

جامعة الجزائر 2- أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع والديمغرافيا

البعد الأسطوري في الممارسات الدينية والاجتماعية للمجتمع القبائلي ودلالته

الرمزية والسوسيولوجية

. دراسة تحليلية لعينة من الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية.

The mythical dimension in the religious and social practices of kabyle society and its symbolic and sociological connotation

-An analytical study of a sample of kabyle myths and tales

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم

تخصص: علم الاجتماع الديني

إشراف الأستاذة:

أ.د آيت قاسي عزو فريدة

إعداد الطالبة :

براشد نادية

أعضاء لجنة المناقشة:

رقم	الاسم و اللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
1	راس مال عبد العزيز	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 02	رئيسا
2	ايت قاسي عزو فريدة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 02	مقررا و مشرفا
3	بقيادة اكرام	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 02	عضوا
4	سهام الشريف	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 02	عضوا
5	بن عون بودالي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأغواط	عضوا
6	بدالك شابحة	أستاذ التعليم العالي	جامعة تيزي وزو	عضوا

السنة الجامعية: 2021-2022 م

University of Algiers -2 Abou el kacem Saadallah

Faculty of Human sciences

Department of Sociology and Demography

*The mythical dimension in the
religious and social practices of
kabyle society and its symbolic and
sociological connotation*
*-An analytical study of a sample of
kabyle myths and tales*

Thesis an introduction to obtaining an Phd in Science

Specializaion : Religious Sociology

Done by :

Berrached Nadia

Supervised by :

prof .Dr.Ait kaci Ezzo Farida

Discussion committe :

The Number	Name Surname	Scientific Rank	Universiy	Capacity
01	Rasmel Abd el aziz	Professor of higher education	University of algiers02	As president
02	Ait kaci Ezzo farida	Professor of higher education	University of algiers02	Supervisor and rapporteur
03	Belkada Ikram	Lecturer professor	University of algiers02	member
04	Cherif Sihame	Professor of higher education	University of algiers02	member
05	Benaoun Boudali	Professor of higher education	University of laghouat	member
06	Bedak Chabha	Professor of higher enducation	University of tizi ouzou	member



شكرو تقدير

بداية أحمد وأشكر الله الذي وفقني إلى اتمام هذا البحث

كما اتوجه بأسمى مشاعر العرفان والتقدير

للأستاذة الدكتورة المشرفة " آيت قاسي عزو فريدة "

التي لم تبخل علي بتوجيهاتها ونصائحها إلى أن أتممت هذا البحث...

وأقدم بكل شكري وإمتناني إلى الباحث "لونس غزالي Lounes REZALI ،

الذي دعمني وساعدني في إنجاز هذا البحث

كما أقدم بشكري وتقديري إلى كل أعضاء لجنة المناقشة كلا باسمه

لتفضلهم بقبول مناقشة هذا البحث...

نادية

إهداء

الى روح والدي الطاهرة

الى والدتي اطال الله في عمرها

الى زوجي الكريم الذي ساندني طيلة هذا البحث

إلى أولادي وبناتي

إلى إختي واخوتي

إلى صديقتي وأختي في الله جميلة والأستاذة الدكتورة الفاضلة

دروش فضيلة...

إلى كل من شجعني ولو بكلمة طيبة

أهدي ثمرة جهدي

نادية

فهرس المحتويات

	ملخص البحث باللغة العربية
	ملخص البحث باللغة الأجنبية
أ - ز	مقدمة.....
الجانب النظري	
الفصل الأول : مدخل الدراسة	
03	1. إشكالية الدراسة.....
12	2. الفرضيات.....
13	3. أهداف الدراسة.....
13	4. أهمية الدراسة
14	5. مبررات اختيار الموضوع.....
14	6. صعوبات الدراسة.....
14	7. مفاهيم الدراسة.....
42	8. الدراسات السابقة.....
الفصل الثاني	
نشأة الأساطير وتطور الفكر الأسطوري	
56	تمهيد.....
57	أولاً: نظريات نشأة الأسطورة.....
57	1. النظرية الدينية.....
57	2. النظرية التاريخية.....
58	3. النظرية الطبيعية.....
58	4. النظرية الرمزية.....
59	ثانياً: أنواع الأسطورة.....
59	1. الأسطورة الكونية أو التكوينية أو أسطورة الخلق cosmogonie.....
59	1.1. أسطورة الخلق (السومارية البابلية).....

62	2.1. أسطورة الخلق اليونانية.....
64	3.1. أسطورة البطل المؤله.....
66	2. الأسطورة الدينية.....
67	1.2. الإله المؤنث.....
68	أ. الالهة عشتار البابلية وعقيدة الخصب الزراعية.....
69	ب. الإلهة ديانا Diana إلهة الرومان.....
69	ج. الإلهة إزيس كاهنة الخصب (إلهة مصرية رومانية).....
70	د. الإلهة أفروديت إلهة الخصب الزراعية الاغريقية.....
70	2.2. الانتقال من أسطورة تعدد الآلهة إلى أسطورة الإله الواحد (الكل في واحد).....
72	3. الأسطورة الرمزية.....
73	أ. أسطورة أراخني والآلهة بالاس (إلهة النسيج).....
74	4. الأسطورة الطقوسية.....
76	1.4. الأسطورة والطقس.....
78	2.4. السحر التعاطفي التجانسي أو سحر المحاكاة.....
81	5. الأسطورة التاريخية.....
83	ثالثا: وظائف الأسطورة.....
83	1. الوظيفة الدينية.....
83	2. الوظيفة الاجتماعية.....
84	3. الوظيفة التربوية.....
84	4. الوظيفة النفسية.....
85	5. الوظيفة التاريخية.....
85	6. الوظيفة الأيدولوجية.....
86	7. الوظيفة الفنية.....
87	8. الأسطورة باعتبارها فنا أدبيا وحكمة.....
88	رابعا : التطور الفكر الأسطوري.....
88	1. علاقة الأسطورة بالدين.....
89	2. علاقة الأسطورة بالفلسفة.....
91	3. علاقة الأسطورة والعلم.....
92	خامسا : الأسطورة الحديثة.....

92	1. علاقة الأسطورة بكل من البعد الواقعي والبعد الغيبي.....
94	2. الأسطورة الشبوعية (البروليتارية).....
94	3. أسطورة العرق الجرمانى.....
96	سادسا : الأسطورة في الديانات السماوية الثلاثة.....
98	1. الأسطورة في المسيحية (أصول الوثنية في الدين المسيحي).....
100	2. الأسطورة في التوراة.....
106	3. الأسطورة في القرآن.....
110	4. الأسطورة كفكر إجتماعى.....
الفصل الثالث	
النظريات السوسولوجية حول الأسطورة	
كظاهرة ذات بعد إجتماعى ودلالة رمزية	
114	تمهيد.....
117	أولا: الإتجاه التطوري في تفسير الظاهرة الدينية.....
118	1. النظرية التطورية في تفسير أصل الدين.....
121	1.1. نظرية مورغان L.H. MORGANE.....
125	1.2. نظرية تايلور TAYLOR.....
130	2. النظرية الإنتشارية LA THEORIE DIFFUSONNISTE.....
133	ثانيا: نظرية فرايزر في تفسير أصل الممارسات السحرية LA THEORIE DE FRAZER SUR LORIGINEDES PRATIQUE MAGIQUE
136	1. الممارسات والطقوس السحرية بنوعها (الإيجابي والسلبي في المجتمعات التي درسها جيمس فرايزر في كتابه الغصن الذهبى) LE RAMAEU D'OR.....
136	1.1. الطقوس السحرية العلاجية.....
138	2.1. طقس الطوخم ووظيفته في تأمين الغذاء.....
141	3.1. نظام سحر التعاطفى.....
142	4.1. السحر السلبي (المحرمات).....
144	5.1. تأثير الإيحاءات السحرية على الممارسات الاجتماعية.....
148	2. الإرتقاء الروحي (الإنسانية) وعلاقته بالتطور الإجتماعى للدين.....
151	ثالثا: الإتجاه الوظيفى البنائى (المدرسة الفرنسية) (دوركاييم Durkheim، موس Mauss).....

155	1. مساهمة دوركايم المنهجية والمفاهيمية في دراسة الظاهرة الدينية من الجانب الاجتماعي السوسولوجي.....
158	2. نظرية دوركايم في دراسة الظاهرة الدينية وما تضمنته من أساطير هيكلت البنية الاجتماعية للمجتمع الطومبي.....
158	أ. تعريف الطوم
159	ب. الطوم من الوجهة الاجتماعية (الزواج الخارجي).....
159	3. وظائف الطوم
160	أ. الوظيفة السياسية.....
160	ب. الوظيفة الاجتماعية (القرابة).....
160	ج. الوظيفة الدينية
160	4. الديانة الطومية
164	5. مقارنة موس للظاهرة الدينية la proche sociologique de mauss du phénomène religieux.....
165	1.5. المقارنة السوسولوجية للممارسات الطقوسية (التضحية، السحر، الصلاة).....
165	2.5. الموقف النظري لموس في تفسيره للممارسات الدينية
167	3.5. آليات المعاملات الإقتصادية والتبادل داخل المجتمعات البدائية الهبة le Don.....
172	رابعا : نظرية مالفينوسكي الإتجاه الوظيفي الإثنولوجي.....
172	1. نظام الكولا كإعادة إنتاج النظام الاجتماعي في بعده الرمزي.....
173	2. المعاينة الميدانية في دراسة المجتمعات البدائية
176	خامسا: النظرية البنيوية (لوفي ستراوس).....
177	1. إستخدام لوفي ستراوس للمنهج البنيوي لدي سوسور (DES SAUSSURE).....
178	2. المنهج البنيوي للفي ستراوس في دراسة الأسطورة.....
179	اخضاع اسطورة اوديب للمنهج البنيوي.....
181	سادسا : التحليل النفسي للأسطورة.....
181	1. نظرية فرويد FREUD.....
183	2. نقد نظرية التحليل النفسي.....
184	3. نظرية يونغ CARL GUSTAV JUNG.....

الفصل الرابع

النسق الرمزي (أساطير ، تصورات إجتماعية ، معتقدات) وعلاقته بالتنظير الاجتماعي

187	تمهيد.....
188	أولا : النسق الرمزي والتنظير في المجتمعات العربية.....
189	1. المقاربة الإبستمولوجية للنسق الرمزي (الإيدولوجي).....
190	ثانيا : حوصلة لأهم النظريات السوسيولوجية في تحليل الظاهرة الدينية (البعد الرمزي لظاهرة).....
190	1. نظرية ماركس فيبر.....
192	2. نظرية كارل ماركس.....
193	3. التنظيرات الماركسية للظاهرة الدينية.....
193	4.النظام الاقتصادي وعلاقته بالنسق الديني.....
195	5.نظرية بورديو Bourdieux.....
195	6.الأسطورة كأداة للهيمنة.....
196	7.تحديد العلاقة بين الدين والأسطورة وفق نظرية كارل ماركس.....
197	8.التنظير الاجتماعي لإبن خلدون.....
200	ثالثا : مناهج التحليل الرمزي.....
201	1. المنهج الرمزي اللغوي.....
202	2. منهج التأويل الرمزي.....
204	3. منهج التأويل الإجرائي البنيوي.....
205	4.المنهج التأويلي spéculatif.....
206	5.المنهج الرمزي التاريخي.....
207	رابعا: النسق المعرفي للأسطورة.....
208	1.إحياء التراث الأسطوري الأوروبي.....
209	2.دراسة فان جينوب (Van Gannep).....
210	3.دراسة دومزيل (George Dumézil).....
212	4.الزمن الأسطوري.....
217	5.النسق الأسطوري.....

الفصل الخامس

البنية السوسيوثقافية للمجتمع القبائلي

224	تمهيد.....
224	أولاً: لمحة تاريخية عن منطقة القبائل أو الزواوة كما يسميه بعض المؤرخين.....
224	1. الزواوة (القبائل) في التاريخ القديم.....
225	1.1. العهد الفينيقي.....
225	2.1. العهد الروماني.....
227	2. أصل تسمية قبائل الأمازيغ أو البربر (berberes).....
229	1.2. أسطورة الأمازيغ والتوارق.....
230	2.2. نسابة البربر كما عرفها ابن خلدون.....
231	ثانياً: الإطار الجغرافي لمنطقة القبائل.....
232	ثالثاً: البنية السوسيوثقافية للمجتمع القبائلي.....
234	1. القرية taddarth.....
235	2. تاجماعت أو الجماعة Tajmaî.....
236	3. تيمشرط Timecheret.....
237	4. المرابطون Marabout.....
238	5. الصفوف COF.....
240	6. التشكيل الهوياتي في المجتمع القبائلي (تنشئة الأساطير).....
242	رابعا: المرأة القبائلية بين القانون العرفي والشريعة الإسلامية.....
244	1. وضعية المرأة في القانون العرفي القبائلي.....
247	خامساً: المجتمع القبائلي والطقوس.....
248	1. طقس المطر " انزار "
250	2. الدلالة الرمزية للحيوان في المجتمع القبائلي.....
250	3. المعتقدات الطوطمية للمجتمع القبائلي.....
252	4. مقارنة بين الطوطم الدوركامي وطوطم القبائلي (تأويل سوسيلوجي).....
254	5. النسق الرمزي للمجتمع القبائلي.....
254	سادساً: المرجعية الميثولوجية القبائلية.....
255	1. يناير (رأس السنة الأمازيغية).....

256	2. الأولياء والطقوس
257	3. الحارس les gardiens
258	4. التفاعل الرمزي مع الطبيعة.....
260	سابعا: أسطرة الحدث الاجتماعي.....
الفصل السادس - الجانب التطبيقي -	
المقاربة المنهجية (منهجية البحث وإجراءاته التطبيقية)	
264	1.النموذج التحليلي (مسار الدراسة cursus).....
267	2.المنهج الكيفي.....
268	3.المنهج التاريخي.....
270	4.المقابلة.....
271	5.تقنية تحليل المحتوى.....
273	6.الخطوات المنهجية لتحليل المحتوى.....
274	7.مجال الدراسة.....
275	8.الهدف من إستخدام المقابلة.....
276	9.عينة الدراسة.....
277	10.الخطوات المنهجية لتحليل مضمون الأساطير عينة الدراسة.....
278	11.عينة المقابلة.....
الفصل السابع - الجانب التطبيقي -	
التحليل والتفسير السوسولوجي للبيانات	
282	تمهيد
283	1.عرض بيانات الأساطير والحكايات الشعبية في جداول.....
299	2.عرض وتحليل نتائج الفرضية الأولى.....
330	3.عرض وتحليل نتائج الفرضية الثانية.....
356	4.مناقشة الفرضية الأولى على ضوء الدراسات السابقة.....
363	5.مناقشة الفرضية الأولى على ضوء النظريات.....
367	6.مناقشة الفرضية الثانية على ضوء الدراسات السابقة.....
377	7.مناقشة الفرضية الثانية على ضوء النظريات.....
384	- الإستنتاج العام.....

385	- مستويات الإستنتاج.....
385	أ. المستوى التاريخي.....
387	ب. المستوى الأنثروبولوجي.....
388	ج. المستوى السوسيوولوجي.....
391	ح. المستوى الإبستمولوجي.....
393	- الخاتمة.....
396	قائمة المصادر والمراجع.....
	- الملاحق

فهرس الجداول

الصفحة	عنوان الجدول	الرقم
299	الملاحح الأسطورية في تفسير الظواهر الكونية والوجودية في أساطير عينة الدراسة	01
302	الحيوانات الأسطورية المذكورة في عينة الأساطير محل الدراسة	02
304	الوظيفة الرمزية للحيوانات المذكورة في الأساطير عينة الدراسة	03
307	كثافة حضور الغول والغولة (تريل ، أريليوي) في الأساطير عينة الدراسة.	04
309	الخصائص الأسطورية للغول والغولة في الأساطير عينة الدراسة	05
312	الطقوس السحرية ودلالاتها الرمزية في الأساطير عينة الدراسة	06
317	الأماكن الطبيعية التي يسكنها الحارس حسب ما هو مذكور في أساطير عينة الدراسة	07
319	العوامل التي دفعت المرأة القبائلية لاستخدام السحر في الأساطير عينة الدراسة	08
324	التمثلات الاجتماعية حول إنجاب الذكور في الأساطير عينة الدراسة	09
326	التمثيلات الاجتماعية حول مكانة الأخ في المجتمع القبائلي في الأساطير عينة الدراسة	10
330	حضور الولي في أساطير محل الدراسة	11
333	الفاعلين الإجماعيين (الممثلة للمنظومة الأسطورية التي يستعان بها) في الأساطير عينة الدراسة	12
339	ممثلي المجتمع المدني الرمزي والمادي في الأساطير عينة الدراسة	13
345	الدلالة الرمزية للطقس ثمشرط في الأساطيرعينة الدراسة	14
348	النمط الاجتماعي القبائلي في الأساطير عينة الدراسة	15
351	الممارسات الاجتماعية ليناير في الأساطيرعينة الدراسة	16
353	الممارسات الطقوسية لطبق الكسكس في الأساطير عينة الدراسة	17

فهرس الأشكال

رقم الصفحة	عنوان الشكل	الرقم
96	موضع الأسطورة في الديانات الثلاثة (اليهودية-المسيحية-الإسلام) وفق النسق المعرفي	1
146	السحر الإيجابي والسحر السلبي استنادا الى دراسات جيمس فرايزر j.frazer	2
150	الارتقاء الروحي (الإنسانية) وعلاقته بالتطور الاجتماعي للدين	3
188	النسق الرمزي في المجتمعات العربية	4
213	الزمن الأسطوري	5
213	الزمن العلماني	6
239	البناء السوسولوجي التقليدي للمجتمع التبادلي	7
261	علاقة الأسطورة بالطقس	8

ملخص البحث :

تتميز التركيبة الاجتماعية القبائلية بخصوصية ثقافية نظرا للاحتكاك الثقافي والديني مع الثقافات الأخرى سواء كان في العصر القديم أو الحديث، حيث بقيت بعض المعتقدات والممارسات الطقوسية السحرية تمارس حتى الآن، مما أثار إشكالية وجود مفارقة بين المعتقد والممارسة وأبين الخلفية الفكرية والسلوكيات الاجتماعية.

تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

- التحقق من حضور الأسطورة في الممارسات الاجتماعية والدينية للمجتمع القبائل.
- التحقق من وجود توافق بين الدلالات الرمزية الموجودة في النص الأسطوري مع الواقع المعيش للمجتمع القبائلي.
- إظهار الخلفية الأسطورية لتلك الممارسات الدينية والاجتماعية ودورها في تعزيز التضامن والتكافل الاجتماعي والحفاظ على البناء الاجتماعي.
- إبراز دور النسق الرمزي في استمرار وبقاء تلك الطقوس الدينية والاجتماعية في المجتمع القبائلي.
- لتحقيق هذه الأهداف استخدمت تقنية تحليل المحتوى كتقنية أساسية لجمع البيانات والمعطيات ودعمتها بتقنية المقابلة كأداة مكملة لمعرفة مدى تطابق الدلالات الرمزية الموجودة في الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية مع الواقع الاجتماعي القبائلي.
- ونظرا لطبيعة الموضوع اعتمدت المنهج الكيفي حيث قمت بتحديد عينة البحث بطريقة قصدية تمثلت في 10 أساطير أخذتها من كتاب ليوفروبنوس leo frobinius الذي يتكون من ثلاثة أجزاء، وكانت أغلب أساطير عينة الدراسة من الجزء الثاني من الكتاب على اعتبار أن مضمونها يخدم الفرضيات وأهداف البحث.
- توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:
- تتوافق الممارسات الاجتماعية والدينية للمجتمع القبائلي مع الدلالات الرمزية الموجودة في عينة الأساطير محل الدراسة أو بصيغة أخرى أن الممارسات الاجتماعية والدينية لها خلفية أسطورية.
- يوجد تفاعل بين الوسط الطبيعي والمعتقدات الدينية والتصورات الاجتماعية.
- استمرار وبقاء بعض المعتقدات القديمة في النسق الاجتماعي القبائلي.
- الممارسات الطقوسية لها وظيفة اجتماعية رمزية تتضمن الحفاظ على البنية الاجتماعية وتحقيق التضامن والتكافل الاجتماعي.
- الممارسات الأسطورية لها دور في التضامن والتماسك الاجتماعي.
- وجود ازدواجية بين الممارسات الدينية الإسلامية والطقوس السحرية مما نتج عنه تعايش بين الممارستين.

Abstract :

The Kabyle social structure is characterized by a cultural specificity due to the cultural and religious mixing with other cultures, whether in the ancient or modern era, where some magical ritual beliefs and practices have remained practiced until now, which raised the problem of a paradox between belief and practice or between the intellectual background and social behaviours.

This study aims to:

- Verifying the presence of myth in the social and religious practices of the kabyle community.
- Checking the existence of compatibility between the symbolic connotations in the myths with the lived reality of the Kabyle community.
- Show the mythical background of these religious and social practices and their role in strengthening social solidarity and preserving the social structure.
- Highlighting the role of the symbolic system in the persistence of these religious and social rituals in the kabyle society.

To achieve these goals, the content analysis technique was used as a basic technique for collecting data, I supported it with the interview technique as a complementary tool to find out the extent to which the symbolic connotations found in kabyle myths and folk tales comply with the kabyle social reality.

Given the nature of the topic, I adopted the qualitative approach, where I determined the research sample in an intentional way, represented by 10 myths that I took from the book of Leo Frobenius, which consists of three parts, and most of the myths of the study sample were taken from the second part of the book, given that its content serves the hypotheses and objectives of the research.

The study reached the following results:

- The social and religious practices of the kabyle society are consistent with the symbolic indications found in the sample of the myths under study, or in another way that the social and religious practices have a mythical background.
- There is an interaction between the natural environment and religious beliefs and social perceptions.
- The existence and persistence of some ancient beliefs in the kabyle social system.
- Ritual practices have a symbolic social function that includes the preservation of social structure and the achievement of social solidarity and interdependence.
- Mythical practices play a role in solidarity and social cohesion.
- The existence of a duality between Islamic religious practices and magical rituals, which resulted in coexistence between the two practices.

مقدمة

مقدمة :

إن الأسطورة ليست منفصلة عن الحياة اليومية في المجتمع فهي موجودة في اللاوعي الجمعي، وهي تمارس بطريقة عفوية بفعل العادة *le sens commun*، وهنا يكمن دور الباحث السوسولوجي، في اكتشاف هذا الجانب الخفي (الكامن) في المجتمع الذي يحرك المجتمع دون وعي أفراده، حيث يمارس نوع من الضبط الاجتماعي ويحدد اختياراته واتجاهاته من دون وعي منه لأن المجتمع كما أشار إليه بورديو *bourdieu* كائن حي له قوانينه وقواعده ونظامه الخاص تماشياً مع طبيعته التكوينية، فهو كأبي ظاهرة طبيعية لا يمكن دراسته دراسة مستقلة عن محيطها البيئي والفيزيائي. إن هذا الموقف جسده بورديو في ثلاثيته: معالم نظرية الممارسة *esquisse d'une theorie de la pratique* في إطار دراسة المجتمع القبائلي، فهذا العمل بلورة لنظريته السوسولوجية كما يعتبر عمل تطبيقي وممارسة سوسولوجية لنظريته البنوية التركيبية *le structuralisme*.

إن أساس البحث السوسولوجي هو التحلي بروح النقد، وإحداث قطيعة إبستمولوجية مع المعرفة العامة التي تغطي وتخفي الحقائق الاجتماعية، لذلك فإن الموقف لإبستمولوجي ضروري لتناول أي موضوع مهما كانت طبيعته، ففي هذا السياق انتقد بورديو الفكر الفلسفي قائلاً: "إن رونقة الفكر الفلسفي في طرح علاج القضايا الفكرية، الإنسانية غطى على الجانب التقني(العلمي) في تحليل الظواهر الاجتماعية لأن المقاربات الحديثة وإدخال المناهج العلمية الجديدة في دراسة الظواهر الاجتماعية، منها المنهج البنيوي الذي استخدمه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيون حديثاً في دراسة الأنساق الرمزية (أساطير، اللغة، دين)، تؤكد على أهمية استخدام المقاربة البنوية والنسقية في البحوث الإنسانية ومن خصائص هذا المنهج هو إدخال نمط الفكر العلائقي *mode de pensee relationnel*، الذي كان محتكراً فقط على العلوم الدقيقة، الرياضيات والفيزياء، إلا أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار خصوصية العلوم الإنسانية، والعوائق الإبستمولوجية نظراً لتعقيد الظاهرة الاجتماعية،

وبالتالي فلا بد من إحداث قطيعة مع الإتجاهات المذهبية في الفكر الفلسفي أي الإبتعاد عن النمطية الفكرية، إن هذا الموقف الإبستمولوجي يؤدي الى تحديد أو تعريف كل عنصر وعلاقته مع العناصر الأخرى في إطار نظام نسقي محدد¹.

إن التحرر المعرفي والقطعية المعرفية، ليس إمتشاقا المعرفة لأحداث قطيعة معرفية مع الموضوعات، التي استثمرتها الخبرة الإنسانية في ماضيها، سواء غيبية أو موضوعية. إنما المطلوب هو إعادة إكتشافها، وفق المنهج المعرفي الإبستمولوجي المعاصر، وأدواته التحليلية المفتوحة، فمادة المواضيع الموروثة تبقى قائمة، كذلك القوانين الطبيعية، لكن الذي يختلف منهجيا هو تأسيس قواعد مفاهيم جديدة للتعامل مع جدل الغيب وجدل الطبيعة، والقضية هنا إعادة إكتشاف بمنطق تحليلي علمي مفتوح² أهمية النسق الرمزي في التركيبية الاجتماعية والمقاربة الموضوعية لظاهرة الإنسانية.

ظهر في أوروبا أواخر القرن العشرين اتجاه فلسفي الذي يعرف بإحياء ما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا)، وهو الإتجاه المعاكس للوضعية الذي كان سائد في عصر النهضة والذي كان يؤمن بالمحسوس والتجريب (تطبيق منهج العلوم الطبيعية والرياضية على الظواهر الإنسانية)، هذا الموقف قابله كل من بشارل BACHLARD وكارل بوبر KARL POPPER بالنقد من خلال المقاربة الإبستمولوجية التي تناولت هذا الموضوع.

حصرت الوضعية الدراسات العلمية على العلائق أو العلاقات السببية التي تربط بين الظواهر، ألغت بذلك تدخل بعض المتغيرات يصعب على العقل إدراكهما تؤثر في مجرى الأحداث والتجريب، ما ذهب اليه أبي حامد الغزالي³ سبق بذلك المنصرين لحقبة ما بعد الحداثة، الإعتراف بالميتافيزيقا كبعد غيبي (روحي) لا يمكن أن ينفصل عنه الانسان رغم التطور

¹ Pierre bourdieu, le sens pratique, les édition de minuit, 1980,P11

² محمد أبو القاسم حاج محمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004، ص، 200.

³ أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د ت)، ص9.

والتقدم العلمي والتكنولوجي الذي ألى إليه ما يؤكد ضرورة الغيبيات في حياة الانسان والمجتمع، فالدين يعمل على تحقيق وحدة المجتمع كما أن له وضائف نفسية وإجتماعية وحضارية، فالمنظومة الدينية مهما كان شكلها تمثل المساحة أين يجمع الانسان شتاته وأبعاده الإنسانية حتى لا يتمسخ وينحدر إلى مستوى الوحشية والدمار الذاتي، هذا المسار الفكري مرتبط بالظواهر المتعلقة بالعلوم الإنسانية، كما يمكن أن تتعداها الى الظواهر الفيزيائية، وهناك دراسات حديثة عديدة في هذا المجال أنظر "باسل الطائ" يجب تجاوز العوائق الإبستمولوجية LES CONTRAINTES EPISTÉMOLOGIQUE في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية والخروج من التقليد أي التقيد بالمنطوية في التناول المنهجي لظاهرة محاولين بذلك التجديد وإعادة النظر في التراث العلمي السابق باعتباره ميدان معرفي يخضع الى قانون الحركة والتغير وأبعد من ذلك، إحياء ما كان مغفلا عليه.

ان تحليل الرموز من اجل معرفة حقائق كانت غامضة لم تستطع الوضعية إكتشاف معانيها وتفسير مدلولاتها نظرا لتشبث بالمنطوية الوضعية LE PARADIGME DE POSITIVISME الذي لا يؤمن إلا مما هو محسوس وتجريبي، أي اقحام المنهج التجريبي المطبق على العلوم الطبيعية على الدراسات الإنسانية، فقد اتجه البحث في ميدان العلوم الاجتماعية في الآونة الأخيرة الى الدراسات التحليلية التي تعتمد على الفهم والتفسير، لمعرفة المعاني والرسائل التي تحتويها الرموز التي تعبر عن حقائق اجتماعية واكتشاف ممارسات وسلوكيات إجتماعية لمعرفة الواقع الإجتماعي والآليات والميكانيزمات التي يعمل بها المجتمع، ومدى ديناميكية نظام اجتماعي معين عن نظام آخر.

ان الموروث الشعبي كالحكايات الشعبية والأساطير، الممارسات الطقوسية وما يحمل من دلالات رمزية له دور كبير في مقاومة إضمحلال وإندثار الثقافات والقيم، ان الفكر الرمزي يقضي الى تفجير الواقع المباشر لكن لا يحط من شأنه¹، انه بمثابة رقاص الساعة الذي يضبط

¹ ميريسا اليا، رموز وإشارات، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات جوزارة، الثقافة، دمشق، 1998، ص230.

الحركة الاجتماعية، ولا يغيب عن أذهننا مدى أهمية الأبعاد الثلاثة (البعد الديني، البعد الاجتماعي، البعد السياسي) في التنمية الاجتماعية والاقتصادية وهي موضوعات أولها علماء الاجتماع الكلاسيكيون كثير من الاهتمام والتفصيل (دوركايم، فيبر، زيمل).
ومن خلال ما ذكر سابقا نستتبط ضرورة وأهمية المعرفة العلمية للموروث الشعبي في تطور أي مجتمع.

ولنستوف الغرض من هذا البحث رأينا أنه من الأهمية إضهار الدلالات الرمزية المتضمنة في الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية التي نجدها في الحياة الاجتماعية والواقع المعيش والتي تدخل في التركيبة الثقافية الاجتماعية للمجتمع القبائلي ونحاول تحليل الرموز الأكثر تكرار في النشاطات اليومية للمجتمع القبائلي التي غالبا ما نجدها في الأواني الفخارية وفي الحياكة النسيج والبيوت (في القديم) وقد استعنا في ذلك بالبحث الاستطلاعي الذي قمنا به في بعض المناطق القبائلية.

لأن ترجمة المعتقدات والتصورات الاجتماعية والممارسات الطقوسية في الحياة الاجتماعية وتمكننا من الولوج الى عمق الممارسات الطقوسية للمجتمع¹، واكتشاف الأبعاد التي تتطوي عليه، لأنه كلما توسعنا في فهم الخلفية الثقافية، فإننا نتمكن من فك رموز الممارسات الاجتماعية وبالتالي استجلاء الغموض الذي لف معطياتها، وكشف ما يختبئ وراءها.

لنتناول هذا البحث قمت بتقسيمه إلى سبعة فصول خصصنا الفصل لأول للإطار العام للبحث تناولنا من خلاله إشكالية البحث التي ختمتها بطرح التساؤلات، حاولنا الإجابة عليها بصياغة الفرضيات التي رأيناها مناسبة لمعالجة هذا الموضوع، قمت بعدها بوضع نموذج تحليلي لدراسة، حاولت فيه تحديد أبعاد ومؤشرات الفرضيات والمقاربات النظرية التي إستدعتها

¹ سوسن مراد حمدان، الفن الأمازيغي البدائي وأثره على الفن التشكيلي في الجزائر، منشورات الابريز، 2013، ص 79.

طبيعة الموضوع .هذا إلى جانب أهمية البحث وأهداف البحث وتحديد المفاهيم والدراسات السابقة التي تناولت بعض جوانب الموضوع.

وفي ضوء ما سبق ذكره تطرقت في الفصل الثاني إلى تطور الفكر الأسطوري فعرضت فيه نظريات نشأة الأسطورة وأنواع الأساطير من خلال حيثيات تاريخية حتى يكون التناول شاملا ملما بجميع جوانب الموضوع لأننا لا نستطيع معالجة الظواهر الدينية والاجتماعية دون الرجوع إلى أصولها التاريخية حتى نتمكن من دراستها دراسة موضوعية ومحاولة الوصول إلى أرضية مشتركة في تفسير الأسطورة وفهم الممارسات الأسطورية في الحياة الاجتماعية والدينية سواء كانت هذه الممارسات تمارس بوعي أو بغير وعي. إدراكا منا بخصوصية الظاهرة الأسطورية التي تعبر عن الرواسب الثقافية التي تتغلغل في التركيبة الاجتماعية لأي مجتمع عن طريق الإحتكاك والتلاقح الثقافي بين المجتمعات رأينا أنه من الضروري الإلتفات إلى أساطير واد الرافدين وأساطير اليونانية الرومانية ومن ثم قدمت بعض نماذج الأساطير الحديثة التي كان لها مفعولها في المجتمع وكما إستدعى السياق إلى توضيح مكانة الأسطورة في الديانات السماوية الثلاثة المسيحية، اليهودية، الإسلام وما يندرج من هذا التوليف (الدين ، الأسطورة) من ممارسات دينية وطقوسية شكلت نظاما دينيا واجتماعيا الذي حدد للمجتمع منطلقاته الحضرية والإيديولوجية.

سعت في الفصل الثالث إلى الامام بالنظريات السوسولوجية التي تناولت الظاهرة الدينية على العموم والأسطورة على الخصوص وفق مناهج علمية التي حاولت إخراجها من دائرة المقدس إلى دائرة الدنيوي واعتبرها ظاهرة كأى ظاهرة اجتماعية يمكن دراستها دراسة علمية، على ضوء ذلك عرضت في هذا الفصل الاتجاه التطوري في تفسير الظاهرة الدينية وقد توسعت في عرض نظرية جيمس فرايزر JAMES FRAZER نظرا لما يحتويه كتابه "الغصن الذهبي" LE RAMEAU D'OR من معطيات ومفاهيم تساعد الباحث في تخصص علم الاجتماع الديني من الناحية المنهجية والمعرفية، حيث استعرض فيه الممارسات السحرية

والطقوسية لمختلف المجتمعات بوصف دقيق ومفصل الى درجة أنك تشعر أنك أمام شريط وثائقي وأيضا تناولت الاتجاه الوظيفي البنائي الذي يمثله كل من دوركايم DURKHEIM وموس MAUSS حيث تتمحور نظريته حول توضيح العلاقات الوثيقة بين الاجتماعي والمقدس وهو موضوع علم الاجتماع الديني¹ تتطور هذا الموقف النظري الى الاتجاه البنوي الذي أرسى فيه ليفي ستراوس أسس المنهج البنوي في دراسة الأسطورة وإخضاعها الى قواعد علمية واعتبارها ظاهرة اجتماعية مستقلة بحد ذاتها ذلك ان دراستها تتطلب منهج خاص بها. أما الفصل الرابع فهو مكمل للفصل الثالث يوضح العلاقة بين النسق الرمزي والممارسات الأسطورية في ظل شروط ابستمية بلورتهانظريات ومقاربات سوسيولوجية حديثة (ماكس فيبر MAX WEBER كارل ماكس K MAX ، بورديو BOURDIEU، ابن خلدون، دو ميزيل DUMEZIL، فان جنوب VAN GANNEP) ثم تناولت في الفصل الخامس البنية السوسيو ثقافية للمجتمع القبائلي وتوضيح مدى تأثير هذه البنية على البناء الاجتماعي القبائلي وأيضا تأثر هذه الأخيرة على النظام الرمزي لهذا المجتمع والذي تتمحور حوله الحياة الإجتماعية والدينية من ممارسات وطقوس أعطتها تشكيلة اجتماعية خاصة بالمجتمع القبائلي.

للإجابة عن تساؤلات البحث والتحقق من صحة الفرضيات إجرائيا عمدنا إلى الجانب التطبيقي الذي قسمناه بدوره إلى فصلين السادس والسابع، تناولنا في الفصل السادس المقاربة المنهجية للبحث تطرقنا من خلالها إلى التعريف بمنهج البحث المعتمد وإلى خصائص عينة البحث، وكذا التقنيات المستخدمة في جمع البيانات المتمثلة في تقنية تحليل المحتوى بالإضافة إلى التقنية المقابلة المكتملة لتقنية البحث الأساسية. أما الفصل السابع خصصناه لعرض، تحليل ومناقشة الفرضيات حاولنا تفسيرها على ضوء الدراسات السوسيولوجية والتراث النظري السوسيولوجي ولأخذ بعين لإعتبار الجانب التاريخي نظرا للأهميته في معالجة هذا البحث، وختمنا بإستنتاج عام ، حيث إستدعت طبيعة الموضوع إلى إستخلاص عدة مستويات

¹ أنتوني دي سميث، الرمزية العرقية والقومية مقارنة ثقافية، ترجمة أحمد سيمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2014، ص41.

في لإستنتاج العام الذي يتضمن المستوى التاريخي,السوسيولوجي والإبستمولوجي.أنهينا هذا
البحث بالخاتمة وقائمة المراجع والملاحق .

الجانب النظري

الفصل الأول

مدخل الدراسة

تمهيد

1. إشكالية الدراسة
2. الفرضيات
3. أهداف الدراسة
4. أهمية الدراسة
5. مبررات اختيار الموضوع
6. صعوبة الدراسة
7. النموذج التحليلي (مسار الدراسة *cursus*)
8. مفاهيم الدراسة
9. الدراسات السابقة

1. إشكالية الدراسة

من الحقائق الواضحة أن الأسطورة لها علاقة بكتابة التاريخ وأن الأسطورة تبقى حية لأنها ترمز إلى قيم إنسانية خالدة، فهي تمثل ثقافتنا الراسخة في وجداننا وكلما إشتد وعي الفكر إشتد تعلقه بترائه وثقافته، والأسطورة بمضمونها الإنساني الحي وبما تحمله من تجارب إنسانية تعد ميدانا خصبا للباحثين في تخصصات عدة من تاريخ ، أنثروبولوجيا وعلم الاجتماع.

تمثل الأسطورة عنصرا مهما لا يمكن عزله عن التاريخ الإنساني وعن ثقافة الإنسان فهي تعبر عن الروح الذاتية في كافة الحضارات وأن عالمها يزخر بالقيم الإنسانية العالية والعبر الفريدة التي يستفاد منها في مجالات كثيرة كالأخلاق وأراء الناس حول الموت والحياة وتساعدنا على معرفة طريقة حياتهم .

قد عرف القرن التاسع عشر تطورا كبيرا في مجال دراسات الثقافات الشعبية والتراث الشعبي وما يتضمنه من حكم وأساطير وأمثال وأغاني وحكايات شعبية وما لها من أهمية في معرفة الحقائق الاجتماعية عن طريق التعبير الشفوي ذلك أن بعض المجتمعات لم تدون ثقافتها الشعبية نظرا لعدم توفرها على الشروط العلمية التي تؤهلها لتدوين وكتابة إرثها الشعبي لأسباب موضوعية وذاتية. وبما أن المجتمع الجزائري يعتبر جزءا من المجتمع الإفريقي الذي يتميز بالثقافة الشفوية فإن معظم تراثه الشعبي لا يزال متناثرا هنا وهناك .

ومازالت الكتابة لم تحظ بهذا الإنتاج الاجتماعي والثقافي، كما لا يخفى علينا، التنوع والثراء الثقافي للمجتمع الجزائري الذي يعبر عن فسيفساء ثقافية تشكل نسقا متكاملًا يعبر عن الوحدة التاريخية التي تربط جميع الجهات والمناطق الجغرافية مع إحفاظ كل منطقة بخصوصيتها الثقافية التي تحددها البنية الاجتماعية من ممارسات إجتماعية ومعتقدات دينية متجذرة في التاريخ القديم التي عبر عنها باريتو بالرواسب الثقافية التي مازالت تؤثر في الفعل الاجتماعي لتلك المجتمعات ومن هذا المنظور يعتبر المجتمع القبائلي بتمسكه بتاريخه القديم وبمؤسساته القديمة والخصائص الاجتماعية والثقافية التي يتميز بها ميدانا خصبا

للدراستات الأنثروبولوجية ومعرفة مدى فعالية بعض المعتقدات الشعبية من حكم شعبية، أمثال، أغاني وأساطير في البنية الاجتماعية والدينية لذلك المجتمع، فلا بد أن نشير إلى خصوصية هامة لبلاد القبائل هي كون الثقافة القبائلية ثقافة شفوية على وجه الإطلاق، بمعنى أن المؤسسات الثقافية المركزية منعدمة وأشكال الوعي المكتوبة (أدب، تاريخ، علوم) تكاد تنعدم، فنحن إزاء ثقافة شفوية فلاحية جبلية سلاحها الوحيد الكلمة والقصيدة الرائعة¹

يقول مولود معمري في هذا الصدد: " إن الحضارة المغربية وبالأخص الأمازيغية ولأسباب تاريخية هي حضارة الكلمة المنطوقة الشفوية ذلك لأنها لا تملك الكتابة ولا تستعملها مما زاد من أهمية هذه الكلمة، ولكن حدث هذا إختياريا إذ أن لكل شعب طريقته الخاصة في التعبير²."

إن الباحث في التراث الشعبي الجزائري على العموم والقبائلي على الخصوص يلاحظ أن الدراسات المكثفة في هذا الميدان بدأت مع الاحتلال الفرنسي لأغراض كولونيلية قصد التحكم في المجتمع الجزائري إيديولوجيا (سياسيا)، إقتصاديا وثقافيا، فقد أعلن الإثنوغرافي MASQUERAY إنحيازه التام لسكان القبائل الزواوة على حساب الجنس العربي كاشفا عداءه المقيت للإسلام والعروبة معا³.

وفي نفس السياق أكدت الدراسة التي قام بها كل من هانوتو ولوتورنو في كتابهما "القبائل والعادات القبائلية" 1872 على خصوصية المنظومة الاجتماعية لسكان الزواوة والتأكيد على "الأسطورة القبائلية" التي روجت لها الإدارة الفرنسية بأن أصل سكان منطقة القبائل رومانية⁴.

¹ عبد المجيد بوحبيب، الشعر الشفوي القبائلي السياق والبنىات والوظائف مقارنة إثنولوجي، دار التنوير، الجزائر، 2013، ص 66.

² بذاك شابحة، نماذج من الثقافة الفولكلورية للمجتمع الأمازيغي، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، 2012، ص 11.

³ مفتاح خلفات، قبيلة زواوة بالمغرب الأوسط ما بين القرنين (6-5 هجري 15-12 ميلادي) دراسة في دورها السياسي والحضاري، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، 2011، ص 8.

⁴ مفتاح خلفات، نفس المرجع، ص 9.

وكان الهدف من هذا التزييف التاريخي هو إستقطاب وإحتواء منطقة القبائل من طرف الإستعمار الفرنسي لتنفيذ مخططاته الإستراتيجية العسكرية والسياسية لتهديم البنية الاجتماعية من الداخل والقضاء على المؤسسات التقليدية التي تمثل روح الجماعة مصدر قوتها، ليتسنى لها السيطرة على المؤسسات الاجتماعية الفاعلة متبعة في ذلك سياسة فرق تسد *diviser pour régner* .

وأیضا ما قامت به من دراسات التي تناولت الحياة الشعبية وما تتضمنه من ممارسات اجتماعية وطقوس دينية والكشف عن البنية الاجتماعية وأهم المؤسسات الاجتماعية والسياسية والتربوية والدينية، وطبعا لم تكن لأغراض علمية معرفية، بل كانت تهدف تلك الدراسات إلى الجوسسة حيث إتخذت نتائجها سلاحا في توجيه السكان للتكيف مع النظم الإستعمارية ومن بين تلك الدراسات، الدراسة التي قام بها أوكتاف كابولاني ولويس رين octave louis réne et capolani حول المؤسسة الدينية بعنوان "المرابط والخوان " 1870 ¹.marabout et khown

ولفهم البنية الاجتماعية من الضروري الرجوع لأصولها التاريخية ليتعين لنا فهم وتفسير الممارسات الاجتماعية في بعدها الطقوسي والأسطوري في إطار مسار سوسولوجي وتناول تحليلي موضوعي .

من الحقائق التاريخية المسلم بها والتي أكدتها الدراسات سواء كان إستشراقية أو مغربية أي من ابن خلدون إلى المدرسة الكولونيالية أن المجتمع القبائلي قائم على علاقات القرابة والعصبية تحت سلطة القبيلة وهي مجموعة من القبائل والعروش ذات استقلالية إدارية أي كل قبيلة مستقلة في إدارة الشؤون الاجتماعية وتنظيم العلاقات الاجتماعية وإدارة الخلافات، البث في الصراعات العائلية وإيجاد الحلول لبعض المشاكل التي تتعرض لها .

¹ بذاك شابحة، مرجع سابق، ص 10.

يستفاد من معظم الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية أن القبيلة كوحدة سياسية مستقلة تستند إلى هيئات سياسية تنظيمية مقننة بتقاليد وأعراف موروثية تقوم بوظائف متعددة غايتها خدمة المصلحة العامة للقبيلة من بينها:

- أ. ضمان التوازن الداخلي بين الأسر والعشائر المكونة للقبيلة والحيلولة دون قيام نزاعات فيما بينها، أو في حل بعض المشكلات في حالة وقوعها والحد من تطورها .
- ب. تنشيط التعاون من أجل المصلحة المشتركة بين عائلات القبيلة الواحدة خاصة إذا تعلق الأمر بشؤون كسب المعاش، حيث الصراع يحتد في الغالب مع المجال الجغرافي (الحدود، تليسا)، وتكتسي المشاريع المنجزة طابعا جماعيا بحيث لا مجال للطموح الفردي المنافي لمصلحة القبيلة¹.

يدير شؤون القرية مجلس عام يسمى "تاجمعت la djemaa" يعين من طرف أعضاء المجتمع وهي تسهر على وضع القوانين المنظمة للجماعة وتحل المشاكل والقضايا بين العائلات كالزواج والطلاق وحدود الأراضي، ويطغى على العلاقات التي تربط الأفراد العمل الجماعي والتعاون، وكل المؤسسات القبائلية (السياسية، الإدارية والمدنية) تتسابق من أجل هدف واحد هو إثبات وتطوير التضامن بين أعضاء نفس الجماعة وإعطائها أكبر قدر ممكن من القوة².

تنتمي الأسرة القبائلية إلى الابراسية ذات إقامة أبوية وهي نموذج للتنظيم الاجتماعي والتماسك والأمن والإستقرار ومجموعها يسمى "تخروبت" ومجموعة هذه الأخيرة يكون "أذروم adhrum" والجد المشترك لها غالبا ما تكون شخصية أسطورية هذا ما ذهبت إليه بعض الفرضيات إستنادا على المراجع الأجنبية والروايات الأسطورية البربرية حول أصل تسمية الزواوة (القبائل) حيث أطلقت إسم الكانكوجيتان quinqueugenten، فقد ذكر بريريغر berbrugger في كتابه les époque militaires de la grande kabylie .

¹مفتاح خلفات، مرجع سابق، ص 69.

² A Hanoteau et A Letourneaux , la kabylie et les coutumes kabyles, éd augustin ,1893, P6 .

إِعتمادا على نص الأسطورة البربرية أن عملاقا سكن منطقة جرجرة وخلف خمسة أبناء، ومع مرور الزمن إستطاع كل واحد منهم تكوين أسرة تعيش بمفردها وتأخذ إسم المؤسس الأول، وأمام تهديد الأخطار الخارجية تكتلت فيما بينها وشكلت نواة الإتحاد القبلي أطلق عليه الرومان الكانكوجيتان، وكما ذكرنا سابقا أن القرية مكونة من مجموعة "إذرمان" هي التي تكون القبيلة والعرش كما تسود في هذا المجتمع طوائف مختلفة من بينها القبائلية التي تمثل الطبقة الدنياوية profane والمرابطية (الشرفة) التي تمثل المقدس sacré فإن هذا التقسيم الاجتماعي سمح بظهور طبقة معنوية تتمتع بسلطة رمزية تتجسد في طبقة المرابطين أحيطت بهالة من التقديس والإحترام في حياتهم ورفعهم إلى مرتبة الأولياء الصالحين في مماتهم وبحكم السلطة المعنوية والرمزية والشرعية المفوضة لهم من طرف المجتمع تعمل فئة المرابطين بتسيير شؤون الحياة الاجتماعية وتنظيم المجتمع في ظل الإمتيازات المخولة لها فهي تقوم على إنتاج منظومة قومية رمزية بحكم نسبها الذي يقال بأنه يرجع إلى آل البيت نسب الرسول صلى الله عليه وسلم فهي بهذه تمثل المجال الديني وكل ما يحيط به من قداسة والأمثال للشعائر الدينية، أما الطبقة الأخرى التي تمثل الطبقة الشعبية فهي مطالبة بالإحترام والتودد إلى الطبقة المرابطية لتحصل على البركة¹.

إن هذا التوجه الأسطوري السحري للعقلية القبائلية تتطابق نوعا ما مع الأطروحة الدوركيميا التي عرضها في مؤلفين هامين هما "الأشكال الأولية للحياة الدينية" وتقسيم العمل الاجتماعي " من حيث العلاقة بين المقدس والمدنس وتغير المؤسسات التقليدية للمجتمع القبائلي بعد الاحتلال الفرنسي وتبني النظام الرأسمالي في العلاقات الاقتصادية مما أدى إلى تحول نوع السلطة، من سلطة القبيلة القائمة على الأعراف الاجتماعية والجماعة التي يترأسها شيخ القبيلة إلى سلطة مدنية قائمة على قوانين ومؤسسات إدارية، إن فهم الآليات الاجتماعية التي يقوم عليها المجتمع القبائلي تستدعي مقارنة نسقية تمكننا

¹ Tassadit Yacine –Titouh , chacal ou la ruse des dominés (aux origines du malaise culturel des intellectuels) éd , Casbah 2004, Alger, P 136 .

من الرؤية الشاملة الموضوعية لحقيقة الممارسات الدينية (طقوس) والمعتقدات الدينية، لأن الحياة الدينية ما هي إلا انعكاس لممارسات إجتماعية أين الحدث الإسلامي حاضر ولونسبيا أو بينه وبين الأعراف الاجتماعية فجوة¹.

ولمعرفة أسباب بعض الممارسات الدينية والإجتماعية وبقايا بعض الرواسب الثقافية من أساطير ومعتقدات قديمة (طوطمية، إحيائية)، وانتشارا الزوايا والطروقية في ظل الديانة الإسلامية التي إمتزجت مع الأعراف القديمة للمجتمع القبائلي الذي أطلق عليه بعض المستشرقين بالإسلام الشعبي حيث تتبع القداسة في الإسلام الشعبي حسب ما ذكره كل من "لويس رين" و"ديبون كوبولاني" من رافدين مختلفين، تربوي وراثي يستند أولهما في إقامة مشروعيته على تربية روحية تنتقل من جيل إلى جيل بواسطة سلسلة من الأولياء الصالحين حسب قواعد الطوائف الصوفية حيث ترقى هذه السلسلة إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما هو الشأن بالنسبة إلى الشاذلية مثلا، الذي إنتشر على نطاق واسع في البادية (القرى) يفترض إنتقال الكرامات الروحية من مؤسس الزاوية إلى أحد أبنائه وكافة ذريته.

ومن الدراسات المهمة في هذا الموضوع دراسة خوان غويتيفولو "أضرحة وزوايا طوائف وطقوس زيارة الأولياء في الإسلام المغربي"².

فمن المؤكد أنه من الضروري إستنتاج التاريخ لمعرفة الحقائق الاجتماعية، إذ لا نستطيع فصل الوقائع الاجتماعية بأصولها التاريخية كما هو الحال بالنسبة للمجتمع الجزائري بصفة عامة والمجتمع القبائلي بصفة خاصة، ولا أحد ينكر أثر الاحتلال الفرنسي في تغيير البنية الاجتماعية للمجتمع الجزائري والقبائلي على الخصوص إذ أن التصادم الحضاري الذي وقع في زمن الأزمات بين الثقافة الكولونيالية (الفرنسية) والمؤسسات

¹ Tassadit Yacine, op.cit., P 95 .

¹ مفتاح خلفات، مرجع سابق، ص 412.

التقليدية للمجتمع القبائلي أفرز ميكانيزمات دفاعية تمثلت في ظهور أو اختفاء بعض الممارسات الاجتماعية والدينية.

إن هذه المواجهة الثقافية نتجت عن إفراغ مؤسسات المجتمع من بعدها الروحي والجماعي. كما يحدث دائما في زمن الأزمات الكبرى التي تعصف بالمجتمعات يظهر التمسك بالهوية وثوابتها اللغوية والدينية كرد فعل وكواجهة ثقافية، ونظرا للفراغ الإيديولوجي الذي خلفه الاحتلال الفرنسي على إثر هدم المؤسسات التقليدية للقبائل وتحطيم ركائزها المادية والمعنوية، عمد الإبداع الشعبي إلى إيجاد بدائل أو وسائط ثقافية كنوع من المقاومة الثقافية للحفاظ على وجودها الاجتماعي، ومن المعلوم أن التعبير الإيديولوجي يتعلق بالدرجة الأولى بالأنماط الثقافية وبطرائق التفكير المحلية الشائعة في ظروف معينة¹.

لجأت بلاد القبائل إلى مؤسسة فعالة سيكون لها أثر بالغ في مجريات الأحداث فيما بعد وهي الزاوية ، ففي بلاد القبائل وحدها غداة الإجتياح الإستعماري كان يوجد أكثر من ستة عشر زاوية يديرها المرابطون، الأكثر نفوذا مثل زاوية أقبو للمرابط بن علي شريف وزاوية عبد الرحمان الإيلولي، وبفضل إصرار القرويين وتمسكهم بهذه المؤسسات تضاعف هذا العدد بشكل مذهل في السنوات التي تلت خمود المقاومة المسلحة، وهكذا بدأت الثقافة الشعبية تخلق ميكانيزمات دفاعية دينية فظهر على رأس كل قرية وعشيرة شيخ فقيه من أتباع الطريقة الرحمانية وأشهر هؤلاء الشيوخ محند لحوسين حكيم شاعر قرية ثاقبة قرب ميشلي وحكيم قبيلة آث وسيف الشيخ محند أمزيان² ، لا زالت فاعلة إلى يومنا هذا والرحمانية مزيج من التصوف الديني بما يحمله هذا الإتجاه الديني من زهد وتنسك وممارسات سحرية ، عن طريق المعجزات والخوارق التي تصدر من تداخل بين الدين

¹ ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، منشورات وزارة الثقافة دمشق، 2004، ترجمة حبيب كاسوحة، ص 116.

² مفتاح خلفات، مرجع سابق، ص 68.

والسحر¹ يقصدها الناس إلتماسا للبركة وعلاجاً من الأمراض وطلباً للإعانة لتحقيق المصالح الدنيوية من زواج وذرية .

إن الطابع الأسطوري الذي طبع به الشيخ والمرابط أدى إلى تعزيز إعتقاد الأفراد أو المجتمع في كرامة الأولياء اعتباراً لما قاله "إبن قنفذ " بأن الكرامة لا تنقطع بموت الوالي، وهذا ما ساعد كثيراً في إنتشار ظاهرة التبرك بالأولياء ليس في العالم الإسلامي فحسب بل شمل هذا الإعتقاد المسيحيين أيضاً لما كان يتطلع الزوار لتحقيقه من الأمنيات ومصالح دنيوية، وجرت العادة أن يقدم هؤلاء ندورا عند زيارتهم أضرحة الأولياء وغالبا ما يعمد هؤلاء رجالا ونساء إلى تعليق خرق وشرائط معقودة على قبر الولي الصالح وحتى في الأشجار الموالية لضريحه.

ويذكر إبن خلدون أن فكرة العناية الإلهية إنتشرت بين جمهور المسلمين في عصور إنحراف الحكم وأن كثيراً من المسلمين يؤمن بها، فينصب الإمام ويقصد به (الصالح بالنسبة للمجتمع المغربي)، شاعت هذه الظاهرة بين المسلمين الذي طال بهم التطلع إلى الخلاص في عصور الإستبداد السياسي والتخلف الاقتصادي².

حتى ولو أن كثيراً من تلك الممارسات بدأت تتلاشى في المجتمع القبائلي إلا أن بعضها مازال يمارس في الواقع الاجتماعي، وما يثير الإشكال هو التناقضات التي نجدها في هذه الممارسات الطقوسية، حيث أنه رغم التطور التكنولوجي وعصرنة المجتمع والانفتاح الثقافي مازال المجتمع متشبثاً بها، زد على ذلك أن التعاليم الإسلامية لم تستحسن بعض الممارسات خاصة السحرية منها، إلا أننا نجد المجتمع يتعامل بها ويمارسها بقوة في حياته الاجتماعية رغم التزامه بالشعائر الإسلامية، نلمس في هذه الظاهرة مفارقات وتناقضات (paradoxes)

¹ Rabah Douk , Tizi Ouzou des origines et des mémoires éd Dar Rafikel Maarifa, 2011, P122 .

² فضيلة عبد الرحيم حسين ، فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ ، دار النشر والتوزيع اليازوري، 2008، ص41.

من حيث الممارسات والبنية العقلية القبائلية أي بين ظاهر الممارسة المتمثلة في الطقوس الاجتماعية والدينية، وبين ما هو كامن أو مستتصر في تلك الممارسات التي تدخل في إطار البنى اللاواعية التي أشار إليها ليفي ستراوس أو الأنساق والدلالات الرمزية التي تربط بين الواقع الاجتماعي الحالي والواقع الاجتماعي الذي كان في الماضي كنوع من إعادة إنتاج رمزي للمجتمع.

نلاحظ أن الواقع المرير والصدمات التي تعرضت لها المجتمعات وخاصة المنتمية للعالم الثالث من بينها المجتمع الجزائري أنتج فكرا أسطوريا كبديل رمزي للتخفيف من وطأة الأزمة على الصعيد الاجتماعي والثقافي كمتنفس لها أو إعادة تموقعها في العالم أو كموقف تبريري لإختياراتها الإيديولوجية، وهو فكر قائم على أساس غيبي لا عقلائي على مواضيعها وأشياءها وأشخاصها وأن لهذه الأسطورة مستلزمات غيبية تستند إليها في الواقع وتنعكس بواسطتها على المجتمع .

من خلال هذا الوضع التاريخي والسياسي والثقافي نجد عدة تساؤلات تعرض نفسها عن الواقع الاجتماعي الحقيقي للمجتمع القبائلي من قبيل التساؤل عن:

- العوامل التي ساهمت في استمرار وبقاء تلك الممارسات الطقوسية القديمة.
 - الآليات والميكانيزمات التي ساعدت على الاحتفاظ بهذه الممارسات الدينية .
 - الخلفية المرجعية أو الخلفية الأسطورية للممارسات الدينية والاجتماعية، هل تعبر عن مقاومة ثقافية، أم هي نوع من إثبات الذات وتأكيد على الخصوصية والتميز العرقي؟
- يتفرع عن هذا التساؤل تساؤلات فرعية عما إذا كانت هذه المرجعية تعبر عن مقاومة ثقافية وما هو نوع هذه المقاومة؟ هل هي مقاومة الذوبان الكلي في الثقافة الإسلامية؟ أم مقاومة الاحتلال الفرنسي الذي حاول تصيره وإقناعه بالانتماء إلى العرق الروماني لتدمير بنيته ونظامه الاجتماعي القديم؟ كما نتساءل عن الحاجات النفسية والاجتماعية التي تلبها تلك الطقوس الدينية: سحرية بحتة، أم هي مزيج من السحر والدين؟ وما هي الوظائف الاجتماعية والدلالات الرمزية التي تتضمنها الممارسات الاجتماعية والدينية في المجتمع

القبائلي؟ وهل تتوافق مع الدلالات الرمزية المتضمنة في نصوص الأساطير القبائلية عينة الدراسة؟ وإلى أي مدى تعمل الشروط والقواعد الاجتماعية على الرفع أو النقيض من شأنها؟ يعتقد المجتمع القبائلي بالممارسات السحرية المنبثقة من الممارسات الأسطورية التي لا زالت سارية المفعول إلى يومنا هذا نظرا إلى خصوصية المجتمع القبائلي الذي يتميز بتعدد تركيبته الاجتماعية وتعدد مشاريعه الثقافية ولفهم هذا الواقع المعقد الذي تجسد فيه التقاليد العرفية القديمة المنغرس في جذور التاريخ الذي يمتد من الحضارات القديمة ، فينيقية ، رومانية ، بيزنطية ، إلى الفتوحات الإسلامية ختاما بالإحتلال الفرنسي ، علينا أن نقوم بتحليل منتوجه الثقافي ومنه تحليل البنية الاجتماعية القبائلية في بعدها الروحي (الرمزي) والسوسيولوجي . لنتمكن من الإجابة على تلك التساؤلات المتنوعة والمتشعبة استدعت هذه الحيثية الإشكالية، إعادة صياغة تلك التساؤلات من باب الاختصار والحصص فيما يلي:

- السؤال العام : ماهي الدلالة الرمزية والوظيفة الاجتماعية للأساطير في المجتمع القبائلي ؟ -
الأسئلة الجزئية :

ما مدى توافق الدلالات الرمزية الموجودة في الاساطير والحكايات الشعبية القبائلية مع الممارسات الدينية والاجتماعية القبائلية ؟

- ما هي الوظائف الاجتماعية والثقافية للطقوس والممارسات الأسطورية ؟

2. الفرضيات :

الفرضية العامة

-لأساطير وظائف اجتماعية دينية ذات دلالات رمزية في المجتمع القبائلي .

_الفرضيات الجزئية:

_الفرضية الأولى :

-هناك توافق بين الدلالات الرمزية الموجودة في الاساطير القبائلية والممارسات الدينية الاجتماعية الموجودة في المجتمع القبائلي .

الفرضية الثانية :

-للأساطير القبائلية دور في التضامن والتماسك الاجتماعي

3. أهداف الدراسة:

_ هدف البحث هو تأكيد ومحاولة التحقق من حضور الأسطورة في الممارسات الدينية والاجتماعية في المجتمع القبائلي وتقنيها للرأي أو موقف بعض الباحثين الأوروبيين (الاستشراقيين) في التراث الشعبي القبائلي على أن المجتمع القبائلي لا يحتوي على أساطير وانما هو مجتمع طقوسي أي يمارس الطقوس بطريقة آلية ميكانيكية دون الإستناد الى نسق معرفي وفلسفي كما هو الحال بالنسبة للمجتمعات الشرقية (اساطير وادالرفدين والأساطير اليونانية رومانية). كما حاولنا اخراج الميثولوجية القبائلية من المستوى المحلي الى المستوى العالمي UNIVERSALITÉ وتحريرها من التأويل الأنثروبولوجي الكولونيالي.

4. أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذا الموضوع في نزع الطابع أو الهالة السحرية عنه (DÉMAGIFICATIONS) واعطائه البعد العملي والاجرائى أي إمكانية سوسيلوجيته (SOCIOLOGISABLE).
بهذه الدراسة أكون قد هيئت أرضية نظرية ومنهجية في تخصص علم الاجتماع الديني برؤية والتفاته سوسيلوجية خاصة مستقلة عن النموذج الغربي، وعلى الباحثين في هذا الميدان ان يواصلوا ويجتهدوا في إرساء تقاليد بحث علمي سوسيلوجي بنوع من الابداع والتجديد والابتكار بعيدا عن إعادة استهلاك الإرث السوسيلوجي الغربي الذي أسس بمنطلقات نظرية ومعرفية تختلف عن الواقع الاجتماعي والسياق التاريخي لمجتمعنا.

وتأسيسا على ما تقدم حاولت في هذا البحث تقديم الأسس المنهجية لمقاربة نسقية لمعالجة هذا الموضوع وفقا لتخصصي علم الاجتماع الديني، مع العلم أن هذا الموضوع صعب تحديد اطاره المنهجي نظرا لتشعبه وتداخل السياقات النظرية فيه، مما استدعى الإستعانة ببقطة إبستمولوجية

لتجاوز بعض الإشكالات المنهجية، بهذا العمل أكون قد سهلت على الباحثين التعمق أكثر واثارة إشكاليات أخرى ودراسات أخرى مستقبلا.

5. مبررات اختيار الموضوع:

ان الدراسة السوسيوولوجية للأسطورة حقل غير مستغل من طرف الباحثين، بقي هذا الحقل حكرًا على الإثنولوجية والأدب الشعبي والأنثروبولوجية فإن محاولتي لدراسة هذا الحقل نوع من المبادرة العلمية لإقتحام هذا المجال ولفت اهتمام علماء الإجتماع لدراسته دراسة سوسيوولوجية.

6. صعوبات البحث:

نظرا لسعة الموضوع وتشعبه ونظرا لطرح الأدبي للموضوع في مختلف الدراسات التي تناولته فقد واجهتني صعوبات منهجية، و وجدت ان لتناوله بالدراسة والتحليل السوسيوولوجي علي ان أجري مقابلات واسعة مع عينة كبيرة من المجتمع القبائلي وهذا لم يتح لي نظرا للظروف الجائحة الذي يمر بها العالم والجهد والوقت والمال الذي تتطلبه الدراسة الواسعة لذا لجأت الى كتاب ليو فرونيوس LÉO FROBINIUS الذي يشمل ثلاثة أجزاء وقد ألم بأغلب الأساطير والحكايات الشعبية لمناطق قبائلية مختلفة، حيث توفر لي في هذا الكتاب الثراء الكمي والكيفي لمختلف الاساطير غير ان هذا الكم المعتبر لم يستغل منهجيا وسوسيوولوجيا لتصبح مادته اكاديمية تفيد الباحثين في هذا الميدان، وهذا ما دفعني الى إضفاء الصبغة المنهجية والسوسيوولوجية على هذا الكتاب القيم، حيث تتطلب دراسة المجتمع القبائلي من خلال تحليل محتوى لعينة من الاساطير والحكايات الشعبية المستخرجة من هذا الكتاب.

7. تحديد المفاهيم الأساسية

تمهيد

يعد تحديد مفاهيم البحث خطوة مهمة من خطوات البحث العلمي، ذات أهمية علمية ومنهجية بالغة خاصة في البحوث الاجتماعية والإنسانية التي تختلف مفاهيمها باختلاف المدارس الفكرية والفلسفية وتوجهات الباحثين النظرية. كما تعتبر مفاتيح لما يقرأ أو حلقة

وصل بين الجانب النظري والجانب التطبيقي، ولقد تم تحديد المفاهيم الأساسية للبحث من خلال المعنى اللغوي والإصطلاحي وبعض تعاريف الباحثين إلى جانب التعريف الإجرائي الذي يتناسب مع طبيعة وأدوات البحث وتتمثل تلك المفاهيم فيما يلي:

1) الأساطير Les Mythes

أ. لغة: الأساطير كلمة مشتقة من «(السطر): الصنف من الشيء كالكتاب والشجر وغيره ج أسطر وطورت وأسطار جج أساطير والخط والكتابة واستطره كتبه والأساطير الأحاديث لا نظام لها جمع إطار واستطير بكسرهما... وسطر تسطيرا ألف وعلينا أتانا بالأساطير والمساطر الرقيب...»¹.

وورد في لسان العرب «سطر: السطر والسطر: الصف من الكتاب والأساطير : الأباطيل. والأساطير: أحاديث لا نظام لها واحدها اسطار واسطارة، بالكسر، وأسطير وأسطيرة وأسطور وأسطورة، بالضم. وقال قوم: أساطير جمع أسطار، وأسطار جمع سطر... وسطرها أفها. وسطر علينا: أتانا بالأساطير. الليث : يقال سطر فلان علينا يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. يقال: سطر فلان على فلان إذا زخرف له الأقاويل ونمقها، وتلك الأقاويل الأساطير والسطر»²، استنادا إلى ما سبق نقول، إن المعاجم العربية تتفق على أن الأساطير ما هي إلا أباطيل وأحاديث كاذبة.

أما القرآن الكريم الذي كان مصدرا مهما للغويين فقد استعمل مصطلح (أساطير) بصيغة الجمع. ولم يرد هذا المصطلح لوحده وإنما ورد مضافا إلى (الأولين) فأصبح (أساطير الأولين) وقد ورد تسع مرات في القرآن الكريم " ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين²، وهي مرتبطة بالتصورات الاعتقادية الدينية.

¹ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي : القاموس المحيط، (د.ط)، ج2، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 49.

² ينظر للسور التالية في القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 25 وسورة الأنفال، الآية 31 وسورة النحل، الآية 24،

ب. اصطلاحاً: تعددت تعريفات الأساطير بتعدد الباحثين، إذ يحاول كل واحد منهم تعريفها حسب الحقل الذي يشتغل فيه، مما جعل من الصعب إعطاء تعريف شامل كاف، وقد كتب سانت أوغسطين في «اعترافات» عندما سئل عن معنى الأسطورة ما يلي: «إنني أعرف جيداً ما هي بشرط ألا يسألني أحد عنها، ولكن إذا ما سئلت، وأردت الجواب، فسوف يعتريني التلكؤ¹» ويعني هذا الكلام، إنه من الصعب الوصول إلى تعريف دقيق للأسطورة يرضي جميع الباحثين.

إن الأسطورة في اليونانية Mythos وهي في الإنجليزية Myth ميث وعلى ذلك فإن المعنى في اللغتين هو الشيء المنطوق... فمعنى الأسطورة إذاً هي الكلام المنطوق، أو القول، يذهب الدارسون إلى أنه القول المصاحب للعبادة والطقوس الدينية... فهي إثبات للجانب الكلامي من الحركة في العبادة قبل أن تصبح هي نفسها حكاية حول هذه الطقوس أو منبثقة من هذه الطقوس» ويعني هذا القول، إن الأساطير هي الجانب القولي المصاحب لطقوس الأفعال، يقول رانفين: إن «الأسطورة Mythos عند الإغريق كانت تعني، أول ما تعني شيئاً يلفظ من الفم Mouth، فهي إذاً «المنطوق المتعلق بطقس يمثّل، ويعمل»² فالأساطير إذن كانت في بداية الأمر مرتبطة بالطقوس.

أما كلمة ميثولوجيا Mythologie فهي كلمة مركبة من مقطعين: "ميثوس + لوغوس" = ميثولوجيا. ميثوس تعني ما يتنافى والعقل ولوغوس تعني العقل، والميثولوجيا تعني بدراسة وتفسير الأساطير. كما تدل لفظة ميثولوجيا كذلك على مجموعة الأساطير الخاصة بشعب ما مثل: الميثولوجيا الفينيقية، الميثولوجيا المصرية، الميثولوجيا الإغريقية. فالميثولوجيا إذن

وسورة المؤمنون، الآية 83، وسورة الفرقان، الآية 68، وسورة الأحقاف، الآية 17، وسورة القلم، الآية 15، وسورة المطففين، الآية 13.

¹ ك.ك. رانفين، الأسطورة، تر، جعفر صادق الخليلي، ط1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1981، ص 09.

² أحمد ديب شعيب، في نقد الفكر الأسطوري والرمزي - أساطير ورموز وفولكلور في الفكر الإنساني - ط1، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2006، ص 15

³ فاروق خورشيد، أدب الأسطورة عند العرب، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، الظاهر، القاهرة، 2004، ص 06.

مصطلح يطلق عادة على مجموع أساطير هذا الشعب، أو ذلك، أو على دراسة الأساطير « فهي إذن العلم الذي يدرس الأساطير.

والأساطير عند اليونان، هي الأساطير التي تروي أفعال الآلهة، أو مغامرة الأسلاف البطولية»¹ وهذا يعني، إن الأساطير عند اليونان هي تلك التي تتحدث عما قامت به الآلهة العظمى في الزمن الأول، أي أن شخصياتها هي الآلهة والأبطال. ويرى "أندري جولس" (André Jolles) أن الأساطير تتموقع في «اللاوعي ولا يمكن التساؤل إن كانت صادقة أم لا»².

إن غموض مصطلح الأسطورة وضبابيتها جعلت دارس الميثولوجية ميرسيا إيليا (Mircea Eliade) يقر بصعوبة إيجاد تعريف يقبله جميع العلماء، وهذا ما أدى به إلى التساؤل التالي: «هل يمكن إيجاد تعريف واحد جامع يشمل جميع أنماط الأساطير ووظائفها في كل المجتمعات القديمة والتقليدية؟». ولكن رغم التعاريف المختلفة للأسطورة وغموضها إلا أن الدارسين اتفقوا على الطابع الاعتقادي والإيماني لها، وكلهم اتفقوا أنها نتاج الزمن الغابر.

«فبالأسطورة حكاية تروي عن الأزمنة التي كانت قبل بدء البدايات كلها، وعن الأحداث التي مضى على حدوثها زمن غير معروف، وعن الآلهة والأبطال، وظهور السماء والأرض والبشر والوحوش، والنباتات والطيور، والحياة والموت» أي، إن الأساطير هي تلك التي تحكي ما وقع في الزمان الأول ولكنها «لا تروي أصل العالم والحيوان والنبات والإنسان فحسب وإنما تروي أيضا جميع الأحداث البدائية» وهذا يعني، إن الأساطير تخبرنا عن كل ما وقع في الزمن البدئي، فالأساطير إذن «تتعلق دائما بأحداث مضت: «قبل خلق العالم» أو «إبان العصور الأولى» وفي كل حال «منذ زمن طويل». لكن القيمة التي تعزى للأسطورة إنما تنشأ عن أن هذه الأحداث التي يفترض بها أن تكون قد حدثت في لحظة معينة من الزمان تشكل في الوقت نفسه بنية دائمة. وهذه البنية تتعلق بالماضي بالحاضر

¹ André Jolles, Formes simples, traduit de L'allemand par, Antoine Marie Buguet, Édition de seuil, Paris, France, 1972, P 08.

² André Jolles, Op.Cit, P 09

وبالمستقبل في آن معا» أي، إن أحداث الأساطير غير متوقفة على زمن واحد، بل هي مرتبطة بجميع الأزمنة.²

أما ميرسيا إيليايد فقد أضاف إلى الأسطورة صفة القداسة، فهو يرى أنها: «قصة مقدسة تروي حدثا وقع في الزمن البدئي، الزمن الأسطوري، وبعبارة أخرى، تروي لنا كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود بفضل كائنات عليا، لا فرق إن كانت هذه الحقائق كلية كالكون أو جزئية كالجزيرة أو نوعا من النبات...»، فالأساطير قصص مقدسة في نظر أصحابها، فهم يؤمنوا بها لأنها «كالتاريخ المقدس» فهي إذن «تاريخ حقيقي» لأنها ترجع دائما إلى الحقائق.»

والأسطورة هي «حكاية إله أو بطل خارق، تحاول أن تفسر بمنطق الإنسان الأول وبخياله ظواهر الحياة في عالم موحش، يثير دائما السؤال من أجل المعرفة ويقترح الجواب» فشخصيات الأساطير آلهة أو أبطال خارقين، وهي «غالبا ما تكون كائنات غيبية، أو آباء أولين أو حيوانات طوطمية تفعل فعلها في الزمن الأولاني» وهي عند ميرسيا إيليايد «كائنات عليا خارقة نعرفها بما فعلته في الأزمنة المشهورة «زمن البدء»² ويعني هذا، إن شخصيات الأساطير لا تتمثل فقط في الآلهة وإنما تشمل أيضا الأبطال الخارقين «وقد اتخذت الأساطير شكلها بالتشخيص، أي جعل المظاهر الطبيعية أو الأشياء الجامدة أو الصفات والمجردات، تتخذ شكلا بشريا، فتضفي عليها السمات البشرية. هناك عامل آخر مشابه وهو الإنساني، فيعزى الشكل الإنساني والصفات والمفاهيم إلى إله، أو حيوان، أو نبات، أو شيء آخر.

وجاء في قاموس الأساطير الجزائرية أن الأسطورة هي «القصة التي تروى في شكل واقعي أو خيالي يصدقه الراوي أو لا يصدقه من أجل التأسيس لعقيدة أو عادة أو طقس أو كلهما

¹ Mircea Eliade: Aspects du Mythe, Édition Gallimard, Paris , France 1963 , p16

² شابيرو ورودا هندريكس، معجم الأساطير، تر: حنا عبود، ط3، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2008، ص9-10

³ Mircea Eliade: Op. Cit, p 17

⁴ ليفي ستروس (كلود)، بروب (فلاديمير) : مساجلة بصدد علم تشكل الحكاية، تر: معتصم (محمد)، دار قرطبة للطباعة والدار البيضاء، 1988، ص 15.

معا. أو من أجل تبرير ضروب من السلوك والقيم وتفسير أصول الشعوب والجماعات والمؤسسات أو الظواهر الاجتماعية والطبيعية.

1_1 علاقة الأسطورة بالحكاية

هناك بعض الباحثين من يقر بالتشابه بين الأسطورة والحكاية مثل "ليفي ستروس" (Levi Strauss) و"فلاديمير بروب" (Vladimir propp) إذ «يقران بالتشابه بين الأسطورة والحكاية فيروپ بنعت الحكاية العجيبة بأنها أسطورية (بقدر ما تقوم الحكاية في تكوها على الأسطورة)، ويتبين "ليفي ستروس" في الحكاية أسطورة مضعفة قليلا»¹. ويوضح هذا "ليفي ستروس" إذ "لا يربط اختلافًا مبدئيًا بين الأسطورة والحكاية، إنه يميل إلى أن يجعل من أبطال الحكاية مثلًا، أو من شخصية اليتيمة لدى الهنود أو من سندريون في الحكاية الأوروبية وسطاء، وفي رأيه إن التوسط مرتبط بثنائية معينة للشخصيات الأسطورية وشخصيات الحكاية أيضًا».

نستخلص مما سبق ذكره بأنه يوجد تداخل بين مكونات الأسطورة والحكاية كتداخل شخوص كل منهما، إذ كثيرًا ما تستمد الحكاية شخوصها من الأسطورة «فالتمييز المبدئي بين الأسطورة والحكاية اللتين تم تصورهما بصفتهما درجتين من تاريخ السرد بينهما علاقة خاصة من نمط "سلف-خلف".

فإنّ تتبع التطور التاريخي لاحظ الأنثروبولوجيون بأن «الأسطورة تصبح - بعد مرحلة ماكلما موزونا، أو أناشيد ذات إيقاع خاص، ويظل لهما هذا الطابع بعد أن تتحول إلى حكاية عن الآلهة والكون...» .

و منه فالأسطورة «تصدر عن العاطفة والشعور لا عن العقل الواعي، لذا تقع الأسطورة في حيز الشعر، والخيال الشارد، وعلى مر الزمن يتناولها الكائن والفيلسوف بالحذف أحيانًا، وبالصقل أحيانًا أخرى فلا تلبث أن تجد طريقها إلى مجموعة الأدب الديني والشعبي» يفهم من هذا بأن الأسطورة تعد مرجعية من المرجعيات العديدة التي تشكل الحكاية.

¹ زكي كمال (أحمد): الأساطير، دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، بيروت، ط2، 1979، ص 19

-المعنى الاجرائي للأسطورة والحكاية: نقصد بهذا المفهوم كل ما يتعلق بالممارسات الاجتماعية التي تناولتها كل من الأسطورة والحكاية بأسلوب أسطوري يوحى بالقداسة ضمن هيكل أسطوري تتحرك في إطاره أشخاص وأحداث وفق قوى خارقة للطبيعة (سحرية) ، نستشف من خلالها أفعال وأحداث وصراعات اجتماعية ورموز تحدد البنية الاجتماعية والتفاعل الوظيفي بين هذه العناصر، ذلك أن من خصائص أساطير موضوع الدراسة أنها غير مستقلة بذاتها فهي مرتبطة بالحكاية الشعبية. إن الأسطورة القبائلية متصلة بالحكاية الشعبية وليست منفصلة عنها هذا ما تبين من خلال دراستي للأساطير التي جمعها ليو فروبنوس Leo Frobenius

2. الطقس

أ. لغة

لم ترد لفظة طقس في معاجم اللغة العربية القديمة ولكنها وردت في المعجم الوسيط على أنها «النظام والترتيب وعند النصارى نظام الخدمة الدينية أو شعائرها واحتفالاتها»¹. ولكن ورد في تكملة المعاجم العربية «طقس (باليونانية تكسيس) عند النصارى شعائر الديانة واحتفالاتها ... طقس معرب كلمة (تكس) الإفرنجية بمعنى ضريبة رسم، مكس، خراج ... وهي بالسريانية طسقا. (بالعربية طسق)»² وهو بذلك ربط لفظة جديدة (طقس)، بلفظة معروفة عند العرب قديما والمتمثلة في (طسق) وعندما نرجع إلى المعاجم العربية القديمة نجد أنه ورد في لسان العرب مادة (طسق): «الطسق: ما يوضع على الجريان من الخراج المقدر على أرض فارسي معرب وكتب عمر إلى عثمان بن حنيف في رجلين من أهل الذمة أسلما: إرفع الجزية عن رؤوسهما وخذ الطسق من أرضيهما، وفي التهذيب : الطسق شبه الخراج له مقدار معلوم، وليس بعرطسق: مكيال معروف».

¹ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4، 2004م، ص 561.

² رينهارتدوزي، تكملة المعاجم العربية، تر: محمد سليم النعيمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، دط، 1992م، ج7، ص60.

وكما هو واضح هناك اشتراك في الجذر اللغوي بينهما أما على مستوى المعنى «فكلاهما يحمل دلالة النفع والتقديم مقابل مطلب محدد هو الحماية، فالطقس نوع من الضريبة لقاء الحماية كالجزية وتقديم الخدمات، والطقس ما يؤدي إلى القوى العليا بهدف إرضاءها والحصول على حمايتها».

ب - إصطلاحا

«إن كلمة طقس Rite تشتق من الكلمة اللاتينية Ritus، وهي عبارة تعني عادات وتقاليد مجتمع معين كما تعني كل أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي» فهي «فعاليات وأعمال تقليدية لها في الأغلب علاقة بالدين والسحر، يحدد العرف أسبابها وأغراضها والطقوس دائما مشتقة من حياة الشعب الذي يمارسها»¹ وإذا نظرنا إلى الطقوس من ناحية الوظائف التي تؤديها فإننا نلاحظ تعددا في أبعاد حضور الطقس لدى الجماعة التي تؤديه.

يقع مصطلح الطقس في دائرة المشترك بين عديد حقول العلوم الإنسانية من اجتماع وعلم نفس وأنتروبولوجيا، ولذا فإن كان قد تم الاتفاق على شكل الطقس باعتباره أفعالا وأقوالا تستحضر في أوقات محددة بحسب عرف الجماعة، فإن الهدف الذي يرومه والغايات التي يؤديها بقيت محل اختلاف. يؤكد بعض الباحثين على البعد الاجتماعي للطقس، فالطقوس عندهم " تواصل لعب دور إدغام المجتمع في الوحدة الكونية، وما يعطي القوة للطقوس ليس معناه الأصلي، ولا فاعليته الحقيقية ولا الأمان الذاتي الذي يمنحه، وإنما قدرته على تعديل المواقف من خلال تمكين تماسك الجماعة التي تقيمه»² ، تتدرج الكثير من الفعاليات الشعبية ضمن هذا السياق فعلى الرغم من صدورها من منطلق اعتقادي إلا أنها تهدف إلى تمكين تماسك الجماعة وتقوية روابطها ومساعدتها على مجابهة المصاعب الحياتية التي تمر بها «قد لا يهطل المطر بعد تأدية طقوس الاستسقاء ولكن تحييش المشاركين بما يساعدهم على مجابهة الجفاف بشكل أفضل».

إن البعد الاجتماعي للطقس لا يمكن الاعتماد عليها دائما إذ أن في ذلك إبعادا للطقوس التي تؤدي بشكل فردي حتى وإن كانت محل إقرار الجماعة، يؤكد فراس السواح على ارتباط الطقس بالدين ويعتبره «أكثر عناصر الظاهرة الدينية بروزا ويقدم نفسه كأول معيار نفرق بواسطته الظاهرة الدينية عن غيرها من الظواهر، لأن الدين لا يبدو للوهلة الأولى نظاما من

¹ فليب لايبورت وآخرون، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، تر: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 204م، ص 178.

² نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م، ص9.

الأفكار، بل نظاماً من الأفعال والسلوكيات¹ ولأن الظاهرة الدينية لدى الإنسان تقوم على مبدأ انقسام الوجود إلى مقدس ومدنس فإن الطقوس تمثل الوسيلة التي يبتغي من خلالها الولوج إلى عالم المقدس، فالمقدس «يتجلى في الطقس على شاكلة معيش مرئي»، ويمكن للطقس أن يخفف من التعارض بين المقدس والمدنس وينظم حركة الذهاب والإياب بين العالمين²، فالطقوس وحدها تنقل المؤمن من عالم المدنس إلى عالم المقدس، ولئن أقر شلهود عدم تعارض المقدس والمدنس في بعض الأديان³ فذلك يعود إلى وجود طقوس تحقق تلاؤماً بين العالمين، ففي الإسلام تشكل المعاشرة الجنسية طريقاً إلى ولوج عالم القوى القدسية إذا ما أطرت بصيغ البسمة والحمدلة.

إن ارتباط الطقوس بالدين لا يمكن أن ينكره أحد ولكن ذلك لا يمنع «أن الطقس ليس في النهاية سوى تعبير رمزي عن الأفكار والمشاعر بواسطة الفعل»، فإذا كان الطقس في أساسه وليد الخبرة الدينية التي هي حالة نفسية بالأساس فإنه يمكن أن نفهم لماذا ما تزال بعض المظاهر الطقسية الإحيائية النمط مثلاً إلى جانب مجموعات دينية توحيدية، أو أن ندرك كذلك انبعاثها المفاجئ في فترات الأزمة الاجتماعية الفوضوية النمط.

إن الطقس سلوك يتكرر تبعا لنفس القواعد الاجتماعية، وهذا ما يمنحه تعدد الوظائف والدلالات ولذا لا يمكن حصره في زاوية واحدة من زاوية الحاجات الإنسانية.

1.2. الطقس والأسطورة والدين

على الرغم من تعدد وظائف الطقوس إلا أن الوظيفة الدينية تعد الأبرز وبالتالي فإن ارتباط الطقوس بالدين وثيق الصلة، ولقد أكد عديد الباحثين على ارتباط الأسطورة بالطقس، واعتبروا

¹ فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1999م، ص 59.

² نور الدين طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، تر: وجيه البعيني، منشورات عويدات، باريس، بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1988م، ص 41

³ رينيه جيرار، العنف والمقدس، تر: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص 157.

أن الأسطورة «إثبات للجانب الكلامي من الحركة في العبادة»¹، لقد تجاذب الفكر الديني منذ القدم «فرضيتان ترد أحدهما العمل الطقسي إلى الأسطورة التي يمضي فيها باحثاً عن الحدث الحقيقي، وإما عن المعتقد الذي تتولد منه الممارسات الطقسية، بعكس الفرضية الثانية التي ترد إلى العمل الطقسي لا الأساطير والآلهة فحسب، بل التراجيديا وسواها من الأشكال الثقافية»²، ولئن كانت المسألة التاريخية بين الطقس والأسطورة غير ذات قيمة فإن الوظائف التي يتبادلانها هي ما ينبغي النظر إليه.

يرى فراس السواح أن الأسطورة والطقس إضافة إلى المعتقد هي العناصر الأساسية التي تقوم عليها بنية الدين، وبدونها لا يمكن التعرف على الظاهرة الدينية، فإن كنا نعرفنا سابقاً عن الأسطورة والطقس فإن المعتقد هو شأن جمعي «يتألف عادة من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة، تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات، وتوضح الصلة بينه وبين عالم الإنسان».

إن الطقس كما يقول فراس السواح: «ليس فقط نظاماً من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي، بل هو أيضاً مجموعة الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري، ذلك أن الطقس والمعتقد يتبادلان الاعتماد على بعضهما بعضاً، فرغم أن الطقس يأتي كنتاج لمعتقد معين فيعمل على خدمته، إلا أن الطقس نفسه ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه»، كما أن الأسطورة «تنشأ عن المعتقد الديني، وتكون امتداداً طبيعياً له، فهي تعمل على توضيحه وإغنائه، وتثبتته في صيغة تساعد على حفظه وعلى تداوله بين الأجيال» فالأسطورة تنقل المعتقد من الصورة المجردة إلى عالم الحس من خلال خلق الحكايات حول الآلهة والكون.

¹ فراس السواح، دين الإنسان، دار علاء الدين، دمشق، 2002، ص 47.

² المرجع نفسه، ص 55.

³ نضال فخري طه، الطقوس والمعتقدات الشعبية والاجتماعية في الأدب الشعبي في محافظة رام الله، مذكرة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية فلسطين، 2009م، (مخطوط مرقون)، ص 9.

لقد أشرنا سابقا إلى أن الطقوس تؤمن حركة المؤمن وتوجه عالم المقدس، وبما أن الأسطورة هي تجلي للمقدس، فإن الأسطورة «ترتبط بشكل وثيق بالطقس ... وكلما كانت هذه القوى ذات شخصيات محددة وخصائص وسيرة حياة ترسمها الأساطير، كلما ازداد الطقس غنى وتعقيدا».

- المعنى الإجرائي للطقس:

الممارسات الطقوسية هي الطقوس السحرية الدينية وهي الطقوس التي تعبر عن المضمون الكامن والرمزي للممارسة، "وليس الرمز إلا تثبيت حركة طقسية"¹.

➤ الممارسات الطقوسية نحددها إلى ثلاث مستويات :

- **المستوى الأول :** الممارسات الإجتماعية وهي : السلوك وأفعال الحياة اليومية المكررة في النص الأسطوري
- **المستوى الثاني :** طقوس إجتماعية وهي ممارسات إجتماعية ذات مرجعية أسطورية المستنبطة من النص الأسطوري دعمها البحث الإستطلاعي الذي قمت به في منطقة " تيقزيرت".
- **المستوى الثالث :** الممارسات الطقوسية الدينية : المزج بين الدين والسحر المستنبطة من النص الأسطوري توافقت مع معطيات المقابلة التي أجريناها مع المبحوثين.

3. الرمز

أ. لغة

- الرمز (Symbole): رمز - الرمز: تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بالكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت وإنما هو إشارة بالشفيتين. - الرمز: إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفيتين والقم.

¹ لوك بنوار، إشارات رموز، أساطير، ترجمة، فائزة كم نقش عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2020، ص 37.

- الرمز: في اللغة كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين، ورمز، يرمز ويرمز - رمزا

وفي القرآن الكريم في قصة "زكريا" عليه السلام: ... ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا

- والرميز: العاقل، والراموز: البحر¹

وإرتمز الرجل وترمز: تحرك. وإبل مراميز: كثيرة التحرك. والرمز والترمز في اللغة: الحزم والتحرك.

ب. اصطلاحا:

هو: " ما دل على غيره، دلالة معانيمجردة على أمور حسية كدلالة الأعداد على الأشياء، ودلالة أمور حسية على معان متصورة كدلالة الثعلب على الخداع، والكلب على الوفاء. ويطلق الرمز على كل حد في سلسلة المجازات يمثل حدا مقابلا في سلسلة الحقائق"².

1.3. الرمز فلسفيا:

أرسطو: الرمز عنده هو اللغز: " والأقاويل العفيفة المديحية، فهي الأقاويل التي تُولف من الأسماء المتبدلة ومن الأسماء الأخر أعني المنقولة الغريبة والمغيرة، واللغوية لأنه متى تعرى الشعر كله من الألفاظ الحقيقية المستولية كان رمزا ولغزا.³ - ميشال فوكو: عنده: " لا يمكن استشفاف طيفه ووميضه الخاطف إلا من خلال حديثه عن سلطة اللغة ومالكها، وهناك خصوصية وامتياز منح للذات المتحدثة بحكم سلطتها والتي تملك وسائل الردع وإجراءات المنع.

يقول: "... هو أحد المواقع التي يمارس فيها هذه المناطق بعض سلطتها الرهيبة بشكل أفضل... الخطاب في ظاهره شيء بسيط لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكرا وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة وبالسلطة.. الخطاب ليس فقط هو ما يظهر أو يخفي الرغبة لكنه هو

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (المجلد الخامس)، ط1، 1999، ص 356.

² المرجع نفسه، ص ص 356-357.

³ الحفي عبد المنعم: المعجم الشامل للمصطلحات في الفلسفة، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص 384.

موضوع الرغبة، ليس هو ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة لكنه هو ما نصارع من أجله وما نصارع به وهو السلطة التي تحاول الاستيلاء عليها¹.

2.3. الرمز عند كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا الرمزية خصت لنفسها مجالين للدراسة أولهما التحليل الاجتماعي للرموز الاجتماعية والثقافية، أما الثاني التحليل الرمزي للظواهر والتصورات الاجتماعية باعتبارها ظواهر رمزية. فالرمز أنثروبولوجيا ترجم معناه من خلال معنيين: المعاني الحرفية، والمعاني الرمزية وأن الذي يجعل قضية وجملة ما تتصف بمعاني رمزية ومجازية يكمن في حقيقتين: وكما جاء حسب قول "حافظ الأسود":

_ أن المعنى الحرفي في تلك الجملة ليس هو المعنى المقصود فهمه واستيعابه .

_ أن المعنى الحرفي لكلمات معينة يمكن أن يفهم إذا قام الفرد بفك شفرة المعنى المباشر والمقصود، فهناك معنى عميق مستتر، ومعن آخر مباشر أو ظاهري سطحي¹.

ومن أجل التدليل على هذا فقد أور "حافظ الأسود" مثالا يقول: "فإن ظاهرة رش الملح في طقس سحري بغرض دفع لعين الشريرة لا يعد في حد ذاته رمزا، فقد يعتبر معتقد أو عادة لكن استخدام الملح بالذات وليس أي مادة أخرى بديلة هو الذي يجعل الطقس أو الشعيرة يتضمن فعلا رمزيا، فالمح كماءة أو عنصر طبيعي (كالوريد الصوديوم) تتحدد قيمته كعنصر غذائي، لكنه يكتسب الخاصية الرمزية (المعنى العميق المباشر يستخدم في مضمون أو معين يتعدى المعن المباشر له ."

فالرمز يحل محل الشيء المرموز إليه، أو هو أفضل صياغة له، ينقلها من عالمها المجرد إلى الواقع المحسوس والمعاش، وكما يقول "حافظ الأسود": "الرمز يحل محل الشيء المرموز إليه... يجعله موجودا ومتاحا لحواس... هو الذي يقدم الواقع (Realité) الشيء المرموز إليه خاصة إذا كان يدخل في مجال الأفكار والتصورات المجردة التي يستحيل إخضاعها للحواس". وهو حامل لتصور أو المعنى ما، أو كما يراه "فيكتور تيرنر": "إنه شيء متفق عليه بالإجماع العام على أنه يمثل أو يستدعي شيئا آخر بشكل طبيعي، من خلال امتلاك فات مماثلة، أو من خلال الارتباط في الواقع أو الفكري"².

¹ حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية - دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة والتأويل - دار منشأة المعارف، جلال حزي و شركاه، الإسكندرية، (د.ط)، 2000، ص 25.

² حافظ الأسود: المرجع نفسه، ص 25.

³ المرجع نفسه، ص 26.

"ليني ستروس" ومن خلال جوهر العلاقة بين الطبيعة والثقافة نظرا إلى الثقافة على أنها: "تسق من الإشارات والرموز ذات الدلالات والمعاني المستترة التي لا يمكن الوصول إليها والتعرف عليها إلا من خلال المنهج البنوي".

وقد كتب ليني ستروس يقول " يمكن إعتبار كل ثقافة كمجموعة انظمة رمزية يضع في الدرجة الاولى منها اللغة، الانظمة الزوجية، الفن، العلم والدين، ان نظام الرموز يتشكل ببطئ وبشكل عفوي خلال قرون كما يراه دوركايم وموس وعلماء الاجتماع اخرون لا يمكن التواصل بين البشر الا بالرموز¹.

وهكذا يمكن أن يعرف الرمز بنيويا وعلى حسب "حافظ الأسود" أنه: " مبدأ الكل أو البناء يمكن أن يمثله جزء منه يرمز إليه، فالشعائر والممارسات الشعائرية هي جزء من المجتمع وتعبّر عن نظام أو البناء الاجتماعي، كما أنها ذات طبيعة رمزية ... لها وظائف هامة في الحفاظ على النظام الاجتماعي، تؤلف المعتقدات والشعائر نسقا من الرموز يشير إلى واقع أبعد وأعمق من مجرد ممارسة الشعائر في حد ذاتها، وهذا الواقع هو البناء الاجتماعي أو المجتمع"².

3.3. الرمز نفسيا:

الرمز في التحليل النفسي؛ "إنما هو ذلك الأسلوب من التحرير المحازي وغير المباشر الفكرة أو صراع أو رغبة لا شعورية، فكل تكوين بديل هو رمزي"³.

¹ فليب سيرنج الرموز في الفن الاديان الحياة ، ترجمة عبد الهادي عباس، ط 1 ، 1992، ص ص 40-41.
² مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، تر: علي سيد الصاوي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ع223 ، جويلية 1977م، ص 57.

³ المرجع نفسه، ص113.

⁴ طه فرح عبد القادر : معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط1، (د.ت)، ص 216.
⁵ وهبة مراد: المعجم الفهمي - معجم المصطلحات فهيم -، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، عبده غريب، القاهرة، (د.ط)، 1998، ص 351.

أما "جاك لاكان" رأى أن الرمزي: "مصطلح قديم، وميز بين ثلاث مجالات: الرمزي، الخيالي (Imaginaire)، الواقعي. الرمزي: تلك الظواهر التي تناولها التحليل النفسي باعتبارها بناء لغويًا (فاللاشعور إنما هو لسان حال اللهو)، نظام رمزي يجب نفض شفرته وما الإنسان آنذاك للإنتاج الرمزي"¹.

4.3. الرمز عند كارل يونغ: الرمز هو " مصطلح أو اسم بل وحتى صورة ربما كانت مألوفة

في حياتنا اليومية، وهو ما قد ينطوي على الشيء خفي وغامض ومجهول بالنسبة لنا"². بمعنى أن الحياة النفسية تتم بأبعاد لا شعورية واسعة لا يمكن تفسيرها أو فهمها بشكل كامل. ولأنه توجد أشياء لا حصر لها تستعصي على الفهم البشري، فإن الإنسان دائمًا يستخدم عبارات ومصطلحات رمزية من أجل تصوير وترتيب ما لا يمكن فهمه. استخدام واعٍ للرموز هو جانب واحد من حقيقة سکولوجية أو نفسية ذات أهمية عظيمة من عالمها اللاوعي، فالإنسان يصنع الرموز وينتجها بدورة لا شعورية وبصورة تلقائية في شكل أحلام وأساطير، وحسب ما أورده "ميشال مسلان" في كتابه (علم الأديان) : " أن يونغ ميز في هذا الوعي بين ضريين : يقول " لاوعي فردي جاء لذكريات منسية وأفكار مكبوتة بعناء متعلقة بالذات، ولاوعي جماعي مسكون بذكريات متوارثة، وتصورات ترسخت عبر العصور في الأساطير، وليس ذلك اللاوعي الجماعي نتاج تحارب فردية؛ فهو فطري فينا بنفس درجة المخ المميز الذي نأتي به هذا العالم"³.

5.3. الرمز عند مرسيا إلياد: إن العاطفة الدينية وسلوكها متجذران في صميم الحياة بعالمها

المقدس والعادي، وإن أي محاولة للتملص والانسلاخ عن هذا الحنين الدين؛ وهو في الحقيقة مجرد شعارات وإيديولوجيات تفاوض باسمه ولضده، بالدين ضد الدين. فسيرورة التاريخ أكدت ولا زالت تؤكد أن العاطفة الدينية قوة لحل الأزمات واستعادة ثقة الجماهير المقدس سر

¹ ميشال مسلان: علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ترجمة عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009، ص 163.

² حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية، مرجع سابق، ص 206.

أساسي في بنية الوعي، وليس مرحلة من تاريخ هذا الوعي. وهذا ما عبر عنه "إلياذ" بقوله: "... فمهما بلغت درجة سلخ القداسة عن العالم، فإن الإنسان الذي اختار حياة عادية لا ينجح في حذف السلوك الدين، وسنرى أن الوجود الذي سلخت القداسة عنه إلى أبعد حد... لا يزال هو ذاته يحتفظ بأشعار تقويم اعالم تقويما دينيا"¹.

فالمقدس عنده تجربة يعيشها الإنسان كل من حيث كائن منفتح على العالم ومتواصل معه وبنفس اللغة التي يجسدها الرمز، فإذا كان العالم يتحدث إلى الإنسان عبر النجوم والأجرام السماوية، عبر الحيوانات والنباتات فإن الإنسان يجيبه بالحلم والتخيل، بالطوطم وبقدرته على الحياة والموت والحياة والانبعث من جديد، تلك الحياة التي تضمنها وتحققها طقوس العبور.³

الرمز عند "إلياذ" يبقى يصنع التاريخ والاجتماع، فالإنسان يصنع ذاته بالتقرب من النماذج الإلهية؛ محاكاة صنع القداسة، فالرمز ترجمة لواقع ما في زمن ما. فالتاريخ عنده حقل رحب تتحرك فيه الرموز الدينية تنمو فيه وتتحدد.

والرمز هو المقدس عينه وتحلياته هي صورته وأشكاله المتفاوتة أو المتدرجة، وسائطه التاريخية والثقافية، فالتجلي مثلا في التتين والأفعى، والصدفة واللؤلؤة، والحلزون والنطفة، والنبع والحرورية (رموز مائية)، أما الرمز فهو الصيرورة والبعث، الحياة، تحدد وتطهير التجلي هي الحجر هو السمو والسادة والصخر، والنصب والوثن، أما الرمز تحسيد الألوية، التجلي الشمس والقمر والكواكب. فالرمز أو تحلياته لا تتضح إلا داخل منظومته، فالساحر في بعض المجتمعات البدائية حين يغرز دبوسا في دمية تمثل (المسحور) أو تحرق شعرة من الضحية لا يمكن أن يجدي عملها إلا إذا افترض مسبقا تواطؤ أو نظرة ما عند هؤلاء جميعا (المجتمع)، قوامها أن الأظافر والشعر والأشياء التي يحملها المرء أو يقنتيها تظل محتفظة بأثر منه بعد انفصالها عنه.

4. الرمز اجتماعيا:

¹ إلياذ مرسيا: المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، 2009، ص 61.

- الرمز في علم الاجتماع: تستعمل كلمة الرمزية للدلالة على الجوانب الأكثر اختلافاً في الحياة الاجتماعية، ويسمى رمزيا نشاط الاستبدال الذي يقدم ترضيات في حال عدم تحقيق النتائج المرجوة أو الموعودة.

الرمزية في مفردات علماء الاجتماع الفرنسيين الكلاسيكيين؛ مثل: "دور كايم"، و"موس"، تستعمل بخصوص المعتقدات الخرافية، والطقوس، والأضحية، والصلاة¹. أما "جورج ميد" (George H. Mead)؛ جعل من الرمز آلية تواصل وتفاهم من شأنه أن يحافظ على البناء الاجتماعي، فالرمز عنده: "الوساطة التي يستطيع بواسطتها أفراد عديدون أن يتفاهموا وأن يتواصلوا"².

أما "دور كايم"؛ ومن خلال مفهومه للدين الذي يجعل منه مصدر كل ثقافة عليا، حين يقول: "الدين مصدر كل ما نفرق من ثقافة عليا، وأنه منبع كل الأشكال الثقافية المتعالية"³. جعل من الرمز مجموع التصورات الجمعية التي تترجم في المخيال الجمعي بناء على وجود سابق وامتعالي على وجود الفرد، مخيال متعالي في عالم الأشباح يتم تذكره واسترجاعه على حد تعبير "أفلاطون" (عالم المثل)، وهذا ما حدده "دوركايم" من خلال قوله: "الرموز هي التصورات؛ جمعية لها وجود سابق على وجود الفرد، وهي قاسم مشترك بين أفراد المجتمع، بمعنى أن جميع أفراد ذلك المجتمع يشتركون في نسق من التصورات الرمزية²، وأن المجال الرئيسي المتمثل أو المسجد رمزيا في ممارسة الشعائر والإيمان بمعتقدات معينة هو الواقع الاجتماعي".

فالنسق الرمزي ليس له معنى أو قيمة وفعالية في حد ذاته، بل تتحدد قيمته ومعناه في ما يحققه من إشباع الحاجات الأساسية لدى أفراد المجتمع؛ كالرمز الطوطمي مثلا، فالرمز ليس الغاية بل الوسيلة، وليس المقدس بل رمزا له.

¹ بودوف رف: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1986، ص 341

² بودوف رف: المصدر نفسه، ص 345.

³ بورديويار: العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص 5.

فالرموز "تعرف طبقا للاستخدامات والوظائف التي تؤديها .. الرموز موضوعات اجتماعية تستخدم كي تمثل أو تصور أو تحل محل شيء ما على أساس من الاتفاق بين الناس، على أنها تقوم بذلك العمل... استخدام الرموز في الاتصال يجعلها أداة فاعلة في عملية التفاعل الاجتماعي".

الرموز الدينية في نظر "دوركايم" ليس وهما أو بديلا عن إشباع الرغبات المكبوثة خارج فضاء العلاقات الاجتماعية، وإنما هي تصورات ورموز للنسيج الاجتماعي على مستواه المادي والفكري كما نظر إليه "ماركس فيبر"، من خلال مفهومه لرأس المال "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" قوة الرمز كقوة دفع وهندسة الثراء.

1.4. الرمز عند بيار بورديو (Pierre Bourdieu) : شهد الحقل السوسيولوجي قفزة نوعية تجاوزت المرجعية الأوحادية لتأسس سوسيولوجية نقدية تستند على أطر مرجعية متعددة (فلسفية، لغوية، أنثروبولوجيا، سيكولوجية ... الخ)، تؤسس لنظرية الهيمنة أو العنف الرمزي وكان الخيط الناظم للمشروع البورديوي يتمحور حول سؤالين مركزيين: من أين تستمد الهيمنة مشروعيتها؟ ولماذا تختفي أسس هذه المشروعية ولا تظهر لبادئ الرأي؟

وهذا ما حدده بقوله: " إن أي نفوذ يقوم على العنف الرمزي أو أي نفوذ يفلح في فرض دلالات معينة، وفي فرضها بوصفها دلالات شرعية حاجبا علاقات القوة التي تؤصل قوته يضيف إلى علاقات القوة هذه قوته الذاتية المخصصة أي ذات الطابع الرمزي المخصوص"¹.

"بورديو" حاول رفع النقاب عن حقيقة الهيمنة السائدة داخل المجتمع أو ما يعبر عنه بالحقول الاجتماعية، كشف سر الإقناع المهيمن عليها، بحجة الاقتناع والرضى، فالسوسيولوجيا تقضح الانخداع الذي يرباه المجتمع ويشجع عليه فيشكل في كل مجتمع أساسا الأكثر القيم قداسة ودعامة للوجود الاجتماعي بكامله.

¹ حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية، مرجع سابق، ص ص 63-64.

"وهذا ما عبر عنه ماركس بإيديولوجيا الغالبة مما للطابع الرمزي الذي يوطد علاقات القوة من فعالية واقعية تتبع من اعتراف المغلوب بشرعية هيمنة الغالب"¹. وعلى حد تعبير "ابن خلدون" (المغلوب مولع بتقليد الغالب).

"بورديو" انطلق من فكرة أن كل إنتاج فكري سواء كان فلسفة أو أسطورة هو نتاج رؤية للعالم متجذرة في مجالها السوسولوجي، أو كما يسميها البعض "اللزعة السوسولوجية البوردوية" والتحليل الآلي للمنتوج الثقافي.

فالثقافة عنده نسق من الرموز والقيم والدلالات وأنماط السلوك، فكل واحد منا يتموقع في وضعية اجتماعية خاصة والتي تمدنا برؤية خاصة عن العالم. وداخل كل حقل اجتماعي حقل الصراعات من أجل رأسمال خاص² فضاء للعب يتواجه فيه فاعلون ومؤسسات يشتركون في امتلاك كم معين، غايتها فرض مبدأ المصادقية والشرعنة، إعادة إنتاج المشروع من أجل السيطرة (فتح جهات صراع رمزية، فكرية)، فداخل كل حقل يوجد "أبتوس" (Habitus) خاص يوافقها مجموعة من المعارف التطبيقية المكتسبة عبر الزمن والتي تمكننا من الإدراك والتصرف والتقييم في فضاء اجتماعي معين.

-المعنى الإجرائي لدلالات الرمزية:

أعني بالدلالات الرمزية الممارسات الدينية والاجتماعية المعنى الظاهر والكامن لتلك الممارسات، محاولة معرفة الرسالة الرمزية التي تتضمنها الممارسات الطقوسية، وذلك بتأويل السلوك الظاهر (manifeste) واكتشاف ما هو كامن ومستتصر منها (latent) ربط الطقس بالخلفية الأسطورية أو بالنسق الرمزي (معتقدات، مخيال اجتماعي)، ذلك أن الرمز كما أشار إليه "تيرنر Turner"، يحتوي على بعدين أو قطبين متباعدين ومتقابلين: البعد المادي أو الحسي (sensorielle)، والآخر البعد الفكري أو المعياري أو الإيديولوجي (idéologie) مثلا من أهم الرموز المحورية في التراث الشعبي القبائلي هو طبق الكسكس، رمز الكسكس يشمل على بعدين أحدهما حسي والآخر معنوي تندرج بينهما دلالات حسية والمعاني المجردة

¹ بورديو بيار: العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، المرجع السابق، ص 6.

² بورديو بيار: المرجع نفسه، ص 7.

ويرتبط بالقطب الحسي بعض الخصائص المهمة : مصنوع من القمح ، إختلاف تحضيره وإختلاف شكله، يقدم بالخضر، باللحم، بالدجاج وباللبن فهو يتكيف مع البيئة الزراعية لتلك المنطقة. فيما يتعلق بالقطب المعنوي أو الفكري أو الرمزي لطبق الكسكس فإنه يتضمن تصورات وقيم الخير والعطاء والكرم والتكافل والتضامن الاجتماعي لأنه عادة ما يحضر في الولائم الدينية والاجتماعية (يناير) لا يخفى على أحد دور الأنساق من رموز، أساطير، عادات ، وطقوس واحتفالات وإسهامها في إنكاء روح القومية والعمل على إستمرارها. "في الحقيقة أن الواقع الاجتماعي لا يمكن إستيعابه بعيدا عن المكون الرمزي"¹.

5. الوظيفة

التعريف الاصطلاحي للوظيفة:

هناك معنيين أساسيان في علم الاجتماع لإصطلاح الوظيفة واستعمالها يمكن أن توضحه العبارة التالية هي الوظيفة الاجتماعية للدين المحافظة على التماسك ووحدة الجماعة هذه الوحدة التي تساعد الجماعة على تحقيق أهدافها الأساسية والوظيفة هي نتيجة موضوعية لظاهرة اجتماعية يلمسها الأفراد والجماعات وقد تكون ظاهرة أو كامنة حسب ميرتون².

ويستعمل اصطلاح الوظيفة في معنى ثاني يقصد به الترابط والتكامل ففي علم الرياضيات نقول مثلا أن المتغير س هو مكمل لمتغير ص أي تغيير في س لابد أن يسبب تغييرا مماثلا في ص. وبالرغم من إختلاف الاستعمالين لكلمة وظيفة (الاستعمال الاجتماعي والرياضي) فإن كليهما مرتبطان ويكمل أحدهما الآخر. لهذا نستطيع القول بأن للوظيفة ظواهر اجتماعية تساعد على استمرارها في القيام بعملها وأن جميع الظواهر الاجتماعية للنظام مترابطة ومتعلقة الواحدة بالأخرى وأي تغيير في أي منها لابد أن يؤثر في جميعها، إذ هناك علاقة مباشرة بين الوظيفة التي هي نتيجة لنظام اجتماعي معين والوظيفة التي

¹ أنتوني دي سميث ، الرمزية العرقية والقومية مقارنة ثقافية ، تر : أحمد الشيمي ، المركز القومي للترجمة ، 2014 ، ص 56.

² ديكين ميشيل، معجم علم الاجتماع ، تر: إحسان محمد الحسن، ط2 ، دار الطليعة، بيروت 1986 ، ص 102.

هي ترابط بين متغيرات مختلفة¹. إن التحليل الوظيفي يوجه اهتمامه نحو المعنى² ، بحيث يمكن القول انه يكافح من أجل الإجابة على السؤال التالي ما هو الدور الذي تلعبه الظواهر المختلفة في تأكيد وتدعيم النظام الاجتماعي ككل.

¹ المرجع نفسه، ص 102.

² احمد مجدي حجازي، علم الاجتماع الأزمة، دار قباء للطباعة، 1998، ص 116.

1.5. الوظيفة الاجتماعية عند روبرت ميرتون R. Merton

قام ميرتون بإدخال تعديلات جوهرية على مفهوم الوظيفة الذي طوره بارسونس parssons تتعلق بطبيعتها وأنواعها وآثارها أو نتائجها بالنسبة للمجتمع، فوضح أن الوظيفة تعني أو تشير إلى الترتيبات الاجتماعية والبيولوجية التي تساعد النسق على البقاء والاستمرار كما يبين ميرتون أن وضعية النمط قد تكون بارزة تبدو بسهولة للعيان وقد تكون غامضة تحتاج إلى مختص للكشف عنها وإيضاحها.

-الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة عند ميرتون

أوضح ميرتون أن مفهوم الوظيفة وطبيعتها أكثر تعقيدا مما ذهب إليه بارسونس قد تكون ظاهرة أو قد تكون كامنة مستقرة في نفس الوقت. أو بمعنى آخر فإن نفس النمط الاجتماعي قد تكون له وظيفة ظاهرة متعرف عليها بشكل عام ولكنه قد يقوم في الوقت ذاته بوظيفة أخرى كامنة لا يدركها إلا المختصون وكلا النوعين من الوظيفة يسهم في بقاء النسق واستمراره.

الوظيفة الظاهرة هي نتيجة موضوعية للنظام الذي توجد فيه وهذه تكون مقصودة ومعترف بها من قبل الأشخاص الذين ينفذونها، أما الوظيفة الكامنة فهي غير مقصودة ولا معترف بها من قبل الأشخاص الذين ينفذونها. لكي نميز بين النشاطات التي تسبب اختلاله واضطرابه يجب علينا النظر إلى الوظائف البناءة التي تتماشى مع النظام وتحقق أهدافه وطموحاته والوظائف الهدامة¹ التي تتناقض معه وتحول دون تحقيق أهدافه إلا أن هناك وظائف بناءة ظاهرة كامنة ووظائف هدامة ظاهرة وكامنة.

2.5. الوظيفة الاجتماعية عند دوركايم (تحقيق الاستقرار والتماسك الاجتماعي)

إن محور افكار دوركايم تبلور في محاولة إيجاد حل للأزمات الاجتماعية والسياسية الذي كان يمر بها المجتمع الأوربي (الغربي) عامة والمجتمع الفرنسي خاصة ويكمن هذا الحل في

¹ بورون، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، تر: سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986 ، ص 603.

جمع بين المؤسسات التقليدية والمؤسسات الحديثة (التصنيع، الرأسمالية)، التي استحدثت من جراء التغيير الاجتماعي إثر الثورة الصناعية التي حدثت في أوروبا.

كان الحل لهذه الأزمات يتمثل في اتجاه محافظ يدعو إلى استقرار الأوضاع الرأسمالية، حيث اختزل "دوركايم" أزمات المجتمع في مشكلة أخلاقية كما صاغها في ضوء عدم تناسب بين العمل والقدرة، أي بين نظام التوظيف في ظل نظام الرأسمالي، أو ما يطلق عليه عدم التنسيق بين الوظائف المتباينة للكائن الاجتماعي وبين قدرات الأفراد. ومن ثم فالمشكلة ناتجة عن عدم التقسيم الأمثل للعمل (تقسيم العمل اللامعاري)، والحل هو إعادة توزيع الوظائف وفقا للقدرات الطبيعية، ومن هنا ظهر تناول حول : كيف يمكن تجميع ولاء الأفراد وتأييدهم للمجتمع ونظامه؟ يشير "دوركايم" في الإجابة على هذا التساؤل بأنه من الممكن خلق نوع من الإقناع لدى الأفراد بإمكانية تحقيق هذا التناوب وذلك من خلال الوحدة والتماسك والتضامن الاجتماعي.

إن التحليل الذي قدمه "دوركايم" في كتابه المعنون. الأشكال الأولية للحياة الدينية les "premières formes de la vie religieuse" يبين فيه الدور الأساسي للدين في تحقيق الاتفاق الجمعي، فالدين ظاهرة اجتماعية فأفكاره مستمدة من المجتمع يقوم بوظيفة التماثل الأخلاقي¹ الذي يساعد على توحيد الأفراد، فكل إنسان يشعر بوجود قدرة خارقة لا يعرف مصدرها. لذلك فهي في فكره مسألة مقدسة غير قابلة للتفسير، وهنا تصبح واقعية نظرا لارتباطها بمجموعة المشاعر والمعتقدات التي تبثها الجماعة في أفرادها، وهي مشاعر ومعتقدات إيجابية لأنها لا ترتبط بمصالح أفراد وإنما هي تعبير عن مصالح المجتمع ككل موحد.²

ميز دوركايم في كتابه تقسيم العمل الاجتماعي بين نوعين من التضامن: التضامن الآلي الذي يقوم على التشابه والتضامن العضوي الذي يفترض وجود تقسيم العمل، فهو يربط بين

¹ احمد مجدي حجازي، علم اجتماع الازمة، دار قباء للطباعة والنشر، 1998، ص85.

المجتمعات التي تنتمي الى النمط الأول (وهي اقلها تميزاً) وبين الحق الجزائي او القمعي (المجتمعات التقليدية) وبين الحق الإنصافي والقانون المدني¹ (المجتمعات الصناعية)، كان اهتمام دوركايم منصوب على الوظائف المجتمعية التي يضطلع بها الدين وجانبه الاجتماعي (السوسيولوجي) أي ذلك الجانب الذي يتناول الدين بوصفه شأنًا مجتمعيًا، بوصفه قوة ملزمة تضغط على الفرد، وذات وظيفة تقوم على تعزيز اللحمة المجتمعية².

3.5. الوظيفة الاجتماعية لكارل ماركس (علاقة السياسة بالدين)

من أجل صياغة نظرة ماركسية تعيد قوة الفكر المطلقة كقوة لمأسسة المجتمع وصناعة العمران والاقتصاد. بحث "ماركس" اولاً في ايديولوجية الأفكار الدينية وحاول ان ينزع عنها تلك الهالة السحرية والأسطورية، واعتبرها تعبيراً عن بؤس حقيقي، وفي نفس الوقت احتجاج ضد بؤس حقيقي. وشبهها "ماركس" بأزهار الايديولوجية التي تزين أغلال الإنسان المقهور، ومن واجبنا كسر تلك الأغلال، رمي تلك الأزهار الخيالية من اجل قطف أزهار حية. فالدين عنده تقنية عزائية يحاول تبرير الأمر الواقع، ووسيلة محافظة سياسية واجتماعية غير قادرة على إدانة الاستغلال، فماركس يرى الدين سوى معرفة زائفة بالواقع والتاريخ وهو في نهاية أفيون الشعوب³.

وان الدين كما يقول ".... لا يعيش في السماء بل على الأرض"⁴.

ماركس يتخطى نقد الدين في حد ذاته، وإنما ينتقد المجتمع والظروف الاجتماعية والسياسية محاولاً تعرية ذلك (الإيتوس Ethos) المحرك لظروف اجتماعية والأفكار الدينية في عصر معين.

¹ جاك لومبار، المرجع السابق، ص 204.

² جاك لومبار، نفس المرجع، ص 205.

³ الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ط2، ص 16.

⁴ ماركس (كارل)، فريدريك انجليس (حول الدين)، دار الطليعة، بيروت، 1971، ط1، ص5.

يقول "... الدين ليس ثمرة وحي فوق الطبيعي، ولا حصيلة خديعة كبيرة دبرها الكهنة لفهم الظاهرة الدينية لا ينبغي الهبوط من السماء إلى الأرض، بل ينبغي فهم السماء انطلاقاً من الأرض، بعبارة أخرى لا يمكن تفسير أصول الأديان وتطوراتها وتحولاتها إلا بتفسير الواقع التاريخي الملموس¹ واستناداً للحكم التاريخي، فالدين هو أساس الدولة والشرط إلزامي لكل تجمع اجتماعي. فكل الأمم التي بلغت مكانة تاريخية كانت حياتها السياسية تتطابق وتفقهها السامي لمشاعرها الدينية، وان انحطاط عظمتها وسلطانها يتزامن مع انحطاط ثقافتها الدينية. يقول: "... ليس خراب الأديان القديمة هو الذي أدى إلى سقوط الدول العالم القديم، بل ان سقوط العالم القديم هو الذي جر إلى خراب أديان العالم القديم²."

فالتقدم المحروز على المستوى العلمي تزامن بالضرورة باكتشاف الضلالات التي تركز عليها مفاهيمها الدينية، وهذا ما يسميه "كارل ماركس" (بالسمة العقلانية للحرية)، فالإنسان هو الذي يصنع الدين وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان، الوعي بالذات والشعور بالذات هو الذي يصنع المجتمع والدولة، وفي المقابل هذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدين، فكرة عول عليها كثيراً "ماركس" كآلية لضد الفكرة المطلقة السائدة و كإركيولوجيا للبحث عن الوعي الزائف من أجل هدم الأساس، وزوال البناء الفوقي كخطاب يسوغ ويشرع لهذا الأساس. ماركس يرى أن الدين ما هو سوى معرفة زائفة بالواقع والتاريخ، وفي النهاية هو أفيون الشعوب، مخدر وقناع تلبسه الشرائح المحرومة التي لا مصلحة تربطها بالنظام القائم، يجعل من الدين عاملاً محافظاً على الوضع الراهن ويعمل على منع قوى الاحتجاج خوفاً في أنتصبح هذه قوى عاملاً للتغيير الاجتماعي.

4.5. الوظيفة الاجتماعية عند ماكس فيبر (علاقة الدين بالاقتصاد)

استهل "ماكس فيبر" مؤلفه (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية) بتسجيل دقيقة إحصائية مهنية في بلد يزحم بتعايش طوائف دينية متعددة إلى أن يتلخص هذا الواقع في ان

¹ ماركس كارل، المرجع السابق، ص5.

² ماكس كارل، المرجع نفسه، ص19.

رجال الاعمال واصحاب الخيارات الرأسمالية، وكذلك ممثلي الشرائح العليا المصنفة من اليد العاملة وفوق ذلك الملاك التقني والتجاري ذا الثقافة الرفيعة في المؤسسات الحديثة هم بأغلبية كبيرة من الطائفة البروتستانتية¹.

أكد بهذا العمل ان التصورات الدينية هي بالفعل احدى محددات السلوك الاقتصادي، ومن ثم فهي تعدمن أسباب تغيير السلوك.

فالمحدد الديني هو واحد فقط من المحددات للأخلاق الاقتصادية. ومن هنا تبدأ قطيعة سوسيولوجية الفهم بين "فيبر" و"ماركس" في نقد الفرضية المادية والقول بأولوية العامل الاقتصادي لتفسير التطور الرأسمالي، والتي نادى بها ماركس في حين فيبر نادى بفهم الرأسمالية غيرها بالفرضية القائلة "بالفعالية الاجتماعية للقيم التي تجسدها منظومة أخلاقية" متفقاً بذلك مع "نتشه" في المقدمات من خلال موقع القيم ودورها ويقول: "الوقائع لا توجد خارج المعنى الذي تضيفه عليها ويرفضان أي تصور أبدي عن القيم دون أخذ بعين الإعتبار السياقات التاريخية التي تخلق فيها².

ويقصد بالفهم فكر رموز المعنى، اي الى اي حد تمارس السياسة والاقتصاد عملاً دال على الفعالية الاجتماعية لبني البشر في وسط تجمعات محددة، سلوكياتهم تنسجها علاقات جديدة أو بتطوير العلاقات القديمة في إطار الفعالية الاجتماعية، وانطلاقاً من قوله "القطاع الوظيفي أمر تحدده خصوصيات ذهنية التي تتأثر بظروف الوسط المحيط، يعني هنا نمط التربية التي يرسخها المناخ الديني لدى طائفة أو الوسط العائلي³.

وضح فيبر دور الشخصية الكاريزمية ودورها في تغيير الابيتوس التقليدي وجعل العمل كنداء رباني، داخلي باطني، عقلنة فهم سلوك العمل في طائفة دينية برزت كحركة إصلاحية لاكتورة ايديولوجية، حركة ثبت أبيتوسها كرمز معقلن. وانطلاقاً من العقلنة ركز فيبر بحوثه

¹ فيبر ماركس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، تر: محمد علي مقلد مركز الإنماء القومي، (د.ت)، ص 17.

² فلودي لوران، ماكس فيبر، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008، ط1، ص 18.

¹ فروند جوليان، علم الاجتماع عند ماركس فيبر، تر: تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1976، ص 84.

على العناصر العقلانية في حياة الإنسان كما اعتبر أن الفعل الاجتماعي فعلا يتضمن مكونات غير عقلانية، مدلولاً يبحث فهم معاني الألم والحياة والموت قضايا ملازمة للإنسان ككيان اجتماعي، وانطلاقاً من مبدأ إعادة صياغة الرموز لا من العدم ولكن انطلاقاً من استنطاق التراث الديني بكل حيثياته الصالحة والطالحة، ثم التدقيق في السلوكات الجماعية الحاضرة لهذا الرمز، تكونت لديه خريطة فهم سوسولوجي وابدئ ملاحظة عن وجود رمز قوي يؤثر بصفة قهرية وكنداء رباني.

تراوده أفكاراً في ديمومة مستمرة لماذا الطبقات الفقيرة والمحرومة تنزع إلى الدين كوسيلة للهروب والخلص من تلك الظروف القهرية (قهر على قهر) قناعة ورضى، تأصل الظروف الربانية ولا تقبل الفهم والتبديل. وميز بين دين القناعة المتوجهة نحو الخلاص وعلاقة دين بالطوقس، وأكد ان: "أديان الخلاص ليست في خدمة (القانون المقدس)، وإنما في خدمة القناعة المقدسة فالسلوك في الحياة ليس له معنى لذاته وإنما تبعاً للمعنى الذي يجعله الدين حول العالم¹.

5.5. الوظيفة الاجتماعية عند ليفي ستراوس Lévis Strauss (البنى للاوعية)

تتبع الأساطير لدى كلود ليفي ستراوس من ذلك النظام الرمزي الذي يعد أكثر عمقا من الواقع والخيال، فعلى مدى أعماله وخصوصاً الاسطوريات " يجزء ليفي ستراوس الخطاب الأسطوري إلى عناصر، إلى أجزاء صغيرة، إلى وحدات اسطورية مماثلة الأصوات لدى الألسني فهو يصنفها في نماذج أي في عناصر متغيرة الأبدال فيما بينها. "الاساطير تتواصل فيما بينها"، كما يصرح من خلال معالجتها، مثل ما تم خلال القرن التاسع عشر عزل الأجسام والعناصر المختلفة المكونة للمادة الحية والعضوية أو المادة الجامدة، ذلك أن دراسة ف.بواس حول ميثولوجية الهنود التسينشيان اعتبرت أن تنظيم مختلف العناصر المكونة للرواية الأسطورية أهم من المحتوى الأسطورة ذاته².

² فيبير ماركس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، المرجع السابق، ص 73.

² ميشال مسلان، علم الأديان، المرجع السابق، ص 208.

صارت تلك الفكرة مركزية في فكر "ليفي ستراوس"، فعلى مدى أعماله منذ استهلال الذي شكله "الفكر البري" حتى التطورات الواسعة في الاجزاء الاربعة الاسطوريات" فإن ما يرمي لإبرازه ليس كيف يفكر الناس في الأساطير ولكن كيف تتفكر الأساطير في الناس دون علمهم"، اذ ليس المراد لديه كما تسعى لذلك العديد من التأويلات من اللغة الأسطورية، الحصول عبر الأسطورة على محتويات معيارية (إلياد) ، ولا على حالات تاريخية اجتماعية (م. دنكور)، ولا على الانعكاسات الاجتماعية السياسية للوظائف الثلاث في أساطير السيادة (ديموزيل)، ولكن القيام بتجريد لكل موضوع لإدراك تفكر الأساطير والنقاط المشتركة فيما بينها.

فليس من المهم إبراز ما هو داخل الأساطير ولكن فقط ما يحدده نظام البديهيات والمصادر كأحسن ترميز قادر على إعطاء معنى للتشكلات اللاواعية¹. يعمل الفكر الأسطوري "فهو يبني قصورا ايديولوجية على أنقاض خطاب اجتماعي قديم" (إسرائيل، إحياء القعايات القومية)، إذ يستعمل مخلفات وحطام أحداث وبقايا وأجزاء أدلة أحفورية من تاريخ الفرد والجماعة.

يتمثل الخط المحوري في فكر كلود "ليفي ستراوس" في أن كل مستوى معين من الواقع الاجتماعي يشكل المكمّل الضروري لفهم المستويات الأخرى ، "فالتقاليد تقود إلى العقائد وهذه تقود الى التقنيات، ليس بمجرد انعكاس بسيط ولكن عبر تفاعل جدلي بينهما، فلا نستطيع أن نأمل في معرفة واحدة دون تقدير علاقات التعارض والتماثل للمؤسسات والتصورات والحالات"².

6.5. الوظيفة الاجتماعية عند "بورديو" (السلطة الرمزية)

حاول "بورديو" رفع النقاب عن حقيقة الهيمنة السائدة داخل المجتمع أو ما يعبر عنه بالحقول الاجتماعية، كشف سر الإقناع المهيمن عليها، بحجة الاقتناع والرضى،

¹ ميشال مسلان، علم الأديان ، المرجع السابق، ص 209.

² المرجع نفسه، ص 212.

فالسوسيولوجيا تفضح الانخداع الذي يرباه المجتمع ويشجع عليه يشكل في كل مجتمع أساسا لأكثر القيم قداسة ودعامة للوجود الاجتماعي بكامله.

"بورديو" انطلق من فكرة أن كل إنتاج فكري سواء كان فلسفة أو أسطورة هو نتاج رؤية للعالم متجذرة في مجالها السوسيولوجي، أو كما يسميها البعض "النزعة السوسيولوجية البوردوية والتحليل الآلي للمنتوج الثقافي.

يقول: "... إن أي نشاط التربوي هو موضوعيا نوع من العنف الرمزي، وذلك بوصفه فرضا من قبل جهة متعسفة لتعسف ثقافي معين¹."

فالثقافة عنده نسق من الرموز والقيم والدلالات وأنماط السلوك، فكل واحد منا يتموقع في وضعية اجتماعية خاصة تمدنا برؤية خاصة عن العالم. وداخل كل حقل اجتماعي (حقل الصراعات من أجل رأس مال خاص). فضاء اللعب يتواجه فيه فاعلون ومؤسسات، غايتها فرض مبدأ المصادقية والشرعية، إعادة إنتاج المشروع من أجل السيطرة (فتح جهات الصراع رمزية، فكرية)، فداخل كل حقل يوجد "البيتوس" (Habitus) خاص يوافق مجموعة من المعارف التطبيقية المكتسبة عبر الزمن والتي تمكننا من الإدراك والتصرف والتقييم في فضاء اجتماعي معين.

فالأبيتوس "بنية تبني انطلاقا من الفضاء الاجتماعي، وضع سوسيو تاريخي معين وضعية الفرد داخل الفضاء الاجتماعي في المساهمة في إعادة إنتاج هذا الفضاء.

لم يقف "بورديو" على الوظيفة للمؤسسة التعليمية بصفتها آلية الإنتاج الاجتماعي وإنما في الكيفية التي حاول في خلالها تحليل وتفسير ظاهرة اللامساواة أمام المدرسة من جهة، ومن التنبيه على دور العامل السوسيو ثقافي في المسار الدراسي للمتعلمين، وكان زاده المفاهيمي كمفهوم "الحقل" (le champ) والرأسمال والابتيوس²، مفاهيم ابجر فيها "بورديو" في تحليل الواقع وكرد فعل على الاتجاه البنوي الوظيفي الذي حدد وظيفة النظام

¹ بورديو بيار، العنف الرمزي، المرجع السابق، ص 6 .

² بورديو، العنف الرمزي، المرجع نفسه، ص 7 .

التربوي في التنشئة الاجتماعية وإعداده المهني لتسهيل ادماجه في المجتمع (دوركايم) أما الاتجاه الماركسي يرى أن التعليم يعيد انتاج السيطرة، أي إعادة إنتاج العلاقات الاقتصادية والاجتماعية السائدة في المجتمع، من خلال إعادة انتاج المهارات اللازمة لكفاءة العمل، ثم نقل الإيديولوجية المسيطرة وإضفاء الشرعية عليها.

يمكن تلخيص الفكرة المحورية لنظرية "بورديو" كالتالي : إعادة تشكيل النظام الرمزي في المجتمع، يعمل الرأسمال الثقافي من أجل الحفاظ على المكانة الاجتماعية والتراتبية الاجتماعية.

-المعنى الإجرائي للوظيفة

الوظيفة الاجتماعية : دور الممارسات الأسطورية في الحفاظ على البناء الاجتماعي (علاقات القرابة ، شرعية السلطة ، تراتبية الاجتماعية (الجنس /السن).

الوظيفة الرمزية : تعزيز الإنتماء التاريخي ، التمسك بالعرقية ، إعادة إنتاج الفضاء الرمزي الذي يتحدد بالمخيل الاجتماعي.

8- الدراسات السابقة

أن الموروث الشفوي القبائلي نال حصة الأسد في الدراسات الأنثروبولوجية الإستعمارية. إذ تناولت هذا الموضوع بطريقة مكثفة *sur exploration* كانت إحدى المحاولات الأولى لتضيف الحكايات الشعبية، والحكايات الساخرة، حكايات الحيوان، سير الأولياء).

وهذه العملية تعتبر أول بؤادر المقاربة العلمية في القرن الثامن عشر لسيما أن الفترة الزمنية التي جمعت فيها عرفت باستخدام منهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية والتأثر بالنظرية التطورية التي تعتبر التصنيف من أسسها المنهجية وما يأخذ على هذه الدراسات أنها إنحصرت فقط في جمع وتصنيف الحكايات الشعبية على شكل توثيقي بعيدة عن البحث السوسيولوجي الأكاديمي.

1 (دراسة " هانوتو ولوتورنو "

تناولا كلا الضابطين الفرنسيين منطقة القبائل بالدراسة في ظل المقاربة الأثنولوجية والأنثروبولوجية فعمدا إلى وصف النظام الإجتماعي بما يحتويه من تنظيم سياسي وإداري وأيضا التعرف على العادات القبائلية حيث تبلور هذا البحث في الكتاب الذي أصدره " هانوتو ولوتورنو، سنة 1872 " تحت عنوان " منطقة القبائل الكبرى " العادات القبائلية التنظيم السياسي والإداري.

فكان هذا العمل إنجاز مشترك بين كل من هانوتو ولوتورنو إستطاع مؤلفي هذا الكتاب أن يتناولوا الأسطورة القبائلية التي إعتبرها لفترة من الزمن لغزا لدى الساسة الفرنسيين. إذ تناولا هذه القضية من الجانب الإثنولوجي الإجتماعي. فيما يتعلق بمادة المؤلفان فقد إعتد هانوتو ولوتورنو على الرواة والأعيان المحليين، كما كان هو نفسه يتوغل في أعماق المناطق الجبلية القبائلية كما كلف بعض وجهاء وكبار السن في القرى بمداهم بكل ما له علاقة بعاداتهم وطريقة تسيير شؤون قراهم، هذا إلى جانب الإستعانة ببعض المترجمين المحليين الذي يتقنون اللغة الفرنسية كبوصلة للإرشاد، ولاسيما ما يتعلق بالتشريع الإسلامي.

ومن خلال هذا السياق، يجب الإشارة إلى الكتاب الذي ألفه هانوتو " حول التراث الشعبي القبائلي الموسوم بـ "أشعار شعبية من قبائل جرجرة Poésies populaires de la kabylie du djurdjura, 1867"

يعتبر هذا الكتاب حسب الباحثين أقدم عمل أنجز في حقل الإنتاج الشعري القبائلي وأضخم كتاب بما احتواه من مادة شعرية غزيرة. هذه المادة التي يستحيل بلوغها القرن الحالي لولا هذا العمل المنجز من طرف هذا الباحث لأن المجتمع الذي أنتجها يقوم فيه التواصل على التقليد الشفوي¹.

¹ هانوتو و لوتورنو، منطقة القبائل الكبرى، العادات القبائلية، التنظيم السياسي و الإداري، منشورات كرجا، ترجمة مزيان الحاج أحمد بلقاسم، 2013، ص 8.

ما جعل الكتاب الذي ذكرته سابقا "منطقة القبائل الكبرى" العادات القبائلية، التنظيم السياسي والإداري يكون دراسة عامة وشاملة هو لجوء الباحثين الى الميدان فقد أقم "هانوتو" في ذراع الميزان والاربعاء نايت ايراثن04 سنوات تم جمع الملاحظات والمعلومات التي تضمنها الكتاب والتي لم يكن في نيته التأليف بل كانت للاطلاع الشخصي وتقديم المساعدة والإرشاد إلى الضباط الفرنسيين العاملين في منطقة القبائل1.

وفي عام 1868 أصبح العمل جاهزا وفي سبتمبر من نفس العام اطلع الحاكم العام للجزائر على المخطوط وفي عام 1872 صدر الكتاب الأول أما الكتابين الاخرين صدرا عام 1873 ، فكان بذلك دراسة أنثروبولوجية اجتماعية واثنولوجية كاملين لبلاد القبائل.

تتضمن الدراسة مجلدين:

المجلد الأول : يتضمن دراسة طبيعية وسكانية واقتصادية مفصلة ودقيقة لمنطقة القبائل.
المجلد الثاني: يشمل التنظيم السياسي والإداري والقانون المدني (العادات والأعراف الاجتماعية).

(2) دراسة كمي لاکوست Camille Lacoste Dujardin

في هذه الدراسة حاولت "كمي لاکوست" أن تبين انه من الممكن دراسة المجتمعات عن طريق تحليل القصص والأدب الشفوي لتلك المجتمعات فاستعانت بالقصص والحكايات الشعبية القبائلية التي جمعها موليرا A. MOULIERAS*.

أرادت اكتشاف خصائص المجتمع القبائلي والعلاقات الاجتماعية والرمزية التي شكلت البناء الاجتماعي وقد واجهتها في تحقيق هذه الغاية بعض الإشكالات المنهجية في تحديد الفترة التاريخية لتلك القصص ومدى احتفاظها بأصالتها ومصداقيتها مع العلم أن التراث الشفوي يتعرض إلى التغيير والتحويل مع التطور والتحويل بالتوازي مع التغيير والتطور الذي يحدث في المجتمع، مما يغير الملمح الحقيقي لاحداث القصص لهذا حددت المرحلة التاريخية التي

² محمد جلاوي، أشعار شعبية من قبائل جرجرة، دراسة نقدية في كتاب هانوتو، منشورات زرياب، 2001، ص 4.

اعتمد عليها في تحليل القصص بالفترة التي سبقت الاحتلال الفرنسي إذ تميز المجتمع القبائلي بالانقسام والاستقلالية الإدارية لكل قبيلة الذي كان يسود فيها النظام الأباسي .patrilinaire

اهتمت بدراسة المجتمع القبائلي عن طريق دراسة أو البحث في تراثه الشفوي أو الأدب الشفوي لانهم عن طريق هذه القصص، يمكن معرفة المجتمع من الداخل الذي يظهر على شكل شبكة قيم، التي غالبا ما تترجم على شكل رموز، ولفهم مدلولتها، يجب فك "شفرتها". إن فحص هذه القصص يسمح لنا بالإقتراب من نسق مفاهيمي "système conceptuel" شبكة من القيم الثقافية التي تمكننا من التعرف أو معرفة كل عنصر بالنسبة للعنصر الآخر والعلاقة الترابطية التي ينتج منها بعض القيم الاجتماعية كالتضامن والترابطة الاجتماعية والرمزية من خلال ممارسات وتصورات إجتماعية¹.

لقد اعتمدت في الدراسة على المنهج الذي استعمله الفلكلوريون (Folkloristes) الأوروبيون والمنهج البنيوي، فاقترحت أربع مستويات أو مداخل لدراسة المجتمع القبائلي وهي كالتالي :

1_ الإطار المجالي والزمني le cadre spacial et temporel

2_العالم الذكوري والعالم الأنثوي le monde masculin et le monde féminin

3_السحر والدين Magie et Religion

4_العلاقات الأموسية والعائلية، الاجتماعية والسياسية

les relations matrimoniale, familiales, sociales et politiques

-تعقيب على الدراسات الأنثروبولوجية للمجتمع القبائلي

من الإنصاف الإعتراف بأهمية الدراسات أو البحوث التي قام بها الأنثروبولوجيون الإستعماريون في ميدان جمع التراث الشعبي القبائلي، ويعود لهم الفضل في الحفاظ على

¹ Camille LACOSTE, Dujardin, le conte kabyle, étude ethnologique, PARIS, F. Maspéro, 1970, P111

*مبشر مسيحي إثنوبولوجي ولد في تلمسان (1855-1931)، إهتم بجمع كل ما يتعلق بالتراث الشفوي الامر الذي سمح له للاطلاع والمعرفة الجيدة لتلك المناطق (القبائل الكبرى) من مؤلفاته :

Le Maroc inconnu, étude géographique et sociologique, 1895 عمل كأستاذ للغة العربية في ثانوية وهران

الذاكرة الجماعية القبائلية، إلا أن هذا الإهتمام ليس بريئاً. يكتب "محمد وقيدي" في كتابه " القيم العلوم الإنسانية" والإيديولوجية أن الحركة الإستعمارية كانت في حاجة إلى البحث عما يدعم هيمنتها¹.

ويمكن القول في هذا الصدد، بأن العلاقة كانت جدلية بين المعرفة الاجتماعية كنظرية وبين السياسة الاستعمارية كواقع مجتمعي تاريخي. فالسياسة هنا تمد المعرفة بموضوعها وبالأتجاه الذي ينبغي أن تسير فيه والمعرفة تمد السياسة بالمعطيات التي تساعد على تنفيذ مشروعها وتبريره. لقد بدأت الهيمنة الاستعمارية تدرك أن حكم "الأهالي" لا يستقيم إلا بمعرفة متعمقة للغاتهم وعاداتهم وتقاليدهم وأخلاقهم² والعلوم الاجتماعية والاستعمارية بهذه المعرفة ضرورية للحفاظ على هيمنتها وضمان استمرار هذه الهيمنة. من بين الأهداف الأيديولوجية التي كانت تصبو إليها الأنثروبولوجية الاستعمارية وهو استيعاب منطقة القبائل واعتبرت المنطقة جوهرة فرنسا، كما كان الحال بالنسبة للهند خلال الاستعمار البريطاني في القرن التاسع عشر حيث اعتبرت الهند جوهرة بريطانيا، لأن فرنسا كانت ترى احتواء منطقة القبائل امتداد لها داخل وخارج الجزائر². كما قال أحد الأنثروبولوجيون الفرنسيين "جول ليوغل" في كتابه قبائل جرجرة أن القبائل سيكونون العنصر المستعمر بامتياز الذي يجب توظيفه لنجعل الجزائر فرنسية³.

« Les kabyles seraient l'élément colonisateur par excellence que nous devons employer pour faire de l'Algérie une véritable France ».

(3) دراسة بيير بورديو "Pierre BOURDIEU"

موجز لنظرية تطبيقية أو essquisse d'une théorie de la pratique

"procédé de trois études d'ethnologie « kabyle »"

¹ حسين فهم، قصة الأنثروبولوجية، فصل في تاريخ علم الإنسان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998، ص102.

² AGERON, la France en kabylie, édition TAFAT, 2011, P30.

³ Gaid Mouloud, les berbères dans l'histoire, tome 2, édition Mimmouni, Alger, 1995, P130.

هذا الكتاب "لبير بورديو" جاء بعد ثلاث دراسات أنثروبولوجية للمجتمع القبائلي، وهو يمثل خلاصة الأعمال التي قام بها حول المجتمع القبائلي وتخمر المسيرة السوسولوجية في دراسته لذلك المجتمع، في مجمل القول يعتبر هذا العمل حوصلة لتحليلاته السوسولوجية ومقارنته المنهجية للاتجاه البنيوي¹ سوف نذكر بعض الأعمال "لبير بورديو" التي احتوتها هذه الدراسة المذكورة أعلاه

_البحث الأول حول مفهوم الشرف (le sens de l'honneur) (NIF) في المجتمع القبائلي وما يتضمنه من رمزيات أي البعد الرمزي التي تحتويه الممارسات الاجتماعية والممارسات الاقتصادية (الاعراس والمناسبات العائلية). نلمح من خلال هذا العمل تأثيره بدراسة "MAUSS" حول الهبة، لأن العلاقة بين الذي يعطي والذي يأخذ تبدو في الظاهر ودية، إلا أن في حقيقتها مبنية على المصالح المشتركة.

_البحث الثاني حول البيت أو العالم المقلوب la maison ou le monde renversé نظرا للمعينة الميدانية للمجتمع القبائلي واستنادا إلى التصور النظري البنيوي الذي اكتمل لديه، جسد هذا البحث، النظرية البنيوية المستوحاة من نظرية "ليفي ستراوس". وكما هو معروف أن "لبير بورديو" حاول أن يشكل نظرية شاملة في علم الاجتماع القائمة على تداخل عدة نظريات كبرى: النظرية الفيبرية webirienne (الرمزية، المعنى)، النظرية الماركسية (الرأسمال الثقافي)، النظرية الدوركامية (التصورات الاجتماعية، التضامن الاجتماعي) والنظرية البنيوية "لليفي ستراوس" (التصور النسقي).

إن موضوع هذا البحث يعد مجال تطبيقي لتصوراته النظرية والممارسات السوسولوجية التي مكنته من تحليل المجتمع القبائلي استنادا إلى الثنائيات التالية: (الداخل - الخارج)، (الأعلى - الأسفل)، (الذكر - الأنثى)، (الرطب - الجاف).

-البحث الثالث حول القرابة كتصور وواقع اجتماعي la parenté comme représentation et comme volonté

¹ Pierre Bourdieu, Essquisse d'une théorie de la pratique " Procédé de trois études d'ethnologie kabyle", édition librairie DROZ, 1972, P72.

يتناول هذا البحث طبيعة العلاقات العائلية وإرتباطها بالتراتبية الاجتماعية ونوعية القرابة بين العائلات، إن الإنتماء إلى العائلات الكبيرة تحت تسمية معينة، والبعد الرمزي الذي تحمله تلك التسمية والعائلات الفرعية التي تندرج منها تنتمي إلى الجد الأسطوري، ما يعزز الشعور بالجماعة والشرف ويضفي نوع من القداسة¹ على المشايخ الذين يخول إليهم مهام تسيير وتنظيم العلاقات العائلية وبالتالي إقامة سلطة رمزية التي تبقى سارية المفعول على الأجيال اللاحقة والغرض الأساسي للحفاظ على علاقات القرابة هو تحقيق لحمة اجتماعية والتضامن الاجتماعي (الولاء والحماية).

لا ننكر مساهمة "بورديو" في إثراء النسق المفاهيمي للأنثروبولوجية القبائلية وتقديم أدوات منهجية جديدة بعيدة عن الأنثروبولوجية الاستعمارية في التحليل الموضوعي للمجتمع القبائلي البعيد عن الأحكام المسبقة والنزعة العنصرية. إلا أن ذلك لا يمنع من إجراء قراءات نقدية حول الأعمال التي تخص المجتمع القبائلي من حيث التأويلات السوسولوجية للنسق الرمزي القبائلي، لان مصداقية تلك التأويلات تبقى ناقصة نظرا لعدم إلمامه بالثقافة الأمازيغية العميقة. في مجمل القول أن الدراسات التي قام بها "بورديو" على المجتمع القبائلي هو نوع من الالتفاتة وتوجيه الاهتمام إلى ثقافة أهملت من طرف الأنثروبولوجيون والمستشرقين وعلماء الاجتماع الغربي الذين اهتموا فقط بالحضارات الشرقية والحضارات القديمة للشرق الأدنى تعتبر الأعمال التي قام بها بورديو على المجتمع القبائلي هو اجتهاد وممارسة علمية وموضوعية حاول الالتزام بها بالمقارنة مع الدراسات الأنثروبولوجية الإستعمارية الأخرى.

(4) دراسة ألاماخي Alain MAHI

في كتابه "تاريخ القبائل في القرنين التاسع عشر والعشرين أنثروبولوجية العلاقات الاجتماعية في الجماعات القروية " Histoire de la grande kabylie xixe xxe siècle, anthropologie " dans les communautés villageoises "du lieu social

¹ Pierre Bourdieu, la sociologie de l'Algérie, éd. TAFAT, 2016, p50.

ركز اهتمامه حول النظريات والأعمال التي أخذت المجتمع القبائل كموضوع لدراسة بين القرن التاسع عشر والعشرين.

في الجزء الأول من كتابه عمد إلى تحليل أربع مستويات من القيم التقليدية (الشرف - النيف - الاستقلالية - الذاتية - الهوية الإسلامية - المجال السحري والديني magico religieux¹ و المرجعيات التي سبقت مجيئ الإسلام إلى المنطقة وهي ثابته في علاقة تفاعلية تمثل المجال الحيوي الذي يحرك النسق الاجتماعي للمنطقة وركز المؤلف في كتابه عن المؤسسة الاجتماعية المحورية وهي تاجميعتTajmaatوهي رمز الترابط والتضامن الاجتماعي للمجتمع القبائلي وتمثل المؤسسة السياسية المحلية التي تمتاز بالاستقلالية والديمقراطية. كما أراد التعرف على دور هذه المؤسسة ووظيفتها الاجتماعية التشريعية (القوانين) والسياسية.

في الجزء الثاني من الكتاب خصه لتحليل ووصف تطور النسق الرمزي (الشرف، النيف والنزعة الانتقامية) التي كان يبنى عليه النسق الرمزي القديم والتغيير الذي طرأ على هذا النسق يرجع إلى العوامل المرتبطة بالاستعمار والممارسات السياسية الاستعمارية التي فرضت على المجتمع القبائلي، كإنشاء مؤسسة إدارية ذات قوانين وإجراءات لا تمت بصلة إلى النظام الاجتماعي والمؤسسة التقليدية (تاجميعت) للمجتمع القبائلي. فالباحث حاول بطريقة منهجية معرفة تأثير الممارسات السياسية بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين سواء كانت استعمارية أو وطنية.

(5) دراسة تاسعديت ياسين تيتوح

ابن آوى أو مكر المستضعفين² «le chacal ou la ruse des dominés» وهو بحث يدخل ضمن تحليل التراث الاسطوري وربطه بالواقع الاجتماعي، وفي هذا السباق حاولت الباحثة تحليل التناقضات الاجتماعية وعلاقة القوى (السلطة) بين مختلف الفئات الاجتماعية. كما

¹Alain MAHI, histoire de la grande kabylie XIX^e xx^e siècle, anthropologie du lieu social dans la communauté villageoise, édition Bouchene, 2001, PP20-25.

² Tassadit Yacine – TITOUH, chacal ou la ruse des dominés, ed. CASBAH, 2004, P96.

حاولت بهذه العمل تجسيد الصراع الاجتماعي والعلاقات السياسية القائمة والتلاعب (المكر والخداع) بموازن القوى والسلطة، والمنحى الذي اتخذته الباحثة في الدراسة يشبه الاتجاه الذي اتخذته لا فونتان (les fables de la fontaine)، حيث اعتمد على الحكايات الشعبية الناطقة بلسان الحيوان في تحليله للواقع الاجتماعي والسياسي.

توصلت الباحثة من خلال هذا التحليل الى تقديم رؤية سوسيولوجية حول وضعية المثقفين المستعمرين او المثقفين الذين عايشوا الاحتلال الفرنسي.

كما بينت دراسة كيف أن شخصيات هذه القصص المستضعفة (les dominés) تتحايل وتزاوغ النظام الديني اول اتجاه الارثودكسي بمعنى الدين السائد المسيطر (dominant) وتستعمل آليات للحفاظ على الممارسات الدينية الخاصة بها التي لها علاقة بالبنية الرمزية والاجتماعية المرتبطة بواقعها الاجتماعي.

6) دراسة بذاك شابحة

" الممارسات السحرية للمجتمع الامازيغي"¹، " نماذج من الثقافة الفولكلورية للمجتمع الامازيغي"².

في هذين البحثين حاولت الباحثة (استاذة بجامعة تزي وزو)؛ إظهار المعتقد الشعبي السحري خلال الاساطير القبائلية، ودور الاسطورة في البنية الاجتماعية القبائلية. والاستنتاج الذي توصلت اليه هو:

- ان الاسطورة كتراث شعبي شفوي تؤدي وظيفة التعبير وتتعرض على الممارسات والقيم والافكار الخاصة بالمجتمع المتداولة فيه.

- تقديس الاولياء والمرابطين

- عرض بعض الأساطير القبائلية ومحاولة تحليلها تحليلًا سوسيولوجيًا.

¹ بذاك شابحة ، الممارسات السحرية للمجتمع الامازيغي، منشورات دار السعادة ، بدون تاريخ، ص35.

² بذاك شابحة ، نماذج من الثقافة الفولكلورية للمجتمع الامازيغي، الأمل للطباعة و النشر و التوزيع، تيزي وزو ، 2012، ص17.

(7) مذكرة ماجستير تحت عنوان: أساطير وطقوس الإستسقاء واستقبال الربيع في منطقة خراطة (بجاية) مقارنة إثنولوجية¹.

حاولت الباحثة في هذه الدراسة نقل الواقع المعاش بأبعاده الفلكلوري، وقامت بوصف الطقوس الأسطورية، الاستسقاء واستقبال الربيع وهي عادات وممارسات اجتماعية موجودة في المجتمع الجزائري تختلف درجة التمسك بها من مجتمع لآخر بصفة عامة ومن فئة لأخرى بصفة خاصة.

كانت اشكالية الدراسة، ما مدى صمود واستمرار الطقوس الاسطورية امام العولمة والتغيير الإجتماعي الذي عرفه المجتمع إثر الإنفتاح لا محدود على التكنولوجيا وإقتحام الثقافات الأجنبية الثقافة المحلية.

إستخدمت المنهج الإثنولوجي الذي يناسب طبيعة الموضوع، لأنه يتناول الفلكلور الشعبي الخاص بالمنطقة. استعملت لأجل ذلك تقنية الملاحظة بالمشاركة.

عينة البحث تمثلت في فئة التلاميذ المتمدرسين في الطور الثاني من التعليم للسنة ثانية متوسط، انقسمت إلى فئة في الريف والفئة الثانية تدرس في المتوسطة الموجودة في المدينة كان مبرر إختيار العينة عل اساس أن برنامج السنة الثانية متوسط في كتاب اللغة العربية يحتوي على أساطير مقررة للمطالعة، وعلى هذا النحو يكون التلميذ في هذا الطور على احتكاك مباشر بالأسطورة. نذكر بعض الإستنتاجات التي توصلت إليها :

- تبقى الأسطورة أو الأساطير مستمرة حية فعالة أكثر بممارسة طقوسها، فالطقس يجعل الأسطورة حية حتى وإن تلاشى وانتدثر المعنقد.

- تعبير بعض الأساطير المحلية نتيجة تأثير الفكر الديني الإسلامي في الأوساط الإجتماعية في منطقة البحث ومن ثم تأثير الدين على الفكر الأسطوري أو على رواية الأسطورة.

¹ شهيرة بوخونوف، أساطير وطقوس الإستسقاء و إستقبال الربيع في منطقة خراطة (بجاية) - مقارنة إثنولوجية - أطروحة ماجستير، كلية الآداب واللغات ، قسم اللغة العربية و آدابها ، جامعة مولود معمري ، تيز وزو، 2012.

-
- بين البحث الميداني أن الجماهير الشعبية اليوم تؤمن بالطقوس أكثر من الأساطير.
 - إن التراث الشعبي عموماً والأساطير خصوصاً أكثر عرضة للزوال في المدينة منه في الأرياف.

الفصل الثاني

نشأة الأساطير وتطور الفكر الأسطوري

تمهيد

أولاً: نظريات نشأة الأسطورة

1- النظرية الدينية

2- النظرية التاريخية

3- النظرية الطبيعية

4- النظرية الرمزية

ثانياً: أنواع الأساطير

1 الأسطورة الكونية أو التكوينية أو أسطورة الخلق cosmogonie

أ- أسطورة الخلق (السومارية البابلية)

ب- أسطورة الخلق اليونانية

ج- أسطورة البطل المؤله

2 - الأسطورة الدينية

أ-الإله المؤنث

أ-1 الالهة عشتار البابلية وعقيدة الخصب الزراعية

أ-2 الإلهة ديانا Diana إلهة الرومان

أ-3 الإلهة إزيس كاهنة الخصب (إلهة مصرية -رومانية)

أ-4 الإلهة أفروديت إلهة الخصب الزراعية الاغريقية

ب- الانتقال من أسطورة تعدد الآلهة إلى أسطورة الإله الواحد (الكل في واحد)

3- الأسطورة الرمزية

2- الأسطورة الطقوسية

5- الأسطورة التاريخية

ثالثا: وظائف الأسطورة

(1) الوظيفة الدينية

(2) الوظيفة الاجتماعية

(3) الوظيفة التربوية

(4) الوظيفة النفسية

(5) الوظيفة التاريخية

(6) الوظيفة الأيدولوجية

(7) الوظيفة الفنية

(8) الأسطورة باعتبارها فنا أدبيا وحكمة

رابعا: التطور الفكري الأسطوري

(1) علاقة الأسطورة بالدين

(2) علاقة الأسطورة بالفلسفة

(3) العلاقة بين الأسطورة والعلم

(4) العلاقة بين الأسطورة والعلم

رابعا: الأسطورة الحديثة

1- علاقة الأسطورة بكل من البعد الواقعي والبعد الغيبي

2 - الأسطورة الشيوعية (البروليتارية)

3 - أسطورة العرق الجرمانى

خامساً: الأسطورة في الديانات السماوية الثلاثة

1- الأسطورة المسيحية (أصول الوثنية في الدين المسيحي)

1- 2 تسرب معتقدات (آلهة) بلاد الرافدين إلى المسيحية

2 - الأسطورة في التوراة

2- 1 نصوص مشتركة بين الأساطير (بلاد الرافدين والتوراة)

3- الأسطورة في القرآن

3- 1 موقف م. أركون M. ARKOUN من القصص القرآني

تمهيد

لقد جهد الإنسان دوماً في كشف العالم والحياة وشغلته الغايات والبديات. وكانت وسيلته إلى ذلك مرتبطة بالمرحلة التاريخية لتطوره النفسي والعقلي. إعتقد في البداية أن العالم بكل مظاهره المتنوعة يخضع لترايبات وقوانين وقواعد معينة، وإعتقد أن معرفته بتلك الترايبات وقواعدها، تساعد في السيطرة على الطبيعة المحيطة به وإخضاعها لرغباته ومصالحه. فهو يستطيع مثلاً إستجلاب الأمطار عن طريق ممارسات سحرية معينة، تدفع الطبيعة مجبرة للاستجابة، كما يستطيع شفاء الأمراض والقضاء على الأعداء ودفع الكوارث الطبيعية بنفس الطريقة. وقد تجمعت لديه عبر القرون، مجموعة من القواعد الذهبية التي تُولف في مجموعه تكاملاً للسحر. ولم يكن الإنسان في ممارسته تلك، يستعين بأي قوة خارقة أو إلهية من أي نوع، ولإيمانه المطلق بأن تتابع الأحداث يخضع لقانون معين هو جزء أصيل من الطبيعة ذاتها، ولا خارجاً عنها ولا متعالياً عليها⁽¹⁾.

في محاولة علماء التاريخ والميثولوجية تفسير نشأة الأساطير وتحديد بدايتها، وبيان أسبابها وبواعثها، نجدهم لا يتفقون على أسباب محددة، فمنهم من يرى أن كلمة أسطورة ترتبط ببداية الحياة على الأرض، حيث كان البشر يمارسون السحرو يستحضرون الأرواح ويؤدون طقوسهم الدينية لأجل التعايش مع الطبيعة والرغبة في تفسير ظواهرها، منهم من يرى أن الأساطير نشأت إستجابة لعواطف الجماعات القاهرة كالمملوك والآلهة ومنهم من يرى أنها تراكم لنتائج الفكر الإنساني المبدع في مجال الأدب تصدر غالباً من حكيم القوم ويتناولها الرواة بالإضافة عليها من خيالهم الخاص، وقد تتعرض للزيادات وفق الظروف الاجتماعية المستجدة من مجتمع لآخر، وهناك من ينسب الأساطير إلى المنشأ الطبيعي المتصل بعناصر الطبيعة كالأجرام السماوية والشمس ومنهم من يرى أنها ترجمة دقيقة للحوادث التاريخية إستهدفت نقل

(1) فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، دار الكلمة، بيروت 1980، ص 10.

تجارب الأولين وخبراتهم المباشرة في البدايات الأولى للحياة ومنهم من إعتقد أن الأسطورة إستمدت من الطقوس كأداة لإعطاء التبرير لتلك الطقوس التي ورثوها عن آبائهم.

و في محاولة للوصول إلى أرضية علمية مشتركة في تفسير أصل الأسطورة يقرر توماس بوليفينش TOMAS BULFINCH في كتابه "ميثولوجية اليونان وروما " وجود أربع نظريات في أصل الأسطورة وهذه النظريات هي :

أولاً: نظريات نشأة الأسطورة

1- النظرية الدينية :

تذهب إلى أن جميع القصص الأسطورية في كافة أنحاء العالم مشتقة من روايات الكتب المقدسة ويتعبير أدق مستقات من ذات النبع الإلهي النقي التي إستقت منه أسفار التوراة مضمونها، إذ ترى أن الأساطير كلها مأخوذة من الكتاب المقدس (التوراة) مع الاعتراف بأنها غيرت وحرفت مثل قصة (الطوفان وسد مآرب)و من ثم كان هرقل إسما آخر لشمسون ، والمارد ديوكا ليونابنبر وميثيون الذي أنقذه زيوس مع زوجته من الغرق فوق احد الجبال هو نوح....إلخ¹

2- النظرية التاريخية:

تذهب إلى أن الأشخاص الذين ورد ذكرهم في الأساطير كانوا يوماً ما كائنات بشرية حقيقية ، وإن الأساطير والروايات الخرافية المنسوبة إليها ليست سوى زيادات وزخارف أقحمت في عهود متأخرة ، وإن أعلام الأساطير عاشوا فعلاً وحققوا سلسلة من الأعمال العظيمة ، مع مرور الزمن أضافت إليهم خيال الشعوب هالة من التقديس .

¹ جمعية تجديد الثقافة الإجتماعية، الأسطورة توثيق حضاري، دار كيوان للطباعة للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2009،

3- النظرية الطبيعية :

بمقتضاها يتم تخيل عناصر الكون من ماء وهواء ونار في هيئة أشخاص أو كائنات حية ، وإنها تختفي وراء مخلوقات خاصة ، وعلى هذا النحو وجد لكل ظاهرة طبيعية إبتداء من الشمس والقمر والبحر وحتى أصغر مجرى مائي ، كائن روحي يتمثل فيه ، كان يحظى بعناية إله معين يرعاه ويحميه من كل سوء، تحاك عليه أسطورة أو أساطير .

4- النظرية الرمزية :

تفترض أن جميع أساطير الأقدمين مجازية ورمزية ، بمعنى أن بعض الحقائق الدينية أو الأدبية أو الفلسفية أو التاريخية أخذت بشكل المجاز أو الرمز ، ولكن بمرور الزمن أستوعبها الناس على أساس ظاهرها الحرفي وهي أساطير بعالم الإنسان وليس بعالم الآلهة، وأن رموزها صادقة تحتمل أكثر من تفكير ألفت في مرحلة فكرية متطورة ، وإن الأساطير السومرية في بلاد واد الرافدين أساطير رمزية لأنها لم تدون في تلك الفترات وظل إمتدادها الفكري متنقلا طيلة عصور طويلة نظرا لصدق تعبيرها وللترايب الوثيق بين فكر الإنسان وواقعه الإجتماعي وإن إختراع الآلهة هو رمز للتعبير عن مكونات النفس البشرية وإعطائها البعد التقديسي¹.

من الواضح أن النظرية الدينية تعتمد على مركزية الكتاب المقدس والاعتقاد بأن الأحداث التاريخية تدور كلها حوله. وكأن التاريخ إبتدأ بالتوراة أو الانصياغ وراء المقولة المزعومة بأن المسيحة هي التي حولت تاريخ البشرية جذريا وأن لازمن قبل المسيح يسوع ، لاسيما إن الأناجيل إختلفت حول نسب المسيح ودخلت في جدال أسطوري أنتج التساؤلات التالية :هل المسيح إله أو هو إبن الله أم هو إنسان (بشر) أم هو الإله بذاته ، فقد تناولت الأناجيل هذا الموضوع تناولاً أسطوريا متأثرة بذلك بالكتاب العهد القديم والإسرائيليات كما تأثرت بالأساطير الإغريقية واليونانية رغم رفضها لها على أساس أنها تمثل المرحلة الوثنية في تاريخ البشرية بحكم أن المسيحية أحدثت قطيعة بكل ما هو وثني بما فيه الإنتاج الفكر الأسطوري

¹ فضيلة عبد الرحيم حسين ، فكرة الأسطورة و كتابة التاريخ ، اليازوري ، عمان ، 2009 ، ص 38 .

الإغريقيين أن نلمس نوع من المفارقة بين رسالة التوحيد التي جاء بها عيسى عليه السلام وتأويل هذا التوحيد من طرف الكتب المقدسة المسيحية .

نشأة الأساطير تخضع لخصوصية كل حضارة وهيتمائز بحسب ظروفها الزمنية والمكانية ومستوياتها المعرفية وخلفياتها الثقافية ، هناك نوع من التداخل بين النظريات الثلاثة في تفسير أصل الأساطير ، فالنظرية التاريخية تعطي تفسيراً منطقياً شاملاً لنصوص الأساطير من حيث الواقع والمضمون والشكل لأن الأساطير في مجملها تحكي أفعالا عظيمة لقوى ملائكية أو بشرية كان لها دور رئيسي في تشييد المدن والأنظمة ، والنظرية الرمزية تركز على الشكل الذي ظهرت عليه الأساطير كونها تستخدم الرموز كمجازات للتعبير عن معانٍ عظيمة ، إن فهم هذه الرموز يعتبر المفتاح الرئيسي لفهم الأسطورة بأكملها ، أما النظرية الطبيعية فليست إلا صورة من صور الرمزية التي تضفي صفة رمزية على الظواهر الطبيعية من ماء وهواء بكائنات ومخلوقات مرئية في الطبيعة ، كالكتابة عند قدامى المصريين الذين رمزوا لأبجديتهم برموز من الطبيعة كالطيور والحيوانات والأدوات فيما سمي بالكتابة الهيروغليفية¹.

ثانياً : أنواع الأسطورة :

ليست كل الأساطير تشير إلى موضوع واحد، أو تقصد هدفاً واحداً ، وعلى الرغم من اختلاف موطن الأساطير وأزمنتها إلا أنه يمكن تصنيفها حسب موضوعها كالتالي :

1- الأسطورة الكونية أو التكوينية أو أسطورة الخلق cosmogonie :

1-1 أسطورة الخلق (السومارية البابلية)

لقد كانت مسألة بدء العالم والحياة والإنسان من أولى المسائل التي ألحقت على العقل البشري، والتي تصدى لمعالجتها منذ فجر التاريخ . فلا نجد شعب من الشعوب إلا ولديه أسطورة أو مجموع أساطير في الخلق والتكوين وأصول الأشياء، نزولاً إلى العصر الحديث، حيث احتلت

¹جمعية تجديد الثقافة الاجتماعية، المرجع السابق ، ص 33.

هذه المسألة الجانب الأكبر من ميتافيزيقيا جميع الفلسفات ، وشغلت حيزا هاما في العلوم الحديثة ، فحلت النظريات العلمية محل الأسطورة ومحل التأمل الفلسفي المجرى كنظريات الفيزياء الكونية في خلق الكون التي تفسر بداية خلق الكون أي النقطة التي إنطلق منها الوجود تحول العدم إلى الوجود أو الخلق من العدم تحول الطاقة إلى مادة.

ولكن الأسطورة ترى أن ساعة الخلق هي ساعة صراع كوني شامل ، فالقوى الإلهية الخالقة، هي قوى نشطة ، دينامية ، فعالة ، وليس الكون والحياة والإنسان ، إلا تعبيراً عن طاقتها الحركية وفعاليتها الخالقة . ولكنها لا تستطيع تحقيق مرادها بغير التمرد والثورة على إلهة العماء والسكون والفوضى وللتشكل ، لهذا لن يأتي ظهور العالم إلا بإراقة الدماء ، وإنصار آلهة ودمار أخرى ، ولن تتوطد أسس الكون إلى على أشلاء الضحايا المغلوبة¹. من هذا السياق نذكر الآية التي ذكرت في القرآن عندما قرر الله سبحانه وتعالى خلق آدم فتضاربت الآراء حول ما إذا كان آدم أول إنسان سكن كوكب الأرض ، أم هناك بشر قبله عمروا فيها إستنادا إلى قول الملائكة وهم يحاورون الله جل جلاله « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » إلى آخر الآية 29 سورة البقرة.

ومن الأساطير التي تعمقت في تفسير خلق الكون والإنسان هي الأساطير السومرية والبابلية والتي تعرف بأساطير واد الرافدين ، فقد كان لها من المدونات الأسطورية ما يكفي ويستكفي هذا الموضوع ، نظرا للدراسات المستفيضة التي تناولتها الأبحاث في التخصصات التي لها علاقة بهذا الميدان كعلم مقارنة الأديان وعلم الأساطير Mythologie.

لأسيما أنها نالت إهتمام كبير من طرف الباحثين الأوروبيين والعرب ، فقد إرتأيت أن أختار أسطورة تكوينية بابلية نظرا لقربها تاريخيا من نزول الكتب السماوية وما حفزني لأنحوا هذا المنحى هو إطلاعي على كتاب لجان مازيل " تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية" الذي ذكر فيه المراحل التاريخية لأهم الأحداث التي جرت في العالم قبل الميلاد ، واختصر فقط بعرض هذه

¹ فراس السواح ، مغامرة العقل الأولى ، المرجع السابق، ص 28.

الأحداث التالية : في عام 2100 ق م هجرة إبراهيم إلى فلسطين في تلك الفترة بدأ تاريخ الأباء المؤسسين للتوراة، 2057 ق م تأسيس مملكة بابل، 2055 ق م حمورابي ملك بابل¹. من خلالها يتسنى لنا توضيح التداخل الفكر الأسطوري الناتج عن إبداع الفكر الإنساني والفكر الديني الموصل بالسماء والوحي الإلهي السماوي، الذي يتجلى ملامحه في شريعة حمورابي (ملك بابل) والتي نلمس فيها الميل إلى التوحيد أو جمع الآلهة في إله واحد والتي تعد الخطوة الأولى في نضج الفكر الديني وتخمير التجربة الدينية في إرساء المنطق التوحيدي بعد أن قطع أشواط كبيرة في البحث عن ذاته والذات الإلهية ليتمكن من تحقيق الوئام والتناغم في حياته النفسية والاجتماعية ما يبين الميل الفطري للإنسان للتدين.

مع محاذاة التطور الجانب التشريعي في الحضارة البابلية متأثرة بذلك بالكتب السماوية المقدسة ومنها التوراة والعقائد السماوية نجد في الأساطير البابلية قضايا علمية كالخلق والتكوين وأصول الأشياء، وهي أساطير تبهر العقل لتضمنها معاني عظيمة عن خلق الكون، خلق السماء، الأرض ، خلق النبات، خلق الحيوان والإنسان وتعد أسطورة التكوين البابلية من أهم أساطير الخلق.

وتعد الأسطورة البابلية المعروفة بإينوما إيليش "Epopée Enuma Elish" « وعندما كان في العلاء².

وتقول الأسطورة : حينما في العلاء لم يكن هناك سماء³.

وفي الأسفل لم يكن هناك أرض

لم يكن سوى آبسو أبيهم (لم يوجد بعد أي قوة حية لأبسو هو الماء)

¹ جان مازيل، تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية ، ترجمة ربا الخش ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، ط1 ، 1998 ، ص 25.

² جمعية التجديد الثقافية الإجتماعية، المرجع السابق ، ص 71.

³ فراس السواح، مغامرة العقل الأولى ، المرجع السابق ، ص 52.

وممو، وتعامه وتايمت التي حملت بهم جميعا

يمزجون أمواهم معا

قبل أن تظهر المراعي وتتشكل سبخات القصب

قبل أن يظهر للوجود الآلهة الآخرون

قبل أن تمنح أسماؤهم ، وترسم أقدارهم.

نلاحظ هنا الأسلوب الأسطوري في تصوير القضايا العلمية الكبرى بصورة رمزية معبرة ، الأسطورة تروي قصة بدء الحياة على الأرض، وهي من القضايا العلمية التي تقوم بها نظريات ودراسات وجدل كبير خاصة في العصر الحديث ، أما عند الأولين فإن الموضوع يخرج عن مستوى الخيال والتأمل ليصل إلى حد القطع واليقين ، تقول الأسطورة أن البداية كانت بمجيء الماء البدئي الكامنة فيه أصل الحياة مدعوما بقوى روحانية مدبرة ، عمل الماء على تبريد الأرض وهطل عليها وغمرها بشكل كامل، وتكونت بعدها أحماض الحياة في البحر البدئي المالح الهائج ، قبل أن يظهر الماء العذب (الآبسو)* والمالح (تعامه)* وغيره من المياه (ممو)* أي ولا شيء من أشكال الماء كالبخار والرطوبة والندى ، ففي البدء لم يكن أولئك الثلاثة منفصلين حيث المرحلة تتكلم عنها الأسطورة هي مرحلة ما بعد غمر الأرض جميعا بالبحر الأول.

1-2 أسطورة الخلق اليونانية

إن الأساطير اليونانية التي تتعلق بالكون مرتبطة بصراع الآلهة من أجل تقسيم العالم وإنتهى هذا الصراع بعد أن تولى كل إله السيطرة على جهة من العالم مثلا إله المحيط، إله الجبال، إله السماء، إله الأرض، إله البحر إله الرعد ، إله الشمس ، إله الزراعة ، وأصبح لكل شيء إله وتجتمع الآلهة فيما بينها لأخذ القرارات بعد تشاور وإتفاق. وبإختصار شديد نتناول أسطورة الخلق عند اليونان في كيف بدأ العالم ومجيء الآلهة.

في البدء، كان هناك الهيول وهو فضاء واسع مضطرب مائج، لم تكن هناك حدود للعالم (الدنيا)، لم يكن بها سطح ولا محيط لذلك السطح، كان الهيول كله فوضى ، ولكن جميع الأشياء الموجودة وقتذاك مختفية في ذلك الهيولي.

* الأبسو : بالعربية القديمة هو أب الأشياء ، وهو إشارة إلى الماء الذي هو أصل الحياة

* تعامت : اللفظ تكون نسبة إلى المياه التي عمت الأرض

* ممو : يعني من مو أو من "أي" أي من ماء ، وهو هنا كل شكل من الماء كاماء البخاري ، الضباب ، المطر

وتدرجيا، وبعد انصرام عدة عصور طويلة، كف الهيولي عن أن يكون مجرد ظلام وفوضى، فقسم نفسه كائنين ضخمين، أي إلى إلهين عظيمين هما جايا (Gaia) أو الأم الأرض وأورانوس Oranos أو السماء المخيمة فوق الأرض¹.

لما تزوج أورانوس جايا، أنجبا عدة أولاد، بعضهم جميل جدا، والبعض الآخر وحوش عمالقة مفزعون.مقت أورانوس جميع أولاده لاسيما العمالقة الستة الذين كان يمقتهم فحبسهم في المناطق السفلى من الأرض، فأقدم أحد أبنائه المسمى كرونوس cronos (الذي يعتقد الرومان أنه إلههم ساتورن) Saturne ، فأخذ منجلا حادا وذبح به أباه ، ولما تغلب كرونوس على أبيه، قبض على زمام حكم العالم ، فتزوج ريا وقسم إمبراطوريته بين إخواتهالتيتان ، فخاف أن يصيبه ما أصاب أبيه وعلى ذلك كان يبتلع كل طفل يولد له ، عند ولادته مباشرة ، إلا أن أحد أبنائه نجى من حنقه وهو جوبيتر (Jupiter) . لما إكتمل نموه وبلغ من القرة أقصاها ، عزم على أن يهزم كرونوس وبمساعدة جايا ، أجبر كرونوس على أن يتقيأ أولاده الخمسة الذين إبتلعهم ، فلما خرج هؤلاء ، ساعدواجوبيتر في شن الحرب على ذلك الإله العجوز ، فإنظم

¹ أمين سلامة، الأساطير اليونانية و الرومانية ، دار الفكر العربي ، 1988، ص 13.

جميع التيتان Titan إلى جانب كرونوس، بينما إنظم إلى جوبيتر أخواته وإخوته وكذلك العمالقة ذو المائة يد وذوي العين الواحد cyclone ، الذي حبسهم كرونوس .

وقف الإلهة العجائز على جبل بينما وقف الآلهة الصغار على جبل آخر، وإستمرت الحرب بينهم عدة عصور، وكما قامت معركة بينهم، إهتزت الأرض تحت أقدام أولئك الآلهة المتحاربين، ودوى الهواء بصوت صيحات المعارك الضارية¹. هذا هو تفسير الأسطوري لظاهرة الزلزال والرعد والبرق عند اليونانيين حسب أسطورة الخلق المذكورة سالفا ، ذكرت هذه الأسطورة التي تحكي بداية العالم عند الإغريق لتكون الإحاطة بالموضوع شاملة ، فلم أريد أن أختصر تفسير بداية الخلق فقط في أساطير الشرق الأدنى وإنما لا بد من إطلالة على أساطير غربية تنتمي إلى ثقافة مختلفة ذات أرضية عقائدية متميزة حتى يتسنى لنا القيام بتحليل وإستنباط فكري موضوعي.

1-3- أسطورة البطل المؤله

البطل في هذا النوع مزيج من الإنسان والآلهة وظيفته تنظيم الكون والمحافظة على الظواهر الطبيعية التي تعود على الإنسان بالخير وله صفات يحاول من خلالها الوصول إلى مصاف الآلهة.

ومن أبطال المؤلهين في أساطير الشرق الأدنى أسطورة جلجامش عدها المؤرخون قطعة فريدة، فهي من أروع المدونات ، فهي أول عمل أدبي تجاوز بيئته لينتشر في معظم أرجاء العالم ، ولقد ترجمت الملحمة إلى أكثر من لغة ، فتجاوزت زمانها لتستمر أكثر من أربعة آلاف عاما ما تنبض بالحياة ، وهي مزيج من البطولة والمغامرة مع الأخلاق والمأساة .

¹ أمين سلامة، المرجع السابق، ص ص 14-15.

تتحدث عن ملك سومري حكم مدينة أورك (في العراق) يدعى جل -جامس أي الثور الجليل¹ وهو بطل تصدّفه الأسطورة رمزياً بأنه ذو أوصاف خرافية نصفه إنسان ونصفه الآخر إله.

تتناول أسطورة جلجامش موضوع الخلود ، وتحتوي أيضاً في ألواحها قصة الطوفان التي جاء ذكرها في التوراة والقرآن في إحدى رحلاته الأخيرة حاول جلجامش قهر الموت ، والوصول إلى أرض الخلود غير أنه لم يستطيع أن يهرب من قدرة فنالته الموت ، وتختتم الأسطورة بالنهاية المأساوية وعجزه عن تحقيق حلمه

تنص الملحمة في اللوح الأول² :

سأعلن للعالم عن مآثر جلجامش

الرجل الذي عرف كل أقطار العالم ،

كان حكيماً ، رأى الخبايا وكشف الأسرار

و أخبرنا قصة عن أيام من قبل الطوفان

فقد كان خلق الأسطورة أول خطوة خطاها الإنسان في طريق الإبداع واكتشافه لنفسه وبالتدريج تكونت من الحكايات المختلفة عن الآلهة والأبطال وعلاقتهم التي تتأرجح بين الحقد والغيرة وبين الحب والعطف والمساعدة ، وأبطال اليونان يمتازون بالشعور بالمسؤولية إتجاه الذات³ يتجسد هذا الشعور في الشخصية الأسطورية لهرقل البطل الاغريقي فهو ابن زيوس Zeus رب الأرباب عند اليونانيين ، كما أن ما من بطل في العصور القديمة نال شهرة ما نال هرقل ، يحكى أنه رأى في منامه حلماً في حياته المبكرة ، سيدتين تفتان في مفترق الطرق .

¹ جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية ، المرجع السابق، ص 46

² المرجع نفسه، ص 47.

³ مجلة مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية ، العدد 2، 2012، ص 278.

قالت إحدى السيدتين لهرقل « أنا السرور وعندي لك عدة هدايا ، أهبك سهولة العيش والترف والثروة والأصدقاء والبيت السعيد والأولاد الذي يخلدون إسمك ويتذكرونك ، ولن تقاسي أي مشقة ولن تعرف الحزن إطلاقا فتعال معي .»

فقالت الأخرى « أنا الواجب ، إخترنى تكن المشقة دائما في ركابك وستكون الراحة غريبة عليك، وكثيرا ما ستعاني من الألم ويمزق الحزن قلبك ، ومع ذلك سيذكرك البشر بالشكر والعرفان ، ستكون بطل شعبك وسيخلدون اسمك إلى الأبد فتعال معي .»

لم يتردد هرقل في حلمه وسار في طريق الواجب ، فاصبح يطلق على الواجب إختيار هرقل¹. ان أسطورة البطل المؤله لعبت دور أساسيا في التاريخ البشري ، وهي تعد ظاهرة نبوة بالغياب في البشر نجدتها في حضارات الشعوب².

وكما هو معروف الأسطورة هي تجسم للعناصر Personnification وعن هذه الفكرة هي بدايات الفكر الديني من حيث كان الملك ممثلا للآلهة ، وأنه كان محور العبادة وأصبح مسؤولا في مصير الكون وتطور هذا المفهوم فيما بعد إلى فكرة المخلص عند الايرانيين والمسيا عند اليهود³.

2- الأسطورة الدينية

الأسطورة الدينية تتحكم في مصائر وأقدار الناس ، فيصبح الإنسان في يد الآلهة كلعبة شطرنج يحركها كيف ما يشاء ، فهي التي تقرر مصيره ، عقابه أو مساعدته ، لذا يعمل الإنسان على تقدير الولاء المطلق لها باستعطافها وتقديم القران لها، فمثلا فإن الأسطورة البابلية « إينوما إيش » كما في الأسطورة اليونانية المتمثلة في ملحمة الإلياذة والأودسية L'lade

¹ أمين سلامة، المرجع السابق، ص ص135-136.

² فضيلة عبد الرحيم المرجع السابق، 2009 ، ص 40.

³ نفس المرجع ، ص 41.

et L'Olyssée ، تظهر الكون على هيئة دولة يحكمها الآلهة حكما شوريا ، وتتخذ فيها القرارات عن طريق الاقتراع.

مع تطور الفكر الديني، إنقسمت الآلهة إلى قسمين : آلهة أساسية وآلهة فرعية محلية محدودة المهام، وبعد ذلك تقلصت الآلهة الأساسية إلى إله واحد يسوسها ، فظهرت انساب الآلهة قامت بدور الأنبياء فأرست شرائع ومناهج حياة يسير عليها البشر وفي هذا الاطار التاريخي ظهر أعظم ملك عرفه التاريخ القديم وهو حمورابي أصدر قانونا لدولة سمي بشريعة حمورابي¹ تطرقت إلى جميع مجالات الحياة التجارية، الإقتصادية والدينية والسياسية. كما إنتشرت في عهده عقيدة التوحيد وتختم الشريعة بالعبارات التالية :

إن الشرائع العادلة التي رفع منارها الملك الحكيم حمورابي والتي أقام بها في الأرض دعائم ثابتة وحكومة ظاهرة صالحة .

أنا الحاكم الحفيظ الأمين عليها ،

في قلبي حملت أهل أرض سومر وآكاد ،

و بحكمتي قيدتهم ، حتى لا يظلم الأقوياء الضعفاء ،

و حتى ينال العدالة اليتيم والأرملة.

1-2 الإله المؤنث :

إن الدراسات في الحضارات القديمة وعلم مقارنة الأديان أضحى أن للآلهة المؤنثة دور أساسي في الحياة الدينية لتلك الشعوب ، فهي الإلهة الواهبة للحياة (الهة الخصب ، الولادة ، الزواج) والمعلمة للناس والمنظمة للحياة الاجتماعية والمقدسة للحياة الأسرية بحيث تعلم النساء حرفة الغزل والنسيج وأصبح لكل منزل إلهة مكلفة بالأعمال المنزلية والتي اعطتها صبغة القداسة

¹ أحمد خالد، حمورابي دراسة تاريخية، ط1 ، بدون دار النشر، 2015 ، ص 33.

والالتزام بالطقوس لاسترضائها كما أن للآلهة المؤنثة سطوة كبيرة على الفكر الديني الأسطوري في الحضارات القديمة.

فقد قدست الديانات الوثنية الآلهة المؤنثة ورجحتها على الآلهة المذكر بحكم أنها أصل الخصب والحياة في حين أن الديانة اليهودية همشتها للاعتبارات عقائدية (المرأة نجس) ، وبلغ الرفض لها في الآلهة أوجها في المسيحية التي احتقرت كل ما هو مؤنث لأن في اعتقادها أنها أصل الخطيئة (خروج آدم من الجنة) ونذكر بعض نماذج الإله المؤنث في الميثولوجية الشرق الأقصى (سومرية، بابلية) والميثولوجية الاغريقية (اليونانية ، الرومانية) بصفة مختصرة لأنني لست بصدد دراسة مقارنة للأساطير الاغريقية والشرقية (الشرق الأدنى) ، انتقيت هذه الأخيرة بحكم قربها الجغرافي وأيضاً بحكم الاتصال فيما بينها عن طريق التجارة البحرية بالإضافة الى الاحتكاك عن طريق الرحلات الأمر الذي أدى الى التلاحق الثقافي لتلك الحضارات والقصد من ذلك هو الالمام بالموضوع ليأخذ البحث بعده العلمي.

أ- الآلهة عشتار البابلية وعقيدة الخصب الزراعية

ان عقيدة الخصب الزراعية بعد الاكتشافات الأثرية وجدت في الحضارة السومرية الزراعية التي أنشأت لأول مرة في التاريخ¹.

ان جذوة الحب العشتارية هي أصل كل خصب وتكاثر ، وبالتالي فهي ضمان بقاء الجنس البشري وخلوده ، على نطاق القبيلة والعشيرة أو الأسرة فيما بعد (أي بعد تأسيس نظام الأسرة) ضلت هي الشعلة المقدسة رمز بقاء الأسرة².

ولهذا فقد نشأ تقليد تقديس جذوة الحب «العشتارية» ب جذوة «شعلة» يجري الحفاظ عليها مشتعلة رمز للخلود بصورة عامة وهي أساس الشعلة المتقدة عند أضرحة الشهداء الذي يموتون

¹ أحمد داود ، تاريخ سوريا القديم ، منشورات الصفدي للنشر و التوزيع ، 2004 ، ص 378.

² المرجع نفسه ، ص 375.

دفاعا عن الوطن فيما بعد تعبير عن خلودهم وإن هذا ما نقله الحضارة البابلية إلى بلاد اليونان¹.

ب- الإلهة ديانا Diana إلهة الرومان

يقول جيمس فريزر James Frazer من ألقاب ديانا القديمة « Festa » الذي يعني إذ أعيد إلى جذره القديم « المضيئة » أو « المشيعة » تم تحول لقب إلى آلهة مستقلة موكلة بالنار عموما ، وبالنار المنزلية ونار الطقوس الدينية خصوصا ، كانت « Festa » أجمل آلهات الرومان إطلاقا وكانت كاهنات النار العذرات يحرسن شعلتها ويبقينها متقدة على مدار السنة ويقمن بطقوسها، وكن ينتقين من أنبل العائلات الرومانية ، ويخضعن للتدريب مدته عشر سنوات يبدأ في سن السادسة ثم ينخرطن في خدمة الآلهة لمدة عشر سنوات يتفرغن لتدريب جيل جديد من الكاهنات مدة عشر سنوات أخيرة، وللواتي لم يتزوجن يحضين بمركز تقديسي من طرف المجتمع الروماني الذي يكن لهن أعظم تقدير وإجلال .

وأرتميس Artemis اليونانية هي نفسها « هستيا » إلهة النار المنزلية ونار المعابد معنى كلمة أو إسمهستيا Hestia في القاموس السرياتي : « حسيا » و « حسيتا » وتعني في اللغة السريانية الطاهرة ، النقية ، العذراء ، المقدسة ، المرحومة ، السعيدة ، المطرئة ، المعلمة وهي من فعل « حسي » قدس، طهر، برر، زكي، غفر، حل من الخطيئة².

ج- الإلهة إزيس كاهنة الخصب (إلهة مصرية - رومانية)

عدها المصريون القدماء الرومانيون عثرعلى نص في الجزر الاغريقية محتواه ما يلي : « إنني انا إزيس عاهلة البلاد جميعا ولقد تعلمت على يد (هومز) وإبتدعت مع هومز الكتابة الشعبية ، حتى لا يكتب كل شيء بحروف واحدة ، لقد سننت للناس القوانين ، وأبرمت معهم عهدا بعدم نقضه ، وإني كبرى بنات قرونو Cronos وإني زوج الملك أوزيريس وأخته ، إنني

¹ أحمد داود، المرجع السابق ، ص 375.

² المرجع نفسه ، ص 376.

التي يسميها النساء ربة ، من أجل شيدت مدينة بوسطو أنني التي فتقت السماء عن الأرض ، وبنيت للنجوم مسالكها ، وإخترعت الملاحة ، وعقدت بين الرجل والمرأة ، وأرتب أسرار الناس الخافية وعلمتهم كيف يعبدون التماثيل الآلهة ، وحددت مناطق معابد الآلهة ، لقد أدنت دولة الطغاة ، وحملت الرجال على حب النساء وجعلت العدالة أقوى من الذهب والفضة وقضيت بأن يرى الناس الحق جميلاً¹ .

د- الإلهة أفروديت آلهة الخصب الزراعية الاغريقية

أفروديت تمثل خصب الطبيعة ، أما دي ميتر أم المحاصيل ، تقول الأسطورة الاغريقية أن الإلهة آثينا Athéna قد ولدت « من رأس أبيها » الإله بعدما أحس بصداع شديد ، فشقه هيفا- سيتوس -بفأسه وأخرجها منه . ويذكر أن سبب تسميتها « عجيبة » أو « معجزة » هي أنها لما جادلت أخاها فوصيدون حول تسمية القرية في بلاد اليونان ، أرادت هي أن تجعلها مسالمة تعمل في الزراعة ، وحملت معها غرسة الزيتون ، لتعلم الناس الزراعة والحصول على القوت دونما قتال ، بينما أراد أخاها فوصيدون أن يكون

السكان محاربين وقدم لهم حصان ، ثم أفاقت القرية صباحا لتجد غرسة زيتون كبيرة قد مدت أغصانها في كل إتجاه فدعو بال « إيثناي » و صارت الة تدعى آثينا بلاس ربة الحرفيين والفلاحين².

2-2 الانتقال من أسطورة تعدد الآلهة إلى أسطورة الإله الواحد (الكل في واحد)

منذ القرن الثالث عشر قبل الميلاد كان الفرعون آخناتون قد محا صيغة الجمع الآلهة من على جدران جميع المعابد. وقد نقلت انشودة آخناتون نقلا يكاد يكون حرفيا في المزمور 104 من سفرالمزامير³. كما كانت الديانة البابلية تتجه إلى التوحيد.

¹ أحمد داود، المرجع السابق ، ص395.

² المرجع نفسه ، ص 426.

³ روجيه جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية ، كريم محمد هشام ، دار الشروق ، ط،4، 2000، ص 56.

ففي معرض الحديث عن اله مردوخ يشير المؤرخ « أولبرايت ¹ » إلى مراحل من التحول بقوله: « بإدراك أن الآلهة المتعددة المتباينة ما هي إلا تجليات لإله واحد... لم تبقى سوى خطوة واحدة للوصول إلى شكل من أشكال عقيدة التوحيد».

والواقع أن عقيدة التوحيد هي ثمرة عملية نضوج طويلة المدى للحضارات العظمية في الشرق الأوسط ، ولا سيما حضارة بلاد ما بين النهرين والحضارة المصرية.

وتتضمن أنشودة الخلق البابلية «(التي يرجع تاريخها إلى القرن الحادي عشر قبل الميلاد) بعض الشواهد على بلوغ هذه «الخطوات النهائية» . « وقد بلغت هذه الديانة درجة من العمق في سبر أغوار النفس ،حيث تظهر في الأنشودة صورة التقى الذي يعاني :

أريد أن أمد رب الحكمة...فقد تخلى عني إلهي...

كنت أسير مختالا ، وها آنذا أتشبت بالجدران

في كل يوم أنوح مثل يمامة وتحرق الدموع وجنتي

و لكن كانت الصلاة ملاذا لي

و التضحية شريعتي

و كنت أضن أنني في خدمة الإله .

و لكن من ذا الذي يستطيع أن يدرك أسرار المشيئة الإلهية ، الغائرة في أعماق سحيقة ؟

من غير مردوخ ، رب البعث ، فيا من جبل مردوخ طينتكم في البدء

¹ روجيه جارودي، المرجع السابق ، ص 56.

3- الأسطورة الرمزية

الأسطورة هي الوعاء الفكري الأول لأشكال المعرفة عند الإنسان الأول ، فقد أثبتت البحوث الأثرية أن الأساطير كانت إحدى مظاهر الحضارة التي بناها الأوائل على وجه الأرض . فالأسطورة الرمزية وثيقة الارتباط بين فكر الإنسان وواقعه الاجتماعي لذلك فهي تعبر عن مرحلة فكرية متطورة في المسيرة الأسطورية مجسدة مراحل التطور الاجتماعي للإنسان البدائي (الأول) وانتقاله من المرحلة المشاعية إلى مرحلة الملكية الخاصة لفهم الأساطير يتوجب العمل على فك رموز مجامع الآلهة حيث انها تعد من اهم مفاصل الأسطورة ، فلا بد في التصرف على المقصد من قوى الكون والطبيعة التي تؤكد عليها الأساطير، وفهم الأدوار التي يعتقد الأولون أنها تقع تحت مسؤولية تلك القوى ، فعشتار مثلا التي عرفت بآلهة الخصب وربة الحب ، هي شخصية لها دور رئيسي وحضور قوي في الأساطير من خلال تتبع دورها عند أصحاب الحضارات القديمة ، وهي نفس شخصية «إنانا» السومرية وهي « إيزيس » المصرية وهي « حناة » أو « عناة » الاغريقية وهي كذلك أفروديت اليونانية.

عشتار هي شخصية تمثل مستوى فكريا مرموزا ، ونظام كوني طبيعي بحت بها وجدت المخلوقات وإستدامت ، وهو أيضا نظاماً أمومي إخصابي ، رمز إليه على أنها امرأة عاشقة صارمة . وهذا النظام هو الأصل وهو الطبيعي لإستمروية الحياة منذ حالة خلق البشر الأوائل « فعشتار » نظام لإدامة النوع البشري بالخصب والتزواج المشاع الاباحي باعتباره السلاح الوحيد بين الوحوش وظروف الطبيعة القاسية ، لكن بعد أن اهتد الإنسان وأعطى الوعي فقد أعطى سلاح الابداع ، أي بعد تحول البشر إلى إنسان سوى جعل هذا الإنسان مسخرا للطبيعة ولغرائزه غير خاضع لها بل مخضع .

من خلال التراث الأسطوري نلمح تبديلا في دور عشتار في مرحلة معينة وتصوره الأساطير في صورة صراع مرمز بين فكرتين أو مرحلتين فكر عشتار وهو الفكر الغرائزي الاخصابي البحت التزواج الاباحي (المرحلة المشاعية الفكرة التي أشار إليها ماركس في كتابه الرأسمال

le capital مشيراً إلى المرحلة لا أسرية في المجتمع الإنساني)، فكر « إيل » أي شريعة الله القيم والأسرة. وهو الذي عبر عنه أسطوريا في جمعية التجديد الثقافية ملحمة « جلجامش » حيث نرى إعرافاً رمزياً لهذا المبدأ تمثل في رفض الملك البابلي « جلجامش » إغراء عشتار يعلن بذلك رفضه لشريعة العشواء ، لأنه انتقل كما تقول الأسطورة بعد مصاحبته لصديقه أنكيدو من حالة الإباحية إلى حالة القيم والحكمة .

و قضى بذلك على المجتمع الهجري الإباحي واستبدله بنظام الأسرة والاستقرار الاجتماعي¹.

إذ كان للاختراع الزراعة ثورة ونقلة جذرية حولت تاريخ الإنسان القديم وساهمت في ظهور حضارات وضعت أساسيات المدنية للمجتمع الحديث .(الحضرات الحديثة) هذا التحول لدى (إنانا /عشتار/أفروديت / القوة الخصبة)على صعيد الكائن الإنساني الواعي هو الذي حولها للممارسة أدوار أخرى تهدف لتطوير نظام الحياة والنهضة ، فنراها تعلم ربات الأسرة من النساء النسيج والزراعة.

-أسطورة آراخني والإلهة باللاس (إلهة النسيج)

إن هذه الأسطورة تعبر عن ترسيخ لنظام اجتماعي مبني على مبدأ تقسيم الطبقي وعلى تكريس عقيدة الولاء والتقديس وتحذير من التطاول على النظام القائم والا فإن الجزاء سيكون شديداً.

و نظراً للبنية الاجتماعية القائمة على أساس التقسيم بين المقدس والانتماء إلى النسب الإلهي والمدنس الانتماء البشري ، يستدعي بأن على كل فئة اجتماعية ان تتقبل وضعها وتخضع له طواعية ولا تحاول ان ترتقي إلى طبقة محرمة عليها ، وتتضح هذه الفكرة من خلال أحداث أسطورة آراخني وباللاس ، فقد نافست آراخني وهي من الطبقة الوضيعة باللاس إلهة النسيج وتفوقت عليها وتحذتها ، فما كان على « باللاس » الا ان تنتقم منها وتحولها إلى عنكبوت نسجت من حولها خيوط متشابكة عقاباً لها ، لأنها حاولت أن ترتقي إلى طبقة أعلى منها ،

¹ جمعية تجديد الثقافة الاجتماعية ، المرجع السابق، ص 140.

فقبل تمردها بسخط الإلهة عليها ، نقدم هذا النص التي تعاتب فيه باللاسأراخني وهو مذكور في كتاب « آوفيد » مسخ الكائنات¹.

قالت بالاس لأراخني : فلندومي حية

و لكن معلقة في الهواء إلى الأبد

و لا تعقدي علي أملا بعد إذ

سيكون هذا مصير أبناءك وأحفادك من بعدك

و عن أسطورة الأصل الأساسية (خلق الكون ، خلق الآلهة ،خلق الإنسان) تتفرع مجموع في أساطير الأصول الثانوية التي تحكي بدايات الأشياء التي تلعب دورا أساسيا في حياة الإنسان ، كالزراعة وأدواتها إلى غير ذلك إن معظم ما يستعمله الإنسان ويستفيد منه في حياته وحضارته ، إن هو إلا إنتاج نموذج بدئي

مقدس صنعته الآلهة بيدها.إن معظم ما يقوم به الإنسان ويمارسه في حياته ، ما هو إلا تقليد أولي قام به الآلهة سواء في المأكل أو الملبس أو الجنس ،أو العمل ،ورد في أحد النصوص الدينية² القديم: هذا ما قام به الآلهة وهذا ما سيقوم به الإنسان.

و على هذا ، تغدو ميثولوجيا الأصول ، أداة كشف ومعرفة وتعليل من جهة ومن جهة أخرى تثبيتا للنماذج البدئية أو الجانب الطقوسي لمعظم النشاطات الهامة في حياة الإنسان والمجتمع.

4- الأسطورة الطقوسية :

ترتبط بالعبادة وعنيت برصد الجزء الكلامي من الطقوس قبل أن تصبح حكاية ويمتاز ذلك الجزء ، بقوى سحرية خفية ليتمكن منشده إسترجاع الموقف الذي يصفه³

¹ أحمد داوود، المرجع السابق، ص430.

² فراس السواح ، مغامرة العقل الأولى، المرجع السابق ، ص 28.

³ فضيلة عبد الرحيم حسين ، المرجع السابق ، ص 34.

و ممثل هذا الإتجاه "جيمس فريزر" James Frazer الذي يرى أن الأسطورة استمدت من الطقوس وبعد مرور زمن طويل من ممارسة طقس معين وفقدان الإتصال مع الأجيال التي أسسته يبدو الطقس خاليا من المعنى ومن السبب والغاية وتخلق الحاجة لإعطاء تفسير له وهنا تعطي الأسطورة تبرير الطقس مبجل قديم لا يريد أصحابه التخلي عنه.

إن الأصول المعقدة للديانات نشأت مع بداية الزراعة، التي جاءت بأفكار منها ربط البذار في الذهن البشري بالقربان لأن البذار حدث إقتصادي مهم فجاء دور الكهنة الذين يخصصون أشخاصا يقتلون قربانا للبذار هنا جاء الرابط بين الأسطورة والطقس.

فالواقع إن أنماط السلوك الديني ترتبط إرتباطا معقدا بكل من التكنولوجيا والتنظيم الإجتماعي، كما أنها تكتسب معناها الكبير من خلال هذا الإرتباط.

و لتوضيح هذه الفكرة نعرض دراسة سريعة قام بها مالينو فسكي Malino wski حول نشاطات فلاحه البساتين عند سكان التروبريار ، وهم شعب ميلاتييزي يعيش شمال الشرقي غنيا الجديدة¹.

ففلاحة البساتين بالنسبة لأحد السكان الأصليين تتطلب القيام بسلسلة إجراءات حقيقية ذات جوانب فنية وآخر سحرية دينية كلتاهما لا تتفصل عن الأخرى، ويعد ساحر البستان موظفا في القرية، ويقوم ساحر البستان كل عام بسلسلة من الشعائر، كما يقوم بتعويذ البستان ، فإن على الساحر أن يحدد الموقع بإقامة طقس كبير يشترك فيه كل رجال القرية وبهذا الطقس يبدأ رسميا . موسم الزراعة وعلى ذلك فإن الساحر خلال سلسلة من الشعائر يفتح على التوالي كل المراحل المختلفة المتتابعة حرق الحشائش، وتنظيف الأرض والزراعة، والنباتات وبطريقة سحرية يساعد النباتات على التثبيت وظهور البراعم وإنتاج درنات صالحة للطعام.

¹ عدنان أبو مصلح ، مصطلحات علم الإجتماع ، دار أسامة للنشرة التوزيع ، 2014 ، ص 40.

4-1 الأسطورة والطقس

إن المستوى السحري الطقوسي للأسطورة يعطيها الطابع العملي تربط الإنسان بماضيه أو مخرونيه الأسطوري ، بحيث تمدّه بآليات تقنية واجتماعية تساعده على تجاوز بعض الاختلالات التي من شأنها أن تحدث له اضطراباً في البنية الفكرية والاجتماعية ، فبالتالي فإن الجانب الطقوسي للأسطورة يسمح له بإعادة اندماجه في المجتمع ، وإعطاء تفسيرات ومبررات لبعض الظواهر التي تعترضه ، فمثلاً أن تصاب محاصله الزراعية بتلف أو إصابته بالمرض أو العراقل في إنجاز مهامه اليومية فيستعين بالطقوس السحرية ليعيد التوازن بينه وبين الطبيعة ، ان البنية العامة لهذا المستوى يتألف من ثلاثة وحدات أساسية :

- عودة الى أصول وكمال البدايات ،

- دخول الفساد الى الكون وظهور المرض

- ظهور الشفاء¹

في الثقافات التقليدية ، نعثر على ممارسات طقسية تقوم على مسألة الأصول والبدايات، والقوة الشفائية التي يتضمنها استحضار زمن الأصول ، ففي أستراليا تروي قبيلة الكالويلا كيف جرح العجوز فينامون نفسه جرحاً بليغاً في أثناء انشغاله بصنع قارب . عندئذ عمد الى تلاوة التعاويذ التي تسترجع أزمان الأصول ، فتلا نشأة الحادثة التي أدت إلى جرحه ، ولكنه لم يتذكر الكلمات التي تحكي قصة أصل الحديد.

ثم بعد أن التمس العون من سحرة آخرين صاح فينامون : الان تذكرت أصل الحديد ، ثم بدأ يتلو التعويذة التالية:

الهواء هو الأول بين الأمهات².

¹ فراس السواح ، الأسطورة و المعنى ، دار علاء الدين للنشر و التوزيع ، ط 2 ، 2001 ، ص 77.

² فراس السواح ، المرجع نفسه، ص75.

الماء بكر الاخوة والنار ثانيهم

و الحديد أصغر الثلاثة سنا

ان أوكو ، الخالق العظيم .

فصل الأرض عن الماء واطلع الشمس في الاقاليم.

لكن الحديد لم يكن قد ولد بعد

وهكذا ولدت الحوريات الثلاثة

للثلاثي صرن امهات الحديد

و الفكرة وراء هذه القصة هي أن العلاج لا يؤتي مفعوله الا عرف أصل المرض وأصل الدواء وهذه الفكرة شائعة لدى العديد من الثقافات التقليدية . فكل تلاوة سحرية يجب ان تتقدمها تعويذة تحكي أصل الدواء المستعمل.

ان المواقف الفكرية التي تقوم وراء هذا النوع من الطقس السحري المرافق للعلاج الطبي ، تنطلق من اعتقاد الانسان القديم بان المرض كعلامة من علامات الاختلال في الطبيعة ، يمكن شفاؤه عن طريق انتزاع المريض من سياق الزمن الحالي والعودة به الى الخلف وفي اتجاه معاكس نحو كمال البدايات ، عندما لم يكن هناك ألم وشيخوخة وعجز ، هذه العودة الى البدايات تجعل القوى الإلهية الخالقة حاضرة من أجل مد يد العون إلى المريض¹.

لقد تناول جيمس فرايز دراسة السحر معمقة مدعمة بأمثلة ونماذج من مختلف البيئات حيث يرى أن هناك نوعين من السحر السحر التعاطفي التجانسي الذي يقوم على ترابط الأفكار بالتشابه.

¹ فراس السواح ، المرجع السابق، ص 77.

و يعتمد سحر العدوى على ارتباط الافكار بالاستمرارية، يمكن ممارسة السحر التعاطفي التجانس أو سحر المحاكاة بشكل منفصل، لكن عندما تمارس سحر العدوى نجد أنفسنا نطبق مبدأ التجانس والمحاكاة.

4- 2 السحر التعاطفي التجانسي أو سحر المحاكاة:

ويمكن شرح هذان الفرعين من السحر كما جاء في كتاب الغصن الذهبي لفريرز ربما كان التطبيق الأوسع انتشارا لمبدأ الشيء يعطي شبيهه هو محاولا الكثير في الشعوب عبر الكثير من العصور إنزال الأذى أو الدمار بالعدوى من خلال انزال الأذى أو الدمار بصورته معتقدين انه عندما تبدأ الصورة بالمعاناة يشرع صاحبها بالمعاناة نفسها وعندما تحقق الصورة يموت صاحبها.

فالهنود الحمر في أمريكا الشمالية يعتقدون أنه خلال رسم صورة لشخص على الرمال او الرماد أو الصلصال أو اضمار أي شيء على انه جسمه ومن ثم وخزه بعصا حادة فانهم ينزلون الأذى نفسه في الشخص الممثل في الرسم .(قانون التشابه)¹.

وهناك سحر ماليزي من النوع نفسه.خذ قطعا من أظافر شعر، أو حواجب أو بصاق شخص ، أي ما يكفي لتمثيل كل جزء من جسم الضحية المقصودة ثم تجعلها على شكله من شمع مشط نحل مهجور ، ويبدأ بشوي الشكل ببطء بوضعه فوق قنديل أو مصباح كل ليلة ولمدة سبع ليال ويقول:

ليس شمعا الذي أحرقه انه كبد وقلب وطحال فلان الفلاني الذي أحرقه وبعد المدة السابقة يحرق المجسم

فتموت الضحية ، يجمع هذا السحر بين سحر العدوى والسحر التجانسي التعاطفي لأن الشكل شبيه العدو بالإضافة إلى احتوائه على أشياء كانت يوما على صلة به تحديدا أظافر أو شعره

¹ جيمس فريرز ، الغصن الذهبي دراسة في السحر و الدين ، تر: نايف الخوص، دار الفرقد ، ط1 ، 2004 ، ص 31.

أو بصاقه(قانون الاتصال) . وهناك شكل آخر لسحر ماليزي يشبه كثيرا ممارسة قوم أوجيبوى وهو أن تصنع جثة من شمع خلية نحل فارغة بطول قدم واحد ثم آخر عن الصورة فتصاب الضحية بالصداع .

و إذا أردت قتله فورا ، ثبته خلال طعنه من رأسه حتى قدمه ، وكفنه كما تكفن الجثة وصلي عليه وكأنك تصلي على الميت ثم أدفنه وسط الطريق التي ستمر منه الضحية ، ولكي لا يكون دمه في رقبتك عليك ان تقول :

لست انا الذي أدفنه

انه جبريل الذي يدفنه¹

وهكذا يتحمل الملك جبريل وزر الجريمة.

لم يمارس السحر التجانسي التعاطفي بمس تخما الصور بهدف الاضرار بالعدو فحسب بل استخدم ايضا بنية حسنة لمساعدة الناس. أي انه يستخدم لتسهيل الولادة أو إرزاق العاقر ذرية . بعض النساء العاقرات اللواتي يرغبن في ان يصبحن امهات من قوم باشاك في سومطرة يصنعن دمية خشبية على شكل طفل ويضعنها في أحضانهن معتقدات ان هذا سيؤدي الى تحقيق امنياتهن .(قانون التشابه).

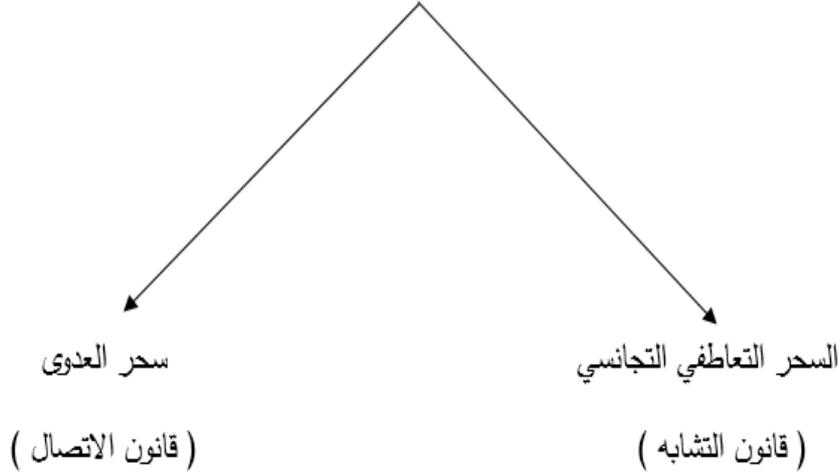
و يستخدم سكان جزيرة تورييس سترائيت مجسمات للاطوم والسلفاة ليجرون هاذين الحيوانين الى حتفهما بواسطة السحر . ويعتقد قوم تورادجاس في سيليبس الوسطى ان الأشياء المتشابهة تجذب بعضها بعضا بواسطة الروح التي تعيش فيها أو عبر الأثير النشيط ، لذلك يقومون بتعليق عظام فك الإبل والخنزير البري في بيوتهم لكي يجذب ومثل تلك الحيوانات الى طريق الصيادين²(قانون الاتصال).

¹ جيمس فريزر، المرجع السابق، ص 32.

² المرجع نفسه ، ص 37.

و يمكن تمثيل هذا النوع من السحر بفرعيه في الشكل التالي :

(قانون التعاطف)



من كتاب : الغصن الذهبي لفرانز، ص 31

كما أن جيمس فريزر في كتابه الغصن الذهبي اقترح تأويلا للقربان المقدس يتم من خلاله القتل الشعائري للملك . وفي ذلك يقول : « من دهشتي إذ وجدت إنحضارة روما التي كانت شديدة التقدم والتطور قد ظلت تحتوي على تلك العادات الهمجية المتعلقة بالملك اريس » بوصفها شعائر غامضة تجري في روما القديمة . فيقوم (الملك الكاهن) والسلاح بيده بحراسة معبد الالهة ديانا من دون ان ينام أبدا ، يقع المعبد في (نيمي) بالقرب من روما . وهو ينتظر بقلق اليوم الذي سيقوم فيه عبد هارب بقتله وأخذ مكانه بعد أن يكون قد قطف غصنا من شجرة مقدسة كان الملك الكاهن¹ حارسا لها وتحليل هذه الأسطورة بحسب فريزر يشير إلى أن الملك يفترض به السهر على صالح المجموعة بهدف الاستحصال على غلة وفيرة، إلا أن الملك فان ، فإذا ما خارت قواه ، فإن المرض والجفاف قد يصيب الجسم الاجتماعي بأسره ، وحين يشيخ الملك يصار إلى قتله واستبداله بشاب قوي ، وفي الوقت الذي

¹ خولة الحسين ، العنف في النص المقدس ، دار الروافد الثقافية ، ط 1 ، 2018 ، ص 159.

يقتل فيه يحمل الملك الإله الشر الذي كان فيه، وبذلك فانه يلعب دور كبش المحرقة (طقس يهودي سخر للاويين) مثل هذه الحالات من قتل الملك لم تكون موجودة في روما القديمة فحسب بل في بعض مناطق إفريقيا الوسطى ، وقد اعتقد فريزر انه قد وجد في المسيحية أثارا من قتل الملك المقدس ومن ظاهرة كبش المحرقة فالمسيح بتقديمه نفسه.

قربانا على الصليب غفر أخطاء الإنسانية وأعاد تجدها . وهذا ما يوحي به تاريخ الممالك المقدسة إذ يقدم فيها الملك نفسه بوصفه تجسيدا للإلهية أو الممثل المباشر لها : «أنا أتولى سلطتي مباشرة من الله» أو يقدم الملك نفسه بوصفه الله أو ابن الله (هذه حالة الفرعون اخناتون)¹ ويحدد نفسه ممثلا لله والملوك الكهنة في ممالك الصين القديمة ، الملوك الأفارقة أو يحاولون تنصيب أنفسهم بواسطة الكهنة.

5- الأسطورة التاريخية (علاقة الأسطورة بالتاريخ)

الأسطورة تعني حرفيا : الكتاب المسطر ، المسجل ، المدون ، السجل وهي على وزن أنشودة فالأسطورة إذن هي كتابة التاريخ في اللغة العربية القديمة والحديثة من الفعل « سطر » ويعني كتب في سطور مرتبة وفي القاموس السرياتي نجد سطر = سطر يعني كتب في سطور مرتبة ، زخرف ، صنع ، وزع ، قسم ، رتب ، وسطرا = Wcetera ، وهذه الكلمة العربية القديمة هي التي ذهبت مع الفينيقيين الى بلاد اليونان إيطاليا الى اللغات الأوروبية الحديثة ، فصارت et cetera ، انتقلت كلمة أسطورة الى شبه جزيرة المورة اليونان فيما بعد وإيطاليا ثم إلى أسطورة اللغات الأوروبية الحديثة ، فهي عند اليونان istora وفي الانجليزية History وفي الفرنسية Histoire ، في الروسية istoria . وهي جميع تعني كتاب التاريخ².

الأسطورة نسيج ، سداه المادة التاريخية ولحمته الخيال والاستعارة والمحسنات الأخرى ، التي من شأنها أن تلعب دورا ثلاثيا يجعلها مشوقة ، سهلة الحفظ وقريبة من أفهام العامة من

¹ خولة الحسين ، المرجع السابق، ص 159.

² أحمد داوود ، المرجع السابق ، ص ص 87-88.

الناس لقد كانت الاستعارة تلعب دورا مهما في صياغة لغة أسطورية التي تروى الأحداث التاريخية ، سواء أكانت طبيعية أم من صنع البشر ، إن البركان على سبيل المثال الذي يندفع بعشرات الفوهات اللامعة الفاذفة باللهب وبالمدخان والحمام ، صورته الأسطورة في هيئة وحش خرافي ، مثل ثعبان هائل له عشرات العيون اللامعة ، ينفث من رؤوسه وأشداقه النار والمدخان.

ولما كانت البراكين تخلق سراديب ومغاور في الجبال لتتحول إلى مأوى للثعابين والوحوش وإنسان الكهف المتوحش وقد صار تقليدا أن يطلق أهل سومر وبابل على سكان الكهوف المتوحشين في كل مكان من مناطق انتشارهم فيما بعد اسم « أبناء التين والثعبان » وإن كل قصص الكفاح ضد التين هي في الحقيقة صراعا ضد سكان الكهوف من الهمج آكل لحوم البشر ، الذين كانوا يعيقون عملية التحضير وانتشار الزراعة والاستقرار في القرى والمدن إن هذا عينه ما صورته قصة قدموس السوري وصراعه ضد أبناء التين سكان الكهف حيث عين الماء، عند مباشرته ببناء مدينة « طيبة » أول مدينة في بلاد اليونان¹.

على الرغم من كثرة الشكوك حول القيمة التاريخية للأساطير، إلا أن كثيرا من الباحثين عن الأسطورة مصدرا من مصادر التاريخ وتمكن هؤلاء من التعامل مع المادة الواردة في الأساطير واستخلاص القيمة التاريخية منها ويقول "وديع بشور" : وعلى كل حال ستبقى الأسطورة أحد مصادر الاستدلال في البحث التاريخي وأن لم تكن هي التاريخ² . ولعل سبب هذه الشكوك يرجع بالدرجة الأولى إلى الأدوار التي أوكلتها الأساطير إلى القوى الربانية وإلى اعتمادها على الخيال والرمز ونسبة الأوصاف غير الواقعية للعناصر والشخصيات فمع كل ما تحمله الأسطورة من النزاعات الخيالية إلا أن ذلك لا يعني أن ليس للأسطورة قيمة تاريخية، فهناك صلة كبيرة بين الأسطورة والتاريخ تتحتم علينا ضرورة الإستفادة من المادة الأسطورية والاعتماد عليها كمصدر من مصادر وصلات الإنساني الواحد المتسلسل في فصوله ومراحله.

¹ أحمد داوود ، المرجع السابق، ص ص 89 -90.

² إبراهيم فضل الله، الحضارة الإنسانية في مسيرتها التاريخية، دارالفرابي، لبنان، ط1، 2003 ، ص64.

فالأسطورة هي أهم وصلات الاتصال بيننا وبين الإنسان الأول لكونها أحد الوسائل التي إبتكرها للتعبير عن فكرة وعن أنشطته المختلفة وعلمه وعقيدته وإيمانه وميوله.

ثالثا: وظائف الأسطورة

من وظائف الأسطورة، الشرح والتفسير الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية والثقافية والبيئة خاصة في المجتمعات البدائية وأيضا البرهان والإجابة عن الأسئلة التي لها علاقة بطبيعة شعيرة من الشعائر التي يمارسها المجتمع أو عادة من العادات التي تسود فيه.

في مرحلة تكون الأساطير كانت المجتمعات تملك نوعا من الإيمان الفطري ووحدة العقيدة ومع تطور المجتمعات الحضارية القديمة، غدت الأسطورة تعبيرا مجازيا عن مختلف الأفكار الدينية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية والفلسفية.

(1) - الوظيفة الدينية :

فهي تتمثل في استكمال إنسانية الإنسان ونقله من المرحلة الهمجية الغريزية إلى الحياة الحضارية وتحقيق التوازن والاستقرار النفسي بينه وبين بيئته بتحديد المنهج الذي يراه ملائم يربطه بالغايات السامية وأيضا إشباع حاجاته الروحية، لذا لجأ الإنسان الأول إلى الطقوس ليعبر عن معتقداته وتصوراتهِ الدينية إصباغها بالبعد الرمزي ليضمن استمرارها وإعادة إنتاج منظومته الدينية والاجتماعية إذن الوظيفة الأساسية للأسطورة هي ربط العالم الدنيوي بالطقوس.

(2) - الوظيفة الاجتماعية :

الأسطورة تعمل على ترسيخ النظام القبلي وربط المجتمعات فيما بينها، تكشف عن العادات والتقاليد والإلتزامات التي يجب القيام بها نحو المجتمع من الطقوس الدينية التي تمارس في الحياة الاجتماعية تقديم القرابين¹ من أجل التكفير عن الذنوب أو طالبا لرزق والشفاء كما تساهم في

¹ سبتينوموسكاتي ، الحضارات السامية القديمة ، تر: السيد يعقوب بكر ، دار الرقي ، بيروت ، 1986 ، ص 80.

تحقيق الانسجام والتماسك في المجتمع من الواضح إن الطقس هو أول وأقوى تعبير جمعي عن الخبرة الدينية التي إنتقلت إلى مستواها المشترك فمن خلال القرابين الطقسية والرقص والحركات الدرامية ، يحاول الفرد دمج استجابته الانفعالية الخاصة معاستجابة الانفعالات ذات الطابع العام، فالأسطورة هي أبلغ مجاز من مجازات التعبير عن الخبرة الدينية الجمعية تقوم الجماعة من خلال ذلك بصياغة مشتركة لتصوراتها الدينية على الصعيد المعتمد.

(3)- الوظيفة التربوية :

إن الأساطير الوضعية تسعى إلى تثبيت القوى الخيرة في النفوس والتحذير من التعالي عليها وتحلى بالفضائل الراقية وتحث على التزام الحكمة وبناء القيم، وتأصيل علاقة سليمة بين الإنسان والله وتحذر من مغبة عصيانه أو التمرد عليه.

كما تطلع الأسطورة في المجتمعات الأزمنة القديمة إلى التعليم، التربية وثقافة والإرشاد وفي التسميات المتداولة في أيامنا، لك أن الأساطير تمثل المعايير التي يتوجب الحفاظ عليها، وجملة التقاليد المنحدرة من تراث الأجداد وأضف إلى ذلك أن عملية نقل الأساطير تأخذ طابعا سريرا وتنسيبيا.

(4)-الوظيفة النفسية :

تقوم الأساطير على تبرير للمشاعر نفسية التي كانت قائمة على مبدأ الخوف والفرع من ظواهر لا يوجد مبررا معقولا لتفسيرها، فقد أثار جوزيف كامبل في كتابة قوة الأسطورة إلى دور الأسطورة في تثبيت القيم عن طريق دعم الآليات النفسية التي تمكن الفرد في الاندماج في مجتمعه وتقبل والتكيف مع ثقافته ما من شأنه تقليل ظاهرة¹ العنف والتمرد.

¹ جوزيف كامبل ، قوة الأسطورة ، تر: حسن صقر و ميساء صقر ، دار الكلمة للنشر و التوزيع 1999 ، ص 17.

(5) - الوظيفة التاريخية :

نجد أن الأسطورة ترتبط بالتاريخ إذ أن الثقافة الأسطورية والتاريخ ناتجان ثقافيان ينشآن عن ذات النوازع والتوجهات أي أن كلاهما يجتهد لمعرفة أصل الحاضر، والكيفية التي سيرت أحداث الماضي للوصول إلى نتائج الحاضر، وبما أن الأسطورة سبقت التدوين يعد علم التاريخ قد ولد من رحم الأسطورة¹.

(6) - الوظيفة الأيديولوجية :

إن الأسطورة ليست إضافة إلى الفكر الإنساني بل هي تشكل جزء لا يتجزأ من بنية المجتمع. أما طبيعتها فتختلف باختلاف المجتمعات التي يمكن تصنيفها حسب درجة علاقة الأسطورة بالواقع العملي والسلوك التعبيري، وهذا يعني ضرورة فصل الأسطورة عن القيم الأخلاقية والمحرمات الدينية، فهي لغة الشعب في مرحلة معينة في مراحل تطور رموزه الاجتماعية لأن علاقة الأسطورة بالقيم وثيقة قد تقود إلى المزيج بينهما أما الحقيقة فإن الأسطورة تشكل جزءاً مهماً من البنية الأيديولوجية للمجتمع يمكنها في أن تغير أو أن تساهم في تقدم أو تأخر المجتمع حسب موقعها من بنيته الحتمية (أسطورة إسرائيل)².

حيث يمكن ملاحظتها في السلوك التعبيري المشدود إلى الواقع الإقتصادي ، ويمكن على ضوء ذلك القول بأن الأسطورة جزء من ضمير الأمة وذاكرتها ومسارها الفكري وبالتالي فهي " تشكل جزء لا يتجزأ من بنية المجتمع " لذا فإن دراستها تكشف عن الأبعاد الفكرية والنفسية والاجتماعية.

¹ قيس حاتم هاني الجنابي ، فلسفة التاريخ ، دار المنهجية للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2015 ، ص 43.

² روجي جارودي ، المرجع السابق ، ص 28.

(7)-الوظيفة الفنية :

ثمة اندماج كامل بين الفن والأسطورة منذ كانت الحياة تشهد بذلك أقدم النقوش ومخلفات الحضارات القديمة حضارة الشرق الأدنى، حضارة الشرق الأقصى ، والحضارة الإغريقية ، ويقرره علماء الإنسان أن الفن هو مجرد آلة تعمل لخدمة التنظيم الديني¹ وإذا رأينا التماثيل الإغريقية فحسناها وتعمقنا وقرأنا ما وراءها وما نقش فيها حيث كتب في تمثال "أثينا" : "أنا كل ما كان ويكون وسيكون وما من بشر رفع عنى ردائي بعد أذكر راجعين الى حيث كان الإنسان يختلط بالإله" وفي أواخر القرون الوسطى بأوروبا وبداية النهضة الغربية التي انطلقت من إيطاليا أولت للفن مكانة خاصة فأبدعت في هذا المجال ، حيث أصبحت إيطاليا مهدا للحضارة الأوروبية تخرج منها فنانون ورسامون جسدوا الحياة الدينية بمقدستها وطقوسها.

كما تأثر مسار الفن بمتحولات البابا غريغوريوس الثالث القائلة بأن للفن ضرورة روحانية، إذ يقر فلا مغبة أن المسيح أوصى بعد موته نحته في شكل تمثال ، فيكون التمثال مقدسا لأنه يجسد ذاتا مقدسة (للمسيح) فيكون بذلك التمثال موضوعا مقدسا لذوات مقدسة² ، وعلى هذا المنوال اتجه الفن على رسم المسيح ، وإقامة التماثيل وهكذا أصبحت طبيعة الفن وظيفة تخدم تفسير الأناجيل .

نلخص وظائف الأسطورة في النقاط التالية :

- الأسطورة لها وظيفة دينية باعتبارها تأسيسا لديانة جديدة

-الأسطورة لها وظيفة اجتماعية باعتبارها تأسيس اجتماعيا وسياسيا

¹ أحمد كمال زكي ، الأساطير ، دراسة حضارية مقارنة ، كليوباترا للطباعة ، ط1 ، 1986 ، ص 64.

² خولة الحسين ، المرجع السابق ، ص 288.

- الأسطورة لها وظيفة تربوية باعتبارها ترسيخا للقيم العليا وتثبيتا للأخلاق والسلوك القويم.

- الأسطورة لها وظيفة نفسية باعتبارها نتاجا نفسيا

- الأسطورة لها وظيفة تاريخية باعتبارها تاريخا وتدوينا

- الأسطورة لها وظيفة طقوسية باعتبارها ترسيخا للطقس قديم

- الأسطورة لها وظيفة فنية باعتبارها فنا رفيعا.

(8) - الأسطورة باعتبارها فنا أدبيا وحكمة

ينظر هذا الإتجاه ، لما ترويه الأسطورة على انه تراكم لنتاج الفكر الانساني المبدع في مجال الأدب فالأمثال الصغيرة التي يرويها حكيم القوم سوف تروى مرات ومرات . ولن يقاوم الراوالمشروعة في الإضافة إليها عناصر جديدة نابعة في خياله الخاص وظروف اجتماعية مستجدة ، وعندما تأخذ القصة شكلها المكتمل ، تكون قد عبرت عن طابع فني وفكري وأدبي لشعب من الشعوب ، لذا فإذا أردنا البحث عن حكمة البشرية ، فإننا سنجدها في تاريخ أدبانها¹. ان التراث الشعبي الانساني غني بالنصوص الدينية خاصة تلك المرتبطة بعصر توليد الأساطير² (Mythopoes Age) نتيج لنا إستخلاص العلاقات وتحليل الدلالات للحقيقة المقدسة لدى الشعوب القديمة التي تختلط فيها الأسطورة بالتاريخ والخيال مع الحقيقة، والأمنية مع الواقع، كما هو الشأن في ملاحم الشعوب القديمة، مثل جلجامش لدى السوماريين، وأنكيد وعند البابليين، وآزيريس في إعتقاد المصريين القدماء، وسيفاني في نظر الهنود أو في ملاحم الرايامانا الهندية، والإلياذة الإغريقية، والأوديسة الرومانية والأسطورة نص أدبي، وضع في أبها حلة فنية ممكنة، وأقوى صيغة مؤثرة في النقوس، وهذا مما زاد في

¹ فراس السواح ، مغامرة العقل الأولى، المرجع السابق ، ص 13.

² ناصر الدين سعدوني ، أساسيات منهجية التاريخ و يليه الشأن الخلدوني ، البصائر للنشر و التوزيع ، 2013 ، ص 377.

سيطرتها وتأثيرها . وكان على الأدب والشعر، أن ينتظر فترة طويلة قبل أن ينفصلا عن الأسطورة ، لقد وضعت معظم الأساطير السومرية والبابلية في أجمل شكل شعري ممكن ، وقام هوميروس بصياغ معظم أساطير عصره المتداولة شعرا في الأوديسة والإلياذة وإلى جانب الشعر والأدب خلقت الأسطورة فنونا أخرى كالمرسح ، الذي إبتدا عهده بتمثيل الأساطير الرئيسية والأعياد الدينية .

رابعا: تطور الفكر الأسطوري

من خلال الدراسات الأنثروبولوجية والإثنولوجية حول الإنسان الأول والمجتمعات البدائية والاطلاع على النشاط الفكري الممارس في تلك المرحلة تبين أن الفكر القديم ابتداء ماديا حسيا بعيدا عن التجريد ، وفكرة القوة المبدعة المنفصلة عن قوة الكون الفاعلة.

(1)-علاقة الأسطورة بالدين

إن العلاقة بين الأساطير والأديان الوضعية هي علاقة جذرية، تتأرجح بين الخصوص والعموم إلى حد الذوبان والانصهار ، بحيث يصعب التمييز بين ما هو أسطوري الذي يتقرد بالميتافيزيقا وما هو ديني الذي تمتزج فيه الواقعية بالمثالية . ومن تم فإن الأسطورة تعتبر أحد المكونات الرئيسية للدين الوضعي بحيث أن هذا الأخير ينشد إلى تفسير بعض المظاهر والظواهر المتعلقة بالعبادة والطقوس الدينية قصد تعزيزها ولتأمين نجاة هذه الممارسات ومنحها الحركة المتجددة على أرض الواقع¹.

وعموما ، فإن الدين مهيمنا على الأسطورة بكل أنواعها وأشكالها ، وتعد تابعة له ، إذ تستمد وجودها منه ، تنشأ الأسطورة عن المعتقد الديني ، وتكون امتدادا طبيعيا له ، فهي تعمل على توضيحه وإغناؤه وتثبته في صيغة تساعد على حفظه وعلى تداوله بين الأجيال كما أنه تزوده بذلك بالجانب الخيالي الذي يربطه إلى العواطف والإنفعالات الإنسانية ، ويبدو

¹ هشام محمد مباركي ، قصة الطوفان بين الأسطورة و الدين ، دراسة تحليلية مقارنة ، دار الأكاديميون للنشر و التوزيع ،

أن المهمة الأساسية للأسطورة هي تزويد فكرة الألوهية بألوان وضلال حية ، خصوصا في المعتقدات التي تقوم على تعدد الإلهة ، وتعطها أسماءها

وتكتب لها سيرتها الذاتية وتاريخ حياتها ، وتحدد لها صلاحيتها وعلاقتها ببعضها البعض¹.

يعتبر المعتقد والطقس والأسطورة مثلث متساوي الأضلاع، بحيث تشكل الركائز والأركان الأساسية المكونة للدين، رغم أن هذه الأركان الثلاثة تعرف تفاوتاً نسبياً فيما بينها حيث يقول فراس السواح ، المعتقد والطقس والأسطورة هي المقومات المكونة للدين ولا نستطيع التعرف على الظاهرة الدينية في بدون التعرف عليها مجتمعة ومتعاونة².

يبدو واضحاً أن ثمة علاقة ما بين الأسطورة والدين ، فسيكون من الدقة الإشارة ذلك التحديد والتوضيح الذي سيرتكز على الأديان البدائية ، إلا ان مع تغير الظروف لإجتماعية وإقتصادية لم تعد الأسطورة تفي بمطلب مواكبتها ، مما أدى إلى تجلي الدين كبديل معرفي أشمل وأقدر على المعالجة المعرفية . كما تتميز الأسطورة عن الدين بكونها بعيدة تماماً عن الفردية ، وغير مفروضة ، فيحق للناس تصديقها أو رفضها ، فإن الدين جاء بدوره بفعل ظروف موضوعية ، لكن دخل فيه الجانب الفردي واللمسة العبقرية بعد ان أصبح توجيهها مخططاً مبرمجاً عن وعي فئة متميزة في المجتمع ، فظهر دور الطبقات المستغلة في إشاعة التصورات الدينية ودعمها ، ومنحها التفريغ الكافي لحكاماء يؤدون دور المنظرين والمبدعين شكلوا فيما بعد طبقة الكهان والعرافين ثم رجال الدين لتعميق تلك التصورات وإدامتها.

(2)-علاقة الأسطورة بالفلسفة

إن الأفكار الدينية إنطلقت من التساؤل فالإنسان يولد ومعه دافع طبيعي إلى التساؤل ، ما إن يفتح وعي الطفل حتى يأخذ بطرح الأسئلة حول أصل العالم ، وجود الله ، و الروح والحياة الثانية ، والغاية من الوجود وحياة الإنسان ومصيره . وفي الواقع فإن أسئلة الطفولة

¹ فراس السواح ، دين الإنسان ، دار علاء الدين ، دمشق ، 2002 ، ص 59.

² المرجع نفسه ، ص 70.

على بساطة طرحها هي التي شغلت البشرية عبر تاريخها، وتصدت للإجابة عنها كل أشكال الحكمة والفلسفة والدين وكذلك العلم في العصر الحديث.

الدين ليس نتاج لعقل واحد ، إنما نتاج تعاون عقول أجيال متتابعة عملت على صياغته وتطويره في حركة دائبة لا تهدأ . فمن المؤكد أن الأفكار هي القوة الرئيسة المسيرة لحضارة التاريخ ، لا فرق في ذلك بين فكرة تقوم على التجربة ، وفكرة لا تستطيع البرهان على صحتها أو خطئها ، ولكنها ترسخت بإجماع الناس والفكرة أو الأفكار الخاطئة يمكن أن تلعب دورا أكثر أهمية من غيرها في بعض الفترات ومثال على ذلك فكرة تفوق العرق الآري على بقية الأعراق في الإيديولوجية النازية ، وما أدت إليه من كوارث إنسانية¹. كما هو الحال بالنسبة للأسطورة الاشتراكية الماركسية أو الشيوعية الماركسية التي كانت تنشد مجتمعا بدون طبقات أو مجتمع لا طبقي فالدين والفلسفة صنوان من جهة طرحها للأسئلة ومحاولة الإجابة عليها ، ففي صميم كل ديانة كبرى فلسفة ، لأن الفلسفة في أبسط تعريف لها هي التفكير المنهجي في أمور الحياة والكون، لكن ما يميز الدين هو احتواؤه على بنية فوقية تتكون من الأساطير والعقائد والطقوس والمؤسسات.

يرى الفيلسوف الألماني آرنست كاسيرر أن الأسطورة تمثل قوة أساسية في تطور الحضارة الإنسانية، عبر الإنسان من خلال رموزها عن اهتماماته وتطلعاته فهي كاللغة والفن والدين صور حضارية ، تبدها طاقة الإنسان الرمزية².

كما أن الأسطورة تحكي قصصا مقدسة تبرز ظواهر طبيعية أو نشوء الكون أو خلق الإنسان ، مصيره وسبب وجوده ، هناك تداخل بين الأسطورة والفلسفة فهما يتناولان نفس المواضيع

¹ فراس السواح، الله و الكون و الإنسان ، نظرات في تاريخ الأفكار الدينية ، دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر ، دمشق ، ط1 ، 2016 ، ص 18.

² مجلة جمعية التجديد الثقافية الإجتماعية ، المرجع السابق ، ص 25.

إذتعتبر موضوعات الأسطورة مادة خصبة للفلسفة لكن التناول يختلف ، الأسطورة تعتمد على الخيال والتخمين أما الفلسفة تعتمد على العقل.

(3)-علاقة الأسطورة بالعلم

لقد تعمق جيمس فريزر J.Frazer في كتابة الغصن الذهبي في الفصل المتضمن لسحر والدين في تفسير العلاقة التي تربط بين السحر والعلم وبعد ما ميز بين نوعين من السحر حيث أشار إلى وجود نوعين من السحر ، السحر التعاطفي التجانسي أو سحر المحاكاة القائم على قانون التشابه وسحر العدوى الذي ينقل التفاعل السحري عن طريق الأثير الفيزيائي كما عبر عنه فريزر وقد فسرناه في عنصر العلاقة بين الأسطورة والطقوس.

كان السحر في المرحلة البدائية يستعمل في نطاق الطبيعة البحتة أو الصرفة نوه إلى هذه النظرية فريزر frazer قائلاً أن عندما كان يمارس السحر التعاطفي الصرف الغير مطور كان يعتمد على الفرضية القائلة بأن هناك أحداث في الطبيعة تستلزم حصول أحداث أخرى دون تعديل ودون تدخل القوة الشخصية أو الروحية ، إذن يتطابق مفهوم ذلك السحر تماما مع مفهوم العلم الحديث الذي يؤمن ضمنا بنظام الطبيعة ووحدها¹.

لم يشك الساحر في أن الأسباب نفسها يؤدي إلى النتائج نفسها وأن أداء الطقس بشكله المناسب والمصحوب بالرقية المناسبة سيعطي حتما النتيجة المطلوبة إلا إذا تعارضت تعاويذه مع سحر أكثر فعالية من قبل ساحر آخر ، إذن الساحر لا يتزلف لقوة عليا ولا يلتمس رحمة كائن متقلب أو قدر معاكس ولا يهن أمام الهوية مرعبة ، وتكون النتيجة عند التزامه بقواعد فن السحر وما يمكن أن نسميه بقوانين الطبيعة وأي إهمال أو خوف مهما صغر لهذه القوانين يؤدي إلى الإخفاق ويتعرض ممارس السحر غير محترف إلى خطر كبير ، وإذا ما ادعى سيادته على الطبيعة تكون تلك السيادة بنيوية دستورية مقتصرة تماما على مجال معين ومتطابقة مع ممارسة قديمة ، ويمكن أن نلاحظ هنا التشابه الكبير بين المفاهيم السحرية

¹ جيمس جورج فريزر ، المرجع السابق ، ص 77.

والمفاهيم العلمية عن هذا العالم، ففي كليهما نرى إنتظام تتابع الأحداث كونها محكومة بقوانين ثابتة يمكن حسابها والتنبؤ بكل دقة¹ ويختفي عنصر التقلب أو المصادفة في مسيرة الطبيعة ولهذا السبب قام السحر والعلم بدور جذاب للعقل البشري وشكلا دافعا للبحث عن المعرفة .

دقق "لوفي سترواس Livis Strauss" في المضامين الأسطورية والممارسات السحرية فلفت الإنتباه إلى حضور تناظر بنيوي بين السحر والعلم . فخلافا لما ظل البعض يزعمونه مدة طويلة، في أن الأساطير والطقوس هي نواتج "الوظيفة التخريفية" التي تدير ظهرها للواقع، فالممارسات الطقوسية، تعبر عن استيعاب للاوعي لحقيقة الحتمية بوصفها صيغة من صيغ وجود الظاهرات العلمية . وهكذا تبدو الطقوس والمعتقدات السحرية بمثابة أنواع من التعبير عن فعل إيمان بعلم لم يولد بعد².

خامسا: الأسطورة الحديثة

كونه قد أصبح

1- علاقة الأسطورة بكل من البعد الواقعي والبعد الغيبي

حاول بعض الميثولوجيين أمثال ميرسيا إلياد إدماج الأسطورة في تاريخ العالم للفكر الإنساني، على إعتبار أنها الصيغة المعبرة أصدق تعبير عن الفكر الجمعي وكما أن مخزون الفكر الجمعي لا يزول بصورة تامة في المجتمع أي كانت درجة تطوره . هو يرى بأن العالم الحديث ما برح يحتفظ بجانب من أنماط السلوك الأسطوري³.

و الدين مهما كان نوعه (الايمن بالمعتقد ، الايمان بفلسفة معينة ، تكريس حياة شخص من أن جل قناعة معينة أو مبدأ معين) يقدم الحل النموذجي لكل أزمة وجودية ، إنه يبدأ حينما يكشف عن الواقع كله ، وحينما يوحي بالمقدس ، عندما يكشف عن علاقات الإنسان

¹ جيمس جورج فريزر، المرجع السابق ، ص 78.

² المرجع نفسه ، ص 97.

³ ميرسيا إلياد ، الأساطير والأحلام و الأسرار ، تر: حسيب كسوحة ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 2004 ، ص 23.

بالمقدس، علاقات تأخذ أشكالاً متعددة (رمزية) ومتبدلة، وتحمل أحيانا، أكثر من دلالة واحدة، ولكنها تضع الإنسان دائما في قلب الواقع بالذات.

لا شك أن بعض المشاركات في عالم الأساطير، وفي الرموز الجمعية، ما فتئت تفعل فعلها في العالم الحديث، لكنها بعيدة عن لعب الدور المركزي الذي كان للأسطورة في المجتمعات الغابرة.

إلا أن الإنسان الحديث رغم تبنيه للعقلانية الصارمة الناتجة عن التفكير العقلاني بعد الموجة العلمية التي عرفتها أوروبا وإعتاقها الدين الوضعي أصبح لا يؤمن إلا بما هو محسوس وبما هو قابل للتجريب والقياس فارتبطت العقلية المنفعية البراغمتية بالسلوك الاجتماعي الحديث، لم الإنسان يستطيع أن يتحرر من رواسبه الثقافية المنغرس في اللاشعور الجمعي، فحاول إعادة إحياء معتقداته وقناعاته القديمة بإعطائها صبغة حديثة يكيفها حسب شروط واقعه.

إن الأسطورة تعيش مع الإنسان في أي زمان. ما يتغير في الأسطورة هو الشكل أما الجوهر هو هو، لا يتغير رغم الغزو التكنولوجي. في هذا القرن ما زالت الأسطورة تحافظ على تلك المسافة الميتافيزيقية فهي تطلع على المستقبل، ربط الخيال، بالواقع والمعقول والعلم بالغيب، ما نستشفه من خلال الدراسات الحديثة حول التنبأت العلمية في مجالات علمية خاصة منها والاكتشاف في مجال الطب والتكنولوجيا كالتوقعات التي قدمها "راي كورزويل Ray Kurzweil" (1948 لا زال على قيد الحياة في فترة البحث)، وهو باحث أمريكي (يهودي) الذي اخترع آلة تقرأ النصوص للمكفوفين، والتركيبات الإلكترونية. ومن بين تنبؤاته في العشر سنوات أو الخامس عشرة سنة الأخيرة يمكن اختراع سيارات دون سائق، فصل العالم الفيزيائي على العالم الفكري، أي أن الإنسان لا يحتاج للتنقل الى عمله بل يستطيع ممارسته من مكانه، وأيضا يمكن قراءة أفكار الإنسان عن طريق آلات خاصة. كما يمكن بطريقة علمية معقدة الحفاظ على حياة المخ ويرجح أنه يمكن التحكم في الموت. في الحقيقة

أن هذا التنبؤ طرح مشكلة غيبية ميتافيزيقية حول الروح " وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (85)(1).

إن مسألة الروح تبقى مسألة غيبية عجز العلم والعلماء حلها، ويبقى الانسان ذلك المخلوق المعقد ذو الأبعاد المتعددة يصعب على العلم اختراقها هذا ما يقر وجود عالم غير مرئي يتحكم في مسيرة الانسان كل واحد يقوم بتأويله حسب التصورات الثقافية والاجتماعية التي يتلقاها من المجتمع.

2- الأسطورة الشيوعية (البروليتارية)

إن الشيوعية كبعد أسطوري هي الأسطورة المعنية بالدور الإنقادي الذي يضطلع به العادل، والقديس ، والمبشر ومايكابدهمن العذاب والألام للتخليص الطبقة البروليتارية من الإستغلال والظلم وهي مدعوة لأن تحدث تغييرا في البنية الأنطولوجية للعالم . وعلى هذا النحو. فإن مجتمعا بدون طبقات الذي يدعوا إليه كارل ماركس، وما ينتج عنه من زوال للتوترات التاريخية أدى إلى تبرير وإغناء تلك الأسطورة الشهيرة مستفيدا من الإيديولوجية المبشرة بالخلص في كل من المسيحية واليهودية ، بذلك يؤكد من جهة على دور النبوة والوظيفة الإنقادية التي يوكها إلى البروليتارية ومن جهة أخرى إنهاء الصراع بين الشر والخير⁽²⁾.

3- أسطورة العرق الجرمانى

ترتب في الإشتراكية الألمانية أن تبذل بالضرورة الجهد الحثيث من أجل إحياء الميثولوجية الجرمانية القديمة ، وفي سبيل ذلك عملت على محو القيم المسيحية ، بقصد لقاء الينابيع الروحية لـ «العرق الجرمانى ، أي الوثنية التي إنتشرت فيما مضى ، في أوروبا الشمالية ، وبحسب منظور علم نفس الأعماق ، إن محاولة مماثلة للعودة إلى ينابيع العرق الجرمانى

¹ القرآن الكريم.

² ميرسيا إلياد، الأساطير والأحلام والأسرار، المرجع السابق، ص 25.

هي مجرد دعوة للانتحار الجماعي ، ذلك أن النهاية القصوى أو المأل المعن عنه ، والمرتقب من قبل قدماء الجرمان يبدو في الدمار النهائي الشامل راينوك Raynarok أي نهاية العالم تكون بكارثة⁽¹⁾ . نوه أدولف هيتلر " Adolf Hitler في كتابه "كفاحي" بتميز العرق الأري واعتبر الإنسان الأري حارس الحضارة وأن الجنس الأري يتميز بقدرات إبداعية راقية حيث يقول " المبدأ الرئيسي هو أن الدولة ليست غاية في حد ذاتها ولكنها وسيلة للوصول إلى غاية، وهي شرط ضروري لقيام حضارة إنسانية وتطورها ، ولكنها ليست المصدر الوحيد لهذا التطور ، وهذا ما تسعى الأجناس الموهوبة والخلاقة في تحقيقه (يقصد الجنس الأري).

فربما يكون هناك مئات من الدول الرائعة على هذه الأرض، لكن إذا كان على الإنسان الأري المبدع وحارس الحضارة أن يختفي، فكل الحضارات المماثلة من الحضارات العليا ستختفي أيضا اليوم².

فإن الشيوعية والاشتراكية الوطنية (النازية) ترى أن المجتمعات الحديثة لم تعرف أساطير أخرى لها إنتشار مماثل، ومع إطلاق هذا الحكم يتجه تفكيرنا إلى وصف الأسطورة على أنها سلوكا إنسانيا، وفي الوقت ذاته عنصرا من حضارة الشعب، أي ننظر إليها مثلما كانت في المجتمعات التقليدية التراثية³.

لعل من المفيد أن نشير إلى النقطة التالية : تشكو الميثولوجية الألمانية التي أخذت بها الاشتراكية الوطنية من تهافت لا يوصف ، بالقياس إلى عظمة الأسطورة الشيوعية ، وإلى التفاضل الواسع الذي أثاره عند مريدها ، ولا تعزى تلك الحالة إلى محدودية الأسطورة العرقية ، وإنما يعود إلى ضعف الميثولوجية الألمانية ، على وجه الخصوص إلى نزعة التشاؤم الاساسي الكامنة فيها.

¹ ميرسيا إلياد، المرجع السابق ، ص 26.

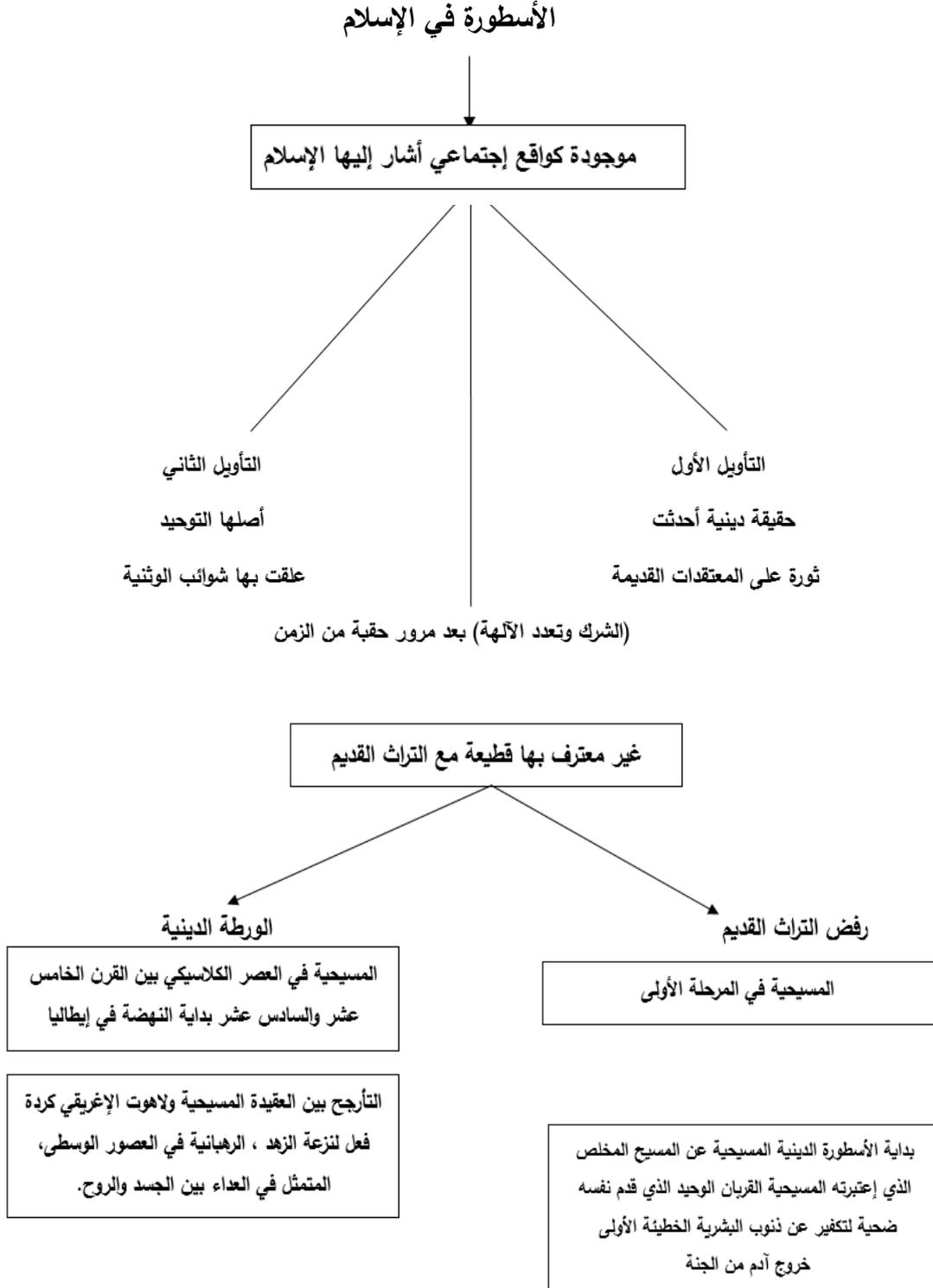
أدولف هيتلر ، كفاحي ، الترجمة ، أكرم مؤمن ، مكتبة ابن سينا للنشر و التوزيع ، 2010 ، ص ص 318-319.

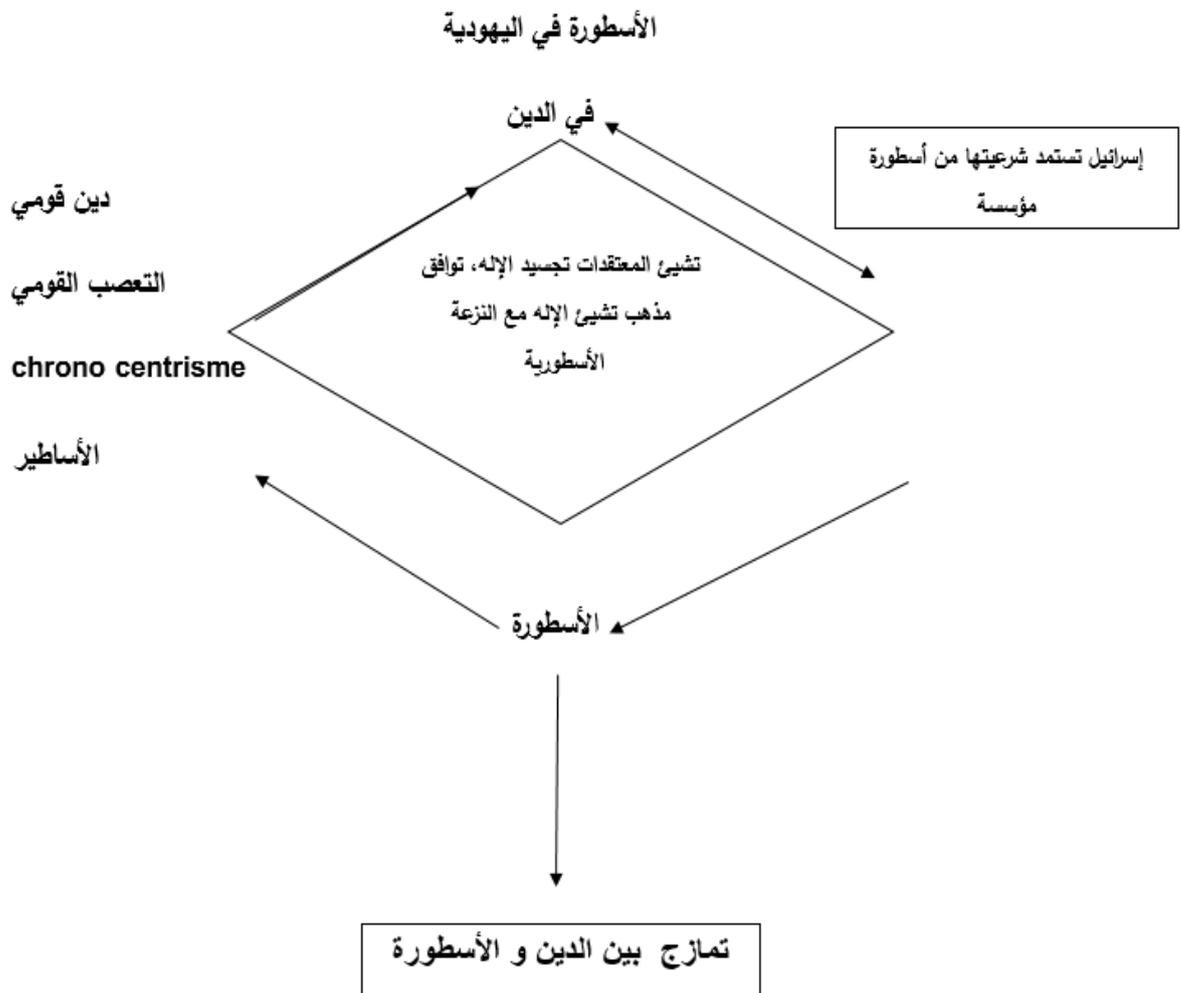
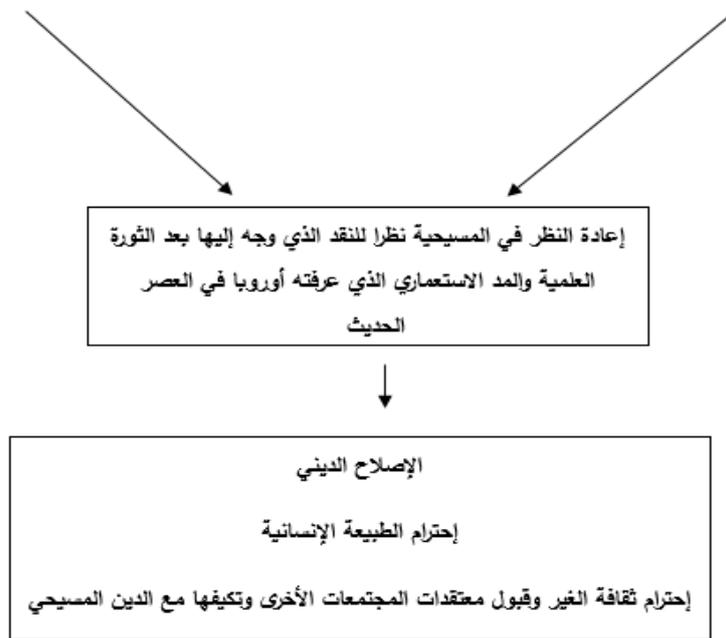
³ ميرسيا إلياد ، المرجع السابق ، ص 28.

سادسا-الأسطورة في الديانات السماوية الثلاثة

موضع الأسطورة في الديانات الثلاثة (اليهودية - المسيحية - الإسلام)

وفق النسق المعرفي (selon la successivité du système cognitif)





1- الأسطورة في المسيحية (أصول الوثنية في الدين المسيحي)

وحول الظروف التي أحاطت بنشوء الدين المسيحي يقول "بولس باسيم" : " إن المسيحية نشأت في شعب عاش تاريخا مضطربا، فإن إسرائيل بعد أسرهم والإتيان بهم إلى بابل، عاد إلى فلسطين وأقام فيها ورتب أموره على قدر ما استطاع، ولكن اليهود تحققوا أن الأحوال قد تغيرت وأنه لا سبيل إلى العيش كما في الماضي، ذلك أن فلسطين قد أسست أكثر مما كانت عليه في الماضي رهن مصالح تفوق طاقتها. وعرضة لتأثير عنيف مستمر، يأتيها من آراء غريبة وثنية تعارض معارضة تزداد حدتها يوما بعد يوم التقاليد الموروثة عن الأجداد، إذ كانوا يبذلون جهدهم في الحفاظ عليها مهما كلف الأمر، وقد تطورت على مر الأيام المجابهة بين اليهودية، والعالم المحقق بها، وازدادت عنفة، فقد دخلت فلسطين منذ وفاة الإسكندر الكبير في حكم الملوك الهلنستيين، فاختلف موقفهم من اليهود إختلافا كبيرا، فمنهم من أظهر تسامحا كبيرا، ومنهم من حاول بأعنف الوسائل دمج اليهود بالوثنيين، وظل إسم إنطيوخس الرابع إبيفانيوس مقترنا بأقصى تلك المحاولات للقضاء بالقوة على ما لليهود من نمط عيش خاص بهم، وحملهم على إعتناق المدنية اليونانية، وكانت ذروة ذلك العنف تحويل هيكل أورشليم إلى عبادة جوبيتر الأولمبي"⁽¹⁾، فقد أجمع المفكرون على «أن أركان المسيحية الجديدة، وعقائدها وصلواتها وشعائرها (طقوسها) تأثرت، أو إنحدرت من الديانات الوثنية العنيفة التي كانت سائدة قبل ظهور المسيح، أو في أيامه. وقد نقلها المؤمنون الجدد من ديانتهم الوثنية العنيفة، فأقرتها الكنيسة ثم تبنتها، وجعلتها رموزا تأويلية ترضيهم، وتلبس على غيرهم، حتى صارت تليفق عجيبة من عقائد الوثنيين، والغنوصيين، و(فرمانات) رجال الكنيسة ومجامعهم"⁽²⁾ فقد كان للوثنية العنيفة قسط وافر في بناء هيكل المسيحية الحالية،

¹ خولة الحسيني ، العنف في النص المقدس ، العنف في الفكر الغربي و جذوره الوثنية ، دار الروافد الثقافية ، ط1 ، 2018 ، ص 192.

² Dr Robert A. Segal, Philosophy Religious studies and Myth . Routledge Taylor and Francis Group, Newyork and LLondon, 1996, P3o.

وفي تطورها عبر العصور، فقد كانت الكنائس تقام في المعابد الوثنية نفسها، وتمارس العبادات، والشعائر القديمة، وتعطيها رموزا مسيحية.

لذلك، فإن هؤلاء المفكرين يعتقدون أن فهم المسيحية غير ممكن، إلا بالعودة إلى ديانات الشرق الأوسط القديمة، وقارئ أدبيات تلك الوثنيات القديمة لا يستطيع أن يتجاهل مدى التأثير العنيف الذي تركته على نصوص العهد القديم (التوراة)، إذ إن كثيرا من نصوص العهد القديم الممتلئة بالعنف، نقل حرفي، أو سرقة كاملة من أدبيات الديانات الشرقية الوثنية العنيفة،

1-1 تسرب معتقدات (آلهة) بلاد الرافدين إلى المسيحية

Kramer, Samuel Noah (1897 - 1990) يؤكد "كريمير" في كتابه التاريخ يبدأ من سومر أن حضارة واد الرافدين ولدت من رحم المعتقدات الدينية العنيفة، مما أدى إلى بناء بيئة اجتماعية تركز على أربعة أركان أساسية : أولها المعتقدات المطلقة في التعامل مع عناصر الحياة الدنيوية النسبية، وثانيها العنف بوصفه وسيلة سماوية لحل المعضلات الدنيوية، ولتعظيم الإله الحامي والملك، وثالثها الغيبيات السرية التي تخص الآلهة، الملائكة، الشياطين، الجن، العفاريت غير المنظورة، ورابعها وحدانية القيادة السياسية التي تجسدت في (مبدأ التفويض الإلهي للملك)، والحكم المطلق والعلاقات الأبوية.⁽¹⁾ وقد إقتبست المسيحية في العصور الوسطى هذا المبدأ بوصفه يركز على العنف، والعبودية، وإطلاق يد الحاكم الجائر بإسم الألوهية، فقد قام مجتمع وادي الرافدين أساسا على طبقتين رئيسيتين هما الأحرار، والعبيد)، ضمت طبقة الأحرار فئات، وشرائح عديدة منها الحاكمة، والمتنفذة، ومنها المحكومة (عامة الناس). وجد كلا من القصر، والمعبد مركز الثقل السياسي، والإقتصادي، والاجتماعي - الديني، فالملك - نائب (ممثل) الإله في حكم أرضه، ومخلوقاته، والكاهن العالم، والمفسر لإرادة الإله، بوصفه الوسيط بينه وبين الناس. وقد شكلا معا مصدر السلطة، والإمتيازات (الحقوق). وكلما إقتربت العلاقة من القصر المعبد (يعني الإقتراب من الخالق) زادت السلطة

والإمتهادات. وكلما إبتعدت بإتجاه عامة الناس (المخلوق) زادتتبعات العنف إلى حدود السخرة، والعبودية.

كان التثليث الإلهي المقدس في حضارة وادي الرافدين حاضرا بقوة. ولا سبيل لحصره، وكثرتة ومنه الثالوث الأقدس السومري (آنو، إنليل¹، نخرساك)، و(آنو، إنليل، أنكي (أيا))، والثالوث الأقدس الأكدي (سين، شمش، عشتار). ولعل تسرب عقيدة الثالوث الأقدس إلى المسيحية كان عن طريق أسرى اليهود الذين عادوا من بابل بعد سبيهم، إذ تم إدماجهم مع شعوب تلك المناطق خاصة أنه قد ثبتت عبادة بعض اليهود لتموز إله الكلدان، ورمزه يشبه الصليب ، أو أن بعض الوثنيين قد أدخلوه معهم مباشرة في المسيحية. وفي ذلك يقول يونغ : « لا شك أن تنظيم الآلهة المثلثة بوصفه الإنموذج الديني القديم كان وراء عقيدة التثليث في الديانة المسيحية.

2. الأسطورة في التوراة

لا يكاد سفر من اسفار التوراة يخلو من التناص مع الأنظمة الفكرية والدينية في حضارات الشرق المعروفة (السومرية البابلية او التي تحادث مع الخطاب التوراتي الذي مارس عملية السطو والانتحال والاستبدال احيانا ومهما كانت البنية الذهنية العبرانية ذكية فإن المركز المعرفي المؤسس يوحى بتمركزه باعتبار هذه الأخيرة هيالمهيمنة لا يمكن الاختفاء وسط المتغيرات التي حصلت أثناء النقل والترحيل لان النص الاول (الاسطورة) يظل متجسد ببقاء ثابت ومستمر ويشير لحاضنات التي انتجته ولان العبرانيين عاشوا في بلدان عدة اخذوا معهم موروث تلك البلدان واساطيرهم وعقائدهم حيث لا يمكن إخفاء تأثيرهم بالسحر المصري القديم⁽²⁾.

¹ Kramer, Samuel Noah, History begins at summer, university of Pennsylvania Press, 1981, P 114.

² ناجح المعموري ، الأسطورة و التوراة، دار النفائس للنشر و التوزيع، الأردن، ط 1، 2002، ص 9.

إن الاعتقاد السائد بين السومريين والبابليين يؤكد على ان الخير لا بد أن ينتصر على الشر في نهاية المطاف وان على الرجل الصالح المبتلى في هذه الدنيا ان يصبر ويصابر ولايبأس من عطف الآلهة ورحمتها أن هذا المفهوم العقائدي في وادي الرافدين له ما يوازيه وبشكل واضح في سفر أيوب⁽¹⁾.

والحقيقة أن لدينا أمثلة كافية سومرية وبابلية، على هذا النوع من التأليف الدينية - الادبية مما يسלט الأضواء على الجذور القديمة التي ربما استقى منها سفر أيوب مضمونه.

إن الذي أصاب الرجل الصالح والمعذب ، هو امتحان كبير، ويعبر عن طول صبر وقناعة بالذي تقدره الالهة، لأنها هي وحدها المسؤولة عن الإنسان ومصيره وهذا ما شغل الإنسان السومري، والبابلي طويلا وعبر عنه بالأسئلة التي تضمنها الادب السومري والبابلي واهم تلك الأسئلة ، أن الالهة هي التي خلقت هذا الكون، فكيف أمكن إذا أن تحدث مثل هذه الأمور ويسود الشر على الخير في حياة بعض الأتقياء من الناس؟ وكان جواب الكهنوت على هذا السؤال وامثاله، ان الالهة نفسها لم تخلو من صفات شريرة عندما اتبعت طريق العنف والخداع من خلال المراحل الأولى للخلقية . ولذلك فقد تصوروا أن هذا الكون تسييره منذ البدء نواميس الإلهية [سموها بالسومرية مي ME] وهي لا تتمثل بعناصر الخير [كالصدق والعدل والسلام] ولكن بعناصر الشر أيضا [كالزور والكذب والنفاق] ويتعبير آخر فإن عنصر الشر موجود في الالهة وبالضرورة في البشر أيضا إلى حد يقول عنه المثل السومري: لم تدمرأة قط ابنا بريئا.

ولأن البنية الذهنية العراقية القديمة ، لا تقبل بما هو مسلم به كأمر واقع فقط وانما تثير حوله الأسئلة والحوار ولأنه قبل هذا الموقف الذي اشرنا له اعلاه فإنه يسأل: لماذا لا يكون الشر إذا من نصيب الأشرار والخير من نصيب الأخيار، ويتعبير آخر كيف يمكن أن يصيب البؤس والفقر والمرض شخصا تقيا ورعا في حين يرفل غيره من الأثمين والمعتدين بثياب

¹ Kramer, Samuel Noah, op. cit, P 131.

السعادة وينعمون بالغني والعيش الرغيد؟ ومهما تعددت صور الاجابة على مثل هذا السؤال من قبل رجال الدين السومريين والبابليين فأنهما في الغالب ستتناول ثلاثة جوانب أساسية :

-إن للآلهة حكمة واسعة ليس بإ استطاعة الإنسان إدراكها وسبر أغوارها، ولهذا فليس بمقدوره إدراك حكمتها في تعذيب تقي أو إسعاد آثم

-إن المعتدين والأثمين وان افلحوا إلى حين، فإنهم لابد وأن ينتهوا إلى نهاية مروعة.

-إن التقوى هي الطريق إلى النجاح والسعادة وأن على الإنسان أن يتشبث بالآلهة دائما وتحت مختلف الظروف التي يمر بها ، لأنها لابد أن تمد له يد العون آجلا أما عاجلا.

وتذكر المصادر أن العصر الذي حكمت فيه أسرة المكابيم اليهودية في بلاد إسرائيل من سنة 140-36 ق. م، عصرا زهت فيه اللغة العبرية وازدهرت وارتقت إلى أعلى ذروة قدر لها أن تبلغها من ذرى المجد والرفعة، فقد كملت فيه أسفار العهد القديم ، تلك الأسفار التي لا تزال إلى اليوم خير ما ألف في اللغة العبرية ومن أهم أسفار ذلك العصر كتاب أيوب وكتاب الجامعة، ومن ذلك يتبين أن سفر أيوب كتاب ديني وفلسفي اتجه في حل المشكلات الدينية والدنيوية اتجاها جديدا لم يكن معهودا من قبله عند اليهود.

ونظرا لأهمية هذه القصيدة ، ونظرا لطولها ، ارتأيتأن أختار فقط المقاطع التي تبين مراحل الإبتلاء في قصة النبي أيوب حتى يتضح حجم تأثير حضارات الشرق.

القصيدة

أريد أن أسبح الله الحكيم العليم

الذي ينير الليل ، ولكن ينشر النهار بعيدا

مردوخ سيد الحكمة الإله العليم

الذي ينير الليل ، ولكن ينشر النهار بعيدا

.....

لقد تخلى عني الإله واختفى إلى الأبد

كما تخلت عني الآلهة وابتعدت

صحتي الجميلة ذهبت وكل حماية لي اختفت دفعة واحدة

.....

و أما الناس في الشوارع ، فكانوا لي كعرافي شؤم

.....

ولم أجد واحدا يواكبني ، ولا واحدا يواسيني

.....

من هذه السنة إلى السنة التالية ، القدر المحتوم انقضى

لطالما تطلعت إستقاء من شقاء مستمر

تحولت إلى روح الأموات ، ولم يفتح أنفي

إن طارد الأرواح الشريرة ، بالطقوس لم يحل العقدة الإلهية ضدي

و مع هذا تذكرت فجأة الصلوات والموعظات

الموعظات كانت بالنسبة لي حكمة والذبيحة شريعة

و اليوم الذي نجد فيه الله كان يوم هناء

و علمت أتباعي الحمد باسم الآلهة

و ساويت بين تسايح لله والملك

.....

ما قد يكون حسنا بنظرك يكون تجديفا إلى الله
و ماهو مكروه بالنسبة لك ، قد يكون جيد بنظر الرب

.....

ظهر لي كاهن مطهر

تاب - أوتول - انليل : " قال لي " مطهر نيبور

أرسلني إلى هناك لأطهرك

و سكب علي الماء الذي كان يحمله

ثم أطلق رقية الحياة وذلك بها جسدي

.....

لقد أظهر بجلاء إلى أتباعي ، إشارة إحسانه

و من الألم الطويل ، بسرعة إنتشلي

وبعد أن سكنت روح مردوخ الرؤوف

و تقبل توسلاتي وصلواتي (1)

¹ ناجح المعموري ، المرجع السابق ، ص 88.

2-1 النصوص المشتركة بين أساطير (بلاد الرافدين) والتوراة

توصلت الدراسات حول النصوص المشتركة لمختلف الأساطير إلى حقيقة تؤكد لنا هيمنة النص السومري ، كمركز مؤسس ، إمتد مؤثرا وبفاعلية في النصوص التوراتية.

في الأسطورة السومرية ، كانت الشجرة محرمة ولها قداسة وهي كذلك في التوراة «سفر التكوين» والاله " انكي " هو الذي خرق قداسة نبات الشجرة وحطم التابو وأكل منها، والمرأة هي التي إقترفت الخطأ سبب غواية الأفعى لها، أكلت من الشجرة المحرم. لم يحاول الاله " انكي " إغواء الألوهة المؤنثة انخرساک، من أجل الأكل، ولكن المرأة في النص التوراتي، استطاعت إقناع آدم بالأكل ولهذا طردا من الجنة وإذا اقتنعا برأي العالم " جوليان فورد " فإن إقدام حواء أو المرأة على أكل هذه الثمرة من الشجرة، يعتبر عملا تحمد عليه، لأنها وضعت حدا لهذا التابو، ووفرت لقومها هذا الطعام بعد أن شحت مصادر القوت عندما أخذت الأمطار الغزيرة تتشح فلقد كان جني الفاكهة وتوفير الطعام النباتي من مهمات المرأة وهذا التأويل، يساعدنا على قراءة فعل الاله «انكي» قراءة جديدة، ومغايرة، حيث كان يطمح «انكي توسيع مساحة التعامل مع المعرفة والحكمة، على الرغم من أن فعله قاد لنشوء مجموعة من الأمراض، التي لم يستطع عليها لولا قدرة " انخرساک " على خلق إلهة مسؤولة عن تلك الأمراض. لأن معرفة المرض وتشخيص العلاج، شكل من أشكال المعرفة ، مثلما هو بعض من حكمة الاله " دانكي " الفرق البسيط، والذي هو تناص معكوس يتجسد في وجود وسيط للإغواء بين الشجرة المحرمة وحواء في السفر التوراتي، بينما في النص السومري، غاب هذا الوسيط سبب له ارتباط مهم بشخصية «انكي، والذي هو وسيط دائم أثناء الازمات التي تحصل لبني البشر.(1)

¹ ناجح المعموري، المرجع السابق، ص61.

3- الأسطورة في القرآن الكريم

إن الفكر الإنساني في حركة وتطور ، الأسطورة هي أداة التفكير الإنساني المبدع وقد قدم الإسلام الأساطير بصيغ مختلفة عما قدمته الديانتان اليهودية والمسيحية ، فأرجح الأساطير إلى الأصل السماوي القديم وكما نعلم فإن القرآن الكريم نزل في شبه الجزيرة العربية بما في الجزيرة من ثقافات قديمة فالقرآن لم يلغي الثقافات القديمة فقد وقف معها باعتبارها جهداً إنسانياً لها ما يميزها في حسنات وسيئات ان المضمون المعرفي للقرآن الكريم يتضح من خلال المضمون الفكري، التوراة انه قدم صورة لتاريخ بني إسرائيل ولكننا نحن المسلمين نؤمن بأن التوراة ليست هي الاصل فهي جاءت بالخرافات والأساطير اما الانجيل فجاء بصورة للإله واتبعه الانجيل الفكر القديم الذي غرق ايضاً في الخرافات والأساطير.

إن الاسطورة بالمفهوم القرآني حسب بعض الدارسين والمفسرين لقصص القرآن الكريم هي ما سطره الأولين الاقدمون من أخبارهم وما سطره الأولون وكتبوه من أخبار الأمم⁽¹⁾.

و قد ذكرت الأساطير في عدة آيات في القرآن الكريم :

- " إن هذا إلا أساطير الأولين"سورة الأنعام الآية 26
- " وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين" سورة النحل الآية 24
- " وقالوا أساطير الأولين"سورة الفرقان الآية 5
- " إن هذا إلا أساطير الأولين"سورة المؤمنون الآية 84
- " إن هذا إلا أساطير الأولين" سورة النحل الآية 70
- "ما هذا الا أساطير الأولين"سورة الأحقاف الآية 16
- " إذا تتلى عليه ءآيتنا قال أساطير الأولين"سورة القلم الآية 15.
- " إذا تتلى عليه ءآيتنا قال أساطير الأولين" سورة المطففين الآية 13

¹ فضل حسن عباس، قصص القرآن الكريم، دار النفائس للنشر و التوزيع الأردن، ط3 ، 2010 ، ص 56.

يذكر في الكثير من الأساطير الأولين وهو جمع اسطورة أي كتبهم اقتبسها فهو يتعلم منها ويبتلوا على الناس وهذا هو الكذب البحت كما أخبرهم الله عنهم في الآية(1).

إن ما يبين أهمية القصص في توجيه السلوك الإنساني ترسيخ القواعد الأخلاقية وتصحيح الانحرافات العقدية هي تلك المساحة الكبيرة التي تحتلها القصص في القرآن الكريم وقد ظهرت دراسات علمية وجادة في تحليل قصص القرآن الكريم. ومن بين تلك الدراسات دراسة التهامي " نفرة " وهي رسالة دكتوراه نشرت على شكل كتاب سنة 1974م حيث بين فيها استخلاف الإنسان في الأرض الذي رافقه الصراع بين الخير والشر من بدايته كما في قصة النبي آدم عليه السلام كما تبين بداية التفسير الديني ليكون وما شاب الإنسان من مخاوف إزاء مظاهر الكون وغزو ذلك إلى قوى خارجية ثم نشأت لديه الأساطير النابعة من الشعور الديني أنشأته غريزة الخوف كما بين دور الأديان السماوية في إنقاذ الفكر الإنساني من العقائد الفاسدة وأهمية القصة التي هي أنجح أساليب التقويم والهداية(2).

كما أشار إلى أن المنهج القصصي للقرآن هو الدعوة إلى التوحيد وأن الأسلوب العام الذي تعتمده القصة القرآنية في اختيار لقطات حية من الوقائع التاريخية غير مثقلة بالجزئيات والتفصيلات غير المفيدة الصرافة عن التدبر والاعتبار.

ذلك من أهم ما يشترك فيه القصص القرآنية مع سائر القصص في العناصر هو الأشخاص والحدث والحوار غير أن للقرآن منهجه الخاص حيث يكتفي بذكر بعض صفات الأشخاص أو أحيانا تكون الشخصية هي محور الأحداث لكن الهدف هو التآسي وليس الشخصية لذاتها والأغلب ان ينصرف إلى الأحداث أكثر من الشخصيات لكنه يختار من عناصر الحادثة ما يخدم الفكرة الرئيسية ويخلق الجو النفسي الملائم وأحيانا يعرض شخصية الجنس الواحد مثل بني إسرائيل(3) وأحيانا شخصية الإنسان عموما القرآن الكريم بذكر النفس

¹ فضيلة عبد الرحيم حسين، فكرة الاسطورة و كتابة التاريخ، دار اليازوري، ط3، 2009، ص 109 .

² فضل حسن عباس، المرجع السابق، ص 36.

³ فضيلة عبد الرحيم حسين، المرجع السابق، ص 109 .

الإنسانية بكل أبعادها بالنفس السفلى الامارة بالسوء والواعية الملهمة والعليا اي النفس اللوامة.

إن الباحثين في قضايا القرآن هم في نقاش، وجدال حول ما إذا القرآن أقر أولاً بوجود الأساطير التي تم تحريفها وجاء الإسلام لينزع منها تلك الشوائب الوثنية التي علق بها. من بين الآراء التي تدخل في داخل هذا السياق ، هو رأي محمد عبده وما جاء في تفسيره لقصة (هاروت وماروت)⁽¹⁾ ما يلي : بينا غير مرة أن القصص جاءت في القرآن لأجل الموعظة والإعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على الإعتقاد الجزيئات الأخبار عند الغابرين وأنه ليحكي من عقائدهم الحق والباطل ومن وتقاليدهم الصادق والكاذب ومن عاداتهم النافع والضار لأجل الموعظة والاعتبار وقد يأتي في الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطين او المحكي عنهم وان لم تكن صحيحة في نفسها كقوله تعالى : " كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس " وقوله : " بلغ مطلع الشمس " ، وهذا الأسلوب مألوف ، فإننا نرى الكثير في كتاب العرب وكتاب الإفرنج يذكرون آلهة الخير والشر في خطابهم ومقالاتهم لاسيما في سياق كلامهم عن اليونان والمصريين القدماء ولا يعتقد احد منهم شيئاً من تلك الخرافات الوثنية.

يمكن استنتاج من قول الإمام عبده أنه يجيز أن يكون في التعبير القرآني، قصص غير قصص- أثر للأساطير، إجراء للعبارات على تلك الظواهر الخرافية ، لأنه يحكى عن عقائدهم الحق والباطل⁽²⁾.

3-1 موقف " م. أركون M. ARKOUN " من القصص القرآني

حاول أركون في الدراسات التي أسماها بالإسلاميات التطبيقية أن يتناول النصوص أو التراث الإسلامي تناوولا علميا ، فدعا إلى تجديد الخطاب الديني وإرصاء أسس منهجية

¹ اسماعيل احمد الطحان، الأساطير في القرآن Http://www.al-maktabeh.com ، ص 230.

² أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، مشكل تأويل القرآن، مكتبة دار التراث، 1973 ، ص 24.

جديدة لدراسة الموروث الإسلامي ، وأشار إلى أن القرآن مبني على القصص (قصص القرآن الكريم) بتعبيره Le Coran est un discours de structure mythique أي ذو بنية أسطورية. يستخدم أركان القصص أو الأسطورة كمفهوم أنتولوجي الذي يركز على اللغة فيقول أن اللغات هي ذاكرة الشعوب أو ذاكرة الجماعات البشرية تستند عليها كل الثقافات وللحفاظ على هذا التراث ، يجب الحفاظ على نسقه الرمزي المتمثل في القصص وهي الأداة للتعبير أي الجسر الذي يربط بين الأجيال وأداة التواصل وإتصال التراث الديني لحضارات ولثقافات أخرى⁽¹⁾.

أن التفكير والمعرفة الإنسانية تتطور تاريخيا بفعل تراكمي، حيث لا يمكن الحديث عن معرفة حديثة، دون الرجوع إلى الأصول الأولى والتاريخية لهذه المعرفة، ومراقبة تطورها ونشوؤها، فالسمة التاريخو - انثربولوجية حاضرة في التركيبة الحالية للظاهرة المعرف،⁽³⁾ ومن خلال المقاربة الابستيمولوجية لهذه الظاهرة، يكون لزاما علينا البحث في الجذور والخلفيات التاريخية والبدائية لها، فكل مجتمع ينتج ميثولوجيا تلائم تقاليد التاريخية، وتلبي حاجياته المادية والروحية الأنية، يقول محمد أركون في هذا الإطار " هذه الميثولوجيا المتداخلة بشكل متفاوت مع المتطلبات العقلية هي التي تستند إليها حركية وتوازن البنية الاجتماعية، مع ضمان التبرير المباشر لكل وعي المبادرته² لقد حاول أركون أن يقارب الظاهرة المعرفية من النواحي التاريخية الأنثربولوجية، النفسية الفلسفية وهذا هو طموح الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية " دراسة المنتوجات ونسق التصورات الجماعة إنسانية جد محددة في الزمان والمكان مع بذل مجهودات للوصول لصياغة موضوعية.

¹ M. ARKOUN, humanisme et islam, combat et proposition, Edition Barzakh, Alger , 2007, P43.

² بوسحلة إيناس، الهوية السوسولوجية للباحث في علم الاجتماع دراسة ميدانية لأطروحات الدكتوراه بالجامعات الجزائرية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة، 2018/ 2019، ص 56.

(4)- الأسطورة كفكر إجتماعي

إن الأسطورة تعبير إجتماعي ذو بعد تاريخي ، فهي تعبير عن معتقدات الشعوب في بدايتها وأثناء تطورها وتعاملها مع ظواهر الطبيعة وحيويتها إزاء الغيبيات وتهدف إلى التسوية والبرهان والإجابة عن الأسئلة التي لها علاقة بتصور الإنسان لمعتقداته وتصوراته الذهنية ، مما يجعلها جزء لا يتجزء من النظام الإجتماعي لأي مجموعة بشرية يرى الأنثروبولوجيين أن الوعي الديني بدءا من مرحلة البدائية (Fetishism) التي تكون فيها للأشياء أرواح تسكنها ، ومرورا بمرحلة الطوطمية (totemisme) التي تسعى إلى تفسير نشأة المجموعة البشرية بمؤسس لها: حجرا أو نباتا أو حيوانا أو غيره ، ومرحلة الأرواحية (Animism) التي يكون فيها لكل شيء روح كما أن للكون روح تسخره ، وصولا إلى مرحلة الأبوية التي تصارع فيها شخصيات بطولية القوى الطبيعية وتنتصرعليها من قبيل الروايات الأسطورية المتعلقة بجرجامش أو سين أو عشتار أو غيرها من الشخصيات الأسطورية¹ ، التي تحاول أن تجد إجابات عن بديات الإنسان وتعامله مع قوى الطبيعة ورغبته في تجاوز طاقاته وإمكانياته في عالم متخيل وفي واقع غير موجود يتحرر فيه الإنسان من شروط الزمان والمكان والقدر والطبيعة من خلال هذه الأبعاد تظهر الأسطورة كتجربة إبداعية تعبر عن وعي الإنسان بذاته فإن أنماط السلوك الذاتي تدور حول عدم السيطرة والتحكم في الحياة ، وإنما تتضح على وجه الخصوص في أوقات الأزمات . فأحداث الحياة ، كالميلاد والمراهقة والزواج المرض والوفاة ، هي مناسبات تعد في كل المجتمعات تقريبا أو بعضها دافعا لممارسة الطقوس والشعائر وهي الخطوات أو الإجراءات التمهيدية التي تنطوي عادة على مراسيم إحتفالية وطقوس شعائرية وتنتهي بدخول المرء كعضو في جماعة وإنتمائه إلى فئة إجتماعية معينة ، مثلما تتضمن تمتعه بامتيازات محددة إلى عضوا كامل العضوية في الجماعة²

ناصر الدين سعدوني ، المرجع السابق ، ص 367.

المرجع نفسه، ص 302.

الفصل الثالث:

النظريات السوسولوجية حول الأسطورة

كظاهرة ذات بعد إجتماعي ودلالة رمزية

تمهيد

أولاً: الإتجاه التطوري في تفسير الظاهرة الدينية

1-1 النظرية التطورية في تفسير أصل الدين

1-2- نظرية مورغان L.H. MORGANE

1-3- نظرية تايلور TAYLOR

2- النظرية الإنتشارية LA THEORIE DIFFUSIONNISTE

ثانياً: نظرية فرايزر في تفسير أصل الممارسات السحرية LA THEORIE DE FRAZER

SUR L'ORIGINE DES PRATIQUE MAGIQUE

1- الممارسات والطقوس السحرية بنوعها (الإيجابي والسلبي في المجتمعات التي درسها

جيمس فرايزر في كتابه الغصن الذهبي) LE RAMAEU D'OR

1-1 الطقوس السحرية العلاجية

1-2 طقس الطوعم ووضيفته في تأمين الغذاء

1-3 نظام سحر التعاطفي

1-3 سحر السلبي (المحرمات)

1-4 تأثير لإحياءات السحرية على الممارسات لإجتماعية

- تعقيب

2- الإرتقاء الروحي (الإنسانية) وعلاقته بالتطور الإجتماعي للدين.

ثالثاً: الإتجاه الوظيفي البنائي المدرسة الفرنسية (دوركايم Durkheim، موس Mauss)

1- مساهمة دوركايم المنهجية والمفاهيمية في دراسة الظاهرة الدينية من الجانب الإجتماعي السوسيولوجي.

2- نظرية دوركايم في دراسة الظاهرة الدينية وما تضمنته من أساطير هيكلت البنية الإجتماعية للمجتمع الطوطمي.

أ -تعريف الطوطم

ب -الطوطم من الوجهة الإجتماعية

3 - وظائف الطوطم

أ -الوظيفة السياسية.

ب- الوظيفة الإجتماعية

ج- الوظيفة الدينية

4- الديانة الطوطمية

4-1 قوام هذه الديانة

4-2الأساطير

4-3الطقوس

4-4 المحرمات

4-5 الطوطم والنظام الإقتصادي

5-مقاربة موس لظاهرة الدينية la proche sociologique de mauss du phénomène religieux

5- 1 المقاربة السوسيولوجية للممارسات الطقوسية (التضحية، السحر، الصلاة).

3-5 آليات المعاملات الإقتصادية والتبادلية، المجتمعات البدائية الهبة le Don

أ- نظام البوتلاننش potlatch

ب- الإلتزامات المرتبطة بالهبة.

ج- نظام الكولا (هو hau , مانا mana)

رابعاً: نظرية مالفينوسكي الإتجاه الوظيفي الإنثربولوجي

1- نظام الكولا كإعادة إنتاج لنظام الإجتماعي في بعده الرمزي

2- المعاينة الميدانية في دراسة المجتمعات البدائية

خامساً: النظرية البنيوية (ليفي ستراوس Levis Strauss الأنساق الرمزية)

1- إستخدام ليفي ستراوس للمنهج البنيوي لد سوسور DESSAUSSURE في دراسته للأسطورة

2- المنهج البنيوي لليفي ستراوس LevisStrauss(في دراسة الأسطورة مقارنة إبستمولوجية).

3- إخضاع أسطورة أوديب le mythe d'Oedipe للمنهج البنيوي.

سادساً- التحليل النفسي للأسطورة

1-نظرية فرويد Freud

2 - عقدة أوديب complexe d'oedipe

3-نقد نظرية التحليل النفسي(فرويد) في تفسير عقدة أوديب

4-نظرية يونغ gustav jung

تمهيد

إن الفكر الإنساني في وثبة الدائمة لا يقف عند إطار ولا يهدأ في مستقر أو يركن لمعرفة بوصفها مطلقة لا يأتيها الباطل، فهو في حركة دائبة تتجاوز أبد ما وصلت إليه، فتهاوت الأسطورة تحت مطارق الفلسفة، وتجرع سقراط السم جراء إجترائه على آلهة اليونان، ومن بعده تابع أفلاطون وأرسطو المهمة، تتابعت المسيرة التاريخية للإنسان إلى أن تصل إلى الموقف الإبستمولوجي للديانات السماوية الثلاثة اليهودية، المسيحية والإسلام إذ أن هذه الديانات عارضت بشدة الأساطير نظرا لما تحمله من معتقدات وثنية ينكرها التوحيد إلا أن الطبيعة الإنسانية لم تتخلص من إرثها الوثني الممتد إلى جذور التاريخ التي علق بها رواسب المعتقدات الوثنية القديمة أثرت على المعتقدات الجديدة للإنسان، وهو نفس الحال بالنسبة للمسيحية التي حاربت الأساطير بقوة إلا أنها تبنت بعض الأساطير الأساسية التي كونت منها هيكلها، كأسطورة هبوط الإله من السماء، موته وبعثه (المسيح) ، وهدمت ما تبقى من صرح الأساطير القديمة أما اليهودية أسست تراثها الديني على الأساطير فأختلطت الحقيقة بالخيال فعمدت إلى أسطورة التاريخ أي إعطائه الصبغة الأسطورية واتخذت من الأساطير أو الإسرائيليات شحنتها لتثبيت كيانها وإستمرارها فوظفتها لأغراض إيديولوجية قومية. أما الإسلام فقد أثبت بعض ما أورده الأساطير، وقدمه في صيغة مختلفة تماما، ذلك لأنها جاءت بمعتقد جديد يخالف المعتقدات التي كانوا يؤمنون بها أو أنه قبل أن تتكون الأسطورة كان الاعتقاد بالله (إله) خاليا من الشرك غير أنه ألصقت به شوائب ونوازع وأهواء جذبت الإنسان نحو الأسفل (المادة) نظرا لميل الإنسان إلى المحسوس وما هو مرئي (تمثال)، لأن خاصية التجريد هي ملكة يختص بها البعض فقط من البشر، وقام بعدها الإنسان بتكريس بعض الممارسات الطقوسية للعبادة وتقديم الأضاحي والقربان لإرضاء

الآلهة وتقرب منها. وبهذا يمكن أن نقول أن الأسطورة هي إنحراف عن جوهر الدين لاسيما أن العقائد الدينية وأغلب تفاصيل الطقس والإحتفال تحفظ عادة وتسرد في أساطير¹.

أدى تبلور المناهج العلمية مع مطلع العصور الحديثة إلى إزدراء كامل للأسطورة وإنزالها إلى مرتبة الحكاية المسلية، لما تحتويه من عناصر غيبية تتنافى والتفكير العلمي والإتجاه الوضعي الذي أسسه أوجست كونت **August conte** الذي إعتبر أن التفكير الإنساني مر بثلاثة مراحل، مرحلة اللهوت² والميتافيزيقا وهي المرحلة الإنتقالية بين التفكير الأسطوري والتفكير الفلسفي ثم المرحلة الثالثة وهي المرحلة الوضعية التي ترفض كل ما يتصل بعالم الماورئيات وتبني الفكر العلمي الذي يستند على الملاحظة والتجريب والتنبأ.

كما إدعى العلم في بعض مراحلها، القضاء على الفلسفة والدين معا. إلا أن القرن التاسع عشر، في أوروبا، قد جلب معه ثورة فنية وجمالية، أعادت للأسطورة رونقها وبهاءها كشكل فني تعبيرى من أشكال الفلكلور والأدب الشعبي، بعد أن أراد أصحاب عصر الاستنارة في القرن الثامن عشر محوها، ولم تكن إعادة الإعتبار هذه إلا مرحلة أولى، فما لبث الرومانتيون أن مشوا خطوات أبعد في النظر إلا الأسطورة والإهتمام بها، فأعتبروها أصلا للفن والدين والتاريخ ثم إتجهت إليها العلوم الإنسانية، تبحث خلف الشكل الظاهر للأسطورة عن رموز كامنة ومعان عميقة تعين على فهم الإنسان وسلوكه وحياته الروحية والنفسية، وإلى جانب ذلك قدمت إلى مختبرات علم الإجتماع والنفس والإنتروبولوجية مادة قيمة لا تقدر بثمن، فظهر فرع جديد منفروع المعرفة، يعنى بدراسة وتفسير الأساطير، دعي بالميتولوجيا **Mythologie** والشق الأول من الكلمة **Mytho** مأخوذة من كلمة يونانية **mytho** التي تعني حكاية تقليدية عن الإلهة والأبطال . أما الشق الثاني **logy** فيعني العلم كما تعنى

¹ عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني رامتان، جدة، 1990، ص 448.

² Frédéric Leberon, 35 groude notion de la sociologie, dunod, paris, 2014, p 6.

الميثولوجية أيضا مجموعة أساطير خاصة بشعب من الشعوب¹. كالميثولوجية السورية أو الميثولوجية الإغريقية أو الميثولوجية الأمازيغية.

وقد إهتمت الميثولوجية الحديثة بتعريف الأسطورة ودراسة بواعث نشوئها وتفسيرها ودراسة وظائفها النفسية، الفكرية والإجتماعية ومنذ القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا ظهرت وتظهر مدارس شتى تهدف إلى تقديم نظريات شاملة ومتكاملة في تفسير الأسطورة وبيان دلالاتها وبواعثها ووظيفتها.

إن تطور مسار العلوم الإنسانية التي تدرس علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية، الثقافية، وعلاقة الإنسان بمختلف المؤسسات والبنى الإجتماعية الذي ساهم في تركيبها وإنشائها تحت ظل إنسان رمزية تحدد أفاقه وتطلعاته، في إطار إنساق مؤسسية (سياسية، إقتصادية، ثقافية)، تحدد البنية التحتية التي تعبر عن مشروع حضاري تتناوله الأجيال عبر التاريخ الذي يعبر عن دينامية إجتماعية تاريخية تدل عن الحركة والتغيير وعدم الإستقرار على حال واحد، ومن هذا السياق تناولت الأنثروبولوجية وهو تخصص ظهر في أواخر القرن الثامن عشر، دراسة الإرث الإنساني في تقاليد، عادات، قيم، دين أساطير الذي يدخل ضمن التراث الغير مادي للإنسان كما قامت بدراسة المؤسسات والبنى الإجتماعية والإقتصادية وعلاقة القرابة للمجتمعات القديمة وتبنت في ذلك مناهج علمية خاصة بها واتخذت هذه الظواهر كموضوع لدراسة قدمت بالتالي بديل للدراسات الكمية المطبقة على الظواهر الإجتماعية التي كانت تعتبرها المعيار الوحيد للعلمية. فالأنثروبولوجية هي حصيلة تطور علمي معقد حصل في الغرب وعلى ثلاثة مراحل أساسية حصلت: المرحلة الأولى من إنطلاقة الفلسفة اليونانية والرومانية غير المألوفة، وهي إنطلاقة أرسط الأسس لا للإنثروبولوجية والتاريخ فقط بل لماورثيات والجماليات والأخلاق والبلاغة والرياضيات... إلخ

¹ فراس السواح، مغامرة العقل الأولى، المرجع السابق، ص 12.

تتوافق المرحلة الثانية مع التطور العلمي والفلسفي في عصر الأنوار، أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة التي توافقت مع الثورة الصناعية.

قامت الثورة الصناعية على أسس لليبرالية واقتصاد السوق وهي تعتبر تحولاً حاسماً، ذلك أن إعتبرت التطورية أن كل الأشكال الإجتماعية تسير نحو هذا النموذج¹.

لقد بنى علم الإجتماع نفسه شأن الأنثروبولوجية ضد الحدوسات الذاتية من خلال تبني مسيرة تبحث في العلاقات التي يتأسس عليها النظام.

أولاً: الإتجاه التطوري في تفسير الظاهرة الدينية:

إن كل من هنري ماين (HENRI MAINE) وفرديناد تونيس (ferdinand tonies) وإميل دوركايم (Emile durkheim) ينطلقون من معايير عامة في المجتمع لتفسير² سلوكيات فردية من هذا المنظور يكون المجتمع أو المؤسسة حصيلاً لتفاعلات إجتماعية فالأعراف هي نتائج، وليست سبباً للتفاعلات إن الفعل الإجتماعي حسب التطورين (مورغان، سبنسر، تايلور، فريزر) لا تحدد هويته كما لو كان موضوعاً ثابتاً مثلما كان يعتقد أصحاب التيار المحافظ في علم الإجتماع أووائل علماء الأنثروبولوجية الذين حرصوا على إقرار التقاليد وتأكيد على التماسك الإجتماعي ولكن كجملة من السيرورات التي لا تتقطع بفعل العمل الإنساني عن التطور.

إن الإتجاه التطوري هو أقدم وأول المدارس الأنثروبولوجية إذ ساد إلى روادها الطابع النظري المحض الذي لا يرافقه البحث الميداني والأخص بالذكر هنا جيمس فرايزر James Frazer، رغم ذلك لا ننكر ما لبحوثه من قيمة علمية دعمت الأنثروبولوجين الذين جاءوا من بعد بمفاهيم وأنساق نظرية سهلت عليهم دراسة الشعوب البدائية، وفي هذا الصدد نحاول

¹ مارك أوجيه، جان بول كولايين، الأنثروبولوجية، ترجمة، جورج كنورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008، ص 100.

² المرجع نفسه، ص 91.

الإشارة إلى الإرهاصات الأولى التي سبقت تلك المدرسة يمكن ذكر كتابات هامة ذات طابع إنثروبولوجي تناولت النسق الرمزي للمجتمعات البدائية وتأثيرها على البنية الإجتماعية أو علاقتها بالنظم الإجتماعية، مهدت لنشأة تلك المدرسة فمذ القرن الثامن عشر أصدر منتسكيو Montesquieu كتاب روح الشرائع أو روح القوانين **1748 L'esprit des lois** الذي يعتبر أول بحث قام بدراسة أنثروبولوجية تعتمد المقارنة بين الشعوب حسب موقعها الجغرافي أو المناخي آخذا بعين الإعتبار عادات وتقاليد الموروثة في الجماعة لأن هذه العادات والتقاليد تتطور وتتجدد ويمكن تشبيه هذا الإتجاه النظري بالدراسة التي قام بها ابن خلدون على شعوب المنطقة المغاربية والعربية المتمثلة في الدورة الخلدونية أي الإنتقال من البداوة إلى الحضارة مع كل ما تحمله كل مرحلة من خصائص نفسية وبيئية وإرتباط كل واحد منهما بالآخر (البداوة = الخشونة) (الحضارة = الوداعة)، وتم ذكر هذا الموضوع بالتفصيل في كتابه الموسوم "المقدمة"¹ كما تشكل دراسات جون جاك روسو **j.jack rousseau** ركيزة هامة في تاريخ الإنثروبولوجية لما تتضمنه من تناول المادة الإنثروبولوجية على وصف الشعوب المكتشفة في إطار مقارنة بينهما وبين المجتمعات الأوروبية فلم يتحيز لثقافة مجتمعه أثناء وصف تلك المجتمعات البدائية بل دافع على الإنسان البدائي.

وذكر في دراساته بأن البدائي ليس متوحش كما وصفه الأنثروبولوجيون التقليديين، إنما هو إنسان يعيش في وئام وتناغم مع الطبيعة يستخدم في نمط معيشته تكنولوجية بسيطة ومسالمة، بينما المتوحش الحقيقي هو الإنسان الأوروبي الذي بنزعه الإستعمارية دمر البنية الإجتماعية لتلك الشعوب بكل ما تحمله من أبعاد دينية ورمزية (معتقدات، أساطير).

1-1- النظرية التطورية في تفسير أصل الدين

¹ ابن خلدون، المقدمة .

في القرن التاسع عشر ظهرت الأنثروبولوجية كعلم مستقل مع كتاب مثل كوندرسيه **Condorcet**، سان سيمون **saint simon**، أوجس كونت **A.CONTE**، في كتابات هؤلاء نجد الأسس النظرية الأولى لعلم الأنثروبولوجية حيث طغى على روادها الجانب النظري الذي مثلته المدرسة التطورية التي صاغها مجموعة كبيرة من الباحثين الذين نشروا دراساتهم في كل من ألمانيا، فرنسا، الولايات المتحدة، بريطانيا.

كان معظم علماء الاجتماع القرن التاسع عشر من الألمان والفرنسيين اما علماء الأنثروبولوجية الرواد (الفيكتوريون) نشأوا في بريطانيا (القوة الإستعمارية العظمى، مع طرق وافرة للوصول إلى الآخرين في متناول اليد: الهند الحمر وبلدان أمريكا اللاتينية والجنوبية)، بنيت النظرية التطورية التي كانت نموذجا لإنثروبولوجية القرن التاسع عشر على أفكار التطور التي جاءت من القرن الثامن عشر، معززة بالتجربة الإستعمارية (بدءا من الستينيات القرن التاسع عشر).

بتأثير داروين **DARWIN**، وأكثر أنصاره شهرة الفيلسوف الإجتماعي هربرت سبنسر **H.SPENSER (1820-1903)**.

رغم إختلاف وتباين في الإتجاهات النظرية في تلك الفترة إلا أن علماء علم الاجتماع، إشتراكوا في فكرة أن المجتمع يمثل حقيقة مستقلة إستقلال ذاتيا مما يحتم أن يدرس بسياقاته هو، وليس بطرق العلم الطبيعي، وأكد علماء علم الاجتماع مثل علم الأنثروبولوجيا على الوحدة النفسية للنوع البشري، وأدعوا إلى نظرية التطور، كان علماء الاجتماع مهتمين بالديناميات الداخلية للمجتمع الغربي، فحين إهتم الإنثروبولوجيون بتصنيف ومقارنة الخصائص الخارجية للمجتمعات في أنحاء العالم.

علينا أن نوضح فكرة أساسية في هذا البحث النظري هو توجه الدراسات الأنثروبولوجية إلى الجانب الرمزي للمجتمعات التقليدية المتمثلة في معتقدات الشعوب

وأساطيره الذي يشكل جزء حيوي من ثقافتها وحضارتها إذ لا يسعنا فهم النظام الإجتماعي لتلك الشعوب إلا إذا فهمنا النسق الرمزي الذي يدور حوله إذن فإن أي دراسة تناولت تقاليد وعادات ودين شعب لا تكن لها أهمية إذا أهملت الجانب الميثولوجي الذي يكون النسق الرمزي مرتبط بالنسبة الفوقية التي من خلالها يمكن تحليل وفهم البنية الإجتماعية لتلك المجتمعات.

وكما ذكر سلفا بأن هناك مجموعة كبيرة من الباحثين الذين تبنا النظرية التطورية في تحليل الظواهر الإجتماعية متأثرة بالمنهج العلوم الطبيعية الذي كان سائدا في عصر النهضة وتقديم تحليلات وتفسيرات تطويرية إستنادا إلى التطورات التاريخية لظواهر الإجتماعية، كان هيربرت سبنسر السابق في طرح فكرة التطور المادة عبر إنتقالها من مرحلة متجانسة homogène إلى مرحلة غير متجانسة hétérogène وبالتالي عامل التقدم عنده قائم على التمايز والتفاضل ويصح تطبيق هذا العامل على المؤسسات البشرية.

فإن هذا الإتجاه التطوري يفترض تحركات معينة أدت إلى ولادة هذا الشعب أو نجده يتخيل أنماط من السلوك أو من المعتقدات إنطلاقا من مؤشرات واهية وكثير ما تكون المؤشرات المذكورة عبارة عن رواسب لبعض عادات والأعراف المعبرة بمثابة الذخائر المتطورة من مرحلة سابقة، أو كما عرفه تايلور TYLOR بمصطلح البقاء الثقافي.¹

شكلت مقولة التطور في هذه الفترة الإجابة على كل التساؤلات فالتفكير في الشؤون الإنسانية كان يتم بالضرورة عبر وجهة النظر التاريخية بمعنى البحث عن أكبر بقايا الأشكال الأولية، ثم رسم وتحديد المراحل التي تطورت عبرها هذه الأشكال الأولية، وإعتبار أن مختلف المجتمعات المتعاقبة في الزمان إنطلاقا من المجتمع الإبروجيني الأصلي وصولا

¹ توماس هايلاندا إيركسون، وفيين سيفرت نيلسون، تاريخ النظرية الأنثروبولوجية ، تر: لاهاي عبد الحسين، دار هومي، ط1، 2013، ص44.

إلى المجتمع الغربي المعاصر، وقد كانت هذه المقولة تعني ببساطة أن حاضراً القرن التاسع عشر، المركب والمتعدد نشأ أساساً وبشكل تدريجي عن ماضي بسيط وموحد وأن هذه المجتمعات المختلفة عن المجتمعات الغربية هي بقايا بمعناها الترسيبي.

لقد أنتج عصر النهضة وخاصة بعد الثورة العلمية التي حدثت في أوروبا كثير من مفاهيم التطور في ميادين مختلفة البيولوجية والعلوم الطبيعية أثرت تأثير شديد على العلوم المجتمعية، وخاصة على الباحثين الاجتماعيين مثل الباحث الإنكليزي سبنسر (1903- H.Spencer 1820) الذي يعتبر الأب المؤسس للإجتماعيات والإنثروبولوجية البريطانية، قد نشر في كتابه أصل الأجناس.

فكرة تطور المادة عبر إنتقالها من مرحلة متجانسة إلى مرحلة غير متجانسة، وبالتالي يصبح عامل التقدم لديه قائماً على التمايز والتفاضل، ويصح تطبيق هذا العامل على المؤسسات البشرية (فرضية في أنواع النمو)¹ كما أن سبنسر هو الذي كان من الأوائل الذين إستعملوا تعابير مثل الجسم المجتمعي و"أعضاء المجتمع" وقد دفعته هذه الرؤية العضوية للشأن المجتمعي إلى مقارنة المجتمعات البشرية بالأجسام المتعضية التي يزداد تمايزها وتفاضلها بإزدياد تعقيدها، وكبر حجمها، وكثرة العناصر المكونة لها وشدة تداخل هذه العناصر وتوافق بعضها البعض.

إمتد تطبيق هذا المنهج على المؤسسات الدينية والمعتقدات الدينية حين إعتبر سبنسر أن عبادة الأموات هي أصل كل الديانات²، إعمدت نظريته هاته على الرواسب لبعض العادات والأعراف والطقوس التي تعتبر بمثابة الذخائر المتبقية من مرحلة سابقة.

1-2- نظرية مورغان L.H.Morgan

¹ جاك لومبار، مدخل في الإنثولوجيا، ترجمة، حسن قببسي، المركز الثقافي العربي، 1997، ص 63.
² Spencer (HERBERT), les bases de la morale évolutionniste Félix alcane, Paris, 1905, P5.

وقد إتخذ الأنثروبولوجي الأمريكي مورغان **L.H.Morgan** نفس المنهج في دراسة المجتمعات التقليدية فقام ببحث ميداني أي دراسة المجتمعات في عقر دارها على نحو أصبح ذلك قاعدة في القرن العشرين فإكتشف في دراسة لمجتمعات الهنود الحمر في أمريكا أن المصطلحات القرابة التي يستعملها الهنود تصلح للدلالة على أكبر عدد من الأقرباء مما هو عليه في الغرب.

كما أنه عثر من جديد على سيستام المصطلحات هذا عند قبائل هندية أخرى، فإستخلص من ذلك وجود علاقة بين مصطلحات القرابة والعلاقة الوظيفية بينهما: أي أن إختلاف سساتيم التسميات يقترن بإختلاف قواعد التنظيم العائلي إذ تبين له أن تسميتي "أب" و "أم"، في المجتمعات الهندية الأمريكية التي درسها تستخدمان للدلالة أيضا على إخوة الأب وأخوات الأم فقد إستخلص من ذلك أن سيستام المصطلحات هذا هو راسب من راسب مرحلة سابقة قوامها الإختلاط العائلي والشيعوية الجنسية، كان فيها جميع إخوة الرجل أزواجا ممكنين للمرأة الواحدة، كما كانت فيها جميع أخوات المرأة زوجات ممكنات لزوجها.

فينجم عن ذلك عندئذ إستحالة فعلية في معرفة هوية الأب الفعلي للفرد الواحد، ومن هنا كانت إنطلاق تسمية أب على جميع الأعمام الذكور بإعتبارهم والدين ممكنين، والذي ابرز بالفعل وعلى أفضل نحو موهبة ومقدرته ووضح طرحه للأمور كبات تطوري، هو كتابه المجتمع الغابر (1877) **la société archaïque** إذ تصدى مورغان في هذا الكتاب لمعالجة المراحل الكبرى التي مر بها التطور البشرية،

وذلك إنطلاقا من الظاهرات والمؤسسات التي بدت له محددة لهذا التطور:

-تقنيات العيش ووسائله.

-العائلة وتنظيمها.

- أشكال الحكم.

- الملكية.

- الكلام (اللغة).

الدين كمؤشر من مؤشرات التغيير، فلم يوله إلا إهتمام بسيطاً¹.

- تعقيب:

الشيء الذي يمكن أن أعقب عليه في نظرية مورغان التطورية هو تجاهله للجانب الديني للمجتمعات التي كانت محل معانيته وخاصة أنه إعتد على الميدان والمعاشية في إستخلاص نتائج دراسته ما هو معلوم على المجتمعات الهندية في أمريكا الشمالية هي مجتمعات قائمة على المعتقدات الدينية في كل أحوالها ومن الذين أشاروا إلى هذا الجانب ميرسيا إلياد "تاريخ المعتقدات الدينية"، "روجي كايوا" "الإنسان المقدس" يوسف شلحت "نحو نظرية جديدة في علم الإجتماع الديني"، ذلك أن الإلتماءات الأسطورية للمجتمعات التقليدية دور كبير في التنظيمات الإجتماعية كإنتساب كل قبيلة إلى طوغم معين أي تعود تسمية كل قبيلة إلى حيوان تقدسه تقام له طقوس خاصة، ونفس الشيء بالنسبة للممارسات الإجتماعية الأخرى كالصيد والزواج والجنائز، كما أهمل عنصر حيوي في مجتمعات هنود الحمر في أمريكا الشمالية ألا وهو النسق الأسطوري الذي بنى عليه المجتمع تنظيمه الإجتماعي وإنتمائه العرقي، فكانت، دراسة مورغان التي وضحها في كتابه المجتمع الغابر عبارة عن عرض التطور التاريخي للمؤسسات الإجتماعية (رؤية ديناميكية للتاريخ)، وهي بمثابة الأسس الأولية التي بنى عليها ماركس نظريته حول المادية التاريخية²، أتى موقفه على هذا

¹ جاك لومبار، المرجع السابق، ص 70.

² نفس المرجع، ص 74.

النحو نظرا لتشبهه بمبادئ المنهج العلمي متغافلا بذلك الجانب الرمزي في تحديد سلوكيات أفراد المجتمع وتأثيرها على البنى الاجتماعية والإقتصادية.

يقسم مورغان في كتابه المجتمع الغابر تاريخ البشرية إلى ثلاثة مراحل حالة الهمجية والبربرية وحالة التحضر، ويعتبر أن كلا من هذه الحقبات بدأت بتحول هام كان قد طرأ على التقنيات أو على التنظيمات من خلال الجدول الذي سنقدمه يعطي مورغان أمثلة لشعوب تحلت بتنظيمات وتقنيات ليحدد إنتماء كل شعوب إلى مرحلة تاريخية تبين مدى إنقائها العرقي في إستيعاب وسائل الحضارة نلاحظ في المرحلة البربرية العليا المذكورة في الجدول وهي المرحلة التي بدأت تتكون فيها مؤشرات الحضارة أشار إلى عرق العبرانيين غير أن السؤال المطروح ماذا يقصد بالعبرانيين هل هم الكنعانيون، السومريون، البابليون أو العرق العربي.

إذ نلمس عدم شمولية الطرح التطوري وعدم الموضوعية في المقاربة التطورية، كما نلاحظ التزمّت بالمنهج التطوري القائم على مبدأ الإنتقاء الطبيعي على حساب الموضوعية والحقيقة العلمية زد على ذلك بأن في المرحلة الأخيرة التي سماها مورغان بمرحلة الحضارة ذكر فقط الإغريق والرومان ولم يذكر الحضارة السابقة التي عرفت الكتابة وهي حضارة الشرق الأدنى (الفرعونية، السومرية، البابلية) والتي كانت مهد الحضارات الأخرى.

نلخص إلى القول إذن أن مورغان لا يملك عن ثقافة الشعوب إلا معرفة واهية لا يسعه أن يحكم على مستوى نموه¹.

الحقبة الإثنية، حسب "مورغان"

أمثلة	التنظيم الإجتماعي والسياسي	التقنيات	الحقبات
لا وجود لأمثلة راهنة	رهط وإختلاط بدائي	قطاف (أثمار، جذور)	الهمجية الدنيا

¹ جاك لومبار، نفس المرجع، ص 72.

	عائلة رحمية (زواج بين إخوة وأخوات)	بداية الكلام المنطوق	
إستراليون بولينيزيون	عائلة بونالوية (زواج تعددي مع زوجات الإخوة، يقابله زواج تعددي مع أزواج الأخوات) عزوة عبر النساء	نار وطهو صيد (زوارق من لحاء الشجر)	الهمجية الوسطى
بعض الهنود الأمريكيين	ظهور العشيرة أو "القوم" (جماعة موسعة تربطها صلات القرابة)	قوس ونشاب (صوان) قنص إفتراس البشر	الهمجية العليا
إيروكوازيون	قبائل واتحادات قبلية عائلة "سندياسمية"، أي عبارة عن زواج أحادي لأجل قصير أو طويل بين رجل وامرأة يعيشان حياة جماعية مع أزواج آخرين.	صناعة الفخار زراعة الحبوب أدوات حجرية حياكة يدوية	البربرية الدنيا
أزتك إنكا	ديمقراطية عسكرية يرئسها رئيس حربي.	تدجين، تربية مواشي. ري (الهند، الفرات) سكن على ضفاف البحيرات وبيوت مشتركة. منسوجات من الصوف والكتان برونز	البربرية الوسطى
الإغريق القدماء العبرانيون الجرمان والتاسيت	عائلة بطيركية تعددية في صفوف الرجال، ثم ظهور الزواج الأحادي. ملكية فردية.	حديد وأدوات طاقة حيوانية دولاب، عربات، سفن. إستصلاح أراضي للزراعة هندسة معمارية ومدن	البربرية العليا
إغريق رومان	مدن ودول	الكتابة والأبجدية الصوتية. المؤلفات الأدبية	الحضارة

من كتاب : جاك لومبار مدخل إلى الأنثروبولوجيا ص 73.

1-3- نظرية "تايلور" في تفسير أصل الدين ANIMISME

ظهرت الملامح الأولى للدراسة الأنثروبولوجية للدين كما أشرنا ذلك أعلاه، في سياق النظرية التطورية، أي مع صدور الكتابات الأولى لإدوارد تايلور حول المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها عندما كان يسمى آنذاك الشعوب البدائية، وقد وفرت هذه النظرية التي هيمنت على الفكر الأنثروبولوجي خلال القرن التاسع عشر مبدأ عاما ما يسمح للباحثين بتفسير ذلك الكم الهائل من المعطيات والمعلومات التي تجمعت لديهم عن حياة هذه المجتمعات غير الغربية.

يعرف "تايلور" **TYLOR** الدين على أنه الاعتقاد بالكائنات الروحية في الجزء الثاني من كتابه الثقافة البدائية حاول إثبات أصل هذا الاعتقاد وتفسير تطور هذا الاعتقاد عن طريق إعطاء افتراضات عن تطور هذا الاعتقاد عند الإنسان البدائي. تعدى حالته البيولوجية وبدأ يفكر في الأحوال التي تنتابه من أحلام وموت وتوصل إلى أن هناك روح تسكنه وتسكن أجداده التي كانت تتراء له في الأحلام، حلل تايلور ودرس مفهوم الروح عند البدائيين الذين كانوا يعتبرون من العرق الأدنى **race inferieur** تمثل الروح عندهما الصورة الإنسانية الغير محسوسة مفارقة للجسد غير مادية عبارة عن بخار خيال فهو ظل الإنسان هي أصل الحياة وأصل التفكير الإنساني فهي التي تحركه وتدب فيه الحياة¹.

نشر "تايلور" TAYLOR " أطروحته التطورية العظيمة الموسومة وهو بحث في بدايات التاريخ وتطور المدنية 1865 وتبع بسنوات قليلة بعمله الرئيسي الموسوم بالثقافة البدائية 1871 " *la Culture primitive* "إقترح فيه مخططا تطوريا من بقايا عمل مورغان Morgan في كتابه التاريخ القديم " *la société archaïque* " ونشر الكتابان في نفس العام , إشتراك مع مورغان لإيمان بأولوية الظروف المادية، ومثل مورغان كانت معرفته للتنوع الثقافي شاسعة، إلا أن تايلور لم يشارك مورغان الإهتمام بمصطلحات القرابة، وبدلا

¹ توماس هايلاند إيركسون، وفين سيفرت، المرجع السابق ص 38.

من ذلك طور نظرية البقاء الثقافي، وكان هذا البقاء في نظره سمات ثقافية فقدت وظائفها الأصلية في المجتمع، إلا أنها إستمرت دون سبب معين في البقاء كانت هذه السمات ذات أهمية حاسمة بالنسبة لمساعي إعادة بناء التطور الإنساني¹.

رغم أن تايلور قد إهتم بعدد من جوانب الحياة الإجتماعية، فضلا عن إهتمامه بالساتيم القرابية، فإن ما إشتهر به هو إهتمامه بالسياسة الدينية خاصة مع نظريته حول الإحيائية التي كانت برأيه نقطة الإنطلاق بالنسبة لتطور المعتقدات الدينية.

إنصرف تايلور في البداية إلى القيام بأبحاث حول الأساطير فكرس لها عدة فصول من كتابه الأول "بدايات التاريخ البشري ونمو الحضارة" 1965 ، ثم توسع بأبحاثه بعد ذلك لتشتمل على الظاهرة الدينية بشكل عام، يعرف تايلور الدين على أن أساس نشأته هي الإحيائية، أي الاعتقاد بوجود كائنات روحية، فإعتبرها ممارسة تنحو إلى إضفاء الطابع الروحي على العالم الطبيعي²، أي أنها تسبغ الروح أو النفس إلى عناصر الطبيعة، من نباتات، حيوانات، وأمكنة ومواقع عجيبة الشكل أو خطيرة الشأن.

إنطلق تايلور من فكرة قوامها ثنائية الجسد والنفس التي إستلهمها الإنسان من اللحم أولا ومن الموت بعد ذلك، فالمرء يرى نفسه أثناء النوم كائنا نشطا، ينتقل ويحيا، بحيث يستخلص من ذلك أن له قرينا في داخله وهو النفس بحيث تظل حية في جسد الميت إن فكرة بقاء النفس هذه التي آلت إلى نشأة عبادة الأموات وإلى الآباء والأسلاف، وهي ظاهرة يرى تايلور أنها تتصل إتصالا وثيقا بالإحيائية، فالآباء الأولون الذين تقدم الصلوات لهم ما هم إلا أرواح تتولى حماية المصلين ورعايتهم.

¹ أحمد أبو زيد، تايلور، ترجمة محمود قاسم، مطبعة دار المعارف القاهرة ، 1957 ، ص 76.

² عبد الله الخريجي ، المرجع السابق، ص445

لكن هذا المعتقد ما لبث أن إشتمل في فترة لاحقة إلى عالم الطبيعة، فلم يقتصر على ما هو ذو حياة وحسب، بل إشتمل إلى كل ما يتحرك وما قد يشكل خطرا على البشر من بحيرة "جبل، أو غابة.....") وهذه الأرواح التي تسكن عالم الطبيعة أرواح "متحركة"، منتقلة وباقية حتى بعد الموت، وقد يكون لها أن تنتقم من البشر. كما أن بوسعها تحل لفترة معينة في أجسادهم، فيصابون عندئذ بالمرض أو الجنون أو بالمس، ولكن من الممكن "تدجين" هذه الأرواح وتقييد حركتها والحجر عليها ضمن شيء معين وقد أطلق على هذا الشيء المعين إسم "الفتيش" **le fétiche** أي التميمة "أو الحرز". فقد إعتبرت الفيتشية بمثابة التعبد للأشياء التي تسكنها الأرواح¹.

أرواح يسعى المتعبد إلى إلتماس حمايتها ورعايتها أو بالعكس إلى تجنب خطرها وضررها.

وهكذا نمت إلى جانب عبادة الآباء الأولين عبادة للطبيعة، إفرقت مختلف الأرواح التي تسكن الأرض والغابة والبحر والسماء إلى مصاف الآلهة وأخذ تايلور يقيم تماثلا بين عالم الطبيعة وعالم الآلهة فإذا كان الجسد البشري يقوم بوظائفه بفضل القرين الروحي الذي يسكن فيه، فإن الطبيعة لا بد أن تكون مسكونة هي الأخرى بأرواح مماثلة.

يعتقد الإنسان البدائي أن الكائنات الروحية تؤثر أو تتحكم في أحداث العالم المادي، وفي حياة الإنسان في الدنيا والآخرة، ويعتقد أن تلك الأرواح تجري إتصالا بالناس، وتستمد الرضا والسخط من التصرفات الإنسانية ويعتبر تايلور واحد من أوائل من إستخدموا لفظ المذهب الروحي ANIMISME وهو أكثر المعتقدات العامة إرتباط بوجود كائنات علوية يعرفها على النحو التالي "لقد وجد بصفة دائمة أن المذهب الروحي ينقسم إلى عقيدتين كبيرتين، الأولى تتعلق بأرواح مخلوقات فردية، وهي أرواح قادرة على الوجود المستمر بعد

¹ جاك لومبار، المرجع السابق، ص 72.

الموت، أو بعد فناء الجسد، والثانية تتعلق بأرواح أخرى تتدرج في معارج الرقي إلى مرتبة الآلهة القوية¹.

والطبيعي أن يؤدي الإعتقاد بوجودها إلى إبداء الإحترام لها واسترضائها عاجلا أم آجلا. وهكذا نجد أن النزعة الروحية في منتهى ما وصلت إليه من تطور تتضمن الإعتقاد في وجود الأرواح، وهذه المعتقدات تنتمي من الناحية العملية إلى نوع معين من العبادات الإيجابية.

ولإلقاء الضوء إلى تنوع الكائنات العلوية (الأرواح) في نطاق الثقافة بدائية تتناول كمثال تشيريكاهو أباشي Chiricahua apache هم قوم من البدو الذين يقومون بجمع الغذاء، ويعيشون في مجتمعات صغيرة في قطر جبلي شبه قاحل من أقطار المكسيك الجديدة ولأريزونا.

إن آلهة التشيريكاهو تنقسم إلى أربعة فئات من الكائنات العلوية : الأرواح والأشباح تتمثل في أربعة آلهة رئيسية هي: واهب الحياة والمرأة المطلية بالأبيض، وطفل الماء، وقاتل الأعداء .

ونجد أن المرأة المطلية بالأبيض، وطفل ماء، وقاتل الأعداء، أكثر المعبودات التي يتكرر ذكرها في ثنايا الأساطير ويقام لها إحتفالات دينية. فمثلا أسطورة طفل الماء تقول أنه قد حظي بمساعدة أخيه الأقل منه فاعلية قاتل الأعداء، فإستطاع جعل الأرض قابلة للإستيطان الإنسان، وذلك بقتل تلك المخلوقات العلوية الشائعة مثل: العملاق، النسور الكبيرة، وفحل الجاموس، والضبي.

¹ جاك لومبار، المرجع السابق، ص 72.

فالأرواح عند تشيريكاهو أباشي، فهي أكثر بكثير من الآلهة ومن بين أكثر هذه الكائنات أهمية أرواح الجبل التي تمثل "شعبا" يقال أنه يعيش بعيد المدى في الأساطير وتعد مصدر لما يسمى بطقوس الراقص المقنع.

وهي مرهوبة الجانب، وتحف بالخشوع ولا ينظر إلى أرواح الجبل بإعتبار أنها تقطن مكانا معيناً فحسب، بل أيضا كحراس للحيوانات الموجودة في المناطق المجاورة¹.

كما نجد أشباح الموتى تشكيل فئة من الكائنات العلوية لدى تشيريكاهو CHIRICAHUA فالتشيريكاهونيون يخافون من الموتى إلى حد بعيد، وهم يبذلون كل جهد من أجل إزالة ذكرياتهم بأسرع وقت ممكن، فإن أشباح الموتى تعود لزيارة أصدقائها وأقربائها الأحياء عن طريق الأحلام غالبا.

ومثل تلك الزيارات تلقي هلعاً شديداً بإعتبار أنها دلالة إلى أن الشخص الذي يزار سرعان ما يموت هو نفسه.

يتضح أن الكائنات العلوية التي تسمى بالأرواح تلعب الدور الأكبر في ديانة التشيريكاهو أباشي فالآلهة قليلة وبعيدة عن معظم النشاط اليومي، فلقد كان دورها الذي لعبته متعلقا بخلق العالم وجعله ملائم للإستيطان. فإن الأرواح تسود كل شؤون الحياة اليومية، وبخاصة في الطقوس والإحتفالات الدينية، التي تركز بصفة خاصة لإحراز الشفاء، فكل بالغ من الأباش سواء كان رجلا أم امرأة قد تكون لديه روح على ألفة بها، يستطيع أن يتلقى منها الإتصال بالقوة العلوية لإحراز الشفاء وهكذا تستمد القوة من البومة والحية ومن الغزالة وهي ثلاثة أرواح حيوانية يخشى بأسها وتلقى إحتراما بفضل قوتها وثمة آخرون يستمدون القوة من أرواح حيوانات القنص التي لها أهمية في الحياة الإقتصادية للأباشي، أما الأرواح المستمدة من أرواح الجبل فإنها تمكن الإنسان من تقديم طقس الراقص المقنع، وهو حفل هام

¹ عبد الله الخرجي، المرجع السابق، ص 405.

للإستشفاء لرفاهة المجتمع، فجملة القول إذن أن الأرواح تعتبر بين التشيريكاهوانين الوسائط التي يتسنى للناس من خلالها إحراز القرب من القوة العلوية ومن ثم القدرة على الإستشفاء من المرض، ودرء الموت وسوء الحظ، إلى جانب التخفيف من حدة مشكلات الوجود¹.

2- النظرية الإنتشارية La Théorie Diffusionniste

أعدت الأنثروبولوجية الإجتماعية البريطانية الإعتبار للنظرية التطورية في تأكيدها على السمات الثقافية ذلك لأنها تتطوي على طاقة كامنة للبقاء، ولا يزال الإنتشاريون يستخدمون السمات الثقافية لإعادة بناء الماضي إلا أن الماضي لم يعد حركة خطية تمر خلال مراحل محددة بصورة جيدة كان التاريخ الثقافي قصة مشتقة للمواجهات الثقافية من الهجرات والتأثيرات.

في أوائل القرن العشرين كانت الإنتشارية بديلا جذابا للتطورية، بسبب أنه كان لديها إحترام أعظم للحقائق على الأرض وذرائع نظرية متواضعة.

إستهدف الإنتشاريون التوصل إلى مسح شامل لإنتشار السمات الثقافية منذ أقدم الأزمان حتى اليوم، وطوروا تصانيف للدوائر الثقافية (حلقات ثقافية) وقاموا بمسح إنتشارها من المركز الأصلي إلى المراكز الهامشية، ولعل ما يستحق الملاحظة أن الإنتشارية لم تسقط خلفيتها التطورية فلا زال معظم الإنتشاريين يعتقدون أن التغير الإجتماعي قد أدى إلى التقدم والمزيد من التطور ماعرضوه في التطورية الفيكتورية (تايلور، سبنسر، فرايزر)، كانت خصيتهما اللاخطية والحتمية، حيث وجدت الفكرة عند تايلور والآخرين على أن كل المجتمعات تمر عبر مراحل معينة ومتماثلة في كل أنحاء العالم.

من المفاهيم التي ركزت عليها الإنتشارية وأولتها إهتماما كبيرا هو مفهوم الدائرة الثقافية¹، ويتحدد هذا المفهوم بأنه مجموعة جغرافية تتصف بتماثل السمات الثقافية، من

¹ عبد الله الخرجي، المرجع السابق، ص 401

مؤسسات ومعتقدات وتقنيات وهي سمات ثقافية كانت قد إنتشرت إنطلاقاً من بؤرة معينة أو من مركز معين في منطقة ذات أبعاد معينة فكان البحث القيم الذي قام به الألمانين هـ.بومان ود.وسترمان ثم ترجم إلى الفرنسية بعنوان : شعوب إفريقيا وحضاراتها "1948" يقوم هذا البحث على تقسيم إفريقيا إلى دوائر حضارية تمتاز كل منها بعدد من السمات المشتركة من أرومات إثنية وإقتصاد (قنص، تربية مواشي، زراعة، وتنظيم عائلي وسياسي، ودين، أما المنهج المتبع شبيه بالمنهج الذي إتبعه الأمريكيون وهو يقضي بتجزئة الثقافة الواحدة إلى سمات أو عناصر ثقافية(تقنيات، من نوع القوس أو البندقية، مؤسسات كالملكية أو الزواج...إلخ ثم جمعها في مركبات ثقافية مجموع السمات الثقافية المتضافرة التي تنتمي إلى ثقافة واحدة).

وإنطلاقاً من توزع مختلف السمات والمركبات في منطقة معينة يصل الباحث إلى:

- التوزيع المكاني لمختلف هذه السمات والمركبات، بحيث ترصد أماكن تكاثرها وأماكن ندرتها.

- ثم يصل بناء على توزع هذه العناصر الثقافية مكانياً إلى تحديد مسارات إنتشار هذه التقنية أو تلك، أو هذه المؤسسة أو تلك وذلك بناء على العلاقات التاريخية القائمة بين مختلف هذه الثقافات.

إنطلق بعض الباحثين مثل ج. إليوت سميث (1871-1937) **Grafton Eliot**

Smith من الفكرة القائلة بأن إنتشار المؤسسات أو التقنيات أو الأفكار لا يسعه أن يتم إلا إنطلاقاً من بؤر حضارية كان لها أن تطبع التاريخ بطابع أبهتها وإشعاعها وطرحوا فرضية مفادها أن الحضارة كانت قد نشأت في مصر الفرعونية وأن جميع الثقافات كانت قد تطعمت

¹ جاك لومبار، المرجع السابق ص 124.

أو إغنتت بمعطيات الثقافة المصرية وحدها، وهكذا يكون وادي النيل، بموجب هذه الفرضية، مهد العديد من الإختراعات والمعتقدات.

والمعروف أن الألمانين كان لهم مساهمة كبيرة في الدراسات الميثولوجية كما أنهم وضعوا أرضية نظرية صلبة في دراسة الإنساق الرمزية من معتقدات وأساطير تناولت الشعوب الألمانية أولاً ثم إمتدت إلى الشعوب الأخرى فساهمت بالتالي إلى إعادة إحياء التراث الشعبي بكل ما تحويه من أساطير، قصص شعبية، تقاليد عادات وأعراف هي بمثابة معالم تحدد هوية الشعوب وتاريخها والتي من خلالها تطل على ماضيها ومنها تنطلق لبناء مستقبلها وقد واجهت الإنتشارية وبالأخص مدرسة "فيينا" أفكار التطوريين خاصة تايلور من تطور الدين الذي ذهب إلى أن التوحيد لا وجود له البتة لدى البدائيين، وبعد دراسة حول المجتمع الإفريقي، سعى إلى إقامة البرهان على أن أقدم الأقباط الغابرة التي تعيش من القنص واللقاط كانت رغم ذلك على معرفة بفكرة الإله، وكما كانت تؤمن بالطوطمية والسحر، فقد كان يرى أن فكرة الإله الأكبر موجودة منذ بداية البشرية¹.

وكان المبرر الذي قدمه تايلور في إنكار وجود التوحيد في المجتمعات البدائية هو أن ديانة التوحيد المنزلة مستواها الحضاري الراقي لم تأتي إلا في آخر مراحل التطور الديني فالعقلية المتأخرة لم تبلغ حد التجريد والتعميم وفي نفس السياق إتجه دوركايم في تفسير الدين إلى أنه لا يقوم أصلاً عند الأقباط المتأخرة على فكرة الإله وقيام كائن أعظم له القدرة والحوار الذي يفرض إرادته العليا المقدسة على متبعيه والمؤمنين به ذلك لأن العقلية المتأخرة لم تبلغ درجة من الرقي يمكنهم بها إدراك إله مجرد عام ويصعب عندهم تبني ديانة التوحيد².

¹ جاك لومبار، المرجع السابق، ص 130.

² عبد الله الخريجي، المرجع السابق، ص 83.

إستنادا إلى المعطيات النظرية التي بحوزتنا يمكن تقسيم المراحل التاريخية للتطور الديني إلى النحو التالي ولا بد الإشارة أن هذا التقسيم ليس بالضرورة النموذج المثالي الذي يعبر عن الإنتقال الفعلي من الديانات التي تنتمي إلى المجتمعات أدنى نحو الديانات التي تنتمي إلى مجتمعات عليا حسب المنظور التطوري إنما هو تقسيم منهجي لفهم التجربة الدينية التي مر بها الإنسان.

ثانيا : نظرية فرايزر في تفسير أصل الممارسات السحرية **La théorie de frazer sur**

l'origine des pratique magique

نشر فرازر عددا كبيرا من الكتب أشهرها الطوطمية والزواج الخارجي (1920) والفولكلور في العهد القديم (1918) وخاصة كتابة الغصن الذهبي الذي بلغ عشر مجلدا وصدر تباعا بين عامي 1890 و 1915، وهو كتاب وصفه مؤلفه بأنه تتبع فكر الإنسان ومراحل تطوره ابتداء من السحر والدين وصولا إلى العلم "وضمن كتابه مجموعة هائلة الحجم من الوقائع التي استقاها من مجتمعات شديدة الاختلاف، وعالج هذه الوقائع من زاوية المنهج المقارن.فتطرق إلى موضوعات السحر والطقوس الزراعية والإحيائية. وعالج بشكل خاص أصول ظاهرة "كبش المحرقة"¹.

أي طقوس تمارسها الديانة اليهودية عند تقديم القرابين وهي عبارة عن معتقد يمكن أصحابه من تحويل كل القوى الشريرة وكافة المعاصي التي ارتكبتها الطائفة الواحدة، وتحميل وزرها لفرد واحد يفندي الطائفة بموته المصطنع، كانت مساهمة فرازر الأساسية حول نظريته في السحر وفي تطور المجتمعات عبر المراحل المتتالية: سحر، دين، علم، فقد اعتقد الإنسان في بداية الأمر أن بوسعه السيطرة على الطبيعة ثم تبين له بعد ذلك قصوره وضعفه، فإتكل على الآلهة وفوض امره إليها، ثم تمكن في النهاية من السيطرة على الطبيعة، لكنه عرف حدود هذه السيطرة، وهذا ما حادبفرازر إلى التمييز بين الدين والسحر فالسحر برأيه ضرب

¹ جاك لومبار، المرجع السابق ص79.

من البصيرة أو العلم المسبق، ضرب من العلم المزيف، يعتمد أصحابه على سبيل التعامل مع الطبيعة وأخطارها بغية تدجينها. وفي سياق بحث الإنسان عن علاقات الأسباب والمسببات أخذ يسعى لإيجاد قوانين، لكن هذه القوانين ما هي في الواقع إلا وهم وخيال وأهم هذه القوانين إثنان "قانون التماثل" و"قانون التماس" "أو العدوى" هكذا لابد للشبيه أن يولد شبيهه: فتصوير الحيوان الجريح بفعل السهم من السهام على جدران كهف من الكهوف من شأنه أن يجعل رحلة القنص في اليوم التالي مثمرة وناجحة. كذلك الأشياء التي تتماس فيما بينها: فهي تستمر في تأثير بعضها على بعض، وهذا هو السحر المسمى بالسحر التعاطفي، وهو الذي يمكن متعاطيه من استخدام شيء من ممتلكات أحد الأشخاص أو جزء من أجزاء جسده (كأظافره أو شعره) ضد هذا الشخص بالذات فالساحر يسيطر على الطبيعة، أو يعتقد بأن بوسعه السيطرة عليها وهو لا يتوسل إلى ذلك بأية قوة غيبية. لكن الإنسان توصل بالنهاية إلى الاعتراف بعجزه وقصوره اتجاه قوى معينة لا قبل له بالسيطرة عليها، فعزا أسبابها للآلهة، فكان الدين والحالة هذه عبارة عن مصالحة مع القدرات العليا التي يفترض بها أنها توجه الأحداث الطبيعية والبشرية وتتحكم فيها¹.

لا يمكن إقامة تمييز قاطع بين الدين والسحر في المجتمعات البدائية فكلاهما يعتمد على الاعتقاد في وجود قوى علوية، ولكن يمكن التمييز بينهما على هذا الأساس: السحر على حد تعبير فريزر يتضمن زعمين: الشبيه ينتج شبيهه، أو أن الأثر يشبه سببه، ثانيا: أن الأشياء التي كانت ذات مرة على صلة بعضها ببعض تستمر في التأثير بعضها في بعض عن بعد، حتى بعد أن يستبعد الاتصال الفيزيائي بينهما. والزعم الأول تبعا لفريزر يشكل الأساس لما يسمى بالسحر بالتقليد، والثاني يشكل الأساس للسحر بالعدوى وثمة حالة معروفة جيدا في المجتمعات التي درسها فريزر منتشرة على نطاق واسع للسحر بالتقليد، وتوجد في الاعتقاد بأن أي عدو يجرح أو يقتل بواسطة جرح أو تحطيم تمثال له، فالساحر يعد التمثال بعناية

¹مارك أوجيه جان بول كولايين، الأنثروبولوجية، ترجمة جورج كنوره، دار الكتاب الجديدة المتحدة، 2008، ص75.

شديدة، ويصنعه من طين، أو الصلصال أو الخشب، أو من مادة أخرى مماثلة. ولقد تتلى تعزيمات أو رقى متعددة، لكي تطابق بين التمثال وبين الضحية المقصودة وبعد ذلك يشوه التمثال أو يحطم، فيعتقد أن الضحية المقصودة سوف تعاني من نفس تلك المواضيع بجسمها الذي أؤدي فيها التمثال، وهكذا فإن اختراق سكين أو مديّة في ذراعي أو ساقَي التمثال سوف يحدث جروحاً في ذراعي وساقَي الضحية، وعلى نفس النحو، فإذا ما حطم التمثال، فإن الضحية سوف تموت.

أما الساحر بالعدوى، هو أن الضرر أو الخير الذي يحمل لشيء ما كان ذات مرة في ارتباط مباشر مع أحد الأفراد (مثلاً ظفر من أظفاره، أو جداول من شعره) سوف يؤثر في ذلك الفرد، فمثلاً بين

التشيركا هو أباشى نجد: أن المشيمة تجمع كلها في سترة، أو في قطعة من قماش قديم تكون المرأة قد ركعت عليها. ويوضع معها الحبل السري... فيجب أن تحرق أو تدفن.

وإذا ما دفنت ثم نبش عنها أو أكلتها الحيوانات، فإن الضرر يصيب الطفل، والطريقة المعترف بها في التخلص من تلك الأشياء هي وضع الصرة في شجيرة تحمل فاكهة لأن الشجرة تعود إلى الحياة كل سنة ولتتجدد حياة الطفل مثل تلك الشجرة، بحيث تقوم القابلة بمباركة الخرقة وتقول الشجرة: "ليعيش الطفل لينم ليراك وأنت تحمليين ثمرات عديدة"¹.

ويسمى كلا النوعين من السحر بالسحر التعاطفي ويتفرع إلى فرعين السحر التعاطفي التجانسي (قانون التشابه) وسحر العدوى (قانون الاتصال)..

1- الممارسات والطقوس السحرية بنوعيتها (الإيجابي والسلبي في المجتمعات التي درسها جيمس فرايزر كما ذكرها في كتابه الغصن الذهبي le rameau d'or

¹ عبد الله خريجي، المرجع السابق، ص 432.

إن البحث يستدعي ذكر هذه الممارسات السحرية نظرا للإهتمام الذي سنوليه لهذا الجانب في المجتمع القبائلي لان الدراسة تتطلب منا الإطلاع على الثقافات الأخرى المختلفة ليتسنى لنا القيام ببحث شامل وموضوعي له أرضية معرفية متينة.

1- 1 الطقوس السحرية العلاجية :

إذ كان الهندوس القدامى يؤدون مراسم دقيقة التفاصيل تعتمد على السحر التعاطي التجانسي لمعالجة مرض اليرقان. الهدف الرئيسي من العلاج هو نقل اللون الأصفر من المريض إلى الكائنات أو الأشياء الصفراء مثل الشمس التي ينتمي إليها اللون الأصفر وجلب اللون الأحمر من مصدر حيوي نضر وهو الثور الأحمر تحديدا.بهذه النية يتلو الساحر القول السحري التالي:

"إلى الشمس يذهب ما تعاني من ألم القلب واليرقان، ونحوطك بلون الثور الأحمر نحوطك باللون الوردي طيلة عمرك. ليحفظ هذا الشخص من الأذى ويتخلص من اللون الأصفر الأبقار التي إلهها أحمر، وهي نفسها حمراء، في كل قوة لها نحوطك وإلى الذعرة، إلى السمن، إلى الببغاء ليذهب لونك الأصفر."

بينما يقوم الساحر بهذا يعطي الكاهن الرجل ماء منقوعا مع شعر الثور الأحمر ليرشفه ويفضي عليه اللون الأحمر، يصب الكاهن الماء على ظهر الثور ويجعل المريض يشربه، ويوضع المريض على جلد ثور أحمر ويربط بقطعة جلدية.

ولكي يحسن من لونه ويخلصه تماما من اصفراره يتابع على الشكل التالي: يمرغه من رأسه إلى أخمص قدمه بالشوفان الممزوج بالكركم والتوميريك وهي نباتات صفراء، يضعه على السرير ويربط ثلاثة طيور -ببغاء وسمن وذعرة- تحت السرير بخيط أصفر. ثم يصب الماء على المريض ليغسل عنه الشوفان الأصفر يأخذ بعض شعرات من ثور أحمر ويغلفها بورقة ذهبية ويلصقها على جلد المريض. كما لجأ من كان يعاني من اليرقان الشديد من

القدامى إلى تبادل النظر الحاد مع كروان الصخر الأئض كي يشفى من مرضه ويقول بلوتارك: "تلك هي طبيعة الكائن فهو ينتزع ويتلقى المرض الذي يصدره مثل تيار عبر النظر." " لذلك من المتعارف بين مربى الطيور ان يجربوا تماما هذا الطائر لكي لا يستفيد منه المصاب باليرقان دون مقابل . لا تقتصر مزايا هذا الطائر على لونه بل أيضا عيناه الذهبيتان الكبيرتان اللتان تسحبان بطبيعتهما اليرقان الأصفر. ويخبرنا ببلي عن طائر آخر وربما هو نفسه الذي أعطاه الإغريق اسم اليرقان لأن مريض اليرقان الذي كان ينظر إليه يشفي من اليرقان لأن لونه شبيه بلون المصاب باليرقان.

من محاسن السحر التعاطفي التجانسي هو أنه يمكن تطبيقه كعلاج على الطبيب بدلا من تطبيقه على الضحية التي تتحرر من كل المشكلات والتوقعات في حين طبيبه ينتقض ألما أمام عينيه. فمثلا يعمل فلاحو بيتش في فرنسا معتقدين أن التقيؤ الطويل الأمد سببه أن المعدة، كما يقولون، قد تخلخل تثبيتها فتسقط لذلك من يطلبون الخبير ليعيدها إلى مكانها المناسب. وبعد سماعه الأعراض يرمي الخبير نفسه على الأرض بحركات بهلوانية مريضة لكي يخلخل معدته. وبعد نجاحه في هذا يعود ويقوم بسلسلة حركات أخرى مصحوبة بتجهات وتكشيرات بهدف تثبيتها ثانية، وهكذا يشفى المريض مقابل خمسة فرنكات. وبطريقة مماثلة يقوم الطبيب من قوم دايك عندما يستدعى لمعالجة مريض ما بالتظاهر أنه ميت مستلقيا على الأرض. وبالتالي يعامل وكأنه ميت إذ يلف ببساط ويخرج من البيت ويلقى على الأرض. وبعد ساعة من الزمن يأتي طبيب آخر ويفك المتظاهر بالموت ويعيده إلى الحياة . ومن المفترض أن يشفى المريض كما شفي الميت وهناك علاج للورم الخبيث يعتمد على مبدأ السحر التعاطفي التجانسي وصفه مارسيلوس باردو وهو طبيب القصر للملك ثيودوسيوس الأول في أثناء عمله ا في الطب، وهو كالتالي: " خذ جذر نبات رعي الحمام، اقطعه وعلق طرفه حول رقبة المريض والطرف الآخر في دخان النار. وبينما يجف الجذر في الدخان، يجف الورم الخبيث ويختفي. وإذا رفض المريض أن يكافئ الطبيب ينتقم

هذا الأخير لنفسه من خلال رمي نبات رعي الحمام في الماء كي يمتص الجذر الماء ويعود الورم لصاحبه. وينصح الحكيم نفسه من كان يعاني من بثور جلدية أن يراقب النجم الهاوي ويمسح البثور بقطعة قماش بسرعة في أثناء هبوطه.

فتنزل البثور من جلد المريض كما ينزل النجم من السماء. ولكن على المريض أن يحذر شديد الحذر ألا يمسخ البثور بيد عارية لأنها عندئذ ستنتقل من الجلد إلى اليد.

1-2 طقس الطوتم ووضيفته في تأمين الغذاء

ويلعب السحر التعاطفي التجانسي والسحر التعاطفي بشكل عام دورا كبيرا بالإجراءات التي يتخذها صياد السمك لتأمين مورد وافر من الطعام⁽¹⁾. وحسب مبدأ الشيء يأتي بشبيهه، يقوم الصياد وأصدقاؤه بتقليد أشياء يقصدون بلوغها. ومن ناحية أخرى يتجنبون لدرجة الوسوسة ما يتصورونه مشابه لأشياء كارثية فعلا.

لم يمارس السحر التعاطفي بانتظام من أجل تأمين مورد العيش في أي مكان في العالم أكثر منه في وسط أستراليا. هنا تنقسم القبائل إلى جماعات لكل منها رمز من نبات أو حيوان يسمى طوتم وكل منها مسؤولة عن مضاعفة طوتمها لمصلحة الجميع عبر مراسم سحرية. معظم الطوتم هي حيوانات ونباتات مأكولة والهدف الأساسي من هذه المراسم هو تأمين هذا المورد أو أشياء أخرى للقبيلة كلها وغالبا ما تكون المراسم تقليدا لما يرغبون في إنتاجه، أي أن السحر تعاطفي تجانسي أو محاكاة. يقوم قائد طوتم البيغاء الأسترالي عند قوم ورامونغا بمضاعفة عدد من الطيور عن طريق الإمساك بمجسم البيغاء الأبيض وتقليد صوته الأجنس. ويؤدي قوم وتشيتي من أروناتا وهم أصحاب طوتم اليرقة، يؤدون مراسم لمضاعفة عدد اليرقات التي يستخدمها أفراد آخرون من القبيلة كغذاء لهم. وأحد هذه المراسم هي محاكاة تمثل الحشرة الكاملة عند خروجها من الخادرة. ينصبون هيكلًا من أغصان طوبلة ونحيفة لتمثيل الحالة الخادرية لليرقة ويجلس عدد من رجال طوتم اليرقة يغنون لهذا

الكائن في جميع مراحلها. ثم ينسحبون من الهيكل وهم يغنون للحشرة، وهي تخرج من الخادر. من المفترض أن يضاعف هذا التصرف من عدد اليرقات. وأيضا لمضاعفة عدد طيور الامو الذي يشكل مادة غذائية هامة يلجأ رجال طوطم الامو إلى رسم طوطمهم المقدس على الأرض وخاصة الأجزاء التي يحبون أكلها من ذلك الطوطم، وتحديد الشحم والبيض يجلس الرجال حول هذا الرسم ويغنون وهم يلبسون غطاء رأس يمثل الرقبة الطويلة والرأس الصغير لذلك الطائر. ثم يقلدون ظهور الطائر بينما هو واقف ينظر في جميع الإتجاهات دون هدف معين.

أما هنود كولومبيا البريطانية فيعتمدون بشكل كبير على السمك المتوفر في بحارهم وأنهارهم. وعندما يجوعون لعدم قدوم السمك في الموسم المعتاد يقوم ساحر نوتكا بصنع صورة على شكل سمكة ويضعها في الماء بالإتجاه الذي تظهر منه عادة. بسبب هذا الطقس المرافق للصلاة قدوم السمك على الفور. ويستخدم سكان جزيرة توريس ستراتيت مجسمات للأطوم والسلحفاة ليجرون هذين الحيوانين إلى موتهما بواسطة السحر. ويعتقد قوم تورادجاس في سيليبس الوسطى أن الأشياء المتشابهة تجذب بعضها بعضا بواسطة الروح التي تعيش فيها أو عبر الأثير النشط. لذلك يقومون بتعليق عظام فك الابل والخنزير البري في بيوتهم لكي يجذبوا مثل تلك الحيوانات على طريق الصيادين. وفي جزيرة نياس وعندما يقع الخنزير في الحفرة المنصوبة له، يأخذون الحيوان ويفركون ظهره يتسع أوراق ساقطة معتقدين أنها ستسبب سقوط تسع خنازير أخرى في الحفرة نفسها كما سقطت أوراق الشجرة التسع. وفي جزر سابورا وهاريكو ونويسالوت في الجزر الهندية الشرقية، يبحث من يهم بنصب الفخ للسمك في البحر عن شجرة نقرت ثمارها العصافير ويقص من هذه الشجرة فرعا قويا يصنع منه العمود الرئيسي للفخ، لاعتقاده أنه كما استدرجت الشجرة الكثير من الطيور لنقرها كذلك يستدرج الفرع السمكات للفخ.

ولدى القبائل الغربية في غينيا البريطانية الجديدة يستخدم سحر لمساعدة الصياد في تحقيق طعنات رمح ناجحة في الأطوم أو السلحفاة، يضع الصياد خنفساء تسكن جوزة الهند في المقبض حيث يثبت رأس الرمح. من المفترض أن هذا يجعل رأس الرمح يلتصق في الأطوم أو السلحفاة تماما كما تلتصق الخنفساء على جلد الإنسان عندما تعضه. وعندما يرمي الصياد الكمبودي شباكه ولا يحصل على شيء يتجرد من جميع ملابسه وبيتعد قليلا ثم يمشي بشكل عادي ويقع في الشبكة وكأنه لم يرها ثم يصرخ أو اه ما هذا؟ أخشى أنني وقعت في الصيد. " بعد ذلك لابد للشبكة أن تلتقط صيدها. وهناك محاكاة أخرى مازالت في الذاكرة في المرتفعات الاسكتلندية . قبل ان يخرج الهندي من قوم كارير لنصب الفخ ينام وحده بجانب النار مدة عشرة ليال واضعا قطعة صغيرة من عصا بشكل تبقى مضغوطة قليلا على رقبته. وبالتالي يجعل هذا السحر عصا الفخ تنزل مباشرة على رقبة الدلق. وعند الغاليراييس الذين يسكنون مقاطعة في شمال هالماهيريا وهي جزيرة كبيرة إلى الشرق من غينيا الجديدة جرت العادة أنه عند تلقيم البندقية قبل الخروج للصيد يجب أن تضع الطلقة في فمك قبل أن تقمها في البندقية وبالتالي فإنك عمليا تأكل لحم الطريدة التي لن تخطئ الطلقة في تحقيقها.

1-3 نظام السحر التعاطفي

إن نظام السحر التعاطفي لا يقتصر على المبادئ الإيجابية بل يقتضي وجود عدد كبير من المبادئ السلبية أو الممنوعات. فهو يعلمك ليس ما تفعله فقط بل ما يجب أن تحجم عن فعله، المبادئ الإيجابية هي السحر أما المبادئ السلبية فهي الممنوعات. وفي الحقيقة يبدو أن تعاليم السحر معظمها إن لم تكن كلها، هي تطبيق خاص للسحر التعاطفي بقانونيه¹. التشابه والاتصال رغم أن هذين المبدئين لم يصاغا بعبارة مفهومة بشكل مجرد لدى الإنسان

¹ جيمس فرايزر، المرجع السابق، ص39.

البدائي لكنه يؤمن بهما ضمنا كمنظم لمسار الطبيعة المستقلة تماما عن الإرادة البشرية. ويعتقد أنه إذ تصرف بشكل ما ستظهر نتائج حتمية لهذين القانونين بشكل أو بآخر. وفي حال لم يرض عن نتائج عمل ما أو تبينت له خطورة الأمر، من الطبيعي ألا يعود لمثل هذا التصرف كي لا يعرض نفسه لخطر هو بغنى عنه. أو بالأحرى يحجم عن ذلك بناء على اعتقاده الخاطئ بفكرتي السبب والنتيجة لأنه يتوهم الأذى القادم وبالتالي يخضع للمحرم. وهكذا يكون المحرم تطبيقا سلبيا للسحر العملي. يقول السحر الإيجابي: افعل هذا لكي يحدث كذا وكذا. أما السحر السلبي فيقول: لا تفعل هذا لكي لا يحصل كذا وكذا. يهدف السحر الإيجابي إلى إنتاج عمل معين أما هدف السحر السلبي أو المحرم هو تجنب شيء غير مرغوب فيه. لكن لبلوغ الأهداف المرغوب فيها وغير المرغوب فيها من المفترض العمل بقانون التشابه والاتصال. لكن بما أن الشيء المرغوب فيه لن يحصل فعلا عبر اتباع المراسم السحرية كذلك لن ينتج أشياء سيئة عن خرق المحرمات. وإذا كان الشر المفترض سيأتي حتما بعد خرق المحرمات فإن تلك المحرمات ليست محرمات بل قواعد أخلاقية أو مفهوم عام. إن قولنا: "لا تضع يدك في النار": ليس تحريما بل قاعدة أو مفهوم عام لأن الشر القادم هو واقع وليس خيال. أي باختصار، التعاليم السلبية التي ندعوها محرمات إلا عبث كامل مثل التعاليم الحضية التي ندعوها سحرا إيجابيا. وما هذان الشيطان إلا طرفان متناقضان أو قطبان للخطأ المدمر نفسه، المتجسد في الإدراك الخاطئ لتداعي الأفكار أي السحر بقطبيه الإيجابي والمحرمات. وإذا ما أطلقنا اسما عاما "السحر" على النظام الخاطئ ككل بشقيه النظري والعملي فإن المحرمات تكون في الجانب السلبي من السحر العملي.

1-4 السحر السلبي (المحرمات)

بعد تقديم جيمس فرايزر أمثلة في السحر الإيجابي يشرع بالتعريف ببعض الأمثلة عن المحرمات التي يمتنع عنها الصيادون البريون والبحريون، ومن هذه الأمثلة أن صببية

الاسكيمو يمنعون من ممارسة لعبة (مهد القطة) وفيها تربط اليدان بخيطان متشابكة، لأنهم لو فعلوا ذلك لعقدت أصابعهم فيما بعد في خيط الحريون. من الواضح أن المحرم هنا هو تطبيق لقانون التشابه، كأساس للسحر التعاطفي التجانسي، لأن انعقاد أصابعه عندما يكون طفلا سيؤدي إلى انعقاد أصابعه بخيط الحريون عندما يصبح رجلا. وكذلك بعض زوجات الصيادين من قوم الهزول في جبال الكريثيا اللواتي يمتنعن عن الغزل وقت يكون أزواجهن يأكلون وإلا ستتقلب الطريدة كالمغزل ولا يتمكن زوجها من ضربها. وكذلك في معظم أجزاء إيطاليا الشمالية القديمة إذ منع النساء قانونيا من المشي بشكل متعرج في الطرقات العامة أو أن يحملن مغازلهن بشكل علني لأن هذا سيؤدي الموسم. ربما أتت الفكرة من أن دوران المغزل سيؤدي إلى جعل السنابل تلتف فتمنع من النمو.. وكذلك عند قوم إينوس في زاغالين، تمنع الحامل من الغزل أو ربط الحبال مدة شهرين قبل وضعها لأنهم يعتقدون أن هذا سيؤدي إلى عقد أحشاء الجنين مثل الخيط. وفي بيلاسبور وهي مقاطعة هندية، ولسبب مشابه عندما يقوم مختار القرية بالاجتماع بمجلسه يمنع الجميع من الغزل لأن هذا يؤدي إلى دخول النقاش في دائرة مفرغة لا تقضي لنتيجة كما يحصل للمغزل. أما في بعض جزر الهند الغربية فيجب على أي قادم لبيت الصياد أن يدخل بشكل مستقيم دون التوقف عند الباب ولو فعل غير ذلك لفلعت الطريدة الشيء نفسه وتوقفت عند الطعم ورجعت بدلا من الوقوع في الفخ. وللسبب نفسه، في تورادجاس في سيليبس الوسطى، يمنع على أي كان أن يتوقف أو يقف عند سلم منزل فيه امرأة حامل لأن هذا التأخر سيؤدي إلى إعاقة الولادة.

من أكثر وأهم المحرمات التي كان يخافها الإنسان البدائي هي تناول بعض الأطعمة، وكلها تتدرج تحت قانون التشابه وبالتالي هي أمثلة على السحر السلبي. ومثلما يأكل البدائي الكثير من النباتات والحيوانات كي يكتسب ميزات يرغبها ويعتقد أنها تتمتع بها، كذلك يمتنع عن بعضها الآخر التي يرى فيها صفات غير مرغوب بها ويخشى أن تنتقل إليه. سنقدم

أمثلة على السحر السلبي¹. في مدغشقر يمنع الجنود من تناول أطعمة معينة وإلا حسب مبدأ السحر التجانسي التعاطفي يفسدون باكتسابهم صفات ملازمة لتلك الأصناف. لا يتذوقون القنفذ على الإطلاق، لأنهم يخافون من نزوعه إلى التفوق على شكل كرة عندما يصاب بالذعر فيسبغ على من يتناوله سمة الإنكماش والرعدية. كما يمنع على الجندي تناول ركبة الثور وإلا ستضعف ركبتاه ويعجز عن المشي. كذلك يحرص المحارب شديد الحرص على عدم تناول الديك الذي مات في القتال أو أي شيء مات طعنا بالرمح، كما يحرم قتل الحيوان الذكر في منزل كان صاحبه مسافرا في الحرب. أما من يأكل ديكاً مذبوفاً في القتال فلسوف يموت هو ذبفاً في ساحة القتال. وإذا ما تناول حيواناً مات مطعوناً فإنه سيطعن هو نفسه، وأما من يذبح في بيته حيوان ذكر فلسوف يقتل هو وربما في اللحظة نفسها والطريقة نفسها. والأكثر من ذلك يمنع على الجندي في مالاغاسي أن يتناول الكلى لأنه في لغة مالاغاسي تتطابق كلمة كلية ومصطاد، إذن سيقع ضحية الصيد إذا أكل الكلى.

أن هذه الأمثلة عن المحرمات تفترض أن السحر يفعل فعله عبر مسافة بعيدة. لذلك يمتنع بعض نساء وأطفال صيادي النسور من الهنود سوداء الأقدام من استخدام المخرز في أثناء غياب أبيهم لكي لا يחדش النسور آبائهم أو أزواجهن. إن الإيمان بالتأثير التعاطفي بين شبيئين بعيدين هو جوهر السحر.

1-5 تأثير لايحاءات السحرية على الممارسات لاجتماعية

فالبداية مقتنع أنه ليست المراسم السحرية وحدها هي التي تؤثر في الأشخاص أو الأشياء بل التصرفات اليومية البسيطة أيضاً. لذلك تخضع التصرفات مع الأصدقاء في مناسبات هامة إلى مجموعة قواعد دقيقة وأي إهمال لها من المفترض أن يجلب المصيبة أو الموت

¹ جيمس فرايزر، المرجع السابق، ص42.

لأناس غائبين¹. ينطبق هذا بشكل خاص على مجموعة الرجال في الصيد أو الحرب إذ ينتظرون من أهلهم في المنزل القيام بأشياء خاصة ويمتنعون عن القيام بأشياء أخرى بغية تأمين سلامة ونجاح الصيادين أو المحاربين. وهذه بعض الأمثلة على التخاطر السحري بوجهيه السلبي والإيجابي:

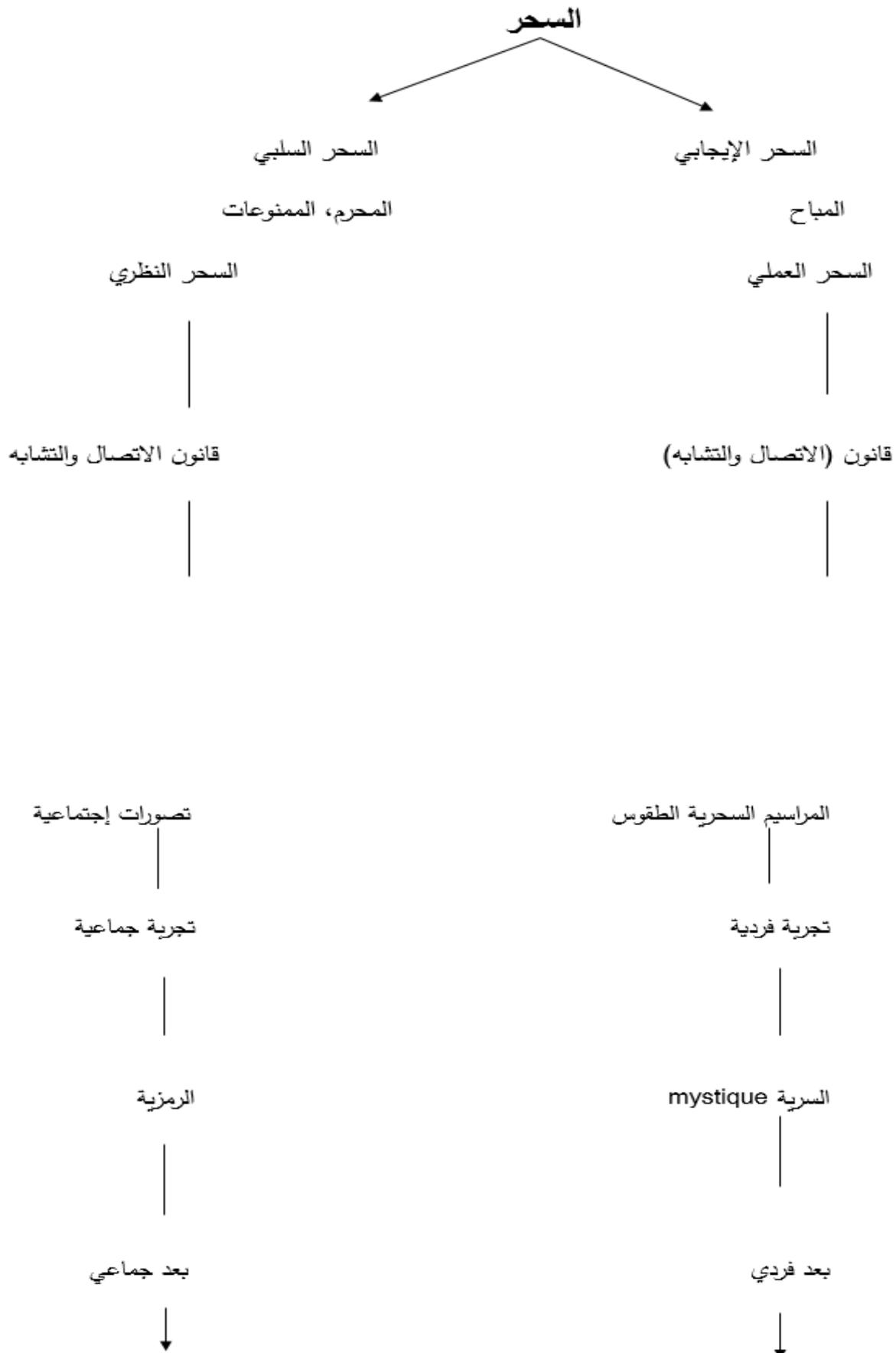
عندما يشرع مطارد الفيلة في لوس أنجلس في رحلته يحذر زوجته من قص شعرها أو وضع الزيت على جسمها في أثناء غيابه لأنها إن فعلت ذلك سيمزق الفيل الشباك وإن زينت جسمها سينزلق الفيل من بين حبال الشبك. وعندما يخرج أحد سكان قرية داياك لصيد الخنازير في الأدغال لا يلمس من يبقى في البيت الزيت أو الماء بأيديهم في أثناء غياب أصدقائهم لأنهم لو فعلوا ذلك لصارت أيديهم كأنها مطلية بالزبدة فتترقت الفريسة من بين أيديهم.

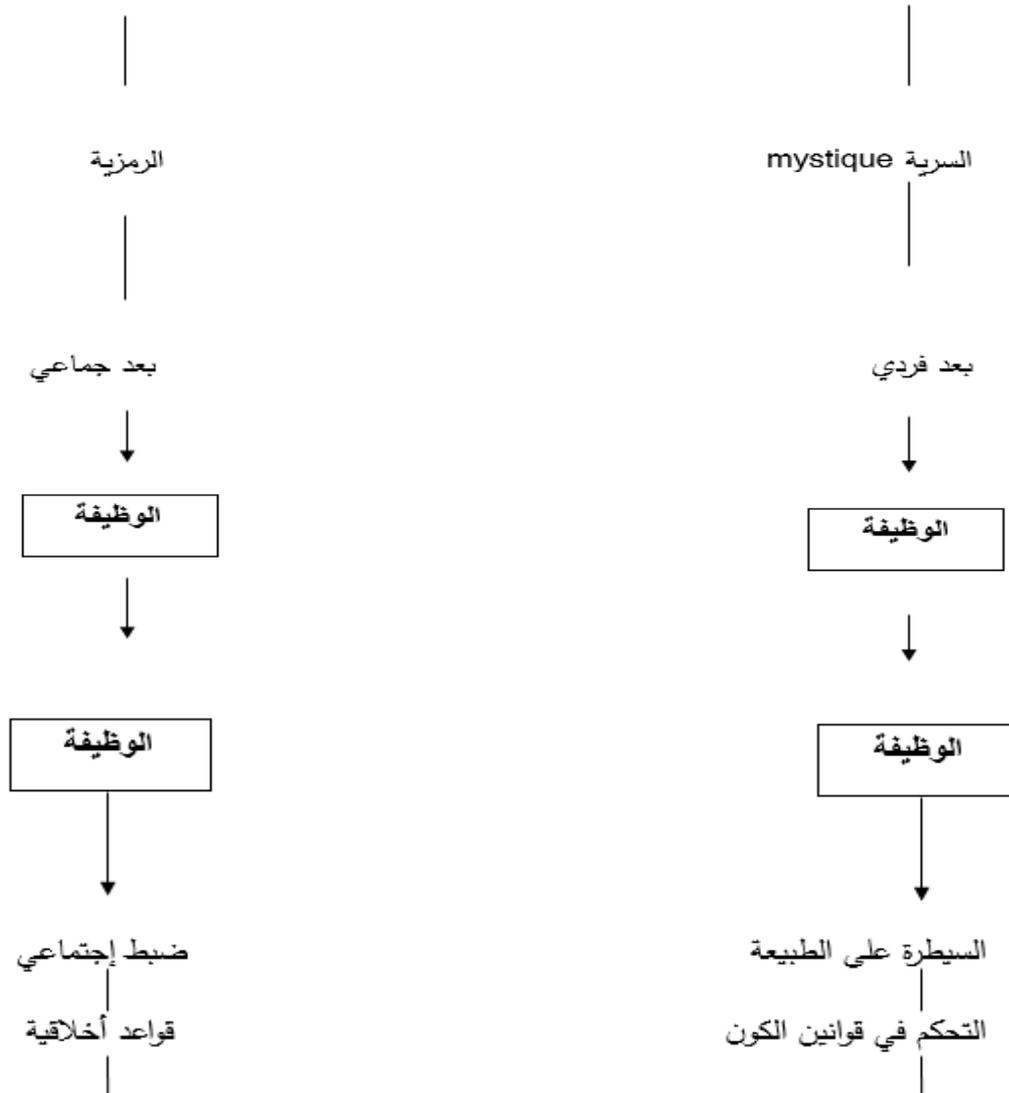
يعتقد صيادو الفيلة في إفريقيا الشرقية أن خيانة زوجاتهم في غيابهم سيمكن الفيلة من مطارديها مما يؤدي إلى الأذى أو الموت. لهذا يوقف الصياد رحلته ويعود إلى منزله إذا سمع عن سوء تصرف صدر عن زوجته. أما إذا أخفق الصياد من واغوغو في صيده أو هوجم من قبل أسد، فإنه يعزو ذلك لسوء تصرف من زوجته في البيت ويعود إليها وهو يشنط غضبا. في أثناء غيابه في الصيد، عليها أن تمنع أي شخص مهما يكن أن يقف أمامها أو يمر من خلفها وهي جالسة، كما يتوجب عليها أن تستلقي ووجهها إلى السرير. وكان يعتقد هنود الموكسوس في بوليفيا أن خيانة الزوجة في أثناء غياب زوجها يسبب له لسعة من أفعى أو عضة من جاكوار. وبالتالي مجرد حصول مثل هذه الأشياء لأحد ما يقتضي إنزال العقوبة بزوجه وغالبا عقوبة الموت سواء كانت مذنبه أم بريئة.

أما هنود هويكول في المكسيك فيعتبرون الصبار نباتا نصف إلهي لأنه يجعل أكله في حالة من النشوة. على الرجال والنساء أن يطهروا أنفسهم من لطخات ذنوب الماضي.

تجتمع النساء حول جدهن النار ويعترفن له بكل الرجال الذين أقمن معهم علاقة جنسية منذ الطفولة لا يمكنهن إخفاء علاقة واحدة وإلا ما استطاع أزواجهن العثور على نبتة صبار واحدة ولكي ينشطن ذاكرتهن يحتفظن بخيط فيه عقد بعدد المرات التي أقمن فيها علاقة عشق. تأتي إحداهن بهذا الخيط إلى المعبد وتقف أمام النار وتقول بصوت عال ما أقامته من علاقات إسماء بعد إسم. وبعد أن تفرغ من اعترافها ترمي بالخيط في النار فيلتهمه الإله بلهبه المقدس وهنا تغفر ذنوبها وتغادر المعبد بسلام.

بعد العرض المفصل الذي قدمه جيمس فرايزر على السحر الإيجابي والسحر السلبي بتقديم أمثلة من مختلف المجتمعات رأيت أنه من المفيد أن أخص هذا العرض في الشكل التالي بتقديم رؤية سوسولوجية تحليلية.





-تعقيب:

ما أعقب عليه في هذا العمل الضخم الذي قدمه فرايزر في دراسته للسحر والدين في كتابه المعنون بالغصن الذهبي هو افتقاده لتحليل السوسولوجي إذا ما قارنه بالدراسات التي قام بها levis strauss في دراسته عن القرابة والأساطير. فإن مطالعتي لهذا الكتاب قادتني إلى أن أضع الملاحظات التالية وهي: مساهمة فرايزر بتدعيم الباحثين الأنثروبولوجيين بمعطيات ومفاهيم سهلت عليهم البحث الميداني، زودتهم بخلفية نظرية متينة ساعدتهم في دراسة

المجتمعات البدائية، وأيضاً استعمل المنهج التاريخي في الدراسات الإجتماعية، كما استخدم المنهج المقارن في البحث الذي قدمه حول ممارسة السحر في المجتمعات المختلفة. زد على ذلك قدرته على الوصف الدقيق لعادات وتقاليد المجتمعات محل دراسته بما تحويه من ممارسات طقوسية يتفصلها إلى درجة إنك إذا ركزت مع الوصف الذي يقدمه تشعر بأنك تشاهد فيلماً وثائقياً.

رغم ما قدمه جيمس فرايزر الأنثروبولوجية من مادة معرفية قيمة إلا أن عمله ينتقص إلى الجانب التحليلي، متأثراً بالأيدولوجية والشروط الإجتماعية والثقافية السائدة في الفترة الذي كتب فيه هذا البحث وخاصة الفكر التطوري حيث تقيد بمنهجه القائم على مبدأ التطور، فاستوحى موقفه النظري من فكرة أو جست كونت حول تطور الفكر الإنساني الذي عبر عنه بحالات القوانين الثلاثة: الهوت، المتافيزيقيا، الوضعية وفي نفس هذا السياق رأى فرايزر أن التطور الإجتماعي للدين بدأ بالسحر بعدها الدين ثم العلم فحسب نظريته في السحر، إعتقد الإنسان في بداية الأمر أن بوسعه السيطرة على الطبيعة، ثم تبين له بعد ذلك قصوره وضعفه، فاتكل على الآلهة وفوض أمره إليها. ثم تمكن في النهاية من السيطرة على الطبيعة لكنه عرف حدود هذه السيطرة.

2-الإرتقاء الروحي (الإنسانية) وعلاقته بالتطور الإجتماعي للدين:

إن الرقي الديني مرتبط بالرقي الإجتماعي فالتمثلات الدينية مرتبطة بتطور النظم الإجتماعية (العائلية، الإقتصادية، السياسية)، إتفق المهتمين بعلم الإجتماع والمتخصصون بمقارنة الأديان على أن التطور الديني مر بهذه المراحل:

-المرحلة الطوطمية مرتبطة بالحاجيات البيولوجية للإنسان والتنظيم الإجتماعي المحلي عشائر وقبائل. تجمد الجانب الروحي.

- مرحلة تألية الطبيعة: تطلع الإنسان إلى ما يحيط حوله من كائنات طبيعية: شمس، قمر، جبال، وديان، بحار، تحرر الإنسان من تفوقه على نفسه.

مرحلة الإستكشاف إضفاء البعد الروحي الملازم للإنسان (الإحيائية).

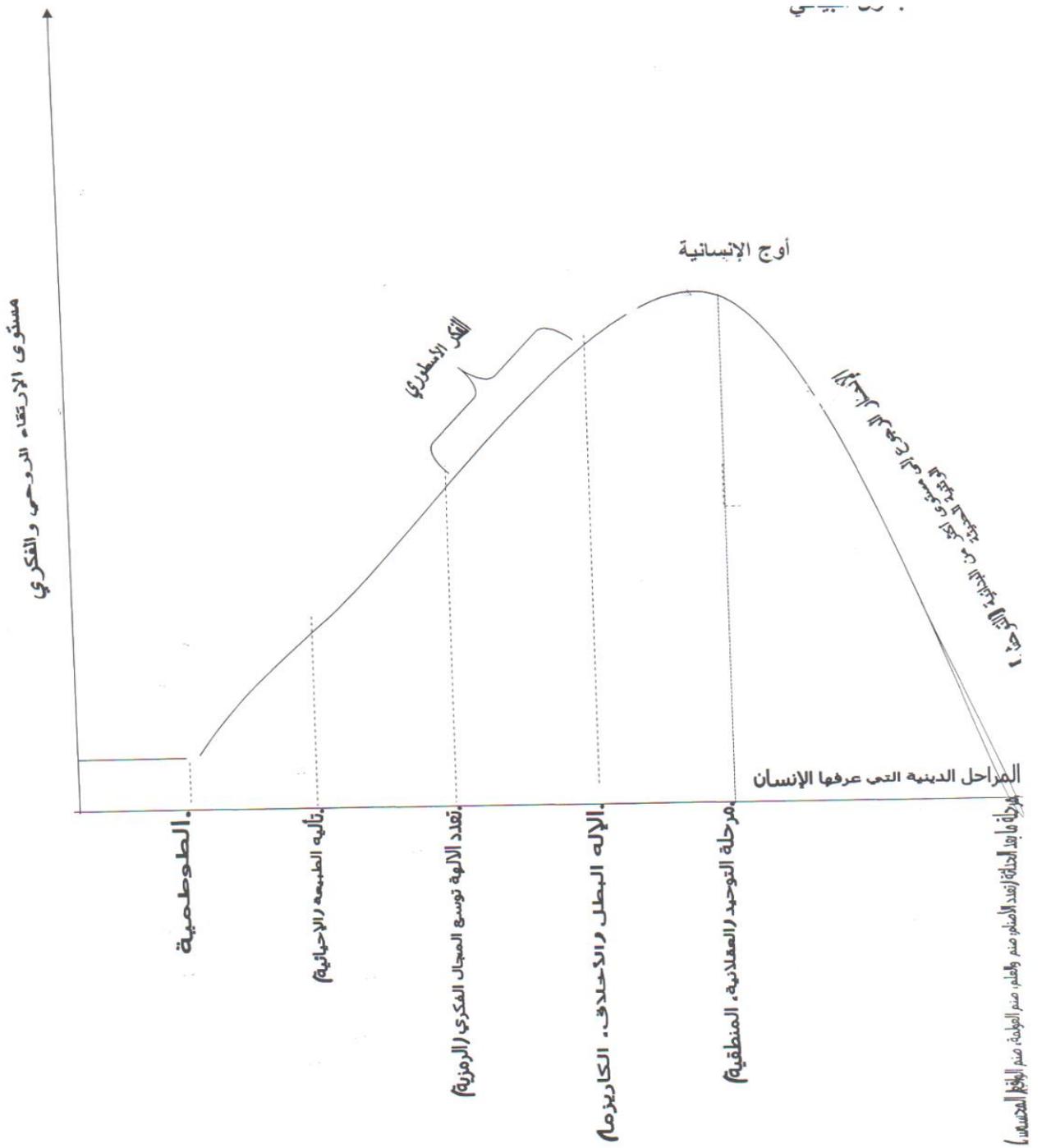
-مرحلة تعدد الإلهة التعبير أو الاعتراف بعدم سيطرته على الطبيعة وإحساسه بالضعف والعجز أمام القوى الطبيعية التي قهرته ولم يستطع هو التحكم بها.

- مرحلة أنساب الآلهة أو أنصاف الآلهة: تأليه الأبطال التي تتوفر فيهم ميزات، وخصائص غير عادية وهذه المرحلة تعبر عن إرهاصات النبوة فالمرحلة الثالثة والرابعة بدأ التفكير الفلسفي، بدأ الإنسان بطرح أسئلة عديدة حول مصير الإنسان بعد الموت ، مسألة الخلود، مسألة الروح قضية الخير والشر وهي المرحلة التي سميت بمرحلة توليد الأساطير، الإرهاصات الميتافيزيقية، النظر في مسائل الوجودية والأخلاقية وكسر الحدود الإقليمية ومحاولة اكتشاف الآخر تناقل الأساطير من شعب لآخر ومن حضارة لأخرى، كانت المواضيع التي تتناولها الأسطورة تشمل صراع الآلهة (الصراع على السلطة)، الصراع بين الخير والشر (تأكيد القواعد الأخلاقية)، علاقة الإنسان بالآلهة (العقاب والجزاء)، الاهتمام بالغيبيات (عدم الإنفلات من القدر) مايدعم تحليلي قول "بوجليه" " BEAUDELAIRE " أن الإنتاج لأدبي بدأ من القصص والأساطير ثمبعدذ للكآداب والفلسفات والعلوم،و من الإختلافات الدينية ومظاهرها البراقة خرجت الفنون الجميلة كالرسم، والتصوير والحفر والموسيقى والتمثيل والعمارة، ومن الأوامر والقواعد الدينية خرجت أصول الأخلاق والقوانين الوضعية بعد ذلك¹. وعلى العموم فإن كل العوامل التي ذكرناها سابقا بلورت فكرا جديدا يصب إلى عدم التناقض، والانسجام والعقلنة أنتجت في الأخير فكرة التوحيد فإن التقدم الحضاري والارتقاء الروحي للإنسان أو صلته إلى توحيد الإلهةفي إله الواحد، القوة المطلقة

¹ عبد الله فريجي، علم الإجتماع الديني، ص86.

وتوصل إلى قناعة أنه من يتولى هداية الناس فعليه أن ينتزه من كل ما يجذبه إلى الأسفل حال المعتقدات الأولى المرتبطة بالشروط الإجتماعية الطبيعية فالموكل بقيادة الناس تحت الرقابة أو العناية الإلهية هو الذي يتميز بفكر متعالٍ ودرجة أسمى من شفافية الروح وينطبق هذا المبدأ إما على الديانات المنزلة السماوية الثلاثة (اليهودية، المسيحية، الإسلام) أو على الديانات الوضعية (الهندوسية، البوذية، والكنفوشيوسية).

وفي هذا الشكل البياني نحاول بلورة وتلخيص السيرورة الدينية وعلاقته بالتجربة الدينية للإنسان عبر المراحل التي ذكرناها سالفًا.



ثالثاً-الإتجاه الوظيفي البنائي(المدرسة الفرنسية): دوركايم (Durkheim)، موس

Courant structuro-fonctionnaliste : école Durkheimienne:(MAUSS)

حاول دوركايم في آخر أعماله "الأشكال الأولية للحياة الدينية" 1912، في إثبات القضية التي مؤداها أن الآلهة عبارة عن تجسيد للمجتمع.

وفي هذا ينطلق دوركايم في القول بأن الإحساس الواحد لجميع المؤمنين على مدى العصور المختلفة لا يمكن أن يكون وهما أو خيالاً. ونلاحظ أن المجتمع كان في حقيقة الأمر ذلك الواقع الذي تصورته الأساطير بأنواعها المختلفة وصورها المتعددة. فهذا المجتمع هو السبب الموضوعي، الشامل، والأزلي لكل تلك الإبتكارات التي أبدعها عقل الإنسان، والتي تمثل جوهر التجربة الدينية والمجتمع هو الذي يخلق القرى الأخلاقية، ويوقظ لدى الإنسان الإحساس بالإستناد إلى قوة قاهرة، وقدرة حامية حافظة، والخضوع لعالم علوي مقدس، وهو الذي يربط المؤمن بعبادته دينيه. ويفسر لنا ذلك الدور البارز الذي تلعبه الشعائر الدينية في جميع الأديان ، ذلك أن المجتمع لا يمكن أن يخلف في نفس الإنسان أو الفرد تأثيراً معيناً إلا من خلال فعل ملموس، ومن خلال اجتماع الأفراد الذي يتكون منهم المجتمع، وممارستهم الشعائر مجتمعين.

وهذا الفعل الجماعي هو الذي يخلق لدى أفراد الجماعة الوعي بذاتهم، وهو الذي يدعم الكيان الجماعي الواحد في نفوس أولئك الأفراد وكذلك يقول أن الشعائر الدينية تمثل بالدرجة الأولى نوعاً من التعاون الفعال ذي الآثار الإيجابية، بل أن الأفكار والمشاعر الجماعية لا يمكن أن تقوم لها قائمة أو يتم تواصلها إلا من خلال حركات ظاهرة يؤديها الأفراد، وهي حركات تمثل تلك الأفكار والمشاعر وتعبّر عنها¹.

ولفهم الظاهرة الدينية كما فسرها دوركايم، على أنها نتاج اجتماعي صنعه الإنسان لينظم حياته الإجتماعية والروحية حتى يتسنى له تحقيق التماسك والتضامن الإجتماعي، رأيت أنه

¹ عبد الله خريجي، المرجع السابق ، ص96.

من المفيد أن أقدم نصا من كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية 1912 يوضح وجهة نظره في هذا الميدان والذي يبين فيه الأسس الإجتماعية للظاهرة الدينية القائمة على جدلية المقدس والمدنس le sacré et le profane وهذا النص مترجم مأخوذ من كتاب عبد الله الخريجي "علم الإجتماع الديني" من صفحة (42-54) ¹.

"تتميز كل المعتقدات الدينية البسيطة والمركبة بسمة أساسية وعامة، مفادها: أن المعتقدات الدينية تصنف كل الأشياء الواقعية وغير الواقعية التي يؤمن بها الناس إلى فئتين رئيسيتين هما، الأشياء المقدسة والأشياء غير المقدسة. وتنسحب هذه السمة (أي تقسم الأشياء الواقعية وغير الواقعية إلى مقدس وغير مقدس) على كافة ألوان الفكر التي تحمل طابعا دينيا، كالمعتقدات والأساطير الخرافية، والمبادئ الدوجماتيقية، والأساطير، وكافة الأنساق الفكرية التي تتجسد فيها، وتعبّر من خلالها عن طبيعة الأشياء المقدسة، والفضائل والقوى التي تنتمي إليها، وعلاقة كل منها بالأخرى، وبالأشياء غير المقدسة بصفة عامة.

بيد أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك ببساطة من خلال هذه الأشياء المقدسة كنهه وحقيقتها الكائنات فوق الطبيعة كالآلهة والأرواح، لاسيما إذا كانت تتجسد في شكل صخرة أو شجرة أو جدول مائي أو قطعة من الخشب، أو في شكل مقدس، كما يتسم الطقس أيضا بهذه السمة، حيث أن الطقس لا يوجد في دائرة الواقع. ما لم يتضمن في ثناياه شيئا يتصف بالقداسة. هذا فضلا عن أن هناك كلمات وتعبيرات، لا يقدر كل الناس على فهمها والنطق بها. مثال ذلك المباراة اللفظية والتغييرات الحركية التي تتمثل في الإيماءات والحركات التي لا يتيسر لكل فرد القيام بها. كما تتضمن الأضحية أيضا قيمة مقدسة، ذلك لأنها من خلق الآلهة، وذات ارتباط وثيق بها، كما ورد في الميثولوجيا، وهكذا يتبين لنا أن قيمة كل الموضوعات والأشياء المقدسة، لا تتحدد ولا يمكن فهمها إلا في ضوء علاقاتها بما عداها

¹ عبد الله خريجي، المرجع السابق، ص 101.

من أشياء وأفكار، تلك الأشياء والموضوعات التي تختلف وتتباين بتباين الأديان، وتفسر لنا لديانة البوذية ذلك، ففي الوقت الذي تهمل فيه الآلهة، نجدها تعترف بوجود أشياء مقدسة منها الحقائق الأربع النبيلة والممارسات التي تنبثق.

وإذا اتجهنا إلى حصر الأشياء المقدسة، فسوف نجد أنها بالرغم من كثرتها وتعددتها وتشعبها، لها من الخصائص العامة ما تميزها عن الأشياء غير المقدسة، كما أنها تحتل مكانة مرموقة في سلم الأهمية، حيث تتفوق بطبيعتها على الأشياء غير المقدسة، وتسمو عليها بفضل تبجيل الإنسان وتقديره لها، لاسيما عندما كان وحيدا، وليس أمامه شيء يقدره. وقد يعتقد الإنسان انه تابع لهذه الأشياء المقدسة.

كما ينبغي علينا أن نضع في اعتبارنا جانبا آخر، ألا وهو تدرج القداسة، حيث يشعر الإنسان بعضها بطمأنينة نسبية، فالتعويذة على حساب المثال تنطوي على خاصية مقدسة، ولذا تلقى الاحترام كقاعدة عامة وليست استثناء. وقبل وجود الآلهة ألم يكن الإنسان نفسه في حالة تبعية وتمدن، حيث مارس الإنسان في أحيان كثيرة ضغوطا فيزيقية حقيقية على هذه الآلهة، ليجبرها على تلبية رغباته، فمثلا كان يضرب **الفتيش fetich** الفتيش هو شيء كانتالشعوب البدائية تعتبر أن له قدرة سحرية على حماية صاحبه أو مساعدته) لأنه ليس مقتنعا به، ولكن سرعان ما يصبح الإنسان تابعا له مرة أخرى عندما يستجيب لرغباته. كما كان الإنسان من اجل الإستسقاء (جلب المطر) يلقي بالأحجار في جدول الماء أو في البحيرة المقدسة التي يعتقد بأن إله المطر يقيم فيها، وبذلك الوسيلة كان يعتقد الإنسان أنه يجبر الإله على ان يكشف عن هويته ويقضى له حاجياته، إلا أن الإنسان إذا كان يعتمد على تلك الآلهة الوضعية في تحقيق حاجياته، فإنها هي الأخرى في حاجة إلى الإنسان الذي يقدم لها الهبات والأضاحي التي بدونها تموت. وهكذا يتبدى لنا أن هناك علاقة متبادلة بين تلك الآلهة الوضعية ومن يعبدونها حتى في أكثر الأديان مثالية.

نجد أن العقل البشري يفهم المقدس وغير المقدس في كل مكان على نحو دائم كفتنين متميزتين، وكعالمين متميزين لا يشيع بينهما شيء مشترك، بمعنى أن القوى التي تلعب دورها في واحد منهما ليست هي التي تلعب نفس الدور في العالم الثاني، أي أنهما عالمان مختلفان تمام الاختلاف. وهنا ينبغي أن نشير إلى ضرورة تناولهما في إطار محلي وفي أجزاء عديدة متباينة من العالم الفيزيقي، باعتبار أن الشيء المقدس يوضع في عالم مثالي متعال (ترانسندنتال) **transcendantale**. على حين يوضع الشيء غير المقدس في شتى المواضيع الباقية الأخرى. ومع ذلك فلا بد أن ندرك أن هناك أشكالاً متعددة من التضاد. ولعل مرد ذلك إلى أن التضاد حقيقة عالمية شاملة. وهكذا يتبدى لنا أن الأشياء المقدسة وغير المقدسة تتميز بالنسبية، أي أنها تختلف باختلاف المكان والزمان.

من خلال النص نستخلص أن الدين عند دوركايم يرتكز على ما هو مقدس وما هو مدنس، فالأشياء المقدسة لأي نسق ديني هي في الحقيقة رموز للمجتمع الذي يمارس هذا الدين، ويفسر هذا بأن الشعوب التي تعيش حياة بدائية تعيش حياة شبه جماعية وعندما تجتمع في مناسبات معينة يقوى هذا الإحساس الجمعي ويتكرر هذا الإحساس في المناسبات ليصبح نوع من الشعائر ويأخذ في ذهن المشاركين فيه شكل القوى المقدسة..

لقد اهتم دوركايم بذلك الجانب الإجتماعي الذي يشمل الحيز الديني في مجال العلاقات الإجتماعية والتفاعل الإجتماعي بين الفرد والمجتمع والجماعة والمجتمع، فتناول الدين بوصفه شأنًا مجتمعيًا، بوصفه قوة ملزمة تضغط على الفرد وذات وظيفة تقوم على تعزيز اللحمة المجتمعية.

إلتجأ دوركايم إلى دراسة الطوطمية باعتبارها أقدم ديانة عرفتتها المجتمعات البدائية حسب رأيه فحين كانت الديانة "البدائية" قد إرتبطت عند التطوريين بعبادة الأرواح، سواء كانت أرواحاً فردية، أو أنفس الموتى، أو جن الطبيعة (تيلور)، أو قوى غير متجسدة في أشخاص

قوى غيبية تستبعد فكرة الآلهة المتشخصة أو الأنفس الذي يمكن تعبير عنه بالسحر
(فرايزر).

1- مساهمة دوركايم المنهجية والمفاهيمية في دراسة الظاهرة الدينية من الجانب الإجتماعي السوسيولوجي.

كانت الإحيائية التي اعتبرت بمثابة الدين الأكثر بدائية، قد غدت موضوعا أثيرا للدراسة بعد اكتشاف تلك الظاهرة التي أحدثت ضجة كبيرة في أواخر القرن التاسع عشر. فقد لاحظ أحد الرحالة¹.

كودرينغتون "Coudrington"، إن الميلانيزيين يؤمنون بوجود قوة مطلقة متميزة عن أي قوة مادية وتعمل فعلها بمختلف الطرق إما في سبيل الخير وإما في سبيل الشر. وأن الإنسان يفوز فوزا عظيما إذا هو استطاع أن يمتلكها ويسيطر عليها. هذه القوة هي "المانا" mana وهي قوة روحية، غيبية تملأ العالم، وتستطيع، أن تتواجد في كل كائن أو كل شيء وقد وجدت هذه القوة قوة أخرى مكافئة لها، في معظم الأديان القائمة على الإيمان بالأرواح. كان البعض يتحدث عن "الأورندا" عند الإيروكوازيين. وعند "المانيتو" عند الألغونكيين "النياما" عند الدوغون dogon الإفريقيين الذين عرفوا بعد الدراسة التي قام بها غريول MARCEL Griaule (1898-1956) عليهم، و"المانا" قوة تستطيع الانتقال كما تستطيع الحلول لفترة مؤقتة في جسد الإنسان، وهي ذات وظيفة فعالة، وتتيح للبعض أن يحققوا مشاريعهم. وقد ربط البعض بين مقولة "المانا" ومقولة "التابو" tabou والسحر باعتبار أن كلمة تابو كلمة بولينيزية تعني الممنوع والمحرم في الوقت نفسه، كما تعني المقدس، مما يجعلها تنطوي على العقاب الفوري لأي خرق أو تجاوز. فهناك بالتالي قوة سحرية تسكن في كل كائن تابو أو كل شيء تابو.

لقد استعاد دور كايم كل هذه المسائل إنطلاقا من الإرث التطوري ليخلص إلى نتائج خاصة مختلفة كل الإختلاف عما خلص إليه التطوريين. من نتائج دراسته حول موضوع

¹ جاك لومبار، المرجع السابق، ص 206.

الدين وضع تعريفا سوسيولوجيا للظاهرة الدينية واعتبرها ظاهرة مستقلة يمكن إخضاعها للبحث العلمي، كما اعتبر الدين نتاج اجتماعي أو حدث اجتماعي يمكن أن يقوى أو يضعف حسب تغير المجتمع أي المجتمع متغير مستقل والدين متغير تابع. بالإضافة على تركيزه على دراسة المعتقدات الطوطمية.

استعاد دور كايم أفكار تيلور، بعد أن انتقد بعض تعميمات تبلور التي تتناول النفس وقرينها، بيد أن عبادة الحيوانات، والنباتات وبعض عناصر الطبيعة هي التي تشكل أقدم عنصر من عناصر الدين، أي ما أطلق عليه اسم "الطوطمية" وهي ظاهرة كانت قد اكتشفت بالضبط عند أهالي أستراليا الأصليين الذين يعتبرون أكثر الأقوام بدائية.

كان تأثير دور كايم هائلا على علم الاجتماع والأنثروبولوجية الفرنسية، حيث كتب بكثافة مع ابن أخيه مارسيل موس (marcel-mauss) عن الشعوب غير الأوروبية). وكان أحد الكتب المعروفة في هذا المجال بعنوان: التصنيف البدائي 1900 وهو دراسة الأصول الإجتماعية للأنساق المعرفية¹.

لم يكن دور كايم يهتم على وجه الخصوص بالأصول، وإنما كان مهتما بالتفسيرات التزامنية بدل التفسيرات التنازلية زمنيا.

غالبا ما وصف دور كايم المجتمع على أنه نظام عضوي اجتماعي. ومثل تونيز ومين (tonies -maine) وعلى عكس ماركس ومورجان (marx morgan) سلم دوركايم بالتقسيم الثنائي للنماذج المجتمعية (ميكانيكى عضوي)، أسقط كل الحديث عن "المراحل" و"التطور" وقارب بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحديثة دون إفتراض أن السابقة يمكن أن تتطور إلى اللاحقة لم تكن المجتمعات البدائية على الإطلاق من "بقايا" ماضي

¹ عبد الله فريجي، المرجع السابق، ص86.

مظلم ولم تكن خطوات "باتجاه التقدم، وإنما هي أنظمة عضوية اجتماعية تستحق أن تدرس في سياقاتها.

كان دوركايم مهتما ليس بالثقافة، وإنما بالمجتمع، ليس بالرموز والمعتقدات الشعبية بمفهومها الثقافي وإنما اهتم بها بمفهومها السوسيولوجي دور المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية في هيكلية المعتقدات الدينية وإضفاء عليها الدلالات الرمزية ويضيف دوركايم على أنه يجب فهم شكلي التضامن الاجتماعي (الميكانيكي والعضوي) على أنهما مبادئ عامة للإدماج الاجتماعي بدلا من أن يكونا نماذج مجتمعية، فمعظم المجتمعات تتضمن شكلين من أشكال التضامن.

حاول دوركايم في آخر ما نشر من كتبه "الأشكال الأولية للحياة البدائية" أن يمسك بمعنى التضامن "والقوة التي تحافظ على بقاء المجتمع مع بعضه. وقد أقر دوركايم أن التضامن يظهر من خلال التمثلات الجمعية

يصبح الدين موضوعا مهما للبحث بالنسبة لدوركايم بسبب أنه أكثر من أي شيء آخر يؤسس ويقوي التعلق الوجداني للأفراد بالنسبة للتمثلات الجمعية، وهذا التعلق يتشكل بصورة رئيسية في الطقوس¹ " الذي يظهر من خلال التفاعل البدني، بحيث يصبح التضامن مباشرا ومجربا جسديا، كذلك تقي الأسيجة الطقوسية نفسها من دنس الحياة اليومية، لترسم دائرة سحرية حمائية حول نفسها، محرمة، ذلك مجال المقدس.

تقوم الظاهرة الدينية عند دوركايم على مبدئين المقدس والمدنس، ويشير إلى أن ما هو جوهر في الدين هو هاتان الفئتان الأساسيتان، المعتقدات التي هي تصورات وحالات من

¹ نيقولا تيما شيف، نظرية علم الاجتماع صيغتها وتطورها، ترجمة محمود عودة اقرووف دار المعارف ط 7 ، 1982،

الرعى"والطقوس هي أنماط فعل "يخلص القول أن هاتين الفئتين تنتميان إلى المقدس، وهي مقولة تعبر أفضل تعبير عن فكرة الدين.

2- نظرية دوركايم في دراسة الظاهرة الدينية وما تتضمنه من أساطير هيكلت البنية الاجتماعية للمجتمع الطومني.

أ-تعريف الطوم

يراد بالطوم كائنات تحترمها بعض القبائل المتوحشة، ويعتقد فرد من أفراد القبيلة بعلاقة نسب بينه وبين واحد منها يسميه طوممه. وقد يكون الطوم حيوانا أو نباتا أو غير ذلك وهو يحمي صاحبه وصاحبه يحترمه ويقدهه أو يعبده. وإذا كان حيوان لا يقتله أو نباتا فلا يقطعه أو يأكله، وإذا فعل ذلك فالعقاب ينزل به فورا.

والطومم يتكون من ثلاثة طبقات: أولا طومم القبيلة وهو عام مشترك في احترامه كل أفرادها يتوارثونه. ثانيا طومم الجنس وهو ما يخص باحترامه أفراد أحد الجنسين الذكور أو الإناث فيكون خاصا بنساء القبيلة وثالثا: الطومم الشخصي وهو ما يخص باحترامه الفرد الواحد ولا يرثه أبناؤه. طومم القبيلة هو حيوان أو نبات أو شيء آخر يشترك في تقديسه وعبادته أفراد قبيلة من القبائل ويتسموا بأسمائه ويعتقدون أنه جدهم الأعلى وأنهم من دم واحد مرتبطون بعهود متبادلة.

إذا كان الطومم نباتا فإنهم يحترمونه ويتجنبون أن يدوسوه أو يأكلوه فهو محرم عليهم، إذا كان الطومم ذرة مثلا فأكلها محرم عليهم وإذا كان الطومم شجرة حرما إحراق عيدانها.

ولا يقتصر احترامهم الطومم على تحريم أكله وأذيته فإن معظمهم يحرم لمسه أو النظر إليه. وإذا مات حيوان من نوع طومم القبيلة إحتفل أهلها بدفنه وحنوا عليه حزنهم على واحد منهم. فقبيلة البوما في "ساموا" إذا وجد أحد رجالها بومة ميتة فإنه يقعد إلى جانبها ويأخذ

ويأخذ في الندب والبكاء ويخرب جيبه بالحجارة حتى يدميها ثم يكفن البومة ويحملها إلى المدفن كأنها فرد من أفراد القبيلة¹.

ب- الطوتم من الوجهة الإجتماعية: الزواج الخارجي exogamie

فطوتم القبيلة من الوجهة الإجتماعية يراد به تعاقد أهل القبيلة فيما بينها باعتبار علاقتها بالقبائل الأخرى. فأكل الطوتم الواحد يعدون إخوة وأخوات يتعاونون فيما بينهم. وتربطهم روابط هي اشد مما بين الأفراد العائلة الواحدة. من شروط الطوطمية أن رجال الطوتم الواحد لا يتزوجون نساء من قبيلتهم ولا نساء برجال منها ويعتقد أصحاب الطوتم أن الزواج من نفس الطوتم مضر بالصحة ومن يقدم عليه يتعرض إلى النبذ والتعذيب.

لما كانت الطوطمية تهتم قبل كل شيء بتقسيم الأحداث والأشياء إلى فئتين مختلفتين الواحدة محرمة والأخرى محللة، فقد اعتقد دوركايم أنها مذهب ديني، وأنها أقدم الديانة عرفت حتى الآن لأننا لا نستطيع فهمها إلا إذا أخذنا العشيرة ونظامها الاجتماعي

إهتم دوركايم بالطوطمية وأراد أن يستخلص منه نظرية عامة عن الدين فحدد وظيفتها الإجتماعية في كونها تحافظ على تماسك واستمرار البناء الاجتماعي للمجتمع وتأكيد أوامر التعاون والمودة بين من ينتمون لدين واحد. وبرغم أن الأنثروبولوجيين يتفقون مع دوركايم في تحديد الوظيفة الإجتماعية للدين وخاصة المجتمعات المتأخرة إلا أن المعلومات الميدانية والبحوث التي اعتمد عليها قد تعرضت لنقد شديد فلم يوافق فريزر مثلاً على اعتبار الطوقس الطوطمية ظاهرة دينية وإنما اعتبرها نوعاً من السحر

3-وظائف الطوتم:

التوتم عند الأقوام المتأخرين الذين يعيشون في الشكل الاجتماعي المعروف بالبطن له ثلاثة وظائف من هذه الجماعات.

¹ نيقولا تيما شيف، المرجع السابق، ص114.

أ- الوظيفة السياسية

له دلالة رمزية أو الرمز الذي يميز البطون والعشائر بعضها عن بعض أي أنه يشبه (العلم أو الراية) في المجتمعات الراقية، وعلى ذلك عندما تقوم الحرب بين القبائل يعمد المنتصر إلى إلغاء طوالم المغلوبين وضمهم إلى الطوالم الغالب.

ب- الوظيفة الإجتماعية (القرابة)

ينظر إلى الطوالم في تلك المجتمعات البدائية على أنه الأب الروحي فهم يعتقدون أنهم ينحدرون منه فإذا كان الطوالم ذئبا تصوروا أنهم ذئابا وإذا كان دبا يعتقدون أنهم دببة، ويرون أن روح الطوالم تتمثل فيهم وتحل في أبدانهم وخاصة في دمائهم. ولهذا يحرم الزواج من داخل البطون لأنهم ينظرون على النساء فيها كأنهن شقيقات الرجال، ولذا عليهم الزواج من خارج الطوالم من بطون تخالف طوالمها ويراد بالزواج الخارجي exogamy في منع الزواج في نفس العشيرة أو بالأحرى في عدم السماح بالعلاقات الجنسية بين أعضاء مجتمع ينتسبون إلى نفس الطوالم¹.

ج- الوظيفة الدينية:

يؤكل الطوالم بشروط دينية حيث تقام بعض الطقوس في أوقات محددة لأغراض دينية معينة لها فائدة إجتماعية، كإكتساب الصحة أو لغزارة النسل وزيادة الخصوبة بتقديم الدم، وكما تقام الأعياد والمواسم والتبرك بحمل وذكر إسمه، كالحال عند زواج استراليا المعروفين (بالأروندا) Aruta وقبل قبائل (الأيركو) في أمريكا الشمالية².

4 - الديانة الطوالمية

¹ شلحت يوسف، المرجع السابق، ص 132،

² E .Durkheim, formes élémentaires de la vie religieuse, édition flacon, Paris, 1927, P 37.

يؤكد دوركايم بأن الديانة ليست وليدة الخيال والأوهام، ولكن لها وجودها في عالم الحقيقة، ما وهي سوى رموز يعبر بها الإنسان عن حقيقة راهنة، ويسعى الكشف عما تخبئه هذه الرموز إهتماماً بطوطمية لإعتقاده أنها أقدم الديانات، بتقديسهم الطوطم، يقديسون المجتمع مصدر كل دين، وما النفس في عرفه إلا رمز للكائن الاجتماعي، وما الإله إلا المجتمع نفسه بعد أن إتسع واتحدت أجزائه¹.

4-1 قوام هذه الديانة: لكل ديانة رموزها وقوامها تؤسس عليها عقيدتها وطقوسها.

أ- الأساطير

لا يخلو المجتمع من الأساطير، فهناك أساطير خاصة ببعض المجتمعات دون غيرها. وأخرى عامة نجدها في شتى الأمم، وهي تصورات دينية تعبر عن أحوال الناس من أزمنة مختلفة.

فبالأساطير عند الزوج إفريقيا تعبر عادة على أرواح الأجداد وشورور الأشباح والعمفارىت، بينما تنصب عند قبائل الكورىاك على أثر السحر والسحرة كقوى لمقاومة الأرواح الشريرة، وتنصب عند الهنود الحمر على معالم الحياة في عالم الأرواح والقوى الخفية.

وتتناول القصص التعبير عن تصورات الشعوب لبعض مظاهر الطبيعة كالشمس والقمر وغير ذلك من القصص التي تروى مصارعة الأبطال للحيوانات المفترسة ولإبتلاع بعض الحيوانات للإنسان وحالته بعد ذلك في بطن الحيوان، وتتناول الأساطير كذلك مسألة تشخيص بعض الحيوانات ووضعها بصفات الإنسان نفسه كالقصص التي تصف إبن أوى بالخداع والمكر.

ب- الرموز

¹ شلحت يوسف، المرجع السابق، ص 132.

ترمز كل عشيرة طوطمية إلى طوطمها برمز خاص تتفق عليه ويأخذ هذا الرمز أشكالاً عديدة يكون أحياناً عبارة عن صورة طوطم نفسه مرسوماً أو مجسماً. ويكثر هذا النوع من الرموز في العشائر التي إرتقى لديها الذوق الفني وتقدمت في ميدان الرسم والتصوير كعشائر الهنود الحمر بأمريكا.

وأحياناً يكون الرمز عبارة عن أشكال هندسية أو مجموعة خطوط ليس فيها شيء من صورة الطوطم، وإنما إتفق على إتخاذها كرمز له، وينتشر هذا النوع من الرموز في فن الرسم والتصوير في عشائر السكان الأصليين في أستراليا.

وأحياناً تستخدم أجزاء من الحيوان أو النبات كرمز الطوطم، ففي بعض العشائر يرمز للطوطم بجلد الحيوان، وفي بعض الآخر يدبغ الجلد ويحشى وينصب كأنه كائن حي، وقد يرمز إلى الطوطم في تشكيل شعر الرأس أو بعض الجسم في صورة تشبه صورة الطوطم أو صورة بعض أجزائه¹.

ج- الطقوس

أما فيما يتعلق بالطقوس الدينية فهي متعددة، وتكون خاصة بمناسبات معينة كالطقوس التي تمارس عند الولادة أو حين الوفاة أو حينما يقل المحصول أو يحدث الجفاف وتتضمن هذه الطقوس إحتفالات لها أصولها المعروفة من مدة زمنية بعيدة تركتها الأجيال السابقة العريقة في القدم وتأخذ أشكال عديدة، سواء بالكلام أو الحركات أو الأوضاع الرمزية بالرقص والغناء فنجد مثلاً عند زواج أستراليا الحفلات التي تسمى كوربورية وأنتشيوما. Untichiuma .

وقد ذكر دوركايم هذا الطقس في كتابه "الحياة الأولية للحياة الدينية" (1912) "عندما قام بتحليل المجتمع الطوطمي في أستراليا وتفسير طقس الأنتشيوما فهو حفل يقام ويتكرر لعدة أيام محدودة في أمسيات الليالي المقمرة حيث يوقدون نارا متوهجة يرقص حولها الرجال

¹ عبد الله الخريحي، المرجع السابق، ص 190.

ويحيط بهم النساء والأطفال. ويجب على الرجال قبل الرقص أن ينقشوا على أجسامهم رسوما متنوعة مختلفة الألوان ويقصد بتلك الممارسات

التوسل إلى الأوثان أو الطواطم بأن تزيد بقوتها الخفية نسل الفصائل الحيوانية اللازمة وزيادة الخصب والعشب.

د- المحرمات

فالمحرمات أو التابو tabou فهي كلمة بولونيزية تعادل كلمة مقدس أو محرم عند الرومان، وتعني أيضا ممنوع أو نجس، أو غير نظيف أو خطر.

ويمكن القول بمعنى أصح أنها تعني الخوف المقدس¹، والقداسة هنا ليست دينية أو أخلاقية، وإنما هي قداسة جمعية يأخذ بما كل الأفراد وهي أيضا قداسة زمنية لأن أفراد الجيل السابق أخذوا بها.

فهي مسألة إجتماعية تتطوي على مجموعة من النواهي الإلزامية التي تستمد سلطتها من قداسة مصدرها.

وقد أصبحت كلمة تابو اصطلاحا سيوسيولوجيا يعبر عن هذه الظاهرة التي توجد لدى المجتمعات. وهذا بالإضافة إلى أن هناك مصطلحات محلية لهذه الظاهرة، ويعتمد هذا التحريم على العناصر التالية:

- فكرة التفرقة بين ما هو مقدس وبين ما هو مدنس.

- الإعتقاد بضرورة إبتعاد الشخص العادي عن الشيء المقدس والشيء المدنس وعدم لمسهما أو التعامل معها إلا إذا هيئ لذلك بطقوس خاصة وتكون هذه الطقوس سابقة في حالة الإقتراب من الشيء المقدس ولاحقة في حالة الإقتراب من الشيء المدنس.

¹ عبد الله الخريجي، المرجع السابق، ص 190.

- هناك إعتقاد بأن إنتهاك هذه المحرمات يؤدي إلى نتائج تضر آليا بالشخص فقد تقضي به المخالفة إلى المرض أو الموت أو الجنون.

و- الطوتم والنظام الاقتصادي

هناك إرتباط وثيق بين الدين والنظم الاجتماعية الأخرى، وهو من أهم الضوابط الاجتماعية، فإذا أخذنا مثلا تدخل الدين في النظام الاقتصادي كوسيلة ضابطة نجد أن طقوس الأنتشيوما تقام أحيانا على مرحلتين تتعلق أولاهما بإكثار نسل التوتم حيوانا كان أم نباتا عن طريق نشر الأتربة المقدسة المتركمة على الصخور التي تمثل أجداد الطوتم، فالمرحلة الثانية تتمثل في إقامة حفل تحريم أكل الطوتم الذي ينتمي إلى فصيلة معبوداته من الطوتم التي يحرم أكلها بعد الإحتفال الأول لمدة معينة ويحددها رئيس البطن أو العشيرة ويتناسب هذا التحديد مع تكاثر فصيلة الطوتم.

ويحدد الرئيس وقت إقامة إحتفال آخر قد يحدث لأيام متعددة يبيح فيها أكل الطوتم. ويقوم الرئيس بذبح بعض فصائل الطوتم ثم يأكل الشيوخ ويعقبهم سائر أفراد العشيرة. وفي هذه الطقوس يغنون ويرقصون ويقرعون آلاتهم الموسيقية ويرددون القصص المتصلة بهذا الطوتم من حيث توحشه وإستئناسه وفوائده وقواه الخارقة.

لقد تأثر موس "Mauss" بالمقاربة الوظيفية الدوركيمية لدراسة الظاهرة الاجتماعية، من حيث التفسير السوسولوجي لظاهرة مهما كان نوعها على أساس إرجاع كل العوامل التي تسببت بظهور الحدث الاجتماعي إلى عوامل إجتماعية بحثة في تحليل الظاهرة الاجتماعية، وإعتبار الظاهرة الاجتماعية ظاهرة مستقلة شيء يمكن دراسته دراسة علمية، فأرسى قواعد المنهج الاجتماعي، وهو الكتاب الذي يقدم فيه دوركايم منهجية تتناول الظاهرة السوسولوجية وتطبيق عليها منهج العلوم الطبيعية.

5-مقاربة موس لظاهرة الدينية la proche sociologique de Mauss du phénomène religieux

إتجه موس نحو النياسة أكثر من دوركايم، لكنه رغم ذلك ظل متمسكا مثله بالتفسير الاجتماعي الجامع، وظل الإثنان يرفضان فصل الإجتمايعات من السياسة بحجة أن موضوع كل منهما هو دراسة مجتمعات، وإن تكن ذات عقليات مختلفة، فقد كان موس أقل تأثرا من دوركايم بمدرستي كونت وسبنسر القديمتين، وأكثر إنفتاحا منه على الأبحاث الحديثة التي جاءت بها النياسة.

5-1 المقاربة السوسيولوجية للممارسات الطقوسية (التضحية ، السحر، الصلاة)

إستأثرت بإهتمام موس ثلاث مسائل مفضلة لديه: الصلاة والتضحية والسحر، ففي عام 1899 نشر بالإشتراك مع هـ. هوبرت مقالة حول طبيعة التضحية ووظيفتها، فإستعاد بها، من الناحية المنهجية، خلاصات التطوريين الذين كانوا قد تطرقوا إلى هذه المسألة، من أمثال تيلور وروبرستون سميث وفرارز.

كان تيلور قد رأى، من منظوره التطوري، ثلاث مراحل مختلفة مرت بها التضحية: فالتضحية كانت بالأصل أعطية يقدمها البدائي لربه بهدف شخصي. ثم صارت، بعد أن غدت الآلهة أشد بعدا، تكريما للإله لا يرتجى منه مقابل محدد، لتتخذ بعد ذلك صيغتها النهائية كتضحية بحد ذاتها، أما روبرستون سميث فقد ربط بين التضحية والطوطمية. فكانت الأضحية، عنده، وجبة يتناولها المؤمنون إذ يأكلون طوطمهم ليتمثلوا به، مما يجعلها أضحية تناولية قد تكون إما ذات صفة إستعطافية للإله، تحقيق أمر من الأمور..

5-2 الموقف النظري لموس في تفسيره للممارسات الدينية

وأما موس فرأى في كل أنواع الأضاحي عملية تكريس يتم من خلالها إنتقال الشيء من الحيز الشائع إلى الحيز الديني. لكن الأضحية تتخطى تكريس الشيء الواحد لتصل إل الشخص المعنوي الذي يدفع نفقات الإحتفال والذي قد يكون الحفل نفسه.

من هنا يصل إلى هذا التعريف: فالتضحية فعل ديني يتوسل تقديم ضحية معينة ليغير حالة الشخص المعنوي الذي يقدمها أو حالة بعض الأشياء التي يهتم بها، ثم يعمد موس إلى تفكيك مختلف عناصر هذا الفعل الديني، أي الشخص المعني بالتضحية، ورجل الدين الذي يتولى مراسم تقديمها، ومكان تقديم الأضحية وأدواتها، ويعمد بعد ذلك إلى إبراز مختلف الأشكال التي يتخذها الفعل المذكور، ليخلص إلى ما يبدو له أمرا جوهريا فيه، فيصفه بأنه ((تواصل بين العالم المقدس والعالم المدنس من خلال الضحية، أي من خلال شيء يتم القضاء عليه أثناء الاحتفال)). وتبين لنا هنا إلى أي حد تقترب هذه النظرية من الفهم الدرکهامي للدين، والى أي حد تتجاوز مجرد الأعطية وتتخذ طابعا مجتمعا عبر وجود رجل الدين. لقد أخذ البعض على هذه النظرية استنادها إلى فهم معقد للشأن الإلهي والى شعائر معقدة هي الأخرى، مما ينزع عن التعريف عموميته. كما أخذ عليها أنها لا ترى في التضحية إلا فعلا دينيا بينما هي قد تتخذ أوجها سحرية، فضلا عن أن هذا الفعل قد يبدو في المعتقدات الإيحائية، تحويلا للقوى، إذ تكون وظيفة التضحية عندئذ استجلاب القوى الغيبية أو تسخيرها لصالح الطامح إليها، فردا كان أو جماعة.

. ويختتم موس ثلاثيته الدينية بدراسة الصلاة (1909). فيسعى كما في الدراستين السابقتين إلى إبراز مواصفاتها ومنوعاتها، لكنه يعتمد هنا بشكل خاص على أمثلة أسترالية ليخلص إلى ما يشبه التعريف. فالصلاة طقس، فعل يؤديه صاحبه في حضرة الأشياء المقدسة، لكنه فعل يستند إلى معتقد. فهو بالتالي فعل وتصور.

وتنوع أنماط الصلاة يقابل تنوع الأديان. وكلما كانت هذه معقدة وتنوع الأنماط الصلاة يقابل تنوع الأديان، وكلما كانت هذه معقدة، كانت تلك معقدة أيضا. فهي تتراوح بين التلاوة الآلية لنص ثابت لا يتغير، وبين الدعاء الذي يتصف بالمزيد من الحرية والفردية. كما تتراوح بين الصلاة الذهنية والإستغراق الصوفي، كما هي الحال في الشعائر القيدية في الهند. لكن تمسك موس بالتفسير الاجتماعي (السوسولوجي) للظواهر دفعه إلى نزع الطابع الفردي، إذا جاز القول، عن الصلاة حتى جعل منها ظاهرة مجتمعية، إذا إنها لا تقتصر على كونها تفرط للنفس أو صرخة من أعماق المشاعر، بل هي نتاج الجهد المتراكم الذي بذله البشر والأجيال. والصلاة ليست مجتمعية من حيث مضمونها وحسب، بل هي مجتمعية أيضا من حيث صيغتها وشكلها، إذ أنها تستجيب لشعائر تحدد في معظم الأحيان ظروف أدائها، ومكانها، والمواقف التي تقتضيها وتستوجبها. ثم إن الصلاة، كما هي الحال عند العبرانيين، كثيرا ما تكون جماعية، فهي صلاة يؤديها شعب. وبالتالي، فالصلاة، إذا شئنا أن نضع تعريفا مؤقتا لها، هي عبارة عن طقس ديني، شفهي، يتعلق تعلقا مباشرا بالأشياء المقدسة¹.

5-3 آليات المعاملات الإقتصادية والتبادل داخل المجتمعات البدائية (الهبة) Le Don

كان الحيز الاقتصادي هو الحيز الذي إبتعد فيه موس عن دوركايم، عندما وضع عمله الرئيسي، الذي يعتبر في الوقت نفسه من عيون الكتابات الإنسانية الفرنسية، مقالة حول الهبة، صيغة التبادل في المجتمعات الغابرة وعلتها، نشرت هذه المقالة عام 1923 في الحولية الاجتماعية، وكانت تكملة وتعميما لكتاب مالينوفسكي مغامرو الهادئ الغربي (1922) *Argonaute de l'ouest du pacifique*، كما كانت أيضا تفسيرا لظاهرة التعامل بالمثل التي أبرزها صاحب المغامرون، بما فيها من هبة وهبة مقابلة، غير أن في

¹جاك لومبار، مدخل إلى الأنثروبولوجيا، ترجمة حسن قبیس، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997، ص 221.

مقالة موس توصل إلى نظرية إجتماعية في العقد تكون صالحة لكل المجتمعات. فقد كان التبادل سواء إتخذ صيغة الهبة والهبة المقابلة، أو صيغة العقد، أو حتى صيغة النقد، موضوعا لتفكير مديد أفضى في النهاية إلى مقالة حول الهبة. لقد كانت هذه المقالة الطويلة التي تصل إلى مئة وثلاثين صفحة موضوع دراسات كثيرة، سواء من قبل بعض البنيويين **كليفي- ستروس** الذي كتب مقدمة لكتابات موس، مثل كازنوف (إجتماعيات م. موس) وج. لوجكين مؤخرا موس ومقالته حول الهبة¹.

▪ كان هدف موسى إيجاد مبادئ للأخلاقيات الاقتصادية التي تحكم الصفقات المعقودة بين البشر في المجتمعات الغابرة، وذلك على سبيل المساهمة في تفسير كيفية قيام مجتمعاتنا بهذه الوظيفة.

فهو يحلل ظاهرة التبادل في ميلانيزيا، وبولينيزيا وكولومبيا البريطانية، وما إسترعى إنتباهه هو طابع هذه التبادلات الإرادي الذي يبدو في الظاهر حرا، لكنه يظل إضطراريا رغم ذلك، والواقع أن هذه التبادلات أمور تقوم بها جماعات لا تتبادل فيما بينها أشياء وحسب، بل تتبادل إلى جانب ذلك لياقات وولائم [...].، وطقوسا، ونساء [...]. وأعيادا ولقاءات عامة".

أ- نظام البوتلاتش potlatch:

يأخذ موس النظام البوتلاتش potlatch مثلا صيغة بدائية من صيغ التبادل تعتمدها القبائل الهندية الأمريكية في منطقة فانكوفر، في كولومبيا البريطانية colombie britannique، وهي صيغة يطلق عليها اسم البوتلاتش (قبيلة الشينوك). بموجب هذه الصيغة، يجري إحتفال عام يلتقي خلاله عدد من العشائر التي تتنافر وتتبارى بالكرم والسخاء، ممثلة بأشخاص رؤسائها، وذلك إما يتقبلها، لكي يعمد في ما بعد إلى رد تلك الهبات أو تلك الولايم بصورة أشد سخاء وكرما، علما بأن الغاية المرجوة من كل ذلك

¹جك لومبار، نفس المرجع، ص 222.

تتلخص في زيادة إعتبار صاحب الهبة أو الوليمة وإعلاء موقعه المجتمعي. وكلما طالت مدة رد الهبة، وجب أن ترتفع قيمتها، كما لو أن من المفترض بمن تلقى هبة معينة أن يرد رأس مال بالإضافة إلى فوائد معلومة تتناسب وقيمتها مع طول المهلة التي إستغرقتها عملية الرد، ويصف موس هذا النمط من السلفة بأنه إضطراري، إذ ينم عن وجود صراع على الحظوة والإعتبار بين الوجهاء، علما بأن الإعتبار المذكور من ثلاثة واجبات يستقيض المؤلف بتحليلها: واجب العطاء، وواجب القبول، وواجب الرد، وكل رفض لواحد من هذه الواجبات من شأنه أن يؤدي إلى تفهقر مجتمعي.

الشهرة التي عرفتها مقالة موس Mauss إنما تعود بشكل خاص إلى التفسير الإجتماعي (السوسولوجي) الذي أعطاه صاحبها للبولتاتش. فالبولتاتش في رأيه، شأن مجتمعي كلي الظاهرة مجتمعة كلية. إذ انه أكثر من ظاهرة حقوقية إنه ظاهرة دينية، أسطورية، لأن الرؤساء إنما يجسدون بأشخاصهم الآباء الأولين والآلهة، وهو "ظاهرة إقتصادية، بحيث ينبغي قياس قيمة هذه الصفقات الهائلة، وأهميتها، والأسباب التي تدعو إليها، والمضاعفات التي تنشأ عنها. وهو أيضا ظاهرة المورفولوجيا المجتمعية اجتماع القبائل، والعشائر، والعائلات، فضلا عن أنه ظاهرة نوقية جمالية من خلال الأعياد التي يحتفل أثناءه، إنه شأن يجري التعبير من خلاله دفعة واحدة عن كل المؤسسات: من دينية، وقانونية، وخلفية وإقتصادية وهذه تفترض وجود أشكال خاصة من الإنتاج والإستهلاك¹ فضلا عن الظواهر الدوقية.

إذ من الممكن إفتراض أن الهبة ليس خاصة بالمجتمعات القديمة archaïque بل هي موجودة أيضا في المجتمعات الحديثة بتجليات مختلفة، بحيث أن المفاهيم الثلاثة المرتبطة بالهبة: العطاء donner، وقبول العطاء recevoir، الرد عليه rendre، هي التي

¹جاك لومبار، نفس المرجع، ص 226.

تحدد كل فعل إقتصادي المتداولة في المجتمعات الحديثة بتأويلات تيلورالذي يرى أن العلاقات الاجتماعية والتفاعل الاجتماعي قائمة على الفردية والمنفعة المادية¹.

يخلص موس إلى أن الهبة تمثل ترابطا لإلتزامات ثلاثة: هي العطاء، وقبول العطاء والرد عليه بإعادة الغرض نفسه، أو ما يوازيه، أو ما هو أثنى منه.

ب- الإلتزامات المرتبطة بالهبة:

وهذه الإلتزامات المتحدة والمترابطة تدفع الهبات، أشياء كانت أم أشخاصا، إن عاجلا أو آجلا إلى العودة إلى نقطة بدايتها. كما يرى أن الأشياء الممنوحة ترتبط بالأشخاص المانحين، وتنشأ نتيجة لذلك علاقة مزدوجة بين المانح والمتلقي علاقة تكافل وتضامن لأن الأول يتقاسم ما يملكه مع الثاني، وعلاقة تفوق وتمايز لأن المتلقي يصبح مدينا للواهب حتى يمنح الأول من جانبه هبة في وقت لاحق، وقد تنشأ ترابلية بين الواهب والموهوب له حتى وإن كانت العلاقات متكافئة قبل ذلك، أما إذا كانت الترابلية قائمة، فيأتي الوهب كتعبير عنها وتكريس لها. وبصيغة أخرى تخلق الهبة في ذات الوقت تقاربا وتباعدا بين الواهب والموهوب له، فهي تجمع متضادين: السخاء والإكراه. *Générosité et l'obligation*.

وحتى يجعل من الهبة صنفا سوسولوجيا عاما، إعتد موس على أعمال فرايزر وبواس (Frazer, Boas) أب الأنثروبولوجية الأمريكية ورائد المدرسة الإنتشارية حول هنود شمال غرب أمريكا وأبحاث مالينوفسكي Malinowski، المتعلقة بمجتمعات غينيا الجديدة بالمحيط الهادي، وقد وقف بواس عند ظاهرة البوتلاتش potlatch لدى هنود ما يعرف بكولومبيا البريطانية غرب كندا الحالي في نهاية القرن التاسع عشر، ونجح في أن يجعل منها مفهوما محوريا داخل الأنثروبولوجية. فنظام البوتلاتش يتضمن

¹ Alain caille, Jaque Godbout, les puits du don, paris, Edition - la découverte, 1992, P 28.

كرامة الشخص وقيمه الإعتبارية داخل المجتمع ترتبط بمدى قدرته على تحمل الدين وتحويل المدين إلى دائن¹. ومجمل القول إن غاية البوتلاتش هي القدرة على الوهب أكثر من المنافسين لإكتساب مكانة اجتماعية رفيعة. كما دعم موس نظريته بالدراسة التي قام مالينوفسكي على قبائل جزيرة غينيا الجديدة LA nouvelle guiné التي تقع شمال جزيرة أستراليا في المحيط الهادي والتي تعتمد في تعاملاتها الاجتماعية الاقتصادية على نظام الكولا. kula.

ج- نظام الكولا (هو hau، مانا mana)

هو النموذج الثاني الذي بنى عليه موس نظريته وينتشر هذا الصنف من الهبة الدائرية لدى قبائل جزر تروبريان trobriand شمال شرق غينيا وقد إعتد موس في هذه الدراسة على أبحاث مالينوفسكي Malinowski خاصة في مؤلف مغامرو المحيط الهادي 1922 وأشاد بها لأنها وضعت أسس البحث الميداني فالمعلوم أن الإنثروبولوجيون كانوا يكتفون بالإعتماد السابق على المعطيات المستقاة في كتابات الرحالة ورجال الدين وتختلف الكولا عن البوتلاتش بسبب طابعها السلمي، لكن تتشابه معه في كونها تركز على مفهومي القرض والشرف، وتخص الزعماء وتخدم سمعة الواهبين، وتتخذ أشكالاً أو طقوس إحتفالية، يقول موس: الكولا نوع من البوتلاتش الكبير وهو يحرك تجارة ضخمة بين القبائل، يمتد على طول جزر تروبريان، وعلى جزء من جزر أنتروكاستو، les d'entrecasteaux وجزر أمفليت

¹ Marcel mauss essai sur le don, Paris, puf, 1950, P 14.

² Ibid, P 29.

les Amphlett وتتسم تجارة الكولا بطبعتها النبيل ويبدو أنها مخصصة في نفس الوقت للزعماء سواء تعلق الأمر بزعماء الأساطير والزوارق، وتشكل المشاركة في الكولا قمة إهتمامات سكنها، لأنه بفضلها يتم ربط علاقات صداقة وإكتساب سمعة وصيت عال، ولا ترتبط قيمة الهبات بحجمها فقط، وبطبيعة المواد التي صنعت منها، ولكن ذلك بقوة ووجاهة ماليتها القدامى، لذلك نجد فرق بين القيمة الرمزية والقيمة المنفعية للشيء.

كان هم مالينوفسكي الدائم يدور حول فهم لكائن البشري بأدق ما فيه، بما في ذلك دوافعه، ومشاعره الحميمية، والصراعات الشخصية التي يعيشها، فقد إنشغل معاينة المجتمع والفرد في كتابه الحياة الجنسية لدى البريين في شمال غرب ميلانيزيا حيث كرس البحث في دراسة نفسانيات العشق والجنس عند الإنسان التروبرياندي ويجري التعبير عن وجهة النظر هذه النفسانيات من خلال الأغاني والأحلام، والأساطير.

رابعا: نظرية مالينوفسكي الإتجاه الوظيفي الأنثربولوجي **fonctionnalisme** **:anthropologique**

يعرف مالينوفسكي الكولا على أنه شكل من أشكال التبادل بين القبائل يتم على نطاق واسع، مؤسسة في غاية الإتساع والتعقيد، سواء من حيث إمتدادها الجغرافي أو من حيث كثرة المناحي التي تشمل عليها، فهي تجمع جمعا وثيقا بين عدد كبير من القبائل وتشتمل على كل أنواع النشاطات المتداخلة التي تؤثر بعضها على بعض بحيث تشكل كلا عضويا واحدا¹.

ثم إنه يعطي توضيحات إضافية عن الكولا فيصفها على أنها ظاهرة لا واعية إذ أن الأهالي لا يملكون إلا فكرة عن تنظيمها، وعن أهميتها المجتمعية وهي ظاهرة منظمة تنظيما

¹ جاك لومبار، مدخل الإنثولوجية، ترجمة: حسن قببسي، المركز الثقافي العربي، 1997، ص191.

دقيقا، إذ تتم الصفقات بصورة علنية ووفقا لمراسيم معينة، كما أن طرقاتها التجارية مضبوطة ومحددة.

فضلا عن أنها تستند إلى سند ديني إذ أنها متجذرة في الأساطير ومحفوظة بطقوس سحرية.

1- نظام الكولا إعادة إنتاج للنظام الإجتماعي في بعده الرمزي:

إن السستام التبادلي للكولا kula يقوم على نمطين رئيسيين من الثروات، في نظر المعنيين به، أولهما العقود التي يسمونها سلافا soulava، وهي عقود مصنوعة من لآلئ الحمراء، وهي صنفا من الرخويات ذوات الصنفين، وثانيهما الأساور التي يسمونها نوالي mwala، وتتكون هي الأخرى من أصداف بيضاء، إن هذين النوعين من الموجودات يدخلان ضمن طائفة مخصوصة من الثروات التي لا تعود قيمتها فقط إلى طابعها الجمالي أو الذوقي بل إلى طبيعتها المقدسة، إذ أنها تجلب لحاملها ولابسها مزايا وفضائل معينة، كما يفترض بها أن تتطوي على قوة روحية، ويطلق السكان على هذه البضائع إسم فيكوغا vaggu'a، أي أنها تنتمي إلى طائفة من الأرزاق هي أرفعها قدرا وقيمة، وهذه الفيكوغا تنتمي إلى هذه الدائرة من الأرزاق الثمينة التي يتم تبادلها مع أرزاق من الفئة نفسها لا مع الأرزاق المعاشية، وهي تلبس إبان الأعياد الكبرى أو الإحتفالات، فلا تستعمل أثناء الحياة اليومية.

يمكن تلخيص نظرية مالينوفسكي لنظام الكولا هو علاقة النظم الإجتماعية السائدة في مجتمع التروبرياندي بنظام الكولا ويقوم هذا النظام في أساسه على تبادل بعض السلع التي ليست لها أي قيمة تجارية أو الإقتصادية لكنها تتمتع بقيمة إجتماعية وتتألف السلع المتبادلة من عقود طويلة من الأصداف الحمراء وأساور من الأصداف البيضاء وينحصر نسق التبادل في وجود إتفاقيات شفوية تقليدية متوارثة بين أجيال بعيد يتم تبادل هذه السلع بحيث

تنتقل العقود في إتجاه معين حول محيط الدائرة التي تنتظم فيها هذه الجزر، بينما تنتقل الأساور في الإتجاه المغاير.

يوجد وراء هذا التبادل الشعائري للسلع قيمة الإجتماعية نوع آخر من تبادل السلع الإقتصادية تخضع للقواعد المعمول بها في العمليات المعهودة ويصاحبه كثير من المساومة على تحديد قيمة هذه السلع الإستهلاكية الشيء الذي لا نجده في تبادل السلع الشعائرية السالفة الذكر¹.

2- المعايينة الميدانية في دراسة المجتمعات البدائية:

إن الرحلات التي قام بها مالينوفسكي، ودراسته الميدانية للشعوب البدائية، ومن خلال المناهج التحقيقية أهلته أن يكون أناسا ميدانيا حقيقيا، ويظهر ذلك جليا في دراسته حول سستام السلفات التي تجري بين أهل الجزر والذي يسمى الكولا، لكنه إتجه بتفكيره نحو مسائل كثيرة كمسألة السحرو صلتها (بالتقنية الحرفية والملاحة، والإنتاج الزراعي)، كما تناول بالدراسة جانب الحياة الجنسية إذ تطرق إلى هذه المسألة عبر نفسيات والإختبارات الفرويدية التي كانت راهنة في ذلك الحين، تعرض لها بالتفسير والتوضيح في كتابه المعنون "الحياة الجنسية وقمعها في المجتمعات البدائية" *la sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*

وأهم جزء في هذا الكتاب هو الفصل الذي تطرق إلى موضوع السحر وعلاقته بالحياة الجنسية عند الميلانزين نظرا لما له من تأثير في جلب محبة الطرف الآخر لقصد الإرتباط بالزواج ولتحقيق هذه الغاية حيكمت حولها أساطير يستعين بها الميلانزين عن طريق ممارسة بعض الطقوس لتأكد من نجاعة السحر.

¹ عبد الله خريجي، المرجع السابق، ص 67.

إن ممارسة السحر الأسود، يعتبر من أهم السمات الثقافية الذي يتميز به المجتمع التروبرياندي إذ يستعين به الأهالي غالبا في جميع أمور حياتهم قصد التحكم في الريح، الزمن، الملاحه، في التجارة، الحب، ويتم الإستعانة به من أجل الإستشفاء في السحر يلعب دورا كبيرا في الحياة الإجتماعية لتلك الشعوب، فالعلاقة بين الأسطورة والسحر علاقة متقاربة جدا يصعب الفصل بينهما¹.

وفي levy brulh يذهب عكس ذلك إذ ينكر في كتابه العقلية البدائية 1922 la mentalité primitives أن الشعوب البدائية تفكر بطريقة مختلفة نوعيا عن الشعوب المتعلمة، حيث أنهم لا يبررون منطقيا وبطريقة متماسكة ولكن بطريقة شاعرية ومجازية (أسطورية)، إن موقف ليفي بروبل في المجتمع البدائي يستدعي نقدا إستمولوجيا يستدعي التقصي والتريث في بناء نموذج نظري قائم إلى البعض التأثيرات النظرية أو الإستنتاجات الأولية لبعض الدراسات الأنثروبولوجية لذا فإن بريشار Evans Pritchard بنية إلى مدى خطورة إعطاء تفسيرات وبناء النظريات ويرى أن صلابة الإثنولوجي والإثنوبولوجي تكمن في مدى التحقق من مصدقية المعطيات، وبالتالي بناء نسق نظري سوسولوجي يمكن الإعتماد عليه في تفسير الظواهر التي تم بصلة للدراسات الأنثروبولوجية².

قد تجلى سعي مالينوفسكي لمعرفة الإنسان من خلال الجانبين الأساسيين جانب التحقيق الميداني وما ينطوي عليه من منهجية في البحث، وجانب إكتشاف الأسس الذي يقوم عليها إقتصاد معين من خلال وصفه التبادل الإحتقالي هو الكولا، كما أطلق على برنامج النظرية وظيفية، كانت كل الممارسات والمؤسسات الإجتماعية وظيفية بمعنى أنها تتسجم في كل وظيفي، مما أسهم بالمحافظة عليها، ولكن على الضد من وظيفيتين آخرين ممن إتبعوا دوركايم، نظر مالينوفسكي إلى الأفراد ليس المجتمع على أنهم الهدف النهائي للنسق، وجدت

¹ B.Malinowski, la sexuality et sa repression dans les société primitives.set web : <http://pages.infiniti.net/sociojnt/tradition/francaise>, 1930, P(46-47).

¹ Evans.pritchard, la religion des primitives à travers la theories des anthropologies, Paris,1971, P143.

المؤسسات من أجل الناس، وليس العكس، وكانت حاجاتهم، الحاجات البيولوجية بالنهاية، هي المحرك للإستقرار والتغيير الإجتماعي.

أخرج مالمينوفسكي البحث الأنثروبولوجي من دائرة المكتبات والكتب إذ كان الأنثروبولوجيون الأوائل كفيرزر مثلا يعتمدون على المعطيات التي كتبها المستكشفون الرحالة ورجال الدين، فاتجه إلى العمل العقلي متخذا تقنيات الملاحظة بالمشاركة والمعاناة الميدانية فاسهب في وصف دقيق للحياة الإجتماعية لتلك الشعوب ولم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا ذكرها، من عادات، طقوس أساطير، الحياة اليومية لسكان بتفاصيلها، فكانت أبحاثه بالتالي منطلق للباحثين في شؤون الإنسان البدائي والمجتمع التقليدي، وكان موس من الذين تأثروا بمالمينوفسكي يظهر ذلك حاليا في بحثه الهبة إلا ان الإنتقاد الذي وجهه له ليفي ستراوس هو عدم التعمق في تحليل الظواهر التي ذكرها وتقيدته بالإطار النظري الوظيفي الذي يعتمد على مسلمة أن دور النسق في البيئة الإجتماعية يعمل على تحقيق الإستقرار والتوازن في المجتمع، كما أن بعض إستنتاجات التي قدمها مالمينوفسكي سطحية تنقصها النظرة الشمولية، في المقابل يرى ليفي ستراوس إن موس فتح بابا جديدا في وجه العلوم الإنسانية بتقديم تحليلا عميقا لنسق العلاقات الإجتماعية بعيدة عن المعطيات المحسوسة، إذ وضع من خلال دراسة للهبة إمكانية الدراسة والتحليل الكيفي للوصول إلى الحقيقة الإجتماعية، غير أن ليفي ستراوس لم يتفق معه حين أرجع دوافع إعادة الهبة إلى أسباب روحية دينية وحسب رأي ليفي ستراوس¹ كان موس أكثر تأتيا لفهم أن التبادل هو العنصر الأساسي للظواهر، فإن تبادل النساء (القراية) والأشياء (الإقتصاد)، والكلمات (الثقافة)، ينبغي البحث عن أصولها في البنيات اللاوعية.

خامسا- النظرية البنيوية (ليفى ستراوس levis strauss الأساق لرمزية:

جاك لومبار، المرجع السابق ، ص 225.¹

La symbolique théorie structuraliste théorie structuraliste les systèmes

يتضح من خلال هذا الإنتقاد الموجه لمالينوفسكي وموس إقترح ليفي ستراوس مقارنة أكثر شمولية في دراسة الظاهرة الإجتماعية المتمثلة في المقاربة البنيوية الذي إتخذها ليفي ستراوس في إطارها النظري والمنهجي لدراسة الظواهر الإجتماعية الأكثر تعقيدا ذات علاقة بالبنية اللاوعية للمؤسسات الإجتماعية والأنساق الرمزية كالأساطير مثلا، لم يتخلف ليفي ستراوس بأخذ الأسطورة كموضوع دراسة شأنه في ذلك شأن النظريات والتأويلات الكثير من النظريات كالنظرية التطورية التي جعلتها في أصل الدين، الوظيفية التي جعلت منها واسطة لتبرير الواقع المجتمعي القائم والحفاظ على تضامن الجماعة، والرمزية إذ فسرت بها نشأة التقنيات والتنظيم المجتمعي، أو التحليلية النفسية (إذ فسرت للاوعي الجماعي).

وينطلق ليفي ستراوس من معابنتين: أولهما أن الأسطورة لا تتطوي على اي قاعدة منطقية ولا يتصف تعاقب أحداثها بالتواصل والثانية أن الأساطير تتشابه كلها، من أقصى الأرض إلى أقصاها، تشابها عجيبا لم يمنع إنتقاد ليفي ستراوس لمالينوفسكي تأثير هذا الأخير عليه فقد كان له تأثير كبير من حيث إهتمامه بالدراسات الأنثروبولوجية التي قام بها في المجتمع البرازيلي حول نظام القرابة، ونظام الأساطير، ومن التأثيرات الأخرى على ليفي ستراوس، نظرية دي سوسيو Dassaussure في اللغة.

1- إستخدام ليفي ستراوس للمنهج البنيوي لدي سوسور Dassaussure في اللغة في

دراسته للأسطورة:

فمن الفرضيات الأساسية في نظرية دي سوسيو أن الرمز شيء "إعتباطي". وهو كذلك من ناحيتين: فالدال شيء إعتباطي لأنه ليست هنالك علاقة طبيعية بينه وبين ما يدل عليه (وهو غير المدلول في هذه الحالة)، بل هناك علاقة يقبلها الناس بحكم التقليد أو العرف، إذ

ليس هناك خاصية تشترك بها كل الأشجار مثلا بحيث يقتضي المنطق أن الضرورة أن ندعوها أشجارا"، لكن هذا ما ندعوها بها لأننا إتفقنا على ذلك.

الخلاصة الشهيرة التي وضعها دي سوسور: "أن اللغة للكل وليست جوهرًا"¹. فالبنوية تتمسك بهذه الفرضية الجوهرية، وهي أنها تدرس العلاقات القائمة بين عناصر نظام يشترط كل منها وجود الآخر وليس بين جواهر كل منها مستقل بذاته، وأسهل ما نمثل به على ذلك هو اللجوء إلى اللغويات، فليس هناك ما هو جوهري أو مستقل بذاته في أي كلمة من الكلمات.

وقد درس ليفي سترأوس الظواهر الأنثروبولوجية كما لو أنها لغات، وذلك يعني أنه درس تلك الظواهر بوصفها نظاما: نظام القرابة، نظام الطوطمية، نظام الأساطير، وركز همه على العلاقات القائمة بين الوحدات ذاتها تتباين مع تباين العلاقات القائمة بين الوحدات، ويبدو هذا التباين على أشده عندما نأتي إلى تفسير العناصر الرمزية في الأسطورة من الأساطير يرى ليفي سترأوس أن الرموز لاتخضع إلى تفسير واحد بل بالعكس إن المعنى في كل حالة يتحدد بالمكان الذي تحتله هذه الرموز ضمن شبكة العلاقات التي تتضمنها

تناول ليفي سترأوس في كتابه "الأشكال الأولية للقرابة" de la parenté les premières formes

علاقات القرابة، فالزواج وصلات القرابة تتضمن أمور أكثر بكثير من تداول النساء: أمور مثل تنظيم الجماعات المتضامنة وانتقال الحقوق الملكية والإتجاهات والتوقعات التقليدية وتداول أنواع مختلفة من البضائع، من خلال هذه الدراسة أراد إثبات أن تداول النساء هو الجانب المركزي، في القرابة إذ يعتبر النظام القرابة للغة، ذلك أن اللغة محاطة بنظام من

¹ جون ستروك، البنوية وما بعدها من ليفي سترأوس إلى دار يدار، ترجمة محمد عصفور، عالم المعرفة، 1996، ص 15.

الرموز code أما نظام الزواج في المقابل فإنه شبكة تحدد بنيتها القنوات القائمة بين الجماعات الإجتماعية يمكن من خلالها تداول النساء¹.

2- المنهج البنيوي ليفي ستراوس في دراسة الأسطورة (مقارنة إبستمولوجية)

يناقش ليفي ستراوس levis Strauss، الموقف الذي يعتبر الأسطورة ذهانا، من خلال إطلاعنا على مقاربات التحليل النفسي للأسطورة وهو الإتجاه الحديث الذي تناول الأسطورة بالتحليل والتفسير من الجانب النفساني المتعلق بالمساحة لاشعورية (للاوعية) في بنية الأساطير .

إن غفلة علم النفس المعاصر عن الأفق العقلي هو الذي يفسر، برأي ل. ستراوس وتقصيره عن إدراك خصائص الفكر البري إن لم تقل الفكر البشري فطالما عبر عن أسفه لإهمال علم النفس للظواهر العقلية، مفضلا عليها دراسة الحياة الإنفعالية، يلاحظ أن تلك الإنفعالات وهذه التجارب تبقى ناقصة فكريا، ما لم تندمج بهذه البنية الوهمية أو تلك العائمة في ثقافة الجامعة (الدال العائم le signifiant flotant) .

فلقد درج علماء الإجتماع والإثنولوجيا منذ لانج وحتى مالينوفسكي، مرورا بدوركايم وليفي بريل وفان دارلوف، على تعقل الأسطورة والطقس كواقعتين متضادتين ومتماثلتين فهما وجهان لعملة واحدة تمثل الأسطورة وجهها النظري والسحر صفحتها العملية، وهو الرأي الذي يدحضه ل. ستراوس فالعلاقة بينهما في نظره، هي علاقة بنائية قبل أن تكون وظيفية، ففي السحر كما في الأسطورة وكما في الفن أيضا، يتعلق الأمر بإسباغ المعقولية، وإسقاط المعنى وإقتناص الأجوبة ويعطي مثلا على ذلك العلاج الشاماني، بحكم إمتلاكه لفائض ، لتغطية النقص الدلالي الذي يشكو منه المريض والذي كان السبب في ما تعرض له من

¹ المرجع نفسه، ص31.

مضاعفات عصابية، إذ هو عاجز على تأويل الوقائع، فإن ل سترأوس يرفض مبدئياً محاولات الأربعة لتفسير الأسطورة وهي على التوالي تلك التي ترى في الأسطورة:

- التعبير عن المشاعر الأساسية في المجتمع.
- محاولة لتعليل أغرب الظواهر، سواء منها الفلكية أو الكونية... إلخ.
- إنعكاس لتعليل أغرب الظواهر، سواء منها الفلكية أو الكونية... إلخ.
- التنفيس عن مشاعر تترشح تحت وطأة الكبت.

3- إخضاع أسطورة أوديب le mythe d'Oedipe للمنهج البنيوي:

تأثر ليفي سترأوس في تفسيره للأسطورة بالمنهج البنيوي الذي اعتمده دي سوسور في تحليله اللغة، وأخلص إلى أن الأسطورة تتميز بالطابع النسقي ولبلورة هذا الطابع النسقي الذي تتجلى به الأسطورة غالباً ما يعمد إلى مقارنتها بالتوزيع الموسيقية في الأوركسترا، والتي تقرأ تفارقياً وفق محور أول (صفحة إثر صفحة، ومن اليسار إلى اليمين) وتزامنياً في نفس الحين، أي حسب محور آخر (من أعلى إلى أسفل)¹.

¹ محمد بن حمودة، الأنثروبولوجية البنيوية، دار النشر للمغرب العربي، ط1، 1987، ص105.

أخضع ليفي ستراوس أسطورة أوديب لهذه الطريقة من التحليل ينتهي إلى صياغة الرسم الآتي:

علاقات عائلية تم تصعيدها	علاقات عائلية تم إمتنانها	كائنات تم القضاء عليها	يشاركون في عيب المشية
كادموس يبحث عن أخته أوروبا التي خطفها زيوس أوديب يتزوج أمه جوكاست	السيرطيون يبيدون بعضهم بعضا أوديب يقتل والده لا يوس أنتيكليس يقتل أخاه بولينسيوس	كادموس يقتل التين أوديب يدمر السنفكس	لابداكوس والد لا يوس: "أعرج" لا يوس (والد أوديب): أخرق.

يتكون الرسم من أربعة أعمدة يؤلف كل منها بين عدد من العلاقات المنتهية إلى نفس الحزمة، ويجمع العمود الأول بين علاقات عائلية تم تصعيدها. وعلى نقيضه يطال العمود الثاني علاقات عائلية تم إمتنانها، أما العمود الثالث فيحدثنا عن كائنات غريبة تم القضاء عليها، في حين يهتم العمود الرابع بمن يشاركون في عيب المشية. وعلى قاعدة هذا الجدول إعتقد ل.ستراوس في نجاحه في اكتشاف آلية عمل الأسطورة، إذ بدا واضحا أن الذهنية الأسطورية تصدر عن وعي ببعض التناقضات التي تعمل على المصالحة بينها على سبيل التدرج لاسيما أن التأويل الذي قدمه ل.ستراوس للأسطورة أوديب يقودنا إلى اعتبار الأسطورة أداة منطقية تسمح إلغاء التناقض، بالرغم من كونها لا تبذل كثرة من الحلول النظرية، وبالرغم أن حلولها لا تبلغها إلا بتجميعنا لها عبر كثرة وتعدد الأصعدة التي تتحرك على أديمها إذ أنخاسة الفكر هو التحليل رغم اتساع مجاله¹.

¹ المرجع نفسه، ص 107.

سادسا: التحليل النفسي للأسطورة

1- نظرية فرويد freud

استخدم فرويد Freud التحليل النفسي psychanalyse في دراسة الحياة الاجتماعية للمجتمعات البدائية، معتمدا في ذلك على أسطورة أو عقدة أوديب في تحليل الجانب السيكولوجي للمجتمع وبعض الاعراض العصائية، في كتابه المعنون "الطوطم والطابو" تناول بالدراسة تاريخ الثقافات والأديان بطريقة إعادة تركيب القواعد الأخلاقية la conscience morale يعتمد في ذلك على المعطيات الانثروبولوجية التي قدمها كل من جيمس فرايزر، frazer ووانت wund من أجل فهم التنظيمات الاجتماعية والدينية لتلك المجتمعات الطوطمية وأشكال التقديس التي تتحكم في سلوكهم. وما يبرر اختياره للمجتمعات الأكثر بدائية المتمثلة في الطوطمية لأنها تحتوي على معتقدات الأسلاف، ونظرا أن التحليل النفسي يعود دائما إلى أصل المشكلة أو ماض الحدث النفسي الذي بإمكاننا إسقاطه على الحدث الاجتماعي.

يعتمد تحليل فرويد على البناء الاجتماعي للقبيلة البدائية بحيث يعتبر الطوطم رمز الأب الذي قتل من طرف أوديب oedipe وعلاقة القرابة داخل القبيلة التي تحرم الزواج من نساء نفس القبيلة، فلا يحل لأحد أفراد القبيلة أن يتزوج من المرأة التي تنتمي إلى نفس القبيلة فالنظام العائلي قائم على الزواج الخارجي Exogamie هذا دلالة رمزية على أسطورة أوديب الذي قتل أباه وبعد ذلك تزوج أمه، وبالتالي فهو يفسر الثقافة على أساس اللاشعور الذي يحرك سلوك الجماعة.¹

تعمل الأسطورة كمحرك أو دافع حركة بشكل لاإرادي، وذلك بوصفها نابعة من للاشعور عند الإنسان (فرويد freud، سترأوس strauss)، إنها تعمل على إضافة الحياة للنص الذي

¹ Sigmund Freud, totem et tabou interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des primitifs, éd, poche, 1951, P11.

تم سرده، وعليه فإن الراوي والمتلقي يمتزجان معا من خلال النص مما يعطى بعدا سحريا، وتصبح للكلمة اليد العليا فوق كل الأشياء أو القوى الموجودة في الحكاية. في دوكامو Dokamo، أكد موريس لينهاردت Maurice Leenhardt أن المعرفة قبل أن تكون نظرية، هينوع من أنواع النشاط الإنساني، فلكل عبادة طقوس وهي ليست إلا أسطورة في هيئة فعل، والاشترك في بعض المعتقدات والتصرفات يكون له تأثير السحر.¹

2- عقدة أوديب complexe d'oedipe

من وجهة نظرا التحليل النفسي يعبر الحلم عن الغريزة الجنسية الفردية، فإن الأسطورة، وفقا لفرويد يمكن أن تفسر باعتبارها حلم شعب، وتعبّر عن تحولات الغرائز الجنسية الجماعية من خلال المحرمات الإلهية وتمرد الأبناء على محرمات الآباء وتهويل والاغتصاب أو توجيه الغريزة الجنسية نحو موضوع ثانوي، وبفضل النقاء الغريزة، والمواقف الاجتماعية، يمكن للتحليل النفسي إدراك وجود أساطير بسبب القوى الداخلية.

إن فرويد بعد اطلاعه على أوديب ملكا لسوفكليس 1897م، (ميلاد التحليل النفسي)، أطلق "عقدة أوديب" على مجموعة من المشاعر المختلطة التي شكلت داخل هذا الطفل الدافع الجنسي نحو ارتكاب المحارم. ولم يفعل سوفليكس سوى أن أكد من خلال الأسطورة، اللاوعي عند فرويد. ركز برونو بيتلهام

Bruno Bettelheim في كتاب "التحليل النفسي للقصص الخيالية" على التأثير الذي تحدثه هذه القصص على تكوين شخصية الطفل، فشخصية الساحرة الشريرة أو زوجة الأب القبيحة ماهي إلا تجسيد لصورة الأم المكروهة داخل اللاوعي عند الأطفال، وبغض النظر عن غيرة الأم، فإن أسطورة الثلج الأبيض Blanche neige. تطمئن الطفلة الصغيرة على مستقبل ازدهار جمالها وحياتها الجنسية، وبشكل عام تساهم كل قصة خيالية في

¹ كلود ريفيير، الأنتروبولوجية الاجتماعية للأديان، ترجمة، أسامة نبيل المركز القومي للترجمة، ط 1، 2015، ص 104.

تشكيل الخيال والسلوك. ليسلم فرويد بأن بدايات علم الأخلاق والدين والفن تلتقي كلها معا في عقدة أوديب².

3- نقد نظرية التحليل النفسي (فرويد) في تفسير عقدة أوديب.

انتقد مؤرخا اليونان القديمة جون بيبير فيرنات Jean-Pierre Vernant وبيير فيدال ناكي pierre vidal naquet، نظرية فرويد فأكدوا أن بطل الأسطورة لم يكن يعاني من هذه العقدة على الإطلاق، بل كان يدافع عن نفسه أمام أحد الغرياء الذي قام بضربه أولا وقتل والده عن طريق الخطأ، ولم يكن يحمل تجاهه أي عداوة، وأنه إن كان تزوج من جوكاست jocaste للوصول إلى العرش، فذلك بناء على اقتراح من كريون créon، ولكنه لم يسمع إطلاقا لهذا الارتباط ولم يكن يعرف أنها أمه³.

إن هذه المواجهة بين تفسير المحللين النفسيين والمؤرخين إلى جانب ما ذكره ليفي ستراوس قد أثارت العديد من الانتقادات من قبل أتباع فرويد.

وقد تحدث مالينوفسكي Malinowski عن سكان جزر "التروبريانديا Trobriandias" وصلة القرابة من ناحية الأم كما أشرنا سابقا، أنه لا يوجد موقف معارضا تجاه الأب بل اتجاه الخال المستحوذ على السلطة وباختصار يرغب الشاب في مرحلة المراهقة في الاستقلال فهو يكن مشاعر سلبية اتجاه الخال لأنه ينافس في حب الأم.

كما اختلف يونغ مع فرويد الذي اختزل كافة دوافع الإنسانية في الدافع الجنسي، كما أنه أعزى تعلق الطفل الشديد بأمه إلى حقيقة أن الأم هي المانح الأول والأساس للحب والرعاية

¹ كلود ريفيير، المرجع نفسه، ص105.

² أحمد كمال زكي، الأساطير_ دراسة حضارية مقارنة. مؤسسة كليو باترا للطباعة ط2، 1982، ص120.

³ كلود ريفيير، المرجع السابق، ص106.

في حياة ابنها، وليس بسبب ما اعتقده فرويد في احتمالية وجود رغبة جنسية مكبوتة من جانب الطفل لأمه تبعا لما تصفه عقدة أوديب.

4- نظرية يونغ Carl Gustav Jung (اللاشعور الجمعي L'inconscient collectif

اهتم فرويد باللاشعور الفردي بوصفه مصدرا للأساطير بينما اهتم يونغ باللاشعور الجمعي بوصفه مستودعا للذكريات الموروثة عن ماضى الأسلاف الأقدمين، الذي يحتوي على المخلفات النفسية لنمو الإنسان، والخبرات المتراكمة المتكررة لأجيال متعددة هذه المخلفات لا تعني شخصا معينا بل مشاعة بين الجميع في المجتمع.

اللاشعور الجمعي يعتبر هو السمة المميزة للنظرية يونغ في الشخصية ففيه تختزن الخبرات المتراكمة عبر الأجيال والتي مرت بالأسلاف القديمة والأساس العنصري للبناء الكلي لبناء الشخصية الفعلية الموروثة للأبناء وجميع المكتسبات الفردية الأخرى.

قد قال يونغ بوجود أنماط أولية (أصلية) في اللاشعور الجمعي، مثل (الأم، الأب، الابن، الشيطان، الميلاد، الموت)¹ والنمط هو شكل فكري مشاع عام يتضمن قدر كبير من التأثير به، كلما كان التوازن بين النمط الأولي وصورته الفعلية بالواقع كبير، كلما كان هناك استقرار في البناء النفسي كصورة .

من الذين تأثروا وتبنوا نظرية يونغ Jung الأخصائية النفسية Marie Louise Von Franz التي اتخذت من الأنماط الأولية والأصلية وسائل اعتمدت عليها لدراسة وتحليل الأساطير والحكايات الشعبية² دعمت بها نظرية يونغ القائلة باللاشعور الجمعي القائم على تلك الأنماط les Archetypes.

¹ Carl Gustav Jung, les racines de la conscience, trad , yves le lag, éd livre de poche, 2001, P14.

² Marie Louise Von Franz, l'interprétation des contes de fées, éd la fontaine de pierre, 1970, P12.

الفصل الرابع

النسق الرمزي (أساطير، تصورات إجتماعية ، معتقدات) وعلاقته بالتنظيم الاجتماعي

تمهيد

أولاً: النسق الرمزي والتنظيم في المجتمعات العربية

2- المقاربة الإستمولوجية للنسق الرمزي

ثانياً: حوصلة لأهم النظريات السوسولوجية في تحليل الظاهرة الدينية (البعد الرمزي لظاهرة)

1- نظرية ماركس فيبير

2- نظرية كارس ماركس

3 - التنظيرات الماركسية للظاهرة الدينية

4 - النظام الاقتصادي وعلاقته بالنسق الديني

5 -نظرية بورديو Bourdieu

6 -الأسطورة كأداة للهيمنة

7 - تحديد العلاقة بين الدين والأسطورة وفق نظرية كارل ماركس

8 - التنظيم الاجتماعي لإبن خلدون

ثالثاً مناهج التحليل الرمزي

1 - المنهج الرمزي اللغوي

2 - منهج التأويل الرمزي

3 - منهج التأويل الإجرائي البنيوي

أ. علم التركيب اللغوي

ب. علم الدلالة أو المعنى

ج. المعنى الإجرائي

4 - المنهج التأويلي

أ-الفهم الإجرائي

5 - المنهج الرمزي التاريخي

رابعاً: النسق المعرفي

1 -إحياء التراث الأسطوري الأوروبي

2 -دراسة فان جينوب (Van Gannep) (طقوس العبور)

3 -دراسة دومزيل (George Dumézil)

4 -الزمن الأسطوري

أ-الزمن الأسطوري الدوري

5 - النسق الأسطوري

أ -المستوى الخرافي

ب -المستوى الطقوسي (البعد الرمزي للطقوس)

تمهيد:

إن اللامنطقية أو الاتجاه إلى التفكير اللامنطقي في المجتمعات الحديثة وإسقاط التصور الأسطوري على الواقع (Meta Morphose) هي وسيلة تستخدمها الثقافات عندما يتعرض النسق المفاهيمي إلى أزمة، حينما يستدعي فهم واقع ما، لا تستطيع إمكانياتنا الذهنية والفكرية التحكم فيه واستيعابه ما يثير ملاسبات وعدم القدرة على التمييز بين الخيال والواقع. ومن هنا يلجأ الإنسان إلى السحر والأسطورة لتفسير الواقع¹.

يوجد مغالطة في المجتمعات العربية من حيث تحديد بعض المفاهيم القائمة على أساس أن الحداثة تستدعي التخلي عن النظام القيمي التقليدي بما يحتويه من نسق رمزي (قصص شعبية، أساطير) واستبداله بقيم الحداثة المستوردة من المجتمعات الأوروبية القائمة على العقلانية والواقعية غير أن الجانب المضمّر (الكامن) والأمر التي لم تدركه المجتمعات العربية هو أن المجتمعات الأوروبية لم تحدث قطيعة مع معتقداتها التي تمتد من جذورها للحضارات القديمة (اليونانية، الرومانية والمسيحية). فقامت بتعديلها وبلورتها في إطار نظري عن طريق التراكم المعرفي²، الذي أنتج تعدد المقاربات السوسولوجية لمعرفة المنهج الملائم الذي يتماشى مع التغيرات الاجتماعية الداخلية، لتهيئة الأرضية المعرفية والمنهاج الفكري لتقبل الحداثة بكل ما تحتويه من تطور علمي، في كل المجالات: العلوم، الاقتصاد، الثقافة، المجتمع. فعملت تلك المجتمعات إلى إعادة النظر في تراثها القديم بكل وما تحمله من رمزيات وإيديولوجيات قومية عكس المنهاج الذي اتخذته المجتمعات العربية التي أحدثت قطيعة مع تراثها القديم على أنه تفكير خرافي تجاوزه الزمن، فركزت بالتالي على البنية

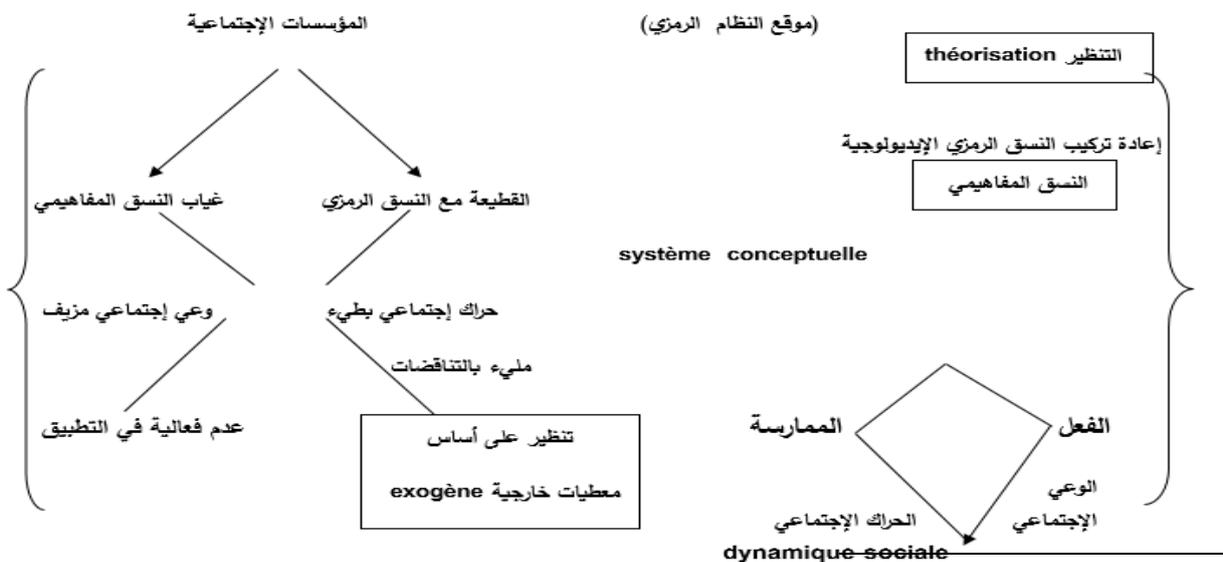
¹ Muscouvici Serge, psychologie sociale des relations à autrui, ed Nathan, Paris, 2002, P7.

² Nadji, Safir, essai d'analyse, sociologique, O.P.U, enal, Alger, 1985, P 7.

التحتية، الجانب المادي الذي يعتبر نتيجة لسيرورة معرفية نظرية سابقة، الأمر الذي أحدث إذا استطعنا أن نعبر عنه بأزمة الحداثة في مجتمعنا العالم الثالث.

أولاً: النسق الرمزي والتنظير في المجتمعات العربية

ذلك أن المنطق الذي تبنته المجتمعات العربية (العالم الثالث)، هو منطق مقلوب كان من المفروض أن تؤسس نظاماً نظرياً يستند إلى تراكم معرفي تنظيري رمزي، استخراج نسق من المفاهيم تعتمد عليه في تحليل الأوضاع الاجتماعية وبالتالي بناء مشروع مجتمع يكون فيه التفاعل الاجتماعي يعتمد على أيديولوجية بناءة وفعالة يؤيدني في هذه الفكرة الباحث الاجتماعي الجزائري ناجي سفير (Nadji safir) حيث أشار إلى أن التغيير الاجتماعي في مجتمعات العالم الثالث يستند إلى قاعدة مادية أكثر ما يستند على القاعدة الرمزية (التنظير)، كما هو الحال بالنسبة للمجتمعات الأوروبية¹. بنظرة سريعة، يمكن إجراء مقارنة بين المجتمعات الأوروبية والمجتمعات العربية من ناحية موضع التنظير السوسولوجي لكلا المجتمعين، وأستطيع أن أعبر عنه من خلال هذا المخطط الذي يوضح دور النسق الرمزي في التغيير الاجتماعي وتأثيره على البنية الاجتماعية.



¹ Nadji, safir, O.P.U ,P188

théorisation se fonde sur des données exogène

المؤسسات الاجتماعية¹

ما يحدث في المجتمعات العربية (العالم الثالث)

ما حدث في المجتمعات الغربية

2 - المقاربة الإستمولوجية للنسق الرمزي (الإيديولوجي)

إن أهمية النقد الإستمولوجي داخل النسق المعرفي لعلم الاجتماع يبدو أكثر إلحاحا وأبعد إثراء لأن هذه الممارسة الاجتماعية لا تخلو من التوظيفات اللاعقلانية والأيديولوجية السياسية التي استغلت التفكير السوسيولوجي من أجل الهيمنة على المؤسسات الاجتماعية (كما هو الحال في الدراسات التي قام بها علم الاجتماع الكولونيالي في دراسة المجتمع الجزائري)، لذلك فإن علم الاجتماع لم يساهم في غالب الأحيان في إنتاج معرفة علمية، بل أنتج شريحة من المثقفين العضويين الذين خدموا السلطة السياسية بمشاريعها².

إن العلاقة بين المعرفة السوسيولوجية والنسق الإيديولوجي منذ البداية، علاقة واضحة وعضوية ولعبت الفلسفة دور وسيط بين هذين النسقين، للاقتراب أكثر والتعاون افضل يحدد" جورج عرفنش " G. Gurvitch " في كتابه "الأطر الاجتماعية للمعرفة،" العلاقة بين السوسيولوجية والأصولية، فمن خلال وجود معارف جماعية يطرح على الأصولية مسائل جديدة، مثل :

- مسألة الرموز الاجتماعية ومدى صحتها

- مسألة الاشارات الاجتماعية المعرفية غير الرمزية ومسألة فعليتها

¹ بيار بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، 2007، ص50.

² بوسحلة ايناس ، الهوية السوسيولوجية في علم الاجتماع دراسة ميدانية لأطروحات الدكتوراه بالجامعات الجزائرية، أطروحة دكتوراه ، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ، جامعة باتنة ، 2018 / 2019 ص58.

من خلال هذا الإطار المشترك ، يمكن للإبستمولوجية والسوسيولوجية التعاون من أجل الإحاطة بالمعرفة الاجتماعية المتميزة عن الأشكال المعرفية الأخرى ، فيتحدد من خلال المنظور الإبستمولوجي الإطار العام للمعرفة السوسيولوجية (الموضوع) ، والذي يسمح بتفسير وفهم الظاهرة السوسيولوجية بعيدا عن الخلط والتداخل مع أطر معرفية من جهة ثانية، تطرح السوسيولوجية على الإبستمولوجية مسألة صحة الكثرة شبه لا متناهية لمنظورات المعرفة على الأصولية ان تحل بوسائلها الخاصة مسألة ما اذا كانت هذه المنظورات (إيديولوجية، طوباوية أو أسطورية....إلخ) صالحة كلها أو ما اذا كان بعضها اقل صلاحا من البعض الآخر.

ثانيا: حوصلة لأهم النظريات السوسيولوجية في تحليل الظاهرة الدينية (البعد الرمزي للظاهرة)

1_ نظرية ماكس فيبر

لعل أهم التحليلات السوسيولوجية لظاهرة دينية، هو التحليل السوسيولوجي لكل من ماكس فيبر وكارل ماركس الذي يمكن أن تلخصه فيما يلي، يعتبر كارل ماكس النسق الرمزي كل ما يحتويه من ثقافة ومعتقدات، مخدرا للشعوب أو كما يعبر عنه الوعي الزائف، فهي إيديولوجية تستخدمها الطبقة الحاكمة من أجل خدمة مصالحها والحفاظ عليها، أما ماركس فيبر يعتبر الدين والأخلاق المحرك لأي نشاط إقتصادي ذلك لأن الفعل الاجتماعي يتحدد بمدى استجابة تلك القيم لأهداف والغايات التي يحددها الفاعلين الاجتماعيين، لقد بين ماكس فيبر العلاقة بين الرأسمالية والبروتستانتية في كتابه الموسوم "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، أكد على أن القيم الرأسمالية لقت تقبلا تلقائيا في المجتمعات الأوروبية

الغربية نظراً لتطابق تلك القيم بالقناعات الشخصية¹ لتلك الشعوب، حيث كان المناخ الفكري والاستعداد النفسي مهياً لتجاوب مع تلك القيم الرأسمالية.

يجدر الذكر أن هذا العمل يقع في إطار مجموعة تحليلات طورها ماكس فيبر حول الروابط بين الاقتصاد والدين، إنها تحليلات سيظهر من خلالها ما للمعتقدات الدينية من تأثيرات إقتصادية، سواء كانت تلك المعتقدات كونفوشيوسية، أو طاوية أو هندوسية أو بوذية أو يهودية قديمة.

رفض " فيبر " في تعريف الدين باللامعقول: " إن الأعمال التي يشكل الدين أو السحر حافزاً لها هي أعمال منطقية أو منطقية نسبياً"² إن أحد مساهمات فيبر الأساسية هي إظهار وجود عدة أنواع من العقلانية، إن عقلنة الدين لعب دوراً جوهرياً في إنبثاق العصرية.

والمثال الذي يلخص هذا القول هو العمل المعروف " لفيبر " : "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية".

تتلخص أطروحة ماكس فيبر بشكل عام في العناصر التالية: وجود تجانس بين نموذجين مثاليين: الرأسمالية والرؤية الدينية الكالفينية في أبعادها الأخلاقية، فهناك صلة رابطة بينهما، لا يتعلق الأمر بعلاقة مفهوم من جنس سبب، أثر، بكل بساطة يتعلق بوجود عناصر أخلاقية حاضرة في الكالفينية، يمكن أن ترجح مساهمتها في إنشاء العقيلة الفاعلة إلى رجل أعمال الرأسمالي الحديث وجود الصرامة العقلانية للعمل وللمؤسسة، فإنها تنظر باستمرار إلى علاقة الإدخار، الإستثمار، الربح، إعادة الإستثمار، تترسخ هذه الصيغة الخاصة بالنشاط الاقتصادي العقلاني، وتجد أرضيتها المناسبة للتطور في فضاءات أوروبية، يسود فيها مذهب مميز منحدر من (البروتستانتية الحديثة) وهي الكالفينية، يرشح أن تكون روح

¹ Nadji, (safir), o.p.cit, P188.

² جان بول ويليام، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة علي بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2001، ص 40.

مجموع القيم) الرأسمالية متلائمة مع شكل خاص في عيش الإيمان الديني مع المفاهيم الأخلاقية المنحدرة منه بحسب أطروحة فيبر weber ترشح الكالفيينية لهذا الدور، بما تعرضه من خاصيات نموذجية لأخلاق في مستوى مهمة العقلانية الحديثة. ونجد فعلا في الكالفيينية ذلك الاعتقاد في القدر إضافة إلى الورع.¹

¹ سببانو أكوايفا، علم الاجتماع الديني، الاشكالات والسياقات. ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011، ص52.

2_ نظرية كارل ماركس

في المنطق الماركسي، الذي أثر على جانب من علم الاجتماع الديني الحديث والمعاصر، ليس الدين سوى غشاء إيديولوجي توظفه، من حين إلى آخر، الطبقات المهيمنة أو المستضعفة لتعرض ظروفها أو لتعبير عن موقعها الاجتماعي أو الاقتصادي، عرض لحالة واقع السلطة أو لا سلطة.¹

ينشئ الناس في أحضان المجتمع، ثم ينحون إلى عبادة ما يتجاوز ذواتهم: فهنا يمكن ميكانيزم الاغتراب الديني، الذي حدد معالمه فيورباخ والذي إستعاده ماركس، رابطا إياه بالاغتراب الاقتصادي الذي يرهق كامل المجتمع الرأسمالي.

بهذا المعنى لا يمكن للدين أن يتولى، من وجهة نظر إجتماعية، أية وظيفة مستقلة، لأنه أما يتولى مهام تبرير نظام اجتماعي قائم على التراتبية إضفاء مشروعية على مختلف تحولات السلطة المادية والرمزية، أو يعوض في غياب شيء آخر، اللغة السياسية للطبقات الاجتماعية الخاضعة، التي ترنو للانعتاق من أوضاع القهر التي تجد نفسها فيها أو ترى أنها ستقع فيها.

بالنسبة إلى ماركس، يشكل عالم الأفكار والرموز والتصورات الدينية واقع البنية الفوقية، فهو صياغة اجتماعية تفرضها بعض الجماعات المنتقدة على غيرها من الجماعات المستضعفة، حتى تجعلها تقبل بالتوزيع غير عادل للثروات الاقتصادية والإستلاء على السلطة. وبالتالي فالأديان والاعتقادات، هي رؤى أيديولوجية زائفة عن العلاقات الاجتماعية.

إذ تنحو الأديان لإضفاء مشروعية على التمايزات الطبقيّة، بما توفره للفئات المضطهدة من أشكال رمزية، لتبرير خضوعها. الحالة التي يستدعها ماركس في هذا المجال تتعلق بالديانة الهندوسية، التي توفر تبريرا منهجيا للانقسامات الطبقيّة للمجتمع الهندي.

¹ سيبانو أكوافيفا، المرجع السابق، ص 60.

يعتبر كارل ماركس النسق الرمزي أو ما يعرفه بالبنية الفوقية ما هو إلا انعكاس للبنية التحتية بما تحتوي من شروط إنتاجية أو مادية للمجتمع.¹

3 -التنظيرات الماركسية للظاهرة الدينية:

يذهب كل من " كارل ماركس وانجلز " إلى أن الناحية المعنوية أو ما يطلق عليها علماء الاجتماع الأيديولوجيات تقوم على أساس تركيبها المادي لما كان ماركس يجعل الحاجة الحيوانية أو البيولوجية محورا للتطور الإنساني فقد كان هو السبب في تفسيره للدين بأنه مجرد ظاهرة عرضية لا أهمية لها كما يزعم من الناحية الاجتماعية. ويرى من وافق على هذا المذهب أنه ما كان للدين والفلسفة أن يوجدوا دون النواحي الاقتصادية . فالمسيحية ما كانت لتوجد دون الانقلاب الذي صاحب الغزوات الرومانية وما كان للمذهب البروتستانتي أن يبرز للوجود دون نشأة الطبقة المتوسطة ويرى هذا المذهب أن نظام توزيع الأراضي يقوم بدور هام ويفسر بعض الظواهر التي يبدو عليها الطابع الصوفي مثل النبوات لدى اليهود أو مجيء المنقذ لدى المسحيين ولذلك لا تعكس أصول العقيدة والمعتقدات إلا المصالح الحيوية للطبقات الاجتماعية والمنازعات الدينية والصراع بين هذه المصالح أو بين هذه الطبقات.²

4_ النظام الاقتصادي وعلاقته بالنسق الديني

إن الدراسات والتحليلات السوسولوجية والأنثولوجية التي تفسر علاقة النسق الرمزي بالاقتصاد يوضح ما لهذا النسق من أهمية في تحديد طبيعة اقتصاد كل مجتمع وقد تناول كل من (الهيبة) ومالينو فسكي(مغامر وغرب المحيط الهادي) بالدراسة من الناحية الانتروبولوجية لمعرفة أصل التبادل الاقتصادي واكتشاف البعد الاجتماعي والأسطوري لذلك التبادل كما عمدوا إلى إظهار تأثير المعتقدات والأساطير في هذه الممارسة التي تبدو في

¹ Paul Dirix, la sociologie de la littérature, Ed, Arnaud Colin, Paris 2000, P49.

² عبد الله خريجي، المرجع السابق، ص60.

الظاهر على أنها تجارية، وهي في الحقيقة تعبر عن آليات اجتماعية لتأكد المكانة الاجتماعية الرمزية والمادية للأفراد والجماعات، وإعادة إنتاج مجتمع عن طريق الاحتفالات الطقوسية والممارسات الشعائرية. كما تناول كل من ماكس فيبر Max weber روح الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية «l'esprit du capitalisme et éthique protestante» وجورج زيمل George Simmel (العملة) (la Monnaie) وكارل ماكس Max الرأسمالية le Capital موضوع الاقتصاد وعلاقته بالبنية الاجتماعية وحدد كل واحد منهم حسب إطاره النظري والمنهجي النسق المفاهيمي لنظريته، قاموا بتحليل التفاعل الاجتماعي الذي يميز طبيعة العلاقات الاجتماعية في إطار محيط ثقافي معين.

5- نظرية بورديو Bourdieu

الحقل الديني كما يفسره بورديو يتطلب تراتبية (متأسسة) على سلطة معرفة تتولى تحديد المعتقد الصائب وبالتالي تكون النتيجة في تولد اختلافات دائمة داخل الحقل، بين المتخصصين، وغير المتخصصين بالمقدس،

هؤلاء يطالبون الفئة الأولى بالسياق الشعائري والحقلي، وهو ما يسمح بضمان الشرعية داخل الحقل الديني، ومن جانب آخر بتوفير نظام كامل من المعاني تتاح للأفراد فرصة الاتجاه إليه، من حين إلى آخر، في تفسير «سبل الفوز في الآخرة» وكيفية الفلاح في الدنيا»¹.

يحمل التمايز الداخلي في الحقل الديني صراعا كامنا يتجلى مثلا، حين يحاول مجموعة من غير المختصين بالمقدس صياغة الرأسمال الرمزي، الذي ترسب مع الزمن في الحقل الديني بشكل بديل، متجاوزين سلطة المحتكرين للمقدس.

¹ سايبينوا، اكوافيفا، المرجع السابق، ص 62.

يمكن لبورديو Bourdieu صياغة نظرية بشأن الصراع الاجتماعي الديني مميزا إياها بشكل دقيق لا يربطها، بطريقة مماثلة، بنظريات الصراع الاجتماعي حسب بورديو ليس صراعا بين الطبقات الاجتماعية، بل بالعكس هو صراع موضوعه تحديد الرموز، نظم المعاني وهو ما يشترك بالضرورة فاعلين متصارعين يقفون على أطراف مواقف مختلفة في جغرافية السلطة والمعرفة الدينية.

إن النظريات السوسيولوجية عادة ما اختلفت وتضاربت، فثمة من ذهب إلى القول بأن الاعتقاد هو في الواقع ثمرة آلية لردة فعل أو مكافأة، أو من ذهب لاعتباره شكلا من أشكال الاغتراب، تترسخ جذوره في العلاقات الاقتصادية.

فلقد حاول البعض تفكيك الحاجات ذات الصلة بالاعتقاد الديني. ويشكل ملخص يمكن من خلال هذا الرسم تمييز بين نوعين من المقاربات النظرية للمشكلة المطروحة.

الدين	
هو صياغة إجتماعية	من نظام الإجابة عن الحاجات إنسانية
الإعتقاد	
عالم رمزي يتم إملأؤه عبر الإحتضان الإجتماعي	يلبي حاجة فطرية وإنسانية للإكتشاف والمعرفة
التجربة	
شكل من التعويض العصابي والوسواسي	آلية بلورة للمخاوف والرغبات المترشحة في البنية النفسية للبشر
الطقوس	
قانون عملي بغرض إرساء معايير للسلوكيات	حاجة لتكرار التجربة الدينية الأصلية
الإنتماء	
نظام من الرقابة الإجتماعية للضوابط الإيديولوجية والخلفية	تعزيز مؤسساتي لنظام الإعتقاد وللتجربة الدينية

من كتاب : سابينو أكوافيفا علم الإجتماع الديني، ص 87.

6 - الأسطورة كأداة للهيمنة

بخلاف مقولة النظرية البنيوية الوظيفية الذي يمثلها كل من دوركايم وراي كلايف براون عن وظيفة المنظومة الرمزية على أنها تساعد على التضامن الاجتماعي وتماسك النسيج الاجتماعي والحفاظ على البنية الاجتماعية من الفوضى الأنومية Anomie، يرى ماركس أن وظائف المنظومات الرمزية، سياسية فهو يفسر الانتاجات الرمزية بردها إلى مصالح الطبقة السائدة في مقابل الأسطورة التي هي منتج جماعي في حوزة الجماعة بكاملها إذ أن الأساطير تمثل الإيديولوجيات المصالح الخاصة وتسعى إلى تقديمها كما لو كانت مصالح جماعية تشترك فيها الجماعة بكاملها، تعمل الثقافة السائدة على التكتل الفعلي لأفراد الطبقة السائدة لكونها تضمن التواصل المباشر بين جميع أعضائها وتميزهم عما عداهم من الطبقات وبالإضافة إلى ذلك فهي تعمل على تبرير النظام القائم وذلك بإقرار الفروق وإقامة المراتب وتبريرها.¹

7_ تحديد العلاقة بين الدين والأسطورة وفق نظرية كارل ماركس:

إذا استعملنا المنطق الاستنباطي تكون العلاقة كالتالي:

الدين ← إيديولوجية

الأسطورة ← دين

الأسطورة ← إيديولوجية

إذا الأسطورة أيديولوجية تستعمل لأغراض سياسية، حماية مصالح الطبقة الحاكمة واعطاء شرعية للسلطة السياسية.

إنطلاقاً من المقولة المعروفة "لكارل ماركس"، بأن الدين أفيون الشعوب يجرننا إلى الحديث عن الوظيفة الأيديولوجية للدين، أي التصورات الجماعية والمعتقدات التي تكبل إرادة

¹ بيار بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة، عبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، 2007، ص50.

الشعوب، بحيث يعتبر " كارل ماركس " الدين له وظيفة سياسية اكثر منها حضارية، لأنه مرتبط بنسق من المعتقدات والافكار التي تعزز شرعية السلطة للطبقة الحاكمة، التي تمارس نوع من العنف الرمزي على الطبقة الشعبية ، لكي يبقى دائما تحت سيطرته، فهو بالتالي تشويه للواقع الاجتماعي وتزييف للحقيقة الاجتماعية ، كما أن الأسطورة تعتبر المرحلة الاولى للدين لها ابعاد ومضامين أيديولوجية كما هو الحال في الدين وهو الجانب الذي ركز عليه " كارل ماركس"، نستطيع ان نقول ان الأسطورة تدخل في مضمار الدائرة الايديولوجية تسعى لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة واستمرار العبودية، إذن فإن الانتقاد الذي وجهه " كارل ماركس" للدين يرجع إلى التوظيف الإيديولوجي للدين من قبل الكنيسة التي تواطأت مع الطبقة البرجوازية للحفاظ عن مصالحها المشتركة. اذا تعمقنا في فهم الموقف الذي اتخذه " ماركس" من الدين فهو ليس موقفا عدائيا للدين (نفسه) في حد ذاته، انما لتوظيفات السياسية والأيديولوجية للدين، فإن المعتقدات المسيحية جعلت وسطاء بين الخالق والمخلوقين، قبيل أن تقر عبودية الإنسان للخالق، اختلقت وسطاء لتحقيق هذه العبودية، وتخلع المشروعية الإلهية على نفسها. إذن نستنتج من هذا الكلام، توظيف الدين لأغراض إيديولوجية سياسية. غير أن هذا التنظير الماركسي للدين، لا يمكن تعميمه لأنه لا يتطابق مع النصوص القرآنية، فهي بمجملها تذكر بالمهمة الأساسية للإنسان في تحقيق العبودية في الارض عبودية المخلوق للخالق وخلق من اجل غاية وهي تبليغ الرسالة بدون طغيان ولا إستبداد وأيضا تحرير الإنسان من الوساطة بين العبد والمعبود. فالإسلام هو شريعة سيدنا إبراهيم عليه السلام والانبياء الذين اتوا بعده وكل الانبياء كانت وظيفتهم التبليغ بالحسنى لا للإكراه¹ " لا اكراه في الدين لقد تبين الغي من الرشد «سورة البقرة. فالأنبياء أنفسهم بنص القرآن الكريم، لا سلطان لهم على الضمائر ومهمتهم الأساسية تحرير البشر من السلطان الروحي المتعالي على الضمائر.

¹ أبو يعرب المرزوقي ، الثورة القرآنية و أزمة التعليم الديني ، دار المتوسطة للنشر ، ط 1 ، 2009 ، ص 195.

8_التنظير الإجماعي لابن خلدون (التنظير السوسيولوجي لابن خلدون)

يذهب ابن خلدون في دراسته التحليلية للمجتمع والعصبية والدولة ، إلى أن الدولة ضرورية للحد من نزوات الانسان الأثانية بواسطة العنف، لان الطرق السلمية بحسب رايه غير مجدية للفصل بين الاطراف المتناحرة التي يحكمها ما اطلق عليه بقانون "العصبيات".

لذلك فان السياسة لديه تقترن بالقوة والعنف. اذ يرى ان قيام الدولة لابد ان يمر من خلال قوة وسكون، لأن كل امر يحمل الناس عليه لا يتم الا بالقتال الموقوف على العصبية(الولاء).

كما يرى ابن خلدون ان المحيط الاجتماعي والطبيعي قد تعاونوا على تكوين اخلاق الانسان البدوي الذي يتصف بالتوحش¹ والعنف مع مقارنته بأخلاق الحضرة. فالتوحش لا يعود في نظره إلى طبيعة الاجناس (العرقية) البشرية ، وإنما إلى طبيعة البيئة والتقسيم الجغرافي. فالبدوي هو ذلك الذي تتصارع في نفسه حيوانيته وانسانيته، عقله وغريزته بوصفه في صراع دائم لا نهاية له، صراع يجعله أكثر عنفا بفعل المتغيرات اليومية التي تطرأ عليه ذلك ان العيش في الصحراء يعد سببا في ولعهم بالخراب، فضلا على انهم كلما دخلوا على بلد خربوه، فالمباني عندهم ليست دورا للمأوى، بل هي حجارة قابلة للتهديم لان البدوي يحتاج للحجر ليستعمله اثافي تسند القبور، مثلما يحتاج الخشب للوقود والاثواتد للخيمة. لذا يقول في البدوي: " يبادر إلى هدم البيوت لأخذ حجارتها وخشبها لأغراضه الصحراوية ، وكلما استولوا على بلد سارعوا إلى نهب اموال الناس وتدمير بيوتهم وممتلكاتهم ، وليس لهم عناية بالأحكام ولا بأصول الحكم والنظام. وهمهم أخذ الغنيمة وليس إصلاح أحوال الناس فيما يغزونه من بلاد.

¹ خولة الحسيني ، العنف في النص المقدس، المرجع السابق، ص 27.

رغم هذه الصورة العنيفة التي رسمها ابن خلدون على اخلاق البدوي، الا انه في المقابل كان له موقف اخر على بعض النواحي من سلوكياتهم الاجتماعية كالكرم، النخوة، والولاء المطلق إذن فهو يعتبر من الأوائل الذي أشار إلى الديناميكية الاجتماعية وتوخي الموضوعية في دراسته للمجتمع المغربي (شمال افريقيا)، وبالتالي فهو سبق بذلك التنظيرات السوسيولوجية الذي وضعها مفكري عصر النهضة الاوروبيون من ناحية المقاربة السوسيولوجية والأنثروبولوجية.

ما لا بد الإشارة إليه، هو الاهتمام الذي اولاه ابن خلدون للأديان وقد كان من الأوائل الذين تطرقوا لموضوع تاريخ الأديان بما لاحظته من بقاء لرواسب ثقافية قديمة للمجتمعات السابقة بما فيها المجتمع الجاهلي من طقوس وممارسات دينية تختلف عن الديانة التوحيدية" الإسلام " الذي تطرق إل موضوع الميتافيزيقا منغيبات وكرامات التي تحدث لخواص الناس. وقد ذكر في المقدمة"الباب السادس" من اصناف المدركين من البشر بالفطرة او الرياضة ويتقدمه الكلام في الوحي والرؤيا.

ومما جاء في المقدمة" ولنذكر لأن تفسير حقيقة النبوءة، ثم شأن العرافين ، وغير ذلك من مدارك الغيب.

ويقول: " ينبغي ان يكون نصب فكرك ان الغيوب لا تدرك بالصناعة البتة ، ولا سبيل إلى تعرفها إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع من عالم الحس إلى عالم الروح....إشغال عالم الحس لترجع النفوس إلى عالم الروحانيات والنظر في قلوب الحيوانات والمرايا الثقافية وإنما القصد معرفة الغيب بهذه الصناعة انها تفيد، فذلك من القول والعمل والله يهدي من يشاء¹.

¹ مقدمة ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مراجعة د. سهيل زكار ، دار الفكر للطباعة و النشر والتوزيع ، 1421 هـ ، 2001 م ، ص 140.

إن ابن خلدون كان من السباقين الذين قاموا بدراسات موضوعية واقعية تعتمد على التحليل والتأويل

العلمي، إلا أن الأبحاث في مجال الأنثروبولوجية في البلدان العربية منعدمة انحصرت فقط في مقدمة ابن خلدون، ونظرا للعوامل سوسيو ثقافية للمجتمعات الأوربية (الغربية) والتغير الاجتماعي والنهضة العلمية التي عرفت أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر أحرزت اهتمامات علمية ونظريات اجتماعية في مجال العلوم الاجتماعية في ميدان الأنثروبولوجية التي اهتمت بالجانب الرمزي للثقافات المحلية، وفاستخدمت في سبيل ذلك عدة مناهج تحليلية للتعمق في فهم النسق الرمزي للمجتمعات التقليدية وتعميمه بعد ذلك في دراسة المجتمعات الحديثة، التي بدورها أنتجت نظام عقائدي جديد تدور حوله الحياة الاجتماعية والسياسية.

ثالثا: مناهج التحليل الرمزي

إن التراث الشعبي وما يتضمنه من تصورات اجتماعية ومعتقدات واساطير وفلكلور، نسيج من الرموز لا يمكن فهمه فهما علميا حقيقيا ووفي إلا من خلال دراسة الوحدات والعناصر الرمزية المؤلفة لذلك النسيج. وهذه الرموز أو الوحدات الرمزية في مجملها تؤلف نسقا أو بناء رمزيا يتسم بخصوصية تميزه عن الأنساق الرمزية الأخرى. فأنماط السلوك أو الألفاظ، الأداء الشعبي هي الفاظ رمزية تتطلب نظريات ومناهج رمزية تأويلية تهتم بالكشف عن معانيها ودلالاتها.

ليس الهدف من هذا الفصل أن أتطرق إلى هذا الجانب المعرفي أو النظري بالتفصيل أي مناهج التحليل الرمزي ، لأن الغرض من هذا الفصل هو تقديم اهم مناهج التحليل الرمزي بصفة مختصرة قوبلورتها في نظريات سوسولوجية كنت قد تطرقت لها في

الفصل السابق بالتفصيل ، ذلك حتى تكون الاحاطة بموضوع الدراسة شاملة تخدم الجانب التطبيقي للبحث.

وقد ظهرت هذه المناهج في منتصف الستينات وانتشرت في العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن، من بين مساعيها الكشف عن الذات او الهوية الثقافية وتواصلها عبر التراث الشعبي بعناصره المختلفة من معتقدات ومعارف شعبية، وفنون الأداء الشعبي وغيرها من عناصر الثقافة الشعبية المادية ولا مادية.

إن أهمية مناهج التحليل الرمزية تكمن في يومنا بعد يوم، وذلك لاهتمامها بتفسير المادة التراثية من خلال الكشف من الدلالات الرمزية ، وأنساق المعنى وروى العالم، وأنماط التفكير ، وهوية المجتمعات المحلية المتضمنة في تلك المادة، وتتأكد أهمية هذا النوع من التحليل الرمزي مع تزايد التحديات التي تواجه التراث والثقافة المحلية المتمثلة ما يعرف بالعملة التي نشأت في احضان التكتلات الاقتصادية المادية التي تسعى الى طمس مقومات ومعالم هذه الثقافة المحلية واحتوائها أو فرض ثقافة استهلاكية عالمية عليها.

سوف نتعرض الى اهم التيارات المنهجية وتأثيرها على الدراسات الأنثروبولوجية.

1_ المنهج الرمزي اللغوي

وهو من أهم وأبرز التيارات التي ارتبطت باسم كل من "شارلز بيرس Peirce" (1839-1914) و "فرناند دوسوسير Fernand de Saussure" (1857-1915)، الرمز عند دوسوسير هو الدال signifiant وهو نوع من الإشارة signe، والإشارة عبارة عن إرتباط كامل بين تصور معين وصورة صوتية معينة. فكلمة شجرة على سبيل المثال كما ينطقها الفرد هي عبارة عن صوت مرتبط به تصور معين او محدد. ولقد كان للتمييز الذي وضعه دوسوسير بين اللغة (نسق من القواعد) والكلام (الفعل او الاستخدام الفعلي للغة...و الذي بمقتضاه تكون اللغة هي المجال الموضوعي الجدير بالدراسة العلمية.

ويرجع الفضل اذن لكل من "بيرس Peirce ودوسوسير desaussure في جذب إهتمام العلماء للإمكانات القوية وغير محدودة التي تتسم بها الرموز والاشارات بشكل عام في عملية التأويل او تفسير واعادة تفسير الظواهر الاجتماعية ويمكن التمييز بين التأثيرات التي تركها كل من بيرس أودوسوسير على الانتروبولوجيين والفلكلوريين المهتمين بالدراسات اللغوية الرمزية¹، فالذين تأثروا بسوسير يهتمون بوصف وتحليل أنساق الرموز الثقافية مثل الطوطمية، الأسطورة والشعائر، والطقوس، والقراية، على أنها أنساق معرفية يمكن تجريدها من مضمونها الانتوغرافي او من العلاقات الاجتماعية والفعل الاجتماعي او الشعور الفردي، بينما الذين يعملون في مجال الدلالة والمتأثرين بآراء "بيرس" يدرسون نفس الأنساق الرمزية لكنهم يفضلون ان يدرسوا الرموز او الانساق الرمزية في مضمونها الانتوغرافي، ومن واقع العلاقات الاجتماعية والشخصية المتداخلة وكذلك العواطف والمشاعر الشخصية المرتبطة بها.

هناك فرق بين التحليل الرمزي للظواهر الاجتماعية او عناصر التراث الشعبي والتحليل الاجتماعي لتلك الظواهر، التي هي - بالتعريف - ظواهر ذات أبعاد رمزية، إذ يستند التحليل الاجتماعي للرموز الى منظومة من الأفكار تتمحور حول النظرية الوظيفية النباتية، التي تعالج الظواهر والتصورات الجمعية، على أساس أنها تؤلف نسقا وظيفيا متساندا. فالرموز أو الظواهر الرمزية تعالج من منظور الوظيفة التي تقوم في حفظ المجتمع، وتحقيق توازنه أو تماسكه الاجتماعي بينما يهتم التحليل الرمزي بمعنى الظواهر الاجتماعية ودلالاتها عند الأفراد وتأويلاتهم لها، بصورة أكبر من الإهتمام بجوانبها الوظيفية².

2_ منهج التأويل الرمزي

¹ السيد حافظ الاسود السيد، الأنترولوجية و الفلكلور ومناهج التحليل الرمزي، المأثورات الشعبية 1999، ص 10.

² نفس المرجع، ص 11.

- يمثل منهج التأويل الرمزي مرحلة تبلور مناهج التحليل الرمزي التي تنطلق من الإستخدام المجازي للتراث أو الثقافة على انها نص *texte*، وهذا النص يحتاج للقراءة والتأويل وان عملية كتابة النص يشترك فيها الاسم الاثنوغرافي والاخباري او حامل التراث.

- ان البنيوية عند "ليفي ستروس" منهج وليست نظرية ففي دراسته للأساطير يعالج "ليفي ستروس" المعنى على انه نابع من العلاقات بين الرموز المؤلفة للأسطورة التي تخضع لقوانين أو مبادئ عامة تحكم التفكير الأسطوري ذاته ، ولقد طور "ليفي ستروس" عددا من القضايا حول الأساطير هي نسق من أنساق الإتصال ونسق فكري يتصل فيها العقل بنفسه ، وتعتمد الأسطورة على أساسيين فمن ناحية تعكس احداث واقعية او تاريخية او خيالية وهذه الأحداث تقدم نماذج وأمثلة او قصصا رمزية ، ومن ناحية ثانية يعتمد التفكير الاسطوري على عوامل ذهنية داخلية عضوية (طبيعية) من التذكير والانتباه وهذا ما جعل "ليفي ستروس" يذهب إلى أن إختلاف الأساطير التي تدور حول موضوع معين - داخل المجتمع الواحد ، أو بين المجتمعات - لا يرجع إلى إختلاف البناء الإجتماعي لكل مجتمع ، أو لإختلاف الأزمنة التي تحكي أو تسرد فيها ، بل إلى العقل ، فكل الأساطير تكشف عن بيئة التفكير العام أو التفكير البشري.

إن الشعوب البدائية التي تنتشر فيها الاساطير بصورة واضحة تفكر تماما مثلما يفكر المتحضرون او اصحاب التفكير العلمي، لكنها - اي تلك الشعوب تستخدم الرموز بصورة مختلفة عن التفكير العلمي وبعبارة أخرى يعبرون عن افكارهم من خلال رموز مشخصة وصور جسدية، مثل الطعام كما هي الحال في النبيء والمطبوخ ، أو ظواهر طبيعية مثل النار والماء والشمس والأرض، وهذا ما تؤكد البنيوية لتحليلها لأنساق الرمزية، مثل : الأساطير والطوطمية والمحرمات، إذ أن البناء العميق الذي يكمن فيه المعنى المستتر يمكن فهمه من خلال العلاقات القائمة بين الرموز او الموضوعات او الوحدات التي تأخذ شكل

التقابل الرمزي او التقابل الثنائي وطبقا لهذه الخاصية، فإن العقل او التفكير في كل الأنساق الرمزية تعمل من خلال علاقة التضاد او التقابل او الثنائية الرمزية بين التصورات أو الرموز ذات الدلالات المشخصة مثل : السماء، الأرض، الشمس، القمر، الرجل المرأة، الذكر، الأنثى، النىء، المطبوخ، الجاف، المبلل. ونحو ذلك ، فبنويوية "ليني ستروس" تركز على دراسة الأنساق الفكرية والرمزية¹.

من خلال ادراك العلاقة بين الوحدات الرمزية المتقابلة او الاضداد المتقابلة.

يعمل منهج التأويل الرمزي على مستويين ، أولا : بعمل على أن يقدم تقارير مكثفة عن العالم الذي يعيش فيه الافراد، وهذه التقارير تكون من داخل او طبقا لرؤى الافراد انفسهم، ويعرف ذلك المنهج باسم الدراسة من الداخل. ثانيا : التفكير بامعان في الاسس المعرفية والفكرية والشواهد الأنثوغرافية الميدانية لهذه التقارير بغرض إستنتاج الرموز أو أنساق الرموز والمعنى المرتبطة بها ، ويعرف ذلك بالدراسة من الخارج.

إن الإنثوغرافية تشبه قراءة النص، أو هي تحليل للنص. فقراءة النص تعني هنا العملية التي من خلالها تصبح الأنماط غير المكتوبة من سلوك ، اللغة او الكلام او التراث الشفهي والمعتقدات والشعائر ، مؤلفة لنص متسق ذي معنى ومغزى.

3_ منهج التأويل الاجرائي البنيوي:

و من العلماء الذين اهتموا بمنهج التحليل الرمزي "فيكتور تيرنر Victor Turner" الذي طور ما يمكن ان يطلق عليه، المنهج التأويلي الإجرائي البنيوي الذي يتفق مع المجالات الرئيسية لعلم الإشارة semiologie ، ويعرف " تيرنر " ذلك العلم بأنه عبارة عن نظرية عامة

¹ نفس المرجع، ص 11.

من الاشارات والرموز تتعلق بتحليل طبيعة وعلاقة الرموز في اللغة، وغالبا ما يتضمن ذلك العلم ثلاثة فروع اغاني ما يتضمن ذلك العلم ثلاثة فروع¹ هي : البناء أو التركيب ، *synthèse*

و الدلالة المعنى *sémantique* والإستخدام العملي *pragmatique*.

أ_ علم التركيب اللغوي *synthèse* :

يدرس هذا العلم العلاقات الصورية الشكلية القائمة بين الإشارات والرموز وبعيدا عن المرجع الخارجي بمعنى انها تنتظم بصورة داخلية كما هو الحال في بناء الجملة، أو تنظيم الكلمات في عبارات وجمل. ويتفق علم التركيب اللغوي *sémantique* مع ما أطلق عليه "تيرنر" المعنى القائم على العلاقة" المعنى الموضعي *le sens positionnel*.

ب_ علم الدلالة أو المعنى *sémantique*

يشير إلى علاقة الاشارات والرموز بالأشياء، التي تعينها وتشير إليها، بمعنى أنها تُؤلف معناها المرجعي، ويتفق علم الدلالة مع ما أسماه "تيرنر" المعنى المحلي " الخاص بتأويل الافراد انفسهم *le sens exégétique*.

ج_ المعنى الإجرائي *pragmatique*

الذي يعني عند " تيرنر" علاقة الإشارات والرموز بمستخدميها أو الذين يستخدمونها في مواقف مختلفة. ويتفق ذلك المجال من التصنيف مع ما أطلق عليه " تيرنر" المعنى الاجرائي " *le sens opérationnel*.

فالمنهج التأويل الاجرائي البنيوي يضم في وحدة واحدة ثلاثة أنواع من طرق وأساليب التحليل الرمزي والذي يمكن توضيحه على النحو التالي :

² السيد حافظ الاسود، نفس المرجع، ص 17.

4 - المنهج التأويلي spéculatif

يقصد به استنتاج المعنى المحلي من خلال التأويلات التي يقدمها الأفراد أو الإخباريون ، والمتعلقة بموضوع معين، ففي مجتمع " ديمبو N. Dembu على سبيل المثال يفسر الأفراد شجرة اللبن Milk Tree التي تدخل في شعيرة الفتاة Girls Puberty ، على أنها رمز يشير الى وحدة واستمرار المجتمع يشير وانها بمثابة علم Flag يميز مجتمعهم دون غيره من المجتمعات.

-الفهم الإجرائي:

يقصد به استخلاص المعلومات المتعلقة بالرموز الشعائرية من طريق الاهتمام بتسجيل الخصائص الخارجية للرموز وافعال الافراد المرتبطة بها. فالفهم الاجرائي لا يتحقق فقط من خلال ملاحظة ما يقوله الافراد، بل أيضا من خلال ما يفعلونه، وبعبارة أخرى يحقق الفهم الاجرائي من خلال ادراك الاستخدامات المختلفة والمتعددة للرموز الشعائرية في مناسبات مختلفة أو هو مجموعات مختلفة من الأفراد حسب العمر، الجنس ، المكانة الاجتماعية، على سبيل المثال، تتمثل الخصائص الخارجية لشعيرة تنضج الفتاة في مجتمع " ديمبو" في الطريقة التي تلف بها في ثوب او برد، ثم تستلقي عند جذع شجرة لبن، بينما المشاركون يرتلون ترتيلات معينة ، وشجرة البن ذاتها تكشف عن جوانب حسية متعلقة في المادة البيضاء التي تشبه اللبن.

5_ المنهج الرمزي التاريخي

المشكلة الجوهرية التي تواجه أصحاب الاتجاه التاريخي الجغرافي تتمثل في عدم القدرة او الاهتمام لدراسة المضمون او المحتوى الرمزي الذي تخزنه الثقافة الشعبية، والاقتصار على عمليات الجمع والتصنيف والوصف والمقارنة.

وفي الثمانينات من هذا القرن، ظهر ما يعرف بالمنهج الرمزي التأويلي التاريخي، ويعالج هذا المنهج مشكلة تغير الأشكال الثقافية الرمزية في مراحل زمنية معينة، كما أن هذا المنهج لا يهتم بمجرد التتبع التاريخي للأحداث بغرض توثيقها بل يركز على آليات عملية التغيير التي ينجم عنها تحول أشكال رمزية معينة إلى أشكال رمزية أخرى ذات دلالات ومعاني تختلف عن تلك المتضمنة في الأشكال الرمزية السابقة.

يعد " مارشال ساليير Marshall Sahlins " الرائد الحقيقي للمنهج الرمزي التاريخي الذي استخدمه عام 1981 في دراسته استعارات تاريخية وواقع اسطوري، حيث درس التغيرات الثقافية التي حدثت بجزر هاواي والتي نتجت عن رحلة كابتن " كوك Cook " إلى تلك الجزر، ومقتله هناك نتيجة العلاقة التي أسسها أفراد ذلك المجتمع بين تراثهم الأسطوري وكابتن " كوك.

قام " ساليير " بدراسة مكثفة ومفصلة عن مجتمع جزر هاواي والتغيرات التي طرأت عند قدوم كابتن " كوك Cook المستكشف والملاح البريطاني الشهير الذي إكتشف الجزر الغربية من جزر هاواي في عام 1778، و الذي يمثل واقعة تاريخية سرعان ما دخلت في النسق الأسطوري (الكوني) المحلي لذلك المجتمع ويقول " ساليير " إن حياة " كوك " ¹ وموته في جزر هاواي في كثير من الجوانب هي مجازات أو إستعارات تاريخية لواقع أسطوري.

رابعاً: النسق المعرفي للأسطورة

حسب ميرسيا إلياد فإن الأساطير تعكس تاريخ المجتمعات الذي يمكن إستقراءه عبر النصوص المقدسة، المعابد أو البناءات التي تمارس فيه الطقوس الدينية، كذلك النصوص الأدبية المتمثلة في الشعر والرسم فإن ما يشدنا إلى الحضارة البابلية هو ذلك التراث المثالي

¹ Marshall Sahlins, Historical Metaphors and Mythical Realities, Published in the united states of America by the university of Mishigun Press, 2004, P18.

الذي قلما نجده في الحضارات الأخرى، ينمو على مستوى عالي من الفكر والتوجه إلى تجديد وإبتكار فكر أسطوري يتماشى مع الوظائف السياسية، الدينية والثقافية (علم تطور الدلالات) التي إستحدثت في تلك الفترة¹.

لسيما أن الأسطورة تتعرض إلى الإنحطاط في المستوى المعرفي كأى ظاهرة إجتماعية إنسانية فهي مرتبطة بمستوى تحضر كل مجتمع، فهي تتطلب مقارنة نسقية *approche systémique* أى دراستنا من خلال العلاقة الوظيفية التي تربطها بالمحيط الطبيعي والإقتصادي والثقافي ما أوضحه عالم الآثار دي مول *Démoule* في كتابه " لكن أين هم الهندوأوروبيين " *mais où sont passes les indo-européen* ما جاء في الكتاب ما يلي: "الإصلاح هو إستعادة التراث الأسطوري الأروبي وإمكانية تعديل الأساطير التأسيسية ذلكم أن التراث المسيحي القديم أو الإنجلي إصطدم بحقائق معرفية وتاريخية، حيث أن الإكتشافات الأثرية للمجتمعات أو الحضارات القديمة اليونانية الرومانية التي وجدت قبل المسيح (قبل الميلاد) كشفت على مستوى معرفي وثقافي أعلى وأكثر علمية مما كان سائداً في العصور الوسطى، كما أن النظريات المتعلقة حول الكون دمغت المعتقدات الكنيسية المتعلقة بهذا الميدان².

إن الفكر المسيحي لا يعتبر تخلفاً أو جهلاً بل هذا الفكر أدى إلى تراجع الفكر الإنساني والإنتهاء به إلى فكر خرافي، مما أدى بتدني مستوى الإنسانية، الرجوع بالإنسان إلى مرحلة الفوضى والوحشية والبدائية "ذلك أن الرقي الديني والاجتماعي متلازمان فإنهما يتماشيان في وفاق تام³.

1_ إحياء التراث الأسطوري الأوروبي

¹ Myriam Jacquemier, L'age d'or de Babel(1480-1600) : histoire des Représentation de l'image biblique de babel, thèse de doctorat, Université de Nice, 1995, P137.

² Jeu-Paul Demoule, Mais où sont passes les indo-européens, le mythe d'origine de l'occident, la librairie du XXI^e siècle ed , format kindel, , 2016, P25

³ Jean Pierre Vernant, mythe et société en Grèce ancienne, la découverte, Paris 1972, P231.

(دراسة VanGannepJean PierreVernant, LiveStrauss , George Demézil)

أغلب هؤلاء الباحثين في ميدان مقارنة الأديان وعلم الأساطير، إستعملوا المنهج المقارن في دراسة الأساطير والطقوس محاولين بذلك إعادة إحياء التراث الشعبي الأوروبي، وإعطائه نفساً جديداً، وإعادة الأساطير التي همشت خلال عصر التنوير والنهضة العلمية التي سادت أوروبا، الأمر الذي أدى إلى الترفع والإستخفاف بالإرث الاسطوري الذي إعتبره مفكري العصر الحديث ضرب من الخيال والخرافة والملاعقلانية. إلا أن الشعور بالإغتراب الديني والروحي للشعوب الأوروبية أدى بها إلى إعادة وإسترجاع ذلك الارث لتعزز الإلتناء الثقافي والحضاري لما يتضمن من روحانيات وأدبيات تجعل الإنسان الأوروبي يعيش القيم بمعانيها الأصيلة، فهي تشده بالحنين¹، إلى حياة تسودها الشفافية (شفافية الروح)، فهي تسمح له بالهروب أو بالإنعقاد من العقلانية الجامدة التي جردت الإنسان الأوروبي من بعده الروحي. في إطار الظروف التي تعبر عن أزمة أخلاقية تعيشها الشعوب الأوروبية طرحت موضوع إعادة النظر في مكتسباتها الحضارية التاريخية، حاول بعض الباحثين المختصين في العلوم الإنسانية تركيب أساطير من مختلف الحضارات (اليونانية، الهندية، والرومانية)، خلق مزيج أو تداخل بين الأساطير وإدراجها ضمن الأساطير الهندوأوروبية لتبرير الوحدة التاريخية للشعوب، والهوية القومية، وفي نفس السياق نشير إلى كتاب أنتوني دي سميث الذي ركز على دور الأنساق الرمزية، من رموز، الأساطير وعادات وطقوس وإحتفالات وممارسات أخرى كثيرة، وإسهامها في إنكاء الروح القومية والعمل على إستمرارها².

2_ دراسة فان جينوب (Van Gannep)

¹ Mircea Eliad, la nostalgie des origines, éd, Gallimard 1991, P163.

² أنتوني دي سميث، الرمزية العرقية والقومية مقارنة ثقافية، ترجمة أحمد الشيمي، المركز القومي للترجمة، 2014، ص205.

في أوائل القرن العشرين ضمت الأنثروبولوجية الفرنسية شخصيات قوية في هذا المجال، بالإضافة إلى دوركايم وموس، كان أرنولد فان جينوب (1873-1957)، ممن طوروا دراسات المجتمعات الريفية في فرنسا كجزء من الأنثروبولوجية (بعبارة أخرى أنثروبولوجية الدار).

عرف فان جينوب على وجه التحديد بعمله الموسوم طقوس العبور " *passage des rites* " 1909 يتضمن هذا الكتاب دراسة مقارنة في طقوس التلقين حيث ينتقل الأشخاص من مكانة إجتماعية إلى أخرى، تقترن طقوس العبور (بالولادة، البلوغ، الزواج والموت)¹.

كان إنتقاد فان جينوب لدوركايم حول طبيعة الدراسة التي قام بها إذ ركز على التنظيمات الإجتماعية، بحيث إهتم فقط بالجانب العملي للأسطورة، أي الممارسات الطقوسية وأهم المعنى الذي تحويه وأغفل عن الأبعاد الرمزية والفلسفية للطقوس.

كما إنتقد التصنيف الذي قدمه دوركايم بقوله لا يصنف المجتمع المنظم فقط النوع الإنساني، بل يصنف الأشياء والكائنات الطبيعية يتم تصنيفها تارة حسب الشكل الخارجي وتارة حسب الخصائص النفسية وتارة حسب الفوائد الغذائية الزراعية، الصناعية، كما تصنف المجتمعات على أساس الإنتاج والإستهلاك².

أما فيما يتعلق بالمقاربات النظرية، فنجد الكثير من المفكرين البارزين الذين اهتموا بطقوس المرور كمحور مهم في بناء دراستهم " كرولاندي بارث Roland Barthes " ليفي ستروسس Levis Strauss "، " ميرسيا إلياد Mircea Eliade " وغيرهم، فهم لم يكتفوا فقط بالوصف والتصنيف بل ذهبوا ، كل حسب تخصصه وانشغالاته المعرفية والموضوعية الى تحليل بنية الطقوس ومكانتها بين جملة من الافعال الاجتماعية المركبة والتي تدخل معها في

² توماس هيلنديريكسون، فين سيفرت نيلسن، المرجع السابق، ص93.

Claude, Livis Strauss, la pensée sauvage, librairie Plon 1962, P213.²

تفاعل اجتماعي، رمزي ومادي في آن واحد نجد مثلا " بورديو " يرى أن ما كان يعتبره " غانب " طقوس المرور " هي في الحقيقة طقوس المؤسسة، من باب ان المؤسسة تتكفلبتنشئة وراثية، عبر تأسيس وتكريس وتشريع الفروق والتوجهات، لقد ربط " بورديو " طقوس المؤسسة" بمصطلح العنف الرمزي في معظم دراساته، تقسيم الفضاء الاجتماعي الى فضاء خاص بالرجال وفضاء خاص بالنساء وقد تناول هذه الدراسة في المجتمع القبائلي¹.

3_دراسة دومزيل George Dumézil الإيديولوجية الثلاثية لأساطير الشعوب الهند وأوروبية

أظهرت الدراسة المقارنة التي أعدها دومزيل عن الأساطير والملاحم والطقوس الهندوأوروبية تركيبات متشابهة تقوم على إيديولوجيات ثلاث وظائف متدرجة السلطة السحرية والشرعية القانونية (الكهنة)، القوة الجسمانية (المحاربين) المؤدية إلى السيطرة السياسية والخصوبة (المزارعين، مربي المواشي)، المنتجين والحرفيين².

تشير الحضارات الفيدهندية inde védique والإسكندنافية scandinave والرومانية الكلاسيكية، كما يدلنا جورج دورمزيل G.Dumezil من خلال تجمع الآلهة وتدرجها إلى نفس البنية ذات الطابع الثلاثي مع تصنيف وظائفها، فيأتي الترتيب الكهنوتي على القمة، يليه الحكماء ثم الكهنة (mitra ,jubiter)، ويأتي بشكل ثانوي المحاربون الذين يتمتعون بالقوة (indra, thour,mars) وأخيرا المنتجون ذو الخصوبة (التوأم nasetaya الأخت والأ (flora, freya, frey)خ)³.

يرى دومزيل أن الفكر الروماني يختلف عن الفكر الهندي، ولكل واحد منهما خصائصه الفكر الروماني فكر سياسي بينما الفكر الهندي فكر أخلاقي، كل النسق الديني للمجتمع

¹ Bourdieu, Pierre, Esquisse d'une théorie de la pratique, procédé de trois études d'ethnologie Kabyle, Genève, Librairie Droz 1972, P37.

² George Dumézil, mythe et épopée, Gallimard, 1986, P104

³ كلود ريفيير، الانتروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، ط 1، 2015، ص 122.

الروماني له علاقة بالحياة السياسية والتنظيم الاجتماعي، من مؤسسات وإجراءات إدارية، أما الفكر الهندي من أبسط فرد إلى أنبل شخص كل حياته الاجتماعية (الشخصية والاجتماعية)، مرتبطة بالآلهة إذ أن مرجعيته الاجتماعية بمختلف أبعادها أسطورية.

فإن النظام الاجتماعي للهنود ليس له مصدقية إلا في حدود النظام الديني الذي يضيف عليه الشرعية الروحية مطابقة للمعتقدات والنسق الرمزي لذلك المجتمع.

وفق هذه المقاربة نستخلص أن الرومانيون يفكرون بطريقة براغماتية *pragmatique* (قانونية)، أما الهنود بطريقة صوفية (أسطورية)¹.

¹ George Dumezil, la religion romaine Archaique, éd ,payot, paris, 1974, P130.

4_ الزمن الأسطوري

حسب عديد من الكتاب في حقول علمية مختلفة تاريخية واجتماعية وإناسية، يرون أن الأسطورة لها طابع مقدس وحيوي، إذ عبر اللغة الأسطورية يعيش المؤمن مشاركته، تستحوذ عليه قوة خارقة قادرة على إضفاء معنى على كل شيء إذ نجد آثار الأسطورة في كافة الديانات العالمية الكبرى، في كل تلك الديانات التي تعرف نفسها كديانات كتابية، أي التي تقر بحيازتها نص مقدس، التوراة، الإنجيل والقرآن، والفيدا...¹... إلخ وتأتي اللغة الأسطورية بمثابة القشرة التي تغطي نواة الإعتقادات الدينية، وحتى حين تتدثر تلك القشرة، تبقى تلك المعتقدات مؤثرة في أفكار البشر وسلوكياتهم، على إثر ذلك تحول الإعتقاد من المستوى الأسطوري إلى المستوى العقلاني، إحدى النقاط الجوهرية في التطور التاريخي للأديان.

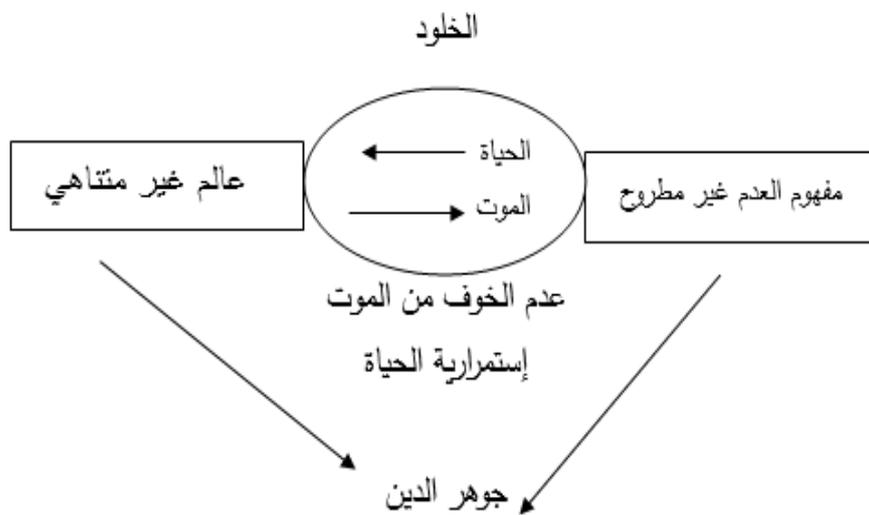
بالنسبة إلى بعض علماء الاجتماع كما بلغناه مع أوغست كونت يخضع هذا العبور إلى مسار زمني ضروري، فالنظام المعرفي يرجع إشتغاله ضمن طبقات وتراكمات بشكل يكون فيه نوع من البؤر الإعلامية الذهنية تصعد وتبقى في التاريخ وبالتالي يشكل الفكر الأسطوري جانبا من خارطة المعرفة بحوزة كل فرد منا، تختلف درجة الوعي به. فليس في نية الأساطير معرفة الواقع معرفة موضوعية وعلمية، وهي تحصر همها في اداء مهمة واحدة وهي إستيعاب تقابلات ثلاثة: التقابل بين الآن ونقض الزمان، وبين الحقب الدورية وغير الدورية وأخيرا في متن التقصي بين الزمن الخاضع للمقلوبية réversible إرتدادي² والزمن اللامقلوب.

¹ سايبينو أكوايفا، علم الاجتماع الديني، الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عناية، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث،

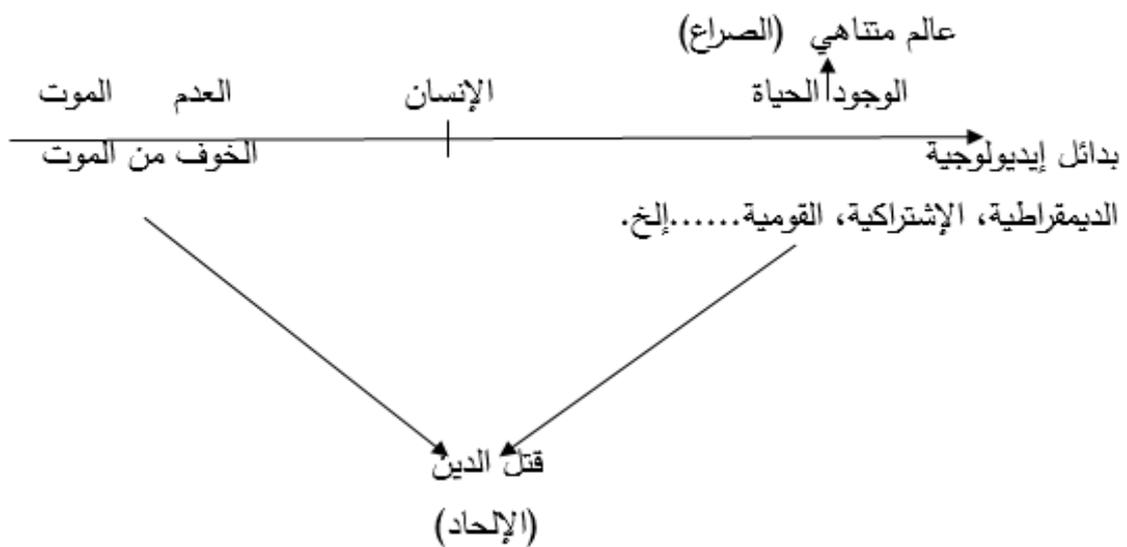
2011، ص 81.

فلا بد من الإشارة إلى الزمن الأسطوري وهو زمن دوري لا ينقطع عن الحياة، فهو في ديمومة يربط بين الحياة الدنيوية والحياة الأخروية، أما الزمن العلماني فهو زمن خطي يفصل بين الحياتين يؤكد على الوجود الذي يقابله العدم، ويمكن تمثيل هذا التمييز بين الزمنيين بالرسومات التالية:

الزمن الأسطوري الدوري :



- الزمن العلماني الخطي linéaire



الزمن الأسطوري الدوري

يقول غويو (Guyau) بأن الديانات صائرة إلى الإضمحلال وان الإلحاد سيكون ديانة المستقبل¹. إلا أن أي ديانة لا تذهب من مجتمع إلا لتحل مكانها خرافة تكون أشد منها سيطرة على حرية الأفراد وشعورهم الذاتي كما في تأليه الدولة مثلا.

إن الديانة في وضعها الحاضر الراقي ليست سوى قيم روحية أجمع الأفراد على الإقرار بسموها، وتعاضدوا للذود عنها وإعلاء شأنها خاضعين للسلطة التي تمثلها، وإذا حولنا نظرنا عن الأهداف السياسية لنضع الفكرة الفلسفية نصب أعيننا، أخذت المبادئ الاجتماعية الكبرى كالإشتراكية والنازية والفاشية مظهرا جديدا يسمو بها على الديانات الكبرى. والواقع لهذه المبادئ من الخصائص ما للديانات فهي تقسم الأشياء إلى حرام وحلال وفقا لمصلحة هدفها الأعلى، وهي أيضا مجموعة متماسكة من العقائد والفروض ترمي إلى إصلاح هذا الكون الفاسد، وإلى خلق أنظمة جديدة تبعث الرجاء في قلب الإنسان اليائس ونراها تضع له هدفا سياسيا، وتحته إلى الوصول إليه، على أن يضحي في سبيله بجميع موارده الفكرية والمادية.

ذلك أن الأساطير السياسية، تحاول أن تسحق الحاضر المليء بالصراعات بدلا من وضعه داخل قوالب الماضي، لكن تستبدل به مستقبلا منظما قادرا على إضافة السعادة لنهاية القصة، في الوقت الذي يسعى فيه الحاضر اليومي إلى أن يصنع من نفسه أسطورة من خلال مذهب المتعة الواضح من إختيار المنتجات الطبيعية، والبحث عن متعة العقل وتمجيد المظاهر التافهة وظهور الآنا.

¹ يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الإجتماع الديني، ص 215.

إن الأسطورة عند " ليفي ستراوس " تشير دائما الى وقائع يزعم انها حدثت منذ زمن بعيد لكن ما يعطي للأسطورة قيمتها العملية هو ان النمط الخاص الذي تصفه يكون في زمن غير

محدد انها تفسر الحاضر والماضي وكذلك المستقبل.

ان الأسطورة تشتمل على الزمن القابل للإعادة وايضا الزمن الغير القابل للإعادة "irreversible" ولغتها لها خصائص التزامن والتتابع التي اكدها "دوسويسر" . ان زمن الأسطورة يمكن تمثيله في ضوء ذلك كما يأتي:

الزمن القابل للإعادة = الزمن البنيوي = اللغة = تزامن الزمن غير قابل للإعادة = الزمن الاحصائي = الكلام = التتابع ، والأسطورة تشتمل على هذين الزمنين وتتضمن هاتين الخاصيتين المتعارضتين فكل أسطورة يمكن ان يوجد زمنها الخاص على بعد التزامن - التتابع ، ومن ثم فهي تمتلك خاصية اللغة (التزامن) وخواصية الكلام (التتابع) والأسطورة هنا شبيهة في رأي " ليفي ستراوس " بالمدونة الموسيقية عندما تتم قراءتها: من خلال التتابع من (الشمال الى اليمين صفحة وراء الاخرى) ومن خلال التزامن (من الاعلى الى الاسفل).

اضافة الى ما سبق، يؤكد "ليفىستراوس" ان الأسطورة تشتمل على مرجع زمني ثالث يضم خصائص الزمنيين السابقين (التزامني والتتابعي) فالأسطورة تشير دائما الى وقائع يزعم انها حدثت منذ زمن بعيد، لكن النمط الذي تصفه يكون بلا زمن "timeless" فهو يفسر الحاضر والماضي وكذلك المستقبل¹. وجوهر الأسطورة لا يكمن في اسلوبها او موسيقاها

¹ كلود ليفي ستراوس ، الأسطورة و المعنى ، ترجمة شاكر عبد الحميد ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط1 ، بغداد ، 1982 ،

او في بنيتها ولكن في القصة التي تحكيها ، فالأسطورة تلغى يتم تنشيطها عند مستوى مرتفع وبشكل خاص وتتابع فيه المعاني بشكل يجعل الخلفية اللغوية لها في حالة حركة دائمة¹.

ويؤكد "ليني شتراوس" دائما ان تحليل الأسطورة يتجاوز تحليل مسمياتها او مضمونها او حدودها وانه يركز على الكشف على العلاقات التي توجد بين كل الاساطير ولقد اصبحت هذه العلاقات موضوعات اساسية في تحليله البنيوي الذي استهدف الكشف عن الأبنية الموحدة لهذه الاساطير، وهو يرى ان هذه الأبنية الموحدة تتجلى خلال عملية تحليل الأسطورة بالكيفية التي ينبثق بها الفكر اللاواعي في الوعي، خلال عملية التحليل النفسي. ولذلك يغدو الكشف عن هذه الأبنية نوعا من انواع التحليل النفسي الثقافي.

لقد جمع "ليني شتراوس" في كتابه "اسطوريات" حوالي 528 قصة من اماكن متباعدة من امريكا والمناطق المدارية، ورغم ان هذه الاساطير تنتمي الى انساق اسطورية عديدة، فإنها مترابطة بل يمكن اعتبارها جسدا واحدا.

والروابط الداخلية بين الاساطير ذات اهمية كبيرة، انها علاقات منطقية تم تكوينها بين وحدات مكونة لقصص مختلفة.

لا يظهر المعنى الحقيقي للأسطورة إلا إذا انتبهنا الى تلك الخاصية النوعية المميزة للزمن الاسطوري، فطريقة سرد الأسطورة تتحى منحى بعيدا عن الزمن، أي أنها تفسر الحاضر والماضي علاوة على المستقبل بمعنى انها تتصف بنمط لا وقتي او بتعبير ادق لا زمني وهذا ما يمنح الأسطورة قيمتها او طابعها العملي.

فأكد "كلود ليني ستراوس" البعد الزمني المطلق بقوله : " ان الأسطورة رغم انها تتعلق بأحداث الزمن الماضي فان قيمتها الجوهرية تأتي من حيث ان هذه الاحداث التي تقدم على

² روجي غارودي، البنيوية (فلسفة موت الإنسان)، تر، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت، ط3، 1985، ص64.

انها تتصل بزمن محدد، تشكل في الوقت ذاته تكوينا مستمرا يتصل من حيث الزمن الماضي، الحاضر والمستقبل.

يلح الأنثروبولوجيون الأمريكيون على عرض الماضي لفهم المستقبل، فإننا في عرضنا لمكونات ثقافة أمتنا، نعطي الدليل على حيويتها حسب قناعتهم كما يظهر في قولهم: " نحن نرفض التمييز العنصري لا نسلم بوجود أجناس أكثر ذكاء من أخرى ونقرر انه لا شعب قط بدون حضارة (culture)، أي بدون مورثات ثقافية محددة تخرجه من نطاق الانحطاط او الهمجية"¹.

وكما يقول مؤرخ الديانات "زفايسلي بيتاتسون": " أن الفكر الاسطوري هو فكر منطقي ولا منطقي، عقلي ولا عقلي في آن واحد، كما انه يشتمل على مجموع الادراك الانساني"².

إن للعقل الانساني هوية اساسية تظل ملازمة له في كل زمان وفي كل مكان وأننا نستطيع كشف هذه الهوية بتحليل نواتج هذا العقل من أساطير ونظم اجتماعية، طقوس.... إلخ³.

5_النسق الأسطوري

النسق الأسطوري والتصورات وما تحمله من أنساق رمزية في المجتمعات القديمة تعمل على وضع علامات تناظر بين التباينات الموجودة بين الشروط الطبيعية والشروط الاجتماعية التي تظهر في عدة مستويات: الجغرافية، المعدنية météorologie، الحيوانية zoologique، نباتية، botanique، تقنية technique الإقتصادية économique،

¹ أحمد كمال زاكي، الأساطير، دراسة حضارية مقارنة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000، ص 5.

¹ كارم محمود عزيز، أساطير التوراة الكبرى و تراث الشرق الادنى، مكتبةالنافذة، ط1، 2006، ص 16.

² كلود ليفي ستراوس، الأسطورة و المعنى، المرجع السابق، ص 15.

اجتماعية sociale ، طقوسية rituelle ، دينية religieuse وفلسفية philosophique
ص123¹.

ويمثل هذا الجدول ما ذكرناه سالفا (بالنسبة للمجتمعات الذي يسود فيها الفكر الأسطوري)

موسم سيء (الجفاف)	مخصب الأمطار fertilisant	أعلى	ذكر	طاهر، مقدس
موسم جيد (إخضرار الأرض)	مخصب الأرض fertilisé	أدنى	مرأة	ملوث، مدنس

من كتاب التفكير البدائي "اليفي ستروس"، ص 123 .

نلاحظ في هذا الجدول التناقض الموجود في منطق الإنسان البدائي بالتأكيد أن الرجال أعلى درجة من النساء، يملكون المبادئ الأولية للمعرفة، النساء لا يملكون تلك المعرفة، الرجال يمثلون المقدس، والنساء يمثلون المدنس، رغم أن كل المفاهيم التي تحمل المعنى الأعلى يقابلها موسم الجفاف إذ يسود فيه المجاعة والعزلة والمخاطر، في حين أن المفاهيم تحمل المعنى الأدنى يقابلها موسم الأمطار أين يسود فيه غزارة الأمطار والإحتفالات الطقوسية حسب قبيلة murngin في أستراليا فإن مجتمع الرجال يرمز إليه بثعبان بتطهير كل القبيلة بما فيها النساء. ذلك أن طقوس التطهير يقوم بها جماعة الرجال حتى يكون الإستسقاء. إن الثعبان في النسق الرمزي لـ murngin عنصر حضاري أي ناقل للحضارة فمجتمع الرجال هو المكلف بأن يقوم بهذا الدور². ص 124.

في كتابه "jeangazneuve" (المحرم، الطقوس، السحر) حدد العلاقة بين هذه المفاهيم الثلاثة من حيث أنها مرتبطة ببعضها البعض فهو يرى أن العلاقة بينها هي علاقة إنسجام وتكامل وميزة طبيعة العلاقة على أنها ذات مستويان وهما:

¹ Levis Strauss, la pensée sauvage, op cit, P123.

² Levis Strauss, la pensée sauvag, Op.cit, P124.

أ_المستوى الخرافي

وهي آلية نفسية ويستخدمها الفرد والجماعة لتحمي نفسها من القلق النفسي الذي ينتاب الإنسان عندما يتعرض إلى ظروف أو مواقف لا يستطيع التحكم فيها أو شعوره بالعجز إزاء بعض الظواهر وعدم القدرة على فهمها أو تفسيرها فيخترع لنفسه نسق تصوري وإعتقادي يؤمن به يمكنه من تحقيق الراحة النفسية وتقبل الوضع على أنه واقع حقيقي¹.

ب_المستوى الطقوسي (البعد الرمزي للطقوس)

هو عبارة عن اختراق الواقع الحقيقي واكتشاف على ما هو وراء الواقعة (الظاهرة) أو ما يبدو واقعي (الظاهري) لإحداث تغيير والتحكم في الوضع الاجتماعي فإن هذا المسار يذهب عكس الإتجاه الأول حيث المستوى الأول للعقلية البدائية التي إكتفت بإنشاء علاقة مسالمة مع واقعها، الطبيعي والاجتماعي بينما المستوى الثاني لتلك العلاقة تعتبر كمواجهة للمكونات العالم الذي يعيش فيه الإنسان فاستخدمت تقنيات سحرية لإعادة تركيب العالم الطبيعي والاجتماعي فالتجأت إلى المراوغة وتلاعب ، إذ أن هذا النوع من التصور لإعادة النظام في البنية الأخلاقية والاجتماعية، أساس قلب المعايير والمعتقدات الأولية والأحداث في النسق الديني البدائي* مما استلزم وإعادة النظام في البنية الأخلاقية والاجتماعية وتركيب بين الإتجاهين²، نظرا لإحتكار هذا المجال من طرف فئة منغلقة على ذاتها باستعمالها الطقوس السحرية السرية (mystique) لا يستطيع الآخريين الإطلاع عليها ومعرفتها فأحدث هذا النسق الديني فجوة بين الأشخاص والنظام الديني أي هناك قطيعة بين النظام الديني والممارسات الدينية مما سبب الإغتراب الديني وهو مفهوم استعمله كارل ماركس لتفسير العلاقة بين العامل والعمل ووسائل الإنتاج.

¹ كلود ليفيستراوس، الأسطورة و المعنى، المرجع السابق، ص107.

² Jean-Cazneuve, sociologie du rite (tabou, magie, sacré), paris, presse universitaire de France, 1971, P37.

الأمر الذي إستلزم إعادة النظر في البنية الدينية ذلك أن التصورات الدينية السابقة لم تعد تلبى إحتياجات أفراد المجتمع النفسية الأخلاقية والاجتماعية ومع تطور الفكر البشري وتماشيا مع تعقد البنية الاجتماعية قام الإنسان بتركيب بين المستويين وإنتماء إلى دين شامل يحتوي تلك الأنساق الدينية الفرعية وبلورتها بحيث يخدم تطلعات ومصالح المجتمع، إلا أن الدين في المجتمعات البدائية يتأرجح بين نسق المحرمات المرتبط بالمقدس (الغيبات ما وراء الطبيعة) والممارسات السحرية التي هي نتاج ديني بشري يسخر القوى السحرية للسيطرة على الماورئيات وتحكم بها¹.

قد أدت الانتفاضة الوضعية ضد هيمنة النظرة التاريخية داخل مجال العلوم الاجتماعية إلى ظهور كل من النزعة السيكلوجية، النمطية عند دعاة التحليل النفسي، والنزعة السوسيوولوجية عند "دوركايم" وأتباعه. مما جعل التنظيرات التطورية تتوارى بعيد عن الأنظار بالرغم من أنها ظلت تمارس تأثيرا خفيا على كل من أعمال "فرويد ودوركايم".

ويعتبر كتاب الطوطم والطابو Totem et tabou لرائد التحليل النفسي سيجموند فرويد Freud، أحد أبرز هذه التركيبات النظرية في البحث عن أصل الأديان، حيث جعل العلاقة بين الأب والابن جوهر نظريته حول المعتقدات الدينية فالإله أب موقر ومبجل والحنين إليه يشكل أصل وجذر الحاجة الدينية، كما أن حظر قتل الإنسان وتحريم الزواج بالأقارب (زنا المحارم) يعتبران من أولى تعاليم الدين الأول الأصلي أي: الطوطمية. وبعد دراساته وتحليلات السيكلوجية التي طبقها على مرضاه توصل إلى هذا الاستنتاج بأن الهواجس والأحلام والتصورات التي تنتجها الحياة الجماعية تستمد وجودها من نفس المصادر الباطنية التي توجد عند الفرد المنعزل، وخلص هذا الاستنتاج الى تماثل المعتقدات الدينية والأعراض المرضية العصابية.

¹ Op cit , p 315 .

إن للطقوس نجاعة وفعالية رمزية في تجييش الذهن الجمعي وتعبئته، ويمكن القول انه لا توجد مجتمعات لا تحتاج الى تقوية وعيها الجمعي وثبتته خلال مناسبات محددة ، التي تعمل على ايفاد الروح الجماعية واعادة تنشيط الضمير والحس الجمعي، ولقد سبق لـ "دوركايم" أن أكد مثل هذه الحقيقة في مؤلفه المخصص للحياة الدينية " الأشكال الأولية للحياة الدينية " فقال : " يتشكل لدى الأفراد من كونهم افرادا " منفردين " إلى أفرادا " الجماعة" ويتشكل من خلال حضورهم الجماعي ضرب من الشعور الجمعي الجياش لا يدركونه وهم في حالتهم الفردية"¹. فثمة حرارة وعاطفة يولدها الفعل الطقوسي الجماعي (ما نلاحظه في جو المآتم أو مراسيم الحج ، أو حالات الإنتفاض في الساحات أو أجواء الملاعب). تدخل الأفراد في حالة من الجياش وتوحد حسهم الجمعي ومثل هذه التجربة تثبت ان في عمق الذات الفردية ذات جماعية كامنة تجعل هذه الممارسات الطقوسية الخلافة تستفيق.

¹ Durkheim, Emile, les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie, 1912, Edi, P,U,E, « Quadrigé, 1979, P50.

الفصل الخامس

البنية السوسيوثقافية للمجتمع القبائلي

أولاً: لمحة تاريخية عن منطقة القبائل أو الزواوة كما يسميه بعض المؤرخين

1 - الزواوة(القبائل) في التاريخ القديم

1-1 العهد الفينيقي

1-2 العهد الروماني

2- أصل تسمية قبائل الأمازيغ أو البربر (BERBERES)

1-2 أسطورة الأمازيغ التوارق

2-2 نسابة البربر كما عرفها ابن خلدون

ثانياً: الإطار الجغرافي لمنطقة القبائل

ثالثاً: البنية السوسيوثقافية للمجتمع القبائلي

1 - القرية

2 - ثاجماعت أو الجماعة Tajmaî

3- ثيمشرط Timecheret

4 - المرابطون Marabout

4-أ أسطوره دعوة المرابط

5- الصفوف COF

- البناء السوسيوسياسي التقليدي للمجتمع القبائلي

6 - التشكيل الهوياتي في المجتمع القبائلي (تنشئة الأساطير).

رابعاً: المرأة القبائلية بين القانون العرفي والشريعة الاسلامية

1-وضعية المرأة في القانون العرفي القبائلي

خامساً:المجتمع القبائلي والطقوس

1- طقس انزار

2-الدلالة الرمزية للحيوان في المجتمع القبائلي

3 - المعنقات الطوطمية للمجتمع القبائلي

4-مقارنة بين الطوطم الدوركامي وطوطم المجتمع القبائلي(تأويل سوسولوجي)

5-النسق الرمزي للمجتمع القبائلي

سادسا:المرجعية الميثولوجية للمجتمع القبائلي

1_يناير (رأس السنة القبائلية)

2_الأولياء والطقوس

3_الحارس

4-التفاعل الرمزي مع الطبيعة

سابعا: أسطرة الحدث الاجتماعي

تمهيد

إن المخيال الإجتماعي لأي قبائلي مايزال يحتفظ بالصورة الأصلية للمجتمع القبائلي ، وما يزال يتبادر إلى ذهنه ذلك المنظر للقرى القبائلية الذي يوحي إلينا بالوقار والهيبة نظرا لكيفية تجمع المساكن من حيث التقارب المجالي ومن حيث وحدة الفضاء الإجتماعي.

لسيما أن طريقة تجمع المساكن في القرى القبائلية تبين الخصوصية الذي يتميز بها المجتمع القبائلي، كما هندسة بناء المنازل توجه ابوابها إلى الداخل¹، كأن القرية تدير بظهرها على العالم الخارجي أو الأجنبي. فإن الوصف الطبوغرافي Topographie للمجتمع القبائلي يكفي لمعرفة خصائص البنية الاجتماعية على عدة مستويات: الثقافي، السياسي والاقتصادي.

أولا: لمحة تاريخية عن منطقة القبائل أو الزواوة كما يسميه بعض المؤرخين

1- الزواوة في التاريخ القديم

لعل ما يستوقف الباحث في تاريخ " المغرب الأوسط القديم " غياب الرصيد الوثائقي لهذه المرحلة، ويمكن أن نفسر هذا العزوف حسب ما يستشف من بعض الدراسات إلى ما يلي:
أ_ رغبة هؤلاء في قطع الصلة (والتركيز فقط على الفترة الرومانية) بالفترة (الوثنية) مقابل الاهتمام أكثر بالحقبة الوسيطية الزاخرة بالأحداث.

ب_ عدم قدرة المؤرخين على استنتاج وقراءة النصوص لجهلهم باللغات القديمة حال دون اهتمامهم بتاريخ شعوب المنطقة وحسبنا دليلا على ذلك أن ابن خلدون المحاضر في تاريخ وثقافة المغرب لم يستطع التعمق في كتاباته إلى فترة ما قبل الفتح الإسلامي، وأن كل ما

¹ Pierre BOURDIEU, sociologie de l'Algérie, Edition TAFAT, 2016, P11.

أمدنا به من معلومات التي ضمنها كتابه "العبر" لا تساعد الباحث على الإمام بمختلف الحقب التاريخية التي مر بها السكان¹.

وأمام هذا العجز، ظل التاريخ القديم لدول المغرب مجهولا، وتأجل "الحفر فيه" إلى حين قدوم الباحثين الأوروبيين الذين واكبوا الحركة الإستعمارية الفرنسية والإيطالية، لكن مع الأسف فإن عنايتهم تركزت أكثر على المرحلة الرومانية ومدى تأثير حضارتها على سكان المغرب دون الإشارة إلى نظيرتها الفينيقية التي سبقتها إلى المنطقة حين نجح عدد من التجار الفينيقيين من إقامة شبكة من العلاقات السياسية والاقتصادية مع مختلف القبائل المغربية وبخاصة مع سكان السواحل كما هو الحال بالنسبة إلى قبيلة زاووة.

ويمكن ذكر تعاقب الحقب التاريخية لمنطقة القبائل كالاتي:

1-1 العهد الفينيقي

رغم شحة المعلومات حول قبيلة زاووة وتاريخها في هذه المرحلة إلا أن ما توفر من نصوص في بعض المراجع -على قلتها- يمكن أن تساعدنا في إمطة اللثام عن الحضور السياسي والدور الاقتصادي لهذه القبيلة في تاريخ المغرب الأوسط في العصر القديم، لاسيما بعد أن نجح الفينيقيون في تأسيس مدينة قرطاجة سنة 814 ق.م بأرض المغرب وجعلوا منها عاصمة لدولتهم الجديدة، عمدوا إلى توثيق الصلة مع السكان المغاربة الذين أبدوا من جهم مرونة كبيرة في التعامل معهم، ذلك ان التوسع الفينيقي في المنطقة لم يكن الهدف من ورائه تحقيق أطماع استعمارية وإنما كان بغرض الترويج لبضائعهم ونشر حضارتهم.

1-2 العهد الروماني

لا يخفى عن أحد أن الإحتلال الروماني لبلاد المغرب جاء على خلفية المشكلات السياسية والإقتصادية والإجتماعية التي عرفتها روما بعد الحروب البونية (146/ 149 ق م) من

¹ Ibn Khaldun, discours sur l'histoire universelle(al mouqaddima), trad, Vincent Monteil, tome1, Beyrouth 1967, P(34-35).

جهة، واستجابة لخصوصية هذه المرحلة والظرفية التاريخية - التي كانت تمر بها من جهة أخرى، وقد اتصفت هذه الحركة التوسعية في بدايتها بالبطء والتدرج وصنفت مجازاً بأنها عملية ابتلاع بطيء على حد تعبير أحد الباحثين¹.

إن تنفيذ هذا المشروع أجبر قياصرة روما أول الأمر إلى إتباع سياسة تقوم على المهادنة تجنبهم التصادم مع حلفائهم التقليديين من الملوك المغاربة الذين أزروهم في صراعهم ضد قرطاجة، على النحو ما قام به ماسينيسا (148 / 201 ق م) فبادروا إلى عقد سلسلة من الإتفاقيات والمعاهدات مكنتهم من إقامة مشاريع إقتصادية إلى جانب توطين عدد كبير من الجالية الرومانية في مختلف المدن المغربية التي عملت من جهتها على تهيئة المناخ الإجتماعي والاقتصادي تمهيدا لسياسة الرومنة².

رغم توسع الرومان في المدن المغربية إلا أنهم بالمقابل فشلوا في التوغل داخل المنطقة الجبلية من أرض زاوية ومرد ذلك يعود إلى السبب التالي:

- صعوبة المسالك الجغرافية التي تحصنت بها القبائل شكلت فيها الجبال مصدات طبيعية³ في وجه الحملات العسكرية الرومانية التي عجزت على اختراقها، لذا أطلقوا عليها اسم "جبال الحديد" Mont Feratus .

و هذا ما يفسر الفتح المحدود للجيش الرومانية الذي لم يتجاوز السفوح الجبلية وبعض المناطق الزراعية، وبقيت هذه القبائل بمعزل عن المؤسسة الرومانية، الراضة لفكرة الإدماج حتى وصفت بأنها كانت أشبه بجزيرة مستقلة - في بحيرة رومانية مما يؤكد على احتفاظ سكانها بمبدأ الإستقلال واعتبرت منطقتهم رمزا للمقاومة الوطنية.

¹ M. Daumas, la grande Kabylie études historiques, Hachette , 1847, P9.

² عبد الحميد عمران ، نوميديا أثناء الإحتلال الروماني ، مجلة عصور جديدة ، العدد 10 ، جويلية 2013 ، الجزائر ، ص 11.

³ مقدمة ابن خلدون، المرجع السابق، ص 281.

ولأجل الحفاظ على المكتسبات التي حققها الرومان من جهة ومحاصرة ظاهرة التمرد القبلي لما يمثله من خطر على وجودهم من جهة أخرى، لجأ القادة العسكريون إلى إحاطة المنطقة بعدد من الحصون والقلاع من الشمال في كل من أزفون روزازرس Ruzazus ودلس Rususccuru وبجاية Saldae، أما في الناحية الجنوبية فقد اكتفوا ببناء مستعمرة تيكلات TubuSuptu على ضفاف نهر الصومام لمراقبة نشاط القبائل. لكن رغم الحصار الذي فرضه الإحتلال الروماني على سكان زاوية إلا أنهم أعادوا الثورة التي امتد تأثيرها إلى منطقة نوميديا ومعظم جهاتها الشرقية.

ويمكن تشخيص على ما سبق والتأكيد على أن سكان شمال إفريقيا " نوميديا " سكانها الأصليين هم " أمازيغ "، تداولت عليها عدة حضارات فينيقية، رومانية، وندال، الحضارة الإسلامية - الدولة العثمانية - وفي العصر الحديث دخول الإستعمار الفرنسي إليها. ولابد أن نشير أن إحتكاك الأمازيغ بالحضارات القديمة ليس إحتكاكا وديا بل كان له طابع إستعماري وكانت طبيعة العلاقة مع تلك الحضارات تختلف حسب طبيعة الإستعمار ، فالإستعمار الفينيقي كان أقل عنفا من الإستعمار الروماني ، حيث تبلور الصراع الروماني والفينيقي حول منطقة شمال إفريقيا في تحالف النوميديين مع كلا القوتين ، بحيث بنوا إستراتيجيات دبلوماسية وعسكرية لتصدي للإستعمار، وقاموا بعدة ثورات بقيادة شخصيات نوميدية (ماسينسا ، يوغرطا ، تاكفرياس) ، ومن بين هذه الشخصيات الكاهنة والداهنة والملكة البربرية¹ التي واجهت الإستعمار الروماني وبعد ذلك تصدت للفتوحات الإسلامية ، فخاضت معركة شرسة ضد عقبة بن نافع فاتح الأندلس.

2_ أصل تسمية قبائل الأمازيغ أو البربر (Berbères)

إختلف المؤرخون والدارسون والباحثون عن أصل تسمية أمازيغ ، فعلى رغم مما تم إعداده من كتب ودراسات متباينة، في لغات مختلفة وفي عهود شتى، فإنها بكاملها لم تفصل

¹ Mohand AKLI HADDADOU : Guide de la culture berbère , Editions TALANTIKIT, Béjaia, 2010 , P76.

- قطعيا - في حقيقة الأصول الأولى للمجتمعات المغربية ، غير أن الفرضيات التي وضعت لا سبيل الى نكرانها - تماما - أيضا هكذا تبقى الحقيقة معلقة حتى يظهر ما يسندها علميا او ينفيها نهائيا.و عليه فلا بد من الإشارة الى مختلف الفرضيات وذلك بتلمس المؤشرات التي تقترب من الحقيقة.

إن المصادر التاريخية ما زالت - حتى الان - عاجزة عن إقناع الباحثين بالأصول الأولى لسكان المغرب (شمال افريقيا)و بالتسميات التي عرفوا بها الى الوقت القريب. فتسميات : لوبي ، وافري وبربر كلها اطلقت على ابناء هذه البلاد منذ القديم حسب ترتيبها زمنيا.فالأولى شاعت لدى اليونانيين والثانية قد تكون من مبتكرات الفنيقيين ، والثالثة سماهم بها الرومان بتأثير من اليونان. مع انها كلها لا تعبر عن الحقيقة كلها ، ولم تحظى باعتراف شامل من قبل المعنيين بالأمر. وكلمة بربر مثلا سماهم بها الرومان ، بعد ان ورثوا مضامين اليونانيين ويقال ان مصدرها هي الكلمة اليونانية " Varvaros " وهي تعني اللغظ وتداخل الأصوات في الكلام ، بذلك فهم ينعنون بها كل الذين لا يتكلمون لغتهم ، ومن هنا سموا ايطاليا بربريا. ولما انتقلت سيادة العالم الى الرومان حذوا حذو اليونان ، فسموا بدورهم - كل الشعوب التي لا تنتمي إليهم ، أو قاومت نفوذهم بربرا ، تحقيرا وإستخفافا. من ذلك عبارة بارباريس أو باراجيا، التي كانوا ينعنون بها القبائل الخارجة عن نفوذهم. كما كانوا يسمون المحيط الهندي البحر البربري ، وخليج عدن بالخليج البربري ، وفي مصر العليا مدينة سميت بارباري. وفي معبد الكرنك بمصر عثر على كتابة تعود إلى زمن رمسيس الثاني ، ذكر فيها أن ذلك الفرعون قد أخضع شعبا في الجنوب سموه بيرابيرتا. وقد اجمع الباحثون على ان كلمتي بربر وبربار تعنيان : إما اللغظ والرطانة والضوضاء او الهمجية والقسوة. حاول " بوسكي G.H Bousquet " تفسير كلمة بربر قال¹ : أنها مشتقة

¹ بوزياني الدراجي، القبائل الأمازيغ، دار الكتاب العربية، 2007، ص 13.

من كلمة برباروس¹ BARBARUS وهي كلمة لاتينية تنعت فيها فئات مختلفة ، ليست خاضعة لسلطان الرومان ، والقصد منها هو وصف تلك الفئات بالتخلف.

كما يعتقد بعض الباحثين ان كلمة امازيغ قديمة جدا ، ربما عادت إلى العهد الفرعونية او عصور السيادة الاغريقية.دلت بعض الأبحاث على إستعمال كلمة قريبةمن عبارة مازيغ. حيث وردت هذه الكلمة من طرف المؤرخ اليوناني " هيكتايوس Hekatoios " (الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد). فسمى فئات منهم بـ (مازييس Mazyes " ، وهذه الكلمة قريبة من عبارة مازيغ. أما " هيرودوتس Herodotos " (في القرن الخامس قبل الميلاد) ، فقد ذكر اسما هو " ماكسييس Maxyes " وهي الكلمة التي نقلها عنهم بشكل محرف ، فسموا الشعب النوميدي : (مازاس) أو (مازيكيس) أو (مازيكس Mazikes - Mazax - Mazaces). وهكذا، فإن يبدو أن الكلمة المسطرة قريبة جدا من العبارة المتداولة.

2-1- أسطورة الأمازيغ والتوارق

ذهبت نساء إحدى القرى القبائلية يوما للرقص في الغابة، فتم خطفهن من طرف جماعة لبغفلريا، وبعد عودتهن إلى القرية بعد شهر ، عرف أهل القرية سرهن ، فقرر الرئيس قتلهن، لكن القاضي إقترح فعل ذلك بعد ولادتهن لأنهن كن حوامل ، لما وضعن ، طلب أهل القرية بالنساء وأولادهن معا ، لكن القاضي قال : " لا ، وقرر فعل ذلك بعد أن يكبر الأولاد قائلا : إنه لا أحد يقدر أن يخلق الروح غير الله ، ولما كبروا وصاروا أقوياء ، سمووا بالأمازيغ ، ويقال أن الأمازيغيون الأوائل والتوارق الأوائل لهم نفس الأصل².

وهناك مصادر أخرى تقرر أن سكان شمال إفريقيا هم أمازيغ وهي كالاتي: أطلق سكان شمال إفريقيا على أنفسهم إسم أمازيغ وهذا بحسب ما جاء في تصريحهم أمام الخليفة عمر ابن

¹ بوزياني الدراجي، المرجع نفسه، ص 14.

² عبد الرحمان بوزيدة و جمال معتوك، قاموس الأساطير الجزائرية، مركز البحث في الأنثروبوجية الاجتماعية والثقافية، منشورات CRASC، ص 64.

الخطاب، حينما ذهب إليه الوفد بعد فتح مصر، فإنتسبوا أمامهم إلى مازيغ. وعندما سأل عمر بن الخطاب عن أصل الأمازيغ أجابه شيخ قريش، يا أمير المؤمنين هم البربر أولاد بر بنو قيس بنو عيلان وقد أشار ابن خلدون نقلا عن المؤرخين والنسابيين العرب أن البربر هم من نسل مازيغ¹.

2-2_نسابة البربر كما عرفها ابن خلدون

فيذكره لقبائل بوطونزاووة على أشهرها في وقته، ذكر منها إحدى عشر بطنا وثلاثة وعشرين قبيلة معتمدا في ذلك على كتب الأنساب البربرية دون الكشف عن طبيعة العلاقة التي تربط بينها وهي على التوالي:

أولا: بطونها: وتشمل بنو مجسطة، بنو مليكش، مشدالة، بنو رزيق، بنو كوزيت، بنو كرسفينة، وزلجة، خوجة، زكلاوة، وأوطنت السفوح الجنوبية بجمال جرجرة عدا مرانة ناحية بجاية.

ثانيا: القبائل: وتشمل بنو يجر ناحية بجاية، بنو غبرين بجبل الزان بالقرب من لعزازقة حاليا، بنو يران، بنو فرواسن، بنو عيسى، بنو منقلات، بنو بو شعيب، بنو صدقة، بنو ماني، وبنو غردان، كشطولة، بنو يتورخ، بنو بو يوسف، وقد أوطنوا السلسلة الجبلية ما بين بجاية وتادلس وهي أعصم معاقلهم وأمنع حصونهم على حد تعبير ابن خلدون.

ويمكن من خلال هذه الإلتفاتة التاريخية السريعة، إستخلاص نتيجيتين رئيسيتين :

الأولى: أنها كانت تعيش على شكل تجمعات سكنية قريبة من بعضها البعض، ذلك أن سيادة البنى القبلية في المغرب تكمن في شعور أهل البادية بضرورة تأمين العيش وحماية الذات في ظل غياب السلطة المركزية، الأمر الذي يدفعهم إلى السكن في أماكن محصنة من أجل قهر عوارض الحياة، وهو ما عبر عنه ابن خلدون بمبدأ المدافعة والحماية وبها يكون التعاضد

¹ فتحة فرجاتي، نوميديا من حكم الملك جايا إلى بداية الإحتلال الروماني الحياة السياسية و الحضارية (213 ق.م./46 ق.م.)، قاموس الأساطير الجزائرية، المرجع السابق، ص 33.

والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم، الأمر الذي يقودنا إلى القول أن القبيلة كظاهرة سياسية سعت دائما إلى الحفاظ على ذاتها والتصدي لأي دخيل أجنبي مما ساعد على تجذر البنى القبلية.

الثانية: أن كثرة عدد قبائلها هو دليل على أهمية حجمها ويرجح فكرة الانقسام داخل القبيلة الواحدة عن طريق الهجرة التي تنجم في الغالب عن نمو ديموغرافي وقلة الأراضي الزراعية، ومما يزكي هذا التخريج أن هناك العديد من قبائل زاوية تنسب إلى جدها الأول كبنو عيسى وبو شعيب وبو يوسف وبني حسن، فهي أقرب للعشيرة أو الأسرة الكبيرة منها للقبيلة ذاتها، يؤيد هذا ما أشار إليه ابن خلدون قوله: «أعلم أن كل حي أو بطن من القبائل إن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عصبية أخرى لأنساب خاصة هي أشد التحاما من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو أهل واحد أو بيت واحد أو إخوة بني أب واحد والنصرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة¹.

ثانيا: الإطار الجغرافي لمنطقة القبائل

يطلق مصطلح " القبائل " في الجزائر على سكان ذوي الأصل البربري (الأمازيغي) الذين يسكنون جبال ساحل المتوسط للأراضي التي تحيط بالمتيجة وجبال جرجرة وضواحيها. وهذه المنطقة الجبلية الواسعة تشرف عليها قمم جرجرة التي تحنل الجزء المركزي وتشكل أطرافها من الغرب شناخ ، مينعفيل ، وهي ثنية حاليا ومن الشرق قورايا ، بجاية. وقد قسم الباحثون الفرنسيون المنطقة إنطلاقا من تضاريسها² ، فمنهم من قسمها الى اربع مناطق او اقاليم لكل واحد مميزات الخاصة.

¹ مقدمة ابن خلدون، المرجع السابق، ص 289.

² طرحة زهية ، فضاء النوع بين تنظيم الخيال و تنظيم الواقع ، دراسة أنثروبولوجية للحكاية القبائلية العجيبة ، رسالة دكتوراه 2006 ، جامعة الجزائر ، ص 19.

1_ المنطقة المركزية: تحتوي جرجرة وكل الكتل الجبلية القبائلية المحددة من الشمال والشرق " بواد سيباو" ومن الغرب والجنوب بمنخفض ذراع الميزان " إنها النواه الحقيقية لمنطقة القبائل.

2_ المنطقة الشرقية: وتمثل جملة مرتفعات " اكفادو" الغابية ولواحقها التي تكون حاجزا بين قبائل "جرجرة" و " قبائل البابور".

3_ المنطقة الساحلية: تعتبر إمتدادا جانبيا لمنطقة الساحل السابقة ، ولكن بمظهر شبه مختلف ، فالغابات مركزة والارتفاع متناقص تدريجيا الى ان ينخفض بتلال " يسر".

4_ المنطقة الغربية : تتشكل في سلسلة رئيسية حواصرها جبلية منحدره" تدريجيا " إتجاه التلال المنخفضة للساحل.

ثالثا: البنية السوسيوثقافية للمجتمع القبائلي

إن المجتمع القبائلي عرف إرہاسات حضارية عديدة، وإقتحام عدة ثقافات (الفينيقية، الرومانية الإسلامية والاحتلال الفرنسي)، لبنيتها السوسيو ثقافية أثرت على نظامها الرمزي الذي يتمحور حوله الحياة الاجتماعية والنظام الاجتماعي والذي يمثل بدوره فسيفساء ثقافية مركبة من مجموعة عناصر ثقافية ، إجتماعية ، أعطت تشكيلة إجتماعية وأنساق رمزية أظهرت خصوصية المجتمع القبائلي.

والمعروف أن الخلية الإجتماعية للمجتمع القبائلي هي الأسرة (العائلات الممتدة ليس الفرد)، وهذه الخلية التي تقوم عليها أركان المجتمع وتتشكل بموجبها مدنية الأشخاص ، بحيث أن كل الأملاك المشتركة ثمرة مجهود كل فرد يضاف إلى مجهود الجماعة والكل يسير من طرف رب العائلة المتمثل في الأب وفي غيابه ينوب عنه الابن الاكبر. غير أن إهتزاز النسق التقليدي، بدخول النموذج الغربي المعاصر جعل من الصعب اعطاء مفهوما

للعائلة الجزائرية عموما والقبائلية خصوصا. ولكن النموذج النظري لها (التقليدي منها) المستعمل من طرف الانثروبولوجيين الاستعماريين لا يناسب الواقع اليوم¹.

إلا أن طبيعة الدراسة تستدعي أن نضع اطار نظريا يهيكل البنية الاجتماعية التقليدية للمجتمع القبائلي، الذي يبين آليات التنظيم الاجتماعي تحت نسق ثقافي يحدد العلاقات الوظيفية بين الأنساق الاجتماعية التي تقوم عليها بنية المجتمع القبائلي بخصوصيته الثقافية ودلالاته الرمزية ، ولكن نوضح هذه الفكرة ونجسدها على الواقع نعطي مثلا على الجانب الاقتصادي الذي يعتبر المجال الحيوي، تقوم على أساسه الديناميكية الاجتماعية ، فإن عادة توزيع اللحم حسب عدد العائلات التي يتكون منها المجتمع يحقق نوع من العدالة الاجتماعية والتضامن الاجتماعي بين سكان القرية فهذا الطقس المتكرر يحتوي على عدة معاني ودلالات لضمان الوحدة العضوية للبنية الاجتماعية فهو نوع من الإلزام الأخلاقي الذي منه تستمد قاعدة إجتماعية يتورثها الأجيال وتنتقل من جيل إلى جيل وهذا السياق يؤدي بنا إلى معالجة هذا العنصر على أساس مقارنة منهجية تقوم على دراسات أنثروبولوجية ، وهي ضرورية لتحقيق العلمية والموضوعية ذلك أن رغم التغير الذي مس جميع مجالات الحياة ، وتأثيره على التنظيم الاجتماعي ، إلا أن وظيفة عالم الاجتماع هو إحداث القطيعة مع الحس المشترك **le sens commun** ، فهو الموقف الإبستمولوجي الذي أشار إليه " بشارل Gaston Bachelard " ، لإكتشاف ما هو مخفي في الظاهرة أي إكتشاف الآليات الخفية التي مازالت تمارس نوع من السلطة المعنوية على البنية الذهنية للإنسان القبائلي المرتبطة بالأنساق الرمزية الذي بقي مفعولها في اللا شعور الجمعي، على أساسه يتكون الخيال الاجتماعي **l'imaginaire social** ، منه يتحدد الإنتماء والخصوصية الثقافية.

من بين الإنتوغرافيين الذين إهتموا بالتنظيم الاجتماعي للمجتمع القبائلي، هو الضابط العسكري "هاتورنو HANOTEAU" رغم الأحكام المسبقة التي إنطوت عليها الدراسة،

¹ بذاك شاحبة ، نماذج من الثقافة الفلكلورية للمجتمع الأمازيغي ، دار الأمل للطباعة و النشر ، 2012 ، ص 35.

وعدم مراعاة الموضوعية ورغم إختلاف الخلفية السسيولوجية الذي أثر على مصداقية الدراسة، نظرا للأهداف الإيديولوجية والإستعمارية التي كانت تصبو إليها. ولكن هذا لم يمنع من وصفه للبنية الاجتماعية القبائلية وصفا دقيقا، وأفادنا بمعطيات أنثربولوجية ساهمت في الحفاظ على التراث الاجتماعي القديم بكل ما يحتويه من تنظيم سياسي إداري، ديني واقتصادي. **فقد استغنت بهذه الدراسة لعرض المجتمع التقليدي القبائلي، لأنها تتناسب مع سياق الدراسة الذي أنا بصدد القيام به حول البعد الأسطوري والدلالة الرمزية للممارسات الدينية والاجتماعية والطقوسية للمجتمع القبائلي من خلال الإرث الأسطوري بكل ما يحتويه من صراعات وتناقضات إجتماعية.**

1_القرية " Taddarth "

تعتبر القرية في المجتمع القبائلي وحدة إجتماعية مستقلة بذاتها، ففي الأسر الممتدة تنجز القرية النشاطات الإنتاجية والإستهلاكية، وذلك عن طريق الإتصالات الإجتماعية المبنية على وجهها الأكمل، بحيث لا يكتسب كل شخص إلى المعارف الأساسية التي تؤهله لإنجاز النشاطات الإستهلاكية التي تتطلب تقسيم العمل بين الرجل والمرأة، زيادة على ذلك نجد العادات والقيم ومكتسبات أخرى ضرورية تؤدي إلى المشاركة في مختلف الأعمال العائلية المشتركة في الحياة الجماعية للجماعة. والقرية القبائلية مكونة من مجموعة (أذرمان) جمع (أذروم)، وهي التي تكون (القبيلة) و(العرش)، وأما التعاون فيها فهو لا ينحصر على مستوى الإنتماء القرابي، بل يتعدى إلى القرية، وهو على شكلين :

تعاون جماعي لخدمة المصالح المشتركة.

- تعاون جماعي لخدمة مصلحة فرد أو أسرة معينة.

في الأول، يعمل الكل جماعيا لإنجاز مشروع كبير للقرية كإصلاح الطرق، وفي الثاني تكون مساعدة جماعية لفرد أو لأسرة ما في مختلف النشاطات كالفلاحة أو جني الزيتون، كما يوجد تقسيم العمل حسب الجنس والسن.

إن التنظيم الاقتصادي للقرى القبائلية يرتكز على إستغلال الأرض وتربية المواشي.

يعتبر النشاط الفلاحي أبرز النشاطات التي تمارس لأن المورد الأساسي لمعيشة الفرد هو الأرض. ولهذا نجد الفلاح القبائلي في صراع دائم مع محيطه الطبيعي بغية استقلاله، ولعل هذا ما جعله مستقرا في منطقة جبلية ومرتبطا ارتباطا شديدا بالأرض، كما يرتكز الاقتصاد في القبائل أساسا على نوعين من الأشجار: الزيتون والكرمة وزراعات ثانوية أخرى كالقمح والشعير وتربية المواشي العائلية، والاقتصاد القبائلي غني بالحبوب والخضر والتبغ وأشجار الفواكه، وهذا ما يجعلنا نقول أن التنظيم الإقتصادي يحقق نوعا من الاكتفاء الذاتي، نظرا لوجود نوع من التبادل في المنتوجات مع القرى المجاورة على شكل مقايضة مما سمح لها بتحقيق وحدة اقتصادية واجتماعية وسياسية بوجود مؤسسة تاجمعت المنظمة لجوانب حياة الجماعة المختلفة.

2_تاجماعت أو الجماعة Tajmaaît

تاجماعت أو الجماعة أو المجلس العام للمواطنين، يمثل السلطة التي تدير القرية، إليها تعود كافة السلطات السياسية والإدارية والقضائية¹، قراراتها إلزامية، تشرعها من أجل العمل بها وتنفيذها، تعود لها القضايا الجزئية الخاصة بالأفراد، وتسهر دائما على توجيهها وضبطها سلطات منفردة. هذه الطقوس تضع المجتمع القبائلي محل تقدير واحترام، الفضل يعود إلى تمسكها بعاداتها وتراثها والحفاظ على تشريعاتها ونظمها الإجتماعية. ينظم إلى تاجماعت كل من بلغ سن الرشد، فالمشاركة في الحياة العامة تصبح رسمية وذلك بدفع الإشتراك لصالح القرية،

¹ هانتو لوتورنو، منطقة القبائل الكبرى: العادات القبائلية، التنظيم السياسي والإداري، ترجمة مزيان الحاج أحمد قاسم منشورات كرجا، 2013، ص 21.

تلتقي الجماعة مرة في الأسبوع عادة يكون ذلك في اليوم الذي يسبق يوم سوق القبيلة ، تجتمع الجماعة في جلسات عادية إذا ما دعا طارئ للإجتماع يبلغ الأمين (Lamine) في المساء الأمر بواسطة البراح (Grieur) العمومي للقرية¹.

تمتد سلطة الجماعة لتشمل جميع ما يهم القرية ، تشرع قوانين جديدة عندما تستدعي الحاجة ذلك. تلغي أو تعدل القديم منها ، الجماعة تقرر السلم أو الحرب تقترح الضرائب وتقدر قيمة نصابها كما توزع مناصب العمل. فالجماعة هي التي تدير مباشرة أو بتفويض أملاك القرية.

3_ثيمشرط : توزيع اللحم Timecheret

يتم شراء الأنعام ، من ثيران ، أغنام ، ماعز ، حيث يتم تقسيم لحومها ، طريقة التقسيم هذه تسمى في القبائل " ثيمشرط" وفي اللغة العربية الوزيعة " Ouziââ " ، فجزء معتبر من مدخول القرية مخصص لهذا الغرض ولهذه المناسبة.

تختلف طريقة توزيع اللحم بين أفراد القرية تبعا لمصدر الأموال ومقدار النقود المخصصة لشراء الأنعام. فالطريقة الأكثر شيوعا هي القسمة المتساوية للحصص الفردية من الجنسين صغيرا أو كبيرا ، المولود الجديد المسافر الغائب² وحتى الأموات لهم نصيب من ثيمشرط المقامة بمناسبة الوفاة³ المبالغ المالية المخصصة لمثل هذا النوع من ثيمشرط تأتي من :

حصيلة الغرامات على جرائم القتل والسراقات ، والإخلال بالسلوك العام ، إنتهاك العناية (العناية) L'anaîa أموال كراء مطاحن الدقيق وأحواض زيت الزيتون ، والهبات المقدمة للقرية.

¹ هانتولوتورنو ، مرجع نفسه ، ص 39.

² Henri GENEVOIS, villages de kabylie : At Yanni et Tagemmunt, Eezzuz, Tome 1, édition ENAG, 2014, P131.

يمكن إعتبار تيمشروط سلوك ذا طابع ديني،فهو طقس يمارس عندما يراد إستعطاف غضب الله، طلب الرحمة من الله، طلب نزول الغيث، أو مرض حل بالأشجار المثمرة، حيث يتبرع كل شخص حسب إمكانيته إما مالا أو قمحا أو زيتا أو تينا أو حتى ثمار البلوط.

4_المرابطون " Les Marabouts "

كلمة مرابط في العربية تعني ملازم " من الرباط " وإصطلاحا تستخدم للإشارة إلى الإنسان الذي نذر نفسه للممارسات والعبادات الدينية.

المرابط في المجتمع القبائلي مبدل¹ ومحترم في حياته وبعد وفاته يقدر ويقام له ضريح يلجؤون إليه لطلب بركاته والدعاء في ضريحه لطلب الشفاء وتحقيق أمنياتهم وحاجياتهم.

يعتقد المرابطون أنهم منحدرين من أصول أجنبية ، كإتصاليهم بنسب الرسول (ص) ، لهذا يعتبرون أنفسهم أفضل وأرفع مكانة من القبائل ، وبحكم موقفهم الديني ، فهم يمارسون سلطة رمزية ويتمتعون بامتيازات إجتماعية خولتهم بسط نفوذهم على المجتمع القبائلي.

يتدخل المرابطون في الحروب وفك النزاعات والخلافات بين العائلات بأخذ رأيهم بعين الإعتبار ، بحيث يرضي الطرفين أي طرفي النزاع بالحكم الذي أصدره المرابط ولا يناقش في ذلك خشية أن تلحق به لعنة المرابط².

فالعائلات المرابطية لا تختلط بالعائلات القبائلية التي تتمتع بامتيازات إجتماعية عديدة منها : معفيين من أداء الحرب ومن المصاريف العامة للضيافة وحتى العشور وأحيانا يأخذون الجزء منها ، فهم يعاملون معاملة إستثنائية.

¹ Eugène DAUMAS, la Kabylie tradition ancestrale, édition lumières libres, 2010, P72.

² Abd Aziz Ferrah, Zaphira ou la bataille pour Alger 1516, les éditions APIC, Algérie, 2011, P 106.

والمرابط مكلف بتنفيذ الشعائر الدينية في القرية يطلق عليه غالبا اسم " إمام القرية "، فهو يقوم بوظيفة - المؤذن، كما يشرف على جميع الإحتفالات والمناسبات الدينية، يقوم بالوعظ والإرشاد الديني للشباب القبائلي.

4-1 أسطورة دعوة المرابط

محور الأسطورة هي غابة بومدين التي تمتد في شمال ذراع الميزان، التي كانت تملأ مساحتها أشجار البلوط والصنوبر البحري بفروعها الكبيرة، فأصبحت اليوم خالية قاحلة هجرها أهلها الذين كانوا محيطين بها. تحكي القصة أن عمدة تلك القرية كان شريرا ملحدا لا يؤمن بالله، ثراه جعله متكبرا، متجبرا دفع به غروره وتجبره إلى أن يعتبر نفسه كائنا من نوع أرقى، فاعترض له درويش القرية " المرابط " فوعظه ودعه على أن يتوب من أفعاله إلا أنه أصر على كفره وراح يسب الله ويجهر بالمعصية. فدعى عليه سيدي علي بوناب (المرابط) دعى الله أن يدمره ولعنه ولعن أسرته والمكان الذي يسكن فيه، فاستجيبت دعوته، فكانت النتيجة أن إنقرض نسله وتحولت المنطقة إلى مكان مقفر ومنذ ذلك الوقت، تحولت الأرض المزدهرة إلى غابة رهيبة موحشة يسكنها البوموالجن¹.

5_الصفوف of

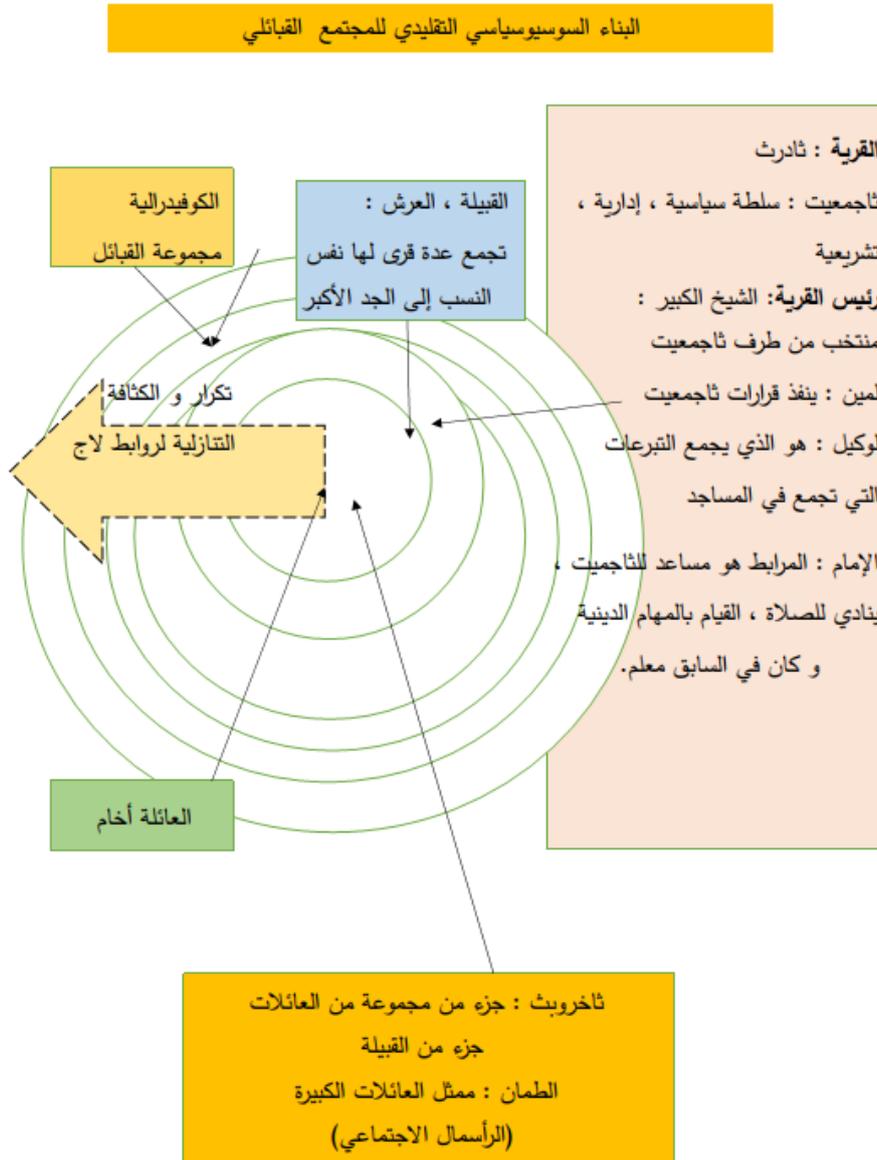
هي أحزاب دينية سياسية بينهما عداوة كبيرة، وتعتبر الصفوف ظاهرة قائمة في بلاد القبائل، وقد نشأت خلال قرون عديدة بسبب الإضطرابات والتحزبات التي تميل هذه القبائل إليها، مما أدى إلى تقسيم المنطقة حسب إنتمائها الحزبي وحسب الولاء الذي تقدمه كل قبيلة إلى ذلك الحزب، الأمر الذي إنجر عنه التقسيم إلى الجهة التحتية والجهة²الوفوقية، " تامابدي، تاما السفلى.

¹ ندوة القانون و المجتمع بالمغرب : أعمال الدراسات التي نظمها مركز الدراسات الأنتروبولوجية بالرباط ب17 إلى 19/12/2003.

² هاينريش فون مالتسان ، ثلاثة سنوات في غربي شمال إفريقيا ، ترجمة أبو العبد دودو ، شركة الأمة للنشر و التوزيع ، ط

-البناء السوسيوسياسي التقليدي للمجتمع القبائلي:

ويمكن تجسيد هذا التنظيم التقليدي للمجتمع القبائلي على شكل التالي :هذا الرسم يمثل مدى كثافة الترابط الاجتماعي، كلما إبتعدنا عن المركز قلت درجة الكثافة الاجتماعية اهو البناء الاجتماعي الذي فسره " بورديو Bordieu " والذي ترجمه كل من Perret و Belaid ABRIKA 2014 في الشكل الأتي وهي دراسة حول الرأسمال الاجتماعي في المجتمع القبائلي ، قام بهذه الدراسة الأستاذ بلعيد بريكة بالإشتراك مع الأستاذ بييري (من فرنسا) بجامعة تيزي وزو. Tizi-Ouzou.



7. التشكيل الهوياتي الأمازيغي في المجتمع الجزائري (تنشئة الأساطير)

لقد عرف عن الجزائريين احتكاما للتاريخ بأنهم حتى سنة 1830 افرو متوسطين ذوي هوية ثقافية اثنية ممثلة في الهوية الأمازيغية. هذه الأخيرة التي وبالرغم من تمكنها بالتعبير عن ثقافة مشتركة بين أفراد جماعة معينة مشتملة على أشكال محددة من التعبيرات والفعاليات المختلفة والمنبثقة عن نظام معرفي بسيط ومكتسب ومن ثم على منظومة من المعايير التقاليد القيم والعادات والاخلاق إلا انها لم تتحدد مكوناتها (أي الهوية الأمازيغية) بشكل جوهري ومؤسس ولم تتجاوز نطاق الهوية - النواة- التي سبق الإشارة لها ، بحيث أنه أكثر ما عرفت به ولا تزال تعرف به بأنها مؤسسة على ملمحين عامين متمثلين في روح القتال التي لم تفارق الأمازيغ قط، بسبب تعرضهم الدائم للإنتهاكات، لا لهوان شأنهم أو جنبهم ، بل لإمتياز موطنهم بالموضع الإستراتيجي وحيازهم على عدد من الخيرات من جهة وفي روح التأبي والأنفة والقوامة والميل لصفة العدل، باعتبارها سلوكا متورثا ناتجا عن الترعع ضمن ثقافة جبلية، المعززة بالتححرر من قيود المكان والزمان، وعن نقص في المدنية، المدعمة للإنبساط في التعامل والقابلية للإحتمال والتكيف ، وعليه فالتفاصيل التاريخية التي لابست وأعاقت تشكيل هوية الأمازيغية بشكل واضح وموضوعي على الأقل كما هو عليه اليوم مثلا هي ذات التفاصيل التي تفسر بان المجتمعات الامازيغية الاولى كانت تخضع في مجملها لنوع من الهيكلية في قوامه بمعناها التحرري وهذا ويكفي العودة لمختلف الأمراء والحكام (يوغرطة - ماسينيسا - تاكفاريناس) وغيرهم الذين قادوا الجماعات والقبائل البربرية فانهم لم يحوزوا في الوقت ذاته على الحيوية السياسية والتنظيمية والتصرفية التي تحكها صفة الاستقلالية وعدم تبعية القرار. ناهيك عن عدم تمكنهم من تجسيد الدولة البربرية بعيدا عن العلاقات الدموية القائمة بين الجماعات التي تجعل من التماسك الطبيعي يتخذ شكل التنظيم الجماعي المساند ويستمد قيمه وقواعده المعرفية من التلقائية التي تميز الإنسان العشائري.

يكتب (مولود قايد) في اللغة الأمازيغية وباعتبارها أحد مقومات هوية الأمازيغ بأنها " لم تفقد أبدا حقوقها لدى العائلة" وفي ذلك تأكيد على انه لا يمكن الحديث بشكل موضوعي عن هوية بربرية واضحة المعالم وشاملة (غير ضيقة) بقدر ما يمكن الإشارة للهوية -النواة- التي لم تتم بلورتها من طرف الأمازيغ وتطويرها، بالرغم من فرص التقائها بهويات حضارية مغايرة على حد تعبيره. كما انه لم يتم السماح لها بالتفاعل ضمن الدينامية والحركية التي تستلزمها بشكل ادى فيه للمواصلة على الحفاظ عليها كما هي فظلت معرفة ماهية الأمازيغ وتمييزهم عن غيرهم¹. ومن ثم تحديد هويتهم مختزلة ضمن الملمحين العامين السالفين الذكر للشخصية الجزائرية عموما منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا (الملمحين) ظلا يحتكمان للمرجعية المعرفية الجماعية الضابطة للسلوكيات الاجتماعية منها الثقافية واللغوية بعيدا عن كل قوننة او تشريع.

إذا ما تم ربط الحديث عن هذه الهوية بالمحاولات الإحيائية المعاصرة للهوية الأمازيغية باستيقاظ الوعي الهوياتي المتأخر بها منذ اواخر القرن العشرين والذي تجسد في رغبة فردية فجماعية بل وسياسية ايضا في محاولة العودة للوراء لإعادة تنظيم وتحديد وابرار مكونات هوياتية واضحة في ظل القالب العام للشخصية الجزائرية. ذلك انطلاقا من ان علاقة اللغة بالهوية تزداد قوة كل ما تزايدت الازمات. ومن ثم فطول وشدة الاضطهادات الثقافية المعنوية منها او المادية المضمرة او العلنية ضد المجموعات الاثنية يؤدي بها في الأخير للقيام بردود افعال متنوعة تصب في مجملها ضمن استراتيجيات اعادة مواءمة الاحداث التاريخية وترتيبها بشكل ملائم وصناعة أساطير مختلفة ساعية لإضفاء التميز الثقافي.

¹ أ. حمادوش نوال ، مجلة علمية دورية محكمة، جامعة سطيف 2، العدد 15، السداسي الأول، 2004، ص 375.

رابعا: المرأة القبائلية بين القانون العرفي والشريعة الإسلامية

يقصد بالقضاء العرفي التطبيق الفعلي للعادات والأعراف التي نشأت تدريجيا من طرف أفراد الجماعة وبرضاهم لحل مشاكلهم اليومية. فهي بذلك تعتبر تعبيرا عن إرادة المجتمع أي الجماعة وليس إرادة السلطة الحاكمة في فض النزاعات وفقا للتقاليد والأعراف القبلية المعمول بها¹:

يلعب العرف دور الضابط للعلاقات الاجتماعية في غياب سلطة مركزية وجهاز إداري قوي.

ورغم إختلاف القانون العرفي عن الشرع في عدة مستويات فقد تعايشا معا أكثر من أربعة عشر قرنا ابتداء من الفتح الإسلامي في القرن السابع ميلادي إلى ما بعد الإستعمار الفرنسي.

إن " ثاجماعث Djemâat " أو الجماعة، أي المجلس العام للمواطنين، يمثل السلطة التي تدير القرية، إليها تعود كافة السلطات السياسية الإدارية والقضائية قراراتها إلزامية، تشرعها من أجل العمل بها وتنفيذها. إليها تعود جميع القضايا الجزئية للأفراد. ومن بين هذه القضايا ما يخص بالمرأة: زواجها، طلاقها، المشاكل التي تتجر من خلال العلاقات الاجتماعية بالرجل (الزوج) والمجتمع.

إن القانون العرفي يفرض على من خالف التقاليد والعادات غرامة مالية كعقاب لمن إخترق تلك الأعراف. وهو بمثابة الضمير الجمعي عند " دوركايم " يجد الفرد نفسه مكرها على التقيد بالقوانين الأخلاقية لا يتجرأ تجاوزها وإن فعل، تعرض إلى عقاب قاسي من طرف المجتمع وهو " النبذ Banissement ".

¹ ندوة القانون في المجتمع بالمغرب: أعمال الدراسات التي نظمتها مركز الدراسات الإثنوبولوجية بالرباط بتاريخ 17 إلى 19/12/2003.

ومن بين الاعراف الأمازيغية المعمول بها في منطقة القبائل ما يلي:

الذي يذهب إلى عين الماء (ثالة) " Thâla " المخصص لنساء القرية يغرم من واحد فرانكا وربع إلى 2 فرانكا ونصف¹.

من بين المخالفات التي يعاقب عليها هو ذهاب الرجل إلى عين الماء " ثالة " في الوقت المخصص للنساء ،في الحقيقة الأمر يعد ذلك المكان المتنفس الوحيد للمرأة يعتبر مكان للقاء بين النساء يتبادلن فيه الحوار والأخبار ، فهو فضاء اعلامي واشهاري اي سوق إجتماعي تعرض فيه النساء لمن أراد ان يخطب بطريقة خفية اي يسترق الرجل النظر من بعيد على نية اختيار الزوجة المناسبة له. وتحظى المرأة الأمازيغية باحترام كبير من طرف المجتمع نظرا للموقع الاجتماعي الذي تحتله عند الرجل لأنها تعتبرها ملكا من ممتلكاته ، فأى مساس لكرامتها يعد مساسا لشرفه. وهذا الموقف يؤكد العرف التالي :

- يتعرض إلى غرامة مالية كل من تلفظ بكلام بذيء أمام المرأة مقدارها 2 دورو ونصف².

المرأة القبائلية ليست مطالبة بالحجاب باستثناء المرأة المرابطة أي التي تنتمي إلى فئة المرابطين (الشرفة) ولا يجوز لهذه الأخيرة الخروج بدون خمار وعليها ان ترتدي لباسا مستورا³.

- كما لا يسمح للمرأة المرابطة العمل خارج البيت لا حرج في ذلك على المرأة القبائلية.

يرجع هذا التمييز بين المرأة القبائلية والمرأة الأمازيغية إلى اعتبارات دينية على أساس أن لأسرة المرابطين ذات نسب شريف يمتد إلى آل البيت أي إلى نسب الرسول صلى الله عليه وسلم.

¹ هانتولوتورنو ،المرجع السابق، ص 180.

² Mohamed Cherif ZIREM : Qanoun de Kabylie Ed. TAFAT, 2014, P77.

² هانوتو لوتورنو ، المرجع السابق ، ص 128.

إن التقسيم الطبقي على أساس ديني يعزز الفوارق الاجتماعية اعتمادا على التمثلات الرمزية التي ينتجها المجتمع.

فالدراسة التي قام بها " بورديو Bourdieu " على المجتمع القبائلي تؤكد ان المجتمع يقوم على ثنائيات Dualités ومتناقضات Oppositions (خارج - داخل)، (ذكر - أنثى) (أعلى - أسفل) ، (مقدس - مدنس) ، (جاف - رطب) ، ذلك أن خصوصية المجتمع القبائلي حسب "برديو" تكمن في رفض هذا التعارض بين ديني - طقوسي، إذ يرى أن هذه الأخيرة تعمل على المصالحة بين الممارسات المتعارضة داخل النسق الرمزي Systeme symbolique.

1 - وضعية المرأة في القانون العرفي القبائلي

ما ذكرنا سالفا ان الأعراف او القوانين العرفية لها سلطة رمزية استمدت شرعيتها من الجماعة فكان للمرأة نصيبا وافرا في هذا المضمار.

المرأة التي تقيم علاقة غير شرعية (الزنى) تقتل من طرف اهلها او الزوج ولا يتعرض الجاني لأية عقوبة وهو سلوك مستحسن من طرف الجماعة لأنه بذلك يكون الجاني قد غسل العار والخزي بالدم وأعاد الإعتبار لشرف العائلة.

- المرأة ليس لها الحق في الخلع ، فالمرأة التي تطلب الطلاق ليس لها الحق في الزواج مره ثانية إذا لم يوافق الزوج على التطليق حسب العادات والتقاليد فيقوم اهل الزوجة بتقديم المال والمؤونة للمطلق ، فإن رفض ذلك العرض تبقى المرأة¹ على ذمة ذلك الرجل ولا يجوز لأي رجل آخر التقدم لخطبتها.

¹ TAHAR Oussedik : , LLA FATMA N'Soumer, édition ENAG, Alger, 20111, P78.

- المرأة ليس لها الحق في الميراث فهي تتنازل عن الميراث مقابل ان يتولى اهلها دعمها ماديا ومعنويا كلما اقتضت الضرورة بذلك. اما اذا طالبت بالميراث فسوف تحرم من هذا الامتياز.
- المرأة البكر لا تستشار في الزواج تعود هذا الصلاحية للكفيل سواء كان الأب ، الأخ أو العم.
- المرأة المطلقة تتكفل بها أسرتها بشرط أن تترك أولادها عند أهل الزوج.
- الأرملة ليس لها الحق أن تتزوج برجل أجنبي بل تعود إلى إخوة الزوج المتوفي إلا إذا إعترضوا على ذلك¹.

يتضح من خلال الأعراف المذكورة سابقا تبعية المرأة الأمازيغية للرجل وهذا لا يرجع إلى ضعفها أو قلة مؤهلتها وإنما يرجع إلى طبيعة التنظيم الإجتماعي والاقتصادي الذي حدد المجال المخصص للمرأة والمجال المخصص للرجل ، فأصبحت العلاقة بين الرجل والمرأة غير مسموحة وغير مباحة. كما تعتبر المرأة أحد ممتلكات الرجل ونظرا لعدم المساواة في الإمتيازات الإجتماعية ، جعلت المرأة تخضع للتقاليد والعادات فهي تهيء بفعل (البيئة) التنشئة الاجتماعية منذ الصغر في بيت اهلها لتشغل الدور المنتظر منها في بيت زوجها ويرجع السبب في ذلك لعدة عوامل منها البيئية والإقتصادية ، فطبيعة المنطقة الريفية (الجبالية) قلصت الحراك الإجتماعي للمرأة في عدم توفر فرص ترقيتها وتوسيع آفاقها ، فهي لا تعرف من الدين إلا بعض السور القرآنية القصيرة ، فحرمت بالتالي من التربية الدينية الا ان فطرتها السليمة زكتهما لأن تكون واعية بدورها فقامت به على أحسن وجه وفي هذا السياق، نذكر ما قاله ابن خلدون عن أهل البدو " وأهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضرة² ". أما فيما يخص العامل الإقتصادي، ذلك أن الإقتصاد في المجتمع القبائلي يقوم

¹ Mohamed Cherif ZIREM : OPCIT, P58

² فؤاد أفرام البستاني : ابن خلدون العمران البدوي ، درس متخبات منشورات دار المشرق ش م م ، بيروت ، ط السابعة،

على الزراعة فهو ميدان استهلاكي مرتبط بضروريات الحياة اليومية يعتمد على العمل الجماعي لا تجد فيه المرأة انوثتها ولا تظهر فيه خصوصيتها عكس المجتمع القائم على الصناعة الذي يعتمد على تقسيم العمل تجد فيه المرأة نفسها مما يجعلها تشعر بأكثر إستقلالية ما يمنحها الثقة بنفسها واثبات شخصيتها.

هناك من العادات الأمازيغية ما هو مستحسن يوافق الشرع وهناك من العادات ما هو محظور مخالف للشرع، منها عدم التحكيم فيما يتعلق بالعرض والشرف¹ واللجوء إلى القتل كما هو معروف في الشريعة الإسلامية هو إستحضار الشهود ولا يكون الحكم إرتجاليا. تعسف العرف الأمازيغي بعدم إعطاء المرأة حق الخلع وأجاز الإسلام لها ذلك وفق شروط معنية ومنها عدم توريث المرأة وسبب عدم توريث نزول وباء أوائل القرن السابع، هلك فيه الكثير من العلماء فاتفقوا على أن يتولى المجتمع القيام بحقوق النساء وحمايتهن والنفقة عليهن ولو لم يترك لهن شيئا². إلا أن الإسلام أعطى لها الحق في الميراث بمقتضى (الآية 11 من سورة النساء).

كما أن عدم المساواة بين المرأة القبائلية والمرأة المرابطية (الشرفة) في الحقوق والواجبات يعد مخالف لشرع لان من المبادئ الأساسية في الاسلام المساواة وعدم التمييز.

من الاخلاق الأمازيغية التي أقرها الإسلام تبجيل المسنين منهم وبرهم وحسن معاشرتهم ، فهم يعتقدون أن من عقاولديه فسوف تصيبه اللعنة ، لا يسعد في الدنيا أبدا. ومن اخلاق المرأة الأمازيغية حسن تبعلها لزوجها وهو خلق اقره الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديث عديدة. وهي من العادات الامازيغية الخاصة بالمغرب.

¹ أبو يعلى الزواوي : تاريخ الزواوة ، منشورات وزارة الثقافة ، الطبعة الأولى ، 2005 ، ص 125.

² نفس المرجع ، ص 129.

خامسا_ المجتمع القبائلي والطقوس

- لا وجود لدين أو كتاب للطقوس بدون الشعائر، وهي تمر بمراحل دقيقة تنظم دورة حياة الافراد وتبني المجتمعات. هذه الفكرة اشتغل عليها العديد من الكتاب مثل " فيكتور تورنر Victor Turner"،¹ وقد تناول هذا الموضوع تناولا علميا في كتابه الظاهرة الطقسية le phénomène rituel، وإذا سلمنا بهذه الفكرة، فإننا لا نستطيع التعرف على اي مجتمع الا من خلال معرفة نوعية الطقوس التي تمارسها، يمكن تعريفها بأنها عادات متكررة انتقلت الى الاجيال عبر مراحل تاريخية متتابعة فكانت بذلك سلوكيات طقوسية اسطورية تداخلت فيها معتقدات قديمة تشكلت منها رواسب ثقافية مازالت سارية المفعول لها تأثيرها على الحياة الاجتماعية للشعوب. ويعد المجتمع الأمازيغي من المجتمعات الأكثر تداولاً للطقوس نظرا لاحتكاكه المتواصل منذ التاريخ القديم بالحضارات المختلفة ذات العقائد المتنوعة، فالظاهرة الطقوسية هي ظاهرة اجتماعية ملازمة للتطور الاجتماعي يتغير شكلها فقط ام الجوهر فهو ثابت.

وبما أن الممارسات الطقوسية تعتبر نوع من التكيف الاجتماعي تلجأ إليه الفئات الاجتماعية لتحقيق التوازن النفسي من حاجات الفرد وحاجيات المجتمع. تعد المرأة الأمازيغية من الفئات الاجتماعية التي تقبل على ممارسة الطقوس بحكم وضعيتها وطبيعة علاقتها بالمجتمع. فهي تتخذ من الطقوس ملجأ لها من كل شر ومجلبة لها لكل خير.

لجأت المرأة الأمازيغية الى الطقوس السحرية في حياتها اليومية لتحافظ على كيانها ولتتحكم في عملية التنظيم الاجتماعي المخصص للعالم الذي تنتمي اليه وتتحرك فيه. غالبا ما نجد المرأة تمارس تلك الطقوس في مراسم الولادة، الزواج، بناء البيت، حفر البئر ووجود الطبيعة على المحصول الزراعي، إذ أن له علاقة غير مباشرة بالمرأة، حيث أنها المكلفة بتحضير الطعام ولا يمكن القيام بهذه الوظيفة الا اذا جادت السماء بغيثها لتحيي

¹ مارك أوجيه، جان بول كولايين، الأنثروبولوجية، ترجمة د. جورج كنورة، ط 1، 2008، ص 51.

الأرض بالزرع والنبات، لذا نجد المرأة تحرص على طلب الغيث من السماء، غير أن الإسلام انكر هذه الممارسات الوثنية، فالعادة حين تتكسر في اللاوعي الجماعي من الصعب التخلي عنها، أنتج المجتمع آليات رمزية تعطي سلطة رمزية *pouvoir symbolique* لهذا السلوك حسب تعبير "برديو Bourdieu" انتجت نسقا رمزيا يقوم على مبدأ عدم التعارض أو المصالحة *la réconciliation* بين الدين والطقوس. ومن بين الطقوس المعروفة والشائعة التي تمارسها المرأة في بلاد القبائل طقس أنزار ANZAR.

1- طقس المطر " أنزار "

هذا الطقس اسطوري " أنزار " شخصية اسطورية، يعتبر " أنزار " ملك المطر تقام لأجله طقوس لتستترطيه ليمد القرية بالمطر، يقام طقس " أنزار " في فترة الجفاف تكون فيها الأرض يابسة مسببة قحطا خطيرا، تتجمع النساء الطاعنات في السن لتعيين اليوم الذي سيتم فيه الاحتفال، تخرج فيه النساء والشابات برفقه الأطفال مرددين بلحن عذب (تردده النساء بالقبائلية) :

أنزار أنزار¹

يا سلطان الماء أوقف الجفاف

و لينضج القمح على الجبال

و في الهضاب أيضا

ثم ترافق الفتاة البالغة والمزينة بأبهى المجوهرات تشبه العروس يوم زفافها بموكب كبير من النساء والأطفال وتكلف عجوز محترمة لتزيين تلك الفتاة وهي على ظهر العجوز التي زينتها تردد ما يلي :

¹ دباك شاحبة : الممارسات السحرية للمجتمع الأمازيغي ، منشورات دار السعادة ، بدون تاريخ ، ص 58.

يا أنزار الملعقة جافة

كل اخضرار ضائع

الشيخ قوصته السنون

تتاديه المقبرة

بطني عقيم

لا يعرف النسل

يمر الموكب على سكان القرية الى ان يصل الى المكان المقرر للقيام بطقوس استتجلاب المطر، تتجمع المراهقات حول الخطيبة العارية وتلعب لعبه زراري ZERARI ، فتقوم خطيبة أنزار بتغطية جسدها بشبكة من العلف وهذا يرمز لعدم وجود الحشيش او الحشائش الخضراء بسبب الجفاف، ثم بعد ذلك تأخذ بالطوف سبع مرات حول المعبد ماسكة الملعقة بيدها بحيث يكون رأس الملعقة متجها نحو الأمام كأنها تطلب الماء وهي تردد : أنتم أسياد المياه اعطونا مياه.

إلا أنه حاليا استبدلت الفتاه الفعلية الحقيقية في طقس " أنزار " بالملعقة الكبيرة (غراف)، يتم تزيينها بملابس نسائية رمزا للممارسات الطقسية الأصلية ذلك أن الفعل بحد ذاته مخل للحياء إذ يعتبر هذا الخلق في الاسلام حلية المرأة وقد انكر الاسلام مثل هذه السلوكيات القديمة المنافية للدين وللذوق السليم والمدنية.

و لا يخلو التراث الشعبي الأمازيغي من حكايات وأساطير تظهر العلاقة الموجودة بين الجن والمرأة، الحيوان والمرأة، الطبيعة والمرأة (شجر، نهر، جبال)، الكون والمرأة (شمس، قمر، هلال) ، نسجت حولها المخيلة الشعبية قصص وأساطير تعالج فيها مواضيع أخلاقية إجتماعية من زاوية فنية أدبية مزجت بين الخيال والواقع. فكانت الحيوانات المادة

الأساسية في الممارسات الطقوسية السحرية تستخدمها في كثير من جوانب الحياة، فمثلا في منطقة الأوراس، حين تكون المرأة حاملا واثناء انتظار المولود يصطاد الزوج ذئبا فيقتلع منه قلبه فيجفف وعندما يولد المولود أول ما يوضع في فمه قطعة من ذلك القلب بعد تفتيت جزء صغيرا منه اعتقادا منهم أنه بذلك الفعل يمنح الطفل القوة والفراسة¹.

2-الدلالة الرمزية للحيوان في المجتمع القبائلي:

وتعود الأهمية الرمزية التي يكتسبها الذئب في المجتمعات القديمة التي تميزه عن باقي الحيوانات ويمكن ان نوضح هذا من خلال الجدول المأخوذ من كتاب "تسعديت تيتوح" الثعلب أو حيلة المستضعفين" الذي يبين الخصائص النفسية الجسدية لإبن أوى (le chacal) في إطار المضامين الرمزية التي تتفاعل من خلالها العلاقات الإجتماعية.

الخصائص		
الرمزية	الأخلاقية	الجسدية
- الله (كناية التحكم وتسيير الأمور)	- الشهامة	- القوة
- الملك	- الهيمنة	- الأناقة
- السيد	- الكرم	- الذكورية
- القائد	- الإستقامة	- حدة النظر
- الحياة		

3-المعتقدات الطوطمية للمجتمع القبائلي

من المعتقدات الطوطمية التي يعتقد بها المجتمع القبائلي هي قدرة الحرباء (le zard) على فك السحر فهي لا تؤذى إذا دخلت البيت تعتبره فال خير. كما تستعين المرأة الأمازيغية ببعض الحيوانات لحل بعض المشاكل الصحية والنفسية(عين-سحر-جن) التي تعترض لها أو أفراد أسرتها.

¹ Tassadit YACINE TITOUH : chacal ou la ruse des dominés, Ed. Casbah, 2004, P115.

و يمكن تمثيلها في الجدول التالي:

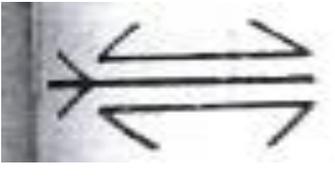
الحيوانات التي تستخدم لعلاج الأعراض النفسية والجسدية	الحيوانات التي تستخدم لعلاج الأعراض النفسية	الحيوانات التي تستخدم لعلاج الأعراض الجسدية
- القنفذ - الدجاجة - الديك	- الحرياء - الثعبان - الذئب	- الدجاجة (أسفل) - الديك - القط - الأرنب - القنفذ

هذا الجدول استنتاج للقراءات التي قمت بها حول الموضوع (الطقوس) ولنكون منصفين في حق المرأة الأمازيغية، فلا بد أن نشير إلى أن حياتها وإهتماماتها لا تنحصر فقط في هذا الجانب العملي الطقوسي بل تتعداه إلى الجوانب الفنية التي نلمسها في نشاطها اليومي التلقائي، ما يدل على شاعريتها ورهافة حسها تترجمه من خلال الرسومات التي تبدعها في النسيج الفخار والحلي.

إن الرموز المقدمة في الجدول تعتبر مؤشر على التواصل الثقافي بين الأجيال، كما أنها تحمل دلالة رمزية تتمثل في نقل تلك الجوانب الأسطورية من الثقافة التقليدية بوعي حضاري.

	سنونو	المخبر على الربيع يرمز على إعادة دورة الحياة ¹ إذن يدل على الأنوثة والخصوبة
	شجرة الزيتون	رمز القوة أصل الكلمة من أزمو (تزمث) " القوة" الهادئة الخيرية

¹ Mohand Akli HADDADOU, guide de la culture berbère, éd TAMLANTIKIT, BEJAIA, 2010, P159.

	القمح	رمز مزدوج بين القمح في السنبل الذي يرمز للحياة والقمح كبذرة في الأرض ترمز إلى الموت
	الشجرة	تجمع بين الرفاهية والسعادة الخصوبة هي محور الحياة حولها تتموقع الكائنات ترمز أيضا إلى الأصالة (الجذور) والمعرفة (الأوراق)
	البذور	يمثل خصوبة ذكورية رمز الحياة
	المطرقة	أداة القوة العنيفة والبدائية تحويل المادة الخام (الحديد) إلى أشكال يرمز إلى القوة المسيطرة القوى الطبيعية
	مرساة ANGRE	رمز التضامن والوفاء. كما يعبر على التوازن الداخلي

4- مقارنة بين الطوغم الدوركايمي وطوغم المجتمع القبائلي (تأويل سوسولوجي)

لقد أولى " دوركايم " أهمية كبيرة في دراسة الطوغم واعتبره من أقدم الممارسات الدينية التي عرفتها البشرية، من خصائصه أنه مقدس من طرف المجتمعات البدائية ، إذ يحرم أكله أو أذيته، وأي إختراق لهذا المعتقد سيعرض صاحبه إلى طرد ونبذ من طرف المجتمع، فعبادة الطوغم لتلك المجتمعات وتفسيره الاجتماعي المحض للظاهرة يدل أن " دوركايم " وقع في غموض في تحديد العلاقة بين طبيعة المجتمع الإستراتيجي وعبادة الطوغم الذي يرجع إلى إعتياده على الصيد في معيشته وحياته الاجتماعية، وللحفاظ على هذا المورد الاقتصادي فإن القبائل حرمت عليها فقط الطوغم الخاص بالقبيلة الذي ينتمي إليها وأباحت الطوغم

الأخرى أي الطوطم الخاص بالقبائل الأخرى. إن نظرية " دوركايم " يدور محورها على علاقة المجتمع بالمقدس وكيفية التعامل معه، ويؤكد أن الوظيفة الاجتماعية لتلك المعتقدات هو تحقيق التضامن الاجتماعي والاستقرار ، بيد أن إذا ما تعمقنا في معنى هذا السلوك ، نكتشف أن له بعد إقتصادي مرتبط بطبيعة البنية الاجتماعية ، التي تعتمد على الصيد في معيشتها، وبالتالي فإن النسق الرمزي مبني على أساس العلاقة الصوفية بين الإنسان البدائي والحيوان. في حين ان الحيوان في المجتمع القبائلي له وظائف سحرية، فإن التعامل مع الحيوان تحده طبيعة المجتمع القبائلي القائم على الزراعة agro patural إذن فإن الأساطير القبائلية يدور موضوعها حول الزراعة والرعي فهو يمس الجانب العملي pragmatisme ، رغم البعد الأسطوري الذي نجده في العلاقة التي تربط المجتمع القبائلي بالحيوان إلا أنها مجردة من طابع التقديس الدوكايمي المذكور في الدراسات التي تناولها حول المجتمعات الأسترالية ، إن الحيوان في الأسطورة القبائلية يترجم الحياة الاجتماعية القائمة على ضرورة معرفة الطبيعة¹، فبالتالي محور القداسة يدور حول الأرض والإنسان، فحضور الحيوان له وظيفة أو دلالة رمزية لإعادة التوازن النفسي والايكولوجي، فهو غالبا ما يستعمل في المجتمعات القبائلية لأغراض علاجية(مرض، وممارسات سحرية ايجابية وسلبية). وقد أشارت " تسعديت تيتوح Tassadit TITOUH " في كتابها " الثعلب أو حيلة المستضعفين " le chacal ou la ruse des domines" إلى هذه الممارسات السحرية وما ذكرته في الكتاب ان فرو الثعلب، ذيله، قلبه، رأسه² كل تلك الأعضاء لها دلالة رمزية وسحرية(الايجابي والسلبى)، وهذه المعتقدات لا زالت تمارس في شمال افريقيا لسيما منطقة القبائل.من المعطيات التي تحصلت عليها الباحثة الانتروبولوجية إثر دراسة قامت بها سنة 1996 مفادها ان امرأة قبائلية استعملت بول الثعلب لإزالة السحر الذي وضعته لها جارتها، كما يستعمل قدم الثعلب لجلب الرجال بسحر يستعمل لغرض الزواج.

¹ Tassadit YACINE TITOUH : OPCIT, P66.

² Ibid, P99.

5-النسق الرمزي للمجتمع القبائلي

انما يميز الانسان ويعطيه خصوصية وجودية هو القدرة التي يملكها على عقل الاشياء وانشاء الرموز وشبكة المعاني، فالعيش بالرموز وتوظيفها بفعالية إنسانية بكل امتياز يؤثت وجوده يبني عالمه المادي والمعنوي ويرسم نظام الأشياء والعلاقات بينه وبين الآخرين من الناس ودلالة الأشياء والعلاقات لا تدرك إلا من خلال استعمالاتها مما تتضمنه من معنى في حياتهم وبما تتخذه من دلالة في مخيلتهم الجمعي.

ما هو معروف أن التراث القبائلي يعتمد على الشفوية¹ أي نقل التراث المخيال الاجتماعي والمعتقدات عبر التواصل الشفهي وهو تراث غير مدون أو غير مكتوب ولتعويض هذا النقص في التدوين وإيجاد بديلا ثقافيا يسمح بالاحتفاظ على المخزون الثقافي والتراث الشعبي للمجتمع القبائلي تترجم الى أشكال تعبيرية مبنية على الرموز نجدها في النسيج والوانى الفخارية والحلي تترجم مختلف الأنشطة اليومية من الحياة الاجتماعية وتعتبر تلك الرموز رسائل مشفرة تعمل على اىصال افكار ومعتقدات وممارسات رمزية تتمحور حولها الأساطير.

سادسا: المرجعية الميثولوجية القبائلية

إن مرجعية الميثولوجية القبائلية في هذا السياق هو ذلك النسق الرمزي الذي يتجسد في تلك المنظومة الرمزية التي تعبر عن الجانب الفكري والاجتماعي والعقائدي والايكولوجي مرتبطة بالمحيط الطبيعي والكون ما يستدعي دراسة وتحليل تلك الرموز تحليلا سوسيوولوجيا إذ بتأويلها يمكن سرد اساطير ذات مواضيع مختلفة تحكي عن انشغالات وقضايا تمت بالصلة بالنسيج الاجتماعي والديني داخل نسق قيمي مبني من خلال الدلالات الرمزية للممارسات الطقوسية.

¹ رضوان بوجمعة : أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل محاولة تحليل انثروبولوجي، اطروحة دكتوراه دولية كلية العلوم السياسية والاعلام، جامعة الجزائر، 2006/2007 ، ص 107.

إن المضامين الرمزية نستمدّها من الطقوس يجرى الطقس ضمن إطار مكاني مخصوص (الفضاءات المقدسة ذات الرمزية الدينية أو الطقوس الاجتماعية الغير الدينية والملازمة لأعمالنا اليومية خاصة تلك المتصلة بالمبادلات الرمزية والتواصلية يرتبط الطقس وخاصة الاجتماعي منها بالمضمون الرمزي .

شكلت مساهمة "لوهيس جون" في هذا الإطار إضافة نوعية في دراسة الرسالة الشفوية بخلفية أنثروبولوجية حيث حدد ثلاث ميزات للرسالة الشفوية مؤكدا أنها تتميز بكونها لغة طبيعية ولغة سحرية لغة شاملة. فلماذا هي طبيعية؟ يجيب "لوهيس"، بأن الملاحظ لنشاطات الاتصال الاجتماعي تشده المجاورة والارتباط والحميمية العميقة التي تربط اللغة الشفوية بالطبيعة.

وهي رسالة سحرية magique لان اللغة الشفوية تبنى عوالم الحقيقة فهي سحرية، فمن اللغة الشفوية تكون صورة الشيء هو الشيء ذاته، وهي رسالة شاملة لأن في الشفوي كل شيء يتكلم، وكل شيء كلام الجسم الفيزيائي بمعانيه الجسم الاجتماعي بطقوسه والجسم الأرضي المعدني والنباتي والحيواني¹.

1-يناير (رأس السنة الامازيغية)

يحمل الاحتفال بعيد يناير حسب الباحثين معنيين :

المعنى الأول:تعود حكاية رأس السنة الامازيغية الى يوم انتصار الملك الامازيغي "شيشناق" على الملك "رمسيس الثالث" من أسرة الفراعنة عام 950 قبل الميلاد وعندما ازعم عزم الملك "رمسيس" على احتلال شمال افريقيا وحسب اعتقاد الامازيغ أن المعركة دارت رحاه في منطقة بني سنوس بإحدى قرى المنطقة أين تقام سنانويا كرنفال إيراد في السادس عشر يناير

¹ Lohisse Jean, les systèmes de communication, approche socio-authropologique, ed Arnaud Colin, France, 1998, P15.

من كل سنة وتعني كلمة إيراد الأسد ربما مقارنة بقوة ملكه "شيشناق" وتسميته بسُلطان الغابة الاسد¹ رمز الشمس والنار.

المعنى الثاني: تفسره أسطورة شائعة عند البربر القدماء تسمى اسطورة العجوز، مفادها أن هناك عجوز ترعى الماعز فبعد انقضاء شهر يناير المتميز بغزارة الأمطار والثلوج فرحت لأن هذا الجو يقلق الرعاة فودعته بقولها باللغة الامازيغية "اقشوظايطيك أعمي يناير" بمعنى قطعة خشب في عينيك يا عمي يناير" هذه العبارة تفيد التشفي من رحيل شهر يناير، فغضب يناير من موقف العجوز فقصد شهر يناير طالبا منه ان يعيره يوم واحد حتى ينتقم من العجوز، فأعاره يومين مما نتج عنه أن تجمدت العجوز وعنزاتها التي تحولت إلى صخرة، وهي موجودة حاليا بمنطقة (القبائل) بجبال جرجرة ويطلق عليها "صخرة العجوز وعنزاتها" والتي يرجعها الجيولوجيون الى إلتواء جيولوجي.

2- الأولياء والطقوس

إن انتشار الزوايا بالمغرب الاوسط عموما ومنطقة الزواوة (القبائل) على الخصوص منذ القرن السابع الهجري والثالث عشر ميلادي حقق مجموعة من النتائج منها تعزيز انتشار التصوف بكل اتجاهاته واحتضانه للثقافة العربية الإسلامية كما تبدو فعاليتها من خلال تحكمه في مختلف القوى الاجتماعية بعد أن أصبحت ملاذا للعديد منهم يلجئون اليها لعرض مشكلتهم وحل خصوماتهم وذلك بفضل مكانة الشيخ ومركزه الاجتماعي حتى أن أحد سلاطين الحفصيين أصدر قرارا بعدم تعرض لكل من يحتمي بالزواوية². إلا أن هناك وجه آخر يجب توضيحه الذي يعكس استمرارية العلاقة بين المتصوفة والمجتمع ومدى تأثر أفرادهم واعتقادهم في كرامات الأولياء باعتبار أن الكرامة لا تتقطع بموت الوالي³، فانتشرت بذلك ظاهرة التبرك بالأولياء وزيارة الأضرحة لطلب الشفاء ولتحقيق الأشياء ومصالح دنيوية

¹ Said Bouferra, yennayer ou le symbolisme de Janus, Mask éditions, 2001, P108.

² L'année de l'Algérie en France, édition des livres - Alger, 2002, P49.

³ مفتاح خلفات، المرجع السابق، ص 100.

وجرت العادة أن يقدم هؤلاء النذور عند زيارتهم أضرحة الأولياء وغالبا ما يقومون بتعليق خرق وشرائط معقوده على قبر الوالي الصالح وحتى في الأشجار المقابلة أو المجاورة لضريحه.

3- الحارس les gardiens

إن الحارس هي الأرواح التي تحوم في الفضاء الاجتماعي والزمني وأن هذه المعتقد الوثني (paienne) في المجتمع القبائلي اثر كبير مازال يتحكم في بعض الجوانب الاجتماعية في المجتمع القبائلي، لمالها من قوة ورمزية في الممارسات الاجتماعية يفضي نوع من الأمن والاستقرار في نفسية الأفراد والجماعات، كأن يتجنبوا القيام ببعض الافعال حتى لا يغضب حارس المكان أو القيام بإشعال الشموع على عتبة الباب او في جذع شجرة كنوع من التقرب التودد للأرواح التي تحرص تلك الأمكنة فهو الحامي الخفي¹ المعمورة بالأرواح منها الخيرة والشريرة.

إن الاساطير القبائلية كثير ما يكون الحارس هو محور الحدث، إذ نجده يسكن منابع المياه والكهوف وقد أشارت "كمى لاکوست" Lacoste du jardin في دراستها لتراث الشفاهي لمنطقة القبائل أن القصص والحكايات الشعبية القبائلية كشفت عن بقايا معتقدات وثنية أو رواسب ثقافية ترجع إلى التاريخ القديم أو ما قبل التاريخ pré-histoire. فإن المخيال المحلي القبائلي استوعب تلك الازدواجية² الموجودة بين الجن والصلاح saints أي أن الماء يجمع بين متناقضان الأرواح الشريرة والأرواح الخيرة³، فهي بمثابة قطب إنجذاب لكلا الأرواح، فبطبيعة الحال فإن الفعل الطقوسي يختلف حسب الاعتقاد فإذا كانت ارواح

¹ Servier Jean, traditions et civilisation berbères, les portes de l'année, Monaco, 1985, P7.

² L'année de l'Algérie en France, proverbes et dictons kabyles, Ed. Maison des livres, Alger, 2002, P52.

شريرة او ضارة تمارس طقوس خاصة لتجنب ضررها، وإذا كانت خيرة تمارس طقوس خاصة لتودد إليها وطلب الحماية منها.

4-التفاعل الرمزي مع الطبيعة :

هذه المعتقدات مستوحاة من الطبيعة إذ نلمس تفاعل روحي بين الإنسان القبائلي والطبيعة الذي يرقى إلى الارتباط الصوفي، وخير مثال لدعم هذا الاستنتاج هذا المقطع الذي ترجمته للعربية حيث رأيت أنه من الفائدة ذكره، وهو مناجاة روحية نقلتها طاوس عمروش Taos Amrouche¹ من فم أمها فاطمة آيث منصور عمروش Fadhma Aith mansour Amrouche² يظهر فيها التفاعل الرمزي الذي يصور العلاقة الصوفية، كما تُظهر هذه المناجاة الرؤيا الفلسفية للحياة، المستندة على التفاعل الروحي Spiritualité مع الطبيعة.

Ne sois pas impatient puisque dieu est là comme aujourd'hui la tristesse nous sera enlevée	لا تستعجل كن صبورا لأن الله هنا في يوم ما فإن الحزن سينجلي
l'hiver passera tel un vilain songe les froids nous quitteront, et les nuages, les pluies et les vents	فصل الشتاء سيمر كحلم مزعج البرد سيذهب كذلك السحاب المطر والرياح
l'herbe repoussera les prés en deviendront tout verts et-fleuri de fleurs entrouvertes et les troupeaux reviendront patre l'été nous sera rendu	فيتمو النبات المروج سوف تعود كلها خضراء و تتفتح الورود ويعود القطيع إلى المرعى سيعود إلينا فصل الصيف

³Taos Amrouche, Le grain magique , Hibre Edition, 2017, P 239 .

⁴ Fadhma Aith Mansour Amrouche, Histoire de ma vie, Hibre edition, 2017, PP 47-48.

⁵ Taos Amrouche, Le grain magique , Hibre Edition, 2017 page x

et les terre se fera toute chaude	ويعم الدفئ على كل الأراضي في الهضاب
dans les plaines muriront les blés	سينضج القمح
et les Fellah n'auront plus faim	والفلاحون لا يجوعون
et les oiseaux chanteront encore ;	والعصافير تبقى تغني
Dans les arbres, entre les feuilles	بين الأشجار وبين الأوراق
Les abricots et les pêches	المشمش الخوخ
Les pommes et les mures,	التفاح والتوت
Les poires et les figues	الإجاص والتين
Et toutes les richesses	وكل الخيرات
Qui remplissent le monde	التي تملئ الأرض
Dieu les a donné à ses créatures	خصّ بها الله مخلوقاته
mais il leur a dit	ولكن قال لهم
vous devrez travailler,	لا بد أن تعملوا وتكدوا
il leur a donné la mort	منحهم الموت
les maladies et les pleurs	الأمراض والدموع
Afin qu'elles thésaurisent le bien	حتى يفعلوا الخير
Ne sois pas impatient, ne désespère pas	لا تستعجل بل كن صبورا لا تيأس
un jour , nous verra sous la face de Dieu ¹	سنلتقي جميعا عند الله
Je suis comme l'aigle blessé	أنا كالصقر المجروح
l'aigle blessé entre les ailes	صقر مجروح بين جناحيه
Tous ses enfants se sont envolés	طار جميع أولاده
et lui ne cesse de pleurer	وهو يذرف الدموع دون إنقطاع
Pitié, o maitre des vents	إرحمنا يامالك الرياح
venez en aide à ceux qui souffrent	كن في عون كل من يتالم

¹ Fadhma Aith Mansour Amrouche, Histoire de ma vie, Hibre edition, 2017.

je prie Dieu et les amis de Dieu	أدعو الله وأولياءه (الصلّاح)
pour que lui apparaissent en reve	ان يرى في المنام أولاده الذين
Les enfants qui s'en sont allés	رحلوا بعيدا عنه
pour qu'il les voie dans l'autre vie	ليراهم في الحياة الأخرى
alors, peut etre il connaitra la paix	ربما سيشعر بالسلام

إن هذا التراث الشفوي التي دونته طاوس عمروش Taos Amrouche والتي نقلته من أمها فطمة أيت منصور Fadhma Aith Mansour يكشف عن المحتوى الاجتماعي بكل ما يحمله من معاني ودلالات رمزية تمكننا من الولوج في الحياة الاجتماعية والثقافية، والإطلاع على ما هو كامن في الممارسات الاجتماعية والدينية للمجتمع القبائلي وكما تمكننا التعرف على الخلفية الأسطورية لتلك الممارسات. إن خصوصية هذا الواقع الاجتماعي يقودنا إلى التعرف على أليات أسطرة الحدث الاجتماعي.

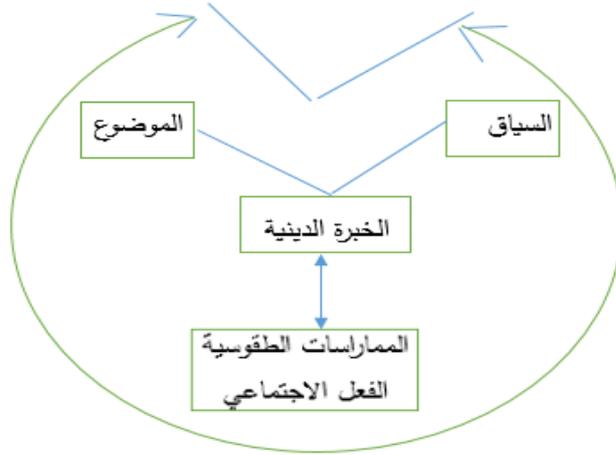
سابعا: أسطرة الحدث الاجتماعي

إن العلاقة البنيوية بين الأسطورة والطقس تنتج للغة بتركيبها "الديسوسوري" "desaussure" الدال والمدلول le signifie et le signifiant اللفظ الذي إتفق عليه الجماعة (الاجماع) والمعنى يسعى إلى تعريف وضيقي للكلام من خلال محتوى إجتماعي معين يساعد على الإتصال والتواصل. إن السلوك الإنساني يتموقع بين منطلقات نظرية وخطوات عملية مهما كان المستوى الحضاري والفكري لأي مجتمع، فالبنية الفوقية (النسق الرمزي) تتحرك ضمن شروط مادية بطريقة تليفقية تتحكم فيها أليات نفسية وأبعاد ميتافيزيقية لا يستطيع الإنسان التحرر منها لأن العقل يحتاج إلى نور إلهي (الغيبيات) يتوسط بين العقل والحقيقة، [فالقصاص والأساطير تعبير عميق عن الحقيقة بشكلها (الشفاهي) والعملية (الطقوسي)]، ذلك أن الممارسات الطقوسية ترسخ الأسطورة إستنادا إلى ماذهب إليه ليفي

ستراوس أن الأسطورة والطقس يشكلان بنية واحدة، فسعى إلى إرساء منهج علمي لدراسة الأسطورة ونزع عنها طابع السحرية والقداسة وإعتبارها ظاهرة من الظواهر الاجتماعية.

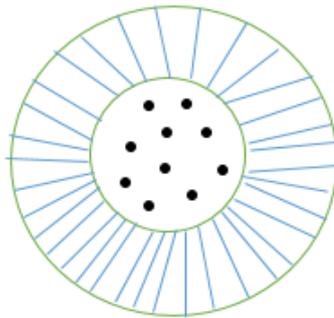
يمكن تحديد العلاقة بين الأسطورة والطقس بهذا الشكل التفسيري الذي وضعته:

أسطرة الحدث الإجتماعي



السياق : البيئة الطبيعية، الفيزيائية
 الموضوع : التفاعل مع البيئة
 الفعل الاجتماعي ينتج الحدث الإجتماعي

كل من الموضوع والسياق يسيران في فلك sphère الأسطورة ويمكن تمثيلها بهذه العلاقة الرياضية ، الفعل الاجتماعي محتوى \supset inclus في الأسطورة نستطيع ترجمته بهذا الرسم.



الفعل الاجتماعي

حيز الأسطورة

إذا نستنتج أن هناك علاقة إحتواء بين المنطلقات النظرية (المنظومة الأسطورية ، النسق الرمزي) مهما كان مستواها والسلوكيات العملية (الممارسات الطقوسية).

الجانب التطبيقي

الفصل السادس

المقاربة المنهجية (منهجية البحث وإجراءاته التطبيقية)

1- النموذج التحليلي (مسار الدراسة cursus de l'étude)

2- المنهج الكيفي

3- المنهج التاريخي

4- المقابلة

5- تقنية تحليل المحتوى

-الموضوعية

-المنهجية

-التكميم

6- الخطوات المنهجية لتحليل المحتوى

-خصائص الفئات

7- مجال الدراسة

8_ الهدف من إستخدام المقابلة

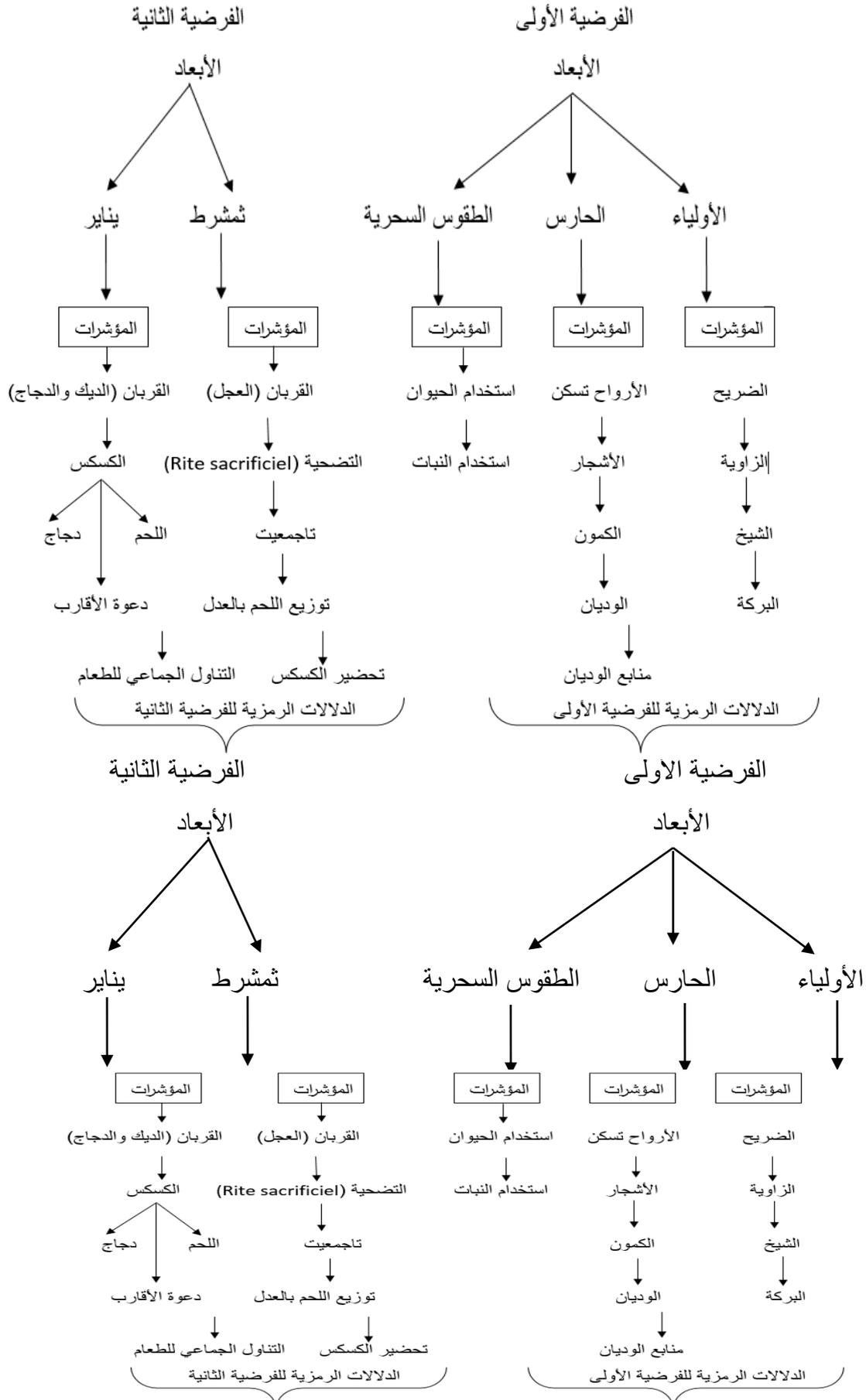
9- عينة الدراسة

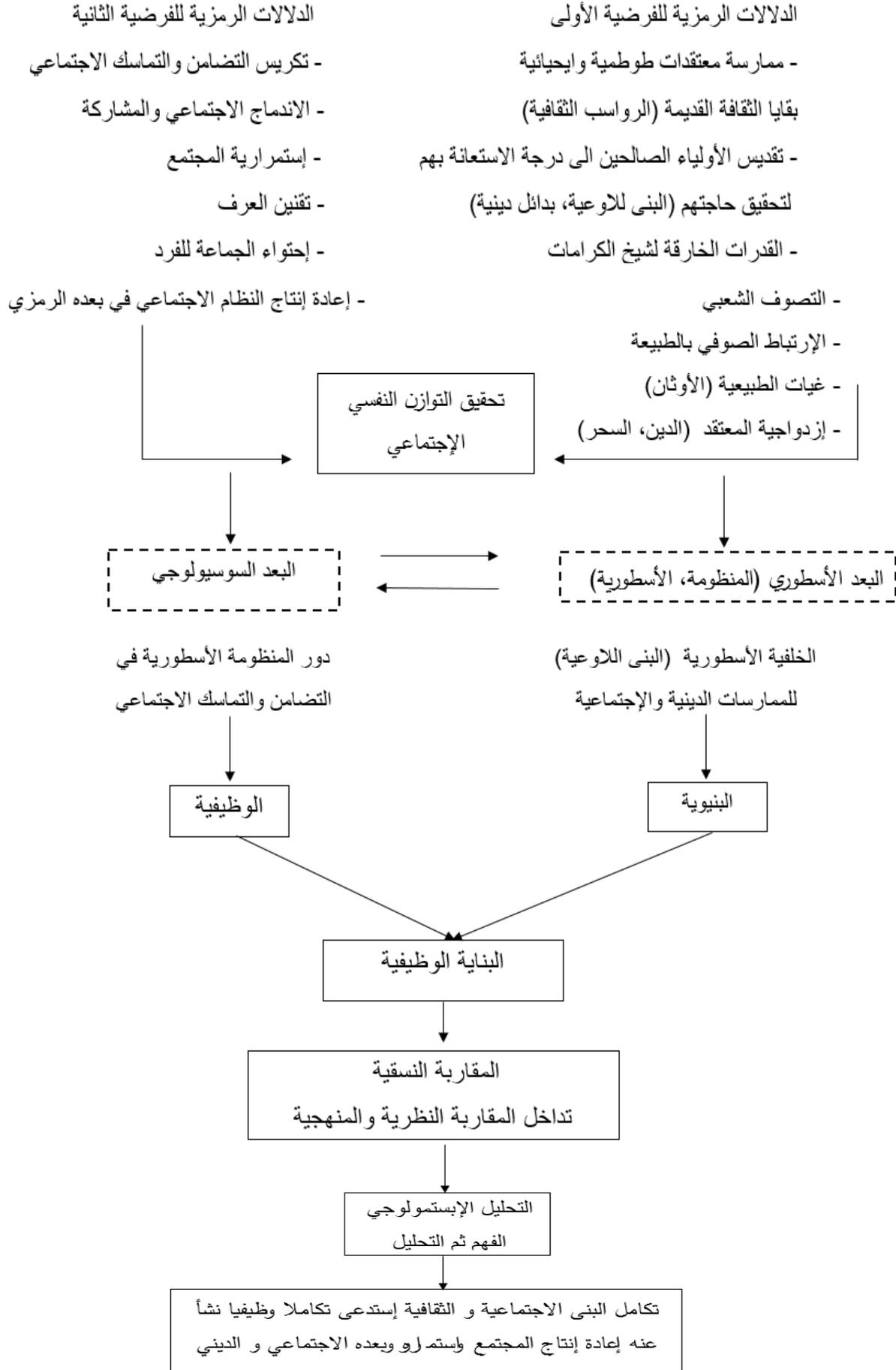
10- الخطوات المنهجية لتحليل مضمون الأساطير عينة الدراسة

11- عينة المقابلة

النموذج التحليلي (مسار الدراسة cursus de l'étude)**-التناول الإجرائي للموضوع :**

حاولت من خلال الدراسة النظرية تقديم نموذج تحليلي للبحث حسب ما استتبطنته من محتوى الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية محل الدراسة وما إستقرأته من الواقع المعيش للمجتمع القبائلي.





تمهيد

قد تصل البحوث الكيفية إلى نتائج أكثر علمية ومصداقية من البحوث الكمية التي تعتمد على الإحصاء، إذا كانت طبيعة الموضوع تتطلب مقارنة كيفية أفضل مما لو علجنا الموضوع بمقاربة كمية لأن اللغة السوسولوجية أبلغ من اللغة الإحصائية، على هذا الأساس سوف نتطرق في هذا الفصل إلى المقاربة المنهجية التي نستعرض فيها حدود البحث من تحديد المنهج المعتمد والعينة وخصائصها وسنعرض الإجراءات التطبيقية لجمع البيانات وكذلك التقنيات المستخدمة لتحليل النتائج.

2 - المنهج الكيفي

نظرا لأهداف الموضوع وطبيعته، إعتدنا المنهج الكيفي الذي يناسب طبيعة موضوعنا، فما هو المنهج الكيفي:

المنهج الكيفي هو أكثر ملائمة لدراسة الآراء، السلوكات وممارسة الافراد، بعرض حقائق سردية بإستخدام الكلمات، الأشكال والرسومات أحيانا ونادرا ما يعرض بيانات رقمية، ذلك أن العلوم الإنسانية والإجتماعية بطبيعتها علوم كيفية، وأصول البحث فيها ستبقى كذلك، مهما إعتمدت من وسائل تقنية¹.

يهدف هذا المنهج إما إلى رصد ظاهرة أو موضوع محدد بهدف فهم مضمونها أو مضمونه أو قد يكون هدفة الأساسي تقويم وضع معين لاغراض عملية، بشكل عام يمكن تعريف هذا المنهج بأنه اسلوب من أساليب التحليل المرتكز على المعلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد من خلال فترة أو فترات زمنية معلومة وذلك من أجل الحصول

¹ فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، محاولة في التأسيس المنهجي، ضوابط مناهج تقنيات، أفاق، ط1، سلسلة منشورات الفرقان، دار البيضاء، 1997، ص 57.

على نتائج عملية تم تفسيرها بطريقة موضوعية وبما ينسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة¹، في حين يرى آخرون بان المنهج الكيفي عبارة عن طريقة لوصف الموضوع دراسته من خلال منهجية علمية صحيحة وتصوير النتائج التي تم التوصل إليها على أشكال رقمية معبرة يمكن تفسيرها. وهو ما اشارت إليه مادلين غراويتز madeleine grawitz أن العلم لا يكمن في الموضوع، إنما في المنهج المتبع في معالجته²

إن البحث النوعي هو المنهج المرتبط عادة بالنموذج البنائي الإجتماعي الذي يؤكد على الطبيعة المبنية إجتماعيا للواقع، فهو يتعلق بتسجيل وتحليل ومحاولة كشف عن المعنى الأعمق للسلوك والخبرة البشرية وأهميتها، بما في ذلك المعتقدات والسلوكيات والعواطف المتناقضة. الهدف من البحث النوعي هو تعميق فهمنا حول شيء ما، وعادة ما يعني هذا الذهاب إلى أبعد من الأرقام والإحصاءات³.

يكمن تحليل البيانات النوعية في تحويل البيانات الخام من خلال البحث والتقييم والتحديد والترميز والتخطيط وإستكشاف ووصف الانماط والإتجاهات والموضوعات والفئات في البيانات الخام، لكي يتم تفسيرها وكشف معانيها الكامنة يصف بارسون (Person) هذه العملية بالتحليل الإستقرائي والتوليف الإبداعي⁴.

3- المنهج التاريخي:

لمعرفة التغيرات التي طرأت على البناء الإجتماعي للمجتمع القبائلي والنسق الوظيفي، كان لابد علينا العودة إلى الماضي لفهم المحتوى الإجتماعي التي أنتجت الممارسات الطقوسية، وفهم الآليات والميكانيزمات التي أدت إلى إستمرارها وبقائها، وكما نعلم أن لكل ظاهرة

¹ محمد عبيدات، منهجية البحث العلمي، القواعد والمراحل والتطبيقات، دار وائل للنشر، عمان، 1991، ص 46.

²Grawitz (1) opcit , P318.

³ فرح محمد صوان، البحث العلمي، المفاهيم، الافكار، الطرائق، والعمليات، دار الروافد الثقافية، لبنان، 2017، ص 96.

⁴ المرجع نفسه، ص 106.

إجتماعية تاريخ وأن كل فعل إجتماعي هو زمن تاريخي للمجموعة¹، وبناء عليه فإن الواقعة الإجتماعية وحيدة وتاريخية معا " إن كل واقعة إجتماعية لحظة من تاريخ المجموعة، وهي نهاية وبداية السلسلة أو عدة سلاسل، فبينما نلاحظ العلوم الطبيعية، في الغالب ظواهر تتكرر في الشروط نفسها، بصورة متماثلة، تدرس العلوم الإجتماعية في الغالب ظواهر تتكرر بالطريقة نفسها، ومن هنا تأتي مشكلة التعميم، ضرورة الاخذ بعين الإعتبار عوامل تاريخية، عامة وكذلك سياقات خاصة،² وتجدر الإشارة ان هذا المنهج الإسترجاعي يستخدم للحصول على أنواع مختلفة من البيانات والمعلومات ذات الطابع المعرفي، وذلك لتحديد تأثير هذه الأحداث الماضية على المشكلات أو القضايا التي تعاني منها أفراد المجتمعات في الأوقات الحالية، لسيما أن الأحداث التاريخية تعتبر مادة غنية حيث يقوم الباحثون بتحليلها وإستخلاص مضامينها المختلفة وبالتالي فإننا ننثري افكارهم وخبراتهم من جهة بالإضافة إلى نهاية اي الأحداث التاريخية، تساعد في تطوير المناهج العلمية المستخدمة والتعمق فيها³.

تأسيسا على ما سبق تعتبر الدراسات السوسولوجية تدوينا لتاريخ الحاضر، كما تعتبر الدراسات التاريخية مختبر للدراسات السوسولوجية، هناك مواضيع في السوسولوجية تحتاج إلى المنهج التاريخي نظرا لطبيعتها إعتقاد على تحليل الوثائق حيث يندرج ضمن الوثائق التاريخية الوثائق المصورة والمكتوبة والمسموعة والثقافية الشفوية كالحكايات الشعبية والأساطير والرسوم وغيرها.

وبعد عملية الفحص والتأويل والتفسير يعمل الباحث على ربط جذور الظاهرة في وقتها الحالي بالمعطيات التاريخية التي بين يديه لمعرفة تطورها وصحتها وإمتدادها في الزمن والمكان وإنتشارها بين الفئات الإجتماعية المختلفة وسرعة تطورها وإنتشارها وتكيفها مع

¹ Madeleine grawtiz, methode des sciences sociales, 10 edition, ed dalloz, 1996, p 382.

² مادلين غرايتز، مناهج العلوم الإجتماعية، ترجمة سام عمار، المركز العربي للترجمة، والتأليف والنشر، 1993، ص 64.

³ محمد عبيدات، منهجية البحث العلمي، القواعد، المرسل، التطبيقات، المرجع السابق، ص 50.

الظروف المختلفة تساهم هذه المقاربة في إخراج بعض المسلمات التي يمكن الإنطلاق منها في الدراسات الميدانية المستقبلية¹.

4 - المقابلة :

نستعمل المقابلة لمعرفة تمثلات *représentation* وآراء والممارسات الإجتماعية عن طريق الكلام الذي يصدر من المبحوث.

حدد كل من متالون وجيغلون أن عشرين أو ثلاثين مقابلة كافية، إن جرت في شروط منهجية مقبولة للوصول إلى بيانات هامة وذات نوعية²، ويمكن أن نقول أننا نلجأ إلى تقنية المقابلة إذا كانت أهداف دراستنا تريد التوقف عند التمثلات والدلالات والمعاني والتصورات التي يمنحها الأشخاص لواقعهم المعيش، إن ما يقوله المبحوث وما يتلفظ به من شأنه ان يفتح آفاق للباحث حول ما يريد أن يتعرف به من خلال فرضيته.

ويعرف "محم علي محمد" إستمارة المقابلة أو إستبيان المقابلة أنها قائمة من الأسئلة أو الأستمارة التي يقوم بها الباحث بإستقاء بياناتها من خلال مقابلة تتم بينه وبين المبحوث³.

المقابلة هي وسيلة لجمع المعلومات بالإعتماد على تبادل الحديث بين الباحث والمبحوث إلى جانب أنها عملية من عمليات التفاعل الإجتماعي أنها أداة عملية تبدأ بها البحوث التجريبية والدراسات الإستطلاعية وهي وسيلة من الوسائل الهامة لجمع البيانات وأكثرها

¹ طاهر قاسمي، التحليل السوسيوولوجي، نماذج تطبيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، 2017، ص 132-133.

² سعيد سبعون ، الدليل المنهجي في إعداد المذكرات والرسائل الجامعية في علم الاجتماع، دار القصبه للنشر، 2012، ص 175.

³ أسس المنهجية في العلوم الإجتماعية، سلسلة العلوم الإجتماعية المنهجية، منشورات جامعية، جامعة منتوري قسنطينة ، 1999، ص 192.

إستخداما نظرا لسميزاتها المتعددة ومرونتها، ومن مظاهر هذه المرونة عدم تقييدها بإستمارة مقننة¹.

وبناء على ما سبق تعرّف المقابلة في العلوم الإنسانية على أنها حوار أو محادثة شفوية يقوم بها الباحث مع المبحوث وذلك بهدف الحصول على أكثر قدر ممكن من المعلومات يستخدمها في بحثه والإستعانة بها في تأكيد أو نفي معلوماته، فالعلاقة هنا تكون ما بين الباحث والمبحوث، فهي إذن من أعقد وأصعب التقنيات التي تقدم في عدة لقاءات ميدانية لتهيئة الجو للحوار والألفة مع المبحوثين ما قد يستدعي في وقت وجهد طويل إلى جانب صعوبة المقابلة يقابلها أيضا عدة إيجابيات وهي الحرية التامة للمبحوث في التعبير عن آرائه ومواقفه، ما قد يثري الموضوع أكثر ويفتح له آفاق أوسع، فإضطررنا إليها كتقنية مدعمة لدراسة الموضوع الذي بصدد البحث فيه.

5 - تقنية تحليل المحتوى

تحليل المحتوى تقنية غير مباشرة تستعمل في البحث العلمي وتستخدم كتقنية بحث في البحوث الكيفية، كتحليل الوثائق المكتوبة أو السمعية البصرية لأفراد أو جماعات، وتهدف هذه التقنية إلى تفسير وفهم الظاهرة والمقارنة إن تحليل المحتوى ليست فقط تقنية لتحليل المنتج الإنساني في الحاضر بل أيضا تقنية تسمح بتلقيه الضوء على الأحداث والأفعال فردية أو جماعية، التي قام من خلال ما كتب ودون².

إن التعريف الذي وضعه برغسون bergson سنة 1952 في كتابه تحت عنوان analyse de contenu dans les recherche en domaine de communications

¹ مروان عبد المجيد إبراهيم، أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية، مؤسسة الوراق، عمان، 2000، ص 171.
² Maurice Angers, initiation pratique à la méthodologie des sciences humaines, casbah université, Alger, 1997, P157.

هو المرجع المتربع على كل التعاريف المتعلقة بتحليل المحتوى، حيث يعرفه برغسون على النحو التالي: "إن تحليل المحتوى، تقنية بحث من أجل الوصف الموضوعي والمنتظم والكمي لمحتوى الظاهر للإتصال¹، وتأويله والإستخدام هذه التقنية يجب مراعاة الخصائص العلمية التالية :

-الموضوعية 'objectivité'²:

بمعنى أن اي باحث يتبع خطوات تحليل المحتوى المعتمدة عليها، لا بد أن يصل إلى النتائج نفسها في تحليل محتوى النصوص ذاتها.

-المنهجية 'systématique' :

القيام بتحليل كلي لنص وتفكيكه وإستخراج الفئات والوحدات التي لها علاقة لفرضيات وهدف البحث وتصنيف الوحدات ضمن فئات التحليل بحيث تكون لها معنى ومصداقية pertinentes.متوافقة مع الفرضيات .

-التكميم 'quantative' :

تكميم المعطيات الكيفية عن طريق حساب تكرار المؤشرات وترجمتها إلى أرقام ثم تفسيرها وتحليلها لمحاولة إكتشاف المعنى الكامن latent للظاهرة المدروسة .

الهدف من تحليل المحتوى معرفة الحياة الاجتماعية إستنادا على البعد الرمزي للممارسات والسلوك الإنساني فهو يعتمد على المنتج الرمزي من بقايا وآثار بعض المعتقدات القديمة، الأساطير والوثائق بنوعها المكتوبة والشفوية. فهو يجسد الفكر الإجتماعي في بعده الإجتماعي على المستوى الفردي والجماعي في إطار نسق مفاهيمي ضمن نظرية إيديولوجية أو تصورات إجتماعية³.

¹ سعيد سبعون، المرجع السابق، ص 229 .

² Omar Atouf, méthodologie, des sciences sociales et approche qualitative des organisation, 1987, <http://bibliotheque upac, quebec, ca/index, htm, P112>.

³ Benoit Gauthier, recherche sociale de la problématique à la collecte des données, presse université du quebec, 2009, P416 .

إن التحكم في تحليل المحتوى يستدعي معرفة بخصائص الحدث الرمزي المتعلق بالممارسات والنشاطات الرمزية التي يتميز بها الإنسان¹.

كما أن هناك من يعرفها على أنها تحليل نسقي للأفكار المعبر عنها من طرف المبحوث اي يجب الأخذ بعين الإعتبار الكلمات المستعملة من خلال مناقشته إياها².

6 - الخطوات المنهجية لتحليل المحتوى :

إن عملية تحليل المحتوى تتطلب تشكيل فئات، التي تسمح لنا بجمع معطيات وثيقة الصلة بموضوع الدراسة، يشير موريس انجلس maurice angers في كتابه مساهمة تطبيقية في منهجية العلوم الإنسانية. "initiation pratique à la méthodologie des sciences. humaine".

أن فئات التحليل هي في الأصل تعريف لمشكلة الموضوع مترجمة على شكل مفاهيم، أبعاد مؤشرات وهي أساس صياغة الفئات .

أ- تشكيل أو صياغة فئات التحليل: لها دلالة (تكميم المحتوى) تترجم المحتوى المراد دراسته وأيضا لها علاقة بالفرضيات المراد التحقق منها³ .

وعلى هذا الأساس، فإن إختيار الفئات تمثل الخطوة الأساسية لتحليل المحتوى، فهي تربط بين أهداف البحث والنتائج ولقد أشار برلسون berlson إلى أهمية الفئات في تقنية تحليل المحتوى قائلا : "إن قيمة تحليل المحتوى بقيمة فئاته"⁴. une Analyse de contenu vaut ce que valent ses catégories

ب- خصائص الفئات يجب أن تكون:

- شاملة exhaustives كل فئة لها عناصرها الخاصة .

- موضوعية objective خصائص الفئة لا بد أن تكون واضحة .

¹ Agenais (Sylvie), sciences humaines et méthodologie (initiation pratique à la recherche), éditions, beau chemin , canada, 1991, P114.

² bid,p 416.

³ Madeleine Grawitz, méthodes des sciences sociales 10è edition éd DALLOZ 1996, P 560

⁴ Op.cit, P561

-وثيقة الصلة بالموضوع: pertinentes تكون لها علاقة بالهدف والمحتوى الذي تعالجه.
 ب-وحدات التحليل **unites d'analyses**: وضع الوحدات في الفئات الملائمة من أجل ضمان مصداقية ونوعية التحليل وهذا يتوقف علىخبرة الباحث والمعرفة الجيدة والعميقة لمجال بحثه وتوفر الحدس السوسولوجي لديه¹.

7- مجال الدراسة

لمعالجة هذا الموضوع قمنا بتحليل عينة من الاساطير والحكايات الشعبية القبائلية التي أخذتها من كتاب ليوفرونيس **leo frobeniues** "الحكايات الشعبية القبائلية" les contes kabyles volkmarchen der kabylen الذي نشر سنة 1921 وترجم إلى اللغة الفرنسية من طرف مقران فطة 1990 **mokran fetta** وهو مستشرق ألماني قام في ربيع 1914 بجمع تدوين الحكايات الشعبية والأساطير في منطقة القبائل ، وقد تحصلت على هذا الكتاب عن طريق صديقه من ألمانيا بتوصية من أخي، وحسب درايتي فهو غير متوفر في المكتبات الجزائرية.

وهذا الكتاب يعتبر كمرجع أساس لدراسة وتحليل الموروث الشعبي من حكايات شعبية واساطير بنظرة سوسولوجية أكاديمية فهو حقل لم يتم إستكشافه بشكل كافي، من شأنه فتح آفاق لدراسات ومقاربات نظرية ومنهجية جديدة.

القسم الأول من الكتاب محاولا لإستعادة الكوسموغوتية الامازيغية cosmogonie لتقديم صورة عن كيفية تمثّل الأمازيغ للعالم، وتصوراتهم عن خلق السماء والإجرام، وبعض الكائنات الميثية التي تسكن مخيلاتهم من خلال الميثيات والحكايات المتوفرة ، والقسم الثاني يتمحور حول نشأة المجتمع البشري ودور المرأة فيه وتصورات ميثية (أسطورية) حول الحيوانات والنباتات وما تتضمنه من رمزيات، أما القسم الثالث يحتوي على حكايات على لسان الحيوان **les fables** محتوى هذه الحكايات وهو حوار يدور بين الحيوانات لتمير رسالة تعكس التناقضات والصراعات الاجتماعية.

³ Madeleine Grawitz, Op.cit., P561.

فيما يخص عينة الحكايات والأساطير التي قمت بتحليلها أغلبها أخذناها في الجزء الثاني من الكتاب لأن مضمونها يخدم الموضوع الذي تناولته بالدراسة. ولإستيفاء غرض البحث قمنا ببحث إستطلاعي في منطقة تقزيرت بلدية ميزرانة ولاية تيزي وزو وهي المنطقة التي قضيت فيها معظم طفولتي وبقيت مخيلتي تسترجع بعض الممارسات الاجتماعية والدينية، كالأساطير والحكايات الشعبية التي كانت تحكيها الجدات لصغار وهم مجتمعين حول الموقد وبعض التصورات التي كانت تحرك السلوك الاجتماعي مرتبطة بالمعتقدات القديمة المتوغلة في التاريخ أطرت الموروث الديني القبائلي الذي يتأرجح بين الموروث الشعبي القديم والموروث الديني الإسلامي (المزج بين السحر والدين) *synchrétisme* إن هذا البحث الإستكشافي شجعتني في إستكمال هذه الدراسة بكل ثقة ومرونة علمية فرضتها طبيعة الموضوع وخصوصيته.

8- الهدف من إستخدام المقابلة:

بعد قراءتي المركزة لنصوص الحكايات الشعبية والأساطير القبائلية وصياغة الفئات وإستطاق النص، أردت أن أستطق الواقع المعاش بإجراء مقابلات مع الفئات الاجتماعية التي لها علاقة مباشرة بالثقافة القبائلية بحكم الإنتماء الجغرافي والفئة العمرية التي تتموقع فيها، وإتخذنا لذلك هذه الخطوات المنهجية.

للتأكد من الفرضيات التي أنت صياغتها كالتالي: الفرضية الأولى هناك توافق بين الدلالات الرمزية الموجودة في الاساطير والممارسات الدينية والإجتماعية الموجودة في المجتمع القبائلي، اما صياغ الفرضية الثانية فهي على هذا النحو للاساطير دور في التضامن والتماسك الاجتماعي.

نظرا لكون المقابلة أداة مكملة لتقنية أساسية وهي تحليل المحتوى فإني إكتفيت بتحليل محتوى المقابلات بعرض أهم النتائج التي تخدم الفرضيات وأهداف الموضوع.

9- عينة الدراسة

أن عينة البحث الأساسية تتكون من عشرة أساطير (*) أغلبها أخذتها من الجزء الثاني للكتاب، بعد إطلاعي على محتوى الأجزاء الثلاثة، قمت بإختيار عشرة أساطير بطريقة قصدية لكونها ثرية بالأحداث الأسطورية، كما أن مضمونها يخدم هدف البحث وفرضياته، وبناء على ذلك من الضروري أن احدد مفهوم الأسطورة القبائلية في حدود ما إطلعت عليه من حكايات شعبية وأساطير قبائلية ، لا وجود لأساطير مستقلة بذاتها - حتى لا يقع اللبس وتختلط المفاهيم، وقد سبق أن ذكرته في فصل المدخل العام المتعلق بمبحث تحديد المفاهيم غير أن المقام يستدعي إعادة تحديده حتى تتضح الرؤيا ونقرب الصورة.

من خلال قرائتي المركزة للحكايات الشعبية أو الأساطير القبائلية المدونة في كتاب ليوفروبنيوس إتضح أن المجتمع القبائلي لم يميز في تراثه الشعبي بين الحكايات الشعبية والاساطير، بحيث نلاحظ تداخل بينهما، تمتزج الأسطورة بالحكاية والعكس الصحيح، وكان التعريف الذي قدمته الأستاذة المشرفة آيت قاسي للأسطورة القبائلية كافيا لتحديد المفهوم les contes se melent aux mythes .

إذن خلصت أن أتبنى هذا الموروث الشفهي الذي دونه ليوفروبنيوس leo frobenius على أساس أنه يمثل الإرث الأسطوري القبائلي نظرا لما يحتويه من مخيال إجتماعي ونظرة فلسفية للحياة طبعه الحس العملي les sens pratique الذي يتميز به المجتمع القبائلي.

(*) - استخرجت تلك الأساطير من كتاب ليوفروبنيوس "الحكايات الشعبية القبائلية" الذي كتبه باللغة الألمانية، حيث جمع فيه الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية، قامت بترجمته إلى اللغة الفرنسية فطة موقران، والذي بدوري قمت بترجمة الأساطير عينة البحث إلى اللغة العربية.

10- الخطوات المنهجية لتحليل مضمون الأساطير عينة الدراسة:

يتضح مما تقدم أن منهج الدراسة وتقنية البحث تفرضها طبيعة الموضوع، تبينت تقنية تحليل المحتوى لتحليل مضمون النص الأسطوري لغرض التحقق من فرضيات البحث، من خلال تحديد الأبعاد ومؤشرات شكلت فئات التحليل التي جاءت كالتالي:

1 الممارسات الاجتماعية: تتضمن الوحدات (جملا) التي لها علاقة بالحياة اليومية le quotidien مثلا: تفضيل بين الزوجات والأبناء، الغيرة، المكائد الاجتماعية .

الطقوس الاجتماعية: تتضمن الوحدات (جملا) التي لها علاقة بالقواعد الاجتماعية، مثلا كالقيم الدينية الاجتماعية إضافة عبر سبيل: عدم رد السائل، الكرم، الطقوس المنزلية: إعداد الطعام، كيفية التعامل مع المجال المنزلي (الباب ، المفاتيح) .

الطقوس الدينية السحرية: تتضمن الوحدات (جملا) التي لها علاقة بالممارسات السحرية والدينية مستمدة من الميثولوجية القبائلية ومن الموروث الديني الإسلامي، مثلا استخدام شخصيات الأساطير محل الدراسة لإيحاءات واللغة الرمزية الدالة على طقوس فك السحر يمكن أن نعطي أمثلة عن مضمون النصوص: الثعبان.... سأعيد الحياة لأخي (طرح إشكالية الروح)، لا أستطيع التحرر من هذا السحر، - كل عائلة عليها أن تقدم إحدى بناتها كقربان، - إنتزعت ناب يحتوي على السم من أحد رؤوس الأفعى، شيخ مبدل عرف بالحكمة والرأي السديد، - الله سيعيننا .

من خلال هذه التقيئة قمت بتصنيف وحدات التحليل التي إستخرجتها من النصوص الأسطورية ضمن الفئات التي تناسبها، اعتمادا على ابعاد ومؤشرات الفرضيات.

-كيفية إستخراج البيانات (المعطيات) من الأساطير عينة الدراسة (الوحدات موضوع التحليل): قمت بقراءة معمقة لنصوص الأساطير، بغية إكتشاف الطقوس والممارسات الاجتماعية الدينية ذات الدلالات الرمزية.

- 1- إعتبرت الجملة كوحدة لعملية التحليل.
- 2- إستخرجت الجمل الدالة على نوع الممارسات المراد إستخراجها.
- 3- صنفتها ضمن فئات التحليل الدالة على فرضيات البحث ومحتوى موضوع الدراسة المتمثلة في: الممارسات الاجتماعية، الطقوس الاجتماعية، الطقوس الدينية السحرية.
- 4- قمت بتحويل هذه المعطيات النوعية إلى معطيات كمية .
- 5- ثم قمت بتصنيفها في جداول تكرارية لغرض تحليل النتائج، والتحقق من الفرضيات (توافق نتائج الدراسة مع نتائج الفرضيات).
- 6- بعد أن إنتهيت من هذه العملية أعدت قراءة معطيات الجداول وقمت بإعادة تصنيفها (الجدول) حسب إستجابتها لطبيعة الفرضيات وهدف الموضوع.

11- عينة المقابلة :

شملت عينة المقابلة 30 فردا ، تم إختيارها بطريقة قصدية وهي كالتالي: تتراوح أعمارهم بين 30 و 80 سنة، أكثر من النصف إناث والباقي ذكور، كلهم ينتمون إلى منطقة القبائل (تيزي وزو ، بجاية، تيبازة، البويرة) ، لهم معرفة وطيدة بالثقافة الشعبية ولهم علاقة مباشرة بالموروث الثقافي القبائلي .

إن هذا الجدول الذي سنعرضه يبين الممارسات الدينية والإجتماعية في المجتمع القبائلي التي مازالت قائمة حسب آراء عينة المقابلة .

• جدول المقابلة

النسبة المئوية	التكرار	المعتقد والممارسة
%100	30	▪ الإعتقاد في الحارس
%88,66	26	▪ الإعتقاد في أرواح تسكن أماكن طبيعية
%80	24	▪ إستخدام بعض الحيوانات في العلاج
%86,66	26	▪ زيارة الأضرحة الولي
%26,66	08	▪ طقس أنزار
%100	30	▪ طقس يناير
%86,66	26	▪ ثمشرط
%86,66	26	▪ الممارسات السحرية
%73,33	22	▪ الإحتفال بالمولود الذكر

تعليق على الجدول

يظهر من خلال الجدول إستمرارية الممارسات الدينية (الطقوسية) والإجتماعية في المجتمع القبائلي، حيث نلاحظ من خلال نتائج المقابلة، أن أفراد عينة المقابلة ، أجمعوا كلهم بنسبة %100 على الإعتقاد في الحارس (إعساسن) والإحتفال بناير كل حسب تقاليد ومعتقدات المنطقة التي ينتمون إليها (ذبح الديك، تحضير الكسكس بأنواعه ، دعوة الأقارب للعشاء، ممارسة بعض الأفعال والأقوال التي لها مرجعية أسطورية باليناير).

كما نلاحظ أيضا أن الممارسات والمعتقدات التالية : الإعتقاد في أرواح تسكن أماكن معينة، زيارة اضرحة الأولياء ، طقس ثمشرط، الممارسات السحرية ، تتضمن نفس النسبة ب %86,66، ما يبين تداخل بقايا المعتقدات القديمة والمعتقدات الجديدة ، التي ظهرت بتغلغل الإسلام في المنطقة والتي جسدها الزوايا وماتمخض عنه من ظهور التصوف الشعبي (كرامة الشيخ وزيارة الأضرحة)، حيث صرح المبحوثون على بقاء الإعتقاد بأن هناك أرواح تسكن الكهوف ومنايع المياه والإعتياد على زيارة اضرحة الأولياء قصد التبرك بهم ، والدعاء في حضرتهم وإقامة الولائم والإحتفالات ، ذلك أن هذه الممارسات لها أبعاد رمزية، دينية

وإجتماعية، حسب إجابات المبحوثين إن طقس ثمشرط (الذبح الجماعي ، توزيع اللحم على سكان القرية بالأسهم)، مازال قائماً ويتضح مما تقدم أن النسيج الاجتماعي القبائلي لم يتأثر بالروافد الثقافية لأن العرف أقوى من الدين ، من تكريس القواعد الأخلاقية إلى درجة التقديس وتقنين القواعد الاجتماعية ورفعها إلى مستوى ميثاق أو دستور إجتماعي، تتحرك الحياة الاجتماعية والدينية في إطاره وفي ضوء ذلك فطقس ثمشرط يجسد التضامن والتماسك الاجتماعي، ويعزز الإلتناء والمواطنة عن طريق المساهمة في التحضير لهذا الطقس، بهذا الحدث الاجتماعي يقوم المجتمع القبائلي على إنتاج نفسه على المستوى الرمزي ، وبناء على معطيات الجدول حول بقاء وإستمرارية الطقس أنزار كانت ضئيلة جداً، بنسبة 26,66 % ماي يبين تلاشيه في ذاكرة المجتمع وبقائه في ذاكرة المسنين ، كما نلاحظ من خلال معطيات الجدول الذي يمثل إجابات المبحوثين حول الإحتقال بالمولود الذكر والممارسات الطقوسية التي تقام بمناسبة هذا الحدث فهذا التوجه الاجتماعي يعزز التمثلات والتصورات الرمزية حول أهمية الحدث ، إذا كان المولود ذكراً ، الأمر الذي يبين أن المجتمع القبائلي مجتمع ذكوري ، حيث أن اغلب إجابات المبحوثين التي ذكرت أن هناك طقوس خاصة تمارس عندما يكون المولود ذكر بنسبة 73,33%، (ذبح خروف، إطلاق الزغاريد، إقامة الولائم، وضع الحلي على رأس المرأة....).

وما يعطي معنا لهذا السلوك الاجتماعي هي تلك الرمزيات أو البعد الرمزي الذي يتضمنه من إستمرارية والتسيير بإعتباره السند المعنوي والمادي وخاصة للأخت ، هذا ما لمسنا حضوره بقوة في مضمون الأساطير والحكايات الشعبية عينة الدراسة.

الفصل السابع

التحليل والتفسير السوسولوجي للبيانات

تمهيد

1 - عرض بيانات الأساطير والحكايات الشعبية في جداول

2 - عرض وتحليل نتائج الفرضية الأولى

3 - عرض وتحليل نتائج الفرضية الثانية

4 - مناقشة الفرضية الأولى في ظل الدراسات

5 - مناقشة الفرضية الأولى في ظل النظريات

6 - مناقشة الفرضية الثانية في ظل الدراسات

7 - مناقشة الفرضية الثانية في ظل النظريات

8 - الإستنتاج العام

9- مستويات الإستنتاج

أ- المستوى التاريخي

ب- المستوى الأنثروبولوجي

ج- المستوى السوسولوجي

ح- المستوى الإيستمولوجي

-الخاتمة

تمهيد

يعتبر التحليل والتفسير السوسولوجي للمعطيات والبيانات، خطوة موضوعية مهمة نحو التعميم بواسطته يمكن للباحث أن يبين العوامل المؤثرة في الظاهرة المدروسة، والعلاقات التي تربطها بغيرها فالباحث يحلل نتائج دراسته في ضوء الإطار النظري الذي وضعه في بدايتها، وأيضا مقارنة ما توصل إليه مع نتائج الدراسات السابقة المشابهة لدراسته، من أجل تأكيد نتائجها أو مخالفتها، فبدون التفسير السوسولوجي تصبح البيانات مجرد تجميع لمعلومات لا معنى لها، إذ يمكن القول أن تحويل المعطى الرقمي إلى الدراسات السوسولوجية، أي إلى معطى معرفي اجتماعي محدد يستهدف معالجة إشكالية البحث وإختبار فرضياته سيعمل إلى نقل الدراسة من الحالة الوصفية إلى الحالة التفسيرية أو التعليلية.

وبناء على ما تقدم سنحاول من خلال هذا الفصل تقديم تحليلا وتفسيرا للمعطيات التي إستخرجتها من نصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية، إستنادا إلى أبعاد ومؤشرات الفرضيات إعتادا على تقنية تحليل المحتوى أي تحليل مضمون الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية بالإضافة إلى المقابلة كتقنية مكملة للإثبات واقعية وموضوعية النتائج.

1 - عرض بيانات الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية في جداول

1-حراسة القبر¹:

الطقوس السحرية الدينية	طقوس اجتماعية	ممارسة اجتماعية
<p>– هذه التفاحات قادرة على أن تحول شيئا كبيرا إلى شاب يافعا.</p> <p>– اشرب من مياه الجبال التي تتدفق بين الصخرتين المتقابلتين.</p> <p>– عليكم بالمبيت أمام القبر ثلاث أيام</p> <p>– اغرسوا ثلاثة أغصان في الحديقة</p> <p>– دفن في مقبرة خاصة لشيوخ المعترف لهم بالعلم والحكمة (من يمتلكون أسرار العلم الميثافيزيقي)</p> <p>– الوحشة (تريل) اقتربت من الملك (أقليذ).</p> <p>– أسد شرس قفز في ظلمة الليل واقترب في القبر.</p> <p>– ثعبان بسبعة رؤوس برز في الظلام.</p> <p>– نيران تخرج في أفواه الثعبان.</p> <p>– رجلين أحدهما يلف خيط من الصوف الأسود على الفيفة الآخر يفك الخيط الأبيض من الفيفة.</p> <p>– إنيالف الخيط الأسود لينجلي الظلام ويبزغ النهار.</p> <p>– إنيالف الخيط الأبيض ليحل الليل</p>	<p>– كل يوم نعلن الحرب على الملك (أقليذ).</p> <p>– يضع خاتم في إصبعه منقوش عليه رمز قريته.</p> <p>– الملك (أقليذ) توجه إلى جمعية (تاجمعت) القرية.</p> <p>– بناء بيت كبير للمسافرين وعابري السبيل ليستريحوا من عناء السفر والمبيت إذا اقتضت الضرورة.</p> <p>– يوزع لهم الشاي في الصباح.</p> <p>– استضيفهم الملك (أقليذ) وبعث لهم لحما طازجا ليحضروا لهم حساء ساخنا.</p>	<p>– أخذوا طنجرة كبيرة مملوءة بالماء إلى النصف وضعوها فوق موقد ذة ثلاثة أرجل.</p> <p>– وضع المصباح في مقدمة السرير.</p>

¹ - Leo Frobenius, Contes Kabyles, Tome II, le nomsturieux, trad, Mokrane, Fetta, edisud, France, 1997, p. 222-236

<p>- هناك أرواح الأموات وأشباح يتجولون في كل الأثناء يتحدثون ينتظرون الليل لينتقم ممن يزعجهم من الأحياء.</p> <p>- البيت يأوي تسعة وتسعون وحشا "ايرليون"</p> <p>- الثعبان ذو سبعة رؤوس يحرص الفتاة - تلك الغابة وعرة المسالك لا تقترب منها - هذه الغابة ملكية للوحشة أكلة للحوم البشر "تزيل".</p> <p>- رأى شجيرة أخيه جفت ويبست.</p> <p>- ساحرة وحشة اكلة لحوم البشر.</p> <p>- قتل بعض الحجلات.</p> <p>- أيتها الأم الطيبة تحية الله عليك.</p>	
---	--

2 - الأخوات المتزوجات¹

الممارسات الاجتماعية	الطقوس الاجتماعية	الطقوس السحرية الدينية
- سأذهب إلى السوق باكرا.	- تقديم طحن كبير من الكسكس للمتسول.	- يمكنك أن نجد ذلك الفستان عند "اريليو" الغول قاله له الرجل المسن.
- عليها أن تجد زوجا مجنونا ليحقق لها مطلبها.	- الفتاة أخذت الفلوس قبلت بكل الشروط التي عملها عليها أبوها.	- روح زوجته.
- الأخ سأذهب لزيارة اخواتي.	- الأب فتح الباب.	- لكن لا اعرف أين توجد روحه.
- منشغلا بالعمل في الحقل.	- لما نظرق الباب لطلب صدقة يعطونك زوجة.	- روحي محفوظة بكيفية جيدة.
- في المساء عاد الأسد من الصيد.	- بنت "لمين" تمنع كل شخص خارج القبيلة بالدخول.	- إن روحي لا تستجيب للموت.
- تاجر متنقل جاء إلى هنا		- روحي شعرة موضوعة داخل بيضة.
- أخوك هو أخي أيضا		

¹ - Leo Frobinus, op.cit., Tome II, p. 115-128

<p>- تحملها في صدرها وهذه الحجلة موجودة في بطن الناقة. - وهذه الناقة موجودة داخل صخرة كبيرة في أعماق البحر. - الأسد: سوف أمر كل الذباب وكل البعوض أن يمتصوا ماء البحر قطره بقطر. - الكبش: بضربة قرني القوية أفجر الصخرة إلى جزئين بحيث تخرج الناقة. - أمزق بطن الناقة فتخرج الحجلة. - الصقر: بضربة من مخاليبي. أفتح بطن الحجلة فتندرج بذلك البيضة الحاضنة لشعرة. - الأخ الصغير: سوف أمسك بالبيضة قبل أن تلمس الأرض. - سأكسر البيضة وأنزع الشعرة التي بداخلها. - في اللحظة قفز الأسد على الناقة ليمزق بطنها شعر الغول "أريلوي" بألم شديد في بطنه. - انفجرت البيضة إلى قطع متناثرة في ذلك الوقت تلفظ "أريلوي" أنفاسه الأخيرة.</p>	<p>- تطلب من كل زائر فك هذا اللغز "لقصور المرة" من لم يتمكن من فكه تطلب من خدمها ذوي البشر السوداء بقطع رأسه. - قام خادمها ذوي البشرة السوداء بقطع رأسه. - حضري الأطباق اللذيذة. - حضري الأطباق اللذيذة. - حضري الأطباق اللذيذة. - إذن أنت تقبل استضافته. - الصقر سادعو الأسد والكبش وزوجاتهم إلى العشاء كما أدعو أيضا زوجة الغول. - ذهبت لانتقم من ابنة "لمين" وأبيها.</p>	<p>- الكبش رجع من الحقل. - أخوك هو أخي أيضا. - الصقر يدخل مساء إلى البيت. - أخوك هو أخي أيضا. - تصرفت وفق تقاليد قرينتك. - الآن أنا أتصرف وفق تقاليد قريني.</p>
---	---	---

3- الأم ناكرة الجميل (10-92)¹

الطقوس السحرية الدينية	الطقوس الاجتماعية	ممارسات اجتماعية
<ul style="list-style-type: none"> - تلك الأسود كانت وفيه لسيدھا فھی تتبعه أين ذهب. - وحوش أکلي لحوم البشر. - سبعة وحوش "ایرلوین". - قوی خارقة للطبيعة. - قتل ستة وحوش. - ذهب إلى الصيد برفقة أشباله الأوفياء. - إذا قیدتني بحزام التي تضعه المرأة الحامل لا أستطيع فك القيد. - في عمق منبع الماء يسكن ثعبان ضخم ذو سبعة رؤوس. - لا يسمح للأحد الاقتراب من الماء إلا إذا قدمت له فتاة كقربان. - كل عائلة عليها أن تقدم إحدى بناتها كقربان لتحصل على حقها من الماء (حصتها). - اقتربت (الأم) من أحد رؤوس الأفعی فانترعت ناب يحتوي على السم فأخفته. 	<ul style="list-style-type: none"> - على كل واحد منكم قتل أمه ومن لم يفعل أتبراً منه. - ترك أو غادر المنطقة وأغلق على نفسه في البيت. - أتى بصحن كبير من الكسكس وفخذ خروف مشوي. 	<ul style="list-style-type: none"> - رجل تزوج بسبعة نساء. - الحبوب محفوظة في جرار قصد الادخار. - الأم تزوجت من الوحش. - اتجه إلى مكان مخصص لتجمع رجال القرية للمبيت. - لمين القرية جمع كل شباب القرية.

¹- Leo Frobinus, op.cit., Tome II, p. 92-110

<p>- رجل كبير وحكيم له مكانة كبيرة.</p> <p>- انتشر السم في كل جسده فطرح ميتا إثر ذلك السم.</p> <p>- الأسود أخرجوه من الحفرة وبدؤ يلعقونه.</p> <p>- لم يلبث بعدها أن رجعت له الحياة.</p>		
---	--	--

4 - الملك (اقلبيذ) والاخوات الثلاث¹

الممارسات الاجتماعية	الطقوس الاجتماعية	الطقوس السحرية الدينية
- جلب الحطب من الغابة.	- سادعو كل أهالي القرية إلى وليمة أحضرها فقط بقليل من القمح.	- الاخوات الثلاثة جلسن في الغابة وكل واحدة منهن تمنت أمنية.
- وضعن في المهدي جروين.	- أخطب الملابس لكل أهالي القرية بقطعة قماش فقط.	- شيخ مبجل عرف بالحكمة ورأي السديد.
- صياد السمك فقير فقرا مدقعا.	- سألد له طفلين جميلين كالقمر.	- امرأة مسنة مأكرة(ستوت) قدرنا بيد الله.
- الشاب ذهب إلى الصيد في الغابة.	- جردت المرأة من ثيابها ربطت وحبست في الإسطبل.	- الله سيعيننا.
- البنيت بقيت في البيت تساعد أمها.	- أبي وأمي منعوني من فتح الباب للغرباء.	- وصل إلى حافة الغابة الكثيفة والمظلمة.
- قال لها أخوها: لا تقلقي سأعدك أنني سأجلبه لك.	- الفتاة ذات الخصلة الذهبية	- شيخ بالشعر الطويل.
- حضرت له المؤنة ليأخذها معه في السفر.		- لو لم تسلم علي لا ابتلعك.
		- امتنع عن الرد حتى لو

¹- Leo Frobinus, Contes Kabyles, Tome III, le nomstureux, trad, Mokrane, Fetta, edisud, France, 1997, p. 207-212

<p>استفزك فانه سيهدأ ويدخل في القفص بإرادته.</p> <p>- المنبع يتواجد في أعالي الجبل بين صخرتين كبيرتين متقابلتين.</p> <p>- ثعبانان صغيرين يتصارعان بين الحشائش المرتفعة.</p> <p>- سأعيد الحياة لأخي.</p> <p>- الثعبان ذهب ليقطف الأوراق من نبتة الحياة (التي تعيد الحياة).</p> <p>- لو لم تسحق أوراق الحياة على الصخرة لا بقيت كذلك إلى الأبد ولا أستطيع التحرر من هذا السحر.</p> <p>- كل تلك الصخور كانت في القديم رجالا، أحصنة، بغال، حمير، كلاب.</p> <p>- سوف نرجع الحياة إلى كل الناس والحيوانات.</p> <p>- لكي تعود لي الحياة بعد تحولي إلى الصخرة عليك أن تسحق أوراق نبتة الحياة وتضع ذلك المسحوق فوق تلك الصخرة.</p> <p>- أنشأ قرية جديدة ونصب</p>		
---	--	--

مالك عليها بمساعدة الرجال الذين حررهم وبعث فيهم الحياة بعدما كانوا صخورا جامدة.		
--	--	--

5 - عصر الحكايات الشعبية وملوك البربر (أقليذن)¹

الطقوس السحرية الدينية	الطقوس الاجتماعية	الممارسات الاجتماعية
<ul style="list-style-type: none"> - رجل كبير مبجل يتصف بالرزانة والحكمة. - يطعم الأشبال وكبر معهم، وأصبح قويا. - الإخوة قرروا أن يبقوا مع الأشبال السبعة. - الفتيان والحيوانات المتوحشة يأكلون نفس الأطعمة ويتشاركون نفس المغارة. - شعر جلدهم تحول إلى فرو غطى كل أجزاء جسدهم. - التحقوا بالكهف أين يقيمون. - امرأة عجوز عرفت بالحكمة والرأي السديد. - وضع الأطباق في الكهف. - في مثل هذه الكهوف الأولياء الصالحين والمعترف لهم 	<ul style="list-style-type: none"> - أصبحوا سبعة شبان وسيمين وأقوياء. - يستحمون يوميا في البركة. - صحنين كبيرين من الكسكس باللحم المطبوخة. - جدران الكهف مصبوغة بعناية بطلاء طيني. 	<ul style="list-style-type: none"> - الأم أنجبت سبعة أطفال. - أيتام. - سأخذوهم إلى بيتي وأرهم. - يذهبون إلى الغابة لجلب الحطب ثم يبيعه. - تلك المرأة لا تتجب.

¹- Leo Frobinus, Contes Kabyles, Tome I, le nomsturieux, trad, Mokrane, Fetta, edisud, France, 1997, p.69-77.

<p>بالقداسة يعتكفون.</p> <p>- تعلموا على أيديهم الدين والشعائر الدينية.</p> <p>- تزكية النفس وتطهيرها الارتقاء الروحي.</p> <p>- لم يقتربوا من اللحم النيئة.</p> <p>- أصغر الأخوة مسك يد الفتاة دعى لها بالبركة في العمر والنمو.</p> <p>- ما يفسر النضج المبكر للإناث بالمقارنة مع الذكور.</p> <p>- طول مدى الحياة عند المرأة بالمقارنة مع الرجل.</p> <p>- نزعوا فروى الحيوان.</p> <p>- الإخوة السبعة ارتدوا ملابس (مخاطة) محاكاة.</p> <p>- الإخوة السبعة أول ملوك عرفتهم البشرية.</p> <p>- لما توفي هؤلاء الملوك أرسل الله رجالا مبجلين يتصفون بالقداسة</p>		
---	--	--

6 - محمد لبغل (أسردون) عند الوحش (اريليووي)¹

الممارسات الاجتماعية	الطقوس الاجتماعية	الطقوس السحرية الدينية
- لو كنتم رجال ما تركتم الوحش يخطف أختكم.	- توجه إلى السوق.	- المرأة العجوز أخبرته: أن ما تريده تجده عند الوحشة (تريل).
- الإخوة الثلاثة مساوا في كرامتهم.	- نساء ملتزمات بقواعد الضيافة لاستقبال المحتاجين من عابري سبيل.	- الوحش: اطلب منك يدا ابنتك.
- راع يرعى قطيع من الغنم.	- هزم الكبش.	- في الليلة تساقط الثلج وهبوب الرياح.
- راع يرعى قطيع من العجول.	- صراع الثور.	- دوى الرعد في السماء كدوى المدافع صحبه البرق يكاد يخطف الأنظار.
- أنا خادمة الوحش (اريليووي) قالت الأمة.	- غلب الديك الضخم ذو المخالب القوية.	- حملها الوحش على كتفيه وانطلق بها.
- مربع الخضار والبطيخ الناضج.	- طعام المساء الكسكس بلحم الخروف كاملا.	- أخذ الكبش وابتلعه.
- إخوتك مرحب بهم في بيتي.	- اخذ الكسكس.	- وأخذ الثور وابتلعه.
- تاجر متجول.	- حضر الكسكس.	- ابتلع الديك على نفس واحدة.
- ذهب إلى مقر تجمع أهل القرية (تاجميث).	- ستة أطباق من الكسكس.	- شرعت اللحظة بالشرب بول البغل أشعر كأنني حامل.
- عادو من الصيد (تكررت 4 مرات)	- أتركني أكل كل أطباق الكسكس.	- رأس البغل محمد ذو وجه الحصان "أسردون".
		- امرأة عجوز متكتمة أنا الوحيدة التي تستطيع مساعدته.
		- عظم عجل مملوء بالنخاع.
		- رام العظم على السور فنكسر

¹ - Leo Frobinus, op.cit., p. 64-85

<p>العظم وانهار السور .</p> <p>– الشيخ الحكيم .</p> <p>– ابنك محمد "اسردون" .</p> <p>والحصان ولدا في نفس اليوم .</p> <p>– المرأة العجوز حضرت حساء</p> <p>ساخن متكون من الأعشاب</p> <p>الطبية .</p> <p>– صراع: جدران انهارت</p> <p>والأشجار اقتلعت وحيوانات</p> <p>الغابة بدأت بالصراخ الموقف</p> <p>شبيهه بالزلزال .</p> <p>– أنت صاحب الأذنين الكبيرتين</p> <p>انهض وجلب لي الماء .</p> <p>– أنت صاحب الشفتين كبيرتين</p> <p>انهض وجلب الماء .</p> <p>– أعتقد أنكم لستم الرفقاء</p> <p>المناسيين لي لنفترق .</p> <p>– أنا اختار طريقي وأنتم اختاروا</p> <p>طريقكم .</p> <p>– ذهب وحده للبحث عن بلد</p> <p>الأحلام .</p>		
--	--	--

7- الصراع مع التنين¹

الممارسات الاجتماعية	الطقوس الاجتماعية	الطقوس السحرية الدينية
<ul style="list-style-type: none"> - توفيت زوجته وتزوج مرة ثانية. - تخص ابنها علي بالطعام الجيد. - أما ابن الزوجة المتوفية فلا يأكل إلا بقايا الطعام المتوفر. - ذهب علي ليحتكم إلى جمعية القرية. - ذهب إلى الصيد في الغابة المجاورة. - وصل إلى المراعي الجبلية. 	<ul style="list-style-type: none"> - صحن كبير من الكسكس ولحم الخروف. - بنت ملك "أقليد" القرية. - الكسكس باللحم. - يدعوك إلى مقاسمته الطعام. - عندنا عادات قديمة. - في الضربة السابعة تفجر رأس الغول (ريلوي) 	<ul style="list-style-type: none"> - استشارة الشيخ الحكيم. - سوف أغرس غصنين من شجرة البرتقال. - هذه الشجرة ستنمو وتترعرع ما دمت بخير. - إذا تساقطت أوراقها وذبلت فهذا معناه أنني أصابني مكروه فتعالى لمساعدتي. - لبوة ضخمه تحوم حول القرية. - انتزع جلد اللبوة. - خنزير نشر الرعب في كل المنطقة. - انتزع جلد الخنزير. - يعيش في منبع الماء ثعبان ضخم. - كل يوم تقدم فتاة قربان له. - في المرة السابعة وبضربة حادة قطع رأسه بالسيف. - بدأ الماء يندفع في منبع كشلال فمتلئت كل أبار القرية. - لم يصدقوا أنها عادت حية من

¹- Leo Frobinus, op.cit., Tome II, p. 102-114.

<p>المنيع.</p> <p>- قالت له المرأة خذ السيف ذو اليد الخشبي واضربه على الرأس ضربة واحدة.</p> <p>- ظهر ثعبان ضخم.</p> <p>- كلابك وحصانك يخفونني.</p> <p>- إحدى الشجرتين إصبرت وذبلت.</p> <p>- ندى وحضر نفسه للرحيل.</p> <p>- الحصان دسى رأس الثعبان.</p> <p>- سحليتين تتعاركا.</p> <p>- الغالبة توجهت إلى الشجيرات الكثيفة وقطفت أوراق خضراء، فرجعت إلى السحلية الميتة فوضعتها على الجروح التي أصابتها وبعد دقائق عادت إلى الحياة.</p> <p>- أيها الثعبان أنت الذي تعرف أسرار الحياة أرني الطريقة التي استعملها حتى يعود أخي إلى الحياة.</p> <p>- هذه الورقة الخضراء لها مزايا سحرية ليس هناك إلا لعق الأشبال ليتعافوا.</p> <p>- إذا طهرنا جسمه من السم فسوف يعود إلى الحياة.</p>		
--	--	--

– الأشبال لعقت جروحه وضعت الأوراق السحرية التي تبعث الحياة فوق الجروح.		
--	--	--

8 – أكلي والاحوات السبعة¹

الممارسات الاجتماعية	الطقوس الاجتماعية	الطقوس السحرية الدينية
– رجل لديه سبعة بنات.	– عليك أن تغلقي الأبواب السبعة للبيت حين أغادر.	– ذهبت لزيارة امرأة عجوز ماكرة.
– ادخار ما تحتاجونه لمدة سنة.	– إنكن تتصرفن عكسا إرادة أينا.	– وضعت "سكران" منوم قوي في "مطلوع" البنات السبع.
– ليس لكي أي مبرر للخروج من البيت.	– كانت تحكي الآلاف من الحكايات.	– الثعبان دخل من فتحات الباب الخشبية.
– استضافتنا زوجة "المين" الليلة السابقة.	– لو سمعنا لنصائح أينا ما وصلنا إلى هذا الحد الذي وصلنا إليه.	– سحلية تسللت في الحشيش لتقطف النبتة السحرية.
– استطبت أخواتها بكل عناية وإخلاص.	– الفتاة خرجت من جذع الشجرة وشرعت في تنظيف أرضية البيت.	– ما هو إلا جذع شجرة يطلب منكم إستظفته.
– جعلت من "أكلي" اضحوكة في القرية.	– أشعلت النار وبدأت تحضر العشاء.	– إنه ذلك جذع الشجرة الذي نظف ورتب كل شيء.
– ساعدت النساء في جلب الماء إلى البيت.	– الفتاة كانت فائقة الجمال إلى درجة أنها أنارت كل القاعة بجمالها.	– الأسد والكلب (سلوقي). أنقذوا حياتي.
– إنني مسرورة لأن أبنائي لم يتصرفوا كأبيهم.	– فتيات القرية يصبغن شعرهن بالحناء كما تقتضيه العادة.	– سحلية اختفت بين الحشائش العالية.
– الأم وإبنها يعملان في الحقل حتى المساء		

¹ - Leo Frobinus, op.cit., Tome III, p. 78-98

9 - الغولة (الوحشة، تريل) وحبّة القمح¹

الممارسات الاجتماعية	الطقوس الاجتماعية	الطقوس السحرية الدينية
<ul style="list-style-type: none"> - لا يوجد إنسان أو حيوان يتمتع بالحيلة أو الخبث من "ايرذ" حبة القمح. - شجرة التين تعود إلى الوحشة. 	<ul style="list-style-type: none"> - يوجد عندي إناء كبير ادخر فيه التين المجفف. - يوجد عندي إناء كبير (أفوفي) من التمر. - يوجد عندي قلال السمن والعسل. - جدتي الطيبة. - استولى على مفاتيح الباب الخارجي وأبواب الغرف. - قدمي الدعوة إلى خالتك وأعمامك لحضور العشاء. - اكلت اللحم إبنتها. 	<ul style="list-style-type: none"> - الساحرة - كل الوحشات تجمعا حول النار.

¹- Leo Frobinus, op.cit., Tome II, p. 249-253

10 - خطاف العرايس¹

الممارسات الاجتماعية	الطقوس الاجتماعية	الطقوس السحرية الدينية
- رجل تزوج بثلاثة نساء. - يفضل الزوجة الصغرى. - تتصف الزوجة الثالثة بالسذاجة.	- كان يريد ان يختار لأبنائه زوجات مناسبة لهم. - سجن الأم وحكم عليها أن تبقى طول حياتها فيه.	- المرأتان ذهبت إلى العجوز المعروفة بحياكة المقالب. - المرأة العجوز ذهبت لزيارة الشيخ.
- علينا أن نتخلص من الزوجة الثالثة. - الأخ الأصغر قام برعاية إخوانه حتى تعافوا. - أبي سأقوم به فوراً. - انه غائب طوال النهار لا يدخل إلا في المساء.	- أريد أن امتلك ذلك العصفور الرائع. - شرف لكل القرية. - المرأة العجوز ذبحت خروفاً. - قدمت صحن مملوء بالكسكس لضيفها. - أبي طاعتك شرف لي.	- ساحرة بشعة ذات قوى خارقة لها القدرة على أن تتشكل في هيئة إنسان. - رمي مجرد من ثيابه في حفرة تحت شجرة الزيتون. - توجه إلى الغابة الواسعة (الشاسعة). - عجوز تسوق غنمها. - تريل الغولة تتمتع بقوه خارقة. - رمي مجرد من ثيابه في حفرة تحت الشجرة. - ملاحظة العصفور المغرد. - توغل في الغابة. - التقى بالعجوز التي ترعى غنمها في الغابة. - العجوز ذبحت كبشاً. - ساحرة تتمتع بقوة فوق الطبيعة غير عادية.
- الأخ الأصغر قام برعاية إخوانه حتى تعافوا. - أبي سأقوم به فوراً. - انه غائب طوال النهار لا يدخل إلا في المساء. - زوجي لا يدخل إلا في آخر الليل. - هو وأمه سيكونون مقربون من أبنينا. - لنتخلص من أحنينا. - الإخوة غيورين من نجاح أحنيم الأصغر. - سوف يحظى بتقدير واحترام ابينا. - علمني مهنتك (الخطاظة). - راعي يرعى غنم خطاف	- شرف لكل القرية. - المرأة العجوز ذبحت خروفاً. - قدمت صحن مملوء بالكسكس لضيفها. - أبي طاعتك شرف لي. - ذبح خروفاً. - صلاة العشاء. - حبس زوجته الثالثة في الإسطبل رفقة الكلاب.	- المرأتان ذهبت إلى العجوز المعروفة بحياكة المقالب. - المرأة العجوز ذهبت لزيارة الشيخ. - ساحرة بشعة ذات قوى خارقة لها القدرة على أن تتشكل في هيئة إنسان. - رمي مجرد من ثيابه في حفرة تحت شجرة الزيتون. - توجه إلى الغابة الواسعة (الشاسعة). - عجوز تسوق غنمها. - تريل الغولة تتمتع بقوه خارقة. - رمي مجرد من ثيابه في حفرة تحت الشجرة. - ملاحظة العصفور المغرد. - توغل في الغابة. - التقى بالعجوز التي ترعى غنمها في الغابة. - العجوز ذبحت كبشاً. - ساحرة تتمتع بقوة فوق الطبيعة غير عادية.

¹ - Leo Frobinus, op.cit., Tome II, p. 149-176

<p>- غول وحش مفترس يأكل لحوم البشر .</p> <p>- في أعالي الجبل أين "خطاف العرايس" زرع الرعب.</p> <p>- "خطاف العرايس" هو أمير العالم السفلي وعالم الموتى.</p> <p>- مملكته في العالم السفلي.</p> <p>- مالك ذلك العالم.</p> <p>- الإخوة الأكبر منه قدموا ثلاثة كباش كقربان (تضحية).</p> <p>- مجال خاص بـ"خطاف العرايس".</p> <p>- وجد راعي يرعى غنم خطاف العرايس.</p> <p>- انزلق في عمق البئر مقر أمير العوالم المظلمة.</p> <p>- يعرف سر روحه.</p> <p>- أيتها المرأة بإمكانه ان يفضي لك بسرره.</p> <p>- وضع يده على وجهه متألماً من شدة الحزن.</p> <p>- الخاتم السحري في أصبعه.</p> <p>- دعا النساء الثلاثة.</p> <p>- أنت يا أشعة الشمس وأنت يا ضوء القمر ظللتما وفيات لي.</p>		العرايس
--	--	---------

2- عرض وتحليل نتائج الفرضية الأولى

جدول 1: يبين الملامح الأسطورية في تفسير الظواهر الكونية والوجودية في أساطير عينة الدراسة.

الملامح الاسطورية	التكرار	%
تعاقب الليل والنهار	5	29.41%
البحث عن الخلود	8	47.05%
نشأة الممالك (القبيلة)	4	23.52%
مجموع	17	100%

نستخلص من خلال هذا الجدول أن الفكر الأسطوري علاج عدة جوانب من حياة القبائلي ككيان إنساني أحاطت به مسائل كونية وفلسفية، إستثارت تساؤلات حولها وداعت عقله محاولا إيجاد لها تفسيراً وتبريراً وتعليل بعض أشكال الخلق وأصول الأشياء⁽¹⁾، فالمؤشرات المتوفرة في الجدول ترجمت حضور بعض القضايا التي طرحتها الميثولوجية القبائلية فنجد مؤشر البحث عن الخلود يمثل 47,05% من مجموع التكرارات وهي نتيجة ملفتة للانتباه يمكن أن تكون ردا على ما توارد في بعض الدراسات حول موضوع الأسطورة القبائلية لم تتعمق في الفكر الفلسفي الذي يعطي للأسطورة أصالتها فحين يمثل مؤشر تعاقب الليل والنهار نسبة 29,41% ما بين وجود أساطير كونية Cosmogonie ويشير هذا إلى إهتمام الإنسان القبائلي بالمظاهر الكونية التي تحيط به، سعياً إلى فهمها، وإرساء الطقوس ليتواصل معها روحياً (عقائدياً) وجسماً (ممارسات طقوسية) ، أما مؤشر إنشاء الممالك حصته من الحضور تمثل نسبة 23,52%، ذلك أن قداسة الملوك في المجتمع القبائلي لا تتجاوز حد المكانة الاجتماعية والزعامة تتوفر فيها خصائص الشخصية الكاريزمية فالملك

¹ Leo Frobenius, contes kabyles , , tome1 Op Cit, P(19-36)

في المجتمع القبائلي غير مؤله والسبب يرجع إلى التركيبة الثقافية والخصائص البيئية التي يتميز به المجتمع القبائلي.

إن إشكالية الخلود شغلت فكر الإنسان منذ فجر التاريخ، مندهشا ومذهولا أمام الموت (الفناء المحتوم)، فحاول إكتشاف اسرار الموت، وكيف يتمكن من الحياة الأبدية (الخلود)، فأخذ عقله يصول ويجول لإيجاد الجواب الشافي لهذه الإشكالية.

إن قضية الخلود نجدها مطروحة بشكل مباشر في أحد الاساطير التي تناولتها بالدراسة والتحليل المعنونة "بالأخوات السبعة"¹، حيث تتحدث عن الروح باللسان الغول (شخصية ميتافيزيقية مركبة تشكل مزيج من المعتقدات من أصول مختلفة ابتكرها المخيال الاجتماعي القبائلي)، فيقول: "إن روعي محفوظة، روعي لا تستجيب للموت، روعي شعرة موضوعة داخل بيضة تحملها الحجلة في صدرها هذه الحجلة موجودة في بطن الناقة، وهذه الناقة موجودة داخل صخرة كبيرة في أعماق البحر"، نرى أن التفسير المقدم لتلك المسألة تفسير أسطوريا مرتبط بالإطار الطبيعي، والإيكولوجي تتحرك بداخله شخصيات أسطورية وهو تفسير بسيط وساذج وتلقائي²، غير أن بنية الأسطورة تبدو متكاملة ومتناسقة رغم غياب المنطق فيها، وقد إهتم ليفي ستراوس بدراسة البنية الأسطورية دراسة مستقلة لها موضوعها ومنهجها، حيث ارسى المنهج البنيوي³، في تحليل ودراسة الأسطورة، وإعتبرها ظاهرة إجتماعية قابلة لتناول السوسولوجي والعلمي، هذا ما إستخلصته من خلال تحليل الأساطيرعية الدراسة، وفي هذه المقام أحصر إهتمامي حول الطرح الفلسفي الأسطوري لمسألة الروح، لاحظت نقص في النسق الفكري التجريدي، تعمل الأسطورة على إستخدام النباتات والحيوانات (الحرباء، الثعبان، الأسد) لإعادة الحياة *résurrection* في الحقيقة إن تلك الطقوس السحرية تظهر أن فكرة الخلود (الميتافيزيقيا) لم تكتمل بعد، وهذا يعكس

¹ Leo frobenIus , OP CIT , PP69-85.

² Marcel jousse, l'anthropologie du geste , Edition Gallimard , 1975, P685 .

³ Levis Strauss (Claude) , anthropologie structurale , ed , plon 1985 , P307.

المستوى الفكري والحضاري التي تبدو أنها مازالت في المرحلة الجنينية أو يكون قد تعرض إلى بتر حلقة من النظام الأسطوري الخاضع إلى سيرورة تاريخية معينة مما أحدث خلل في النسق الأسطوري القبائلي بعد محاولة إستيعاب الحضارة الإغريقية¹ للمنظومة الأسطورية الأمازيغية وتحويل الإلتناء الهوياتي ومحاولة إلباسها ثوب الثقافة الهيلينية عنوة.

لقد أشار ابن خلدون في المقدمة إلى المحددات البيئية في تكوين المنظومة القيمية والثقافية لأي مجتمع وهناك دراسة لقريقروري بنسون "تحو إيكولوجية الروح"

vers une écologie de l'esprit 1973 Gregory Bateson ساندت نظرية ابن خلدون التي تقول أن الإنسان ابن بيئته تؤكد أهمية الجانب الإيكولوجي في إنتاج المعرفة وتشكيل الذهنيات والتمثلات الاجتماعية. إذا فالمؤشرات الطبيعية والكونية كانت العناصر التي إستوتحت منها الميثولوجية القبائلية معتقداتها إضافة إلى عوامل تاريخية بلورت تلك المعتقدات على هذا الأساس يمكن تفسير الأفكار الأسطورية بعيدة عن التأويلات الأنثروبولوجية الغربية التي تحتوي على تراث أنثروبولوجي لا يمت بصلة إلى الواقع الاجتماعي القبائلي وللأساق الرمزية الفكرية الخاصة به.

فالقبايلي متشبث بالحياة ، يكافح من أجل البقاء يسعى دائما إلى تحسين وضعه المادي والمعنوي طواق للحرية، يتصف المجتمع القبائلي كما نلاحظه حاليا بالعلمانية المعقلنة فهم لا ينكرون الغيبيات (الميتافيزيقيا)، إلا أنهم يكيفون لتحقيق المنفعة العامة، لذي نجد عندهم الحس العملي مرتفع جدا، وقد أشار بورديو Bourdieu إلى هذا الجانب ، حيث كانت دراسته قريبة من فهم الواقع والثقافة القبائلية كما أن ممارسته السوسولوجية أثناء دراسة للمجتمع القبائلي إنفصلت عن براديقم paradigme النظرية الكلاسيكية في تطبيق التراث الأنثروبولوجي الغربي على المجتمعات الأخرى.

¹ إصطفان أكسل، تاريخ شمال إفريقيا القديم، ترجمة : محمد التازي سعود، الجزء الخامس من ثمانية أجزاء، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط ، 2007، ص 174.

إن الحس العملي الذي يتمتع به المجتمع القبائلي في ممارسة الطقوس المرافق بالالتزام الأخلاقي يوافق المسار النظري لفيبر max weber الذي يتمثل في العقلانية في ربط العوامل الذاتية بالعوامل الموضوعية.

إن الضرورة المنهجية تستدعي أن اختتم بهذه الفقرة متواخية في ذلك شمولية التحليل ذلك أن الأسطورة في المجتمعات القديمة والمجتمعات التقليدية ، تلعب نفس الدور الذي تلعبه الميتافيزيقا في الثقافات المتطورة التي أعلنت من شأن الفلسفة وهي رغم عدم عنايتها بتكوين المفاهيم والمصطلحات التي إشتهرت بها الميتافيزيقا، إلا أنها تدور حول نفس هذه المفاهيم والمصطلحات وتعالجها على طريقتها متوسلة بالرمز ومستنفذة كل حيوية القص والصور الحسية ومستكملة ذلك كله بالأفعال الطقوسية ذات المعنى والمؤدى العميق¹.

جدول رقم 02: يبين الحيوانات الأسطورية المذكورة في عينة الأساطير محل الدراسة

الحيوانات الأسطورية	التكرار	%
التنين Dragon	1	25%
الأفعى ذو سبعة رؤوس hydre	3	75%
مج	4	100%

نستشف من خلال هذا الجدول إقحام بعض الحيوانات الأسطورية التي تنتمي إلى الحضارات الآسيوية (الصينية، الهندية، اليابانية)، التراث الشعبي القبائلي المتمثلة في الأفعى ذات سبعة رؤوس (hydre, dragon) بنسبة 75%، والتنين (dragon) بنسبة 25%، يمكن تعليق على النسبة الكبيرة التي تحصلت عليها الأفعى ذات الرؤوس السبعة بأن الأفعى والثعبان ينتميان إلى التمثلات الرمزية القبائلية الأكثر تداولاً ذات دلالات رمزية

¹ فراس السواح ، الأسطورة والمعنى ، دراسات في الميثولوجية والديانات الشرقية، ط2، دار علاء الدين، 2001، ص21.

متنوعة هيكلت المنظومة النفسية للمجتمع وبالتالي فإن إضافة الخيال وأسطرة هذا الحيوان يزيد من فعالية النسق الرمزي ويتجسد هذا التماثل في الحلي (الخلخال، والأقراط،...)، أما التنين فنسبة المئوية الموجودة في عينة الأساطير التي قمت بتحليلها تدل على آثار المعتقدات المستوردة أو الدخيلة إثر الإحتكاك الحضاري والثقافي بين الشعوب عبر مراحل تاريخية متعاقبة بآلاف السنين وهذا الطرح تؤيده النظرية الانتشارية ¹ la théorie diffusionniste حيث إنتقدت النظرية التطورية التي ترى أن الإنتقال من البدائية إلى الحضارة يتم عن طريق التطور والتقدم غير أن الماضي لم يعد حركة خطية تمر من خلال مراحل محددة بصورة تقدمية كأن التاريخ الثقافي قصة مشتقة لمواجهات ثقافية من المحراث إلى الآلات، إن إنتشار السمات الثقافية هو المفهوم المركزي للنظرية الانتشارية التي بررت عن طريقها تأثير الحضارات الكبرى على الحضارات الهامشية للمجتمع الإنساني أو كما يسميه الانتشاريون ² الدوائر الثقافية لسيما أن المعتقدات والأساطير تنتقل من حضارة إلى الأخرى ومن شعب لآخر، فيحدث ما يسمى بالتفاعل الحضاري بين تلك الشعوب لان السمات الثقافية تنطوي على طاقة كامنة للبقاء.

إن تنميط الثقافات وإرجاعها إلى أصول الحضارات المسيطرة ، التي تقوم على أساس إحتكار المعرفة وأدلجة التاريخ حال الجزائر بصفة عامة والمجتمع القبائلي بصفة خاصة التي تلقفته الأنثروبولوجية الكولونيالية بدراسات تأويلية إيديولوجية.

إذن فلا بد من تحرير العقلية من هذه النمطية والسياق الإيديولوجي، إن الموروث الرمزي ملك للإنسانية جمعاء، يشمل كل أرجاء العالم من شرقها إلى غربها ومن جنوبها إلى شمالها.

¹ مصطفى تيلوين، مدخل عام في الأنثروبولوجية، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2011، ص 78.

جدول رقم 3: يبين الوظيفة الرمزية للحيوانات المذكورة في الأساطير عينة الدراسة

الوظيفة الرمزية الحيوانات المذكورة	الحماية	العلاج	فك السحر	تقديم القرابين	مرافق لشخص منبوذ	مجموع النسب مج التكرار
الأسد	53.84	60	14.28			34.37 11
الثعبان	46.15	40	28.57			31.25 10
الحرباء			57.14			12.5 4
الكبش				57.14		12.4 4
الثور				42.85		9.37 3
مجموع النسب	%100	%100	%100	%100	%100	%100
مجموع التكرارات	13	5	7	7		32

يبين هذا الجدول الوظيفة الرمزية للحيوانات المذكورة في عينة الأساطير موضوع التحليل، نلاحظ في هذا الجدول أن الأسد هو من يأتي في المرتبة الأولى بنسبة 34,37% بالنسبة للوظيفة الرمزية المسندة إليه، إذ كما يتجلى في الجدول الأسد له دلالة الرمزية: الإعتقاد بالعلاج بنسبة 36%، كما له دلالة الرمزية للحماية بنسبة 58,84%، أما نسبة الدلالة الرمزية لمؤشر فك السحر لا يمثل سوى 14,28% تدل نسب هذه المؤشرات إلى التواجد الكثيف للأسود في شمال إفريقيا لحقبة تاريخية معينة إذ يمكننا أن نستنتج من خلال بيانات الجدول أن الأسود إستأنست من طرف سكان شمال إفريقيا (نوميديا، البربر، القبائل)، ما

يؤكد قولي الحدث التاريخي الذي وقع في جبل فرعون تحديدا بقرية بني عشير المتربعة فوق سلسلة بجبال تلمسان غرب الجزائر أين هزم شيشنق فرعون بمساعدة الأسود المروضة .

أما الحيوان الذي ينافس الأسد من حيث الدلالات الرمزية فهو الثعبان بنسبة 31,25% فهو يتمتع بثراء الدلالات الرمزية من خلال التلاحح الحضاري التي تناقلتها الذاكرة الشعبية(حضارة واد الرافدين ، اليونانية، وحضارات الآسيوية)، وكيفتها وفق إحتياجاتها الثقافية والإجتماعية، وما يعزز الوظيفة الرمزية لثعبان هي المؤشرات ذات الدلالات الرمزية المتمثلة في مؤشر الدال على الإعتقاد بالحماية بنسبة 46,15% ثم مؤشر الدال على الإعتقاد بالعلاج بنسبة 40% ومؤشر الدال على الإعتقاد بفك السحر بنسبة 57,28%، أما فيما يخص الحرباء فتتفرد بوظيفة رمزية مقتصرة على فك السحر فبالتالي فهي تتضمن مؤشر دال على الإعتقاد بفك السحر بنسبة 57,14%، فالحرباء في المعتقدات القبائلية تعتبر "قال خير" إذا دخلت البيت يمنع إزائها أو قتلها لأن لها دور كبير في فك السحر وطرد الأرواح الضارة، وقد أشارت الباحثة شاحبة بذاك في دراستها حول الممارسات السحرية في المجتمع القبائلي إلى هذا الحيوان وذكرت الأسطورة المتعلقة بالحرباء ووضحت الوظيفة الرمزية للحرباء حيث تقول الأسطورة بإختصار أن امرأة تزوج عليها زوجها بعد أن سحرته الزوجة الثانية وكان السحرفي الخلال الذي ترتديه في رجلها حتى يبقى مرتبط بها كحال الخلال فكان مفعول ذلك السحر أنه اصبح لا يأبه بالزوجة الأولى، وفي أحد الأيام بعد عودتها من الغابة وضعت حزمة الحطب التي كانت بداخلها الحرباء فوق النار فاشتعل الحطب وإحتزقت الحرباء وفجأة إنفطر خلال الزوجة الثانية إلى ثلاثة أقسام وفك السحر حينها على الزوج وإستيقظ من سحره ومنذ ذلك اليوم أصبحت الحرباء تستخدم لفك السحر، فأمسكت بالحرباء. وتلفظت بالصيغة التالية:

"عهدكم أثار بيضان أخلال، أفثلاثة أند آديغ أرتسدوز يبيدى¹ وترجمتها كالآتي: "أعاهدك أيتها الحرباء التي حطمت الخلال على ثلاث أجزاء أني سوف آخذك معي أينما ذهبت".

نعود للجدول لتتعرف على الوظيفة الرمزية لكل من الكبش والثور، كما نلاحظ في الجدول إن وظيفتهما الرمزية تتلخص في تقديمهما كقرايين إما لإسترضاء الأرواح أو الوفاء بالندور أو لتحقيق منفعة جماعية كالوزيعة أو ثيمشروط، الزردة، الإحتفال بمولود، الأعراس، إن هذا الطقس له وظيفة براغماتية، إن الوظيفة الرمزية لكل من الكبش المتمثلة في نسبة 12,5% بالنسبة للكبش، والثور بنسبة 9,37% تبين أن المجتمع القبائلي يوظف هذه الحيوانات توظيفا براغماتيا.

من خلال هذا السياق يظهر مؤشر تقديم القرابين كالتالي:

الكبش بنسبة 75.14% والثور بنسبة 42,85% إن تفاوت نسب مؤشر تقديم القرابين بالنسبة لكل من الحيوانين يمكن تفسيره على أساس النمط الاقتصادي الذي يتصف به المجتمع القبائلي، فهو يعتمد على الزراعة والرعي، بإمكان أغلب العائلات أن تقدم كبشا كقران لأغراض دينية، إجتماعية، نفسية.

أما الثور في الزمن القديم (المجتمع التقليدي) يعتبر الرأسمال لكل أسرة هو المقياس الذي يقاس به المستوى المعيشي للعائلة حيث كان بمثابة جرار يحرث به الأرض ذات المساحات الكبيرة، لهذا السبب فإن المجتمع هو من يقرر تقديمه كقران في الطقوس الجماعية.

¹ بذاك شابحة، الممارسات السحرية للمجتمع الجزائري، منشورات دار السعادة، (د ت)، ص 137.

جدول رقم 4: يبين كثافة حضور الغول والغولة (تريل ، أريليوي) في الأساطير عينة الدراسة.

الوحش

الوحش	التكرار	%
الغولة مؤنث	9	45%
الغول مذكر	11	55%
مج	13	100%

لكل شعب أساطيره الأصلية التي تميزه وتجعله مستقلا بذاته عن الثقافات الأخرى، ذلك أن من مهام أليات الفكر الأسطوري المرتبط بالمخيال الاجتماعي والبنية اللاشعورية ذات إتصال متعدد الأبعاد بالبنية النفسية والرواسب الثقافية المتشعبة في عمق التاريخ، تعطي للأسطورة الدينامية والحركة ، والرمزية تتجسد فيها الصراعات والتناقضات الإجتماعية . وإنطلاقا من هذا السياق نلاحظ في الجدول الذي يبين حضور الغول والغولة في الأسطورة القبائلية تتراوح نسبته بين 55% تمثل كثافة حضور الغول في الأسطورة أما كثافة حضور الغولة فهي قريبة من الأولى بنسبة 45%.

ومن المؤكد أن هذه الشخصية الأسطورية طبعت الأسطورة القبائلية، إختراعها المخيال الاجتماعي، وهي غير معرفة ومبهما يكتنفها الغموض والتناقض، ونرى أنه من البديهي أن تكون منتج لرواسب ثقافية قديمة للمجتمعات البدائية وهو مفهوم أستعمله باريتو *parito* في نظريته حول علم الاجتماع العام،¹ ويتمثل الغموض الذي يكتنف هذه الشخصية أنها غير محددة الهوية فتارة توصف بأكلة لحوم البشر وتارة بالساحرة ذات القوة الخارقة وتارة أخرى توصف بالجمال الفائق.

¹ Renet Basset , contes populaires berberes ,er ive Leroux, Paris, 1887, P7 .

ولندعم الافتراض الذي يقول بان الإرث الحضاري ملك للإنسانية جمعاء، يشتركون في وحدة التاريخ حيث لا يستطيع أحد أن ينكر سيرورته وديمومته .

من هذا المنطلق نعرض أسطورة قبيلة هنود الحمر في أمريكا تسمى قبيلة كواكيوتل kwakuitl في جزيرة فانكوفر van couver تخبرنا هذه الأسطورة عن فتاة صغيرة كانت مكروهة من جميع الأفراد لأنها كانت أرنبية¹ ثم ظهرت غولة إمرأة خارقة آكلة للحوم البشر، سرقت كل الأطفال بما فيهم الفتاة الصغيرة ذات الشفة الأرنبية وضعتهم جميعا في سلة لكي تأخذهم إلى بيتها وتأكلهم، نستشف من هذه الأسطورة أن شخصية الغولة وظفتها كلتا الثقافتين لكلا المجتمعين توظيفا رمزيا يدل على سلوك تهميشي وإستبعادي، وقواعد إجتماعية لا ينبغي خرقها وإلا تعرض فاعلها إلى عقاب وردع إجتماعي عنيف ولتقريب الصورة وإيضاح الفكرة يمكن تفسير وتأويل هذه الأسطورة على أساس المعايير الجمالية للمرأة فإن هذه الفتاة ذات شفة أرنبية² مشوهة، يعتبر خرق معيار الجمال المعترف به من قبل المجتمع، وبالتالي تم التخلص منها عن طريق الغولة آكلة لحوم البشر، وهذا المعيار التقديسي لجمال المرأة نجده أيضا وبقوة في الأساطير القبائلية.

هذه الشخصية الأسطورية المتمثلة في تريبيل الغولة l'O gresse بالمعنى القبائلي هي شخصية خاصة تتميز بها الحكايات الشعبية القبائلية وهي حسب تأويل كاميل لاكوست Camille la Coste du jardin تعبيراً عن رفض المرأة لدور المنوط لها من طرف الرجل في جعلها آلة للإنجاب، المسؤولية على إنجاب الذكور فكانتها تتحدد في نوع الجنس الذي تجنبه ذكر أم أنثى لذلك نجد تريبيل (الغولة) تعيش في البراري فهي متحررة من

¹ بودون وفاء، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1986، ص 94.

² ليفي سترأوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبد الحميد ، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986، ص 51.

كل القيود الاجتماعية ولا تتجرب الذكور فهي تتجرب الإناث فقط¹، بهذا الفعل عدم الإنجاب وأكل لحوم البشر، تخرق السلطة الذكورية، فهو نوع من التمرد على القواعد الاجتماعية .

جدول رقم 5 يبين الخصائص الأسطورية للغول والغولة في الأساطير عينة الدراسة

الخصائص الأسطورية	أكلي لحم البشر	امتلاك أسرار الموت	امتلاك القوة الخارقة (القوة السحرية)	مجموع النسب مج التكرار
الوحش				
الغولة	55.55%	%	85.71%	47.82%
	5	-	6	11
الغول	44.44%	100%	14.28%	52.17%
	4	7	1	12
مجموع النسب	100%	100%	100%	100%
مجموع التكرارات	9	7	7	23

هذا الجدول يمثل صورة واضحة للعلاقة بين الدين واسحر والتعارض بين الطبيعة والثقافة، يظهر من خلال نسب مؤشرات الخاصة لكل من الغول والغولة (الوحش) وتتمظهر العلاقة التآلفية في الخاصية الأسطورية لكل منهما، الغول بنسبة 52،17% والغولة بنسبة 47،82%.

فالقراءة السوسولوجية لهذا الجدول تتطلب الإشارة إلى العمل الضخم الذي قام به فرايزر James Frazer في كتابه المعنون "الغصن الذهبي" الذي تعرض فيه إلى العلاقة بين الدين والسحر، وأصل الدين بالتوسع والتفصيل.

¹ Camille Lacoste Dujardin , la veillance des femmes , relation entre femmes et hommes berbères de kabylie insaniyat , 2010, PP110-112.

يرى فرايزر أن الأسطورة إستمدت من الطقوس وبعد مرور زمن طويل من ممارسة طقس معين وفقدان الإتصال مع الأجيال التي أسسته يبدو طقس خاليا من المعنى ومن السبب والغاية تخلق الحاجة لإعطاء تفسير له وهنا تعطى الأسطورة تبرير لطقس مبجل قديم ، فالأسطورة هي أهم وصلات الإتصال بيننا وبين الإنسان الأول لكونها أحد وسائل التي إبتكرها للتعبير عن فكره وعن أنشطته المختلفة وعمله وعقيدته¹.

نستخلص إذا من خلال البيانات التي تم عرضها في الجدول أن مؤشر أكلي اللحوم البشر يمثل دلالة رمزية لنظام ديني قديم، نموذج أولي والبدائي للدين تتدرج منه ممارسات طقوسية نلمس فيها آثار الديانات العتيقة في التاريخ القائمة على تقديم قرابين بشرية، ويمكن الرجوع إلى تاريخ الديانات التي تؤكد على مثل هذه الطقوس، ومع تطور المجتمعات وتغير أساليب إستظهار الطقوس الدينية أستبدلت بقرابين حيوانية بما أنه لا يمكن فهم الممارسات الاجتماعية ذات البعد الأسطوري لأي مجتمع ما دون الرجوع إلى التراث الإنساني وما يحتويه من تراكم في تجارب وخبرات دينية وما يحتويه من آليات إجتماعية ونفسية في سيرورة تاريخية حددت طبيعة المعتقد وطبيعة الممارسات الطقوسية، عليه نتناول التحليل مستعيننا بالمقاربة النسقية بحيث تكون العناصر مترابطة ترابطا وظيفيا لتوصل إلى الموضوعية والشمولية في التفسير والتحليلندرس الظاهرة الدينية من عدة جوانب. في الحقيقة إن هذا تناول النسقي للظاهرة الدينية كان موجودا في اللاوعي علماء الاجتماع الكلاسيكين بحكم أن العلوم الاجتماعية تهتم بدراسة الإنسان في محيطه الاجتماعي والإيكولوجي، والعلاقة التفاعلية التي تربطه بعدة جوانب من حياته الاجتماعية، النفسية، التاريخية في إطار نظام ديناميكي وحيوي، ومن التأثيرات التي حجت عنهم هذه النظرة الشمولية هي التأثيرات الإيديولوجية ، ما أدى إلى صعوبة إحداث قطيعة مع الأفكار المسيطرة والمؤدوجة وفي نفس السياق نذكر المسار العلمي لفرايزر في أبحاثه التي تضمنت إثنا عشر 12 مجلدا

¹ إبراهيم فضل الله، الحضارة الإنسانية في مسيرتها التاريخية، دار الفرابي، لبنان، ط1، 2003، ص25.

في دراسة الظاهرة الدينية متوثرا بالنظرية التطورية التي كانت رائجة في بداية التداول العلمي لظواهر الإنسانية ومن روادها تايلور taylor ، سبنسر spencer ، مورغان morgan ، فكانت أبحاثه تركيبا بين مجالات إنسانية ومعرفية كثيرة : الفلسفة الإغريقية واللاتينية، الإنجيل ، والفكر المسيحي والفولكلور الأوروبي، بالإضافة إلى رسائل الإثنوغرافية (التعرف على الحضارات من خلال الكتابة)¹.

لسيما أن المقام يستدعي الإشارة إلى دراسة إستراتيجية لتراثنا الشعبي من أمثال وحكم سير، الحكايات الشعبية والآساطير، وبما أن الموضوع الذي تناولناه هو الخلفية الأسطورية لممارسات الدينية والاجتماعية للمجتمع القبائلي فإني سوف أركز حول حيثيات هذا الموضوع، بتحديد طبيعة العلاقات والتأثيرات الثقافية والتاريخية والجغرافية، فالجزائر على العموم ومنطقة القبائل على الخصوص تنتمي إلى قارة إفريقيا من ناحية ومن ناحية أخرى تتصل جغرافيا بحضارات شرق الأدنى وهي حضارة واد الرافدين عن طريق مصر (التبادل التجاري) وعن طريق الهجرات السكانية إذ تعتبر من العوامل الرئيسية لتبادل المعتقدات والثقافات فمن هنا نستطيع الحكم بأن تأثير الحضارات الشرقية سوف تكون أقوى من تأثير الحضارة اليونانية والإغريقية .

إن مطالعتي لبعض الكتب التاريخية مكنتني أن أقارن بين بعض الممارسات والطقوس الدينية للمجتمع الفينيقي والمجتمع القبائلي، لاحظت أن هناك تشابه في الطقوس من حيث الطقوس التعبدية والجنائزية وإهتماماتهم الزراعية وتمسكهم الحميمي بالطبيعة، ذلك أن تقديم القرابين عند الفنيين تقام شعائرها خارج المعابد وبمرور الزمن ، وخاصة خلال القرنين السادس والخامس قبل الميلاد أخذ الفنيقيين تدريجيا يستعيضون عن التضحية بالبشر بتقديم القرابين من حيوانات كأكباش الغنم والطيور وغيرها، قد وجدت عندهم مذابح بسيطة أقيمت

¹ مصطفى تيلوين ، مدخل عام في الإثنولوجية ، دار الفارابي ، بيروت، ط 1، 2011، ص 83.

في الأماكن المرتفعة وبعض المناطق المختارة لجمالها الطبيعي¹ وتتميز بجاذبية روحية قوية، مكرسة خصيصا لتقديم القرابين إن هذا المجال الطقوسي للفنيقيين يشبه الفضاءات الطقوسية في المجتمع القبائلي .

جدول رقم 6: يبين الطقوس السحرية ودلالاتها الرمزية في الأساطير عينة الدراسة

الطقوس السحرية	الدلالات الرمزية	تغلب على الصعوبات (طقس العبور)	علاج المرض	علاج العقم	الحاق الاذى	مجموع النسب مج التكرار
عظام وجلود الحيوان	5	83.33%	0%	0%	0%	26.31%
النبات	-	0%	100%	0%	20%	31.57%
شعر	1	16.66%	0%	0%	40%	15.78%
ضرس	-	0%	0%	0%	40%	10.52%
بول الحيوان	-	0%	0%	100%	0%	10.52%
النسبة	100%	100%	100%	100%	100%	100%
مجموع التكرارات	6	6	6	2	5	19

من الواضح أن المؤشرات الموجودة في الجدول تمثل الطبيعة (المعطى) والدلالات الرمزية تمثل (الثقافة: أسطورة المعطى، طقوس)، تعبر عن الحركية الديناميكية للعلاقة التي تربط بين الانسان بالطبيعة، لقد بين غريبول Griaule في دراسة لمجتمع الدقون Dogon قبيلة في السودان استخدام الواسع للطقوس النباتية، بحيث أولى هذا المجتمع أهمية كبيرة لتصنيف

¹ جان مازيل، تاريخ الحضارة الفنيقية (الكنعانية) ، ترجمة بالخش، دار الحوار للنشر والتوزيع ، ط 1، 1998، ص 35.

النباتات¹ اعتمادا على الخبرة والتجربة استعملتها في ممارسات طقوسية لعدة أغراض غذائية، سحرية، علاجية.

فالمجتمع القبائلي كجزء من المجتمع الإفريقي، إختلق لنفسه ميكانيزمات وآليات دفاعية لتحافظ على استقرارها، ما يظهر في الجدول نجد أن استخدام النباتات المتضمن في أساطير محل الدراسة، يحتل نسبة كبيرة ب 31,57% حيث يحتل استخدام النباتات كعلاج الصدارة بالمقارنة مع الطقوس الزراعية في المجتمع القبائلي أو بمعنى آخر فإن مؤشر النبات له دلالة رمزية². في العلاج نسبة 100%، ما يدل على المعرفة الكبيرة للخصائص الطبية للنباتات (علم النبات Botanique)، كما أن استخدام الطقوس الحيوانية لها وزن في المجتمع القبائلي (القديم والحالي)، حسب الجدول أعلاه فإن طقس استخدام عظام وجلود الحيوان يأتي في المرتبة الثانية بعد طقس استخدام النبات كعلاج بنسبة 26,31%، يليه طقس استخدام الشعر بنسبة 15,78% أما الطقس السحري باستخدام الضرس وبول الحيوان متساويان تقدر ب 10,52%، إن النسبة المرتفعة لطقوس السحرية للنبات 100% ، تدل على استخدام الكبير والمعرفة الشاسعة للخصائص الطبية التي تتميز بها، أما استخدام السحر الأسود (الحاق الأذى بالضحية) الذي تبلغ نسبة 40% فإن الطقوس السحرية التي تستخدم من أجل هذه الغاية تتشابه مع طقوس السحرية المستخدمة في افريقيا نجدها في الدراسة التي قام بها فرايزر في مختلف المجتمعات حيث نجد أن الأفارقة يستعملون الضرس والشعر في السحر الأسود من أجل الحاق الأذى بالضحية وهو ما يسميه فرايزر بقانون الاتصال في السحر التعاطفي التجانسي. كما من اهم العوامل التي تؤدي الى اللجوء الى السحر في المجتمع القبائلي هو العقم، اغلب الفاعلين الاجتماعيين لهذه الطقوس السحرية هي المرأة نظرا لارتباط كيانها الاجتماعي بالخصوبة، هذا ما لاحظناه في مضمون الاساطير عنية الدراسة ما عبر عنه الجدول في النسبة التي مثلت 10,52% من استخدام

¹ Levis, Strauss, La penseé sauvage, Plon, Paris, 1962.

² IKNIN Karima, Etude éthuobotanique des plantes médicinales en Kabylie (Commune Illilen), Master II en biologie (2016_2017) , P24 .

بول الحيوان كطقس سحري لعلاج العقم. أما الممارسات السحرية المتعلقة بطقوس العبور (Rites de passage)، نلاحظ أهميتها في النسبة التي تمثلت في %83,39 المجسدة في استخدام عظام وجلود الحيوانات، إذ يقوم الفرد على اجتياز هذه الطقوس لينتقل من مكانة اجتماعية إلى أخرى، أو الخروج والدخول في وضعية جديدة ليحقق بها الاعتراف الاجتماعي reconnaissance social أو لانتزاع الشرعية من المجتمع (نفوذ، قوة)، وقد تناول دومزيل Dumezil الأساطير والملاحم والطقوس بالدراسة وظهر مختلف الوظائف التي يقوم بها، يرى أنها تتدرج في هيمنة للحكمة السحرية والدينية¹ والقوة الحسية للمحارب المؤدية إلى السيطرة السياسية، هذا ما التمسناه في عينة أساطير محل الدراسة .

بحيث تتميز الشخصية الأسطورية بالقوة والوسامة وقدرتها على اجتياز عدة عراقيل (épreuve) وتبرهن عن استحقاقها وقوتها عليها ان تتغلب عليها، وللتوضيح نعرض بعض مواقف للشخصيات الأسطورية من عينة الاساطير محل الدراسة نأخذ كمثال اسطورة محمد (اسردون) عند الغول (الوحش)² مضمون الأسطورة باختصار أن محمد (اسردون) تصارع مع ثلاثة حيوانات (الكبش، الثور، الديك) فتغلب عليها وانتزع جلدها كدلالة على القوة والسيطرة اما فعل رمي العظم على السور وانهيار السور هو طقس له دلالة على القوة السحرية، من الضروري أن نشير الى ان الحيوانات التي تصارع معها "محمد اسردون" ، هي حيوانات قدسها المجتمع القبائلي القديم، بغض بعض الدراسات حول الميثولوجية القبائلية تقول أنها ألهمت وعبدها الامازيغ³، يمكن تشبيه هذا الموقف بصراع الآلهة في الدينامية الأسطورية اليونانية والرومانية حول السلطة والملك، والاختلاف يكمن في طبيعة الصراع لكل من الأساطير اليونانية والأساطير القبائلية ، أي في حدة الصراع والوحشية التي مرست في الاساطير اليونانية والرومانية.

¹ كلود ريفيير، الانتروبولوجية الاجتماعية للاديان، ترجمة، أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، 2015، ص 91 .

² Léo Frobenius, les contes Kabyle, Tome II, Traduction Mokram Fetta, EDISUD, Aix_en_proveace , 1999, PP 64_85.

³ أحمد أومسوس، الميثولوجية القبائلية، منشورات المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، 2008 ، ص 109

ان الحيوان في شمال افريقيا بصفة عامة والمجتمع القبائلي بصفة خاصة له قيمة اقتصادية، ورمزية، فهو يستخدم في الممارسات السحرية (الموجب والسالب)، وقد ذكرت تاسعيدت تتوح Tassadit Titouh في كتابها حيلة المستضعفين La ruse des dominés، يستخدم جلد، قلب، ورأس وبول ذئب لأغراض سحرية اذ يقومون بتجفيف ذيل الذئب في غرفة العروس تجنباً للعين، وفي منطقة الأوراس يجفف قلب الذئب¹ ثم يدرس إلى أن يصير غبرة يأخذ كمية صغيرة بين طرفي الأصبع، ويوضع في فم المولود الجديد ليكتسب خصائص الفطنة وسرعة البديهة، وهي تمثلات رمزية أنتجها المجتمع عن طريق المحاكاة (الطبيعة).

يرى جيمس فرايزر أن تعاليم السحر معظمها إن لم تكن كلها هي تطبيق خاص للسحر التعاطفي بقانونيه (التشابه والاتصال) يؤمن بهما ضمناً البدائي² كمنظم للطبيعة، إن التفسير الديناميكي الذي قدمه فرايزر حول فعالية السحر نلمسه في الأسطورة القبائلية التي أشرت إليها سابقاً المتعلق بالسحر التعاطفي (قانون التشابه) في موقف إعادة الحياة لشخصيات الأسطورة باستعمال النبات لبعث الحياة من جديد، فالنبات يرمز إلى البعث وتجديد دورة الحياة العلاقة السحرية التي تربط الإنسان بالنبات هي إعادة الحياة فالنباتة تزرع في الأرض كبذرة لا حياة فيها بعد ذلك تدب فيها الحياة تنمو وتخرج من الموت إلى الحياة، هكذا الفكر الأسطوري في محاكاته للطبيعة يستخدم النبات كطقس سحري قائم على قانون التشابه حيث ينتج نفس المفعول على الإنسان، أما فيما يخص السحر التعاطفي (قانون الاتصال) نلاحظه في استعمال الضرس والشعر، أدوات سحرية تتصل بالشخص المراد إلحاق الأذى به (الضحية)، هذا السحر يدخل ضمن ما يسمى بالسحر الأسود، إلا أن النسبة المعبرة عنها في الجدول الذي يبين الطقوس السحرية ودلالاتها الرمزية قليلة 10,51%، نستطيع أن نفسر هذه النتيجة على أساس المنظومة الأسطورية والنسق الرمزي

¹ Tassadit_yacine_Titouh, Op Cit, p95

² جيمس فرايزر، المرجع السابق، ص 65.

التي تحدد بالشروط البيئية والطبيعية ونوعية العلاقة التي تربط الإنسان الإفريقي (القبائلي) بالطبيعة أو الإطار الايكولوجي. وبحضرنى في هذا المقام، الموقف النظري لكارل ماركس الذي يرى أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي أي أن الشروط الموضوعية توجه البنية الفوقية للمجتمع (ثقافة دين، أنساق رمزية، أيديولوجية) اذن فالتصور النظري ليس معطي، انما يتحدد وفق الإشكالات، وسياقات الموضوع،¹ وما مدى مصداقيته في خدمة ذلك الموضوع.

فالشروط الموضوعية للمجتمع القبائلي يمكن أن نبلورها كالتالي: الأرض ← زراع ← سماء
 أمطار ← الماء ← (الزراعة)، الحيوان ← الرعي ← غذاء
 قرين
 الغلاف النباتي والايكولوجي ← (أشجار-جبال- كهوف-وديان) ← فضاء صوفي
 (تأمل_تعبد_فسحة روحية)، لا وجود لصنمية (تماثيل) استنادا إلى المعطيات التاريخية التي استوحيناه في دراسات حول البنية الأسطورية لحضارات شرق الأدنى

(بين النهرين) فإن هذه الخصائص التي ذكرناها تشبه إلى حد كبير خصائص الاساطير التي تنتمي الى حضارات وادي الرافدين (بابل وسومر). أما الشروط الذاتية نجد أن الملك في المجتمع القبائلي القديم في خدمة المجتمع لا العكس، فالملك غير مؤله وانما يتمتع بشخصية كاريزمية، تأليه البشر غير موجود معناه ان الصراع الدموي بين الآلهة كما هو الحال في الاساطير اليونانية منعدم في الميثولوجية القبائلية، هذا يفسر عدم التوجه العسكري في تحقيق المطامح الفردية (السلطة والملك)، ما يقودنا الى القول أن المجتمع القبائلي كان يتمتع بالحس المدني اذ يميل الى الاستقرار وتأسيس مؤسسات اجتماعية ذات أهداف تنظيمية متمثلة في إقامة مجلس شورى ديموقراطي يسير الجماعة زكاها المجتمع بناء على معايير أخلاقية براغماتية لخدمة المجتمع لا وجود لطموح فردي في صناعة مجد الأشخاص

¹ سابنيو أكوايفا، علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عنابة ، هيئة أبو ظبي للثقافة، 2011،

وانما المجد تصنعه القبيلة، وقد تناول ابن خلدون في المقدمة دور العصبية في صناعة الملك (المجد) ولا يخفى على احد القدرة التحليلية والعلمية لابن خلدون في تشريح هذا المفهوم القائم على دعامتين النسب (علاقة القرابة) والولاء المطلق الى درجة التكريس ورفعته الى مرتبة القداسة.

جدول 7 جدول يبين الأماكن الطبيعية التي يسكنها الحارس حسب ما هو مذكور في أساطير عينة الدراسة.

الحارس	التكرار	%
الغابة	8	29.62%
الجبل	3	11.11%
الوديان (منابع المياه)	7	25.92%
الأشجار	9	33.33%
مجموع	27	100%

إن معتقد الحارس (عساسن - essassen) هو من بين المعتقدات التي لا زالت مستمرة ومتداولة في المنظومة الأسطورية القبائلية، ويظهر هذا بكل وضوح في الجدول حيث المؤشرات الدالة على الاعتقاد بأن الأرواح التي تسكن الأماكن الطبيعية متواجدة بنسب متقاربة، يحتل الاعتقاد بأن الحارس يسكن الأشجار بنسبة كبيرة تتمثل في 33,33% ويليهما الاعتقاد بحارس الغابة بنسبة 29,62% أما الاعتقاد بحارس الجبل يتمثل بنسبة 11,11% .

فالحارس (إعساسن) معتقد راسخ في التصورات والمخيل الإجتماعي القبائلي هي أرواح مكلفة إما لجلب المنفعة أو المضرة حسب الطريقة التي يتعامل معها الافراد إما إستثارة غضبها أو توددا إليها لإسترضائها.

فالتبيعة آهله بالأرواح (إعساسن) تسكن الأشجار، الصخور (الجال) الغابة، الوديان، منابع الماء وهذه المعتقدات تندرج ضمن النماذج البدائية المتمثلة في الإحيائية Animisme فقد إهتمت الأنثروبولوجية كمي لكوست دوجردا camille la coste de jardin بالميثولوجية القبائلية وفسرت بعض الممارسات الطقوسية إستنادا إلى خلفية أسطورية مؤسسة لهذه الطقوس فالوديان ونباع الماء فهي الأماكن المفضلة لتتواصل فيها الأرواح وتتلقى¹ وتتقاطع فيها عدة ميثولوجيات مختلفة (الأفعي، التتين).

من الممارسات الطقوسية الجارية لتجنب غضب الأرواح وسخطها تقديم لها التحية أي أن يسلم عليها الشخص ويتودد لها بطقوس فعلية أو قولية خاصة عندما يتوغل في الغابة أو يمر بالوديان ونباع المياه أو حين يصادف شجرة كبيرة في طريقه تكون مكرسة للتقديس.

المعروف أن الشجرة في المجتمع القبائلي مقدسة لها قداسة ودلالة رمزية في الحياة الإجتماعية للمجتمع ، أما من الناحية الوظيفية البراغماتية تعد المورد الغذائي الأساسي سواء للإنسان أو الحيوان، إذ تعد العنصر الحيوي الذي يعتمد عليه الإقتصاد المحلي، أما من الناحية الوظيفية الرمزية فهي الحارس الحامي القائم على حراسة البيت، الأهل، الساحة، فهي بمثابة الدرع تتصدى لكل إعتداء خارجي سواء كان من (الإنس او الجن، الأحياء، أو الأموات منهم)، من أجل ذلك تقام عدة طقوس لتعزيز مفعولها السحري لتوفير الأمن والإستقرار الإجتماعي كإشعال الشموع داخل جذع شجرة خاوية، كما تلجأ النساء إلى التبرك بالشجرة بربط خرق من القماش² في أغصان الشجرة يصطحب ذلك السلوك توسلات ودعاء لتحقيق رغبة كل واحدة منها كطلب الذرية (الإنجاب) أو إلقاء الأمنيات لإنجاب الذكور للواتي لم ينجبن إلا الإناث ، وشفاء من مرض وعودة زوج مغترب أو زوج متخلي...

¹ L'année de l'Algérie en France , proverbe et diction kabyle , édition maison de livre , Alger 2002, P51.

² Henri Genevois, village de kabylie , tome I, édition, ENAG ,2014, P127.

إن النظرة السوسولوجية لهذه الممارسات الطقوسية تفسر هذا الشعور الديني بأنه ناتج من الإحساس بالخوف وعدم الأمن في إنعدام الوسائل التقنية لإيجاد حلول للأزمات والمشاكل التي يتعرض إليها الأفراد في المجتمع من المرض وعجز إقتصادي (الفقر) ومعرفي.

من خلال ما سبق ذكره في العلاقة الصوفية التي تربط الإنسان القبائلي بالطبيعة في فترة زمنية إنعدمت فيه سبل تسخير الطبيعة لخدمته فكان يرى فيها القوة القاهرة والقوة العليا السيدة على ممتلكاته وحياته وحياء أهله، من وفرة الزرع والأولاد إلا أن هذا الشعور الديني بدأ ينقص حينما تقدمت وتطورت الوسائل التقنية في مجابهة الطبيعة وتطويرها لخدمته حينها زاد الشعور بالأمن وقل الإحساس بالخوف والرغبة .

جدول رقم 8: يبين العوامل التي دفعت المرأة القبائلية لاستخدام السحر في الأساطير عينة الدراسة.

أسباب استخدام السحر	التكرار	%
الانتقام	2	20%
من أجل الإنجاب	3	30%
الحفاظ على مكانتها الدفاع عن نفسها	5	50%
مجموع	10	100%

من خلال هذه الجدول يتضح أن المرأة القبائلية تلجأ إلى الممارسات السحرية من أجل تعزيز مكانتها وكيانها الاجتماعي ممثلة بنسبة 50%، ثم يليها الرغبة في الانجاب بنسبة 30% لأن الخصوبة تلعب دور كبير في الاعتراف الاجتماعي، أما ما يخص النزعة الانتقامية عند المرأة قليلة جدا تمثلت ب 20%، فهي نجدها عند الرجل بالدرجة الأولى للاعتبارات اجتماعية لا فائدة لذكرها في هذا المقام، إذن لجوء المرأة القبائلية للممارسات

السحرية هي نوع من الدفاع عن كيانها ومقاومة العنف الرمزي الذي يمارس عليها من طرف المجتمع. فاستخدمت من اجل ذلك أساليب دفاع خاصة مارستها بكل ذكاء وفطنة، أظهرت قدرتها على التكيف الإيجابي مع الأوضاع الاجتماعية المحيطة بها، وهذه الملكات التي تكتسبها المرأة القبائلية تعود الى طبيعة التنشئة الاجتماعية التي تلقتها من خلال الأوضاع والظروف الاجتماعية التي كانت تعيش فيها بحيث وضفت هذه الاستعدادات بطريقة لا شعورية تتمثل هذه الاستعدادات المستدمرة في القيم والتصرفات والسلوك، كما انها استطاعت أن تدير العنف الرمزي بكل كفاءة وجدارة ذلك بالتوفيق بين البنيات الموضوعية والبنيات الذاتية فمارست ما يسمى شكلا من أشكال الاقناع الصامت والسري. من التحليلات التي قدمتها لاکوست دو جردا Camille La Coste du Jardin لمكانة ووضع المرأة القبائلية من خلال الحكايات الشعبية والشخصيات الأسطورية التي تحتويها نصوص الحكايات تبين الصراع القائم بين المرأة والرجل فهي ضحية النسق الرمزي السائد، عن طريق الحكايات تمرر المرأة رسالة احتجاج¹ ورفض لتبعية الرجل رافضة استغلالها وتسخيرها لخدمته وتحديد دورها فقط على المستوى البيولوجي.

الانتقاد الذي يمكن توجيهه للاكوست دو جردا la Coste du Jardin هو ان المرأة القبائلية تكيفت مع النسق الاجتماعي والقواعد الاجتماعية فتعاملت معها بذكاء وعقلانية، في حقيقة الأمر هي التي تدير قواعد اللعبة، ظاهرها عكس باطنها أي ما يظهر في سلوكها لا يعبر عن الحقيقة فهي باتصال عميق باليات والميكانيزمات الاجتماعية في اطار ثقافة عريقة تمتد جذورها الى المعتقدات القديمة (الديانات الوثنية والسماوية)، المرأة القبائلية تستخدم طقوس سحرية دينية فهي متفوقة في هذا المجال على الرجل اذ يعتبر نوع من أنواع التعويض compensation، جعلت من الممارسات السحرية سلاحا نافذا لتدافع على مكانتها، فهو مجال تجد فيه المرأة نفسها لإثبات ذاتها وفرض سلطتها، يعتبر متنفس ومجال تسقط فيه كل

¹ Camille La Coste Du Jardin, le conte kabyle, Etude ethnologique, paris, édition la de couverte,2003, P21.

احباطاتها ومشاعرها السلبية من انتقام وكراهية، فهو باختصار المجال الحيوي والديناميكي لتسير الصراعات الاجتماعية، ما يدعم نتائج الجدول بأن الغاية من لجوء المرأة القبائلية الى الممارسات السحرية هو الحفاظ على مكانتها وكيانها الاجتماعي حيث رجح مؤشر الحفاظ على المكانة والوجود الاجتماعي عن المؤشرات الأخرى هي الدراسات التي قام بها عدة باحثين نشير الى بعضها ليكون التحليل مبنى على أساس واقعي وعلمي، إن الممارسات السحرية التي تلجأ إليها النساء هي استجابة لظروف وجودها التي فرضت عليها، اين تصبح التصرفات والممارسات الرمزية تعمل كنسق لدلالات تعبيرية عن التناقضات التي تعيشها المرأة في المجتمع التقليدي والابوي¹ او ان هذا السعي الدائم للمرأة القبائلية للسحر والشعوذة، راجع لطبيعة مفهومها للسعادة والحياة، كما يشير ذلك م. دفولدير M.Devulder في دراسة حول السحر في قبيلة (أيواظنيين)، ما سماه ب (دين النساء) حيث صرح بان يكفي للمرأة أن تؤدي الصلوات حتى تكون مسلمة، لكن همها الأكبر وشغلها الشاغل ليس تلك الشعيرة وانما الحياة الدنيوية² فالسعادة المباشرة والأنية هي التي تهمها أكثر من كل شيء، وشغلها الأكبر هو السعادة الزوجية ومستقبل العائلة، لكن هذه السعادة غالبا ما تتعرض لمحاولات تعكير من قبل الحماة وأخوات الزوج، فهن يمثلن الأعداء التي على الزوجة محاربتهم ولدفاع عن نفسها تلجأ الى السحر او الى القوى ما فوق الطبيعة (الخارقة)³ .

فالسحر والشعوذة بالنسبة للمرأة القبائلية حسب رأي كل من (Makilam، Devulder) يمثل أساس بنيتها الدينية ومحور علاقتها بما هو مقدس عبر عنه ماكيلام makilam بالعبادة العائلية فممارستهن الدينية والاجتماعية مرتبطة بالبعد السحري، الطقوس في تسيير شؤونها اليومية⁴، ان المعاش اليومي للفرد القبائلي عموما والمرأة خصوصا متعلق بالأسرة والعائلة،

¹ Aissa Ouitis, les contradiction sociales et leur expressions symbolique dans le sétifois, SNED, documents du C R A P E, 1977,p95.

² Nedjima Plautade, la guerre des femmes ; magie et Amour en algerie, paris,1988, P35.

³ Ibid,P25

⁴ Makilam, Signes et rituels magique des femmes Kabyle,Aix_en provence,Edisud,1999, P14

وأكثر تحديد بالزوج والزوجة، أي بالعلاقة بين الرجل والمرأة وبالتالي بالعلاقات الجنسية، فالجزء الأكبر من الممارسات السحرية تدور حول الجنس في القبائل من خلال أطروحة دكتوراه نجمة بولتارد Nadjma plantade بعنوان "السحر النسوي والجنس في القبائل" magie féminine et sexualité en Kabylie étude ethno psycaatrique

والتي وضحت فيها العلاقة بين الجنس والسحر. ¹

سنقوم بعرض بعض الطقوس السحرية التي مارستها المرأة القبائلية المذكورة في دراسة نجمة بلوتد فهي **تمارس طقس المحبة** من أجل أن تضمن الزوجة حب زوجها، تقوم في اليوم السابع من زواجهما عندما تذهب الى ينبوع "ثالا" القرية التي ينتمي اليها زوجها، باصطياد سرطان، تفتحه تملحه وتصبره سبعة أيام بعد ذلك تسحقه في المطحنة اليدوية مع خليط "الكوبالت" والجبس وقطعة من الاسفنج، هذا المسحوق تقسمه الى ثلاثة أجزاء، تطعمه لزوجها على ثلاثة أيام متتالية بخلطه مع "الكسكس" تسعى الى جعل الرجل مجنون بحب زوجته".

طقس إزالة السحر(السحر المضاد): المرأة التي تشك في الحب الذي يكنه لها زوجها، ولكي تعرف السبب، تذهب لتصطاد سرطانا في الوادي أو أقرب ينابيع المياه، عندما ترى السرطان عليها أولا أن تلقي السلام عليه قائلة: "السلام عليك يا وحش الماء، ارفع عني الشؤم الذي في منزلي وارفع الشؤم الذي في عتبة بيتي"، ثم تأخذه معها وتضعه في جمر الموقد²، فإذا لم ينفجر فهي آمنة، أما اذا انفجر فهذا يعني ان حماتها وكل النساء اللواتي معها في البيت يغرن منها. ووضعن لها سحر التفرقة او كراهية الزوج لها.

طقس الحفاظ على ترسيخ محبة الزوج لزوجته: لكي تقي المرأة نفسها من فتور حب زوجها الذي يسببه سحر النساء الأخريات، تقوم بهذا الطقس، تمزج سرطان مجفف مع

¹ Devulder, M, Rituel magique des femmes kabyles(tribus des Oudhias,grande kabylie) Revue Africaine, 1957, PP299_361.

² Nedjima Plautade, op cit, P35.

بعض أجزاء الحيوانات الأخرى، مخالب القط وقواطع الحمار، أجزاء من صدفة السلحفاة. أشواك القط، وقطع جلد الثعبان مأخوذ من بطنه والظهر، مع اقصاص الرأس والذنب لأنها تحتوي على السموم، ثم تقوم بحرق هذا الخليط في الموقد يقوم الزوج باستنشاق الدخان الذي يخرج من ذلك الخليط دون أن يعرف الزوج ما يجري، وهذه العملية يجب أن تتكرر سبعة مرات حتى تأتي بفعاليتها".

وفق هذا السياق يمكن تفسير دائرة المقدس والمدنس عند المرأة القبائلية بالنحو التالي: إن العائلة هي الفضاء المقدس بالنسبة للمرأة، ويظهر ذلك من خلال تعاملها مع محيطها والبصمات التي نجدها في طريقة تهيئة وتزيينها للبيت، حيث تغطي عليه دلالات رمزية تشير إلى مدى تعلقها المقدس بذلك الفضاء تترجمه عن طريق الأشكال والرموز التي نجدها في البيت والتي تسقط فيه تطلعاتها ورؤيتها المثالية للحياة العائلية وللحفاظ على هذا المقدس تلجأ المرأة القبائلية إلى المدنس الذي يمثل الواقع الاجتماعي فتستعين بالطقوس السحرية لتزيل العوائق والمشوشات التي تعكر صفو استمرار حياتها العائلية والزوجية، في الحقيقة إذا تعمقنا في فهم هذا التناقض فإن سلوك وتصرفات المرأة بهذا الشكل له ما يبرره أوله شرعيته لأن البنية الفوقية للمجتمع القبائلي يتميز بالانغلاق والصرامة والدوغماتية Dogmatique فهي لا تلبي احتياجاتها النفسية ولم تراعي أنوثتها باسم الأعراف والتقاليد البالية تجاوزها الزمن ولم يقرها الدين (الإسلام).

ما فتح المجال للبنى اللاواعية المشكلة في تراكم الخبرات الاجتماعية والدينية عبر مراحل زمنية متعاقبة في تحريك البنى الاجتماعية بكل أبعادها الرمزية والمادية (التقنية)، فلدى البنيويون تعتبر الرمزية أوغل عمقا من الواقعي والخيالي¹.

ان أغلب المشتغلين في حقل علم الاجتماع الديني يرون أن المقدس يتحدد بين واقعية موضوعية متعالية وانسان يعبر عنها بواسطة لغات مختلفة، ضمن المعاش للوجود

¹ ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، ط، 2009، ص 205

الإنساني، اذ هو ملازم للإنسان الذي يستخدم بناه النفسية والعقلية للتعبير عما يعيه غالباً كأمر غير قابل للوصف. فكل تعبير عن المقدس ليس سوى تفسير إنساني بواسطة لغات مختلفة اسطورية وشعائرية ورمزية .

يتمثل الخط المحوري في فكر كلود ليفي ستراوس Levis Strauss في أن كل مستوى معين من الواقع الاجتماعي يشكل المكمل الضروري لفهم المستويات الأخرى فالتقاليد تقود الى العقائد وهذه الأخيرة تقود الى التقنيات، ليس بمجرد انعكاس بسيط ولكن عبر تفاعل جدلي بينهما، فلا تستطيع أن تأمل في معرفة واحدة دون تقدير علاقات التعارض والتماثل للمؤسسات والتصورات والحالات¹، وهو الحقل السوسولوجي الذي خاض فيه بورديو Bourdieu في دراسته لنسق الرمزي للمجتمع القبائلي ووضعياً المرأة داخل هذا النسق حاول اكتشاف العلاقات التي تربط بين العناصر المؤلفة للبنية الاجتماعية القبائلية فمن التأويلات والتحليلات التي قام بها تناول البيت التقليدي القبائلي بالدراسة وما يتضمنه من تمثيلات سحرية وممارسات سحرية وممارسات طقوسية، واستخراج النظام الرمزي للبيت مع علاقته بالخارج إذ اعتبره صورة معكوسة ومصغرة للعالم الخارجي.

جدول رقم 9: يبين التمثيلات الاجتماعية حول إنجاب الذكور في الأساطير عينة الدراسة.

التمثيلات الاجتماعية	التكرار	%
القوة والنفوذ	12	57.14%
الحماية	5	23.80%
يد عاملة	4	19.04%
مج	21	100%

يبين هذا الجدول ما مدى تحكم التمثيلات الاجتماعية في السلوك الاجتماعي ما يتطلب رؤية ابستمولوجية للواقع الاجتماعي الذي يسيره الحس المشترك بحكم الاعتياد والعادة، فإن

¹ Levis Strauss, Totémisme Aujourd'hui, paris, P.U.F, 1962, P131

بيانات الجدول تعبر تعبيراً صارخاً على التمييز والهيمنة الذكورية يظهر هذا جلياً في النسبة المرتفعة المتمثلة بـ 57,14% يحتلها التصور بأن انجاب الذكور يزيد من قوة نفوذ العائلة والعرش، إضافة إلى أن إنجاب الذكور له دلالة رمزية على الحماية تمثلت بنسبة 23,80% فإننا لا نستغرب هذه النتائج في ظل نظام اجتماعي تسود فيه السلطة الذكورية ذات الصبغة الأبائية patriarchal، غير أن المفارقة تكمن في أن رغم المظهر (profil) الذي يظهر به الرجل من القوامة والرجولة وامتلاك السلطة المادية والمعنوية إلا أنه أقل سعياً من الجانب الاقتصادي كما يتبين ذلك في الجدول فإن مساهمته الاقتصادية كيد عاملة تمثل فقط 19,04% من مجموع التكرار المؤشرات وانطلاقاً من هذه النتائج نستنتج أن المرأة أكثر فعالية اقتصادياً بحيث أنها تساهم بدرجة كبيرة في اقتصاد البيت.

يستدرجنا هذا الوضع إلى الموقف الأيديولوجي لكارل ماركس حين حدد العلاقة بين الحاكم (رب العمل) والمحكوم (العامل) على أنها قائمة على الاستغلال، يبيع هذا الأخير قوة عمله مقابل ثمن زهيد، وما يعمق ويعقد هذا الوضع هو عدم وعي هذا الأخير بوضعيته الحقيقية، من خلال هذا الإطار يمكن إدراج العلاقة بين الرجل (السلطة) والمرأة (الطبقة العاملة) ضمن التقليد الماركسي في شأن الوظائف السياسية للمنظومات الرمزية، وهذه الوظائف تختلف عن الوظيفة البنوية التي يقول بها دوركايم أو راد كليف براون، تمكن من تفسير الانتاجات الرمزية بردها إلى مصالح الطبقة السائدة.

إن الأسطورة هي منتج جماعي في حوزة الجماعة بكاملها، تخدم الأيديولوجيات والمصالح الخاصة وتسعى بذلك إلى تقديمها كما لو كانت مصالح جماعية تشترك فيها الجماعة بكاملها. تعمل الثقافة السائدة على التكتل الفعلي لأفراد المجتمع في مجموعة وتشل الطبقات المسودة (الوعي الخاطيء)، وبالإضافة إلى ذلك فهي تعمل على تبرير النظام القائم بإقرار الفروق وإقامة المراتب وتبريرها، ينطبق هذا السياق على المنتج الرمزي للمجتمع القبائلي وأيضاً التمثلات الاجتماعية التي أنتجتها البنية الاجتماعية فنلمس نوع من العنف الرمزي أو

الهيمنة الرمزية التي يمارسها الرجل في ظل وصاية المجتمع الذي أعطى له الشرعية في تقمص ذلك الدور، وقد أثرى بورديو Pierre Bourdieu الدراسات التي تناولت موضوع الهيمنة الذكورية والعنف الرمزي بمصطلحات ومفاهيم كانت بمثابة أدوات تحليلية للإشكالات سوسيولوجية، تستدعي معرفة ابستمولوجية، أنثربولوجية، واثولوجية للمجتمع محل الدراسة من المفاهيم التي ركز عليها بورديو في دراسة المجتمع القبائلي هي الهيمنة الذكورية، نسق الطقوس الأسطورية، والبنى الرمزية، وقد أشار في كتابه الهيمنة الرمزية الذكورية الى الآليات التي تنتج مثل هذا السلوك، يؤكد بورديو على ان العائلة تلعب الدور الأساسي في إعادة انتاج الهيمنة الذكورية¹، من خلال الجدول الذي سبق تفسيره نستنتج ان التصورات الاجتماعية هي التي تتحكم في السلوكيات الاجتماعية، ذلك انها تنتج أحكام نمطية paradigmme لا تعبر عن الواقع الحقيقي للمجتمع، كما صرح بورديو على أن المجتمعات على مستوى اللاوعي l'inconscience تعمل على تثبيت الأسطورة الأبدية للأنتى والذكر²، وإبقاء البنية القائمة على البنية الذكورية، بوصفها على انها من الثوابت التي لا يمكن تغييرها.

جدول رقم 10: يبين التمثيلات الاجتماعية حول مكانة الأخ في المجتمع القبائلي في الأساطير عينة الدراسة

النسبة	التكرار	التمثيلات الاجتماعية
%12.12	4	كفالة الاب
%27.27	9	كفالة الزوج
%18.18	6	كفالة الأخ
%15.15	5	تنشئة مركزة على الحفاظ على شرف الفاتح
%27.27	9	التمركز حول الجمال
%100	33	مج

¹ Pierre Bourdieu, la domination masculine, Paris, Seuil, 1998, P92.

² Ibid, P402.

من خلال هذا الجدول يتضح دور التنشئة الاجتماعية في رسم أو توزيع الأدوار بين الجنسين حسب التمثلات الاجتماعية، نلاحظ ان دور المرأة كزوجة وتكريس الجمال كمعيار محدد لمكانة المرأة القبائلية لهما نفس النسبة التي تتمثل في 27,27% وهي أعلى نسبة بالمقارنة مع نسب المؤشرات الأخرى، كما نلاحظ أيضا من خلال الجدول أن نسبة كفالة الأخ المتمثلة بـ 18,18% أكبر من نسبة كفالة الأب 12,12% والسبب المباشر هو أن المرأة تزوج في سن مبكر، فهي تحت وصاية الأب ثم الزوج ويبقى الأخ وسيط بينهما، فهو يتبناها معنويا كدلالة رمزية للحماية والحضوة، كما أن متابعة المرأة بعد زواجها يدل على التمسك بها وتحذير الزوج من اهانتها أو الانتقاص من كرامتها.

فالأخ (الأكبر) يلعب دور الوصي والحامي لشرف العائلة لذلك نراه يحتل مكانة مميزة تربطه علاقة أخوية حميمة بأخته، ويمكن تشبيهها بالعلاقة التي تربط الخنساء بأخيها صقر¹، فالمرأة القبائلية تكن لأخيها حبا مقدسا وقد صورت الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية هذا الوضع تصويرا بليغا²، ان قواعد المجتمع الأخلاقية ملقاة على عاتق المرأة يظهر في النسبة الموجودة في الجدول الممثلة بـ 15,15% تلقن هذه القواعد من خلال عملية التنشئة الاجتماعية، فالمرأة مطالبة ان تحافظ على شرفها لأنه مرتبط بمكانة العائلة أي مساس بشرفها يؤدي الى اهتزاز مكانة العائلة، فالبنتالي ما هو مسموح لها في هذا المجال غير مسموح لها في مجالات أخرى³، أي ليس لها الحق ان تخترق المجال الرجالي الا في هذه الحالة. ان الحفاظ عن الشرف مقدس عند المرأة القبائلية الى درجة انه اذا مست المرأة في شرها تعرض الأخ (الاخوة) الى نبد المجتمع له (banissement) بحيث يحرم عليه ان يخالط مجالس الرجال التاجميعث او الاعتياذ الى السوق ، ما يدفعه الى حلق شار به الذي يعتبر رمز الرجولة.

¹ سارة حسين جابري، الخنساء إصدارات العودي، 2015، ص 18.

² Taos Amrouche, le grain magique, édition hibre, Algerie, 2017, PP 53-105.

³ Bouzaza Karima, le statut de la femme autochtones de l'Algerie, mémoire, université du Quebec à Montréal, Novembre 2008, P70.

ان علاقات الاخوة متحل من الرمزية والقواعد ما يضمن انسجام والتوازن الاجتماعي، كما تحدد طبيعة العلاقة التي تربط الفرد بالجماعة التي ينتمي اليها، ان رابطة الأخوة تخضع الى طبيعة علاقات القرابة حددها المجتمع وفق المصالح والوظائف الاجتماعية¹ التي يقوم بها.

وقد أشار الى هذا الجانب ليفي ستراوس levis strauss في كتابه "العلاقات الأولية للقرابة"² ان علاقات القرابة في المجتمعات التقليدية مبنية على هذا النحو: علاقة الأخ/والأخت تختلف عن علاقة أخ/أخت وأخت/أخت

اذا ان علاقات القرابة في المجتمع القبائلي لها وظائف نفسية وسوسيو ثقافية في هذا الشأن أكدت لاکوست دوجردا(lacoste dujardin(camille)) في كتابها "أمهات ضد النساء" « les mères contre les femmes » بان الأمهات القبائليات والشلحيات يحرضن على المنافسة والغيرة بين الاخوة والاخوات بتفضلهن الذكور فالطفل الذكر اكثر قيمة لأنه يضمن استمرارية النسب والاسم العائلي³، فالتمييز المحجف بين الانثى والذكر يظهر عند بعض العائلات في طقوس الولادة، بحيث تتم الطقوس بتضحية خروف في اليوم الثاني لولادة الطفل الذكر بينما لا تقام مثل هذه التضحية بالنسبة للمولود الانثى، بحكم أن الذكرو الذي تعول عليه العائلة في حمل اسمها واستمرار نسبها وتسلم له السلطة بعد غياب الأب أو وفاته، تعود اليه القرارات الحاسمة في العائلة، كزواج الاخوة الأصغر منه وزواج الاخوات، كما يستشار في كل صغيرة وكبيرة في شان العائلة. لسيما فصورة المرأة كزوجة وصورة الأخ كرمز لشرف والأنفة (نيف nif)، أهم ما اهتم به المخيال الشعبي القبائلي، وسط هذا الاطار للمخيل الشعبي القبائلي، و وسط هذا الاطار للمخيل الاجتماعي عبر جسد المرأة عن طاقة حيوية منغمسة في المعيشة والمساهمة في الحياة الجنسية، الايحائية والحياة

¹ Louis Bousquet, le frère : la femme kabyle, Paris, 1939, P196.

² Levis Strauss (Claude), les structures élémentaires de la parenté, Gruyter, 2ème édition, 2002, P149.

³ Lacoste Dujardin (Camille), des mères contre les femmes(maternite et patriarcat au maghreb), la decouverte, Paris 1969, P72.

الاسرية والشغلية وكذلك مدعمة للنسيج الاجتماعي والاقتصادي داخل مجتمع محدد الخصائص والشرائح، فلا بد أن نشير الى أن مصطلح المخيال الاجتماعي استعمل بنحو واسع في الثقافة الفرنسية للعلوم الاجتماعية والانسانية¹، تحول هذا المفهوم الى مفهوم اجرائي ممكن ان نعتمد عليه في دراسة الظواهر الاجتماعية والطبيعية الاعمال الأدبية والأساطير والأديان مع كل من غاستون بشلار gaston bachelard وجيلبير دوران Gilbert Durand كرد فعل للاتجاه المادي والتجريبي² المحسوس في دراسة الظواهر الإنسانية: أشاروا الى عوامل أخرى للمعرفة الموضوعية كالعامل الرمزي مثلا الذي من خلاله نتوصل الى حقائق شاملة، بعمق سوسولوجي وتحليل ابستمولوجي.

ان النسق الرمزي القبائلي حسب بورديو pierre bourdieu قائم على المصالحة (reconciliation) بين التناقضات، خارج/داخل، أعلى/أسفل، رطب/جاف، امرأة/رجل، ان التفاعل بين هذه العناصر بشكل بنية اجتماعية في اطار تفاعل وضيق براغماتي، أي لا يمكن الفصل بين³ المستوى الرمزي الأسطوري والمستوى العملي (الممارسات) فهما يكونان علاقة متكاملة ومتداخلة ان هذا التحليل للعلاقات الاجتماعية القبائلية جاء متطابقا مع النظرية البنوية لليفي سترأوس levis strauss الذي أرسى المنهج البنوي واستخدمه في تحليل الأسطورة اذا اعتبر الأسطورة ظاهرة قابلة لدراسة مثلها كباقي الظواهر الاجتماعية الأخرى.

¹ بوعيشة فاطمة، ملوكي جميلة، تمثلات الجسد في المخيال الشعبي من خلال الأسطورة، دراسة أنثروبولوجية، مجلة أنثروبولوجية الأديان، المجلد 16، العدد 2، 2005، ص 86.

² Gilbert Durand, les structures anthropologiques de l'imaginaire, DUNOD, 12^{ème} edition, 2016, P19.

³ ليفي سترأوس، المرجع السابق، ص 55.

3-تحليل نتائج الفرضية الثانية

تحليل جدول رقم 11: يبيّن حضور الولي في أساطير محل الدراسة

الولي	التكرار	%
القداسة البركة به	7	87.5%
دعوته مستجابة	1	12.5%
له القدرة على الشفاء	-	%
له القدرة على منح الذرية	-	%
مجموع	8	100%

في هذا الجدول نلاحظ صدارة مؤشر القداسة بنسبة 87,8% على المؤشرات الأخرى ، يدل على الجانب التكريسي لقداسة الولي بمعنى أنه يمثل المحرم المنفصل عن المدنس، لذا نجد المؤشرات الأخرى كالقدرة على الشفاء والقدرة على منح الذرية منعدمة بنسبة ما عدا الدعوة المستجابة للولي بنسبة قليلة ب 12,5% فهذه السلوكيات تتطلب طقوس سحرية تنزه عنها الولي كما أن توغل المعتقدات والرواسب الثقافية المتجذرة في اللاوعي الجمعي يجعل الجماعات تتشبث بالمنفعة الآتية الملموسة الدنيوية .

من خلال بيانات الجدول يتضح زيادة مؤشر القداسة والبركة للولي ويمكن تأويل هذه النسب كآلاتي إن المعتقد الحقيقي والكامن إتجاه الولي يمثل المقدس المنفصل على الدنيوي أي أنه يمثل فضاء غير ملموس منزه عن الدنيوي.

بما أن الذهنية القبائلية تتمتع بالعقلانية فإنها تتعامل مع الولي تعاملًا مزدوجًا فهي تنظر إليه نظرة أسطورية عالم مليء بالأسرار تعتليه الرهبة والقداسة، المقرب إلى الله، شخص نوراني نقي السريرة، طاهر تتبدى من خلاله إشعاع إلهي ، بعد مماته يتحول قبره إلى ضريح يقصده الزوار والحجاج إلتماسا للبركة وتكفيراً لذنوبهم وتنفيساً لكروبهم، يتضرعون له

ليحقق مآربهم ويقدمون من أجل ذلك القرابين والأضحيات ليتقبل سعيهم ولتتحقق حاجتهم في هذا المناخ السحري ينتقل الوالي من المقدس إلى المدنس (ممارسات دنيوية) فيختلط بذلك المقدس بالعادي، فسر فيبر هذه الظاهرة في إطار النظرية السوسولوجية القائمة على أساس الفهم والتفسير وإدراك معنى السلوك الاجتماعي .

تلك الممارسات لها علاقة بالمحيط الاجتماعي والثقافي والديني، نشأ كنوع من التمرد على المنظومة الدينية القديمة لكن بطريقة سلسة ومرونة أنثروبولوجية للحفاظ على البنية الاجتماعية. إن اتجاه التصوف الشعبي جاء أيضا كرد فعل روحي واجتماعي على الأوضاع الاجتماعية السائدة لكنه لم يكن معزولا عن الحياة الاجتماعية فالتمثلات الاجتماعية والثقافية (مجاة أوبئة ، كوراث) تفسر في الوعي الصوفي وفق مفهوم أملته عليه إيديولوجية كوسيط بين الله وعبده، يؤكد البعض أنها كانت تفهم كعقاب إلهي سماوي، إثر تأزم واختلال العلاقة بين الله والإنسان ، وجوب العودة إلى العالم الأصل، النبوي الخالص، المصالحة بين العالم الأرضي والسمائي بين اللهوت والناسوت، ومن هنا تأتي قيمة وفعالية الكرامة الصوفية من حيث هي خطاب مرمر له من القدرة الإقناعية والإستحالة اللغوية ما يؤهله أن يخترق المجال ويكون المخيال الاجتماعي¹ خطاب مارسه الصوفي أو الوالي بعنف رمزي فارضا واقعه ومخياله ، له ما يبرره ويفرض مشروعيته مادام الصوفي هو أقرب الناس إلى الله فهو الزاهد والناسك والمتشعب بالمخيال والنموذج النبوي سواء في تدينه وسلوكه أو في معرجه الرمزي.

فأصبح تعظيم الأولياء سلوك إجتماعي تؤمن به كل الشرائح ، علما أن هذا السلوك أوظاهرة التبرك لم تقتصر على الأحياء منهم فقط، بل حتى الأموات فالكرامة لا تنقطع حتى بعد وفاة صاحبها فالوالي وكراماته لا زمنية.

¹ محمد أرزاري، الأبعاد السوسولوجية والرمزية للممارسة الصوفية في الجزائر، مجلة الموافق للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، منشورات المركز الجامعي، مصطفى أسطبولي ، خاص معسكر، الجزائر، 2008، ص 72.

يُدرج فيبير ما هو غير عادي داخل الحياة العادية من خلال الشخصية الكاريزمية ومن خلال عنصر الإلهام ، خاصة تمنح الفرد جملة من القدرات الخارقة للعادة، تهبه مستلزمات سلطة الزعامة والقيادة ، إنجاز المعجزات هبة ربانية ، القدرة الخارقة (السحرية) يقصد به إقحام عدة أشياء جديدة في سيرورة إجتماعية وفي سلوك الأفراد، إعتقادا على الهبة أو العطية الربانية وإقحام عدة طلبات في وعي الناس وفي سيرورة المجتمع التاريخي، فالكاريزما في المفهوم الكالفيني، الشخص الذي حضي بنعمة الله لأنه أهدى إلى حياة الزهد والتقشف، ونجد ما يقابله في العالم الإسلامي ب "الوالي الصالح " صاحب الكرامات وخوارق العادات .

إن التجربة الدينية مرتبطة بالشروط الاجتماعية والإستعدادات النفسية لأفراد المجتمع غالبا ما توظف لمجابهة الأزمات الاجتماعية منأوبئة وجفاف ، كوارث ، غزو أجنبي. عرف التصوف الشعبي إنتشارا وإتساعا زادت عدد الزوايا والرباطات سواء في المدن أو في الأرياف كالقاديرية ، الشاذلية والرحمانية، مما أدى إلى ترسيخ الوعي الديني كقوة حفاظ وتغيير¹ شكل هذا الحضور الرمزي للولي أو التصوف المخيال الاجتماعي لدى الرعية وأملا كبديل للنموذج الأولي للفكر السحري كنوع في الإرتقاء الإنفعالي.

¹ فلوري لوران ، تر محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2008 ، ص 73.

جدول رقم 12: يبين الفاعلين لإجتماعيين (الممثلة للمنظومة الأسطورية التي يستعان بها) في الأساطير عينة الدراسة.

الفئة الاجتماعية الممثلة للمنظومة الأسطورية	التكرار	%
شيخ حكيم	8	53.33%
العجوز الساحر	7	46.66%
مج	15	100%

إن هذا الجدول ترجمة واقعية للجدال الديني بين المقدس والمدنس، الذي يعتبر المحور الرئيسي في علم الاجتماع الدوركامي والنقطة الحرجة في هذه المسألة هو كيفية التعامل مع هذان المجالين، وما مدى تباعدها واتصالهما في المجتمعات الإنسانية وما مدى تكيف هذا الفضاء في الحياة الاجتماعية والسياسية، وما يترتب عنه من طقوس سحرية يلجأ إليها الأفراد لتحقيق مصالح فردية أو جماعية، أو قصد طلب منفعة مادية أو معنوية، نلاحظ من خلال الجدول أن نسبة تكرار مؤشر الشيخ الحكيم (الولي) في الاساطير عينة الدراسة التي يتم الاستعانة بها، والتي قدرت بـ 53,33% بالمقارنة مع نسبة العجوز الساحرة التي تمثل 46,66%، هذه النتائج تبين أن عملية تكريس المقدس عملية مزدوجة فيمكن تمثيله على المستوى الديني (الشيخ) أو على المستوى السحري (العجوز الساحرة)، فكلاهما يتعايشان يمارسها المجتمع بطريقة واعية على أساس الاستعانة بهما في تحقيق المطالب الفردية والجماعية، فالأولى لها قيمة دينية والثانية لها قيمة سحرية.¹

ان وصل العالم الواقعي بالعالم الأسطوري تتمخض عنه تناقضات وصراعات ما ينجم عنها تغليب أيديولوجية الأقوى، الأكثر فعالية والأكثر استجابة لحاجيات المجتمع النفسية، الاجتماعية والسياسية ما نلاحظه يظهر في الجدول هو التحول في المنظومة الأسطورية للمجتمع القبائلي نظر للمتغيرات الجديدة التي ظهرت في المجتمع تحول من سحر

¹ Dunezil (George), la religion romaine archaïque, ed, payot, 1974, P29.

العجوز, sécularisé (trangible) من المحسوس المدنس إلى الامحسوس المقدس (intangible sacré) فإن ممارسة السحر أو الطقوس السحرية تسعى إلى احداث التوازن النفسي والقيمي، فالمرأة هي من تستحوذ على السلطة السحرية، بحيث تمارس سلطاتها الرمزية بسلاسة ومهارة ومعرفة عميقة لخفايا المجتمع التي تعيش فيه، فالسحر في هذه الحالة مقدس من حيث انه يمنع اختراقه ولا يملك أسراره الا الشخص (الساحر) الذي يقوم بفعله ثم تقدمه على شكل طقوس لخدمة زبائنه، بحكم أن الساحرة العجوز على احتكاك مباشر بالواقع الاجتماعي، فهي تساهم في تغيير مسار الاحداث وتسيير الصراعات، ان الميث (الميثولوجية) العجوز الساحرة، هو نموذج لكل امرأة، يسمح بتشكيل صورة عن رؤية المجتمع للعجائز ويفسر الكثير في المعتقدات المرتبطة بها بما في ذلك تعاطيها السحر، ويبرر تخوف الناس من قواها الغيبية فكل امرأة تجتاز مرحلتين:

مرحلة الشباب خلالها تكون خصبة، وتكون سيدة البيت الأمر الذي تؤدي فيه وظيفة شبه كهونتي مرتبطة بشدة قوتها الخصبة، لكن توغلها في الكبر يفقدها شيئاً فشيئاً هذه الميزة، ويؤدي الى انحصار وظيفتها، وحيث تتحول الى عجوز غير قادرة على الانجاب

فينتابها الإحساس باللاجدوى في البيت والمجتمع والاقتصاد تتحول من مركز الاهتمام¹ في البيت التي كانت ملكته وسيدته بامتياز الى الهامش المنبوذ، تحولت قدرتها الى سحر سلبي مدمر ومهدد للنظام، ان وظيفة المرأة في البيت تتحرف شيئاً فشيئاً بمرور الزمن تتعرض لانقلاب ونهاية التطور والتحول فنتقمص بذلك شخصية الساحرة العجوز التي تعرف باسم (ستوت)، ان انقلاب وضع العجائز وشعورهن بالنبذ والعقم، يدفعهن الى التوسل بالسحر السلبي (إيحاكولن).

من خلال هذا السياق نستطيع استخلاص إمكانية تأكيد الافتراض الذي يقول بوجود matriarcal النظام الأموسي.

¹ محمد أوسوس، كوكرا في الميثولوجيا الأمازيغية، منشورات المعهد الملكي للثقافة- الأمازيغية، 2008، ص 229- 230

في المجتمع القبائليين السلطة الرمزية بيد المرأة، وما يدعم هذا الافتراض هو تولي المرأة النوميديّة الحكم والقيادة العسكرية تمثلت في الشخصيات التالية: الكاهنة، تانيت، لالا فاطمة نسومر، إلا أن بعد تكالب الاستعمار على نوميديا انتكسبت وضعية المرأة، فلجئت إلى قوى بديلة وهي السحر استمدت منها السلطة الرمزية واستقر الوضع على هذا في ممارسة الطقوس السحرية لتثبيت النظام وإحلال التوازن والانسجام، غير أن التصادم الثقافي من جراء تداول الاستعمار في القرن التاسع عشر على المنطقة غير مجرى الأحداث، وأخذ المجتمع مسار آخر أثر على البنية الفوقية، فظهرت بدائل دينية تلامت مع الحاجيات ومتطلبات الأوضاع الاجتماعية الجديدة.

فاستبدلت سلطة السحر بسلطة الكرامة (التصوف)، ذلك أن هذه الثنائية التي تبدو متناقضة أثرت على البنية الرمزية، فهي مزيج بين الدين الإسلامي في المعتقدات القديمة للمجتمع القبائلي كنوع من التجديد والتطور للنظام الاجتماعي والسياسي.

إن اللجوء الممارسات السحرية متجذرة في الثقافة القديمة التي تنتمي إلى الثقافة الإفريقية لم يستطع المجتمع التخلص منها، دخل الولي المنطقة بدخول الدين الإسلامي والأولياء هم أشخاص مروا بتجربة دينية وروحية اهلتهم إلى أن يحتلوا مكانة اجتماعية دينية وشرعية تمارس على العوام سلطة رمزية تجعلوهم يبجلونهم ويقدمونهم سواء كانوا أحياء أو أموات أصبحوا يعرفون بأولياء الله الصالحين (Les saints).

الاعتقاد ببركة الأولياء كمفهوم مقدس تدل على قداسة صاحبها كما تدل أيضا عن قوة تنبعث من جسم القديس (بنية المعتقدات المسيحية)، وستستمر في كل ما يلمسه من ثياب وطعام وأدوات وتبقى ملازمة لجسمه وعظامه بعد موته¹

¹ شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الخارجي، ط 1، 2003، ص 63.

أصبح تعظيم الأولياء سلوك اجتماعي تؤمن به كل الشرائع، علما بأن هذا السلوك وظاهرة التبرك لم تقتصر على الأحياء منهم فقط بل حتى الأموات، فالكرامة لا تنقطع حتى بعد وفاة صاحبها، فالوالي وكراماته لا زمان لها زمن سر مدى، أزلي أسطوري يتجاوز كل الحدود والقيود، فانتشرت ظاهرة زيارة القبور والأضرحة، وأخذ التربة قصد التبرك أملا في تحقيق المأرب، وتفريج الكروب، ودواء السموم والسحر والرباط.¹

يقول د. حومان الحسن "مثلا كان يحدث في بجاية عند قبر ابي علي الحسن المسيحي، وعند ضريح أبو زكاريا يحي الزواوي... كانوا يدفنون الأولياء قرب المدن لحراستها من الأعداء،² ما لمحناه في احدى أساطيرعينة الدراسة التي جمعها ليوفر وبنويوس مفادها أن الوالد قبل وفاته أوصى أبنائه الثلاثة بان يحرسوا قبره لمدة ثلاثة أيام وكان هذا الوالد صالحا عرف بالورع والعلم يدخل في زمرة أولياء الله الصالحين، اضحى التصوف الشعبي وانتشار الزوايا بدائل ثقافية للمقاومة هيكلت البنية الاجتماعية القبائلية كرد فعل لتحلل المؤسسات التقليدية والمنظومة القيمة خاصة بعد الاجتياح الشرس للاستعمار الفرنسي، ذلك ان الزاوية أصبحت عامل من عوامل التنشئة قناة لانتاج وإعادة انتاج نمط ثقافي متوارث³، فالأزمات الاجتماعية واهتزاز النظام الاجتماعي نتج عنه تحول في المخيال الاجتماعي والمرجعيات والوظيفة كنوع من الاستجابة لآليات والميكانيزمات الاجتماعية في المنطقة، كل هذا أدى الى تغلغل صورة الشيخ او الوي في النسق الرمزي القبائلي نظرا للمرجعية الدينية التي تتميز بها، النسب المتصل بالنبوة، الشرف، الاستقامة، الورع، التسامي على الأمور الدنيوية، صاحب الكرامات،⁴ من الضروري لتوضيح الرؤية فلا بد ان نشير الى ان الصوفية لم تحتفظ

¹ د. حومان الحسن، أشرف الجزير دورهم الخطاري في المجتمع الجزائري، دار الخلدونية، الجزائر، ط 1، 2009، ص 61
² Leo frobenius, les contes kabyles, tome II, Op CIT, PP222-236.

³ بوحسين حميد، الشعر، الشفوي القبائلي، السياق، البنيات والوظائف مقاربة أنثروبولوجية، دار التنوير، الجزائر، 2013، ص(66,67).

⁴ علي زيعور، الكرامة الصوفية، الأسطورة والحلم القطاع للاوعي في الذات العربية، دار الاندلس للطبع والنشر والتوزيع، ط 2، 1984، ص84.

بذلك الفكر المتعالي أي الجانب الفلسفي (الحلول في الذات الإلهية والتجلي)، كانت تنتهجه النخبة من ذوي العلم والمعرفة، بل أعيد تشكيلها وتوظيفها وفق التطلعات الشعبية ذات التوجه البراغماتي المنفعي، فتحول من التصوف الفلسفي النظري الى التصوف العملي (الشعبي، الطرقية، الكرامات الملموسة، الخوارق العادات).

لقيا هذا الاتجاه الديني الطقوسي اقبالا كبيرا من طرف كل فئات المجتمع لأن الطقوس التي كانت تدعو اليها توافقت مع الاستعدادات النفسية والدهنيات الكرامية التي كانت

Superstitions أقرب الى المزاعم الشعبية

منها الى المعتقد الديني، فهي تشترك مع رواسب الكهانة والعرافة والسحر وتستخدم لغاية نفعية وشخصية¹، ويجرنا هذا السياق الى اثاره البعد السوسولوجي للتجسيدات المادية الطرق الصوفية والزوايا في بلاد القبائل التي عملت على تعزيز الثوابت الاجتماعية، من تضامن وتكافل اجتماعي والدفاع عن شرف، عن طريق وسائل ثقافية بديلة كانت الزوايا الفضاء الذي يتجسد فيه إزدواجية المقدس والمدنس بامتياز، الكرامة والاسطورة، البركة والسحر، هذه التناقضات تمثل عمق الرؤية لأسطورية الطقسية للعالم، وقد تناول اميل درمنهيم Dermengheim هذا البعد الطقوسي لزوايا من إقامة الولائم والزرادات بالدراسة، يراى ان هذا البعد الاحتفالي يتأرجح بين المقدس والمدنس، وأصبحت من الثوابت التي لازمت التاريخ الاجتماعي للزوايا والمزرات قائلًا: ان للاحتفال دور تحريري اذ يشجع على انسجام الجماعة القروية وتلاحمها ومن جهة أخرى يخفف الضغط الاجتماعي ويعيد شحن الطاقات الطبيعية المهذورة، ويقوي القيم الصوفية العالمية².

لا سيما ان الحياة الدينية هي انعكاس للممارسات الاجتماعية ان الحدث الإسلامي حاضر بشكل او بأخر³، ان الاستجابة للدين الإسلامي كانت فعالة وشرعية كما اشرنا سابقا لوجود

¹ علي زيعور ، المرجع السابق، ص 27

² Dermengheim (E), Culte des saints dans l'islam magh_rebin ed ,Gallimard,Paris,1982, P241.

³ Tassadit TiTouh, Op Cit ,P95

التشابه في نمط الحياة والنظام القيمي لكلا الثقافتين والتي تمثل في Dogme الجانب العقائدي تحرر العقيدة من أي وساطة عدم التقيد بأي منصب (الحرية الفكرية)، اما من الجانب الأخلاقي الكرم (اكرام الضيف)، حسن المعاشرة، التعاون، البساطة، الصبر عند المحن، استجابة المغيث (الحماية او العناية).

مجيء الإسلام الى المنطقة لم يغير البنية الاجتماعية التقليدية كما انه لم يمس القوانين العرفية التي على أساسها يضمن استمرارية واستقرار المجتمع فكان هناك تعايش بين الدين الإسلامي والعرف الاجتماعي تربط بينهما علاقة تفاعلية شكلت ما سماه الانثروبولوجيون الغربيون، الإسلام المغربي تبلور في الزوايا والطرق الصوفية وهو مزيج من التصرف النظري والتتسك والكرامات ببعده الأسطوري والطقوس التكريسية لنيل بركة الشيخ التي ينشدها الزائرون، عادة يدخل الشيخ في مجال الأسطورة فهو صاحب البركات تتحقق على يده المعجزات ويعود دوما الى النص الديني كمرجعية مقدسة يبعث على الوقار ببرنسه الأحمر وقلنسوته وسبحته. أصبحت الزوايا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مؤسسة متعددة الخدمات نورد قول احد المراقبين الاستعماريين "أصبحت الزوايا معابد، مساجد، دواوين للاستثمار والدعاية، مكاتب، مستشفيات فيها تاريخ الأزمنة المعاصرة"¹ فظهرت على رأس كل قرية او عشيرة شيخ فقيه من اتباع الطريقة الرحمانية² واشهر هؤلاء الشيخ محند الحوسين حكيم وشاعر قرية (تاقة) قرب ميشلي وحكيم قبيلة آث واسيف التيزيورزو الشيخ محند أمزيان، تتوافق هذه السيرورة مع النبوية ليفي سترأوس Lévis strauss

في تفسير الأسطورة من ناحية الوظيفة والبنية فالممارسات الاجتماعية والدينية تحركها البنية الفوقية للمجتمع أي النسق الرمزي (الأسطورة) في علاقة ديمومة لا انفصال فيها فإن تشكل الطقس بعد التجربة واحياء الماضي دون انقطاعه عن زمن حدوثه، يرى ليفي سترأوس ان

¹ Turin Yvonne, AFFrontement culturels dans l'algerie coloniale 2éme ed ,Enal Alger,1983, P11.

² Rabah Douk, Tizi Ouzou, des origines et des memories, 2011,éd, par Rafik Maarifa,P122.

التناقضات هي التي تعطي الدينامية والحركية للاسطورة منها تكون نجاعة وفعالية الطقوس، ان الزوايا بالمفهوم السوسولوجي جمعت بين جدلية هيجل وجدلية ماركس من حيث المقولة الأساسية لهيجل التناقض الذي اعتبره دليلا على حركة الفكر وقدرته الإبداعية مما يعني التأكيد الدائم على (الوجود) دون ان يحمل معنى العدم حركة الجدل الهيجلي الذي ينشغل بوجود ميتافيزيقي على عكس الجدلية المادية، في حين اكد كارل ماركس على مقولة الثورة¹ وهو ينبثق على الزوايا في المجتمع القبائلي التي تتأرجح بين الزهد والعزلة والثورة على الوضع المفروض عليه من طرق الاستعمار الفرنسي.

جدول رقم 13: يبين ممثلي المجتمع المدني الرمزي والمادي في الأساطير عينة الدراسة

ممثلي المجتمع المدني الرمزي	التكرار	%
أقليد (الملك)	3	30%
تاجمعت	7	70%
مجموع	10	100%

يمثل هذا الجدول تجسيدا حقيقيا للواقع السوسيو تاريخي للمجتمع الامازيغي (القبائلي)، كما يمثل هذا الجدول مصدقية لنتائج المتوصل اليها عن طريق تطبيق تقنية تحليل المحتوى من حيث نوعية الحقائق المترجمة في البيانات الموجودة في الجدول الذي يبين ان طبيعة البنية الاجتماعية في منطقة القبائل القائمة على البنية الرمزية، يحكمها سلطان القيم أكثر ما يحكمها سلطان المادة (صراع المصالح أو صراع احتكار السلطة الفردية)، حيث نجد سلطان الجماعة الذي يمثل المجتمع المدني الرمزي والمادي يتربع على نسبة 70% من مجموع تكرار المؤشر (تاجمعت)، اما مكانة الملك كرمز للقوة واحتكار السلطة والاستبداد والثيوقراطية théocratie

¹ محمود ابوزيد، اعلام الفكر الاجتماعي، والانثروبولوجي الغربي المعاصر، الجزء الثاني، دار غريب، القاهرة 2007، ص137.

لا يمثل سوى نسبة 30% ما يدل على رفض المجتمع القبائلي للخضوع لأي سيطرة مادية وروحية، نزعته للحرية طبعها الشروط البيئية والاجتماعية حتى أصبحت جزءا من طباعه.

كما أن الملوك التي تعاقبت على المنطقة لم يكن لديها طموح تشكيل امبراطوريات عسكرية، بل كانت تهتم بشؤون بلدانها من حيث إرساء الاستقرار والاكتفاء الذاتي وتركيز على الاقتصاد المحلي وتوحيد القبائل تحت راية نوميديا وتحقيق شعار ماسيسنيسا افريقيا للافريقيين¹، كما انهم لم يقيموا معابد ومؤسسات كهنوتية، الا أن ما نستكشفه من خلال الدراسات التاريخية حول الحضارة النوميديية هو تأثيرها بالحضارة الفينيقية أكثر من تأثرها بالحضارة الرومانية نظرا لإختلاف فلسفة كل واحدة منها عن الأخرى، الحضارة الرومانية قامت على أساس المد العسكري الاستبدادي والشغف بالجانب المادي للحضارة كإنشاء المدن وما تبعها من تقنيات وقوانين والتسيير المركزي خلافا للحضارة الفينيقية التي تعايشت مع ثقافات الشعوب الأخرى كما تميزت بالحكم اللامركزي، ما جعل سكان المنطقة يتجاوزون مع الوجود الفينيقي بالمنطقة من حيث التبادل الثقافي والاقتصادي، ذلك لاقامة محطات تجارية بسواحل البحر الأبيض المتوسط²، اذن فان مقولة التي تداولتها الانتروبولوجية الفرنسية بان القبائل تأثروا بالمنظومة الأسطورية للرومان وانهم نقلوا منهم بعض الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية، مقولة خاطئة لسبب واحد هو ان الرومان لا يملكون نظاما عقديا ولا نسقا ميثولوجيا لأن الحضارة الرومانية هي تجسيدا لنظام لائكي بامتياز لأنها ركزت فقط على الجانب المادي الحسي فوجدت نفسها فارغة المحتوى لذلك عمدت الى استلاف المنظومة الأسطورية اليونانية حيث استمدت من التراث اليوناني اساطير نسبتها اليها حتى تكمل النقص المعنوي والروحي الذي يؤسس الشرعية ويعزز القومية العرقية اللاتينية.

¹ إصطيفان أكسل، تاريخ شمال افريقيا القديم، الجزء الأول، ترجمة: محمد التازي سعود، مطبوعات الأكاديمية المملكة المغربية، الرباط 2007، ص55

² جان مازيل، تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية، ترجمة: ربا الخش، دار الجوار والنشر، التوزيع سورية، ط 1، 1998، ص165.

حاول ملوك نوميديا النهوض بالدولة النوميديّة في اطار المحتوى السوسيولوجي للمجتمع في استتباب الامن وتطوير الزراعة لأن تلك المجتمعات كانت تميل للإستقرار ، ليس لها طموح التوسع والعالمية كان أفقها محليا.

القرية كانت هي ما يوافق أكثرية المستقرين (الأهالي)، فالقرية محل لتجمع الفلاحين الذين يحرثون الأراضي المجاورة، وهي على العموم لم تكن مهياًة لتقبل سكان كثيري العدد، ان الظروف المادية التي تحد من نموها تعطي لسكانها المتعاقبين جيلا بعد جيل حياة جماعية ضيقة، ولانعزال المحلي المتعارض جدا مع التفتح الاجتماعي الواسع لدى الغالبية، مثلا الكثير من البربر لا يعيشون ولا يحلو لهم ان يعيشوا الا في القرى حتى اليوم في بلاد القبائل والاوراس¹.

أشار اندرى جوليان الى وجود شكل من اشكال الدولة في هذه المنطقة قال"والغالب على الظن ان الممالك الوطنية قد تكونت بعد ان يجمع بعض القواد القبائل العديدة تحت سلطتهم، بما لهم من هيبة أو عن طريق القهرو الغلبة"، تشكيل كيان سياسي قبلي،² إذ ازدهرت الزراعة في عهد ماسينييسا فوجد الكثير من القرى النوميديّة وكان المروج الحازم للحياة الزراعية في دولة شاسعة الأطراف مقتنعا بأن تنمية الزراعة كانت ضرورية للتقدم الحضاري³. ماأكده سترابونstrabon

إن ماسينييسا هو الذي جعل من النوميديين أناس اجتماعيين ومزارعين، وقد شكلت صادرات القمح والشعير والزيتون المصدر الأول لدخل المملكة كان اغليدا (مالك) عظيما، عمل ان

¹ اصطفان اكسيل ، تاريخ شمال افريقيا القديم الجزء،الخامس ترجمة: محمد التازى سعود، مطبوعات اكاديمية المملكة المغربية، الرباط،2007،ص216

² Justin, histoire universelle, trad, Perrot et Boitard,E, , Pauckoucke,1873, P75.

³ اصطفان اكسيل، المرجع السابق، ص189.

يجعل من بلاد البربر دولة موحدة مستقلة، فرض الاستقرار ونشر الزراعة وتحسين التعليم، عاملا بشعار افريقيا للافريقيين لمدة أزيد من نصف قرن¹.

نستخلص من هذا السياق ان حكم الممالك النوميديّة لم يكن تيوقراطيا، الا ان الملك لا يستمد قوته من سلطة عليا، التفويض الإلهي، بل كانت مستمدة من الشرعية الاجتماعية ذلك ان المجتمع يزكي الملك الذي يتمتع بشخصية كاريزمية من قوة وهيبة ووقار فالملك ليس مؤلها ولا يتمتع بالسلطة المطلقة كما هو الحال في الحضارات القديمة التي قدست وآلهت الملك. مثلا (الحضارة المصرية الفرعونية، وادي الرافدين، اليونانية القديمة)، فحوى هذا النظام التيوقراطي يعتبر الحاكم (المالك) خليفة الله، وأن سلطته مستمدة من الله وهو السلطة السياسية العليا وأن القوانين الإلهية هيالقوانين المدنية الواجبة للتطبيق وأن رجال الدين بوصفهم خبراء بتلك القوانين الإلهية فإنه تتمثل فيهم سلطة الله وأول من استخدم مصطلح التيوقراطية بهذا المعنى هو المؤرخ اليهودي جوزيف وان، وكان يقصد به المفهوم اليهودي للحكومة كما هو وارد في التوراة حيث يؤكد أن القوانين الإلهية هي مصدر للالتزامات الدينية والمدنية على السواء²، Ecclésiastique ما أجمع عليه هو عدم وجود نظام كاهنوتي ولا معابد، كانت الحياة الروحية والتجربة الدينية خاضعة الى نواميس الطبيعة والكونية المتعلقة بالدورة الزراعية، وقوانين اجتماعية حافظت على استمرار البناء الاجتماعي الخاضعة الى آليات اسطورية أعطتها نوع من الهالة والقداسة تسير في فلك الممنوعات والتابوهات tabous على شكل قوانين أخلاقية يستوجب الالتزام بها لمن أراد أن يندمج في المجتمع، ويمارس حياته اليومية بوافق مع الجماعة، وما يمثل السلطة العليا في المجتمع القبائلي والتي تسير حياة الأفراد وشؤون القرية هي المؤسسة السياسيةالاقتصادية "تاجمعت"

¹ محمد الصغير غانم، المملكة النوميديّة والحضارة البوننية، الجزائر، دار الأمة للطباعة والنشر، ط 1، 2005، ص 57

² باروخ كيمرلينغ، المجتمع الإسرائيلي، مهاجرون، مستعمرون، مواليد البلد، ترجمة عن العربية، هاني عبد الله، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص 413.

او ما يسمى بمجلس الجماعة¹، فهي السلطة الوحيدة والعليا صاحبة كل المبادرات التي تصب في مصلحة القرية اذ تلزم كل الأطراف بحدود ومبادئ عامة مستمدة من العرف، تمارس من خلالها سلطتها على السكان من اجل ضمان استقرار المجتمع. فهي تتميز بصلاحيات عديدة ترجع اليها كل القضايا المعقدة منها والبسيطة.

وفي اطار هذه المنظومة يعد التضامن قيمة إنسانية محورية الى درجة ان صارت اشكال التعاون واجبا مكرسا في القوانين العرفية، بحيث نقلتها من دائرة الأخلاق الى دائرة القانون²، وجعلتها واجبا عينيا بمقتضى القوانين العرفية، كما فعلتها على ارض الواقع عبر آليات مبتكرة أضحت مظهرا مميزا للمجتمع القبائلي، ونتيجة لذلك زالت العديد من المظاهر المعبرة عن الطبقة الاجتماعية كاللباس والغذاء... كما انخفضت نسبة الفقر بحيث كان السائل لا يرد طلبه ما لمحناه في مضمون الاساطير عينة الدراسة من القيم المصرح بها كإيواء الغريب واکرام الضيف³، وعدم رد السائل كما أن في موسم جني الثمار كالزيتون والتين وغيرها من المحاصيل الزراعية تضبط تواريخه من طرف "التاجميث" وأيضا استهلاك لحم (الوزيعة) فمن المسائل التي تسهر عليها هو الذبح الجماعي وهو مظهر من مظاهر التضامن الاجتماعي يهدف الى تقاسم أعباء الحياة، وتكريس التكافل، يشكل التضامن الاجتماعي قاعدة اجتماعية ذات قيمة أخلاقية. لا بد أن نشير أن رغم تأثير الدين الإسلامي على المنظومة القيمية والسياسية للمجتمع القبائلي، وسعي فئة المرابطين في ترسيخ الدين الإسلامي وتعاليم القرآن الكريم في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع، الا اننا نجد بعض القوانين العرفية لها الفاعلية ما منع الأخذ ببعض القوانين التي تخص مثلا الميراث، فالإسلام أعطى الحق للمرأة في الميراث الا أن القانون العرفي يمنع ذلك نظرا لأسباب تاريخية واجتماعية، حيث رجح القائمون على شؤون القرية مجلس الجماعة "تاجميث" انه من

¹ Lacoste Dujardin (Camille), Dictionnaire de la culture berbère en kabylie, la decouverte, Paris, 2005, P332.

² Mohand Cherif Zirem, Qanoun Kabyle, éditer Tafat, 2014, PP 60-65.

³ Leo Frobenius, les contes kabyles, trad. Mokram Fetta, edi Sud, éd originale 1921, volksmärchen der kabylen, engen diederichs, leua 1921, PP115-128.

مصلحة القرية وللحفاظ على البنية الاجتماعية تمنع المرأة في أخذ حقها من الميراث، فقامت مجموعة من القبائل بإصدار قانون عدم توريث المرأة سنة 1759،¹ قصد توسيع الحابوس ودعم الاستقلالية الاقتصادية وضمه الى الأملاك العامة نستخلص مما سبق ذكره أن النظام السياسي التقليدي قائم على مؤسستين ومجلس تجمع أعضاء سكان القرية العرش والقبيلة *tajmaàt* القرية "تاجميت"

وهو لا يزال قائماً الى وقتنا الحالي في المجتمع القبائلي ما تطرق اليه آلان *Alain Mahé* ماحي في دراسته الانثروبولوجية التاريخية للعلاقات الاجتماعية² في الجماعات المحلية القبائلية، يجدر الذكر أن هذه التحليلات تطورت مع فيبر *Weber* في دراسته المشهورة حول الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية 1905 بحيث أظهرو وضح العلاقة بين الاقتصاد والدين أظهر من خلالها ما للمعتقدات الدينية من تأثيرات اقتصادية. فإن إعادة النظر في المؤسسات القديمة او إدخال عليها تعديلات لتكيفها مع مستجدات الحياة الاجتماعية، لا يعني إزالة سلطتها بشكل نهائي، بل يعني استبدال القديمة منها واستبدال سلطة غير موجودة عمليا بأخرى تخترق كل ميادين الحياة، بمعنى آخر "يشير فيبر *Max Weber* الى دوافع الفعل، العملية التي نجدها في النسيج النفسي والعلمي والبراغماتي للمؤسسات الدينية تتضمن منطلقين: ان سلوك الافراد في مختلف المجتمعات ، يفهم في اطار التصور العام للوجود، بحيث تعتبر المعتقدات الدينية تصورات حول العالم والتي تؤثر على سلوك الأفراد والجماعات, بما في ذلك السلوك الاقتصادي.

كذلك التصورات الدينية هي بالفعل احدى محددات السلوك الاقتصادية، ومن ثم فهي تعد من أسباب تغيير هذا السلوك.

¹ Amar Laidani, le droit coutunier Kabyle pendant la colonization française, thèse de doctorat, université de montpellier, 2019, P34.

² Alain Mahé, histoire de la Grande Kabylie XIX^e_XX^e siècles, EDIF 2000.

جدول رقم 14: يبين الدلالة الرمزية للطقس ثم شرط في الأساطير عينة الدراسة.

الدلالات الرمزية لطقس ثم شرط	التكرار	%
استرضاء الأرواح	2	18.18%
الاستضافة الاجتماعية	1	9.09%
التكافل الاجتماعي	2	18.18%
الحفاظ على بنية المجتمع	6	54.54%
مجموع	11	100%

البنية الاجتماعية مرتبطة بإستمرارية الطقوس واستمرارية الطقوس مرتبطة بالدلالات الرمزية بمعنى أن الطقس الذي لا يحتوي على الرمز لا يستمر، ما يتبين في هذا الجدول من حيث نسبه الكبيرة لدلالة الرمزية لطقس ثم شرط ذلك أن مؤشر طقس ثم شرط له دلالة رمزية في الحفاظ على بنية المجتمع بنسبة 54,54% في المقابل تمثل كل من الدلالة الرمزية في استرضاء الأرواح والتكافل الاجتماعي لطقس ثم شرط نفس النسبة ب 18,18%، أما فيما يخص الدلالة الرمزية في الاستضافة الجماعية فنسبتها ضئيلة جدا تقدر ب 9,09% هذا ما يحدد العلاقة بين المجتمع والدين، وهو المجال الذي تخصص فيه اميل دوركايم في محاولة تفسير العلاقة بين الممارسات الاجتماعية والدين، فهو يرى ان كل عقيدة صحيحة اذا كانت لها وظيفة اجتماعية، وقد وضح في كتابه "الاشكال الأولية للحياة الدينية" دور الطقوس في تقوية التماسك والتضامن الاجتماعي¹، ذلك ان المجتمع هو الذي ينتج تلك الرموز والتصورات التي يتمثل لها الأفراد ويلتزم بها دون أي شعور بالأكراه أو القصر الاجتماعي، وأي اخلال بالقواعد الاجتماعية والأخلاقية يعرض الفرد إلى نبذ والردع الاجتماعي، يرى دوركايم أن النسق الرمزي الذي يتكون من الأوامر والنواهي يدخل في جدلية المقدس

¹ Durkheim, E, OP Cit.

والمدنس يعمل على إرساء القواعد الاجتماعية والضبط الاجتماعي من أجل الحفاظ على بنية المجتمع واستقراره.

ودراسة الدين في رأي دوركايم هي دراسة الشروط الاجتماعية لتكوين هذه الأخلاق المثالية يشير الى أن بنية الظاهرة الدينية تتألف من مستويين: المستوى الأول الاتصال العاطفي على مبدأ الإلهي¹ والمستوى الثاني يتم فيه نشأة هذه الخبرة اجتماعيا وعقلنتها، ما ترجمته بيانات الجدول الذي يظهر الدلالات الرمزية لطقس ثمشرط، حيث نلاحظ نوع من العقلانية والواقعية في التعامل مع التجربة الدينية، هذا لا يمنع أن يكون المحتوى الكامن latent الطقس يتضمن طقوس دينية قديمة تتمثل في تقديم القرابين لاسترضاء الأرواح وطلب البركة، ولو توغلنا في عمق الممارسات نلمح بقايا معتقدات قديمة صهرها المجتمع وفق حاجاته واستراتيجيته الاجتماعية، فتغير شكلها مع تطور المجتمع، فإن الفضاء والجو الأسطوري الذي يسود فيه القيام بالتضحية يأخذنا الى رحلة عبر الزمن تفاعلت فيه معتقدات مختلف الحضارات ومختلف الإثنيات تتحرك في إطاره عقيدة دينية سواء أكانت وثنية أو توحيدية.

فإن طقس استبدال القران البشرى بالقران الحيواني نلمحه في أسطورة من عينة الدراسة المعنونة بالألم ناكرة الجميل² إذ جرت العادة في المجتمع القديم على أن تقدم الفتاة كقران لإله الماء ليروي القرية ويثمر الزرع واسترضاء تلك الأرواح التي تسكن الطبيعة، هناك تشابه مع طقوس التضحية التي مارسها الكنعانيون، ويوجد طقس قديم يسمى أزال مارسه اليهود، بحيث يختار مكان يتمتع بجمال الطبيعة ويكون مرتفعا فيقام ذبح القران على الصخرة في وسط فضاء جبلي، نفس المظهر رأبته حين قمت بالبحث الاستطلاعي في قرية أيت سعيد بتقزيرت حيث أشار الدليل leguide³ الى صخرة دبغت بالدم من كثرة استخدامها كمكان

¹ Léo Frobeninus, les contes kabyles, tome II, trad :Mokran Fetta, EDISUD,1921, PP 92-101.

² Lounes GHEZALI,chercheur editeur de deux ouvrages: le rocher de l'hécatombe et l'appel de la montagne, de la region auciennement appeelé tribu Owaguenoun, village Ait Said, 15 Août 2020.

لتقديم القرابين les rites sacrificiels إندهشت حين اكتشفت ان اليهود مارست نفس الطقس وبالكيفية نفسها قديما ويسمى ازالال Azezel وما يعرف عنه انه لم يذكر لا في التلمود ولا في الميشنا mishna، ربما لأنه طقس متوغل في القدم ونطاق ممارسته كان ضيقا، اختصت به طائفة (أقلية) كان لها احتكاك بالثقافات الأخرى عن طريق اما الهجرات السكانية او التبادل التجاري، علما ان ازالال بالأمازيغية معناه يجري ازالالمعناه سيلان (الدم) اذا فإن وظيفة التضحية هو استجلاب القوى الغيبية او تسخيرها لصالح الطامح اليها فردا كان أو جماعة، من خلال هذا السياق نستطيع ان نقول انه بإمكان أساطير مختلف الشعوب ان تنقل نفس الرسالة فإلختلاف يكمن في نوعية وكمية الرسالة¹ أي مدى ترسيخها في وعي المتلقي طبق لمقياس التكرار والفعالية. يرفض ليفي ستراوس strauss مقولة ان الأسطورة والطقس وجهان لعملة واحدة بل هما متطابقان لا يمكن الفصل بينهما وكل واحدة تستند على الأخرى، يقترح ليفي ستراوس مقارنة أكثر شمولية في دراسة الظاهرة الاجتماعية المتمثلة في المقارنة البنيوية الذي اتخذها اطار نظريا ومنهجيا لدراسة الظواهر الاجتماعية الأكثر تعقيدا ذات علاقة بالبنية للاواعية للمؤسسات والانساق الرمزية كالأساطير. التزامه بالبنيوية يظهر في كتابه "البنى الأولية للقرابة" 1949 les premiere formes de parente

وهو يعتقد ان المنهج الذي اتبعه هو الذي مكنه من جعل المعطيات تجريبية حول مؤسسات القرابة والطوطمية والاسطورية، أقرب الى الفهم من أي وقت مضى² يعرف ليفي ستراوس النظرية البنيوية بأنها ذلك الاطار اين الكيان الإنساني لا يتحقق الا من خلال شبكة من الرموز يتحرك حولها دون وعي منه اذن الغرض من المنهج البنيوي ليفي ستراوس هو اكتشاف تلك البنى اللاواعية للمؤسسات الاجتماعية والانساق الرمزية (اساطير، طقوس).

¹ C. Levis Strauss, mythodologie du miel aux cendres, Paris, plon 1967, PP109-110.

² جون ستروك، البنيوية وما بعدها مي ليفي ستراوس الى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة 1996، ص8.

جدول رقم 15: يبين النمط الاجتماعي القبائلي في الأساطير عينة الدراسة.

النمط الاجتماعي	التكرار	النسبة
الزراعة	9	47.36%
الرعي	5	26.31%
الصيد	3	15.78%
التجارة التاجر المتنقل	2	10.52%
مجموع	19	100%

ان بيانات الجدول تكشف جليا على النمط الاقتصادي للمجتمع القبائلي الذي يعتمد بالدرجة الأولى على الزراعة المتمثلة بنسبة 47,36%، ثم تليه النسبة التي تمثل المنشغلين بالرعي بـ 26,31%، وهذا أمر بديهي لأن الأراضي الزراعية تساعد على تهيئة المراعي وتوفير الغذاء للماشية وهي تمثل الدورة الرزراعية المرتبطة بمعاش الفلاحين والمزارعين، أما الصيد لا تتعدى نسبة تمرسه 15,78%، لأنه لا يعتبر المصدر الرئيسي في المعيشة، انما يمارس كهواية أو كنوع من التسلية وحب الاستطلاع، أما فيما يخص امتهان التجارة نسبتها ضئيلة جدا تقدر 10,52% وهذه النسبة تعبر عن الذهنية القبائلية التي تتميز بالبساطة والأرتجال والكرم الى درجة القداسة والميل الى العمل الجماعي والتضامني، والتعامل الاقتصادي في المجتمع القبائلي القديم يغلب عليه طابع المقايضة والتبادل الرمزي، فهو قليل التعامل بالعملة، فهو أسلوب اقتصادي خاص بالمجتمعات التقليدية والزراعية، لا نجد فيه تقاليد صناعات موروثة، فهو يكتفي فقط بما هو ضروري في الصناعات لتلبية حاجياته من مآكل ولبس وشراب أي متطلبات الحياة اليومية *le quotidien* بخلاف المجتمعات التي تسكن المناطق الساحلية المتأثرة بالمدينة نجد اقتصادها قائم على الحرف اذ يتم تسويق منتوجها عن طريق التجارة كمصدر مهم للمعاش، ما ينتج عنه من تراكم الأموال يعطي الطابع الرأسمالي لذلك المجتمع، اذ نجد ان هذا النمط الاقتصادي أكثر تداولاً في المناطق المتفتحة

على السواحل نظرا للهجرات السكانية الوافدة من اسبانيا اثر سقوط غرناطة¹. وهروب الاندلسيين من بينهم اليهود من مفاتيش التحكيم اللإسبانية وقد أشار ابن خلدون الى هذا الموضوع في المقدمة حين تحدث في الأمصار، المعاش، والصناعة²

ان غياب ثقافة العملة والابتعاد عن النزعة الرأسمالية تضعف الممارسة التجارية في أي مجتمع، هذا ما ينطبق على المجتمع التقليدي القبائلي المتمسك بتقاليد المشاركة أو كما يسميه ليفي برويل bruillevis قانون المشاركة في كتابه "الوظائف العقلية للمجتمعات البدائية 1910"، يرى أن البنية الاجتماعية للمجتمعات القديمة تتشكل من بقايا معتقدات دينية وهو مفهوم محوري اعتمده ليفي برويل في تفسير الفكر ما قبل المنطقي الذي يميز المجتمع البدائي، الا اننا نستخدم هذا المفهوم في حدود معرفتنا للمجتمع القبائلي الذي ما يزال متمسك بالقيم التقليدية التي ساهمت في الحفاظ على كيانه وعلى خصوصيته الثقافية هذا لا ينفي حسه العملي والعقلاني في تعامله مع واقعه الاجتماعي وإرثه الأسطوري، ان الموقف الايستمولوجي يتطلب إعادة النظر في ذلك الإرث السوسولوجي الذي انتجته شروط اجتماعية، سياسية ومعرفية في فترة زمنية تأثرت بالإيديولوجيات التي كانت سائدة حينها حول الإثنيات، اعتبار الرجل الأبيض والأوروبي من أرقى الأجناس والآخر متوحش، غريب، مختلف، ما يدفعنا الى القول بأن البنية الأسطورية يمكن أن تتعرض إلى تزوير من جراء علاقة السيطرة والقوة بين المجتمعات(*)، وإدخال عليها إضافات للتمويه الحقيقة التاريخية والاجتماعية، على هذا الأساس نعرض مضمون الأسطورة التي جمعها ليو فروبنوس في

¹ قايد مولود، البربر عبر التاريخ، في اسبانيا الإسلامية، ابتداء من عام 711، منشورات ميموني، الجزائر، 2007، ص9

² ابن خلدون، المقدمة، المجلد الثاني، ص145.

(*) نشرت صديقة لي من ألمانيا ميلاني موستر melanie moster في موقع شبكة التواصل الاجتماعي في 8جانفي 2021 تصريح أحد مخرجين المسرح بيترسيلر peter sellars بمناسبة افتتاح المهرجان المسرحي في النمسا، النص مترجم من الألمانية الى الفرنسية، وقمت بترجمة الى العربية "نحن القاطنين في النصف الغربي من الكرة الأرضية معتزين وفخورين بإرتفاع مستوى المعيشي للعالمية مقتنعين أن ثقافتنا متفوقة على الثقافات الأخرى هذه في المأساة الحقيقية"

« Nous les habitants de l'hémisphère occidental avec toute fierité de notre niveau de vie élevé, nous sommes convaincus que notre culture est supérieure aux cultures du monde, telle est la vraie tragédie, traduit de l'allemand par melanie moster, le 8janvier 2021.

الجزء الثاني من كتاب الحكايات الشعبية القبائلية مفادها "أن فتاة كلفها الله بإبلاغ أكياس من المال الى القبائل وأكياس من القمل الى الشعوب الأخرى، الا انها ارتبكت وأخطأت في توزيع تلك الاكياس، فأعطت كيس من القمل للقبائل وأعطت كيس المال للأوروبيين وأعطت كيس من القمل وكيس من المال للعرب.¹ اذ تمعنا في المعنى الكامن لهذه الأسطورة نستخلص حتمية ميثية خاضعة لايدولوجية اثنية في تصنيف الشعوب، قصد تلقينها قناعات وهمية لا أساس لها في الحقيقة،

فقد تطور هذا الاتجاه في العصر الحديث إلى ما يسمى بنظريات المؤامرة² theories de manipulation للسيطرة والتحكم في اتجاهات الشعوب.

لا ينحصر اهتمام الأسطورة في أن تروى لنا الميثولوجية الأصلية، اذ هي متواجدة كإنتاج للفكر الإنساني المتأمل في بعض أشكال العلاقات بين الناس والعالم³، فهي تقترح تصوراتك نماذج للعمل الوسائطي للأجيال القادمة، وقد كشف ديموزيل Dumézile في دراسته للبنى الاجتماعية الرومانية، أن الأسطورة كان لها دور في تشكيل البنى السياسية والمكانية والزمانية، حيث ينحصر دورها في تأكيد الطقوس والأخلاق والقوانين، على غرار المجتمع القبائلي الذي أسس طقوسه وفق معتقدات كيفها مع طبيعة مجتمعه، ووظفها لخدمة البناء الاجتماعي ليتسنى الحفاظ على استقراره وبقائه، ذلك أن المنظومة الأسطورية القبائلية تعتمد على الطقوس الزراعية (الاحتفالات: يناير، عيد الربيع، أنزار)، ذلك أن نظام المعتقدات في المجتمع القبائلي يشكل حسب منطق عقلاني وحسب الوظيفة التي يؤديها في المجتمع، هذا الموقف يسانده دوركايم E. Durkheim

¹ Leo frobenius, les contes kabyles, tome II.

² Guillaumen Soulez, Rhetorique, public et manipulation, C,N,R,S, edition Hermés, la revue, 2004/1, N38,P94

³ ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة تأسيسية ترجمة عزالدين عناية، المركز الثقافي العربي ط1، 2009، ص201

الذي يرى ان كل عقيدة صحيحة اذا ما كانت لها وظيفة في المجتمع، فلا مكان لدين الا بقدر الذي يضمنه من نجاح انساني يتم ارساءه بواسطة طقوس مناسبة للوظائف التي تنظم واقع العالم¹.

من خلال هذا السياق نستنتج أن النمط الاجتماعي له علاقة بالنمط الثقافي وكلا النمطين يحدد البنية الأسطورية، والوظيفية للمجتمع القبائلي، نوضح العلاقة كالتالي: اذا كان النمط الاجتماعي يعتمد على الزراعة فان البيئة تحدد الأحداث الأسطورية التي تتمحور حول الأرض، الماء، الحيوان، المحاصيل الزراعية وممارسة طقوس الغرس، الحصاد، الجني، وما يترتب عن ذلك من الاحتفالات الطقوسية (الربيع، يناير، يتشوط، أنزار)، وتقديم القرابين من اجل استعطاف لقوى الطبيعة وانجاح الموسم الزراعي.

تحليل جدول رقم 16: يبين الممارسات الاجتماعية ليناير في الأساطير عينة الدراسة

يناير	التكرار	%
الكسكس كطبق أساسي	9	69.23%
استضافة عابر سبيل الصدقة	6	46.15%
مجموع	13	100%

تنتقل الأفكار والتقنيات من خلال الطعام وما ينتج عنه في تشديد للعلاقات الاجتماعية، حيث تبدو طبيعته ذات خصوصية ثقافية لا تخلو من رمزيات دالة على الأخلاق وقيم² عميقة مندمجة في البناء الاجتماعي، ان للكسكس رمزية تفوق كل التصورات السانجة هذا الطعام له مفهوم شامل ومركب لكل ما هو مشتت ومبعثر إنه رمز لجمع أواصر العلاقات القرابية.

¹ ميشال مسلان، المرجع السابق، ص203

²Fadhma Aith mansour Amrouche, histoire de ma vie, édition la decouverte, Paris 1996, P129.

هذا ما نستنتقه خلال الجدول الذي يبين الممارسات الاجتماعية لليناير في عينة الأساطير محل الدراسة حيث يعبر نسبة المؤشر الذي يمثل 89,23% الدال على استخدام الكسكس كطبق رسمي للاحتفال بيناير بطريقة مكثفة في المجتمع القبائلي يقابله مؤشر استضافة عابر سبيل يقدم الكسكس كنوع من القران الغذائي لإسترضاء الأرواح أو اجتنابا لغضبها فهو مرتبط بمعتقدات ورواسب ثقافية كثيفة متوغلة في التاريخ الثقافي للمجتمع، يمثل هذا المؤشر نسبة 45,15% وله دلالة رمزية على الصدقة والزكاة راجيين من وراء هذا الفعل البركة واستكثار الرزق، وهي قيم دينية إسلامية امتزجت مع روح الكرم وحسن الضيافة الذي يتمتع بها المجتمع القبائلي.

يعتبر هذا نوع من الطعام مؤسس لحدود اثنية ودينية، طبقية، سياسة وجنسية. ذلك أن الكسكس له علاقة بنمط المعيشي للمجتمع ونمط الإنتاج السائد، بما أن مصدر الكسكس هو القمح هذا يدل على قوة ارتباط المجتمع القبائلي بالأراض والزراعة فيعيد الاحتفال بيناير على أساس حضور الكسكس كطبق أساسي بامتياز¹، بداية تجديد الطبيعة لدورتها الحياتية.

فمرجعية الاحتفال تعود الى تقويم فلاحي ظل الفلاحون يحيونه حتى اليوم، وهو ظاهرة اجتماعية طقوسية دينية قبل مجيء الإسلام الى المنطقة حيث ارتبط التاريخ الأمازيغي بمعتقدات ظارية في القدم فقد كانت المجتمعات القديمة ومن بينهم الأمازيغ عاجزين عن فهم الطبيعة والكون وخبائاه، وتفسير الظواهر التي تظهر من حين لآخر، في تشكل العواصف والفيضانات والزلازل والرياح، ونتيجة عدم فهم كل هذه التغيرات المفاجئة في الطبيعة حاولوا ارضائها والتقرب منها بواسطة القرابين والطقوس السحرية.

¹ Camille Lacoste Dujardin, dictionnaire de la culture berbère en kabyle, edition la découverte. 2005, P107.

لسيما ان الكسكس في المجتمع القبائلي التقليدي هو النظام الغذائي المرتبط بالابعاد الروحية والممارسات الطقوسية فهو يقدم في الزوايا لإطعام الخوان (المقيمين المشتغلين بشؤونها)، وشيخ الزاوية كمظهر من مظاهر التضامن والتقدير.

أصبح الكسكس من العناصر المقدسة (أولياء الصالحين) تمنح بفضل أكلها تقديسا واحتراما مع المضيف تنشأ عن طريقه علاقة أخوية، ونعترف اليوم بلا شك بوجود علاقة بين الثقافة المادية (بالخصوص نظام الإنتاج) والبنية الاجتماعية وأنظمة التصورات التي تميز المجتمع.

تحليل جدول رقم 17: يبين الممارسات الطقوسية لطبق الكسكس في الأساطير عينة الدراسة.

الكسكس باللحم	التكرار	%
وليمة زردة	3	21.42%
ضيافة	8	57.14%
قربان	3	21.42%
مجموع	14	100%

ان الممارسات الطقوسية المرافقة للكسكس تظهر الوظيفة الاجتماعية والبعد الاجتماعي لهذا الطبق (الطعام)، الذي يتضمن دلالات رمزية منها تقوية الروابط الاجتماعية وتمتين علاقات القرابة وتعزيز التكافل الاجتماعي والتبادل الثقافي، هذا ما يدعمه الجدول حيث نلاحظ حضور دوركايم المكثف للكسكس كطعام خاص بالاستضافة بنسبة 57,14% بينما طقوس الزردة والقربان فلهما نفس النسبة المتمثلة ب 21,42%، ما يبين ويوضح الأبعاد الاجتماعية والسوسولوجية المتصلة بهذا الطعام تحيطه أجواء روحية ودينية، يندرج من هذه الطقوس المرافقة لطبق لكسكس وظيفة اجتماعية وهي تثبيت التماسك الاجتماعي والحفاظ على البناء الاجتماعي كما يسميه دوركايم Emile Durkheim التضامن الميكانيكي أو الآلي الخاص بالمجتمعات التقليدية، أين الفرد ليس له وجود إلا في اطار الجماعة بحيث يطغى

الضمير الجمعي على الفردانية، تؤكد المشاركة في الطعام بقاء الجماعة، فالمجتمع هو الذي يفرض التمثلات والتصورات¹ التي بدورها تشكل الوعي الاجتماعي la conscience collectif، إذ أن الاعتراف الاجتماعي لا يتحقق الا بالالتزام بالقواعد الأخلاقية ما ينمي الشعور الجمعي.

الفرد في هذه الحالة لا شخصية له فهو يمثل الجماعة في سلوكه وفي أفعاله، أي تمرد أو إختراق لهذه القواعد يعرض الفرد الى الرفض والردع الاجتماعي، ان الآليات والميكانيزمات الاجتماعية التي تتمحور حوله الطقوس المرافقة للكسكس توجهنا الى التحليل البنيوي لهذه الممارسة التي تتألف من عدة مستويات المستوى الاجتماعي قد تطرقت اليه اما المستوى الاقتصادي فهو يمثل الجانب الكامن من الممارسة تظهر علاقات التبادل الرمزي في انتاج علاقات اجتماعية قائمة على أساس اقتصادي. فاذا رجعنا الى المؤسسات التقليدية القبائلية كالزوايا والرباطات الصوفية نجد أنها مدعمة غذائيا من طرف المجتمع عن طريق تقديم الكسكس كطعام أساسي لتأمين الغذاء لتلك المؤسسات وقد تناول مالينوفسكي malinowski دراسة الممارسات الاجتماعية والطقوس السحرية لمجتمع التروبرياندي Iles trobriand اكتشف الأسس الذي يقوم عليه إقتصاد معين من خلال وصفه لتبادل الاحتقالي le don هو الكولا، كانت كل الممارسات الاجتماعية والمؤسسات وظيفية بمعنى أنها تنسجم في كل وظيفي، مما أسهم في المحافظة عليها²، الا ان عكس دوركايم يرى مالينوفسكي ان المجتمع هو الذي يخدم الافراد لا العكس أي ان المجتمع هو الهدف النهائي النسق، بل وجدت المؤسسات من اجل الأفراد (الناس) فكانت الحاجات البيولوجية بالنهاية هي الدافع للاستقرار أو التغير الاجتماعي وكان موس mauss marcel من الذين تأثروا بمالينوفسكي ويظهر ذلك في بحثه حول الهبة يرى ليفي سترأوس أن موس فتح باب جديدا في وجه العلوم الإنسانية بتقديمه تحليلا عميقا لنسق العلاقات الاجتماعية بعيدة عن المعطيات المحسوسة،

¹ Durkheim (Emile) : les formes élémentaires de la vie religieuse classique, uqac.ca,html,2002, P21.

² Malinowski : moeurs et cotumes des mélanésiens, Edition Paof, Paris,1933, P69

اذ وضع من خلال دراسة الهبة إمكانية الدراسة والتحليل الكيفي للوصول الى حقيقة اجتماعية.

يبدو الكسكس مظهر من المظاهر المادية والمحسوسة في البنية الاجتماعية والثقافة القبائلية يتجلى من خلال الاحتفالات العائلية والاجتماعية، ذلك ان الكسكس هو الطعام الذي يلتف حوله مختلف الشرائح الاجتماعية كما يجمع كل الفئات الاجتماعية.

ينجر منه الإحتكاك والتواصل بمختلف الطبقات الاجتماعية¹ وتبادل علاقات القرابة تعمل الطقوس المرافقة له بإنتاج علاقات جديدة او إعادة بنائها وكما أشرنا سابقا أن موس mauss تناول هذه العلاقات التي تبدو ظاهرة اجتماعية بحثة في دراسته حول الهبة اكتشاف ان من وراء تلك العلاقات الاجتماعية، يكمن بعد اقتصادي، تسييرها وتنظيمها الأنساق الرمزية الخاصة بكل مجتمع²، ان المجتمع القبائلي يتمتع بالحس العملي والعقلانية في تنظيم حياته الاجتماعية وكما عرف فيبر max weber هذا السلوك على أنه ينتج عن فهم الفرد لنفسه وواقعه أي إعطاء معنى لسلوكه وترجمته الى فعل اجتماعي يتمشى ومتطلبات مجتمعه، بمعنى احداث التوازن بين قيمه وقيم مجتمعه، قد فسر فيبر العلاقة التي تربط بين قيم الفرد وقيم المجتمع أو بين الفرد أو المجتمع تفسيراً منهجياً في كتابه الموسوم "روح الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية". فان المنظومة القيمية للقبائلي لها القابلية للتكيف مع المؤسسات الدينية على هذا الأساس فإن النظام الرمزي للمجتمع القبائلي أنتج مؤسسات دينية لتحافظ على استقرار المجتمع والتماسك الاجتماعي في إقامة ثمشرط(الوزيعة)، الاحتفالات الموسمية(يناير، أنزاز)و الزوايا كل هذه المؤسسات تشترك في عنصر واحد وهو الكسكس الذي يرمز الى استمرار الجماعة.

¹ احمد مجدى حجازي، علم اجتماع الازمة تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص81.

² Max Weber : l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, les classiques des sciences sociales, 1904/1905. P59.

4-مناقشة الفرضية الأولى :

إستنادا إلى التحليل السوسولوجي الذي قمنا به في تحليل عينة من الأساطير والحكايات الشعبية التي جمعها ليوفروبنوس في ثلاثة اجزاء ومن خلال فئات التحليل ووحدات التحليل التي لها علاقة بالتساؤلات والفرضيات المدعمة بتقنية المقابلة التي أجريناها مع المبحوثين، أكدت النتائج صحة الفرضية الأولى التي مفادها أن هناك توافقا بين الدلالات الرمزية الموجودة في الأساطير، والممارسات الدينية والإجتماعية للمجتمع القبائلي.

إن تحليل الاساطير والحكايات الشعبية القبائلية عينة الدراسة وتصنيف المعطيات حسب متطلبات الفرضية، أسفرت على رؤية ميثولوجية للمجتمع القبائلي (الامازيغي) مما اعطى أصالة ومصداقية للموضوع وهذا طبعا بعد إتباع الخطوات المنهجية في الدراسة السوسولوجية الخاصة بالمنهج الكيفي .

من خلال الجدول الأول للفرضية الأولى نستشف طرح قضايا فلسفية وميثولوجية كمسألة الخلود حيث تكرر مؤشر إنبعاث الحياة بنسبة 47,5% وهي أعلى نسبة بمقارنتها مع نسب مؤشرات أخرى (تعاقب الليل والنهار-، نشأة الممالك -القبيلة-)، الأمر الذي يبين أن المجتمع القبائلي قادر على إنشاء فكر أسطوري، يتجلى هذا في اللغة الأسطورية التي تتميز بها الحكاية الشعبية القبائلية المحاطة بطقوس الإفتتاح الحكاية بالعبارة الآتية: " تامشهو تسوي أتسلهو أتسغزيف آشت أوسرو" وترجمتها هي حكايتي ممتعة تطول كالحزام (الحزام الذي تلف به المرأة القبائلية خصرها) أما عبارات الإختتام تكون كالتالي "تامشهو تسوي الواد الواد حكغتسيد إيوارو الجواد" ترجمتها هي حكايتي الواد الواد حكيبتها لأولاد الأسياد، وأيضا " افهيم أتسيف مازوايظ أتسيراريف " تترجم على هذا النحو: العاقل يعتبر بها أما السفية فيتركها جانبا، إن هذا الطقس الأسطوري للحكاية يسمح للمتلقي أن يتواصل معها روحيا وجسميا.

لاسيما أن النصوص الأسطورية لليو فروبنيوس l o frobinuis التي تناولتها بالدراسة والتحليل أظهرت بأن المجتمع القبائلي قادر على إنشاء فكر أسطوري لكن ليس بالمفهوم الفلسفي الإغريقي ، فإن الأساطير القبائلية يغلب عليها الطابع العقلاني والعملي، ويمكن مناقشة مقولة بيرني جالو galand pernnet" ليس هناك اساطير قبائلية كالتي نعرفها في الإرث الأسطوري الهندوأوروبي (اليونانية، الرومانية، الهندية)، فالأساطير القبائلية تبادلت عدة مواضيع في حبكة حكايتية، حيث التأثير الإسلامي واضح فيها".

النتيجة التي إستخلصتها من خلال تحليلي للأساطير موضوع الدراسة ومن خلال معطيات الجدول هي الطرح الأسطوري والفلسفي لمسألة الروح فقد لاحظت اختلاف في النسق الفكري التجريدي، حيث تعمل الأسطورة على إستخدام النباتات والحيوانات¹،(الأسد، الثعبان، الحرباء) لإعادة الحياة resurrection ذلك أن تلك الطقوس السحرية تظهر أن فكرة الخلود (الميتافيزيقا) لم تكتمل بعد، وهذا يعكس المستوى الفكري والحضري، ودلالة على فقدان حلقة في تسلسل، لسيرورة تاريخية معينة مما أحدث خلل في النسق الأسطوري القبائلي، بعد محاولة إستيعاب الحضارة الإغريقية²، للمنظومة الأسطورية القبائلية (الأمازيغية) وتحوير الإنتماء الهوياتي ومحاولة إلباسها ثوب الثقافة الهيلينية عنوة .

مما يشير على أن المجتمع القبائلي كان متفتحا على الحضارات الأخرى هو حضور بعض الحيوانات الأسطورية التي تنتمي إلى الحضارات الشرقية في النصوص الأسطورية وهو ما وضحه الجدول الثاني للفرضية الأولى حيث تم تكرار مؤشر الأفعى ذات سبعة رؤوس (الثعبان) تمثلت نسبتها 75% ما يدل على التلاقح بين التراث الأسطوري القبائلي والتراث الأسطوري لحضارات قديمة وهو ما أشارت إليه الأنثربولوجية لوجاردا camille lacoste

¹ Leo Frobinuis , tome 2 , Op Cit , PP 68-85.

² إصطفان أكسل، تاريخ شمال إفريقيا، الجزء الخامس، المرجع السابق، ص 174.

dujardin في دراستها للحكاية الشعبية القبائلية ، ما يعني أن المجتمع القبائلي كان متفتحا على ثقافات مغايرة، يتعد الحيز الثقافي الروماني الذي روج له الأنثروبولوجيون الفرنسيون .

بما انه لا طقوس بدون أساطير حيث تمثل الاساطير الإطار النظري (معتقدات) والطقوس الإطار العملي (طقوس)، فالأسطورة تنتج الطقوس وهذه الأخيرة تترجم التصورات والمعتقدات في الممارسات اليومية أي الواقع الاجتماعي، فإستمراية الطقوس مرتبط بالدلالات الرمزية ، كما إن جدول رقم 3 للفرضية الأولى يظهر الدلالات الرمزية للطقوس العلاجية من خلال الحيوانات الواردة في أساطير محل الدراسة، ذلك أن الأسد له دلالة رمزية في العلاج بنسبة 60% ما بين أن الأسود كانت متواجدة في إفريقيا الشمالية، وأنها إستأنست من طرف الإنسان الأمازيغي ولأسباب تاريخية إنقرضت، أما الثعبان فهو يتمتع بثناء الدلالات الرمزية، وما يعزز الوظيفة الرمزية للثعبان، الإعتقاد في الحماية بنسبة 46,15% الإعتقاد في العلاج بنسبة 40% على الإعتقاد بفك السحر بنسبة 28,57%، أما الحرباء فتتفرد بوظيفة رمزية مقتصرة على فك السحر بنسبة 57,14%.

والحرباء في المعتقدات القبائلية فال خير¹، إذ دخلت البيت يمنع إذؤها أو قتلها لأن لها دور كبير في فك السحر، وطرد الأرواح الضارة، وقد أشارت الباحثة شاحبة بذاك في دراستها حول الممارسات السحرية في المجتمع القبائلي وما أكدته نتائج المقابلة التي أجريتها مع المبحوثين حول هذا الموضوع² إلى أن الحرباء يمنع إذؤها وتستخدم في فك السحر .

كما أكدت على الطقوس السحرية العلاجية المتمثلة في الحيوانات (الطوطمية)أجمع المبحوثين على إستخدامها في العلاج (سواء كان المرض عضويا أو معنويا)، ولازالت تمارس إلى حد الآن لكن بدرجة أقل مما كانت عليه من قبل هذا ما يبين المرجعية الأسطورية للممارسات الطقوسية في المجتمع القبائلي.

¹ بذاك شاحبة، الممارسات السحرية للمجتمع القبائلي، المرجع السابق، ص 137.

² مقابلة أجريت مع مبحوث يوم 28 جانفي 2020، من منطقة البويرة يبلغ من العمر 47 سنة.

من المعروف عن المجتمع القبائلي الإستخدام الواسع للنباتات، حيث يستخدمها في عدة مجالات: لعلاج الأمراض، العقم، السحر، يمكن صياغة هذه الممارسة في إطار الطقوس النباتية وهو ما أظهره جدول رقم 06 للفرضية الأولى دلالات رمزية في العلاج بنسبة 100% ما يدل على المعرفة الكبيرة للخصائص الطبية لنباتات في المجتمع القبائلي.¹

بعدما ناقشنا نتائج الفرضية الأولى المتعلقة بالدلالات الرمزية المرتبطة بالممارسات الاجتماعية أتطرق إلى الدلالات المرتبطة بالممارسات الدينية .

الإعتقاد بالحارس (إعساسن) معتقد راسخ في التصورات والمخيل الاجتماعي القبائلي، هي أرواح مكلفة إما لجلب المنفعة أو المصرة حسب الطريقة التي يتعامل معها الفرد، فيتجنب إستئثار غضبها وتودد إليها لإسترضائها، فالطبيعة أهلة بالأرواح (إعساسن) تسكن الأشجار، الصخور(الجبال) ، الغابة ، الوديان، منبع الماء، ويظهر هذا بكل وضوح من خلال جدول رقم 07 للفرضية الأولى اين المؤشرات الدالة على الإعتقاد بحارس يسكن الأشجار بنسبة 33،33% ويليها الإعتقاد بحارس الغابة بنسبة 29،92% أما الإعتقاد بحارس الجبل تمثل 11،11% أن هذه المعتقدات تندرج ضمن النماذج البدائية المتمثلة في الإحيائية aninisme ، فقد إهتمت الانثربولوجية كمي لكوست دوجردا camille lacoste dujardin وفسرت الطقوس وبعض الممارسات الطقوسية إستنادا إلى خلفية أسطورية مؤسسة لهذه الطقوس.

المعروف أن الشجرة في المجتمع القبائلي مقدسة ولها دلالة رمزية في الحياة الاجتماعية للمجتمع من الناحية الوظيفة البراغماتية تعد المورد الغذائي الأساسي سواء للإنسان أو الحيوان إذ تعتبر العنصر الحيوي الذي يعتمد عليه الاقتصاد المحلي، أما من ناحية الوظيفة الرمزية فالشجرة هي الحارس الحامي القائم على حراسة البيت، الأهل والساحة، فهي بمثابة الدرع تتصدى لكل إعتداء خارجي سواء كان من الإنس أو الجن، الأحياء أو الأموات)، من أجل ذلك تقام عدة طقوس لتعزيز مفعولها السحري لتوفير الأمن والإستقرار الاجتماعي

¹ مقابلة أجريت مع مبحث يوم 13 مارس 2021، من منطقة آيت وقنون بتقزيريت، تبلغ من العمر 80 سنة .

كإشعال الشموع، داخل جذع شجرة تزورها النساء والدعاء لتحقيق رغبة كل واحدة منها كطلب الذرية وشفاء من مرض وعودة الزوج مغترب أو زوج متخل إن هذه الممارسة إتفقت حولها أغلب المبحوثات على إستمرارها وفعاليتها في الواقع الاجتماعي.¹

إن لجوء المرأة القبائلية للممارسات السحرية يرجع إلى عدة عوامل إلا ان العاملين البارزين هما الخصوبة والحفاظ على المكانة الاجتماعية فالمتوقع إنطلاقاً من التصورات الشائعة، الحس المشترك *le sens commun* أن المرأة القبائلية تلجأ إلى تلك الممارسات لأجل الإنجاب غير صحيح لإن نتائج جدول رقم 8ترجحت عامل إحتفاظ على المكانة الاجتماعية أي الحفاظ على كيانها على عامل الخصوبة من خلال معطيات الجدول تبين أن المرأة القبائلية تلجأ إلى الممارسات السحرية من أجل تعزيز مكانتها وكيانها الاجتماعي ممثلة بنسبة 50% ثم الرغبة في الإنجاب بنسبة 30% جعلت من هذه الممارسات سلاحاً نافذاً لتدافع على مكانتها، فهو مجال تجد فيه المرأة نفسها لإثبات ذاتها وفرض سلطتها، يعتبر متنفساً ومجالاً تسقط فيه كل إحباطاتها ومشاعرها السلبية من إنتقام وكراهية فهو إختصار المجال الحيوي والدينامي لتسيير الصراعات الاجتماعية إذن نتائج الجدول تظهر أن الغاية من لجوء المرأة القبائلية إلى السحر هو الحفاظ على مكانتها ليس ولعاً به كما أشارت إليه الباحثة شابحة بذاك في دراسة لها حول الممارسات السحرية في المجتمع القبائلي.²

ومن دعم هذا الموقف الدراسة التي قام بها وطيس Aissa Ouitis الذي يرى أن الممارسات السحرية التي تلجأ إليها النساء هي إستجابة لظروف وجودها التي فرضت عليها

¹ مقابلة أجريت مع مبحوثة يوم 16 مارس 2021، من منطقة آيت وقنون بتقزيريت، تبلغ من العمر 83 سنة .

² مقابلة أجريت مع مبحوثة يوم 24 مارس 2021، من منطقة آيت وقنون بتقزيريت، تبلغ من العمر 76 سنة .

ان تصبح التصرفات والممارسات الرمزية تعمل كنسقا لدلالات تعبيرية عن التناقضات التي تعيشها المرأة في المجتمع التقليدي الأبوي¹

إن الهيمنة الذكورية في المجتمع القبائلي أنتجت منتوجا رمزيا أو تمثلات إجتماعية في تصوير الواقع، أثرت على البنية الاجتماعية القبائلية، إن نتائج الجدول رقم 9 يبين مدى تحكم التمثلات الاجتماعية في السلوك الاجتماعي مما يتطلب رؤية إبستمولوجية للواقع الاجتماعي الذي يسيره الحس المشترك ، إن نتائج الجدول تعتبر تعبيراً صارخاً على التمييز والهيمنة الذكورية يظهر جليا في النسبة المرتفعة ب 57،14% لإتجاه أو التصور الذي يقول بأن إنجاب الذكور يزيد من قوة ونفوذ العائلة والعرش إضافة إلى أن إنجاب الذكور له دلالة رمزية على الحماية، أسفرت نتائج المقابلة أن طقوس الميلاد تختلف من الذكر إلى الأنثى، فعندما يولد الذكر يطلق أهل المولود الزغاريد بينما الأنثى لا تطلق عليها الزغاريد²، غير أن المفارقة تكمن رغم المظهر profil الذي يظهر به الرجل من قوامة ورجولة وإملاك السلطة المادية والمعنوية إلا أنه اقل سعيا من الجانب الاقتصادي كما تبين في الجدول فإن مساهمته الاقتصادية كيد عاملة تمثل فقط 19،04% من خلال تحليل نتائج الجدول يمكن إستنتاج بان التصورات الاجتماعية هي التي تتحكم في السلوكات الاجتماعية ذلك أنها تنتج أحكام نمطية stéereotype لاتعبر عن الواقع الحقيقي للمجتمع كما صرح بورديو على أن المجتمعات على مستوى اللاوعي l'inconscience تعمل على تثبيت الأسطورة الأبدية للأنثى والذكر وإبقاء البنية القائمة، الذكورية بوصفها ثابته التي لا يمكن تغييرها³.

من التحليلات التي قدمتها لا كوست دوجردا camille lacoste dujardin لمكانة ووضع المرأة القبائلية من خلال الحكايات الشعبية والشخصيات الأسطورية التي تحتويها نصوص الحكايات تبين الصراع القائم بين الرجل والمرأة، في المجتمع القبائلي، ولكن هناك

¹ AISSA outis , Op Cit, P 64 .

² مقابلة أجريت مع مبحوث يوم 14 مارس 2021، (مرابطة) من منطقة ميزرانة تقزيرت ، تبلغ من العمر 83 سنة .

³ Pierre Bourdieu , la domination masculine , opcit , P 92 .

تعايش ذلك أن المرأة القبائلية تكيفت مع النسق الاجتماعي والقواعد الاجتماعية فتعاملت معها بذكاء وعقلانية، في واقع الأمر هي التي تدير قواعد اللعبة في صمت ظاهرها عكس باطنها أي ما يظهر في سلوكها لا يعبر عن الحقيقة ما يدعم هذه الدراسة التي قامت بها الأنثروبولوجية الجزائرية (القبائلية) بعنوان تاسعديت تيتوح بعنوان "tassadit titouh" ابن أوى وحيلة المستضعفين" التي أشارت إلى السلطة الكامنة للمرأة فهي إستثمرت وضعيتها الاجتماعية في خدمة مصالحها¹

كما أشارت دراسة ما كيلام makilam إلى ان الإهتمامات المحورية للمرأة القبائلية هو الحفاظ على العائلة فهو المجال المقدس بالنسبة لها وصف "ماكيلام" علاقتها بالعائلة إلى حد العبادة ممارستها الدينية والاجتماعية مرتبطة بالبعد السحري والطقوسي في تسيير شؤونها اليومية².

إن التنشئة لها دور في رسم أو توزيع الأدوار بين الجنسين، بحيث يقوم النسق الرمزي على إرساء التصورات والتمثلات الاجتماعية التي من خلالها تتحدد البنية الاجتماعية ويبين الجدول رقم 10 للفرضية الأولى مكانة الأخ في المجتمع القبائلي، يظهر من خلال نتائج الجدول أن كفالة الأخ تمثلت بنسبة 18% مقابل نسبة كفالة الأب 12% ويرجع السبب في ذلك أن المرأة القبائلية تزوج في سن مبكر فهي تحت وصاية الأب ثم الزوج ويبقى الأخ وسيط بينهما فهو يتبناها معنويا كدلالة رمزية على الحماية والحضوة الأخ الأكبر يلعب دور الوصي والحامي لشرف العائلة لذلك نراه يحتل مكانة مميزة، تربطه علاقة أخوية حميمة مع أخته يمكن تشبيهها بالعلاقة التي تربط الخنساء بأخيها صقر، فالمرأة القبائلية تكن لأخيها حبا مقدسا كما صورته سواء الأساطير والحكايات الشعبية عينة الدراسة أو الأساطير والحكايات الشعبية الغير معنية بالدراسة تصويرا بليغا أشار³ بوسكي في دراسة له أن رابطة

¹ Tassadit Titouh , op cit , PP 63-64.

² Makilam, signes et rituels magiques des femmes kabyles, P 14.

³ Taos Amrouche , Op Cit , PP 53 -105 .

الأخوة تخضع إلى طبيعة علاقات القرابة حددها المجتمع وفق المصالح والوظائف الاجتماعية التي تقوم بها¹.

مازالت طبيعة العلاقة بين الأخ وأخته في المجتمع القبائلي مبدلة فالمرأة القبائلية ترى في أخيها الحضوة، دعما معنويا ومكسبا رمزيا ويعود ذلك إلى خصوصية أساليب التنشئة الاجتماعية المتشعبة بالقيم والحس العائلي المرتفع وقوة الارتباط بالعائلة

مع العلم أن للجدول رقم 10 مؤشرات أخرى معيار جمال المرأة، التنشئة المركزة على الحفاظ على الشرف وكفالة الزوج بنسب مختلفة إلا اني ركزت على تفسير ترجيح نسبة كفالة الأخ على نسبة كفالة الأب لأن ذلك يخدم الفرضية الأولى من حيث الدلالة الرمزية والسوسولوجية لمكانة الأخ في المجتمع القبائلي .

إن النتائج التي توصلنا إليها عن طريق تحليل محتوى نصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية المدعمة بتقنية المقابلة أجابت على تساؤل الفرضية الأولى وبالتالي أكدت صحة الفرضية القائلة أن هناك توافق بين الدلالات الرمزية الموجودة في الأساطير والممارسات الدينية والاجتماعية في المجتمع القبائلي.

5-مناقشة الفرضية الأولى على ضوء النظريات :

من شأن النظريات أن توفر لنا إطارا تفسيريا للظواهر، إن الفرضيات أو المفاهيم المستعملة في الفرضيات هي التي تحدد المقاربة النظرية أو المقاربات النظرية حسب ما يناسب طبيعة الموضوع، أو ما تتطلبه من مستويات التحليل لذلك الموضوع من أجل تحقيق هدف أو أهداف الدراسة.

اهتم ليفي سترأوس levis strauss بدراسة البنية الأسطورية دراسة مستقلة لها موضوعها ومنهجها حيث أرسى المنهج البنوي في التحليل واعتبر الأسطورة ظاهرة اجتماعية قابلة

¹ Louis Bousquets , Op Cit , P196.

للتناول السوسولوجي العلمي ، ما يعني أنه لا يمكن الفصل بين الأسطورة والطقوس: الممارسات الدينية والطقوس الاجتماعية، ولا وجود لمجتمع بدون منظومة أسطورية، على أساس أن كل مجتمع له طقوس دينية واجتماعية التي تميزه عن المجتمعات الأخرى وبالتالي فكل مجتمع له منظومته الأسطورية وفق السياق التاريخي، الإيكولوجي (البيئة) والإيديولوجي وهذا السياق ينطبق على المجتمع القبائلي ويتفق مع الفرضية الأولى التي أثبتنا صحتها بعد تحليل محتوى الأساطير (الحكايات الشعبية) بحيث عززته بتقنية تكميلية وهي المقابلة لنؤكد بقوّها وإستمرارها في الواقع المعاش، كشفت النتائج على وجود طقوس دينية سحرية ذات دلالات رمزية متمثلة في الطقوس العلاجية وطقوس فك السحر، باستخدام النباتات والحيوانات جسدها الممارسات في الواقع ما يدل على وجود رواسب معتقدات قديمة بالمفهوم الطومبي كانت تمثل الدين الاحيائي في المجتمع، الا أن مفهوم الطومب الدوركايمي يختلف عن مفهوم الطومب في المجتمع القبائلي من حيث درجة القداسة والوظيفة والعلاقة، يكمن الاختلاف في أن الطومب الذي تناوله دوركايم بالدراسة في المجتمعات الاسترالية مقدسا الى درجة العبادة. كما أن له وظيفة اجتماعية أما في المجتمع القبائلي فوظيفته رمزية، ذلك أن دوركايم يرى أن الطومب له دور التماسك الاجتماعي لا تنطبق هذه الوظيفة على المجتمع القبائلي لأن عوامل التماسك الاجتماعي فيه خاضعة للبنية الرمزية: قيم وأخلاق مستوحاة من التراث الشفوي (أمثال، حكم، حكايات، أساطير) والتجربة الاجتماعية.

لسيما أن المجتمع القبائلي يتعامل مع الطومب تعاملًا براغماتيا، ذلك أن الطومب له وظيفة سحرية دنيوية مجردة من القداسة، فمحور القداسة يدور حول الأرض والانسان (مجتمع زراعي) ما بينته نتائج جداول الفرضية الأولى أن حضور الحيوان له دلالة رمزية علاجية يعمل على إعادة التوازن النفسي والاجتماعي، غالبا ما يستخدم لأغراض فك السحر باستعمال طقوس سحرية خاصة بكل نوع من أنواع الحيوان. تعرض جيمس فرايزر JAMES FRAZER الى هذا الموضوع بتفصيل والاستيعاب في دراسة حول الدين والسحر لمجتمعات وثقافات

مختلفة، قام بوصف دقيق لمختلف الطقوس السحرية في المجتمعات البدائية، وعلى نفس هذا المنحى، قامت نجمة بلوادة NEJDMA PLANTADE التي تناولت ظاهرة السحر في أطروحة الدكتوراه بعنوان "السحر النسوي والجنس في القبائل LA MAGIE FEMININE ET SEXUALITE EN KABYLIE" كانت دراسة أنثروبولوجية تتشابه مع دراسة مع دراسة جيمس رايزر في تفصلها للممارسات السحرية حيث إنحصر بحثها على الممارسة النسوية للسحر. فلا بد من تنويه الى ان جيمس فرايزر تأثر بالمذهب التطوري الذي أسسه كل من سبنسر SPENCER وتايلور TAYLOR ما أدخل نوعاً ما بالبنية التحليلية والنظرية في دراسة لظاهرة.

اذن تناول هذه الظاهرة سوسولوجيا بخلفيات اجتماعية متباينة، يؤكد شموليتها، رغم التطور الفكري، والتطور الاجتماعي، إلا أنها لازمت الوجود الاجتماعي للإنسان فرغم انتشار الدين كقوة متعالية (مقدسة) لم تلغي القوة السحرية وتوظيفها (الديوية، المدنسة) الحيلولة بين عليائية الدين وديوية السحر (علاقة جدلية).

ان المجتمع القبائلي قائم على تصورات وتمثلات اجتماعية حددت أدوار ووظائف كلا الجنسين المرأة والرجل، ما كشفت عنه نتائج الجدول المتعلق بالفرضية الأولى، بعد تحليل محتوى نصوص أساطير محل الدراسة، فكان عنوان جدول رقم 9 التمثلات الاجتماعية حول انجاب الذكور مثلت نسبة تكرار المؤشر في النصوص محل الدراسة 57,14% تحمل دلالة رمزية في النفوذ، القوة، استمرارية اسم العائلة، يد عاملة فعالة، ما أكدته إجابات الباحثين على السؤال الذي يتعلق بطقوس الميلاد التي يمارسها الأهل عند استقبال مولود جديد، اذ كانت نفسها لكلا الجنسين، فكانت إجابات الباحثين على النحو التالي: يذبح خروف لكلا الجنسين حسب إمكانية كل عائلة، الفرق يكمن في الزغاريد يزغرد الاهل على الذكر ولا يزغردون على الأنثى، ما يخص جدول رقم 10 المعنون بمكانة الأخ في المجتمع القبائلي، توصلنا من خلال تحليل معطيات الجدول إلى النتيجة التالية أن نسبة كفالة الأخ لأخته أكبر من نسبة

كفالة الأب لابنته لأسباب ذكرناها في التحليل يتضمن هذا المؤشر دلالة رمزية في الحماية والشرف.

ما لاحظناه من خلال معطيات الجداول سابقة الذكر أنها جاءت متوافقة مع التحليل الدوركايمي والتحليل الماركسي للدين وخاصة فيما يتعلق بقوة التصورات والتمثلات الاجتماعية والبنية الفوقية في تحديد النسق الرمزي على العلاقات الاجتماعية، الوظائف الاجتماعية، الرمزية والأيدولوجية، قد وضح دوركايم جيروت التصورات الاجتماعية والاكراه الاجتماعي الذي يمارس على الفرد والجماعات، فهم يحملون قناعات آملها عليهم المجتمع معتقدين أن تلك القناعات تصدر من أنفسهم، فالأفراد يخضعون الى المجتمع وينسغون الى تقنياته دون أن يشعروا بذلك التأثير عليهم.

كذلك النتائج المتوصل اليها من خلال تحليل نصوص اساطير عينة الدراسة المدعمة بنتائج المقابلة، تخدم التحليل الماركسي من منظور تزييف الواقع، اذ ينطبق هذا المنظور على نتائج جدول رقم 9 المعنون بالتمثلات الاجتماعية حول انجاب الذكور في المجتمع القبائلي فجاءت النتيجة غير مماثلة للصورة التي كونها المجتمع حول الذكر من حماية وسلطة مادية ورمزية المخولة له من طرف المجتمع ان هذه التمثلات والتصورات الاجتماعية لا تدل على الواقع في أن الرجل يمثل قوة العمل وهو الذي يساهم في إقتصاد البيت واكثر فعالية اقتصادية من المرأة تجلى ذلك بكل وضوح في النتيجة المتوصل اليها التي جاءت مخالفة لتوقعات باعتبار الذكر يد عاملة فعالة اذ كان تكرر هذا المؤشر منخفض يتضح لنا أن المرأة القبائلية هي اكثر فعالية اقتصاديا من الرجل ما يجرنا الى القول بأن المجتمع ينتج ميكانيزمات تبريرية لاعطاء الشرعية السلطة والعلاقات الغير متكافئة ما يزييف الواقع الاجتماعي.

6- مناقشة الفرضية الثانية:

في ظل مناقشتي للفرضية الثانية التي تنص على أن الأساطير القبائلية والحكايات الشعبية دور في التضامن والتماسك الإجتماعي، سوف نوضح تأثير المنظومة الأسطورية القبائلية (الأساطير، الحكايات الشعبية) على الوظائف الإجتماعية، من تضامن وتماسك إجتماعي في إطار آليات وميكانيزمات أنتجها المجتمع ليضمن البقاء والإستمرار، كما نوضح المرجعية الاسطورية لطقوس الدينية والإجتماعية ذات البعد الوظيفي.

من خلال الجدول رقم 11 نلاحظ صدارة مؤشر قداسة الوالي بنسبة 87.8% على المؤشرات الأخرى يكون تفسير هذه النتيجة على هذا النحو فصل بين السحر والدين في مراحل الأولى لظهور الوالي في المجتمع القبائلي، ذلك أن السحر يمثل المدنس الديني والولي يمثل المقدس المنزه عن الديني المتعالي مصدر البركة هذا المنظور تجلى في بدايات الأولى للتصوف النظري فالولي مقرب إلى الله الوسيط بين الله وعبده، سلطة بديلة لممارسات السحرية المدنسة يظهر من خلال بيانات الجدول المذكور سابقا أن المعتقد الكامن حول الولي هو المقدس المنفصل عن الديني أي أنه يمثل فضاء غير ملموس إلا أن التغيير الإجتماعي الذي عرفه المجتمع تطلب أن تكيف هذا المرجع الديني البديل حسب إحتياجاته النفسية والإجتماعية ، ذلك أن الطقوس السحرية القديمة لم تعد تلبى تلك الإحتياجات وتطلعات المجتمع، إنتشر التصوف الشعبي بقوة في بلاد القبائل كرد فعل لظروف التاريخية والإجتماعية التي عرفها المجتمع، بعد إجتياح الإحتلال الفرنسي للمنطقة، ومحاولة تفكيك البناء التقليدي للمجتمع، في خضم تلك الأوضاع والأزمات الإجتماعية، إبتكر المجتمع مؤسسة دينية متمثلة في الزاوية فكانت أداة إستراتيجية لمقاومة ثقافية بعد فشل الثورات الشعبية المسلحة.

وكما يحدث دائما في زمن الأزمات الكبرى التي تعصف بالمجتمعات يظهر التمسك بالهوية وثوابتها كرد فعل وكواجهة ، إلتقى أهالي بلاد القبائل إلى هذه المؤسسة الفعالة التي سيكون

لها أثر بالغ في مجريات الأحداث فيما بعد وهكذا بدأت الثقافة الشعبية المستمدة من المرجعية الدينية البديلة والنسق الرمزي المرتبط بالمخيال الاجتماعي المستوحاة من أريكلوجية ذهنية *archéologie metale* (المنظومة الأسطورية) حركت الفعل الاجتماعي أنتجت ميكانيزمات دفاعية دينية، فظهر على رأس كل قرية أو عشيرة شيخ فقيه من أتباع الرحمانية من أشهر هؤلاء الشيوخ، الشيخ محند ولحوسين حكيم وشاعر قرية (تاقة) قرب مشيلي وحكيم قبيلة آث وسبف، الشيخ محند أمزيان¹، من خلال هذا السياق نستشف أن الدينامية الاجتماعية أو الفعل الاجتماعي تحول من تناقضات أو مواجهات ميزت التنشئة الاجتماعية (غيبات طوطمية إحيائية سحرية) في إعادة إنتاج نمط ثقافي متوارث إلى تجديد الوعي الديني وإبداع منظومة دينية ذات وظيفة حيوية أفرزت آليات دفاعية ونسق رمزي يتوخى خصوصية المجتمع من أجل البقاء والإستمرار، يدخل الشيخ مجال الأسطورة فهو يتمتع بالقداسة ومؤيد بالكرامات وبالقدرات الخارقة وقد تناول درمنقيام إميل Dermenghiem Emile بالدراسة الوظيفية الدينية والاجتماعية لصالح (les saints) أولياء الله الصالحين في المجتمعات المغاربة حسب قوله أن ما يحدد العلاقة بين الولي والناس هو الشعور بالخوف أكثر ما هو شعور بالقداسة والإحترام، هذا الكلام لا أساس له من الحقيقة لأن شرعية (الشيخ) إستمدتها من المجتمع نظرا لتوفر فيه خصائص أخلاقية ودينية من إستقامة وتقوى وكما يتمتع بشخصية كاريزمية أهله أن يرتقي تقريبا إلى مرتبة الأنبياء، كلامه مطاع والتقرب إليه بركة وخدمته شرف فمفهوم *les saints* في المجتمع المغربي له قداسة يذكر إميل دومنقيام أحد أشعار (إسفرى) المتداولة في منطقة

¹ بوحبيب حميد، الشعر الشفوي القبائلي السياق والبنيات والوظائف مقارنة أنثروبولوجية، دار التنوير، الجزائر، 2013، ص

ميشيلي تظهر قدرة الأولياء في حوار بين الولي وأتباعه (الخوان) يسألهم أين هم الأولياء فيرد الإخوان "إن الأولياء إذ رأو منكر أو مظلمة قوامها"¹.

ما بين المرجعية الأسطورية للممارسات الدينية في المجتمع القبائلي حيث تجلى في التحول للمرجعيات الدينية وإعادة تشكيل المخيال الاجتماعي، كما أن التصوف في المجتمع القبائلي ليس حكرا على الرجال بل تبوّت رتبته حتى النساء المتمثلة في الوليات الصالحات les saintes (لالا خديجة، ياما قوريا، لالا فاطمة نسومر)، كلهن خريجات الزوايا ويمتد نسبهن إلى أولياء الله الصالحين، ويقصد هؤلاء الفاعلين الدينيين مختلف الفئات الاجتماعية طلبا للشفاء والذرية طمعا في تحقيق الأمنيات الأمر الذي أكدته المقابلة التي أجريت مع مبحوثة من منطقة تيفزيرت.²

إن الممارسات الدينية في المجتمع القبائلي لها خصوصياتها نظرا لإزدواجيات³، المرجعيات الدينية، فالمجتمع لم يتخلص من البقايا أو الرواسب الثقافية القديمة من معتقدات وطقوس في حين تبنى سلوكيات دينية دخلت مع الإسلام توافقت مع المتغيرات الجديدة التي طرأت على البناء الاجتماعي ما يفسر خصوصية الحياة الدينية في المجتمع القبائلي، وما يدعم ما ذكرناه هو جدول 12 الفرضية الثانية، الذي يمثل الفاعلين الدينيين التي يتم الإستعانة بهم الشيخ (الوالي، المتصوف) له وظيفة الوسيط⁴، fonction médiatrice بين المقدس الديني المنزه، والمدنس (الديني) فهو يعمل على إعطاء الشرعية للمدّس بمعنى إصباح المعقولة على الطقوس السحرية كتقديم القرابين ووفاء لنذور وتقربا إلى الله تحت رعاية وبركة وشفاعة الشيخ (الولي) وفق نسق رمزي أعطى فعالية لهذه الممارسة، حيث طرئ تحول في المنظومة الأسطورية للمجتمع القبائلي فتحول سحر العجوز إلى كرامة الشيخ، كما

¹ DERMENGHIEM EMILE , le culte des saints dans l'islam maghrebin , ed Gallimard, Paris 1982, P 16 .

² المقابلة أجريتها مع مبحوثة يوم 2020/8/25 من تيفزيرت أث وقتون تبلغ من العمر 83 سنة.

³ Ttassadit Titouh , opcit, P 10

⁴ ERNEST GELLNER , les saints de l'atlas, ed , Bouchene , 2003, P 90.

يظهر بوضوح في جدول رقم 12 بالمقارنة مع نسبة الإستعانة بالشيخ الحكيم (الولي) تمثل 53,33% بالمقارنة مع نسبة الإستعانة بالعجوز الساحرة المتمثلة بـ 46,66% ما يجرنا إلى القول أنه حدث تحول في الإعتقاد من سلطة السحر إلى بركة الشيخ فتم بذلك تبجيل وتقديس الأولياء.

إن البركة (مقدس) مفهوم ملتصق بالشيخ في المجتمع القبائلي إنبثق من المخيال الاجتماعي والنسق الرمزي المرتبط بتتزيه الشيخ عن المدنس، وكذلك إرتباطه بالكرامات فحسب الإعتقاد الشعبي ان الشيخ مؤيد بقوة إلهية دعائه لا يرد بحكم علاقته الروحية والصوفية مع الله، لذي نجد أن المجتمع يمارس بعض الطقوس الدينية كتقديم القرابين وزيارة أضرحة الأولياء إلتماسا للبركة والدعاء هناك لطلب الشفاء وطلب الذرية ومعتقدين أن الدعاء سيستجاب له ببركة الولي لأنه المقرب إلى الله بصالح أعماله وإرتقائه الروحي ما أكدته المقابلة التي أجريت في منطقة¹ ميزرانة (تيزي وزو).

إن نتائج جدول رقم 12 الذي عنوانه الفاعلين الدينيين الذي يتم الإستعانة بهم يبين عملية تكريس المقدس عملية مزدوجة فيمكن تمثيله على المستوى الديني (الشيخ) أو على المستوى السحري (العجوز الساحرة)، فكلاهما يتعايشان يمارسها المجتمع بطريقة واعية على أساس الإستعانة بهما في تحقيق المطالب الفردية أو الجماعية فالأولى لها قيمة دينية والثانية لها قيمة سحرية، إن وصل العالم الواقعي بالعالم الأسطوري تتمخض عنه تناقضات وصراعات، ما ينجم عنه تغليب إيديولوجية الأقوى²، الأكثر فعالية والأكثر إستجابة لحاجيات المجتمع النفسية، الاجتماعية والسياسية، فإن ما يظهره الجدول رقم 12 هو التحول في المنظومة الأسطورية للمجتمع القبائلي نظرا للمتغيرات الجديدة التي ظهرت في المجتمع تحول من سحر العجوز tangible sécularisé إلى بركة الشيخ intangible transcendance ، من المحسوس المدنس والمقدس فيأن واحد، قد أولت عدة دراسات الإهتمام بظاهرة التبرك

¹ المقابلة أجريتها مع مبحوثة من ميزرانة تيزي وزو يوم 2020/11/26 تبلغ من العمر 83 سنة.

² ERNEST GELLNER , les saints de l'atlas, opcit, P 100.

في المغرب العربي بالأولياء والمكانة الاجتماعية والرمزية للولي، خاصة منها الإستشراقية، فقد حدد يوسف شلحت في كتابه "نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني" مفهوم البركة كتالي "الأولياء كمفهوم مقدس تدل على قداسة صاحبها، كما تدل أيضا عن قوة تنبعث من جسم القديس (بالنسبة للمعتقدات المسيحية) والشيخ في المعتقد الإسلامي، تستمر في كل ما يلمس من ثياب وطعام وأدوات وتبقى ملازمة لجسمه وعظامه حتى بعد موته"¹.

أصبح تعظيم الأولياء سلوك إجتماعي تؤمن به كل الشرائح، علما بأن هذا السلوك وظاهرة التبرك لم يقتصر على الأحياء، منهم فقط، بل حتى الأموات فالكرامة لا تنقطع بعد وفاة صاحبها، فالوالي وكراماته لا زمانية لها زمن سر مدى أزلي، أسطوري يتجاوز كل الحدود والقيود، فانتشرت ظاهرة زيارة القبور والأضرحة، وآخذ التربة قصد التبرك آملا في تحقيق المآرب، وتفريج الكروب، ودواء السموم والسحر والرباط هذا ما أشار إليه "حومان الحسن" في دراسة له حول أشرف الجزائر².

لقد لقي هذا الإتجاه الديني الطقوسي إقبالا كبيرا من طرف كل فئات المجتمع لأن الطقوس التي كانت تدعو إليها توافقت مع الإستعدادات النفسية والذهنيات الكرامية التي كانت أقرب إلى المزاعم الشعبية³، منها إلى المعتقد الديني وذلك ما إستنتجته من خلال مقابلة مع مبحوثة من منطقة آيت وقنون (تيفزيرت) يجرنا هذا السياق إلى إثارة البعد السوسولوجي لتجسيديات المادية لطرق الصوفية والزوايا في بلاد القبائل التي عملت على تعزيز الثوابت الاجتماعية، من تضامن وتكافل إجتماعي والدفاع عن شرف القبيلة *le sens l'honneur*، عن طريق وسائل ثقافية بديلة فكانت الزوايا الفضاء بامتياز المسجد لإزدواجية المقدس والمدنس، الكرامة والأسطورة، البركة والسحر هذه التناقضات تمثل عمق الرؤية الطقسية، وقد تناول إميل درمنهم *dermenghiem*، هذا البعد الإحتفالي يتأرجح بين المقدس

¹ يوسف شلحت، المرجع السابق، ص 63.

² حومان حسين، أشرف الجزائر ودورهم الحضاري في المجتمع الجزائري، المرجع السابق، ص 61.

³ المقابلة أجريتها مع مبحوثة من تيفزيرت تيزوزو يوم 2021/3/13 تبلغ من العمر 80 سنة.

والمدنس، وأصبحت من الثوابت التي لازمت التاريخ الاجتماعي لزوايا والمزارات قائلًا : إن للإحتفال دور تحريري إذ يشجع على إنسجام الجماعة القروية، وتلاحمها، ومن جهة يخفف الضغط الاجتماعي، ويعيد شحن الطاقات الطبيعية المهدورة، ويقوي القيم الصوفية العالمية¹.

رغم هذه السلطة الرمزية التي يتمتع بها الولي (الشيخ) في المجتمع القبائلي تبقى الجماعة هي المحور الأساسي لتشريعات السياسة والإجتماعية هي التي تقوم بتنظيم الحياة الاجتماعية والأخلاقية وبالتالي هي التي تعطي الشرعية لسلطة الشيخ الذي يمثل المنظومة الدينية، تستعين به الجماعة في حسم بين القضايا المعقدة، ذلك أن العقلية القبائلية ترفض إحتكار السلطة الفردية، سواء كانت على المستوى الديني بمفهوم النظام الديني (بالمفهوم التيقراطي) أو المدني بمفهوم النظام العسكري الديكتاتوري، هذا ما أظهره جدول رقم 13 بعنوان ممثلي المجتمع المدني والرمزي من خلال أساطير محل الدراسة حيث يمثل هذا الجدول تجسيد حقيقيا للواقع السوسيوثقافي للمجتمع القبائلي (الأمازيغي)، كما تمثل نتائج المتوصل إليها مصداقية تقنية تحليل المحتوى التي إستخدمتها من حيث نوعية الحقائق المترجمة من خلال بيانات جدول رقم 13 تتضح طبيعة البنية الاجتماعية في منطقة القبائل القائمة على البنية الرمزية، يحكمها سلطان القيم أكثر ما يحكمها سلطان المادة (صراع المصالح أو صراع إحتكار السلطة الفردية)، إذ نجد سلطان الجماعة الذي يمثل المجتمع المدني الرمزي والمادي يتربع على نسبة 70% من مجموع تكرار المؤشر (تاجمعية)، أما مكانة الملك كرمز للقوة وإحتكار السلطة والإستبداد والتيقراطية *théocratie* لا يمثل سوى 30% ما يدل رفض المجتمع القبائلي لأي سيطرة مادية وروحية، نزعتة للحرية طبعتها الشروط البيئية والإجتماعية حتى أصبحت جزءا من طباعه كما أن الملوك النومديين كانت تهتم بشؤون بلادها من حيث إرساء الاستقرار، والإكتفاء

¹ Dermenghiem, Op Cit, P241.

الذاتي وتركيز على الاقتصاد المحلي وتوحيد القبائل تحت راية نوميديّة تحقيق شعار "مسنيسا" إفريقيا للإفريقيين، ما أشار إليه المؤرخ stephane gsell إصطفان أكسل من كتابه المؤلف من خمسة أجزاء تناول فيه تاريخ شمال إفريقيا¹.

إنّ لا وجود لطموحات فردية في المجتمع القبائلي فهو قائم على مؤسستين إجتماعيتين تعمل على إدارة شؤون القرية (القبيلة) مستقلة بذاتها تتمثل هذه المؤسستين في : العرش (القبيلة) وتاجمعيث tajmaat تتولى تنظيم المجتمع سياسيا، إجتماعيا، وأخلاقيا (قوة العرف) في غالب الأحيان نجد العرف يتغلب على الدين ومازالت هذه المؤسسة سارية المفعول إلى وقتنا الحالي ما تطرق إليه الآن ماحي alain mahé في دراسة لهبعنوان "الأنثروبولوجية التاريخية للعلاقات الاجتماعية في الجماعات المحلية القبائلية"².

وفي إطار هذه المنظومة ما يسمى بمجلس الجماعة، يعد التضامن قيمة إنسانية محورية إلى درجة أن صارت أشكال التعاون واجبا مكرسا في القوانين العرفية، بحيث نقلتها من دائرة الأخلاق إلى دائرة القانون³ وجعلتها واجبا مكرسا في القوانين الصوفية، كما فعلتها على أرض الواقع عبر آليات مبتكرة وممارسات طقوسية، أضحت مظهرا مميزا للمجتمع القبائلي، ونتيجة لذلك زالت العديد من المظاهر المعبرة عن الطبقة كاللباس والغذاء..إلخ، لا طبقية في المجتمع القبائلي، مفهوم المكانة الاجتماعية له بعد رمزي قائم على إعتبارات أخلاقية لا مادية، فمفهوم الرأسمال الرمزي capital symbolique المتضمن لمفهوم الهايبيتوس habitus الذي إستخدمه بورديو bourdieu لا ينطبق على المجتمع القبائلي لأنه مجتمع لا طبقي فإن الصراع بالمفهوم الرأسمالي غير موجود إن طبيعة الصراع في المجتمع القبائلي ترجع إلى خصوصية التركيبة الاجتماعية والنسق الرمزي السائد الذي لا يفهمه إلا من نشأ في تلك الثقافة وكان على إتصال وثيق بالنسق الرمزي والقيمي لذلك المجتمع، وكما

¹ إصطفان أكسل، تاريخ شمال إفريقيا القديم ، الجزء الأول، المرجع السابق، ص55.

² ALAIN MAHE , histoire de la grande kabylie xlxe, siecles , edif , 2000, P104.

³ MOHAND CHERIF Op Cit, PP 66-65.

أشرنا في السابق أننا لا نجد تمايز في اللباس والغذاء ولا في راسمال الثقافي في ذلك أن المجتمع القبائلي متشبع بثقافة محلية ما يقرب بين مختلف المستويات الثقافية للأفراد والجماعات، ونظرا لتكافل والتضامن الاجتماعي إنخفاض مستوى الفقر بحيث كان السائل لا يرد طلبه، ما لمحناه في مضمون الأساطير موضوع الدراسة من القيم المصرح بها كإيواء الغريب وإكرام الضيف وعدم رد السائل¹، كما أنه في موسم جني الثمار كالزيتون والتين وغيرها من المحاصيل الزراعية وتوزيعها تضبط تواريخه من طرف "تاجمعت" وأيضا تقسيم اللحم إلى حصص وتوزيعها على العائلات من المسائل التي تسهر على تنظيمها الجماعة وهو ما تجسد في طقس ثمشرط (الوزيعة) وهو ذبح جماعي يمثل مظهر من مظاهر التضامن الاجتماعي أين يتم تكريس التكافل، حيث يشكل التضامن الاجتماعي قاعدة ذات قيمة أخلاقية يظهر جدول رقم 14 للفرضية الثانية التي تنص أن الأساطير القبائلية دور في التضامن والتماسك الاجتماعي تظهر في النسبة الكبيرة لدلالة الرمزية لطقس ثمشرط فهو يحتوي على دلالة رمزية وهي الحفاظ على بنية المجتمع بنسبة 54,54% وله بعدين بعد أنثربولوجي ديني المتمثلة بالدلالة الرمزية وهي إسترضاء الأرواح في جو اسطوري لعملية ذبح الجماعي (القربان)، وله بعد إجتماعي الذي يظهر في التضامن والتكافل الاجتماعي كلاهما لهما نفس النسبة 18,18% حاول دوركايم تفسير العلاقة بين الممارسات الاجتماعية والدين وهو المجال الذي تخصص فيه فهو يرى أن أي عقيدة صحيحة إذا كانت لها وظيفة إجتماعية، وقد وضع في كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية دور الطقوس في تقوية التماسك والتضامن الاجتماعي².

كما نلاحظ من خلال بيانات جدول رقم 14 بعنوان الدلالة الرمزية لطقس ثمشرط للأساطير عينة الدراسة نوع من العقلانية والواقعية في التعامل مع التجربة الدينية، هذا لا يمنع أن يكون المحتوى الكامن لطقس يتضمن طقوس دينية قديمة تتمثل في تقديم قرابين لإسترضاء

¹ Leo Frobenius , les contes kabyles tome II ,Op Cit, P 115-128 .

² Durkheim (Emile), Op Cit, P 120.

الأرواح وطلب البركة لو توغلنا في عمق الممارسة نلمح بقايا معتقدات قديمة صهرها المجتمع وفق حاجياته وإستراتيجيته الاجتماعية، فتغير شكلها مع تطور المجتمع، فإن الفضاء والجو الأسطوري الذي يسود فيه القيام بالتضحية يأخذنا إلى رحلة عبر الزمن تفاعلت فيه معتقدات مختلف الحضارات والإثنيات تتحرك في إطاره عقيدة دينية سواء أكانت وثنية أو توحيدية فإن الطقس إستبدال القران البشري بالقران الحيواني، تلمحه في أسطورة من عينة الدراسة المعنونة "بالأم ناكرة الجميل"¹ إذ جرت العادة في المجتمع القديم على أن تقدم الفتاة كقران لإله الماء ليروي القرية ويثمر الزرع إذ من الابعاد الأسطورية لطقس ثم شرط هو الخصوبة وفرة الزرع وإسترضاء تلك الأرواح التي تسكن الطبيعة ، هناك تشابه مع طقوس التضحية التي مارسها الكنعانيون ، يوجد طقس قديم يسمى أزال مارسه اليهود، بحيث يختار مكان يتمتع بجمال الطبيعة ويكون مرتفعا فيقام ذبح القران على الصخرة في وسط فضاء جبلي، نفس المنظر رأيت حين قمت بالبحث الإستطلاعي في قرية آيت سعيد بتقزيريت، حيث أشار الدليل le guide²، إلى صخرة دبغت بالدم من كثرة إستخدامها كمان لتقديم القرابين، إستغربت حين إكتشفت أن اليهود مارست نفس الطقس وبالكيفية نفسها قديما¹ ويسمى أزال³ Azezel، وما يعرف عنه أنه لم يذكر لا في التلمود ولا في الميشنا Mishna ربما إنه طقس متوغل في القدم ونطاق ممارسته كان ضيقا إختصت طائفة (أقلية) كان لها إحتكاك بالثقافات الأخرى عن طريق الهجرات السكانية أو التبادل التجاري، علما أن كلمة أزل بالأمازيغية معناها يجري (يسيل الدم) فوظيفة التضحية بالمفهوم الأنثروبولوجي الديني هو إستجلاب القوى الطبيعية، نستطيع أن نقول أن بإمكان أساطير

¹ Leo frobinus , les contes kabyle , tome II , Op Cit , (p92-101)

² LOUNES GHEZALI, chercheur et auteur de deux recit , le rocher de l'hécatombe et l'appel de la moutage , de la region anciennement appelée tribu owguenoun, village ait said ,Tighzirt 15 Août à 19 h, 2020.

³ Israël Levi , les trios contes juifs, revue des etudes juives persiste jusqu'aujourd'hui , opcit , P 77.

مختلف الشعوب أن تنقل نفس الرسالة فإختلاف يكمن في نوعية وكمية المحتوى *qualité et quantité*¹، أي مدى ترسيخها في وعي المتلقي طبقا لمقياس التكرار والفعالية.

ما نلاحظ من خلال هذا السياق أن الطابع الإيكولوجي أو البيئة الطبيعية لها علاقة بطبيعة الممارسات الطقوسية، نرى أن أغلب الطقوس في المجتمع القبائلي هي طقوس زراعية لها علاقة بالفصول (إحتفالات يناير، والربيع) والمحاصيل الزراعية (الحصاد والجني الثمار)، هذا ما أكتشفته بيانات جدول رقم 15 للفرضية الثانية، على أن النمط الاجتماعي القبائلي يعتمد على الزراعة بنسبة 47,36% مقارنة بالنسبة الضئيلة جدا لإمتهان التجارة التي لا تمثل سوى 10,52% ما يبين أن المنظومة الأسطورية القبائلية تعتمد على الطقوس الزراعية، ذلك أن نظام المعتقدات في المجتمع القبائلي مشكل حسب منطق عقلائي وحسب الوظيفة التي تؤديها في المجتمع، وما يمكن إستخلاصه أن النمط الاجتماعي له علاقة بالنمط الثقافي وكلا النمطين يحدد البنية الأسطورية والوظيفية للمجتمع القبائلي ، ونوضح العلاقة كالتالي: إذا كان النمط الاجتماعي يعتمد على الزراعة فإن البيئة تحدد الأحداث الأسطورية التي تتمحور حول الأرض ، الماء ، الحيوان، المحاصيل الزراعية وممارسة الطقوسية (الربيع ، يناير، تيمشروط، أنزار)، وتقديم القرابين من أجل إستعطاف القوى الطبيعية وإنجاح الموسم الزراعي وقد أشار أحد المبحوثين من منطقة وسيق بتيزي وزو إلى الممارسات الطقوسية التي تمارس في يناير فب ذبح ديك وسط الثلوج تيمنا بالوفرة الزراعية²، وهذا من بين الحيوانات التي تكرر ذكرها في عينة الأساطير والحكايات الشعبية موضوع الدراسة³، فبالفهوم الأنثروبولوجي تقدم هذه الحيوانات كقرابين تيمنا بالوفرة الزراعية وزيادة المحاصيل فالإحتفال بيناير تقليد قديم لا يخلو من طقوس ساهمت في إستمراره وبقائه وطبع هذا الإحتفال بتحضير لطبق الكسكس بشتى أنواعه ما بينه الجدول رقم 16 تكرر مؤشر

¹ C. Levis, Strauss , mythologie de miel aux cendres , opcit , PP109-110.

² مقابلة أجريت مع مبحوث من منطقة وسيف بتيزي وزو ، يوم 28، فيفري 2021، يبلغ من العمر 43 سنة.

³ Leo Frobinus , les contes kabyles , tome II , Op Cit , PP64-85.

طبق الكسكس بنسبة 89,23% في نصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية عينة الدراسة التي قمت بتحليلها وقد أشارت الأنثروبولوجية الفرنسية camille lacoste dujardin¹ إلى هذا الطقس الغذائي في كتاب لها جمعت مظاهر الثقافة الأمازيغية فذكرت أن الحضور المكثف لطبق الكسكسي في الإحتفالات يدل على قوة إرتباط المجتمع القبائلي بالأرض والزراعة كما يتضمن على أبعاد رمزية واجتماعية

أما فيما يخص الجدول رقم 17 الذي يمثل الحضور المكثف للكسكس كطعام خاص بالإستضافة بنسبة 57,14%، يوضح الأبعاد الاجتماعية والسوسولوجية المتصلة بهذا الطعام الذي يمثل الثقافة الغذائية للمجتمع القبائلي بإمتياز وهذا الطبق يتضمن دلالات رمزية تتمثل في تقوية الروابط الاجتماعية وتمتين علاقات القرابة وتعزيز التكافل الاجتماعي إن الممارسات الاجتماعية المرافقة لطبق الكسكس يحقق وظيفة إجتماعية تساهم في دعم التماسك الاجتماعي والحفاظ على البناء الاجتماعي وإستقراره.

7- مناقشة الفرضية الثانية على ضوء النظريات:

يرى فيبر أن الفعل الإنساني يتم وفق المعنى، يتوجب فهمه حتى يصبح واضحا، إن السلوكات البشرية لها خصوصية، حيث أنها قابلة للتأويل بطريقة فهميه،² وفي نفس السياق يرى بارسونز أن فكرة وحدة الفعل الصغرى (micro) ، تقوم على مجموعة من المسلمات حول الفاعل الاجتماعي هي: أن الفاعل يختار الأهداف ويختار الوسائل لتحقيقها في موقف يتكون من شروط مادية واجتماعية، هذه الأخيرة تتضمن معايير اجتماعية وقيما ثقافية، تحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية من أدوار ومكانة،³ يشير قورفيتش Gurvitch، أن العلاقات الاجتماعية ليست ميكانيكية نظرا لتعدد الأبعاد الظاهرة الاجتماعية، وأيضا عدم استقرار

¹ CAMILLE LACOSTE Dujardin , dictionnaire de la culture berbère , Op Cit , P 107 .

² Bourdieu, Question de sociologie, Ed, Minuit, Paris, 1980, P15.

³ ايان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، ترجمة، محمد حسين غلوم دار المعرفة 1999، ص118

الانفعالات والاتجاهات الفكرية والذهنية،¹ مما يستعصي التحكم في السلوك الإنساني والتوصل الى استنتاجات علمية بحتة، وهي من خصوصيات المقاربة العلمية لظاهرة الاجتماعية التي تمثل العائق الإبتيمولوجي في المسار العلمي لدراسة الظواهر الإنسانية، يلخص "قورفيتش" لتكون المقاربة أكثر فعالية فلا بد من محاولات تفسير المعنى الحقيقي الغير ظاهر أو الغير ملموس (الكامن) عن طريق استقراء الإنتاج الرمزي في العلاقات الاجتماعية التي على أسسها يتحدد التفاعل الاجتماعي الذي يؤدي الى تركيبة اجتماعية خاصة بكل مجتمع، بحيث الاختلاف والتمايز لا يكون على المستوى الماكروسوسولوجي macro sociologie بل على المستوى الميكروسوسولوجي micro sociologie وهو المسار الذي اتخذته للوصول الى حقائق اجتماعية، لا يمكن الوصول اليها الا باستخدام منهج مناسب وفي بغرض البحث هو فهم وتفسير السلوك الاجتماعي عن طريق تطبيق تقنية تحليل المحتوى، استنطاق النص الذي انتقل من الشفوية الى التدوين.

يتجسد ما ذكرته أعلاه في بينات الجدولين :جدول رقم 11 المعنون بحضور الولي في الاساطير والحكايات الشعبية عينة الدراسة، وجدول رقم 12 بعنوان الفاعلين الاجتماعيين (الشيخ، العجوز الساحرة، الممثلين للمنظومة الأسطورية القبائلية) الذين يتم الاستعانة بهما من خلال تحليل محتوى النصوص، الاساطير، والحكايات الشعبية القبائلية، فان بيانات جدول رقم 11 يوضح زيادة مؤشر الولي ويمكن تأويل هذه النتيجة كآلاتي ان المعتقد الحقيقي والكامن اتجاه الولي يمثل المقدس المنفصل عن الدنيوي أي انه يمثل فضاء غير ملموس منزه عن الدنيوي بما ان الذهنية القبائلية تتمتع بالعقلانية فإنها تتعامل مع الولي (الشيخ) تعاملًا مزدوجًا، فهي تنظر اليه نظرة اسطورية عالم مليء بالأسرار تعتليه الرهبة والقداسة، المقرب الى الله شخص نوراني تتبدى من خلاله اشعاع الهي، بعد مماته يتحول قبره الى ضريح يقصده الزوار والحجاج التماسا للبركة، في هذا المناخ السحري ينتقل من

¹ Madeleine Grawitz, Méthodes sociales, édition Dalloz, 1996, P392.

المقدس الى المدنس فيختلط بذلك المقدس والعادي، فسر فيبر Max weber هذه الظاهرة في اطار نظرية سوسيولوجية قائمة على أساس الفهم والتفسير وادراك معنى السلوك الاجتماعي وعلاقته مع محيطه الاجتماعي والثقافي والديني، اذ يندرج تفسير ما هو غير عادي داخل الحياة العادية من خلال الشخصية الكاريزمية، ومن خلال عنصر "الالهام" Charisme، خاصية تمنح الفرد جملة من القدرات الخارقة للعادة، تهبه مستلزمات سلطة الزعامة والقيادة، فالكاريزما في المفهوم الكاليفيني¹ الذي حظي بنعمة الله حتى يمكن أن يصبح مرغما على حياة الزهد والتقشف ونجد ما يقابله في العالم الإسلامي ب"الولي" صاحب الكرامات والخوارق، اذن التجربة الدينية مرتبطة بالشروط الاجتماعية والاستعدادات النفسية لأفراد المجتمع وهي غالبا ما توظف لمجابهة الأزمات الاجتماعية من أوبئة وجفاف وكوارث طبيعية، كما هو الحال في المجتمع الجزائري عموما والمجتمع القبائلي خصوصا، الذي عرف مدا كبيرا لانتشار التصوف الشعبي ومن ثم شيخ يتمتع بكاريزما أسطورية كان لها مفعول كبير في مجرى الأحداث الاجتماعية، السياسية، الثقافية والتاريخية كالقادرية، الشاذلية، الرحمانية)، مما أدى الى ترسيخ الوعي الديني كقوة الحفظ حفاظا وتغيير ذلك أن ماكس فيبر ينفي لا عقلانية الأسطورية، ويرى فيها أنها فعل له مبرراته الاجتماعية كعامل ديني يؤثر في التفاعل الاجتماعي والأدوار الاجتماعية، كما تعمل الأسطورة على اصباح المعقولة على الممارسات الاجتماعية في اطار الدور الذي تقوم به في المجتمع وتأثيرها على النسق الاجتماعي.

ان تحليلنا لمحتوى نصوص الاساطير والحكايات الشعبية التي جمعها ليو فروبنوس في بداية القرن التاسع عشر سمحت لنا باكتشاف الدينامية الاجتماعية للتناقضات، ما يبين أن المجتمعات التقليدية ليست ستاتيكية statique بالمفهوم الدوركامي الذي ميز بين نوعين من التضامن: التضامن الالي الذي يسود المجتمعات التقليدية والتضامن العضوي الذي

¹ فلوري لوران، المرجع السابق، ص 73 .

يسود المجتمعات الحديثة، ان هذا التقسيم في نظري هو تقسيم منهجي استخدمه دوركايم كأرضية نظرية لدعم تفسيراته السوسيولوجية كحل للأزمات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها المجتمعات الأوروبية عامة والمجتمع الفرنسي خاصة من جراء الثورة الصناعية التي أثرت على البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع، ما يقودنا الى القول ان الدراسات التي تناولتها المدرسة الدوركايمية (الانثروبولوجية، الكولونيالية) حول المجتمع القبائلي لا تفسر الواقع الاجتماعي الحقيقي للمجتمع القبائلي، نظرا للخصوصية التاريخية والثقافية الذي يتميز به المجتمع القبائلي لأن مراعاة الخصوصيات هي وحدها التي تسمح بإدراك خبايا أي ابداع وأي ممارسة دينية.¹

ان المنظومة الأسطورية للمجتمع القبائلي تتشكل من ازدواجية المرجعيات الدينية، السحرية (المدنسة) والصوفية (المقدسة) كما مثلته بيانات جدول رقم 12، حيث أن المرجعيتين في علاقة دينامية حيوية تعمل على تأليف بين المتناقضين.

وقد أولى بورديو، اهتماما كبيرا لمسألة المتناقضات الذي يختص بها المجتمع القبائلي، الا أن بورديو يحكم أنه لا ينتمي ولم يعايش تلك الثقافة ببعدها الرمزي والاختلاف الموجود في التنشئة الاجتماعية، تبقى دراسته ناقصة من حيث المعرفة العميقة للثقافة القبائلية والبنى للاوعية التي تؤثر في النسق الاجتماعي (المرجعيات الدينية) من خلال سوسيولوجية الجزائر (1958) والهيمنة الذكورية (1998)، اشتغل بورديو bourdieu على السؤال السوسيولوجي التالي: بأي آلية رمزية تمارس سلطة الهيمنة الذكورية، والتي يقوم عليها كل تراتبهم الاجتماعي (عمل، زراعة، حصاد، حرب...الخ)، وفي المقابل هناك فضاء محصور ضيق المجال يحصر النساء، كسجينات البيوت، سلطة خاضعة يمارس عليها عنف رمزي.

ان هذا الاستنتاج لا يعبر عن الحقيقة الاجتماعية لمكانة ودور المرأة القبائلية، ذلك أن المرأة القبائلية كانت تمارس سلطتها عن طريق آلية رمزية فضلت المراوغة على المجابهة

¹ ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، المرجع السابق، ص18.

كسلوك ديبلوماسي يغنيها عن الدخول في صراعات تبدد لذلك طاقتها وابداعاتها وخير دليل على ذلك اللغة الرمزية التي مارستها من خلال الاشكال والرسومات في الاعمال اليومية سواء المتعلقة بالجانب الدنيوي او الديني، فهي لها القدرة على التكيف مع التغيرات الاجتماعية وخير مثال على ذلك استجبتها للتيار الصوفي، ان انتشار الزوايا والطريقة الرحمانية انتجت منظومة دينية بديلة تبنتها المرأة القبائلية وظهرت عدة وليات *les saintes* "كلالا خديجة، قوريا، لالا فاطمة نسومر" كان لهن دور كبير في الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع القبائلي.

ان وصل العالم الواقعي بالعالم الأسطوري تمخض عنه تناقضات وصراعات نجم عنها تغليب أيديولوجية الأقوى. والأكثر فعالية، والأكثر استجابة لحاجيات المجتمع: النفسية، الاجتماعية والسياسية، هذا ما اظهرته نتائج جدول رقم 16 بحيث تبين لنا تحولا في المنظومة الأسطورية للمجتمع القبائلي من سحر العجوز¹ (المحسوس المدنس) (*tangible*) الى بركة الشيخ (*secularise*) الى بركة الشيخ (المحسوس المقدس *tangible sacré*) هذه النتائج تبين أن عملية تكريس المقدس عملية مزدوجة فيمكن تمثيله على المستوى الديني (الشيخ) وعلى المستوى السحري (العجوزة الساحرة).

ان تعقيد هذه الظاهرة يتطلب رؤية بنوية لاكتشاف البنى اللاوعية² المؤثرة في النسق الاجتماعي التي تساعدنا في تفسير وفهم الظاهرة، وقد اتخذ ليفي سترأوس المقاربة النبوية كإطار نظري ومنهجي لدراسة الظواهر الاجتماعية والانساق الرمزية، يأخذ الأسطورة كموضوع دراسة شأنه في ذلك شأن النظريات والتأويلات الكثيرة كالنظرية التطورية التي جعلتها أصل الدين والوظيفية التي جعلت منها واسطة لتبرير الواقع المجتمعي القائم والحفاظ على تضامن الجماعة، والرمزية اذ فسرت بها نشأة التقنيات والتنظيم المجتمعي أو التحليلية النفسية (فسرت اللاوعي الجماعي). وتجدر الإشارة ان المقاربة النبوية لليفي سترأوس لها

¹ Léo Frobinuis, Les contes kabyles, Tome I, Op.Cit, , PP 115_128, PP 147-176.

² جون سترأوس، المرجع السابق، ص20.

أهميتها من الناحية المعرفية، حيث أسس نظرية سوسولوجية تناولت موضوع الأساطير باستخدام نصدق مفاهيمي علمي منهجي محاولا نزع ذلك الجانب السحري للاعقلاني منها حيث انتج خطاب إبستمي سوسولوجي فكري، اعتبر الأسطورة ظاهرة كباقي الظواهر الاجتماعية، وقد تعمق في تحليل الظاهرة الى درجة التجريد الرياضي محاولا رفعها الى مستوى الدراسات الاكاديمية، وهي مرحلة ذات أهمية كبيرة اذ وفرت الجهد والمفاهيم السوسولوجية للباحثين في هذا المجال وقد اهتم ليفي ستراوس بالوظيفة الاجتماعية والنفسية ودور الأساطير في تحقيق التوازن النفسي والاجتماعي، تعمل الأسطورة على فرز ميكانيزمات وآليات دفاع كنوع من رد فعل أمام العوامل التي تهدد التوازن الاجتماعي. من بين الميكانيزمات والآليات التي افرزها النسق الاجتماعي القبائلي ليحافظ على استمراره ويقائه ابتكار وابداع مؤسسات اجتماعية ودينية كرد فعل للصدمات الثقافية والاستعمارية التي تعرض لها.

ان تطبيقي لتقنية تحليل المحتوى على نصوص الاساطير والحكايات الشعبية القبائلية التي جمعها لبيو فروبنوس مكننتي من الوصول الى نتائج حقيقية مرتبطة بالواقع الاجتماعي القبائلي ترجمتها بيانات جدول رقم 13 التي بينت ان طبيعة البنية الاجتماعية القبائلية قائمة على البنية الرمزية (ذات الخلفية الاسطورية) يحكمها سلطان القيم اكثر ما يحكمها سلطان المادة، مجسدة في مؤسسة اجتماعية، سياسية، اقتصادية ودينية، ممثلة في مجلس الجماعة "تاجميعت" فهي السلطة الوحيدة العليا صاحبة كل المبادرات التي تصب في مصلحة القرية اذ تلزم كل الأطراف بحدود ومبادئ عامة مستمدة من العرف، تمارس من خلالها سلطتها على الأهالي من اجل ضمان استقرار المجتمع، فهي تتميز بصلاحيات عديدة ترجع اليها كل القضايا المعقدة منها والبسيطة. وفي اطار هذه المنظومة يعد التضامن قيمه إنسانية محورية، صارت أشكال التعاون واجبا مكرسا في القوانين العرفية، وهذا ما يتجسد في طقس ثمشرط او الوزيجة، هي ممارسة طقوسية تقوم على الذبح الجماعي ويتم فيها توزيع اسهم اللحم على سكان القرية مع مراعاة العدل في تقسيم الحصص، يهدف هذا السلوك الى

تكريس التكافل حيث ان هذا الفعل الاجتماعي او الطقس الاجتماعي يستوقفنا عند التحليلات السوسولوجية لماكس فيبر weber حول العلاقة بين الدين والاقتصاد حيث بين دور الاخلاق¹ والاستعداد النفسي للأفراد لتقبل قيم اقتصادية معنية تساهم في التنمية الاقتصادية للمجتمع.

لا سيما ان طقس ثمشرط يحتوي على بعدين بعد انثروبولوجي ديني متمثل في دلالات رمزية هي استرضاء الأرواح في جو طقوسي لعملية الذبح الجماعي(القربان)، والبعد الاجتماعي الذي يظهر في التضامن والتكافل الاجتماعي.

كما هو معروف بالمفهوم الدوركايمي ان الطقوس لها وظيفة الادماج وتقوية الشعور بالانتماء الى الجماعة، ذلك ان تكريس عملية التضحية (ثمشرط) من خلال: توزيع أسهم اللحم على سكان القرية المقيمين والغائبين بالعدل، يعمل على إرساء قواعد اجتماعية الزامية يمتثل لها الفرد لتأكيد على عضويته في المجتمع عن طريق المشاركة في هذا الطقس الذي يعبر عن الانتماء (المواطنة) للجماعة، بهذه الممارسات الطقوسية يقوم المجتمع بإعادة انتاج البنية الاجتماعية على المستوى الرمزي ما يبين الخلفية الأسطورية للممارسات الاجتماعية، (البنى للاوعية لنسق الرمزي).

وينطبق نفس السياق على الممارسات الطقوسية ليناير الذي يرافقه تقديم طبق الكسكس بانواعه، توضح بيانات الجدولين رقم 16 ورقم 17 الابعاد الاجتماعية والسوسولوجية المتصلة بطقوس هذا الاحتفال المرافق لطقوس تقديم الكسكس وهو الطعام الذي يمثل الثقافة الغذائية للمجتمع القبائلي بامتياز وهذا الطبق يتضمن دلالات رمزية تتمثل في تقوية الروابط الاجتماعية وتمتين علاقات القرابة وتعزيز التكافل الاجتماعي، ان الممارسات الاجتماعية المرافقة لطبق الكسكس يحقق وظيفة اجتماعية تساهم في دعم التماسك الاجتماعي والحفاظ على البناء الاجتماعي واستقراره.

¹ ماكس فايبر، الرجع السابق، ص 115.

- الاستنتاج العام

من خلال تحليل بيانات ونتائج الفرضيات المتوصل إليها باستخدام تقنية تحليل المحتوى، المدعمة بتقنية المقابلة، وإخضاع النصوص إلى التكميم باستعمال الجداول الإحصائية، تبين أنّ هناك توافقاً بين الممارسات الاجتماعية والدينية للمجتمع القبائلي مع الدلالات الرمزية الموجودة في عينة الأساطير محل الدراسة أو بصيغة أخرى أن الممارسات الاجتماعية والدينية لها خلفية أسطورية. إن أغلب الممارسات سواء كانت اجتماعية أو دينية مستوحاة من البيئة الإيكولوجية، ما يبين تأثير الوسط الطبيعي على المعتقدات والتصورات الاجتماعية، فبهذه الوضعية فإن الاتجاه الديني العقائدي له صبغة إحيائية animiste، لا نجد في الأنظمة الاجتماعية والدينية القبائلية تعقيداً أو تراتبية hiérarchisation، كما هو الحال في المجتمعات اللاتينية التي تنتمي إلى المنظومة الأسطورية الهندوأوروبية mythes indo-européens، حيث نجد خلفيتها الأسطورية وثنية بمستوياتها المختلفة: تأليه الإنسان anthropolatric، أنصاف الآلهة، التماثيل، المعابد وهذه الأشياء غير موجودة في النسق الديني القبائلي.

إن الممارسات الطقوسية في المجتمع القبائلي لها وظيفة دينامية تعمل على تسيير التناقضات والصراعات محاولة تحقيق التوازن النفسي، الاجتماعي، القيمي، وأيضاً الحفاظ على البنية الاجتماعية. ذلك أن العلاقات الاجتماعية في المجتمع القبائلي التقليدي تتمحور حول علاقات القرابة سواء كانت بالنسب أو بالولاء فهي لها وظائف نفسية وسوسيوثقافية، كما تبين ذلك من خلال معطيات جداول الفرضية الثانية التي تنص أن للأساطير دوراً في التضامن والتماسك الاجتماعي حيث أن الغرض من هذه الفرضية هو اكتشاف تأثير المرجعية الأسطورية على الممارسات الاجتماعية من تماسك وتكافل اجتماعي، ما يفسر عدم وجود الطبقة في المجتمع القبائلي لأن المؤسسات الاجتماعية والدينية تعمل على ترسيخ قيم التعاون والتكافل وقيم العدالة الاجتماعية. ويكمن دور هذه المؤسسات في دعم

استقرار النظام الاجتماعي وبقائه. تتمثل تلك المؤسسات في تاجميث وهي مجلس الجماعة، لها صلاحيات واسعة في اتخاذ القرارات والفصل في المشكلات الاجتماعية والسياسية، ونفس الشيء ينطبق على الزوايا *les confréries* التي تبدو في ظاهرها أن وظيفتها تنحصر في المستوى الديني فقط، إلا أن مهامها تتعدى هذا الحيز، فهي مؤسسة متعددة الوظائف: دينية، اجتماعية، تربية وسياسية. ذلك أن الخلفية الأسطورية للممارسات الاجتماعية في المجتمع القبائلي تحركها البنى اللاواعية، وتجسدها الطقوس في إطار نسق رمزي الذي يقوم بإنتاج رموز يعزز استمرارها وبقائها على شكل احتفالات وممارسات دينية واجتماعية (يناير، أنزار، الربيع، ثمشرط أو لوزيعة) وممارسات مرتبطة بالمعتقدات القديمة كالطقوس التي تمارس في أماكن يُعتقد أنها تسكنها أرواح مكلفة بحراستها (إعساسن). بهذا نكون قد تبين أن نتائج الدراسة جاءت منسجمة ومتوافقة مع نتائج الفرضيات (تحليل معطيات الجداول). ذلك أن تقنية تحليل المحتوى التي استخدمتها في تحليل نصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية المدعمة بتقنية المقابلة مكنتني من الوصول إلى استنتاج يتضمن عدة مستويات: المستوى التاريخي، الأنثروبولوجي، السوسولوجي والابستمولوجي.

المستوى التاريخي

إن الدراسات التاريخية حول احتكاك المجتمع الأمازيغي بالحضارات الأخرى رجحت تأثير الحضارة الفينيقية على تأثير الحضارة الرومانية إذن فالمقولة التي تداولتها الأنثروبولوجية الكولونيالية، بأن القبائل تأثروا بالمنظومة الأسطورية الرومانية وأنهم نقلوا عنهم بعض الممارسات الطقوسية، هي مقولة خاطئة لسبب واحد هو أن الحضارة الرومانية لا تملك نظاما عقديا ولا نسقا ميثولوجيا، فهم ركزوا فقط على الجانب العسكري والمادي (العمراني) بهذا جسدت نظاما لائكيا بامتياز، بالتالي وجدت نفسها فارغة المحتوى، فعمدت إلى الاستعارة من المنظومة الأسطورية اليونانية، حيث استمدت من التراث اليوناني أساطير

نسبتها لنغسها، حتى تكمل النقص المعنوي والروحي الذي تأسست بهالشرعية القومية والعرقية اللاتينية. وما لاحظناه من خلال تحليل نصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية محل الدراسة أننا لا نلمس تأثير الميثولوجية اليونانية الرومانية بقدر ما نلمس تأثير الحضارة الفينيقية، وهذا له ما يبرره من تشابه في التركيبة الجيوفيزيائية لكلا الشعبين والعلاقة الصوفية التي تربطهما بالطبيعة. نتائج تحليل مضمون الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية أكدت الدراسات التاريخية التي أظهرت تشابه في الطقوس الجنائزية وهي مازالت تمارس في المجتمع القبائلي كوضع إناء الماء وغرس الورود فوق القبر، طقوس زراعية، تقديم القرابين وعدم خضوعهم إلى مؤسسة كهونئية. كما بينت نتائج الدراسة أن صبغته أو طبيعته المجتمع القبائلي أنه مجتمع مدني رمزي (قائم على صراع القيم) أكثر مما هو مجتمع مدني مادي (قائم على صراع المصالح) وقد تناولتُ هذا الجانب بالشرح والتفسير في تحليل معطيات جداول الفرضية الثانية. توافقت نتائج الفرضية مع ما توصلت إليه الدراسات التاريخية في أن حكم الممالك النوميديية لم يكن تيوقراطيا، إذ أن الملك لا يستمد قوته من سلطة عليا (التفويض الإلهي) بل مستمدة من الشرعية الاجتماعية، ذلك أن المجتمع يزكي الملك الذي يتمتع بشخصية كاريزمية من قوة وحكمة وهيبة ووقار، فالملك ليس مؤلها ولا يتمتع بالسلطة المطلقة، كما هو الحال في الحضارات الشرقية (الحضارة المصرية، حضارة واد الرافدين) والحضارة اليونانية الرومانية، هذا ما بينين رفض العقلية القبائلية الخضوع لأي سلطة سواء كانت سياسية أو دينية، ما يفسر عدم وجود أي نظام *ecclesiastique* في المجتمع التقليدي القبائلي، فالحياة الروحية والتجربة الدينية خاضعة لنواميس الطبيعة الكونية المتعلقة بالدورة الزراعية والقوانين الاجتماعية التي حافظت على استمرارية البناء الاجتماعي.

قد أظهرت نتائج الدراسة باستخدام تقنية تحليل المحتوى أو تحليل مضمون نصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية أهمية المقاربة التاريخية في دراسة الظاهرة الاجتماعية، لأن

فصل الظاهرة عن الحثيات التاريخية تعطينا نتائج جزئية لا تعبر عن حقيقة الظاهرة وشموليتها، أي بدون المقاربة التاريخية يكون تفسير الظاهرة جزئياً ولا يعبر عن حقيقة الواقع الاجتماعي.

المستوى الأنثروبولوجي

نستشف من خلال تحليل معطيات الجداول التي استخرجناها من نصوص الأساطير والحكايات الشعبية والمقابلات التي أجريناها مع المبحوثين، وجود بقايا أو رواسب من المعتقدات الإحيائية والطوطمية في الممارسات الدينية والاجتماعية في المجتمع القبائلي. مازال الاعتقاد بالأرواح التي تحرس البيت وباحته قائماً وساري المفعول (إعساسن). فغالبا ما نجد في منطقة القبائل شجرة الخروب التي يُخوى جذعها على شكل فتحة تشبه مغارة تُشعل فيها الشموع كرمز تواصل مع تلك الأرواح طمعا في استرضائها وطلبا للحماية والذرية، ومازالت بعض فئات المجتمع وخاصة الفئات التي نشأت في ظل هذه المعتقدات تقوم بزيارتها والدعاء في حضرته بشهادة بعض المبحوثات. فقد صرحت قبائلية شلحية بتاريخ 2021/30/05 من منطقة تيبازة "أن زوجة إبنني لم تكن تتجرب فاقترحت عليها أن تزور "أعساس" المكان وتشعل الشموع ثم تدعو لترزق بمولود، لم تمر فترة طويلة حتى أنجبت".

فالحارس (إعساسن) معتقد راسخ في التصورات والمخيل الاجتماعي القبائلي، وهي الأرواح المكلفة إما بجلب المنفعة أو المصرة حسب الطريقة التي يتعامل معها الأفراد، كما لا يخلو المجتمع القبائلي من المعتقدات الطوطمية رغم البعد الأسطوري الذي نجده في العلاقة التي تربط المجتمع القبائلي بالحيوان، إلا ان هذه العلاقة مجردة من الطابع التقديسي الدوركامي المذكورة في الدراسة التي تناولها حول الحياة الدينية في المجتمعات الأسترالية، فإن الحيوان في الأسطورة القبائلية يترجم الحياة الاجتماعية القائمة على مبدأ البراغماتية.

هناك علاقة صوفية (مقدسة) تربط الإنسان القبائلي بالأرض والنبات، فبالتالي محور القداسة يدور حول الأرض والإنسان، فحضور الحيوان له وظيفة أو دلالة رمزية لإعادة التوازن النفسي والاجتماعي. فغالبا ما يستخدم لأغراض علاجية (مرض، ممارسات سحرية إيجابية أو سلبية) حيث أكدت نتائج المقابلة التي أجريتها هذا الاستخدام.

المستوى السوسولوجي

إن مهمة عالم الاجتماع Le sociologue هو اكتشاف ما هو خفي في المجتمع chercher la dimension cachée de la société، وإحداثا قطيعة إستمولوجية مع الحس المشترك le sens commun، وعليه فإن سيطرة التمثلات والتصورات الاجتماعية على النسق الاجتماعي يجعل الفرد يعتاد على سلوكيات وممارسات يقرها المجتمع بدون وعي منه ولا تمييز، وبحكم التعود يستصيغها على أنها أشياء عادية وبديهية، إن دور السوسولوجيا في هذه الحالة هو محاولة اكتشاف حقيقة الظاهرة ونزع القناع عنها، ذلك أن التصورات والاتجاهات سواء كانت فردية أو جماعية، إيجابية أو سلبية مرتبطة بنظام أو نسق رمزي قوي ينتج خطابا وأحكاما تتحكم في السلوك والافعال. وينطبق هذا السياق على التحليل الذي قمت به لنصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية والمقابلات التي أجريتها مع المبحوثين كتقنية مدعمة وكشهادة ثبوت للممارسات الطقوسية التي استتبعتها من النصوص وفي الواقع المعيش. اكتشفت من خلال النتائج المتوصل إليها أن التمثلات حول السيطرة الذكورية أو التصورات الإيجابية السائدة حول إنجاب الذكور في المجتمع القبائلي، على أساس أن الذكور يمثلون اليد العاملة المعول عليها في تحمل أعباء الأسرة والبيت، هذا الإتجاه لا يعبر عن الواقع الحقيقي للمجتمع القبائلي

من خلال النتائج التي توصلت إليها عن طريق تحليل محتوى الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية وتحليل نتائج المقابلة، كشفت عن الواقع الحقيقي للحياة الدينية في المجتمع القبائلي. يتمثل هذا الواقع في التعايش الموجود بين الدين والسحر، ونظرا للتغير الذي طرأ على

المجتمع ظهرت احتياجات نفسية واجتماعية عجز السحر عن تلبيتها، كذلك ظهور متغيرات جديدة أدت إلى تحول في المنظومة الأسطورية للمجتمع القبائلي _ تحول من سحر العجوز إلى بركة الشيخ _ أي تحول الإعتقاد بسلطة السحر إلى بركة الشيخ بتبجيل وتقديس الأولياء les saints، وانتشار الزوايا خاصة انتشار الطريقة الرحمانية في بلاد القبائل. عملت هذه الزوايا على تعزيز الثوابت الاجتماعية من تضامن وتكافل، الأمر الذي استدعى سلطة دينية بديلة عن الممارسات السحرية مثلت الهوة الإستمولوجية لجدال المقدس والمدنس.

إن كل هذه العوامل التي ذكرناها سابقا أدت إلى ظهور ما يسمى بالتصوف الشعبي أو الإسلام المغربي - على حد تعبير "ديرمنقايم" "Dermengheim" هذا ما لمسناه من خلال تحليل محتوى الأساطير والحكايات الشعبية، فاختلط بذلك المقدس والعادي، حيث انتقل الولي من المقدس إلى المدنس. أصبحت التمثلات الاجتماعية والثقافية (مجاعة، أويئة، كوارث طبيعية) تفسر بالوعي الصوفي وفق مفهوم أملتة عليه إيديولوجيته كوسيط بين الله والعبد، من هنا تأتي فعالية الكرامة الصوفية حيث يُعتبر خطابا مرّمزا له القدرة الإقناعية والفصاحة اللغوية ما يؤهله لأن يخترق المخيال الاجتماعي القبائلي وله ما يبرره ويفرض مشروعيته مادام الصوفي هو أقرب الناس إلى الله فهو الزاهد، الناسك، المنتسب بالمخيال والنموذج النبوي سواء في تدينه وسلوكه أو في معراجه الرمزي، فأصبح تعظيم الأولياء في المجتمع القبائلي سلوكا اجتماعيا تؤمن به كل شرائح المجتمع.

يقودنا هذا السياق واعتمادا على تقنية تحليل المحتوى إلى استنتاجا يلي:

أولا: إن نتائج تحليل نصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية استنادا إلى القراءة السوسولوجية لمعطيات الفرضية الأولى بيّنت أن النظام الديني القديم للمجتمع القبائلي قائم على معتقدات إحيائية وطوطمية وهي المحتوى الكامن (latent) لنصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية محل الدراسة.

ثانياً: أمّا فيما يخص تحليل نصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية استناداً إلى القراءة السوسولوجية لمعطيات الفرضية الثانية بيّنت أن الممارسات الاجتماعية والدينية لها مرجعية أسطورية، بحيث أن هذه الممارسات تتضمن دلالات رمزية متمثلة في التماسك والتكافل الاجتماعي، ووظيفة رمزية تعمل على الحفاظ على البناء الاجتماعي التي تجسّد العلاقة الدينامية والتفاعلية بين العناصر الوظيفية للنسق الاجتماعي القبائلي.

بيّنت النتائج التي توصلت إليها تغير المرجعيات الدينية بدون حدوث تصادم ولا صراع رغم توغل المعتقدات القديمة في البنى اللاوعية للمجتمع التي تعمل على تحريك السلوك الاجتماعي بطريقة آلية والتي تتمثل في الممارسات السحرية، لم يمنع هذا، المجتمع من تبني ممارسات دينية فعّالة تسلّلت بطريقة سلسة، تحمل أفكار جديدة ومعتقد جديد وهو المعتقد الإسلامي، ما أدى إلى إنتاج نظام ديني مزج بين الثقافة التقليدية القبائلية الأصلية بالثقافة الإسلامية الواردة، ذلك لأنها بلورت فئات واتجاهات دينية كان لها دور كبير في الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع القبائلي. تلخصت هذه الإرهاصات الثقافية والاجتماعية بظهور ما يسمى بالتصوف الشعبي أو الإسلام المغربي أطّرت الزوايا والرباطات، ما تمخّض عنه ازداوجية دينية *ambivalence religieuse* (السحر والدين).

إن الحياة الدينية في المجتمع القبائلي قائمة على مستويين، المستوى الديني والمستوى السحري فكلاهما يتعايشان ويمارسهما المجتمع بطريقة آلية على أساس الإستعانة بهما في تحقيق المطالب الفردية والجماعية فالأول له قيمة دينية والثاني له قيمة سحرية.

بهذا نكون قد أجبنا على التساؤلات وتحققنا من الفرضيات، حيث توافقت نتائج الفرضيات مع نتائج التحليل من حيث النسق المعرفي (المقاربات النظرية) والتطبيقي (تقنية تحليل المحتوى كتقنية أساسية وتقنية المقابلة كتقنية مكملّة *complementaire*). ولقد توخينا في هذه الدراسة الصدق والصرامة العلمية في حدود إمكانياتنا الموضوعية (الشروط الاجتماعية) والذاتية (الشروط العلمية المتاحة لنا).

المستوى الإبستمولوجي

إن أهمية علم الاجتماع الديني تكمن في نزع ذلك الطابع السحري للظاهرة الدينية، وتناولها كأبي ظاهرة إجتماعية قابلة للدراسة بكيفية موضوعية وعلمية وهذا التخصص من أصعب التخصصات في علم الاجتماع نظرا لعمق وتعقيد الظاهرة الدينية التي تتضمن المعتقدات، التصورات، التمثيلات الرمزية، الاساطير والطقوس.

الموقف الإبستمولوجي في هذه الدراسة التي تناولناها هو تحويل المفاهيم المجردة إلى مؤشرات مادية بحيث تكون قابلة للتحليل والقياس، هذا ما حاولنا القيام به في هذا الموضوع، الذي نحن بصدد معالجته ويمكن الرجوع إلى معطيات الفرضيات وتحليل الجداول، إذ قمنا بقياس تكرار المؤشرات من أجل التحقق من الفرضيات وقد وُفقنا إلى أبعد الحدود في التحليل، حيث جاءت نتائج الفرضيات مطابقة للواقع الاجتماعي القبائلي.

إن التحليل الإبستمولوجي سمح لنا بمعالجة الموضوع بعمق وموضوعية وعقلانية تتسم بالفعالية والدينامية إذ اعتمدنا على المقاربة النسقية في تناول هذا الموضوع سواء في جانبه النظري أو التطبيقي، نظرا لكونها أكثر ملائمة لتناول هذا الموضوع باعتبارها تتضمن عدة أبعاد: تاريخية، أنثربولوجية، نفسية، سوسولوجية وإيديولوجية (السياسية)، علما أن محورية الموضوع تتضمن المعتقدات، الأساطير والممارسات الاجتماعية الدينية وعلاقة كلا الجانبين بالبعد الرمزي.

إن جمع هذا التراث الشفوي وتدوينه مكننا من الحصول على المادة الأولية المتمثلة في نصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية وهي بمثابة مخبر من خلالها نتعرف على الحياة الاجتماعية والدينية والثقافية في المجتمع القبائلي إن تحليل تلك النصوص وإستنباط الأبعاد والمؤشرات إنطلاقا من الفرضيات التي صغناها ثم القيام بتبويبها في جداول ولغرض الإجابة عن التساؤلات والتحقق من الفرضيات، جمعت هذه العملية بين عدة مقاربات نظرية ومنهجية فرضته طبيعة الموضوع.

إن سياق تفسير وتحليل الجداول يمثل صورة نموذجية لتداخل الرؤى السوسولوجية في تفسير الظاهرة الدينية، ويمثل نقطة إنقضاء وتقاطع المقاربات السوسولوجية: جدلية المدنس والمقدس لدوركايم ، بنيوية ليفي ستروس Lévi Strauss (الدراسة السوسولوجية للاسطورة ، تأثير البنى للملاوعية على السلوك الاجتماعي، إدخال المنهج البنيوي في دراسة الظاهرة الدينية)، عقلانية ماكس فيبر Max Weber (عقلنة الدين، سوسولوجية الفهم ، الإيديولوجية الدينية) كارل ماكس Karl Marx (أدوات السيطرة ، تزييف الواقع) رمزية بورديو Bourdieu ، (العنف الرمزي).

فبالتالي يمكن القول أن سياق الموضوع بتقنيته ومنهجيته ونظرياته جاء متناسقا متناغما ما يؤكد مصداقية النتائج المتوصل إليها.

الخاتمة

من خلال تحليلنا لمعطيات الفرضيات إستنتاجنا أن الإنسان القبائلي يعيش في وفاق مع الطبيعة من خلال تفاعل رمزي يتميز بالعلاقة الروحية التي تربطه بها، ذلك أن الديانة القديمة للمجتمع القبائلي هي الإيمان بالأرواح (الحارس إعساسن) والطبيعة والتدين بها، ذلك ان الدين في بلاد القبائل لم يمر بالوثنية، الاصنام وعبادة البشر l'anthro- polatrie (الالهة البشرية) كما هو الحال في معتقدات الحضارات الشرقية (والفرعونية وواد الرافدين واللاتينية (اليونانية ، الرومانية)، فالدين في بلاد القبائل لم يشئ فكل أدبيات التراث الشعبي القبائلي توحى أن المعتقدات الدينية مستوحاة inspire من الطبيعة ، ما يفسر الإستعداد النفسي لتقبل فكرة التوحيد (الإله الواحد) ورفض السيطرة الصنمية: الالهة البشرية الحقيقية والمشخصة على شكل تماثيل (اصنام) ونشير في هذا المقام أن هذا التوجه الديني القبائلي يشبه ما جاء في العقيدة التوراتية اليهودية (الكنعانيون) التي تحرم الاصنام والتماثيل قبل مجيء الإسلام.

إن توافق العقيدة الإسلامية مع المنظومة الدينية القبائلية كان سببا في الإنتشار السريع للإسلام نظرا لما يحتويه من بعد روحي وميتافيزيقي ما ساهم في إرساء العقيدة الصوفية، تتميز خصوصية التوجه الصوفي في بلاد القبائل انه تبناه الرجال والنساء على السواء، نظرا لتحرره من السلطة الروحية للبشر.

إن دراسة المجتمع القبائلي يتطلب الحذر الإبستمولوجي في إستخدام او الإستعانة بالدراسات الأنثروبولوجية الإستشراقية، التي لم تتخلص من عقدة أو إيديولوجية تفوق الرجل (الأروبي) التي ترى الآخر متخلف متوحش، غير متحضر، فإن مقولة الرجل (الأروبي) المتحضر، المتشعب بالقيم الإنسانية والحضارية مقولة خاطئة، إذ ما يتحكم فيه ويكبح وحشيته هي قوة القانون ولو إنفلت هذا القيد لا رأينا الوجه الحقيقي للرجل الاروبي ولا سقط قناع الوادعة ليظهر بمظهر الوحش المتعطش لسفك الدماء. فنقلب الصورة الإحتقارية للآخر، فنرى أن

هذا الإنسان المتخلف الذي ينعت بكل صفات الرجعية والإحتقارية في نظر الاوربيين هو المؤهل لكي ينشأ حضارة إنسانية بكل معانيها بدءا من إستعداده الطبيعي للسلم الذي صنعه معايشته للطبيعة وعلاقته الروحية والصوفية معها، فأقتحام الرجل (الأروبي) لارضه هو من عكر صفوه ونقل له وحشيته هذه هي الأسطورة الحقيقية الغير مألجة .

لا بد من إنتاج خطاب سوسولوجي متميز لا ينطلق من الآخر "الغربي" لفهم تفسير "الآنا" بتجاوز المظاهر ليغوص في التحليلات والتفكيكات الإبستمولوجية ، التي تتجاوز المستوى الشكلي إلى البحث في الشروط الإبستمية الداخلية والخارجية لقيام المعرفة.

ونظرا لإضمحلال الأساطير القبائلية وفقدان ذاكرة الاساطير الشفهية بسبب النسيان وأخطاء القائمين على نقلها فلا بد من إعادة إحيائها وأيضا من الضروري إعادة مراجعة التراث الشعبي وتطويره وتكييفه حسب تطلعات الجيل الجديد وإستثماره في إعادة بناء المخيال الاجتماعى يربطه بجذوره وهويته ويزرع في نفسه الأمل والتفاؤل. آخذا برؤية دوميزيل DUMEZIL بأن التصور الميثي (الأسطوري) للكون والمجتمع لا يصون القيم والمثل فقط بل يصون كينوناته وبنيته والتوازنات والتناقضات التي تشكل المجتمع وتبرر القواعد والممارسات التقليدية، التي بدونها يتشتت المجتمع ويفقد معايير هويته فهو يرى أن الشعب الذي لا يمتلك ميثاته (ses mythes) يزول فلا بد من تغيير الرؤية الإستعلائية على كل ما هو شعبي والإستفادة من أعمال ودراسات المجتمعات الأخرى لتراثها الشعبي التي قامت بإعادة صياغته لتكييفه مع التغيرات الاجتماعية والتطور العلمي حتى تبقى دائما متصلة بجذورها الاصلية، وهذا ما يحدث في الآونة الأخيرة في المجتمعات الغربية الرجوع بقوة إلى قراءة التراث الشعبي مستعملا في ذلك كل المناهج والمقاربات السوسولوجية، النفسية والتربوية، الفلسفية، والدينية .

وكما ينبغي ان نتناول التراث الشعبي تناولا سوسولوجيا أكاديميا بعيد عن الإتجاه الفولكلوري الذي يتوقف على ظاهر الطقوس الإحتفالية والإستعراضية، إن التراث الشعبي من حكايات ،

اساطير ، حكم ، وأمثال ألغاز ، هو إستنتاج رمزي يستدعي دراسة ومقارنة علمية وابستيمولوجية، إن بتقديمنا لبعض المؤشرات والتساؤلات نكون لقد لفتنا الإنتباه إلى مفهوم تراثنا الذي يمكن لدراسات وبحوث أخرى إغناؤه بالمزيد من البحث الميداني .

نأمل أن نكون بهذا العمل قد ساهمنا في إثراء البحث الاكاديمي في مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة وعلم الاجتماع الديني بصفة خاصة كما نرجوا أن تكون الإستنتاجات التي توصلنا إليها إنطلاقة لأبحاث أكاديمية جديدة وفتح مجال وآفاق مستقبلية للطلاب في تناول مواضيع لها علاقة بإشكالات سوسيولوجية خاصة بمجتمعهم.

قائمة المصادر والمراجع

• قائمة المصادر والقواميس

القرآن الكريم

1. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (المجلد الخامس)، ط/1، 1999.
2. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار ابن حزم، ط1، 2005 .
3. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ت.
4. بورون، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، تر: سليم حداد ،ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986
5. الحفي عبد المنعم: المعجم الشامل للمصطلحات في الفلسفة، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، ط/3، 2000.
6. ديكين ميشيل، معجم علم الاجتماع ، ترجمة: إحسان محمد الحسن، ط2 دار الطليعة، بيروت 1986
7. رينهارتدوزي، تكملة المعاجم العربية، تر: محمد سليم النعيمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، دط، 1992م، ج7.
8. طه فرح عبد القادر : معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ط1، (د.ت).
9. عبد الرحمان بوزيدة وجمال معتوك، قاموس الأساطير الجزائرية ،مركز البحث في الأنثروبولوجية الإجتماعية و الثقافية، منشورات CRASC ، 2005.
10. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط4، 2004م.

قائمة الكتب

10. مارك أوجيه ، جان بول كولاين ، الأنثروبولوجية ، ترجمة د. جورج كنورة ، ط 1 ، 2008
11. دباك شاحبة : الممارسات السحرية للمجتمع الأمازيغي ، منشورات دار السعادة ، بدون تاريخ .
12. خوان غويتصولو، أضرحة وزوايا وطوائف، وطقوس زيارة الأولياء في الإسلام المغربي، ترجمة إبراهيم الخطيب ، وزارة الثقافة المغربية ، 2007
13. فريد الأنصاري، أجديات البحث في العلوم الشرعية، محاولة في التأصيل المنهجي ، ضوابط مناهج تقنيات، أفاق، ط1، سلسلة منشورات الفرقان، دار البيضاء، 1997.
14. محمد عبيدات، منهجية البحث العلمي، القواعد والمراحل والتطبيقات، دار وائل للنشر، عمان، 1991.
15. فرح محمد صوان، البحث العلمي، المفاهيم، الافكار، الطرائق، والعمليات، دار الروافد الثقافية، لبنان، 2017.
1. أبو يعلى الزواوي : تاريخ الزواوة ، منشورات وزارة الثقافة ، الطبعة الأولى ، 2005 .
16. أحمد أومسوس، المثنوبولوجية القبائلية، منشورات المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، 2008.
17. أحمد ديب شعبو: في نقد الفكر الأسطوري والرمزي - أساطير ورموز وفولكلور في الفكر الإنساني - ط1، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2006.
18. أحمد كمال زكي: الأساطير، دراسة حضارية مقارنة، ط2، دار العودة للنشر، بيروت، لبنان، 1979.
19. احمد مجدى حجازي، علم اجتماع الازمة تحليل نقدي للنظرية الاجتماعية في مرحلتي الحدائة وما بعد الحدائة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998 .
20. احمد مجدي حجازي، علم الاجتماع الأزمة، دار قباء للطباعة، 1998.

21. إصطفان أكسل، تاريخ شمال إفريقيا القديم، ترجمة : محمد التازي سعود، الجزء الخامس من ثمانية أجزاء، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط ، 2007.
22. إصطفان أكسل، تاريخ شمال إفريقيا القديم، الجزء الأول، ترجمة: محمد التازي سعود، مطبوعات الأكاديمية المملكة المغربية، الرباط 2007.
23. إصطفان أكسل ، تاريخ شمال إفريقيا القديم الجزء،الخامس ترجمة: محمد التازي سعود، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط،2007.
24. إلياذ مرسيا: المقدس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، د/اط، 2009.
25. أنتوني دي سميث ، الرمزية العرقية والقومية مقارنة ثقافية ، تر : أحمد الشيمي ، المركز القومي للترجمة ، 2014.
26. ايان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، ترجمة، محمد حسين غلوم دار المعرفة 1999.
27. باروخ كيمرلينغ، المجتمع الإسرائيلي، مهاجرون، مستعمرون، مواليد البلد، ترجمة عن العربية، هاني عبد الله، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011.
2. بذاك شابحة ، نماذج من الثقافة الفلكلورية للمجتمع الأمازيغي ، دار الأمل للطباعة والنشر، 2012 هانتولوتورنو ، منطقة القبائل الكبرى : العادات القبائلية ، التنظيم السياسي والإداري ، ترجمة مزيان الحاج أحمد قاسم منشورات كرجا ، 2013 .
28. بذاك شابحة، الممارسات السحرية للمجتمع الجزائري، منشورات دار السعادة، بدون تاريخ.
29. بوحبيب حميد، الشعر الشفوي القبائلي السياق والبنىات والوظائف مقارنة أنثروبولوجية، دار التنوير، الجزائر، 2013.

30. بوحسين حميد، الشعر الشفوي القبائلي، السياق والبنىات، والوظائف مقارنة أنثروبولوجية، دار التنوير، الجزائر، 2013.
31. بورديو بيار، العنف الرمزي، ترجمة: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994.
32. بورديو بيار: العنف الرمزي (بحث في أصول علم الاجتماع التربوي)، تر: نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994.
3. بوزياني الدراجي، القبائل الأمازيغ، دار الكتاب العربية، 2007.
33. جان مازيل، تاريخ الحضارة الفينيقية (الكنعانية) ، ترجمة بالخش، دار الحوار للنشر والتوزيع ، ط 1، 1998.
34. جان مازيل، تاريخ الحضارة الفينيقية الكنعانية، ترجمة: ربا الخش، دار الجوار والنشر، التوزيع سورية، ط 1، 1998.
35. جون ستروك، النبوية وما بعدها من ليفي ستراوس الى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة 1996 .
36. حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية - دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة والتأويل - دار منشأة المعارف، جلال حزي وشركاه، الإسكندرية، (د.ط)، 2000.
37. حسن نعمة: ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، د. ط، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1994.
38. حسين فهميم، قصة الأنثروبولوجية ، فصل في تاريخ علم الإنسان ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب ، 1998.
39. حومان الحسن، أشرف الجزئر دورهم الحضاري في المجتمع الجزائري، دار الخلدونية، الجزائر، ط1، 2000.

40. د/جهامي جيارار: موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط/1، 2000.
41. رينيه جيارار، العنف والمقدس، تر: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
42. رينيه جيارار، العنف والمقدس، تر: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
43. زكي كمال (أحمد): الأساطير، دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، بيروت، ط2، 1979.
44. سابنيو أكوافيفا، علم الاجتماع الديني الإشكالات والسياقات، ترجمة عز الدين عنابة ، هيئة أبو ظبي للثقافة، 2011.
45. سارة حسين جابري، الخنساء إصدارات العودي، 2015.
46. سعيد سبعون ، الدليل المنهجي في إعداد المذكرات والرسائل الجامعية في علم الاجتماع، دار القصة للنشر، 2012.
47. طاهر قاسيمي، التحليل السوسيولوجي، نماذج تطبيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، 2017.
48. عبد المجيد بوحبيب، الشعر الشفوي القبائلي السياق والبنىات والوظائف مقارنة إثنولوجي، دار التنوير، الجزائر، 2013.
49. علي زيعور، الكرامة الصوفية، الأسطورة والحلم القطاع للاوعي في الذات العربية ، دار الاندلس للطبع والنشر والتوزيع ، ط 2، 1984.
50. فاروق خورشيد: أدب الأسطورة عند العرب، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2004.
51. فاروق خورشيد، أدب الأسطورة عند العرب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2004م.

52. فاروق خورشيد، أدب الأسطورة عند العرب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2004.
4. فتيحة فرحاتي ، نوميديا من حكم الملك جايا إلى بداية الإحتلال الروماني الحياة السياسية والحضارية (213 ق.م./46 ق.م) ، منشورات أبيك ، 2007 .
53. فراس السواح ، الأسطورة والمعنى ، دراسات في الميثولوجية والديانات الشرقية، ط2، دار علاء الدين، 2001.
54. فروند جوليان، علم الاجتماع عند ماركس فيبر، ترجمة، تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1976.
55. فريحة (أنيس): ملامح وأساطير من الأدب السامي، دار النهار للنشر، بيروت، ط2، 1979.
56. فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1999م.
57. فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، د ط، 1999.
58. فلودي لوران، ماكس فيبر، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008، ط1.
59. فليب سيرنج الرموز في الفن الاديان الحياة ترجمة عبد الهادي عباس ط 1 1992 .
60. فليب لايبورت وآخرون، إثنولوجيا أنثربولوجيا، تر: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
5. فؤاد أفرام البستاني : ابن خلدون العمران البدوي ، درس متخبات منشورات دار المشرق ش م م ، بيروت ط السابعة، 1984 .

61. فيبر ماركس، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، تر: محمد علي مقلد مركز الإنماء القومي، د.ت .
62. قايد مولود، البربر عبر التاريخ، في اسبانيا الإسلامية، ابتداء من عام 711، منشورات ميموني، الجزائر، ابن خلدون، المقدمة...
63. ك.ك رانفين: الأسطورة، تر: جعفر صادق الخليلي، ط1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1981.
64. كلود ريفيير، الانتروبولوجية الاجتماعية للاديان، ترجمة، أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، 2015
65. كلود ليفي ستروس: الإناسة البنائية (الأنثروبولوجيا البنوية)، تر: حسن قبيسي، ط1، ج1، المركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1995.
66. لوك بنوار، إشارات رموز، أساطير، ترجمة، فايزة كم نقش عويدات للنشر والطباعة ، بيروت، ط1، 2020.
67. ليفي ستراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكرا عبد الحميد ، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986.
68. ليفي ستروس (كلود)، پروپ (فلاديمير) : مساجلة بصدد علم تشكل الحكاية، تر: معتصم (محمد)، دار قرطبة.
69. مادلين غرايتز، مناهج العلوم الإجتماعية ، ترجمة سام عمار، المركز العربي للترجمة، والتأليف والنشر، 1993.
70. ماركس (كارل)، فريدريك انجليس (حول الدين)، دار الطليعة، بيروت، 1971، ط1.
71. ماكس شابيرو ورودا هندريكس: معجم الأساطير، تر: حنا عبود، ط3، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2008.

72. محمد الصغير غانم، المملكة النوميديّة والحضارة البونية، الجزائر، دار الأمة للطباعة والنشر، ط 2005.
73. محمد أوسوس، كوكرا في الميثولوجيا الأمازيغية، منشورات المعهد الملكي للثقافة- الأمازيغية، 2008،
74. محمد جلاوي، أشعار شعبية من قبائل جرجرة، دراسة نقدية في كتاب هانوتو، منشورات زرياب، 2001.
75. محمود ابوزيد، اعلام الفكر الاجتماعي، والانتروبولوجي الغربي المعاصر، الجزء الثاني، دار غريب، القاهرة 2007.
76. مروان عبد المجيد إبراهيم، أسس البحث العلمي لإعداد الرسائل الجامعية، مؤسسة الوراق، عمان، 2000،
77. مصطفى تيلوين ، مدخل عام في الإنثربولوجية ، دار الفارابي ، بيروت ط 1، 2011،
78. مصطفى تيلوين، مدخل عام في الإنثربولوجية ، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2011.
79. مفتاح خلفات، قبيلة زاوّة بالمغرب الأوسط ما بين القرنين (5-6 هجري 15-12 ميلادي) دراسة في دورها السياسي والحضاري، الأمل للطباعة والنشر والتوزيع ، 2011.
6. مقدمة ابن خلدون ، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر،مراجعة د سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1421هـ/ 2001م.
80. ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة تأسيسية ترجمة عزالدين عناية،المركز الثقافي العربي ط1، 2009.
81. ميشال مسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ترجمة: عز الدين عناية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009.

82. ناصر قاسيمي، التحليل السوسيولوجي، نماذج تطبيقية، ديوان المطبوعات الجامعية، 2017.
7. ندوة القانون والمجتمع بالمغرب : أعمال الدراسات التي نظمها مركز الدراسات الأنتروبولوجية بالرباط ب17 إلى 19/12/2003.
83. نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005م.
84. نور الدين طوالي، الدين والطقوس والتغيرات، تر: وجيه البعيني، منشورات عويدات، باريس، بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1988م.
8. هانتولوتورنو ، منطقة القبائل الكبرى : العادات القبائلية ، التنظيم السياسي والإداري ، ترجمة مزيان الحاج أحمد قاسم منشورات كريا ، 2013 .
85. هانتوتو ولوتورنو، منطقة القبائل الكبرى، العادات القبائلية ، التنظيم السياسي والإداري، منشورات كرجا، ترجمة مزيان الحاج أحمد بلقاسم، 2013.
9. هاينريش فون مالتسان ، ثلاثة سنوات في غربي شمال إفريقيا ، ترجمة أبو العبد دودو ، شركة الأمة للنشر والتوزيع ، ط 2002.
86. يوسف تمار، تحليل المحتوى للباحثين والطلبة الجامعيين، طاكسيج كوم للدراسات والنشر والتوزيع الجزائر، 2007.
87. يوسف شلحت، نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني، دار الخارجي، ط 1 ، 2003.

الأطروحات الجامعية

- 1- رضوان بوجمعة : أشكال الاتصال التقليدية في منطقة القبائل محاولة تحليل
انثروبولوجي، اطروحة دكتوراه دولية كلية العلوم السياسية والاعلام، جامعة
الجزائر، 2006/ 2007.
- 2- شهيرة بوخنوف، أساطير وطقوس الإستسقاء وإستقبال الربيع في منطقة خراطة (بجاية)
- مقارنة إثنولوجية كلية الآداب واللغات ، قسم اللغة العربية وأدائها ، جامعة مولود
معمرى ، تيزي وزو، 2012.
- 3- طرحة زهية ، فضاء النوع بين تنظيم الخيال وتنظيم الواقع ، دراسة أنثروبولوجية للحكاية
القبائلية العجبية رسالة دكتوراه ، 2006 ، جامعة الجزائر.
- 4- غانية كباش، صورة المرأة في الأغنية القبائلية النسوية دراسة سيميولوجية لعينة من
الأغاني من 1945 إلى 1990، ماجستير في علوم اعلام واتصال، 2011 / 2012.
- 5- نزال فخري طه، الطقوس والمعتقدات الشعبية والاجتماعية في الأدب الشعبي في
محافظة رام الله، مذكرة ماجستير ، جامعة النجاح الوطنية فلسطين، 2009م.

المجلات

- 1- أسس المنهجية في العلوم الإجتماعية، سلسلة العلوم الإجتماعية المنهجية، منشورات
جامعية، جامعة منتوري قسنطينة ، 1999.
- 2- بوعيشة فاطمة، ملوكي جميلة، تمثلات الجسد في المخيال الشعبي من خلال الأسطورة
- 3- دراسة انثروبولوجية ، مجلة انثروبولوجية الأديان، المجلد 16، العدد 2، 2015.
- 4- الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ط2.
- 5- عبد الحميد عمران ، نوميديا أثناء الإحتلال الروماني ، مجلة عصور جديدة ، العدد 10
، جويلية 2013 الجزائر.

6- محمد أرزاري، الأبعاد السوسيوولوجية والرمزية للممارسة الصوفية في الجزائر، مجلة الموافق للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، منشورات المركز الجامعي، مصطفى أسطبولي، معسكر، الجزائر، 2008.

المراجع باللغة الأجنبية

- **Dictionnaire :**

1. Lacoste dujardin (camille), Dictionnaire de la culture berbère en kabylie, éd, la decouverte, paris, 2005.
2. Mohand AKLI HADDADOU : Guide de la culture berbère, Editions TALANTIKIT Béjaia, 2010.

- **Ouvrages**

1. Abd Aziz Ferrah , Zaphira ou la bataille pour Alger 1516, les éditions APIC, Algérie, 2011.
2. Agenais (sylvie), sciences humaines et méthodologie (initiation pratique à la recherche), éditions, beau chemin , Canada, 1991.
3. AGERON, la France en kabylie, édition TAFAT, 2011-.
4. Aissa Ouitis, les contradictions sociales et leurs expressions symboliques dans le sétifois , SNED, documents du C R A P E, 1977
5. Alain caille, acque godbout, l'esprit du don, paris, édition de la découverte, 1992.
6. Alain MAHI, histoire de la grande kabylie XIX^e xx^e siècle, anthropologie du lieu social dans la communauté villagoise, édition Bouchene, 2001
7. Albert Ogien , Garfinkel et la naissance l'ethnométhodologie , Paris , institut Marcel Mauss CEMS 2016.
8. André Jolles: formes simples, traduit de L'allemand par: Antoine Marie Buguet, Édition de seuil, paris, France, 1972.

9. Andrée Lamoureux ,recherche méthodologique en science humaines, édition études vivantes 1995.
- 10.Arkoun M, humanisme et islam,combat et proposition, édition Barzakh, Alger, 2007.
- 11.Benoit Gauthier, recherche sociale de la problématique à la collecte des données, presse université du quebec, 2009 .
- 12.Bergson.H, les deux sources de la morale et de la religion, paris, puf, 1976.
- 13.Botero(jean) , Mésopotamie l'écriture , la raison et les dieux ,Ed ,Gallimard, 2017.
- 14.Bourdieu (p), Essquisse d'une théorie de la pratique " Procédé de trois études d'ethnologie kabyle édition librairie DROZ, 1972.
- 15.Bourdieu (P) ,Question de sociologie, Ed, Minuit, Paris, 1980.
- 16.Bourdieu, Pierre, Esquisse d'une théorie de la pratique, procédé de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, librairie Droz, 1972.
- 17.Carl gustav jung, les racines de la conscience, trad, eves le lay, ed livre de poche,2001.
- 18.Claude Levi Strauss, la pensée sauvage, librairie plom 1962.
- 19.D'allo,dans, Thierry Gognal, rites de passage, rites d'initiations : lecture Arnold, Van Gannep Laval, les presses universitaires de Laval, 2002.
- 20.Dermengheim(E), Culte des saints dans l'islam magh_rebin, éd,Gallimard, Paris, 1982.
- 21.Dumezil (george), la religion romaine archaïque, ed, payot, 1974.
- 22.Durkheim (Emile), les formes élémentaires de la vie religieuse, édiion flacon paris 1927.
- 23.Ernest Gellner , les saints de l'atlas, ed , bouchiene , 2003.
- 24.Eugène DAUMAS, la Kabylie tradition ancestrale, édition lumières libres, 2010.
- 25.Evans Pritchard, la religion des primitifs, à travers les théories des anthropologues, paris, Payot, 1971

- 26.Fadhmma Aith Mansour Amrouche, histoire de ma vie, édition la découverte, Paris 1996.
- 27.Frederic Liberon, 35 grandes notions de la sociologie, dunod, paris , 2014
- 28.Gaid mouloud, les berbères dans l’histoire,tome2, édition mimmouni,Alger, 1995 .
- 29.George Dumezil, la religion romaine Archaique, ed ,payot, paris, 1974.
- 30.George Dumezil, mysthe et épopée, Gallimard, 1986.
- 31.Gilbert Durand, les structures anthropologiques de l’imaginaire, DUNOD 12^{ème} édition, 2016.
- 32.Ginsberg Louis , les légendes des juifs(Trad Gabriel Sed Rajno) , Paris , Cerf , 1997
- 33.Guillaumen Soulez, Rhétorique, public et manipulation, C,N,R,S, édition Hermés, la revue, 2004/1, N38.
- 34.Henri genevois, village de kabylie , tome I,édition,ENAG ,2014.
- 35.Henri GENEVOIS, villages de kabylie : At Yanni et Tagemmunt, Eezzuz, Tome 1, édition ENAG, 2014.
- 36.Hosni Kitouni, la kabylie orientale dans l’histoire pays des kutama et guerre coloniale,éd Casbah, Alger,2013.
- 37.Ibn khaldun,discours sur l’histoire universelle(al Muquaddima) trad,vincent monteil,tome1, Beyrouth 1969.
- 38.Jane Werner Watson , l’Iliade et l’odyssée, Editions des deux coqs d’or Paris 1956
- 39.Jean Gazeneuve, sociologie du rites (tabou, magie, sacre), paris, presse universitaire de France 1971.
- 40.Jean Pierre vernant,mythe et société en Grèce ancienne, éd, la découverte, paris, 1992.
- 41.Jean delumeau, le fait religieux , paris, fuyard, 1993.
- 42.Jean-Paul Demoule, Mais où sont passés les indo-européens, le mythe d’origine de l’occident, la librairie du XXI^e siècle ed , format kindel, 2016
- 43.Justin, histoire universelle, trad, Perrot boitard,E, ;Pauckoucke,1873.

44. Kramer Samuel nooh, history begins at summer, university of Pennsylvania, press, 1981. -
45. L'année de l'Algérie en France , proverbe et diction kabyle édition maison de livre , Alger , 2002.
46. L'année de l'Algérie en France, édition des livres - Alger, 2002.
47. L'année de l'Algérie en France, proverbes et dictons kabyles, Ed. Maison des livres, Alger, 2002.
48. Lacoste Dujardin (Camille), le conte kabyle, Etude ethnologique, Paris, édition la decouverte, 2003
49. Lacoste dujardin(camille), des mères contre les femmes(maternite et patriarcat au maghreb), éd, la decouverte, paris 1969.
50. Leo Frobenius, contes kabyles , traduction par MOKRAN FETTA ,edi. sud, aix en prévence, 1921 .
51. Léo Frobenius, contes kabyles, tome 2, le monstrueux, trad Mokrane fetta, EDISUD, france, 1997.
52. Léo Frobenius, contes kabyles, tomes 3, le fabuleux, trad Mokrane fetta, EDISUD, france, 1997.
53. Léo Frobenius, contes kabyles tome 1, sagess , trad, Mokrafetta, EDISUD, france, 1997.
54. Leo_Frobenius, les contes kabyles, trad Mokram Fetta, edi sud, éd originale, vol ksmàrchen der kabylen, engen diderichs, leua 1921.
55. Levis Strauss (claudé) , anthropologie structurale , ed , plon 1985 .
56. Levis strauss(claudé), les structures élémentaire de la parenté, Gruyter, 2^{ème} édition, 2002.
57. Levis Strauss, anthropologie structurele, paris, plon, 1958.
58. Levis Strauss, mythologiè du miel aux cendre, Paris, plon 1967.
59. Levis Strauss, Totémisme Aujourd'hui, Paris, P.U.F, 1962.
60. Levis, Strauss, La penseé sauvage, Plon, Paris, 1962.

- 61.Lévy-Bruhl, l'expérience mystique et les symboles chez les primitifs, paris, Felix Alcan 1938
- 62.Lévy-Bruhl, la mythologie primitive, le monde mythique des australien et des Papon, paris : presse universitaire, 1963
- 63.Lohisse Jean, les systèmes de communication, approche socio-anthropologique, ed Arnaud Colin, France, 1998.
- 64.Louis Bousquet, le frère : la femme kabyle, paris , 1939.
- 65.M. Daumas, la grande Kabylie études historiques, Hachette, 1847.
- 66.Madeleine Grawtiz, méthodes des sciences sociales, 10 edition, ed Dalloz, 1996.
- 67.Makilam, Signes et ritueles magique des femmes Kabyle,paris ,1999
- 68.Malinowski : moeurs et cotumes des mélanésiens, édition paof, Paris,1933,
- 69.Malinowski(B), la sexualité et sa répression dans les sociétés primitifs .Site web : [http://pages in finis net/ sociojmt](http://pages.infinis.net/sociojmt). Traduction françaises 1930
- 70.Marcel griuale, Dieu d'eau, Fuyard, Paris, 1997.
- 71.Marcel Jousse , l'anthropologie du geste , Ed , Guallimar ,1978.
- 72.Marcel Jousse, l'anthropologie du geste , Edition gallimard , 1975 .
- 73.Marcel Mauss, essaie sur le don, paris, P,U,F, 1950
- 74.Marie louize von franz, l'interpretation des contes de fées, la fontaine de pierre, 1970.
- 75.Marshall Sahlins, Historical Metaphors and Mythical Realities, Published in the united states of America by the university of Mishigun Press, 2004.
- 76.Maurice Angers, inititation pratique à la méthodologie dés sciences humaines, casbah université, Alger, 1997.
- 77.Max weber, concepts fondamentaux de sociologie, trad, jean pierre grossein, Gallimard ,2016.
- 78.Mercia Eliade, la nostalgie des origines, ed, Gallimard 1991.
- 79.Mircea eliade, aspect du mythe, gallimard, 1963.

80. Mircea Eliade, Aspects du Mythe, Édition Gallimard, paris , France, 1963
81. Mohamed cherif ZIREM : Qanoun de Kabylie Ed. TAFAT, 2014.
82. Mohand Cherif Zirem, Qanoun Kabyle, édition tafat, 2014.
83. Moscovici Serge, psychologie sociale des relations à autrui, E, D, Nathan, Paris, 2000
84. Myriam Jacquemier, L'age d'or de le Babel(1480-1600) : histoire des Représentation de l'image biblique de babel, thèse de doctorat, Université de Nice, 1995
85. Nadji safir, essai d'analyse sociologique, O,P,U, E,N ,A,L, Alger,1985
86. Nedjima Plantade, la guerre des femmes ; magie et Amour en algerie, Paris,1988.
87. Omar Atouf, méthodologie, des sciences sociales et approche qualitative des organisation, 1987, <http://bibliothèque upac, quebec, ca/index, htm>.
88. Pierre Bourdieu, la domination masculine, paris, seuil,1998.
89. Pièrre Bourdieu, la sociologie de l'Algérie, éd. TAFAT, 2016.
90. Pièrre Bourdieu, le sens pratique, les éditions de Minuit, 1980/
91. Pièrre BOURDIEU, sociologie de l'Algérie, Edition TAFAT, 2016.
92. Rabah Douk, Tizi Ouzou des origines et des mémoires, éd, par rafik maarifa, 2011.
93. Renauld Soler, Edward Robinson et l'émergence de l'archéologie biblique éd, Geuthner, paris, 2014.
94. Renet basset , contes populaire berberes ,er ivet , leroux , paris, 1887.
95. Robert A Segoual, phylosophy religious studies and myth , routledge taylor and francis group newyork and london 1996.
96. Robert du MESNIL du Buisson , Nouvelle étude sur les dieux et les mythes Canaan Ed ,LEIDEN E.J. Brill 1973.
97. Said Boutefra, yennayer ou le symbolisme de Janus, Mask éditions, 2001 .

98. Servier Jean, traditions et civilisation berbères, les portes de l'année, Monaco, 1985.
99. Sigmund Freud, totem et tabou, interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des primitifs, éd, poche, 1951.
100. Spencer (HERBERT), les bases de la morale évolutionniste, Felix Alcan, Paris, 1905.
101. TAHAR Oussedik : , LLAFATMA N'Soumer, édition ENAG, Alger, 2011.
102. Taos Amrouche, le grain magique, édition hibre, Algerie, 2017.
103. Tassadit Yacine – TITOUH, chacal ou la ruse des dominés, aux origines du malaise culturel des intellectuels algériens, éd. CASBAH, 2004
104. Turin Yvonne, affrontements culturels dans l'Algérie coloniale 2^{ème} ed Enal Alger, 1983.
105. Webermax , l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme , les classiques des sciences sociales, 1904/1905.
106. Xavier Molénat, la sociologie (histoire, idées, courants), la petite bibliographie de science humaine, 2009.
107. Yves Lambert, naissance des religions de la préhistoire aux religions universalistes, Paris, édition Harnod Colin, 2007
- **Thèse**
 1. Amar Laidani, le droit coutumier Kabyle pendant la colonisation française, thèse de doctorat, université de Montpellier, 2019..
 2. Amar Laidani, le droit coutumier kabyle pendant la colonisation française, université de Montpellier, thèse de Doctorat en histoire de droit, 2001 .
 3. Bouzaza Karima, le statut de la femme autochtones de l'Algérie ; mémoire, université du Québec à Montréal, novembre 2008
 4. Bouzaza Karima, le statut des femmes kabyles autochtones de l'Algérie, mémoire de la maîtrise en sociologie, université du Québec à Montréal, 2008.

5. IKnin Karima, Etude éthuobotanique des plantes médicinales en Kabylie (commune illilen), Master II en biologie (2016_2017) .

- **Revues**

1. Camille Lacoste Dujardin , la veillance des femmes , relation entre femmes et hommes berbères de kabylie insaniyat , 2010.
2. Devulder, M, Rituel magique des femmes kabyles(tribus des Oudhias,grande kabylie) Revue Africaine,1957 .
3. Israël Levi, les trois contes juifs, revue des études juives Paris, 1882, jusqu'à Aujourd'hui.

مواقع الأنترنت :

إسماعيل أحمد الطحان، الأساطير في القرآن

<http://www.al-maktabeh.com>

الملاحق

1. إستمارة المقابلة

أخي الكريم، أختي الكريمة :

تحية لكم وبعد :

نرجو منكم قراءة هذه الأسئلة ثم الإجابة عليها حسب ما هو مطلوب، علما بأن ليس هناك إجابة صحيحة وأخرى خاطئة، بل المهم هو إعطاء رأيكم بصدق وموضوعية حتى تكون إجاباتكم صالحة لإتمام هذا المشروع العلمي. شكرا مسبقا.

- السن

- الجنس :

ذكر أنثى

المنطقة :

1_محور المعتقدات

1_للمرابط سلطة روحية في المجتمع القبائلي. هل مازال المرابط يحظى بالتبجيل، كما كان عليه في القديم أم تراجعت مكانته ؟

مازال يحظى بالتبجيل

تراجعت مكانته

مازال يحظى بالتبجيل

2_هل تعتقد أن الوالي له القدرة على الشفاء، الرزق وإبعاد الأذى عن الناس ؟

نعم

أحيانا

لا

3_هل الإعتقاد بأن هناك حارس يحرس البيت، الساحة، الغابة ؟

مازال موجودا

- بدأ يتلاشى
- غير موجود

4_ ماهي الظواهر الطبيعية التي مازال الإعتقاد بأن هناك أرواح تسكنها من الظواهر التالية :

- الجبال
- الكهوف
- الصخور
- الشمس
- القمر
- الشجرة
- منابع المياه

5_ هناك معتقدات حول الحيوان الذي يمنع إيدائه ويتم العلاج به إذا كانت هذه المعتقدات مازالت قائمة. ماهي الحيوانات التي يتم العلاج بها أو يمنع إيدائها كالفنذ، الثعلب، الثعبان، السحلب، القطة، الكلب، الديك، النملة....

صنفها في الجدول التالي : أضف إذا كانت هناك حيوانات أخرى :

الحيوان الذي يمنع إيدائه ويتم العلاج به في نفس الوقت	الحيوان الذي يتم العلاج به	الحيوان الذي يمنع إيدائه

6_ أذكر الأساطير التي مازالت تتداول في منطقتك

..... -

..... -

..... -
 -
 -
 -

II_ محور الممارسات

⇐ هناك جملة من الممارسات الطقوسية في المجتمع القبائلي من بينها :

🚩 زيارة أضرحة الأولياء :

- مازالت موجودة
- موجودة بقلة
- غير موجودة

🚩 تقديم القرابين

- مازال موجودا
- موجود بقلة
- غير موجود

⇐ ماهي طقوس الميلاد التي تمارس عند ولادة مولود جديد وهل هي نفسها لكلا الجنسية (ذكر ، أنثى) ؟

.....

⇐ أذكر بعض الطقوس الجنائزية التي مازالت في منطقتك :

.....

⇐ من الطقوس القديمة الموجودة في المجتمع القبائلي، طقس "أنزار" هل هذا الطقس مازال موجودا ؟

- مازال موجود
- موجود بقلة
- غير موجود

⇐ ما هو مضمون أو محتوى أسطورة "أنزار" ؟

.....

↩ ماهي الممارسات التي مازالت تمارس في هذا الطقس ؟

.....
.....
.....
.....

↩ هل تحتفل منطقتك بيناير ؟

نعم

لا

↩ ما هو مضمون أو محتوى أسطورة اليناير ؟

.....
.....
.....
.....

↩ ماهي الممارسات الطقوسية التي تمارس في يناير ؟

.....
.....
.....

ماهي الممارسات الطقوسية التي تمارس في ثمشرط ؟

.....
.....
.....

↩ يتم اللجوء إلى الممارسات السحرية في المجتمع القبائلي في الحالات التالية :

■ المرض

■ الزواج

■ العقم

■ العين

■ مشاكل زوجية

إذا كانت هناك أسباب أخرى ، أذكرها :

.....
.....
.....

ماهي الفئة الاجتماعية الأكثر تواجدا في هذه الطقوس ؟

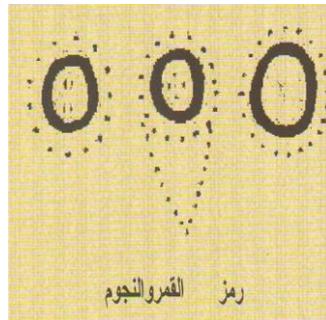
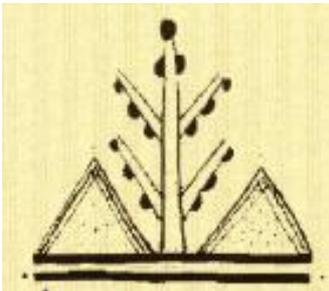
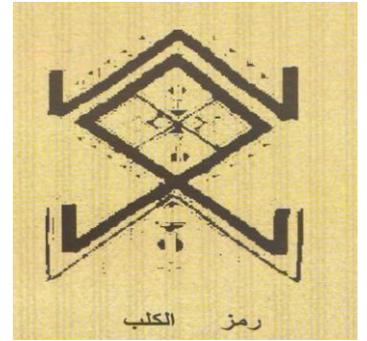
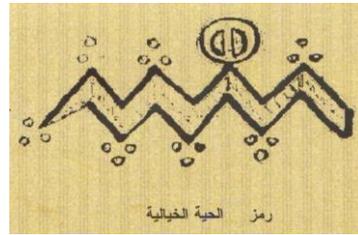
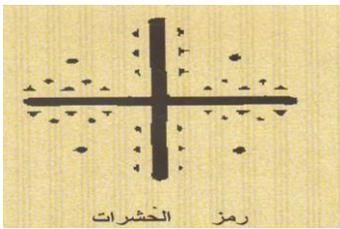
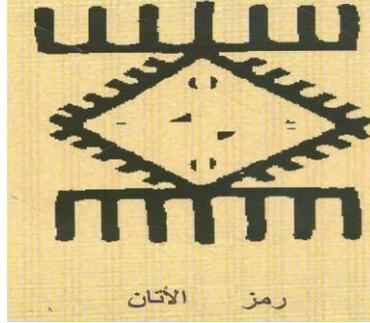
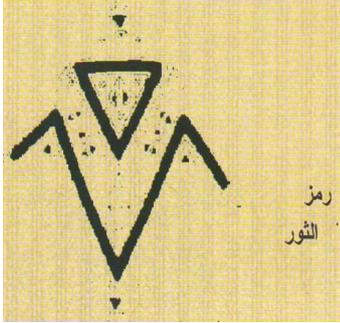
■ نساء

■ رجال

■ لاهما

III_محور الرموز

ماهي مجالات إستخدام هذه الرموز مثلا : في النسيج، الفخار (الأواني)، الحلي، البيت. عين كل رمز في مجال إستخدام



2. إستمارة مقابلة التحكيم



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد الله -
معهد العلوم الاجتماعية



تخصص: علم الاجتماع الديني

إستمارة مقابلة للتحكيم

أساتذتنا الكرام

أضع بين أيديكم هذه الإستمارة قصد تقييمها وهذا في إطار إعداد أطروحة دكتوراه بعنوان:

البعد الأسطوري في الممارسات الدينية والاجتماعية
للمجتمع القبائلي ودلالاته الرمزية والسوسيولوجية
- من خلال الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية -

يتضمن هذا البحث ثلاث فرضيات هي :

- ① هناك توافق بين الدلالات الرمزية الموجودة في الأساطير والممارسات الدينية الاجتماعية في المجتمع القبائلي.
- ② للأساطير القبائلية دور في التضامن والتماسك الإجتماعي.

نريد أن تكون استمارة الاستبيان هذه هي عبارة عن مقابلة نصف موجهة مرجعية، ودعماً لأداة أخرى في البحث، وهي تحليل محتوى نصوص الأساطير والحكايات الشعبية القبائلية نستعملها لمعرفة هل الممارسات الدينية والاجتماعية المتضمنة في الأسطورة موجودة في الواقع الاجتماعي القبائلي. لذا نرجو تأمل العبارات وتقييمها من حيث ملاءمتها مع محتوى العنوان والفرضيات. وضع علامة في الخانة الملائمة أو باقتراح عبارة بديلة وهذا حسب نموذج التقييم التالي:
وشكراً...

محموري المعتقدات والممارسات :

هل السؤال أو العبارة متوافقة مع الفرضيات :

<input type="checkbox"/>	لا	<input type="checkbox"/>	نوعاً ما	<input type="checkbox"/>
--------------------------	----	--------------------------	----------	--------------------------

إذا كان الجواب " لا " - ماهي العبارة البديلة؟

.....

.....

.....

هل السؤال أو العبارة ملائمة للمحور؟

<input type="checkbox"/>	لا	<input type="checkbox"/>	نوعاً ما	<input type="checkbox"/>	نعم
--------------------------	----	--------------------------	----------	--------------------------	-----

إقترح العبارة البديلة :

.....

.....

.....

هل يتسم السؤال أو العبارة بالوضوح وسلامة اللغة؟

<input type="checkbox"/>	لا	<input type="checkbox"/>	نوعاً ما	<input type="checkbox"/>	نعم
--------------------------	----	--------------------------	----------	--------------------------	-----

تفضل بالتصحيح إذا كان هناك خطأ :

1- La veillée devant la tombe P(222-236), tome II le monstrueux

P. sociale	Rites sociales	Rites magico religieux
	<p>–Chaque jour nous combattons contre un agellid.</p> <p>–Il portait une bague gravée avec le symbole de son village.</p> <p>–L’agellid se rendit à l’assemblée du village</p> <p>–Construire un local où les voyageurs de passage pouvant être hébergés pour la nuit.</p> <p>–Il leur offrait le thé le matin.</p> <p>–L’agellid envoya à l’hôtellerie de la viande fraîche pour préparer de repas chaud à ses hôtes.</p> <p>–Fit offrir un mouton entré par l’agellid.</p>	<p>–Ces pommes de vie capable de transformer un vieillard en un jeune enfant sain et plein de vie.</p> <p>–A voire de cette eau qui jaillit entre les deux falaises que s’entrechoque.</p> <p>–Vous veillez trois jours devant ma tombe.</p> <p>–Vous plantiez ces trois branches d’arbre dans le jardin.</p> <p>–Enterré dans la cimetièrè réservé aux vieux sages inetiés à la magie occulte des ancêtres.</p> <p>–Une ogresse s’approcha de l’agellid.</p> <p>–Un lion féroce surgit de noir et s’approche de la tombe.</p> <p>– Un hydre a sept têtes surgit de l’obscurité.</p> <p>–Des flammes que sortaient des gueules de l’hydre.</p> <p>–Deux hommes occupés l’un à enrouler au fil de laine noir sur une pelote, l’autre à dérouler un fil de laine blanche.</p> <p>–Je suis entrain d’enrouler l’obscurité de la nuit ,il fera bientôt jour.</p>

2- Les sœurs mariés (p 115-128), tome II le monstrueux :

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<ul style="list-style-type: none"> –Je partirais au marché de très bonne heure. – Elle doit chercher un homme assez fou pour les réaliser. –Le frère : je vais aller rendre visité à mes sœurs. –Occupé à l'extérieur aux travaux des champs. –Vers le soir le lion revint de la chasse. –Un marchand ambulat est venu jusqu'ici –Ton frère et aussi mon frère. –Le bélier rentra de ses travaux des champs. –Ton frère est aussi mon frère. –Ver le soir, le faucon rentra. –Ton frère est aussi mon frère. –Tu as agi selon les coutumes de ton pays. –Laisse, moi agir selon la coutume de mon pays. 	<ul style="list-style-type: none"> –Donner un plat de couscous au mendiant qui viendra. –La jeune fille prit la robe en acceptant les conditions émise par son père. –Le père ouvrit la porte. –Qu'on frappe la porte pour mendier de la nourriture, on te donne une femme. –La fille de l'amin tenait garde et empêchait les visiteurs de passa. –Elle demandait ce que signifie laksaur lemra , ce lui qui ne le savent pas se faisant trancher la tête , par ses fidèles serviteurs noirs. –Il eut la tête coupée par les serviteurs noirs. –Prépara un bon repas compose des mets les plus succulents. –Prépare-nous le plus délicieux des repas. –Prépare-nous le plus délicieux des repas. –Tu peux donc lui offrir ton hospitalité. –Le faucon déclara : demain 	<ul style="list-style-type: none"> –Il existe bien un exemplaire d'une telle robe, dit le vieil homme mais elle est entre les mains de l'ogre cannibale. –l'âme de son époux. –Mais je ne sais pas ou se trouve son âme. –Mon âme est inaccessible au commun de mortels. – Mon âme est un cheveu qui repose au milieu de l'œuf. –qu'une perdrix porte en son sein. –Cette perdrix se trouve dans le ventre d'une chamelle. –Cette chamelle se trouve a l'intérieure d'une falaise en fouie au fond de la mer. –Lion : je vais donner l'ordre à toute les mouches et à tous les moustiques de sucer l'eau de la mer goutte à goutte. –Le bélier : d'un violent coup de cornes, je fendrai la falaise en deux pour faire sortir la chamelle. –J'éventrerai la chamelle

	<p>j'enverrai un message pour inviter le lion et le bélier avec leur épouses, j'invéterai aussi l'épouse de l'ogre.</p> <p>–Je suis allé punir la fille de l'amin je les tues tous les deux, elle et son père pour venger mes trois frères.</p>	<p>pour libérer la perdrix.</p> <p>–Le Faucon : d'un coup de mes serres je lui ouvrerais le ventre, l'œuf contenant le cheveu, âme de l'ogre pourra s'échapper.</p> <p>–Le frère cadet : j'attraperai l'œuf avant qu'il ne touche le sol.</p> <p>–Je l'écraserie pour extraire le cheveu.</p> <p>–Au moment où le lion bondit sur la chamelle pour l'éventrer l'ogre sentit à la violente douleur au ventre.</p> <p>–L'œuf explosa en mille morceaux, à ce moment précis l'ogre laissa échapper un long gémissement d'agonie.</p>
--	---	---

3- La mère ingrate P (92-101) , tome II le monstreux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<ul style="list-style-type: none"> -Un homme avait épouse sept femmes. -Des réserves de céréales et de fruit secs qui contenaient les jarres à provisions. -La mère épouse l'ogre. -Il se dirigea vers la tajmaït pour y passer la nuit. -L'amin du village fit venir tous les jeunes gens. 	<ul style="list-style-type: none"> - Chacun de vous doit tuer sa mère : ce lui qui refuse de m'obéir n'est plus mon fils je le renie. -Il quitta les lieux après s' on avoir refermé dans la belle demeure. -Apporter un grand plat de couscous et un gigot de mouton rôtit. 	<ul style="list-style-type: none"> -Ces lions lui étaient si fideles qu'ils le suivaient partout. -Des ogres dévoreurs de chair humaines. -Sept ogres. -Les forces surnaturelles. -Il venait de tuer six ogres. -Chasse en compagnie de ces fideles lionceaux. -Si l'on m'attache avec une ceinture de femme enceinte (agouss) je ne pourrai plus me libérer (magie). -Au cœur de la source vivant une gigantesque hydre à sept têtes. -Le monstre ne les laissait accéder à l'eau qu'en échange du sacrifice d'une jeune fille. -Chaque famille devait ainsi sacrifier une jeune fille pour avoir droit à l'eau de la source. -S'approchant de l'une des têtes du monstre, elle arracha discrètement les crocs qui contiennent le mortel venin et les cacha

		<p>dans une poche de son vêtement → (magie noir</p> <ul style="list-style-type: none">-Un grand homme d'une grande sagesse.-Le venin envahait bientôt tout son corps et ne tarda pas à produire son effet mortel.-Les lions le sortirent de la fosse et commencèrent à le lécher.-Le jeune homme totalement ressuscité, il se leva d'un bond.
--	--	--

4- L'agellid et les trois sœurs P (207-212), tome III le fabuleux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<ul style="list-style-type: none"> -Ramasse du bois dans la foret. -Dans le berceau vide, elle déposa les deux petits chiots. -Un pêcheur très pauvre -Le jeune homme partait à la chasse. -La jeune fille restait à la maison pour aide sa mère. -Ne t'en fais pas, lui dit son frère, je te promets de te le ramener. -Les provisions préparées par sa sœur. 	<ul style="list-style-type: none"> -J'invéterai tous les habitants du village pour leur offrir un bon repas prépare avec une mesure du blé. -J'habillerai tous les gens du village. -Je donnerai le jour à deux enfants. -Jeune femme fut désabillée puis attachée et enfermée dans l'étable. -Mon père et ma mère me défend d'ouvrir la porte à qui ce soit. 	<ul style="list-style-type: none"> -Fait des vœux dans la foret. -un vieil homme connu et vénérer pour la sagesse et la justesse de ces paroles. -Une vieille femme rouée. - notre destin et entre les mains de dieu. -Dieu saura nous venir en aide. -Arriva à l'orée d'une immense et sombre foret. -Un vieil homme aux longs cheveux. -Si tu ne m'avais pas salué, je t'aurais dévoré. -Si tu t'abstiens de lui répondre, l'oiseau finira par se calmer, il cessera de t'injurier et viendra se glisser de son plein gré dans la cage. -L'eau de la source qui se trouve entre les hautes falaises qui s'entre - choquent. -Deux petits serpents se battaient dans l'herbe haute. -Je vais faire ressusciter mon frère.

		<p>–Le serpent aller cueillir quelque feuilles de la plante reviviscente.</p> <p>–Je serais resté bloc de pierre pour l'éternité si tu ne m'avais pas sauvé en écrasant ces feuilles sur les pierres.</p> <p>–Tons les rochers autres fois étaient des hommes des chevaux, des mulets, des anes et des chiens.</p> <p>–Nous allons redonner la vie à tous ses hommes et a tons ses animaux.</p> <p>–Pour me rendre la vie, vous n'avez plus qu'a écrasé les feuilles de la plante reviviscente sur la pierre que je serai de venu.</p> <p>–Faire l'agellid régira le nouveau village qui avait érige avec l'aide des hommes aux quels il avait rendu la vie.</p>
--	--	--

5 - L'ère des contes populaire et des agellid P (69-77) ,tome I sagesse .

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<ul style="list-style-type: none"> -La mère mit au monde sept garçons. -Orphelins. -Je vais les prendre chez moi et les élever chercher du bois dans la forêt pour le revendre. - Jeune femme n'a pas d'enfants. 	<ul style="list-style-type: none"> -Ils deviennent sept beaux et forts garçons. -Prendre le bain quotidien a l'étang. -Deux grands plats de couscous en bois avec de la viande cuite. -Les murs de la grotte étaient soigneusement recouverts d'une couche de terre argileuse. 	<ul style="list-style-type: none"> - Homme âgé, vénéré et de grande sagesse. -Il est nourrit aussi les lionceaux il grandit avec eux et devient fort. -Les frères purent la décision de rester avec les sept petits lions. -Les jeunes garçons et les animaux sauvages se nourrissaient des mêmes aliments il vivait dans la même tanière. -Des poils se transformant en fourrer leur recouvrant les bras et puis tout les corps. -gagner leur grotte. -une vieille femme connue par sa sagesse. -dépose ses mets dans la grotte. -c'est dans des grottes identiques des hommes saints et vénérés se réfugier. -les hommes auraient découvert et appris la religion. -à la recherche la pureté de l'esprit.

		<p>–ils ne voulaient plus toucher à la viande crue de la vache.</p> <p>–la plus jeune des sept créateur je te souhaite à toi et à ton espèce de grande vite et de vivre plus longtemps que les hommes.</p> <p>–Il enlevaient leur habits de peau d’animal.</p> <p>–Les sept frères mirent les vêtements tissés.</p> <p>–Les sept jeunes hommes, ce furent les premiers agellid que les êtres humains eurent parmi eux.</p> <p>–Les sept premières agellid sont appelés les sept humains mis au monde par la grotte.</p> <p>–lorsque les vieux agellid disparurent dieu envoya pour les remplacer des hommes vénères et sains.</p>
--	--	---

6- M'hmed aserdun chez l'ogre P (64-85) tome II le monstrueux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<ul style="list-style-type: none"> -si vous étiez des hommes, votre sœur n'aurait jamais enlevée par un ogre. -Les trois frères atteintes dans leur fierté. -Un berger qui gardait un troupeau de mouton. -Negresse je suis la servante de l'ogre. -Carré de légumes ou de melons parfaitement mure. -Tes frères sont les biens venus dans ma maison. -Un marchand turbulent -Se rendit à l'assemblée du village (tajmaït). -rentrèrent de la chasse (cité 4 fois). 	<ul style="list-style-type: none"> -Se rendre au marché du village. -Les femmes respectueuses des lois de l'hospitalité due aux mendiants de passage. -Vaincre le bélier. -Soulevez ce taureau. -Soulevez cet énorme coq avec les serres puissantes. -Repas de soir un mouton entier un grand plat de couscous. - prends le couscous. -Faire cuire le couscous. -Les six plats de couscous. -Tu me laisse manger les plats de couscous. 	<ul style="list-style-type: none"> -une vieille femme lui révéla, seule l'ogresse possède un tel objet. -L'ogre tu me donne ta fille comme épouse. -L'ogre la saisit, la souleva et la lissier sur ses puissantes épaules dans la violente tempête de neige. -de gros flocons de neige poussés par les rafales de vent procédés d'éclairs aveuglants de grondements de tonnerre assourdissant. -Il saisit le puissant bélier et l'avala. -Il se saisit du taureau et l'avala. -Dévora d'un seul coup le coq. -Je viens à l'instant de boire l'urine du mulet, je sens à présent que je suis enceinte. -Tete de mulet M'hmed aserdun. -Vieille femme sournoise je suis la seule à pouvoir l'aidé. -Un gros os de bœuf rempli de moelle.

		<p>–L’os se brisa et le mur s’écroula.</p> <p>–Il mange toute la moelle</p> <p>–vieux sage.</p> <p>–le jour de naissance de ton fils M (asserdun) un cheval est né.</p> <p>–la vieille femme prépare une soupe chaude à base d’herbes médicinales inconnues.</p> <p>–un combat, les murs s’écroulèrent les animaux de la forêt se mirent à crier (explication mythique du troublement de terre).</p> <p>–Toi l’homme aux grandes oreilles lève toi et va me chercher de l’eau.</p> <p>–Toi l’homme à la grande barbe lève toi et va me chercher de l’eau.</p> <p>–Toi l’homme aux grandes lèvres lève toi et va me chercher de l’eau.</p> <p>–Je vois que vous n’êtes pas les compagnons qu’il faut, nous allons nous séparer.</p> <p>–Suivez votre chemin et moi je suivrai le mien.</p> <p>–Partit seul à la recherche de ce pays de rêve.</p>
--	--	--

7- Le combat contre le dragon P (102-114), tome II le monstrueux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<p>– Cette femme mourut et le veuf épousa une seconde femme.</p> <p>– elle réserva les meilleurs mets à son fils Ali.</p> <p>– L’autre Ali, le fils de son époux n’avait plus droit qu’au reste et aux bas morceaux.</p> <p>– Ali arriva devant la semblerie de village.</p> <p>– chasse dans la forêt tonte proche.</p> <p>– atteignît les pâturages de montagne.</p>	<p>– un grand plat de couscous et un rôti de mouton.</p> <p>– fille de l’agellide du village.</p> <p>– couscous et un peu de viande.</p> <p>– il t’invêtera à partager le repas avec lui.</p> <p>– chez nous il y a une vieille coutume.</p> <p>– à la septième fois l’ogre le crâne fondu.</p>	<p>– consulter un vieux sage.</p> <p>– je vais mettre en terre deux pieds d’orange.</p> <p>– tout que je me porterai bien même arbuste s’épanouira.</p> <p>– commence à prendre ses feuilles et à se faner, cela signifiera que je me porte très mal et que j’ai besoin de ton aide.</p> <p>– Une lionne énorme et féroce sévissait dans la région.</p> <p>– emmenant la peau de la lionne.</p> <p>– un énorme sanglier qui semait la terreur dans toute la contrée.</p> <p>– il leur montre la peau de sanglier.</p> <p>– une source dans laquelle vivait un énorme serpent</p> <p>– chaque jour, une jeune fille devait se sacrifier.</p> <p>– la septième fois, le sabre s’abattit avec une brutalité incroyable sur la tête de serpent.</p> <p>– l’eau se mit à couler à flots et tous les puits de village</p>

		<p>commencent à se remplir.</p> <ul style="list-style-type: none">-la voir revenir vivante de sa visite à la source.-prend le sabre à poing née de bois et frappe-le sur la crâne une seule fois dit la jeune femme (magie) .-un énorme serpent fait son apparition.-tes chiens et ton cheval me font peur.-L'un des arbustes s'était flétri au cours de la nuit.-Appela ses chiens et se prépara à partir.-le cheval écrasa la tête de serpent.-deux lézards.-Le vainqueur précipita vers un buisson, arracha quelque feuilles verts, revint vers le lézard mort et entreprit d'appliquer les feuilles sur sa blessure.-serpent toi tu connais le secret tu peux me donner un conseil pour ressuscité mon frère.-cette feuille verte en vertus magiques.- il n'y a que les lèchements des lionceaux qui soient efficaces.
--	--	---

		<p>–mon frère peut ressusciter si on purifie son corps de tout le venin.</p> <p>–les lionceaux léchèrent sur ses blessures, Ali y appliqua des feuilles magiques qui redonnent la vie.</p>
--	--	--

8- Akli et les sept sœurs P (78-98), tome III le fabuleux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<p>–un homme qui avait sept filles.</p> <p>–prépare de quoi subvenir à vos besoins toute une année.</p> <p>–vous n'avez donc aucune raison de quitter la maison.</p> <p>–nous avons trouvez l'hospitalité pour la nuit chez la femme de L'amin.</p> <p>–la cadette soigna ses six sœurs avec ardeur et dévouement.</p> <p>–tu as fait d'Akli la rusée du village.</p> <p>–elle aida les femmes de la maison à aller chercher de l'eau.</p> <p>–je suis très contente d'apprendre que mes fils ne sont pas comme leur père.</p> <p>–la mère et le fils s'en furent aux champs et travaillèrent jusqu'au soir.</p>	<p>–vous devez fermer à clé les sept portes de la maison dès que je suis parti.</p> <p>–vous agiriez contre la volonté de notre père.</p> <p>–elle racontât une multitude de l'histoire.</p> <p>–si nous avons suivi les recommandations de notre père nous nous serions retrouvés dans une telle situation.</p> <p>–la jeune fille sortit du tronc de bois, elle se met à nettoyer bien le sol de la maison.</p> <p>–alluma le feu.</p> <p>–fais cuire le repas du soir.</p> <p>–la jeune fille était belle qu'elle illuminait toute la pièce.</p> <p>–les jeunes filles de villages viennent se colorer les cheveux au henné comme l'exige la coutume.</p>	<p>– Rendit visite à une veille femme rusée surnoise.</p> <p>–elle mit de sekran un puissant somnifère dans sept galettes.</p> <p>–le serpent est entré à travers les planches des jointes de la porte.</p> <p>–lézards se glissa entre les herbes cueillit de la plante magique.</p> <p>–les lézards disparurent parmi les herbes hautes.</p> <p>–Ce n'est qu'un tronc d'arbre qui vous demande l'hospitalité.</p> <p>–C'est un tronc d'arbre qui avait tout nettoyé et tout rangé.</p> <p>–le lion et le lévrier m'ont sauvé la vie.</p>

9- L'ogresse et le grain de blé P (249-253), tome II le monstrueux

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<p>–Il n'y avait pas sur terre d'être humain ou animal plus rusé il plus subtil qu'Ired le grain de blé.</p> <p>–un figuier qui appartenait à une ogresse.</p>	<p>–j'ai un "akufi" grand verre de figues sécher.</p> <p>–j'ai un "akufi" remplie de dattes.</p> <p>–jarre rempli de beurre et de miel.</p> <p>–ma bonne aïeule.</p> <p>– s'empara des clés de la porte d'entrée et de la chambre.</p> <p>–vous invitez vous tentes et cousins à ce festin.</p>	<p>– la sorcière.</p> <p>– toutes les ogresse s'était ainsi rassemblées autour de feu.</p>

10- L’oiseau chanteur P (149-176), tome II le monstrueux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<ul style="list-style-type: none"> –un homme épouse trois femmes. –il préférerait la plus jeune femme. –la plus jeune avec une femme simple d’esprit. –Nous débarrassions de la troisième épouse. – le frère soigna les aliments. –père je vais le faire immédiatement. –il est absent dans la journée il ne rentre que le soir. –mon époux ne rentre que ne la fin de la nuit. –lui et sa mère seront encore appréciés de notre père. –Débarrassant de notre frère. –les frères aînés jaloux du succès de leur cadet. –notre père n’eu aura que plus de respect pour lui dis l’aînés. –laissez-moi apprendre ton matier. 	<ul style="list-style-type: none"> –ils voulait les maries a des bonnes épouses. –enferme la mère, la faire condamner à rester dans l’étable le restant de sa vie. –Un honneur pour tout le village. –je veux entrer en possession de fabuler oiseau. –un honneur pour tout le village. –je veux entrer en possession du fabuler oiseau. –la vieille égorga un mouton. –elle servi une assiette bien remplie à son hôte. –père c'est un honneur pour moi de t’obéir. –tua un mouton. –la dernière prière de la journée. –la première prière de la journée. –Vous (femme) prendrez place autour du moulin à bras pour mondre vos céréales. –En fermé sa troisième 	<ul style="list-style-type: none"> – les deux formes allèrent trouver une vieille dont la rouerie était réputée. –la vieille femme sournnoise rendait visite au vieillard. –une horrible sorcière donnée d’une force surnaturelle qui avait le pouvoir de prendre une apparence humain. –jeté nu dans la fosse à Olives. –atteignit une immense foret. – la vieille berger. –Ogresse douée d'une fort surhumaine. –jeté nu dans la fosse à olives. – poursuite de l’oiseau chanteur. –arriva dans la grande foret. –rencontra la vieille bergère. –la vieille égorga un bélier. –une sorcière douée d’une force surhumaine. – Un ogre féroce mange de chaine humaine.

	<p>épouse dans l'étable avec des chiens.</p>	<ul style="list-style-type: none"> -L'ogre entra. -Haute montagne ou "CTaF laerayes "fait régner une terreur absolue. - "CTaF laerayes" est le prince des ténèbres et de l'Au-delà. -Le royaume souterrain. -Le seigneur du royaume souterrain. -Les frères aInes sacrifièrent trois béliers. <ul style="list-style-type: none"> - territoire de monstre "CTaF" laerayes. - Glissa ver le fond du puis. -demeure du prince des ténèbres. -Détenir le secret de son âme. -c'est à vous, femme, qu'il peut confier son secret. -Au fond de puit abandonner. -les mains ouvertes sur son visage en signe de deuil. -la bague magique à son doigt fais venir les trois jeune femmes. - toi rayon de soleil et l'autre jeune fille clair de lune vous m'êtes restées fidèles.
--	--	--

le monstrueux 1- La veillée devant la tombe P(222-236), tome II

P. sociale	Rites sociales	Rites magico religieux
	<p>–Chaque jour nous combattons contre un agellid.</p> <p>–Il portait une bague gravée avec le symbole de son village.</p> <p>–L’agellid se rendit à l’assemblée du village</p> <p>–Construire un local où les voyageurs de passage pouvant être hébergés pour la nuit.</p> <p>–Il leur offrait le thé le matin.</p> <p>–L’agellid envoya à l’hôtellerie de la viande fraîche pour préparer de repas chaud à ses hôtes.</p> <p>–Fit offrir un mouton entré par l’agellid.</p>	<p>–Ces pommes de vie capable de transformer un vieillard en un jeune enfant sain et plein de vie.</p> <p>–A voire de cette eau qui jaillit entre les deux falaises que s’entre choque.</p> <p>–Vous veillez trois jours devant ma tombe.</p> <p>–Vous plantiez ces trois branches d’arbre dans le jardin.</p> <p>–Enterré dans la cimetièrè réservé aux vieux sages inetiés à la magie occulte des ancêtres.</p> <p>–Une ogresse s’approcha de l’agellid.</p> <p>–Un lion féroce surgit de noir et s’approche de la tombe.</p> <p>– Un hydre a sept têtes surgit de l’obscurité.</p> <p>–Des flammes que sortaient des gueules de l’hydre.</p> <p>–Deux hommes occupés l’un à enrouler au fil de laine noir sur une pelote, l’autre à dérouler un fil de laine blanche.</p> <p>–Je suis entrain d’enrouler l’obscurité de la nuit ,il fera bientôt jour.</p>

2- Les sœurs mariés (p 115-128), tome II le monstrueux :

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<ul style="list-style-type: none"> -Je partirais au marché de très bonne heure. - Elle doit chercher un homme assez fou pour les réaliser. -Le frère : je vais aller rendre visite à mes sœurs. -Occupé à l'extérieur aux travaux des champs. -Vers le soir le lion revint de la chasse. -Un marchand ambulant est venu jusqu'ici -Ton frère et aussi mon frère. -Le bélier rentra de ses travaux des champs. -Ton frère est aussi mon frère. -Ver le soir, le faucon rentra. -Ton frère est aussi mon frère. -Tu as agi selon les coutumes de ton pays. -Laisse, moi agir selon la coutume de mon pays. 	<ul style="list-style-type: none"> -Donner un plat de couscous au mendiant qui viendra. -La jeune fille prit la robe en acceptant les conditions émise par son père. -Le père ouvrit la porte. -Qu'on frappe la porte pour mendier de la nourriture, on te donne une femme. -La fille de l'amin tenait garde et empêchait les visiteurs de passa. -Elle demandait ce que signifie laksaur lemra , ce lui qui ne le savent pas se faisant trancher la tête , par ses fidèles serviteurs noirs. -Il eut la tête coupée par les serviteurs noirs. -Prépara un bon repas compose des mets les plus succulents. -Prépare-nous le plus délicieux des repas. -Prépare-nous le plus délicieux des repas. -Tu peux donc lui offrir ton hospitalité. -Le faucon déclara : demain 	<ul style="list-style-type: none"> -Il existe bien un exemplaire d'une telle robe, dit le vieil homme mais elle est entre les mains de l'ogre cannibale. -l'âme de son époux. -Mais je ne sais pas ou se trouve son âme. -Mon âme est inaccessible au commun de mortels. - Mon âme est un cheveu qui repose au milieu de l'œuf. -qu'une perdrix porte en son sein. -Cette perdrix se trouve dans le ventre d'une chamelle. -Cette chamelle se trouve a l'intérieure d'une falaise en fouie au fond de la mer. -Lion : je vais donner l'ordre à toute les mouches et à tous les moustiques de sucer l'eau de la mer goutte à goutte. -Le bélier : d'un violent coup de cornes, je fendrai la falaise en deux pour faire sortir la chamelle. -J'éventrerai la chamelle

	<p>j'enverrai un message pour inviter le lion et le bélier avec leur épouses, j'invéterai aussi l'épouse de l'ogre.</p> <p>–Je suis allé punir la fille de l'amin je les tues tous les deux, elle et son père pour venger mes trois frères.</p>	<p>pour libérer la perdrix.</p> <p>–Le Faucon : d'un coup de mes serres je lui ouvrerais le ventre, l'œuf contenant le cheveu, âme de l'ogre pourra s'échapper.</p> <p>–Le frère cadet : j'attraperai l'œuf avant qu'il ne touche le sol.</p> <p>–Je l'écraserie pour extraire le cheveu.</p> <p>–Au moment où le lion bondit sur la chamelle pour l'éventrer l'ogre sentit à la violente douleur au ventre.</p> <p>–L'œuf explosa en mille morceaux, à ce moment précis l'ogre laissa échapper un long gémissement d'agonie.</p>
--	---	---

3- La mère ingrate P (92-101) , tome II le monstreux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<ul style="list-style-type: none"> -Un homme avait épouse sept femmes. -Des réserves de céréales et de fruit secs qui contenaient les jarres à provisions. -La mère épouse l'ogre. -Il se dirigea vers la tajmaït pour y passer la nuit. -L'amin du village fit venir tous les jeunes gens. 	<ul style="list-style-type: none"> - Chacun de vous doit tuer sa mère : ce lui qui refuse de m'obéir n'est plus mon fils je le renie. -Il quitta les lieux après s' on avoir refermé dans la belle demeure. -Apporter un grand plat de couscous et un gigot de mouton rôtit. 	<ul style="list-style-type: none"> -Ces lions lui étaient si fideles qu'ils le suivaient partout. -Des ogres dévoreurs de chair humaines. -Sept ogres. -Les forces surnaturelles. -Il venait de tuer six ogres. -Chasse en compagnie de ces fideles lionceaux. -Si l'on m'attache avec une ceinture de femme enceinte (agouss) je ne pourrai plus me libérer (magie). -Au cœur de la source vivant une gigantesque hydre à sept têtes. -Le monstre ne les laissait accéder à l'eau qu'en échange du sacrifice d'une jeune fille. -Chaque famille devait ainsi sacrifier une jeune fille pour avoir droit à l'eau de la source. -S'approchant de l'une des têtes du monstre, elle arracha discrètement les crocs qui contiennent le mortel venin et les cacha

		<p>dans une poche de son vêtement → (magie noir</p> <ul style="list-style-type: none">-Un grand homme d'une grande sagesse.-Le venin envahait bientôt tout son corps et ne tarda pas à produire son effet mortel.-Les lions le sortirent de la fosse et commencèrent à le lécher.-Le jeune homme totalement ressuscité, il se leva d'un bond.
--	--	--

4- L'agellid et les trois sœurs P (207-212), tome III le fabuleux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<p>–Ramasse du bois dans la foret.</p> <p>–Dans le berceau vide, elle déposa les deux petits chiots.</p> <p>–Un pêcheur très pauvre</p> <p>–Le jeune homme partait à la chasse.</p> <p>–La jeune fille restait à la maison pour aide sa mère.</p> <p>–Ne t'en fais pas, lui dit son frère, je te promets de te le ramener.</p> <p>–Les provisions préparées par sa sœur.</p>	<p>–J'invéterai tous les habitants du village pour leur offrir un bon repas prépare avec une mesure du blé.</p> <p>–J'habillerai tous les gens du village.</p> <p>–Je donnerai le jour à deux enfants.</p> <p>–Jeune femme fut désabillée puis attachée et enfermée dans l'étable.</p> <p>–Mon père et ma mère me défend d'ouvrir la porte à qui ce soit.</p>	<p>–Fait des vœux dans la foret.</p> <p>–un vieil homme connu et vénérer pour la sagesse et la justesse de ces paroles.</p> <p>–Une vieille femme rouée.</p> <p>– notre destin et entre les mains de dieu.</p> <p>–Dieu saura nous venir en aide.</p> <p>–Arriva à l'orée d'une immense et sombre foret.</p> <p>–Un vieil homme aux longs cheveux.</p> <p>–Si tu ne m'avais pas salué, je t'aurais dévoré.</p> <p>–Si tu t'abstiens de lui répondre, l'oiseau finira par se calmer, il cessera de t'injurier et viendra se glisser de son plein gré dans la cage.</p> <p>–L'eau de la source qui se trouve entre les hautes falaises qui s'entre - choquent.</p> <p>–Deux petits serpents se battaient dans l'herbe haute.</p> <p>–Je vais faire ressusciter mon frère.</p>

		<p>–Le serpent aller cueillir quelque feuilles de la plante reviviscente.</p> <p>–Je serais resté bloc de pierre pour l'éternité si tu ne m'avais pas sauvé en écrasant ces feuilles sur les pierres.</p> <p>–Tons les rochers autres fois étaient des hommes des chevaux, des mulets, des anes et des chiens.</p> <p>–Nous allons redonner la vie à tous ses hommes et a tons ses animaux.</p> <p>–Pour me rendre la vie, vous n'avez plus qu'a écrasé les feuilles de la plante reviviscente sur la pierre que je serai de venu.</p> <p>–Faire l'agellid régira le nouveau village qui avait érige avec l'aide des hommes aux quels il avait rendu la vie.</p>
--	--	--

5 - L'ère des contes populaire et des agellid P (69-77) ,tome I sagesse .

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<ul style="list-style-type: none"> -La mère mit au monde sept garçons. -Orphelins. -Je vais les prendre chez moi et les élever chercher du bois dans la forêt pour le revendre. - Jeune femme n'a pas d'enfants. 	<ul style="list-style-type: none"> -Ils deviennent sept beaux et forts garçons. -Prendre le bain quotidien a l'étang. -Deux grands plats de couscous en bois avec de la viande cuite. -Les murs de la grotte étaient soigneusement recouverts d'une couche de terre argileuse. 	<ul style="list-style-type: none"> - Homme âgé, vénéré et de grande sagesse. -Il est nourrit aussi les lionceaux il grandit avec eux et devient fort. -Les frères purent la décision de rester avec les sept petits lions. -Les jeunes garçons et les animaux sauvages se nourrissaient des mêmes aliments il vivait dans la même tanière. -Des poils se transformant en fourrer leur recouvrant les bras et puis tout les corps. -gagner leur grotte. -une vieille femme connue par sa sagesse. -dépose ses mets dans la grotte. -c'est dans des grottes identiques des hommes saints et vénérés se réfugier. -les hommes auraient découvert et appris la religion. -à la recherche la pureté de l'esprit.

		<p>–ils ne voulaient plus toucher à la viande crue de la vache.</p> <p>–la plus jeune des sept créateur je te souhaite à toi et à ton espèce de grande vite et de vivre plus longtemps que les hommes.</p> <p>–Il enlevaient leur habits de peau d’animal.</p> <p>–Les sept frères mirent les vêtements tissés.</p> <p>–Les sept jeunes hommes, ce furent les premiers agellid que les êtres humains eurent parmi eux.</p> <p>–Les sept premières agellid sont appelés les sept humains mis au monde par la grotte.</p> <p>–lorsque les vieux agellid disparurent dieu envoya pour les remplacer des hommes vénères et sains.</p>
--	--	---

6- M'hmed aserdun chez l'ogre P (64-85) tome II le monstrueux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<ul style="list-style-type: none"> -si vous étiez des hommes, votre sœur n'aurait jamais enlevée par un ogre. -Les trois frères atteintes dans leur fierté. -Un berger qui gardait un troupeau de mouton. -Negresse je suis la servante de l'ogre. -Carré de légumes ou de melons parfaitement mure. -Tes frères sont les biens venus dans ma maison. -Un marchand turbulent -Se rendit à l'assemblée du village (tajmaït). -rentrèrent de la chasse (cité 4 fois). 	<ul style="list-style-type: none"> -Se rendre au marché du village. -Les femmes respectueuses des lois de l'hospitalité due aux mendiants de passage. -Vaincre le bélier. -Soulevez ce taureau. -Soulevez cet énorme coq avec les serres puissantes. -Repas de soir un mouton entier un grand plat de couscous. - prends le couscous. -Faire cuire le couscous. -Les six plats de couscous. -Tu me laisse manger les plats de couscous. 	<ul style="list-style-type: none"> -une vieille femme lui révéla, seule l'ogresse possède un tel objet. -L'ogre tu me donne ta fille comme épouse. -L'ogre la saisit, la souleva et la lissier sur ses puissantes épaules dans la violente tempête de neige. -de gros flocons de neige poussés par les rafales de vent procédés d'éclairs aveuglants de grondements de tonnerre assourdissant. -Il saisit le puissant bélier et l'avala. -Il se saisit du taureau et l'avala. -Dévora d'un seul coup le coq. -Je viens à l'instant de boire l'urine du mulet, je sens à présent que je suis enceinte. -Tete de mulet M'hmed aserdun. -Vieille femme sournoise je suis la seule à pouvoir l'aidé. -Un gros os de bœuf rempli de moelle.

		<p>–L’os se brisa et le mur s’écroula.</p> <p>–Il mange toute la moelle</p> <p>–vieux sage.</p> <p>–le jour de naissance de ton fils M (asserdun) un cheval est né.</p> <p>–la vieille femme prépare une soupe chaude à base d’herbes médicinales inconnues.</p> <p>–un combat, les murs s’écroulèrent les animaux de la forêt se mirent à crier (explication mythique du troublement de terre).</p> <p>–Toi l’homme aux grandes oreilles lève toi et va me chercher de l’eau.</p> <p>–Toi l’homme à la grande barbe lève toi et va me chercher de l’eau.</p> <p>–Toi l’homme aux grandes lèvres lève toi et va me chercher de l’eau.</p> <p>–Je vois que vous n’êtes pas les compagnons qu’il faut, nous allons nous séparer.</p> <p>–Suivez votre chemin et moi je suivrai le mien.</p> <p>–Partit seul à la recherche de ce pays de rêve.</p>
--	--	--

7- Le combat contre le dragon P (102-114), tome II le monstrueux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<p>– Cette femme mourut et le veuf épousa une seconde femme.</p> <p>– elle réserva les meilleurs mets à son fils Ali.</p> <p>– L'autre Ali, le fils de son époux n'avait plus droit qu'au reste et aux bas morceaux.</p> <p>– Ali arriva devant la semblerie de village.</p> <p>– chasse dans la forêt tonte proche.</p> <p>– atteignît les pâturages de montagne.</p>	<p>– un grand plat de couscous et un rôti de mouton.</p> <p>– fille de l'agellide du village.</p> <p>– couscous et un peu de viande.</p> <p>– il t'invêtera à partager le repas avec lui.</p> <p>– chez nous il y a une vieille coutume.</p> <p>– à la septième fois l'ogre le crâne fondu.</p>	<p>– consulter un vieux sage.</p> <p>– je vais mettre en terre deux pieds d'orange.</p> <p>– tout que je me porterai bien même arbuste s'épanouira.</p> <p>– commence à prendre ses feuilles et à se faner, cela signifiera que je me porte très mal et que j'ai besoin de ton aide.</p> <p>– Une lionne énorme et féroce sévissait dans la région.</p> <p>– emmenant la peau de la lionne.</p> <p>– un énorme sanglier qui semait la terreur dans toute la contrée.</p> <p>– il leur montre la peau de sanglier.</p> <p>– une source dans laquelle vivait un énorme serpent</p> <p>– chaque jour, une jeune fille devait se sacrifier.</p> <p>– la septième fois, le sabre s'abattit avec une brutalité incroyable sur la tête de serpent.</p> <p>– l'eau se mit à couler à flots et tous les puits de village</p>

		<p>commencent à se remplir.</p> <ul style="list-style-type: none">-la voir revenir vivante de sa visite à la source.-prend le sabre à poing née de bois et frappe-le sur la crâne une seule fois dit la jeune femme (magie) .-un énorme serpent fait son apparition.-tes chiens et ton cheval me font peur.-L'un des arbustes s'était flétri au cours de la nuit.-Appela ses chiens et se prépara à partir.-le cheval écrasa la tête de serpent.-deux lézards.-Le vainqueur précipita vers un buisson, arracha quelque feuilles verts, revint vers le lézard mort et entreprit d'appliquer les feuilles sur sa blessure.-serpent toi tu connais le secret tu peux me donner un conseil pour ressuscité mon frère.-cette feuille verte en vertus magiques.- il n'y a que les lèchements des lionceaux qui soient efficaces.
--	--	---

		<p>–mon frère peut ressusciter si on purifie son corps de tout le venin.</p> <p>–les lionceaux léchèrent sur ses blessures, Ali y appliqua des feuilles magiques qui redonnent la vie.</p>
--	--	--

8- Akli et les sept sœurs P (78-98), tome III le fabuleux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<p>–un homme qui avait sept filles.</p> <p>–prépare de quoi subvenir à vos besoins toute une année.</p> <p>–vous n'avez donc aucune raison de quitter la maison.</p> <p>–nous avons trouvez l'hospitalité pour la nuit chez la femme de L'amin.</p> <p>–la cadette soigna ses six sœurs avec ardeur et dévouement.</p> <p>–tu as fait d'Akli la rusée du village.</p> <p>–elle aida les femmes de la maison à aller chercher de l'eau.</p> <p>–je suis très contente d'apprendre que mes fils ne sont pas comme leur père.</p> <p>–la mère et le fils s'en furent aux champs et travaillèrent jusqu'au soir.</p>	<p>–vous devez fermer à clé les sept portes de la maison dès que je suis parti.</p> <p>–vous agiriez contre la volonté de notre père.</p> <p>–elle racontât une multitude de l'histoire.</p> <p>–si nous avons suivi les recommandations de notre père nous nous serions retrouvés dans une telle situation.</p> <p>–la jeune fille sortit du tronc de bois, elle se met à nettoyer bien le sol de la maison.</p> <p>–alluma le feu.</p> <p>–fais cuire le repas du soir.</p> <p>–la jeune fille était belle qu'elle illuminait toute la pièce.</p> <p>–les jeunes filles de villages viennent se colorer les cheveux au henné comme l'exige la coutume.</p>	<p>– Rendit visite à une veille femme rusée sournoise.</p> <p>–elle mit de sekran un puissant somnifère dans sept galettes.</p> <p>–le serpent est entré à travers les planches des jointes de la porte.</p> <p>–lézards se glissa entre les herbes cueillit de la plante magique.</p> <p>–les lézards disparurent parmi les herbes hautes.</p> <p>–Ce n'est qu'un tronc d'arbre qui vous demande l'hospitalité.</p> <p>–C'est un tronc d'arbre qui avait tout nettoyé et tout rangé.</p> <p>–le lion et le lévrier m'ont sauvé la vie.</p>

9- L'ogresse et le grain de blé P (249-253), tome II le monstrueux

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<p>–Il n'y avait pas sur terre d'être humain ou animal plus rusé il plus subtil qu'Ired le grain de blé.</p> <p>–un figuier qui appartenait à une ogresse.</p>	<p>–j'ai un "akufi" grand verre de figues sécher.</p> <p>–j'ai un "akufi" remplie de dattes.</p> <p>–jarre rempli de beurre et de miel.</p> <p>–ma bonne aïeule.</p> <p>– s'empara des clés de la porte d'entrée et de la chambre.</p> <p>–vous invitez vous tentes et cousins à ce festin.</p>	<p>– la sorcière.</p> <p>– toutes les ogresse s'était ainsi rassemblées autour de feu.</p>

10- L’oiseau chanteur P (149-176), tome II le monstrueux.

Les pratiques sociales	Rites sociale	Rites magico-religieux
<ul style="list-style-type: none"> –un homme épouse trois femmes. –il préférerait la plus jeune femme. –la plus jeune avec une femme simple d’esprit. –Nous débarrassions de la troisième épouse. – le frère soigna les aliments. –père je vais le faire immédiatement. –il est absent dans la journée il ne rentre que le soir. –mon époux ne rentre que ne la fin de la nuit. –lui et sa mère seront encore appréciés de notre père. –Débarrassant de notre frère. –les frères aînés jaloux du succès de leur cadet. –notre père n’eu aura que plus de respect pour lui dis l’aînés. –laissez-moi apprendre ton matier. 	<ul style="list-style-type: none"> –ils voulait les maries a des bonnes épouses. –enferme la mère, la faire condamner à rester dans l’étable le restant de sa vie. –Un honneur pour tout le village. –je veux entrer en possession de fabuler oiseau. –un honneur pour tout le village. –je veux entrer en possession du fabuler oiseau. –la vieille égorga un mouton. –elle servi une assiette bien remplie à son hôte. –père c'est un honneur pour moi de t’obéir. –tua un mouton. –la dernière prière de la journée. –la première prière de la journée. –Vous (femme) prendrez place autour du moulin à bras pour mondre vos céréales. –En fermé sa troisième 	<ul style="list-style-type: none"> – les deux formes allèrent trouver une vieille dont la rouerie était réputée. –la vieille femme sournnoise rendait visite au vieillard. –une horrible sorcière donnée d’une force surnaturelle qui avait le pouvoir de prendre une apparence humain. –jeté nu dans la fosse à Olives. –atteignit une immense foret. – la vieille berger. –Ogresse douée d'une fort surhumaine. –jeté nu dans la fosse à olives. – poursuite de l’oiseau chanteur. –arriva dans la grande foret. –rencontra la vieille bergère. –la vieille égorga un bélier. –une sorcière douée d’une force surhumaine. – Un ogre féroce mange de chaine humaine.

	<p>épouse dans l'étable avec des chiens.</p>	<ul style="list-style-type: none"> -L'ogre entra. -Haute montagne ou "CTaF laerayes "fait régner une terreur absolue. - "CTaF laerayes" est le prince des ténèbres et de l'Au-delà. -Le royaume souterrain. -Le seigneur du royaume souterrain. -Les frères aInes sacrifièrent trois béliers. <ul style="list-style-type: none"> - territoire de monstre "CTaF" laerayes. - Glissa ver le fond du puis. -demeure du prince des ténèbres. -Détenir le secret de son âme. -c'est à vous, femme, qu'il peut confier son secret. -Au fond de puit abandonner. -les mains ouvertes sur son visage en signe de deuil. -la bague magique à son doigt fais venir les trois jeune femmes. - toi rayon de soleil et l'autre jeune fille clair de lune vous m'êtes restées fidèles.
--	--	--

CONTES KABYLES

RECUEILLIS PAR LEO FROBENIUS



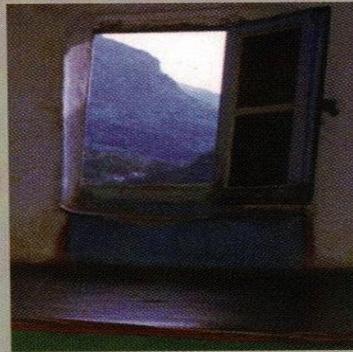
*traduction des textes allemands par Mokran Fetta
préface de Camille Lacoste-Dujardin*

Tome I : Sagesse

EDISUD

CONTES KABYLES

RECUEILLIS PAR LEO FROBENIUS



traduction des textes allemands par Mokran Fetta

Tome II : Le Monstrueux

EDISUD

CONTES KABYLES

RECUEILLIS PAR LEO FROBENIUS



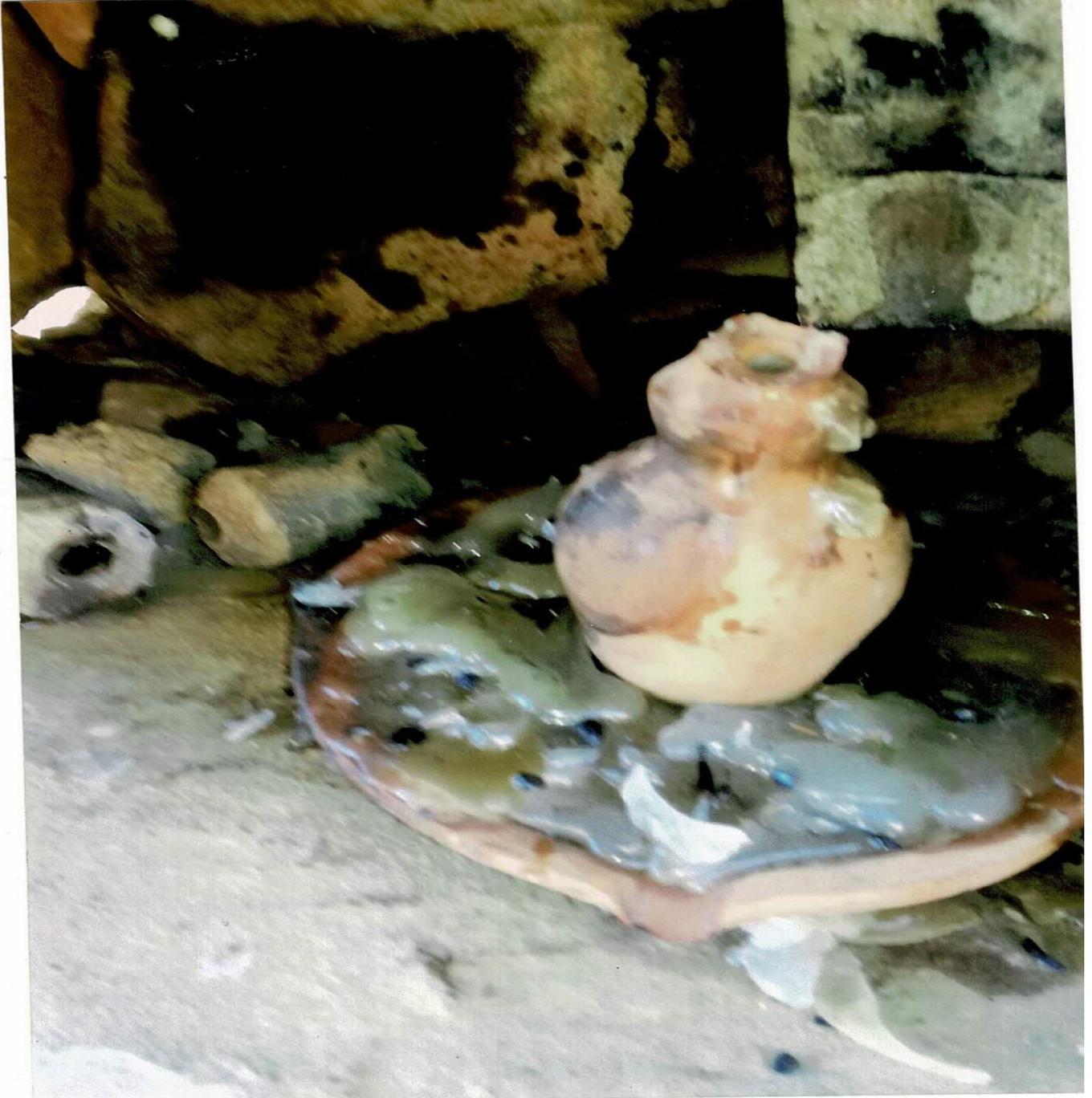
traduction des textes allemands par Mokran Fetta

Tome III : Le Fabuleux

EDISUD



أعساس ثبورث نحدن أومحنند ولي المكان، تظهر الصورة شجرة خاوية الجذر حيث تشعل الشموع، في منطقة تيقزيرت ، قرية آيت سعيد(مزرانة). 2020/08/10



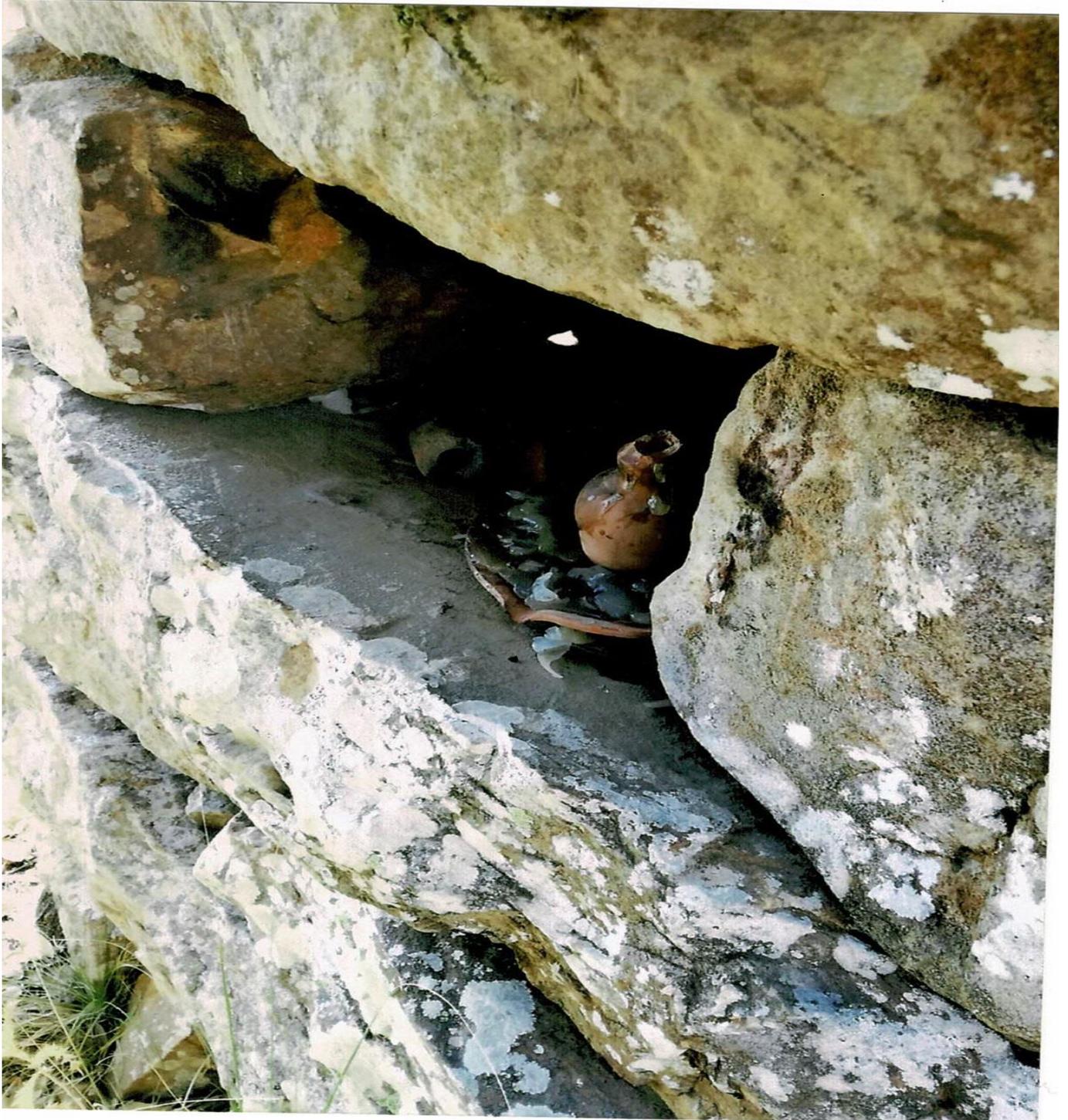
طقس إشعال الشموع داخل البيت بدون سقف. 2020/08/10



أعساس ثورث انحد أو محند ولي المكان، تظهر الصورة شجرة خاوية الجذر حيث تشعل
الشموع في منطقة تيقزيرت قرية آيت سعيد (مزرانة) 10-08-2020



أخام (بيت) بلا سقف ثبورت نحد أو محند بيت بدون سقف، بقدره إعساسن (الحارس)، حتى لو تم وضع السقف يسقط، منطقة تيقزيرت، قرية آيت سعيد (مزرانة). 2020/08/10



أعساس(أعساس) طقس إشعال الشموع ودعاء الزائرين من أجل تلبية حاجاتهم. 2020/08/10



أعساس ثبورث نحدن أو محند ولي المكان، تظهر الصورة شجرة خاوية الجذر حيث تشعل الشموع، في منطقة تيقزيرت، قرية آيت سعيد (مزرانة). 2020/08/10