شرطا أساسيا للنضج. وإنّ المدّة الزّمنيّة لتؤكد في منطق الأحداث مبدأ الصبر الذي يحتاج إليه الفلاح حتى تنبت البذور وتنضج الثمار، وكذلك مبدأ التحمل والتريث وعدم استعجال النتائج. فتكرار عمل الشاب في الزراعة في كلتا المرحلتين الآنية والسابقة ما هي إلا تكريس لقيمة التأني والصبر، وهو هدف تربوي من أهداف الحكاية الشعبية. فهي كعمل أدبي تحمل مضمونًا توجيهيًا تربويًا يسعى على تعزيز الصفات الإيجابية وتثبيتها، على حين تحمل في الجانب الآخر تهميشًا وتقليلًا من السمات السلبية والحث على الترفع عنها، وهي حين تحث على التريث والصبر تستنكر في المقابل العجلة والتسرع في التعاملات (البشر، 2013).

وأخيرًا عزم الشاب على السفر، فطلب أجرته من مستخدمه، فأعطاه أربع نياق وجملا وبندقية. ثم عرض عليه نصائح تفيده، وأن يبتاع كلا منها بما كسب، فاشترى منه نصيحة مقابل الناقة الأولى، وفيها الجواب على السؤال الذي رحل من أجل الظّفر به.

قال الرجل: يا ولدي، إنّ مصدر العقل هو الصّبر.

وأردف يشرح ويوضّح أنّ الرجل العاقل إذا طرأ عليه أمر مّا لا يستعجل الحل بل يصبر ويتأنى لتتضح له الصورة بأكملها، وتهدأ الأعصاب، وبعدها له أن يتّخذ القرار الذي يراه بصرا وبصيرة. طار الشابّ فرحا لإدراكه ضالته بعد طول عناء، فاشترى النصيحة الثانية مقابل ناقة أخرى، فالنصيحة الثالثة، حتى حصل على النصيحة الرابعة مقابل الناقة الأخيرة (خال، 2013، ص.17).

ويتّضح ممّا سبق أن شخصية الشيخ الحكيم تتجلى في الحكاية الشعبية مرة أخرى. إنّ شيخ القبيلة الحكيم الممتلئ بالرؤية والدراية، تتكرر بصورة أخرى، وتتجسد في شخصية الرجل الحكيم صاحب النوق الأربع، والمعلم أيضا للشاب اليافع الذي لا يمتلك الخبرة. إنّها الشخصية التي تتكوكب حولها دلالات التجارب الحياتية الغنية التي تصقل شخصيته، وتمنحه الحكمة والحنكة والذكاء وسداد الرأي بعد التفكر وتدبر الأمور. فالشيخ الحكيم –إذن– هو البوصلة التي بها قطع الشاب طريق رحلته، والتي بمساعدتها استطاع العودة إلى أهله ظافرًا بالجواب، وبمفاتيح العلوم والحكمة التي أنفق في سبيلها ما كسب دنيويًّا مفضلًا الباقي والدّائم. فالحكم هي الشموع التي تنير الدروب التي لم يفهمها، وهي نتاج العقول التي تهدي إلى سواء السّبيل.

ومن المقاربات العلمية المتّصلة بالحكايات الشعبية ما كتبه برونو بتلهايم (Bruno Bettelheim: 1903 _ 1990) في مؤلّفه الموسوم بـ "التحليل النفسي للحكايات الشعبية "، وفيه أبان عن الرمزية الهائلة التي تختزلها الحكايات الشّعبيّة، ولاسيّما في جانب الرمزية النفسية. فالحكاية تعبر عن مكنونات النفس الداخلية، وعن الأجهزة التي تعمل فيها وفق ميكانيزمات على غاية في الدقة والحساسية (توفيق، 2014). فالإبل تظهر في الحكاية كرمز للثروة والمنفعة، فلم يكن الجمل مجرد حيوان وحسب، وإنّما هو قيمة مادية ومعنوية كبيرة في حياة الناس. فهو سفينة الصحراء، وهو مصدر أمثالهم التي يمثلون بها في خطاباتهم السّائرة، وفي أشعارهم التي يتغنون بها. ولا غرابة في أن يكون للناقة ذلك الإحساس العميق بالحب والمودة والإعجاب، "فقد سخرت منقادة لكل من اقتادها، لا تمانع صغيرا ولا تقاوي ضعيفا، ترعى كل شيء ثابتًا في البراري والمفاوز، فجاء ذكرها في السماء والجبال والأرض، فكانت مساوية لها في القدر، مجانسة لأشكالها في العظمة "(القيسي، 1984، ص.104). فجاء استخدام الجمل في الحكاية معادلًا موضوعيًا لشيء ذي قيمة كبيرة، وهي النصيحة التي لها قيمة عالية، وتُعد شيئًا ثمينًا، إلى حدّ أنها تُقدّر بجمل يُعَدّ من أثمن الممتلكات في البيئة العربية.

وتهدينا الحكاية -أيضًا- إلى فهم حقيقة الناقة وعلاقتها بالإنسان، فهي تتصف بملامح عامة نخصّ بالذّكر منها الشدة، والصبر، والصلابة، وهذه الصّفات ينبغي لها أن تعبر رمزيًا عن البدوي دون أن تفقد وجودها الموضوعي، وكأنه يريد أن يخبرنا أن ليس له مناص من التحرر من همومه ومشكلاته إلا بالناقة، فهي تقاوم التغيرات وكأنها ملاذ قوة غريبة تعبر عن القوة في مواجهة الآلآم (المشهراوي، 2010). وفي الآن نفسه يعد اختيار الجمل الثّمن الذي يعكس قيمة التعلم والتضحية في سبيل اكتساب الحكمة واكتساب قوة الشخصية والمناعة لاقتحام مجاهل الحياة، فالناقة والجمل والبندقية رموز مادية، تعبر عن النجاح العملي، بينما تمثّل النصائح الصّادرة عن الشيخ المكافأة المعنوية.

وإنّ هذه الحكاية التي تعتمد على المثل القائل: **النصيحة بجمل**[1]، والذي يُعدّ من الأمثال الشعبية والأقوال السائرة، يمكن أن تصنف ضمن حكايات النصائح، وهي وجه من أوجه هذا النوع القصصي الذي يعتمد على الأمثال، وقد جاءت لتؤكد صحة مقولة شعبية صاغها الضمير الجمعي الشعبي عبر الأيام، وأكثر النصائح التي أوردها القاص الشعبي إن هي إلا مفاهيم فلسفية قد تشكلت عبر تراكمات زمنية لتجارب الإنسان نفسه، فها هو يَعْرِض فلسفة أخلاقية تؤكد على الصبر. ومعلوم أنّ الفلسفة الشعبية تستمد مفاهيمها من خلال الظواهر الطبيعية والتجارب الحياتية، ومنها تصوغ مدلولاتها ومفاهيمها بكل بساطة (الشويلي، 2022). فالأمثال الشعبية ـ بالإضافة إلى كونها مصدرا للخبرات المتوارثة ـ هي التي تقوم "بجسر الهواة بين طبائع الأفراد وقدراتهم المعرفية والذهنية من جهة، وبين الصفات القيميّة الجمعيّة المترسبّة في المخيال الشعبي من جهة أخرى "(العجمي، 2007، ص ص.84-83).

3-مرحلة العودة / الإدماج:

بعد انتهاء الرحلة الطويلة، يأخذ بطل الحكاية طريف العودة إلى موطنه، ويواجه خلالها اختبارات حقيقية تظهر إفادته من النصائح التي تلقّاها كسبًا من الرجل الحكيم، وأهمها موقفة الأخير من رؤية الرجل النائم في فراش الزوجيّه الذي سيكتشف بعد تأنيه إلى الصباح أنه ابنه الذي لم يره لقدومه إلى الحياة في غيابه خلال مرحلة الانفصال. وهكذا يتّضح أنّ التأني والصبر قد ساعداه على اتخاذ القرار الصحيح لمعرفة الحقيقة.

وتعرض للشّابّ في طريق العودة أحداث قصص فرعية مؤثرة تتصل بالصراع والمواقف الدرامية التي فيها من الصراع المستعر، وقلق الموت الذي لا يخفت ولا يهدأ الشّيء الكثير. فعلى الرغم مما في هذه الرحلة من علامات ممكنة الوقوع، فإنها يمكن أن تكون أساسًا للدلالة الرمزية. فالمعنى غير المباشر يتجاوز تلك التغيرات المادية التي ستحدثها تلك الرحلة؛ أي "أنّ للرحلة قيمتها الرمزية "(إيكو، 2005، ص518).

لقد صادف أن تقابل الشاب في منطلق العودة في طريق الصحراء مع رجل راكبًا ناقة فسأله: "أين تريد أيها الشاب؟

فقال: إلى هذا الاتجاه.

فقال: الطريق واحد، وأنا كذلك.

فتذكّر النصيحة لكن ماذا يفعل، فقال نعم، ولكن على حذر. وعند غروب الشمس قال الرجل:

-نريد أن نستريح وننام هنا حتى الصباح ثم نواصل المسير.

وافق الشاب، وعندما نام الرجل قام وجمع بعض الأعشاب ووضعها مكانه وغطّاها بردائه وذهب غير بعيد ونام، وقبل بزوغ الشمس قام الرجل وأخذ بندقيته وصوّبها إلى مكان الشاب يريد قتله وسلبه، لكنّ الشاب سبقه وصوّب بندقيته إلى الرجل وقتله بعد أن عرف أنه من قطاع الطرق، فكسب الشاب البندقية والجمل عن طريق الأخذ بالنصيحة والحذر، وأصبح لديه جمل وناقة وبندقيتان،

(1) دوّن هذا المثل في كتاب: حكم وأقوال مأثورة: وقصصها، وقد جاءت قصة المثل مشابهة للحكاية الشعبية السعودية مع اختلاف في بعض التفاصيل. (العبيدي، 2023).

ثم قطر الناقة خلف الجمل وواصل طريقه (خال، 2013، ص518).

وكانت هذه أول النصائح التي أنقذته من المخاطر في الطريق والتي تثبت أنه أصبح يمتلك الحكمة التي تنقله من مرحلة الاندفاع إلى مرحلة التفكير الراشد.

ثم تتوالى الأحداث التي يطبق فيها النصائح ويكسب، ففي أثناء سفره شاهد بيتًا من بيوت البدو فاستضافه صاحب البيت وقدم له العشاء، وعند حلول وقت النوم اقترح عليه الرجل المضيف أن ينام أمام البيت، فرفض الشاب؛ لأن البيت بني في واد، ثم نصح صاحب البيت بعدم النوم في الوادي؛ لأن الجو غائم فيجب الحذر، ولكن صاحب البيت أصر على النوم في بيته الذي يسكنه من سنوات، ثم اتجه الشاب إلى هضبة في أعلى الوادي، وبعد منتصف الليل إذا صاحب البيت يعدو ويحمل صندوقًا ووضعه عند الشاب "قائلًا:

– لقد داهمنا السيل وسوف أرجع لأحضر زوجتي وأولادي.

وعند رجوعه جرفهم السيل جميعا وجرف بيتهم وأغنامهم ولم يبق منهم أحد. فتح الشاب الصندوق فوجده مملوءا بجنيهات من الذهب، فأصبح بفضل تطبيق النصيحة لديه صندوق من الذهب "(خال، 2013، ص.519).

فالأحداث في رحلة العودة في الحكاية الشعبية ترتبط فيما بينها ترابطا منطقيا سببيا وفق مبدأ صارم. إنّها تبدأ بداية عادية، ثم تتأزم فيما بعد إلى أن تصل إلى الذروة، وتتدرج بعدها إلى الوضعية النهائية (البدري، 2008). ويواصل الشاب طريقه إلى مقر عشيرته، وفي الطريق مرّ على منازل للبدو، وتوقف عند أكبر البيوت، فرحّب به صاحب البيت وأكرمه، ولاحظ الشاب بنتا وكلبا مقرونين سويا، فأراد أن يسأل صاحب البيت لكنّه تذكّر النصيحة (لا تسأل عمّا لا يعنيك)، وعندما أراد الذهاب استغرب صاحب المنزل لمَ لم يسأله هذا الشاب عن ذلك، ولمّا استفسره أجابه قائلًا:

– إنني أمتلك نصيحة بأن لا أسأل عمّا لا يعنيني، وهذا لا يعنيني.

– فأردف الرجل قائلًا: لقد أنقذك الله وعصم دمك مني. انظر أيها الشاب، إنني قد أقسمت على أنّ كلّ من يسألني عن هذا، وهو لا يعنيه ذلك، فإنه قد أباحني دمه وماله. تعال معي وشاهد هنا هذه الحفرة كم من رؤوس الرجال الذين أهلكتهم بسؤالهم، فاذهب أنت راشدا عني (خال، 2013، ص.519).

ولا يزال الشاب يفلح مرة تلو الأخرى لالتزامه العمل بالنصائح، فالطقوس والمعتقدات بينهما علاقة اعتمادية تبادلية، وذاك أنّ الطقس الذي يأتي كنتاج لمعتقد معين يعمل على خدمته، لا يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه (السواح، 2001). فقد جاء الموقف الأخير ليبرز رمزيا النجاح الكامل في اجتياز طقوس العبور، وفي الاعتراف بنضجه من قبل عمه وأفراد القبيلة. فبعد مواصلة الشاب لطريقه وصل قريته عند منتصف الليل فذهب إلى منزلة مباشرة وإذا بفتى ممشوق القوام ينام بجانب زوجته، فأخذته الغيرة وأراد أن يقتله لكنّه تذكر النصيحة (كلام الليل يمحوه النهار)، فاستعاذ بالله، وذهب إلى مكان قريب ونام، وبعد الفجر أتى إليه عمه وهو نائم، ثم رفع صوته مناديًا: يا محمد، تعال أبوك إنه نائم. فقام الشاب وعانقه عمه وإذا الولد الذي كان نائمًا قرب زوجته هو ابنه الذي لم يره؛ حيث إنّ زوجته حملت به في الليالي الأولى من الزواج (خال، 2013)، فرحب به عمه وسأله عن الجواب، فأجاب:

"نعم يا عم، الصبر والتأني، هما مصدر العقل والحكمة في اتّخاذ القرار الصحيح "(خال، 2013، ص.520).

وفي هذه المرحلة يتم إدماج البطل في مجتمعه كشخص ناضج وحكيم، وكأن نسق الخطاب المضمر بدأ بموت البطل الأول روحيا وميلاده بعد المعرفة والعلم. فالرحلة في الحكاية ترتكز على مرحلتين رمزيتين أساسيتين هما الموت الرمزي والميلاد الرمزي، وجوهر طقس العبور واحد، كأن الشاب يموت في أثناء الطقس موتا رمزيا ثم يبعث من جديد رمزا أيضا، بيد أنه الآن شخص مختلف قادر على أن

يتحمل أعباء حياة البالغين وصعوباتها كلها (م ف البديل، 2005).

إنّ الحكاية الشعبية السعودية ـ تبعا لما عرضنا له ـ مارست دورة الطقوس الحياتية التي تبدأ بالميلاد، وتنتهي بالموت والانفصال، ثمّ تكون بالعودة والميلاد، وكأنّ الرّاوي في خضمّ ما تؤدي إليه تلك التحولات من تناقضات وجدانية يقول للمتلقي إنه لا وجود لثبات مطلق في الحياة، ولا وجود لتغير مطلق أيضا، وإنما هناك تغيرات نسبية؛ فجميع هذه الطقوس والرموز المتعلقة بالعبور تعبر عن مفهوم نوعي للوجود البشري. فالإنسان بعد أن يولد يظل مع ذلك غير مكتمل الخلق، لذلك يجب أن يخلق مرة ثانية، لكن هذه المرة يكون الخلق فيها روحيا؛ أي إنّه يصبح إنسانًا تامًا بالعبور من حالة النقص أو من الحالة الجنينية إلى الحالة التامة النضج، وهنا يمكننا القول إن الوجود البشري يصل إلى امتلائه عبر سلسلة من طقوس العبور من خلال عمليات متعاقبة من المسارات (إلياد، 1988).

فالبطل في الذاكرة الجمعية هو المخلّص المنتظر. ولعل ظاهرة ميلاد البطل من الظواهر التي لفتت انتباه الباحثين لارتباطها بالتراث الأسطوري والإنساني، ولأن البطل يولد وكأن الحياة ترفضه في الأغلب؛ لكنه يسعى جاهدا على شق طريقه، وإثبات وجوده، وتحقيق أهدافه ومساعيه ليتوج أخيرا بنهاية سعيدة. فالأنتروبولوجيون يردون البطولة في الأدب الشّعبيّ إلى المنابع الأسطوريّة القديمة، وهم لا ينظرون إلى الأسطورة من خلال الفرد، بل من خلال علاقاتها بالطقوس التي تمارسها جماعة معيّنة. فالأساطير ـ منظوًرا إليها من هذه الزاوية ـ لم تكن إلا تعبيرًا قوليًا عما يمارس عملًا في الطقوس القبلية، والبطولة في تلك الأساطير لم تكن إلا تجسيمًا للوعي الجماعي، وبذلك فقد أصبحت البطولة تعبيرًا عن الجماعة، بعيدة عن الذاتية الفردية (إبراهيم، د.ت).

وتبقى الوظيفة الرمزية لطقوس العبور حاضرة دوما مع قوتها في إعادة إنتاج قيم المجتمع (فخار، 2018)؛ إذ يمكن القول إن الحكاية الشعبية سعت على المحافظة أو على الكشف عن الإرث الثقافي وتوظيفه سرديًا؛ لأننا ببساطة وفقا للتصور الأسطوري للمجتمعات والأفراد، نجد أن العلاقات بين الأفراد قائمة في معظم الأوقات على التراخي وإعادة إنتاج القيم الموروثة، هذا على اعتبار أن الطقوس الدورية الكبرى "تخرج من الزمن الدنيوي، وتدخل في الزمن الميثولوجي، وكأنها إعادة إحياء للتجربة، وعليه يتحول الأفراد مهما كان مستواهم العلمي والثقافي إلى كائنات (طقوسية رمزية) "(الفوال، 2023، ص.62).

إنّ رحلة البطل في الحكاية الشعبية تلتقي مع الأنموذج الأصلي للرحلة المتجسدة في الأساطير، "المنطوي على رمز الموت والانبعاث، ويمثله البطل– الشمس– الذي يرحل إلى دنيا الظلام والموت، ويبعث كما تشرق الشمس بعد الغروب "(عوض، 1992، ص.23). وإنّ هذا يتمّ وفق مبدأ أن الحكايات الشعبية بأسرها هي بكل تأكيد بقايا المعتقدات الشعبية، كما أنها بقايا تأملات الشعب الحسية وبقايا خبراته (فون ديرلاين، د.ت). والطقس ماهو إلا "وسيلة للتعبير من أجل الانخراط في عالم خارج الإطار التجريبي "(طوالبي، 1988، ص.35).

فمثل هذه الحكاية الشعبية السعودية لا تستهدف الإمتاع وحسب؛ وإنما فيما تظهره أيضًا من دلالات حضارية وثقافية. إنها نصوص غنية بتفاصيلها وإشاراتها ودلالاتها، ففيها أخبار القوم وأحوالهم وطرائق تفكيرهم وأشكال عيشهم، وتكشف حقيقة الصراع الذي هو لبّ الحياة الكونية وناموسها الخالد. إنّه –إجمالًا– صراع من أجل تحقيق الذات، ومقارعة الموت واليأس في زحمة الحياة القاسية المفعمة بالانكسارات والغموض والمآسي، بل إنها تفصح عن وعيهم بالكون والحياة وما يتصل بذلك من اهتمامات ومشاغل، وعن تشبث الإنسان بالحياة ورغبته في الاستزادة منها، وتنهض بوظائف ثقافية واجتماعية وسياسية مختلفة، وعموما فإنها تساعد في تقويض قيم وتشييد أخرى (الغامدي، 2016؛ القثامي، 2021؛ المشهراوي، 2010).

الخاتمة:

خلصت الدراسة إلى أن طقس العبور في الحكاية الشعبية السعودية يكشف عن المعاني العميقة المرتبطة بالتحولات الإنسانية والثقافية، فمثل هذه الحكاية الشعبية السعودية لا تستهدف الإمتاع وحسب؛ وإنما تنطوي فيما تظهره أيضا على دلالات حضارية

وثقافية. فالحكايات الشّعبيّة عموما نصوص غنية بتفاصيلها وإشاراتها ودلالاتها؛ إذ فيها أخبار القوم، وأحوالهم، وطرائق تفكيرهم، وأشكال عيشهم، وهي تفصح عن وعيهم بالكون والحياة وما يتصل بذلك من اهتمامات ومشاغل، وعن تشبث الإنسان بالحياة ورغبته في الاستزادة منها، وتنهض بوظائف ثقافية واجتماعية وسياسية مختلفة، وبالجملة فإنها تساعد في تقويض قيم وتشييد أخرى، ومنها القيمة الأخلاقية التي بنيت عليها الحكاية، وبذلك جاءت الحكاية الشعبية حاملة مضمونا توجيهيا تربويا يحاول تعزيز الصفات الإيجابية والتعزيز عليها.

وحضرت في الحكاية الوظيفة الرمزية لطقوس العبور مع قوتها في إعادة إنتاج قيم المجتمع؛ إذ تظهر طقوس العبور في الحكاية الشعبية كعناصر رمزية تعكس القيم والمعايير الثقافية للمجتمع ومعتقداته حول الحياة والموت والنمو أو التحول الاجتماعي؛ إذ تتجلى من خلال رموز وأحداث متكررة، منها رحلة البطل والاختبارات التي خضع لها، كما كشفت عن الدلالات العميقة المرتبطة بالتحولات النفسية أو الروحية. فدراسة طقوس العبور تسهم في فهم التحولات النفسية التي يمر بها الأفراد، وذلك من خلال إسقاط تجاربهم الداخلية على الحكايات الشعبية، وهي أيضًا مرتبطة بالرحلة الإنسانية والنضج النفسي. ويمكن القول إن طقس العبور يلتقي مع الحكاية الشعبية في كونهما من قبيل المشترك الإنساني الذي تتميز به أيضًا الحكاية الشعبية؛ إذ يمكن أن تظهر حكايات في شكل متماثل في جميع أنحاء العالم، فظهور طقوس العبور في حكايات من مختلف الثقافات تؤكد على وجود نماذج سردية عالمية، ودراسة هذه الطقوس تساعد على فهم الروابط بين الثقافات المختلفة وتوحيد التجربة الإنسانية.

لقد مارست الحكاية الشعبيّة السّعوديّة دورة الطقوس الحياتية التي تبدأ بالميلاد وتنتهي بالموت والانفصال، وينهيها الراوي بالعودة والميلاد، وجميع هذه الطقوس والرموز المتعلقة بالعبور تعبر عن مفهوم نوعي للوجود البشري. ومفاهيم فلسفية يحملها القص الشعبي تشكلت عبر تراكمات زمنية لتجارب الإنسان من خلال الظواهر الطبيعية والتجارب الحياتية.

المراجع:

إبراهيم، عباس محمد وآخرون. (2005). *الأنثروبلوجيا: مدخل وتطبيقات*. دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر.

إبراهيم، نبيلة. (د.ت). *إشكال التعبير في الأدب العربي*. دار نهضة مصر.

إلياد، مرسيا. (1988). *المقدس والمدنس*. ترجمة عبد الهادي. (ط.1). دار دمشق للطباعة والنشر.

أنيس، إبراهيم وآخرون. (1990). *المعجم الوسيط*. (ط.2). دار الأمواج.

إيكو، أمبرتو. (2005). *السيمياء وفلسفة اللغة*. ترجمة أحمد الصمعي. (ط.1). المنظمة العربية للترجمة.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (1422)، *صحيح البخاري*. تحقيق مجموعة من العلماء. دار طوق النجاة.

البدري، أحمد. (2008). الراوي في الرواية العجائبية العربية. *مجلة الراوي*، النادي الأدبي الثقافي بجدة، (18)، 19-36.

بروب، فلاديمير. (1998). *مورفولوجيا الحكاية الخرافية*. ترجمة أبو بكر أحمد باقادر وأحمد عبدالرحيم ناصر. (ط.1). النادي الثقافي بجدة.

البشر، بدرية. (2013). *نجد قبل النفط؛ دراسة سسيولوجية تحليلية للحكايات الشعبية*. (ط.1). جداول للنشر والترجمة والتوزيع.

بورايو، عبد الحميد. (2007). *الأدب الشعبي الجزائري*. دار القصبة للنشر.

توفيق، يوسف. (2014). الأبعاد الرمزية في الحكاية الشعبية؛ دراسة لرمزية الحكاية في ضوء التحليل النفسي والأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان. *مجلة الثقافة الشعبية، البحرين*، (25)، 26-50.

تولرا، فيليب لابورت وفارنييه، جون بيار. (2004). *إثنولوجيا أنثروبولوجيا*. ترجمة مصباح الصمد. (ط.1). مجد للنشر.

جديد، صالح. (2017). طقوس العبور في الحكاية الشعبية الجزائرية؛ حكاية الطير يغني وجناحه يرد عليه أنموذجا. *مجلة التواصل*، جامعة عنابة، *23*، (52)، 172-186.

الجوهري، عبد الهادي. (1998). *قاموس علم الاجتماع*. (ط.3). المكتب الجامعي الحديث.

خال، عبده. (2013). *قالت حامدة؛ أساطير حجازية*. (ط.1). دار الساقي.

دارة الملك عبد العزيز، (2013). *قاموس الأدب والأدباء في المملكة العربية السعودية*. (ط.1). طبعة خاصة بوزارة الثقافة والإعلام بالرياض.

سعيدي، محمد. (د.ت). *الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق*. دار المطبوعات الجامعية.

السواح، فراس. (2001). *الأسطورة والمعنى؛ دراسات في الميثولوجيا والديانات الشرقية*. (ط.2). دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة.

الشويلي، داود سلمان. (2022). الحكمة الشعبية؛ الفلسفة الشعبية والقصص الشعبي. *المجلة الثقافية الجزائرية*، الرابط: https://thakafamag.com/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%83%D9%85%D8%A9

طوالبي، نور الدين. (1988). *الدين والطقوس والتغييرات*. (ط.1). منشورات عويدات.

عبد الله، بن معمر. (2019). الأنتروبولوجيا والطقوس. *مجلة الفكر المتوسطي للبحوث والدراسات في حوار الديانات والحضارات*، *8*(1)، 139-186.

العبيدي، سمير. (2023). *حكم وأقوال مأثورة وقصصها*. (ط.1). دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع.

العجمي، فالح شبيب. (2007). دور المثل الشعبي في صناعة القيم؛ قيم التخلي عن المسؤولية نموذجًا. *مجلة الخطاب الثقافي*،

جمعية اللهجات والتراث الشعبي بجامعة الملك سعود، (2)، ص 83–84.

عوض، ريتا. (1992). *بنية القصيدة الجاهلية؛ الصورة الشعرية لدى امرئ القيس*. (ط.1). دار الآداب.

الغامدي، عادل بن علي. (2016). *الحجاج في قصص الأمثال القديمة: مقاربة سردية تداولية*. (ط.1). كنوز المعرفة.

فخار، إبراهيم. (2018). الطقوس وطقوس العبور نحو تأسيس سوسيولوجي مفاهيمي. *مجلة إسهامات للبحوث والدراسات*، *3*(1)، 1–12.

فون ديرلاين، فردريش. (د.ت). *الحكاية الخرافية؛ -نشأتها، مناهج دراستها، فنيتها*. ترجمة نبيلة إبراهيم. مكتبة غريب.

الفيروزآبادي، مجد الدين يعقوب. (د.ت). *القاموس المحيط*. المؤسسة العربية للطباعة والنشر- دار الجليل.

الفيومي، أحمد بن محمد. (د.ت). *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*. منشورات دار الرضي.

القثامي، منال بنت سالم. (2021). *الحكاية الشعبية السعودية المكتوبة بالفصحى؛ دراسة في المتعاليات النصية*. (ط.1). مؤسسة الانتشار العربي.

القيسي، نوري حمودي. (1984). *الطبيعة في الشعر الجاهلي*. (ط.2). مكتبة النهضة العربية.

الكعبي، ضياء العدواني، معجب. (2014). السرديات الشعبيّة العربيّة –التمثيلات الثقافية والتأويل. (ط.1). بيروت، مؤسسة الانتشار العربي.

م ف البديل. (2005). *سحر الأساطير دراسة في الأسطورة التاريخ الحياة*. ترجمة حسان ميخائيل إسحق. (ط.1). دار علاء الدين.

مجموعة مؤلفين. (2010). *معجم السرديّات*. (ط.1). دار محمد علي للنشر.

المشهراوي، عصام محمد. (2010). دلالات الوحدة في قصيدة الصيد الجاهلية. *مجلة جامعة الأزهر بغزة*، *12* (2)، 113–134.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414هـ). *لسان العرب*. (ط.3). بيروت، دار صادر.

مهنا، غراء حسين. (1997) *الحكاية الشعبية*. (ط.1). لونجمان، لبنان ناشرون – الشركة المصرية العالمية للنشر.

مولنز، جون كلود. (2013). الرحلات وطقوس العبور. ترجمة المنتصر الحملي. *جريدة الأوان*، المقال بالفرنسيّة منشور على الموقع الإلكتروني ITECO، مركز التّكوين من أجل التّنمية والتّضامن العالميّ، 21 جوان 2005.

الفوال، رشا. (2023). طقوس العبور والتبدلات النفسيّة في رواية الإيبس؛ طائر الآشمونين المضيء؛ مقاربة نقدية من منظور نفس أنثربولوجي. *مجلة أفكار تصدر عن وزارة الثقافة المملكة الأردنية الهاشمية*، (417)، 55–65.

يونس، عبد الحميد. (1999). *الحكاية الشعبية*. دار الكتاب العربي.

Arabic References:

Ibrāhīm, ʻAbbās Muḥammad wa-ākharūn. (2005). al'nthrwblwjyā : madkhal wa-taṭbīqāt. Dār al-Maʻrifah al-Jāmiʻīyah lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr.

Ibrāhīm, Nabīlah. (D. t). Ishkāl al-taʻbīr fī al-adab al-ʻArabī. Dār Nahḍat Miṣr.

Ilyād, mrsyā. (1988). al-Muqaddas wa-al-mudannas. tarjamat ʻAbd al-Hādī. (Ṭ. 1). Dār Dimashq lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr.

Anīs, Ibrāhīm wa-ākharūn. (1990). al-Muʻjam al-Wasīṭ. (Ṭ. 2). Dār al-amwāj.

Īkū, Umbirtū. (2005). al-sīmiyā' wa-falsafat al-lughah. tarjamat Aḥmad alṣmʻy. (Ṭ. 1). al-Munaẓẓamah al-ʻArabīyah lil-Tarjamah.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʻīl. (1422), Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. taḥqīq majmūʻah min al-ʻulamā'. Dār Ṭawq al-najāh.

al-Badrī, Aḥmad. (2008). al-Rāwī fī al-riwāyah alʻjā'byh al-ʻArabīyah. Majallat al-Rāwī, al-Nādī al-Adabī al-Thaqāfī bi-Jiddah, (18), 19-36.

Brwb, Vladimir. (1998). mūrfūlūjiyā al-ḥikāyah al-khurāfīyah. tarjamat Abū Bakr Aḥmad Bāqādir wa-Aḥmad ʻbdālrḥym Nāṣir. (Ṭ. 1). al-Nādī al-Thaqāfī bi-Jiddah.

al-Bashar, Badrīyah. (2013). Najd qabla al-nafṭ ; dirāsah susiyūlūjīyah taḥlīlīyah llḥkāyāt al-shaʻbīyah. (Ṭ. 1). Jadāwil lil-Nashr wa-al-Tarjamah wa-al-Tawzīʻ.

Būrāyū, ʻAbd al-Ḥamīd. (2007). al-adab al-shaʻbī al-Jazā'irī. Dār al-Qaṣabah lil-Nashr.

Tawfīq, Yūsuf. (2014). al-abʻād al-ramzīyah fī al-ḥikāyah al-shaʻbīyah ; dirāsah lrmzyh al-ḥikāyah fī ḍaw' al-Taḥlīl al-nafsī wāl'nthrwbwlwjyā wa-tārīkh al-adyān. Majallat al-Thaqāfah al-shaʻbīyah, al-Baḥrayn, (25), 26-50.

Twlrā, Fīlīb lābwrt wfārnyyh, Jūn Bayār. (2004). ithnwlwjyā anthrūbūlūjiyā. tarjamat Miṣbāḥ al-Ṣamad. (Ṭ. 1). Majd lil-Nashr.

Jadīd, Ṣāliḥ. (2017). Ṭuqūs al-ʻubūr fī al-ḥikāyah al-shaʻbīyah al-Jazā'irīyah ; Ḥikāyat al-ṭayr yughannī wjnāḥh yarid ʻalayhi anmūdhajan. Majallat al-tawāṣul, Jāmiʻat ʻAnnābah, 23, (52), 172-186.

al-Jawharī, ʻAbd al-Hādī. (1998). Qāmūs ʻilm al-ijtimāʻ. (Ṭ. 3). al-Maktab al-Jāmiʻī al-ḥadīth.

Khāl, ʻAbduh. (2013). Qālat Ḥāmidah ; Asāṭīr ḥjāzyyh. (Ṭ. 1). Dār al-Sāqī.

Dārat al-Malik ʻAbd al-ʻAzīz,. (2013). Qāmūs al-adab wa-al-Udabā' fī al-Mamlakah al-ʻArabīyah al-Saʻūdīyah. (Ṭ. 1). Ṭabʻah khāṣṣah bi-Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Iʻlām bi-al-Riyāḍ.

Saʻīdī, Muḥammad. (D. t). al-adab al-shaʻbī bayna al-naẓarīyah wa-al-taṭbīq. Dār al-Maṭbūʻāt al-Jāmiʻīyah.

al-Sawwāḥ, Firās. (2001). al-usṭūrah wa-al-maʻná ; Dirāsāt fī al-mīthūlūjiyā wa-al-diyānāt al-Sharqīyah. (Ṭ. 2). Dār ʻAlā' al-Dīn lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ wa-al-Tarjamah.

al-Shuwaylī, Dāwūd Salmān. (2022). al-Ḥikmah al-shaʻbīyah ; al-falsafah al-shaʻbīyah wa-al-qiṣaṣ al-shaʻbī. al-Majallah al-Thaqāfīyah al-Jazā'irīyah, alrābṭ : https : / / thakafamag. com / % D8 % A7 % D9 % 84 % D8 % AD % D9 % 83 % D9 % 85 % D8 % A9

Ṭwālby, Nūr al-Dīn. (1988). al-Dīn wa-al-ṭuqūs wa-al-taghyīrāt. (Ṭ. 1). Manshūrāt ʻUwaydāt.

Abd Allāh, ibn Muʻammar. (2019). al-Antrūbūlūjiyā wa-al-ṭuqūs. Majallat al-Fikr al-Mutawassiṭī lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt fī ḥiwār al-diyānāt wa-al-ḥaḍārāt, 8 (1), 139-186.

al-ʻUbaydī, Samīr. (2023). ḥukm wa-aqwāl ma'thūrah wqṣṣhā. (Ṭ. 1). Dār Ward al-Urdunīyah lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ.

al-ʻAjamī, Fāliḥ Shabīb. (2007). Dawr al-mathal al-shaʻbī fī ṣināʻat al-Qayyim ; Qayyim altkhly ʻan al-Mas'ūlīyah namūdhajan. Majallat al-khiṭāb al-Thaqāfī, Jamʻīyat al-Lahajāt wa-al-Turāth al-shaʻbī bi-Jāmiʻat al-Malik Saʻūd, (2), Ṣ83-84.

Awaḍ, Rītā. (1992). Binyat al-qaṣīdah al-Jāhilīyah ; al-Ṣūrah al-shi‘rīyah ladá Imri’ al-Qays. (Ṭ. 1). Dār al-Ādāb.

al-Ghāmidī, ‘Ādil ibn ‘Alī. (2016). al-Ḥajjāj fī qiṣaṣ al-amthāl al-qadīmah : muqārabah sardīyah tadāwulīyah. (Ṭ. 1). Kunūz al-Ma‘rifah.

Fakhkhār, Ibrāhīm. (2018). al-ṭuqūs wa-ṭuqūs al-‘ubūr Naḥwa ta’sīs sūsiyūlūjī mfāhymy. Majallat Is′hāmāt lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, 3 (1), 1-12.

Von dyrlāyn, frdrysh. (D. t). al-ḥikāyah al-khurāfīyah ; - nsh’thā, Manāhij dirāsatihā, fnythā. tarjamat Nabīlah Ibrāhīm. Maktabat Gharīb.

al-Fīrūzābādī, Majd al-Dīn Ya‘qūb. (D. t). al-Qāmūs al-muḥīṭ. al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Ṭibā‘ah wālnshr-Dār al-Jalīl.

al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (D. t). al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr lil-Rāfi‘ī. Manshūrāt Dār al-Raḍī.

al-Qathāmī, Manāl bint Sālim. (2021). al-ḥikāyah al-sha‘bīyah al-Sa‘ūdīyah al-maktūbah bi-al-fuṣḥá ; dirāsah fī almt‘ālyāt al-naṣṣīyah. (Ṭ. 1). Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī.

al-Qaysī, Nūrī Ḥammūdī. (1984). al-ṭabī‘ah fī al-shi‘r al-Jāhilī. (Ṭ. 2). Maktabat al-Nahḍah al-‘Arabīyah.

al-Ka‘bī, Ḍiyā’ al-‘Adwānī, Mu‘jab. (2014). al-Sardīyāt al-sha‘bīyah al-‘Arabīyah – altmthylāt al-Thaqāfīyah wa-al-ta’wīl. (Ṭ. 1). Bayrūt, Mu’assasat al-Intishār al-‘Arabī.

M F al-Badīl. (2005). Saḥar al-asāṭīr dirāsah fī al-usṭūrah al-tārīkh al-ḥayāh. tarjamat Ḥassān Mīkhā’īl Isḥāq. (Ṭ. 1). Dār ‘Alā’ al-Dīn.

Majmū‘ah mu’allifīn. (2010). Mu‘jam alsrdyyāt. (Ṭ. 1). Dār Muḥammad ‘Alī lil-Nashr.

Almshhrāwy, ‘Iṣām Muḥammad. (2010). dalālāt al-Waḥdah fī qaṣīdat al-Ṣayd al-Jāhilīyah. Majallat Jāmi‘at al-Azhar bi-Ghazzah, 12 (2), 113-134.

Ibn manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414h). Lisān al-‘Arab. (Ṭ. 3). Bayrūt, Dār Ṣādir.

Muhannā, ghrā’ Ḥusayn. (1997) al-ḥikāyah al-sha‘bīyah. (Ṭ. 1). Lūnjmān, Lubnān Nāshirūn – al-Sharikah al-Miṣrīyah al-‘Ālamīyah lil-Nashr.

Mwlnz, Jūn Klūd. (2013). al-riḥlāt wa-ṭuqūs al-‘ubūr, tarjamat al-Muntaṣir al-Ḥamalī. Jarīdat al-awān, al-maqāl bālfrnsyyh manshūr ‘alá al-mawqi‘ al-iliktrūnī ITECO, Markaz alttkwyn min ajl alttnmyh wālttḍāmn al‘ālmī, 21 Juwān 2005.

ālfwāl, Rashā. (2023). Ṭuqūs al-‘ubūr wāltbdlāt alnfsyyh fī riwāyah al’ybs ; Ṭā’ir al’āshmwnyn al-muḍī’ ; muqārabah naqdīyah min manẓūr nafs anthrbwlwjy. Majallat afkār taṣdur ‘an Wizārat al-Thaqāfah al-Mamlakah al-Urdunīyah al-Hāshimīyah, (417), 55-65.

Yūnus, ‘Abd al-Ḥamīd. (1999). al-ḥikāyah al-sha‘bīyah. Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

معلومات عن الباحث

د.منـــال بنـــت ســـالم القثامـــي، أستاذ الأدب والنقد المساعد في قسم اللغة العربية، بكلية الآداب بسكاكا، في جامعة الجوف،(المملكة العربية السعودية).حاصلة على درجة الدكتوراه في الفلسفة في الدراسات الأدبية من جامعة القصيم عام 2021م، تدور اهتماماته البحثية حول قضايا الأدب والنقد.

Biographical Statement

Dr. Manal bint Salem Al-Gethami, Assistant Professor of Literature and Criticism in the Department of Arabic Language, College of Arts in Sakaka, at Al-Jouf University (Kingdom of Saudi Arabia). She obtained her Ph.D. in Philosophy in Literary Studies from Qassim University in 2021. Her research interests revolve around literary and critical issues**.**

Email: malqethami07@gmail.com