

هجرة الأساطير

بوخالفة عزّي

جامعة الجزائر

لا أبالغ إذا قلت إن دراسة الأسطورة اليوم وتوظيفها في الأعمال الأدبية، وفي مختلف أشكال التعبير، أصبحت تمثل معلما بارزا يكشف جانباً مما خفي من رسوبات حامدة من حياة الإنسان، لكنها رسوبات متذبذبة، مهتزة، تعكس أبعاداً إنسانية يتعذر ضرب صفح عنها، لانطواء النفس البشرية على أبعاد كثيرة، منها البعد الأسطوري. والأمر لا يقتصر على ما كانت تعتقده العشائر الموغلة في القدم، أو بالأحرى ما وصلنا من معتقداتها، لأنه يمتد إلى وجود الأسطورة وإلى أثرها في حياة المعاصرين بصفقتها مؤثراً وموجهاً - بشكل أو بآخر - لسلوك الإنسان المعاصر في كثير من المواقف.

الأسطورة: نفور وتنفير، وإدانة الماضي

وتبدو هذه الحقيقة غريبة مستنكرة، وكأني بمن ينفون وجود الأسطورة، أو لنقل ينفون ما تحلل من معتقدات الماضي في الحاضر، يقومون بنفي علاقة أخرى قائمة بين التاريخ والأسطورة، أو "أسطرة التاريخ ونزع الأسطورة عنه"¹ حسب كل حالة، وهذا موقف يتخطى ويتجاوز واقع الناس ويؤدي إلى الانزلاق، ذلك أن أصحاب هذا الموقف يتجاهلون أن هؤلاء الناس حينما يبعثون أو يستدعون شخوص الأسطورة - في موقف ما "تصبح" "تلك الشخوص" معاصرة لهم، ويصبحون معاصرين لها². وإذا كانت صور الآلهة/عبادة البشر قد اختفت في الحياة

المعاصرة بشكل أو بآخر من المخيال الجمعي، فإن المخيال السابق نفسه قد أعيد إنتاجه/إفرازه في صور بعض الناس، حول صور بعض الأولياء في الثقافة الشعبية المغاربية، وربما في فضاء أرحب منه، فضلا عن صور شبيهة بالسابقة، بُعثت في أعمال أدبية معاصرة لأغراض إيحائية، فنية. ولا تَقْمِنَا هذه الصورة التي بُعثت بها الأسطورة بقدر ما يهمننا الأثر الذي تركه هذا "البعث" لدى المتلقي ولو بشكل مغاير لما هو قائم في الذاكرة الجماعية المنهكة. وعليه فإعادة بعث الأسطورة لدى "الكاتب" ولدى "الناس" تحمل القيمة الدلالية نفسها، لأن الأسطورة _في النهاية_ وظيفة، بغض النظر عن قيمة هذه "الوظيفة" في الأزمنة المختلفة.

ولعل سبب النفور أو "التنفير" من دراسة الأسطورة، يرجع إلى ارتباطها بالماضي وإلى إدانة هذا الشكل التعبيري لأنه يمثل الماضي، وإدانة الأسطورة، هي إدانة للماضي الحاضر لها، المنبثقة عنه، ومن ثم فغياب الأسطورة أو تغييرها كـمكوّن من مكونات الثقافة العربية، يؤدي إلى إظهار الثقافة خالية من المنابع الأسطورية.. من الوثنية، تنفي بعض الكتابات وجودها، في حين تؤكد الممارسة طغيانها.

ومن الواضح أن تعامل الأمم مع آدابها انطلق من أساطيرها، ومن حكاياتها وملاحمها الشعبية، التي نمت وتطورت وحقت أدواتها الفنية ووسائلها مثلما فعل الباحثون الفنلنديون في محاولتهم إعادة بناء جسد ملحمتهم الشعبية "الكاليفالا"³ أم الأدب الفنلندي، في حين وجدنا دارسي الأدب العربي تجاهلوا هذه البداية الطبيعية، وراحوا يؤرخون للأدب انطلاقا من أعمال ناضجة هي نتيجة تطور طبيعي للأشكال السابقة، ولم يتساءلوا عن هذا الاستثناء الغريب⁴، وهو إصرار صريح على إهمال مرحلة تاريخية مغمورة ومدانة إدانة لغوية وإيديولوجية، يأبأها المنهج السليم...

يضاف إلى النفور والتفكير ما جاء من تفضيل "القصة" على "الأسطورة" بسبب المضمون الوارد في القرآن الكريم: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ...﴾⁵. ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾⁶. وغيرهما من الآيات البينات، ف"قد أعاد الإسلام تشكيل المخيال العربي الجاهلي من خلال إعادة صياغة الرموز التأسيسية، فأطلق الأسطورة على المحتوى الأيديولوجي المذموم، الذي يمثل منظور المجتمع القديم لنفسه، ولكنه أطلق اسم القصص على المحتوى الجديد الذي يطمح أن يتبناه هذا المجتمع نفسه"⁷. وليس المجال هنا للمقارنة، فقد يكون فضاء الأسطورة تحدد في الأذهان بأنه "حكاية إله أو شبه إله أو كائن خارق تفسّر بمنطق الإنسان البدائي ظواهر الحياة والطبيعة والكون والنظام الاجتماعي وأوليات المعرفة"⁸، لتبدو المسألة عقدية في محتواها، وهذا سبب حساسيتها، فذكر الأسطورة يعني الحديث بالضرورة عن لآلهة في الميثولوجيا الإغريقية والرومانية وغيرها بما فيها أوثان العرب.

لكننا نؤكد، هاهنا، بأن دراسة الأسطورة ليست دعوة لإحيائها ولا للإيمان بها، ولكننا نعتبرها وثيقة ناطقة، أو ممارسة قائمة تساهم في ترميم البناء الحضاري، وتعكس ما رسب في الذاكرة الجماعية وفي لا وعيها، أو ما ورثته الجماعات المعاصرة عن الجماعات الممعة في القدم، وأن هذه الوثيقة الشفهية الباهتة، أو الحفرية أو... يمكنها أن تضيء جانباً من ماضي الجماعات البشرية المظلم.

والمفهوم المشار إليه أعلاه مفهوم خاطئ، فالأساطير لا تتحدث عن تأليه البشر/الآلهة فقط، فهي "معلومات قصصية تدور حول المعتقدات الميتافيزيقية أو أصول الكون، أو المؤسسات الاجتماعية، أو تاريخ شعب من الشعوب. ووظيفة الأسطورة لأبناء المجتمع تسجيل وعرض النظام الأخلاقي الذي بواسطته يمكن تنظيم وتشريع المواقف والأحداث

الاجتماعية (...). ومع هذا فلا يمكن تصديق ما تدّعيه الأساطير من قصص وحكايات ومعتقدات تتناقض مع الجانب العلمي والمنطقي للعقل السليم⁹. هذا المعنى كان واضحاً في القرن الرابع قبل الميلاد، على الأقل بالنسبة إلى "يوهيميرُوس" الذي "حاول أن يثبت أن كل الأساطير القديمة عبارة عن أحداث تاريخية حقيقية، وأوضح أن الآلهة لم تكن في الأصل سوى كائنات إنسانية أثبتت امتيازها فما كان من الناس إلا أن عبدوها بعد موتها"¹⁰، وهو المذهب نفسه الذي ذهب إليه أحد الدارسين المعاصرين: فالأساطير "هي في الأصل قصص وأخبار تاريخية حقيقية تروي بعض الوقائع والأحداث التاريخية التي حصلت بالفعل في الماضي لبعض الجماعات من البشر فوق بعض بقاع الأرض"¹¹. وهو رأي يمكن تطبيقه على ظاهرة تقديس الأولياء أو أضرحتهم في المجتمعات المغاربية، والأساطير التي تدور حول كل واحد منهم، أو على ظاهرة عبادة الأصنام والأشجار التي عبدها العرب وقدموها، من جهة، ولكن الأسطورة هي - من جهة أخرى - "... نوع من التعبير عن أحلام الشعوب وعقلهم الباطن"¹². واختلفت النظرتان إلى الأسطورة، فالأولى جعلت للأسطورة واقعا تاريخيا أو بالأحرى واقع ما قبل التاريخ¹³، في حين جعلتها الأخيرة إسقاطا لواقع آخر يعاني آثاره الإنسان. واختلاف النظرتين لا يعني بالضرورة التعارض. ويبدو أن التركيز على "الأصل" حل محله، منذ مدة طويلة، التركيز على "الوظيفة"، وبذلك تكون الميثولوجيا قد خطت خطوة في سبيل ترسيخ مجالها. فـ "السؤال الجدير بالطرح ليس القائل: أهى حقيقة؟ بل: ما المقصود منها؟"¹⁴.

وعلى الرغم مما يبدو من تعارض بين النظرتين السابقتين في التفسير إلا أنه تعارض لا يؤدي إلى النفور. فقد أردت أن أفصل بينهما فصلا تعسفيا لغرض منهجي اقتضاه عنوان الموضوع، واقتضاه تحديد زاوية رصد الأسطورة، فعلى الرغم من أهميتهما في إمطة اللثام

عن حقيقة الأسطورة ووظيفتها في بيئتها الفكرية المنشئة، فإننا آثرنا رصد الظاهرة من الخارج والتعامل معها كنص شفوي أو مدون في حالة حركة مستمرة أو هجرة من بيئة إلى أخرى، فضلا عما يصيبه من تحول أثناء تلك الهجرة، لأنه "لا يجوز ربط الأسطورة بعقلية ثابتة معينة لمنطقة ما، بل يستحسن نسبتها إلى التراث العالمي الذي تطبعه كل منطقة بطابعها الخاص، دون أن تمحو جوهره وتنسي مصدره"¹⁵. وعليه فسننطلق من افتراض مؤداه: أن الهجرات البشرية في مختلف الاتجاهات والأزمنة، ترافقها بالضرورة هجرات أخرى هي معتقداتها وتصوراتها والتي تضمنتها أساطيرها، ولأن هذه تشكل جزءا من نظام حياتها، ولأن كل حركة بشرية تحركها دوافع أقوى هي الخلفية الفكرية/العقدية، ولذلك تبدو محاولتنا أسطرةً للتاريخ، وهذا ليس هدفنا الآن، ولا مفر من التاريخ!

ولعل هذا التصور يطرح العلاقة بين أساطير العالم، أو علاقة الجماعات الوارثة أو المنشئة للحضارات، ومن ثم فميراث الأساطير في العالم هو محصلة أو مخزون الحضارات القديمة في تفاعلها أحذا وعطاء. ويبدو هذا في تشابه كثير من أساطير العالم، بل الأمر يمتد إلى ما وراء ذلك، إلى تصورات البدائيين وما تحلل منها من شذرات في القصص العالمي وطقوس وممارسات الشعوب المختلفة: الطوطمية، الفتيشية، الروحانية، الشامانية...

لكن هل بمقدورنا رصد الحركة الأسطورية رأسيا وعموديا، بمعنى انتقال العناصر الثقافية عبر الزمان والمكان، وانتقالها إلى ما يجاروها من حضارات؟. يبدو أن هذا الأمر بعيد المنال "لأن الأسطورة واقع ثقافي معن في التعقيد تختلف حوله وجهات النظر، فهي" تروي تاريخا مقدسا وتسرد حدثا وقع في عصور ممعنة في القدم، عصور خرافية تستوعب بداية الخليقة..."¹⁶.

وبالنظر إلى ما تقدم فإنني لا أريد أن ألهث كثيرا وراء آراء بعض الميثولوجيين حول الأساطير وما تضمنته من حقيقة تاريخية، أو من نتف التاريخ الراسبة فيها، أو ما طمسته الأسطورة من حقيقة تاريخية، ففي الأساطير تصب كثير من الطقوس والمعتقدات، لذلك قررت من البداية عدم الانسياق وراء متاهات الميثولوجيين، وآثرت الحديث عن الهجرة والتحول، والاهتداء بأصداء التاريخ، والسير في ظله.

بين التاريخ والأسطورة

وللحديث عن هذه الهجرة لا بد من تحديد إطارها المكاني ومجالها الزمني، ونحن هنا لا نتحدث عن التاريخ إلا بما يقتضيه الموضوع من إضاءة تاريخية. فالباحث عن الفولكلور والأساطير لا يكتب تاريخا ولكنه ينشده لاعتماده ضابطا لتحديد الزمن أو التابع التراثي فللأساطير صلة بالتاريخ وبما قبله¹⁷. لأن "الممارسة الغيبية ولدت كالفكر الأسطوري في التاريخ، وهي أيضا لها تاريخ"¹⁸. وإذا عدنا إلى بحيرة الأبيض المتوسط كمؤثر حضاري قوي في التبادل أو في حركة العناصر الثقافية بين شعوبه المتسالة حيناً والمتحاربة أحياناً أخرى، أو عدنا إلى حضاراته المتقابلة، أو لنقل إذا عدنا إلى ما صُبَّ فيه وما حدث فيه من التقاء مؤثرات أخرى غير متوسطية، على اعتبار أن الاتصال البحري بين شعوبها لم يكن القناة الوحيدة الناقلة، لأنه كان بينها اتصال آخر مواز. بعمقها في اليابسة والذي دفعها إلى الشاطيء لسبب ما. ويمكن أن تكون السواحل المتقابلة مرحلة أو محطة استراحة تتوقف فيها الأساطير لتنتقل منها إلى محطات أخرى بنفس جديد إلى العمق الداخلي، لتشكل رافداً أو تضمينة. تنضاف إلى العناصر المحلية القديمة القائمة. فما هو المشهد التاريخي الذي كان قائماً في حوض المتوسط؟

تأسست حضارات العالم القديم على السواحل المتوسطية، أو أن تلك السواحل كانت واجهتها البحرية الأقوى، حيث ظهرت التجمعات البشرية، التي سبقتها تجمعات بشرية أخرى من الحضارات النهرية أو الزراعية كحضارة وادي النيل، وحضارة ما بين النهرين. إلا أن قيام الحضارات النهرية في موقع داخلي لم يكن ليعزلها عن المتوسط، حيث أوجدت لها منافذ ومخارج واسعة وقوية أثرت وأثرت ثقافة البحر المتوسط، فلم تكن "طيبة" في مصر العليا ولا "ممفيس" منعزلتين ثقافيا وتجاريا و... عن المتوسط، وربما كانتا امتدادا جغرافيا له، كما أن "أور" السومرية و"بابل" البابلية و"نينوى" الآشورية وغيرها من المدن العراقية العريقة، لم تكن أسيرة النهرين: دجلة والفرات، بل كان لها امتداد أو أشعة باتجاهات مختلفة: شبه الجزيرة العربية جنوبا، فارس شرقا وفينيقيا غربا، ثم امتداد كل ذلك شمالا باتجاه آسيا الصغرى ذات الشواطئ المتوسطية. وفي هذا دلالة قوية على اتصال الشعوب ببعضها في مختلف الظروف بدءا بالتجارة وانتهاء بالحروب والغزو والاحتياح فقد "اتصلت الجزيرة العربية منذ فترات مبكرة بما يجاورها من حضارات زراعية أو نهرية، مثل الحضارات البابلية وحضارات جزر البحر الإيحي ثم الرومان، وأخذوا عنهم الكثير من تراثهم الحضاري والعقائدي"¹⁹. والتقت الحضارات الشرقية على الأرض العربية. في السلم قبل الحرب بالنظر إلى أن المصالح التجارية غير المتعارضة هي الممثلة لسبل السلم، وتهدد هذه المصالح ينشأ عنه ما يقتضي دفع التهديد المتوقع أو الواقع. فقد احتلت بابل: فارس وسوريا وفينيقيا، واحتل الآشوريون: بابل وسوريا وفينيقيا وأرمينيا ومصر، كما احتل الفرس: بابل وآشور وامتد نفوذهم إلى سوريا وفينيقيا واحتل المصريون واليونانيون: فينيقيا. وعليه فقد تجمعت

العناصر الثقافية ذات المشارب المختلفة وبخاصة المؤثرات الشرقية بمثلها المتوسطة منذ الألف الثالث قبل الميلاد، وتفاعلت بينها في ظروف مختلفة، ويمكن اختصار كل ذلك في "فينيقيا" وطليعتها البحرية "قرطاجة" باعتبارها الوريثة أو الممثلة لجزء من التراث العربي أو السامي في البحر المتوسط في مقابل "الإغريق" ووارثهم "الرومان" والصراع الذي جسده الحروب البونيقية الذي انتهى بالقضاء على القرطاجنيين عام 146 قبل الميلاد²⁰. وعلى هذا "...يمكن القول بأن الجسد الأكبر من أساطيرنا وفولكلورنا أمكن العثور على قنوات منابعه الأولى عند السومريين اللاساميين الذين توارثهم الساميون الأوائل من بابليين وأشوريين وسوريين وفينيقيين لبنانيين وعبريين وعرب من شبه الجزيرة من شماليين وجنوبيين"²¹.

ويمكن مقارنة التأثير والتأثر في مجالات كثيرة أهمها المعتقدات الدينية وتصورات شعوب البحر المتوسط التي تشترك أحيانا وتلتقي في عبادة إله واحد مشترك، وهو مجال رحب من مجالات الأساطير. وقد "أنتج تدخل قرطاجة في الجزائر إقامة شبكة من التبادل وضعت بلادنا في علاقة مع باقي العالم (...). وكان التأثير الديني أعمق من ذلك فآلهة فينيقيا كانت كذلك آلهة قرطاجة ومستعمراتها، تحت أسماء جديدة في بعض الأحيان: تانيت إلهة الخصب وبعل هامون الذي أدمج في الإله الكبش من طرف البربر وملكات وهرقل الصوري وإيشمون..."²². لكن يبدو أن هناك اتصالا تم مع الشرق قبل قرطاجة بل قبل الفينيقيين يرجع إلى "أن العصر الكاليفوتيكي شهد قيام علاقات بين بلاد البربر ومصر ما قبل الأسرات، وكذلك مع الصحراء وأوروبا المتوسطية. وهذا يعني أن منطقة الشمال الإفريقي تكون قد عرفت حتى قبل العهد الفينيقي، عددا من التقاليد والعبادات

تشكل أرصدة ثقافية، وإن تكن متنوعة وشديدة الاختلاف لكنها موجودة على كل حال²³. إلا أن هذه الصلات صارت أقوى بكثير على العهد الفينيقي-القرطاجي "حيث أسسوا مراكز على طول ساحل المغرب، وكونوا قوافل برية إلى الصحراء وقوافل بحرية ونقلوا صناعات الأمم ومتاجرها..."²⁴. وفي القول السابق ما يدعو إلى التساؤل، فالمعروف أن نشاط الفينيقيين كان بحريا. وبهذا يضاف بعدا آخر، يؤكد عمق الاتصال الفينيقي بالداخل، ومن ثم نكتشف قناة أخرى ناقلة للأساطير والخرافات باتجاه هذا العمق والعكس. على أن هناك ملاحظة جديرة بالاهتمام وهي أنه "إذا كان قدماء البربر قد استعاروا بعض المعتقدات الأجنبية فإنهم ما لبثوا أن ضمنوها معتقداتهم، فعبادة زحل هي عبارة عن مزيج من المعتقد البربري القديم المتصل بعبادة التيس، ومن المعبود المصري آمون رع، ومن بعل آمون البونيقي"²⁵. وربما كان هذا هو الأصل في الاستعارة، فلم تكن العناصر الثقافية المستعارة استعارة حرفية خالصة، بل كانت تكيف وفق الملامح العامة للشخصية المستعيرة كي لا تتناقض والبيئة المستقبلية.

فالآلهة التي عبدت في فينيقيا وقرطاجة واليونان والرومان واحدة من حيث التصور وتعني شيئا واحدا بالنسبة إلى الجميع:

آلهة قرطاج	آلهة فينيقيا	آلهة اليونان	آلهة الرومان
بعل حمون	بعل	زوس	جوبيتر
تانيت بينيبعل	أسطرطة	هيرا	يونيو سيلستيس
ملقراط	ملقراط	هيراكليس	هرقل
أشمون	أشمون	شقلبيوس	اشقولا ²⁶

الهجرة والتحول

موضوع حركة الأساطير أو هجرتها من إطار مرجعي منشئي مفترض، إلى إطار مرجعي مستقبل أو مخاطب، والتحويلات التي تصيب جسد النص أثناء الحركة أو أثناء الاستقرار، سواء كجزئية مستعارة/تضمينية، أو كشكل تام يشير إلى بيئته الأولى المفترضة أو إلى الثانية، ليمثل إضافة نوعية، أو تنوعا بالنسبة إلى النص الأصلي في البيئات الحضارية المتوازية أو المجاورة لها التي استقبلت النص، من جهة، أو كحطام أو شظايا أساطير محلية مندثرة أو مهاجرة، من جهة أخرى... هذا الموضوع يثير لدى الباحث رغبة المغامرة باتجاه ماضي الجماعات المعاصرة التي ما تزال تحتفظ بقدر من صدى الأساطير، أي باتجاه البيئات الحضارية مهد ومنبع الأساطير، بل باتجاه الجماعات والعشائر البدائية الموغلة في القدم كذلك، لأن كثيرا من العناصر المشكلة للأساطير يرجع إلى البيئات وإلى تصورات ومعتقدات الجماعات البدائية الناتجة عن علاقة الذات بالموضوع.

بيد أن رغبة المغامرة تلك لا تخلو من مزالق أو من مخاطر، والعبرة بالنتيجة، بالنظر إلى أن معرفتنا بماضي تلك البيئات والجماعات محدودة ومجهولة ولا تمثل سوى نسبة واحد بالمائة، فالتاريخ "لا يكاد يتناول سوى خمسة آلاف سنة من عمر البشرية الطويل، أي أن التاريخ لا يتناول سوى جزء يسير من حياة الإنسان فوق سطح الأرض، فالأزمنة التاريخية تشكل أقل من 1% من مجموع الأزمنة الممتدة منذ ظهور الإنسان إلى اليوم (...و) هذا الجزء اليسير وصل إلينا مبعثرا مضطربا"²⁷ ومن ثم فإن نسبة مما قيل من آراء حول حقيقة هجرة النصوص الشفهية والأساطير وهجرة حملتها وحول الماضي البعيد للجماعات البشرية يستند إلى أرض رخاء. وعليه فالتراكم المعرفي المضاف لا يلغي -بالضرورة- سابقه زمنيا، أي أن ما يسمى بالتراكم

الملحمي والسيرى لا يلغى الأصل أي "النواة" ولعل هذا الأمر يحيلنا إلى مسألة أخرى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهجرة الأساطير، وهي "تحول" النصوص الشفهية في البيئات المستقبلية المختلفة. هذا فضلاً عن أن خوض تلك المغامرة يقتضي -بالضرورة- حصول الباحث/ المغامر على الأدوات العلمية والمنهجية المساعدة، ثم القدرة على تصور أو طرح حقيقة الصلات الحضارية بين الأمم، فضلاً عن المعرفة حيث تتقاطع العلوم الإنسانية المهمة بالفرد والجماعة سلوكاً وممارسة واعتقاداً كالتاريخ والجغرافيا البشرية والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع و... ثم التجرد من العاطفة، عاطفة الباحث التي تطفئ أحياناً على مجالات بحوث العلوم الإنسانية، ليكون في موقع أقدر على تصور حيثيات الأساطير وهجرتها وتحولها عبر الزمان والمكان وفي شتى الظروف... في حالتي السلم والحرب بين الشعوب والأمم.

ولا يعني هذا وضع قيود أمام دارس هذا الشكل الذي يحيلنا -باستمرار- إلى تصورات ومعتقدات سادت البيئات الحضارية التي يفترض أنها البيئة المنشئة أو التي احتضنت نواة هذا النمط الأسطوري أو ذاك، في مرحلة ثانية، والقنوات الناقلة لها عبر بيئات ثقافية أخرى مغايرة.

تصور أو طرح المسألة بهذا الشكل يفترض وجود حضارة منتجة.. حضارة قوية ومهيمنة. بمختلف معايير القوة والهيمنة، مقابل "قوة ضعيفة". بمختلف معايير الضعف في المجالين المادي والأدبي، أي أن قوة الأخيرة تكمن في قدرتها على الاستهلاك، بينما ضعفها يكمن في تبعيتها.

ولعل وجود تصور ومثال مماثل للسابق بين "قوة القوي" و"قوة ضعف الضعيف" أو الاستلاب الفكري-الحضاري يشير إلى نظرة استعلائية تمييزية تحقيرية تفرض وجود متبوع قوي وتابع ضعيف -كما تقدم- في مختلف المجالات، ويصنف الجماعات البشرية إلى جماعات

خارج التاريخ وأخرى في عمق التاريخ، فاعلة فيه مؤثرة في مجراه. الأولى لم تساهم في الميراث الثقافي الإنساني/ جماعة طفيلية، بما في ذلك إنتاج الأساطير، في حين تكون الثانية صانعة كل شيء. ولعل الذي دفع هذا الزعم هو "العاطفة" المشار إليها أعلاه عاطفة الإعجاب بالميراث الذي ينتمي إليه، لأنه جزء منه، ولأنه يتحرك مع حركته، ولا يمكن رصد تلك الحركة وهو جزء منها. بينما يظهر التحامل أو "عاطفة الاستهجان" نحو ميراث الآخر لأنه ليس جزءا منه، ولا يتحرك معه، ويرصده من الخارج... لكن البحث العلمي التريه يؤكد مساهمة كل الحضارات -بغض النظر عن قيمة تلك المساهمة- في البناء الحضاري العام بدرجات متفاوتة، ولا غبار عليه بما في ذلك إنتاج واستهلاك الأساطير.

وعليه فإننا نجد أنفسنا -دائما- في مواجهة النموذج المرجعي المركزي، أو المثال الإغريقي على اعتبار أنه النموذج الأكثر ذيوعا وانتشارا، كمالاتا ونماء، صفاء وتعبيرا عن طبيعة معتقدات وتصورات الشعوب المتحضرة قديما، أو بالأحرى في مواجهة بعض آراء الميثولوجيين أو علماء الأساطير ممن يتبنون هذا الافتراض، إلى جانب امتداده في كل الاتجاهات في صورة النموذج الروماني بالنظر إلى حركة الإغريق والرومان في حوض البحر الأبيض المتوسط وما وراءه من امتداد طبيعي إلى أطرافه والاتصال المبكر بشعوبه ومن ثم انتشار أساطيره مع انتشار جنوده وهذا لنضرب صفحا عن باقي أساطير شعوب المتوسط ومنها مثلا أساطير الفينيقيين خصوم الإغريق والرومان، عسكريا وتجاريا مثلا. فعندما تتردد جزئية/ موتيف ما في أسطورة أو في حكاية ما لشعب ما، أو تشترك مع الأسطورة الإغريقية... فإن ذهننا ينصرف مباشرة إلى أنها مستعارة من التراث الإغريقي-الروماني، أو هذا

ما أوحى به إلينا أصحاب النظرة الاستغلالية المشار إليهم أعلاه في علاقة تبريرية بين مبدأ "الحضارة القوية المنتجة" و"الجماعة الطفيلية الضعيفة المستهلكة" وفي علاقة أخرى قهرية ثقافية استبدادية استلابية دون تمحيص! ولنا أن نسأل -براءة تامة- لِمَ لا تكون البيئة الثقافية "الأضعف" -فرضا- هي المصدر؟! ويمكن استعارة شاهد من التاريخ الإسلامي للتدليل على ذلك: عندما انتصر المغول والتر، الأقوياء عسكرياً على بغداد، واجهوا مقوماً أساسياً هو البعد الروحي في الحضارة العربية الإسلامية سرعان ما أذاهم باعتناقهم الإسلام، وأنهارت القوة العسكرية المادية الطاغية، أمام أبعاد القوة الروحية. فالأقوى عسكرياً ليس هو الأقوى -دائماً وبالضرورة- روحياً وثقافياً وحضارياً.

وهكذا دخلنا التاريخ من باب الأساطير، فالحديث عن الأساطير يقتضي حديثاً موازياً عن التاريخ، كما تقدم. ومن الواضح أننا لا نريد أن نبحث هل الأساطير حقيقة؟ ولا نبحث في مضمونها ومعناها، ولا في حقيقتها، فذلك شأن آخر، ولكننا نريد رصد العلاقات الحضارية بين المجموعات البشرية من خلال تتبع حركة هجرة الأساطير أو محطات الانتقال المتوالية عبر ما يحيط ببحيرة الأبيض المتوسط وامتداده الطبيعي من خلال عرض بعض النماذج أو لنقل بعض الجزئيات التي يمكن أن تلتقي أو تتقاطع أو -ربما- تتفق، على أنه لا بد من التنبيه إلى أن هذا طارئ، ويمكن ردّ ذلك إلى تغير نمط المعيشة الذي يؤدي إلى طريقة مغايرة في التفكير، فالبداءة مثلاً تتطلب نمطاً معيشياً تقتضيه طبيعة البيئة الصحراوية وهي حالة "الظعن" في حين يكون النمط الريفي نمطاً معيشياً مغايراً سببه الاستقرار الذي يفرض نمطاً اقتصادياً آخر، وفي ظل التباين بين البيئتين، ينشأ تباين آخر بين

تفكير الجماعتين وآداهما وأساطيرهما ... فالبدوي حينما يستقر لظروف قاهرة تتغير نظرتة بمجرد استقراره! ويمكن أن نسوق مثلاً، ولعل أقرب نموذج إلينا من تاريخنا هو ما نتج عن استقرار القبائل البدوية الجزائرية، وما ترتب عنه من إنشاء مدن أو توسع وتطور قرى استقروا بها، أدى إلى وجود حركة فكرية غير التي كان عليها قبل استقراره، ومن ثم الانتقال من نمط معيشي/ اقتصادي إلى آخر مخالف للأول، وهو ما ترتبت عليه مسائل جوهرية أخرى تتصل بربط علاقات جديدة بالبيئة الجديدة، من خلال علاقة الذات بالموضوع. فالبدوي الذي كان يعتقد فكراً مقيداً بقيم القبيلة ولا يعرف أي ولاء لغيرها، الذي تشهد عليه اليوم نصوصه الأدبية الشعبية، راح، بعد استقراره، يتخلص شيئاً فشيئاً من هذا الميراث الذي حلت محله عناصر البيئة الجديدة بتداعياتها الكثيرة... فتحول النص الشفهي الذي يمثل التاريخ الجماعي المقدس بتأثير من البيئة، أي تحول النص لدى الجماعة نفسها. أما أبعد نموذج فهو ما حصل لبعض نصوص "السومريين" حيث لوحظت فروق بين شكل الأسطورة السومرية: "دموسي وإثانا" مثلاً، وفسر ذلك بسبب محتمل هو أن التغير الذي أصاب الشكل الأصلي للأسطورة يعود إلى "حقيقة انتقال السومريين من اقتصاد رعوي إلى نمط زراعي من الحياة عند قدومهم إلى الدلتا"²⁸ وفي هذا دلالة على أن الأسطورة هي ممارسة تغيرت بتغير البيئة "الرعوية" وتكون هجرة أصل الأسطورة، مع الجماعة نفسها، قد مسّها تحول بسبب الهجرة وبسبب تحول الجماعة "السومرية" من نمط اقتصادي قائم على الرعي وتربية المواشي، إلى نمط اقتصادي قائم على الزراعة. وبهذا تبدو الأسطورة نظام حياة تتحكم فيه البيئة ونمط الحياة المعيشي. فما الذي حدث في الحالين، البدوي الجزائري، والسومري؟:

أ. بدو الجزائر المستقرون، كانوا رعاة مهتمين بتربية الإبل.. يرددون أدبا يمثل التاريخ الجماعي، يتضمن حركتهم في الصحراء، ويبرز قيمهم وقيم القبيلة. لكن عندما استقروا، راح ذلك التاريخ الجماعي يفقد -تلقائيا- مقومات الجماعة البدوية وفضائلها التي تبدو في الإغارة/ الغزوة... لتحل -في نفس النصوص- عناصر جديدة تعكس حياة الاستقرار..

ب. السومريون المستقرون، كانوا رعاة مهتمين بتربية المواشي يروون نصوصا تحكي أمجادهم، هذه النصوص تغيرت بتخلصها من بعض عناصرها لتوافق البيئة أو النمط المعيشي الجديد/ الدلتا...

وخضعت الجماعتان لعوامل ما يسمى: "الجذب والطرْد" وكان لهما استعداد للتخلص الجزئي النسبي من ميراث الحياة الرعوية، في الحالتين يقابله استعداد تفرضه شروط البيئة لتكيف تراثها مع شروط البيئة الجديدة، أو لتندمج، تدريجيا، في الجماعة التي استقرت قبلها مباشرة دون أن تفقد الجماعتان صدى الحياة الرعوية القديمة. وهذا ما يسميه الدارسون: "التحول" تحول النصوص الأدبية الشفهية خاصة المتلونة بالبيئة الجديدة، و"الجماعة الحية تحتزن جميع الأطوار التي مرت بها خلال العصور والأحقاب"²⁹. وقد لاحظ "آلان دندس" و"كلود ليفي شتراوس" أن أساطير الهنود الحمر، ذات صلة بحياتهم اليومية، أثناء قيامهما بدراسة تلك الجماعات.

فالأسطورة بالنسبة إلى زمنها هي حياة مردّديها، وعليه فلا يمكن أن نجرد أي شعب من أساطيره التفسيرية والتبريرية والكونية والعقدية و...و.. التي تشكلت نواتها الأساسية من العلاقة الجدلية بين الذات

والموضوع أو الناشئة عما يسميه المؤرخ البريطاني "أرنولد توينبي": عامل التحدي والاستجابة. منذ وعى الإنسان ذاته وما يحيط بها: يؤثر ويتأثر، لكن قد تكون لعوامل التحدي والاستجابة حساسيتها لدى جماعة أقوى من أخرى. ومن ثم يبدو وقع التأثير والتأثر في هذه أقوى من تلك، وهو ما يترتب عنه فعل تكون قوته بمقدار درجة التأثير، ومن هنا تبدو الهوة بين الجماعات البشرية، فتخرج أخرى باحثة ومستكشفة ومتاجرة وناشرة ثقافتها التي كانت الأساطير تشكل نسبتها الكبرى على اعتبار أن الأسطورة هي قبل كل شيء ممارسة كالديانة والمعتقدات و... كما فعل الفينيقيون والقرطاجيون و.. في حوض البحر الأبيض المتوسط وما بعده حتى جزر القصدير، كما يظهر في رحلة القرطاجي "خيملكن"³⁰. ورحلة حنون³¹. بحثا عن ذخائر التبر والقصدير.

ثم أدى تعارض المصالح إلى صدام دموي بين ثقافة متوسطية جنوبية فينيقية-قرطاجنية، تحمل مخزونا تراثيا: كنعانيا-عربيا-ساميا، ومن ورائه القوة العسكرية، وبين ثقافة متوسطية شمالية إغريقية-رومانية تحمل مخزونا تراثيا: هللينيا-أوروبيا، ومن ورائه القوة العسكرية المتصارعة والمتحاربة دمويا في حوض الأبيض المتوسط، أو ما عرف تاريخيا بالحروب البونيقية. هذا في حالة الحرب حيث يختفي المخزون التاريخي بل يزحزح إلى المرتبة الثانية ليطغى الجانب العسكري. أما في حالة السلم فيطغى الجانب التجاري والتبادل والتعامل هو سيد المواقف. وفي جميع الحالات فإن وراء القوة العسكرية والتنظيم التجاري إرث ثقافي متباين، يبقى ماثلا في جميع الحالات ليشكل الرصيد الأقوى في نظرتة للآخر، بمعنى صورة الآخر: الإغريقي-الروماني في التراث والثقافة

الفينيقية- القرطاجنية وصورة: الفينيقي... في مرآة الإغريق والرومان، بيد أن هذا الإرث أو المخزون ليس إرثا مغلقا/ محنطا ومقصورا على الآخر فقط، بل هو إرث مفتوح يأخذ ويعطي بمعايير الأخذ والعطاء، ولا تحط الاستعارة من قيمة الآخر شيئا، لأن المستعير يخضع المستعار إلى قوالب صهر توافق ثقافته، كما تقدم.

وهكذا نشأت واستمرت العلاقة بين ضفتي المتوسط، واستمرت، وستبقى صراعا أبديا بين سكان شماليها وجنوبيها، صراعا ثقافيا ما احتفظت كل ضفة بخصائصها الإثنية - الثقافية المتميزة... فما الذي انتج هذا الاتصال المبكر عبر التاريخ الطويل، أو الصراع الطويل في مجال الأساطير. أو بالأحرى ما هي مصادر بعض تراثنا الأسطوري الذي لا يمكن تحديده بالدقة المطلوبة، لكننا نقول إجابة عن السؤال السابق ولنقترب من الواقع أكثر: هي أربعة روافد أو مصادر عامة أو أبعاد قديمة جدا:

أولها: التراث البربري، وميثولوجيا البربر.

ثانيها: التراث العربي، بمختلف روافده وبخاصة بعد هجرة القبائل العربية إلى شمالي إفريقيا.

ثالثها: تراث حوض البحر الأبيض المتوسط، وبخاصة الإغريقي-الروماني منه.

رابعها: التراث الإفريقي، أو لنقل الممارسات الإفريقية المهاجرة إلى الأرض الجزائرية.

ولا يفيد الترتيب السابق أي معنى، لكنه يشير - بالنسبة إلى العنصر الأول والثاني- إلى حقيقة هامة وهي الاتصال المستمر بين المشرق

والمغرب قديما، قبل الفينيقيين بكثير، ولأن الطريق كان مفتوحا من الشرق إلى الغرب والعكس، ومن ثم حرية حركة الهجرة البشرية الخاضعة لعاملي الجذب والطرْد، والتي تعني هجرة أخرى: هجرة الأساطير... ولا يعني هذا بالضرورة أن هجرة الأساطير من وإلى الجزائر، لا بد أن تكون مقترنة بهجرة بشرية تمثل القناة الناقلة، وأن الانتقال لا يتم بدونها. فالتفصلات السياسية لا تقف عائقا أمام الانتشار الثقافي...

وإذا عدنا إلى موقع الأسطورة في الحضارات القديمة، والتي يعد الجانب الديني أبرز ما فيها، وما أفرزه من تصورات على اعتبار "الطقوس أسبق من الأسطورة في الظهور، وتعد الأسطورة تفسيراً تثنيليا للطقوس"³². لوجدنا أن تأثير طقوس المشرق على أوروبا كان واضحا، حيث سلكت هجرة الأساطير المعابر البحرية والممرات المائية، والطرق الرابطة بين الشرق وأوروبا، وحدد الدارسون تلك الطرق وزمان انتشار الأساطير، وعرف هذا الاتجاه بنظرية الاستعارة أو النظرية الشرقية أو الموضوعات الراحلة ويمثلهم العالم الفيلولوجي "تيودور بنفي".

فالحضارة "الكنعانية - الفينيقية (...)" وهي الحضارة التي ترجع ارهاصاتها إلى بداية الألف الثالثة قبل الميلاد (...) واستمد اليونانيون عنهم تراثهم ودعائم حضارتهم، فمن المعروف أن فينيقيا استعمرت الجزر القرطاجينية في البحر الايجي، ومركزها جزيرة كريت، في مرحلة ما قبل الهلينية بقرون طويلة، أي أن الميثولوجي الهليني جاء كنتيجة شبه مباشرة لنظيره وسابقه الفينيقي، بعد أن نقله الفينيقيون خلال تجاراتهم البحرية الواسعة التي كانت مضرب الأمثال على طول تاريخ العالم القديم، إلى مستعمراتهم في جزر البحر الايجي والساحل الافريقي عامة (...). فالبانثيون الفينيقي هو نفسه البانثيون الايجي*، والالهة

الفينيقيّة، هي بذاتها ما جاءت بها الكشوف الحفريّة القرطاجينيّة في جزيرتي قرطاجنة في تونس وكريت³³. وفضلا عن هذا النشاط الفينيقي فقد نزلت قبائل كنعانيّة واستقرت بقبرص ورودس وصقلية وسردينيا³⁴. يقول فيليب حيّ في "تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين": "إن مدينة باليرمو في صقلية مبنية على موقع فينيقي وفي بلاد اليونان يشهد وجود أسماء سامية للمواقع والآلهة إلى جانب وجود الأساطير والخرافات الكثيرة بنشاط فينيقي..."³⁵. هذا التأثير لا يمكن تجاوزه فقد "تركت حضارة قرطاجنة أثارا واضحة في جزيرة مالطة وجزيرة سردينيا والجزر المجاورة لهما، كما أثرت على بعض الممالك والإمارات البربرية، ومعنى ذلك أن تأثير قرطاجنة الحضاري لم يقف عند حدود المناطق التي احتلتها. لأن الأمراء البربر الذين زاروا قرطاجنة وتزوجوا منها أخذوا كثيرا من تقاليدها ومعتقداتها كما كانوا يتكلمون اللغة البونيقيّة، بالإضافة إلى لغتهم الأصليّة"³⁶. و"ينسب لقادموس الصوري انه هو الذي عمر مدينة طيرة باقليم بيوتيا، وعلم أهلها زراعة العنب وعمل المعادن، كما علمهم الحروف الهجائيّة"³⁷. فعن طريق هذه الحركة البشريّة باتجاه أوروبا انتقل معها كثير من الأساطير، وكثير من الجزئيات والتضمينات. وهناك من يؤكد "على وجه التحديد أن بعض العادات وبعض الطقوس قد انتقلت من آسيا إلى أوروبا"³⁸. فقد حصل توارث أسطوري انتقل إلى أوروبا عن طريق الهجرة، حيث مثل الشرق خزّانا بشريا يتدفق منه البشر إلى كل الاتجاهات. والغريب أن الهجرة المعاكسة باتجاه السواحل المغاربية خاصّة قد أعادت -بكيفيات مختلفة- التراث الأسطوري الذي نقله الكنعانيون -الفينيقيون إلى سكان حوض البحر الإيحيي فيما بعد. فعندما غادر الإيحييون إسبرطة إلى جزيرة ثيرا حملوا معهم نفس الطقوس والممارسات والذكريات، والتي قام

أحفادهم من بعدهم بنقلها إلى "قورينا" المدينة الليبية التي أنشأها الإغريق أو هاجروا إليها³⁹. وهذا يؤكد أن الأساطير المتوسطية ثروة متبادلة بين الشعوب⁴⁰. وعليه يمكن اعتبار بعض الأساطير الجزائرية على أنها تحوي جزئيات فينيقية أو بربرية أو عربية أو رومانية إغريقية⁴¹.

على أنه لا يفهم من كلامنا أن الهجرة البشرية كانت باتجاه واحد نحو أوروبا، فقد رأينا منذ حين رحيل واستقرار الإغريق مع أساطيرهم في "قورينا" فضلا عن أن قدماء الجند الروماني كانوا "عندما يسرحون (...) يفضلون البقاء في شمال إفريقيا على أماكن أخرى لا يعرفونها معرفتهم المناطق التي عاشوا فيها كل تلك المدة"⁴². وبلا شك فإن هذا يؤدي إلى حركة تفاعلية بين مختلف الأجناس، تتجلى في الممارسات العديدة، سواء على الأرض المغاربية أو أوروبا المتوسطية، فحيث يحل الكنعانيون أو الفينيقيون، حطوا تراثهم الأسطوري المحمول حمل سلعهم ليمتزج بحضارة البحر الأبيض المتوسط ويسمه بميسمه المشرقي⁴³.

واستعمل بعض الباحثين القرائن التاريخية واللغوية ليؤكد عروبة مجموعة من الأساطير المهاجرة إلى اليونان، وعرفت لدى الميثولوجيين بأنها يونانية مثل أسطورة "القنطوري"⁴⁴. التي يقول عنها: "لم تكن في أصولها اسما وصورة ورمزا إلى أسطورة عربية"⁴⁵ و"أن تسمية من دعوا بالقنطوري هي تسمية عربية ولا بد أن الأسطورة قد انتقلت من جزيرة العرب (...) وأن إبراهيم الخليل (ع) قد تزوج بعد وفاة زوجته سارة من قبيلة قنطورا من قبائل اليمن"⁴⁶ وأن "كرونوس" الإغريقي هو إله مدينة جبيل العربية في لبنان⁴⁷ ومن ثم فأسطورته هي أسطورة عربية. أما "أورانوس" فهو (...) من آلهة العرب ومما يؤكد ذلك أن المستشرق زيتلف نلسن قد تحدث عنه فقال

إن هيرودوت اعتبر اللات واورتلت من آلهة العرب الساميين الشماليين (...). وقد تأثر بذلك المؤرخان اورجنيس وسترابون حيث اعتبراً أورانوس وزيوس الهين عربيين⁴⁸ كما أن "هرقل" أو (أور - كا - ئيل) هو الذي سماه "الصوريون" باسم "ملك" قارت⁴⁹. والسؤال كيف حصل هذا التأثير؟. هذا يرجع إلى وجود هجرة قديمة ذات نشاط فينيقي⁵⁰.

النماذج أو الجزئيات المقترحة

لا نزعم أن هذه العينات تمثل التطابق الكلي بين الحكاية الجزائرية أو ما تحلل فيها من "موتيفات" أسطورية، وبعض أساطير البحر المتوسط، لكننا نقول أنها تشير -على الأقل- إلى الجزئية أو الموتيف أو التضمنية المشتركة بينهما:

1. بين أسطورة: عشتار، وحكاية عَشْبَة خُضَّار⁵¹

تختلف الأسماء، وتختلف الصفات أو تتعارض، وتتمايز الأماكن والجهات، بين أسطورة: عشتار، وحكاية عَشْبَة خُضَّار، لكن عندما تتحدّد البيئات، تتحدّد معها الممارسة والتصور، ويتبعها تحديد الأفعال، وتنشأ عن ذلك علاقة جديدة بين العناصر الثقافية المهاجرة. ففي الحكاية الجزائرية "عَشْبَة خُضَّار". وهي بطلّة الحكاية التي تقود مغامرة عجيبة، ومن صفاتها "البركة" أينما حلت رافقتها "البركة": يسقط المطر في الأراضي المجدبة، وينبت الزرع، وتستقر القبيلة. وهي تجسد حالة البدوي الظاعن أبداً بحثاً عن الماء والكلأ. أثناء رجوعها من تلك المغامرة تلتقي رعاة أبيها وهم منكرون لها لأنها كانت متنكرة في زي فارس/ رجل، وسحابة ماطرة تظلل المكان. طلبت حليبا، أجابها الراعي بأسى شديد: "...من يوم ما رَحَلْتُ عَشْبَة خُضَّار، مَا صَبَّتْ أَمْطَارُ،

ما حنّت ناقة على حوَارٍ، ما هب الريح... "أي لا ماء ولا زرع ولا ضرع ولا حليب بسبب غياب عَشْبَة خُضَّارٍ، لكنه يستدرك فيقول: "... واليوم بُدَاتِ التَّوْ تُصْبُ، والحشيش ينبت، والناقة تُحَنُّ..." وكأن صورة الغائبة قد عادت بعودتها، فيحلب الناقة ويعطيها لتشرب مع أخواتها المنتكرات أيضا، ويتعجب من حلول البركة المفاجئ في كل شيء بما في ذلك ضرع الناقة.

أما "عشتار" التي سجنها "اللات" فتبدو وكأنها تمثل "فصل الشتاء أو الربيع، ففي موقف من مواطن القصيدة يصف الشاعر سجن عشتار ويقول: إن عشتار سجنّت فامحى الحب والحياة والخصب عن وجه الأرض (...). ثم بعث رب الأرباب رسولا إلى اللات وأمره أن يرش الماء على وجه اللات..."⁵². ولم يتغير حال تلك الأرض الظامئة إلا بعد رش وجهها بالماء.

ولا يعني ما تقدم سوى الموقف العام المشترك بين "عَشْبَة خُضَّارٍ" و"عشتار" فالبيئة الطبيعية هي بيئة زراعية/استقرار، وكان سبب احتباس المطر وتداعياته هو: رحلة عَشْبَة خُضَّارٍ عن الأرض/المكان، وبرحيلها رحل المطر... وهو حبس عشتار/ تعطل مداركها الفاعلة، وتعطل بذلك سقوط المطر! وفي الحالين أي "الرحلة" و"الحبس" أو الفعلين المساويين للغياب: رحلة عَشْبَة خُضَّارٍ، هي غياب، وحبس عشتار، هو غياب أيضا، فغياهما أدى إلى غياب المطر والعشب وكثير من خيرات الأرض، وكأنه غياب بسبب قدوم فصل الصيف، وكأن اللات تمثل فصل الصيف⁵³. وأن بعودتهما: رش وجه اللات لتحل محلها عشتار، وحلول "عَشْبَة خُضَّارٍ" بمراعي والدها يعني عودة فصلي الربيع والشتاء.

2. بين حكاية "خَطَّاف العَرَايس"⁵⁴. وأسطورة "ميدوسا"⁵⁵

تعرض الحكاية الجزائرية "خَطَّاف العَرَايس" كائنا غريبا استطاع أن يفصل روحه عن جسده، يحتفظ بسر ذلك وحده، لكنه في حالة ضعف ييوح به لامرأة "عروس خطفها" قال لها، بعد إلحاح طويل: "...رُوحِي رَاهِي فِي شَعْرَة دَاخِل بِيضَة، وَالبِيضَة دَاخِل كَرَش نَاقَة، وَالنَاقَة وَرَاء سَبْع بِحُور، فِي جَزِيرَة..." وبذلك يصعب على أي بطل مواجهة هذا الكائن الذي تتصل به روحه عبر هذه المسافات! هذا التصور لروح هذا الكائن لا يمكن أن يكون نبع في بيئة بدائية ممعنة في القدم، ونخمن أنها نشأت في مدينة أكثر تقدما، ولا يعني هذا أننا نفني وجود مثل هذا التفكير لدى الجماعات الموغلة في القدم "التي نسميها بدائية على سبيل الاعتياد والخطأ، والأجدر بنا تسميتها شعوبا "دون كتابة" إذ أن الكتابة هي عامل التمييز الحقيقي بيننا وبينها"⁵⁶. لكن ظهور الكتابة لا يعني انهيار الفكر الأسطوري من المجتمع، ولا يعني اختفاء الأسطورة ووظائفها العقدية. ما أردت قوله أن فصل الروح عن الجسد في حالة حياة قوية يضع بعض الآراء في ورطة مثل الرأي القائل: "إذا أردنا أن نبحث أسطورة عربية فعلينا أن نراها في خيال تصوري أكثر مما نراها في خيال اختراعي"⁵⁷. فهل كان "خيال" راوي الحكاية أو منشئها أو مستقبلها خيالا "تصوريا" أو "تخلييا"؟!.. لا علينا فهذا ليس همنا الآن، فالذي أريده هو أن هذا الكائن الغريب يمتاز بشيء آخر أغرب وأعجب: حينما ينفخ، يتحول كل شيء تصله أنفاسه إلى حجر/ صخر: إنسان، حيوان، نبات... لذلك فقد حوّل كل أعدائه إلى صخور صماء باستثناء بطل الحكاية... في هذه الجزئية نلتقي أسطورة "ميدوسا" الفتاة الجميلة التي مسختها "أثينا" كائنا قبيح الخلق، وأصبح كل من تنظر إليه يتحول إلى حجر⁵⁸

هنا أيضا تختلف صفات الكائن الغريب، وإن كانت الحكاية لا تبوح بشيء عن "خَطَّاف العَرَّائِس" سوى ما تقدم. واتفقت الأسطورة والحكاية في شيء جوهري:

- أنفاس "خَطَّاف العَرَّائِس" تمسخ كل من يتطلع إليه "حجرا".
- نظرات "مِيدُوسا" تمسخ كل من يتطلع إليها "حجرا".

وكل ما يقع أمامهما يتحول "حجرا"، ومن ثم فالنتيجة واحدة، سواء أكان الفعل "نَفَسا" أم "نظرة". ويمكن أن نعدّ ذلك تحولا في النص الأسطوري بسبب هجرته إلى بيئة قريبة أو بعيدة نسبيا من موطن النشأة، لأن التحول يحدث في البيئة الواحدة المتجانسة ثقافيا وفكريا بسبب هجرة النص من بيئة بدوية مثلا إلى بيئة حضرية أو بسبب دخول عناصر ثقافية وافدة حياة الناس.

3. بين حكاية "التفاح النيفوخ، يَرْدُ الرُّوح، ويُولِّي الشَّايِب شَبَاب" ⁵⁹. وملحمة "كلكامش

أي تفاح ذو رائحة طيبة يسترجع آكله شبابه، وهذه الحكاية التي تشبعت بهذا المضمون، نجد صدى هذه الفكرة في الملحمة البابلية، لأن معظم الباحثين يرجعون البحث عن "ماء الحياة" ⁶⁰. أو عن "نبته الخلود" إلى أقدم ملحمة بابلية: كلكامش، لأن الفكرة قائمة فيها من خلال رحلة كلكامش الذي أفرعه موت صديقه "أنكيدو" إلى العالم السفلي، لكنه يعود خالي الوفاض بعدما التهمت "الحية" النبتة التي كان يأمل أن يزرعها في "أورك/الورقاء" ليهب شعبها الخلود، ووهبت "الحية" سارقة النبتة الخلود، وضاع حلم الإنسان، وفي ذلك نفى قديم لخلود الإنسان. وتلتقي الحكاية الجزائرية والملحمة البابلية وتفقان في اللفظ "... ويُولِّي الشَّايِب شَبَاب" وهو نفس اللفظ في الملحمة "وسيكون اسمه: يعود الشيخ إلى صباه كالشباب" ⁶¹. ولا يهمنا

اتفاق الألفاظ بقدر ما يهمننا "فكرة الخلود" أو "فكرة مواجهة الموت" التي تتجسد في "يرد الروح": يعيد الروح أو الحفاظ على نضارة الشباب الأبدي؟! فأين نبعت هذه الفكرة؟ في الجزائر؟ في مكان آخر ومنه هاجرت مع معنيتها إلى مناطق أخرى من بينها الجزائر؟ إذا لم نستطع الإجابة فإننا نقول بأن الموت شغل بال الإنسان في كل مكان وزمان، ولم يهتد هذا الإنسان إلى نتيجة غير عجزه عن تحقيق الخلود، ومن ثم راح ينسج الأساطير حول ذلك اللغز الخير. وعليه فإنه يمكن القول أن الأساطير التي تناولت موضوع الخلود/ الموت وغيرها هي ثروة إنسانية تتداولها الشعوب⁶².

4. بين جزئية حكاية "مُرِيرِشْ..."⁶³. وجزئية أسطورة "كرونوس"

من "الموتيفات" المتناثرة في الأساطير والخرافات العالمية، ما يشير إلى العناصر المعنوية، نجد ملمح: القادر يعجز، والضعيف يقدر. فـ "كرونوس" الذي تقول الأسطورة الإغريقية أنه قتل أباه "أورانوس" ثم خشي أن يكون مصيره مصير أبيه، فكان كلما ولد له ولد ابتلعه، لكن ابنه "زوس" الناجي أجبره على إخراج إخوته من بطنه وحبسه. وتكاد تكون نفس الجزئية في حكاية "مُرِيرِشْ..." وهي حكاية العترة والجداء والذئب، حيث يبتلع الذئب الجداء أثناء غياب المعزة، وعندما تتصارع معه وتهزمه تجبره على إخراج الجديين، وتبقر بطنه. وبلا شك فإنني لا أريد أن أحمل الحكاية أكثر مما تحتمل، لذلك ركزت على هاته التضمنية التي تؤكد إمكانية الحياة في بطن كائن آخر: كرونوس، الذئب.

5. بين "الفجور..."⁶⁴! المتحول إلى "بوغنجة" الممارسة، وأساطير الخلق

تعني كلمة "بُوغُنْجَة" أو "غُنْجَة" في كلام الناطقين بالبربرية "تَغُنْجَيْتْ" وفي كلام الناطقين بالعربية "الْعَرَّاف" وهي المغرفة أو ما يغرف

به/ السقي. وهي تشير إلى ممارسة استسقاء بدعي عند الجفاف. والاسم البربري لا يعني أنها ممارسة خاصة بهم، وحسب علمي فهي ممارسة عامة مرتبطة بالأضرحة والأولياء وبـ"الزردة". لكن لماذا تخلى الناس عن الاستسقاء "السني" ولجأوا إلى "البدعي". الواقع أنهم لم يتخلوا عن ذلك لأن "البدعي" سبق "السني" وعندما حلّ الأخير، تخلص الأول من بعض مظاهره الوثنية التي يحاربها الدين الجديد، وظلت الممارستان تسيران جنباً إلى جنب على تعارضهما، وربما اعتقد بعض الناس أنهما شيء واحد، لارتباط آخر فصول الممارسة بـ"ولي" أو بضريحه، أو هذا ما يبدو. ومن هنا نستنتج أن الأساطير تولد وتنمو لدى الجماعات الوثنية وغير الوثنية⁶⁵. لذلك قال "شتراوس" أن الكتابة هي ما يميز الجماعات والأدوار⁶⁶. وأن الدين لم يقض قضاء مبرما على بعض الوثنيات التي تشكلت أو أعيد تشكيلها بما يتوهم أنه موافق للدين، انطلاقاً من نواة وثنية كانت ذات تأثير في تصور الجماعة.

و"بوغنجة" تلبس بلباس إسلامي، بعدما كان في الميثولوجيا البربرية يجسد ممارسة ارتبطت بتصور الخلق، ففي تصور البربر كما يرى "ألفرد بل" كانوا يعتقدون بأن السماء والأرض كانا زوجين، أنجبا النجوم، وأن هذه حينما تكاثرت حالت دون اتصال الزوجين فمنعت حصول الإخصاب، ولذلك لجأوا إلى إخصاب "صوري" أو اتصال بين الأم والأب فالند يأتي بالند، والشبيه يأتي بمثله، ولذلك يقول "بل" كانوا يجمعون فتيانا وفتيات لممارسة الفجور في مغارة من المغارات كي يحصل اتصال مماثل بين السماء والأرض، عرف بـ"الفجور المقدس" وعندما اعتنق البربر الإسلام اختفت هذه الممارسة، لكنها ظهرت بشكل وثني آخر كممارسة لطلب الماء، فـ"ثَغْنَجَت" أو "العَرَّاف" كان يهياً ليكون شبيهاً بدمية "عروس" أو "تسليث"

ويتحول بها بين الأحياء للاستسقاء⁶⁷. ونلاحظ العلاقة بين "المعرفة" ووظيفتها في نقل المرق من القدر إلى الإناء لسقي "الكسكس" مثلاً هو واسطة بين المرق وبين "الكسكس" وبين وظيفته التمثيلية التي هي نقل الماء من السماء إلى الأرض كي يحصل الإخصاب. وقد اضطرت اضطراباً لتقديم هذا التوضيح لأن القاريء ربما كان خالي الذهن من المصدر التخميني لـ "بُوغُنْجَة". وأعتقد بأنني لست في حاجة إلى ذكر بعض النماذج عن أساطير الخلق التي تتفق وتصور قدماء البربر...

ولإبراز دور المهجرات البشرية في نقل الأساطير وغيرها من صور وأشكال التعبير، يمكن الاستشهاد بالمجرة الهلالية نحو البلاد المغاربية خلال منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، حيث نقلت القبائل الهلالية ومن معها من القبائل العربية، في هذه المجرة المتميزة، كل تراث شبه الجزيرة العربية، بما فيه تراث وقيم الجاهلية المتحللة في الواقع المغاربي... وتراث شبه الجزيرة العربية، يعني مختلف روافد ومنابع تراثها المؤثر والمتأثر بتراث جيرانها الذين حدث بينها وبينهم اتصال ما: السومريون، الكلدانيون والبابليون والآشوريون... والتراث السامي عامة المتصادم في بحيرة البحر الأبيض المتوسط، منذ آلاف السنين...

الإحالات

1. سعيد الغانمي، (مقدمة المترجم) كتاب ياروسلاف ستيكفيتش، "العرب والغصن الذهبي"، إعادة بناء الأسطورة العربية، تر. سعيد الغانمي الدار البيضاء 2005، ص 22.
2. انظر: خليل أحمد خليل، "المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع". بيروت 1984، ص 18.

3. الكاليفالا: ملحمة شعبية فنلندية، جمع أشلاءها إلياس لونروث من الريف الفنلندي ممن لم يتأثروا بالاستعمار السويدي، وقام بترميمها وإعادة بنائها اعتماداً على معطيات البحث الميداني والانتشار الجغرافي، دارت حولها كثير من الدراسات، وعرف المنهج الذي طبقه "إلياس لونروث" في جمع شظايا "الكاليفالا Kalevala بالمنهج الفنلندي والمنهج التاريخي الجغرافي، تكريماً لجهود الباحثين الفنلنديين.
4. انظر: فاروق خورشيد، ومحمود ذهني، "فن كتابة السيرة الشعبية"، بيروت 1980، ص 15.
5. سورة يوسف: جزء من الآية الثالثة.
6. سورة الأنفال: الآية الواحدة والثلاثون.
7. سعيد الغانمي (مقدمة المترجم) كتاب ياروسلاف ستيتكيفيتش، "العرب والغصن الذهبي"، مرجع سابق، ص 16-17.
8. عبد الحميد يونس، "معجم الفولكلور"، بيروت 1983، ص 34.
9. دينكن ميتشيل. "معجم علم الاجتماع"، ترجمة إحسان محمد الحسن، بيروت 1981، ص 148، 149.
10. عبد الحميد يونس، "معجم الفولكلور"، مرجع سابق، ص 34.
11. صالح بن حمادي، "دراسات في الأساطير والمعتقدات الغيبية"، تونس 1983 ص 38.
12. مصطفى الجوزو، "من الأساطير العربية والخرافات"، بيروت 1980 ص 13.
13. انظر: عبد الحميد يونس، "معجم الفولكلور"، مرجع سابق، ص 34.
14. صموئيل هنري هووك، "منعطف المخيلة البشرية"، بحث في الأساطير، ترجمة صبحي حديدي، اللاذقية 1983، ص 9.
15. مصطفى الجوزو، "من الأساطير العربية والخرافات"، مرجع سابق ص 13.
16. عبد الحميد يونس، "معجم الفولكلور"، مرجع سابق، ص 34.
17. انظر: شوقي عبد الحكيم، "الفولكلور والأساطير العربية"، بيروت 1983، ص 18.
18. خليل أحمد خليل. "مضمون الأسطورة في الفكر العربي". بيروت 1986. ص 81.

19. شوقي عبد الحكيم، "الفولكلور والأساطير..." مرجع سابق، ص 26.
20. انظر: أحمد صفر، "مدنية المغرب العربي في التاريخ"، تونس 1959، ص 237.
21. شوقي عبد الحكيم، "الفولكلور والأساطير العربية"، مرجع سابق ص 12.
22. محفوظ قدش، "الجزائر في العصور القديمة"، ترجمة صالح عبّاد، الجزائر 1993، ص 48.
23. محمد إبراهيم الميلي، "الجزائر في ضوء التاريخ"، قسنطينة 1973، ص 150.
24. عثمان الكعاك، "التقاليد والعادات التونسية"، تونس 1972، ص 98.
25. محمد إبراهيم الميلي، "الجزائر في ضوء التاريخ"، مرجع سابق، ص 151.
26. أحمد صفر، "مدنية المغرب العربي في التاريخ"، مرجع سابق، ص 116.
27. محمد إبراهيم الميلي، "الجزائر في ضوء التاريخ"، مرجع سابق، ص 13.
28. صموئيل هنري هووك، "منعطف المخيلة البشرية"، بحث في الأساطير. مرجع سابق، ص 18.
29. عبد الحميد يونس، "الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي"، القاهرة، ط 2، 1967. ص 12.
30. رحلة قام بها القائد البونيفي "خيممكن" ليتعرف على السواحل الأوروبية، وعلى طريق معدن القصدير. انطلق من قرطاج إلى قادس الإسبانية ومنها إلى جزائر القصدير.
- انظر: أحمد صفر، "مدنية المغرب العربي في التاريخ"، ص 134-137.
31. رحلة قام بها "الملك حُنُون الماقوني" ووقعت في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، لإقامة مستعمرات خارج البحر الأبيض المتوسط. أنشأ بلدة سماها "تيماتيون" وهي "المهدية" قرب الرباط، وأقام في "رأس صوليس" معبداً لـ "بوصيدون"... انطلقت الرحلة من "قرطاج" إلى "الكامرون" والهدف منها الوصول إلى ذخائر التبر عن طريق البحر. انظر، أحمد صفر. "مدنية المغرب العربي في التاريخ". ص 126-128.
32. عبد الحميد يونس، "معجم الفولكلور"، مرجع سابق، ص 34.

33. شوقي عبد الحكيم، "الفولكلور والأساطير العربية"، مرجع سابق، ص 42.
- * البانثيون: معبد دشنه الإغريق والرومان لتخليد الآلهة/ عبادة البشر.
34. انظر: نفس المرجع السابق، ص 43.
35. نقلا عن: إسماعيل القاضي "من أساطير اليونان العربية"، مجلة التراث الشعبي، مرجع سابق، ص 36.
36. محمد إبراهيم الميلي، "الجزائر في ضوء التاريخ"، مرجع سابق، ص 64.
37. شوقي عبد الحكيم، "الفولكلور والأساطير العربية"، مرجع سابق، ص 43.
38. فريدرش فون دير لاين، "الحكاية الخرافية"، تر. نيلة إبراهيم، بيروت 1973. ص 166.
39. H. Tauxier "Emigrations des mythes grecs à Kyrène" Revue Africaine, N° 33, Année 1889. P 211.
40. انظر: فريدرش فون دير لاين، "الحكاية الخرافية"، مرجع سابق، ص 188.
41. انظر: عثمان الكعاك، "التقاليد والعادات"، مرجع سابق، ص 68.
42. محمد إبراهيم الميلي، "الجزائر في ضوء التاريخ"، مرجع سابق، ص 133.
43. انظر: شوقي عبد الحكيم، "الفولكلور والأساطير العربية"، مرجع سابق، ص 30.
44. القنطوري أو القنطور: كائن متوحش على هيئة حصان له رأس إنسان. يبدو فارسا سريع الحركة يصعب تمييز رأس جواده بسبب ركوبه على مقدم ظهر الحصان، فاعتقد من رآه أنه يمثل هيئة كائن واحد: إنسان بجسد وأرجل حصان.
45. إسماعيل القاضي، "من أساطير اليونان العربية" مجلة التراث الشعبي، بغداد العدد الثامن، السنة الحادية عشرة، 1980، ص 21.
46. إسماعيل القاضي، "من أساطير اليونان العربية" مجلة التراث الشعبي، مرجع سابق، ص 29.
47. انظر: نفس المرجع السابق، ص 20.
48. نفس المرجع السابق، ص 33.
49. انظر: نفس المرجع السابق، ص 36.
50. انظر: نفس المرجع السابق، ص 36. ومحمد إبراهيم الميلي. "الجزائر في ضوء التاريخ". مرجع سابق. ص 64.

51. حكاية "عَشْبَة خُضَّار" جمعتها من مدينة المسيلة يوم 17 جويلية 1987.
52. محمد عبد المعيد خان، "الأساطير والخرافات عند العرب". بيروت 1982 ص 126، 127.
53. نفس المرجع السابق. ص 126.
54. حكاية "خَطَّاف العَرَّاس". جمعتها من مدينة المسيلة يوم 25 سبتمبر 1987.
55. "ميدوسا" إحدى الجُرْجُون، تذهب الأسطورة إلى أنها كانت فتاة جميلة جداً فاشتد غرورها وزعمت أنها لا تقل جمالاً عن أثينا فحولتها إلى حيوان قبيح الخلقة وتبدل شعرها بثعابين وأصبح لها وجه بشع. وكان كل من يتطلع إليها يتحول إلى حجر. عبد الحميد يونس. معجم الفولكلور. ص 199
56. كلود ليفي شتراوس، "الأسطورة والمعنى". ترجمة صبحي حديدي، اللاذقية 1985 ص 17.
57. محمد عبد المعيد خان، "الأساطير والخرافات عند العرب". مرجع سابق، ص 49.
58. انظر: عبد الحميد يونس، "معجم الفولكلور"، مرجع سابق، ص 199.
59. حكاية "التفاح النيفوخ يَرْدُ الرُّوح، ويُولِّي الشَّايِب شَبَاب". جمعتها من مدينة المسيلة يوم 28 سبتمبر 1989.
60. انظر، فريدريش فون دير لاين، "الحكاية الخرافية"، مرجع سابق، ص 166.
61. طه باقر. ملحمة كلكامش. بغداد 1975، ص 149.
62. انظر: فريدريش فون دير لاين، "الحكاية الخرافية"، مرجع سابق. ص 188.
63. "مَرْتِيرِشْ..." حكاية حيوان جمعتها من مدينة المسيلة يوم 12 جوان 1986.
64. انظر، "الفرد بل. الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي". ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت ط 2. 1981.
65. انظر: مصطفى الجوزو، "من الأساطير العربية والخرافات". مرجع سابق ص 23.
66. انظر: كلود ليفي شتراوس، "الأسطورة والمعنى"، مرجع سابق، ص 17.
67. انظر: "الفرد بل. الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي". مرجع سابق.