انفتاح الحكاية القبائلية العجيبة على المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة–دراسة أنتروبولوجيّة تطوريّة–

The opening of the Kabyle fairy tale to animist religious beliefs- An evolutionary anthropological study-

زهية طراحة*

جامعة مولود معمري، تيزي وزو–الجزائر zteraha7@gmail.com

تاريخ الإرسال:	تاريخ القبول:	تاريخ النشر:
2021-12-23	2022-01-18	2022-06-01

ملخّص: يعالج هذا المقال موضوع انفتاح الحكاية القبائليّة العجيبة على المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة. يحتوي الموضوع على جانب نظريّ تمّ فيه تحديد مصطلحات العنوان: الحكاية القبائليّة العجيبة وخصوصياتها الإثنوغرافيّة، والمعتقدات الدينيّة الإحيائيّة، ومفهوم النظريّة الأنتروبولوجيّة التطوّرية. وجانبٌ تطبيقيّ تمّ فيه تحليل الحكاية القبائليّة العجيبة وفق منظور أنتروبولوجي تطوّري مقارن. وسمحت الدراسة الأنتروبولوجيّة المقارنة باستنتاج رواسب المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة في الحكاية التي درسناها. وتمّ اكتشاف الطابع العالمي للديانة الإحيائية، التي مازالت رواسبها في عمق الإنسان وإبداعاته الماديّة والأدبيّة والروحيّة. ويرجع سبب بقاء الإحيائيّة إلى أهميّة موضوعها، الذي يعالج فكرة الموت والحياة والبعث الأبديّة، سواء كان ذلك في الحكايات الشعبيّة، أو النصوص الأسطوريّة والدينيّة، القديمة منها والحديثة.

كلمات مفتاحيّة: الحكاية العجيبة؛ الدين؛ الإحيائيّة؛ الأنتروبولوجيا التطوريّة.

Abstract: This article deals with the question of opening up the the kabyle fairy tale to animist religious beliefs. The subject contains a theoretical aspect in which the terms of the title have been defined: the Kabyle fairy tale and its ethnographic peculiarities, animist religious beliefs and the concept of the evolutionist anthropological theory. An applied aspect in which the fairy tale has been analyzed from a comparative evolutionary anthropological perspective. The comparative

* المؤلف المرسل

anthropological study made it possible to deduce the survivals of religious beliefs in the tale that we have studied. The global nature of the animist religion has been discovered, the survivals of which are still in the depths of man and his material, literary and spiritual creations. The reason for the survival of animism lies in the importance of its subject, which deals with the idea of death, life and eternal resurrection, whether in popular tales, or in mythological and religious texts, ancient and modern.

Keywords: Fairy tale; Religion; Animism; Evolutionary anthropology .

المقدمة: الحكاية القبائليّة العجيبة، أو كما تسمّى بمنطقة القبائل "ثَمَاشَاهُوتسْ"، حكاية موغلة في الخيال ومحاطة بكثير من طقوس الإلقاء والتلقي. إنّها حكاية متداولة شفويا، ترويها النساء العجائز للأطفال أمام موقد النّار، في ليالي الشتاء الطوال. تدور أحداثها في أزمنه وأمكنة بعيدة وغريبة، تقوم بأدوارها شخصيّات غالبا ما تكون خارقة كالغيلان المفترسة، والعمالقة، والكائنات المتحوّلة. ومن غرائب وعجائب أحداثها علاقات المصاهرة والقرابة بين البشر والحيوان والغيلان والجنّ والكواكب والنّبات. وأعجب أحداثها انبعاث الموتى، أحيانا في نوعهم وهيئاتهم الأولى، وأحيانا –بل وغالبا–في أنواع وهيئات أخرى. وتتميّز الحكاية العجيبة ببنيّة خاصّة، ذات صبغة عالميّة، وتُنعَت في أغلب بقاع العالم بحكايات العجائز Contes de vieilles femmes، وحكايات الطفولة والمنزل Contes d'enfance et de foyer، وأحاديث الكذب والخرافة Contes à dormir debout. وتُستخدَم في اللّغة القبائليّة عبارة "ثَمَاشَاهُوتسْ" للدلالة على الكذب والخرافة، وتُوصَف الأكاذيبَ (جمع كذب) بـ"تِمُوشُهَا" (جمع ثَمَاشَاهُوتسْ). لكنّنا لاحظنا فيها كثيرا من آثار الصدق والحقيقة، وحتّى القداسة ذات الصلة بالمعتقدات الدينية البدائيّة والغابرة، ممّا جعلنا نتناول في هذه الورقة البحثية موضوع: "**انفتاح الحكاية القبائلية العجيبة على المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة –دراسة أنتروبولوجيّة تطوريّة–**". وتكمن أهمية وجديّته هذا الموضوع في كونه يبحث في نصّ خياليّ "خرافيّ" بامتياز، عن معتقدات دينيّة قدّسها وأدّى شعائرها الآباء والأسلاف. وموضوع البحث في الظواهر

الدينيّة الغابرة، تناوله بعض علماء الأنتروبولوجيا البريطانيين والأمريكيين الأوائل، لكنّهم اهتموا بدراسته كظاهرة اجتماعيّة خاصّة بالشعوب البدائيّة، كما انشغلوا بجمع وتحليل الأساطير باعتبارها نصوصا دينيّة أوّليّة. لكنّ الحكاية العجيبة (الخرافية) لم تدرس وفق هذه الأطروحة، وذلك لصعوبة استخلاص المعتقدات الدينيّة الموغلة في القدم – كالإحيائيّة –من نصوص خيالية وخرافية للغاية. فحسب علمنا هناك دراسة وحيدة مهمّة ذات صلة قريبة بالموضوع، لكنّها مختصرة جدّا بعنوان "الروح الخارجيّة في الحكايات الشعبيّة" التي جاءت في فصل عابر من بين69 فصلا مخصّصا للدين والسحر والأسطورة في كتاب "الغصن الذهبي" لـ"جيمس جورج فرايزر"، الذي سنرجع إليه في تحليل الموضوع. ولهذا البحث هدف علميّ متمثّل في إخضاع النصوص الشعبيّة الجزائريّة للتحليل العلميّ الموضوعيّ، قصد الوصول إلى قراءات جديدة. وهدف عمليّ نفعيّ يصبو إلى ردّ الاعتبار للنصوص الشعبيّة المهمّشة بجمعها وتسجيلها وتحليلها تحليلا جديدا، وكذا فهم الظاهرة الدينيّة الإنسانيّة ومسارات تطوّرها، قصد قراءتها قراءة علميّة مقارنة بأبعادها الماضية والحاضرة، والمحليّة والعالميّة.

يطرح هذا البحث أسئلة نظريّة مرتبطة بمفاهيم مصطلحات العنوان وهي: ما المقصود بالحكاية القبائليّة العجيبة وما هي خصوصيّاتها؟ ما معنى الدين، والإحيائيّة؟ ما المقصود بالنظريّة الأنتروبولوجيّة التطوّريّة وبماذا تتميّز مقارنة بالنظريات الأنتروبولوجيّة الأخر؟ وتبقى إشكاليّة البحث الأساسيّة مرتبطة بالجانب التطبيقيّ وهي: إلى أيّ مدى يمكن للحكاية القبائليّة العجيبة الجانحة في الخيال، أن تنفتح على المعتقدات الدينيّة الغابرة كالإحيائيّة، وتكون محمّلة بمؤشراتها ورواسبها؟

بالنسبة للأسئلة الأولى المرتبطة بالجانب النظري، ستكون الإجابة عنها رجوعا إلى عملنا الإثنوغرافي (الميداني)، واستعانة بالدراسات المختصّة في الحكاية الخرافيّة العجيبة، وفي أصول وتاريخ الظاهرة الدينيّة وتطوّرها، وعلم الأنتروبولوجيا. أمّا بالنسبة

للإشكاليّة الأساسيّة المرتبطة بالجانب التطبيقيّ، والمتعلّقة بالتساؤل عن مدى إمكانيّة اعتبار الحكاية القبائليّة العجيبة نصّا منفتحا على المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة الغابرة، ففرضيتنا تذهب إلى أنّ الأمر ممكن جدّا. وللتأكّد من صحّة هذه الفرضية، سنعتمد في دراستنا هذه على النظريّة الأنتروبولوجيّة التطوّريّة المهتمّة بنشوء وتطوّر الظاهرة الدينيّة، والتي يمثّلها "إدوارد تايلور" و"جيمس فرايزر"، إضافة إلى بعض الدراسات الأخر الخاصّة بتاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية.

1 مفاهيم مصطلحات البحث

1.1. **الحكاية القبائليّة العجيبة "ثَمَاشَاهُوتسْ"**: نقصد بالحكاية القبائليّة العجيبة تلك الحكايات التي تُروى بالقبائليّة، وهي لهجة من لهجات اللّغة الأمازيغية. ويُطلق عليها غالبا بمنطقة القبائل "ثَمَاشَاهُوتسْ" ونادرا "ثَمْعَيْثْ"، و"ثَحَجِيتسْ". وهي حكايات طوال تحتفظ بكثير من طبائع المقدسّ، فلا تروى إلا ليلا وشتاءً، أمام موقد النّار، وتُحرم روايتها نهارا خوفا من الإصابة بلعنة الصمم والبكم والعمى والصلع. وهي حكايات متداولة شفويّا، ومتوارثة جيلا عن جيل من الأزمنة الغارقة في القدم. ترويها – خصّيصا–النّساء للأطفال بعيدا عن الرجال، وتمثّل الجدّات المصدر الأوّل لحفظها وبثّها، ويشهد الكلّ بأنّه سمعها وحفظها عن الجدّات والمسنّات في زمن الطفولة. حكايات لا يسمح بالدّخول إلى عالمها ولا الخروج منه إلاّ بمقدمة وخاتمة طقوسيّتين. وأكثر المقدمات تداولا: «مَاشَاهُو، طَلَّمْ شَاهُو، رَبِّي آتسْيَسّلْهُو، أَتسْيَضْبَغْ أَمْزُونْ ذَاسارُ»، أي «سأحكي حكاية الليّل العجيبة، ربّي يجيدها ويطبعها كالحزام الطويل المنسوج بإتقان». وأغلب الخاتمات تواترا: «ثَمَاشَاهُوتسْ اِوْ اَلْوَادْ اَلْوَادْ، اَسْنِيغْتسِيدْ إِوَرَّاوْ اَنْ لَجْوَادْ، أُشَّانَنْ أَهَنْيَخْذَغْ ربّى، نُكْنِ أَذَغْ يَعْفُو رَبَّي»، أي: «حكايتي العجيبة تجري من واد لواد، حكيتها لأبناء الأسياد، بنات آوى يلعنها الله، ونحن يعفو عنا الله». ويوجد من الباحثين من يرى أنّ للمقدّمة والخاتمة التقليّديتين جانبا نفسيّا مرتبطا بالراويّ. فمن

الخجل أن يبدأ حكاية أمام حلقة من المستمعين كلّهم آذان صاغية، دون أن يلتجئ إلى ذلك.[1] غير أنّنا نستبعد هذا الرأي لأنّنا سجّلنا غياب ذلك أثناء رواية الأشكال الأدبيّة الشعبيّة الأخر، فمقدمة الحكاية وخاتمتها تحملان طابعا عجيبا مقدّسا يجب الحفر في عمق دلالاتهما.

يطلق على هذا النوع من الحكايات بالفرنسية "Le conte" و" Le conte merveilleux"[2]. وبالعربية عند أغلبية الدّارسين "الحكاية الخرافية."[3] و"Marchen" بالألمانيّة، و"Fairy- tale" بالإنجليزية.[4] إنّه النّوع الّذي يعتبره "فلاديمير بروب Vladimir Propp" خرافات بالمعنى الدّقيق للكلمة، وتكون فيه دراسة الأشكال وإقامة القوانين المسيّرة للبنية ممكنة، بنفس دقّة مورفولوجيا التّشكّلات العضويّة.[5] وهي تلك المصنّفة في فهرست الحكايات الدولي لـ "آنتى آرن Anti Aarne" و"طمسون Thompson" من رقم 300 إلى 749.[6] وصنّفت في متن الفولكلوري الروسي "أ.ن. أفاناسّيف A. N. Afanassiév " ابتداء من رقم 50 إلى 150 حكاية روسية خرافية عجيبة، درسها "بروب" من حيث بنيتها واستخلص منها 31 وظيفة أساسيّة ثابتة. وهي مرتّبة كالتّالي: نأيٌّ، منع، انتهاك المنع، استنطاق، إخبار، خدعة، تواطؤ، إساءة أو نقص، وساطة، بداية الفعل المعاكس، الانطلاق، وظيفة الواهب الأولى، ردّ فعل البطل، استلام الأداة السّحرية، تنقّل في المكان بين مملكتين بصحبة دليل، معركة، علامة، انتصار، إصلاح الإساءة أو النّقص، عودة، مطاردة، نجدة، (ثمّ تتكرّر الوظائف من الإساءة إلى التّنقل عبر المكان بصحبة دليل)، وصول البطل متنكّرا، دعاوى البطل المزيّف الكاذبة، مهمّة صعبة، إنجاز المهمّة الصّعبة، التّعرّف على البطل الحقيقيّ، اكتشاف البطل المزيّف، تغيّر هيئة البطل الحقيقيّ، عقاب البطل المعتدي، زواج البطل.[7]

2.1 . المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة: قبل الحديث عن المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة، لابد من إشارةٍ قصيرةٍ لمفهوم الدين. فمن بين المفاهيم التي ذكرها "دوركايم" –والمنسوبة لـ"هربرت سبنسر Herbert Spenser" و"ماكس مولر Max Muller "–ذلك المفهوم الذي يرى في الدين كل ما هو فوق الطبيعي وغامض، أي كل نظام للأشياء متجاوز لإدراك الإنسان، فهو عالم الغموض وما لا يمكن فهمه، وبالتالي فهو نوع من التأمل الذي يفلت من العلم، ومن الفكر الجليّ. فالأديان المتعارضة تماما في عقائدها تتوافق على الاعتراف الضمني بأنّ الدين هو الإيمان بالوجود الكلّي لشيء يتجاوز العقل.(8)

وهناك مفهوم آخر يعرّف الدين بموجب فكرة اللّه أو الكائن الروحي، إذ يرى "ألبير ريفيل A. Réville" بأنّ الدين هو تعيين الحياة البشريّة عبر الشعور بصلة تجمع العقل البشري بالعقل الغامض الذي يسيطر على العالم والبشر ويُرغب بالاتحاد به. ويرى "إدوارد برنيت تايلور Edward Tylor" بأنّ الدين في حدّه الأدنى هو الإيمان بكائنات روحيّة. يؤثّر فيها حسب ما ذهب إليه "فرايزر Frazer" عبر الابتهالات والصلوات والنذور والقرابين والشعائر الاسترضائية.(9)

وإلى جانب كون ماهية الدين مرتبطة بالاعتقاد بقوى فوق طبيعية، أو خارقة، أو تعدّد الآلهة، أو إله واحد، فهو مرتبط أيضا بالطقوس والشعائر التي من خلالها يقيم الناس علاقات بالقوى العليا، كما أنّه مرتبط بنصوص شفويّة كانت (كالأساطير) أو مكتوبة (كالكتب السماويةّ وغيرها) شارحة وموضحة قوانينه من المحرمات وغير ذلك. وقد بيّن علماء الأنتروبولوجيا والأديان أنّ النّاس في جميع الأماكن والعصور ميّزوا تمييزا عميقا بين المجال الديني المرتبط بالمقدّس والعلاقة بالكائنات العليا، والمجال الدنيوي المرتبط (بالمدنّس) بعلاقات النّاس فيما بينهم.(10)

وعن قضيّة الإنسان القديم (إنسان العصر الحجري القديم) هل عرف الدين أم لا، هناك إجابة مفادها أنّ إنسان نياندرتال الذي عاش بجنوب أوروبا وشمال إفريقيا وشرق البحر

المتوسط، منذ 14000 ألف سنة، لفترة لا تقل عن سبعين ألف سنة، عرف الدين واعتقد بالحياة بعد الموت، والدليل على ذلك المقابر البشريّة التي تحتوي هياكل عظميّة محاطة بأدوات، اعتقادا بأنّ الميّت سيعيش ثانية، وسيحتاج إلى أدواته وأسلحته في حياته الجديدة.[11] فإذا كان إنسان "نياندرتال" عرف الدين فما بالك بالإنسان العاقل (Homo sapiens)، الذي تطوّرت عنده المعتقدات الدينيّة من إحيائيّة وطوطميّة، وعبادة الآلهة المتعدّدة وصولا إلى ديانات التوحيد. ولماّ كان موضوع ورقتنا البحثيّة حول الأديان البدائيّة وبصفة أخصّ الإحيائيّة، فلا بدّ من تعريفها تعريفا مختصرا.

فالإحيائيّة أو المذهب الحيوي (Animism) هو الاعتقاد الذي يضفي على الظواهر الطبيعيّة "الحياة" أو "الروح"، أو بمعنى آخر النزوع نحو إسباغ بعض الخصائص فوق الطبيعيّة أو الروحيّة على أشياء مثل النباتات والمعالم الجيولوجيّة والظواهر المناخيّة وغيرها. ويشير المصطلح أيضا إلى نظريّة في الدين ارتبطت بأسماء كلّ من "سبنسر" و"تايلور". يرى "سبنسر" أنّ الأصل في الفكرة الدينيّة العامّة فيما يخصّ طبيعة الإنسان المزدوجة (أي جوانبه الطبيعيّة والروحيّة) إنّما يكمن في خبرة الحُلم. ذلك أنّ الارتباط مع "الآخر" أو الذات المتخيّلة في الحلم أو الشبح هو الذي أفضى إلى المعتقدات الدينيّة البدائيّة والممارسات المتمركزة حول عبادة السلف. وعلى نفس المنوال، أرجع "تايلور" أصل الدين إلى تأملات الإنسان حول خبراته باليقظة والحلم وفقدان الوعي وما شابه ذلك، فتلك الخبرات هي التي تعزّز تصوّر النّفس الفرديّة الخاصّة بشخص معيّن والتي تسكن الجسد أثناء الحياة وتتحوّل إلى شبح عند الموت. وصار هذا التصوّر بمثابة الأساس الذي نهضت عليه المعتقدات في الكائنات الروحيّة، وهي المعتقدات المكونة للدين في رأي "تايلور". ويستخدم مصطلح المذهب الحيوي (أو الإحيائيّة) على نطاق واسع في الكتابات عن المعتقدات الدينيّة التقليديّة عند الشعوب الإفريقيّة.[12] والمتصفح للكتاب الأصلي لـ"إدوارد تايلور" عن الثقافة البدائيّة"

Primitive culture" يجده قد خصّص للمعتقدات الدينيّة الإحيائيّة الفصل الحادي عشر كاملا من الجزء الأول للكتاب.[13] وكذا الفصل الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر من الجزء الثاني للكتاب، وهي فصول تحمل كلّها عنوان "الإحيائيّة" Animism ".[14]

ويذهب "ماريت" إلى أنّ المثال الأكثر شهرة للإحيائيّة هو مفهوم **المانا** الميلانيزي، وقد وظّفه في إطار نظريّته عن الدين البدائي، التي تؤكّد على أنّ حالة الرهبة إزاء كلّ ما هو مبهم يستعصى التفسير، هو أصل المعتقدات الدينيّة. وعلى خلاف ما تذهب إليه نظريّة "تايلور" عن **المذهب الحيويّ**، استخدم "ماريت" المثل الإثنوغرافى الخاصّ بالمانا ليبيّن ميل التفكير البدائي إلى إرجاع أيّ حدث مثير الدهشة أو الاهتمام إلى فعل القوى فوق الطبيعيّة. ورأى "ماريت" أنّ الميل العام نحو إضفاء الحياة على الموضوعات غير الحيّة، أو إسباغ الطابع الشخصي عليها، كان بمثابة مرحلة سابقة على المذهب الحيوي.[15] فالمانا بالنسبة لـ"ماريت" هي أقدم ديانة مقارنةً بالإحيائيّة التي يرى "تايلور" بأنّها الأقدم، غير أن الاختلاف الظاهر–الذي نراه– بينهما يكمن في تفسير سبب الاعتقاد وليس الاعتقاد في حدّ ذاته.

وعن العقيدة الإحيائيّة وعلاقتها بمعنى الروح يوضح "فرايزر" فكرة "الإحيائية" مشيرا إلى أنّ الإنسان البدائي يفسّر –بشكل عام–عمليات الطبيعة غير الحيّة بافتراضه أنّها ناتجة عن كائنات حيّة تعمل من وراء الظواهر الطبيعيّة. وهو يعتقد أنّ الحيوان يعيش ويتحرّك بفعل وجود حيوان صغير بداخله يقوم بتحريكه. والحيوان الموجود داخل الحيوان، أو الإنسان الساكن داخل الإنسان هو الروح. وبما أنّ حركة الحيوان والإنسان مرتبطة بوجود الروح، فالنوم نتيجة للغياب المؤقّت للروح، والموت نتيجة للغياب الدائم له. وبالتالي يحترس البدائيون من الموت بمنع الروح من مغادرة الجسم، وإن حصل

وأن غادرت الروح الجسم، يعملون على تأمين طريق عودتها، وذلك بفرض شكل من المحرمات لإبقاء الروح أو لتأمين عودتها، حفاظا على الحياة.(16)

3.1. **النظرية الأنتروبولوجيّة التطوّريّة:** قبل الحديث عن النظريّة الأنتروبولوجيّة التطوّريّة، نودّ التذكير بمصطلح الأنتروبولوجيا، الذي تعدّدت مفاهيمه بتعدّد اتجاهاته ومراحل تطوّره. نفضّل الأخذ برأي "كلود ليفي–ستروس" لأنّه يحدّد بنوع من الدّقة دلالة هذا المصطلح والمصطلحات الأخر المرتبطة به، فيذهب إلى أنّ الأنثروبولوجيا (الإناسة) تمثّل المرحلة الثالثة والأخيرة من الدراسة. يُطلق على المرحلة الأولى "الإثنوغرافيا" (الناسوت) L'Ethnographie، وهي المراحل الأولى من البحث عن طريق المعاينة الميدانية، التي تدور حول مجموعة إنسانيّة واجتماعيّة محدّدة. ويُطلق على المرحلة الثانيّة "النيّاسة" (الإثنولوجيا) L'Ethnologie، يقوم فيها الباحث بالجمع والتوليف والدراسة المقارنة بين أقوام وجماعات متقاربة أو متباعدة وفقا للاتّجاه الجغرافيّ أو التاريخي. ويطلق على المرحلة الثالثة "الأنثروبولوجيا"(الإناسة) L'Anthropologie وهي مرحلة ثانيّة وأخيرة من الجمع والتوليف، تستند إلى النتائج الّتي توصّلت إليها الإثنوغرافيا والإثنولوجيا. وتهدف الأنتروبولوجيا إلى الإحاطة بمعرفة الإنسان معرفة إجماليّة، تشتمل على موضوعها بكلّ اتّساعه الجغرافي والتاريخي، وتتطلّع إلى معرفة قابلة للتطبيق على التطوّر البشري بأسره، من أقدم الأعراق الإنسانيّة إلى أحدثها.(17) وتمثّل الأنثروبولوجيا علم دراسة الإنسان والشعوب. ولتشعّب ميادينها، نجد ما يسمّى بالأنثروبولوجيا الاجتماعية ولاقتصاديّة والبصريّة والبيئيّة والتطبيقيّة والثقافيّة والدينيّة والسياسيّة والطبيّة والفزيقية (الطبيعية)، ويضاف لذلك تخصّصات جديدة في أنتروبولوجيا الفنّ والفراغ والعمر والجسد والقائمة مفتوحة.(18) وما هو مهمّ في هذا البحث هي الأنتروبولوجيا الاجتماعيّة المهتمّ بالظاهرة الدينيّة، والتي تمثّلها المدرسة والنظريّة الأنتروبولوجيّة التطوريّة.

والمدرسة الأنتروبولوجيّة التطوريّة، من التيارات الأولى في تاريخ الأنتروبولوجيا، وقد انتشرت بقوّة بين سنة 1850م و1910 تقريبا، بالولايات المتحدّة الأمريكية وبريطانيا "العظمى"، وبأقل مقدار بألمانيا وفرنسا. ويتمثّل موضوعها المفضّل في دراسة مختلف الشعوب المتعاقبة عبر الزمن، والتي كانت في أواسط القرن التاسع عشر على درجات متفاوتة من الثقافة والتقدّم بمختلف أرجاء العالم. فالأنتروبولوجي التطوّري –لأوروبي– يذهب إلى أنّ إنسان المجتمعات الغابرة، هو صورة عن أجداده القدماء وبالتالي فهو يبحث عن تفسير تاريخيّ لمختلف المراحل التي مرّت بها البشرية، وذلك عبر اكتشاف القوانين التي أتاحت الانتقال من مرحلة لأخرى.[19] ومن أهم مواضيعها دراسة التنظيمات الاجتماعية والسياسية في مجتمعات بلا دولة، فهي تنظيمات مبنيّة على العلاقات القائمة بين الجماعات التي تربطها أواصر القرابة. ومن مواضيعها أيضا الاهتمام باللّغة، واكتشاف أنظمة مصطلحات القرابة التي تقترن غالبا بقواعد التنظيم العائلي. ودراسة خصوصيات المجتمعات الأمويّة وكيفية انتقالها إلى مجتمعات أبويّة. ونجد إلى جانب ذلك وبوجه خاصّ دراسة موضوع الدين الذي استأثر الباحثين التطوّريين. فانطلاقا من طقوس وأساطير الشعوب البدائية بصفة أخصّ، كان الحديث عن الظاهرة الدينيّة وتطوّرها من السحر إلى الدين ثم العلم عند "فرايزر"، ومن الإحيائيّة إلى الطوطمية إلى عبادة الأسلاف إلى الآلهة المتعدّدة، إلى الإله الواحد في الأديان التوحيدية عند "تايلور".[20] إنّه الطرح التطوّري بامتياز، لظاهرة نشوء وتطوّر المعتقدات الدينيّة من ما قبل التاريخ إلى العصور التاريخيّة الحديثة.

2– أنتروبولوجيا انفتاح الحكاية القبائليّة العجيبة على المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة

1.2. خلاصة حكاية "الأمّ التي ذبحت ابنها": لقد انطلقنا سابقا –في العنصر النظريّ الخاص بمفهوم الحكاية العجيبة–من فرضيّة استبعاد إطلاق مصطلح الخرافة على هذا النوع من الحكايات، لأنّه في العربية يدل على الكذب، إذ يقال "حديث خرافة" نسبة إلى

"خرافة" رجل من بني عذرة أو من جهينة. يعتقد بأنّ الجنّ اختطفته، ثم رجع متحدّثا بأحاديث كذّبها النّاس وكذّبوه.[21] ونحن إذ استخدمنا مصطلح "عجيب"، لأنّنا لا نرى كلّ عجب كذب رغم ما يحمله من المبالغة، فالعجب أو العُجبُ في العربيّة هو شيء غير مألوف ومعتاد.[22] وبين المبالغة والكذب فرق كبير، فممّا يُعتبر الآن خرافاتٍ وأوهام، قد يكون من التاريخ الغابر وما قبل التاريخ، الذي احتفظت به الذاكرة الشعبية، وحفريات ما قبل التاريخ، وبقايا الشعوب البدائيّة الحاليّة. وبما أنّ النظريّة الأنتروبولوجيّة التطوّريّة خاضت في هذا الموضوع فلابدّ من الاستعانة بأطروحتها في التركيز على تحليل إحدى الحكايات الشعبيّة القبائليّة العجيبة، قصد استخلاص رواسب ومؤشرات المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة.

"الإحيائيّة" حسب "إدوارد تايلور" هي أوّل ديانة عرفها البشر. وقد وافقه كثيرون في ذلك، حتى الذين اختلفوا معه في طرحه التطوّري مثل "مالينوفسكي" الذي يذهب إلى أنّ الفضل في وضع أسّس الدراسة الأنتروبولوجيّة للدين يرجع إلى "إدوارد ب. تايلور" في نظريّته الشهيرة القائلة بأنّ جوهر الدين البدائي هو الإحيائيّة أي المذهب الحيوي "animism"، المتمثّل في الاعتقاد في كائنات روحيّة.[23]

ويمكننا بنوع من التأمّل أن نلاحظ مؤشرات ورواسب "الإحيائيّة"، التي تمثّل جوهر الدين البدائي في حكاية "**الأمّ التي ذبحت ابنها**". وخلاصة الحكاية أنّه في قديم الزمان، عاشت أسرة متكوّنة من أب[24] وأمّ وبنت وولد. كانت الأسرة فقيرة لا تأكل اللّحم إلاّ في المناسبات النادرة جدّا. استضاف الزوج ذات يوم ضيوفا، واشترى لحما لتطبخه زوجته. كانت الزوجة تطبخ اللّحم وتأكله من حين لآخر، فلم يبق منه شيئا. أخذها الرعب من زوجها، إذ كيف له أن يقابل ضيوفه. أعلمتْ ابنها وبنتها بأنّها أكلتْ اللّحم كلّه ولم يبق منه شيئا للضيوف، وهي الآن خائفة من ردّ فعل زوجها.

طمأنتها ابنتها، ناصحة إيّاها بأن تذبحها وتطبخ لحمها للضيوف. وأصرّ ابنها –وهو أصغر من أخته–على أن لا تَذبح أخته بل تذبحه هو وتطبخ لحمه للضيوف. طلبت منهما الأمّ أن يقفا بعيدا عنها، وتضرب بالعظم ثمّ بالسكين، فمن أصابه العظم تركته ومن أصابه السكّين ذبحته. ضربت بالسكين فأصابت الابن ثمّ ذبحته وطبخته. وصل الضيوف في المساء، وطلب الزوج من زوجته أن تقدّم لهم الطعام، فانزعجت ورفضت أن تقوم بذلك الفعل. توجّه نحو ابنته وطلب أن تقدّم الطعام للضيوف، فرفضت هي أيضا. لم يجد الأب حلاّ فقام هو بنفسه بتقديم الطعام للضيوف.

أكل الضيوف والأب الطعام واللّحم، وأخذت الأختُ العظام وخزّنتها في التربة، وكانت في كل مرّة تسقيها بالماء، فنبتت في مكان دفن العظام شجرة رمان. نمت الشجرة وأثمرت، وأعطت حبّة رمان جميلة. فتحت ثمرة الرمّان تلك فطار منها طائر "الحمام" أخذ يحلّق في السماء. حطّ الطائر على منزل امرأة عجوز، مردّدا بلحن حزين "أمّي ذبحتني، وأبي أكلني وأختي عائشة جمعت عظامي". سمعت العجوز غناءه المدهش فطلبت منه أن يكرّره. اشترط عليها قطعة جبن مقابل تكرار غنائه. أعطته الجبن فكرّر على مسامعها غناءه العجيب ثمّ طار بعيدا.

أحطّ الطائر على رفّ دكّان خياط، فبدأ يغرّد ألحانه الساحرة، ممّا جعل الخيّاط يتعجّب من أمره، ويطلب منه تكرار غنائه. اشترط عليه الطائر كومة من الإبر مقابل تكرار الغناء. أعطاه الخياط كومة من الإبر، فأعاد الطائر على مسمعه غناءه العجيب، ثمّ طار بعيدا، إلى أن أحطّ على رفّ بيتهم وبدأ يغني ويغنّي ويغني. سمعته أمّه وطلبت منه أن يكرّر الغناء الساحر فكرّره، ثمّ سمعه أبوه وطلب منه إعادة الألحان فأعادها. طلب الطائر من أبيه أن يفتح فاه، ولما استجاب، رماه بقطعة الجبن جزاءً له، ثمّ طلب من أمّه أن تفتح فاها، فرماها بالإبر عقابا لها.[25]

2.2. المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة في حكاية "الأمّ التي ذبحت ابنها": تبدو الحكاية غاية في الخيالي والخرافي، فكيف لها أن تنفتح وتحتفظ بمؤشرات المعتقدات الدينيّة القديمة كـ"الإحيائيّة"؟ فإذا اكتفينا بالنّص فالإجابة تكون بالردّ أنّه من غير الممكن أن تحتوي حكاية مثل هذه على المقدّس وعلى معتقدات دينيّة غابرة كانت أم حديثة. لكنّنا إذا أخذنا بالطرح الأنتروبولوجي التطوّري، الذي يعتمد كثيرا على فكرة الرواسب الباقيّة من الأزمنة الماضيّة والغابرة فالأمر ممكن جدّا. فالابن ذبحته وطبخته أمّه، ولحمه أكله أبوه وضيوفه، وعظامه احتفظت بها ودفنتها في التراب وسقتها أخته. وبالتالي فهو ميّت ولم تعد له حياة ووجود، غير أنّ الأمر غير ذلك. فقد نبتت بمكان دفن عظامه شجرة رمان، نمت وأثمرت حبّة رمان جميلةُ، ولمّا شُقَّت الثمرة، طار منها طائر أخذ يحلّق في السماء. يبدو الأمر خرافيّا، لا، بل عجيبا، غير أنّه واقعيّ ومقدّس، إنّه راسب من رواسب المعتقدات الدينيّة "الإحيائيّة"، التي يعتبرها "إدوارد تايلور" أوّل ديانة إنسانيّة.

ومصطلح الرواسب Les Survivances استعاره "إدوارد تايلور" من علم الأحياء الذي يعتمد على الآثار المتحجرة والأعضاء المندثرة ليعيد بناء التطوّر العضوي. من هنا كان منطلق اعتماده كأنتروبولوجي تطوّري على العادات والمعتقدات الغابرة، باعتبارها كأدلة وبراهين متحجّرة على المؤسسات القديمة. ولفهم دلالة ظاهرة القربان – على سبيل المثال– يجب على الأنتروبولوجيين الرجوع إلى ما وراء المظاهر التاريخيّة الملاحظة، وذلك رجوعا إلى المرحلة البدائيّة للدين، والمتمثّلة في الإحيائيّة.[26]

فلنرجع –من خلال الدراسات النظرية ورسومات وآثار العصور الحجريّة وكذا حياة الشعوب البدائية– إلى المرحلة الأولى للدين والمتمثّلة في الإحيائيّة لفهم دلالة ذبح الابن ودفن عظامه وانبعاثه في شكل طائر خرج من حبّة رمان. ولنبدأ بتوضيح فكرة ذبح الابن، وبصفة أخصّ الابن الأكبر (البكر). يحدّثنا "جيمس فرايزر" في كتابه الغصن الذهبي بنوع من التفصيل والتحليل، عن ظاهرة وعقيدة التضحيّة بابن الملك،

كبديل عن الملك الإله الذي يضحّى به في ظروف معيّنة: «وبما أنّه على الملك أن يموت كونه إلها أو نصف إله، فعلى البديل أن يملك صفات الملك نفسها حتّى يؤدّي دوره في هذه المناسبة. وهذا ما رأيناه توّا عند الملوك المؤقّتين في سيام وكمبوديا أنّهم استُخدموا لأداء وظائف خارقة للطبيعة كانت سابقا من صفات الملك وحده. ولا أحد يستطيع أن يقوم بهذا الدور لأجل الملك والشعب سوى ابنه لأنّه يشاركه في الوحي الإلهي.»[27]

يتضح لنا ممّا سبق أنّ التضحيّة بالملك قد تُعوَّض بالتضحية بملوك مؤقتين يعوّضونه لفترة قصيرة فيضحّى بهم ليعود هو بعدها إلى منصبه الملكي، مثلما هو الحال في "سيام" و"كمبوديا"، غير أنّ الابن البكر هو المؤهل للتضحية به كقربان من أجل مصلحة البلد. ومن هنا يمكن اعتبار ذبح الابن الذكر الوحيد "الأكبر" للضيوف في الحكاية السابقة، راسبا من رواسب التضحية بالابن من أجل المصلحة العامّة، خاصّة إذا استندنا إلى الروايات الأخر للحكاية ذاتها، التي تذكُر الملك بدل ذكرها لرجل عاديّ من عامّة النّاس.

وقد واصل "فرايزر" في تقديم أمثلة كثيرة من التاريخ القديم والحديث، ومن الأمثلة عن ذلك "آون" ملك السويد الذي سمحت له التقاليد والمعتقدات أن يذبح تسعة من أبنائه للإله "أودين" في أبسولا لكي ينجو بحياته. كما ذكر أمثلة من اليونان القديمة حيث كان الولد البكر للملك، عرضة للموت كأضحية بدلا من أبيه. ويشير إلى أن هذا المعتقد تحوّل من التضحية بالابن البكر إلى التضحية بالحيوان، وبالكبش على وجه الخصوص.[28] وتُعتبَر عبارة "كبش المحرقة" أو "كبش الفداء" دليل وتذكير بذلك.

وتذكّرنا فكرة التضحيّة بالابن بقصّة النبيّ "إبراهيم" عليه السلام وإقباله للتضحية بابنه استجابة لنداء اللّه، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ، فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا

تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ، فلمّا أَسْلَمَا وتَلَّهُ للجَبِينِ ونادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيم قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي المُحْسِنِينَ، إِنَّ هذا لَهُوَ البَلاَءُ المُبِينُ، وفديناه بذبح عظيم وتركْنَا عليه في الآخرينَ، سلام على إبراهِيم، كذلك نُجْزِي المحسنينَ، إِنَّهُ من عبادنَا المؤمنين.﴾[29]

وإذا تصفّحنا تفسير الطبري، لا نجد فيه ذكرا لاسم الابن ولا تدقيقا فيما إذا كان هو الابن البكر أم الأصغر. وخلاصة تفسير الطبري للآيات السابقة –فيما معناه–، أنّ إبراهيم عليه السلام، كان دعاؤه لله أن يهبه ولدا صالحا طائعا لله، فبشره بغلام يكون في كبره حليما، فلما بلغ الغلام الوقت الذي أطاق معونة أبيه، أخبر إبراهيم ابنه بأنّه رأى في المنام أنّه سيذبحه، وطلب منه أن يبدي رأيه في الأمر. قبل الولد بصبر تلبية أبيه لأمر ربّه وذبحه. فلمّا أسلما أمرهما لله، واتفقا على الرضا بقضائه، وصرعه للجبين، علم الله أنّ إبراهيم قد صدق الرؤيا التي أراه إياها في منامه، وأمره فيها بذبح ابنه. وهكذا يجزي اللّه الذين أحسنوا، فأطاعوا أمره، وعملوا في رضاه، إنّ الأمر بذبح ابنه هو الاختيار الواضح، والمحنة العظيمة. وجزاه الله بأن جعل مكان ذبحه، ذبح كبش عظيم، وأنقذ الغلام من الذبح، وأبقى على إبراهيم–فيمن بعده إلى يوم القيامة–ثناء حسنا، لا يذكر من بعده إلاّ بالذكر الجميل. وكذلك يُجازَى كلّ من أحسن في طاعة الله.[30]

ونجد جدالا عن اسم الابن فالبعض يذكر إسحاق والبعض الآخر يذكر إسماعيل، ويرى الشيخ "بوبكر حمزة" في ترجمته للقرآن الكريم إلى اللغة الفرنسيّة، أنّه في عصر الخليفة الأموي "عمر بن عبد العزيز"، ذهب العلماء اليهود المعتنقون للإسلام أنّ الابن المقصود في الآيات السابقة هو إسماعيل وليس إسحاق. وأنّ الذبح خصّص به الابن البكر (إسماعيل) كامتحان من اللّه.[31] وهكذا نستنتج من قصّة إبراهيم وإسماعيل – عليهما السلام– راسبًا من رواسب معتقدات التضحيّة بالابن البكر، والتي تحوّلت

وتطوّرت فيما بعد إلى التضحية بالحيوان المتمثّل في كبش الفداء، وتعتبر أضحية الكبش في عيد الأضحى عند المسلمين تطوّرا وبديلا عن الأضحيّة بالبشر. يمكنّنا أن نستخلص من هنا، أنّ المجتمعات التي اعتنقت الإسلام وصارت تضحّي بالكباش – مثلما هو الحال في المجتمع القبائلي–، احتفظت في تراثها الشعبي والحكائي بصفة أخصّ برواسب الأزمنة الماضية الغابرة حيث كان نوع الأضحية المقدّمة للكائنات العليا من النوع البشري. وفكرة تقديم الابن البكر كأضحيّة من الأزمنة الغابرة تتجسّد أيضا في الثمار البكر التي لا يفتتح جنيها إلاّ بحضور رجال الدين "المرابطين"، فهم من يفتتحون موسم جني التين –على سبيل المثال–وهم من يسبق تذوّق الثمرات البكر، لأنّهم يمثلون في الفكر الشعبي أولياء اللّه، فعن طريقهم وبمقاماتهم تقدّم الدعوات والأضاحيّ. وهم أنفسهم يمثلون راسبا من رواسب عقيدة تقديس الآباء التي انبثقت من العقيدة الإحيائيّة.

وعن فكرة ذبح الابن البكر للضيوف في الحكاية السابقة، واعتبارها ظاهرة ممثّلة لطقس تقديم القرابين للقوى الماورائيّة المقدّسة، تتجسّد بشكل أدق في الثقافة القبائليّة فيما يُطلَق عليه "إِنَبْقَوْنْ اَنْ ربِّي أي "ضيوف الله"، وهم الضيوف الغرباء الوافدون على أهل القرية. إنّهم تمثيل للرّب، أو القوى العليا ما فوق الطبيعيّة، وبالتالي تعتبر وجبة لحم الابن بمثابة راسب من رواسب القرابين المقدّمة للآلهة والكائنات المقدّسة. وإذا تأمّلنا فكرة تبديل القرابين البشرية وتعويضها بالقرابين الحيوانيّة، يمكننا القول أنّها سبب من أسباب تقديس الحيوان المضحّى والمفدى به، حيث يحتفظ بعظام هذه الحيوانات المقدّسة وتدفن بطرق خاصّة، اعتقادا بأنّها ستنبعث في كائن حيّ بعد ذلك.

وتُقدَّم لنا رسومات العصور الحجريّة أدلة متنوّعة، لحيوانات شبيهة بالبشر أو مزيج بين الحيوان والبشر ينظر إليها على أساس أنّها كانت مقدّسة: «إنّ ما هو مهمّ بشكل أساسيّ لهذه النزعة الحيوانيّة Animalism، هو العلاقات الوثيقة بين الحيوانات

والبشر...لذلك نجد غالبا مفهوم الحيوان بوصفه روحا حارسة وأنا أعلى Alter Ego، وفكرة الشكلين البشري والحيوانيّ يمكن تبادلهما بسهولة، وفكرة وجود كائن أعلى يُعتقد أنّه يمتلك شكلا حيوانيّا أو أنّه قادر على تغيير أو دمج الأشكال، والذي يعتبر بمثابة ربّ الحيوانات.»[32] وحكاية الابن المذبوح المتحوّل إلى طائر توضّح كثيرا فكرة دمج الإنساني بالحيوانيّ، التي هي أساس العقيدة "الاحيائيّة".

ومن أمثلة تقديس الحيوان والاحتفاظ بعظامه، ما تقدّمه لنا رسومات العصر الحجري عن الطقوس الدينيّة المتعلقة بالدببة: «هنا يكون الدبّ المذبوح أو المزمع ذبحه في صميم الطقوس المختلفة التي يعامل فيها بوصفه ضيفا يستحقّ تقديم الاحترام إليه أو بوصفه سلفا أو جدّا أسطوريّا. تبلغ الوجبة المهرجانيّة ذروتها بالتهام دماغ الدُبِّ، أمّا الجمجمة والعظام الطويلة أو حتّى الهيكل العظمي برمّته، فيتمّ دفنها. وربّما كانت عظام وجماجم الدببة التي عثر عليها في المواقع الباليوليثيّة يتعيّن تفسيرها بطريقة مشابهة.»[33]

والأمر لا يتوقف عند رسومات وآثار العصر الحجري فحسب بل الظاهرة موجودة لدى بعض الشعوب البدائيّة: «إنّ شعوب الصّيد المعاصرة تدفن أجزاءً من طرائدها في كثير من الأحيان لكي تضمن انبعاث الحيوان وحفظ نوعه. ومع ذلك، فإنّ المعنى الأعمق لهذا الطقس هو أنّه ربّما يعيد الدُبَّ بشكل غامض إلى ربّ الحيوانات. توجد عظام الحيوانات الأخرى أيضا في بعض الأحيان في ظروف تدلّ على دفن متعمّد لا يمكن تفسيره في سياقات دنيويّة عارية.»[34] نستخلص من هذا أنّ ظاهرة دفن عظام الحيوان المضحي به مرتبطة بالمقدّسات الدينيّة وليس بالأفعال العاديّة الدنيويّة، وما يفرّق بين الديني والدنيوي يتجسّد في التفريق والتمييز بين المقدّس والعادي، أو كما يسميه البعض "المقدّس والمدنّس". وقد خصّص "ميرسيا إلياد" كتابه "المقدّس والمدنّس" بنوع من التفصيل لهذا الموضوع.[35]

وإذا رجعنا إلى الحكاية السابقة، وتوقّفنا قليلا عند دلالة تحوّل الإنسان إلى طائر "الحمام" وليس إلى نوع آخر من الطيور أو الكائنات، نجد هذه الفكرة منتشرة كثيرا في الحكايات التي استمعنا إليها والمعتقدات الشعبية التي عايشناها في الوقع الحيّ بمنطقة القبائل. ففي حكاية "سليونة" التي تذكر أيضا بعنوان "زلڤما" وهو اسم بطلة الحكاية، نجد الفتاة قد تحوّلت إلى حمامةٍ بعدما قدّمتْ لها "العجوز المدبرة" إبرةً وطلبت منها وخزها برأسها لكي تتحوّل إلى حمامة وتطير هاربة ليلة زفافها من أخيها. وفي وحكاية "البذرة المنادية" يتحوّل الإخوة السبعة إلى طيور "الحمام" بعدما أكلوا نبات الخبّاز الذي ظهر على قبر الغولة...الخ. وتوجد أساطير ومعتقدات شعبيّة كثيرة عن الأولياء الصالحين الذين يتحولون إلى "حمام"، فالوليّة الصالحة "لالة خديجة" تتحوّل في وقت الصلاة إلى حمامة، وتطير لتصلي بالكعبة وترجع، والوليّ الصالح الشيخ "محند أولحسين" أيضا يتحوّل إلى حمام ليطير اتجاه الكعبة للصلاة والعودة. كما احتفظت لنا اللّغة الشعريّة بالصور والرموز، التي مُثِّلَ فيها الأولياء بالحمام (وأحيانا أخرى نادرة بهيئة طائر الباز)، وبداية المقطوعة الشعريّة التالية تجسّد الوليّ الصالح "الشيخ محند الحسين" –الممثّل للطريقة الرحمانية بمنطقة القبائل– في صورة طائر الحمام:

أ الشّخْ مُحَنْدْ اُلْحُسِينْ

أَ بِثْبِيرْ آفْ اَثْزَرْبِيثْ...

أي: أيّها الشيّخ، "محند الحسين"

يا طائر حمام على سجادة الصلاة ...[36]

ودلالة تحوّل الإنسان إلى طائر نجدها في الكثير من الثقافات، بسبب ارتباط الطير بالسماء، واعتقاد النّاس في كون روح الميّت يذهب بعيدا في السماء في حين يقيم ويتفسّخ الجسد في التراب. ويؤوّل "Von Kœnigswald" فكرة تمثيل الروح في هيئة طائر يمكنه أن يطير في أيّ وقت، كرمز عميق لزوال الحياة، التي لم تستطع

حتّى العقيدة المسيحيّة التخلّي عنه. ويشير إلى تواجد هذا الرمز عند الكثير من الشعوب. ويذكر أنّه يظهر أيضا في رسومات كهف "لاسكو" بفرنسا، فمن جهة نلاحظ رسم ثور "البيسون" مجروحا وقد هجم على الرجل (الصياد) فقتله، ومن جهة أخرى نجد رسما يمثّل هذا الرجل مستلقيّا وهو برأس يشبه رأس طائر، وأمامه طائر جاثم على عمود، ويذهب إلى أنّ الطائر لا يمكنه أن يكون إلاّ رمزا للروح.[37] فإذا كانت رسومات الكهوف تجمع بين الشكل الإنساني والحيواني لتعبّر عن رمزية الروح والتحوّل بعد الموت في هيئات وأشكال أخرى، فإنّ الحكاية الشعبيّة السابقة توضّح بصفة أكثر دقّة فكرة التحوّل بعد الموت من هيئة بشريّة إلى هيئة حيوانية مجسّدة في طائر "الحمام". وهو طائر مازال يحتفظ براسب من رواسب القداسة، حيث لا يؤكل لحمه، وبالتالي يمثّل نوعا من التابوهات والمحرمات، كما أنّه يستخدم في الطبّ الشعبي التقليدي كدواء ضدّ بعض الأمراض محاطا بطقوس خاصّة من القداسة.

ويمكننا اعتبار المعتقدات الدينية "الإحيائية" مصدرا من مصادر الكثير من الأديان اللاحقة. إذ نجدها في الميثولوجيا والأديان المصريّة القديمة وبطريقة مشابهة إلى حدّ كبير، لما جاء في حكايتنا السابقة "الأم التي ذبحت ابنها"، ففكرة احتفاظ الأخت بعظام أو قِطَع جسد الأخ المقتول والممزّق نجدها في روايات تذكر بأنّ «إسيس وضعت أعضاء أوسيريس المقطّعة في غربال حنطة... وهي بقايا أضحيّة بشريّة لتمثيل روح الحنطة وتوزيع أجزائها أو بعثرت رمادها في الحقول بغية تخصيبها. في أوروبا المعاصرة يقومون أحيانا بتمزيق مجسّم الموت ويدفنون أجزاءه في الأرض ليجعلوا الحنطة تنمو بشكل جيّد، كما تعامل الأضاحي البشريّة في أنحاء أخرى من العالم بالطريقة ذاتها.»[38]

وكتأويل لذلك يمكن القول بأنّ "الإحيائيّة" الممثّلة لفكرة التجدّد في الإنسان والحيوان والنبات لا يمكن حصولها إلاّ بالتقرّب للآلهة عن طريق تقديم القرابين البشريّة،

وبالتالي لا يمكن العبور من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة إلاّ عبر طقوسها وشعائرها. ولهذا كانت عمليّة الدفن والبعث تحاط بطقوس خاصّة، احتفظت بها النّصوص الشفوية والأساطير ونقوش الحضارات القديمة: «يظهر دفن أوسيريس بوضوح في الوصف المرسوم على نقوش داندیرا العظيمة...الألواح المرفقة بهذا النقش تبيّن في سلسلة من المشاهد الإله الميّت ملفوفا في مومیائه في القبر وتبيّن كيف ينهض تدريجيا حتّى يغادر القبر ويظهر بين جناحي إسيس الحتمية والمخلصة.»[39]

وهناك أمثلة أخرى كثيرة عن فكرة انبثاق الأديان التاليّة للعصور التاريخيّة من العقيدة الإحيائيّة والطوطميّة أيضا، فهناك من يعتبر الآلهة الأولمبيين كإرهاصات من هذه العقائد وذلك بقولهم: «نصادف غالبا في الأساطير اليونانيّة آلهة بأشكال حيوانيّة. يؤكّد هذا أنّ هذه المعتقدات تعود إلى حقبة مختلفة...كان أبولون "المشرق" أو فوبس، إله الشمس، كان أيضا مرتبطا صميميّا بعبادة ثعبان ضخم، يقيم في كهف عميق من برناس قرب ديليف... والبومة كانت تعتبر في آثينا طائرا مقدّسا، وفيما بعد صار وصف آثينا "بعيون بومة...تتجسّد الطبيعة بكائنات نصف–بشر ونصف حيوان: بشر بأفخاذ تيس، أو مقدّمة حصان ومؤخّرة بشر، وحوريات البحر بذيل سمكة...الخ.»(40) إنّها استمراريّة رموز المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة الغابرة التي تقاوم الموت عبر العصور التاريخيّة وحتّى الحديثة، مثلما هو الحال في قصص التوراة والإنجيل والقرآن –كما رأيناه في قصّة سيدنا إبراهيم وإسماعيل–لأنّها مرتبطة بفكرة صدّ الموت والتشبث بالحياة، فلفظها "الإحيائيّة" دليل على معناها ورمزيتها "الحياة" والبعث بعد الممات. والعربيّة كما هو معروف تربط مصطلح الحياة بالحيوان.

خاتمة: نختم هذه الورقة البحثيّة ببعض الاستنتاجات المستخلصة من بدايتها إلى نهايتها. فقد مكّننا موضوع "انفتاح الحكاية القبائليّة العجيبة على المعتقدات الدينيّة الإحيائيّة" انطلاقا من الدراسة الأنتروبولوجيّة التطوريّة، أن نستنتج أنّ هذا النوع من

الحكايات الذي عرف بمصطلح "خرافات العجائز" عبر العالم، ما هو إلاّ نوع أدبيّ ذو جديّة وفلسفة وقداسة خاصّة. لأنّه في الواقع الإثنوغرافيّ الحيّ بمنطقة القبائل، يرتبط بطقوس سرديّة خاصّة، تربطُه بزمن خاصّ هو ليالي الشتاء، وبمكان خاصٍّ هو موقد النّار، وبراوٍ خاصّ هي المرأة العجوز، وبمتلقٍ خاص هم الأطفال الصغار، حيث تحضيرهم لاستيعاب الماضي قصد مواجهة اختبارات حياة الحاضر الحيّ والمستقبل.

ولمّا كان هذا النوع من الحكايات محاطا بهالة من طقوس الكلمة المتمثّلة في بداياتها الاستهلالية وخواتمها النهائيّة، فهو محتفظ بالكثير من المعتقدات الدينيّة الغابرة، وكمثال عن ذلك العقيدة "الإحيائيّة". عقيدة قمنا باستخلاصها من هذا النوع من الحكايات الشعبيّة، وذلك استعانة بالواقع الاثنوغرافيّ الحيّ، وبالنظريّة الأنتروبولوجيّة التطوريّة المهتمّة بدراسة الظاهرة الدينيّة وتطوّرها. وقد أوصلتنا أفكارها إلى استخلاص أنّ الإحيائيّة هي أقدمّ أو على الأقل أقوى ديانة عرفها الإنسان، فهي صامدة راسخة مترسّبة في عمق نصوص الحكايات الشعبيّة، والأساطير القديمة، بل وحتّى في نصوص أديان التوحيد كاليهوديّة والمسيحيّة والإسلام.

وأهم استنتاج هو أنّ اهتمام الإحيائيّة بفكرة الحياة والموت والانبعاث والتجدّد، هي من أسباب بقائها حيّة لدى الشعوب البدائيّة التي مازالت تعتنقها، وبقائها كرواسب ورموز باطنيّة لاشعوريّة لدى المجتمعات المتحضّرة. ونتمنى أن نتعمق في دراسات لاحقة من معالجة "الإحيائيّة" في حكايات شعبيّة عالمية على سبيل الدراسة المقارنة.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: قائمة المصادر والمراجع بالعربيّة

1- "كلام الله"، القرآن الكريم مصحف المدينة النبويّة وفق رواية ورش، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة، المملكة العربيّة السعوديّة، 1430هـ.

2- ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الأوّل، دار صادر، بيروت، ط 3، 1994.

3- ابن منظور، لسان العرب، المجلّد التاسع، دار صادر، بيروت، ط 3، 1994.

4- أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري، مختصر تفسير الّطبري، المجلّد الثاني، اختصار وتحقيق الشيخ محمد علي الصّابوني، والدكتور صالح أحمد رضا، مكتبة رحاب، الجزائر، بيروت، الطبعة الأولى، 1403ه/1987م.

5- إميل دوركهايم، الأشكال الأوليّة للحياة الدينية –المنظومة الطوطميّة في استراليا، ترجمة رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2019.

6- برنسلاو مالينوفسكي، السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائيّة ومقالات أخرى، ترجمة د.فليب عطية، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، مصر 1995.

7- جاك لومبار، مدخل إلى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997.

8- جيمس جورج فرايزر: الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ترجمة نايف الخوص، دار الفرقد، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 2014.

9- لاسام وبريل إيشتين، إنسان ما قبل التاريخ، ترجمة أحمد محمد عيسى، مراجعة الدكتور كامل منصور، دار المعارف بمصر، القاهرة، مصر، 1970.

10- شارلوت سيمور –سميث، موسوعة علم الإنسان– المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة بإشراف محمّد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 1998.

11- ف.دياكوف وس.كوفاليف (إشراف)،الحضارات القديمة، الجزء الأوّل، ترجمة نسيم واكيم اليازجي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سورية، 2000.

12- فراس السواح (تحرير)، موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الأول: الشعوب البدائيّة والعصر الحجري، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 2003.

13- فلاديمير بروب، مورفولوجيا الخرافة، ترجمة إبراهيم الخطيب، الشّركة المغربيّة للنّاشرين المتّحدين، الرّباط، المغرب، ط1، 1407ه – 1986م،

14- كلود ليفي ستروس، الإناسة البنيانيّة، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995.

15- ميرسيا إلياد، المقدّس والمدنّس، ترجمة عبد الهادي عبّاس المحامي، منشورات دار دمشق، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 1988.

16- نبيلة إبراهيم، أشكال التّعبير في الأدب الشّعبيّ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط3، 1981.

ثانيّا: قائمة المصادر والمراجع بالفرنسيّة والإنجليزيّة

1- **Le coran,** Traduction et commentaire par Cheikh Si-Hamza Boubaker, Editions ENAG, Alger, Algérie, 1994.

2- André Jolles, Formes simples, traduit de l'allemand par: Antoine-Marie Buguet, Ed du Seuil, Paris, 1972.

3- Edward B. Tylor, Primitive culture, Researches into the devlopment of mythology, philosophy, religion, art, and custom, in two volumes, **vol.1**, London, John Murray, Albemarle street, 1871.

4- Edward B. Tylor, Primitive culture, Researches into the devlopment of mythology, philosophy, religion, art, and custom, in two volumes, **vol.2**, Boston, Estes and Lauriat, 1874.

5- G.H.R. Von Kœnigswald, Les premiers hommes sur la terre, Editions Denoël, Paris, France, 1956.

6- Grimm, Contes de Grimm, adaptation Gisel Vallerz, Ed Fernand Nathan, Paris, 1982.

7- Henri Basset, Essai sur la littérature des Berbères, Ancienne maison Bastide, Jourdon Jules carbonale ,Alger, 1920.

8- Pierre Bonte et Michel Izard (sous la direction), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, éditions, PUF, Paris, France, 4ème édition 2010, p.819, 820.

9- Vladimir Propp, Morphologie du conte, suivi de Les transformations des contes merveilleux, trad. Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Kahn, Ed du Seuil, Paris, 1965 et 1970.

الهوامش والإحالات

[1] – ينظر: Henri Basset, Essai sur la littérature des Berbères, Ancienne maison Bastide, Jourdon Jules carbonale ,Alger, 1920 , p106.

[2] – ينظر:

A-ndré Jolles, Formes simples, traduit de l'allemand par: Antoine-Marie Buguet, Ed du Seuil, Paris, 1972.

- Vladimir Propp, Morphologie du conte, suivi de Les transformations des contes merveilleux, trad. Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Kahn, Ed du Seuil, Paris 1965 et 1970.

-G-rimm, Contes de Grimm, adaptation Gisel Vallerz, Ed Fernand Nathan, Paris, 1982.

[3] – ينظر: – نبيلة إبراهيم، أشكال التّعبير في الأدب الشّعبيّ، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1981.

[4] – ينظر: André Jolles : Formes simples, p 173.

[5] – ينظر: فلاديمير بروب، مورفولوجيا الخرافة، ترجمة: إبراهيم الخطيب، الشّركة المغربيّة للنّاشرين المتّحدين، الرّباط، المغرب، ط1، 1407هـ – 1986م، ص 17.

[6] – ينظر: المرجع نفسه، ص 33.

[7] – ينظر: المرجع نفسه، ص 37 – 69.

[8] – ينظر: إميل دوركهايم، الأشكال الأوليّة للحياة الدينية –المنظومة الطوطميّة في استراليا، ترجمة رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2019، ص 45.

[9] – ينظر: إميل دوركهايم، المرجع نفسه، ص 50–52.

[10] - ينظر: Pierre Bonte et Michel Izard (sous la direction), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, éditions, PUF, Paris, France, 4ème édition 2010, p.819, 820.

[11] - ينظر:

–G.H.R. Von Kœnigswald, Les premiers hommes sur la terre, Editions Denoël, Paris, France, 1956, p.240.

- سام وبريل إيشتين، إنسان ما قبل التاريخ، ترجمة أحمد محمد عيسى، مراجعة الدكتور كامل منصور، دار المعارف بمصر، القاهرة، مصر، 1970، ص 33–38.

[12] – شارلوت سيمور–سميث، موسوعة علم الإنسان– المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمت بإشراف محمّد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ص 183.

[13] - ينظر أقسام الكتاب كاملة: Edward B. Tylor, Primitive culture : Researches into the devlopment of mythology, philosophy, religion, art, and custom, in two volumes, vol.1, London, John Murray, Albemarle street, 1871.

[14] - ينظر بالتفصيل أقسام الجزء الثاني من الكتاب: Edward B. Tylor, Primitive culture Researches into the devlopment of mythology, philosophy, religion, art, and custom, in two volumes, vol.2, Boston, Estes and Lauriat, 1874.

[15] – ينظر: شارلوت سيمور–سميث، موسوعة علم الإنسان– المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ص 70، 71.

[16] – ينظر: جيمس جورج فرايزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ترجمة نايف الخوص، دار الفرقد، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، ص245، 246.

[17] – ينظر: كلود ليفي ستروس، الإناسة البنيانيّة، ترجمة، حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص375، 376.

[18]– ينظر: شارلوت سيمور–سميث، موسوعة علم الإنسان– المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ص 125-173.

[19] – ينظر: جاك لومبار، مدخل إلى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1997، ص 64.

[20] – ينظر: جاك لومبار، المرجع السابق نفسه، ص 64- 82.

[21] – ابن منظور، لسان العرب، المجلّد التاسع، دار صادر، بيروت، ط 3، 1994، ص 65، 66.

[22] – ابن منظور، لسان العرب، المجلّد الأوّل، دار صادر، بيروت، ط 3، 1994، ص 581، 582.

[23] – ينظر: برنسلاو مالينوفسكي، السحر والعلم والدين عند الشعوب البدائيّة ومقالات أخرى، ترجمة د.فليب عطية، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، مصر 1995، ص 15.

[24] – يذكر في بعض الروايات للحكاية ذاتها "السلطان" بدل رجل عادي.

[25] – روتها السيّدة ص. صليحة، ربّة بيت تبلغ من العمر 60 سنة، بدائرة سوق لثنين، ولاية بجاية في سنة 1998، شريط تسجيل رقم 6 بمكتبتي الخاصّة.

[26] - ينظر: Pierre Bonte et Michel Izard, Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie, Editions PUF, Paris, France, 4e édition, 2010, p.687.

[27] – جيمس فرايزر، الغصن الذهبي، ص 377.

[28] – ينظر: فرايزر، المرجع السابق نفسه، ص 377، 278.

[29] – "كلام الله"، القرآن الكريم مصحف المدينة النبويّة وفق رواية ورش، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة، المملكة العربيّة السعوديّة، 1430هـ، سورة الصّافّات، الآية 100–111، ص 406.

[30] – ينظر: أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري، مختصر تفسير الّطبري، المجلّد الثاني، اختصار وتحقيق الشيخ محمد علي الصّابوني، والدكتور صالح أحمد رضا، مكتبة رحاب، الجزائر، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ/1987م، ص 256، 257.

[31] - ينظر: Le coran, Traduction et commentaire par Cheikh Si-Hamza Boubaker, Editions ENAG, Alger, Algérie, 1994, p. 236.

[32] – فراس السواح (تحرير)، موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الأول: الشعوب البدائيّة والعصر الحجري، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 2003، ص 273.

[33] – فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان، المرجع السابق نفسه، ص 273.

[34] – فراس السواح، المرجع السابق نفسه، ص 273، 274.

[35] – ينظر: ميرسيا إلياد، المقدّس والمدنّس، ترجمة عبد الهادي عبّاس المحامي، منشورات دار دمشق، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 1988، ص 89–117.

[36] – هذه بداية مقطوعة شعريّة من قصيدة طويلة منتشرة بكثرة بمنطقة القبائل، وتردّد كثيرا أثناء الزيارات لمقام الولي الصالح "الشيخ محند الحسين" المتواجد بقرية "ثاقه" بعين بدائرة عين الحمام، ولاية تيزي وزو.

[37] – ينظر: G.H.R. Von Kœnigswald, Les premiers hommes sur la terre, Editions Denoël, Paris, France, 1956, p.240, 241.

[38] – جيمس جورج فرايزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ص 494.

[39]– جيمس جورج فرايزر، المرجع السابق نفسه، ص 489.

[40] – – ف.دياكوف وس.كوفاليف (إشراف)، الحضارات القديمة، الجزء الأوّل، ترجمة نسيم واكيم اليازجي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سورية، 2000، ص 277، 278.