الحكاية الخرافية بمنطقة القبائل – مقاربة أنثروبولوجية

د. بداك شبحة

جامعة تيزي وزو

الملخص:

يتناول هذا البحث المنظور الأنثربولوجي للحكاية الخرافية العجيبة كتراث شعبي شفوي معرض للانقراض بسبب التغير الاجتماعي السريع للمجتمع الجزائري والعولمة الثقافية ومستجدات العصر، وذلك بمنطقة القبائل بالجزائر من خلال تحليل المحتوى لهذه النصوص الخطابية وطرحها لأهم قضايا هذا المجتمع القبائلي المتداولة فيه جدا عن جد من خلال الذاكرة الجماعية التي تحفظ هذا التراث الشعبي من ثقافتنا المحلية والتقليدية منها، خاصة وتعبير هذه الحكايات عن الواقع النفسي والاجتماعي والفكري والثقافي لبنية هذا المجتمع.

Résumé :

Cette étude Anthropologique essai de traiter le conte populaire comme élément important du patrimoine culturel algérien kabyle en particulier dans le cadre de l'oralité sujet à des influences de l'acculturation et en voie de disparition vu la mondialisation culturelle et d'autres changements sociaux de la société algérienne. Cette recherche a analysé le contenu de ces textes populaires dans le but de comprendre à travers ses idées l'homme kabyle et son milieu socio-culturel et psychologique ainsi que sa culture, cet homme qui a su sauvegarder sa tradition orale a travers sa mémoire collective jusqu'à nos jours.

مقدمة:

لما كان الإنسان البدائي يعيش في عالم مملوء بألغاز محيرة ولم يكن في إمكانه إدراك كنهها، أطلق لخياله العنان ليفكر ويبتدع، فكانت الأساطير والحكايات الخرافية تتفجر بطبيعة الحال من هذه المخلية الخصبة، ولكن الشيء الذي يجب الإشارة إليه هو أن هذا النوع من التعبير الشعبي الذي هو أكثر دلالة على روح الشعب وأعماقه وأصدق تصويرا لأفكاره ومعتقداته الراسخة، لم ينل حظه من العناية والتنقيب والبحث، نظرا للتهميش الذي تعاني منه الثقافة الشعبية الجزائرية والقبائلية منها خاصة، ونجد بعض كتب المستشرقين والذين حاولوا فهم هذا التراث بطريقتهم الخاصة فشوهوه، ولقد حفظ الإنسان كل هذه العناصر الشفوية من الاندثار من خلال الذاكرة الجماعية، وهي تؤكد استمرار التواصل بين الأجيال. فتنقل إلينا تصور الإنسان في كل الأزمنة والأمكنة والظروف الاجتماعية التي كان وما زال يعيشها.

لذا تتمحور إشكالية هذه الدراسة في، البحث عن العلاقة الموجودة بين الأسطورة كنص شعبي شفوي والبناء السوسيوثقافي للمجتمع القبائلي، وهل تعبر عن عاداته وتقاليده ووعيه الجمعي في مجالات الحياة؟ أم هي مجرد فكر بدائي ساذج بعيد عن التعبير عن هذا المجتمع؟ لتمثل بالتالي شكلا من أشكال المعيارية والفوضوية حسب إميل دوركايم، ولا تؤدي وظيفة داخل النسيج السوسيولوجي لهذا المجتمع، كونها مجرد فولوكلور.

وعليه، نتوصل إلى فرضية عامة، واثنتين جزئيتين كالتالي:

– تؤدي الأسطورة وظيفة التعبير عن البناء السوسيوثقافي للمجتمع القبائلي وعن العلاقات الاجتماعية بين الأفراد.

♦ تؤدي الأسطورة وظيفة التعبير عن التناقضات الفكرية بين الأفراد في المجتمع القبائلي.

♦ تؤدي الأسطورة وظيفة التعبير عن الصراعات الفكرية بين الأفراد في المجتمع القبائلي.

انتهجت في هذه الدراسة منهج تحليل المحتوى (المضمون) لمدونة متكونة من عشرة أساطير من منطقة القبائل، كتراث شعبي شفوي، تم جمعها من الميدان عن طريق الحوار والاحتكاك بفئة المسنين، ويمثلون الذاكرة الجماعية، سردوا كل تلك الحكايات باللهجة القبائلية فدونتها بالعربية. أما التقنية المستعملة فتمثلت في المقابلة الموجهة.

فجاءت هذه الدراسة كمحاولة لفهم مضامين هذه الروايات الشعبية في منطقة القبائل وربطها بالمحيط السوسيو–ثقافي والنفسي لهذا المجتمع، الذي ما زالت تتداول فيه إلى يومنا هذا رغم كونها فكر خرافي ميثولوجي يدرج ضمن اللامنطق واللاعقلانية للمجتمعات البدائية، إلا أن المجتمع ما زال متمسكا بأفكارها ويدعمها، بل ويطبقها في حياته اليومية ويصدق بعض ما ورد فيها ويؤمن به إيمانا قويا خوفا من سوء العاقبة مثلا أو غضب الخالق مثلا أو الأرواح الشريرة... وتعبر الدراسة الأنثروبولوجية عن الخلل الوظيفي واللامعيارية الموجودة في النسق البنيوي للمجتمع القبائلي انطلاقا من هذه التناقضات الفكرية في علاقات الأفراد الاجتماعية.

الدراسات السابقة:

تعددت الدراسات الأنثروبولوجية حول الأسطورة والقصة الشعبية في المجتمع القبائلي، خاصة من طرف المستشرقين الفرنسيين، الذين درسوا كل البناء السوسيو–ثقافي للمجتمع الأمازيغي الكبير لمعرفة نقاط ضعفه بهدف استعماره، والمعروف عن علم الأنتروبولوجيا أنه علم استعماري، ومن بين هذه الدراسات نذكر: بيير بورديو Pierre BOURDIEU، الذي تناول المنزل القبائلي بالدراسة في كتابه "La maison Kabyle" وتقاليد المجتمع القبائلي، بالإضافة إلى كامي لاكوست دوجاردان Camille LACOSTE DUJARDIN التي حللت

الثقافة الأمازيغية في دراستها الأثنولوجية للقصص الشعبية، فلاحظت تطابقها مع الواقع، كما درس الجنرال هانوتو وصديقه لوتورنو HANOTEAU et LETOURNEUX منطقة القبائل وعاداتها وتقاليدها. بالإضافة إلى الأستاذ قبايلي محمد أورمضان، الذي تعرض لمنطقة القبائل ومشكلاتها بالدراسة، فحلل الفكر الميثولوجي الرائد فيها. ودراسة الأستاذ خليل محند حول الأجداد الذين يحتلون مكانة اجتماعية كبيرة في الذاكرة الجماعية والوعي الجمعي للمجتمع القبائلي التقليدي، وكذا دراسة البروفسور مغربي عبد الغني في علم الاجتماع حول الثقافة والشخصية الجزائرية من ماسينيسا إلى يومنا هذا.

I – توطئة:

ترتكز دراسة النقاد لسيميائية النص على استقصاء الأبعاد الدلالية ورصد الفضاءات الجمالية والفكرية والعاطفية واستبطان مختلف الإشعاعات والإيحاءات التي يحملها النص باعتبار السيميائية زيادة على كونها منهجا هي ممارسة في التأويل جاءت لتفسير الرموز وفك الألغاز اللغوية المتصلة بالدلالة النوعية.

ويهدف الخطاب السيميائي لدى "غريماس" وأتباعه إلى معرفة ميكانيزمات وضوابط النص وتفحص أهم ملامح الخطاب النقدي.

وتهدف هذه الدراسة إلى التعريف بالمنطلقات الأولية لسيمياء السرد والخطاب التي لا يمكن للدارس المحلل المبتدئ تجاهل بعضها أو فصله، لأن تلك المنطلقات ترد على شكل تصورات ومفاهيم متصلة ومتداخلة فيما بينها ومستندة إلى خلفية معرفية متعددة والمتسمة بالغموض والانغلاق الذين يردان إلى أبعادها المرجعية والمعرفية المتعددة المنابع، حيث ترد إلى علوم شتى منها: الفلسفة والسيكولوجيا والأثنولوجيا والأنثربولوجيا والسوسيولوجيا واللسانيات، ممّا يوفر للقارئ تحصيلا معرفيا كبيرا. خاصّة وأن الهدف الأوّل من التحليل السيميائي يتمثّل في الكشف عن معاني الخطاب/النص، ممّا يجعل من النظرية السيميائية نظرية خاصّة بالمعنى، حيث يرتبط مفهوم البنية بمفهوم

الخطاب/النص، وبمفهوم المستوى التحليلي الذي يتم وفقه تقسيم النص إلى مستوى سطحي ومستوى تعميقي. كما حاول "غريماس" ربط المعنى بتوليد النص أو نواته الجوهرية أو ما يسمى بالماهية أو الجوهر الرئيسي للنص. باختصار إنّه البحث عن جذور المعنى بقلب النص رأسا على عقب قصد النفاذ إلى القواعد التي تحكم هذا المعنى وتحدد شكله.

إنّ المتعلم يحتاج إلى كفاءة ثقافية وسيميائية تفتح له بابا على الخلفية الضمنية للنص، ويكون الأدب هنا وسيلة جديدة للتعلم، لأن إحدى خصوصيات كونه مكثفا بالإيحاءات خاصّة الداخلية منها وكلّ نص متعدد المعاني يتطلّب قراءات متعددة، ممّا يسمح بالوصول إلى المعنى الكامل للنص.

أخيرا من الضلالة المنهجية بمكان أن نقرأ نصوص ما قبل الكتابة بالقاعدة نفسها التي نقرأ بها نصوص ما بعد الكتابة، بل لا يمكن أن تقرأ نصوصا عامية أو شعبية بالوتيرة نفسها التي نقرأ بها نصوصا فصيحة أو عامية، لأنه شتان ما بين القراءتين والسبب يعرفه المتعاملون مع طبيعة النصوص التي تفصل بحدود واضحة الخطاب الشفوي عن الخطاب الكتابي. كون اللغة الشفوية متعارضة في رموز اتصالها ونظامها البنيوي بالنسبة للغة المكتوبة انطلاقا من الماهية اللفظية والماهية الخطية، هذا بالإضافة إلى أن وحدة المعنى في الخطاب الشفوي تقوم على التركيب (تنسيق الوحدات الدالة المتلاصقة) بينما تقوم الوحدة الخطية في الخطاب الكتابي على الكلمة[1].

[1] عبد الجليل مرتاض: **التحليل السماني البنيوي للخطاب الشفوي في الأثر**، جامعة ورقلة، مجلة الآداب واللغات، 2002، ص 7.

II – البناء السوسيو–أنثروبولوجي للحكاية الخرافية

مواضيع التحليل:

1 – صورة المرأة والرجل في المجتمع القبائلي:

من المعروف أن المجتمع الأمازيغي الكبير عامة والقبائلي خاصة يولي اهتماما فريدا من نوعه للذكر على حساب الأنثى، فهو قوام الأسرة وركيزتها الأساسية، وهو المسؤول عن المرأة كأب أو أخ أو عم أو حتّى ابنا تبقى المرأة محصورة في البيت، والقيام بالواجبات المنزلية من طهي الطعام والتكفل بالأطفال هذا الدور الذي حدد منذ الأزل من طرف المجتمع، بالإضافة إلى الوظيفة العظيمة التي تقوم بها كأم قبل كلّ شيء.

يحمل الرجل صورة إيجابية في الذهنية القبائلية فهو أسد العائلة، حتّى وإن كان ظالما أو فاجرا ويمثّل الأب الشرف والفخر، وفي المقابل نجد الصورة السلبية التي تحملها المرأة فهي منبع العار والخوف من الفضيحة دائما، رغم كون الصلة بالأم في المجتمع القبائلي متينة جدا كونها العالم الأوّل والوحيد للطفل بعيدا ليس كلية عن الأب وهي الأكثر محافظة على التراث الشعبي. ويقال في الأدب الشعبي بأن "الرجل هو المصباح والمرأة تمثّل الظلام"، (At afat ai argaz ettlam a tamettout).

تبيّن هذه النظرة سرّ سعادة الأسرة عند مجيء الابن إلى الوجود لأنه معطى سماوي، فهو يستعمل لصالح البيت وسيحمل السلاح للدفاع عن وطنه وعليه يتوقف استمرار المجموعة، أما الأنثى فهي تلك العالة والعبء على الأسرة، لأنها ستتركها يوما إلى بيت آخر غريب عنها، فهي لا تساهم في الاقتصاد العائلي كالذكر عادة.

الطبيعة، الأرض، الوطن، هي جميعا الأم. فهناك علاقة وثيقة على المستوى اللاواعي بين الطبيعة، النمط الحسي من الوجود، اللاعقلانية والصور الأمومية، الغذاء، الدفء، الانسجام مع الطبيعة، الأرض الخيرة، كلها تعبير عن

الأم الطيبة التي تعطي الحب والدفء مع الحليب منذ فجر الحياة، فالأم تعطينا تجربة الوفاق مع الحياة[1] التي تمد بمشاعر الأمن، بمشاعر السكينة الداخلية على العكس تمثل الطبيعة القاسية التي تحمل خطر الهلاك، وخطر الكوارث المختلفة (حريق، فيضان، جفاف، أوبئة، عواصف...) صورة الأم القاسية الغاضبة والنابذة التي تمنع حبها وتحرم حنانها وترفض إعطاء الحليب الذي يملأ الجوف ويدخل السكينة إلى الطفل، يثير قلق هجر الأم أقصى درجات العدوانية التي تتوجه إلى الأم النابذة في حركة انتقامية تدميرية، ممّا يولد الانتقام والعداوة بين الأم وولدها، بسبب انعدام الشعور بالأمن من الطرفين والخوف من الهلاك الذي تتضمنه الأم القاسية.

إنّ أشهر الاختزالات الإيجابية هي المرأة الأم محط أساطير التفاني والتضحية، والحب الذي لا ينتهي والرجاء الذي لا يخيب والعزاء الأكيد حين تقسو الحياة، ولقد بالغ الرجل في العالم المتخلف في إعلاء شأن الأمومة، نظرا لما يعصف بوجوده من أخطار رغم كون هذه المبالغة أحيانا لا أساس لها من الصحة في الواقع المعاش بدليل انتشار اضطرابات الأمومة، لأن هذه الأفكار تسجن الأم في تصورات مثالية من العطاء الموهوم، الأمر الذي يؤدي إلى تضخيم قيمة الطفل من طرف الأم كشيء تمتلكه أساسا، فتقع في العلاقة التملكية المرضية[2]، فيدفع الطفل في النهاية ثمن تعويض المرأة عن الغبن الذي يلحقه بها المجتمع، وبمقدار ما تتفانى في أمومتها فإنّها تطلب من طفلها التحول إلى شيء تمتلكه هذه الأمومة، ولذلك فمن النادر أن يستقل الصبي عن أمه نفسيا في المجتمع المتخلف بما فيه القبائلي مهما كبر فسيظل مرتبطا بروابط خفية بالأم تجعله في النهاية بشكل ما تابعا للزوجة التي تلعب دور الأم نفسه.

---

[1]- حجازي مصطفى: **التخلف الاجتماعي – مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2001، ص 91.

[2]- المرجع نفسه، ص 93.

كلّ هذه الأفكار التحليلية من الزاوية السيكولوجية والسوسيولوجية نجدها مجسدة في حكاية الابن وأمه الساكنين في الغابة، حيث كانت الأم تعيش مع ابنها وتظل في الدار، فالأم تحت رعاية الابن (الأنثى تحت السيطرة ورعاية الذكر) إنها قاصر تعيش في الدار في قوقعة، في عالم ضيق ويظل الابن المسؤول والمسيطر يعمل في الخارج ويحتك مع الطبيعة من خلال عملية القنص أو الصيد ويقضي طول يومه في الخارج، حيث الهواء والشمس والحياة مقابل الظلمة والجدران للأم، وكل هذا من أجل أن تقتات الأم فهي قاصر لا تستطيع الاعتماد على نفسها في حياتها، لكنها رمز للحب والحنان ومصدر العطف كلّه. هذا من جهة لدينا بالمقابل الغول رمز الشر والقساوة الذي يطلب الزواج من هذه الأم.

فالوحش يريد الزواج من بشر هذا تناقض صريح والأم توافق دون خوف من الوحش. فهذا أمر غريب ومن أجل هذه المصلحة التي تخرجها من سجنها (البيت) يصل بها الأمر إلى الرغبة في التخلص من الابن (فلذة الكبد)، الذي هو جزء منها وعزيز عليها لنجد أنفسنا أمام صورة الأم القاسية، حللنا شخصيتها سابقا، فتتظاهر بالخوف والضعف من الطبيعة والوحوش أمام ولدها وتضعه أمام اختبار قوته من أجل إيقاعه في كمين فيضطر الابن إلى تسكين خوف أمه بإظهار الشجاعة فهو رجل رمز القوة الذي يحمي والدته ويرعاها رغم قساوته عليها فهي مقدسة، يقتل الابن من قبل الغول بمساعدة الأم فالأم تقتل الابن من أجل مصلحتها فقط إنها أقوى من الشعور الأمومي نحو ولدها.

يطلب الابن من الغول أن لا يأكل عظامه بل يضعها في كيس على ظهر حصانه ويطلق سراحه.

يذهب الجواد إلى زوجة الابن المتوفى ليعاد إلى الحياة مرّة أخرى، إنه اللامنطق المعروف في القصص الخرافية العجيبة بإعادة الحياة عن طريق لم العظام فقط، وينتقم الابن يقتل الغول أولا عن طريق الرصاص، لأن الغول كان نسرا فقدرة الوحش على التنكر والتغير واضحة ومتكررة في القصص الخرافية

فالوحش قد يكون ثعبانا أو نسرا أو كل حيوان مفترس عادة ويتحول من شكل إلى آخر بمرونة وسهولة، لتبدو لنا قوة وشجاعة الابن والخير وتغلبه على الشر.

يعود الابن لينتقم من الأم (العدوة الأصلية الأولى)، لكن مشاعر البنوة حالت دون ذلك فأخذها إلى زوجته (يضعف الابن أمام الأم المقدسة) الأم تكن له الحقد فتسعى لقتله مرّة أخرى عن طريق نشر رماد الثعابين تحت فراشه، لكنه يعاد إلى الحياة مرّة أخرى عن طريق نبتة أو عشبة لينتقم من أمه في الأخير عن طريق القتل النهائي.

فالقصة تحمل صورا لقيم اجتماعية كثيرة حول الشجاعة والقهر والصراع بين الأجيال (الابن – الزوجة – الأم) فلقد استخدمت القصص الخرافية بكثرة في القبائل قصد تنمية خيال الطفل وذكاءه وتعويده على حل المسائل العويصة بالعقل والتفكير.

أما حكاية "البنت ذات القدرات الثلاث" فتبدو فيها صورة المرأة كدمية في ابنة السلطان الجميلة ذات القدرات الميتافيزيقية العجيبة من شروق الشمس وانهمار المطر... وصورة الرجل المتمثلة في السلطان الذي يود امتلاكها واحتجازها في قصره كتحفة فنية وكمادة تستحق أن تحفظ في مكان آمن يتفرج عليها متى شاء، إنها أداة للمتعة ويريد امتلاكها والزواج منها بالقوة رغما عنها ورغما عن والدها.

يأتي الموكب لأخذ العروسة وتتدخل عجوزا (ستوت) لتزرع فيها الرعب، إنها المرأة المسنة الرامزة لكلّ أنواع الشر والأذى حتّى في الواقع القبائلي المعاش وتتحول الفتاة الجميلة إلى حمامة، الحمامة وديعة وجميلة وطائر مسالم مطيع وخاضع، إنّه رمز المرأة بكلّ صفاتها الضعيفة، فهي لم تتحول إلى نسر قوي أو أسد مخيف. تتعرف الستوت على هذه الحمامة ترميها إلى بستان عجوز وتتحول إلى (رمانة جميلة) فاكهة تؤكل وفاكهة للمتعة، إنها رمز المرأة دائما والتصور نفسه والرؤية نفسها للأشياء تتكرر تهدى للسلطان يحاول أكلها فتعود إلى طبيعتها

الأولى فانتقم السلطان من الستوت وزوجته الأولى المتآمرة معها فانتصر الخير على الشر. والصابر على الأذى الذي ينال في الأخير دائما.

III – الزواج وتعدد الزوجات في المجتمع القبائلي:

إنّ ما يتعلق بقضية الزواج في المجتمع القبائلي تبقى مسألة جماعية، وليست فردية وهي خاضعة لجبر الوالد الذي يمارس حق السلطة أو الجد، مما يسبب في تزويج الفتيات في سن مبكرة (من 12 إلى 13 سنة) ولكن لا يتم الزواج إلا بعدما يكون اتفاقا بين العائلات في الوقت الذي تكون فيه البنت ميهأة منذ الصغر من قبل الأسرة على تحمل أعباء المنزل، لأنها وسيلة لامتداد الأسرة وتوثيق العلاقات الإنسانية بدورها الاجتماعي، إنّ الزواج عند القبائل لا يهدف إلى تأسيس العائلة بقدر ما يهدف إلى تقوية العائلة الموجودة سابقا، والمرأة لا أمر لها ولا حق لها في قول رأيها في المجتمع القبائلي المحافظ، لأن الزواج التقليدي مسألة خاصّة بالنساء ولعلّ لقساوة العادة القبائلية وكذا القانون الإسلامي والذي لا يقبل أي وجود شرعي للمعاشرة خارج الزواج دورا فعالا في عدم احترام المجتمع للمرأة ووصولها إلى هذه الوضعية – نظرا للفهم الخاطئ لتعاليم الدين الإسلامي – وتعطي أهمية كبيرة للزواج الداخلي الإجباري للفتاة فقط، لأن الرجل له مبادرة الاختيار والزواج يكون عادة حسب حالة العلاقات القرابية، إذ تعتبر القريبة أو بنت العم عموما المرأة المثالية من حيث الأخلاق والأمومة والأمانة والإخلاص مقارنة بالأجنبية.

والزواج الخارجي هو زواج غريب وبعيد ويعتبر بمثابة منفى يقال (azwadj nbara azouadj el ghorba) (الزواج الخارجي زواج غربة). ويقال أيضا لا أضحي بـ (أذروم) مقابل (أغروم) بمعنى لا يجب أن نضحي بقرية كاملة مقابل قطعة خبز[1]. إن العائلة هي التي تقوم بتنظيم عملية اختيار الطرف الثاني وأساسه قواعد الزواج الداخلي بين الأعضاء ويعبّر هذا الزواج

[1]- بداك شبحة: **الممارسات السحرية في المجتمع الأمازيغي**، الجزائر، دار السعادة، 2003، ص 69.

الداخلي عن طائفة تعود جذورها إلى القديم وإن هذه العلاقة الاجتماعية المتمثلة في الزواج بالنسبة للمرأة ما هي إلا الوسيلة الوحيدة للوصول إلى مكانة اجتماعية باعتبارها أمّا لعدة ذكور، هذه المكانة التي تسيطر بها على المنزل ولذلك نجد لهذه المكانة أهمية وتكرار كبيرين في الحكايات الشعبية، لأنها تحدد دور المرأة الاجتماعي عبر عناصر رمزية مستعملة خصيصا في طقوس الزواج، فالبيض مثلا رمزا يعبر عن الإنجاب والقمح رمز إنجاب الذكور والماء رمز إنجاب الإناث، ولذلك تعتبر المرأة الولود محظوظة في هذا المجتمع التقليدي على عكس المرأة العاقر التي تستبدل بكلّ سهولة، ممّا يؤدي إلى تعدد الزوجات والمرأة الولود تقارن بعناصر المنزل في الأدب الشعبي فهي (elsas) (الساس) لأنها وحدة الإنتاج في المجتمع. والرجل يبقى هو (Argaz Boukham) رجل المنزل لأنه هو الذي يدير شؤون المنزل الخارجية.

ما تزال المشاكل الاجتماعية (الزواج، الطلاق) المحبة الكراهية تلعب دورا أساسيا في جعل وإبقاء الزواج مرتبطا بالخرافة نتيجة الانغلاق الاجتماعي، إذًا في ضوء العلم الحديث اليوم فإنّ الحفلات وما يتخللها من تحلل، وخاصّة لدى النساء يمكن تفسيرها كتعبير عن حالات الكبت الجنسي والنفسي وما ينجم عنهما من اضطرابات عضوية ونفسية، ثمّ أن المرأة بحكم ضعفها واعتمادها على الرجل وغير مالكة لمستقبلها عامة ترى نفسها مضطرة إلى اللجوء إلى سلوكيات تخالف ما يفترض أن تراعيه من قيم، كلّ ذلك في سبيل تحقيق ما يتوقع الرجل أن تحققه له وهو الحمل والإنجاب، ولعل خلط كلّ هذه العادات والخرافة بالدين وهو ما يجعلها مقبولة في الذهنية الاجتماعية المتخلفة، مع العلم أن كلّ هذه الأمور بدأت في الاختفاء تدريجيا مع التغيرات التكنولوجية العديدة التي مسّت المجتمع الجزائري.

غير أننا نقرّ أن هناك في المجتمع القبائلي نوعا من العصبية بين الوحدات الاجتماعية كالقبيلة والعشيرة والبطن والفصيلة والعائلة لبعضهم فيما

يكون من مصالح مشتركة ونصرة بعضهم البعض وقد كانت عصبية التقاليد[1]، هذه قوية وذات أثر كبير في التوازن بين قوى الجماعات التي يتألف منها المجتمع.

الإسلام دين يلائم الفطرة ويعالج الواقع بما يهذبه ويبعد به عن الإفراط والتفريط وهذا ما نشاهده جليا في موقفه من قضية تعدد الزوجات، فإنّه لاعتبارات إنسانية هامة، فردية واجتماعية أباح للمسلم أن يتزوج بأكثر من واحدة وقد كانت كثير من الأمم قبل الإسلام تبيح التزوج بالحجم الكبير من النساء قد يبلغ العشرات والمئات دون اشتراط لشرط أو تقييد بقيد، فلما جاء الإسلام وضع لتعدد الزوجات قيدا وشرطا. فأما القيد فجعل الحد الأقصى للزوجات أربعا ومن أسلم عن ثمانية وعن خمسة نهاه الرسول ﷺ أن يمسك منهم أربعا فقط.

وأما الشرط الذي اشترطه الإسلام لتعدد الزوجات فيتمثل في قدرة المسلم على العدل بين زوجاته في المأكل والمشرب والملبس والمسكن والمبيت والنفقة والمشاعر، فمن لم يثق بهذه القدرة ومعاشرة زوجاته بالعدل والسوية، وهذا من المستحيلات، حُرّم عليه أن يتزوج أكثر من واحدة، قال تعالى: ﴿ فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة ﴾. وفي آية أخرى ﴿ ولن تعدلوا ولو حرصتم ﴾[2] بمعنى: مهما حاولتم. ولم يقل سبحانه (لم) في الماضي بل قال: (لن) يعني في المستقبل وقال ﷺ: « من كانت له امرأتان يميل لإحداهما على الأخرى جاء يوم القيامة يجر أحد شقيه ساقطا أو مائلا »[3]. كل ذلك شرح علمي ليس فيه إجحاف للمرأة، إلا أنّ الفهم المنقوص لكل تلك النصوص وانطلاقا من فكرة كون الزواج وسيلة لزيادة عدد الذكور في المجتمع القبائلي وتخليد اسم العائلة، وعلى الرغم من أن إنجاب وتكاثر امرأة واحدة كافي، إلا أنّ الواقع شيئا آخر، إذ أننا نلاحظ تعدد

---

[1]- المرجع نفسه، ص 74.

[2]– سورة النساء: 3.

[3]- أهل السنن وابن حبانا والحاكم.

الزوجات بدون سبب مقنع كأن تكون المرأة تلد إناثا فقط أو ليست جميلة، غنية بما فيه الكفاية، كل ذلك يتسبب في تحميل المرأة متاعب كثيرة، رغم أن مسألة إنجاب الإناث تتعلق بالرجل علميا وليس بالمرأة خصوصا، إذا علمنا أن المرأة بعد الطلاق تترك بيت زوجها ولا حقّ لها في الزواج، نظرا لصورة المطلقة في الذهنية الاجتماعية القبائلية، فنجدها تختار الضرة والبقاء مذلولة مع زوجها على أن تطلق.

ما نلاحظه في تحليل القصص الشعبية هذه أن الغول في قصة الابن وأمه الساكنين في الغابة، طلب الزواج من أم البطل (العجوز) زواج الوحش / البشر كمصلحة رغم أن الغول بإمكانه الزواج من أي فتاة شابة وجميلة، بالإضافة إلى سعيه للتخلص من ابن العجوز.

الوالدة تتكاتف مع الغول للتخلص من ابنها، فالمصلحة هنا أقوى من الأمومة كأكبر شعور وإحساس على مستوى العالم البشري، هذا من جهة، وبعد موت الابن أخذ الجواد عظامه إلى زوجته ولم يأخذها إلى أي شخص آخر صديق أو قريب، ممّا يدل على المكانة العظيمة التي تحتلها الزوجة في الحياة الاجتماعية، بالإضافة إلى الصراع بين العجوز والكنة كغيرة الأم الشديدة من العروسة التي دفعتها للتخلص من الابن أيضا، فهي تشعر وكأن زواج ابنها حرمها منه.

أما في حكاية "البنت ذات القدرات الثلاث" فيتجسد فيها جمال الفتاة المرتبط بجمال الطبيعة وامتلاكها لخصائص خارجة للعادة. السلطان يطلب يد الفتاة الجميلة رغم كونه متزوجا ويريدها بالقوة رغم رفض والد الفتاة ورغم خوف الفتاة نفسها، المعبر عنه بتحويلها إلى حمامة من شدة الهلع.

كما نلاحظ مكانة الزواج الكبيرة في المجتمع القبائلي فالعجوز (الستوت) تحسد الفتاة على هذا الزواج، فتسعى إلى غش السلطان وتزويجه من فتاة أخرى،

في الوقت الذي تقف فيه الحمامة يوميا على نافذة أو دهليز البيت قرب غرفة نوم السلطان فتضرب بمنقارها كلفت لانتباهه.

ثمّ تكشف العجوز الستوت أمر الحمامة مرّة أخرى وتحسدها على هذه المكانة بعدما طلب السلطان من زوجته رعاية الحمامة، فتأخذها وتقطعها إلى قسمين وترميها إلى بستان امرأة عجوز فتنبت على شكل رمانة لتعود إلى السلطان على شكل هدية، ويفتحها السلطان فتصير طائرا ثمّ فتاة رائعة يتزوجها السلطان وينتقم من زوجته الأولى والعجوز الستوت بالقتل.

نلاحظ ارتباط الزواج بالجمال والمال والحسد والمكائد من الآخرين، وكلّ هذا موجود في الواقع وحللناه سابقا من الزاوية السيكولوجية والسوسيولوجية، ممّا يدل على وجود آثار وتقاليد سلبية وبالية ما زالت موجودة في مجتمعنا القبائلي.

IV – المجتمع البدوي والمجتمع الحضري:

إنّ اختلاف البشر في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش والأجيال التي تكتفي بالضروري من المعاش تسمى بالأجيال البدوية، والبدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي والمقتصرون على الضروري من الحاجات حسب العلامة ابن خلدون هم ثلاثة أقسام:

فأما الأوّل فهو قسم ينتحل الفلاحة من الزراعة والفراسة، وهم المقيمون من عامة البربر والأعاجم. والثاني هو قسم ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والنحل وهم الشاوية والبربر والتركمان. والقسم الثالث هو الذي ينتحل القيام على الحيوان الإبل في الصحراء وهم الأعراب الرحل وهم أكثر بداوة، وهم البدو من العرب والبربر[1].

أما العمران البدوي فهو أقدم من العمران الحضري، لأن الضروري أقدم من الكمالي وسابق عليه، فالبدوي أصل للحضري. فخشونة البداوة قبل رقة

[1]- لجنة من الأساتذة: **المرشد في الفلسفة العربية**، بيروت، دار مارون عبود، 1983، ص 131.

الحضارة. والبدو معروفين بالصنائع والزراعة ويبادلون أهل الحضر بغلاتها، كما أن للبدو عصبية قوية والسبب أنهم لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم، إلا إذا كانوا عصبة واحدة، أما أهل المدن فأوكلوا أمر الدفاع إلى الدولة، ويتصف البدو بنكد العيش، وصعوبة الأحوال بسبب طبيعة حياتهم التي تدعوهم إلى الاكتفاء بالضروري من الحاجات، وهم أكثر حركة وانتقالا من أهل المدن، لأن أحوالهم الطبيعية تكمن في الرحلة والتقلب، وهم أيضًا أقرب إلى الخير من أهل الحضر لكثرة انغماسهم في الترف وعكوفهم على الشهوات، حتّى بعُدت عنهم طرق الخير وبقي بالمقابل أهل البدو أقرب إلى الفطرة الأولى.

وأهل البدو أيضا أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر، لأن تفردهم عن المجتمع وتوحشهم في القفار وبعدهم عن الأسوار جعل البأس خُلقا لهم، ولكونهم أكثر حرية من أهل المدن الذين ينقادون إلى الحاكم الذي يتولى الدفاع عنهم بدليل أن سلاطين إفريقيا المعاصرين كانوا يستنصرون القبائل الموالية للتغلب على الأعداء.

أما العمران الحضري فهو طبيعي كالبدوي ولكنه أكثر دعة ورفها وأهله لا يكتفون بالضروري، بل ينشدون الكمالي وذلك لأن البدو لو اتسعت حياتهم وحصل لهم فوق حاجاتهم قادهم ذلك إلى السكون والراحة فيكون العمران الحضري. والحضارة عند ابن خلدون هي التفنن في الترف والكلف بالصنائع الكمالية والزيادة في النفقات وارتفاع الأسعار وازدياد الكذب والغش والسرقة، ومن بين خصائص الحضر انتشار العلوم والفنون وانحلال روح التضامن والعصبية القائمة على صلة الرحم لاختلاط الأنساب وفقدانهم الشجاعة، ولقد توصل ابن خلدون إلى التأكيد على قوة العصبية في المجتمع البدوي نتيجة الظروف القاسية، لأن الفقر[1] والحرمان يمثلان في واقع الأمر أشكالا من النقص وهو شعور يتناقض وطبيعة الإنسان، في حين أن الملك والثراء والغنى تجعل الفرد

[1]- غريب عبد الكريم: **سوسيولوجيا التربية**، المغرب، منشورات عالم التربية، 2000، ص 26.

في حالة من الشعور بالسعادة والراحة وهي حالة مرغوبة لذاتها، وفي حال تحققها يجنح الفرد إلى الراحة والخمول فتضعف العصبية. ولقد ظلت حياة العرب عامة تستند على التنقل والسفر والترحال لجلب المؤونة وتحقيق الاكتفاء الذاتي لمجتمع رأى في الحياة الرعوية أيسر طريق لبناء الحياة الرغيدة المعتمدة على تربة المواشي والإبل في الشمال والزراعة في الأودية في الجنوب وتتسم جغرافيتهم بالوعورة كالصحراء[1].

إنّ المجتمع البدوي مجتمع تقليدي بما تشيع فيه من أعراف وما تتحكم في أفراده من عادات وما يفرضه على عملية التفاعل الاجتماعية والتحرك السلوكي من جمود، يخدم إذن مصالح فئة ضئيلة هي التي تحظى بمعظم الامتيازات وتستفيد من الحفاظ على الوضع القائم فالشواهد اليومية في العالم المتخلف أكثر جدا أبرزها ما يشيع في المجتمع القبلي والعشائري فنجد تلازما بين أقصى انتشار للتقاليد وأشد سطوة لها وأكبر درجات القهر الاجتماعي. أما على المستوى الفردي فالوظائف الدفاعية للتمسك بالتقاليد متعددة فهي تؤمن نوعا من الاستقرار الحياتي وتعطي للإنسان شيئا من الطمأنينة للوضع الراهن وتؤمن الحماية الذاتية وهي تبعد عن الإنسان المقهور خطر مجابهة قلق المجهول وقلق التغير. كما أن المتسلط الذي يعزز وطأة التقاليد يؤمن للإنسان المقهور حماية كأداة لخدمة أغراضه وكعنصر لاستغلاله، فيبدو الأمر كأنه جزء من طبيعة الحياة (الحماية مقابل الرضوخ والتمسك بالتقاليد والاعتراف بسلطة المتسلط) [2].

توجد في المجتمع المتخلف تعبئة نفسية ضد كلّ من يخرج عن التقاليد وتحدي المعايير فيستباح في سمعته ورزقه وحياته ويأخذ العدوان عليه طابع البطش، كعقاب من المجتمع.

---

[1] بودالي الحالج (الحيوان وحياة العرب بين المعيوش الاقتصادي والعادات المتأصلة)، في مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، العدد 4، 2005، ص 171.

[2] حجازي مصطفى، مرجع سابق، ص 107.

أما من الناحية السيكولوجية فيهرب الإنسان المقهور إلى أمجاد الماضي فيمجد مظاهر عظمة تاريخه وتراثه عكس الحاضر القاسي، وفي هذه الرجعية إلى الماضي يتماهى الإنسان المقهور بالبطولات الفروسية، ويظهر هذا جليا في تصوير الفرسان الأبطال فهؤلاء في القصص الشعبي أناس متفوقون وقدرات خارقة لا يصمد أمامها شيء والواقع أن كلّ الرغبات الدفينة التي تشكّل الضد الكامل للعجز الواقعي تسقط على هؤلاء الأبطال، فتمثّل صورة البطل ليس كما هو حقيقة، بل كما نرغبه أن يكون كاملا فائقا ذا جبروت فالبطل أسطوري فهو من الناحية الجسدية يمثّل القوة المطلقة (الغول) وقمة في الخبرة والفروسية (الصياد) فرسه نادرة وشجاعته تصمد أمام كلّ امتحان (تحدي كلّ الصعاب ويعود للحياة).

ويتحلى البطل بكلّ الفضائل النفسية والخلقية (الصياد في حكاية الابن وأمه الساكنين في الغابة) شجاع رغم كونه يعيش في الغابة (الريف – البدو – الطبيعة) ولكنها تمثّل الخطر. ويعيش مع احتكاك دائم بالطبيعة والحيوانات (الجواد – الكلاب) ويتمتع بكلّ قيم الرجولة والشهامة والكرم، ووفاء الحيوانات للصياد دليل قوي على العلاقة الوطيدة بينه وبينها وإرجاع هذه الحيوانات صاحبها إلى الحياة (كلّها خرافة وإعجاز). وكل هذا يمثّل مجرّد إسقاط لأمل الإنسان المقهور في الخلاص لرغبته الدفينة في امتلاك القدرة على مجابهة قدره فينجح البطل في تجاوز كلّ عراقيل الحياة التي يعجز الإنسان عن مواجهتها في الواقع المعاش[1].

نلاحظ أن تحليلنا للمجتمع الريفي والحضري جسّد رمزيا في حكاية "التنبؤ بالمجتمع المستقبلي" هذه الحكاية الاجتماعية والنفسية والأدبية في آن معا، إذ هي تعبير عن الحياة الريفية القاسية الطبيعية وعلاقة الإنسان بالطبيعة وتربية

[1] حجازي مصطفى، مرجع سابق، ص 111.

المواشي (الكبش) ربما في الشمال، والناقة أكثر في الجنوب وعلاقة ذلك بالمورد المعيشي والرزق.

فالكبش معبر عن الألفة والوداعة والرحمة والرزق وعلاقة ذلك بعيد الأضحى المبارك في شريعتنا الإسلامية ورمزه للتضحية مكان سيدنا إسماعيل عليه السلام.

أما الناقة فقد عرف حب العرب لها وتفانيهم في خدمتها والتغني بجمالها فكان الرجل يشتريها ويحمل نفسه على عقرها والقيام بتوزيع لحمها وشحمها على الناس المحتاجين[1].

أما الصياد فصورته توحي بالفقر والمعاناة[2]، ولكنه شجاع وفي صحة جيدة مما يرمز لصحة أهل البدو والريف وسقم ومرض أهل المدينة أو الحضر.

فالتفسير الذي قدمه الرسول الكريم ﷺ لعلي كرم الله وجهه حول ما شاهده من كبش يضرب برأسه على صخرة مرارا يدل على الزوج والزوجة اللذان يتشاجران في النهار فعلا بسبب المشاكل اليومية وينامان معا وفق قوله تعالى: ﴿ وجعلنا بينكم مودة ورحمة ﴾ وتفسير الناقة السمينة وهي ترعى في أرض وعرة كعلامة على أهل البدو والريف الأصحاء، نظرا لما يأكلونه من أكل طبيعي خالي من المواد الكيميائية والاصطناعية رغم فقدانهم لكلّ وسائل الدعة والرفاهية ويعشيون طويلا وفي سعادة، وأخيرا فسّر الناقة الهزيلة التي ترعى في أرض خصبة بأهل الحضر الذين يتمتعون بوسائل الراحة، ورغم ذلك هم مرضى لأكلهم أطعمة ملوثة وضارة للصحة، مما يجعلهم غير سعداء نتيجة كلّ ما أدّت إليه الحضارة من تشرد الآباء ودخولهم دور الشيخوخة واستقلال الأبناء عن سلطة الآباء، هذا ما رمز إليه بالكلبة ووجود كلاب ينبحون في بطنها وهي الأجيال

---

[1] - بودالي الحالج: **الحيوان وحياة العرب بين المعيوش الاقتصادي والعادات المتأصلة**، مرجع سابق، ص 176.

[2]- سعيد عكاشة: **أنثروبولوجيا صورة الحيوان في الشعر الجاهلي**، مقال منشور في "مجلة الآداب والعلوم الإنسانية"، الجزائر، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، 2002 – 2003، ص 107.

الصاعدة الشقية، التي لم تستطع تحمل المسؤولية بسبب الضياع وهم يدفعون ثمن التخلي عن آبائهم ثمنا باهظا.

يبقى البدوي القبائلي محافظا على القيم العربية القديمة من شجاعة وذكاء وحكمة، ويرجع سبب ذلك إلى كونه يعيش في بيئة لا تسمح الظروف بالحياة السهلة فيها، بل تدفعه إلى اجتهاد مستمر في اكتساب المعيشة.

خاتمة البحث:

إنّ الفكر الميثولوجي الخرافي أضحى يعبر عن الفوضوية لإميل دوركايم لتواجده في فكر عقلاني علمي منطقي، لأنه من المفروض أن يزول الآن نهائيا بإحداث قطيعة ابستمولوجية (معرفية) من خلال السيرورة التاريخية الطبيعية للمجتمعات، ولكن نظرا لحدوث خلل وظيفي على مستوى هذه السيرورة والمزج الفكري بين الخيال والواقع عبر التاريخ، نتج عنه بقاء رواسب هذا الفكر الميثولوجي الخرافي البدائي في مرحلة الفكر العقلاني، فشكّل فكرا مشوشا يعبر عن اللامعيارية في زمن العولمة والعلم والتكنولوجيا، بالتالي النتيجة الرئيسية للدراسة تتمثل في كون هذه الأساطير الشعبية ما زالت للأسف تعبّر عن البنية الثقافية والاجتماعية لمجتمعنا القبائلي اليوم، رغم مرور آلاف السنين على تشكّلها، لأن الأسطورة لا زمان ولا مكان لها لكن أفكارها غيبية، ناتجة عن الفكر الميثولوجي القديم عبر العالم وما زال أفراد مجتمعنا يصدقون ما ترويه الأسطورة ويطبقونه حرفيا، فهي إذن تعبر عن التناقضات والصراعات الفكرية بين هؤلاء الأفراد.

المراجع:

أولا – باللغة العربية:

بداك شبحة: الممارسات السحرية للمجتمع الأمازيغي، الجزائر، منشورات دار السعادة، 2003.

بداك شبحة: نماذج من الثقافة الفولوكلورية للمجتمع الأمازيغي، كتاب قيد النشر.

بناجي ملاح: سيميائية العنوان في النقد الجزائري الحداثي، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، سيدي بلعباس، العدد 2، السنة الجامعية 2002 – 2003.

بودالي الحالج: (الحيوان وحياة العرب بين المعيوش الاقتصادي والعادات المتأصلة)، في مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، الجزائر، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، العدد 4، 2005.

جلولي العيد: إشكالية الشخصية وأبعادها الفنية والنفسية في الخطاب القصصي الموجه للأطفال، في مجلة الأثر للآداب واللغات، جامعة ورقلة، 2002.

حجازي مصطفى: التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المغرب، المركز الثقافي العربي، 2001.

خيرة عون: التصورات والمفاهيم الأساسية لسيمياء السرد والخطاب، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة باتنة، العدد 6، جوان 2002.

سعيد عكاشة: أنثروبولوجيا صورة الحيوان في الشعر الجاهلي، مجلة الآداب والعلوم، الإنسانية، الجزائر، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، 2002 – 2003.

عبد الجليل مرتاض: التحليل اللساني البنيوي للخطاب الشفوي في مجلة الأثر للآداب واللغات، جامعة ورقلة، 2002.

غريب عبد الكريم: سوسيلوجيا التربية، المغرب، منشورات عالم التربية، 2000.

قادة عقاق: الخطاب السيميائي في النقد الجزائري المعاصر (نظرية غريماس نموذجا)، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، سيدي بلعباس، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، العدد 4، 2005.

لبوخ بوجملين: النص بين المفهوم والقراءة في مجلة الأثر للآداب واللغات، جامعة ورقلة، 2002.

لجنة من الأساتذة: المرشد في الفلسفة العربية، بيروت، دار مارون عبود، 1983.

ثانيا – باللغات الأجنبية:

BOURDIEU (Pierre) : Sociologie de l'Algérie, Paris, éd PUF, 1980.

DEVULDER (Maurice) : Rituel magique des femmes Kabyles, revue affricaine, TC II 957, pp 299 – 361.

DUJARDIN (Camille Lacoste) : Le conte Kabyle (étude ethnologique), Alger, éd Bouchette, 1992.

LEVI STRAUSS (Claude) : La pensée sauvage, Paris, librairie Plon, 1964.

MALINOWSKI (Bronislow) : Mythe in primitive psychology, 1926.

MAMMERI (Mouloud) : Contes berbères de Kabylie, Paris, éd Bourdas, 1980.