**الأدب الشعبي**

**د. بوزيد رحمون**

**السداسي الثالث**

**قسم: اللغة و الأدب العربي**

**جامعة: محمد بوضياف المسيلة**

**الأدب الشعبي**

ونقصد بالأدب الشعبي ما قيل من نثر وشعر باللهجة العامية سواء أكان قائله معروفا أم مجهولا. ويعود السبب في ذلك إلى أن الباحثين اعتمدوا على الثقافة الشعبية بوصفها مادة تكشف عن سلوك الإنسان وردود أفعاله وأهملوا الطبيعة الفنية لهذا الأدب رغم أن درجة بعض فنونه راقية كما هو الشأن في الشعر الملحون.

لقد استبدل الباحثون الفرنسيون العناية بالبناء الفني في الأدب الشعبي بالتركيز على جانب العقيدة فيه وبصفة خاصة قصص الأولياء الصالحين التي خصصوا لها مؤلفات عديدة ولقد كانت هذه الكتابات موجهة بالدرجة الأولى إلى القارئ الموظف بالإدارة الفرنسية في الجزائر لما تقدمه من منفعة والمواطن في الجزائر بالدرجة الثانية حتى يفهم السكان المحليين ويشعر بالاطمئنان بينهم ولاسيما الظروف التي تفرض عليه التعامل معهم. وكذلك القارئ الفرنسي العادي خارج المستعمرة ليأخذ فكرة عن البشر المتوحشين الذين يرتبط مصيرهم بحضارة الجنس الأبيض حيث يقول أحدهم "مهمتنا مهمة أمة عاقلة قوية تأمرنا بتوجيه الشعب المسلم نحو الرفاهية و الانعتاق من غير خنق المعتقد والحط من العقيدة" لهذا نجد بحوثها تقتصر على ترجمة النصوص والتعليق عليها وتفسير الإشارات المتعلقة بالمعتقدات لا تهتم بالنصوص في حد ذاتها بقدر ما تحتفل بالظواهر الاعتقادية التي يتناولها مضامينها. كما أن جمع النصوص وتدوينها وتصنيفها وترجمتها لم تكن مقيدة بالتوجيه العلمي بقدر ما كانت خاضعة لعوامل الصدفة والارتجال ويعترف الكولونيل (ك ترومليه) أنه "ليس من السهل أبدا أن نجعل أحد من الأهالي الجزائريين يتحدث خاصة إذا كان الأمر يتعلق بموضوع يتصل في جانب من جوانبه بدياناتهم ومعتقداتهم وأوليائهم. فكل شيء بالنسبة لهم حرام أو مقدس ويعتقدون أنه يصيبهم بخس إذا ما تحدثوا مع مسيحي في هذا الموقف خاصة يتذكر العربي المثل (اللسان دوما عدو للعنق) كذلك تبقى شفتاه مضمومتين بإحكام عن كل سؤال يمس موضوعا دينيا عندما يكون مخاطبه ليس مسلما رغم أن الرجل من الأهالي قد يجيب إذا سئل من أحد من المخزن في القيادة لكن يجب أن تقتلع الكلمات من بطنه وأن تلقى عليه الأسئلة التي تبحث ألا تعتمد على مساعدته أبدا"ونلاحظ من خلال هذا الاستشهاد بأن الثقة مفقودة تماما بين الراوي والجامع ويعني ذلك غياب شرط موضوعي يجب توفره في عملية جمع المادة الشعبية في الميدان.

إن الباحثين الفرنسيين وخاصة منهم العسكريين الذين انفردوا بميدان البحث طيلة القرن التاسع عشر يعتبرون الثقافة الشعبية الجزائرية بدائية بكل ما تحمل هذه المرحلة من تاريخ البشرية من معاني الانحطاط والتخلف عند بعض الدارسين الغربيين. إلا أن صفة البدائي تعني ذلك النوع من التفكير الساذج الخام المرتبط بالطبيعة ويعبر عن حالة البراءة والفطرة. فهو ليس قاصرا على شعب دون آخر ولكن موجود عند كل جماعة بشرية مهما ارتقت ثقافة أفرادها. وقد استطاعت كثير من الثقافات الرسمية لعديد من الشعوب أن تهذب هذا التفكير وتنظمه وإن كان هذا قد حدث بسرعات متفاوتة. إلا أن أي ثقافة لا تنعدم فيها بعض العناصر الشعبية التي تنتمي إلى هذا المستوى.

قد يزعم البعض بأنها لا يمكن أن تختفي كليا من حياة المجتمعات وقد تتعدل بمعايير الثقافة الرسمية ولكنها تظل موجودة. ولا يعني وجود مثل هذه العناصر في ثقافة جماعة وصفها بالتخلف.

وإذا كان الباحثون الجامعيون الذين جاءوا فيما بعد نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين واستمروا في نشر أبحاثهم إلى ما قبل استقلال الجزائر يتمتعون بخصال النخبة المفقودة عند أقرانهم العسكريين فإنهم ظلوا مع ذلك يعتبرون الثقافة الشعبية متخلفة وأن الأفراد الذين ينتجون هذه المادة يفتقرون إلى القوى الإبداعية كاللغة والخيال والموهبة والذوق السليم." فهم مثل جميع البشر ذوي ذهنية بسيطة يعشقون الحكايات الخرافية والقصص الخيالية والأساطير الخارقة للعادة. إنهم سذج لا أكثر ولا أقل وهم اليوم مثلما كانوا قديما ".

**تحديد المفهوم:**

ينبغي أن نكون على حذر من الوقوع في بعض الأخطاء التي شاعت حول مفهوم (البدائي) إن البيئة البدائية لا تكتسب هذه الصفة بالمعنى التاريخي للكلمة لأن النظام البدائي لا يمثل المرحلة الأولى للبشرية. فلا ينبغي أن نقارن الإنسان البدائي الحالي بذلك الإنسان الحفري الذي عاش وانقرض منذ فجر التاريخ. إن البدائي لا يشبه الكائن البشري الذي تخطى الحالة الحيوانية الصرفة وقد صدر هذا الخطأ من المذهب الدارويني والتيار التطوري الذي كان يقارن بين الثقافة البدائية الشائعة في إفريقيا وأستراليا وبين الثقافة والحضارة الحديثة الشائعة في الغرب. وقد نظر الغرب إلى العقلية أو الثقافة البدائية على أنها أشكال وأنماط أثرية تخلفت من عصر الإنسان الحفري وثقافته. ودرس البيئة البدائية على أنها متحف. إن هذه النظرة إلى الإنسان البدائي وثقافته وبيئته غير صحيحة.

البدائية ليست مرحلة زمنية قابلة للتحديد كما أنها ليست خاصية لحضارة معينة وإنما هي حالة عقلية وروحية تتمثل في شكل ما في كل مكان وزمان.

ومن الباحثين الجامعيين الذين عالجوا الأدب الشعبي (رونيه باسيط) الذي كتب عن الأسطورة بنت الخص والمغازي و(الفرد بل) الذي نشر الجازية وعلق عليها وكذلك (جوزيف ديسبرميه) الذي كتب على المغازي أيضا. ويرد (رونيه باسيط) أسطورة بنت الخص إلى أصولها في التراث العربي الشعبي وينتهي إلى أن الأسطورة أو القصة البطولية الممكنة تاريخيا تعود إلى هذه المجموعة من التقاليد التي حملها بنو هلال مع غيرها في رحيلهم إلى بلاد المغرب في القرن الخامس الهجري حيث تأثرت بالظروف الجغرافية والتاريخية المحلية وتعود أصولها إلى أقدم حقب الأدب العربي في غزوة قصر الذهب ومعركة علي مع رأس الغول. ويكتفي بنشر النص الغربي للغزوتين وترجمتها إلى الفرنسية و المقارنة بين مخطوطاتهما ورواياتها الشفوية أما صاحب الجازية فقد نشر النص وقدم له بملاحظات حول الأصل العربي للقصة وأسباب رواجها بين البدو في الجزائر وتصويرها لبعض جوانب حياة العرب الرحل وطبائعهم التي انتقلت لأرض إفريقيا. أما (جوزيف ديسبرميه) فإنه عالج في مقاله أغاني المآثر من 1830 إلى 1914 بمتيجة وقد تعرض لأصولها وأسباب انتشارها في الأوساط الشعبية وأهدافها ودور المرأة فيها. وقدم عرضا لنموذجين منهما هما غزوة الخندق وغزوة رأس الغول وتحدث باقتضاب عن المداحين ومجتمع القص.

ويعد هذا البحث مثالا للخطوات المنهجية التي حادت عن هدفها في الوصول إلى الحقيقة العلمية لتبث أحكاما ذاتية للباحث ومشاعره ونواياه المسبقة.

لقد انقلبت عند (جوزيف ديسبرميه) الروح الوطنية في المغازي إلى مشاعر حقد وعنصرية وأصبح رأس الغول يرمز إلى اليهود والنصارى كما أن الرواة في نظره ليسوا متذوقين للجمال إذ يميلون إلى تحقيق هدف عملي ووطني عندما يعطون شكلا شعريا للمشاعر الشخصية ويفكرون في بعث الروح الوطنية في قلوب إخوانهم في الدين. يثيرون عواطفهم الدينية واعتزازهم العنصري وكرههم للأجانب.

ظلت هذه الدراسات تدور في محور ضيق فلم تقدم شيئا يذكر في مجال الإضافات العلمية كما عجزت عن ملاحقة التطورات التي عرفتها دراسة الثقافة الشعبية والأدب الشعبي خاصة في مختلف بلاد العالم بل تكاد تفتقد هذه الدراسات التصور النظري العام ويغلب عليها الانطباعات العفوية التي يعوزها الارتباط بالمنهج أو النظرية وما نلمسه عند (رونيه باسيط) و(الفرد بل) من عناية بأصول القصص الشعبي لا يرقى للقواعد والمعايير الدقيقة التي عرفتها دراسات المدرسة التاريخية في هذا المضمار كما أن تشكيك (الفردبل) في القيمة التاريخية لقصة الجازية ينقصه الكثير من الإقناع وما رآه من أنها قد تكون انحلالا أصاب أحداثا تاريخية غير مدعوم بأدلة. وتحديد (ج ديسمبريه) لميدان البحث واهتمامه بمجتمع القص وإثارته لما يسميه أهداف القصص التي يدرسها وتعبيرها عن الحاجات النفسية للمجتمع الشعبي لا تعدو أن تكون مسا خفيفا لهذه المسائل أبعدته أحكامه العامة وموقفه السياسي من معالجتها بالعمق المطلوب.

وهكذا ظهرت العلوم التي اعتمد عليها الباحثون الفرنسيون كالأثنولوجيا والإنتروبولوجية والأثنوغرافية على أنها تعبير عن حاجة الاستعمار إلى تبرير شرعيته. ورغم أن الباحثين الفرنسيين هم الذين وجهوا بصورة غير مباشرة إلى أهمية الدراسات الشعبية في الجزائر فإنه عوض أن تكون هذه الأعمال الأدبية التي درسوها بشكل عام حاضرة وموجودة في ذاتها صارت ممثلة لأطماعهم وطموحاتهم في التوسع إذ يهيمن عليها الموضوع أكثر من التعبير وظهرت كأنها أعمال تسجيلية في معظمها. فقد كان اهتمامهم كبيرا بالمحتوى الكامن في العمل الأدبي دون الالتفات إلى شكله كما انصب اهتمامهم بشكل مباشر باستجابة القارئ الأجنبي للعمل الفني بالدرجة الأولى. إن هذا الاتجاه الذي عرفته دراسات الثقافة الشعبية توقف مع زوال ظاهرة الاستعمار.

ومعظم الجهود التي بذلها الباحثون الجزائريون وغيرهم من الأجانب بعد هذه المرحلة يتمثل في تجاوز هذه الأدبيات الاستعمارية.

فالجوانب الفنية بالعمل الأدبي الشعبي تم تجاهلها وإهمالها ولذلك لم يرد الحديث في دراسات هؤلاء عن الأمور الجمالية الخاصة بالأسلوب والتصوير والأداء والعرض. كما تخلى عن هذه الأدبيات الإستعمارية بعض الباحثين الغربيين الأحرار في هذا العصر وفي طليعتهم بييربوردي

و وكامي لاكوست دوجوردان التي تعد دراساتها عن الحكاية الخرافية القبائلية الصادرة سنة 1970 نموذجا رائدا في هذا المجال. كما تعد دراسة روزلين قريش عن القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي فاتحة عهد جديد للبحوث الأكاديمية التي اتخذت مسارا صحيحا في البحث العلمي في ميدان الثقافة الشعبية بمختلف محاورها.

**الشعر الشعبي الجزائري :**

حظي الشاعر **مصطفى بن إبراهيم** باهتمام بعض الدارسين ، فقد جمع له الدكتور عبد القادر عزة مجموعة من القصائد أصدرها في كتاب (مصطفى بن إبراهيم).

كما أن قصائد هذا الشاعر لحنها وغناها مطربون جزائريون في الإذاعة الوطنية، ناذرون هم الشعراء الشعبيين الجزائريين في القرن التاسع عشر الذين يتمتعون بشهرة مصطفى بن إبراهيم فهو منشد بني عامر وشاعر منطقة وهران، لقد سجل أحمد وهبي و بلاوي الهواري قطعا من ديوانه في فهارسهم، وقد أعطاه التسجيل والفونوغراف اللذين حلا محل التقليد المحكي، إن حوالي نصف قصائد ديوان مصطفى بن إبراهيم قد سجل إما من قبل المغنيين مدنيين مع موسيقى كلاسيكية وإما من قبل بدو مع قصة، ويرى بعض النقاد إن مصطفى بن إبراهيم لم يكن شاعرا شعبيا ينظم الشعر في الإغراض والموضوعات التي تعبر عن انشغالات الجماعة وإنما كان شاعرا منغمسا في الطبقة العليا فانحصر اهتمامه في المتعة الجنسية والشهرة الاجتماعية، وينتسب مصطفى بن إبراهيم إلى قبائل بني عامر المعروفة بالحس الوطني و هكذا اتخذ النقاش حول شخصية مصطفى بن إبراهيم حجما مذهلا بطل وطني أم خائن؟

ماجن أم شخصية محترمة؟ رغم أن الدكتور صالح خرفي يعتبر قصيد ( قلبي تفكر الأوطان) من الشعر الوطني فإن المرحوم التلي بن الشيخ يعتقد أن كلمة الأوطان في شعره لا تعبر عن الروح الوطنية يقدر ما تدل على شعور الإنسان الغريب عن عائلته وأصدقائه، وأن كلمة الأوطان تعني القرية أو الجهة التي ولد فيها الشاعر، وقد كان مؤهلا بحكم مرتبته الاجتماعية لأن يسهم في تخليد الأحداث التي تعرض لها المواطنون الجزائريون كالإعدام بالجملة ومع ذلك لازم الصمت ماعدا شعر الغواني والخمرة، بل يؤرخ لحياته الخاصة ولا يتعرض إلى الحياة الاجتماعية والسياسية، ويبدو أن تقيد عبد القادر عزة بالموضوعية في إثبات الروايات التي أوردها في ( كتاب فحول الملحون) فإنه مع ذلك التزم موقف الحياد والحقيقة للإجابة عن هذه الإشكالية يجب وضع الشاعر في إطار تلك المرحلة التاريخية، ذلك أن الأمير عبد القادر عجز عن تجنيد السكان وخاض معارك ضد القبائل، والجمعيات الدينية التي لم تعترف بسلطته تعادل على الأقل المعارك التي خاضها جيش الاستعمار، ويعني هذا أن التضامن الأساسي يبقى في تلك الحقبة يحمل طابعا عشائريا و قبليا ومن هذا المنظور وإن لم يكن مصطفى بن إبراهيم بطلا فهو ليس خائنا كذلك إن هذا الشاعر ليس رجلا من العامة بل هو رجل السلطة السياسية و العسكرية، مارس سلطة الكلمة باعتباره المنشد وقوال القبلية ( أولاد سليمان) تعترف له القبلية بحرية أن يخالفها بشكل فردي وهذا هو السبب الذي من اجله لا يمكن اعتبار الخمرة وملاحقة المرأة مجونا، وتعتبر الأنشودة الغرامية والخمرية من أكثر القصائد شعبية في فهرس مصطفى بن إبراهيم.

ولد **محمد بلخير** حوالي 1835 وتوفي 1905 من قبيلة زريقات في منطقة البياض، لا ينتمي هذا الشاعر إلى الحيز الثقافي الكتابي بل الشفاهي المدون في الذاكرة الجماعية، فهو شاعر الجماعة البدوية عبر عن الحب المتحرر من القيود الإجتماعية، ولكنه بوجه خاص شاعر القيم الحربية والجهاد، وتعد قصيدة الحرب مشهورة يجيب فيها محمد بلخير السلطة الفرنسية التي تعتبر المقاومين كمجرد خارجين عن القانون.

يعتبر **الشيخ بن يوسف** من مواليد قرية سيدي خالد، وقد توفي عام 1901إن إطلاق تسمية الشيخ علي الشاعر أمر مجهول، والمعروف أن كلمة شيخ تطلق على معان مختلفة، وهي في الغالب تدل على إسم الشخص وتخمل كذلك معنى التقدير أو التخصص في جانب من المعرفة أو القيادة.

فيقال شيخ الشعراء و شيخ القبيلة وشيخ الزاوية والشيخ بمعنى المعلم أو الفقيه والشيخ الطاعن في السن، يطرح شعر الشيخ بن يوسف إشكالية، هل كان شاعر يهتم بالصورة الشعرية الموحية ام كان عالما زاهدا غلبت على شعره النظرة التأملية في الكون؟ هل كان للشيخ موقف من الأوضاع أو الأحداث التي عاشتها الجزائر في فترة الاحتلال مثل بعض الشعراء المشهورين في هذا المجال و منهم علي بن شرقي ومحمد ليشاني وعبد القادر الوهراني وغيرهم أم أنه تجاهل هذا الموضوع ؟.......

يتجاوز شعر الشيخ بن يوسف طريقة التوسل بالكرامات والخوارق إلى نقد الحياة الاجتماعية ، ونلمس في تصويره للواقع الاجتماعي المزري تعليلا ساذجا، ويظهر تصوره ممزوجا بمعتقدات شعبية خصوصا في قصائد التوسل بعيدة عن الشريعة الإسلامية، والجدير بالملاحظة أن الشيخ بن يوسف لا يرد علي شعره كلمات السلطة أو الإدارة الفرنسية مطلقا و يعجز الدارس أن يحدد إذا كان شعر الشيخ بن يوسف قد نظم في عهدا الاحتلال الفرنسي أو في عهد غير معروف، كما أن شعره خالي من ذكر الشعب الجزائري وإنما استخدم كلمة الناس والأقوام و المؤمن إلخ...ويجب الإشارة أن شعراء الجهة قد تعلقوا بالشيخ خالد بن سنان فذكروه في كل قصائدهم ولم نعثر على ذكر هذه الشخصية الدينية في شعره مع أنه ينتمي إلى المنطقة نفسها، وقد يكون للشيخ وجهة نظر في هذا الولي علما بأن بعض الروايات الشعبية ترى أن خالد بن سنان لم يدرك الإسلام، كما أن توسل الشيخ بن يوسف محصور في سرد كرامات الولي عبد القادر الجيلالي ، إن تصوير شعر بن يوسف للبيئة الجزائرية يشكل ظاهرة عامة في التفكير الشعبي لم يضف إليها أكثر من صياغتها في قالب منظم، فالعامة لا يملكون تعليلا للظواهر الاجتماعية وخصوصا الشاذة منها فينسبون كل تغير في السلوك العام إلى قوى غيبية، إن التوسل عند هذا الشاعر يتقابل مع تصور الصوفية،إن الفلسفة الصوفية تنبع من إرادة الإنسان و ذاته الفاعلة بينما ينطلق التوسل عند بن يوسف من عدم الثقة في الذات بحيث يكون الإنسان في حاجة إلى واسطة بينه وبين الخالق، وبهذا يتأكد أ ثأثير المعتقدات الشعبية في شعر بن يوسف أقوى من الأفكار الصوفية، ويجمع بن يوسف في شعره بين عدد من التناقضات، فهو موصوف بالزهد في الحياة والإيمان بالدين والتعلق بالأولياء الصالحين إلى درجة العبودية وفي الوقت نقسه يعتبر شاعرا هاما في الغرام واللهو بل يخاطب سيدة بالغزل الواضح خالف الشاعر بن يوسف نظام القصيدة العربية القديم فيبدأ بالتوسل وينتهي إلى فتنة المرآة.

و نلمس هذه المفارقة على سبيل المثال في (قصيد قويدر و قدور)، ويتأثر تصور الشاعر بالخرافات و السحر والخوارق والقوى الخفية يتعذر المنطق والعقل على تحليلها.

كما أن تأثير العقيدة الدينية في شعره واضح إلى درجة أنه يجمع بين أغراض متعددة في قصيد واحد، وقد حصل تطور وتحول في شعره تمثل في التخلي عن تلك المفارقات والرجوع إلى الإشادة بالفروض والواجبات الدينية ولكنه عجز عن التخلص من أسلوب التكرار والتعميم بل الغموض، ويتميز شعره كذلك بالنزوع إلى البحث عن الألفاظ الغريبة والمعاني المتنوعة وهو ما جعل بعض قصائده غير مفهومة إلى حد أن بعض مقاطعها تشكل لغزا، وبذكر الشيخ النعيمي أن مكانة الشيخ بن يوسف في الشعر الشعبي مثل مرتبة امرئ القيس في الشعر الجاهلي، إلا أن الموازنة بين شاعرين بينهما ثلاثة عشرة قرنا ليست موضوعية بالإضافة أنهما يختلفان في الثقافة والاتجاه الأدبي فامرؤ القيس اشتهر بالمجون وجودة وصفه للخيل، بينما يغلب على شعر، بن يوسف الزهد والتوسل بالأولياء، وبمكن أن تدخل مقولة الشيخ النعيمي في نطاق التفاخر بين سكان قرية سيدي خالد وسكان قرية أولاد جلال، فهؤلاء يفخرون بأنهم أهل علم بينما أولئك يفخرون بأنهم أهل شعر.

يعتبر الشاعر **محمد بن عزوز** واحدا من الشعراء الشعبيين الذين ولدوا بقرية سيدي خالد، تناول في شعره موضوع الهجرة من رؤية اجتماعية ونفسية، اعتمد بن عزوز الخالدي في تعبيره عن ظاهرة الهجرة إلى فرنسا في عهد الاستعمار على أسلوب قصص والمحاججة التي تنقصها أدلة عقلية، بل انطلق من تصورات عقائدية مجردة كما نلاحظ هذا في قصيدة (محكمة الضمير) فالهجرة ليست قضية خبز وعمل وكرامة وإنما هي مسألة تاريخية، فتغدو بذلك ظاهرة الهجرة نتيجة وليست سببا، وقد طغى التعميم على القضايا المطروحة في شعره، إلا أن فكرة التعميم وعدم التقيد بوحدة الموضوع قضية شائعة في الشعر الشعبي تؤدي شخصية خالد بن سنان ( أو بن حويلي) دورا واضحا في الشعر الشعبي لدى شعراء هذه المنطقة، فلا يكاد واحد منهم، ينهي القصيد دون الإشارة إلى هذا الولي، ولم يخالف ابن عزوز هذه القاعدة والملاحظ أن الجاحظ يذكر في كتاب الحيوان الجزء الثالث ص 326شخصية بهذا الإسم في المشرق ( إبن الحويلي) وتشبه القصة التي يرويها الجاحظ بعض الروايات الشعبية التي يرددها سكان سيدي خالد، لم يتطرق محمد بن عزوز إلى موضوع الغزل كثيرا ونحن نفترض بأن له شعرا في هذا الغرض، وما يحملنا على هذا الرأي ذلك التقليد الشائع في الشعر الشعبي من أن موضوع الغزل يكاد يكزن بداية القريض وموضوع امتحان موهبة الشاعر في ميدان الشعر، غير أن بن عزوز ليس شاعر الغرام المتميز بوصف جمال المرآة وسرد أعضائها الحسية ويخلو شعره من الصراع بين الدوافع والغرائزو بين الضوابط الاجتماعية، إن تأثر الشاعر الشعبي في القرن التاسع عشر بشيوخ الزوايا ظاهرة عامة، ومن ها المنظور كان لكل شاعر ولي يمدحه ويتبع تفليدا مكررا، ويميل بعض النقاد إلى الاعتقاد بأن هناك فرقا بين شعر المدح وشعر التوسل، فالأول يعني الإقرار والاعتراف بوجود خصائص الممدوح بينما يعني الثاني ظاهرة أعم من الإقرار أو طلب النفع والعون في قضية ما، وهذا التصور للولاية متأثر بالنظرة الصوفية، إن الخضوع لنفود الطبقة الشريفة قضية يطرحها بن عزوز على غرار الشعراء الشعبيين في هذه الفترة، باعتبارها ظاهرة ثقافية، يميل الشعراء الشعبيون ومنهم بن عزوز إلى تضمين أحداث تاريخية في شعرهم بطريقة غامضة، ولعل السبب في ذلك أن الشاعر الشعبي لا يستفيد من التراث العزي القديم بواسطة الدراسة والبحث المنهجي وإنما يستفيد عن طريق السماع وتداول الأخبار بين الناس ، وتبدو تصورات الشاعر الشعبي للتراث غالبا مشوبة برأي الأشخاص الذين ينقل عنهم، وقد أخذ بن عزوز قصة يزيد بن معاوية مع آل البيت، كما يفرق بين الرجل الشريف وبين الرجل الصوفي، لازم بن عزوز الشيخ بن عبد الوهاب شيخ زاوية أولاد جلال، وكان بن عزوز يحسن اللغات الأجنبية الفرنسية والتركية والإيطالية التي يتجاوز التعبير بها عن حاجات الحياة اليومية. تظهر شخصية بن عزوز بالنزعة إلى رفض التقليد والتبعية ولاسيما في موضوع الغزل وعدم الإشارة إلى الخمر إطلاقا.

يعتبر **الشيخ السماتي** من الشعراء الجوالين، عاش في فترة كانت الانتفاضات الشعبية قائمة في أرجاء الجزائر، الشيخ السماتي الساسوي نسبة إلى أولاد ساسي الجلالي نسبة إلى اولاد جلال مسقط الشاعر وهو أحمد بن البهالي بن عبد الرحمان من اولاد جغلاف أحد بطون هذا الشاعر(اولاد ساسي) الذين ملأوا البوادي بخيمهم ومواشيهم، فسكن بعضهم أولاد جلال وبعضهم سيدي خالد، ملكوا النخيل ومارسوا الفلاحة بهاتين الواحتين و إرتحل اخرون إلى المدينة إذ أن أخت الشاعر كانت بجامعة تحفظ وتروي أشعار أخيها.

وعرش أولاد ساسي قاوم الاحتلال الفرنسي لذلك نجد عددا منهم رحلوا إلى تونس بعد سقوط المنطقة في يد الاستعمار، إن أسرة الشاعر استقرت بأولاد جلال قبل ميلاده ولكنه يتردد كثيرا على سيدي خالد لأن هذه الواحة تزخر بالشعراء والرواة، إن الشاعرين الكبيرين، بن يوسف ومحمد بن قيطون يسكنان هذه الواحة، عندما يتحدث الرواة عن هذا الشاعر وأخباره يبدو وكأنه شخص خارق للعادة حيث يروون عنه حكايات هي أقرب إلى الأساطير منها إلى الحقيقة وذلك في مسقط رأسه والمدن والقرى التي زارها باعتباره شاعرا جوالا، إن تاريخ ميلاده مجهول والمتفق عليه بالإجماع أنه توفي عام 1908 لأن وفاته صادفت اكتشاف عين ماء وسط سوق اولاد جلال، ويروي أحد أقاربه أنه توفي في عمر الأربعين بعد أن عانى من مرض السل الذي كان منتشرا بين الأهالي فاستنتج أن الشاعر يكون من مواليد 1868 تقريبا، كان يروي، أشعار بن يوسف وبن قيطون وعبد الله بن كريو وشعراء أولاد نايل والهضاب العليا عموما، يتميز شعره بالسخرية من الحياة ويتضمن الحكم التي يستشهد بها الناس في مجالسهم وأحاديثهم اليومية، وقد دعم الشيخ السماتي تجربته وثقافته الأدبية بالتجوال والترحال عبر الجزائر شمالا و جنوبا، شرقا و غربا إلى درجة أن شعره يروى في كامل مدن الهضاب العليا وفي بوادي وقرى مناطق الأوراس، والملاحظ أن الرواة يسمونه الشيخ وهو لقب لا يطلق إلا على الشعراء الكبار، ويتميز بمعرفته الجغرافية للجزائر ( المدن والقرى والوديان والجبال وغيرها) ونجد هذه الخاصية في شعره ورحلاته الخيالية والواقعية وهو مولع بتعداد الأماكن وكأنه يبكي سقوط الوطن تحث حكم السلطة الفرنسية، وكان يتردد على مجالس الغناء واللهو والشعر من أشهر قصائده الواسعة الانتشار هي التي قالها في سجن الأغواط ( مسقط رأس عبد الله كريو) كان يلقي قصائده بالأسواق والمقاهي ومنازل أصدقائه، إن الشاعر السماتي يستخدم اللغة اليومية لكن هذا الاستخدام يخضع لطريقة خاصة تنتهي في القصيدة إلى تنظيم لغوي مستقل نسبيا عن التنظيم المألوف للغة العادية.

ولد **محمد ابن قيطون** قبيل سقوط واحتي اولاد جلال وسيدي خالد في يد الاحتلال الفرنسي، وهو محمد بن الصغير بن قيطون من مواليد سيدي خالد( وهو ينتمي إلى عرش اولاد سيدي خالد بوزيد )، سيدي خالد كما يقول الشاعر سميت باسم النبي خالد بن سنان العبيس الذي تحدثت عن قصة نبوته عدد من الكتب القديمة وأولهم الجاحظ في كتابه الحيوان، عاصر ابن قيطون شاعرين كبيرين هما الشيخ بن يوسف والشيخ السماتي الجوال الذي انتشر شعره بأغلب مناطق الجزائر، ومن أشهر النقائض التي كان يرويها الرواة تلك التي كانت بين ابن قيطون وبن يوسف ينظم أحد الشاعرين قصيدة من وزن خاص وقافية خاصة ويأتي الثاني فينقضها بأخرى من نفس الوزن والقافية، كما يتعرض لمعاني خصمه ويرد عليها، و ثقوم هذه النقائض على التعصب القبلي والفكاهة بغرض تسلية الناس الذين يجتمعون خولهما بسوق القرية، إلا أن هذه النقائض ضاعت وتناساها الرواة، و يحفظ بعض الشيوخ الكثير من هذه النقائض ولكنهم رفضوا روايتها تجنبا لإحياء الأحقاد والضغائن،إن حيزية عند ابن يوسف لا تساوي مثلما قال ابن قيطون ألفا من الإبل وغابة نخيل وإنما تساوي كومة من الحشيش وأخرى من ورق الشعيرو قطعة من لحم الجمال وقطعة من الكابوية أي اليقطين، وابن يوسف هنا لا يسخر من حيزية وإنما من ابن قيطون الذي يعيش من لحم البعير مقابل ما يبيعه من حشيش، وهذا ما يؤكد قول بعض الرواة أن ابن قيطون كان فلاحا فقيرا، بينما كان بن يوسف غنيا بحكم السلطة الروحية التي كان يتمتع بها وبحكم انتمائه إلى شيوخ الزاوية المختارية، وإذن لا نستبعد كما قال أحد الرواة أن يكون سعيد عاشق حيزية قد كافأ ابن قيطون ماديا مقابل القصيدة،كان يتكسب أحيانا من شعره ويرتحل لزيارة بعض شيوخ الزوايا من أجل العطاء والدليل على ذلك وجود قصيدتين الأولى رثى بها الشيخ محمد بن بلقاسم شيخ الزاوية القاسمية بالهامل ( قرية بالقرب من مدينة بوسعادة بها زاوية مشهورة يقصدها الطلبة من كل جهة) والثانية رثى بها إبنته زينب التي خلفته في تسيير الزاوية، ويبدو أن إبن قيطون قد اشتهر بالرثاء لذلك نجد عاشق حيزية يختاره من بين الشعراء.

ومع ذلك فإنه نظم في جميع الأغراض إلا أن جل شعره ضاع ولم يصل منه إلا القليل، ومما يلاحظ على هذا الشاعر أنه متمسك أكثر من الشعراء الذين عاصروه بالتقاليد الفنية الموروثة منذ عهد ما قبل الإسلام يتميز ابن قيطون بوصف الطبيعة ولاسيما الصحراء ويشبه الممدوح أو المحبوبة بجزء منها ثم يسترسل مع المشبه به ويرسم لنا منظرا كاملا وكثيرا ما يتحول وصفه للطبيعة إلى لوحة نابضة بالحياة أو بالحركة كالسحاب وما يتبعه من برق ورعد ومطر غزير تملأ الوديان وتغطي السهول والروابي والريح ، فهو ينسى الممدوح ويسترسل مع المشبه به وكالأرض أو المطر والسحاب ، ويتبنى الأسلوب نفسه في القصيدة الغزلية حين يرسم تمثال المحبوبة، فهو يميل إلى ربط التمثال المرسوم في شعره بالمطر والأرض بالتفصيل في حين يميل غيره من الشعراء الشعبيين إلى التقليد نفسه ولكن من غير العناية بالجزء، فجسد المرآة (المثال) عنده يذوب في الطبيعة، إنها المرآة المثال الأم لذلك نجده يربطها بالأرض الأم والعلاقة المشتركة، بينهما هي الخصوبة.

والجدير بالذكر بالنسبة للشعرالشعبي الجزائري في القرن التاسع عشر قد ورث تقاليد فنية من الشعر العربي القديم في المشرق من جهة والموشحات والأزجال الأندلسية من جهة أخرى، إن تقاليد أو الرواسب الثقافية هي الخاصية الجوهرية التي تميز بها الشعر الشعبي في هذا القرن، وقد رسم هؤلاء الشعراء لوحات عن البادية نابضة بالحركة والحيوية، ولقد وصف محمد بن قيطون المطر من خلال قصيدة طويلة يمدح فيها الرسول، ويتخيل الشاعر بن يوسف رحلة إلى الحج في قصيدة طويلة فيشبه المواكب المتجهة إلى البقاع المقدسة بالجراد والمياه الغزيرة، ويختار الشاعر الكلمات والحروف التي يصنع بها صور سمعية بصرية، وتتكرر صور المياه والأمطار في القصائد الدينية التي تميزت بطولها وتنوع معانيها وأوزانها وقوافيها، وإذا انتقلنا إلى القصيدة الغزلية وجدنا فيها رسم تمثال المحبوبة أو الدمية، ويشغل رسم هذا التمثال الجزء الأكبر من القصيدة ينحث الشعراء الشعبيون التمثال ويتركون الوجه بلا ملامح إذ يربطونه بالشمس أو بالقمر أو بالنجم الساطع مما يدل على أن شعراء القرن التاسع عشر قد ورثوا تقاليد فنية عريقة.فالشاعر الشعبي لا يرسم امرأة معينة بل يحرص على إبراز الأعضاء الأنثوية لأنه يحتذي صورة مثالية لامرأة كانت تقدس فيها الخصوبة الجنسية التي تؤدي إلى الأمومة، الأم الواهبة للحياه المرأة المميزة بوظيفة تأبيد الحياة التي تضمن استمرار النوع البشري، غير أنه يجب أن نفرق بين موقفين للشاعر اتجاه المرأة فهوحين يصور واقعية امرأة لا يسرف في تصوير جسدها بالتفصيل وإنما يكتفي ببعض الأعضاء كالعين والجيد والخد والجبين أما حين يعمد إلى تصوير المثال فهو يجمع كل العناصر الحسية، فهي دمية أو صورة منقوشة، فهو يفرط في تفصيل صورتها وقد اعتبر بعض النقاد هذه الطريقة في رسم صورة المرأة من الأدب المكشوف لأنهم لم ينتبهوا إلى الأصول الدينية لهذه الصفات المفصلة وبذلك وقعوا في التعميم، وليس معنى هذا أن الشعر في القرن التاسع عشر قد جاء في طقوس الدين البدائي وإنما هي تعبير عن بقايا ثقافية سابقة تحولت إلى تقاليد فنية ورثها الشعراء الشعبيون ولاسيما أن عددا كبيرا من القبائل النازلة بالجنوب الجزائري وبالهضاب العليا تتألف من الفاتحين العرب المسلمين ومن هجرة بني هلال وبني سليم من الحجاز إلى الصعيد المصري إلى إفريقيا، وقد حمل هؤلاء تقاليدهم البدوية والفنية إلى مختلف أقطار الجزائر، وإذا كان الشاعر الشعبي قد ربط صورة المرأة المثالية بالتركيز على الخصوبة الجنسية التي تؤدي إلى الأمومة فإنه ربطها أيضا بخصوبة الأرض، إن الشاعر بلخير بطل مقاومة بوعمامة يشبه جيد المحبوبة بالبارود، إن أغلب الشعراء يربطون الأرض والمطر بالتمثال المرسوم، فالشاعر ينسى التمثال أحيانا للحديث عن المطر والمياه، والشيخ السماتي الشاعر الجوال يشبه أطراف المحبوبة بالبرق أما بيطار ( ولا نعرف عن أخبار هذا الشاعر شيئا) شاعر أولاد سيدي الشيخ وصديق الشاعر عبد الله بن كريو فيريد من الصحراء أن تكون جميلة كجمال التمثال اللذي رسمه و ذلك بفعل المطر.فمن خلال رسم التمثال يجد الشاعر الشعبي العلاقة بين المطر و الأرض وهذا التمثال مقدس ويؤكد هذه القداسة التشبيه بالمحراب، والمحراب مكان مقدس منذ القدم، فمحارب بني إسرائيل في مساجدهم التي كانوا يصلون بها وكذلك النصارى يسمون صدر كنائسهم المحراب، وفي شعر ما قبل الإسلام وردت كلمة محراب مرات عديدة، وهكذا نلمس علاقة وطيدة بين التمثال المرسوم في الشعر الشعبي وبين الواقع ، إن المثال لا يكون فعالا كما يقول تودوروف ( الناقد الروسي) إلا إذا ظلت علاقته قائمة مع الواقع.

وقد كان الأعشى يربط التمثال أو الدمية بالمحراب و ليس من الصدفة أن يرد في الشعر الشعبي كذلك تشبيه بعض أعضاء المرأة بالمحراب، وقد يبدو لنا لأول وهلة أن الشعراء الشعبيين لا يبالون بالمقدسات عندما يشبهون الأطراف السفلى للمرأة بالمحراب إلا أنهم في الحقيقة يستمدون هذا التقليد من الأصول الدينية القديمة أحمد بن الحرمة ( هو من مدينة بريان بالقرب من غرداية عاش في القرن 19) وهو شاعر اشتهر بتدينه وبمدائحه الدينية يرد وهو يرسم تمثاله كل عضو في المرأة إلى نظيره في البديل الديني، ويربط إبن قيطون تمثاله بالنخلة المرتبطة بالخصوبة، وقد تكررت صورة النخلة في قصيدة حيزية مرات عديدة حيث ربطها بمريم وميلاد المسيح وهو ما يؤكد مثال المرأة الأم.

وقد تم إيراد هؤلاء الفحول من باب التمثيل لا الحصر فغيرهم كثير من القدامى والمعاصرين، من حيث وفرة شعرهم وجودته.

**المراجع:**

- التلي بن الشيخ : دراسات في الأدب الشعبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر -

- عبد الحميد بوسماحة: دروس في الثقافة الشعبية موجهة لطلبة السنة الثالثة حسب المنهاج الوزاري.

- أحمد الأمين : الصورة في شعرنا الشعبي ومصادرها في الدين البدائي القديم ، أعمال الملتقى الدولي حول الشفاهيات الإفريقية – الجزء الثاني - ، المركز الوطني للدراسات الشعبية – الجزائر –

- برهان غليون : اغتيال العقل ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية – 1990- الجزائر –

- حسين مؤنس : الحضارة ، عالم المعرفة ، العدد 237 – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – 1998 – الكويت –

- حصة زيد الرفاعي : الفولكلور في الوسائط الجماهيرية ، مظاهر التأثير والتأثر بين فن الإعلام والثقافة الشعبية .

- عالم الفكر – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت – المجلد الرابع والعشرون – 1995 – الكويت .

- جمال العيفة : الثقافة الجماهيرية ، مديرية النشر 2003 ، جامعة باجي مختار ، عنابة .

- عبد الحميد حواس : أوراق في الثقافة الشعبية ، مركز البحوث العربية للدراسات العربية والإفريقية والتوثيق ، المجلس الإفريقي لتنمي البحوث الاجتماعية ، دار الأمين للنشر والتوزيع – القاهرة – داكاو .

- عبد القادر جعلول : الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر ، ترجمة سليم قسطون ، دار الحداثة – لبنان .

- عبد الحميد بورايو ، الأدب الشعبي الجزائري – دراسة لأشكال الآداء في الفنون التعبيرية الشعبية في الجزائر – دار القصبة للنشر الجزائر – 2007 .