مجلة ربع سنوية علمية محكمة

باب العلوم الاجتماعية والأنتروبولوجيا:

1 – من الحكمة إلى الضبط الاجتماعي:
التمثّلات الاجتماعية والسلطة الرمزية في الأمثال الشعبية العراقية

Research Title: From Wisdom to Social Regulation:

Social Representations and Symbolic Power in Iraqi Folk Proverbs

بقلم الدكتورة : ليلى شمس الدين

باحثة وأستاذ مساعد في الجامعة اللبنانية

Laila Chamseddine

Researcher and Assistant Professor at the Lebanese University

chamseddinelayla@gmail.com

ثقافة المجتمع هي طريقة حياة أفراده، وهي مجموعة الأفكار والعادات التي تعلّموها وساهموا فيها ثمّ نقلوها من جيل إلى آخر.

رالف لينتون[1] Ralph Linton

تاريخ الاستلام: 2026/2/6 تاريخ القبول: 2026/2/23 تاريخ النشر: 2026/3/25

1– عالم انثروبولوجي أميركي، من المنظرين الكبار في الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية كما القانونية، تركّزت إحدى مساهماته الأساسية في تحديد الفارق بين المركز والدور.

ملخّص

يتمحور هذا البحث حول الأمثال الشعبية العراقية بوصفها نصوصًا ثقافية رمزية فاعلة تُسهم في تشكيل التصوّرات الاجتماعية، وبناء القيم، وتنظيم علاقات القوّة في الحياة اليومية. وانطلاقًا من الأطر النظرية للتمثّلات الاجتماعية، والقوّة الرمزية، وتحليل الخطاب النقدي، ومقاربة التراث الثقافي غير المادي، يعتمد البحث منهجية بحثية مختلطة تجمع بين التحليل التفسيري النوعي والتحليل الوصفي الكمي.

يستند التحليل إلى مجموعة من الأمثال، تُقارب 170 مثلًا شعبيًا عراقيًا متداولًا. وقد جرى تفكيك مضامينها للكشف عن التصوّرات السائدة المتعلّقة بالمرأة، والعلاقات الاجتماعية، والثقة، والاستغلال، والعمل، والقدر. وتُظهر النتائج أنّ الأمثال لا تؤدّي وظيفة حفظ الذاكرة الثقافية فحسب، بل تعمل بوصفها أدوات معيارية تُطَبِّع الهيمنة الرمزية، وتُعيد إنتاج الصور النمطية الجندرية والاجتماعية، كما تُسهم في تنظيم التوقّعات السلوكية داخل المجتمع.

وبينما تنقل بعض الأمثال خبرات عملية وحِكمًا وظيفية، تكشف نسبة معتبرة منها عن ترسيخ قيم سلبية، مثل انعدام الثقة، والقدرية، والانتهازية، والإقصاء الرمزي. ويبيّن البحث أنّ هذه التمثّلات لا تُفهم بمعزل عن سياقاتها الثقافية، بل تتشكّل عبر تفاعل اللغة مع منظومات القيم والمعتقدات والعلاقات الاجتماعية، بما يجعل الأمثال عنصرًا فاعلًا في التنشئة الاجتماعية وبناء الهوية.

وخلُص البحث إلى أنّ إعادة قراءة الأمثال الشعبية قراءةً أنثروبولوجية نقدية تُمثّل مدخلًا أساسيًا لفهم آليات إنتاج المعنى والسلطة داخل الثقافة الشعبية، ولإعادة تقييم دور التراث غير المادي في تشكيل الوعي الاجتماعي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: الأمثال الشعبية العراقية، التمثّلات الاجتماعية، السلطة الرمزية، الصور النمطية الجندرية، القيم الاجتماعية، التنشئة الاجتماعية، التراث الثقافي غير المادي.

Abstract

his study examines Iraqi folk proverbs as symbolic cultural texts that actively participate in shaping social representations, constructing value systems, and organizing relations of power within everyday life. Drawing on the theoretical frameworks of

their cultural contexts; rather, they emerge through the interaction of language with systems of values, beliefs, and social relations, rendering proverbs a powerful mechanism in socialization processes and identity formation.

The study concludes that a critical anthropological reading of folk proverbs constitutes a key entry point for understanding the mechanisms through which meaning and symbolic power are produced within popular culture, and for reassessing the role of intangible cultural heritage in shaping contemporary social consciousness.

Keywords: Folk Proverbs; Social Representations; Symbolic Power; Cultural Discourse; Iraqi Society; Intangible Cultural Heritage

social representations, symbolic power, critical discourse analysis, and intangible cultural heritage, the research adopts a mixed methods design that combines qualitative interpretive analysis with quantitative descriptive mapping.

The analysis is based on a corpus of 170 widely circulated Iraqi folk proverbs, systematically examined to identify dominant representations related to women, social relations, trust, exploitation, work, and fate. The findings reveal that proverbs do not merely function as repositories of cultural memory, but operate as normative devices that naturalize symbolic domination, reproduce gendered and social stereotypes, and regulate behavioral expectations within society.

While some proverbs convey pragmatic knowledge and functional wisdom, a substantial proportion reinforces negative values such as mistrust, fatalism, opportunism, and symbolic exclusion. The study demonstrates that these representations cannot be understood in isolation from

مقدمة

تُعدّ الأمثال الشعبية أحد أبرز الأنساق المعيارية غير الرسمية التي تضبط السلوك الاجتماعي وتوجّه الممارسات اليومية، حتى وُصفت بأنّها «قانون العامّة» الذي يحتكم إليه الأفراد في تبرير مواقفهم، وتدعيم أقوالهم، وتثبيت آرائهم داخل

الفضاء الاجتماعي. ولا يقتصر حضور المثل على كونه أداة بلاغية أو تعبيرًا لغويًا متداولًا، بل يؤدّي وظيفة تنظيمية رمزية تُسهم في تشكيل أنماط التفكير، وترسيم حدود المقبول والمرفوض اجتماعيًا.

غير أنّ الأمثال الشعبية ليست بنية أحادية الدلالة أو منظومة قيم متجانسة؛ فهي حمّالة أوجه، إذ قد تعمل أحيانًا بوصفها محفّزًا للإصلاح والتقويم، وقد تُستثمر في أحيان أخرى لتبرير ممارسات إقصائية أو تكريس أنماط سلوكية إشكالية. ومن ثمّ، يغدو المثل مجالًا لتوترٍ دائم بين الوظيفة التربوية والوظيفة التبريرية، وبين إعادة إنتاج القيم السائدة وإمكانية مساءلتها.

اِنّ هذهِ المُقدِّمَةَ عن الأمثالِ الشعبيةِ وانعكاساتِها في الممارساتِ الاجتماعية، ما هيَ سوى مدخلٍ نُطِلُ من خلالهِ على موضوعِ « التمثّلات الاجتماعية والسلطة الرمزية في الأمثال الشعبية العراقية». 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.

وفي هذا السياق، تشكّل الأمثال الشعبية رصيدًا رمزيًا غنيًا يمكّن الباحث من استقراء تصورات الجماعة عن الحياة، والعلاقات الاجتماعية، وأنماط العيش، والآمال والمخاوف الجمعية، فضلًا عن تمثّلاتها للذات والآخر. فهي، كما يشير قديح، «تمثّل مدخلًا إجرائيًا لفهم البنى العميقة للثقافة اليومية، وتسهم في بلورة ما يمكن تسميته بالذاكرة الوجدانية الاجتماعية التي تتراكم عبرها الخبرات الجماعية وتُعاد صياغتها رمزيًا» (قديح، 1987، صفحة 29).

وتتجلّى أهمية الأمثال كذلك، في قدرتها على المساهمة في إنتاج الهويّة الثقافية للجماعات، بما تختزنه من منظومات قيمية، وأنماط تفكير، وممارسات وتمثّلات اجتماعية، «تُكسب الأفراد الإحساس بالانتماء والاستمرارية، وتؤطّر علاقتهم بالاختلاف والتنوّع الثقافي»، على نحو ما ورد في مقاربات اليونسكو للتراث الثقافي غير المادّي (باربارا تروغلر، إيكاترينا سدياكينا – ريفيي، 2013، صفحة 28).

وانطلاقًا من هذه الخلفية، تأتي هذه الدراسة بوصفها مدخلًا تحليليًا لمساءلة التمثّلات الاجتماعية والسلطة الرمزية

في الأمثال الشعبية العراقية، انطلاقًا من فرضية مفادها أنّ الأمثال لا تعكس الواقع الاجتماعي فحسب، بل تُسهم في إنتاج صور نمطية، وتمثّلات رمزية للآخر، تُعيد تشكيل حدود الانتماء والاختلاف داخل النسيج الاجتماعي. فالتغلغل العميق للأمثال في الحياة اليومية، يمنحها قدرة عالية على التأثير في تشكيل الوعي الجمعي، وتوجيه المواقف والسلوكيات، بل وتحويل بعض التصوّرات إلى نماذج معيارية يُحتذى بها أو يُعاد إنتاجها دون مساءلة نقدية.

- **أهداف البحث**

يهدف هذا البحث إلى تحليل البنية الدلالية والرمزية لعيّنة من الأمثال الشعبية العراقية المتداوَلة، للكشف عن أنماط التمثّلات الاجتماعية والقيم المعيارية التي تُنتجها، ولا سيّما في ما يتصل بصورة المرأة، والعلاقات الاجتماعية، وأنماط المعاملة، والعمل، والحظ، بوصفها حقولًا مركزية في بناء التصوّرات الجمعية للذات والآخر.

وعليه، يسعى إلى تفكيك الوظيفة المعيارية للأمثال الشعبية العراقية بوصفها شكلًا من أشكال السلطة الرمزية في الخطاب اليومي، ورصد دورها في تطبيع بعض أنماط السلوك والتقييم الاجتماعي، وإعادة إنتاج الصور النمطية والبُنى التمثيلية التقليدية عبر التداول الثقافي والتنشئة الاجتماعية.

وبذلك يستكشف مؤشّرات الاستمرار والتحوّل في تداول الأمثال الشعبية العراقية، من خلال قراءة سوسيو–أنثروبولوجية تربط بين مضامين الأمثال والتحوّلات الاجتماعية والقيمية المعاصرة، بهدف تحديد ما إذا كانت هذه الأمثال «ما تزال تؤدّي وظائفها التمثيلية التقليدية، بما يسمح بتحويل المتداول الشفهي إلى مادّة تحليل تُقرأ عبر محاور العلاقات والمعايير والتمثّلات» (محمد، ريم، 2018، الصفحات 578 – 579).

الجدير بالذكر، أنّ الأمثالُ الشعبية تُقارَبُ في التحليل السوسيو–أنثروبولوجي المعاصر بوصفها وحدات خطابية مكثّفة لا تقتصر وظيفتها على التعبير البلاغي، بل تؤدّي دورًا معياريًا في تنظيم السلوك الاجتماعي وتوجيه الحكم القيمي داخل الجماعة. ففي المقاربة الوظيفية، يؤكّد باسكون أنّ الأمثال تُستخدم بوصفها أدوات جاهزة لـ «تقويم الأفعال والمواقف، وتعزيز الامتثال للمعايير، والحدّ من الانحراف، بحيث تعمل كآلية ضبط اجتماعي غير

رسمي تُشبه في أثرها القوانين غير المكتوبة، من خلال ما تمنحه من شرعية ثقافية للأحكام والتقييمات المتداولة» (Bascom, 1954, p. 344).

ويتقاطع ذلك مع المقاربات التداولية–المعرفية التي ترى في المثل أداة تفكير عملي ومرجعًا استدلاليًا يُستدعى في المواقف اليومية لتبرير القرار أو توجيه الفعل، فاستخدام الأمثال يوفّر للمتكلّم «سلطة خطابية مُستعارة عبر الإحالة إلى حكمة جمعية أو صوت ثقافي ثالث، الأمر الذي يُكسب القول «قوّة إقناعية تتجاوز الرأي الفردي، ويُسهم في تثبيت تمثّلات اجتماعية معيّنة وإعادة إنتاجها تداوليًا» (Lauhakangas, 2007, pp. 15–21).

ويتّسق هذا التصوّر مع طرح بورديو للّغة بوصفها مجالًا لممارسة السلطة الرمزية، حيث تُنتج «الصيغ المتداولة اجتماعيًا أثرها الإلزامي من خلال الاعتراف الجماعي بشرعيتها، فتُسهم في تطبيع تصنيفات العالم الاجتماعي وتراتبياته دون حاجة إلى إكراه مباشر» (Bourdieu, Language and symbolic power , 1991, pp. 37–39) ، ومن منظور تحليل الخطاب النقدي، يؤكّد فيركلوف أنّ الخطاب اليومي ليس انعكاسًا محايدًا للواقع، بل «ممارسة اجتماعية تُعيد إنتاج المعاني والقيم وعلاقات القوّة عبر التداول، بحيث تُصبح بعض التمثّلات أنماطًا طبيعية موجِّهة للتوقّعات والسلوك» (Fairclough, Discourse and Social Change, 1992, pp. 63–65). وعليه، يمكن قراءة المثل الشعبي بوصفه شكلًا من أشكال الخطاب ذي السلطة الرمزية، يُسهم في بناء التمثّلات الجمعية للذات والآخر، وإعادة إنتاج المنظومات القيمية داخل الحياة اليومية.

- **الدراسات السابقة**

ينطلق الاهتمام البحثي المعاصر بالأمثال الشعبية من مقاربات سوسيو– ثقافية ترى في الخطاب القولِي المتداوَل أداةً فاعلة في إنتاج التمثّلات الاجتماعية وتطبيع القيم والمعايير داخل الحياة اليومية، لا مجرد رصيد لغوي تراثي. وقد قدّم عدد من الدراسات الحديثة، عربيًا وعالميًا، إضافات معرفية ومنهجية مهمّة أسهمت في تطوير مقاربات تحليل النصوص الشعبية القصيرة بوصفها مؤشّرات على البنى القيمية والرمزية في المجتمع، وهو ما أفاد في تحديد منطلق هذا البحث وأدواته التحليلية.

ففي الدراسات العالمية، تناولت أعمال

في إطار التمثّلات الاجتماعية وتحليل الخطاب الثقافي دينامية تشكّل المعاني المشتركة في الصيغ المتداوَلة، مبيّنةً دورها في تثبيت صور الذات والآخر وتوجيه التوقّعات السلوكية (Marková, 2016) . كما بيّنت دراسات في تحليل الخطاب النقدي أنّ الوحدات القولية المكثّفة المتداوَلة اجتماعيًا تُسهم في إعادة إنتاج علاقات القوّة والتصنيف الرمزي عبر التداول اليومي(Wodak, 2021) . كذلك ناقشت أبحاث تندرج في سياق الأدب الشفهي المعاصر استمرار فاعلية الأشكال القولية الموروثة — ومنها الأمثال — في السياقات الحديثة، مع خضوعها لإعادة تسييق وتأويل تداولي(Turin, Mark & Others, 2022).

أمّا عربيًا، فقد اتّجهت دراسات حديثة في حقل الثقافة الشعبية وتحليل الخطاب إلى مقاربة الأمثال بوصفها نصوصًا تداولية تُنتج تمثّلات اجتماعية وتعيد تشكيل القيم المعيارية عبر التكرار والاستشهاد اليومي؛ إذ تُظهر دراسة المطري أنّ الصيغ القولية الموجزة، بما تحمله من سلطة رمزية مستبطنة، تسهم في ترسيخ الصور النمطية الجندرية والاجتماعية من خلال التداول الثقافي المستمر، بما يجعل المثل الشعبي آلية تنظيمية غير مباشرة للسلوك والتوقّعات الاجتماعية (المطري، 2025).

كما قدّمت دراسات في الثقافة الشعبية قراءة للأمثال بوصفها وسيطًا رمزيًا في نقل المعايير والتصنيفات الاجتماعية داخل التنشئة غير الرسمية؛ إذ تُظهر دراسة العنزي أنّ الأمثال الشعبية تُستخدم كآليات ضبط اجتماعي يومية داخل الأسرة والمحيط المحلي، حيث تُعيد إنتاج القيم الجندرية والطبقية عبر التداول الشفهي، وتُرسّخ أنماطًا معيارية للسلوك دون الحاجة إلى مؤسّسات تنظيمية رسمية، ما يجعلها جزءًا فاعلًا من البنية التربوية الضمنية للمجتمع (العنزي، 2021). وبذلك، يشكّل هذا الاتجاه النظري أحد المرتكزات التي يستند إليها بحثنا في قراءة الأمثال العراقية بوصفها فاعلًا ضمنيًا في إعادة إنتاج البنية القيمية داخل الحياة اليومية.

وقد بيّن الموسّع في «الثقافة العربية عبر القرن العشرين» كما حرّره بلقزيز أنّ الثقافة تعمل كنظام معياري يعيد إنتاج التصنيفات والتمثّلات الاجتماعية والهويّة عبر ممارسات تداولية متعدّدة، إذ ينتقل المعنى ويتجذّر في الذاكرة الجماعية للمجتمعات (بلقزيز ع.، 2013).

وعلى الرغم من تزايد الدراسات الحديثة التي تناولت الخطاب الثقافي الشعبي، والتمثّلات الاجتماعية، وتحليل اللغة التداولية في سياقات الهوية والقيم، نجد إنّ معظم هذه الدراسات اتّجهت إمّا إلى المعالجة النظرية العامة للثقافة الشعبية، أو إلى تحليل جزئي للأمثال بوصفها مادة تراثية وصفية، من دون بناء نموذج تحليلي متكامل يربط بين التمثّلات الاجتماعية والسلطة الرمزية وتحليل الخطاب في إطار منهجي تطبيقي على نماذج محدّدة ومصنّفة.

كما أنّ الأدبيات العربية المعاصرة، على وجه الخصوص، ما تزال محدودة في تقديم دراسات ميدانية حديثة تتناول الأمثال الشعبية بوصفها بنى خطابية فاعلة في إعادة إنتاج القيم والمعايير والصور النمطية، وفي رصد علاقتها بالتحوّلات الاجتماعية والثقافية الجارية.

من هنا، تسعى هذه الدراسة إلى سدّ هذه الفجوة عبر تقديم مقاربة سوسيو–أنثروبولوجية تحليلية لعيّنة مصنّفة من الأمثال الشعبية العراقية، توظّف إطار التمثّلات الاجتماعية والسلطة الرمزية وتحليل الخطاب النقدي ضمن تصميم منهجي مختلط، نوعي– كمي، بهدف الانتقال من القراءة الوصفية للتراث المَثَلي إلى تحليل وظيفته المعيارية والتحويلية في تشكيل التصوّرات الجمعية، واختبار مدى استمراريته أو تحوّله في ضوء القيم الاجتماعية والحقوقية المعاصرة.

وانطلاقًا من هذه الاتجاهات التي تقارب الأمثال والخطاب الشعبي بوصفهما وسيطًا في نقل المعايير وإعادة إنتاج التصنيفات الاجتماعية، يندرج بحثنا ضمن مقاربة نظرية تُحيل هذه الوظيفة الثقافية وفق بورديو إلى مفهوم السلطة الرمزية بوصفها آلية تطبيع للمعنى، وإلى نظرية التمثّلات الاجتماعية بح سب ماركوفاالتي تفسّر كيف تتحوّل الصيغ القولية المتداوَلة إلى معرفة مشتركة موجِّهة للسلوك، وإلى تحليل الخطاب النقدي الذي يكشف البنية الإيديولوجية الكامنة خلف أنماط القول الشعبي استنادًا إلى فيركلوف، بما يسمح بقراءة الأمثال العراقية لا كمجرّد تراث شفهي، بل كنظام دلالي منتِج للمعنى، يُطبّعه ويُعيد إنتاجه للواقع الاجتماعي المؤثّر في تشكيل الهوية والتنشئة.

- **مشكلة البحث وتساؤلاته**

ينطلق هذا البحث من إشكالية مركزية تتمثل في مساءلة الدلالات الرمزية والمعيارية التي تنتجها الأمثال الشعبية

العراقية، وتحليل موقعها داخل منظومة القيم الثقافية والاجتماعية التي يُعاد إنتاجها عبر الموروث الشعبي. ولا تقتصر هذه الإشكالية على توصيف مضامين الأمثال، بل ستنظر في كيفية تتفاعل الأمثال الشعبية العراقية مع التحوّلات الاجتماعية والثقافية المعاصرة. فهل تعيد إنتاج البنى التمثيلية والقيم المعيارية التقليدية، أم تخضع لعمليات إعادة تأويل وانتقاء وتراجع تداولي في ضوء تغيّر المنظومات القيمية والحقوقية؟

وانطلاقًا من هذا الطرح الإشكالي، تتفرّع مجموعة من التساؤلات البحثية الفرعية:

1. ما هي أنماط التمثّلات الاجتماعية والقيم المعيارية التي تكشفها الأمثال الشعبية العراقية — في عيّنة الدراسة — ولا سيّما في محاور المرأة، والعلاقات الاجتماعية، والمعاملة، والعمل، والحظ، وكيف تُسهم هذه الأمثال في بناء صور نمطية عن الذات والآخر؟
2. إلى أي مدى تؤدّي الأمثال الشعبية العراقية وظيفة السلطة الرمزية في تطبيع أنماط سلوكية وقيمية معيّنة، وإعادة إنتاج البنى التمثيلية التقليدية داخل الخطاب اليومي والتنشئة الاجتماعية؟
3. ما هي المؤشّرات الدلالية والتداولية التي يمكن رصدها، من خلال تحليل نماذج من الأمثال ضمن محاور متعدّدة، على وجود توتّر أو تحوّل قيمي في تلقي بعض الأمثال، ولا سيما تلك المرتبطة بالمرأة والسلطة والعلاقات، في ضوء التحوّلات الاجتماعية والخطاب الحقوقي المعاصر؟

وبناءً على ذلك، يسعى البحث إلى تحليل الخطاب الشعبي المتعلّق بتنظيم العلاقات الاجتماعية والإنسانية، من خلال قراءة نقدية للدلالات والقيم المضمَرة في الأمثال المتداولة، بما يسمح بفهم آليات اشتغالها الرمزي في إنتاج المعنى الاجتماعي وإعادة تشكيله.

▪ منهجيةُ البحثِ وأدواتُهُ والتِقْنِيّاتُ المتَّبَعَة

يندرج هذا البحث ضمن حقل الأنثروبولوجيا الثقافية التي تُعنى بـ «دراسة التفاعلات الإنسانية، وتحليل تأثير القيم والمعايير الثقافية في تشكيل الممارسات الاجتماعية وأنماط المعنى داخل الحياة اليومية» (Kadt, 2014, p. 12). كما يستند إلى المنظور الأنثروبولوجي الذي يرى البحث «أداة تفسيرية لفهم الظواهر

الإنسانية في سياقاتها الرمزية والاجتماعية المتداخلة» (Wulf, 2017, p. 22). وانطلاقًا من هذا الإطار، تُقارَب الأمثال الشعبية العراقية بوصفها ممارسة ثقافية حيّة، تُنتج المعنى وتؤطّر العلاقات الاجتماعية، لا بوصفها مجرد نصوص تراثية ثابتة.

وبذلك، تكتسب الأمثال أهمية خاصّة داخل الثقافة الشفهية لما تمنحه من مكانة رمزية لمتداوليها، إذ يُنظر إلى القدرة على حفظ الأمثال وتوظيفها سياقيًا، بوصفها «شكلًا من أشكال الرأسمال الثقافي التداولي الذي يعزّز موقع المتكلّم داخل الفضاء الاجتماعي» (Belfatmi, 2013, pp. 10–13)، ويبرّر هذا المعطى التعامل مع المثل باعتباره خطابًا ثقافيًا يحمل حمولة رمزية وسلطوية ضمنية.

من الناحية التحليلية، يستند البحث إلى المقاربة السيميولوجية التي أسّس لها دي سوسير[1] حين اعتبر اللسانيات جزءًا من علم العلامات، مؤكّدًا «أنّ الدلالة لا تنفصل عن السياق الاجتماعي الذي تُنتج فيه العلامات معانيها» (بركات، 2002، صفحة 59). فالعلامة، سواء أكانت «لفظًا أو صورة أو فكرة، لا تكتسب معناها إلا ضمن منظومة ثقافية محدّدة» (الأحمر، 2010، صفحة 46) ، حيث «لا وجود لدال بلا مدلول ولا لمعنى بلا تمثيل رمزي» (الشيباني، 2008، صفحة 72)، ويُوظَّف هذا الإطار في تحليل الرسائل الضمنية التي تحملها الأمثال المختارة، وتفكيك بنيتها الدلالية والرمزية.

وعلى مستوى جمع البيانات، اعتمد البحث مجموعة من التقنيات المتكاملة، شملت:

أ – جمع بعض من الأمثال الشعبية العراقية بالاعتماد على الدراسات التراثية والمصادر المكتوبة، إضافة إلى المخزون

1– **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، 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.

التداولي الاجتماعي؛

ب – إجراء مقابلات شبه موجّهة، مع رواة ومشاركين من البيئة المحلية، سواء من المختصّين أو من الفاعلين الاجتماعيين، بهدف توثيق السياقات التداولية للمثل؛

ج – استخدام التسجيل الصوتي لتوثيق الأمثال وتفسير استعمالاتها اللغوية والثقافية.

أما على مستوى التحليل، فقد جرى اعتماد تحليل المضمون بوصفه «أداة منهجية تهدف إلى الوصف المنظّم والموضوعي للمحتوى الظاهر للخطاب» (Berelson, 1952, p. 18)، وإلى استخلاص «مؤشّرات دلالية قابلة للتصنيف والاستنتاج» (Holsti, 1969, p. 12). وقد استُخدم هذا الأسلوب في تصنيف الأمثال وفق محاور دلالية وتمثيلية، بما يسمح برصد التكرارات والأنماط الرمزية المهيمنة.

وبذلك، اعتمد هذا البحث، إلى جانب تحليل الأمثال التي اختبرت، على مقابلات شبه منظّمة مع عدد من المختصّين في التراث الشعبي واللغة والاستخدام التداولي للأمثال في البيئات العراقية المتنوّعة. وقد أُجريت هذه المقابلات بهدف التحقق من راهنية تداول الأمثال المختارة، وتحديد مجالات استخدامها، وتفسير دلالاتها السياقية في ضوء التحوّلات الاجتماعية.

وقد شملت المقابلات مختصّين وباحثين ومهتمّين بالتراث الشعبي في عدد من المحافظات العراقية، وتركّزت محاورها على:

1. مدى استمرار تداول المثل،
2. سياق استخدامه الاجتماعي،
3. دلالته التفسيرية المتداولة،
4. تحوّل معناه أو تراجعه إن وُجد.

وبناءً على نتائج هذه المقابلات، جرى استبعاد عدد من الأمثال التي تبيّن أنها لم تعد متداولة فعليًا، واعتماد الأمثال التي ثبت استمرار حضورها التداولي. كما أظهرت المقابلات درجة عالية من التقاطع في تفسير المعاني وسياقات الاستخدام بين المشاركين، وهو ما عزّز صدقية التصنيف الدلالي المعتمد في التحليل.

لم يُبنَ اختيار الأمثال موضوع التحليل إذًا، على المصادر المكتوبة فقط، بل خضع أيضًا لآلية تحقّق تداولي ميداني عبر مقابلات مختصّة، بما يضمن أنّ هذا البحث يعكس الأمثال الحيّة في التداول الاجتماعي، لا الأمثال المؤرشفة فقط في المدوّنات التراثية.

ولتحقيق هذه الغاية، اعتمدنا مقاربة منهجية مختلطة تجمع بين الكمي

والنوعي. فقد استُخدم التحليل الكمي بوصفه أداة تنظيمية لتحديد حجم النصوص، وتصنيف الأمثال ورصد تواتر المضامين، مع الاستعانة ببرمجيات معالجة البيانات[1](Excel). لتنظيم المعطيات الإحصائية. في المقابل، جرى توظيف التحليل النوعي لتفسير الدلالات الثقافية والرمزية للأمثال، وربطها بسياقاتها الاجتماعية والتداولية، وقد استند التحقّق التداولي والتفسيري للأمثال إلى مقابلات شبه منظّمة مع مختصّين، وفق دليل أسئلة محدّد (انظر ملحق 1)، كما استُخدمت بطاقة ترميز معيارية لتحليل الأمثال موضوع الدراسة، وربطها بمحاور التحليل والفرضيات (انظر ملحق 2)، وذلك ضمن منطق تحليلي– تأويلي يركّز على المعنى والممارسة (علام، 2013، صفحة 27).

ويهدف هذا التكامل المنهجي إلى بناء قراءة شمولية توازن بين الضبط الإجرائي للمعطيات والعمق التفسيري للظواهر الثقافية المدروسة.

رابعاً: الأمثال الشعبية

تُعدّ الأمثال الشعبية شكلًا من أشكال التعبير اللغوي المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالبنية الثقافية والاجتماعية للمجتمع، إذ تؤدّي وظيفة تداولية تتجاوز نقل الحكمة أو النصيحة إلى الإسهام في تنظيم المعنى الاجتماعي وتوجيه أنماط التواصل اليومي. فالمثل، بوصفه «وحدة خطابية مكثّفة، يُجسّد خبرة جمعية متراكمة ويعمل على تثبيت منظومات قيمية ومعيارية داخل الثقافة الشعبية»& J A H KHATRI) LUCINDA LAISHRAM, 2013, p. 4).

ولا يقتصر حضور الأمثال على بعدها التعبيري، كما لا يمكن مقاربتها بوصفها مجرّد حكم جاهزة، بل باعتبارها ممارسات رمزية فاعلة تندرج ضمن منظومة التراث الثقافي غير المادي، حيث تعمل كحامل للذاكرة الجمعية ووسيط لإعادة إنتاج المعنى الاجتماعي عبر الزمن.

وتوصّف الأمثال كـ «معارف متداولة، تنتقل بين الأجيال وتُعاد صياغتها باستمرار في تفاعل ديناميكي مع التحوّلات البيئية والتاريخية والاجتماعية، بما يُسهم في ترسيخ الإحساس بالاستمرارية والهوية

1– 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.-businessdic.com.tionary/definition/Microsoft-Excel.html، جرت زيارة الموقع بتاريخ 25 آب ـ أغسطس 2017.

الثقافية داخل الجماعات» (UNESCO, Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage, 2003, p. 3).

وقديماً قالتِ العربُ «المثلُ في الكلامِ كالملحِ في الطعام»، وضمن هذا الإطار، تُصنَّف الأمثال تحديدًا ضمن مجال التقاليد والتعبيرات الشفوية، باعتبارها «أحد أشكال القول الثقافي الذي يختزل الخبرة الاجتماعية، ويعيد إنتاجها في صيغ لغوية مكثّفة قابلة للتداول والتأويل عبر السياقات المختلفة» (UNESCO, Intangible cultural heritage domains , 2011, p. 3) وباعتبارها معارف وممارسات تنتقل بين الأجيال وتُعاد صياغتها باستمرار استجابةً للتحوّلات البيئية والاجتماعية والتاريخية، وبما يمنح الجماعات إحساسًا بالاستمرارية والهوية الثقافية. وبذلك، يُبرز هذا البعد الدينامي للمثل كونه ليس مجرد موروث ساكن، بل ممارسة ثقافية حيّة تتفاعل مع شروط الواقع المتغيّر.

لذا تؤدّي الأمثال الشعبية وظيفة معيارية تتجاوز بُعدها التداولي، إذ تعمل كآلية ضبط ناعمة تُنظّم التفاعلات الاجتماعية وتعيد إنتاج القواعد غير المكتوبة التي تحكم العلاقات داخل الجماعة. فمن خلال تداولها اليومي، تُرسّخ الأمثال حدود المقبول والمرفوض، وتُقدَّم بوصفها «حِكمًا» بديهيًا يصعب الطعن فيها، ما يمنحها قوة إلزام رمزية تُمارَس دون حاجة إلى سلطة رسمية أو عقاب مباشر. وفي هذا المعنى، يمكن قراءة الأمثال بوصفها تجلّيًا لما يسميه بورديو بالهابيتوس، أي «منظومة من الاستعدادات المتجسّدة التي تُوجّه السلوك وتُعيد إنتاج النظام القيمي القائم عبر ممارسات لغوية تبدو طبيعية ومحايدة، لكنها في الواقع تؤدّي وظيفة تنظيمية واضحة» (Bourdieu, Outline of a Theory of Practice, 1977, pp. 72–95).

كما تسهم الأمثال في تحييد الانحراف عن النسق السائد عبر وصمه رمزيًا أو السخرية منه، وهو ما ينسجم مع تحليل ماري دوغلاس للمعايير الثقافية بوصفها «آليات تصنيف تضبط النظام الاجتماعي من خلال تحديد ما يُعدّ سويًّا، مقبولًا أو مرفوضًا داخل الجماعة» (Douglas, 1966, pp. 36–50).

وتكتسب الأمثال في هذا السياق دورًا محوريًا في بناء الهوية الثقافية، إذ تشكّل وسيطًا رمزيًا تُعاد من خلاله صياغة التصوّرات الجماعية عن الذات والآخر،

وعن الانتماء والاختلاف. وتؤكّد الدراسات الحديثة أنّ «العلاقة بين الثقافة والهوية علاقة دينامية متحوّلة، تستدعي قراءة مستمرة للخطابات الثقافية التي تُسهم في تشكيلها وتعديلها» (Charaudeau, 2016, p. 28).

وتجدر الإشارة، إلى أنّه يمكن فهم الأمثال الشعبية في ضوء مفهوم رأس المال الثقافي، حيث تمثّل امتلاكًا معرفيًا ورمزيًا يُكسب الأفراد قدرة على التفاعل الاجتماعي والتأثير الرمزي داخل الجماعة، «من خلال استثمار المعرفة اللغوية والمهارات التداولية المتوارثة أو المكتسبة» (محمد، أفراح؛ وحميد، سعد، 2014، صفحة 430). وبهذا المعنى، لا تُعدّ الأمثال مجرّد أقوال مأثورة، بل موارد رمزية فاعلة تُسهم في إعادة إنتاج التراتبية الثقافية والتمثّلات الاجتماعية داخل المجال الشعبي.

خامساً: الهوية

قبل مقاربة الأمثال الشعبية العراقية ومضامينها الدلالية، يقتضي الإطار النظري تحديد مفهوم الهوية وخصائص تشكّلها بوصفها بناءً اجتماعيًا وثقافيًا ديناميًا. فالهوية، وفق المقاربات السوسيولوجية والثقافية المعاصرة، لا تُختزل في جوهر ثابت أو معطى طبيعي، بل «تتكوّن عبر التاريخ والذاكرة الجمعية والارتباط بالمكان، وتُعاد صياغتها باستمرار داخل التجربة الفردية والجماعية، بما يسمح باستمرارها وتحولها عبر الأجيال» (Barakat, 1993, p. 13).

وتتحدّد الهوية الثقافية ضمن مستويات متداخلة تشمل الهوية الفردية، والهوية الجمعوية، والهوية الوطنية، حيث لا تقوم العلاقة بينها على الثبات أو التراتبية الجامدة، بل على دينامية مستمرة من المدّ والجزر، «تتأثّر بالسياقات السياسية والاجتماعية، وأنماط الصراع والتضامن والمصالح العابرة للحدود» (نصار، 2015، صفحة 3). ويُعاد تفعيل هذه المستويات تبعًا لموقع الآخر داخل أو خارج الجماعة، إذ تتشكّل حدود الأنا الفردية، أو الجماعية، أو الوطنية وفق «طبيعة العلاقة مع المختلف أو المنافس أو الغريب» (الجابري، 2015، صفحة 200).

أ – خصوصيةُ الهويةِ وَفقَ الآيتوس

في هذا السياق العلائقي، يمكن فهم الهوية بوصفها ممارسة اجتماعية متجسّدة تتجلّى في أنماط الخطاب والسلوك والجسد واللغة والرموز. ويُحيل مفهوم

الآيتوس(Ethos) ، في أصله الأرسطي وتوظيفه السوسيولوجي– الأنثروبولوجي، إلى «مجموعة السمات، والقواعد، والقيم، والعادات التي تنظّم العلاقات داخل الجماعة، وتمنح الأفراد ملامح اجتماعية مميّزة تعبّر عن انتماءاتهم الطبقية والثقافية» (كيال، الشخصيات الهزلية العابرة للزمان والمكان في الأدب الشعبي . حالة جحا، 2016، صفحة 4 ـ 5).

فالهوية، من هذا المنظور، لا تُنتج في الخطاب فقط، بل تُمارَس في أنماط العيش والتمثّل اليومي. وتتشكّل الهوية كذلك ضمن «شبكات معقّدة من العلاقات الاجتماعية والثقافية المتداخلة، وتتخذ أشكالًا متعدّدة بتعدّد السياقات السياسية والفكرية وأنماط الفعل الاجتماعي» (احمد بعلبكي وآخرون، 2013، صفحة 9). كما تتباين آليات تشكّل الهوية الاجتماعية باختلاف البيئات الثقافية وطبيعة المجتمعات التي تنشأ فيها، بما يعكس «تنوّع أنماط التفاعل الاجتماعي وأشكال إنتاج المعنى» (ذياب البداينة، عطا الله فشار، 2015، صفحة 282).

ب. الهُويَةُ الثقافية

تُعبّر الهويّة على مستوى الهويّة الثقافية عن منظومة من المعطيات التاريخية، واللغوية، والتراثية التي تتبلور في سياق الاحتكاك بالآخر، ولا سيما في المجتمعات المتعدّدة ثقافيًا. حيث «تتراجع حدود التأثير المباشر للثقافة الأحادية، وتبرز الحاجة إلى مساءلة وضوح الانتماء الثقافي وإعادة تعريفه باستمرار» (Usborne, Esther, 2016).

وتُظهر الهوية الثقافية جدلية دائمة بين الذات والآخر، إذ تُعيد الجماعات تأويل ثقافتها من خلال التفاعل، والتوتر، والتبادل مع الهويات الأخرى، بما يجعلها في «حالة توسّع أو انكماش، أو إعادة تركيب مستمرّة» (الجابري، 2015، صفحة 215). كما تؤكّد المقاربات المؤسّسية للثقافة، أنّ الهوية الثقافية تشمل مجمل «السمات المادية، والرمزية، والفكرية، والجمالية، وأنماط السلوك، والقيم والمعارف التي تشكّل أسلوب حياة الجماعة وتوجّه تطلعاتها المستقبلية» (صالح، 2011، صفحة 17).

وفي ضوء هذا الفهم، تكتسب الأمثال الشعبية أهمية تحليلية بوصفها وسيطًا رمزيًا يختزن «القيم والتمثّلات التي تتحرك داخل المتخيّل الجمعي، وتُسهم في تشكيل صور الذات والآخر عبر الرسائل الدلالية والرمزية التي تحملها» (حمود، 2011،

صفحة 561).

وانطلاقًا من ذلك، تركّز هذه الدراسة على تحليل البنية الدلالية والرمزية للأمثال الشعبية العراقية بوصفها مجالًا لفهم آليات تشكّل الهوية الجمعوية وتمثّلات الآخر داخل الثقافة الشعبية، دون الغوص في الجدل الفلسفي الواسع حول مفهوم الهوية بحد ذاته.

سادساً: القيم

تُعدّ القيم إحدى الركائز الأساسية في بناء الشخصية الفردية والنسق المعرفي للجماعات، لما تؤدّيه من وظيفة معيارية في توجيه السلوك، وتنظيم الأحكام والاختيارات داخل السياق الثقافي والاجتماعي. فهي تعكس أنماط التفكير السائدة في مجتمع معيّن خلال مرحلة تاريخية محدّدة، وتحدّد ما يُعدّ مرغوبًا فيه أو مرفوضًا، بما يجعلها «عنصرًا مركزيًا في تشكيل الاتجاهات وبناء منظومات المعنى» (خليفة، 1992، صفحة 312).

وترتبط القيم ارتباطًا وثيقًا بعمليات التنشئة الاجتماعية، ونقل المعارف والتمثّلات الثقافية، حيث تتشكّل الشخصية الفردية والجماعية عبر «تفاعل مستمر بين التربية والخطاب الاجتماعي وشبكات القيم المتداولة» (patrick-charaudeau, 2006). وفي هذا السياق، لا تُختزل القيم في بعدها الأخلاقي فحسب، بل تؤدّي وظيفة إدماج اجتماعي تُسهم في ضبط السلوك وإعادة إنتاج المعايير داخل المجال اليومي.

كما تكتسب القيم بعدًا تربويًا واضحًا، إذ «تسهم في تشكيل الوعي والاختيارات المستقبلية انطلاقًا من موروث ثقافي يُعاد استثماره تربويًا» (كشيك، 2014، صفحة 201). وهي لا تُلاحظ بصورة مباشرة، وإنما يُستدل عليها من خلال «الممارسات والسلوكيات اللفظية وغير اللفظية التي تعبّر عنها ضمن التفاعل الاجتماعي» (Rachik, 2016, p. 9).

وتؤدّي القيم كذلك دورًا حاسمًا في تشكيل المواقف الأيديولوجية، والدينية، والسياسية، إذ تميل الأفراد والجماعات إلى «تبنّي أنساق فكرية تتوافق مع منظوماتهم القيمية المضمَرة» (سفيان، 2012، صفحة 93)؛ ومن ثمّ، لا يمكن مقاربة هويّة أي مجتمع دون «تحليل القيم التي يُعيد إنتاجها ويُسوّقها ضمن خطابه الثقافي» (Bourqia, 2010, p. 105).

غير أنّ القيم ليست بنى ثابتة أو مغلقة، بل تخضع لعمليات مستمرّة من إعادة التأويل والتحوّل، حيث قد تتراجع بعض

القيم أو تُستبدل بأخرى، تبعًا للتحولات الاجتماعية وأنماط الفهم الجديدة، ما يجعل «توصيف القيم مشروطًا بقراءة ديناميتها التاريخية والسياقية» (Bourqia, 2010, p. 105). كما يمكن تصنيف القيمة الواحدة ضمن أكثر من مجال قيمي، الأمر الذي يعكس «تعقيد البنية القيمية وتشابك مستوياتها» (محمد الزيود وآخرون، 2007، صفحة 12).

وفي الأدبيات السوسيولوجية، تُصنَّف القيم غالبًا ضمن ثنائية القيم الإيجابية والقيم السلبية، بوصفها مؤشّرات تحليلية «تساعد على قراءة اتجاهات المجتمع وسلوكياته العامّة، دون اختزالها في أحكام معيارية تبسيطية» (سلوى، 2016، الصفحات 26-25). ويُستخدم هذا التصنيف في البحث بوصفه أداة إجرائية لتسهيل تحليل المضامين القيمية للأمثال الشعبية العراقية.

وانطلاقًا من ذلك، تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن المنظومة القيمية التي تحملها الأمثال الشعبية العراقية، وتحليل كيفية تجسّد هذه القيم في الخطاب المَثَلي، وما تؤدّيه من وظائف في تشكيل التصوّرات الاجتماعية والهوية الجمعية داخل المتخيّل الثقافي.

سابعاً: وظيفة الأمثال وأهمية فهم بعدها الثقافي

تُختزن في كل مثل شعبي خبرة جمعية مكثّفة تشكّلت عبر تراكم الحكايات والتجارب التاريخية التي تداولتها الأجيال، بحيث يغدو المثل خلاصة رمزية لتجربة اجتماعية طويلة الأمد. ولا يقتصر المثل على نقل معنى مباشر، بل يحمل منظومة من الدلالات والاستعارات التي تعكس أنماط التفكير وأساليب العيش والمراتب القيمية للجماعة، حتى وُصفت الأمثال بوصفها «صوت الشعب» المعبّر عن وعيه الجمعي (العمري، أمثل تربينا ـ تأملات تربوية في الأمثال الشعبية، 2013، صفحة 8).

أ – **التمثيلات الاجتماعية**

يسمح تحليل الأمثال، ولا سيما في السياق العراقي المتّسم بالتنوّع الاجتماعي والثقافي، بالكشف عن البنى المعرفية التي تنظّم إدراك الأفراد لعلاقاتهم الاجتماعية وصورهم عن الجماعات المختلفة. ولتحقيق هذا المستوى من الفهم، يصبح من الضروري استحضار مفهوم التمثّلات الاجتماعية بوصفه إطارًا نظريًا يفسّر كيف «تُنتج الجماعات معرفة مشتركة عن العالم الاجتماعي، وكيف تتحوّل الخبرة اليومية

إلى صور ذهنية وقواعد تفسيرية تُوجّه السلوك والتوقّعات المتبادلة»,Markova) The Making Of The Theorie Of Social Representations, 2017, pp. 358-386.)

فالتمثّلات الاجتماعية ليست مجرد انعكاسات ذهنية للواقع، بل أنساق معرفية تتشكّل داخل شبكة العلاقات الاجتماعية، وتُسهم في «تنظيم الإدراك الجماعي للأشخاص والأشياء والأفكار، وفي إعادة بناء المعرفة بصورة دينامية تسمح للأفراد بالتكيّف مع بيئتهم الاجتماعية» (Markova, The Making Of The Theorie Of Social Representations, 2017, p. 370). كما تؤدّي هذه التمثّلات دورًا محوريًا في «توجيه القيم الاجتماعية وتحديد أنماط الحكم والتقييم داخل الجماعة» (كيال، العمر الثالث ـ التحولات، الحقوق والسياسات، مؤتمر وطني، 2015، صفحة 71).

غير أنّ التمثلات الاجتماعية قد تتحوّل، في سياقات معينة، إلى قوالب نمطية حين تتسم بالاختزال والتعميم والتقويم المسبق، فتُنتج «صورًا ذهنية مبسّطة يصعب تعديلها، وتُسهم في ترسيخ التحيّزات الإيجابية أو السلبية تجاه جماعات بعينها» (كيال، العمر الثالث ـ التحولات، الحقوق والسياسات، مؤتمر وطني، 2015، صفحة 72) . وتعمل هذه القوالب على تسهيل الفهم السريع للعالم الاجتماعي، لكنها في المقابل تُقيّد إمكانات التفاعل النقدي، وتُعيد إنتاج الحدود الرمزية بين الفئات الاجتماعية.

ب – **الأمثالُ وإعادةِ إنتاجِ القوالبِ النمطيةِ في المجتمع**

في هذا الإطار، تؤدّي الأمثال الشعبية دورًا فاعلًا في «إعادة إنتاج التمثّلات والقوالب النمطية، بحكم مكانتها الرمزية بوصفها حاملة للحكمة الجمعية ومصدرًا للشرعية الثقافية» (سليم، 2011، صفحة 79). فالمثل، بتركيبه اللغوي المكثّف وانتشاره التداولي الواسع، يمنح الصور النمطية قوّة الاستمرار والتداول، ويُضفي عليها طابعًا من البداهة والمشروعية الاجتماعية، بما يجعله «قناة مركزية لإعادة إنتاج المعرفة الاجتماعية داخل الحياة اليومية» (الحمزاوي، 2014، صفحة 10).

وعليه، لا تقتصر وظيفة المثل الشعبي على البعد التعليمي أو البلاغي، بل تمتد إلى وظيفة ثقافية – معرفية تُسهم في

تشكيل المتخيّل الاجتماعي، وفي تنظيم العلاقة مع الذات والآخر، وفي تثبيت أو مساءلة أنماط التمثّل السائدة داخل المجتمع. ومن هنا، يكتسب تحليل الأمثال الشعبية العراقية أهميته بوصفه مدخلًا لفهم آليات إنتاج المعنى الاجتماعي، وحدود التحوّل الثقافي، ومسؤولية الخطاب الشعبي في إعادة تشكيل القيم والتمثّلات.

ثامناً: الأمثالُ الشعبيةُ العراقيةُ ـ نظرة تحليلية

ينطلق هذا البحث، من مقاربة ترى في الأمثال الشعبية العراقية بناءً رمزيًا – إيديولوجيًا يُسهم في تنظيم السلوك الفردي والجماعي، وفي إنتاج منظومات المعنى التي تؤطّر إدراك الفاعلين الاجتماعيين لعلاقاتهم وقيمهم وتصوّراتهم عن الحياة. فالمثل لا يقتصر على نقل خبرة أو حكمة متوارثة، بل يعمل كجهاز ثقافي يبلور أنماط التفكير، ويعيد صياغة الحدود بين المقبول والمرفوض، وبين الذات والآخر، داخل المجال الاجتماعي.

وتبرز أهمية هذا التحليل في كونه يكشف القيم والتوافقات والتوترات الكامنة في الخطاب المَثَلي العراقي، بما يسمح بقراءة التناقضات التي يعيشها المجتمع في ميادين متعدّدة، اجتماعية واقتصادية ورمزية. فالأمثال الشعبية تُشخّص العلاقات اليومية، وتعيد تمثيل موضوعات مركزية مثل الغنى والفقر، العمل والبطالة، السلطة والخضوع، التعاون والصراع، الجندر والأسرة، الحظ والمسؤولية، والتبادل الاقتصادي، بما يجعلها مرآة كثيفة للتحوّلات والتوترات الاجتماعية.

ويكتسب هذا التحليل أهمية مضاعفة في سياق المجتمع العراقي، بوصفه فضاءً متعدّد الهويات والانتماءات، حيث تتقاطع الأعراق، والأديان، والتوجّهات الثقافية والسياسية، وتُعاد باستمرار صياغة حدود الآخر والذات، داخل شبكة معقّدة من العلاقات الاجتماعية. ففي مثل هذا السياق، لا تُفهم الأمثال بوصفها تعبيرات لغوية محايدة، بل كخطابات ثقافية تُسهم في إنتاج القوالب النمطية وتثبيت أنماط التمثّل الاجتماعي، عبر ما تحمله من رموز ودلالات تُتداول بوصفها معاني بديهية ومشتركة.

لذلك عَمَدنا إلى تحديدِ مجموعةٍ مختارةٍ من الأمثالِ الشعبيةِ المتداوَلَةِ في العِراقِ، بحيثُ عَمِلنا على استحضارِها من خلالِ مجموعةٍ من الكتبِ والأبحاثِ كما الدراساتِ التي تَناولَتها وعمِلَت عليها، ومن ثَمَّ اختبرناها، لتحديدِ منسوبِ استخدامِها،

من خلالِ بحثٍ ميداني وَفقَ عينةٍ قصديةٍ1 طالت اختصاصيينَ ضمنَ ثلاثِ محافظاتٍ عراقية.

لقد حاولنا أن نقاربَ مجالاتٍ حياتيةٍ متنوّعةٍ من خلالِ بضعِ مئاتٍ من الأمثالِ الشعبيةِ العراقية، متعمدينَ تَبويبَها ضمنَ فضاءاتٍ مَعرفيةٍ متعدّدةٍ بحَسَبِ مضامينِها ومعانيها وطُرُقِ وميادينِ استخدامِها. في هذا الإطار، عَمِلتُ على جمعِ المئاتِ من الأمثالِ من بعضِ الموسوعاتِ والمجلاتِ العراقيةِ المعنيةِ بالتراثِ الشعبي العراقي2، وخاصّةً منها تلكَ التي بدت قريبةَ الصلةِ الدلاليةِ بالعَلاقةِ بينَ الفردِ والمجتمع، ونظرتِهِ إلى ركائزَ أساسيةٍ في حياتِه.

فحَمَلَتِ الأمثالُ المختارةُ، الميادينَ التي ترتبطُ بالتعاملِ بينَ الناسِ بما فيها النظرةُ إلى المحيطِ بكلِ مكوّناتهِ 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، عَمِلتُ على اختبارِ مئاتِ الأمثلةِ المختارةِ في البيئاتِ العراقيةِ التي سبقتِ الإشارةُ إليها، فانتخبتُ منها مِئةً وسبعينَ مثلاً، خضعت لاختبار تداولي ميداني عبر عيّنة قصدية، شملت مشاركين من ثلاث محافظات عراقية3، بهدف رصد مستوى شيوع الأمثال واستمرار فاعليتها التداولية.

وبعد مرحلة الفرز والاختبار، جرى اعتماد عيّنة تحليلية تمثيلية للحقول الدلالية الأكثر حضورًا في الوعي الاجتماعي، وتُجسّد في الوقت ذاته، تنوّع الخبرات والقضايا اليومية داخل المجتمع العراقي. وقد خضعت هذه العيّنة لتصنيف دلالي– موضوعاتي وفق محاور معرفية، سمحت بالكشف عن أنماط التمثّل الاجتماعي وتوزّع القيم والوظائف الرمزية للأمثال.

وتوزّعت الأمثال المختارة على المحاور الآتية: المرأة (22 مثلًا)، التعامل الاجتماعي (92 مثلًا)، الحظ (16 مثلًا)،

1- 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.

2- 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.

3- بغداد، والنجف، والبصرة.

العمل (13 مثلًا)، النقد (10 أمثال)، التثبيط (5 أمثال)، الغنى (5 أمثال)، التوجيه (4 أمثال)، التجارة (3 أمثال). ولا يُقصد بهذا التصنيف إقامة حدود جامدة بين الحقول الدلالية، بل توفير أداة تحليلية تساعد على تفكيك البنية الرمزية للأمثال، ورصد تداخلاتها القيمية والتمثيلية داخل الخطاب الشعبي.

i – المرأة في الأمثال الشعبية العراقية

تُظهر مادّة الأمثال الشعبية العراقية كثافة لافتة في تمثيل المرأة، بما يعكس مركزية الجندر في تشكيل المتخيّل الاجتماعي وتوزيع القيم والمعايير داخل الثقافة الشعبية. وتكشف القراءة التحليلية لعيّنة الأمثال المدروسة عن حضور واسع لتمثّلات نمطية تُسند إلى المرأة صفات سلبية متكرّرة، مثل الطيش، وسوء التقدير، واللامبالاة، والمكر، والطمع وضعف الحكمة، فضلًا عن اختزال القيمة الجمالية في معايير جسدية محدّدة. ويؤشّر هذا النمط من التمثيل إلى بناء صورة «الآخر الداخلي» داخل الجماعة الاجتماعية، حيث تُعاد صياغة المرأة بوصفها موضوعًا للتقويم والضبط والوصم.

ففي الأمثال التي تربط المرأة بالطيش أو ضعف التقدير، يظهر مثل «**عكب ما فض العرس جتّي الرعنه اتهلهل**»، الذي يُستخدم للسخرية من التصرّف المتأخر وغير المجدي، ويُسقط هذا السلوك ضمنيًا على المرأة بوصفها غير قادرة على القراءة العقلانية للزمن والنتائج.

كما يعكس مثل «**الناس بالناس والگرعه تهلس بالراس**»، صورة المرأة اللامبالية المنفصلة عن واقعها الاجتماعي، بما يعيد إنتاج تمثّل ذهني يُقارب الأنوثة بالانفصال عن المسؤولية الاجتماعية. وتعمل هذه الأمثال، بوصفها خطابًا تداوليًا، على «تثبيت صفات سلبية تُطبع في الوعي الجمعي منذ مراحل التنشئة الأولى، فتغدو جزءًا من الإدراك «الطبيعي» للعالم الاجتماعي» (Fairclough, Critical discourse analysis: the critical study of language, 1995, pp. 25–29).

وتتجلّى آليات التمثيل السلبي أيضًا في تصوير العلاقات النسائية، ولا سيما علاقة الحماة1 بالكنّة، حيث تُقدَّم بوصفها علاقة صراع دائم ومكر متبادل، كما في المثلين: «**لو تصافت العمة والچنّه چان دخل إبليس الجنة**»2، و«**نست مرة العم**

1– تسمى في العراق العمّة.
2– ويقال ايضاً «لو العمة رضت (تحب) الچنه چان ابليس دخل الجنة».

جانت جنّه»1، فضلًا عن المثل التوجيهي غير المباشر «**احاجيج يابنتي واسمعج ياجنتي»**2، الذي يُكرّس منطق المراقبة والتقويم الدائم لسلوك المرأة داخل البنية العائلية. وتُسهم هذه الأمثال في إنتاج تصوّر نمطي للعلاقات النسائية بوصفها مجالًا للتوتّر والريبة، لا للتكامل أو التضامن.

وفي سياق المقارنة بين النشاط والكسل، يُستَخدم خطاب تحقيري مباشر في مثل» «**النادرة تغزل بعود والجايفة تكول الشج (الشيش) معووج»**3، حيث تُربط الكفاءة بالمرأة «النادرة» مقابل تصوير المرأة «الجايفة» بوصفها عاجزة ومُختلِقة للأعذار، وهو ما يعيد إنتاج تراتبية رمزية داخل الجندر نفسه، ويُضفي مشروعية ثقافية على السخرية والتقليل من القيمة الاجتماعية.

أما في مجال العلاقات الزوجية، فتُقدَّم للمرأة نصائح أخلاقية تُحمّلها المسؤولية شبه الكاملة عن نجاح العلاقة، كما في مثل: «**من السكوتي طكي وموتي ومن الورواري خلي وفوتي»**4، الذي يرسم معيار الاختيار الزوجي على أساس الصفات الفردية، ويُسقط عبء القرار على المرأة وحدها. وفي المقابل، يُعاد تحميلها مسؤولية احتواء النزاعات الزوجية عبر مثل: «**لسان الطيب يطلع الحيّة من الزاغور»**5، حيث تُشجَّع المرأة على امتصاص العنف الرمزي وإدارة التوتّر بالحكمة والصبر، بما يعكس منطق ضبط اجتماعي غير متكافئ في توزيع الأدوار والمسؤوليات.

وتُنتج بعض الأمثال صورة المرأة الطمّاعة أو غير الوفية، كما في مثل: «**لا حظت برجيلها ولا خذت سيد علي»**6، الذي يُدين المرأة التي تسعى لتغيير وضعها الاجتماعي أو العاطفي، ويُعيد تأطير الطموح النسوي بوصفه انحرافًا أخلاقيًا. كما تُختزل قيمة الجمال في معيار أحادي

1- يضرب للتذكير، وأيضاً يُضرَبُ للخوفِ من التعاملِ السيِّء.

2- ايصالُ الرسالةِ بالموارية عن طريقِ وعظِ الابنةِ من دونِ أن تقصِدَ ابنتها وانَّما الكُنة، وينطبقُ المثل على أيِ شخصينِ عندما نتحدَّثُ مع أحدِهما ونقصِدُ الآخر.

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

4- للحذرِ عندَ اختيارِ شريكِ الحياة؛ وتُضرب كَي لا تَستهِن بأي شخص، رُبما تراهُ بعينٍ صغيرةٍ ولكنّه يَغلِبُكَ بالأمر.

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

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

كما في «**البياض يغطي كل عيب**»، بما يعزّز تسليع الجسد الأنثوي وربط القيمة الاجتماعية بالمظهر.

وتتجلّى النظرة الدونية بصورة أكثر حدّة في مثل: «**صام ما صام وتاليها فطر على جرّية**»1، حيث تُشبَّه المرأة بسمكة غير مرغوبة، في خطاب استهزائي يُجردها من الكرامة الرمزية. وعن الهموم كان المثل: «**يم حسين چنتي بوحده صرتي باثنين**2»، وكان للتمييزِ بناءً على النوعِ الاجتماعي كما الطبقي نصيبُهُ في هذا الإطارِ، فرُبِطت الفتاة اليتيمة أو الفقيرة بسوء الحظ والوصم الاجتماعي، كما في: «**بوجه اليتيمة غاب القمر**»، و«**بت الفگر لا تاخذوها تجيب الفگر من بيت أبوها**»، و «**بت الفلاح ما ترتاح**»، وهي أمثال تُكرّس تمييزًا جندريًا وطبقيًا متداخلًا.

وتبلغ آليات العنف الرمزي ذروتها في الأمثال التي تسخر من المرأة جسديًا، ولا سيما تلك التي تتناول الصلع أو الشكل، مثل: «**الگرعة تعيّر أم الشعر**»3، و«**اتساوت الگرعة وأم الشعر**»4، و«**تتباها الگرعة بشعر بت عمها**»5، حيث يتحوّل الجسد الأنثوي إلى «مادة للتشهير والسخرية والتقليل من القيمة الاجتماعية، بما يُنتج تطبيعًا ثقافيًا للعنف الرمزي» (Bourdieu, Language and symbolic power , 1991, pp. 37–42). وضمن 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**».

وتؤكّد هذه المعطيات أنّ الأمثال الشعبية لا تكتفي بعكس نظرة المجتمع إلى المرأة، بل تسهم في إعادة إنتاجها وتطبيعها، عبر منحها شرعية ثقافية وتاريخية تجعلها تبدو حكمة لا خطابًا قابلًا للنقد. وهو ما ينسجم مع الطرح القائل بأنّ الخطاب اليومي «يشارك في تشكيل العلاقات الاجتماعية وإعادة إنتاج أنماط الهيمنة أو مساءلتها» (Foucault, 1972, pp. 216–220) كما تشير الدراسات إلى أنّ هذه التمثّلات قد تُسهم في «تكريس مواقف مؤيّدة أو

1– يضربُ: لمن صبرَ طويلاً وحصلَ على شيءٍ تافه؛ ويضربُ أيضاً لتجنُبِ التردّدِ والتفكيرِ كثيراً بما لا يُستحَق.
2– يقال للحظ السيء، أي كانت هناكَ مشكلة واحدة فتضاعفتِ المشاكل.
3– للتدليل على الاستخفاف بالرأيِ وانقلابِ الموازين.
4– يضربُ لعدمِ العدالة، عندما تضيعُ الموازينُ ويتساوى الحقُ بالباطل.
5– يُضرب للتباهي في غيرِ محلّه.

مبرّرة للعنف الرمزي والاجتماعي تجاه المرأة» (سليم، 2011، صفحة 83).

وبذلك، تدعم هذه القراءة التحليلية الفرضية المتعلّقة بإعادة إنتاج الصور النمطية للآخر داخل الخطاب المَثَلي، كما تؤكّد الفرضية المرتبطة بممارسة الأمثال لسلطة رمزية تضبط السلوك والمعايير الاجتماعية. وفي الوقت ذاته، تُظهر محدودية تأثير التحوّلات القيمية المعاصرة في تفكيك هذه التمثّلات، بما يعكس استمرار دينامية إعادة إنتاج المعنى.

وإذا كان تحليل تمثّلات المرأة في الأمثال الشعبية قد كشف عن منطق رمزي يقوم على الوصم والتشييء وتحميل المسؤولية، فإنّ هذا المنطق لا يبقى محصورًا في الحقل الجندري، بل يتوسّع ليطال أنماط التعامل مع الآخر الاجتماعي عمومًا. ومن هنا تبرز أهمية الانتقال إلى محور المعاملة، بوصفه المجال الذي تُختبَر فيه هذه البنية الرمزية في العلاقات اليومية المباشرة.

ii – المعاملة في الأمثال الشعبية العراقية

تشير نتائج تحليل مجموعة الأمثال الشعبية العراقية، موضوع الدراسة، إلى أنّ محور المعاملة الاجتماعية يشكّل الحقل الدلالي الأكثر كثافة، إذ تجاوز نصف العيّنة المدروسة، وتوزّعت مضامينه بين علاقات الانتقام والشماتة، والمصلحة والاستغلال، والحذر والريبة، والأنانية، والتبرؤ والإقصاء، فضلًا عن السخرية من الآخر. ويعكس هذا الثقل الدلالي، أنّ الأمثال لا تكتفي بوصف العلاقات الاجتماعية، بل تؤدّي وظيفة تنظيمية تضبط أنماط التفاعل، وتعيد إنتاج تصوّرات معيارية حول الثقة والعداوة والمصلحة والنجاة الفردية.

ويتقاطع هذا المعطى مع الطرح السوسيولوجي الذي يرى أنّ «الهوية الطبقية والاجتماعية تؤثّر في أنماط التواصل والتعامل مع الآخرين، كما تُعاد صياغتها من خلال هذه الممارسات نفسها «(هارلمبس وهولبورن، 2010، صفحة 97)، فالعلاقة مع الآخر ليست علاقة حيادية، بل مجال لإعادة تعريف الذات وحدودها الأخلاقية والرمزية داخل الفضاء الاجتماعي.

- **أوّلاً: انتقام والشماتة بوصفهما تمثّلًا مهيمنًا**

تكشف الأمثال التي تناولت الانتقام والشماتة عن تمثّل اجتماعي يُشرعن الرغبة في إلحاق الأذى الرمزي أو المعنوي بالآخر، حتى في غياب فعل عدائي

مباشر. ففي مثل: «**إذا تريد تعله أسكت وخله**»**1**، يُضمر الصمت كأداة أذى غير مباشر، بما يعكس عقلية انتقامية كامنة. ويُضاف إلى ذلك مثل: «**دفعة مردي وهوا شرجي**»**2**، الذي يُشير إلى انتظار الفرصة للرد المؤذي، ولو على نحو مؤجّل أو ملتف.

كما يكشف مثل: «**إذا زادت مرگتنه انچبها على زياگنه**» عن تمثّل أناني يقدّم المصلحة الذاتية على أي بعد تضامني، ويعيد إنتاج تصوّر سلبي للآخر بوصفه عبئًا أو منافسًا، لا شريكًا اجتماعيًا. ويدعم هذا المعطى إعادة إنتاج الصور النمطية للآخر داخل الخطاب الشعبي.

وفي هذا الإطار، تتجسّد النزعة الانتقامية بصورة أكثر حدّة في أمثال مثل: «**الما تلوحه خرمشه**»**3**،و «**البزون تفرح بعمى أهلها**»**4**، و «**نارهم تاكل حطبهم**»**5**، و «**اكعد بالحاره وافت المرارة**»**6**، حيث تُطبع الشماتة والتلذّذ بأذى الآخرين بوصفهما سلوكًا مشروعًا أو مفهومًا ثقافيًا ضمنيًا. كما تظهر أشكال أكثر تطرفًا في أمثال: «**اكعد بالسفينة وامزق عين الملاّح**»**7**، و «**ايده بالماعون واصابعه بالعيون**»**8**، التي تستبطن تخريبًا مقصودًا للعلاقة مع الآخر حتى لو أدّى إلى الإضرار بالجماعة نفسها، بما يعكس هشاشة الثقة الاجتماعية.

وتبلغ النزعة العدوانية ذروتها في أمثال تتمنى الأذى الجسدي أو الموت، مثل: «**واهه حصبه وجدري9**»، و «**قاضي الأورفه سليمه تكرفه**»**10**، وأيضًا «**گبر لفه**»، وعن البُغضِ في التعامل»**اللي يريدك ريده واللي بغضك زيده**»، وجميعها تعابير تكشف انتقال العنف من المستوى الرمزي إلى مستوى تخيّلي جسدي، ما يدل على عمق التطبيع الثقافي للعنف داخل الذاكرة الشعبية.

1- 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.

2- حقد وكراهية وتمني الأذى.

3- انتقم ولو بطريقةٍ سطحية، المهم أن تترك أثراً لانتقامِك.

4- تَفرحُ البزّون (القطة) بأذيةِ أهلِ الدار اللذينَ يربونها. ويُضربُ للناسِ عديمي الوفاءِ لأهاليهِم أو لأصدقائِهِم.

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

6- ويقال، گاعد بالحاره ويفت المراره.

7- ويقال راكب بالسفينه وكاسر عين الملاح.

8- تضرب لناكرِ الجميلِ وللجاحدِ بالفضل، فانت مثلاً تُكرمُ واحداً على الكل في بيتِك وهوَ مع ذلكَ لا يحترمُكُ ويَكرهُك، ويَضمُرُ العِداءَ والخيانةَ لك.

9- اصابة الحصبة والجدري في ذاك الزمن حصدت الكثير من الأرواح، أو أسفرت عن عاهات دائمة لمن أصيب بها.

10- سليمه بالعراقي المقصود بها الموت.

- **طرق التعامل: الاستغلال والمصلحة**

تكشف الأمثال الشعبية العراقية التي تناولت علاقات الاستغلال وتقديم المصلحة الذاتية على المصلحة العامّة عن بنية تمثّلية تُطَبِّع النفعية والانتهازية بوصفهما استراتيجيتين مشروعَتين للنجاة الاجتماعية داخل سياقات يُنظر إليها بوصفها تنافسية أو غير آمنة. ويُظهر تحليل مجموعة الأمثال، موضوع الدراسة، أنّ هذه البنية لا تُقدَّم بوصفها انحرافًا أخلاقيًا بقدر ما تُعرض كحكمة تداولية تُرشد الفاعل إلى كيفية إدارة علاقاته وفق منطق المنفعة والهيمنة الرمزية.

ويتجلّى هذا المنطق بوضوح في مثل: «**لو العب لو اخربط الملعب**»، الذي يؤسّس لتمثّل صفري للعلاقة الاجتماعية، حيث يُختزل التفاعل في منطق الربح أو التخريب، بما يعكس عقلية إقصائية تُقصي إمكانات التعاون أو التشارك. ويدعم هذا التمثّل إعادة إنتاج صور نمطية للآخر بوصفه خصمًا أو موردًا للاستغلال، لا شريكًا اجتماعيًا.

وتبرز نزعة الخضوع البراغماتي للسلطة والقوّة في أمثال مثل: «**إذا حاجتك عند الجلب سميه حجي جلبان**»1، و«**ايد المتگدرلها بوسها وأدعي الله يگطعها**»2، وأيضًا «**احبك يا نافعي ولو جنت عدوي**»3، حيث يُعاد إنتاج منطق التكيّف القسري مع القوي، وتُشرعن المساومة الأخلاقية باسم المنفعة والضرورة. وهنا تتحوّل القيمة من العدالة أو الكرامة إلى البقاء والنجاة، وهو ما يُجسّد ممارسة واضحة للسلطة الرمزية التي «تُعيد تعريف المقبول أخلاقيًا داخل الفضاء الاجتماعي» (Bourdieu, Language and symbolic power , 1991, pp. 37–42).

كما تكشف أمثال مثل: «**يتعلم الحجامة بروس اليتامى**»4، عن تمثّل يقوم على استباحة الضعيف بوصفه أقل كلفة اجتماعية، وهو ما يعكس إعادة إنتاج لاواعية للتراتبية الاجتماعية، ويتقاطع مع منطق الوصم الذي تمّ رصده في محور المرأة، حيث تُحمَّل الفئات الهشّة (المرأة، اليتيم، الضعيف ..) كلفة الخلل الاجتماعي، بما يعزّز فرضية تأثير البنية الاجتماعية والطبقية في تشكّل الدلالة.

وفي السياق ذاته، تُظهر أمثال مثل:

1- يبرّر الخضوعُ للاقوياء، ويقال في وجه آخر «حجي جليب».

2- يُضرَبُ للخضوعِ للأقوياءِ والتصرفِ معهُم بخنوع، والا خسرتَ كلَ شيء لأنهم أصحابُ سطوةٍ ونفوذ.

3- احبك بمقدارِ ما تُقدمه لي من منفعة، ولو كنتَ عدوي.

4- قد يُحرِقُهُم او يؤذيهِم خلالَ ممارستهِ للحجامةِ التي لا يُجيدُها.

«**أروح لديرة ما يعرفوني شما أحجي يصدگوني**»، و«**نايم بنص اللحاف**»1، كما «**نايم براس صاحبه**»، تحوّل الخداع والتلاعب بالثقة إلى مهارة اجتماعية مُقدَّرة ضمنيًا، حيث تُعاد صياغة العلاقة مع الآخر بوصفها مجالًا للمناورة لا للالتزام الأخلاقي. ويكشف ذلك عن وظيفة خطابية تُعيد إنتاج ثقافة الريبة وتفكيك الثقة الاجتماعية، بما ينسجم مع مقاربة تحليل الخطاب النقدي التي ترى أنّ «اللغة اليومية تساهم في تثبيت أنماط الهيمنة واللامساواة» (Fairclough, Critical discourse analysis: the critical study of language, 1995, pp. 134–138).

وإذا ما تناولنا أمثال مثل: «**عند البطون تعمى العيون**»2، و «**اببطن كافر ولا حدر حافر**»، و«**جزنا من العنب ونريد سلتنه**»3، نجد أنّها تُجسّد أولوية المنفعة المباشرة والنجاة الفردية حتى على حساب القيم الجمعية أو الالتزامات الأخلاقية، وهو ما يكشف تحوّل القيم من التضامن إلى البراغماتية النفعية. ويُظهر هذا المعطى محدودية تأثير التحوّلات القيمية الحديثة في تفكيك هذه التمثّلات.

وبذلك، تُظهر هذه الأمثال على مستوى التمثّلات الاجتماعية، كيف «تتحوّل الخبرات الفردية المتكرّرة إلى قوالب ذهنية مستقرة تُوجّه الفعل الاجتماعي وتعيد إنتاجه داخل الذاكرة الجماعية» (Markova, The Dialogical Mind: Common Sense and Ethics, 2017, pp. 87–94)، وبذلك، ترى في الخطاب الشعبي أداة لإعادة إنتاج المعنى أكثر ممّا هي مجال لمساءلته.

كما يبرز التقاطع البنيوي بين هذا المحور ومحور المرأة، حيث تتقاسم الفئتان (المرأة والضعيف اجتماعيًا) الموقع الرمزي ذاته، أي موقع القابلية للاستغلال، والتحمّل الصامت للهيمنة، وتحمّل تبعات الاختلال القيمي للمجتمع. فكما تُحمَّل المرأة مسؤولية فشل العلاقة الزوجية أو الأخلاقية، يُحمَّل الضعيف مسؤولية قابليته للاستغلال، في عملية إعادة إنتاج متواصلة للتراتبية الرمزية داخل الخطاب الشعبي. وعليه، تؤكّد نتائج هذا المحور أنّ الأمثال الشعبية لا تعكس فقط واقع العلاقات النفعية، بل تسهم في تطبيعها وتبريرها رمزيًا.

1–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.

2– للجشعِ والأنانيةِ والتفكيرِ بالذاتِ فقط.

3– يقولُهُ الرجلُ الذي يترُكُ ما في يدهِ لينجوَ بجلده.

- **محور التعامل: ميادين ومجالات متعدّدة**

يكشف هذا المحور عن اتساع الحقول التداولية التي تتحرك فيها الأمثال الشعبية العراقية، حيث لا تقتصر على توصيف العلاقات الصراعية أو النفعية، بل تمتد لتغطي ميادين الثقة والريبة، والجوار، والتربية، والمسؤولية، والحق والقوّة، والصداقة، والفردانية والتعاون. ويعكس هذا الامتداد قدرة الخطاب المَثَلي على إنتاج شبكة معيارية دقيقة تضبط تفاصيل الحياة اليومية، وتُعيد تشكيل الحدود الرمزية بين الذات والآخر داخل المجال الاجتماعي.

أ . أزمة الثقة والريبة بوصفها تمثّلًا مركزيًا

تُجسِّد أمثال مثل: «**ودّع البزون شحمه**»1 تمثّلًا قائمًا على انعدام الثقة، حيث يُعاد تصوير الآخر بوصفه خطرًا دائمًا حتى داخل علاقات القرب أو الألفة. ويعزّز هذا المعنى أمثال الشكوى والتذمر مثل: «**إن كان كلبك لوعوه كلبي بعطّابة شووه**»2، و «**كومة نخال ولا هلخال**»، وتمتد هذه الريبة إلى علاقة الجوار في أمثال مثل: «**كومة حجار ولا هالجار**»، و«**دخانك عماني وطبيخك ما جاني**»، التي تُحمّل الجار مسؤولية التوتّر الاجتماعي، وتُعيد تعريف القرب المكاني بوصفه مصدر تهديد لا تضامن.

في المقابل، تظهر أمثال تدعو إلى الحذر العقلاني لا إلى القطيعة المطلقة، مثل: «**احفظ مالك ولا تخوّن جارك**»3، و«**سد بابك آمن جارك**»، و«**صفي النية ونام بالبريه**»، وجميعها تُجسّد محاولة خطابية للتوفيق بين الثقة المشروطة والوقاية الرمزية، ما يفتح مجالًا محدودًا لتفاوض المعنى.

ب. الحذر، الشك، والنقد كآليات ضبط اجتماعي

تعكس أمثال الحذر مثل: «**حجارة الما تعجبك تفشخك**»، و«**زرزور كفل عصفور واثنينهم طياره**»، و«**لا يطير بعيد ولا ينكض بالإيد**»4، و«**درب الچلب (الكلب) عالگصّاب**»**5** تصورًا للعالم الاجتماعي بوصفه فضاءً غير قابل للتنبؤ، حيث تُصبح اليقظة الدائمة شرطًا

1- تقدير الأمور بشكل خاطئ، اي ان شخص معين اودع عند البزون (هو القط باللهجة العراقية) امانته من الشحم واللحم.

2- (العطّابة تشبه الجمرة) عندما تذهب لتواسي انسان متأذٍ من جماعة ما، فتضرب له هذا المثل.

3- ويقال، سد بابك ولا تخون جارك، إتخاذ الحذر واجب بدلًا من إتهام الغير بعدم الأمان.

4- الذي لا يمكن الوثوق بكلامه ولا بوعوده.

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

للبقاء الاجتماعي. ويتعزّز هذا التصوّر في أمثال النقد والمساءلة مثل: «**غراب يگول لغراب وجهك اسود**»، التي تُظهر آلية إسقاط متبادل للوصم داخل الجماعة.

كما تكشف أمثال الغباء وسوء التقدير مثل: «**يطلب من الحافي نعال**» عن إعادة إنتاج هرمية معرفية تميّز بين «العاقل» و«الساذج»، بما يعمل على تثبيت الصور النمطية.

ج. **الحق، القوة، والتهرّب من المسؤولية**

تُظهر أمثال مثل: «**لما يعرف يركض يگول الگاع عوجه**»، و«**الميلوح العنگود بيده يگول حامض ما ريده**»1 آليات تبرير الفشل والتنصّل من المسؤولية عبر إعادة تأويل الواقع. بينما يكشف مثل: «**الحگ للقوي والعاجز يريد شهود**»، بنية غير متكافئة للعدالة، حيث تُختزل الحقيقة في ميزان القوّة، وهو ما يُجسّد بوضوح ممارسة السلطة الرمزية. أما أمثال الاعتداء والاستحواذ مثل: «**المال مال أبونه والناس يعاركونه**»، فتعكس تصوّرًا إقصائيًا للملكية والحق، حيث تُعاد صياغة المجال العام بوصفه ساحة صراع دائم، بما يعزّز منطق الهيمنة.

د . **التربية والوصم والاستمرارية البنيوية**

في ميدان التربية، يبرز مثل: «**الما يسوكه مرضعه ضرب العصي ما ينفعه**»، بوصفه تمثّلًا حتميًا يُغلق إمكان التغيير والإصلاح، ويعيد إنتاج الوصم بوصفه قدرًا اجتماعيًا. ويتقاطع هذا المنطق مباشرة مع محور المرأة، حيث تُختزل الأدوار النسوية في مسؤوليات جوهرانية تُحمّل المرأة تبعات الفشل الأخلاقي أو التربوي، بما يعزّز إعادة إنتاج التراتبية الجندرية والرمزية.

هـ . **الصداقة، الفردانية، والتعاون**

تُظهر أمثال الصداقة مثل: «**اتريد صاحبك دوم حاسبه كل يوم**»، تصوّرًا رقابيًا للعلاقة الاجتماعية قائمًا على الشك والمحاسبة الدائمة. كما تُبرز أمثال الفردانية مثل: «**كلمن بفجت عباته**» ، و«**كلمن يحود النار لكرصته**»، هيمنة منطق المصلحة الذاتية داخل الوعي الجماعي.

في المقابل، تحضر أمثال محدودة تُعيد الاعتبار للتعاون والوفاء، مثل: «**الگوم التعاونت ما ذلت**»، و«**البير لتشرب منها لا تبز بيه**»، وهي أمثال تُشكّل استثناءً جزئيًا، داخل هذه المجموعة من الأمثال، يميل عمومًا إلى تعزيز الريبة والفردانية. ويظهر من خلال تحليل الأمثال في

1- أو «الما ينوش العنب يكول عليه حامض».

هذا المحور، استمرار البنية نفسها التي تحكم تمثّل المرأة فيما خصّ الصور النمطية، والوصم الاجتماعي وإعادة إنتاج اللامساواة.

- **محور التعامل في النصيحة والتوجيه**

تُظهر الأمثال الشعبية العراقية في مجال النصيحة والتوجيه ازدواجية دلالية واضحة، إذ تتقاطع القيم الإيجابية مع منظومات سلبية تُعيد إنتاج الحذر المفرط، والتمايز الاجتماعي، والنفعية، والتطبيع الرمزي للهيمنة. ويكشف تحليل مجموعة الأمثال موضوع الدراسة، أنّ الخطاب المَثَلي لا يعمل بوصفه دليلًا أخلاقيًا محايدًا، بل كجهاز رمزي يُنظّم إدراك الأفراد للمخاطر والفرص، ويعيد تعريف حدود المقبول اجتماعيًا.

وتتجلّى النصيحة الإيجابية في أمثال مثل: «**خلي المر جوه والحلو فوك**»، و«**عينك على مالك دواه**»، و«**اللي يعيش بالحيله يموت بالفُكُر**»، وهي أمثلة تُعلي من قيمة الحكمة، والاعتدال، والمسؤولية الذاتية، والعمل المنتج.

كما يظهر البعد الوقائي في أمثال مثل: «**امشي شهر ولا تعبر نهر**»، و«**كل جرف گباله شاطي**»، التي تُعيد إنتاج ثقافة الاحتياط وتجنّب المخاطر، بوصفها استراتيجية بقاء اجتماعي. غير أنّ هذا المسار الإيجابي يتجاور مع خطاب إرشادي سلبي يُطبع الخضوع والانتهازية والخداع. ففي مثل: «**حرامي لا تصير ومن السلطان لا تخاف**» يُعاد تعريف العلاقة بالسلطة على نحو براغماتي يُفصل الأخلاق عن القوّة. وفي مثل «**إذا ما گدرت تعض لا تطلع اسنونك**» تُشرعن ثقافة التراجع القسري وتكريس الضعف، بما يعزّز منطق الهيمنة غير المتكافئة.

وتبرز آليات الخداع والتضليل الاقتصادي في مثل: «**يراويك حنطة ويبيعك شعير**»، الذي يكرّس الريبة بوصفها نمطًا إدراكيًا دائمًا في المجال التجاري والاجتماعي، بما يعزّز تثبيت الصور النمطية للآخر بوصفه محتالًا أو غير جدير بالثقة . ويظهر البعد القيمي الأخلاقي في التمييز بين الحلال والحرام في مثل: «**مال المي للمي ومال اللبن للبن**»، غير أنّ حضوره يظل محدودًا أمام كثافة الخطاب النفعي والاحترازي، ما يؤسّس لموضع مساءلة حول مدى تحوّل القيم في الممارسة اليومية.

وتكشف الأمثال في مجال الغيرة والمظهر، مثل: «**جدره على ناره وعينه على جاره**»عن دينامية المقارنة الاجتماعية والحسد، بينما تُبرز أمثال المظهر مثل:

«**لو تفك بابك وتفتخر لو تسد بابك وتنستر**»، نزعة المحافظة الرمزية على السمعة الاجتماعية، مقابل إعادة الاعتبار للقيمة الجوهرية في مثل: «**جذب المصفط أحسن من الصدگ المخربط**»، الذي يقدّم الأخلاق العملية على المظهر الشكلي.

أمّا التمييز المناطقي والعرقي فيتجلى في أمثال مثل: «**عاشر الواوي ولا تعاشر المصلاوي**»، و«**اشعلم المعيدي باكل الزبيدي**»، و«**شافنه سود عباله هنود**»، حيث تُعاد إنتاج تمثلات إقصائية قائمة على الوصم الجغرافي أو العرقي، وهو ما يتقاطع بنيويًا مع الصور النمطية الجندرية التي رُصدت في محور المرأة.

وفي ميدان الغنى والفقر، نجد أنّ أمثال مثل: «**الشبعان ميدري بدرب الجوعان**»، و«**الفلوس تجيب العروس**»، و«**الجيب خالي والخشم عالي**»، تُظهر هيمنة القيمة الاقتصادية في تشكيل المكانة الاجتماعية الاعتبار الرمزي، بما يعيد إنتاج تراتبية طبقية ضمن الخطاب الشعبي.

ونطل على خطاب العمل والمسؤولية في أمثال مثل: «**جدر الشراكة ما يفور**»، و«**عباله لعب چعاب**»، و«**متل الجمل يحمّل تمر وياكول عاكول**»، إضافة إلى «**الميعرف تدابيره حنطته تاكل شعيره**»، مع تأكيد قيمة المهارة في مثل: «**صاحب صنعة ولا صاحب قلعة**»، غير أنّ هذا الخطاب غالبًا ما يتقاطع مع منطق السوق والربح، ما يعيد ترتيب القيم لصالح البراغماتية.

وللحظ نصيبه أيضًا في مجموعة الأمثال، ويحضر بوصفه عاملًا حاسمًا في تفسير النجاح والفشل، ما في أمثال: «**سبع صنايع والبخت ضايع**»، و«**انهزم من جوه المطر وكع جوه المرازيب**»، و«**ناس تاكل دجاج وناس تتلگه العجاج**»، و«**يا من تعب يامن شگه يامن على الحاضر لگه**»1، و«**لمتعوس متعوس ولو حطوا على راسه فلوس**»2، وغيرها، حيث تُعاد صياغة الفشل بوصفه قدرًا، بما يخفّف من مساءلة البنى الاجتماعية والاقتصادية، ويُسهم في تطبيع اللامساواة.

كما تناولت هذه الأمثال تثبيطَ في العزيمة، مثل « **صار تاليها انگس من اولها**3»، و«**وراها حصبة وجدري**4»، أو «**عيش يا كديش لمن ينبت (يطلع)**

1- بمعنى آخر «يا من تعب يا من شكى يا من على الحاضر لكى»، أي حصل عليه بدون تعب.
2- ويقال أيضاً «المنحوس منحوس حتى لو حطو براسه فانوس».
3- يضرب لشدة تردي عواقب الأمور ونهاياتها.
4- يضرب للشيء لا يمكن ان يكون مضمونا ما لم يجتز بعض الصعوبات والعقبات بسلام.

الحشيش1»، وغيرَها ممّا لا يَتَسِعُ المجالُ لذكرهِ في هذا المَعرِض.

في المحصلة، نجد أنَ الكثيرَ من الأمثالِ الشائعةِ الاستعمالِ في التعاملِ ـ من عينةِ البحث2 ـ تضمّنت دلالاتٍ وتعابيرَ تترجمُ معانيَ ومقاصدَ تتجاوز بعدها البلاغي أو التداولي المباشر، لتؤدّي وظيفة رمزية ومعيارية في آنٍ معًا. فهي لا تكتفي بوصف الخبرة الاجتماعية، بل تُعيد تنظيمها في قوالب قولية مكثّفة تُسهم في توجيه التوقّعات، وضبط السلوك، وتطبيع بعض أنماط الحكم القيمي على الذات والآخر.

وقد أظهر التحليل أنّ هذه الصيغ المأثورة تعمل، بدرجات متفاوتة، كآليات اختزال للخبرة المعقّدة وتحويلها إلى أحكام جاهزة قابلة للتداول، الأمر الذي يمنحها قوة تأثير في تشكيل التمثّلات الاجتماعية وإعادة إنتاجها داخل الذاكرة الجمعية.

غير أنّ هذا الدور لا يُقرأ بوصفه سلبيًا أو إيجابيًا على نحو مطلق، بل يستدعي مقاربة نقدية تميّز بين الوظائف المعرفية والثقافية التي تعزّز الفهم العملي والتماسك الرمزي، وبين المضامين التي قد تُسهم في ترسيخ الريبة أو الوصم أو التراتبية الرمزية. ومن هنا، يشكّل هذا المستوى التحليلي مدخلًا ضروريًا للانتقال إلى استخلاص النتائج العامّة للبحث، في ضوء العلاقة بين الخطاب المأثور وبناء المعنى الاجتماعي وأنماط التفاعل داخل الجماعة.

استنتاجات

تُقرأ هذه النتائج في ضوء التحقّق الميداني الذي أجرته الدراسة عبر المقابلات شبه المنظّمة مع المختصّين، والتي أكّدت تقارب التفسيرات وسياقات الاستخدام للأمثال المختارة في البيئات العراقية المختلفة. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ المقابلات المعتمدة في هذه الدراسة كانت مقابلات خبراء مختصّين لأغراض التحقق التداولي والتفسيري، ولم تُصمَّم بوصفها دراسة إثنوغرافية موسّعة قائمة على مقابلات جماهيرية واسعة، وهو ما يمكن أن يشكّل مسارًا تطويريًا لدراسات لاحقة.

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

2- 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.

وبذلك، أظهرت نتائج التحليل السوسيو–أنثروبولوجي لعيّنة الأمثال الشعبية العراقية (170 مثلًا)، وُفق التصميم المنهجي المختلط المعتمد في هذا البحث، أنّ الأمثال لا تعمل بوصفها وحدات لغوية تراثية أو تعبيرات تداولية معزولة، بل بوصفها أنساقًا خطابية معيارية تُسهم في إنتاج التمثّلات الاجتماعية وإعادة تنظيمها داخل الحياة اليومية. وقد أتاح الجمع بين التحليل الدلالي النوعي والتصنيف الكمي الموضوعي رصد أنماط متكرّرة من القيم والاتجاهات، وربطها بوظائف رمزية واضحة في ضبط السلوك والتوقّعات الاجتماعية.

لقد بيّنت النتائج، أنّ نسبة مرتفعة من الأمثال المتداولة تُعيد إنتاج تمثّلات معيارية حول الأدوار الاجتماعية، ولا سيّما في ما يتصل بصورة المرأة، والعلاقات بين الأفراد، وأنماط القوّة والضعف، من خلال صيغ لغوية تُقدَّم بوصفها حكمة مجرَّبة لا رأيًا قابلًا للنقاش. وهذا ما يدعم النظر إلى المثل بوصفه أداة من أدوات السلطة الرمزية التي تُطَبِّع الأحكام الاجتماعية وتمنحها شرعية تداولية.

كما أظهرت نتائج محاور المعاملة، الانتقام، والمصلحة، والحذر، والثقة، حضورًا ملحوظًا لخطابات الحذر وانعدام الثقة والنفعية والانتهازية، مقابل حضور أقل نسبيًا لخطابات التضامن والتعاون. ويشير هذا التوزيع إلى وجود توتر قيمي داخلي في الأمثال موضوع الدراسة، ما يعكس ازدواجية بين خطاب تضامني معياري وخطاب دفاعي احترازي، وهو ما يؤكّد أنّ الأمثال ليست بنية متجانسة، بل حقل دلالي متعدّد الأصوات يعكس صراعات رمزية داخل الثقافة نفسها.

وفي ما يتصل بمحور العمل والحظ، تبيّن كثافة حضور البنية القدرية والتشاؤمية في عدد وازن من الأمثال المرتبطة بالحظ مقابل حضور أقل لخطاب الفاعلية والعمل والتخطيط. ويكشف ذلك عن استمرار تمثّلات ثقافية تُفسّر التفاوت والنجاح بلغة الحظ أكثر من البنية أو الجهد، بما يؤثّر رمزيًا في تفسير النجاح والإخفاق داخل المخيال الاجتماعي.

وفي سياق متّصل، أظهر التحليل المقارن داخل المحاور وجود مؤشرات على تحوّل دلالي جزئي في بعض الأمثال الإيجابية، والتي تمثّلت في التعاون، والوفاء، والصنعة، والمسؤولية، وهو ما يفترض وجود توتّرات وتحوّلات داخل المنظومة المَثَلية نفسها، بين أمثال تُكرّس أنماطًا تقليدية، وأخرى

تحمل إمكانات إعادة تأويل منسجمة مع قيم اجتماعية معاصرة.

وبيّنت نتائج التحليل أنّ هذا البحث لم يقف عند مستوى توصيف مضامين الأمثال الشعبية العراقية، بل قدّم إجابات مباشرة عن الأسئلة التحويلية التي انطلق منها. كما أظهر اتّساقًا منهجيًا بين أهدافه وأدواته التحليلية وفرضياتها، وبرهن أنّ المقاربة السوسيو– أنثروبولوجية المعتمدة مكّنت من الانتقال من شرح الأمثال إلى تفسير وظائفها الثقافية والمعيارية. وبالتالي فإنّ اعتماد التصنيف الدلالي المحوري، وربطه بجدول ترميز يجمع بين المثل، والتمثّل، والقيمة، ونوع السلطة الرمزية والفرضية المرتبطة، أتاح الانتقال من مستوى الشرح التفسيري للأمثال إلى مستوى التحليل البنيوي للخطاب المَثَّلي، وهو ما يعزّز موثوقية النتائج وقابليتها للمناقشة النظرية، لا الاكتفاء بالعرض الوصفي.

وبناءً عليه، تتمثّل القيمة الإضافية لهذا البحث في انتقاله من المقاربة الوصفية للأمثال الشعبية العراقية بوصفها مادة تراثية أو لغوية، إلى مقاربة سوسيو– أنثروبولوجية تحليلية تدرسها كنصوص ثقافية فاعلة في إنتاج التمثّلات الاجتماعية والقيم المعيارية وعلاقات السلطة الرمزية.

وعليه، لا يهدف هذا البحث إلى نفي القيمة الثقافية للأمثال الشعبية أو الدعوة إلى إقصائها من المجال الثقافي، بل إلى إعادة ضبط موقعها داخل الفضاء الاجتماعي، بحيث تُفهم بوصفها مادّة تراثية قابلة للتحليل والنقد، لا بوصفها مرجعية معيارية مُطلقة، أو مصدرًا ضمنيًا للتشريع الاجتماعي. ويُعدّ هذا التحوّل في الوعي الثقافي شرطًا أساسيًا للحدّ من إعادة إنتاج الصور النمطية، ولتعزيز مقاربات تربوية أكثر انفتاحًا وإنسانية.

في هذا السياق، تبرز الحاجة إلى تطوير آليات ثقافية وتربوية تُسهم في تحرير الأفراد من سلطة التقديس غير النقدي للعادة، دون القطيعة مع الذاكرة الجمعية، عبر إدماج القراءة النقدية للتراث الشعبي في المناهج التعليمية، والبرامج الثقافية، والإعلامية. وتفتح هذه الإشكالية أفقًا بحثيًا وتطبيقيًا يتجاوز حدود هذا العمل، ويستدعي مقاربات متعدّدة التخصصات تجمع بين الأنثروبولوجيا، والتربية، والدراسات الثقافية، وتحليل الخطاب.

لائحة المصادر والمراجع

1. world values survey. (1982). http://www.worldvaluessurvey.org/WVSContents.jsp. Retrieved December 10, 2016, from www.

9. Bourqia, R. (2010). Valeurs et changement social au Maroc. Quaderns de la Mediterrània – IE.MED.

10. 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

11. Douglas, M. (1966). Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo. London, UK: Routledge.

12. Fairclough, N. (1992). Discourse and Social Change. Cambridge, UK: Polity Press.

13. Fairclough, N. (1995). Critical discourse analysis: the critical study of language. New York, USA: Longman Publishing.

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

15. Foucault, M. (1972). The 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. Bascom, W. (1954). Four functions of folklore. The Journal Of American Folklore, 17.

5. Belfatmi, M. (2013, NOV. – DEC.). The representation of women in Moroccan proverbs. IOSR Journal Of Humanities And Social Science, 17(1).

6. Berelson, B. (1952). Content Analysis in Communication Research. Glencoe . Illinois: The Free Press.

7. Bourdieu, P. (1977). Outline of a Theory of Practice. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

8. Bourdieu, P. (1991). Language and symbolic power . Cambridge, USA: Harvard University Press.

Archaeology Of Knowledge . New York, USA: Pantheon Books.

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

17. 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).

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

19. Lauhakangas, O. (2007). Use of Proverbs and Narrative Thought. Folklore: Electronic Journal of Folklore, 15.

20. Marková, I. (2016). The dialogical mind: Common sense and ethics. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

21. Markova, I. (2017). The Dialogical Mind: Common Sense and Ethics. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

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

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

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

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

26. Turin, Mark & Others. (2022). Oral literature in the digital age: Archiving orality and connecting with communities. Cambridge, UK: Open Book Publishers.

27. UNESCO. (2003). Convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage. Paris, France: United Nations

Educational, Scientific and Cultural Organization.

28. UNESCO. (2011). Intangible cultural heritage domains . Paris, France: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

29. UNESCO. (2013). Intangible Cultural Heritage and Sustainable Development. Paris, France: UNESCO, Intangible Cultural Heritage.

30. 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.

31. Usborne, Esther. (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 JUNE 25, 2018, from https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/jtsb.12061.

32. Wodak, R. (2021). The politics of fear: The shameless normalization of far-right discourse . London, UK: SAGE Publications.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

44. 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.

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

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

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

48. عبدالإله، بلقزيز. (2013). الثقافة العربية في القرن العشرين. بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

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

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

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

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

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

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

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

56. محمد خليفة. (نيسان . ابريل, 1992). إرتقاء القيم. مجلة عالم المعرفة.

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

58. محمد، أفراح؛ وحميد، سعد. (2014). الهابيتوس وأشكال رأس المال في فكر بيار بورديو. مجلة الأستاذ، المجلد الثاني(العدد 210)، 430.

59. محمد، ريم. (2018). السمات العامة للشخصية الموصلية من خلال الأمثال الشعبية: دراسة اجتماعية–تحليلية. جامعة الموصل، العراق: آداب الرافدين.

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

61. ممدوح الكناني. (2011). سيكولوجية الطفل المبدع. عمان - الأردن: دار المسيرة للنشر والتوزيع.

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

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

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

65. ناهض قديح. (1987). الأمثال العربية - دراستها ومصادرها. الفكر العربي(السنة الثامنة - العدد 49).

66. ناهض قديح. (1987). الأمثال العربية - دراستها ومصادرها. الفكر العربي(السنة الثامنة - العدد 49)، 32.

67. نجلاء، المطري. (2025). نمطية للمرأة اليمنية في الأمثال الشعبية: تحليل سوسيولوجي. مجلة جامعة صنعاء. مجلة جامعة صنعاء للعلوم الإنسانية، 16.

68. نورة، العنزي. (2021). القيم الاجتماعية

في الأمثال الشعبية العربية ودورها في التنشئة غير الرسمية. مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، 18.

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

70. هويدا صالح. (2011). صورة المثقف في الرواية الجديدة. القاهرة ـ مصر: دار رؤية للنشر والتوزيع.

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

الملاحق

تتضمّن الملاحق التالية الأدوات البحثية والإجرائية التي استندت إليها هذه الورقة البحثية في جمع الأمثال الشعبية العراقية وتحليلها وترميزها والتحقّق من تداولها وتفسيرها.

2. ملحق (1): دليل أسئلة المقابلة شبه المنظّمة

(التحقّق التداولي والتفسيري للأمثال الشعبية العراقية)

3. اعتمد هذا البحث، مقابلات شبه منظّمة مع مختصّين وباحثين ومهتمّين بالتراث الشعبي والاستخدام اللغوي التداولي للأمثال في عدد من البيئات العراقية. وقد استُخدم دليل الأسئلة الآتي بوصفه إطارًا مرنًا لإدارة المقابلات، مع إتاحة المجال للتوسّع التفسيري بحسب خبرة المشارك وسياق الحوار.

أولًا: أسئلة التحقّق من التداول

1. هل هذا المثل ما يزال متداولًا في البيئة الاجتماعية التي تعرفها؟
2. في أي فئات عمرية أو اجتماعية يُستخدم أكثر؟
3. هل استخدامه واسع أم محدود بسياقات خاصة؟
4. هل تلاحظ تراجعًا أو انحسارًا في استخدام هذا المثل؟ ولماذا؟

ثانيًا: أسئلة سياق الاستخدام

5. في أي مواقف أو ظروف يُضرَب هذا المثل عادة؟
6. هل يُستخدم في سياق نصيحة، نقد، سخرية، توبيخ، تبرير، أو تحفيز؟
7. هل يُستخدم بجدّية أم أحيانًا بطابع ساخر/تهكّمي؟
8. هل يختلف استخدامه بين المدينة والريف أو بين مناطق مختلفة؟

ثالثًا: أسئلة التفسير الدلالي

9. ما المعنى المقصود اجتماعيًا من هذا المثل عند تداوله؟
10. هل يوجد تفسير شائع متفق عليه، أم تتعدد التأويلات؟
11. هل تغيّر معنى المثل أو دلالته مع الزمن برأيك؟
12. هل يُفهم حرفيًا أم رمزيًا في الغالب؟

رابعًا: أسئلة القيم والتمثّلات

13. ما القيمة أو الرسالة السلوكية التي ينقلها هذا المثل؟
14. هل يعكس نظرة نمطية تجاه فئة معيّنة (المرأة، الفقير، الجار، الغريب... إلخ)؟
15. هل ترى أن هذا المثل يعزّز سلوكًا إيجابيًا أم سلبيًا؟ ولماذا؟
16. هل يُستخدم أحيانًا لتبرير سلوك غير عادل أو علاقة غير متكافئة؟

خامسًا: أسئلة التحوّل وإعادة التقييم

17. هل تعتقد أن هذا المثل ما يزال مقبولًا قيميًا اليوم؟
18. هل هناك أمثال لم تعد تُستخدم بسبب تعارضها مع قيم حديثة؟
19. هل يعلّق الناس اليوم على بعض الأمثال بانتقاد أو رفض؟
20. هل ترى أن تداول الأمثال يتغيّر مع التعليم ووسائل الإعلام والتحوّلات الثقافية؟

تجدر الإشارة، إلى أنّ هذه المقابلات استُخدمت لأغراض التحقّق التداولي والتفسيري وتصنيف الأمثال الشعبية العراقية موضوع هذا البحث، لا بوصفها دراسة مقابلات كميّة، وقد أظهرت إجابات المشاركين درجة عالية من التقاطع في تحديد معاني الأمثال وسياقات استخدامها، وهو ما عزّز صدقية الترميز والتحليل الدلالي المعتمد في الدراسة.

ملحق (2): بطاقة ترميز المثل

(نموذج بطاقة ترميز الأمثال الشعبية)

اعتمدت هذه الورقة البحثية بطاقة ترميز معيارية لتحليل الأمثال موضوع الدراسة، وربطها بمحاور التحليل والفرضيات البحثية، وفق الحقول الآتية:

1. رقم المثل
2. نص المثل
3. المجال الدلالي (المرأة / المعاملة / العمل / الحظ / الثقة...)
4. نوع العلاقة الاجتماعية (صراع / تعاون / استغلال / حذر / وصم...)
5. القيمة المعيارية (إيجابية / سلبية / مزدوجة)
6. نوع التمثّل الاجتماعي (صورة نمطية / معيار سلوكي / حكم قيمي)
7. نوع السلطة الرمزية (ضبط سلوكي / تبرير هيمنة / تطبيع لامساواة)
8. الفرضية المرتبطة...
9. حالة التداول (مرتفع / متوسط / متراجع)
10. مصدر التحقّق (مراجع / مقابلة / تداول ميداني)
11. ملاحظات تفسيرية