

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

**مظاهر الأسطورة في المعتقدات الشعبية
في الريف الجزائري**

-رسالة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في الثقافة الشعبية-

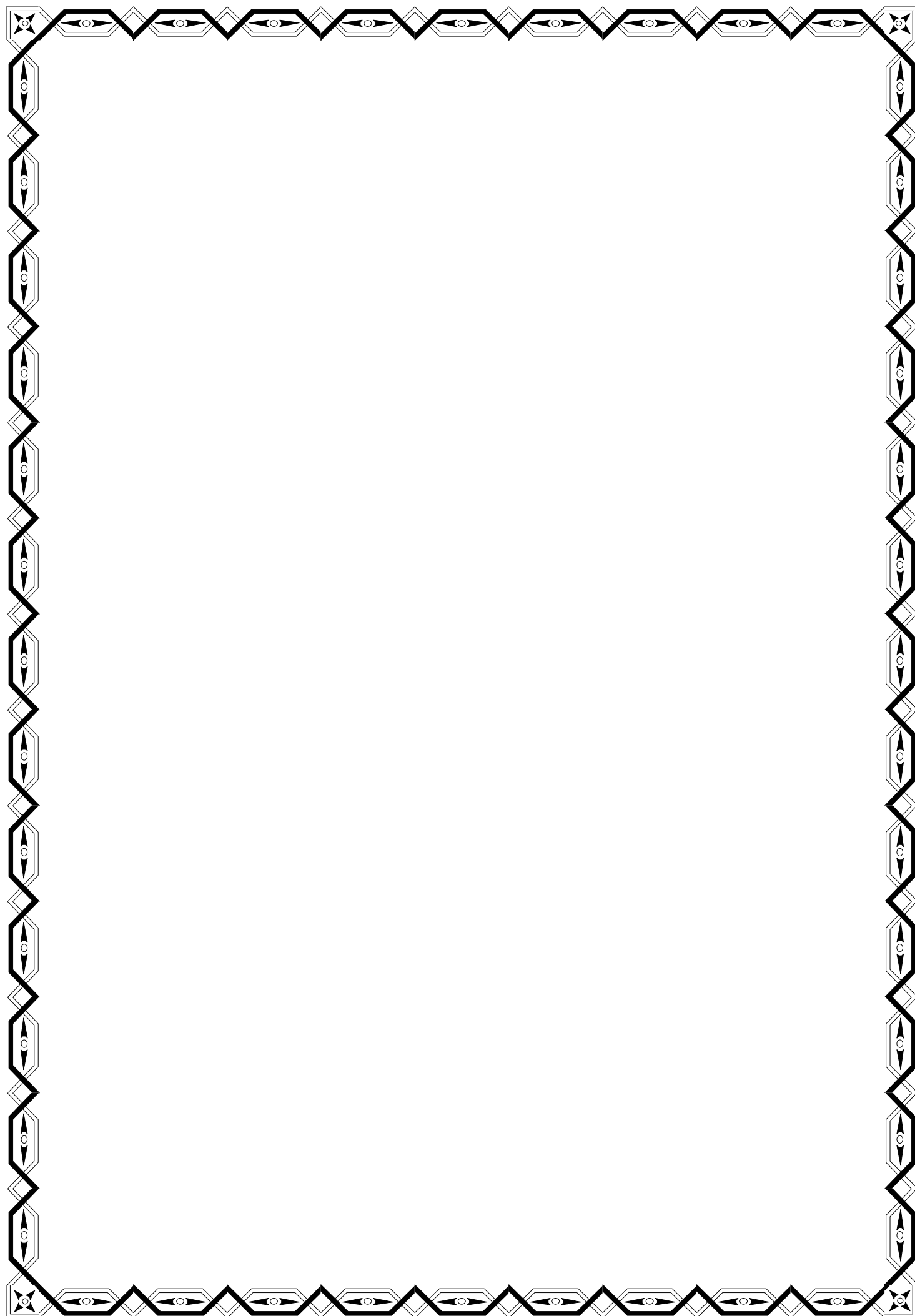
إشراف الدكتور

خليفة بوزيرة

إعداد الطالب

عبد الحميد بن الشيخ

السنة الجامعية 2001 / 2002



شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدني على إنجاز
هذا البحث المتواضع سواء من قريب أو من بعيد،
وأخص بالذكر الأساتذة الكرام الذين كانت نصائحهم بمثابة
المرشد الذي يدلني على الطريق كلما أشكل عليّ. وعلى
رأس هؤلاء: الأستاذ المشرف الذي حاول تشجيعي قدر
الإمكان لإتمام هذا البحث.

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى روح الوالد الكريم رحمه
الله، الذي كثيراً ما حثني على الاستمرار في البحث وعدم

الاهتمام بمصاعب الحياة،

مذكراً إياي دائماً بالمقولة المشهورة :

" من سار على الدرب وصل "

فهرس الموضوعات

إهداء

شكر وتقدير

الفهرس

المقدمة

الباب الأول: الإطار المنهجي للبحث

- أسباب اختيار الموضوع.....ص 2
- إشكالية البحث وفرضياته.....ص 3
- تحديد المفاهيم.....ص 7
- أ- مفهوم الأسطورة.....ص 7
- ب- مفهوم المعتقدات الشعبية.....ص 8
- ج- مفهوم المجتمع الريفي.....ص 10
- منهج البحث وتقنيات جمع المعطيات.....ص 13
- عينة البحث.....ص 15
- تحديد مكان البحث وزمانه.....ص 16

الباب الثاني: الخلفية النظرية للبحث

- الفصل الأول: ماهية الأسطورة.....ص 19
- تعريفات الأسطورة.....ص 20
- مميزات الأسطورة وخصائصها.....ص 28
- وظائف الأسطورة.....ص 37

44	ص.....	أنواع الأسطورة.	الفصل الثاني:
46	ص.....	الأسطورة الطقوسية.	أولاً:
54	ص.....	الأسطورة التعليلية.	ثانياً:
60	ص.....	الأسطورة الرمزية.	ثالثاً:
65	ص.....	الأسطورة التاريخية.	رابعاً:

الباب الثالث: الجانب الميداني للبحث

78	ص.....	الحكايات الشعبية.	الفصل الأول:
93	ص.....	تحليل مضمون الحكايات الشعبية ومناقشتها.	الفصل الثاني:
94	ص.....	العناصر الدراسية: أ- عنصر الزمن.	I /
94	ص.....	ب- عنصر المكان.	
95	ص.....	ج- عنصر الشخصية.	
97	ص.....	تحليل مضمون الحكايات الشعبية.	II /
97	ص.....	أ- قضية الإيمان بالجنّ في المعتقدات الشعبية.	
105	ص.....	ب- قضية الكرامة في المعتقدات الشعبية.	
111	ص.....	ج- التهمة في المعتقدات الشعبية.	
116	ص.....	النتائج العامة للبحث.	
121	ص.....	المراجع.	
130	ص.....	الملاحق.	

مقدمة

يتناول بحث "مظاهر الأسطورة في المعتقدات الشعبية في الريف الجزائري" دور الأساطير في صياغة ذهنية الإنسان الريفي والتأثير على نظرته إلى ما يحيط به من عالم مجهول، خاصةً إذا تعلق الأمر بالعالم الغيبي، هذا العالم الذي لا يجد له تفسيراً إلا بربطه بالقدرة الإلهية أو الخوارق أو ما إلى ذلك من تفسيرات لا يمكن التدليل عليها - حسب رأيه - ولا البرهنة عليها بطريقة موضوعية.

ونظراً لطبيعة الموضوع، فقد وجدت صعوبات كثيرة قبل عملية البحث وأثناءها، حيث كان ينتابني شعور بأنه لا يمكنني الحصول على نتائج ملموسة، بما أن الأمر يتعلق بغيبات وعادات وتقاليد استمدت وجودها في الريف من قيم سائدة هناك، وتُعتبر محاولة الكشف عن سرّ تصرفات وسلوك الريفيين في الميادين المتعلقة بها إنكاراً لهذه القيم ومحاولة للنشكك في سلامتها، ممّا قد يعرض المحاولة للفشل.

غير أنّ تشجيع الكثير من الأساتذة والباحثين لي على مواصلة البحث وعدم الالتفات إلى هذه الصعوبات وتزويدهم لي ببعض النصائح، شجّعني على المضيّ قدماً في البحث وعدم الاكتراث بالصعوبات لأنها شيء طبيعي يتعرض له أي باحث.

وقد قسّمتُ بحثي إلى ثلاثة أبواب، خصّصتُ الباب الأول منه للمنهج المستعمل في البحث حيث تناولت فيه أسباب اختيار الموضوع، وحدّدت إشكالية البحث والفرضيات التي انطلقت منها لمحاولة الإجابة عنها. ثمّ قمتُ بتحديد المفاهيم الإجرائية حيث تعرضت إلى مفهوم الأسطورة والمعتقدات

الشعبية والمجتمع الريفي، وبعد ذلك تعرضتُ للمنهج المستعمل في تقنيات جمع المعطيات والعينة المختارة للدراسة وقمت في الأخير بتحديد المكان والزمان اللذين جرى فيهما البحث درءاً لأية شبهات قد تنتاب القارئ.

وأما في الباب الثاني، فقد تعرضت للدراسة النظرية التي اعتمدتها كخلفية للبحث حيث قسمته إلى فصلين: تناولت في أولهما ماهية الأسطورة، وتعرضت فيه لمختلف تعريفات الأسطورة قديماً وحديثاً وحاولت أن أبين تداخلها مع بعض الفنون الأدبية، ثم تناولت أهم ميزات الأسطورة وخصائصها.

كما تعرضت أيضاً للوظائف التي تؤديها الأسطورة سواء على المستوى النفسي أو الاجتماعي والدور الذي تلعبه الأساطير في تفسير سلوكيات المجموعات البشرية باعتبارها محدّدة لأنماطها.

وأما الفصل الثاني من هذا الباب، فقد خصصته لأنواع الأسطورة حيث بينتُ المنطلقات التي ينطلق منها البعض في تحديد أنواعها، موضحاً أنني اعتمدتُ على معيار المضمون كأساس للتقسيم ولم آخذ بالمعيار الشكلي لأنّ هذا الأخير قد يؤدي إلى تداخل الأساطير إذ نجد ضمن الأسطورة الواحدة عدة أشكال.

ولذلك قسمتُ الأساطير إلى: طقوسية - اعتماداً على رؤية البعض لها على أنها تفسير للطقس-، وتعليلية - حيث يرى أصحابها أنّ الحكايات الأسطورية إنما تعالج سرّ الكون وسرّ حياة البشر والنبات والحيوان والجماد-، ورمزية - يُنظر من خلالها للأسطورة على أنها محاولة من

الإنسان لتحويل تجربته من الكون إلى رموز تحاول من خلال التمثيل والصور الحركية المعبر عنها في الأسطورة، إعادة إنتاج العالم المحيط بالإنسان وصياغته في شكل رموز، وتاريخية - يرى فيها أصحابها توفر المعلومات عن الحضارات وتاريخ الشعوب - بالنظر إلى أنّ أبطال تلك الأساطير، كانوا شخصيات تاريخية قبل أن تحولهم الذاكرة الشعبية إلى شخصيات أسطورية، وذلك في محاولة للتنفيس عن مكنونات النفس البشرية واستجداء للهمة أو نحو ذلك.

أما الباب الثالث، فقد خصصته للجانب الميداني، حيث قسمته إلى فصلين تعرضت في أولهما إلى مجموعة من الحكايات الشعبية التي اعتمدتها كأساس للإجابة عن إشكالية البحث ومحاولة للتحقق من صحة الفرضيات التي وضعتها.

وقد ابتعدت في عملية نقل الحكايات وصياغتها عن الأسلوب الأدبي الفني الذي تعتمد عليه القصة القصيرة، بل كنت قد صغتها بأسلوب بسيط لأنّ ما يهمني في البحث هو الدراسة الاجتماعية وليس الأدبية. وأما الفصل الثاني، فقد حاولت فيه تحليل مضمون تلك الحكايات ومناقشتها وإيجاد تفسير لها، اعتماداً على حياة المجتمع الريفي وما يتميز به من رتابة الحياة اليومية واستقرار اجتماعي، يُنظر من خلاله إلى كلّ محاولة لتغيير نمط الحياة الاجتماعية بنظرة يشوبها التحفظ والحذر، وفي كثير من الأحيان تتحول إلى نظرة كره وعداء.

وفي الأخير، تناولت النتائج العامة التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، حيث وصلت إلى نتيجة تمكنني من تثبيت أو نفي الفرضيتين اللتين وضعتهما بعد تحديد إشكالية البحث.

وأرجو أن أكون قد وُفقت بعض الشيء في تنبيه القارئ أو المهتم بمثل هذه البحوث، إلى أهمية مواصلة الجهد قصد استكمال الجوانب المتعلقة بموضوع البحث -التي لم أُنْهَها في الدراسة الميدانية- نظراً لكثرة هذه الجوانب من جهة، والحاجة إلى إمكانات مادية وبشرية قصد فهم سلوكيات الناس في الريف ومعرفة مدى تأثر نمط معيشتهم بالمعتقدات الشعبية، وسرّ بقاء هذه المعتقدات سائدة في الريف رغم احتكاك هؤلاء السكان بحياة المدينة ومظاهرها الحضارية من جهة أخرى.

الباب الأول

الآثار الفقهية للشيخ

أسباب اختيار الموضوع

من الأسباب التي دعتني إلى دراسة موضوع البحث والتركيز عليه هو تعجبي من تصديق الناس تلك الحكايات الشعبية التي يرويها الناس في الريف بخصوص ظهور الجنّ في أشكال مختلفة وتحديثهم معهم، وإيعاز الشفاء من الأمراض أو زوال همّ من الهموم أو حلّ بعض المشاكل التي تعترض الناس في حياتهم، إلى بركة الأولياء وشفاعة بعضهم ممن توفوا، بفضل كرامتهم أي أنّ عملهم الصالح الذي كانوا يتقربون به إلى الله قد رفع منزلتهم عند الله وجعلهم من أوليائه، وأعطاهم الوسيلة إليه -حسب ظن السكان في الريف- فأصبح من تشفع بهم، تقبل الله شفاعتهم فيه.

وسبب تعجبي من كلّ ذلك هو أنني عشت في تلك المناطق مدة طويلة من الزمن أجوب أنحاء الأرياف هناك منذ أن كنت طفلاً صغيراً، وذهبت إلى جميع الأماكن التي يظن أنها مسكونة من طرف الجنّ مثلاً ولم يحدث أن صادفني شيء يسترعي الانتباه مما يشيرون إليه في مرويّاتهم الشفهية.

كما أنه من الأسباب الأخرى هو أنّ البحث في هذا الموضوع لم يتطرق إليه الباحثون من الجوانب التي أثرتها في البحث، فهو موضوع جديد.

ورغم صعوبة البحث نظراً لطابعه الخاص الذي يؤدي بالباحث في كثير من الأحيان إلى الاعتقاد بأنه يجري وراء سراب، أثناء محاولته الوصول إلى نتائج معينة، فإن ذلك لم يمنعني من محاولة تقريب الفهم للقارئ حول تلك المعتقدات الشعبية وتبيان كيف تعمل الأسطورة فعلها في مخيلة الريفيين فتجعلهم يتمسكون ببعض تلك المعتقدات، باعتبارها جزءاً من تراثهم الفكري، وذلك تحت تأثير القيم والعادات والتقاليد التي لا يخفى فعلها في الناس.

إشكالية البحث وفرضياته

تتميز المعتقدات الشعبية في الريف الجزائري بتأثيرها على سلوكيات الأفراد والجماعات، فهم يتصرفون تحت تأثيرها وتوجيهها، لأنها تعتبر من القيم الاجتماعية التي يجب المحافظة عليها، وعدم تجاوز خطوطها الحمراء التي ترسمها لأفراد المجتمع الصغير، إذا اعتبرنا المجتمع الريفي عندنا مجتمعاً صغيراً يقوى فيه روح التضامن، كما يتميز بالانعزال شأنه شأن كل مجتمع شعبي يتميز بأنه -كما يعرفه رادفيلد : "مجتمع صغير، منعزل، متجانس، يتميز بإحساس قوي بالتضامن الاجتماعي"⁽¹⁾. وقد أتى رادفيلد بهذا التعريف في إطار تطويره لثنائية التقابل بين المجتمع الشعبي والمجتمع الحضري.

وسبب قولنا أنّ المجتمع الريفي هو مجتمع صغير يعود إلى اعتماد البعض على الجانب الإحصائي في عملية التصنيف، ففي الولايات المتحدة الأمريكية "يعتبر التجمع السكاني ريفياً إذا قلّ عدد سكانه عن ألفين وخمسمائة نسمة، أما إذا زاد حجم التجمع السكاني عن ذلك فهو مجتمع غير ريفي حتى ولو كان سكانه يعملون أساساً بمهنة الزراعة... فالريف طبقاً لهذا التعريف لا علاقة له بالمهنة بل هو مجرد اصطلاح ذي مدلول إحصائي تبعاً لعدد التجمع السكاني"⁽²⁾.

والمعتقدات الشعبية تبعاً لتعريف المجتمع الريفي وخصائصه تجد طريقها إلى التأثير على سلوكيات الناس، وإلى اللاوعي، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار رأي الأستاذ سانتيف Saintyves الذي يقول : "أنه توجد لدينا بطريقة لاشعورية أعمال وأفكار تتأصل بالممارسة، ومن ثمّ تشيع هذه الأعمال والأفكار بين عامة الناس إلى حدّ أننا لا نتصور وجود بداية لها دون تفكير متعمّد فيها"⁽³⁾.

(1) هولتكرانس، إيكة . قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور . (ترجمة: د. محمد الجوهري ود. حسن الشامي)، مصر: دار المعارف،

الطبعة الأولى، 1972 ، ص: 312.

(2) فؤاد أحمد، علي . علم الاجتماع الريفي . بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981، ص: 46.

(3) هولتكرانس، إيكة . قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور . المرجع نفسه، ص: 95-96.

وانطلاقاً من هذا فإنّ بحثنا يهدف إلى محاولة معرفة مدى سيطرة هذه المعتقدات الشعبية باعتبارها تراثاً روحياً، شعبياً، إذا أخذنا بتعريف التراث الشعبي "بأنه عبارة عن المعتقدات والعادات الاجتماعية الشائعة وكذلك الرواية الشعبية"⁽¹⁾.

وقد انطلقنا في محاولة فهم هذه المعتقدات الشعبية ودورها وتأثيرها على أفكار الناس في المجتمع الريفي الجزائري، بالاعتماد على جملة من الحكايات الشعبية التي يرويها السكان هناك دون التشكيك في صحة وقوعها، وهذه الحكايات الشعبية ليست مروية من طرف فئة معينة من هؤلاء السكان فقط، وإنما هي من رواية الكبير والصغير على السواء، بل ربما يتعجب الإنسان إذا لاحظ أنّ هناك فئة من المتعلمين ومنهم من درس في الجامعات، تؤكد على صحّة الحكاية، وترفض التشكيك في جوهرها.

ولعلّ ذلك يعود إلى كون الإيمان بالغيبات التي تتعرض لها هذه الحكايات الشعبية هو من قبيل الظواهر الاجتماعية السائدة في المجتمعات الريفية. ونحن نعرف سلطة الظواهر الاجتماعية وخصائصها.

فالظواهر الاجتماعية تمارس ضغطاً على الأفراد نظراً لأنها تتميز بخواص القهر والتلقائية والعمومية على وجه الخصوص، وهي الخواص التي تجعل الأفراد في المجتمعات الريفية يأخذون بهذه الغيبات ويسلمون بها، نظراً لكوننا، حسب رأي دوركايم "نتشيع في الواقع لمعتقداتنا الدينية ولعاداتنا الخلقية أكثر من تشيعنا لظواهر العالم الطبيعي. وهكذا فإنّ هذا الطابع العاطفي يؤثر في كيفية فهمنا للظواهر الاجتماعية، وعلى الطريقة التي نتبعها في تفسير هذه الظواهر وإننا نعتز بالآراء التي نكونها لأنفسنا عن المعتقدات والعادات السالفة الذكر كاعتزازنا بهذه الظواهر نفسها. ولذا نكتسب هذه الآراء نوعاً من النفوذ الذي لا يغفر أي معارضة من جانب الفرد"⁽²⁾.

وهذا القول لدوركايم ربما يفسر سرّ إيمان سكان الريف بعالم الغيبات بمختلف

جوانبه.

(1) هولتكرانس، إيكة . قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور . مرجع سابق، ص: 95.

(2) دوركايم، إميل . قواعد المنهج في علم الاجتماع . (تقاسم: الأستاذ عبد الرحمن بوزيدة)، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية بالرعاية،

وسنحصر محاولة فهم سرّ الإيمان بهذه الغيبيات والمعتقدات الشعبية السائدة في الريف بخصوص ذلك في جملة من القضايا نقتصر في التركيز عليها على:

أولاً: قضية الجنّ باعتبارها إحدى القضايا التي تشغل بال سكان الريف ويكاد الجميع يسلم بأنّ الجنّ موجود جنباً إلى جنب مع الإنسان، بل ويؤثر حتى على سلوكه، فنجد ساكن الريف هناك يتفادى المرور بأمّاكن معينة، وأحياناً نجده يتلو آيات من القرآن الكريم وأدعية مختلفة وتعليق تائم تبعد عنه كيد الشيطان وغير ذلك من السلوكيات التي يلجأ إليها السكان هناك.

ثانياً: قضية الإيمان بكرامة الأولياء الصالحين، وضرورة احترام أضرحتهم وتقديم الصدقات عند هذه الأضرحة، كجزء من البرهنة على الاعتقاد في ولاية الولي الصالح، وعلى أنّ صاحب ذلك الاعتقاد هو صاحب نية -حسب المفهوم الشعبي- وذلك للاعتقاد بأنّ النية الخالصة هي الشرط الضروري لتقبل الأعمال من ناحية ومن ناحية أخرى فإنّ ذلك يؤدي إلى قبول الله شفاعة الولي الصالح لطلب تحقيق الغاية التي أتى من أجلها صاحبها إلى الضريح أو "القربة" حسب تعبير سكان المنطقة التي جرى بها البحث، وهم يطلقون هذه التسمية تحديداً اعتماداً على فهمهم الخاص للعلاقة التي تربط الزائر بالولي الصالح، حيث إنّ الولي لا يجدي نفعاً، ولكنه ببركة شفاعته يستجيب الله لدعاء صاحب الزيارة. ونظراً لمكانة الولي الصالح القريبة من الله، فإنّ الزائر يتقرب به إلى الله تعالى.

وهاتان القضيتان اللتان يركز عليهما البحث تؤديان حتماً إلى التعرض ولكن بتركيز أقل إلى التهمة باعتبارها شديدة الاتصال بالقضيتين السابقتي الذكر، فهي سلوك يلتجئ إليه الناس هناك لدرء العين الحاسدة، واتقاء الأرواح الشريرة ولجذب الحظ السعيد كما يُلتجأ إليها أيضاً للشفاء من بعض الأمراض التي يُعتقد أنها نفسية أو روحية.

ولتحقيق إشكالية البحث ودراسة مختلف جوانبها، تمّ وضع فرضيات البحث بعد دراسة ميدانية استطلاعية دامت عدة سنوات، تمت خلال فترة الراحة الصيفية حيث كنت أقضي العطلة المذكورة بين سكان الريف في مسقط رأسي، وهو دوار "أولاد سيدي مسعود" ببلدية معاوية -مكان البحث- وخلال تلك العطلة كنت أحتك بسكان الناحية من مختلف الدواوير أو المشاتي التي تحيط بنا. وكنت أحاول إثارة الحديث بخصوص

مشكلة البحث كلما سنحت الفرصة لذلك خاصة إذا كانت المجالس كبيرة العدد نسبياً، ويتنوع فيها الحضور من سكان الريف. هذا التنوع الذي قد يشمل أحياناً أناساً كباراً في السن من الجنسين وأحياناً شباناً وشابات قد يلتقون في حديث سمر حول مائدة العشاء في مناسبات الأفراح أو الأقراح وأحياناً أخرى بمناسبة الزردة التي تقام عند ضريح "سيدي مسعود" مقر الزاوية، وهي الزردة التي يشارك فيها جميع سكان الناحية. وبعد سنوات المعاشرة الصيفية التي حاولت خلالها إعطاء تفسير لسبب إيمان الناس هناك وتشبثهم بمعتقداتهم الشعبية خلصت إلى وضع الفرضيتين التاليتين:

الفرضية الأولى: يعود تشبث الناس وإيمانهم بوجود الجنّ وكرامة الأولياء الصالحين إلى انتشار الأمية.

الفرضية الثانية: السرّ في انتشار المعتقدات الشعبية بخصوص وجود الجنّ وكرامة الأولياء، يرجع إلى تمسك الناس هناك بقيم الدين الإسلامي حول تلك القضايا المطروحة.

تحديد المفاهيم

أ- مفهوم الأسطورة

لقد تعرضنا إلى هذا المصطلح في مفاهيم الأسطورة وتناولنا مختلف التعريفات والمفاهيم المتعلقة بالمصطلح. ونشير إلى أننا نستعمل هذا المفهوم للدلالة على

الأحاديث الباطلة والكاذبة* . وقد أشرنا إلى هذا المعنى للأسطورة عند حديثنا عن مفاهيم الأسطورة. وقد لاحظنا أنّ هذا الاستعمال لا يتعارض مع مفهوم الأسطورة على أنها رواية براقية مبالغ فيها.

غير أنّه يشترط في الأسطورة -من حيث استعمالها في البحث - أن تتضمن العناصر الخارقة للطبيعة أو غير العادية حسب ما يراه الأستاذ ريتشارد م. دوسون، رئيس جمعية الفلكلور الأمريكي، حيث يقول: "الأسطورة سرد تقليدي شفوي يعتقد الراوي وكثيرون من أعضاء المجتمع الذي تدور فيه الأسطورة - أنه سرد صادق إلا أنه ينطوي على عناصر غير عادية أو خارقة للطبيعة تسير على نمط، والفلكلور يرى في هذه العناصر جزءاً من رصيد عائم من الأفكار والموضوعات تدور باستمرار بين شعوب العالم"⁽¹⁾.

وقد أخذنا بهذه النظرة للأسطورة لأنها لا تتعارض مع المفهوم اللغوي لها باعتبارها أباطيل وأحاديث كاذبة، وإن اعتقد الراوي بها، أنه لا يؤلف شيئاً من عنده. وثمة فكرة أخرى تحملها الأسطورة وتغذي بها الاعتقاد الخرافي وهي فكرة "مخافة الأرباب" المعروفة لدى الإغريق القدماء، التي تعبر " عن اهتمام الإنسان بالقوى التي لا تدرك، والتي تقوم وراء الكون المنظور، وتوقظ فيه لا مشاعر الروح فقط، بل مشاعر الخوف أيضاً. وهذه المواجهة الأساسية مع القوى المحيطة به - سواء أكانت حية أم غير حية - هي التي تجبر الإنسان على تنظيم عالمه الخاص من التفكير والعمل"⁽²⁾. وقد أخذنا بهذا المفهوم للأسطورة لأننا لاحظنا أنّ الريفي عندنا يفكر بهذا الأسلوب كما أن المعتقدات الشعبية التي يحملها ويعيش بها تعبر عن حالة الإنسان المشار إليه في المقال الذي أخذنا منه الفقرة السابقة.

• ورد هذا التعريف للأسطورة في تفسير عبد الله بن عباس لآية رقم 15 من سورة القلم: "إذا تتلى عليهم آياتنا، قال أساطير الأولين".

⁽¹⁾ 25 باحثاً من المتخصصين. الفلكلور الأمريكي . (ترجمة: نظمي لوقا)، القاهرة: مطبعة دار العلم العربي، 1980، ص:245.

⁽²⁾ 25 باحثاً من المتخصصين. الفلكلور الأمريكي . (ترجمة: نظمي لوقا)، مرجع سابق. مقال لويلاند ، هاند. تحت عنوان: مخافة

الأرباب. ص:340.

ب- مفهوم المعتقدات الشعبية

جاء في معجم العلوم الاجتماعية أن " الاعتقاد في مدلوله اللغوي ضرب من الارتباط بأمر معين. وفي مدلوله الاصطلاحي التصديق الجازم بشيء ما وفي الظن والرأي قدر من التصديق ولكنهما معاديان للاعتقاد. واليقين والإيمان أسمى درجات الاعتقاد، يقومان على تصديق جازم لا يقبل الشك. وليس بلازم في كل اعتقاد أن يكون وليد حجج منطقية، ويرجع كثير من معتقداتنا السائدة إلى شيء من الثقة والتسليم بما قال الآخرون ماضين وحاضرين"(1).

وإذا انطلقنا من العبارة الأخيرة في تعريف الاعتقاد فإننا نرى أن المعتقدات الشعبية لا تستند في بقائها وممارسة وظيفتها الاجتماعية على الأساس العقلي بل إن أساسها عاطفي محض، لأن الثقة والتسليم بما قال الآخرون تعتمد على احترام بعض الشيوخ أو السحرة أو رجال الدين أو غيرهم، هذا الاحترام الذي تأصل في المجتمع بفعل القيم والعادات والتقاليد التي تعمل على نشر السلوكات الاجتماعية وحمايتها لفترة طويلة باعتبارها من التراث الشعبي. ولذلك يقول أحد المهتمين بالفلكلور وهو سانتييف Saintyves "أنه توجد لدينا بطريقة لاشعورية أعمال أو أفكار تتأصل بالممارسة، ومن ثم تشيع هذه الأعمال والأفكار بين عامة الناس إلى حد أننا لانتصور وجود بداية لها دون تفكير متعمد فيها"(2).

وهذا الرأي يوضح لنا أن المعتقدات الشعبية هي أفكار حول قضايا يعيشها المجتمع باله، تؤثر في سلوكه اليومي، فتجعله يتعود على أنماط سلوكية دون محاولة لتفسيرها أو البحث عن أسبابها أو صلاحيتها.

وهذه النظرة للمعتقدات الشعبية تتعارض بطبيعة الحال مع النظرية النفسية للمعتقدات التي ترى أنها تحدد:

(1) أغراض الفعل والفعل الجماعي

(2) الوسائل الأكثر ملاءمة لتحقيق الأغراض.

(1) نخبة من الأساتذة . معجم العلوم الاجتماعية. (مراجعة: إبراهيم مذكور)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1975، ص:49.

(2) هولتراكس، أليكة . قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور . مرجع سابق، ص:96.

وبتعبير آخر، نقول إنّ هذه النظرية تهدف إلى تحديد العلاقات بين البنى الاجتماعية والمعتقدات، ودور المصالح في تحديد المعتقدات⁽¹⁾.

ويمكن القول أنه مما يؤخذ على النظرية النفعية للمعتقدات الشعبية هو أنها تحاول بطريقة غير مباشرة أن تجعل السلوكيات الشعبية متعمدة أو حاضرة في أذهان الناس، بينما في حقيقة الأمر نرى أنّ تصرفات الناس في الريف الجزائري تسير بصورة آلية وتكاد تكون لاشعورية، لأنّ القيم الاجتماعية فعلت فعلها في معتقدات الناس هناك، خاصة مع وجود روح التضامن التي نلاحظها بقوة في الريف عكس "المدينة التي تمارس أثراً تدميراً على المعتقدات الجماعية لأنها تعزل الأفراد بعضهم عن بعض، ولأنها تذيب مجموعات التضامن والتقاليد التي تحملها"⁽²⁾.

وانطلاقاً من هذا، تستمر المعتقدات الشعبية في الوجود بفعل النظر إلى الأساطير والأخبار المقدسة بأنها قصص حقيقية تروي أحداثاً ووقائع حصلت بالفعل في يوم من الأيام الماضية رغم أننا إذا تدبرنا الوقائع والأحداث التي تتقلها تلك الأساطير والأخبار المقدسة نستغرب أن تكون هناك فئات من الناس آمنت أو مازالت تؤمن بها. وانطلاقاً من هذه الفقرة الأخيرة، نرى أنّ مصطلح المعتقدات الشعبية يشير إلى الاعتقاد والإيمان بصحة الوقائع والأحداث والأفكار المنقولة في الأساطير والحكايات الشعبية التي تدور حول عالم ما وراء الطبيعة، رغم أنها تبدو في الظاهر شبيهة بالباطل ومنافية لأحكام العقل والمنطق. والسبب في وجود هذا الاعتقاد هو مجموعة من القيم والتقاليد والأعراف تؤثر في الناس هناك فتجعلهم يحافظون على سلوكيات متأثرة بتلك باعتبارها من الموروثات الشعبية.

ج- مفهوم المجتمع الريفي

هناك اختلاف في مدلول المجتمع الريفي عند علماء الاجتماع، تبعاً للمنظور الذي ينظر من خلاله له، ويعتمد هؤلاء العلماء في تعريفهم للمجتمع الريفي على التمييز بين مجتمع الريف ومجتمع الحضر.

⁽¹⁾ Raymond BOUDON et François BOURUCAUD .Dictionnaire critique de la sociologie. Paris : Editions Presses Universitaires de France, 1ère édition, 1986, p :524.

⁽²⁾ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ومجتمع الريف هو مجتمع يتميز ساكنوه بالعيش قرب الأرض ويعتمدون بحكم ذلك على الفلاحة بأنواعها في حياتهم.

ويتميز الريف بنقص كثافة السكان مقارنةً بالمدن وتفاعلاته الاجتماعية محدودة. وتنقسم العمل فيه يتميز بالبساطة نسبياً. كما أنّ السكان فيه يعرفون بعضهم البعض بصورة لا نجدها في المدينة، كما أنّ استقلالية الأفراد عن بعضهم البعض توجد بصورة أكبر⁽¹⁾.

والسبب في ذلك هو أنّ المجتمعات الريفية محدودة في اتصالاتها أي أكثر عزلة من المجتمعات الحضرية. ولعل "هذه العزلة النسبية وهذا الاتصال المحدود هو الذي أدى إلى أن يعاصر أسلوب المعيشة في الريف أهلها لقرون طويلة وزاد من ارتباط الأفراد بأسلوبهم المعيشي، لذلك فإنّ الثقافة الريفية من النوع المقدس - أي بطيء التغيير - المرتبط بعقائد الناس وتقاليدهم. ويلعب الشكل السلوكي دوراً هاماً في مثل هذه الثقافات حيث يهتم الأفراد بالشكل الذي يتسجيب به أفراد المجتمع للمواقف المختلفة بصرف النظر عما إذا كان هذا الشكل السلوكي التقليدي يؤدي وظيفته بكفاءة أو لا يؤديها"⁽²⁾.

وهذا الكلام يعني أنّ العادات والتقاليد والأعراف المختلفة هي محددات السلوك اليومي لإنسان الريف بحكم رتبة الحياة الريفية.

وإذا كان هناك من يعتمد الأساس الإحصائي في التمييز بين مجتمع الريف ومجتمع المدينة، فإنّ البعض الآخر يرى نمط الحياة الاقتصادية هو الذي يفرق بين الريف والمدينة وتبعاً لذلك فإنّ المجتمعات التي يعتمد غالبية سكانها على الصناعات الأولية وهي الصناعة التي تعمل استخراج المادة الخام مثل الزراعة والصيد وأعمال المناجم.. الخ هي مجتمعات ريفية⁽³⁾. وهنا نلاحظ أن المجتمعات التي تعتمد على هذه الأعمال الاقتصادية هي مجتمعات قليلة العدد مقارنةً بمجتمعات المدينة لأنّ المهن المذكورة آنفاً لا تستوعب أعداداً كبيرة من السكان بطبيعتها.

⁽¹⁾ Joseph SUMPF et Michel HUGUES. **Dictionnaire de la sociologie**. Paris :librairie Larousse, 1978, p :196.

⁽²⁾ فؤاد أحمد، علي . علم الاجتماع الريفي . بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981، ص:53.

⁽³⁾ فؤاد أحمد، علي . علم الاجتماع الريفي . 1981، مرجع سابق، ص:46-47 بتصرف.

غير أننا يجب أن نلاحظ أنّ مجتمع الريف عندنا يتميز باعتماده في حياته على الزراعة وما يرتبط بها من تربية المواشي، أما النشاطات الأخرى فهي قليلة بحيث من النادر أن نجد الريفيين يعتمدون على صيد الأسماك واستخراج المعادن لا نجد له أثراً في الريف الجزائري. ويمكن القول أنه يجب عدم إغفال مختلف الجوانب عند التمييز بين الريف والحضر، وذلك ما تظن إليه عالم الاجتماع الأمريكي (سوروكن) وزميله (زمرمان) حيث ميزا بينها، وفقاً للأسس التالية:

- 1- الفروق المهنية
- 2- الفروق البيئية
- 3- حجم المجتمع
- 4- كثافة السكان
- 5- تجانس السكان أو تباينهم من حيث الخصائص النفسية والاجتماعية، واللغة والمعتقدات وأنماط السلوك
- 6- الفروق في شدة الحراك الاجتماعي
- 7- الفروق في اتجاه الهجرة
- 8- شكل التباين الاجتماعي
- 9- أنماط التفاعل⁽¹⁾.

وقد تأثر وورث ورادفيلد في الولايات المتحدة الأمريكية بهذا التصنيف، فوضعا خصائص لمجتمع الريف تبعاً لذلك. وأهم هذه الخصائص هو أنه مجتمع مغلق ومكتف ذاتياً ويتميز بدرجة عالية من التجانس والاستقرار.

ونحن نلاحظ أن هذه الخصائص السابقة الذكر التي وضعها وورث ورادفيلد للمجتمع الشعبي الريفي هي خصائص يتميز بها الريف الجزائري حيث تسوده العلاقات المباشرة بسبب انغلاقه على نفسه واكتفائه في تبادلاته الاقتصادية والاجتماعية بضروريات الحياة رغم غزو بعض مظاهر الحضارة له.

(1) أنظر الجوهرى، محمد ود. شكري علياء وآخرين. ميادين علم الاجتماع. القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1980،

منهج البحث وتقنيات جمع المعطيات

نظراً لكون موضوع البحث يتعلق بأمور لا يمكن البرهنة عليها مادياً ولا يمكن التأكد من صحة نتائجها بدقة، لطبيعة الموضوع. كما أنّ الأشخاص الذين يمارسون شعائر المعتقدات الشعبية التي تعنينا في البحث، لا يمكن الاقتراب منهم كلهم نظراً للخصوصيات الثقافية والطابع الجغرافي للمنطقة المدروسة، فقد فضلنا استعمال المنهج الوصفي لأنه يمكّننا من تحقيق أهداف الدراسة وهي وصف هذه المعتقدات والتعرض لخلفيات الممارسات الاجتماعية والنفسية، دون إحساس هؤلاء المبحوثين أنهم محلّ

دراسة، ولأن المنهج الوصفي يمكن من دراسة الموقف العام للسكان وتحديد الحقائق. كما أنّ طبيعة البحث هي التي تحتم علينا اللجوء إلى هذا المنهج كما نستعمل منهج دراسة الحالة كمنهج مقارب، محاولة التعرف على خلفيات الكثير من المظاهر السلوكية التي تخص مجتمع الدراسة وهو مجتمع محلي له خصائصه الاجتماعية والاقتصادية مما يتطلب دراسة حالته دراسة تمكن من فهمه بدقة تمكننا من فهم خلفيات المعتقدات الشعبية فيه.

كما أن استعمالنا للمنهج الوصفي كمنهج أساسي ومنهج دراسة الحالة كمنهج مقارب أو مساعد يرجع إلى أن الدراسات الوصفية الكيفية للظواهر المختلفة تمكن من التعرف على تركيبة وخصائص هذه الظواهر المدروسة، كما أنها تهتم بالتدقيق في العوامل المؤثرة في الظاهرة⁽¹⁾.

وقد تمثلت الأدوات المستعملة في جمع المعطيات الخاصة بالبحث في: أولاً: الملاحظة، بحيث تمثلت في كونها أداة من أدوات البحث العلمي الاجتماعي، من خلال محاولة التعرف على سلوكيات الناس الذين جرى البحث في منطقتهم، في أوقات معينة (عند الظهيرة أحياناً، وفي الليل أحياناً أخرى)، وعند زيارة ضريح الولي الصالح، فحاولت معرفة ما هي أدبيات السلوك عند مقام الولي... الخ من محاولات الاطلاع أكثر على كلّ ما له علاقة بمعتقدات الريفيين المتعلقة بالأمر الغيبية.

وألاحظ هنا أنني أخذت في بعض المواقف الاجتماعية في الريف بعين الاعتبار ضرورة "تدخل الملاحظ دون أن يشعر به الملاحظون والعمل على عدم جذب انتباههم نحوه"⁽²⁾ وفي أحيان أخرى "ضرورة التدخل لدراسة الظاهرة عن طريق إثارة بعض المواقف"⁽³⁾.

وبعبارة أخرى، أقول إنني قد لجأت إلى الملاحظة بدون مشاركة أحياناً، كما لجأت عند الضرورة إلى الملاحظة بالمشاركة وهي تقنيات أساسية في علم الاجتماع.

(1) د. عصار، خير الله. محاضرات في منهجية البحث الاجتماعي. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982، ص: 48.

(2) Alain, BLANCHET et autres . les techniques de l'enquête en sciences sociales. Paris :Editions Dunod, 1998, p : 29.

(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ثانياً: المقابلة، وقد اعتبرت هذه التقنية أساسية في البحث، حيث عمدت إلى مقابلة الأشخاص الذين تتسبب إليهم بعض الحوادث محاولاً التأكد من صحة ما روي عنهم، والتأكد من بعض النقاط الواردة في الرواية. كما قابلت كبار السنّ هناك باعتبارهم أكثر الناس معرفةً بتلك المناطق، ويفترض أنهم أكثر علماً بالحوادث المتعلقة بمصادفة الجنّ في مكان ما، وأكثر علماً بتأثير التميمة على المريض أو المصاب بنوع من المسّ... الخ. وقد أخذت في مقابلة الأشخاص المبحوثين بعين الاعتبار أنّ "الحكاية التي تروى ليست سرديّة فقط، بل هي إعلامية أيضاً لأنّ الراوي يعبر عن رؤيته للحوادث التي يسردها من قبل...ولأنه على علم بالحوادث التي يرويها"⁽¹⁾. وبسبب ذلك حاولت، كلما تطلب الأمر ذلك، معرفة نظرتهم لتلك المرويّات، بهدف إيجاد تفسير لسبب انتشار تلك المعتقدات الشعبية هناك.

مُيَنَّةُ الْبَحْثِ

إنّ العينة التي وقع عليها اختياري بعد زيارات عديدة للريف حيث تسود تلك المعتقدات الشعبية موضوع البحث. وقد حرصت على التركيز على الأشخاص الذين كانوا أبطالاً للحوادث المذكورة في الحكايات الشعبية التي أوردتها كنموذج عن الحوادث التي وقعت في الريف ويتداولها الجميع هناك. كما تمثلت عينة البحث أيضاً في كبار السنّ ممن يفترض فيهم الرزانة والعقل السليم القادر على النقد، فعند الاستماع للحكايات المروية من طرف هؤلاء كنت بمساعدة بعض المستمعين ممن يضعون تلك الحكايات

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص: 107.

موضع الشك، نحاول تشكيك الراوي في بعض النقاط، فيؤكد بطريقته ما يرويّه مؤكّداً حدوث تلك الحوادث لفلان أو فلانة مؤكّداً لنا على ضرورة الاستماع لهؤلاء، فهم لا يزالون على قيد الحياة.

كما تمثلت العينة أيضاً في بعض صغار السنّ من الشبان الذين لم يعيشوا ولم يشاهدوا مثل تلك الحوادث، وحاولت معرفة مدى اعتقادهم في صحة تلك المرويّات ومدى إيمانهم بمضمون الحكايات، فوجدت أنّ أغلبهم يسلم بمضمون الحكايات رغم عدم جزمهم بصحة وقوع تلك الحوادث.

ورغم أنّ العينة المختارة كانت تتم في أحيان كثيرة بطريقة منظّمة حيث كنت أنتقي الأشخاص الرواة ممن يكونون أبطالاً للحوادث المروية - كما سبق الذكر - أو يكون أقرب إلى الرواة الأصليين بحكم المعاشرة اليومية أو غيرها.

غير أنني قد لجأت إلى العينة العشوائية في بعض الأحيان، وذلك حينما تُتاح الفرصة مثل وجود أفراد العينة في عرس أو تجمع في مناسبة أخرى. وأشير إلى أنّ سبب لجوئي إلى العينة العشوائية يعود إلى محاولتي فهم مدى تأثير تلك المعتقدات المتعلقة بالغيبيات على سكان الريف من مختلف الأعمار.

تحديد مكان البحث وزمانه

جرى البحث الميداني ببلدية معاوية بولاية سطيف، وهي إحدى ولايات الشرق الجزائري المعروفة بكثافة سكانها، إذ تبلغ نسبة كثافة السكان 201 ساكن في الكلم²، حيث أنّ عدد سكان ولاية سطيف يبلغ 1.315.940 ساكناً موزعين على مساحة تُقدَّر بـ 6549.67 كلم².

بينما تقع بلدية معاوية في شمال شرق ولاية سطيف، وهي إحدى بلديات دائرة بني عزيز، يحدها من الشرق بلدية جميلة وولاية ميلة ومن الشمال بلدية عين السبت وبلدية بني عزيز ومن الغرب بلدية الدهامشة ومن الجنوب بلديتي جميلة وبني فودة. أما عدد السكان فيبلغ تسعة آلاف وثمانية وثلاثين (9038) ساكناً موزعين على مساحة تزيد عن واحد وثمانين كلم² (81.03 كلم²) بكثافة تُقدَّر بـ 108 س/كلم² . وتتشكل بلدية معاوية من مجموعة من المداشر تقع في مسالك صعبة للغاية نظراً للطابع الجبلي الذي يميزها ونقص وسائل المواصلات التي تربط مقر البلدية بالدواوير والمداشر التي تحيط بها. وربما هذه الوضعية هي التي أثرت على نسبة التمدد حيث يبلغ عدد المتدربين 700 طفل موزعين على عشر مدارس تحتوي 57 قسماً ولا توجد أية إكمالية أو ثانوية.

ويعيش السكان في الغالب من الزراعة وأغلق سكان الدواوير هاجر إلى المدن بحثاً عن العمل، حيث نلاحظ أنّ دوار أولاد سيدي مسعود الذي كان يُعدّ في بداية الاستقلال أحد أكبر التجمعات السكانية في البلدية أصبح خالياً من سكانه وبقيت هناك ثلاث عائلات فقط تقيم على مدار السنة. وهذه العائلات المقيمة على غرار أغلبية المداشر الموجودة هناك، محرومة من وسائل المواصلات والماء والكهرباء. ولعل هذه الوضعية هي التي دفعت بالسكان إلى الهجرة، بحثاً عن حياة أفضل وموارد للرزق، خاصةً إذا علمنا أنّ مقر البلدية لا يحتوي على أي مصنع يشغل العمال أوحثى مشروع يفتح الآفاق للسكان.

ولاتزال بعض المداشر تزاوّل تعليم القرآن بالطريقة التقليدية، خاصةً في دوار أولاد سيدي مسعود حيث يوجد مسجد وبجانبه ضريح الجدّ الأول لسكان الدوار. هذا الضريح الذي أصبح محلاً للتبرك ويأتيه سكان البلدية من مختلف الدواوير والمداشر في مختلف المناسبات وخاصةً في عيد الأضحى لتقديم الصدقات. كما أن سكان المداشر يفضلون دفن موتاهم جنب ضريح الشيخ مسعود أو سيدي مسعود كما يُسمى هناك طلباً للشفاعة حسب اعتقاد هؤلاء السكان.

* كل الإحصائيات الواردة مأخوذة عن مصالح التخطيط والإحصاء بولاية سطيف، ومضبوطة في 2000/12/31.

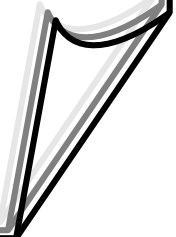
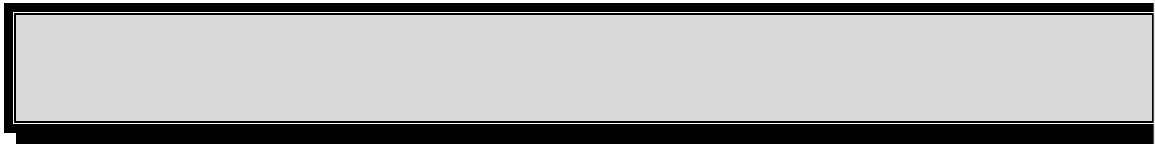
كما أنّ أحفاد سيدي مسعود يحتلون مكانةً مرموقةً بين سكان البلدية نظراً لحفظهم القرآن الكريم ومواظبتهم على تعليم القرآن وتحفيظه للناس الذين يأتون إلى الزاوية.

وألأحظ هنا أنني أفضت بعض الشيء في وصف هذه الدشرة بسبب أنّ الحكايات الشعبية التي أوردتها في البحث هي في الغالب من مرويّات سكان هذه الدشرة التي تعرف في الناحية بالمرابطين.

وأما عن الزمن الذي جرى خلاله البحث، فإنه غير محدّد تماماً لكون الحكايات التي أحاول تحليلها وفهم مضمونها أحداثها -حسب الرواة- في سنوات سابقة قد يمتدّ أمدّها إلى عشرات السنين، وأحياناً إلى مئات السنين - كما في حكاية كرامات سيدي مسعود- وأحياناً أخرى نجد بعض أبطال تلك الحكايات لا يزالون على قيد الحياة ويؤكدون حدوثها لهم منذ عدة سنوات فقط. وقد حاولت جمع تلك الحكايات على مراحل خلال العشر سنوات الماضية وقد اقتصرّت على جزء من هذه الحكايات نظراً لتشابهها.

الباب الثاني

الطاقة البشرية



الفصل الأول ماهية الأسطورة

تعريفات الأسطورة

ورد في لسان العرب في تحديد معنى الأسطورة أنّ " الأساطير: الأباطيل، و الأساطير: أحاديث لا نظام لها، واحدها إسطار و إسطارة بالكسر و أسطير و أسطيرة و أسطورة بالضم... و سطرّها : ألّفها و سطرّ علينا: أتانا بالأساطير. الليث: يقال سطرّ فلان علينا يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. يقال هو يسطرّ ما لا أصل له أي يؤلف. و في حديث الحسن سأله الأشعث عن شيء من القرآن.

فقال له: والله إنك ما تسيطر علي بشيء أي ما تروج. يقال سطرّ فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل و نمقها، و تلك الأقاويل، الأساطير و السطر. وقال الزجاج في قوله تعالى "وقالوا أساطير الأولين": خبر لابتداء محذوف المعنى و قالوا الذي جاء به أساطير الأولين، معناه سطره الأولون، و واحد الأساطير أسطورة، كما قالوا أحدثه وأحدث (1).

و من خلال هذا الكلام في تحديد معنى الأسطورة نفهم أنها متصلة بالتأليف و الباطل، بمعنى أنه لا أساس لها في الواقع ما دام مؤلفة وقد تعني تحريف الواقع و إضافة أشياء ليست منه أصلا قصد تتميق الكلام وإعطائه صبغة خاصة.

غير أنّ البعض يرى أنّ "الأسطورة ما هي سوى مرادف للدين، و القوى العلوية السماوية لعالم الأرباب و الطواطم و الآلهة" (2). ومن هنا نلاحظ ارتباط الأسطورة بالجوانب الدينية أي أنّ عنصر التأليه مرتبط بالأسطورة على نحو مافي المعنى الاصطلاحي لها، و ذلك راجع إلى أنّ هذا البعض يعتبر أنّ "الأسطورة مرتبطة دائما ببداية الإنسانية أو ببداية البشر، حيث كانوا يمارسون السحر ويؤدون طقوسهم الدينية التي كانت . فيما يقال . سعيا فكريا لتفسير ظواهر الطبيعة" (3).

و قد مرّ نشوء الأسطورة بعدة أطوار، فهناك من يرى أنها كانت في طورها الأول جزءا من طقوس العبادة في مكان ما ثم استخدمت في طورها الثاني للتعليل و للرمز و هي بهذا كانت فلسفة و بيانا و قوة اجتماعية (4).

و"هوبرت ريد يؤكد أن فريزر و تلاميذه يخطئون في زعمهم أنّ أساطير الأولين كانت محاولات لتفسير الكون. ولويس مورتيك يقرر أن الأسطورة التي هي الفترة الدينية للجيولوجيا وعلم الحيوان نشأت على أطلال كانت يوما قصورا أو مدنا عامرة. و لويس بنس يذهب إلى أنّ الأسطورة بمدلولها المعروف مرحلة تابعة للأسطورة التي كانت أحد طقوس العبادة. ومالينوفسكي يعترف بحدوث الأسطورة بعد

(1) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم . لسان العرب . بيروت: دار صادر و دار بيروت للطباعة و النشر، المجلد الرابع، 1375 هـ-1955م، حرف الراء، مادة السطر .

(2) شوقي، عبد الحكيم . موسوعة الفلكلور و الأساطير العربية . بيروت: دار العودة ، الطبعة الأولى ، 1982م ، ص: 15.

(3) د. كمال زكي، أحمد . الأساطير . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، طبعة 1985م، ص: 3 .

(4) د. كمال زكي، أحمد . الأساطير . طبعة 1985م، المرجع السابق، ص: 7.

وقوع "المعجزة السحرية" في طقوسها التي لا يمكن أن تقوم إلا بوجود مهارة طبية أو رواية سياسية أو تجربة اجتماعية سابقة"⁽¹⁾.

و يتبين لنا هذا أكثر من خلال نظرة البعض إلى الأسطورة باعتبارها "الصورة الفطرية الساذجة لعقائد القدماء، و هي تقدم تفسيراً غيبياً لقوى الطبيعة و نوازع النفس الإنسانية و معتقداتها"⁽²⁾.

و من هنا نستخلص أنّ الأسطورة متعلقة دائماً بالجانب الديني أو الجانب الروحاني الذي يحاول الناس من خلاله إيجاد علاقة بين الآلهة و ما يحدث لهم من خير و شر. أما الطقوس الدينية التي تقوم في أماكن معينة بغرض استجداء الخير و استبعاد الشر، فهي ناتجة عن الاعتقاد في وجود كائن روحي معين وراء كل ظاهرة طبيعية.

و الدارس للتراث الروحي للشعوب البدائية يلاحظ أن الناس كانوا يخلطون بين الخيال و الحقيقة وبين الحكاية و التاريخ، وأن سهولة الاعتقاد في ظل الحياة الفطرية كانت توفق بين العقل و بين ظهور الأرواح والجن. كما أنّ الشبه بين الأسطورة والحكاية والخرافة راجع إلى أنّ أصل منشئهما واحد، وهو محاكاة الظواهر الطبيعية، والتعبير عن التصورات الدينية و بقايا الطقوس القديمة.

والأسطورة باعتبارها فناً أدبياً يتضمن بعداً فلسفياً، و يُروى في قالب قصصي فيه عدة حكايات متداخلة تحتوي كلها على أفعال وحوادث ومعجزات خارقة للعادة، بحث يمتزج فيها الخيال بالحقيقة و المعقول اللامعقول، والعالم الظاهري من إنسان و حيوان و نبات أو جماد بالعالم الغيبي من أرواح وآلهة وشياطين و سحر وجنة و نار، كان الإنسان الفطري يعتقد في ألوهيتها ومنحها صفات البشر.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص: 3.

⁽²⁾ حشلاف، عثمان . التراث و التجديد في شعر السياب . رسالة ماجستير ، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 1984م، ص: 40 .

ولعل امتزاج الخيال بالحقيقة في الأسطورة وتداخل هذه مع الخرافة، هو الذي جعل موزس -الأستاذ بجامعة فيمر الألمانية- ينظر إلى الحكاية الخرافية باعتبارها عبثاً غير معقول، ورغم جمعه الحكايات الخرافية من الشعب وحكاياته لها ثنائية بطريقة ساخرة متروية. فقد جعل ما فيها من عناصر خيالية وأمور خارقة للطبيعة تظهر بوصفها مجرد شيء عرضي⁽¹⁾.

وهذا الرأي يناقضه الباحث الألماني جوته الذي روى حكاية الجبل الممغنط الذي يجتذب السفن إليه وحكاية الأميرة التي كانت تخدمها أياد بلا شخص، وهي من الحكايات الخرافية القديمة. فقد كان جوته يرى أن الحكاية الخرافية هي بعينها الحكمة، ويعتقد أنه إذا كنا نحن لا نعرف مصدر هذه الحكمة، فإن هذا لا يرجع إلى بلاهة في الحكاية الخرافية وإنما يرجع إلى إحساسنا البليد. وتدعيما لهذا الرأي كان نوفاليس يرى أن الحكاية الخرافية تعد أسمى صورة للأدب بوجه عام⁽²⁾.

وهذه الآراء التي ظهرت في القرن الثامن عشر تأثرت على وجه الخصوص برأي الشاعر المفكر الألماني هورد الذي قال: "إن الحكايات الشعبية بأسرها، ومثلها الحكايات الخرافية، والأساطير هي بكل تأكيد بقايا المعتقدات الشعبية، كما أنها بقايا تأملات الشعب الحسية وبقايا قواه وخبراته، حينما كان الإنسان يحلم لأنه لم يكن يعرف، وحينما كان يعتقد لأنه لم يكن يرى، وحينما كان يؤثر فيها حوله بروح ساذجة غير منقسمة على نفسها"⁽³⁾.

ولعل التأثير بهذا الرأي هو الذي دفع الأخوين جريم إلى إصدار مجموعة حكاياتهما الخرافية تحت عنوان "حكايات الأطفال والبيوت" حيث ظهر الجزء الأول من هذه المجموعة في 1812 أما الجزء الثاني فظهر في 1814م. وقد حاول الباحثان عن طريق مجموعتهما نقل أحاسيس الشعب دون تغيير أو إضافات قد تشوه الحكايات الخرافية، كما لم يحاولا إيداعها رمزاً مستتراً أو حكمة خفية. وهما يعتقدان

⁽¹⁾ فون ديرلاين، فريديش . الحكاية الخرافية (نشأتها ومناهج دراستها، فنيته). (ترجمة: د. نبيلة إبراهيم، مراجعة: عز الدين إسماعيل)، بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى، 1973م، ص: 21-23.

⁽²⁾ المرجع السابق، ص: 22-23.

⁽³⁾ فون ديرلاين، فريديش . الحكاية الخرافية (نشأتها ومناهج دراستها، فنيته). المرجع السابق، ص: 24.

أن هناك تشابهاً بين الحكايات الخرافية لدى مختلف الشعوب مما يؤكد تماثل الأفكار الأساسية لديها، ويقولان: "إن التشابه بين الحكايات الخرافية رغم ما يفصل بعضها عن بعض من مسافات زمنية ومكانية بعيدة، ليس أقل مما بين الشعوب المختلفة من أمور متشابهة رغم انفصالها، ويرجع بعض هذا التشابه إلى تماثل الأفكار الأساسية عند هذه الشعوب... كما أن البعض الآخر يرجع إلى مألوفهم من وقائع متشابهة، وإلى طريقتهم في الوصول إلى حل لها، ذلك أن هناك أحوالاً هي من البساطة والطبيعية بمكان، إلى درجة أنها تتكرر بصفة عامة في جميع أنحاء العالم"⁽¹⁾.

وبسبب هذه النظرة إلى الحكايات الخرافية نجد موسوعة الأدب الألماني تعلق على الخرافة عند الأخوين جريم بأنها هي جوهر الشعر وأصله، فهي تعتبر شعراً طبيعياً خلقت الروح الجماعية للشعب بطريقة غير عقلية لدى الشعب وكأنها قد شكلت نفسها من ذاتها"^{(2)*}.

و قد كان لأصل الكلمة اليونانية ميتوس بمعنى الأسطورة تأثير ملحوظ إلى حدّ ما على دارسي الفكر و الدين اليوناني على الدوام، فلقد بدت الأسطورة في نظرهم قصة أو مجموعة من القصص أو الروايات التي تروي أفعال الآلهة أو مغامرات الإنسان البطولية.

و من هؤلاء الدارسين نجد " تايلورو جيمس فريزر - وهذا الأخير يعتبر من أوائل من فرقوا بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية و حاولوا وضع حدود بين العلمين بسبب التداخل بينهما - وكذا ماكس مولر و هيريت سبنسر، الذين فسروا الأسطورة اعتماداً على " أنها هي أولاً وأساساً جمع من الأفكار و المتمثلات و المعتقدات و الأحكام النظرية"⁽³⁾.

و في هذا السياق الذي ينظر للأسطورة على أنها تتصل بأفكار الناس ومعتقداتهم وآرائهم النظرية، نجد أنّ البعض كما سبق الإشارة إليه يشترط الأساس

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص: 31.

⁽²⁾ Kinder Literatur Lexikon. Band 12, Munchen, 1974.

* استعنت في نقل هذا الرأي بقصاصات للدكتور أ[ي] العيد دودو نقلها مباشرة عن الموسوعة.

⁽³⁾ كاسير، أرنست . الدولة و الأسطورة . (ترجمة: د احمد حمدي محمود)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1395 هـ 1975 م ، ص: 42 .

الديني للأسطورة لأنها "تفسر مآثرات الناس حول العالم وما وراء الطبيعة، الآلهة، و الأبطال و السمات الثقافية و المعتقدات الدينية وما إلى ذلك" (1).

و لعل اشتراط الأساس الديني للأسطورة راجع إلى أنها "تمتاز عن غيرها من أنواع القصص الأخرى باعتقاد المجتمعات التي تمارس حكايتها في حقيقتها وفي حقيقة ما هو منقول فيها من وقائع و أحداث مهما بدت تلك الوقائع و الأحداث غريبة في نظر الآخرين" (2).

و وقوف الناس عند حكاياتها مقتنعين بما ورد فيها دون محاولة البحث أو التشكيك، قد يرجع إلى السذاجة من جهة وإلى القداسة التي تكتنف النص الأسطوري، عند المؤمنين بهذه الأساطير و بمرددين لها من جهة أخرى، خاصة عند المجتمعات البدائية، و الجماعات التي لا تزال تعيش حياة بدائية حتى وإن كانت فئة كبيرة من المجتمع الذي تنتمي

إليه قد غزته مظاهر الحضارة المادية، و منها تلك الجماعات البشرية التي تعيش في الأرياف و البوادي عندنا، حيث نجد في كثير من الأحيان الكثير من سكان المدن يؤمنون و يعتقدون في " وجود قوى مسيطرة خافية على الإنسان، ولكنها مفيدة جدا وعلى استعداد للتدخل إذا ما أتى الإنسان أمورا على غير هواها" (3).

ونجد أنّ الاهتمام بحالة القوى المسيطرة وموقفها من السلوك الفردي موجود عند جميع المجتمعات بدرجات متفاوتة، ويتجلى هذا الاهتمام في العديد من السلوكيات الفردية الملحوظة الآن حتى في المجتمعات المتحضرة مثل " التطير الذي تحدثه سلوكيات الاحتراز والتضرع التي يكون هدفها على هذا الأساس دفاعيا بصورة أساسية ... و ينسب الأمر نفسه إلى المرحلة الدينية حيث يتخلى الإنسان للآلهة عن جبروت أفكاره مقابل قبولها بخضوعه لها. وهكذا، تقوم الآلهة التي تتناولها رغبة الإنسان، وبواسطة طقوس سحرية مختلفة، بالتضامن مع هذا الأخير و تحميه من

(1) العتيل، فوزي . الفلكلور – ما هو؟ . القاهرة: دار النهضة العربية للنشر ، المطبعة العربية الحديثة ، 1977م، ص: 192 .

(2) بن حمادي، صالح . دراسات في الأساطير والمعتقدات الغيبية . تونس: دار بوسلامة للطباعة و النشر و التوزيع، ص: 27 .

(3) بن حمادي، صالح ، . دراسات في الأساطير والمعتقدات الغيبية . المرجع السابق . ص: 27.

قوى الشر التي تجتاح الكون"⁽¹⁾ وهذا ما يفسر تمسك الذين يعتقدون في مثل هذه المعتقدات الشعبية، بضرورة اتباع بعض الطقوس و المراسيم الشعبية في مناسبات معينة سنتعرض لها في حينها.

و نظرا للتمسك بالطقوس، نجد أن البعض يرى أن هذه الأخيرة أسبق من الأسطورة في الظهور، و تُعدُّ الأسطورة عند أصحاب هذا المذهب تفسيراً تمثيلاً للطقوس. و"يكاد العلماء الآن يجمعون على وجود رابطة وثيقة بين الأساطير و الطقوس"⁽²⁾.

و قد أثبتت الدراسات العلمية لحياة الجماعات البدائية، أنَّ الأسطورة عند الإنسان البدائي، إنما تعني حكاية واقعية لها مكانها الممتاز في حياته لسببين اثنين هما: 1 / قداسة الأسطورة عند الإنسان البدائي 2 / وأنَّ لها هدفا عظيما في تصويره.

ويقول برونسلا ومالينوفسكي: " إنَّ الأسطورة تقوم من الثقافة البدائية بوظيفة لاغنى عنها، فهي تعبر عن العقيدة و تزكيها و تقننها وتصون الأخلاق و تدعمها و تبرهن على كفاءة الطقوس، وتتظم قواعد عملية لهداية الإنسان، إنها المعنى ليست تفسيراً ذهنيا و لا تصويراً فنيا، و لكنها ميثاق عملي للعقيدة البدائية والحكمة الأخلاقية"⁽³⁾.

و لعل مالينوفسكي بهذا الكلام يرد على الرأي الذي يرى أن الأسطورة تعني كل شئ يناقض الواقع، ويدعم أصحاب الاتجاه العقلي في-تفسير الأساطير- الذي يذهب أصحابه إلى أن الآلهة كانت في أصلها طائفة من الملوك بلغت من القوة و

⁽¹⁾ كولبورن، رشتون . أصل المجتمعات المتحضرة . (ترجمة: لمعي المطيعي، مراجعة: محمود فتحي عمر)، مصر: الدار القومية للطباعة والنشر، ص: 10 .

⁽²⁾ د. طوالي، نور الدين . في إشكالية المقدس . (ترجمة: وجيه البعيني)، بيروت، باريس: منشورات عويدات، الطبعة الأولى 1988م، ص: 14 .

⁽³⁾ يونس، عبد الحميد . معجم الفلكلور . بيروت: مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 1983، ص: 34 .

التأثير، شأنًا عظيمًا، جعل الناس يتجاوزون بها عالم الواقع إلى عالم الخوارق ثم يؤلهونها.

وهذا الاتجاه له أهميته لأنه جعل للأساطير واقعا تاريخيا، في الوقت الذي يرى أصحاب الاتجاه اللاواقعي للأسطورة أنها: "حديث خيالي يشتمل على أشخاص و حوادث و أعمال خارقة للعادة. و يدور هذا الحديث في أغلب الأحيان حول ظواهر طبيعية أو تاريخية قديمة، و هي صورة من صور الفكر البدائي حينما كانت الأسطورة مسطرة أو مطبوعة في الأذهان، فهي تمتاز بطابع الخيال التصويري للآلهة أو للملوك الذين عاشوا في عصور سحيقة غلبت عليها البداوة أو هي عبارة عن رموز و مجازات لقوى و مثل ومعان ... لذلك تبدو الأسطورة بعيدة عن الوضوح و تظهر لنا غير معقولة إذ تحتوي عناصر من المستحيل أن نرى فيها سببا لكل ناموس من نواميس الحياة الفكرية"⁽¹⁾.

ومن خلال كل هذه التعاريف و الآراء المتضاربة أحيانا و المتكاملة في أحيان كثيرة، نلاحظ أنّ الأسطورة مهما كان أساسها واقعيًا أو تاريخيًا، فإنها تتجاوز العقل بما تحتويه من خوارق و خيالات تتنافى و التفسير العقلي لِمَا تتضمنه من أحداث و شخصيات و بالمكان الذي يقع فيه مسرح الأحداث، باعتبارها حكاية تقليدية تلعب الكائنات الماورائية أدوارها الرئيسية فيها، و لكن هذه الحكاية التقليدية تتضمن جانبا مقدسا، مما يجعل بعض التفسيرات أقرب إلى تناول مغزى الأسطورة ومنها التعريف الذي يرى: "أنّ الأسطورة هي حكاية مقدسة، ذات مضمون عميق يشف عن معان ذات صلة بالكون و الوجود و حياة الإنسان"⁽²⁾.

و هذا الجانب المقدس في الأسطورة مرده التفسير الغيبي لظواهر الكون الذي كان يتميز به الفكر الإنساني في مرحلة من مراحل تطوره، هذا الفكر الذي تميز بالسطورة التي تمتعت بها الأسطورة في الماضي، و هي السطورة التي تستمد وجودها من كون عدم الإيمان بها يعرض صاحبه إلى عقاب شديد لأن الإحساس بالنيل من

(1) قریش، روزلین لیلی . القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1980م، ص: 90.

(2) السواح، فراس . الأسطورة و المعنى -دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية- . دمشق: منشورات دار علاء الدين، الطبعة الأولى 1997م، ص: 14 .

قيم الجماعة لا يتساهل معه، و كان الكفر بمضامين الأسطورة يُعدُّ كفرا بكل القيم التي تشد الفرد إلى جماعته و ثقافته، و فقداننا للتوجه السليم في الحياة، كما نؤمن اليوم بسلطة العلم و بالتفسيرات العلمية بمختلف الظواهر الطبيعية في الكون. و استمرار الأسطورة في بسط ظلالها على المجتمعات الإنسانية بدرجات متفاوتة، إنما هو استمرار للتفسير الغيبي لمظاهر الكون المادية و غير المادية.

و قد نصل إلى فهم أكثر وضوحا إذا ما تعرضنا لخصائص الأسطورة ومميزاتها كفن من الفنون الأدبية التي يدرسها الباحثون، كمحاولة منهم لفهم المعتقدات الشعبية التي تدخل في إطار التراث الشعبي. ولذلك سنحاول معرفة بعض مميزات هذا النوع من التراث الشعبي، في محاولة لتمييزه عن بعض الفنون الأدبية الأخرى.

مميزات الأسطورة وخصائصها

أ/ من حيث الشكل: الأسطورة هي قصة أو حكاية شعبية، تحكمها مبادئ السرد القصصي من حبكة و عقدة و شخصيات ... الخ، وقد تصاغ في قالب شعري يساعد على ترتيلها في المناسبات الطقسية و تداولها شفاهة، كما يزودها بسلطان على العواطف و القلوب لا يتمتع به النص النثري، بحيث يُستمدُّ هذا السلطان من المعنى الذي توحى إليه الأسطورة ويطغى عليها، كما أنَّ الصوت و المعنى لا ينفصلان في اللغة كما وصفه رومان جاكوبسون في كتابه " الصوت و المعنى le son et le sens " .

و القدرة التي تتمتع بها الأسطورة على التأثير في النفس و القلب تشبه قدرة الموسيقى، إذ أن الموسيقى تؤثر بواسطة الصوت، أما الأسطورة فتؤثر بواسطة المعنى⁽¹⁾، ولكي نفهم معنى الأسطورة، علينا أن نفهمها أو ندركها كمجموع كلي، فلا نفهم جزءا منها منفصلا عن سياقها الكلي.

⁽¹⁾ ليفي ستروس، كلود . الأسطورة و المعنى . (ترجمة: صبحي حديدي)، المغرب: منشورات عيون دار قرطبة للطباعة و النشر والتوزيع

بالدار البيضاء، 1986م، ص: 40 بتصرف .

ب/ ثبات النص الأسطوري مدة طويلة من الزمن طالما حافظ على قدرته على الإيحاء، أي أنه كلما استمر في الدلالة على معنى معين كلما توارثته الأجيال نظراً لحاجة الجماعة إلى النص الأسطوري من أجل الحفاظ على معايير معينة، فالصراع العربي اليهودي صراع قديم حتم على العرب الاستمرار في رواية بعض القصص الشعبية المغذاة بالأساطير تصور اليهودي على أنه متغطرس و متكبر و أناني، بسبب ما طبع عليه اليهود من إثارة المال على كلّ شئ في الحياة، ومن هذه القصص الشعبية ذات المضامين الأسطورية نجد قصة "الجمال والغزال" و "اليتيم والمظلوم" وعامر اليهودي" و "انشقاق القمر" و تصوير اليهود بهذه الصفات نجده عند شكسبير في " تاجر البندقية" "فهذه القصص تمثل حقيقة من نواحي الدور الذي اضطلع به ذلك العنصر العنيد المنتشبت بتقاليده في الهيئة الإسلامية، وأنها لحقيقة لم تزل قائمة لم تغير الأيام منها أي شئ"⁽¹⁾.

والسبب في زوال أساطير و ظهور أساطير جديدة يعود إلى زوال الطاقة الإيحائية بسبب تغير أسباب هذه الطاقة و ظهور ظروف اجتماعية جديدة فتتعدل هذه الأساطير و تظهر في شكل جديد يلائم الظروف المستجدة و لذلك نجد أنواعا كثيرة من الأساطير، فالمرء لا يحتاج إلى أي برهان ليبيّن " أنّ القصص التي تروي في العهد القديم أو التي سجلت على ألواح سومر و أكاد و بابل ليست وقائع تاريخية، فواضح أنها تنتمي إلى تلك الطائفة الكبيرة من الأساطير التي صيغت في قلب الجزيرة العربية -منذ أزمنة سحيقة- لكي تفسر رؤية أو تدعم شعيرة دينية. وربما استمدت شيئا من بقاع مجاورة، و ربما منحت هي شيئا أو أشياء، فثمة متشابهات -حقيقية أو متخيلة- منها ما رأيناه فيما بعد عند البابليين أو العبرانيين متصلا ببعض الطقوس والشعائر"⁽²⁾.

⁽¹⁾ عبد اللطيف، محمد فهمي . ألوان من الفن الشعب . القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م، ص: 30.

⁽²⁾ د .كمال زكي، أحمد . الأساطير -دراسة حضارية مقارنة- . بيروت: دار العودة، الطبعة الثانية 1979م، ص: 26.

وواضح أن الطقوس و الشعائر تتغير أو تزول أو تكاد تنقرض في بعض دلائلها الأصلية، بسبب تغير الظروف الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية التي ظهرت في ظلها هذه الطقوس والشعائر المرتبطة بالأساطير، والتي هي في حقيقة الأمر إنما ترصد السعي الفكري الذي تحقق على فترات طويلة من تاريخ البشرية من أجل تفسير الكون و تحليل مشكلات الحياة و القضايا التي ظلت تشغل بال الإنسان الساعي إلى تحسين ظروف حياته الاجتماعية، على وجه الخصوص. وربما فهمنا مدلول هذا الكلام أكثر حينما نتعرض لاحقاً، لأنواع الأساطير.

ج/ الأسطورة ليست نتاج خيال فردي بل نتاج خيال مشترك للجماعة تعبر عن العواطف و التأملات التي تشغل بال هذه الجماعة فهي تنشأ تلقائية شأنها شأن الظواهر الاجتماعية الأخرى لأنها تلبي حاجيات المجتمع المعنوية و لذلك فلا يُعرف لها مؤلف، فهي ضاربة في القدم، رغم كونها تتأثر بشخصيات روحية متفوقة تطبع الأسطورة و تؤثر في مجراها، ولذلك نجد ليفي برول يقول: " لم تنشأ الأساطير والطقوس الجنائزية و عمليات السحر و الزراعة - فيما يبدو - عن حاجة الرجل البدائي إلى تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً قائماً على العقل، لكن هذه نشأت استجابة لعواطف الجماعة القاهرة"⁽¹⁾.

د/ تلعب الآلهة و أنصاف الآلهة الأدوار الرئيسية في الأسطورة فإذا ظهر الإنسان على مسرح الأحداث كان ظهوره مكملًا لا رئيسيًا"⁽²⁾. وهذه الخاصية هي التي تفسر لنا في الكثير من الأساطير القدرات الخارقة للعادة لبعض الناس الذين يلعبون أدواراً رئيسية في هذه الأساطير كالسحرة و الكهنة و الأبطال الحقيقيين و الملوك الذين تحولهم الأساطير إلى أناس غير عاديين، بما يمتلكونه من هذه القدرات. فقصة عنترة بن شداد التي هي ذات أصل حقيقي تاريخي تحولها الذاكرة الشعبية إلى قصة خرافية و تكاد تكن أسطورية بما تورده من حكايات الغزوات

(1) د. كمال زكي، أحمد. - الأساطير - دراسة حضارية مقارنة. - مرجع سابق، ص: 45.

(2) السواح، فراس. الأسطورة و المعنى - دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية. - مرجع سابق، ص: 12.

والحروب التي قام بها البطل، و كذلك الشأن بالنسبة لحكايات " سيف بن ذي يزن " و "الاسكندر المقدوني" ... الخ. ويعتبر كتاب " ألف ليلة و ليلة " خير مثال للمزج بين الواقع و الخيال من خلال إضفاء قدرات خارقة للعادة على أبطال حكاياته. و يأتي تقديس الأبطال في القصص و الحكايات الشعبية و الروايات الأدبية الشهيرة في معرض التأسيس للعلاقات الحياتية بين الأسطورة و التاريخ من خلال البحث عن معنى هذه الفنون الأدبية الاجتماعية و السوسيولوجية. و في هذا السياق طرح لوكاش السؤال التالي: كيف حدث وأن أُجبرت الشخصية القصصية على اكتشاف نوع من النظام ينتمي إلى الأسطورة، و لماذا يتعين على الشخصية أن تدفع حياتها و حريتها و روحها ثمنًا لهذا البحث⁽¹⁾.

و يمكننا فهم هذا الكلام من خلال معرفة أن مؤلفي الكثير من الحكايات الشعرية و منها قصة طروادة وقصة طيبة وأليكساندر حاولوا في الأساس إنجاز أعمال تاريخية، وهكذا تأرجحت الأسطورة حسب تعبير سارتر بعد ذلك بالأسطورة تتحول إلى قصة رومانسية عبر إدخال عنصر سيكولوجي و اجتماعي.

هـ / تتميز الموضوعات التي تتناولها الأسطورة بالجدية والشمولية مثل
التكوين و الأصول، و الموت والعالم الآخر، و معنى الحياة، وهي المسائل التي تناولتها الفلسفة، مما يجعلنا نقول إن هدف الفلسفة والأسطورة واحد، و لكن جوهر الاختلاف بينهما يتركز حول طريقة المعالجة و التعبير، فبينما تلجأ الفلسفة إلى المحاكمة العقلية و تستخدم المفاهيم الذهنية كأدوات لها، فإن الأسطورة تلجأ إلى الخيال و العاطفة و الترميز، و تستخدم الصور الحية المتحركة.
وعليه، فإنّ تفسير تغير الحية لجلدها و بقائها بنفس الحيوية يعود إلى أكل الحية لنبته التي أحضرها جلجامس من قاع البحر بعد بحثه عن زهرة الحياة و

⁽¹⁾ زيرافا، ميشال . الأسطورة و الرواية . (ترجمة: صبحي حديدي)، المغرب: دار قرطبة للطباعة و النشر و التوزيع بالدار البيضاء، الطبعة الثانية 1986م ، ص: 20 .

الخلود، وفقده إياها، مما جعل روح أنكيديو تتراءى لجلجامس وتخبره عن الموت و عن المكافآت التي تمنح للشجعان والأبطال⁽¹⁾.

وأسطورة التكوين الإغريقية مليئة بالصور الرامزة لسرّ التكوين و أصول الأشياء ومنها ما تورده إديث هاملتون عن سر انبثاق الحب و بدء النظام والجمال فهي تورد على لسان الشاعر ميلتون أنه في البدء كان العماء هاوية لا يسير غورها، هائجة كالبحر و مظلمة و جرداء وموحشة . وهي تقول إن هذا يعبر عما كان الإغريق يعتقدونه في أساس الأشياء و كذلك تورد نصوصا ميثولوجية توضح سبب وجود الذهب في النهر وسبب اكتساب التوت للون الأحمر، من خلال قصص تبريرية ساذجة مازال الفلكلور الشعبي يحتفظ بها.

ومن الأساطير المفسرة لسرّ التغير وعدم ثبات الأشياء على حالها و ربطها بفكرة القضاء و القدر التي هي فكرة راسخة في الأدبيات الدينية المشرقية، نجد أن شفاعة الإله نانا إله القمر في الأساطير الإغريقية لمدينة أور، أمام إنليل ربّ العاصفة عندما أراد تنفيذ حكم الآلهة التي قررت دمار المدينة وهلاك أهلها جميعا، نجد أنّ هذه الشفاعة تفشل رغم البكاء الطويل الذي تصوره الميثية التي تقتطف منها هذه الأبيات:

أي إنليل الذي أنجبني أي ذنب جنته مدينتي حتى أدرت وجهك عنها
أي إنليل الذي أنجبني انشل مدينتي من وحشتها، ضمها إليك ثانية⁽²⁾

وهي أبيات قليلة وردت في هذه الميثية التي تزيد عن أربعمئة بيت شعري مفعمة بالعاطفة القوية الدافقة والصور المؤثرة المعبرة، فرفض الشفاعة هنا يرمز إلى نفاذ القدر، فأور لم تقتترف ذنبا و لكن حكم عليها القضاء، كما يجيب إنليل إبنه نانا .

و نفاذ القدر حسب هذا المفهوم لم يرد في الأساطير اليونانية فقط، بل ورد في الكتب السماوية أيضا سواء كانت هذه القصص ممزوجة بالأساطير أم وقائع تاريخية صرفة. فقد ورد في سفر التكوين من العهد القديم: "تقدم إبراهيم، وقال:

⁽¹⁾ شايفرو، ماكس و هندريكس، رودا .معجم الأساطير. (ترجمة: حنا عبود)، دمشق: دار علاء الدين، 1999م، ص: 106 .

⁽²⁾ السواح، فراس . الأسطورة و المعنى -دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية- .مرجع سابق، ص: 45، 46، 47، 48، بتصرف .

أفتهلك البار مع الإثم عسى أن يكون خمسون باراً في المدينة، أفتهلك المكان ولا تصفح عنه من أجل الخمسين باراً الذين فيه، حاشاً لك أن تفعل مثل هذا الأمر"، ولكن شفاعته إبراهيم تفشل "وإذا أشرقت الشمس على الأرض، دخل لوط إلى صوغو فأمر الربّ على السدود وعمورة كبريتاً و ناراً من عند الرب من السماء، و قلب تلك المدن و جميع سكان المدن و نبات الأرض " سفر التكوين 18.

و نفاذ المشيئة الإلهية بسبب ما سُطر في القدر و ما كُتب في اللوح المحفوظ نجده يتكرر في القرآن الكريم : " فلما جاء أمرنا جعلنا سافلها و أمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود، ميسومة عند ربك وما هي من الظالمين ببعيد " ص ١ ع سورة هود آية : 82 ، 83 . و كل هذه الأساطير و القصص و الملاحم ترمز إلى أنّ الإنسان يجب عليه ألا يركن إلى دوام منجزاته، و عليه أن يسم بالقدر إذا حلّ به.

و/ الزمن الأسطوري زمن مقدس، فمن يؤمن بالأسطورة قد يشكك بأية رواية تاريخية، و يعتبر نفسه حرّاً في تصديق ما يصل إلى سمعه أو تكذيبه ، و لكنه لا يشك في صدق الأسطورة.

فالبابلي القديم لم يكن يشك أبداً في أنّ الإله مردوخ قد خلق الكون من أشلاء تنين العماء البدائي، و الكنعاني يؤمن إيماناً راسخاً بكون الإله بعل قد وطد نظام العالم بعدما صرع الإله يم، و روض المياه الأولى.

و نستطيع أن نعبر عن الزمن الأسطوري المقدس بالقول إن "رسالة الأسطورة غير زمنية وغير مرتبطة بفترة ما، إنها رسالة سرمدية خالدة تنطق من وراء تقلبات الزمن الإنساني. كما أنّ عدم تداخل الزمن الأسطوري بالزمن الحالي يجعل من الحدث الأسطوري حدثاً ماثلاً أبداً"⁽¹⁾.

و هذا يعني أن ما تقصه الأسطورة يبقى ماثلاً أبداً لا يتحول إلى ماضٍ، لأنها حين تتحدث عن حدث تاريخي محدد في تاريخ الناس، فإن مرامي هذا الحدث تكون خارج الزمن و تتخذ صفة الحضور الدائم . فأسطورة الطوفان

⁽¹⁾ السواح، فراس . الأسطورة و المعنى -دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية- . مرجع سابق، ص: 13 .

المعروفة في بلاد ما بين النهرين، أوالتي تُعتبر من أهم أساطير بلاد الرافدين، والتي اتخذ منها السومريون نقطة في التاريخ يؤرخون بها، لما حدث قبلها وما حدث بعدها، فإن فحواها لم تكن تاريخية بالنسبة لهم، لأن الطوفان الذي دمر الأرض من حولهم مرة، هو نذير دائم بسطوة القدر، و تحذير من الغض الإلهي البعيد عن فم البشر. وأسطورة خلق الإنسان من تربة الأرض ممزوجة بدم إله قتيل هو تأسيس لفكرة الطبيعة المزدوجة للإنسان وتكوينه من عنصر مادي و آخر روحاني.

و نلاحظ الإيمان بالأسطورة في حياة سكان الأرياف على وجه الخصوص، فكرامات سيدي فلان، و كون الله يعاقب ويجازي بفضل كراماته، وكون التعاون ضرورياً لدى الحسد و العين و عدم القيام ببعض الأعمال في بعض الأوقات، وضرورة الإتيان ببعضها في أوقات معينة، و غير ذلك مما يدخل في إطار الموروث الشعبي الذي هو " أحد أبرز محتويات الوعي الجماعي، و أحد مكونات اللاوعي بل وطريق إلى اكتشاف اللاوعي في الفرد و في الأمة"⁽¹⁾، إنما مرد كل ذلك إلى الاعتقاد الشعبي الراسخ عند هؤلاء المؤمنين بأن الحصول على الرضى الإلهي أو اتقاء غضبه -أيًا كان- كما ينحصر في التنفيذ الدقيق لأعمال معينة ذات طابع قدسي تحددها التقاليد الدينية بأوسع معاني هذه الكلمة.

و خلاصة الكلام عن قدسية الأسطورة، نقول إنّ هيمنة الأسطورة على عقول الناس و نفوسهم -عند المؤمنين بها طبعاً- يرجع لكون الكفر بمضامينها كفرا بكل القيم التي تشد الفرد إل جماعته وثقافته.

ز/ ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين و تعمل على توضيح معتقداته، و تدخل في صلب طقوسه. وهي تفقد كل مقوماتها كأسطورة إذا انهار هذا النظام الديني، و تتحول إلى حكاية تنتمي إلى نوع من الأنواع الشبيهة بالأسطورة²، ذلك أنّ الطقوس التي يمارسها المعتقدون و المؤمنون والموردون هي شرط أساسي عندهم لتحقيق طموحات شخصية، و استجابة القوى الخفية لأمانيتهم. وقد استنتج كلود

⁽¹⁾ د. زيعور، علي. صياغات شعبية حول المعرفة و الخصوبة و القدر . بيروت: دار الأندلس، الطبعة الأولى ، 1984م، ص: 9 .

⁽²⁾ السواح، فراس . الأسطورة و المعنى -دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية- . مرجع سابق، ص: 14.

ليفي ستروس هذا الارتباط بين الأسطورة و النظام الديني من خلال تساؤله عن سرّ ظهور الأساطير في كافة أرجاء العالم بصورة تكرارية و مدى اعتباطية و عبثية القصص الأسطورية، وانتهى إلى أنّ الإبداع " الوهمي " للعقل قد يكون في مكان ما، ولكنك في هذه الحالة لن تجد الإبداع ذاته في مكان آخر مختلف تماما. إن سرّ الارتباط بين الأسطورة و الطقس يرجع إلى كون الإنسان لكي " يباشر بنفسه أي فعل خلاق، فإن الفعل يسير على غرار فعل سابق مشابه قامت به الآلهة، وهو إذ يبني معبدا أو سورا أو مدينة، فإنما يفعل ذلك وفق صورة مسبقة رسمتها الكائنات العليا"(1).

وانطلاقا من هذا الموقف الفكري، نجد أن الإنسان ليس صانعا لماضيه و حاضره ومستقبله بل مجرد أداة لتنفيذ الخطط الإلهية، وهو ما جعل الإنسان خارج الصيرورة التاريخية لأن مجهوده لا يعتبر محركا للتاريخ.

وظائف الأسطورة

قلنا عند حديثنا عن خصائص الأسطورة إن الزمن الأسطوري قدسي و هو ما يعني أنّ رسالتها غير مرتبطة بفترة ما، فأسطورة الطوفان تبقى ماثلة في الأذهان لتذكر بسطة القدر، و أسطورة الخلق تذكر بروحانية الإنسان.وعليه فالأسطورة تعتبر فعلا إحدى وسائل تفسير و تحليل الكون و الواقع والتاريخ،وتسمح بالتعرف العميق على أهم الخصائص الثقافية والأنثروبولوجية للمجتمعات التي تتداول فيها، لِمَا تأخذه من شكل التحدث عن موقف تعيدنا به إلى سياق الماضي باتصالها بتجارب اجتماعية عن طريق الرواية، مما يجعلنا نقرّ أنها لم تتولد من العدم والصدفة.

و لذلك نجد (روبرتسن سميث) يقول إن الأسطورة هي المنبثقة من العادات و التقاليد و ليس العكس لتؤول وتفسر التقاليد، ولكنه يقول مضيفا إنها تنبعث من حالة ذهنية، يلعب فيها الوهم والوسواس الدور الفعال بالنفوس(2).

(1) المرجع نفسه، ص: 112.

(2) بذاك، شاحجة . الوظيفة السوسيوولوجية للسحر عبر الأسطورة القبائلية . رسالة ماجستير، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 1992م . 1993م ، ص: 24.

و يتفق هذا الرأي مع رأي أصحاب المدرسة الوظيفية وعلى رأسهم برونسلو مالىنوفسكي زعيم المدرسة الذي يرى أنّ لكل مجتمع فكره وأنّ الأسطورة مما كانت تعتبر إنتاج شعب من الشعوب، فهي ذلك التعبير الصحيح عن فكره، بل وتاريخه لأن الشعب لا يجد إلا الأسطورة ليعبر من خلالها عن كلّ ما يختلج في فؤاده من عواطف وكل ما يجيش في نفسه من أحاسيس ومشاعر فيختار هذه أو تلك، ويخلق أخرى تناسب الواقع الذي يعيشه في ذلك الوقت.

وضمن هذا المنظور، نستطيع القول بعبارة أخرى إنّ الأساطير عبارة عن إسقاط للبيئة الاجتماعية والنفسية على لوح الخيال و هو تعبير عن وعي المجتمعات لذاتها، الأمر الذي يجعلها - أي الأساطير - الأساس الذي تركز عليه الحياة الثقافية و الاجتماعية . فهي تدفع الجماعات المختلفة إلى التمسك بالقيم و المعايير وبالمثل العليا التي تسعى إلى تحقيقها".وفوق كل هذا، فالأسطورة أيضاً تعبير عن وجود الجماعة ذاتها و بنيانها الحضاري و الثقافي كما تجسد عناصر هذا البناء وعلاقاته وموازاته وما يتخلله من تناقض وحالات توتر، كما تعمل كضوابط ومؤشرات لدعم وترصين القواعد والممارسات التقليدية والتي يتعرض المجتمع إلى التحلل و التفكك بدونها"⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذا الرأي حول دور الأساطير في الحياة الاجتماعية والثقافية والنفسية للجماعات المختلفة نجد أن أوائل الباحثين الانثروبولوجيين والإثنولوجيين ومن بينهم لويس مورجان و باخوفن و غيرهما، ناقشوا النظم العقيدية البدائية القديمة على أساس تكامل عناصر الطقوس والعقائد الدينية والسحرية والأسطورية و نجد باخوفن يختار الأساطير كنقطة البدء في فهم الحياة البدائية، لكون الأساطير تُعزى إلى أزمان يتعذر تحديدها، وهي لا تمثل حقائق منتزعة من خضم الواقع الطبيعي أي أنها ليست تجسيدا لهذا الواقع بأتم معنى الكلمة بل هي نماذج نسجتها عقلية سكان هذه الجماعات عبر القرون العديدة وهي بذلك صور تعبر عن الأوضاع

⁽¹⁾د. النوري، قيس . الأساطير و علم الأجناس. العراق: مطابع مؤسسة دار الكتاب للطباعة و النشر بجامعة الموصل، 1981م، ص: 14.

النفسية و الذهنية و العاطفية، لكونها تعبر عما يجول في النفس من خلق وتطلعات و خيالات تثير المشاعر التي تتبعث من الصراع مع قوى الواقع. ويمكن، اعتمادا على الأساطير، فهم الصلات اللاشعورية القائمة بين النماذج الأصلية للحياة، و بين الواقع الذهني و النفسي لهذه الجماعات التي تستعمل أدوات الأساطير في مواجهة مشكلات حياتها المميزة بالتقلبات المستمرة.

ونجد علماء النفس و الاجتماع و الانثروبولوجيين في كثير من الأحيان عند دراستهم لآثار الأساطير، يحاولون الاستعانة بها إلى جانب الحقول العلمية الأخرى لسبر أغوار الإنسان في ميوله الواقعية و العملية وميوله الغيبية والخيالية في ظروف خصوصيات حياته مع أبناء مجتمعه من جهة وفي ضوء الأطر العامة المشتركة في الحياة الإنسانية الشاملة من جهة أخرى، لاسيما وأنّ المعلومات التي تحملها الأساطير من أكثر المعلومات التي توفر فرصا للتحليل و التفسير.

إنّ سيطرة الفكر الأسطوري على الشخص في المجتمعات التي تسمى بدائية أوالتّي لا تزال تحمل رواسب الفكر البدائي، تعكس اعتراف الإنسان بحدود الممكن في واقع الحياة نتيجة قيود العوامل الطبيعية التي تواجه الإنسان واستيعابه إمكانياته و قدراته على ضوء هذه الحدود. ويتجسد كل هذا في التهيئة والإعداد الروحيين للفرد في هذه المجتمعات عن طريق الطقوس المختلفة منذ الطفولة المبكرة⁽¹⁾.

ومن ناحية أخرى نجد أنّ الأساطير تجيبنا عن رؤية الإنسان البدائي لمظاهر الطبيعة و الكون، فهي تفسر له سر الكون وفق منطق يتماشى وطبيعة التطور الفكري الذي بلغه الإنسان، بحيث يبدو هذا التفسير معقولا لدى أفراد المجتمع.

إن أساطير التفسير تدخل في إطار هذا المنطق، حيث كان الإنسان البدائي يسعى لتفسير مظاهر الكون الذي شغل تفكيره، فحاول أن يفسر ما يحيط به من ظواهر طبيعية و اجتماعية و نفسية وفق منطق تقبله الجماعة و في ظل مبادئ وقيم و معايير تتحكم في الجماعة، ذلك أننا نجد أسطورة خلق الأرض و السماء تتكرر عند مختلف الشعوب بطرق و صيغ مختلفة، ولكنها ترضي طموح أفراد الجماعة أو المتسائلين عن سر وجودها وفق ظروف و أطر معينة، وجميع الأساطير التي تعالج

(1) د. النوري، قيس . الأساطير و علم الأجناس. المرجع السابق، ص: 24 .

الموضوعات الطبيعية من شمس وقمر وفجر وضحى، وليل نهار، وصيف وشتاء، وغيوم وعواصف، نجدها ترتبط بأسطورة أصل السماء والأرض.

وضمن هذا الإطار، يرى لانج أنّ " أصل العالم و الإنسان بالطبع مشكلة أثارت فضول أبسط العقول"⁽¹⁾ فحينما يسأل البدائيون أنفسهم، من أين جئت وكيف تكونت الرياح و الشمس و القمر و النجوم و البحر و الأنهار والجبال وكل الظواهر الطبيعية المختلفة، فالواضح أنهم يجيبون بأسس منطقية مبنية على علم ناقص لكون العلم الذي يمتلكونه هو العلم المبني على حواسهم المادية.

إنّ الإيمان بالأساطير والذي يُعتبر من قبيل العلم الناقص كما سبق وأن رأيناه في مذكرات كولمبس حينما فتح جزر الكاريب بالمحيط الأطلسي، فقد كتب عن سكان تلك الجزر يقول "إنهم يؤمنون بأن القوة والخير توجدان في السماء ولقد اعتقدوا بطريقة لا تدع للشك بأنني ورجالي وسفني قد هبطنا عليهم من السماء، وقد انعكس ذلك في طريقة استقبالهم لي بعد أن دخلت الطمأنينة قلوبهم. ولا يجب علينا أن نعتبرهم جهلاء، بل هم على العكس أذكاء لدرجة كبيرة وهم أيضا مهرة يستطيعون الإبحار مثلنا. إن ملكهم هذا يعود في الحقيقة إلى مواجعتهم لجماعة من البشر ومجموعة من السفن لم يشاهدوا مثلها من قبل"⁽²⁾.

إن هذا الوصف يدل على سيطرة الفكر الأسطوري على سكان تلك الجزر، و طريقة استقبالهم للمكتشفين تدل على أنّ هذا الفكر يفسر مايحيط بالإنسان في إطار علم محدود أساسه الاعتماد على الحواس والتجربة لا غير.

لقد آمن الأستاذ فريزر (1854 - 1901) وهو أحد الأنثروبولوجيين الكبار، إيماناً عميقاً بأن القوانين الاجتماعية موجودة عند كل المجتمعات وهي تمر بمراحل: ففي مرحلة السحر يعتبر الساحر الطبيعة سلسلة من الأحداث التي تقع تبعا لنظام ثابت لا يتغير و بدون تدخل أية عوامل شخصية. ويفترض وجود قوانين للطبيعة، ويعتقد أن معرفته بهذه القوانين تساعد على تسخير الطبيعة لأغراضه الخاصة.

⁽¹⁾ لورانس جوم، جورج . الأساطير والحكايات الشعبية . (ترجمة: أحمد مرسى)، مقال في مجلة الفنون الشعبية، العدد: 10، وزارة الثقافة المصرية، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، سبتمبر 1969، ص: 52.

⁽²⁾ د . فهمي، حسين . قصة الأنثروبولوجيا. سلسلة عالم المعرفة، الكويت: مطابع الرسالة، 1986م، ص: 83 .

ونفهم من ذلك أن الأساطير الممزوجة بالطقوس السحرية تفسر لنا، سرّ تلك الطقوس، إذ أنها تفسر لنا سبب قيام أفراد تلك الجماعات البدائية بأعمال معينة كما تشرح لنا الكثير من العادات و التقاليد، ويتجلى لنا ذلك أكثر بملاحظة طقوس وشعائر العبادة عند المتدينين " فهم يتخيلون وجود كائنات روحية تتمتع بقوى تفوق قوى الإنسان، و لكن يمكن استمالتها و استرضائها بحيث يكون مجرى الطبيعة لصالحه⁽¹⁾.

إن محاولة تغيير مجرى الطبيعة عن طريق استرضاء الآلهة أو القوى الخفية، يدخل ضمن منطق خاص بالأسطورة يبتعد عن منطق الدين والعلم في آن واحد، فهي تعتمد على نظام قوامه الآلهة و القوى الماورائية التي يعتمد بعضها على بعض في هرمية متسقة للأسباب والنتائج، وهي إذ تؤنس الكون حين تثبت فيه عنصر الإرادات الفاعلة والعواطف المتباينة وترى في كل ظاهرة موضوعية نتاج إرادة أوعاطفة ما، فإنها تصنع صورة لكون حي لا يقوم على مبادئ ميكانيكية متبادلة التأثير، بل على إرادات و عواطف تتبدى في شكل حركي . والأسطورة في سعيها لخلق هذه الصورة، تفتح خزانا لا ينضب معينة، من وسائل الترميز، كما تفتح البوابات على مصراعيها بين الوعي واللاوعي، في تجربة كلية تحافظ على علاقات الإنسان الطبيعية من العالم المحيط به، وعلاقاته الثقافية، في الوقت ذاته، وذلك قبل أن يتحول الإنسان إلى كائن ثقافي يتعالى على الطبيعة متميز عنها، يحاول أن يخضعها لإرادته دون حساب لهذه القوى الخفية.

إن النظام الذي تخلقه الأسطورة هو نظام الإنسان المتعدد الأبعاد الذي لا يستطيع أن يرى نفسه خارج العالم الذي يعمل على تفسيره، كما أن التمييز الذي ويصنعه العقل بين العالم المدرك والإنسان، ما يلبث أن يذوب من خلال الأسطورة التي تعيد الربط بين طرفي الوجود: الإنسان/ الوعي، و الكون/ المادة، و تكشف أمامنا تلك الروابط الجامعة لكل ما يظهر في الوعي.

⁽¹⁾ إيفانز بريشارد، إدوارد . الأنثروبولوجيا الاجتماعية . (ترجمة: د. أحمد أبو زيد)، الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة السادسة، 1980م، ص: 60 .

ومن هنا فإنّ الأسطورة تجعل الإنسان الذي يؤمن بها أكثر انسجاما وتوافقا مع نفسه والعالم المحيط به، ذلك أن ما تنقله الأسطورة من معان لا يشبه الوقائع أو المعلومات الدقيقة، إنه الإيحاء والإشارة والتضمين لا التعليم والشرح والتلقين. "إن أفلاطون رغم محاربته للنزعة غير العقلانية في النفس الإنسانية، والتي يعمد الشعر والأسطورة على إرضائها، ورغم محاربته للشعر باعتباره مركبة للأسطورة و بما هو اكتشاف للخواص السحرية للغة، فإنه قد عمد خارج كتاب الجمهورية إلى تأليف أساطير من صنعه، مثل أسطورة أهل الكهف وأسطورة اختيار النفس لمصيرها وأسطورة الحساب بعد الموت، وذلك لغاية شرح و توصيل أفكاره المجردة، ولعلمه بما للأسطورة من سلطان على النفوس ومن مقدرة على تثبيت الأفكار والمعتقدات. كما أنه قد وافق على صناعة أساطير يجري تلقينها للصغار وفق خطة مدروسة من شأنها تدريب هؤلاء على تلمس فكرة الخير الكامنة وراء العالم.. إن مثل هذه المحاولات تقدم لنا مثالا شديدا للوضوح على صلة المعتقدات بالأساطير وضرورة الثانية للأولى، بسبب النزوع الطبيعي عند الناس نحو البيان والإيمان و عزوفهم عن البرهان" (1).

إن ما يهمنا من هذا الكلام ليس هو آراء أفلاطون ومناقشة ما ورد في هذه الفقرة، بل إنّ ما يعنينا هو سيطرة الأسطورة على النفوس و مقدرتها على تثبيت الأفكار والمعتقدات وهي وظيفة لا يمكن تجاهلها، إذ أنّ الإنسان الذي يعتمد على البرهان كأساس فكري أو عقائدي أو أيديولوجي وفق المنظور القيمي الذي ينطلق منه- سينظر إلى متلقي الأسطورة و كأنه إنسان غير عادي أو ساذج أو أنه إنسان يعيش في عالم بدائي. وفي الوقت نفسه نجد أنّ الإنسان الذي يؤمن بالأسطورة إيمانا راسخا، ينظر إلى الإنسان الآخر نظرة ريب و شك. إنّ هذه المقابلة هي نفسها المقابلة بين سكان البادية وسكان الحضر، فصاحب بيت الشعر يرفض حياة

(1) السواح، فراس . الأسطورة و المعنى -دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية- مرجع سابق، ص: 23 .

الحضر، بينما ساكن الحضر يرفض حياة البادية و لكل حججه ونظريته و فلسفته في الحياة.

وبعبارة أخرى نقول إن الأثر الفعال للأسطورة في توصيل الأفكار المجردة و تثبيت المعتقدات، يفسر لنا الوحدة المصيرية بين الدين والأسطورة، لأن هذه الأخيرة تنشأ عن "المعتقد الديني و تكون بمثابة امتداد طبيعي له، فهي تعمل على توضيحه و إغنائه، و تشبثه في صيغ تساعد على حفظه وعلى تداوله بين الأجيال، كما أنها تزوده بذلك الجانب الخيالي الذي يربطه إلى العواطف والانفصالات النفسية. ومن ناحية أخرى، فإن الأسطورة تعمل على تزويد فكرة الألوهية بألوان وظلال حية، لأنها ترسم للآلهة صورها التي يتخيلها الناس، وتعطيها أسماءها و صفاتها وألقابها، وتكتب لها سيرتها الذاتية و تاريخ حياتها...إن الخبرة الدينية في أساسها ليست خبرة عقلية لأنها لا تتطلب البرهان، وإنما تتطلب معادلا موضوعيا يوضعها في الخارج و يسبغ عليها مشروعية ومعقولية. وهذا مايفسر لنا لماذا لم يعمد كهان الديانات القديمة، وأصحاب الرسائل الدينية إلى مخاطبة الناس بصيغ البرهان بل بصيغة البيان. إن قراءة آيات من المزامير التوراتية، أو الإنجيل أو القرآن أو حتى الديانات غير السماوية ولتكن التاو الصيني، أو الأوبانيشاد الهندي أو الزندافستا الزرادشتي، إن مثل هذه القراءات تأتي في صيغ رمزية غير خاضعة للنفي أو الإثبات بالتقصي العلمي أو التحليل الفلسفي، شأنها في ذلك شأن الخبرة الداخلية التي نشأت عنها، "من هنا تأتي تلك المناعة التي أظهرها الدين حتى الآن أمام النقد الفلسفي والعلمي، واستمراره فاعلا ومؤثرا في الحضارة الإنسانية رغم لامعقولية تعبيراته الرمزية"⁽¹⁾.

إنّ النص الديني المدعم بالأسطورة يرى أن العواصف الرعدية تنتج عن غضب الآلهة و إنّ مثل هذا النص لا يمكن دحضه بالنظرية العلمية التي تتعرض لأثر الشحنات الكهربائية السالبة و الموجبة في تشكيل العواصف الرعدية، لأن التفسير الديني يقول لك إن هذه الشحنات الكهربائية مسخرة من طرف الإرادة الإلهية.

⁽¹⁾ السواح، فراس ، المرجع السابق، ص: 24-25 .

و كخلاصة لكل ما قلناه عن وظيفة الأسطورة، إنها تفسر لنا مظاهر الطبيعة المحيطة بالإنسان و تعطينا سببا لكل ما يدور بأذهاننا من تساؤلات حول " كيفية خلق الكون، و الإنسان و الحيوان، كأن تفسر لنا السبب في أن الخفاش أعمى في ضوء النهار، لا يتواجد و يطير محلقا إلا ليلا، كما تفسر زئير الرياح، و الفيضانات، و الرعود و البروق و الزلازل . كذلك تفسر التلون الثلاثي لعيون القطط، وحافر الحصان و علاقته بالماء و موارده، و كذا الخمسة وخميسة، والعين القاتلة...هكذا تفسر لنا الأساطير سكين الأرباب و الآلهة الأعالي عند قمم الجبال الشاهقة و أشجار السنط العملاقة"⁽¹⁾. وهذا النوع من الأساطير هو الذي يطلق عليه، الأساطير التفسيرية.

و سنرى في الفصل المتعلق بأنواع الأساطير كيف أنّ المنطلقات في تقسيم الأساطير و تصنيفها، ينطلق في الأساس من النظرة إلى وظيفة الأسطورة، و كيف أن ذلك يؤثر في عملية التصنيف ذاتها.

⁽¹⁾ عبد الحكيم، شوقي . موسوعة الفلكلور و الأساطير العربية . بيروت: دار العودة، الطبعة الأولى، 1982م ، ص: 48 . 49.

الفصل الثاني أنواع الأسطورة

أنواع الأسطورة

يتضمن الحديث عن أنواع الأساطير المنطلقات المتنوعة التي تصلح لتحديد الأسطورة و تعيين شكلها و علاقاتها التي تربطها بالواقع.

و في هذا الإطار، يرى البعض أنّ الأسطورة هي تعبير رمزي يجري بلغة حسية لظواهر طبيعية، و خصوصا الظواهر الشمسية و الجوية و تبعا لذلك فهي تغطي الظواهر و القوى الخفية المتصلة بالأرض.

و قد كان للاتجاه الطبيعي أثر كبير في استحداث المنهج المقارن في دراسة الأساطير، و هنا تتدرج محاولة ماكس مولر " تعميم بعض آرائه الميثولوجية الطبيعية على الشعوب حيث اعتبر الأساطير المكتوبة باللغة السنسكريتية مثلا اقتباسا عن الأساطير اليونانية القديمة"¹.

و ضمن هذا المنظور اعتبر البعض الفكر الأسطوري في العالم القديم، مجرد اقتباس و أخذ و ترجمة للفكر الأسطوري البابلي حيث أن البابليين القدامى قد تعمقوا في دراسة النجوم و حركاتها و عمدوا إلى التفسير الذي يداخل فيه السحر و المعرفة الموضوعية لحركات الأجرام السماوية، و انتقلت منهم هذه المعرفة و المعتقدات الأسطورية المصاحبة لها إلى حضارات العالم الأخرى.

كما أن البعض الآخر يرى أن الأسطورة هي تعبير عن الأبنية الاجتماعية والحضارة المعبرة عن الفكر الجماعي وبأساليب البدائية القديمة وهوما نلاحظه في آراء باخوفن في كتابه " حق الأم " و آراء دوركايم عن الأساطير والأديان. وأصحاب هذا الاتجاه يرون أن الأساطير بمضامينها تعمل على ترسيخ النظام الاجتماعي في الجماعات البدائية، حيث أن النظام الديني و الميثولوجيا، يضمن القيم الجماعية والمثل والمعايير التي تستند عليها العلاقات الاجتماعية، وتشكل مرجعية التفاعل الاجتماعي داخل الجماعة الواحدة.

كما أن هناك اتجاها يرى في الأسطورة مجرد تعبير عن مكونات النفس وإسقاط للاوعي وفي ذلك تتدرج آراء " جميس فريزر " الذي ربط أصل الفكر الأسطوري والسحري بمخاوف البشر من العادات القديمة المتضمنة القتل و أكل لحوم البشر، و الإباحية الجنسية. و هي النظرة التي ينطلق منها " فرويد " حينما يرى أنها تعبر عن الكبت و الدوافع الغريزية في الإنسان.

(1) د . النوري، قيس . الأساطير و علم الأجناس . مرجع سابق، ص: 26.

و هناك آراء أخرى تهتم بمعاني الأسطورة التي كانت الأساس المعتمد في تقييم و تصنيف الأساطير التي تقسم إلى أنواع كثيرة جداً، إذا أخذنا الشكل كمعيار في التقسيم و منها أساطير الظواهر الطبيعية و أساطير الحيوانات و أساطير النباتات و الأساطير الدينية و أساطير الأصل و الحياة و أساطير الجنس و أساطير الصحة و أخيراً أساطير الطقوس و العبادات، و هي الأنواع التي ذكرها الدكتور قيس النوري في كتابه الأساطير و علم الأجناس.

غير أنّ تقسيم الأساطير بحسب الشكل قد يؤدي بنا إلى إغفال الكثير من الأساطير خاصة إذا اتخذنا مبدأ الإحصاء كمبدأ في تعداد الأساطير، كما أنه قد يؤدي بنا إلى جعل عملية التقسيم لا معنى لها، إذ أنّ الأساطير متداخلة مع بعضها البعض، تداخل الظواهر الاجتماعية و لا يمكن فصلها عن بعضها البعض. و لذلك فإننا سنأخذ مبدأ تقسيم الأساطير بحسب مضمونها و وظيفتها في آن واحد، لأن هذا التقسيم سيمكننا من التعرض لمختلف الأنواع من الأساطير تحت غطاء معين هو الذي نتخذه أساساً للتقسيم ، وعليه سنقسم الأساطير إلى أربعة أنواع نتعرض لها فيما يلي:

أولاً: الأسطورة الطقوسية

لقد سبق لنا أن قلنا أن البعض يرى أن الأسطورة ما هي إلا تفسير للطقس، مما يعني أنّ الطقس سابق للأسطورة زمنياً، باعتبارها تفسر مراحل الطقس الاحتفالية التي تهدف إلى التقرب من القوى الخفية المهيمنة على الطبيعة والكون بما فيه هذه القوة التي تقلق الإنسان وتهيمن عليه باستمرار، ولهذا يقول كازنوف (1971) الباحث النفسي "إن الطقس بمختلف وظائفه لا هدف له سوى إعداد التوازن الداخلي للإنسان الذي يمزقه اتصاله مع متقلبات العالم الخارجي"⁽¹⁾.

إن هذا المنظور النفسي لوظائف الطقس يبين لنا أن الأسطورة تنشأ عن المعتقد الديني وتكون بمثابة امتداد له فهي تعمل على توضيحه وإغناؤه، وتشبثه في

(1) د. طوالي، نور الدين. الدين الطقوس والتغيرات. بيروت: منشورات عويدات، ديوان المطبوعات الجامعية بالجزائر، الطبعة الأولى

صاغ تساعد على حفظه، كما أنها تزوده بذلك الجانب الذي يربطه إلى العاطفة، كما أنها تعمل على تزويد فكرة الألوهية بألوان وظلال حية، لأنها ترسم للناس صورها التي يتخيلونها، و تعطيها أسماءها وصفاتها، وتكتب لها سيرتها الذاتية وتاريخ حياتها، وتحدد سلطانها وعلاقاتها بعضها ببعض.

وبتعبير آخر نقول إنَّ الإنسان الذي يؤمن بالأساطير يؤدي طقوساً ومراسيم تعبديّة لضمان رضى القوى الغيبية (الآلهة) المتحكمة في العوامل التي تحدد وجوده ومصيره، وهو يسعى بهذه الطقوس إلى التأثير فيها لتحقيق غاياته.

ولنفهم هذا الكلام أكثر نعود إلى رأي جيمس فريزر الذي "يعتقد أن في النظام الديني الذي تمت دراسته في المجتمعات البدائية يوجد عنصران بارزان، أحدهما نظري ويتصل بالاعتقاد بالقوى فوق الطبيعية التي ينظر إليها بوصفها أسمى من الإنسان، وفي وضع يجعلها تسيطر على شؤون حياته، والآخر عملي ويتعلق بالمراسيم والأساليب الطقوسية التي يمارسها الإنسان للتأثير في هذه القوى الغيبية لتحقيق غاياته ومعالجة مشكلاته"⁽¹⁾.

إن الطقوس الجنائزية وطقوس التحنيط عند المصريين القدامى تشير إلى أسطورة الخلق عندهم. فالأسطورة المصرية القديمة تروي أن "سيت رب الظلام، قام بقتل أخيه أوزيريس، غيرة وحقداً، ثم مزقه، و جمعت أعضائه، أخته ازيس ابنه جيب من نوت وأم حورس، وأعادته إلى الحياة بقوتها المحيية، و صار حاكم ما بعد الحياة و القاضي الذي يشمل أمامه الموتى. و الطقوس التي ترويه الأسطورة عن الخلود اوزيريس كان يظن إن مورست حلت الخلود للبشر"⁽²⁾.

إنَّ هذه الأسطورة تبين لنا أنَّ الطقوس الممارسة (الاحتفالات الدينية و ما يرتبط بها) في موقف معين إنما تهدف إلى بلوغ غايات وأهداف يؤمن الممارس بإمكانية تحقيقها، إذا قام ببعض الشعائر و مارس بعض الطقوس المؤثرة في عالم ما وراء الطبيعة. و ذلك لكون الإنسان الممارس لهذه الطقوس يشعر بضعفه أمام تحديات الطبيعة و القوى الماورائية، ولهذا فهو يحاول ضمان رضى القوى الغيبية

(1) د. النوري، فيس . الأساطير و علم الأجناس . مرجع سابق، ص: 94.

(2) شابيرو، ماكس و هندريكس، رودا . معجم الأساطير. مرجع سابق، ص: 192.

عن طريق تطبيق بعض قواعد الضبط و السيطرة السحرية التي تغير مجرى الأحداث في الطبيعة حسب هذا التصور .

إنَّ وجهة النظر البدائية هذه، تطرح مفهوما مفاده " أنَّ الإنسان البدائي لا يبأس من بلوغ غاياته و أهدافه مهما كانت العقبات ما دام يحفظ في ذهنه ذلك الجانب العقيدي المتفائل المتصل بوجود عناصر السيطرة البشرية على قوانين الطبيعة، و لهذا شبه بعض الباحثين و على رأسهم كلُّ من الأستاذ فريزر ومالينوفسكي السحر البدائي بالشعوذة العلمية"⁽¹⁾.

إنَّ هذا الرأي يتوافق مع رأي مالينوفسكي القائل بأن الطقوس الدينية ترضي دوافع متعددة في الإنسان، يرتبط بعضها بدوافعه و انفعالاته الذهنية و العاطفية، و يرتبط بعضها الآخر بحاجات المجتمع للوحدة و التآزر الاجتماعي الخاص بماضيه و حاضره.

إن الطقوس الأسطورية في الحقيقة، و وفق هذه النظرة السابقة، تعبر عن سيطرة المجتمع على أفرادها، عن طريق تعليمهم مراحل الطقس و تلقينهم الكلمات السحرية المصاحبة لها كشرط أساسي للتأثير في القوى الغيبية، فنجد الأفراد يتوارثون هذه الطقوس أبًا عن جدٍّ، للاعتقاد السائد بأن نسيان تفاصيل دقيقة في الطقس يؤدي إلى إبطال مفعول العملية السحرية إن صح التعبير .

وتعود أغلب الممارسات السحرية منذ القديم-إن لم نقل كلها- إلى الإيمان والاعتقاد بالأساطير المتعلقة بالقوى الماورائية والظواهر الطبيعية ومنها الكواكب التي كان الإنسان القديم يؤمن بتأثيرها على حياة البشر وينسبون إليها أمورا كثيرة فقد كان الكلدانيون يعتقدون أنَّ " ظهور كوكب المشتري في الليالي القمرية يبشر النساء الحاملات بالمواليد الذكور، وظهور عطار دليل زيادة المعاملات التجارية، و تحسين الأحوال الاقتصادية للبلاد، و علو شأن العلم والأدب و المشتغلين به، وكذلك فإن ظهور كوكب زحل يدل على الخلافات العائلية، و سوء حالة المتزوج والأغرب على

⁽¹⁾ د . النوري، قيس . الأساطير و علم الأجناس . مرجع سابق، ص: 93 .

السواء و تفشي الإجرام والرذيلة.... وحتى الآن نجد بعض الفلكيين و من يهتمون بهذا العلم يبنون تنبؤاتهم على ظهور هذه الكواكب في أوقات معينة و دلالتها مماثلة لما سبق ذكره، ولذلك نجد هؤلاء الكلدانيون يعولون في أعمالهم السحرية على حركات هذه الكواكب وأوقاتها و تقابلها وابتعادها، و كل ما يتصل بها، لاعتقادهم الراسخ بتأثيرها على حياة الآدميين⁽¹⁾.

إنّ ارتباط الطقوس السحرية بالأساطير تتجلى أيضا في الإيمان بالأرواح الشريرة و الطيبة التي تراقب حياة البشر وتعمل على حمايتهم أو إزائهم. لقد كان بعض القدماء يذبحون الحيوان و يتركونه في الخلاء اعتقادا منهم بأن الأرواح الشريرة ستلتهم الفريسة، و تكف عن مضايقته عند الصيد ذلك أن الصياد من هؤلاء إذا طاش سهمه و لم يصب طريدته، لا يعزو ذلك إلى قلة خبرته أو مرانه أو عدم الدقة في تصويب رمحه، و لكن كان ينسب فشله دائما إلى وجود تلك الأرواح الشريرة التي تعاكسه.

إنّ الطقوس السحرية المذكورة نجدها ترتبط بالحياة الواقعية، بفعل النظرة الأينمизمية التي تصور العالم مليئا بالقوى الروحية فعند العرب الجاهليين نجد الكهانة تقوم بدور نافع للمجتمع، بهذا السحر، حيث تستغل التعاويذ والطلاسم والرقى على أوسع نطاق في مجالات الصيد، و الرحلة، والحرب، واستنابات الحبوب، و في سائر أنواع النشاط الإنساني.

وهذه النظرة لا تقتصر على العرب فحسب، إذ نجد كلّ المجتمعات البشرية تعتقد بوجود الكائنات الروحية و الغيبية وهي تؤدي طقوسا ومراسيم محددة تهدف إلى استعطافها لضمان رضاها وتجنب سخطها، فالخشية والخضوع والاستعطاف هي سمات بارزة في الطقوس الروحية التي تؤدي في النظم الغيبية البدائية كلها وهي عناصر تعززها الأساطير والأحاجي و غيرها من فنون السحر.

(1) د. حسن الساعاتي، سامية . السحر و المجتمع -دراسة نظرية و بحث ميداني-، القاهرة: نشر مكتبة الأجلو المصرية، الطبعة الأولى

و من ناحية أخرى، نجد أنّ " السلوك البدائي قد تمت دراسته من زوايا أخرى عديدة إضافية لوجهة نظر الأستاذ ريدن، من أنّ هذا السلوك ينطوي على التوازن بين الجانب المنطقي البراغماتي و الجانب الخرافي والغبيي، فالطقوس كما يراها الأستاذ فرانز شتانير، هي وسائل اجتماعية وحضارية ونفسية فعالة تخدم المجتمع البشري خصوصا في مجالات الضوابط التحريمية. وهو من هذا المنطق قد سار على نهج أستاذه راد كليف براون في تحليل الواقع الطقوسي باعتباره يدور حول ضوابط المنع و التحريم لإثبات سيطرة البناء الاجتماعي على سلوك الأفراد"⁽¹⁾.

و المعروف في علم الاجتماع أنّ هذه النظرة البنائية للنظم الاجتماعية ككل تبرر استمرار النظم الاجتماعية باعتبارها أبنية اجتماعية انطلقا من أهمية الوظيفة التي تؤديها، فكثير من الناس يقلد باقي أفراد الجماعة، و السير في سلوكه وفق سلوك اجتماعي متعارف عليه دون محاولة خرق هذا السلوك الذي تعود عليه باقي أفراد المجتمع، حتى و لو كان في قرارة نفسه لا يعترف بجدواه، و لكنه لا يستطيع أن يتجاوزه تقيدا بضوابط المنع والتحريم، الذي أقره بناء اجتماعي مالدفاع عن مصالح اجتماعية ما تسمى وظائف اجتماعية.

وهناك من يرى أنّ كثافة الاعتماد على الطقوس تتناسب طرديا ودرجة تخلف التكنولوجيا في المجتمع، بحيث أنه كلما اختلفت التكنولوجيا كلما زادت مشكلات الإنسان المعيشية و ضعف الضمان، و كلما ارتفعت حاجة الإنسان إلى الطقوس الغيبية المختلفة.

ونجد هذه النظرة عندنا في الأرياف الجزائرية، إذ نلاحظ أنه في بعض المناطق تتكرر صور مكافحة الفقر وتتعدد عن طريق إقامة حفلات في المناسبات المختلفة، إما دفعا للعين الحاسدة أو استجداء لقوى الخير، وهذا عملا بالمقولة الشعبية "سيل الدم يروح الهم" والمعروف أن إسالة الدم عند الفئات الريفية يقصد منها إقامة الحفلات و ذبح الذبائح ليس في الأفراح فقط بل طلبا للفرج كذلك.

⁽¹⁾ د . النوري، قيس . الأساطير و علم الأجناس . مرجع سابق ، ص: 95.

وقد ترتبط هذه النظرة الأخيرة بالاحتياجات الذهنية و العاطفية التي تواجه الفرد حسب نمط شخصيته التي تتكون وفق نظام اجتماعي و ثقافي معين. إذ تعبر الطقوس المقامة في بعض الأحيان عن جوانب الإحباط frustration الذي يجسد شعور الفرد بالخيبة أو الحرمان أو الفشل وهو بحكم هذا الشعور يلجأ إلى الطقوس للتخفيف من ضراوة هذا الشعور.

إنّ كل هذه الطقوس المتوارثة عند الأجيال، تُعتبر ميراثاً أسطورياً وصل إلينا من عهود قديمة جدا استمرت تتطور من شكل إلى شكل و تتغير وفق الظروف المستجدة محافظةً على الرمزية التي تتمتع بها و التي هي سبب بقائها. وإذا اعتبرنا أنّ " الأسطورة هي ترميز للخبرة الدينية بالكلمات، و الطقس هو ترميز لها بالحركات، فإن التمثال هو ترميز بالصورة المادية الماثلة أمام البصر، وقبل أن تتخذ شارة الألوّه هذه شكلاً إنسانياً، كانت مجرد هيئة مستمدة من الوسط الطبيعي. ففي بلاد الرافدين كانت شارة الألوّه عبارة عن حزمة من القصب ذات رأس ملفوف تتدلى منه راية، وفي بلاد كنعان كانت عبارة عن عمود حجري ينصب في الحراب، ثم تحولت هذه الهيئة الرمزية بشكل تدريجي إلى هيئة إنسانية ذات شخصية محددة، بتأثير تراكم الأدبيات الميثولوجية، التي ترسم صورا ذهنية للآلهة و تزودهم بتاريخ و سيرة حياة، فجاءت التماثيل بمثابة المعادل البصري للشخصيات التي تقص عنها الأساطير⁽¹⁾.

إنّ القصد من الترميز هنا للآلهة هو إمكانية تأثير الطقس السحري أو الطقس الأسطوري فيها مع ملاحظة أنه في أغلب الأحيان نجد اختلاط الطقس السحري والطقس الديني. وقد تعرض إلى هذا الأستاذ جيمس فريزر حينما بيّن أنّ السحر أقدم من الدين و اهتدى إلى أصل الدين وعلاقته بالسحر، فهو "يفترض أنه قد مرّ على الإنسان عهد ظن فيه أنه بمقدوره التحكم في سير عمليات الطبيعة بواسطة تعاويذه و طقوسه السحرية. وعندما اكتشف بعد فترة ليست بالقصيرة، قصور هذه الوسائل عن تحقيق غاياتها، اعتقد أنّ الطبعة التي تأبى الانصياع لطقوسه، واقعة تحت سلطان

(1) السواح، فراس . الأسطورة و المعنى . مرجع سابق ، ص: 141 .

شخصيات روحانية فائقة القدرة، فتحول إلى عبادة هذه الشخصيات واستعطافها واسترضائها بالأضاحي والقرايين، لتقف في صفه وتلبي له حاجاته، وبذلك ظهر الدين و تحول الإنسان عن السحر، وحلّ كاهن المعبد الذي يقود الصلوات محل ساحر لقبيلة الذي يقود الطقوس السحرية⁽¹⁾.

ويعتبر كلام فريزر هذا دليلاً على أنّ الدين لم ينشأ إلا مع ظهور الآلهة المشخصة، و ظهور التوسلات الطقسية إلى الكائنات الروحية أو الكائنات فوق الطبيعية التي تتحكم في مظاهر الكون و الطبيعة، وتتحكم من خلال ذلك في مصير الإنسان.

غير أنّ هناك من يرى أنه لا فرق بين السحر والدين عند منابت وجذور الثقافة الإنسانية، لأن الساحر الذي يتوسط بين الأسباب والنتائج من خلال طقوسه، لا يعتمد مبدأ ميكانيكية الطبيعة وخضوع عملياتها لقوانين سحرية ثابتة كما يعتقد فريزر، بل يعتمد على مبدأ القوة السارية في الطبيعة. وهي قوة غفلة غير مشخصة تربط عالم الظواهر وتكمن خلف تسلسل الأحداث في الطبيعة. فالساحر في أدائه لطقوسه إنما يعتمد على قوى منبثة في الطبيعة، وهي قوى دينية من نوع ما، لأنها تشكل بعدا ماورائياً لعالم المادة المرئي والمعيش.

"إنّ الإندونيسيين القدامى يتصرفون مع الأرز وقت الأزهار كما يتصرفون تجاه النساء الحوامل، بحيث يتجنبون إطلاق الرصاص والكلام بأصوات عالية مخافة إزعاج أرواح نبات الأرز في الحقل كي لا تسقط بذورها وبالتالي تعجز عن النمو، كما يمتنعون عن ذكر الجثث والعفاريت Démons وهم في حقول الأرز لتجنب تلك النتائج، ويقدمون إلى شتلات الأرز أطعمة يقدمونها عادة للنساء الحوامل، وحالما تبدأ الشتلات بحمل السنابل يبدأ هؤلاء الناس بالنظر إليها باعتبارها أطفالاً في فترة الرضاعة وتطعم كما يطعم الصغار، والخوف على نبات الأرز من الإجهاض في فترة بداية النمو يشتد أكثر في وقت الحصاد بسبب عملية قطع النبات التي تسبب (في تصوره) ألماً شديداً، وهم لهذا يستعملون سكاكين وأدوات قاطعة من نوع خاص

(1) السواح، فراس . الأسطورة و المعنى . المرجع السابق، ص: 134 .

حيث تخفى شفرتها بشكل لا يؤدي إلى زعر روح سنابل الرز حتى لحظة القطع. وتصبح عملية جني النبات عبارات يتلفظ بها الفلاحون لإبعاد فكرة قطع رأس النبتة و إبقائها في حالة استرخاء، والخوف من روح سنابل الأرز ينتشر أيضا بين كثير من جماعات جزيرة بورنيو حيث تستعمل أدوات خاصة لحصد السنبل قبل قطعها لمنع الروح من الانتقام⁽¹⁾.

إنّ الطقوس الممارسة عند هؤلاء السكان الإندونيسيين لم تنقطع إلى الآن حتى إنه في الوقت الراهن لا زال البعض منهم يرى أن الأرز الذي يهيا بالطريقة التقليدية أي بالدق على الأرض هو أفضل طعاما من الذي يطحن بالمطاحن لأن حبات الأرز في المطحنة تتعرض للسحق الشديد، مما يسبب خروج الروح منها وبالتالي تفقد طعامها. وهم لذلك يقومون بطقوس عديدة للمحافظة على وفرة الإنتاج وهذه الطقوس تتشابه عند كثير من الشعوب من حيث دلالاتها الرمزية وإحياءاتها.

وخلاصة القول أنّ الأسطورة الطقوسية مرتبطة بمفهوم السببية، سواء عند الإنسان القديم أو الإنسان في الوقت الحاضر، والفرق بينهما هو أنّ الإنسان القديم يرى أنّ العنصر الفاعل وراء السببية هو قوة تنقل الأثر من السبب إلى النتيجة، وتتوسط بين طرفي الحادث، بينما يردّ الإنسان الحديث الأثر الذي يحدث بسبب الطقس إلى خصائص كامنّة في طبيعة الأشياء. وعلى ذلك فإنّ الآثار المرجوة بفعل الطقوس سواء عن طريق التأثير في القوة الخفية أو الروح بواسطة طقوس سحرية أو بفعل الصلاة أو تقريب القرابين في الأديان من أجل شفاء الأمراض وطرده الأرواح الشريرة من أجسام المصابين بالأمراض العقلية، ودرء الحسد، وإبعاد أذى العفاريت ... الخ. وكل هذه الآثار المرجوة إنما تدل على أنّ بقاء الفكر الأسطوري، أو على الأقل بقاياها مهيمنة على فئات واسعة من الشعوب في أغلب دول العالم، إنما يدل على الإحساس بالضعف و الحاجة إلى قوة غير طبيعية مهما كان شكلها يستند عليها الإنسان لتحقيق طموحاته أو الهروب من واقعه إلى فضاء أرحب يجد فيه الطمأنينة و راحة البال.

(1) د. النوري، قيس . الأساطير و علم الأجناس . مرجع سابق ، ص: 5.

ثانيا: الأسطورة التعليلية

"لم تجد الأسطورة التعليلية طريقها إلى الوجود إلا بعد أن ظهرت فكرة وجود كائنات روحية خفية في مقابل ما هو كائن من الظواهر الطبيعية كالرعد وانفجار البركان وانشقاق الأرض عن الزرع، ويبدو أنّ طائفة من رجال الدين استطاعت أن توهم "الجماعة" بأنها على اتصال بهذه الكائنات اللاشخصية، فوجد السحر، وكان في مبدئه إيمانا بقوى موجودة في بعض الأحجار النفيسة أو التي تأخذ شكلا مثيرا، حيث يفسح المجال للقول بأن روحا تكمن فيها، وتمكن استمالتها عن طريق تقديم القرابين والأضاحي"⁽¹⁾.

إنّ أول ما يسترعي الانتباه في هذا الكلام هو فكرة استرضاء الأرواح التي تفتح المجال لتعليل ما يقع في الكثير من الأساطير، ولتفسير الأساطير أيضا. فقد ورد إلينا في الحكايات الأسطورية المختلفة تفسير عمليات شروق الشمس وغروبها، وازدهار الأرض في الربيع وجذبها في الشتاء، وثورة البحر، وأهيجان النهر، وأطولوع القمر واختفائه إلى غير ذلك من الحكايات الأسطورية التي تعالج سرّ الكون وسرّ حياة البشر والنبات والحيوان وجودهم على هيئة معينة أو تصافهم بصفة معينة. فأسطورة إيكو ونركيسوس اليونانية التي تحكي سرّ تحول إيكو إلى صخور في الكهوف ومنحدرات الجبال، تعلل لنا لماذا تردد الجبال والوديان الأصوات والنداءات التي تلقى هناك، فإيكو في الأسطورة حورية جميلة خدعت الإلهة يونو التي كانت تبحث عن زوجها نركيسوس الذي كان يداعب الحوريات، فقامت إيكو بالثرثرة بتعطيل يونو حتى تتمكن الحوريات من الفرار فلما اكتشفت الآلهة حيلتها أصدرت عليها الحكم بقولها لها " ستفقد القدرة على استخدام ذلك اللسان الذي خدعتني به، ما عدا ذلك الغرض الوحيد الذي تتعلقين به وهو الرد، ستظل الكلمة الأخيرة لك، و لكن دون مقدرة على الكلام".

(1) د. كمال زكي، أحمد. الأساطير. مرجع سابق، ص: 47.

و رأت إيخو نركيسوس، الشاب الجميل في الجبال فعشقته و تتبعته و لما رآها كلما نادى عليها ردت عليه بآخر كلمة و لما تمكن من رؤيتها نفر منها و قال لها أغربي عن وجهي إني أفضل الموت على أن أكون لك "، فردت أكون لك و لكنه تركها وذهب. فذهبت تخفي عارها و خجلها في تجاويف الأدغال و منذ هذا التاريخ و هي تعيش في الكهوف و منحدرات الجبال، فنحل بدننها من الشحن، وأخيرا انكمش لحمها و تقلص برمتها، واستحالت عظامها صخورا ولم يبق منها سوى صوتها، وبذلك ما تزال مستعدة أن تجيب أي شخص يدعوها، محتفظة بعادتها القديمة بأن تكون لها الكلمة الأخيرة⁽¹⁾.

و كذلك الشأن بالنسبة لزهرة الريح الحمراء التي تساعد الريح على تفتحها و نمائها في شكل الدم، كما تساعد على فنائها بسرعة إذ تذبل بسرعة، بفعل الرياح، فعلة ذلك نجدها في أسطورة فينوس و أدونيس التي يقول عنها الشاعر ملتون في " الحفل البهيج ":

"مراهر زنبق العيسلان و الورود

حيث يهجع أدونيس الصغير دواما

فيلطف ألم جرحه الغائر الشديد

في نوم هادئ، و على الأرض

تجلس ملكة آشور و هي حزينة "

فكلمات فينوس " سيتحول دمك إلى زهرة، و لن يستطيع أحد أن ينكر هذا العزاء"⁽²⁾ هي التي حولت الدم إلى زهرة حمراء تثبت في المروج.

كما أن أساطير الظواهر الطبيعية تبرر لنا شكل الظواهر الطبيعية المختلفة، إذ يرى بعض الشعراء والفلاسفة أن تلك الأساطير هي مجرد تشبيه لحياة الإنسان لوجود ملامح متشابهة بين الإنسان والطبيعة، وهذا التفسير الجانبي الطبيعي لكل المظاهر المتعددة للطبيعة لم يقنع الفلاسفة وغيرهم من المهتمين بعالم الأساطير

⁽¹⁾ بلفنش ، توماس .عصر الأساطير (ترجمة: رشدي السيسي)، القاهرة: مطابع البلاغ، نشر دار النهضة العربية، 1966م،

ص: 147 . 148.

⁽²⁾ بلفنش ، توماس ، المرجع نفسه، ص: 105 .

فتشبيبه الملك بالشمس ووصفه للأموال يمثل أشعة الشمس، وأن حمام (دانا) Danae يمثل القمر وأن العسل الشفاف الذي لديها هو ضوء القمر وأن الوصيفة هي الفجر القرمزي الذي يأتي قبل شروق الشمس وما الغيوم إلا ملابسها التي تنتشرها في السماء وواضح أن هذه التعليقات للظواهر الطبيعية التي تجري في الأسطورة يصعب الأخذ بها.

غير أن طلبة البحث الميثولوجي اهتموا بالكثير من أساطير الطبيعة التي تعتمد التعليل والرمز في عملية نسج هذه الأساطير ومن ذلك أسطورة فصل السماء عن الأرض في أسطورة أطفال السماء عن الأرض في أسطورة أطفال السماء و الأرض التي دونها الأستاذ غري GEORGE GRAY والتي تعود إلى جماعات جزر موراي، إذ تروي الأسطورة أن البشر وجميع الكائنات الأخرى والأشياء نبعت من ارانغي Rangi السماء وبابا Papa الأرض وقد انطبقا على بعضهما، فساد الظلام ففكر الأبناء في فصلهما، ونهض الإله رونغوماتان Rangomatame إله وأب النباتات الغذائية الخاصة بالبشر وهو أحد الأبناء الخمسة وحاول فصلهما فلم ينجح. ثم حاول تانغاروا Tangarova إله السمك و التماسيح، وهاوميا تيكي Haumia Tihitiki أب النباتات الغذائية البرية، وكذا فعل توماتوينغا إله وأب الرجال الأشداء ولم يفلحوا كذلك، وأخيراً نهض تين ماهوتا أب إله الغابات وصارع أبويه حتى تمكن من فصلهما رغم صرخاتهما المدوية وهكذا ابتعدت السماء عن الأرض، غير أن تاوشيري ماتي Tauchiri matea أب الرياح والعواصف لم يرض بذلك فتبع أباه إلى أعالي السماء و أقام هناك غضبا من اخوته لفعلتهم تلك، وبعدها جاءت ذريته الرياح العاتية والغيوم وما يصاحبها من رعد و برق التي استعملها إله الرياح و العواصف في محاربة أعداءه الموجودين في الأرض⁽¹⁾.

وعليه، تبين لنا هذه الأسطورة أن الحُب بين السماء والأرض لم يتزعزع رغم فصل أبنائهما لهما فحب السماء للأرض يأتي على شكل أمطار وندى، وكذلك آهات

(1) د. النوري، قيس . الأساطير و علم الأجناس . مرجع سابق ، ص: 30 . 31 . 32 .

الأرض نحو السماء (زوجها) تتصاعد من الغابات والوديان والجبال في صورة ضباب.

وهي كما تلاحظ تعليل لسرّ الكثير من الظواهر الطبيعية، وهذا التعليل الأسطوري مرتبط بتفكير غيبي يؤمن به الكثير من القبائل في إفريقيا والهند الحمر وأمريكا الوسطى والهندوس وغير ذلك من الجماعات المنتشرة في شتى أنحاء العالم، فهي تؤمن بأنّ هذه الظواهر ترتبط بقوى غيبية عاقلة وهو ما يظهر ارتباط هذه الأساطير بالواقع البدائي والاجتماعي والحضاري والنفسي الذي يختلف في ملابساته وعلاقاته وظروفه الموضوعية والاقتصادية والتكنولوجية والفكرية بشكل أساسي عن واقع المجتمعات المتقدمة علميا وتكنولوجيا.

ولا تقتصر الأساطير التعليلية على الظواهر الطبيعية وسرّ تشكلها، بل تتعداها إلى الحيوانات والنباتات، ففي قبائل الزولو جنوبي شرقي إفريقيا تشيع حكاية مضمونها أن قبيلة (أما فيم) Amafeme قد تحول سكانها إلى قردة (بابوان) Baboon بسبب كسلهم ورفضهم زراعة الأرض، وتفضيلهم حياة الاتكال والاعتماد على الآخرين، فقد طلب رئيس القبيلة من أفرادها الخروج إلى البرّ وتهيئة الطعام عن طريق الحرث والزراعة، وإعطائهم عصيا للقيام بذلك فربطوا عصيهم إلى ظهورهم ولم يستعملوها، فتحوّلت إلى أذنان ونما الشعر على أجسادهم وتحولوا إلى قردة.

ونجد هذا النوع من الأساطير يمتد إلى البلاد العربية أيضا، فالأوساط الشعبية في جنوب تونس وغيرها من الجهات تعتقد أن أصل القرد إنسان توضع ذات يوم بالحليب فمسخه الله وصيره قردا عقابا له على ارتكابه لذلك الأمر.

ويندرج هذا المعتقد الشعبي ضمن أساطير المسخ التي نجدها عند اليونان القدماء الذين يروون "أنّ فتاة حسنة المنظر اسمها آيو كانت تعيش سعيدة بين قومها فرآها ذات يوم الإله "زوس" إله الآلهة عند اليونانيين القدماء فعشقها، وصار يضاجعها و يتردد على مخدعها، فتفطنت امرأته الشرعية الآلهة "هيرا" إلى علاقة زوجها زوس بآيو فغارت من الفتاة ودعت عليها فحولتها إلى بقرة تخور"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ بن حمادي ، صالح . دراسات في الأساطير و المعتقدات الغيبية . تونس: دار بوسلامة للطباعة و النشر و التوزيع، ص: 108 .

والفكر الأسطوري مليء بتبرير وجود الحيوانات التي تحمل أذنا، فحتى بعض رجال الدين الإنجليز في القرون الوسطى، كانوا يعتبرون تلك الحيوانات وخاصة منها القردة والخنازير كانت في سابق عهدها بشرا عاديين، غير أنّ مروقهم وخروجهم عن الدين أدى إلى تحويلهم إلى حيوانات كعقاب سماوي لهم. وأساطير الذنب هذه اكتشفها الباحثون في جزر فيجي وتسمانيا وبين قبائل البرازيل الأصلية عند غزو البرتغاليين لها في القرن السادس عشر.

كما أنّ تقديس بعض الحيوانات في الهند و الكثير من بقاع العالم لدى بعض الجماعات البدائية يعود إلى تأثير الأساطير ذات المضمون الطوطمي التي تروي أنّ أرواح أجداد تلك الجماعات قد انتقلت إلى ذلك الحيوان.

وأساطير الحيوانات هذه تعرفنا عن سرّ عيشها في أماكن معينة واكتسابها لصفات معينة، ومنها سرّ عيش القردة فوق أغصان الأشجار في الغابات⁽¹⁾.

وقد تعرضنا من قبل عند حديثنا عن الأسطورة الطقوسية لسرّ ممارسة بعض القبائل لبعض الطقوس الأسطورية، فالأسطورة تغلّ سرّ ممارسة تلك الطقوس. ففي أسطورة أطلنطا Atalanta نلاحظ أنّ سبب وجود الأسد واللبؤة هو عدم القيام بشعائر التكريم لفينوس Venus أو أفروديت كما تسمى عند الإغريق. فأطلنطا فتاة تمت نبوءة عن مستقبلها بأنها لن تتزوج وإلا كان الزواج سبب هلاكها، ولذلك وضعت شرطا على من يريد الزواج منها أن يسبقها، فتكون زوجة له إذا سبقها وإلا كان مصيره الموت إذا كانت هي الفائزة. وسبقت جميع المتبارين معها لكونها تربت في الغابات وكرست حياتها للرياضة والطراد. ولكن هيبو منيس الذي عشقها من أول نظرة طلب منها السباق بعد أن طلب النصر من فينوس فأمدته بثلاث تفاحات ذهبية، وفي السباق كان يرمي التفاحة إثر الأخرى كلما أحس بأن اطلنطا تكاد تسبقه فتتشغل عن السباق بالالتفات إلى التفاحة، وتمكن من هزيمتها بفعل ذلك. وفي سعادة العاشقين نسيا أن يقوما بشعائر التكريم -التي ذكرناها- لفينوس فاستشاطت ربة الحب غضبا لاجحودهما و نكرانهما للجميل فأغرتهما كي يسيئا إلى كيبيلا Cybele ربة الجبال والوحوش البرية فأساءت إليهما، فحرمتهما من هينتها البشرية وحولتهما إلى أسد و

(1) د. النوري، قيس . الأساطير و علم الأجناس . مرجع سابق ، ص: 41 .

لبؤة، وعلقتها إلى عربتها حيث مازال يظهران في كل الصور الإلهة كبيلا وتمائيلها⁽¹⁾.

وفي أساطير النبات نجد التعليل الأسطوري لكثير من الممارسات لدى شعوب أوروبا، إذ يشير الأستاذ فريزر إلى وجود عادة غريبة في سكوتلندة وهي تهافت الكثيرين من العازبين المشاركين في حصاد الذرة على التنافس على قطع آخر حزمة في الحصاد، ذلك أنّ الأسطورة تقول أن من يمسك آخر حزمة من حصاد الذرة سيتزوج قبل موسم الحصاد القادم، ولذلك يتهافت الشبان الراغبون في الزواج على الإمساك قبل الآخرين والظفر بحزمة الذرة الأخيرة التي تسمى "العذراء". وتلبس بشكل عروس وتعلق في مكان بارز على الجدار وتجري حفلات رقص حولها، وتولم وليمة عشاء يطلق عليها (بعشاء الحصاد) ويسمى أحيانا عشاء العذراء⁽²⁾.

وفي الأساطير البابلية نجد تبرير الخواص الشفائية التي تتمتع بها النباتات فألهة الشفاء الثمانية اللواتي ظهروا إلى الوجود، لسن سوى نباتات خضعت لعملية تحويل رمزي زودتها بخصائص سرية، من شأنها مقاومة المرض و الدفاع عن الحياة. وهي من نوع الأساطير البابلية الأخرى التي تتناول سرّ المرض وسرّ شفاؤه، ومنها لماذا ينخر السوس الأسنان و كيف أعطى الإله إيا السوس جذور الأسنان كي يتخذ منها طعامه ثم أعطى الإنسان تعويذة الشفاء من مرض التسوس الأسنان. ونلاحظ أنّ هذا التعليل الأسطوري كان مرتبطا بالسحرة والكهنة باعتبارهم شفعاء ويملكون أسرار الكون، غير أنّ التفكير الشعبي في كثير من الأحيان وعن طريق الأساطير المتداولة حاول في كل مرة التخلص من الوساطة عن طريق الاعتقاد الشعبي الذي كان وظيفة الساحر أو الكاهن أو العالم حسب الحالات لا تصادفه.

وكل ما نقوله عن الأسطورة التعليلية في الأخير، هو أنّ التعليل شارك فيه السحر قبل أن يرتبط بالدين، بحيث كانت الشعائر الدينية والسحرية تمارس في وقت

(1) بلفنش، توماس . عصر الأساطير . مرجع سابق ، ص: 207 . 208 .

(2) د . النوري، قيس . الأساطير و علم الأجناس . مرجع سابق ، ص: 48 .

واحد، وتُرَدَّد الصلوات والتعازيم في نفس الصوت المترنم دون أن يبدو أي تناقض في هذا السلوك العجيب لأحد⁽¹⁾.

ثالثاً: الأسطورة الرمزية

وهي تُعْتَبَر أكثر قرباً واتصالاً بالأسطورة التعليلية، لأنها تعبر بطريقة مجازية عن فكرة دينية أوكونية .

وتعتبر الأسطورة في هذا الإطار كاللغة أو امتداداً لها، حيث تعدُّ هذه الأخيرة " أول أشكال الترميز الموضوعي التي ابتكرها الإنسان، واكتشف معها مقدرته الهائلة على استيعاب ما حوله من خلال تكوين المفاهيم، ثم موضعتها في الخارج عن طريق الكلمات، والاستناد إلى هذه الكلمات بعد ذلك من أجل خلق مستوى آخر من المفاهيم أعلى، وهكذا في سلسلة متصاعدة رافقت ارتقاءه وتقدمه"⁽²⁾.

وهكذا فإذا كانت اللغة وسيلة لاستيعاب الإنسان ما حوله، ثم استعمال هذه المفاهيم التي تمكن من التعبير عنها عن طريق موضعتها في عملية الاتصال مع غيره من البشر، فالأسطورة هي أيضاً تعتبر مستوى آخر من مستويات المفاهيم التي استوعبها الإنسان وعبر عنها عن طريق تحويل تجربته مع الكون والنفس الداخلية إلى رموز وذلك بإنتاج بنية أدبية تحاول من خلال تمثيلاتها وصورها الحركية إعادة إنتاج العالم على مستوى الرمز .

وإذا كان كلا من العلم و الفلسفة، اللذان ولدا من رحم الأسطورة، يقوم بمهمة اختزال التجربة مع العالم المحيط بنا وتفسيره وترتيبه عن طريق اللجوء إلى العقل التحليلي الذي يجزأ العالم ثم يعيد تركيبه من أجل فهمه، معتمداً في ذلك على الاختبار و البرهان (العقلي عند الفلسفة والتجريبي عند العلم)، فإنَّ الأسطورة تضع الإنسان في مواجهة العالم بجميع ما فيه و تستخدم كل المجازات الممكنة من أجل تقديم رؤية متكاملة لهذا العالم .

(1) د. كمال زكي، أحمد . الأساطير . مرجع سابق ، ص: 49 .

(2) السواح ، فراس . الأسطورة و المعنى . مرجع سابق ، ص: 20 .

ومن هنا نلاحظ أنّ الأسطورة في المجتمعات القديمة تلعب نفس الدور الذي تلعبه الميتافيزيقا في الثقافات الأكثر تطورا، وتدور حول نفس الموضوعات، و تعالجها على طريقتها، مستعينة بالرمز ومستنفذة كل حيوية القصة والصور الحسية التي تشكلها بالاستعانة بالأفعال الطقسية ذات المعنى.

إنّ الفلسفة تنتج نظاما من المفاهيم التجريدية يقوم على الترابط والتسلسل المنطقي تحاول من خلاله تفسير العالم، والعلم ينتج نظاما من المبادئ والقوانين يعتمد بعضها على بعض يؤدي إلى صيغ رياضية مجردة تفسر بها موضوعاتها. وكذلك الشأن بالنسبة للأسطورة، فهي تعتمد إلى خلق نظام خاص قوامه الآلهة و القوى الماورائية التي يعتمد بعضها على بعض أيضا. و"هي إذ تؤنس الكون حين تثبت فيه عنصر الإرادات الفاعلة والعواطف المتباينة، وترى في كلّ ظاهرة موضوعية نتاج إرادة أو عاطفة ما، فإنها تصنع صورة لكون حيّ لايقوم على مبادئ ميكانيكية متبادلة التأثير، بل على إرادات وعواطف تبتدأ في شكل حركي. والأسطورة في سعيها لخلق هذه الصورة، تفتح خزانا لا ينضب من وسائل الترميز كما تفتح البوابات على مصراعيها بين الوعي والوعي، في تجربة كلانية تحافظ على علائق الإنسان الطبيعية مع عالمه، وعلائقه الثقافية في الوقت ذاته، وذلك قبل أن يتحول الإنسان إلى كائن ثقافي متعال على الطبيعة متمايز عنها"⁽¹⁾.

وهكذا نلاحظ أنّ الأسطورة إذ تخلق العواطف والإرشادات في أسطورة الأوديسة اليونانية، تحاول أن ترينا من خلال أوديسيرس ملك إيتاكا، و ابن ليرتس من انتكليا، وزوج بنلوبي، ووالد كلماك نموذجا للبشرية التائهة عبر تقلبات الزمن، خاصة عندما تتحدث الأسطورة أنه لم يكن راغبا في المشاركة في حرب طروادة ثم شارك فيها، وأثناء العودة إلى موطنه إيتاكا، صوره هوميروس في صور شتى في رائعته الأوديسا، عن طريق تصوير رحلة العذاب حيث يتعرض لعدة متاعب .

(1) السواح ، فراس، المرجع السابق ، ص:21.

وحيثما نتحدث الأسطورة عن نقض بنلوبى زوجة أوديسيوس للغزل الذي كانت تغزله من الصوف في جوف الليل، تعطيلاً لإنجاز العمل الذي تعهدت بالقيام به، وهو الإقدام على اختيار زوج من الملوك التي تصارعت على الزواج منها، لأن من يتزوجها يفوز بالعرش، إنما ترمز إلى صراع الإنسان من أجل البقاء. كما أن عودته وانتقامه الشديد من هؤلاء الملوك، إنما هو رمز لانتصار الخير على الشر في النهاية. وأسطورة "ساتوران" الذي يلتهم أولاده، هو "كرونوس" عند الإغريق وهو رمز للزمن من الذي يلتهم كل شئ ويفنى. كما أن أسطورة سيزيف Sisyphus هي رمز للجهود الضائعة والأعمال الشاقة التي يقوم بها الإنسان. ونفهم هذه الرمزية الكنائية التي تحدثنا عنها الأسطورة من خلال النص الأسطوري الذي يروي لنا أن "سيزيف ابن إيول Eolus وملك كورنتا وكان جباراً عنيداً و قاسياً سلاباً، وقد حكمت عليه الآلهة بعد موته أن يرقى بصخرة كبيرة إلى أعالي الجبل وقد جعلت هذه الصخرة كلما بلغ القمة تتدحرج منه إلى الوادي، وكان عليه أن يعيدها إلى مرتقاها، وكانت تعود هي أدراجها كلما بلغ بها القمة"⁽¹⁾.

والأسطورة المذكورة وإن كانت ترمز إلى الضياع و اللاجدوى فهي تعبر عن النظرة التشاؤمية إلى الحياة، ونفهم ذلك أكثر حينما نقرأ أسطورة سيزيف على يد البر كامو، حيث يقول الفيسون في الكتاب السابق الذكر "فإن الإدراك أيضاً يخبرني بطريقته بأن هذا العالم لا مجد. أما عكس الإدراك، أي العقل الأعمى، فقد يدّعي أن كل شئ واضح، لقد كنت أنتظر البرهان وأتمنى أن يكون صحيحاً. ولكن بالرغم من هذا العدد من القرون الدعية، و فوق رؤوس هذا العدد من المقنعين والبلهاء، فإنني أعرف أنه زائف"⁽²⁾.

ويعبر ألبير كامو عن اللاجدوى التي نتحدث عنها الأسطورة بصورة رمزية فيقول في نهاية كتابه "إن الطريق الذي يتبعه بطل كافكا من فريدا إلى الشقيقات بارناباس هو الطريق نفسه الذي يؤدي من الثقة بالحب إلى تأليه اللاجدوى"⁽³⁾.

(1) د. المحاسني، زكي . أساطير ملهمة . القاهرة: دار المعارف بمصر، 1970م ، ص: 50 .

(2) ألبير، كامو . أسطورة سيزيف . (ترجمة: أنيس زكي حسن)، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة ، 1983م، ص: 29 . 30.

(3) ألبير، كامو، المرجع السابق، ص: 153.

كما أنّ أسطورة نبتون إله البحار وزوجته "كفيتريت" وجنيات البحار، التي تعج متاحف العالم وبخاصة متحف اللوفر بفرنسا بتمائيلهم، إنما ترمز إلى الخير الذي يأتي من البحار. ويعبر الدكتور زكي المحاسني عن رمزية الأسطورة بقوله:

" نبتون " لم تكتب لنا .. أنشودة و الفلك جاري

و الفلك رمز حياتنا .. و البحر صحراء الصحارى" ⁽¹⁾

و هكذا نرى أنّ الأسطورة الرمزية تحاول الإجابة عن التساؤلات التي تحيط بالإنسان، و تفسر ما استعصى عليه عن طريق الرمز و في كثير من الأحيان تحاول التنبؤ بما يحيط به و تفسر الكثير من الأحداث التي تقع له.

وهو ما نجده في أساطير الكثير من الشعوب الإفريقية على شكل معتقدات شعبية، إذ نجد في المغرب مثلا بعض المعتقدات حول ظهور الأسنان عند الطفل بصورة غير معتادة، " فظهور السن الأولى في الفك العلوي -وهو أمر قليل الحدوث- هو إشارة إلى موت الأب قريبا، وهذا الاعتقاد موجود أيضا في نواحي ميزاب بالجزائر بالإضافة إلى مراكش و اليهود الأفارقة" ⁽²⁾.

ونجد أنه من شدة اعتقاد هؤلاء الأفارقة بصحة هذه النبوءة يحاول بعضهم بتغيير مصير الأب المرتقب، عن طريق تلاوة بعض الكلام أو جعل الطفل في وضع معين... الخ.

وتعود هذه المعتقدات الشعبية المستمدة من الأساطير إلى الفكر البدائي الذي تتميز فيه الحالة الصحية للإنسان بالطبيعة الغيبية حيث لايربط ما يتعرض إليه من أمراض جراثومية بمسبباته الجرثومية أو الطبيعية أو الاجتماعية الحقيقية، بل غالبا ما يبحث عن أسباب تكمن في العالم السحري و الديني والأسطوري الذي لا يخضع للبرهان أو الفحص العملي.

فقد تعالج الأمراض و الأوبئة عن طريق إبعاد القوى الغيبية الشريرة كالغفاريت مثلا، " و هذا ما تتبعه الجماعات الساكنة في جزيرة (سيرام) Ceram قرب غينيا الجديدة . فالقرية التي ينتشر فيها أحد الأوبئة تضع قاربا صغيرا وتحمله

⁽¹⁾ المحاسني ، زكي . أساطير ملهمة . مرجع سابق ، ص: 89 .

⁽²⁾ Annales de l'Institut d'Etudes Orientales. N° :18-19, Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Université d'Alger, 1960-1961, p :188.

بالرز و التبغ و البيض و غير ذلك من المواد الغذائية التي يتبرع بها الأهالي ثم يوضع عليه شراع صغير و بعد الانتهاء من كل ذلك يقف أحد الرجال قرب القارب و يصرخ بأعلى صوته طالبا من تلك الأرواح التي جلبت إليهم المرض أن تكف عن قريبتهم و أن تأخذ الطعام في القارب و تذهب بعيدا دون رجعة ثم يحمل بضعة رجال القارب المحمل بالطعام و يضعونه في البحر و يدفعونه ليبدأ رحلته المجهولة مع الريح. و عندها يشعر الأهلون بالراحة باعتبار المرض ذهب مع القارب و تتكرر هذه الطريقة مع قدوم كل وباء⁽¹⁾.

فأخذ الرياح للقارب بعيدا عن السواحل في عرف المعتقدات الشعبية عند هؤلاء هو رمز لذهاب المرض و تخلص الأهالي من الوباء، أما لو رمت الأمواج القارب بالساحل فإن الناس يعتقدون أن الأرواح الشريرة لا زالت تحوم حولهم، أو أنها لم ترض عن الهدية التي قدمها الأهالي فسيعود إلى إرضائها من جديد.

ونجد هذه المعتقدات الأسطورية في شكل آخر بالبيرة حيث كان السكان القدامى " يعتقدون عقيدة الذرة الأم، فقد اعتاد الفلاحون في تلك البلاد على انتقاء أفضل الذرة الموجودة في الحقل و يضعون ذلك الجزء المختار في بيادر الحزن حيث تجري طقوس حوله لمدة ثلاثة ليال ثم يلفون تلك الذرة بأفضل الملابس التي يفتنونها و تقام حولها طقوس التقديس على أساس أن الذرة هي رمز التراث و أن زيادتها تعني إدامة هذا التراث"⁽²⁾.

فنلاحظ هنا أن الممارسة الطقوسية مردها تأثير الأساطير على سلوكيات هؤلاء السكان الرمزية. فاحترام الإندونيسيين القدامى لنبات الأرز في وقت الأزهار والاهتمام به وتبجيله إنما يرجع إلى الإيمان بامتلاك الأرز روحا مشابهة لروح البشر، فاحترام الأرز هو رمز لاحترام الروح الموجودة فيه، و خوفا من انعكاسات غير محبوبة لدى السكان في حالة غضب تلك الأرواح الموجودة في بذرة الأرز.

(1) د. النوري، قياس . الأساطير و علم الأجناس . مرجع سابق ، ص: 87.

(2) المرجع نفسه، ص: 49 .

إنّ أهم ما تعبر عنه هذه الأساطير والمعتقدات الشعبية هو التعبير الدرامي والمأساوي عن الأفعال و النشاطات الطقوسية التي مارسها ومازال يمارسها الإنسان في بعض المناطق نظرا لتأثير الفكر الأسطوري عليه، لأن الأسطورة تعني فيما تعنيه التبرير الرمزي لسلوكات الإنسان المأثر بهذا الفكر خاصة في نشاطاته الطقوسية.

رابعاً: الأسطورة التاريخية

اعتبر البعض الأساطير دليلاً هاماً يسلط الضوء على الحضارات البدائية القديمة ويكشف عن تاريخها. ويتجسد هذا الاتجاه بصورة خاصة في آراء المفكرين الألمان لاسيما أولئك المنتمين إلى مدرسة فيينا التاريخية، حيث لم تكن الأساطير تتناقص للكشف عن معانيها بل استعين بها لما توفره من معلومات عن تاريخ الشعوب أو الجماعات البدائية. ويرجع ذلك إلى اعتقاد هؤلاء أنه بالإمكان تشخيص بعض الأشكال الحضارية المحددة، من دراسة الأساطير وربطها بحضاراتها وتعيين خطوط انتشارها. ومن أبرز هؤلاء الألمان نجد الأستاذ "وليم شمت" Schmitt الذي بلور المنهج النظري المتعلق بدراسة تاريخ الحضارات البدائية. فالأسطورة التاريخية من هذا المنطلق "تتضمن عناصر تاريخية ومجموعة خوارق تأخذ إطار الحكاية و هذه الحكاية - بما أنها تتعلق بمكان واقعي أو بأشخاص حقيقيين - تنقل بالتواتر من جيل إلى جيل - ومنها في تراثنا العربي حكاية "داحس و الغبراء" و حكاية "سد مأرب ... و في تراث الإغريق "حرب طروادة" و عند البابليين "ملحمة جلجامش"⁽¹⁾.

ومن هنا يجب أن نفرق بين نوعين من الروايات الأسطورية فهناك نوع يُعنى بأبطال دخلوا أساطير الرموز - مخاطبين شتى القوى الفكرية والروحية - من أوسع الأبواب كأوديب وسيزيف وأوليس، وهناك نوع آخر يُعنى بأبطال دخلوا التاريخ من أوسع الأبواب أيضاً، ومن هؤلاء سيف بن ذي يزن وعنترة بن شداد والاسكندر المقدوني وهانيبال وشمشون، ونلاحظ أنّ أبطال هذا النوع الثاني قد طمست أعمالهم أو اختلطت بأعمال غيرهم من الشخصيات التاريخية أو الخرافية، بسبب مزج الحقائق التاريخية بالأعاجيب والخوارق. ثم تخرج من هذا المزيج قصة شعبية تنتقلها الأجيال وتغير فيها، فتتعدد رواياتها وتبتعد بالتدريج عن الواقع ومن أمثلة ذلك نجد حكاية "عوج

(1) د. كمال زكي، أحمد. الأساطير. مرجع سابق، ص: 51.

بن عنق"، إذ تحدثنا الحكاية الشعبية عن الجبابة بأنهم من بقايا عاد حسب رأي القرطبي" وقيل: هم من ولد عيص وبن اسحق وكانوا من الروم، وكان معهم "عوج الأعنق، وكان طوله " ثلاثة آلاف ذراع وثلاثمائة وثلاثة وثلاثين ذراعا"، قاله ابن عمر، وكان يحتجن السحاب أي يجذبه بمحجمه، ويشرب منه ويتناول الحوت من قاع البحر فيشره بعين الشمس يرفعه إليها ثم يأكله، وحضر طوفان نوح عليه السلام ولم يجاوز ركبتيه وكان عمره ثلاثة آلاف وستمائة سنة. ثم يذكر في نهاية قصته بأن موسى قد صرعه فمات، ووقع على نيل مصر فجسروهم سنة⁽¹⁾. فهذه الحكاية أوردها أيضا محمد بن زكريا القزويني (682هـ) في كتابه عجائب المخلوقات، ويقول عنها ابن جرير الطبري (310هـ) في تاريخه عن الأمم والملوك عند حديثه عن الطوفان أنه: "لم يبق شئ من الخلائق إلا نوح ومن معه في الفلك وإلا" عوج بن عنق " فيها بزعم أهل الكتاب، كما يوردها ابن الأثير الجوزي (630هـ) في كتابه "الكامل" بنفس الصيغة⁽²⁾.

ونجد سند هذه الحكاية الأسطورية في التاريخ بما تورده من شخصيات تاريخية معروفة و كذلك من حوادث جرت على أرض الواقع، فسيدنا نوح عليه السلام و كذلك سيدنا موسى عليه السلام، و الجبابة من بقايا عاد، هم شخصيات تاريخية لا يرقى إليها الشك في الوجود كما أن حادثة الطوفان معروفة تاريخيا.

غير أن الأسطورة توظف هذه الشخصيات و الأحداث التاريخية لتضفي حالة من التقديس على الحكاية الأسطورية فتصبح متناقلة من جيل إلى جيل و كل جيل يضيف إليها بعض احساساته و مشاعره و ما يختلج في نفسه. فنتغير الحكاية بالتدريج، و يعتريها تحولات في الأحداث. و مع ذلك تبقى متداولة باعتبارها من التراث الشعبي الذي يجب المحافظة عليه.

و قد دُوّنت هذه الحكاية التاريخية الأسطورية في موسوعة ألف ولكور و الأساطير العربية للأستاذ شوقي عبد الحكيم مع بعض الإضافات، إذ يقول في موسوعته " وكانت أمه امرأة مخيفة، طول الإصبع من أصابعها ثلاثة أذرع وعرضه ذراعان، و ينتهي بظفرين حديديين كالمنجلين، أما مجلسها فمقدار واد من الأرض و

(1) العنتيل ، فوزي . الفلكلور – ما هو؟ . مرجع سابق، ص: 195 .

(2) المرجع نفسه، ص: 193.

هي أول من بغى في الأرض و عمل الفجور والسحر، وجاهر بالمعصية لذلك أرسل الله عليها أسودا مثل الفيلة، و نئابا كالإبل، و نسورا كالحمر فقتلوا⁽¹⁾.

ويذكر صاحب الموسوعة أنّ طول عوج ثمانمائة ذراع و ليس ما ورد سابقا، وهذا ما قصدناه سابقا بقولنا أنّ الأسطورة باعتبارها حكاية تتغير مع الزمن و تعترتها تحولات .

ومن الأساطير العربية الضاربة جذورها في التاريخ أسطورة الملكة الإلهة سميراميس التي تناولتها تراجيديات شكسبير وغير من الغربيين مثل الموسيقى الإيطالي روسني، فهذه الملكة التي ينسب إليها تشييد مدينة دمشق، و الحداثق المعلقة في بابل، و بناء الأقبية التي هي من الطراز المعماري الذي تشتهر به سورية. فهذه الأسطورة تقترب من التاريخ حينما تتحدث عن هذه المرأة باعتبارها ملكة سورية في منشئها، تملك بعد ذلك بلاد آشور و آسيا الصغرى و بلاد الجزيرة العربية، و تقترب من الأسطورة أو ترتبط بها حينما تتحدث الحكاية الأسطورية عن أنها ولدت من رحم أم سماوية تركتها في الخلاء عقب ولادتها، فتعهدها سرب من الحمام -لذلك كانت تسمى أم الحمام- ولمّا ماتت تحولت إلى حمامة، ولعل تحول سميراميس إلى حمامة حسب الأسطورة هو تعبير عن الرواية الأسطورية التي تتحدث عن كون هذه الملكة قد "فتحت مصر وزارت الإله آمون -المشتري- لكي تستوضحه نبوءة عن نهاية حياتها، فأنبأها آمون بأنها ستختفي مثل حمامة، وتفوز من أكثر الشعوب الآسيوية بتقدير لا يمحي"⁽²⁾.

ومن الشخصيات التاريخية التي تحولت سيرتها إلى أساطير نجد سير الأميرة ذات الهمة وسيف بن ذي يزن الحميري، وعنترة بن شداد وغيرهم من الشخصيات التاريخية عند العرب، فإذا أخذنا سيرة هذا الأخير، نجد أن سيرة البطل الجاهلي عنترة بن شداد تحولت إلى ملحمة باعتبارها تمثل بحق ملاحم البطولة الشعبية العربية، ولعل تحوّل هذه السيرة إلى ملحمة أسطورية بما أضفت الذاكرة الشعبية والرواية الشفوية

⁽¹⁾ شوقي، عبد الحكيم . موسوعة الفلكلور و الأساطير العربية . مرجع سابق، ص: 505.

⁽²⁾ شوقي، عبد الحكيم . موسوعة الفلكلور و الأسطورة العربية ، المرجع السابق ، ص: 378 .

عليها من حالة التقديس تعبر عن الوجدان الشعبي العربي، ويعود ذلك إلى الخطر الذي كان يحدق بالعرب من طرف الفرس من جهة والرومان من جهة أخرى، وإحساس العرب بعد ذلك بأنهم مازالوا محل خطر دائم فجعلوا من هذه السيرة الشعبية ملحمة أسطورية يستنهضون بها الهمم خاصة وأن السيرة تحدثت عن بلاء البطل الشعبي في حربه ضد الفرس فتقول السيرة على لسان البطل: سلي ابنة العبسي رمحي وصارمي .. وما فعلا في يوم حرب الأعاجم

هذا البلاء الذي يفاخر به بطل السيرة هو المنطلق الذي تتخذ منه السيرة ذاتها هدفا من وراء تحويلها إلى ملحمة أسطورية، فالسيرة تحدثت أن عنبرة يتغلب على جميع الأبطال و يهزم الجيوش كثيرة العدد، فيحاول النعمان بن المنذر الاعتماد عليه لتوحيد صفوف العرب لمحاربة الفرس الذين كثيرا ما عاثوا فسادا في القبائل العربية آنذاك فيقول له مخاطبا: "ولكن يا ولدي من الرأي أن أكتب إلى سائر قبائل العرب و أجمع العرب من الأحياء و المناهل و أتأهب لحرب كسرى فإنه لابد أن يعود إلينا و يسطو بعساكره علينا"⁽¹⁾.

و تلتقي الأسطورة مع التاريخ في هذه السيرة حينما تتخذ الأحداث من منطقة جغرافية معروفة و أماكن و قبائل معروفة تاريخيا، منطلقا لتقديس البطل و جعله بطلا فوق العادة أو بطلا أسطوريا من خلال تغلبه على كل المصاعب التي تعترض سبيله، و حربه مع الجن أحيانا و الوحوش الضارية أحيانا و تخلصه من السحر و تأثيراته أحيانا أخرى و خاصة حينما يدخل أماكن معروفة بأنها مسكونة من قبل الأرواح الخفية و الجن، والسيرة تستغل في ذلك إيمان العرب في ذلك الوقت " بأن القبول والأماكن المهجورة والخرابات بصفة عامة، مواطن للجن و العفاريت و أن تحية العربي القديم لساكني المقابر من الجن و العفاريت، وكانت اتقاء لشروهم هي "عموا ظلاما"⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه، ص: 502 .

(2) شوقي، عبد الحميد . موسوعة الفلكلور والأسطورة العربية . المرجع السابق، ص: 131 .

وعليه، فإنّ هذه المعتقدات الشعبية المنتشرة في الأوساط العربية هي التي أدت إلى إخراج السير الشعبية التاريخية الأصل عن إطارها التاريخي و ربطها بجوانب أسطورية أو شبه أسطورية تعتمد على الخرافة في كثير من الأحيان، و تستمد كلّ هذه الجوانب انتشارها و ورواجها من الصدق الشعبي الذي لا يهمله تحري الحقائق لأنّ حياته العادية تحكمها قيم و أعراف لا يجوز انتهاكها، ولا حتى مجرد التشكيك في صلاحيتها لحياته.

والسيرة الشعبية لعنترة بن شداد نجدها تسير على نفس منوال السيرة الشعبية لأبي زيد الهلالي وغيره من أبطال العرب مثل حسان اليماني وابنة تدمر الملكة المعروفة عند العرب القدامى. وكلّ هذه السير الشعبية عرفت تراكمات علقت بجسد الأعمال الملحمية والسير، سواء على المستوى المكاني الجغرافي، أو الزماني التاريخي . ويرجع تحوّل السير الشعبية إلى سير شبه أسطورية أو خرافية في كثير من الأحيان إلى سيادة الفكر الأسطوري كجزء من ثقافة رواة هذه السير الشعبية، فالإيمان بالعفاريت والاعتقاد بوجود الجن أمر قديم جدا عند العرب، فالأسطورة السومرية العراقية عن "جلجامش وأنكي دو والعالم الآخر" و "جلجامش و شجرة الصفصافة" تدل على أنّ معتقدات العرب أثرت في السير والحكاية الشعبية وحولت كثيرا من الروايات التاريخية إلى روايات شبه خيالية وأحيانا خيالية تماما.

فالأسطورة العراقية مثلا تروي أنه "في قديم الزمان، كانت شجرة الصفصافة مغروسة على شاطئ الفرات، و حدث أن هبّت عليها العواصف الجنوبية، وفاضت عليها مياه الفرات، فأخذتها الإلهة "إنانا" إلى مدينتها "ارك" أو -الوركاء- وغرستها في سباتها المقدس، حتى إذا كبرت الشجرة صنعت من خشبها سريرا أو كرسيا، وعندما حاولت "إنانا" قطعها لتصنع من خشبها سريرا أو كرسيا أعجزتها حية شيطانية "ليليث" اتخذت منها مسكنها، إلى أن جاء البطل الإلهي جلجامش فقطع الشجرة، وذبح الحية وفرت الشيطانة "ليليث" إلى الأماكن الخربة المهجورة"⁽¹⁾. وقد توارث العرب أسطورة هذه الشيطانة، فنجدها تسكن الأماكن الخربة وموارد المياه، لأن كلمة ليليث

(1) شوقي، عبد الحكيم، المرجع السابق، ص: 132.

كلمة بابلية آشورية ومعناها أنثى العفريت تظهر في الأماكن المذكورة يغطي الشعر كل جسدها وساقها.

وتروي الأساطير العربية أنّ تشبيه المرأة بالحية مرده إلى أن الحية قد مُسخت كذلك لأنها توحدت بالشيطان إبليس حين وسوس لحواء بأنّ الشجرة التي نهى الله عن أكلها و الاقتراب منها هي شجرة الخلد.

ونجد الإيمان بالعفاريت ومصارعتهم، الذي تتخذ من بعض السير الشعبية مادة لتحويلها إلى أساطير وملاحم، من قبل في الأساطير القديمة و منها أسطورة كلكامش الذي تُجمع الأدلة على أنّ أحد حكام المدن السومرية المدولة في مطلع عصر فجر السلالات (2400-3000 ق. م)، كان يحكم في الوركاء ونسبت إليه أعمال البطولة المختلفة⁽¹⁾. فهذه القصة الأسطورية جمعت الأعمال البطولية والمغامرات المنسوبة إلى البطل كلكامش ورفيقة أنكيديو، وحوادث الطوفان الشهيرة في التاريخ البشري، ممّا جعل هذه القصة الأسطورية أو الملحمة تبدو وكأنها وحدة فنية مطردة، على الرغم من أنّ المؤلف أو المؤلفين استعملوا ما يشاكل طريقة القصص المتبعة في ألف ليلة وليلة و كليلة ودمنة في ربط قصة بأخرى فالبطل في الأسطورة ليس إنساناً فقط بل هو إنسان إلهي، فهي تقول عنه: "جعل الآلهة العظام صورة كلكامش تامة كاملة، كان طوله إحدى عشر ذراعاً وعرض صدره تسعة أشبار، ثلثا منه إله، وثلثه الباقي بشر"⁽²⁾. وتتخذ هذه الأسطورة من خلق غريم جلجامش أنكيديو عقاباً لجلجامش على مظلّمه الأولى، وسيلة لإرجاع السلام إلى مدينة "اوروك"، فبعد صراع البطلين وتصادقهما يذهبان معا إلى غابة الأرز السحرية للقضاء على "خمبابا" العفريت الذي يحرس الغابة وتصوره الأسطورة على أنّ صورته مثل عباب والطوفان، تتبعث من فمه النار، ونفسه الموت الزؤام، كيف سندخل غابة أرز و إن حارسها، يا كلكامش، مقاتل، وهو قوي لا ينام أبداً؟ ولحفظ غابة أرز عينه إنليل، وجعل هيئته تبعث الرعب في البشر"⁽³⁾.

(1) الذنون ، عبد الحكيم . كلكامش -الإنسان و الخلود- . بيروت ودمشق: دار المنارة، الطبعة الأولى، 1996م ، ص: 32 .

(2) الذنون، عبد الحكيم ، المرجع السابق، ص: 410 .

(3) المرجع نفسه، ص: 62 . 63 .

وتعيد الأسطورة كلكامش إلى طابعه الإنسي حين يسجد للآلهة ويطلب منها نصرته ضد العفريت خمبابا حارس الغابة-رمز الشر في الأسطورة- كما توضح لنا أن عادة إطلاق البخور والتعوذ وتأثير السحر على البشر هي عادات أسطورية نجد أن كلكامش يلجأ إليها عن طريق الآلهة. وحينما نتحدث الأسطورة عن تأثير السحر "ولكن لما أراد أنكيديو الدخول إلى الغابة من بابها، شلت قواه بتأثر الباب المسحور، فنادى كلكامش و حذره من الدخول" (1). وهو نفس التأثير السحري على الإنسان، الذي نجده أحيانا في سيرة عنتره بن شداد و أبي زيد الهلالي، ففي تغريبه بني هلال نجد الراوي يبين لنا أثر ذلك في الفصل الخاص بقصة أبي بشاره العطار: "قلما رأى أبو زيد ما صار إليه زيدان، خرج عن دائرة الاعتدال وسحب سيفه وهجم عليه هجمة الأسد الرئبال و قال له و يلك يا ابن الأنذال، دع عنك هذه الأحوال، فلما نظر أبو بشاره من أبي زيد تلك الفعال قبض كمشة من التراب، وعزم عليها ثم حذفها على أبي زيد، وإذا برجليه قد يبست وكذلك يده ثم زعق في أبي زيد صوتا هائلا كأنه الرعد و رفعه في يده، فإذا هو طائر بين الأرض والسماء" (2).

ونجد التقاء الأسطورة بالتاريخ على نفس المنوال عند اليونانيين، والزيادة هوميروس خير من يجسد لنا ذلك، فهي تروي حوادث حرب طروادة المعروفة تاريخيا، و التي يقول المؤرخون أنها دامت عشر سنوات. فمن الناحية التاريخية نجد أن " أرض طروادة هي الزاوية الشمالية الغربية من الأناضول البحر غربها ومطيق الدردنيل شمالها، وطروادة على بضعة كيلومترات من البحث شرقا، ومن الدردنيل جنوبا، و لا تزال أطلالها ماثلة إلى اليوم" (3).

وإذا كان التاريخ يحفظ "حرب طروادة" كوقائع تاريخية ثابتة ومؤرخة، فإن هذه الحرب بما خلفته من نتائج هامة في التاريخ، حولت التاريخ إلى أساطير ومزجته بأحداث من صنع الخيال. فرفض الملك أغامنون فداء الفتاة حريسا ابنة الكاهن التي وقعت في الأسر، جعل الكاهن " يتضرع إلى ربه أفلون قائلا: "يا إلهي ياذا الطقوس

(1) المرجع نفسه، ص: 72 .

(2) تغريبه بني هلال - قصة أبي زيد الهلالي - بيروت: دار الكتب الشعبية، الطبعة الثانية 1982م، ص: 68 .

(3) تشرش، ألفرد . الإلياذة - هوميروس - . (ترجمة: عنبرة سلام الخالدي)، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة السادسة ، 1985م، ص: 10.

الفضية اسمع دعائي وإذا كنت قد أقمت هيكلًا لتمجيدك، وضحيث بكثير من شحوم الثيران والأكباش زلفى إليك، فاستجب لي الآن، وانتقم لدموعي هذه بإرسال نبالك على هؤلاء الإغريق".

وقد استمع له أفلون، وأغضبه ما لحق بكاهنه من إهانة، فانحدر من مسكنه في أعالي الأولمب. وكان يخطو، فيسمع لنباله صليل مروع و ترى لنزوله ظلمة الليل البهيم. فرمى بسهام الموت الكلاب و البغال أولاً، ثم رمى الرجال، حتى عمّ الدخان الحالك أرجاء الشاطئ، صاعداً من أكوام الحطب حيث تحرق جثث الموتى.

وظلّ الإله يرسل سهام الأرزاء على الجيش تسعة أيام، حتى كان اليوم العاشر، حينما ذعرت الإلهة هيرا لما أصاب أعباءها الإغريق من دمار، فألهمت أخيل أن يدعو لاجتماع عام..⁽¹⁾ ثم إن الأسطورة تتواصل لتجعل من حرب طروادة صراعاً بين الآلهة ومحلاً لمجلس الشورى فهذه الإلهة تيتيس تطلب وتتضرع لكبير الآلهة "زنس" أن يمنح النصر للطوراديين من أجل رفعه ابنها أخيل. فتغضب الإلهة هيرا، بعد أن غادرت الإلهة تيتيس مجلس الآلهة وغارت في أعماق البحر. وتحدثنا هذه الأسطورة عن صراع الآلهة، حيث تختلف فيما بينها حول نصرة كل فريق. وإذا كانت إلياذة هوميروس تعرض لقصة حرب طروادة وتمزج فيها الخيال بالواقع، فإنّ هذا الشاعر العظيم ينحو نفس المنحى في الأوديسة، وحيث نرى الأسطورة تختلف وتمتزج بالتاريخ حيث أنّ أوديسيوس بطل الإغريق في حربهم مع طروادة "ينسى أن يقدم القرابين للآلهة التي ناصرت الإغريق على الطوراديين، فكان هذا النسيان مدعاة لانتقام الآلهة منه فسلطت عليه التيه في البحر عشر سنوات. وكانت رحلة التيه هذه محفوفة بالأخطار، مليئة بالمغامرات، مرّ أثناءها أوديسيوس ورجاله بمدن غريبة وجزر عديدة بعضها يعمره بشر وبعضها الآخر تعمر قطعان من المواشي ترعاها الآلهة، والبعض الآخر تقطف به عرائس الماء أو كائنات شبه إلهية أخرى، إلى أن يحل بجزيرة كاليبسو Calypso عروس البحر التي كلفت به، فاحتجزته في كهفها مدة ثماني سنوات وهي في كل مرة تحاول إقناعه بالزواج منها مقابل أن تمنحه الخلود، إلا أنه

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص: 28 .

يأبى هذا الوضع ويذكرها أنه يرفض التخلي عن وطنه وابنه وزوجته، وفي الأخير تسعفه الآلهة أثينا إلهة الحكمة لدى أبيها "روس" وحثت مجلس الآلهة على النظر في وضع أوديسيوس، فيستجيب لطلبها فأوفد رسوله إلى الآلهة والبشر "هرمس" إلى كاليسو يأمرها بالإفراج الفوري عن حبيبها. فتتقاد عروس البحر لأمر كبير الآلهة. فيعود البطل إلى "إيتاكا" حيث كان الملوك من بعده يتصارعون من أجل بزواجه "بنلوبى" لينالوا شرف الحكم، وكانت هذه تحمي نفسها بحيلة تدفع عنها كيد الطامعين فيها حتى تبقى على الوفاء لزوجها الغائب، فقد طلبت منها الانتظار حتى تنتهي من نسج كفن لإيرتيس والد زوجها المفقود. وبعد اكتشاف حيلتها حيث كانت تمزق ليلا ما نسجته نهارا، طلبت منها التباري بقوس زوجها على إصابة الهدف. فيعجز الجميع عدا أوديسيوس الممتكر والذي كان قد عاد، ودخل المدينة ليرى حال مدينته بعده. وحينما يتعرف عليه هؤلاء ينتقم منهم ويستعيد حكمه بمساعدة إلهة الحكمة أثينا⁽¹⁾.

و نلاحظ أنّ الأحداث التاريخية التي وردت في الأوديسا تتداخل مع التي وردت في الإلياذة، مما يدل على اعتماد الأسطورة التاريخية على أحداث و وقائع من صلب التاريخ.

وأحداث الأسطورة التي تعتمد على التاريخ نجدها عند المؤرخ المسعودي، الذي يذكر عند حديثه عن بناء الإسكندرية من طرف الاسكندر المقدوني، أنه " لما أحكم بنيانها وأثبت أساسها وجنّ الليل عليهم خرجت دواب البحر فأثت على جميع ذلك البنيان فقال الاسكندر حين أصبح: هذا بدء الخراب في عمارتها ... فلم يزل البناء يبني في كل يوم و يحكم، و يوكل به من يمنح الدواب إذا خرجت من البحر، فيصبحون و قد أخرج البنيان، فقلق الاسكندر لذلك، و راعه ما رأى فأقبل يفكر ما الذي يصنع، و أي حيلة تتفع، في دفع الأذية عن المدينة، فسنحت له الحيلة في ليلته عند خلوته بنفسه وإيراده الأمور وإصدارها، فلما أصبح دعا بالصناع فاتخذوا له تابوتا من الخشب طوله عشرة أذرع في عرض خمس، و جعلت فيه جامات من

(1) مسلاقي، نسيمه . سندباد البحري و أوديسيوس . رسالة ماجستير، بإشراف: د. أبو العيد دودو ، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر 1985م/ 1986م، ص: 46-51 بتصرف.

الزجاج قد أحاط بها خشب التابوت باستدارتها، و قد أمسك ذلك بالقار والزفت وغيره من الأطلية الدافعة للماء، حذار من دخول الماء إلى التابوت و قد جعل فيها مواضع للحبال، و دخل الاسكندر في التابوت هو و رجالان معه من كتابه ممن له علم بإتقان التصوير و مبالغة فيه و أمر أن تسد عليم الأبواب، و أن تطلّى بما ذكرنا من الأطلية، و أمر فأتى بمركبين عظيمين، فأخرجوا إلى لجة البحر، وعلق على التابوت من أسفله مثقلات الرصاص والحديد والحجارة لتهدى بالتابوت سفلا، إذ كان من شأنه لما فيه من الهواء أن يطفو فوق الماء و لا يرسب في أسفله، وجعل التابوت بين المركبين، فألصقهما بخشب بينهما لئلا يفترقا، وشدّ حبال التابوت إلى المركبين، و طول حباله، فغاص التابوت حتى انتهى إلى قرار البحر، فنظروا إلى دواب البحر و حيوانه من ذلك الزجاج الشفاف في صفاء ماء البحر، فإذا هم بشياطين على مثال الناس رؤوسهم على مثال رؤوس السباع، وفي أيدي بعضهم الفؤوس و في أيدي بعض المناشير و المقامع يحاكون بذلك صنّاع المدينة و الفعلة و ما في أيديهم من آلات البناء، فأثبت الاسكندر و من معه تلك الصور و أحكموها بالتصوير في القراطيس، على اختلاف أنواعها وتشوه خلقتهم و قدودهم وأشكالهم، ثم حرك الحبال، فلما أحس بذلك من في المركبين جذبوا الحبال و أخرجوا التابوت، فلما خرج الإسكندر من التابوت و سار إلى المدينة الإسكندرية، أمر صنّاع الحديد و النحاس و الحجارة فصنعوا تماثيل تلك الدواب على ما كان صوره الإسكندر و أصحابه، فلما فرغوا منها وضعت الصور على العمد بشاطئ البحر، ثم أمرهم فبنوا، فلما جن الليل ظهرت تلك الدواب و الآفات من البحر، فنظرت إلى صورها على العمد مقابلة إلى البحر، فرجعت إلى البحر و لم تعد بعد ذلك⁽¹⁾.

إنّ هذه القصة عن بناء الإسكندرية تعتمد على شخصيات تاريخية وعلى مدينة معروفة حاليا بمصر، ولكن الأحداث التاريخية تمتزج بالخيال الأسطوري كما رأينا القصة التي يضاف إليها أن الإسكندرية لما سكنها أهلها كانت آفات البحر و

(1) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين . مروج الذهب و معادن الجواهر - الجزء الأول - . ، بيروت: دار الأندلس للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة السادسة، 1984م، ص: 412 . 413 . 414.

سكانه - على ما زعم الاخباريون من المصريين والإسكندرانيين - تختطف بالليل أهل هذه المدينة، فيصبحون و قد فقد منهم العدد الكثير.

ولمّا علم الاسكندر بذلك اتخذ الطلسمات على أعمدة هناك تدعى المسال... طول كل واحد منها ثمانون ذراعا على عمد من نحاس، و جعل تحتها صورا و أشكالاً و كتابة، تفعل فعل الطلسمات (النافعة) المانعة والدافعة⁽¹⁾.

وما يهمننا في خلاصة الحديث عن الأسطورة التاريخية هو الاعتقاد بأنّ سرّ امتزاج الأحداث التاريخية الحقيقية بخرافات و أساطير من فعل الخيال، هو دليل على سيطرة الفكر الغيبي لأهمية الحياة الروحية بما تشمله من جوانب فكرية و عقائدية و طقوسية وأخلاق على فئة كبيرة من الناس تؤمن بهذه الحكايات و ترددها دون طرح أي تساؤل يحاول النيل من مصداقيتها كحوادث تاريخية وإن كانت تخرج عن نطاق المعقول.

و هذا ما جعل هانز ميسروف في كتابه - الزمن في الأدب - يقول:
"الأساطير الشعبية تختفي معظم جوانبها الشكلية و أفكارها و حوادثها متضمنة فقط صفة نموذجية أو حدثاً جوهرياً ما زال يفعل فعله في عقل، و نفس إنساننا من خلال ما كرسته العادات و التقاليد المتأثرة بتلك الأساطير والحكايات الخيالية"⁽²⁾.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص: 415 .

⁽²⁾ بوشريخة، حورية . زكريا ثامر -دراسة موضوعية لأعماله القصصية - . رسالة ماجستير بإشراف: د. عبد القادر بوزيدة، قسم اللغة العربية و آدابها، جامعة الجزائر السنة الجامعية 2000م/2001م، ص: 109 .

الحمد لله

الجليل المجدد الباق

الفصل الأول الحكايات الشعبية

في صائفة من الصائفات التي أعقبت سنوات الشّر حسب اصطلاح
الرفيين- وبينما كانت إحدى الفلاحات عائدة إلى دارها يقال أنها بنت بودهان-
عقب انتهائها من جمع ما تبقى من السنابل التي يخلفها الفلاحون أثناء عملية
الحصاد في المكان المعروف ببروبة، إذ بها تسمع صوت رضيع يبكي بين الهشيم
فسارت باتجاهه ورفعته، وجعلت تحاول إسكاته ناظرة يمينا وشمالا باحثة عن المرأة
التي تركته، فلمحت امرأة سائرة في اتجاه منزل بالقرب، فعقدت الدهشة لسانها لأنها
عهدت المكان خاليا من أي أثر للمنازل، غير أنّ الفضول جعلها تتبع المرأة،
وتناديها فلم تلتفت لها المرأة إطلاقا، ودخلت المنزل، فما كان من المرأة الفلاحة إلا
أن دخلت الدار في أعقابها.

وما أن ولجت باب الدار حتى انتابها نوع من الذهول والخوف لما رأت من
مظاهر البذخ التي لم يحلم بمثلها الفلاحون أبدا، غير أن دهشتها لم تطل، إذ قالت
لها المرأة أنها من جماعة الجن وأنها تسكن في ذلك المكان منذ أمد بعيد، وأن الجن
لم تؤذ أحدا من الإنس منذ وجودها في ذلك المكان، وطلبت منها أن تخفي سرها ولا
تبوح به لأحد، كما طلبت منها ألا تقترب من مكان إقامة الجن وقت الظهيرة عندما
تكون الشمس عمودية على الأرض، ووقت الغروب لأن جماعة الجن تأخذ أبقارها
وأغنامها إلى معين الماء لترتوي وهي عائدة من المرعى، وكمكافأة لها أعطتها بعض
القطع الذهبية والفضية من أكياس كانت مكدسة في إحدى زوايا الدار، وهددتها
بالعقاب إن أفشت السرّ.

أخذت العجوز تلك القطع الذهبية والفضية وعادت مسرعة إلى دارها في حالة
من الذعر والخوف، وتحت إلحاح زوجها حكّت له الحكاية من أولها إلى آخرها، فما
كان من الفلاح إلا أن سار مسرعا إلى شيخ من شيوخ الدشرة وحكى له الحكاية،
فخطّ له الشيخ عدة تمائم وطلب منه أن يعلقها على باب الدار ونوافذها، وأوصاه
بغلق الأبواب جيدا.

عاد الفلاح إلى داره وفعل ما طلب منه الشيخ أن يفعل، غير أن الليل كان يخفي شراً مستطيراً لأصحاب الدار، فما إن نشر الظلام أجنحته ونام أصحاب الدار، حتى سمعوا صوت حوافر البهائم، وأصوات مختلفة تقترب من الدار ومالبثت تلك الأصوات أن دوت في أرجاء الدار وأصبحت أمتعة الدار تتساقط عن أمكنتها وأصوات البهائم المختلفة تخترق آذان الرجل الفلاح وزوجته في حدة جعلتهم يعتقدون أن النهاية قد حلت. غير أنهما تمالكا نفسيهما إلى الصبح فلم يصابا بمكروه.

وما أن لاحت تباشير الصبح حتى طار الفلاح مسرعاً إلى الشيخ وقصّ عليه ما حدث، فسار معه إلى المنزل وكتب تائم أخرى علقها بنفسه ورشّ المنزل بماء تلا عليه تلاوته المعهودة عنده وأطلق في أرجاء الدار بخوراً وطمأن الفلاح وزوجته وعاد إلى داره.

غير أن الليل الموالي أتى بما هو أشدّ من الليلة الأولى فقد أحسّ الفلاح وزوجتيه أنّ الصبح لن ينفلق عليهما بخير، غير أنهما تمالكا نفسيهما والتزما فراشيتهما إلى الصبح -حيث رحلا عن تلك الدار. وبقي ذلك المكان وآثار المنزل المهجور يثير حساسية الناس كلما مروا عليه رغم أنّ الجنّ لم تعترض أحداً منذ ذلك الوقت.

الحكاية رقم 2.

الراعي علاوة، هو أحد الأشخاص المعروفين في دوار "أولاد سيدي مسعود" بالشجاعة والإقدام على ارتياد الأماكن التي يخشاها باقي سكان الدوار، لاعتقادهم أنها مسكونة، وهو عادة ما يتأخر في العودة بقطيع الغنم من المرعى، غير أنه في بعض الأحيان يقوم بتأدية خدمات إضافية لسكان الدوار، كان يذهب إلى السوق وقت الحاجة، وبعد انتهاء فترة الحصاد والدرس نجده من حين إلى آخر متنقلاً إلى طاحونة تبعد عدة كيلومترات عن الدوار لطحن القمح والشعير المخصّص لاستهلاك السكان.

وذات يوم تأخر الراعي في الطاحونة أكثر من الوقت المعتاد بسبب كثرة الوافدين عليها لطحن قوت عامهم. وفي طريق عودته لاحظ أنّ الدابة التي كانت تنوء تحملها أخذت تجفل بين الحين والآخر على غير عاداتها، فأخذ يحثها على الإسراع بمهمازه مطلقاً لكلمة "أر" بين فترة وأخرى. غير أنه لما وصل إلى المكان المعروف بـ"عين المسعود" حيث تتبع عين يرتوي منها المارة وهو مكان يخشى أغلب سكان الدوار المرور به وقت الغروب على وجه الخصوص، لاحظ أنّ هناك شخصاً يمشي أمام الدابة وشخصاً آخر على يسارها وآخر على يمينها مما جعل الدّم يكاد يجمد في عروقه من هول المفاجأة وتملكه رعب شديد، غير أنه تمالك نفسه ولم ينطق بكلمة تاركاً الدابة تسير بسرعة فائقة نحو وجهتها التي اعتادتها.

وعندما وصل الراعي علاوة إلى المكان المعروف بـ"الجانب" وهو مكان يطل على الدوار على بعد عشرات الأمتار فقط انحدر الأشخاص في منحدر هناك واختفوا عن الأنظار فجأة.

وصل الراعي إلى الدار التي قصدها ولم يستطع النزول لوحده، فأعانه أصحاب الدار على النزول، مستفسرين عن سبب فزعه المعتاد، فروى لهم الحادثة التي وقعت له، وما أن أقدم على الانتهاء من روايته حتى انفجر جميع المستمعين

إليه من الشباب والشيخ والنساء بالضحك قائلين له "هذا درس لك حتى لاتستهزئ مرة أخرى بمن يقول لك أنه صادف في طريقه جنًا أو غولاً أو أنه سمع أصواتاً ولم ير صوراً".

ومنذ ذلك الوقت أقسم الراعي "علاوة" على عدم المرور بذلك المكان وقت الغروب لوحده أبداً.

تأخر ذات يوم أحد شيوخ ♦ الدشرة في العودة إلى داره بسبب انشغاله في السوق الأسبوعي الذي يقام كل يوم ثلاثاء بمقر بلدية معاوية، ثم أن المسافة التي تفصل الدوار عن البلدية تبلغ عدة كيلومترات، فغربت الشمس والشيخ في طريق العودة، وما أن وصل إلى المكان المسمى "عين المسعود" حتى أظلمت الدنيا، ولكن الشيخ سرّ لرؤية حمار في طريقه على مقربة من العين المذكورة، فقال في نفسه لقد قيض الله أحد أحمره سكان الدوار كي أركبه وأعود به إلى الدشرة فلا شك أن صاحبه يبحث عنه الآن.

ركب الشيخ الحمار وما هي إلا لحظات حتى انتبه الشيخ إلى أن الحمار بدأ يعلو عن الأرض شيئاً فشيئاً، وأصبح الشيخ معلقاً بين السماء والأرض على ظهر الحمار.

فهم الشيخ أن الحمار لم يكن إلا جنياً، فبدأ بقراءة القرآن، فبدأ الحمار يتراجع علوه شيئاً فشيئاً، ولما وصل الشيخ إلى المكان المعروف بـ"الجانب" وهو مكان يطل على الدوار، وجد نفسه فوق الأرض ولا أثر للحمار.

الحكاية رقم 4.

♦ حاولنا معرفة اسم الشيخ، فوقع تضارب بين الرواة في اسم الشيخ لأنّ الحادثة تعود إلى عشرات السنين حسب الرواية.

-الشيخ مبروك وقطيع الغنم-

في دشرة أولاد سيدي مسعود، روى الشيخ مبروك ما حدث له فقال إنه كان بعد الغروب متوجهاً إلى بيته متأخراً بعض الشيء بسبب انشغاله في الخارج وقبل أن يدخل فناء داره، لاحظ وجود قطيع من الغنم والماعز قرب منبع العين المخصصة للنساء في الدشرة، فاعتقد أنّ قطيع الغنم هو للشيخ محي الدين، فأراد أن يوصل القطيع إلى أصحابه فأنحدر باتجاه القطيع، فسار القطيع قبل أن يصل الشيخ إليه باتجاه المكان المعروف بالتوتة، وهي شجرة تحوم حولها كثير من الحكايات التي تجعل الناس في الدشرة يتفادون المرور بها بعد الغروب.

ولما وصل الشيخ مبروك إلى مكان التوتة، عقدت الدهشة لسانه لأنه لم يجد أي أثر للقطيع، ففهم أن ما يُروى عن التوتة شيء صحيح. والملاحظ أنّ شجرة التوت هذه لا تزال إلى الآن، ونجد السكان هناك إذا أرادوا اختبار شجاعة أحدهم يطلبون منه إحضار شيء من التوت ليلاً من الشجرة المعروفة بأنّ الجنّ يسكنها.

"عين المسعود" هو مكان يقع على بعد مئات الأمتار من دشرة المرابطين أو دوار أولاد سيدي مسعود كما يسميه بعض سكان الناحية، وتوجد به شجرة تين طيبة الأكل كما توجد به شجرة عنب كثيراً ما كان الناس يتسلقون شجرة الدردار التي تمد ظلالها على العين التي تتبع قريها، لقطف عناقيد العنب لأن شجرة العنب لفت فروعها حول شجرة الدردار وصعدت معها إلى أعلى الشجرة.

وعين المسعود هذه هي محل بعض الحكايات الطريفة، حيث يُروى أن كثيراً من الناس شاهدوا عجوزاً تجلس قرب منبع الماء تسرح شعرها، وقد تصورت للناس في أشكال مختلفة، وهي تظهر وقت بدء الزوال أو عند غروب الشمس، وبعض هؤلاء يؤكد أنها حاولت اللحاق به ولكنه أفلت منها لسرعته في الهرب.

وبسبب ذلك نجد أن بعض سكان الدشرة وخاصة صغار السن يتحاشون المرور بهذا المكان في الأوقات التي تظهر فيها تلك العجوز.

الحكاية رقم 6.

-الدار المسكونة-

في دشرة تُدعى "تقنانت" يسكن الناس بعيداً عن بعضهم البعض قليلاً حيث يحيط بكل منزل مساحة يستغلها السكان لزرع الأشجار المثمرة وأحياناً مساحات مخصصة لزراعة القمح أو الشعير.

ولكن بسبب شح الأمطار نجد الناس قد تخلوا عن الزراعة، والكثير منهم رحلوا باحثين عن حياة أفضل، وبقي منزل تسكنه عائلة "بن بوراس" ويبعد عن بقية المساكن بمسافة تزيد عن الكيلومتر، وذلك لكون السكان الذين كانوا بالقرب منه رحلوا جميعاً.

وفي أحد الأيام سمعت العجوز "سيموشة" صوت حجر يسقط في فناء دارها فخرجت تبحث عن رمى الحجر فلم تجد أحداً قرب الدار، نظرت يميناً وشمالاً فلم تجد أثراً لبشر، عادت إلى الدار وأخبرت ربيبتها أنها لم تجد أحداً.

ولكن بعد لحظات أصاب حجر باب الدار فخرجت العجوز وربيبتها بسرعة وإذا بحجر يصيب الفتى في رأسه، فيجعل الدم يسيل بغزارة، جُنَّت المرأة العجوز لذلك وبدأت في الصياح شاتمة الأولاد الأشرار لاعتقادهم أنّ أحدهم فعل ذلك رغم أنها لم تر أي أحد منهم. سمع السكان الذين يحيطون بدارها عن بعد صراخها، فقصدوا الدار سائلين عن الحدث، فأخبرتهم المرأة العجوز بما حصل لابنها، فاقترح عليها أحدهم أن يأخذه إلى الطبيب في مقر البلدية، وإعلام الدرك الوطني بذلك.

حضر الدرك الوطني إلى مقر الدار بتذمر قائلاً للمرأة العجوز أنه لا بد وأن يكون أحد السكان قد تشاجر مع أحد أهل الدار فانتقم منهم بطريقته، فأخبرته أنّ ذلك لم يحدث أبداً وأنّ الفتى أصيب داخل فناء الدار وهو مكان مختف عن الأعين، فطلب منها أن تأخذه إلى المكان الذي وقع فيه الحادث، فدخلت العجوز فناء الدار ودخل الدركي عقبها، وأرته المكان قائلةً له إنّ ربيبتها كان يقف هنا وأشارت إلى المكان فتقدم إلى المكان محاولاً التطلع خلف الفناء، وإذ بالدركي يحس بصفعة أوقعته أرضاً، نهض في هلع وخرج من الفناء مسرعاً إلى رفاقه قائلاً للعجوز إنكم مجانيين إذ تسكنون في هذه الدار المسكونة.

وغادر المكان بسرعة وهو يسمع صوت الحجارة تلقى خلفه. ومنذ ذلك الوقت غادرت العجوز وأهلها تلك الدار تاركينها فارغة ولم يجرعوا على الاقتراب منها ثانية. وكلما مرّ الناس من هناك أشاروا إلى الدار المسكونة محذرين من الاقتراب منها وإلا تعرضوا لنقمة الجنّ.

-محمد الطيب والشيخ الصالح-

ذهب محمد الطيب وهو أحد الشبان الذين يسكنون في دشرة أولاد سيدي مسعود، إلى منبع العين العليا التي يسقي منها أهل الدشرة أهاليهم ودوابهم وقطعانهم، لإحضار دلو من الماء، وذلك وقت العشاء وحينما تقدم من المنبع ووضع الدلو ليملئ ماءً، تفطن إلى وجود شيخ يرتدي لباساً أبيض عند جذع شجرة الدار التي تمتد فروعها لتغطي العين ومساحة كبيرة تحيط بها، فأوجس خيفة ولكنه تمالك نفسه، وتقدم قليلاً ظناً منه أن الشيخ أحد سكان الدشرة.

تمعن في الشيخ جيداً وقال له "السلام عليكم"، أوماً الشيخ برأسه ولم يرد السلام. عاد محمد الطيب إلى دلو بهدوء ممزوج بالخوف ولما رفع دلو من العين وتراجع به قليلاً التفت إلى مكان الشيخ فإذا بالمكان خالياً. عاد إلى الدار وحكى الحكاية لأمه، فقالت له إنه أحد الصالحين وقد سبق للبعض أن صادفه هناك ليلاً.

-العجوز الأمية التي تتحدث الإنجليزية-

في دشرة من المد اشر المنتشرة ببلدية معاوية أصيبت امرأة عجوز بمس من الجنّ، فأصبحت من حين لآخر تتكلم مع نفسها بلغة لا يفهمها أهل الدشرة، وقد انتشر خبر العجوز التي تتكلم لغة أجنبية، خاصة وأنها لم تذهب إلى المدرسة أصلاً، والغريب أنّ العجوز تتحدث مع أهلها باللغة المعتادة، ثمّ من حين لآخر يجدها من حولها، توجه كلامها بلغة أجنبية إلى شخص لا يرونه دون أن يسمعوها صوتاً آخر غير صوتها*. وقد حاول السكان فهم ما بها غير أنهم اقتنعوا بأنها لاتؤذي أحداً فتركها على حالها.

* وقد أكد لي الشخص الذي روى لي الحادثة وهو إطار يعمل بالولاية وله دبلوم مهندس أنه هو نفسه حينما ذهب إلى الدشرة في الصيف لقضاء أيام من العطلة لم يصدق ما يُقال حتى سمع بنفسه العجوز تتحدث باللغة الإنجليزية متحدثّة مع جنيّ. وقال لي أنه فهم كل ما قالته باللغة الإنجليزية، وكانت تحدث الجنيّ أو تتحدث مع نفسها – حسب الراوي – حول أمور المأكل والحياة العادية وكل أمور المعيشة.

الحكاية رقم 9.

-الشيخ لخضر والجنّي-

في أحد الأيام أُصيبَت إحدى النساء في دوار أولاد سيدي مسعود بمس من الجنّ وأصبحت تقول كلاماً غير لائق أحياناً، وفي بعض الأحيان تقول كلاماً غير مفهوم إطلاقاً، وتتخبط في الأرض تارةً أخرى، وقد حاول الشيوخ المعروفون بحفظ القرآن والذين دأبوا على خط التمام المختلفة لعلاج الحالات المشابهة، وبعض العلماء في الدوار أن يجدوا حلاً لحالة المرأة التي بدأت حالتها تسوء من يوم إلى يوم. ولما أعجزهم حالها أشار عليهم الشيخ السعيد وهو من علماء الدشرة بالذهاب لاستدعاء الشيخ لخضر للنظر في حالتها، قائلاً لهم أنّ سي لخضر له اتصال بعالم الجنّ وهو ما يفسر تعرضه في بعض الأحيان لحالات من الهذيان وتحديثه بأمور غير مفهومة عند السكان ورفضه لبس الجديد من الثياب وتفضيله لبس الرثّ منها. فأسرع الشيخ لخضر إلى دار المرأة المصابة بالمس، وما أن ولج باب الدار، حتى بادر بقراءة بعض التعاويذ ثمّ وجّه كلامه إلى المرأة محدثاً الجنّي الذي سكنها - حسب الرواية-قائلاً: ألم أمرك بأن لا تعود إلى المكان الذي أوجد به أنا أيها اللعين؟ فتحدث الجنّي بصوت المرأة قائلاً "عفوك يا سيدي لخضر فلم أكن أعرف أنك تدخل هذا البيت. فأجابه الشيخ: إن لم تخرج منها حالاً أحرقتك أيها الملعون. فأجاب الجنّي: سأخرج حالاً ولا تحرقني وسوف لن أعود إلى هذا المكان إطلاقاً.

فقال له الشيخ لخضر بلهجة حازمة: أخرج منها حالاً بين اللحم والظفر حتى لا تصيبها بعاهة، ولكن قبل أن تخرج أيها الشرير اجعل لي علامة على صدقك. فأجاب الجنّي مرة أخرى: ضع إناء من الماء قرب الباب فإذا انقلب الإناء فهي العلامة.

فأحضر الشيخ إناء ملاء ماءً ووضعها داخل الدار قرب الباب أمراً أصحاب الدار بالابتعاد عن مكان الإناء والباب ثم أصدر أمره إلى الجنّي بالخروج متوعداً إياه

إن هو لم يغادر الدشرة بكاملها. وما هي إلا لحظات حتى صرخت المرأة ساقطة على الأرض مغمياً عليها. وفي اللحظة ذاتها انقلب الإناء المملوء بالماء دون أن يقترب منه أحد.

ولما أفاقت المرأة بعد أن رشها الشيخ لخضر بقليل من الماء، حاول أهل الدار الاستفسار منها عما كانت تشعر به، فتعجبت من وجود الناس حولها نافية أن تكون قد تعرضت لأي شيء قائلة أنني لا أذكر أي شيء وقع لي.

-معجزات سيدي مسعود الولي الصالح-

في بلدية معاوية بولاية سطيف توجد دشرة تُدعى "أولاد سيدي مسعود" وتُكنّى بالمرابطين وشيوخها محلّ تقدير واحترام من سكان الناحية لأنهم مشهورون بحفظ القرآن، ولأن جدّهم صاحب معجزات، ومن معجزاته التي يردها الكبير والصغير في الناحية هو أنه لما حلّ أول مرة بالناحية أصاب فرسه عطش شديد، فما كان من الشيخ مسعود إلا أن نزع غصن من شجرة تين وضرب به الأرض فانبجست عين لا تزال باقية إلى اليوم، ثم إن الشيخ مسعود الولي الصالح أقام في ذلك المكان حتى توفي ودُفن هناك. وأصبح قبره محلّ زيارة للتبرك به من طرف أحفاده وغيرهم. وكثيراً ما أتى الناس إلى القبر الذي بُنيت عليه قبة تُدعى عند أهل الناحية "القراية" وأعطوا الصدقات وأقاموا الولائم في حالة الأفراح وفي حالة المصائب، ليعبروا عن الشكر والرضى أحياناً وليعبروا عن التضرع لرفع البلاء أحياناً أخرى، آخذين بنصيحة الأجداد "أسل الدم، ليزول الهم". ولذلك، تُذبح الذبائح وتُقام الولائم، ويتصدق على الفقراء، وعابري السبيل، سائلين الله أن يديم أفراحهم أو يزيل همومهم ببركة الولي الصالح.

الفصل الثاني تحليل مضمون الحكايات الشعبية ومناقشتها

أ- عنصر الزمن

أول ما نلاحظه على هذه الحكايات الشعبية أنها لا تتعرض بالتدقيق إلى تاريخ الحادثة التي تُروى، ورغم أنّ بعض الحكايات رواها أبطال الحادثة، مثل الحكاية التي رواها محمد الطيب فقد حاولنا معرفة التاريخ الذي وقعت فيه الحكاية فأجاب بأن ذلك جرى خلال الثورة ولا يذكر التاريخ بالضبط إلا أنّ سنه في ذلك الوقت يكون بين 10 و 12 سنة، ولكن الراوي يؤكد وقوعها له حينما كان طفلاً.

كما أنّ الحكايات الأخرى تشير إلى التاريخ إشارات مبهمة في بعض الأحيان كعبارة "في عام الشرّ". ونحن نعلم أنّ السنوات التي شهد فيها الناس المجاعة غير مضبوطة، فهي تمتد من 1941م إلى 1949م وربما استمرت بعد ذلك أيضاً حسب ما يؤكد المعاصرون لتلك السنوات.

وكل ما نلاحظه أيضاً بخصوص التاريخ أنه يمكن الاستدلال عليه بتاريخ الراوي نفسه إذ أنّ أبطال تلك الحوادث كلهم معروفون بالاسم لدى سكان الناحية، ومنهم من يؤكد وقوع حوادث مشابهة لها خلال السنوات القريبة الماضية فقط.

ب- عنصر المكان

أماكن الحوادث التي ترويها هذه الحكايات الشعبية مغروفة لدى سكان المنطقة محل الدراسة، فكل الحوادث تشير إلى مكان وقوع الحادثة بالاسم، فتارةً نجدّها تشير إلى منبع الماء وتارةً تشير إلى دار يسكنها أناس معروفون وتارةً أخرى يشار إلى مكان مخصّص للزراعة أو بستان معروف هو ملك لشخص معين.

وتحديد مكان الحوادث يضيف نوعاً من المصادقية على رواية الراوي، ذلك أنّ إضفاء المصادقية على الرواية عن طريق ذكر مكان معروف لدى المستمع يندرج

ضمن التعبير عن الموقف النفسي للباحث، وموجهة لمتلقي ينتظر منه رد فعل معين، وهي في نفس الوقت تحمل معلومات متعلقة عادةً بالباحث⁽¹⁾.

وكل هذا يعبر عن الفعل اللغوي الذي يحاول الراوي بواسطته التأثير على المستمع، عن طريق البعد الإيحائي للقصة الذي يمكن؟؟ من النقاط الدلالية الاجتماعية للحكايات وهي الدلالات التي نراها لاحقاً عند تحليلنا لمضمون الحكايات الشعبية المعروضة كنماذج عن مختلف الحكايات المعبرة عن المعتقدات الشعبية في الريف.

ج- عنصر الشخصية

عنصر الشخصية هو عنصر هام في هذه الحكايات، ويتعلق الأمر بشخصية الراوي وشخصية بطل الحكاية. فبالنسبة للراوي نلاحظ أنه يحكي حكايته وفق منطق الجماعة التي ينتمي إليها، ويحرص على أن يُبقي من خلال حكايته على مكانته ضمن الجماعة بمحاولة إقناع المستمعين إليه بصحة ما يقول وأنه لا يؤلف شيئاً من عنده لأن "النص السردى أداة تضامن اجتماعي ومعرفة وتواصل تخضع لإجماعهم في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي... لأنّ الاتفاق بين أعضاء الجماعة في ملامح البنية المنطقية التي تولّد عنها النسق الدلالي يصبح رمزاً لقيام ما يمكن تسميته تضامناً أخلاقياً يضبط شروط ومقام تلقي الحكاية وفعاليتها التخيلية (الإنصات بانتباه، المشاركة الوجدانية، ردود الفعل المتناسقة بين الباحث والمتلقي، إبداء الاحترام اتجاه الراوي والموافقة على تقييماته لمختلف المواقف والاتفاق في التأويل إلخ...) (2).

وكل هذه الأبعاد التي يحاول الراوي المحافظة عليها، إنما مرد ذلك لكون راوي الحكاية هو إنسان معروف ومحل احترام بين الجماعة، وكل ذلك إذا كان الراوي يروي الحكاية باعتباره أحد الشهود.

(1) بورايو، عبد الحميد . البطل الملحمي والبطل الضحية في الأدب الشفوي الجزائري . ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998م،

ص: 145.

(2) المرجع نفسه، ص: 143.

أما إذا كان بطل الحكاية إنسانا عاش في السابق مثل "سيدي مسعود" فإنّ الأمر مختلف إذ تأخذ الحكاية طابع "يقال عنه"، ومع ذلك تصدق الحكاية ولا تطرح للاختبار أو الاستفسار أو غير ذلك من الأسئلة المشكّكة في صحة الحكاية، لأنّ الأمر يتعلق بشخص شبه مقدّس.

أما بطل الحكاية كشخصية تتعرض لها الحكاية، فإننا نلاحظ أنّ الأشخاص كلهم واقعيون ومعروفون عند الجماعة التي عاشوا ضمنها، مما يضيف نوعاً من الصدق في الحكاية؛ وبعض هذه الشخصيات تتحد مع شخصية الراوي مثل الحكاية التي يحكيها "محمد الطيب" أو "الراعي علاوة". والهدف الذي يرمي إليه ذكر هذه الشخصيات هو محاولة التأثير على المستمع، وذلك قصد نقل هذا الموروث التراثي المتمثل في تلك المعتقدات الشعبية ذات الجوانب الأسطورية من جيل إلى جيل.

II / تحليل مضمون الحكايات الشعبية

أ- قضية الإيمان بالجنّ في المعتقدات الشعبية

الجنّ كعالم من العوالم المجهولة المحيطة بالإنسان، ليس من اختراع شعب من الشعوب لقدم الاعتقاد بوجوده قدم الإنسان نفسه، فالمعتقدات الشعبية المتعلقة بالجنّ تنتمي إلى عرف من الأعراف الاجتماعية التي جرت مجرى العادة، وقام الأفراد بتوجيه سلوكهم تلبيةً لمتطلبات هذه العادة، فكما هي الحاجة موجودة لطرح السلام والمصافحة لرؤية صديق أو قريب نجد الحاجة لذكر اسم الله عند دخول بيت مظلم أو عند سكب الماء في الأرض ليلاً ليذهب الجنّ ويبعدهم، وكذلك عند الأكل يُذكر اسم الله لكي يطرد الجنّ الذين يأكلون مع الإنسان الذي لا يذكر اسم الله. وهذه العادات المنتشرة في الريف الجزائري على غرار مختلف أرياف العالم العربي والإسلامي تدل على أنّ قضية الجنّ هناك يُسلم بها بطريقة آلية، وهي تدل على أنّ سكان الريف ينظرون إلى هذه القضية نظرة عادية لملازماتهم لها. ولعل هذه المعتقدات الشعبية حول الجنّ تتفق مع ما يقوله صاحب لسان العرب من أنّ "الجنّ نوع من العالم سموا بذلك لاجتنانهم عن الأبصار ولأنهم استجنوا من الناس فلا يرون، والجمع جنان وهم الجنّة.. والجنّي منسوب إلى الجنّ أو الجنة والجنّة: الجنّ، ومنه قوله تعالى: "من الجنّة والناس أجمعين". الجوهرى: الجنّ خلاف الإنس، والواحد جنّي، سميت بذلك لأنها تخفى ولا تُرى، جنّ الرجل جنوناً وأجنه الله، فهو مجنون، ولا تقل مجنّ. أبو عمرو: الجان من الجنّ، وجمع جنان مثل حائط وحيطان... وكان أهل الجاهلية يسمون الملائكة عليهم السلام، جنّاً لاستتارهم عن العيون"⁽¹⁾.

⁽¹⁾ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم . لسان العرب . بيروت: دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، 1375هـ-1955م، المجلد الثالث عشر، حرف النون، مادة جن.

ونلاحظ مما ورد حول الجنّ في لسان العرب أنّ عالم الجنّ عالم موجود فعلاً وبينه وبين الإنسان قدر مشترك من حيث الاتصاف بصفة الإدراك والقرآن الكريم يصرح بذلك: "إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم" الآية 27 من سورة الأعراف. وإذا عرفنا أنّ سكان الريف أناس محافظون على القيم والعادات والتقاليد، وعرفنا أثر الدين الإسلامي في شخصيتهم، فهمنا لماذا لا يشكك هؤلاء في مثل هذه القضايا التي يستدل على وجودها بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وكل من حاول مناقشتهم في قضية وجودها اتهم بالمروق والخروج عن الدين. وهذا الاعتقاد الشعبي نجد له جذوراً عند العرب القدامى، فقد ورد في "مروج الذهب ومعادن الجوهر" أنّ العرب تقر الاعتراف بوجود الجنّ وظهورها، وهم يتداولون حكاية مقتل علقمة بن صفوان بن أمية بن محرب الكناني جدّ مروان بن الحكم لأمه، من طرف الجنّ⁽¹⁾.

كما أنّ صاحب الكتاب المذكور يذكر أنّ الجنّ قتلت حرب بن أمية وقالت فيه بيتاً من الشعر:

وقبر حرب بمكان قفر ❖ وليس قرب قبر حرب قبر⁽²⁾

وانطلاقاً من هنا فهمنا لماذا يسلم سكان الريف بوجود الجنّ وعرفنا أنّ كلامهم حول رؤية الجنّ يؤخذ مأخذ المعقول من الكلام وكأنهم لم يسطروا لنا شيئاً من أوهامهم وتخيلاتهم، بل رويوا لنا أشياء يعتقدون ويؤمنون بوجودها فعلاً. وحتى إذا نظرنا إلى المعتقدات الشعبية بخصوص مثل هذه القضايا الغيبية من باب التخريف، فإنّ أصل كلمة الخرافة اللغوي يشير إلى إيمان العرب بالجنّ "فقد ورد أنّ الخرافة الحديث المستملح من الكذب. وقالوا: حديث خرافة، ذكر ابن الكلبي في قولهم حديث خرافة أنّ خرافة من بني عذرة أو من جهينة، اختطفته الجنّ ثم رجع إلى قومه فكان يحدث بأحاديث مما رأى يعجب منه الناس فكذبوه فجرى على ألسن الناس... وفي حديث عائشة، رضي الله عنها، قال لها: حدثيني، قالت: ما أحدثك

⁽¹⁾ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر. مرجع سابق، ص: 140.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص: 141.

حديث خرافة"⁽¹⁾. هذا من ناحية وجود الجنّ كحقيقة يكاد يسلم بها سكان الأرياف بصورة عامة، أما من حيث تشكل الجنّ في أشكال مختلفة فهذا أيضاً نجده مأخوذاً عن غيرهم لأن هذه القضية أيضاً نجدها عند غيرهم من الشعوب.

ومختلف الشعوب المتأثرة بالفكر الأسطوري ورواسبه تؤمن بأنّ "الجانيّ له أشكال عدة ويستطيع أن يتخذ أو يتقمص صوراً لمخلوقات عديدة كالإنسان والحيوان والجماد، فيأخذ شكل إنسان يؤدي عمل إنسان، وشكل حيوان كالخروف أو الحمار، ويأخذ شكل وعاء زيت قديم. أما الصورة الواضحة لهم فهي تلك التي يظهرون فيها بصورة إنسان"⁽²⁾.

كما ورد في معجم الفلكلور أنّ "الجنّ لا يراهم البشر ولكن قد يظهرون لهم في شكل إنسان أو حيوان وقد يتشكلون في صورة ثعبان أو ضفدع أو عقرب، وقد يبدون في صورة ثور أو ماعز... ويعتقد البعض أنّ الجنّي إذا ضرب بسلاح أو أطلقت عليه رصاصة وأصيب فإنه يتحول إلى نعل قديم، ولذلك يستخدم النعل القديم عادة بمثابة تعويذة أو حجاب"⁽³⁾.

وهذا الكلام ينطبق تماماً على المعتقدات الشعبية في هذا الشأن. ونحن نلاحظ أنّ سكان دشرة أولاد سيدي مسعود يؤمنون بوجود المرأة العجوز التي تسرح شعرها (الحكاية رقم 05) كما يؤمنون بظهور الجنّ في أشكال مختلفة (الحمار في الحكاية رقم 03) و(قطيع الغنم في الحكاية رقم 04). كما يظهر معتقد تشكل الجنّ في صور الإنسان من خلال الحكاية رقم 01 والحكاية رقم 02 والحكاية رقم 07.

ولعل الحديث في هذا المجال يحتم علينا الإشارة إلى المعتقدات الشعبية بخصوص الغول باعتبار الفكر الشعبي في الريف الجزائري كما تبينه الحكايات الشعبية يربطه بالجنّ والشيطان والأرواح الشريرة، فكثير من رواة الحكايات الشعبية في منطقة البحث يشيرون إلى المرأة التي تسرح شعرها في الحكاية رقم 05 بالغولة التي تظهر في عين المسعود ولعل ذلك راجع إلى كون "أوصاف الجنّي أو المارد

(1) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم . لسان العرب . المجلد التاسع، حرف الفاء، مادة حرف.

(2) أحمد، فريد كمال . عالم الجنّ والنفاريت . مقال في مجلة الفنون الشعبية، العدد الرابع، عمان: دار الثقافة والفنون، تشرين الأول 1974م، ص:90..

(3) يونس، عبد الحميد . معجم الفلكلور . مكتبة لبنان، الطبعة الأولى 1983م، ص:109.

وما إليه، غريبة عجيبة أو إسقاطات مخاوف وتصورات بشرية واعية أو لاواعية، عيانية أو هوامية"⁽¹⁾.

ولذلك فإن الغول في الحكايات الشعبية يستعمل لتخويف الأطفال لمنعهم من الخروج ليلاً أو قصد إسكاتهم عند بكائهم، ذلك أنّ التصور الشعبي المتمسك بهذه المعتقدات الغيبية "يتصور الغيلان على هيئة بشرية موحشة، فبينما يتصورها تأكل وتتكلم وتحب وتكره وتحارب، فإنه يرسم لها وجوهاً مرعبة وشعراً كثيفاً يكاد يحجب عنها الرؤية، وأظافر غاية في الطول وحجم ضخم وعيون لامعة وقدرة حركية عالية"⁽²⁾.

ورغم أن عقلاء العرب القدامى أو الواقعيين بلغة عصرنا يقول شاعرهم:

ثلاثة ليس لهم وجود ♣ الغول والعنقاء والخل الودود

فإن التفكير الشعبي يرسم لنا أوهاما حول الغول تدخل في دائرة الحكايات المتواترة في كل الأقطار العربية كل منطقة وفق خصوصياتها الثقافية، ولكن القاسم المشترك بينها جميعاً هو الإيمان والاعتقاد بوجود الجنّ المتغول، فقد قال الحافظ بن حجر في الفتح: "كانت العرب تزعم أنّ الغيلان في الغران، وهي جنس من الشياطين تتراءى للناس، وتتغول لهم تغولاً، أي تتلون تلوناً، فتظلمهم عن الطريق فتهلكهم." وجاء في الحديث "إذا تغولت الغيلان فنادوا بالأذان" وذلك أنّ الشياطين لا يطيقون سماع الحديث"⁽³⁾.

وبعد كل هذا نفهم لماذا يتمسك سكان الريف الجزائري بهذه المعتقدات ويروون حولها مختلف الحكايات الطريفة على غرار بقية الدول العربية المشتركة معهم في الثقافة والقيم والعادات والتقاليد.

وإذا انتقلنا إلى جانب آخر من جوانب الاعتقاد بوجود الجنّ وما يرتبط بهذا الوجود فإننا نلاحظ أنّ سكان الريف يكادون يجزمون بأنّ الجنّ بإمكانه أن يسكن في

⁽¹⁾ د. زيعور، علي . صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر . المهاد الإناسي والتحنّيات العلائقية في الذات العربية - . بيروت: دار الأندلس، الطبعة الأولى 1984، ص: 155-156.

⁽²⁾ سرحان، نمر . حكايات الخوارق . مقال في مجلة الفنون الشعبية، العدد الأول، عمان: دائرة الثقافة والفنون، جمعية عمال المطابع التعاونية، كانون الثاني 1974، ص: 31.

⁽³⁾ ابن سالم البيحاني، محمد . إصلاح المجتمع . بيروت: مكتبة أسامة بن يزيد، الطبعة الثانية، ص: 272.

جسم الآدمي ويسمى الآدمي المصاب بالمس من الجنّ "مسكون" فإنّ هذا الاعتقاد نجده قديماً عند جميع الشعوب. ولعلّ الأصل في هذا المعتقد الشعبي الذي تشترك فيه مختلف الشعوب يعود إلى سيطرة الفكر الأسطوري على المجتمعات البدائية بكاملها وترسب هذا الفكر عند مختلف الشعوب ومنها شعبنا، فحيثما قلت الثقافة والتعليم والتحضر ساد الاعتقاد الشعبي في الجوانب الغيبية المستمدّة وجودها من هيمنة الأسطورة على الفكر البشري المفتقر لآليات التفكير العلمي الحديث.

وإذا حاولنا التعرّض إلى قضية ارتياد الجنّ وسكنهم لأماكن معينة مثل الأماكن الخربة والصحاري ومنابع المياه والبيوت المهذّمة وبيوت الآدميين وحتى أجساد الآدميين كما نلاحظ في الحكاية رقم 09 والحكاية رقم 06 وغيرهما من الحكايات الكثيرة المنتشرة في الأرياف الجزائرية على غرار الأرياف والبوادي العربية وحتى العالمية، فإننا نلاحظ أنّ الفكر الشعبي ينطلق في اعتقاده هذا من إيمانه بالعلاقة التي يمكن أن تربط الإنسان بالجنّ، وهذه العلاقة يقرها الفكر الديني على وجه الخصوص، فالمسلمون يؤمنون بوجود الجنّ، وتوجد سورة في القرآن تسمى سورة الجنّ حيث يقول الله تعالى "وإنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجنّ فزادوهم رهقاً"⁽¹⁾ وهذه الآية تعبر عن كون "الرجل من الإنس ينزل بالوادي والأودية مكان الجنّ لأنهم يكونون بالأودية أكثر مما يكونون بأعالي الأرض، فكان الإنسي يقول: أعوذ بعظيم هذا الوادي من سفهائه. وروي أنّ الحجاج بن علاظ السلمي والد نصر بن حجاج، قدم مكة في ركب فأجنهم الليل بواد مخوف موحش فقال له الركب قم فخذ لنفسك أماناً ولأصحابك فجعل يطوف بالركب ويقول:

أعيذ نفسي وأعيذ صحبي من كلّ جنّي بهذا القب
حتى أووب سالماً وركبي

فسمع قارئاً يقرأ: "يا معشر الإنس والجنّ إن استطعتم أن تتفدوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا"^{(2)*}. وكانت هذه الحادثة سبباً في إسلامه وهجرته إلى المدينة.

(1) سورة الجنّ، آية رقم 07.

(2) سورة الرحمن، آية رقم 32.

* أبو عبد الله الشبلي الحنفي، بدر الدين . غرائب وعجائب الجنّ كما يصورها القرآن والسنة . (تحقيق: إبراهيم محمد الجمل)، القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، 1983، ص:53.

وهذا الإيمان بوجود الجنّ يؤدي إلى الإيمان بوجود القرين من الجنّ، فالرسول عليه الصلاة والسلام- يقول: "ما من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجنّ.." (1) أخرجه مسلم في صحيحه.

وهذا الإيمان بإمكانية حدوث العلاقة بين الإنس والجنّ يؤدي إلى سهولة الاعتقاد الشعبي المتشعب عن التشيع بقيم الدين الإسلامي والحفاظ على ما ورد في القرآن والسنة باعتبار أنّ من أنكر ما ورد فيهما فهو كافر. ولكن الجهل بأمر الدين الحقيقية وتفسير القرآن والسنة النابع من انتشار الأمية، يؤدي إلى التصاق الكثير من الخرافات والأوهام وربطها بالاعتقاد الشعبي ومنها كما نلاحظ عندنا في المجتمع الريفي "الاعتقاد بإمكانية تلبس الروح وهذا المصطلح يدل على مجموعة متشابكة من الأفكار والممارسات التي تركز على الاعتقاد بأن الروح تدخل أو تلبس جسد شخص من الجنس البشري، فتسيطر على تصرفاته وأفعاله سيطرة مباشرة، إلى حدّ تبدو فيه هذه التصرفات وكأنها صادرة فعلاً عن هذه الروح أوبوحي منها" (2).

والاعتقاد بتلبس الروح المشار إليه هو ما يسمى في المجتمع الريفي بمس الجنّ أو المسكون أو الإشارة إلى من أصيب بذلك بأنه "مركوب" أي ركبه جنّ. ويفسر البعض ظاهرة تلبس الروح لحالة من حالات الأمراض العصابية، ويردها بعض الأنثروبولوجيون إلى الرواسب الثقافية عن الاعتقاد في القرين، باعتباره

روحاً تشارك الفرد في الحياة. ويرجعها التطوريون إلى مرحلة حضارية عجز فيها العقل البشري عن إيجاد تفسير علمي للظواهر الطبيعية والبيولوجية.

وكل المعتقدات الشعبية الواردة ضمن هذا الإطار تعود إلى -إذا أخذنا الفكر التطوري بعين الاعتبار- استمرار الفكر المنحدر من العصور الوسطى حيث "نسب الناس الأمراض الغامضة والآلام الملحة والأحاسيس النافذة في منطقة القلب وآلام

(1) المرجع نفسه، ص: 41.

(2) نخبة من الأساتذة . معجم العلوم الاجتماعية . (مراجعة: إبراهيم مذكور)، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975، ص: 179.

الكلى والشلل والعجز الجنسي وغير ذلك من الاضطرابات نسبوها إلى غزو الشيطان لأشخاصهم وعزيت الأمراض العقلية المختلفة إلى الشيطان باعتبارها ملكاً له⁽¹⁾.

وقد استغل بعض المشعوذين والدجالين سيطرة هذا الفكر الأسطوري باعتبار الأسطورة الدينية تتمحور حول عالم الجنّ والآلهة وعالم ما بعد الطبيعة حيث يغلب الطابع الروحاني، استغل هؤلاء سذاجة الناس وعدم القدرة على إيجاد تفسير مقبول علمياً، في تحقيق بعض المآرب الشخصية ومنها السيطرة الاجتماعية بواسطة استحضار الأرواح واستعبادها واستخدامها التي يسميها ابن النديم "العزائم" - وهذه التسمية تنتشر في الريف الجزائري حيث جرت الدراسة - فيقول "زعم المعزومون والسحرة أنّ الشياطين والجنّ والأرواح تطيعهم وتخدمهم وتتصرف بين أمرهم ونهيهم. فأما المعزومون ممن ينحل الشرائع فزعموا أنّ ذلك يكون بطاعة الله جلّ اسمه والابتهاال إليه والأقسام على الأرواح والشياطين به، وترك الشهوات ولزوم العبادات، وأنّ الجنّ والشياطين يطيعونهم إما طاعة الله جلّ اسمه لأجل الإقسام به، وإما مخافة منه، تبارك وتعالى ولأنّ في خاصة أسمائه تقدسهم"⁽²⁾.

وانطلاقاً من كل هذه الآراء نلاحظ أنّ ما يسود من معتقدات شعبية تتعلق بالجنّ وقدراته وإمكانية التخلص منه إنما يندرج ضمن الإيمان بالروحانيات التي يستخدم أصحابها تائم وشعائر قصد طرد الجنّ من الممسوس بهم كما نلاحظ في الحكايات الشعبية التي أمامنا، وهذه الحكايات تبين لنا قضية انتصار الجنّ على الإنسان أحياناً كما نرى في الحكاية رقم 01.

ونرى أحياناً أخرى حكايات ينتصر فيها الإنسان على الجنّ ويطردونها خاصة في الحكايات التي تتعرض للناس المسكونين من طرف الجنّ، حيث نلاحظ الكثير منها يتعرض إلى تبدل خلقه الإنسان المسكون فيعوج فمه وتتشل يده وأرجله إلى آخره، من المظاهر المرضية التي يردها سكان الريف إلى أنّ الجنّ سكن جسد ذلك الإنسي.

(1) د. عبد القادر حاتم، محمد . الرأي العام . القاهرة: مكتبة الأجلوالمصرية، الطبعة الأولى، 1972، ص: 107.

(2) د. أنطونيوس طرية، جورجى . الوجدية وأثرها في الأندلس . بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، 1983، ص: 155.

ونلاحظ خلال الحكايات أن أمر التغلب على الجنّ مقصوراً على أشخاص معروفين بحفظهم القرآن الكريم ويعرفون طبيعة الجنّ ولهم اتصال بعالمهم. ويعبر عن هؤلاء تارة في مكان البحث بـ"أصحاب النية" والسبب في هذه التسمية يعود إلى أن الشخص صاحب النية هو شخص يؤمن بعالم الجنّ إيماناً تاماً ولا يشك في وجوده جنباً إلى جنب مع عالم الإنس.

ب- قضية الكرامة في المعتقدات الشعبية

لاحظنا من خلال الحكايات الشعبية المتداولة في الريف الجزائري أنّ الإيمان بكرامة الأولياء والصالحين هو جزء من المعتقدات الشعبية السائدة هناك ولكن فهمها عند الناس يختلف من فرد لآخر تبعاً للبيئة الاجتماعية والمستوى الثقافي والعادات والتقاليد السائدة.

ورغم أننا اقتصرنا في جمعنا للحكايات الشعبية الخاصة بالكرامة على حكاية واحدة يرددها سكان دوار "أولاد سيدي مسعود" بكثرة، فإنّ ذلك لا يعني عدم وجود حكايات تتحدث عن الكرامة بل إنّ السبب في عدم ذكر حكايات أخرى هو الخلط لدى سكان الريف بين الكرامة والنبوة التي ينظر إليها على أنها كرامة هناك، ويحيطون صاحبها بهالة من الاحترام كما كان الأجداد يفعلون مع أحد الشيوخ المحترمين وهو "سيدي لخضر" الذي تتبأ بأن يموت أخاه الذي قال له ذات يوم كلاماً مهيناً في عام الشرّ، وفعلاً توفي أخاه في إحدى سنوات الجوع التي مرت بالريف الجزائري بكيفية جعلت السكان يؤرخون بها (معاناة شديدة).

وإذا حاولنا التمييز بين الفهم الشعبي للكرامة وأصل هذه الكلمة، فإننا نجد صاحب لسان العرب يقول عنها: "الكرامة الطبق الذي يوضع على الرأس، ويقال: حمل الله الكرامة وهو مثل النزل، قال وسألت عنه في البادية فلم يعرف"⁽¹⁾. هذا عن أصل الكلمة لغوياً، أما اصطلاحاً فإننا نجد صاحب تاج العروس يقول فيها: "الكرامة أمر خارق للعادة غير مقارن بالتحدي ودعوى النبوة"⁽²⁾. ونجد هذا المفهوم متداولاً عند سكان الريف الجزائري إذ ينظرون إلى الولي الصالح نظرة إجلال واحترام وأنّ بإمكانه أن يأتي بالخوارق بفضل قربه من الله وعزته عند تعالى آخذين بعين الاعتبار قول الرسول -عليه الصلاة والسلام: "إنّ لله رجالاً لو أقسموا على الله لأبرههم" حديث شريف.

ولعل هذا الفهم الريفي ينطبق على ما ورد في رسالة القشيري من أنّ "الكرامات قد تكون إجابة دعوة وقد تكون إظهار طعام في أوان فاتته، منم غير سبب ظاهر، أو حصول ماء في زمن عطش، أو تسهيل قطع مسافة في مدة قريبة أو تخليصاً من عدو، أو سماع خطاب من هاتف أو غير ذلك من فنون الأفعال الناقضة للعادة"⁽³⁾.

⁽¹⁾ ابن منظور . لسان العرب . مرجع سابق، المجلد الثاني عشر، حرف الميم، مادة كرم.

⁽²⁾ الزبيدي، محمد مرتضى . تاج العروس . الجزء التاسع، بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع، حرف الميم، مادة كرم.

⁽³⁾ بدران، إبراهيم والخماش، سلوى . دراسات في العقلية العربية . بيروت: دار الحقيقة، الطبعة الثانية، 1979، ص:133.

وينطبق هذا الكلام على ما ورد في الأثر من أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه - أنه قال في خطبة الجمعة على منبر لمسجد في المدينة المنورة موجهاً كلامه إلى أحد قادة الجيوش وهو سارية بن زعيم المتوفى سنة 30هـ/650م وكان يحاول فتح بلاد فارس "الجبل، الجبل، يا سارية" وقد سمع سارية صوت عمر بن الخطاب وهو في المعركة ببلاد فارس. وهذه الكرامة الخاصة بالصحابية تابعة لمعجزة النبيّ لأنه لو لم يكن ذلك الرسول صادقاً، لما ظهرت على يد من اتبعه الكرامة⁽¹⁾.

غير أننا نلاحظ في الفهم الشعبي عدم التمييز بين المعجزة والكرامة، فالناس يطلقون الكلمتين للدلالة على معنى واحد، في حين أن علماء التصوف يفرقون بين الكلمتين لأنه حسب رأيهم المعجزة لا تجوز إلا لنبيّ، وفي هذا يقول الإمام أبو إسحاق الإسفراييني رحمه الله "المعجزات دلالات صدق الأنبياء، ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبيّ، كما أن العقل المحكم لما كان دليلاً للعالم في كونه عالماً لم يوجد إلا ممن يكون عالماً. وكان يقول الأولياء لهم الكرامات شبه إجابة الدعاء، فأما جنس ما هو معجزة للأنبياء فلا"⁽²⁾. ويضيف صاحب الرسالة في شرح الفرق بين الاصطلاحين أنّ الأنبياء عليهم السلام مأمورون بإظهارها، والوليّ يجب عليه سترها وإخفاؤها، لأن من شرط المعجزة اقتران دعوى النبوة بها.

وكثير من مقولات المتصوفة نجد لها انتشاراً في الريف الجزائري حيث نلاحظ أنّ كثيراً من المعتقدات الشعبية في هذا الأمر إنما منحدرّة وآتية لهؤلاء عن طريق شروحات أئمة التصوف وعلم الكلام، فزيارة الأولياء أحياء ومقاماتهم أمواتاً، إنما هو حسب هؤلاء المريدين والأتباع يرجع إلى محاولة إظهار الإيمان بجواز ظهور الكرامات على الأولياء والصالحين و"لكثرة ما تواترت بأجناسها الأخبار والحكايات صار العلم بكونها وظهورها على الأولياء في الجملة علماً قوياً انتفت عنه الشكوك"⁽³⁾.

(1) القشيري، عبد الكريم بن هوازن، أبو القاسم . الرسالة القشيرية . (تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد أبو الخير)، دمشق وبيروت: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية، 1995، ص: 355-356.

(2) المرجع نفسه، ص: 353.

(3) القشيري، المرجع السابق، ص: 353.

وهذا الفهم الذي يندرج ضمن الصدق الشعبي نجده منتشراً في الأرياف، فنجد سكان الريف يقسمون بسيدي فلان، ويدعون أنّ من يقسم بالوليّ وهو كاذب تلحقه لعنته وسخطه لأنه عزيز على الله ومن تجرأ عليه فكأنما تجرأ على الله.

ومن المشهور في الريف إقامة الزردة عن المقام الخاص بالوليّ طلباً للشفاعة أو رجاء في دفع المضرة والأذى خاصة وأن قصص الخوارق المنسوبة إلى أولياء الله -على غرار ما نجده في الحكاية رقم 10- يلهب خيال هؤلاء الأتباع والمتعلقين بهم وبعض هؤلاء يتخذ من ذلك وسيلة للتكسب، "فيعزز في نفس الوقت المكانة المادية والمعنوية للمتصوفة في نفوس الجماهير سواء رغبة في أن يصيبهم جزء من الكرامات الخيرة لهؤلاء الأولياء أو خوفاً من انتقامهم الذي يوحون بقصصهم أنه يكون مدمراً"⁽¹⁾.

والسبب في انتشار الشعوذة والخرافات المتعلقة بالأولياء والصالحين والتي نجدها تنتشر عندنا في الزوايا التي تخصص في العادة لحفظ القرآن وشرح الحديث وتعليم الناس أصول الدين، نجد أنّ السبب في ذلك يعود إلى انتشار بعض مقولات المتصوفة ومنها أنه يوجد شرط عقلائي أو مواصفات خاصة يجب توفرها في صاحب الكرامة. فقد يكون رجلاً عادياً متديناً أو غير ذلك، عاقلاً أو أبلهاً، اعتماداً على قول ابن عطاء الله: ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة*. وقد أثرت هذه النظرة في الذهنيات الريفية في المنطقة المدروسة وغدّت الاستعداد لقبول أي شيء وتصديق كل ادعاء في هذا المجال، خاصة مع انتشار الأمية هناك. وسذاجة أهل الريف في كثير من الأحيان تكون عاملاً مهماً

في انتشار الكثير من المعتقدات التي لا يصدقها العقل بفعل أعمال الدجالين والمشعوذين الذين يوهمون الناس بقدراتهم الخارقة للعادة فنجدهم -في نظر الناس- يمشون على الجمر المحمر دون أن يحرقهم ويرفعونه في أيديهم فإذا هو بخور يتهافت الناس عليه، ويحمون السيوف والمناجل حتى تحمر فيلحسونها بالسنتهم دون أن يصيبهم أذى.

⁽¹⁾ بدران، إبراهيم والخماش، سلوى. دراسات في العقلية العربية. مرجع سابق، ص: 133-134.

* أنظر الرسالة القشيرية، مرجع سابق.

ونلاحظ هنا أن الفكر الشعبي لا يفرق بين الكرامة التي يختص بها الأولياء وفعل الدجالين والمشعوذين الذين تدخل أعمالهم ضمن السحر والطلسمات التي يقول فيها ابن خلدون: علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر والثاني هو الطلسمات والنفوس الساحرة تتدرج وفق ابن خلدون في مراتب ثلاث: الأولى: تؤثر بالهمة فقط من غير آلة ولا معين، وهذا ما درج الفلاسفة على تسميته بالسحر.

والثانية: تؤثر بواسطة معين يتألف من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد ويسمونها الطلسمات.

أما الثالثة فتعتمد على القوى المتخيلة، فيتصرف فيها صاحب التأثير وفق مقاصده، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الراعون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك⁽¹⁾.

وكلام ابن خلدون في أنواع السحر نجد له أثراً واضحاً في الريف الجزائري بفعل تداخل المفاهيم في أذهان الريفيين. ومما يجعل بعض الأعمال السحرية تدرج ضمن الكرامات أو أعمال الأولياء كما أشرنا من قبل، رغم أننا لو سألنا واحداً من المشاركين في الزردة المقامة عند ضريح الولي أو القرابة-حسب التعبير المحلي لميدان البحث- لفسرها تفسيراً دينياً وحاول الدفاع عما يقام هناك بسند من القرآن أو الحديث النبوي أو أعمال الصحابة والأتباع ممارسين أثر الدين في نفوس هؤلاء.

ولعل هذه العادات المنتشرة في الريف في هذا المجال يعود سببها إلى انتشار الكثير من آثار الصوفية في هذه المناطق، فنجد أن الأتباع وتلاميذ الأولياء العلماء، يقفون عن مقامات هؤلاء التي تقام لهم بعد مماتهم - ينشرون رسالة أسيادهم ويشرحون علمهم للناس الذين يقصدون الضريح إما لطلب العلم أو للتبرك، وإذ رفعوا أيديهم للدعاء فهم يقولون : الله يرحمنا بالمرحوم ويرجون الفضل بسببه. وقد سبق وقلنا أن صاحب الكرامات قد يكون إنساناً عادياً ومن هذا ما يروى عن كرامات سيدي عبد السلام التواتي من طرف أتباعه من الصوفية فهم يقولون أنه كان يتعاطى

(1) د. أنطونيوس طرية، جرجي. الوجدية وأثرها في الأندلس . مرجع سابق، ص: 158-159.

أسباب الدنيا وكان لا يصلي ثم زار ضريح سيدي عزوز بفاس فحصلت له حينئذ الكرامات فأخذ يقضي الصلاة التي فانتته في غفلته وانعزل في كهف زاهد في الدنيا حتى كشف الحجاب بينه وبين رسول الله -عليه الصلاة والسلام- فطلعت عليه شمس المعرفة، فتفجر علماً مع كونه أمياً لا يعرف الحروف ووقع لغير واحد من الناس معه مكاشفات وأخبار بغيبات حتى أن أحدهم طلب منه أن يريه الرسول -عليه الصلاة والسلام- يقظةً فشاهده صلى الله عليه وسلم هو وأبو بكر الصديق وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وقال له الرسول -عليه الصلاة والسلام-: أقرئ عبد السلام مني السلام، فرجع هذا إلى الشيخ الولي وأخبره بذلك فقال له إن حدثت أحداً بهذا لا تنتظر بعينيك، فسكت هذا ولم يحدث أحداً بهذا الأمر حتى مات⁽¹⁾.

وواضح جداً أن هذه الآثار الصوفية المنتشرة في الزوايا وعند أضرحة الأولياء هي التي أدت مع مرور الوقت وبفعل انتشار الأمية على وجه الخصوص، -حيث نلاحظ أن سكان الريف لا يحسنون القراءة والكتابة عموماً ومن حفظ القرآن في الزوايا فإنه لا يستطيع فهم ما حفظ من قرآن أو حديث لجهله اللغة العربية وقواعد النحو والصرف لعدم تدريس هذه العلوم في كثير من الزوايا - أدت إلى ارتباط الناس بالأولياء الصالحين إلى حد الخروج عن المعقول دون تبصر، خاصة وأن الفكر الشعبي قد ورث عادة تقديس الأموات المرتبطة بالأديان

البدائية والسحر والشعوذة والخوف من الموت وجهل أسبابه، إلا أن الأولياء الأموات أو القبور تعطي بطبيعة الحال مجالاً أوسع لاختراع القصص والأعمال الخارقة والتي هي من الشروط الهامة للاعتقاد بولاية الولي. يضاف إلى ذلك أنها تعطي فرصةً للمتكسبين والمشعوذين الذين يقومون على خدمة هذه المقامات. فيتمتع الخادم بجزء من الاحترام ويأخذ أحياناً دور الوسيط بين الجماهير والولي⁽²⁾.

وفي رأيي، فإن هذا الكلام ينطبق تماماً على ما هو شائع ومنتشر في الريف الجزائري وهو يعبر تعبيراً واضحاً عما يسود هناك من معتقدات شعبية تؤدي إلى

⁽¹⁾ محمد الحفناوي، أبو القاسم. تعريف الخلف برجال السلف . بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1982، ص: 224-225-226-227.

⁽²⁾ د. الجوهري، محمد. الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية . القاهرة: درا الثقافة للنشر والتوزيع، طبعة 1983، ص: 143.

استمرار عادة زيارة القبور وأضرحة الأولياء الصالحين، في ظلّ غياب فهم صحيح للدين الإسلامي.

ج- التميمة في المعتقدات الشعبية

لاحظنا من خلال تعرضنا للمعتقدات الشعبية الريفية بخصوص الإيمان بالجنّ وكرامة الأولياء أنّ ذلك يعتبر بمثابة عادات يتمسك بها الريفيون ويعتبرون من يشكك في ذلك بمثابة المارق وأحياناً كالخارج عن الدين ويعللون ذلك بورود هذه القضايا الغيبية في القرآن والسنة وأتباع السنة. غير أنّ التحصن من مكر الجنّ ومحاولة الحصول على بركة الأولياء والصالحين يستلزم في المجتمع الريفي استعمال وسائل لذلك.

ومن أهم هذه الوسائل نجد التميمة أو الحجاب - أو "الكُتّابة" كما تسمى في المنطقة التي جرى بها البحث- وهي شائعة الانتشار في الريف ولا ينكرها إلا القليل

جداً، ومعناها عند السكان هناك مأخوذ عن معناها اللغوي الذي أشار إليه صاحب لسان العرب بقوله "حكي عن ثعلب: تمت المولود علقت عليه التمام والتميمة عوذة تعلق على الإنسان... قال والتميم جمع تميمة... وفي حديث ابن عمر: ما أبالي ما أتيت إن تعلقت تميمة. وفي الحديث من علق تميمة فلا أتم الله له، ويقال هي خرزة كانوا يعتقدون أنها تمام الدواء والشفاء، قال: وأما المعاذات إذا كتب فيها القرآن وأسماء الله تعالى فلا بأس بها. والتميمة قلادة من سيور، وربما جعلت العوذة التي تعلق في أعناق الصبيان.

وفي حديث ابن مسعود: التمام والرقى والتولة من الشرك. قال أبو منصور: التمام وحادثها تميمة وهي خرزات كان الأعراب يعلقونها على أولادهم ينفون بها النفس والعين بزعمهم،... وجعلها ابن مسعود من الشرك لأنهم جعلوها واقية من المقادير والموت وأرادوا دفع ذلك بها..⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق في تعريف التميمة، نجد أن الاعتقاد الشعبي في الريف الجزائري لا يشذ عن القاعدة في الاستعمال بل هو استمرار وامتداد لعادات قديمة توارثها العرب أباً عن جدّ باعتبارها من التراث الشعبي الذي يجب المحافظة عليه لأنه جزء من مكونات الشخصية.

ونلاحظ أنّ استعمال التميمة في الريف كما ورد في بعض الحكايات الشعبية يتم باسم الدين لأنّ الذي يكتب التميمة هو من شيوخ الدشرة وهو في أغلب الأحيان يحفظ القرآن عن ظهر قلب ويحفظ الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة لذلك ينظر إليه بإجلال وتقدير ويلتجأ إليه لكتابة التمام والأحجية لأن يده مباركة حسب الاعتقاد المحلي.

ولكن الاعتقاد الشعبي في جدوى التميمة يخلط بين المباح شرعاً والمحرم للجهل بقضايا الدين كما سبق الإشارة إليه فنجد الناس يعلقون التمام على الصبيان في أغلب الأحيان لدرء العين الحاسدة تارةً والوقاية من الشياطين تارةً أخرى وللشفاء من الأمراض في أغلب الأحيان وحتى يتمكن الأطفال من الحفظ بسرعة إذا كانوا طلبة علم أيضاً.

(1) ابن منظور . لسان العرب. مرجع سابق، حرف الميم، مادة تم.

كما تستعمل التمايم وتعلق مكن أجل التقريب بين الأزواج وطلباً للبركة في طلب الرزق لمن أعسر له في ذلك إلى غير ذلك من أسباب الالتجاء إلى الشيوخ الذين يتكسبون في بعض الأحيان بكتابة التمايم.

وما دمنّا قد قلنا أنّ سكان الريف يلتجئون إلى ذلك باسم الدين فيجب أن نشير إلى رأي الدين في ذلك. فصاحب كتاب الكبائر يقول: "التمايم جمع تميمة، وهي خرزات وحرور يعلقها الجهّال على أنفسهم وأولادهم ودوابهم يزعمون أنها ترد العين، وهذا من فعل الجاهلية، ومن اعتقد ذلك فقد أشرك.

والتولة بكسر التاء وفتح الواو: نوع من السحر وهو تحبيب المرأة إلى زوجها، وجعل ذلك من الشرك لاعتقاد الجهال أنّ ذلك يؤثر بخلاف ما قدر الله تعالى، قال الخطابي: "وأما إذا كانت الرقية بالقرآن، أو بأسماء الله تعالى فهي مباحة، لأنّ النبي -عليه الصلاة والسلام- كان يرقّي الحسن والحسين رضي الله عنهما، فيقول "أعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة"⁽¹⁾.

ولعل سرّ انتشار التمايم في المجتمع الريفي على وجه الخصوص هو وجود ظواهر سيكولوجية وقف العلم عاجزاً عن تفسيرها رغم تقدم الدراسات السيكولوجية، وتجعل الناس يمارسون بعض الشعائر التي صرح علماء الدين بحرامها وعللوا سبب التحريم بجهلهم بأمور الدين.

والتمايم أنواع كثيرة على غرار ما هو موجود عند بقية الشعوب "فمنها ما هو مقتطع من الطبيعة مثل الأحجار الكريمة والمعادن وأسنان الحيوانات ومخالبها والنباتات... الخ وقد يكون من صنع الإنسان كالتماثيل والأيقونات والحلي المنقوشة والأحجبة... الخ وهي شائعة الاستعمال بين الشعوب البدائية والمتحضرة على السواء، يحملها الرجال والنساء والأطفال، يحملونها في جيوبهم، يربطونها إلى سواعدهم، يعلقونها في أعناقهم أو على صدورهم... يخيطنونها إلى ملابسهم. فضلاً عن هذا فإنّ

(1) الذهبي، شمس الدين . الكبائر . بيروت: دار ومكتبة الهلال، ص: 16.

التمائم تعلق على الحيوانات المستأنسة وتُدس بين الأمتعة وتوضع في البيوت والحقول..⁽¹⁾.

وهذا الموقف الذي يعبر عنه صاحب المقال المشار إليه هنا، هو ما نجده في الريف الجزائري تماماً ويتعداه إلى سكان المدن أيضاً الموسومين بالتحضر، ويظهر أن السبب في انتشار التمام والأحجية يرجع إلى عدم التوازن بين الطاقة والرغبة من ناحية والموقف الشعوري من العالم الخارجي من ناحية أخرى.

فالإحساس بالضعف أمام العالم الخارجي، وهو عالم مجهول عند سكان الريف يدفعهم إلى شخص يثقون في قدرته على مواجهة هذا العالم لما أوتي من خصائص معينة، وهو الإمام أو الشيخ أو العابد الزاهد في الدنيا أو الشريف نسبه، فيخط لهم تمائم أو أحجية وأحياناً يرقيمهم برقية تقيهم الشرور التي يتعرضون لها وتعطيهم الإحساس بالقوة وتبعد عنهم الأرواح الشريرة والشياطين والعين الحاسدة وما إلى ذلك.

واستعمال التمام والأحجية هي عادات ورثتها مختلف الشعوب لأن جميع الشعوب عرفت منذ العهود الأسطورية، فقد كان الآشوريون يستعملون تمائم على شكل تماثيل صغيرة لبعض الآلهة ويدفنوها تحت أعتاب قصورهم.

وكان المصريون القدماء يستعملون عيوناً مقدسة تصنع من اللدزورد أو الذهب أو الفخار أو الخشب.

واستخدم اليونانيون تماثيل الآلهة وأشكالاً هندسية بصفة تمائم تقيهم الأذى، وكان الرومان يربطون جلاجل معدنية صغيرة إلى ملابس الأطفال لحمايتهم من الأرواح الشريرة.

وسبب قدم استعمال التمام نجد أن المعتقدات الشعبية بخصوصها انتقلت إلى مختلف الشعوب الآن بما فيها الشعوب المتحضرة، إذ نجد بعض النساء اليابانيات يحملن قطعاً من أحجار معينة للشفاء من العقم. بينما نجد بعض الإيطاليين لا

⁽¹⁾ أحمد، آدم محمد . التمام والأحجية . مقال في مجلة الفنون الشعبية، العدد 16، وزارة الثقافة المصرية، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مارس 1971، ص:53.

يزالون يعتقدون بأنه يمكن معالجة عضه الشعبان بحمل حجر اليونانيون القدماء يعتقدون في قدرته على الشفاء من السم.

وفي التبت لا تزال النساء يلبسن سلاسل تتدلى منها علبة مجوهرات صغيرة تضم تميمة أو تعويذة لوقايتهن من المرض والأذى. وفي إيرلندا، تعلق بعض الأحجار على حظائر الماشية لمنع الجنيات الخبيثات من سرقة اللبن.

وفي ألبانيا، ورثت الأمهات المرضعات عادات يونانية، إذ تحملن أحجاراً تُسمى أحجار اللبن لزيادة إدرار اللبن عندهن. وكان اليونانيون يعتقدون أن ربط قطعتين من هذه الأحجار التي تظهر عليها رسوم ونقوش تشبه شجرة العقيق إلى قرني ثور أثناء الحرث يؤدي إلى وفرة هائلة في المحصول*. وفي الحبشة تستخدم التمام وما يصاحبها من شعائر شائعة لطرد الزار من المسوس، والزار كلمة مستعارة من الأمهرية تعني جني يعيش بصفة خاصة في الأنهار والجداول وغيرها من المياه الجارية⁽¹⁾.

أما عندنا، فإن أهم التمام تستعين بقدرة الحروف للاعتقاد بأن للحروف خصائص، فكل حرف يقابله عدد والحروف تقسم إلى هوائية ومائية وترابية ونارية والحروف لها طبائع، فبعضها حارة وهي: أ و ي ل م ن وبعضها يابسة وهي: س ق ب ج والثالثة رطبة وهي: ر ش ص ط والأخيرة باردة وهي: ت ه د ط ص ض. ويزعم من يستعمل مثل هذه التمام أن هناك علاقة وثيقة بين الحروف والبروج وهم يؤلفون بينها بواسطة حساب معقد.

وخلاصة القول هو أن التميمة في المجتمع الريفي شائعة الاستعمال، وعندنا يختص بكتابتها حفظة القرآن على وجه الخصوص للاعتقاد السائد بأن للقرآن العظيم وآياته قدرة على الشفاء من مختلف الأمراض البدنية والنفسية التي يستعصي علاجها على الطب الحديث.

* المقال الرابع للأستاذ أحمد آدم محمد في مجلة الفنون الشعبية، المرجع السابق، العدد 16.

(1) يونس، عبد الحميد . معجم الفلكلور . مرجع سابق، ص:135.

النتائج العامة للبحث

تبين لنا من خلال تحليل مضمون الحكايات الشعبية المنتشرة في الريف الجزائري المتعلقة بالمعتقدات الشعبية وخاصة ما تعلق منها بالغيبيات، أنه من الصعب إقناع سكان الريف بأن تلك المعتقدات هي مجرد خرافات وأوهام ورثوها عن الأجداد، وبقيت راسخة في الأذهان بفعل العادات والتقاليد التي تشكل الضمير الجماعي هناك، ومن الصعوبة البالغة التخلي عن تلك المعتقدات في ظل نظام تربوي أو شبه تربوي يسود المجتمع الريفي عندنا ويعمل على حفظ الاستقرار الاجتماعي انطلاقاً من رتابة الحياة الاجتماعية بصورة عامة، ومقاومة كل محاولة للمس أو النيل من النمط المعيشي الموروث هناك باعتباره مكسباً يجب الحفاظ عليه.

وقد لاحظنا حرص الريفيين وخاصة الشيوخ منهم وبعض وجهاء الناس هناك على غرار بقية "الشعوب الإنسانية المؤمنة بحقيقة الأساطير والأخبار المقدسة

الشبيهة بها على حفظ أساطيرها وأخبارها المقدسة من التلف والضياع، فجعلت لها في حياتها مواسم ومناسبات رسمية خصصتها لسرد تلك الأساطير والأخبار المقدسة الشبيهة بها وتقليد وقائعها بالحركة حتى يستوعبها الشبان الذين لم يطلعوا عليها بعد⁽¹⁾.

غير أن الملفت للانتباه هو أن تلك المناسبات والمواسم الرسمية التي تقام في الريف والتي تقام فيها الطقوس التي تدل على سيادة الفكر الغيبي هناك، هو أن المشاركين في تلك الاحتفالات ينتمون إلى مختلف الفئات الاجتماعية ومن مختلف الأعمار من الجنسين. وقد لاحظنا أن معيار الثقافة أو درجة التعليم لا تؤثر على المشاركة في تلك الطقوس، بل وجدنا الكثير من المثقفين يقومون بأعمال تدل على إيمانهم واعتقادهم بصحة ما يحكى بخصوص وجود الجن وتشكلهم في أشكال مختلفة وإيذائهم للإنس إن هم اقتربوا من أماكن تواجدها، وقد تأكدنا من ذلك في ميدان البحث، حيث لاحظنا أيضاً أن عادة تقبيل الستار الذي يغطى به قبر الولي الصالح ووضع هدايا في القربة، والنذر أمام الضريح والقسم برأس الولي والقيام بحركات تدل على الولاء مع ترديد عبارة "مسلمين مكتفين" التي تردد أيضاً من قبل البعض في الأماكن التي يُعتقد أن الجن يتواجد بها.

وقد دفعتنا تلك الملاحظات حول وجود بعض المتعلمين من السكان المحليين والغرباء الذين يأتون في المناسبات وخاصة مناسبة الزردة*، ووجود بعض الناس الذين يحملون شهادات جامعية ضمن المشاركين، دفعتنا تلك الملاحظات إلى استبعاد فرضية الأمية كعامل من عوامل انتشار المعتقدات الشعبية بخصوص الإيمان بوجود الجن وكرامة الأولياء.

كما لاحظنا أيضاً أنه كلما حاول أي واحد المجادلة في صحة تلك الطقوس أو عدم جدواها، وخاصة من قبل بعض المتعلمين الذين يأتون بغرض حبّ الاطلاع أو بمناسبة زيارة الأهل والأقارب، كلما حاول إنكار ذلك وجد من يتصدى له متهما

(1) بن حمادي، صالح. دراسات في الأساطير والمعتقدات الغيبية. مرجع سابق، ص: 29.

* الزردة: مصطلح يشير -في ميدان البحث- إلى قيام السكان المحليين في مناسبة معينة -مثل موسم الجفاف- بذبح عدد من رؤوس الماشية عند ضريح الولي الصالح وهو جدّ سكان الدشرة، واستدعاء سكان الناحية للعشاء، ويصاحب ذلك ابتهالات واحتفالات وأدعية قصد رفع البلاء ببركة الولي.

إياه بالجهل والمروق وأحياناً الخروج عن الدين لأن كل مايقومون به من أشياء تعبر عن مختلف المعتقدات الشعبية، مستمدة من الدين، والقرآن الكريم والسنة النبوية بما تضمنته من أعمال الرسول-عليه الصلاة والسلام- وأقواله تدل على صحة أعمالهم. والمسلم في نظر هؤلاء الريفيين يجب أن يعتقد اعتقاداً راسخاً بصحة ما هو مذكور في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فهم يرددون أن إنكار وجود الجنّ هو كفر بالله، لأن الله أقر بوجوده في القرآن الكريم، حيث يقول تعالى في سورة الجنّ: "قل أوحى إلي أنه استمع نفر من الجنّ، فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجياً يهدي إلى الرشد.." الآية رقم 1 و2. ويقول في سورة الرحمن: "وخلق الجان من مارج من نار.." الآية رقم 19.

فهذه الآيات تدل على أن الجنّ حقيقة مثل حقيقة الإنس ولا يجوز إنكاره. كما أنّ الطقوس الممارسة لاتقاء شرّ الجنّ أو الاستعانة بهم من طرف المشعوذين الذين يدعون إمكانية تسخير الجنّ، يستدل على صحتها بالأحاديث النبوية الشريفة. ولذلك، فإن سكان الريف عامة لا يشككون في أن "الطالب*" المشهور ببركته العلاجية بإمكانه أن يشفي من الأمراض المتعلقة في رأيهم- بمس الجنّ للإنس، بواسطة التعزيم، التبخير، تلاوة القرآن، التضحية بالديكة أو التيس وكتابة التمام التي تعلق في قماش معين وتحفظ بطريقة معينة أو توضع تحت الوسادة وما إلى ذلك من وسائل تستعمل في عملية العلاج.

وهذه الحالات المرضية لا يؤمن أبداً سكان الريف، أنها من نتائج الأمراض النفسية التي تنتوع من فرد إلى آخر، وفي بعض الأحيان نجد أن بعض الأمراض العادية مثل الصرع ينظر إليها على أنها مسّ من الجنّ.

ومن الواضح أنّ نقص المستوى التعليمي والأمية عاملان أساسيان في انتشار هذه الآفات الاجتماعية الناتجة عن اعتقاد شعبي، يتغذى من التفكير الخرافي المنتشر في الريف ويتعداه إلى سكان المدينة أيضاً لأن "هذه المعتقدات الخرافية قد صارت جزءاً من التراث الاجتماعي الذي ورثناه عن الأجيال السابقة والذي لم يعد

* الطالب: مصطلح يطلق -في ميدان البحث- على شيخ يحفظ القرآن ويعلمه كما أنه على دراية بفن التعزيم الذي يتعامل بواسطته مع العالم المخفي.

تأثيره مقصوداً على أفكارنا وأساليبنا فحسب، بل غزا عواطف الناس وعوالم شخصياتهم. ولم يعد التخلص منه بالأمر الهين الذي يمكن تجنبه لمجرد علمنا بخطئه. أضف إلى ذلك ولع الناس الطبيعي بكشف الغيب ومعرفة المستقبل وأن ما يقدمه الدجالون والمنجمون يصادف هوى في نفوس كثير من الناس، إذ يوهم برفع الأذى⁽¹⁾.

ولذلك نجد كما أشرنا سابقاً- أن الإنسان الريفي عندنا يتعلق في تفسير ظواهر الكون المحيطة به، بالخيال الذي يوحي له أنه توصل إلى حلول للمشاكل والأمراض التي تصيبه. فتجد الأرواح والشياطين مكاناً لها في عالمه الخرافي حيث يرد ما يصيبه من نكسات إلى العين والحسد والسحر وغيرها من الأمور الغيبية. ولعل السرّ في مقاومة كلّ محاولة للتشكيك في صحة تلك الممارسات الطقوسية المعبرة عن اعتقاد شعبي يتغذى من الخرافات، هو ما تتميز به الثقافة المقدسة التي تنتشر في الريف من رفض للتغيير الاجتماعي أو أن التغيير يكون بطيئاً.

وقد لاحظنا أن أكثر المتمسكين بتلك العادات والتقاليد المتعلقة بالممارسات الطقوسية هم الذين يرفضون أي تغيير في نمط المعيشة ويحاولون بكل الوسائل الإبقاء على الوضع الاجتماعي على ما هو عليه إما خوفاً من المجهول أو أن رتابة الحياة الريفية قد استحذت على عقول هؤلاء أو أن نفوذ العائلة ومحاولة الإبقاء على هذا النفوذ يستدعي إقامة الاحتفال، المكلف من الناحية المادية (قد يستمر سبعة أيام).

ونحن لا نحتاج إلى التذكير بأن الممارسات السلوكية التي تقام أثناء الاحتفالات المقامة عند الأضرحة والقباب المقامة في الريف هي من البدع التي يحاول الريفيون جردهم التمسك بها، وإذا حاجتهم بأن الرسول -عليه الصلاة والسلام- نهى عن البدعة، ردوا عليك أنهم لا يعبدون سيدي مسعود مثلاً وإنما يتبركون به ويطلبون شفاعته، لأن الله يحب الولي الصالح والرسول -عليه الصلاة والسلام- يقول: "إنّ لله رجلاً لو أقسموا على الله لأبرهه" حديث شريف.

(1) عيسوي، عبد الرحمن . سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي . مرجع سابق، ص: 59.

ولعل هذا ما جعل ج.شيلهو يقول بأنّ "الإسلام إذا يقبل بعض مظاهر التقديس عند بعض الأشخاص الذين وهبهم الله حظوة خاصة تخولهم اجتراح المعجزات. ولكن الكاتب يضيف "...إن الإسلام ينكر بالمقابل تقديس الأشخاص"(1). والكاتب يضيف هذه العبارة نظراً لكون الإسلام يحرم عبادة الأولياء ويحرم الوساطة بين العبد وخالقه، وتلك الممارسات البدعية قد توصل التدين الشعبي إلى اعتبار هؤلاء الأولياء وسطاء شرعيين مع الله. وهنا نلاحظ كثيراً من مظاهره في الريف.

وقد سبق وأن ذكرنا أن الإنسان البدائي المتميز بالفكر الأسطوري والخرافي كان يعتقد " أن جميع ما يصيب الإنسان من نجاح وتوفيق، أو آلام ومصائب، إنما يرجع أساساً إلى تلك الأرواح، أو إلى العالم الروحي.

وقد زاد اعتقاد الإنسان بهذه الأرواح، وهيمن على تصوره شعور قوي بأنها مالكة المرض و الشفاء... وبذلك أصبح لزاماً عليه أن يتملقها بالصلوات والقرابين والأضاحي.. ليستجلب رضاها، ويتجنب أذاها"(2).

وهذا هو ما يجعلنا نقول إنّ كثيراً من الممارسات الطقوسية التي تحدث في الريف أثناء تلك الاحتفالات المقامة بمناسبة "الزردة"، هي ممارسات منحدرّة عن عصور قديمة بدائية، ساعد على بقائها عندنا تميز الأرياف بالانغلاق على الذات وبقاء نمط المعيشة على ما هو عليه منذ قرون، رغم الاستفادة من بعض الأدوات التكنولوجية واستعمالها في الحياة اليومية.

وكخلاصة للنتائج العامة للبحث، نقول إنّ:

1-الأمية التي وضعناها كفرضية أولى في البحث، هي السبب في انتشار المعتقدات الشعبية في الريف الجزائري لا سيما ما تعلق من هذه المعتقدات بالجانب الغيبي المتمثل في وجود الجنّ والإيمان بكرامة الأولياء وما يتبع ذلك من الاعتقاد بأن التميمة المنتشر استعمالها في الريف لها قدرة الشفاء من الأمراض ودرء الشرّ عن صاحبها.

(1) طوالي، نور الدين . الدين والطقوس والتغيرات . مرجع سابق، ص:94.

(2) مصطفى علي، حسين . نشأة الدين . الجزائر: مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع بقسنطينة، الطبعة الأولى، 1991، ص:45.

2- بخصوص الفرضية الثانية نقول أنه تبين لنا أن اعتماد سكان الريف الجزائري على ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية بخصوص الجنّ كمخلوقات تضاهي الإنسان، وكرامة الأولياء من ناحية والفهم السطحي لقضايا الدين الإسلامي فيما يتعلق بتلك القضايا وما ارتبط بها من معتقدات شعبية يعد عاملاً أساسياً في انتشار تلك المعتقدات، مما يجعلنا نثبت فرضية الدين الإسلامي كعامل م العوامل المساعدة على انتشار مختلف الممارسات والماراسيم الطقوسية الشعبية وخاصةً ماتعلق منها بالمعتقدات الغيبية.

السلام والبرام

المصادر

-ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري .لسان العرب.بيروت:دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، 1375هـ-1955م.

-الزبيدي، محمد مرتضى .تاج العروس. بنغازي: دار ليبيا للنشر والتوزيع.

-القشيري عبد الكريم بن هوازن، أبو القاسم .الرسالة القشيرية .(تحقيق: معروف زريق وعلي عبد الحميد أبو الخير)، دمشق وبيروت: دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،1995م.

-محمد الحفناوي، أبو القاسم .تعريف الخلف برجال السلف. بيروت:مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1982م.

-المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين . مروج الذهب ومعادن الجوهر. الجزء الأول- بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة السادسة، 1984م.

المراجع

- ابن سالم البيجاني، محمد .إصلاح المجتمع. بيروت:مكتبة أسامة بن زيد، الطبعة الثانية.
- أبو عبد الله محمد الشبلي الحنفي، بدر الدين .غرائب وعجائب الجنّ كما يصورها القرآن والسنة . (تحقيق إبراهيم محمد الجمل)، القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، 1983م.
- أنطونيوس طربية، جرجي .الوجدية وأثرها في الأندلس. بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، 1983م.
- إيفانزير ريتشارد، إدوارد .الأنثروبولوجيا الاجتماعية. (ترجمة:أحمد أبو زيد)، الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة السادسة، 1980م.
- بدران، إبراهيم والخماش، سلوى .دراسات في العقلية العربية. بيروت: دار الحقيقة، الطبعة الثانية، 1979م.
- بلفنش، توماس .عصر الأساطير. (ترجمة: رشدي السيسي)، القاهرة: مطابع البلاغ، نشر دار النهضة العربية، 1966م.
- بن حمادي، صالح .دراسات في الأساطير والمعتقدات الغيبية. تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع،
- بورايو، عبد الحميد .البطل الملحمي والبطلّة الضحية في الأدب الشفوي الجزائري. الجزائر:ديوان المطبوعات الجامعية، 1998م.
- تشرش، ألفرد .الإلياذة -هوميرس-. (ترجمة: عنبرة سلام الخالدي)، بيروت: دارالعلم للملايين، الطبعة السادسة، 1985م.
- تغريبة بني هلال .قصة أبي زيد الهلالي. بيروت: دار الكتب الشعبية، الطبعة الثانية، 1982م.
- الجوهري، محمد وشكري، علياء وآخرون .ميادين علم الاجتماع. القاهرة: دارالمعارف، الطبعة الخامسة، 1980م.

- الجوهري، محمد .الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983م.
- حسن الساعاتي، سامية .السحر والمجتمع- دراسة نظرية وبحث ميداني-. القاهرة: نشر مكتبة الأنجلوالمصرية، الطبعة الأولى، 1982م.
- دور كايم، إميل .قواعد المنهج في علم الاجتماع . (تقديم: عبد الرحمن بوزيدة)، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية بالرعاية، 1990م.
- الذنون، عبد الحكيم .كلكاش-الإنسان والخلود-. بيروت ودمشق: دار المنارة، الطبعة الأولى، 1996م.
- الذهبي، شمس الدين .الكبائر. بيروت: دار ومكتبة هلال.
- زيرافا، ميشيل . الأسطورة والرواية . (ترجمة صبحي حديدي)، الدار البيضاء، المغرب: دار قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1986م.
- زيعور، عليّ .صياغات شعبية حول المعرفة والخصوبة والقدر. بيروت: دارالأندلس، الطبعة الأولى، 1984م.
- السواح، فراس .الأسطورة والمعنى-دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية. دمشق: منشورات دار علاء الدين، الطبعة الأولى، 1997م.
- شابيرو، ماكس وهندريكس، رودا .معجم الأساطير. (ترجمة: حنا عبود)، دمشق: دارعلاء الدين، 1999م.
- طوالي، نورالدين .الدين والطقوس والتغيرات. بيروت: منشورات عويدات، والجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الأولى، 1988م.
- طوالي، نورالدين .في إشكالية المقدس. (ترجمة:وجيه البعيني)، بيرزت، باريس: منشورات عويدات، الطبعة الأولى، 1988م.
- عبد الحكيم، شوقي .موسوعة الفلكلور والأساطير العربية. بيروت:دار العودة، الطبعة الأولى، 1982م.
- عبد القادر حاتم، محمد .الرأي العام. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، 1972م.

- عبد اللطيف، محمد فهمي. ألوان من الفن الشعبي. القاهرة: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م.
- عصار، خير الله. محاضرات في منهجية البحث الاجتماعي. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1982م.
- علي مصطفى، حسن. نشأة الدين. الجزائر: مؤسسة الإسراء للنشر والتوزيع بقسنطينة، الطبعة الأولى، 1991م.
- العنتيل، فوزي. الفلكلور - ماهو؟. القاهرة: دار النهضة العربية للنشر، المطبعة العربية الحديثة، 1977م.
- عيسوي، عبد الرحمن. سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1404هـ-1984م.
- فهمي، حسين. قصة الأنثروبولوجيا. الكويت: مطابع الرسالة، 1986م.
- فؤاد أحمد، علي. علم الاجتماع الريفي. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981م.
- فون ديرلاين، فردريش. الحكاية الخرافية (نشأتها ومناهج دراستها-فنياتها). (ترجمة:نبيلة إبراهيم، ومراجعة: عزالدين إسماعيل)، لبنان: دار القلم ببيروت، الطبعة الأولى، 1973م.
- قریش، روزلين لیلی. القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي. الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1980م.
- كاسير، أرنست. الدولة والأسطورة. (ترجمة: أحمد حمدي محمود)، القاهرة:الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1395هـ-1975م.
- كامي، ألبير. أسطورة سيزيف. (ترجمة: أنيس زكي حسن)، بيروت: منشورات دارمكتبة الحياة، 1983م.
- كمال زكي، أحمد. الأساطير. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985م.
- كمال زكي، أحمد. الأساطير. -دراسة حضارية ومقارنة- بيروت: دار العودة، الطبعة الثانية، 1979م.

- كولبورن، رشتون. أصل المجتمعات المتحضرة. (ترجمة: لمعي المطيعي، مراجعة: محمود فتحي عمر)، مصر: الدار القومية للطباعة والنشر.
- ليفى ستروس، كلود. الأسطورة والمعنى. (ترجمة: صبحي حديدي)، المغرب: دار قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع بالدار البيضاء، 1986م.
- المحاسني، زكي. أساطير ملهمة. القاهرة: دار المعارف بمصر، 1970م.
- النوري، قيس. الأساطير وعلم الأجناس. العراق: مطابع مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر بجامعة الموصل، 1981م.
- نخبة من المتخصصين. الفلكلور الأمريكي. (ترجمة: نظمي لوقا)، القاهرة: مطبعة دار العلم العربي، 1980م.
- نخبة من الأساتذة. معجم العلوم الاجتماعية. (مراجعة: إبراهيم مذكور)، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 1975م.
- هولتكرانس، إيكه. قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور. (ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي)، مصر: دار المعارف، الطبعة الأولى، 1972م.
- يونس، عبد الحميد. معجم الفلكلور. بيروت: مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 1983م.

الرسائل الجامعية

-بداك، شاحبة .الوظيفة السوسيوولوجية للسحر عبر الأسطورة القبائلية. رسالة ماجستير، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 1992/1993م.

-بوشريخة، حورية .زكريا تامر -دراسة موضوعية لأعماله القصصية-. رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 2000-2001م.

-حشلاف، عثمان .التراث والتجديد في شعر السياب. رسالة ماجستير، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 1984م.

-مسلاتي، نسيمة .السندباد البحري وأوديسيوس. رسالة ماجستير، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 1985/1986م.

المجلات

-مجلة الفنون الشعبية -العدد: 10 - وزارة الثقافة المصرية: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، سبتمبر 1969م.

-مجلة الفنون الشعبية - العدد: 16- وزارة الثقافة المصرية: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مارس 1971م.

-مجلة الفنون الشعبية -العدد: الأول- عمّان: دائرة الثقافة والفنون، جمعية عمال المطابع التعاونية، كانون الثاني 1974م.

-مجلة الفنون الشعبية -العدد 04 - عمّان: دار الثقافة والفنون، تشرين الأول 1974م.

مراجع باللغة الفرنسية

- 1- BLANCHET, Alain et autres .**les techniques de l'enquête en sciences sociales**. Paris : Editions Dumond, 1998.
- 2- BOUDON, RAYMOND ET BOURUCAUD, François .**Dictionnaire critique de la sociologie**. Paris : Editions Presses Universitaires de France, 1ère édition, 1986.
- 3- SUMPF , Joseph et HUGUES, Michel .**Dictionnaire de la sociologie**. Paris : librairie Larousse, 1978.

مراجع باللغة الألمانية

- **Kinder Literatur Lexikon**. Band 12, Munchen, 1974.

ملاحظات

- Annales de l'Institut d'Etudes Orientales, N° 18-19, Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Université d'Alger, 1960-1961.

الملك