مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

ضيافة الإنس للجن

مَشاهد- مِيكرويّة طقوسية وإيكوصوفية لدى جْبَالَة في شمال المغرب

تأليف:
أراسيلي غونزاليس فاسكيز

ترجمة:
عثمان لكعشمي

2024

- **ترجمة**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 05 يناير 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

ضيافة الإنس للجن

مَشاهد- مِيكرويّة طقوسية وإيكوصوفية لدى جْبَالَة في شمال المغرب[1]

تأليف: **أراسيلي غونزاليس فاسكيز**

ترجمة: **عثمان لكعشمي**

1 - نُشرت هذه الدراسة في نسختها الأصلية المكتوبة باللغة الفرنسية في [التُرجمان]:

Araceli González Vázquez, «**L'hospitalité des humains envers les *jnûn***», *Revue d'ethnoécologie*, Supplément 1 | 2017

ملخص

تُعد الضيافة من الموضوعات الكلاسيكية للأنثروبولوجية الاجتماعية، وبالأخص خاصيتها المِعيارية، والتي تناوَلَتها غالباً في المجتمعات المتوسطية، غير أن الاهتمام المتجدد للأنثروبولوجية الاجتماعية بموضوعة الضيافة، بخيال الضيافة البين- نوعية وممارستها، من شأنه أنْ يُسعفنا إلى حد ما على استكشاف إدراكات الغيرية البشرية والحيوانية، والأنطولوجيات المحلية، فالعلاقات بين الكائنات الحية، فضلاً عن استكشاف العلاقات بين الكائنات البشرية وغير البشرية على وجه التخصيص؛ إذ تسجل دراستنا انخراطها في هذا الخط من تبصر الآخر، كما تتعلق على وجه الدقة باستكشاف رهانات الضيافة البيْن- نوعية في شمال المغرب.

الكاتبة

أراسيلي غونزاليس فاسكيز Araceli González Vázquez

باحثة باسكية إسبانية متخصصة في الأنثروبولوجية الاجتماعية، تعمل باحثة مشاركة في المجلس الإسباني للأبحاث ببرشلونة. تتمحور اهتماماتها حول علاقة البشر بغير البشر، فالجندر، ثم الإسلام والمغرب.

مقدمة

ساهمت أعمال إثنوغرافية وأنثروبولوجية عدة، نُشرت في العقديْن الأخيريْن، في «توسيع نطاق العلوم الاجتماعية من جديد»[1]، خاصة عندما أحلت مكانة جديدة لغير البشر، بما في ذلك المواد والأشياء والأدوات. في ظل ما نسميه بـ «المُنعطف الأنطولوجي» للأنثروبولوجية المُعاصِرة[2]، يهتم العديد من الإثنولوجيين والأنثروبولوجيين، من بين آخرين، يهتمون بالتعددية الأنطولوجية والكوسمولوجية، علاوةً على العلاقات البيْن-نوعية، كما هو حال العلاقات البشرية/ الحيوانية غير البشرية[3]؛ إذ يرتبط ما ننعته ب «المُنعطَف الأنطولوجي» بشدة بمنعطفات أخرى لأنثروبولوجية الحاضر، كما هو شأن «المُنعطف الحيواني» و«المُنعطف المادي».

لقد تمت إعادة دمج غير- البشر (بما فيهم الحيوانات) والمواد (أو بالأحرى الطبيعة المادية) في العديد من الدراسات الإثنوغرافية والأنثروبولوجية المنشورة خلال السنوات الأخيرة الماضية، غير أن الأبحاث المُنجَزة في شمال إفريقيا، وعلى الرغم من المكانة التي يحظى بها غير البشر، خاصة الجن، في مجتمعات ذات أغلبية مسلمة، على سبيل المثال، تبقى أقل كثافة من حيث إعادة دمج غير البشر وتوْضيعهم.

تُعد الضيافة من المَوْضوعات الكلاسيكية للأنثروبولوجية الاجتماعية، وبالأخص خاصيتها المِعيارية، والتي تناوَلَتها غالباً في المجتمعات المتوسطية[4]، غير أن الاهتمام المتجدد للأنثروبولوجية الاجتماعية بموضوعة الضيافة[5]، بخيال الضيافة البيْن- نوعية وممارستها، من شأنه أنْ يُسعفنا إلى حد ما على استكشاف إدراكات الغيرية، البشرية والحيوانية، والأنطولوجيات المحلية، فالعلاقات بين الكائنات الحية، فضلاً عن استكشاف العلاقات بين الكائنات البشرية وغير البشرية. وإنْ كانت هناك مؤخراً بعض الأعمال، خاصة المقالات، بعضها عملت فعلياً على اكتشاف نسقي للخطابات والممارسات المتعالقة بضيافة البشر لكائنات حية أخرى[6]، فإن العديد من الأنثروبولوجيين مؤخراً أنجزوا أبحاثاً حول الطريقة التي تتطور فيها الأفعال البشرية في إطار أشكال من المؤانسة البيْن- نوعية، والتي تكون دائماً مخصوصة ومعقدة.

في هذا الصدد، تسجل دراستنا انخراطها في هذا الخط من تبصر الآخر، كما تتعلق على وجه الدقة باستكشاف رهانات الضيافة البيْن- نوعية في شمال المغرب.

---

1 Houdart & Thiery 2011

2 Henare & Wastell 2007, Holbraad & Pedersen 2017

3 Descola P. 2005, Viveiros 1998, 2002 et 2009, Kohn 2007, Kirksey & Helmreich 2010

4 Pitt-Rivers 1968 et 1977, Herzfeld 1980 et 1987

Candea & Da Col 2012 5

6 يمكن الاطلاع على:

Candea M. & Da Col G. 2012 – The return to hospitality. Journal of the Royal Anthropological Institute 18 (s1): S1-S19./ Erb, 2013 ,Ladwig 2012, Ladwig 2012b et Ladwig 2011

لا ريب في أن بعض أعمال الأنثروبولوجيين سلطت الضوء على الكيفية التي ترتبط بها الاستعمالات الاجتماعية باستقبال الآخر، والتي تشكل نظاماً قانونياً أو شبه- قانوني. ومن هذا المنطلق، يمكن الحديث في غالب الأحيان عن قوانين الضيافة[7] وقواعدها ومعاييرها، فرموزها وأسسها، وكذا إتيقا الضيافة[8]، كما يمكن الحديث ولو بوتيرة أقل عن فكر الضيافة[9] ومعناها[10]، لكن السؤال هو: أيُّ وضع يتطابق مع استعمالات ضيافة الآخرين غير البشر من طرف البشر؟

تسعى هذه الدراسة إلى تقفي آثار بعض الأبحاث الإثنوغرافية والأنثروبولوجية حول الجن، والتي أنجزتُها سابقاً منذ عام 2000 بشمال المغرب في قبيلة غْزَاوَة، في إقليمي شفشاون ووزان، بمدينتي شفشاون ووزان، وفي قبائل أخرى من قبائل جبالة، كقبائل الأخماس وبني مستارة وبني مزكلدة. كما ساهمتُ عام 2014 في مشروع بحث دولي للتعاون العلمي بين فرنسا والمغرب بعنوان «الجبل ومعارفه»، فضلاً عن إنجاز بحثيْن ميدانييْن. أما البحث الأول، فأنجزته خلال فبراير من سنة 2014، وبتعاون مع عالِم اللهجات فيرناندیز Montserrat Benítez Fernández، لدى جبالة بوزان، وأما البحث الثاني، فأنجزته خلال مارس من السنة عينها، وبتعاون مع كل من عالم اللهجات فانسانت Ángeles Vicente وعالمة اللهجات أمينة ناصيري عزوز، لدى غمارة المُجاورة لحوض المتوسط، في قبائل بني زيات وبني بوزرة وقبائل جبالة لأنجرة والحوز. وبغض النظر عن ذلك، فإني استقيتُ المعطيات الإثنوغرافية من مَواضع متنوعة في الريف الشرقي وفي لحظات مختلفة من العقديْن الأخيرْين.

انطلاقاً من المواد الإثنوغرافية المُستقاة من جبالة بشمال المغرب، طوال مجمل أعمالي في الدكتوراه وما بعدها، منذ عام 2000، وانطلاقاً من أمثلة جاءت بها البيليوغرافية الإثنوغرافية بالمغرب، أقترح في هذا المقال تحليلاً أعمق للفعالية الطقوسية والرمزية لرؤية الجن، تحليلاً يتيح لنا فهماً أفضل للتناقضات القائمة بين الاعتراف بفاعلية غير البشر ومؤسسة منظومات القيم البيْن ذاتية، المُرتبطَة بأخلاقيات بيئية.

يسكن جْبَالَة الذين أتحدث عنهم بقرى جبلية في الريف الشرقي. إنهم فلاحون ورعاة. إن مُجمل فلاحي غمارة من جبالة عربيو اللسان منذ القدم، كما أنهم مسلمو الديانة وسنيّو المذهب.

في الإطار المحدود لهذه الدراسة، ثمة استحضار للعديد من الحالات الملموسة. انطلاقاً من بعض المشاهد الطقوسية الميكرويّة، تمكنا من مساءلة مميزات بعض الاستعمالات الراهنة لخيال الضيافة وإبرازها، بُغية الكشف عن خطابات حول العلاقات الفردية بين البشر والجن. ففي شمال المغرب، يتصور جبالة الجن

7 Morgan 1881, Pitt Rivers 1977

8 Innerarity 2009

9 Mallet 2008, à propos de Derrida.

10 Gotman 2001

ككائنات متفردة، بأجسام غير مرئية بالنسبة إلى البشر، لها ما يكفي من القدرة على ولوج الأجسام البشرية والحيوانية، وهي تسكن أو بالأحرى تتساكن فعلياً مع البشر والحيوانات داخل أجسامهم، لها القدرة على التسلط على الإنسان والحيوان وإخضاعهما. وُصفت هذه الحالة من طرف مخاطَبِين بكلمات مغربية دارجة من قبيل «مْجنون» و«مْسكون»، «مْضروب» أو «مْملوك». وغيرها من الكلمات التي تُحيل إلى ميدان القرابة: يُقال تزوجَتْ بجنيّ أو تزوجَ بجنيّة للحديث عن زواج البشر بالجن[11].

تُشير هذه الحالة عادة إلى المَمْسوسِين لأمد طويل من الزمن؛ أيْ أولئك الذين تطفل عليهم الجن. لا يسعنا المجال هنا للتعمق في هذا المفهوم، لكننا تناولنا سابقاً هذه المسألة في مقالنا المنشور سنة 2013. يُتناول هذا الصنف من الزواج غالباً في كُتب الفقه الإسلامي، وهو يحول الجن إلى صِهْر، بل يحوله عبر ارتباطه بالبشر إلى حمْو. لكن، هل يُمكن لمصاهرة الغير أنْ تكون أيضاً ممارسة فعالة مع مُجمل المُضيفين؟

في كتابه الموسوم بـ «الإيكولوجيات الثلاث» (1989)، يطور الفيلسوف فليكس غوتاري Félix Guattari مفهوم «الإيكو- صوفية» بما هو مَفصل إيتيقي- سياسي وإيتيقي- فلسفي معقد يتمفصل بين ثلاثة سِجلّات إيكولوجية: «نسبة إلى البيئة، فنسبة إلى العلاقات الاجتماعية ونسبة إلى الذاتية البشرية»[12]. قبل غوتاري، صكّ الفيلسوف النورويجي أرن نايس Arne Naess المفهوم عينه للإيكو- صوفية، ليُشير إلى أن الإنسان يُسجل انخراطه في الإيكوسفير بوصفه جزءًا لا يتجزأ من جميع الكائنات الحية، وليقترح فلسفة بيئية وإيتيقا بيئية[13].

من شأن الخصوبة التحليلية لمفهوم الإيكوصوفية، خاصة بمعناه الاصطلاحي الخام، في هذه الدراسة، أنْ تُسعفنا على الحديث عن معارف البيئات وكذا المعارف الكامنة في العلاقات البيْن- نوعية. ستمكننا تلك الخصوبة التحليلية للمفهوم المعني من التفكير في موضوع دُرس إلى حد ما في أنثروبولوجية الغيريات، والتي ساهمتُ في تطويرها في أطروحة الدكتوراه المُعنونة بـ «نساء جْبالة: النوع والإسلام والغيرية بالمغرب»، كنت قد ناقشتها في جامعة كانتابريا بشمال إسبانيا عام 2010.

وعلى نحو أدق، أقترح هنا تقديم بعض الممارسات الإيكوصوفية، والتي تربط السياسات الصغرى للكينونة بوجود المَعية وبالوجود المشترك في الريف الشرقي، مع الأخذ بعين الاعتبار تقعيد المعارف حول الآخر ونقلها أو تحويلها، كما أقترح أيضاً تفسيرا، إلى أي حد يمكن اعتبار الضيافة ممارسة طقوسية وإيكوصوفية، ومن ثم الكشف عن معرفة الآخر وتوْضيع الكائنات في بيئتها.

في المداشر الصغرى لقبيلة غزاوة المعزولة في الجيوب العميقة لجبال الريف الشرقي، من جهة جبالة، بشمال المغرب، حيث باشرتُ تساؤلي حول الطرائق المتعددة لعيش النساء، تساءلت عن تصورهن لطبيعة

11 González Vázquez 2013

12 Guattari 1989, Antonioli 2014

13 Naess 1973: 100

التزامهن مع غيرهم وتعريفهن له، أكان بشراً أم لا، فضلاً عن علاقتهن المتعددة بالكائنات، بالرجال من جهة وبالجن من جهة ثانية، علاوة على علاقتهن بالصلحاء، بالأموات والنيام[14].

أتطلع هنا إلى تقديم بعض الانعكاسات التبصرية حول موضوع بحثي، ليست له دائماً حدود واضحة. يتعلق الأمر بالكشف عما تُعْرب عنه بعض فلاحات جْبالة بمداشر جبلية حول الطريقة التي يُدركن بها ضيافة غير البشر، وعلى نحو أدق أعطية الكُسْكُسْ التي يُضيِّفن بها غير البشر.

رهانات الضيافة

يتصور إيمانويل كانط Immanuel Kant أن مُجمل البشر لديهم الحق في الضيافة[15]، غير أن الضيافة عنده خاصية محدودة ومُفارِقة[16]: ينبغي أنْ تكون الضيافة كونية، لكن غير البشر يظلون مُستبعَدين مِن هذه الكونية. فكونية كانط لا تُعنى إلا بكون البَشر. تسوقنا الأهمية البالغة التي يحظى بها اليَوم الأحياء غير البشر من حيوانات ونباتات، إلى التفكير في حدود الضيافة الكونية البشرية الكانطية.

لقد سطَّرت هيلين سيكسوس Hélène Cixous تلك الحدود بعناية: «إذا سلمنا باستبعاد ما هو غير بشري، كما هو شأن الحيوان، فهل يحق لنا بعد ذلك ضيافة قطة أو آلهة بمنزلنا؟»[17]. وإنْ لم تستأنف سيكسوس هنا كلمات الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا Jacques Derrida، فإنه كتب في هذا المقام: «إذا لم نُفعِّل الحق في ضيافة الحيوان، فإننا نُبعد بذلك الإله أيضاً»[18]. يتحدث دريدا كذلك عن ضيافة «دودة القز»[19]. فبفضل ذلك، أبان عن الأهمية التي أعطاها لمسألة الحدود بين الحيوان والإنسان.

نتطلع هنا إلى استئناف شيء ما من روح هذه التأملات الديريدية لاستكشاف الحدود الأنطولوجية بين البشر والحيوان والجن، مع الأخذ بعين الاعتبار طريقة الضيافة كما سطرها روي فاغنر Roy Wagner، والتي «تأخذ شكل حدود اجتماعية مَصونة»[20]، وقد عرف الكاتب الضيافة في العمق بوصفها حِماية للغريب: ذلك أن حِماية الغريب هي من صميم طقوس الضيافة وتقاليدها في المجتمعات المتوسطية[21].

---

14 بعد استيفاء أطروحتي ومناقشتها في ما بين 2011 و2012، أنجزتُ مشروعاً لما بعد الدكتوراه موسوماً ب «الصوفية والجسمانية والغيرية بالمغرب: الجسد الأنثوي والجسد الذكوري في الزاوية البقالية»، بمختبر الأنثروبولوجية الاجتماعية في الكوليج دو فرانس، بإشراف من ياسين تاساديت، كنتُ قد أتممته بجامعة بلاد الباسك عام 2013، وهو من تمويل الحكومة الإقليمية للباسك.

15 Kant 1795

16 Shérer 1997

17 Cixous 2003

18 Derrida & Dufourmantelle 1997: 126

19 Derrida 1998: 82-4

20 2012: S162

21 نفسه.

عندما نتحدث عن قوانين الضيافة وقواعدها ومعاييرها بالمغرب وشمال أفريقيا، فإننا نفترض مسبقاً بشكل عام مُشاركة فاعلين بشريين. في الواقع، شكلت الضيافة بين البشر موضوعاً لانعكاسات تبصرية جمة، خاصة في موضوعة الضيافة العربية والبربرية والمغربية[22]. على غرار ما أكدته دراسات أخرى[23] بهذا الشأن، فثمة خطاب سائد على نطاق واسع حول تقاليد الضيافة المغربية وثقافتها. تُقدم الضيافة غالباً كخاصية وطنية مميزة، أو كمكون جوهري من مكونات هوية الوجود المغربي، أكان عربياً أو بربرياً.

لقد تناول مقال أحمد سكونتي بدوره مسألة الضيافة والقداسة، وهو ما سماه لاحقاً لويس ماسينيون[24] Massignon بـ: «الضيافة المقدسة». لكن، ألا توجد ضيافة البشر لغير البشر؟ إن ضيافة البشر للبشر تُدار أحياناً وفقاً لمتطلبات نظام قانوني، كما يُشير إلى ذلك سكونتي[25]. وهل تنظم ضيافة البشر لغير البشر الأنظمة القانونية عينها التي تقتصر على تنظيم ضيافة البشر؟

إننا نعلم أهمية وجبات الضيافة في شمال أفريقي: وإنْ كانت هناك بعض الدراسات السابقة[26] حول الفعالية الرمزية لطقوس ضيافة البشر للجن بالمغرب، فضلاً عن ملاحظات أو إشارات، ليست كثيرة، في أعمال عدة كما هو الحال لدى ويسترمارك[27]، كرابانزانو[28]، رشيق[29]، جاريغيس- كريسويل[30]، مهدي[31]، هيل[32]، غاني[33] وجيلارد[34]، فإن تلك الفعالية الرمزية المعنية مازالت لم تستكشف بعد إلا على نحو ضئيل.

في كتابه «الحياة الطقوسية والمعتقد بالمغرب» المنشور عام 1926 بلندن، يقدم لنا إدوارد ويسترمارك بعض الأمثلة عن طقوس ضيافة الإنس للجن، وهي أمثلة تخص مجموعات مغربية عربية وأمازيغية اللسان. قد تتاح لنا العودة إلى أحد تلك الأمثلة، فلن يكون من المفيد الخوض فيها الآن، ولاسيما أن ويسترمارك فصَّل بما فيه الكفاية في كتابته آنف الذكر عن الضْيافة (وجبة الضيافة)، والتي ربطها بممارسة العارْ (ترجمها إلى الإنجليزية بـ: shame) بوصفه تحولاً مشروطاً للَّعنة، كما ربطها بالصدقة (تقديم أعطية).

22 Camps-Fabrer 2000, Skounti 2006

23 Candea 2012

24 Massignon1987

25 2006: 150

26 Rhani 2007 et 2008, Gélard 2008, González Vázquez 2010

27 Westermarck 1926

28 Crapanzano 1973

29 Rachik 1990

30 Garrigues-Cresswell 1994

31 Mahdi 1999

32 Hell 2002

33 Rhani 2007 et 2008

34 Gélard 2008

في هذا المقام يتحدث فنسينت كرابانزانو[35] بدوره عن إطعام الجن، فيحيل إلى ممارستيْ «طرد الأرواح الشريرة» و«الأضحيات»: «تلكما الممارستيْن تنطليان على إعداد طقوسي لطعام خاص، كما هو حال الدجاج المطبوخ بلا ملح (مسوس)، والذي يقدم إلى الممسوس (وبالتالي يقدم للجن الذي يسكنه)». ويضيف كرابانزانو: «لا يقتصر كل من تقديم الأُضحيات وتناول الطعام المخصوص (ضْيَافَة) على علاجات طرد الأرواح الشريرة، بل يعدان أيضاً جزءًا من العلاج الرمزي».

تشير طقوس إزغار للمجموعات أمازيغية اللسان بالأطلسين الكبير والمتوسط إلى العلاقة بين البشر وغير البشر. إنها طقوس أضحوية تتعلق بالجن.

يقدم كتاب المقدس والتضحية بالأطلس المغربي الكبير لحسن رشيق، معلومة مفصلة عن الإزغار وإطعام الجن في الأطلس الكبير[36]. يتعلق الأمر بطقس غير دموي، ويقدم أحياناً باعتباره تعبيراً أضحوياً يربط النساء بعالم الجن. يؤكد رشيق أن الرجال يتعلقون بالتضحية الفقهية وربوبية الأخيار. أما النساء فتتعلقن بالأعطية الغذائية البدعية وبالجن[37].

بالحديث عن طقس الإزغار لدى المجموعات بربرية اللسان، رصدت نرجس العلوي[38] بدورها طقس الإزغوار في قبيلة إيداو مارتيني بالأطلس المتوسط.

أما في الأطلس الكبير بربري اللسان، فقد عرف جاريغيس- كريسويل[39] الإزغوار على هذا النحو: «من الضرورة بمكان ممارسة طقس الإزغوار قبل ذبح الحيوانات. يتعلق الأمر بتخليص المكان أو تطهيره من القوى المحفوفة بالمخاطر أو بالأحرى القوى الخبيثة، تطهيره من «الآخرين»، من «أولئك الذين لا نُبصرهم» و«هؤلاء الذين لا نقدر على تسميتهم»؛ فكلمة الجن ينبغي تفاديها بأي حال من الأحوال؛ إذ تقع على عاتق النساء وفقاً للتقسيم الجنسي للمهام الطقوسية الخاصة بالإزغوارد، العمل على خلط القليل من الدقيق مع الماء، ودون إضافة الملح، مع الحرص على التزام الصمت والاقتصار على استعمال اليد اليسرى في إعداد الوجبة من أجل رسم حدود مجال مقدس من شأنه تهدئة الجن، من خلال تقديم وجبة طعام ملائمة، غير مملحة- على عكس وجبة الطعام المقدمة للبشر، والتي يجب أنْ تكون مملحة- حتى يتسنى للجن أكل نصيبهم من الوجبة والانصراف».

35 Crapanza159 :1973

36 Rachik 1990: 58

37 Rachik 1990: 107

38 El Alaoui 2001

39 Garrigues-Cresswell 1994: 184

لقد عبر هيل Hell عن ذلك في مونوغرافيته حول كناوة قائلاً: «تقدم للجن قطعة مطبوخة وغير مملحة من لحم الذبيحة ليأكلها»[40]. يتحدث هيل عن «طعام نذريّ» يخصص لاستقبال الجن، طعامٌ «يقتضي دائماً تحضيره بلا ملح»[41]. وبغض النظر عن الذبائح المقدمة للجن، فإن حضور الأطعمة غير المملحة ضمن طقوس كناوة موثوق ولا يرد عليه[42].

وإنْ كان غاني[43] يُحيل إلى تناقض مفهوم الضيافة في أصله اللاتيني hostis الذي يدل على الضيف والعدو في آن، فإنه يؤكد على اجتماع معالم العداء والضيافة في قلب ممارسة طقوسية واحدة، تُمارس من طرف امرأة، تُقدَّم بوصفها «معالجة غذائية للمس»، مع الأخذ في الحسبان المفهوم الديريدي للضيافة[44]. بالحديث عن هذه الممارسة الطقوسية، يتحدث معروف[45] عن «الطرد الأضحوي للشر»، كما يتكلم جيلارد عن «الطعام غير البشري» و«طعام إبليس» و«وجبة إبليس»؛ وذلك في معرض كلامه عن الطعام غير المملح بجنوب المغرب[46]. وفي كتابها «الصلحاء والسحرة: رحلة مغربية»، تعرف نينا كونسويلو إبتون Nina Consuelo Epton ضيافة الإنس للجن بكونها «دعوة الجن إلى السلام»[47].

إننا نسعى من خلال المنهج العلاجي المعتمد من طرف هيل وغاني وغيرهما، إلى ترسيخ تصورنا للأشكال المتعددة للعلاقة القائمة بين الإنس والجن، بل يمكننا بفضل ذلك المنهج، أنْ نفكر أبعد من ذلك: كما هو شأن تفكيرنا في علاقات التغلُّب والمقاومة وأواصر المصاهرة وكذا التفكير في الانقلاب الطقوسي لمعايير الممارسات.

وعلى هذا النحو، سنفحص بعض الممارسات الطقوسية، مِن قبيل الضيافة والصدقة والذبيحة، والتي نعتبرها تتعالق بشكل وثيق بمنطقيات استدماج الجن واستبعاده، فضلاً عن التشويش على الحدود الأنطولوجية[48]. مما يفصلنا كذلك عن الصورة التي رسمتها لنا الأنثروبولوجية المتوسطية عن الرجال بكونهم لا يحلون ضيوفاً إلا على غيرهم من الرجال (لا يُضيف الرجل إلا رجلاً مثله[49]).

---

40 Hell 2002: 185

41 Hell 2002: 209

42 Kapchan 2007: 75

43 Rhani 2007 et 2008

44 في هذا المقام، يُمكن الاطلاع على فصل «الشريف والممسوس: طقوس الضيافة» من أطروحة زكرياء غاني. راجع:

Rhani 2008: 261- 262

45 Maarouf 2009

46 Gélard 2008: 96

47 Epton 1958: 197

48 Descola 2005

49 Candea & Da Col 2012: S8

لقد أُنجزت دراسات عدة في الأنثروبولوجية بالمغرب رامت إلى استكشاف المؤاكلة الأضحوية، وإنْ كانت قد تجاوزت منطقياً السياق الطقوسي للضيافة. على غرار ما بينه جيلارد[50]، فإن تلك الدراسات تطرح تساؤلات معقدة تربط المؤاكلة الأضحوية بمتغيرات أخرى مثل الحماية والتراتبية والزبونية وعلاقات الوساطة، وهلم جرا. فهناك ضرب من الطقوس الأضحوية تتمركز حول وجبة الكسكس ب «التُوكَالْ»، وهو نوع من التسمم، لم تُستكشف بعد إلا على نحو ضئيل. في الواقع، يُطلق ذلك الاسم- التُوكالْ- على الطعام الذي تُضاف إليه مُكونات خطيرة تتكون في مجملها من مواد حيوانية قد تحتوي في الغالب على قدر كبير من السمِّيّة. يتعلق الأمر بمؤاكلة طقوسية تخص البشر والحيوان والجن. يشكل السم عنصراً أساسياً من عناصر سير الصلحاء (الأولياء) التي استقيتها من الريف الشرقي. إن السم هو المادة الجوهرية التي تمكن الأولياء من تملك بركة غيرهم من الأولياء. تشكل تلك المواد السامة في الغالب جزءًا من الكسكس الذي يضيّف به ولي صالح نظيره من الأولياء الصالحين. فلمجرد أنْ يتناول الصالح السم مع الكسكس المقدم له يخرج منه على هيئة أفعى؛ أيْ على هيئة حيوان. كما يلاحظ ذلك بلوخ Bloch[51]، فالسم عنصر مداري يثير مخاطر الاستقبال وتقاسم المواد. يُدافع الصلحاء عن أنفسهم من شر غيرهم من الصلحاء ويُظهرون عدوانيّتهم لضيوفهم. يحدثنا لانس Lens[52] بدوره عن عُدوانيّة الضيوف هذه التي تتمحور حول الجن قائلاً: للتعامل مع المس، يحث السحرة من البشر الضحية على تناول وجبة ضيافة تسمى بـ «فْتِيلْ المِيْتْ» [أو «طْعَامْ المِيْتْ»]، وهي عبارة عن كسكس يُعد [كيتفتل/ كيتكسس] بيد الميت عبر حركة دائرية، يُمزج بالعظام وعناصر أخرى من جسم الميت.

ينبهنا دريدا إلى أن «مجيء الآخر يفرض نفسه علينا بشكل لا يقبل الاختزال»[53]. إننا أمام موقفيْن إزاء الزائر: إما أنْ نستقبل الزائر وفقاً لقواعدنا واستعمالاتنا نحن أو ننصاع لقواعده واستعمالاته هو عينه. فما هو الموقف الذي يتخذه جبالة من زيارة الجن لهم؟ في منزلهم. فهل هناك قواعد واستعمالات يفرضها الجن على أنفسهم؟ كشف لنا سرد امرأة من دوار اجيبيش بقبيلة أنجرة المُحاذية لمدينة تطوان، عن مجيء الآخر في هيئة حيوان. يقول الناس إن الحيوانات تُبصر الجن، لذلك عندما يجيء جني بمحاذاة بقرة، فإنها لا تمشي. إنها ترفس لكنها لا تخطو أي خطوة، ناهيكَ عن التشكيك في الطبيعة الحيوانية لبعض الحيوانات. فوفادة الجن إلى المنزل تُساهم في تشويش الحدود الأنطولوجية. إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مقترحات عمل ديسكولا[54] Descola عن أنماط الوجود والأنطولوجيات، وإذا ما نظرنا عن كثب إلى جسمانية وكينونة كل من الإنس والجن، سنرى أن جبالة وغمارة، لا يُقيمون على مستوى فهمهم أي تمييز جوهري بين الجن والبشر؛ ذلك أن كينونة الجن، كما سبق وأشار سيمينيل[55] Simenel، في حالة أيت با عمران، تشبه كينونة الإنس في كل شيء. لكن وعلى الرغم

50 Gélard 2010: 75

51 Bloch 2005

52 Lens 1925, cité dans Amster 2013: 161

53 Derrida & Dufourmantelle 1997

54 Descola 2005

55 Simenel 2012: 14

من ذلك، يفترض أن يكون الجن قادرا على عبور حدود أنطولوجية معينة، متجاوزا جسدية الجن وجسمانية الإنس وكذا جسدية الحيوان.

وبغض النظر عن ذلك، يُفترض في الجن أنْ تكون لهم القدرة على اختراق بعض الحُدود الأنطولوجية والمرور عبرها، كما هو شأن الذهاب إلى ما وراء هيئة الجن وهيئة البشر وكذا هيئة الحيوان على وجه مخصوص؛ ذلك أن أجساد الجن تظل غير مرئية بالنسبة إلى البشر (فلا أحد يعرف بم يمكن تشبيهها)، لكن أجساد البشر تتشكل من «أجسام نفّاذة» [أجسام قابلة للاختراق من طرف الجن والحال هذه]. مثلها في ذلك مثل أجساد الحيوانات، خاصة الحيوانات المنزلية مثل: الكلاب والقطط، الأبقار والماعز، فالحمير، علاوة على بعض الحيوانات المتوحشة الأخرى، وإنْ كانت نادرة.

مشاهد- ميكرويّة طقوسية وإيكوصوفية مغربية

يأخذ المشهد- المِيكرويّ الطقوسي الأول مِن منزلٍ بدوي في قرية جبلية صغيرة لغزاوة مسرح له. يتعلق الأمر هنا باستحضار مشهد من الماضي القريب، من طرف رجل متزوج في منتصف العمر. جلسنا سوياً متكئيْن على جدار المنزل، بينما زوجته نائمة على الأرض. سألته عن الجن فحدثني عن جني كان قد سكن زوجته أو مسها. لقد كان هذا الجني ضيفاً على زوجته. لم يتوان فقيه من قرية مجاورة عن إبداء بعض النصح له من أجل إخراج الجن من جسد زوجته وطرده، كما هو شأن تطويق رقبة زوجته بخيط أحمر اللون. وإنْ كان الجن قد منعه من تطويق رقبة زوجته بالخيط المعني، فإنه تمكن في نهاية المطاف من ذلك. أومأ الفقيه للزوج بضرورة ضيافة الجن، فضيَّفه وجبة طقوسية بمعية عائلته التي اجتمعت على المائدة وحولها جلس أفرادها. فذبح الرجل دجاجة سوداء وأعد وجبة الكسكس من دون ملح ووجبة طاجين بالدجاج غير المملح. باشر الجن في الشكوى، وهو بالكاد يأكل الوجبة تلو الأخرى، يبدو أن الطعام لم ينل إعجابه بالقدر الكافي. فبينما يتبادلان الحديث، طلب الرجل من الجن ترك جسد زوجته ومغادرته. لينصرف الجن بعد إنهاء وجبته من جسد المرأة والغرفة على السواء.

أما المشهد- المِيكرويّ الطقوسي الثاني، فقد نبهنا إليه مُحاور آخر من أبناء غزاوة. في صلب حديثنا، أخبرني بإقدام بعض الناس على أفعال محرمة في مقابر القرية. يتعلق الأمر ببرانيِّين يجيئون إلى المقابر من أجل إراقة دماء الذبائح على أحجار مقابر أسلافهم. لقد أخبرني أن هذه الذبيحة باسم الأسلاف بمثابة صدقة؛ أيْ أعطية للجن؛ ذلك أن الجن يعشقون الدماء وبفضلها يمنحون للبشر سلطة أو قوة أكبر. وحكى لي أيضاً أن هناك أناساً من فخذ بو الحسن يزورون ولياً محلياً معروفاً بوصفه سيداً للجن ويتطاعمون الكسكس داخل ضريح الولي، مع العلم أنهم يأكلون الكسكس بملاعق معدنية كبيرة (مْغَارْفْ). إذا كان المعدن يستعمل لصد الجن وفراره، فإن صدقة الكسكس تنشد حماية الولي ورعايته.

وأما المشهد- المِيكرويّ الطقوسي الثالث، فقد ساقته لنا مُحاورة غْزاوية. لقد حكت لي رحمة كيف أدى مسها إلى إصابتها بالشلل؛ إذ أخبرها فقيه قريتها أن سبب إصابتها بالشلل هو مسها من طرف جني؛ أي لأنها مسكونة (سَاكْنْهَا جْنْ). فلكي تهيئ الطريق أمام خروج الجن من جسدها، ينبغي عليها أنْ تُعد وجبة الكسكس من دون ملح للعائلة برمتها. تلك الوجبة التي لم يأكل منها أي أحد من عائلتها، باستثنائها هي عينها [أيْ الجن الذي يسكنها]. توقع الفقيه تكلم الجن أثناء المؤاكلة، فحدث ذلك: أشار الجن لرحمة إلى المَوْضِع الذي يجب عليها أنْ تقصد به نصيبها من الصدقة، وهو مكان قريب من القرية، مسكون بالجن.

أما المشهدان- المِيكرويّيان الطقوسيّان الرابع والخامس، فقد اعتمدنا فيهما على مصادر بيليوغرافية. صحيح أنهما ليسا مشهديْن مِن قلب المجتمع الجْبلي أو الغْمَارِي بالضرورة، لكنهما مشهدان بليغان جداً.

يرجع المشهد- المِيكرويّ الطقوسي الرابع إلى ويسترمارك[56]:

«في حْيَايْنة: إذا كان هناك شخص يُعاني مِن لِرْيَاحْ، فإنه لا مناص من ذبح دجاجة سوداء أو ديك أبيض على رأس المعني، إلى أنْ يسيل عليه الدم؛ يُسْلق الطائر من دون ملح، فيشرب الرجل المريض من الحساء ويأكل اللحم، يُوضع ريش الطائر المذبوح في مكان مسكون بالجن، حتى يتسنى جذب هذا الأخير عبر رائحة الدم المتناثر على الريش، فيتصارع بسببه الجن فيما بينهم، لينتهي المطاف بالمريض إلى السكينة والشفاء من علته. وتعرف هذه الممارسة باسم النصرة. مع العلم أن هناك طقساً علاجياً آخرا لدى حياينة ينعت بصدقة الجن: وهي عبارة عن وجبة من الطْعَامْ (سِيكْسُو) تُحضّر بلحم غير مملح، فتوضع آناء الليل في مكان قريب من المنزل. معتقدون بذلك أن الجن يدع المريض وشأنه، ويرحل عنه من دون رجعة؛ وذلك بفضل الطْعام«[57].

يتعلق المشهد- المِيكرويّ الطقوسي الخامس بحكاية أدرجتها ليجي Legey في أطروحتها «تاريخ فتاة ولدت من رحم تفاحة»[58]. فبفضل أكل الرجل لإحدى التفاحتين اللتيْن أعطاهما لزوجته ساحراً، تمكن مِن ولادة فتاة، خرجت من ساقه، والتي تخلى عنها في الوقت عينه الذي ولدت فيه لتترعرع في الغاب مع صغار الغزال. ولكي يتحقق الأب من طبيعة ابنته تلك ونوعها وأي الكائنات تكون [هل هي من البشر أم من الجن؟]، أعد لها طبقين من الكُسْكُسْ؛ الطبق الأول غير مملح والطبق الثاني مملح، فوضعهما بجانب مشرب الغزال. إذا أكلت من الأول، فإنها فتاة آدمية (بشرية)؛ وإذا أكلت من الثاني فإنها جنية، فالجن لا يأكلون إلا الأطعمة غير المملحة. وفي اليوم الموالي، تفقد الرجل الطبق المملح الذي أكل منه ذاك الكائن ليتيقن من طبيعته البشرية، فطارده وأمسك به[59]. يبدو أننا أمام نوع من الابتلاء الرباني الذي يتخلل حكايات مغربية أخرى.

---

56 Westermarck1926

57 Westermarck 1926, i: 338

58 Legey 2010: 49

59 نفسه.

يجيء المشهد- المِيكرويّ السادس من حكاية استقيتها من عمل ميداني كنت قد أجريته بمعية مونتسيرات بينيتيز فرناندیز Montserrat Benítez Fernández بوزان، في شهر فبراير من سنة 2014. تُفيد هذه الحكاية خطف غولة لطفلات جمة عندها كرهائن: لتعد لهن سَيْكُوكْ من لبن كلبتها وقملها. فبينما بالكاد تُباشر إحدى الفتيات تناول الوجبة التي أعدتها لهن الغولة، كانت الفتاة الأخرى الأصغر سناً قد تناولت قدراً كبيراً من سيْكوك الغولة. قالت الأخت الأكبر سناً للصغيرة بعد قرصها: «لا تتناولي من الطعام، إنه ليس جيداً»، ثم قرصتها مرة أخرى كي تمنعها من أكل المزيد من الوجبة المعنية. أجابتها الصغيرة قائلة: «يا أختِ! ما بالكِ تحولين بيني وبين الأكل!؟». ليطلب باقي الأخوات من الأخت الأكبر سناً أنْ تترك أختهن الصغرى تأكل كما يحلو لها، فقالت لهن مجدداً: «إن الطعام غير جيد».

إننا أمام كائن بهيئة جسمانية ووجدان مخصوصيْن؛ يتعلق الأمر بكائن يسكن الغاب والمغارات. فثمة بعض الحكايات تسم الغولة بميْسم بشري الشكل، لكنها تسمها كذلك بميْسم حيواني الشكل، مما يجعلنا أمام كائن هجين. أما فيما يخص الطعام، فإن الأمر يتعلق بكسكس من نوع خاص يسمى: سيْكوك. فالغولة تُطعم أطفال البشر من حيوانات لا تعد طاهرة بالنسبة إلى الفقهاء ولا يحل أكلها.

انطلاقاً من تلك المشاهد- المِيكرويّة الطقوسية، يمكننا طرح سلسلة من الأسئلة: متى يحل الجن ضيوفاً على الإنس؟ ومتى يحل الإنس ضيوفاً على الجن؟ ما الدور الذي يلعبه العطاء والذبيحة والتبادل في طقوس ضيافة الإنس للجن؟ وما دور الأفعال البشرية وتأثيرها في المادة؟ ثم كيف يُسخِّر البشر المواد لمقابلة الجن؟

يُعرف الأنثروبولوجي الإنجليزي ميشيل هارزفيلد Michael Herzfeld الضيافة بكونها:

«سياق أساسي للتفاوض على العلاقات الاجتماعية، الأمر الذي يفسح المجال أمام الانعكاسات الرمزية لعلاقات السلطة المحيطة»[60]. وفي مقالها عن مجتمع الطوارق، عرفت ساسكيا والنتويتز SaskiaWalentowitz بدورها الضيافة بكونها «العتبة التي يتم فيها التفاوض على العلاقة مع الغيرية»[61].

إن الفرضية التي تمثل الخيط الناظم لبحثنا في الواقع هي: تكشف بعض استعمالات لغة الضيافة وممارسات الضيافة في حد ذاتها، عن المنطوق اللفظي والمادي لرابطة اجتماعية معينة. تسعى مسرحة المشاهد الطقوسية، أو بالأحرى بعض الانعكاسات الطقوسية، خاصة في حالة الجن، تسعى إلى تحويل صورة الغيرية الجذرية للآخر، إلا أن ضيافة الإنس للجن تشكل مدخلاً لتوسط العلاقات مع الآخر مُحتمل الخطورة. صحيح أن العلاقات الاجتماعية للسلطة التي تربط بين الإنس والجن يمكنها أنْ تمنح البشر سلطة واسعة، لكن ممارسة سلطة الجن على الإنس من شأنها إضعاف البشر. فالجن له ما يكفي من السلطة أو القدرة على شل لسان

60 Herzfeld 2008: 99

61 Walentowitz 2008: 99

الإنس ومنعه من القدرة على الكلام باسمه، وشل أطرافه وحركته، فتعطيل إدراكه (عقله)، وقض مضجعه، فهو يدفعه إلى الصراخ، ويثير فيه الضحك وبسببه يجهش على البكاء من دون سبب؛ مما يسبب له تشنجات في جسده...

يؤكد مايكل لامبيك Michael Lambek على «إمكانية تعايش البنيات الروحية المتعددة والمتنافسة في مجتمع واحد»[62]. ونضيف إلى ذلك، إمكانية تعايش مفاهيم روحية في وجدان الشخص الواحد، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الطبيعة المفارقة لعلاقة الإنس بالجن.

يُمكن لفاعلين متنوعين من جبالة أنْ يطبقوا ترسانة من المعارف والممارسات المختصة بالجن: فلاحون وفقهاء، صلحاء وشرفاء... وبالتالي فلا يمكننا بأي شكل من الأشكال أن نؤكد على التصميم العالمي لتلك المعارف والممارسات. كما سنرى ذلك، فإن هذه الأخيرة تصاغ غالباً عبر تعاون مزدوج بين الضيف والآخر، وقد تفرض الضرورة في بعض الأحيان التعاون بين «المريض» [المسكون] والفقيه [فقيه الشرط].

قوانين الضيافة وقواعدها ومعاييرها في المغرب

تمثل الضيافة الرمزية النموذج الشائع لدى جبالة في شمال المغرب: إنها بمثابة واجب وإلزام ديني، ومبدأ أخلاقي، وهي أيضاً فضيلة ذكورية إلى حد ما، ترتبط بالشرف والسلطة؛ إذ يأمر القرآن بإكرام الرفيق والمسافر وضيافتهما: يقدم للضيف الشاي، كما يضحي أو يذبح له المضيف باسمه، سواء كانت الذبيحة أو الأضحية عبارة عن جدي أم ماعز، بقرة أو كبش، ديك أو دجاجة... يختار المضيف نوع الذبيحة وفقاً لمنزلة الضيف. فيحضِّر الكسكس أو الطعام من لحم الأضحية، لتقدم الدعوة للمؤاكلة، كما هو شأن الصدقة.

إن ضيافة النبي سائدة، وهي لا تتجاوز ثلاثة أيام؛ لا ينبغي المكوث لدى الضيف مدة طويلة؛ وذلك على عكس ضيافة الجن المعتادة. تشير كلمة الضيافة العربية إلى استقبال الضيوف، وهي تعني كذلك وجبة الضيافة، كما تحيل الضيافة في البيليوغرافية الكولونيالية الفرنسية إلى ممارسة ديبلوماسية تقدم بفضلها الولائم الاحتفالية للشخصيات الوازنة. يعود الأصل الاشتقاقي العربي لكلمة ضيافة إلى جذر يعني: «الإضافة، والضم، والإتمام». عندما يستخدم جبالة كلمة «ضْيَافْ» للدلالة على حلول ضيف غير بشري ضيفاً على جسد بشري، فإنهم لا يُقْدمون على أمر عجيب: فالمثال المجازي لكلمة ضيف معروف على نطاق واسع لدى مجتمعات متوسطية عدة، وهو ليس غريباً عن اللغة العربية. ينطبق ذلك أيضاً على العلماء الذين يتحدثون عن الضيف للإشارة إلى العلة المرضية التي تصيب الجسم أو يستقبلها، والتي يصفونها في بعض الأحيان بالطفيلي.

62 Lambek246 :1996

إلى أي حد يمكن اعتبار طقوس ضيافة الإنس للجن بمثابة طقوس مؤسسة للغيرية؟ تفاعلاً مع بعض مستويات السلوك البشري المُسندة إلى الجن الذي يسكنه، يُمارس البشر طقوساً تؤول إلى فصل العناصر البشرية عن العناصر غير البشرية، لينتقوا منها ما ينتمي إلى غير البشر، وهي عناصر متنوعة قد تبدو متعارضة في الشخص عينه، تجمع بين سمات الإنس والجان على السواء، سمات لا يمكنها أنْ تتعايش داخل الشخص الواحد، وهو ما يتطلب نوعاً من الجهاد الجواني (جهاد النفس) على حد تعبير باندولفو[63] Pandolfo أو أفوفرAufauvre[64] في سياقات أخرى. إن الضيافة الموصوفة هي كذلك طقوس للمّ أو الدمج.

انقلابات طقوسية

من شأن المشاهد الطقوسية الصغرى الموصوفة سالفاً أنْ تضعنا في قلب انقلابات وانعكاسات قوانين الضيافة البشرية وقواعدها ومعاييرها.

ما المعنى الكامن وراء الانقلابات الطقوسية لضيافة الجان على طقوس ضيافة البَشر؟

في هذا الصدد، يمكننا تعيين العديد من الانقلابات الطقوسية: أ(الذبيحة: لا تُقام الذبيحة في نهاية المطاف بغية تناول الطعام، وإنما من أجل تقديم الدماء الطازجة- الطعام المفضل للجان- للجن وإطعامهم. نعتقد أن الجان يتغذى على الدم والريش الأسود. فمن الضرورة بمكان الانقلاب على بعض قوانين الضيافة البشرية لإرضاء الجن؛ ب(تقديم الكسكس من دون ملح لدعوة الجن: لا يقدم إلى الجن الكسكس مملحاً كما يقدم للبشر، بل يقدم بلا ملح من أجل إرضاء الجن الذي لا يحب الملح؛ ج(يؤكل الكسكس خارج منزل الضيف وليس داخله؛ د(من أجل دعوة الجن لتناول الكسكس ينبغي تجنب الملاعق المعدنية، فنفور الجان من المعدن معروف؛ تجنب البسملة في بداية الوجبة.. وهلم جرا؛ هـ(تدنيس المجالات... لا يوجد فيها أي أثر لأتاي أو الحليب أو التمر... أو غيرها من المواد المخصصة للضيافة البشرية، على الأقل بالنسبة إلى المشاهد- المِيكرويّة الطقوسية الموصوفة في هذه الدراسة.

ومن قواعد الضيافة عدم سؤال الضيف عمَن يكون ولا مِن أين جاء. كان بيت ريفرز Pitt-Rivers قد أشار إلى هذه النقطة في معرض حديثه عن الضيافة العربية، كما استدعاها فارس في كتابه «الشرف عند عرب ما قبل الإسلام»[65]؛ وذلك على عكس ضيافة الجن: فأول سؤال يطرحه الفقيه على الضيف من الجن هو مَن تكون (ما اسمك؟) ومن أين قدمت؟ بل يسأله في بعض الأحيان عن اللحظة التي وصل فيها إلى الجسد البشري

63 Pandolfo1997

64 Aufauvre 2008

65 Farès95 :1932

وسكن (من أجل معرفة من أي دين هو ضمن الأديان الثلاثة: «أمسلم أنت أم مسيحي؟ أو يهودي؟»[66])؛ لذلك.. لا يتعامل الفقيه مع الجن بوصفه ضيفاً مرحباً به يجب إكرامه، بقدر ما يتعامل معه بوصفه مُعتدياً.

إننا نأكل الطعام نفسه الذي يأكله غيرنا من الجن، لكن لا نأكله بالطريقة نفسها: أما حالة الضيافة بين البشر، فإن الوجبة الطقوسية تستوفي الضيافة، وأما حالة ضيافة الإنس للجن، فإن الوجبة الطقوسية تؤشر على خروج الجان من الجسد البشري الذي يسكنه. لقد رأينا كذلك أن الجن ضيوف يشتكون من الطعام، وهو ما يعد خرقاً سافراً لإحدى قواعد الضيافة البشرية؛ إذ لا ينبغي على البشر أبداً الشكوى من الضيافة المقدمة لهم، أو على الأقل أثناء حضور المضيف. تضيف ممارسة الضيافة إلى المضيف ضرباً من الشرف. وعلى العكس من ذلك، فإن الطعام المقدم للجن بالكاد يبقي الشرف على حاله. فمن وجهة نظر دينية أو معيارية، تعتبر تلك الممارسة بمثابة بدعة. في الواقع، يمكن لهذه الممارسة أيضاً أن تلحق العار بالفرد والعائلة، الجماعة والمنزل، فالحي والقرية، ثم الفخذ والقبيلة. إننا أمام ممارسات ترتبط بشكل وثيق بالسحر. إذا كانت ضيافة البشر تواصلية اجتماعياً بطبعها، فإن ضيافة الجن تظل سرية بالنسبة إلى الفرد والعائلة.

عندما يتعلق الأمر بالمجالات، فإن الطقوس تدل على الحدود المجالية للضيافة. ففي المشهد الأول، يحيل الخيط الأحمر إلى حد معين؛ إذ يستعمل جبالة الخيوط الحمراء في طقوس أخرى متنوعة: يُربط خيط أحمر على معصم الرضع حديثي الولادة، كما يعقد على معصم العروس وكاحليها أثناء طقوس الحناء (نْهَارْ الحَنَّةْ). في الحالات المذكورة، يعقد الخيط الأحمر عادة حول مفصل من مفاصل الجسد البشري (اليدين والقدمين والرأس)، وهي تمثل كذلك أجزاء الجسم البشري التي يلحقها ضرر الجن: إنهم يشلون اليدين والقدمين فالعقل الذي يُوضِّعه جبالة في الرأس.. في المشهد الثاني يستعمل زوار ضريح الولي ملعقة معدنية قديمة لتناول الكسكس. ويُقدم لنا الأدب الإثنوغرافي لشمال أفريقيا أمثلة متنوعة على شعور الجن بالنفور من المعادن. فلكي تحمي نفسك من الجنية عَيْشَة قنديشة بطريقة ما، عليك أنْ تضع سكيناً معدنياً على الأرض، لعله يحول بينك وبينها. كما يوضع سكين معدني في سرير المولود الجديد كي يحميه من الجن.

يسمى منزل جبالة بالدار، وهو مكان مخصص للضيافة تُحيط به حدود طقوسية ظاهرة للعيان. يتضمن أمكنة خاصة باستقبال الضيوف: العتبات والأبواب والنوافذ، الشرفة والأبهية. أما فيما يتعلق بالجن، فإن جبالة يرسمون حدود الاستقبال في مجالهم المنزلي على هذا النحو: يرشون الملح في زوايا المنزل لتعيين مجال يستعصي على الجن اختراقه أو ولوجه، كما يرشون القطران في الأماكن نفسها من المنزل لصد الأفاعي ومنعها من ولوج المنزل، فضلاً عن غلقهم للأبواب والنوافذ تجنباً للإصابة بالعين.

66 Mateo Dieste 2014

الانقلاب الطقوسي الأخير هو استحالة الغريب العدو hostis إلى الغريب الضيف hospes، كما أشار إلى ذلك ريفيرز[67] Rivers. لعل امتناع الجن عن الضيافة نادر؛ إذ تتيح التبادلات بين البشر والجن وكذا وجبات الضيافة المقدمة للجن نوعاً من التعايش بينهما، وإن كان هناك أي امتناع محتمل عن الضيافة، فإنه يصدر من البشر.

منزلة الحيوان في ضيافة الإنس للجن

إن حيوانات الضيافة في شمال أفريقيا هي حيوانات للمؤاكلة والتضحية الدينية[68] على السواء، فهي لا تمثل مجرد مادة لَحْمية للطعام. في المشهد- المِيكرويّ الطقوسي الثاني من المشاهد- المِيكرويّة آنفة الذكر، أوصى الفقيه بذبح دجاجة سوداء اللون. وفي حالة أخرى الجن هو الذي يطلب لون الحيوان المذبوح [الأضحية]. وفي مثال آخر ضربه غاني[69]، يطلب الجن كذلك نوع الحيوان المذبوح، والذي يكون في الغالب من الدواجن. يحدثنا غاني عن «استشراف المعالج للتضحية المطلوبة من الروح من دون أن يعبر عن ذلك بشكل صريح».

لم نشهد في مشهدنا- المِيكرويّ الطقوسي الثاني على أيّ طقوس تنجيمية، بقدر ما شهدنا على علامات رمزية. بحسب تقدير الفقهاء، يفضل الجن الدواجن السوداء. وفي الحالات جميعها، فإن الجن كائنات مِلحاحة. وفي كتابه «نداءات الإسلام»[70]، يقدم إميليو سبادولا Emilio Spadola مثالاً عن طلب عَيْشَة للخبز غير المملح، فضلاً عن بعض الملابس المختلفة ألوانها[71].

توشيج الغير ومصاهرته

تطرح دراسة أشكال استبطان الجن واستبدان البشر لغير البشر مسألة انسجام قواعد الضيافة. فانطلاقاً من الثقافة المادية- ثقافة الملح والدم، واللحم، فثقافة الكسكس والريش- وانطلاقاً من تحليل الأفعال الطقوسية ذات الصلة، يمكننا أنْ نتوصل إلى أفكار مهمة. تجعل الذبيحة والعطاء وكذا وجبة الضيافة، من الضيافة آلية لتأسيس التراتبيات. سنجد أنفسنا هنا أمام انقلاب على مستوى التراتبية: تقتضي الأعطية المقدمة إلى الجن نوعاً من التبادل [الأعطية المضادة]، فالكائن الذي يقبل الأعطية يوضع في منزلة أدنى. إننا أمام تدبير لانعدام الثقة بالجن. صحيح أن الذبيحة تندرج ضمن منهج علاجي، لكنها تسعى أيضاً إلى رسم الحدود بين البشر وغير البشر.

---

67 Rivers 1977

68 Benkheira 1999: 91

69 Rhani 2008: 229

70 Spadola 2013

71 Spadola 2013: 81

انطلاقاً من الطقوس التي فحصها بيير بونت Pierre Bonte، أشار إلى أن الطقوس الأضحوية تتمحور حول بناء الغيرية التي تقوم على حركة مزدوجة: فهي تقوم من جهة على آليات معرفية لمعرفة الذات والآخرين، وتقوم من جهة ثانية على إعادة تعريف الآخر في ضوء علاقته بالإسلام[72].

فبأي معنى يمكن اعتبار الضيافة «آلية معرفية لمعرفة الذات والآخرين»؟ إلى أي حد يمكن اعتبار طقوس الضيافة بمثابة طقوس مؤسسة للتواشج (أو التصاهر[73]) وروابط القرابة؟ خاصة إذا أخذنا في الحسبان الطابع الصراعي الذي توسم به في الغالب علاقة البشر بالجن، وهو ما يسميه ديسكولا Descola بـ «المُصاهرة الجمعية للأعداء»[74]، وينعته فيفيريوس دي كاسترو Viveiros de Castro كذلك ب «توشيج الغير ومصاهرته»[75]. في الحالتين معاً، يتعلق الأمر هنا باستحالة الفرد والجماعة غير البشرية إلى صهر للبشر، فضلاً عن تشييد روابط بين أنواع متنوعة من الكائنات البشرية وغير البشرية.

ها هي مسألة زواج البشر بغير البشر تبرز هنا من جديد: في الحالات التي لا تكون فيها للضيف من الجن أي إرادة في ترك الجسد البشري، يتعامل أهل «الممسوس»، «المجنون» أو «المسكون»، يتعاملون معه بوصفه متزوجاً لجنية، أو متزوجة لجني. يتعلق الأمر بالتمثيل الأدق لتوشيج الغير ومصاهرة الآخر.

خاتمة

تظل لقاءات الإنس بالجن لقاءات غامضة وغير قارّة بصفة عامة. فضيافة الإنس للجنس هي ضيافة محكومة بالالتباس وعدم الاستقرار. يكون الجن في بعض الأحيان ضيفاً مدعواً لمس الإنس، ويكون أحياناً أخرى مدعواً إلى الخروج من جسده. غالباً ما يعبر البشر عن رغبتهم في التحكم بالجن وتسخيره لمصلحتهم على نحو أفضل، لكنهم يأخذون بعين الاعتبار حماية أنفسهم من الجن والحذر من محاربته؛ إذ يمكن اعتبار الجن من أشكال الغيرية التي لها ما يكفي من القدرة على إفساد جوانية البشر وجسمانيّتهم.

إذا كانت الضيافة الطقوسية كما عبر عنها بنيامين بودو Benjamin Boudou، تنطلي على نوع من «التراتبية الانعكاسية التي تجعل من المؤانسة بين المجموعات ممكنة»[76]، فإن الضيافة الطقوسية للجن عند جبالة، من شأنها جعل مؤانسة وجدان الإنس وتجسيم الجن في جسده ممكنة، كما تمكن من الحفاظ على وجدان الإنس وسلامته عند طرد الجن من وجدانهم، حتى يتسنى للمَمْسوس إدراك الجن بوصفه دخيلاً

72 Bonte 1999: 59

73 Viveiros de Castro 2009

74 Descola 1993: 181

75 Viveiros de Castro 2009

76 Boudou 2012: 271

مفصولاً عن وجدانه. إنها تمكن من صيانة الحدود الاجتماعية[77] والأنطولوجية ontological boundaries، كما تساهم في إرباكها. إن الضيافة أيضاً هي رمز للتهدئة وحل للصراع الداخلي الكامن في الجسد البشري.

لقد موْضع جاك دريدا الضيافة انطلاقاً من فعل «اقتحام» الآخر للمنزل. إننا نتحدث عن «الانفتاح على مجيء الآخر»، يمكن لطقوس ضيافة الإنس للجن كذلك أنْ تستوعب طقوس مراقبة اقتحام الآخر. يمكننا في هذا الصدد العودة إلى سؤال هيرزفيلد Herzfeld: هل تسمح تلك الطقوس بانقلاب رمزي لعلاقات السلطة؟ ومن ثم الحديث عن رفض الضيافة؟

وإن كانت التفاعلات القائمة بين البشر والجن هي دائماً تفاعلات معقدة، فإنها تقوم على التجارب الفردية التي تشكل حقلاً للتبصُّر الأنثروبولوجي حول غيرية الشخص وهويته. وتعد كذلك تفاعلات غير متماثلة[78].

لقد رأينا مدى الأهمية البالغة لتناول الطعام في تعريف طبيعة العلاقة بين البشر وغير البشر من جبالة، بما في ذلك الكسكس غير المملح بوصفه طعاماً للجن والموتى والأولياء، فضلاً عن كونه طعاماً للغولة، وهي كائن غابوي متوحش غير بشري. فانطلاقاً من المؤاكلة الطقوسية والأضحوية، يمكننا إدراك المنزلة الإتيقية للطعام المعني، خاصة في حالة ضيافة البشر لغير البشر، في التعبير عن الروابط التي تربط بين البشر وغير البشر، أكانوا أحياء أم أمواتاً، وكذا تمتين أواصرها.

تُوسم الأفعال البشرية التي نتحدث عنها بـ «الإحْلالات الغذائية»، والتي تسلط الضوء على جملة من التبادلات المنتظمة وفقاً لنظام الأعطيات والأعطيات المضادة. يبدو أن المؤاكلة الطقوسية في هذا المقام، تتلاءم مع تمفصل نوع من العلاقات بين أفضية أنطولوجية منفصلة.

إني لم أتمكن هنا إلا من إبراز بعض الخطوط العريضة لموضوعنا، من شأنها الكشف عن معالم مشتركة تشكل أرضية لصياغة إشكالية دقيقة. فلكي ينتهي بنا المطاف إلى معرفة المنطقيات التفاعلية لاحتواء أو إلغاء عالم البشر وعالم غير البشر الذي يشكل تعريفاً للأنطولوجيات المحلية، ينبغي الغوص في تفاصيل الطقوس. تلك المهمة التي تمر بالضرورة عبر البحث الإثنوغرافي والعمل الميداني.

77 Wagner 2012

78 Descola 2005.

بيبليوغرافية

Amster E. J. 2013 – *Medicine and the saints: Science, Islam and the Colonial Encounter*. Texas, University of Texas Press.

Antonioli M. 2014 – *Théories et pratiques écologies: de l'écologie urbaine à l'imagination environnementale*. Paris, Presses Universitaires de Paris-Ouest.

Aufauvre C. 2009 – Des procès en chair et en songe. Sainteté et exorcisme à Bouya Omar et Sidi Chamharouch (Maroc). *Altérités* 6 (2): 93-114

Benkheira H. 1999 – Le rite à la lettre. Régime carné et normes religieuses. *In:* Bonte P.,

Brisebarre A.-M. & Gokalp A. (Ed.) *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS Éditions: 63-91

Berger H. 1992 – *Contes du Maroc*. Paris, Gründ.

Bloch M. 2005 – *Commensality and poisoning. Essays on cultural transmission*. Oxford, Berg.

Bonte P. 1999 – Sacrifices en Islam. Textes et contextes. *In:* Bonte P., Brisebarre A.-M. & Gokalp A.

(Ed.) *Sacrifices en islam. Espaces et temps d'un rituel*. Paris, CNRS Éditions: 21-61

Boudou B. 2012 – Éléments pour une anthropologie politique de l'hospitalité. *Revue du MAUSS* 40(2): 267-284

Candea M. 2012 – Derrida en Corse? Hospitality as scale-free abstraction. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18 (s1): S34-S48

Candea M. & Da Col G. 2012 – The return to hospitality. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18 (s1): S1-S19

Camps-Fabrer H. 2000 – *Hospitalité. Encylopédie berbère 23*. Hiempsal-Icosium, Aix-en-Provence, Édisud: 3503-3508

Cixous H. 2003 – *Le dernier caravansérail (programme)*. Paris, Le Théâtre du Soleil.

Crapanzano V. 1973 – *The Hamadscha, A study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley, University of California Press.

Da Col G. 2014 – Turns and returns. *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): i-v.

Derrida J. 1998 – Un ver à soie. *In:* Cixous H. & Derrida J. (Ed.) *Voiles*. Paris, Galilée: 23-85

Derrida J. & Dufourmantelle A. 1997 – *De l'hospitaité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris, Calmann-Lévy.

Descola P. 1993 – Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro. *L'homme* 33 (2-4): 171-190

Descola P. 2005 – *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.

El Alaoui N. 2001 – *Le Soleil, la Lune et la Fiancée végétale: essai d'anthropologie rituelle. Les Idaw Martini de l'Anti-Atlas*. Aix-en-Provence, Edisud.

Epton N.C. 1958 – *Saints and sorcerers: A Moroccan journey*. London, Cassell.

Erb M. 2013 – Gifts from the Other Side: Thresholds of Hospitality and Morality in an Eastern Indonesian Town. *Oceania* 83 (3): 295-315

Farès B. 1932 – *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam: étude de sociologie*. Paris, Adrien-Maisonneuve.

Garrigues-Cresswell M. 1994 – La profusion rituelle berbère: une nécessité sociale. *Annuaire de l'Afrique du Nord* XXXIIII: 181-188

Gélard M.-L. (Ed.) 2008 – *Les usages du henné: pratiques, rites et représentations symboliques*. Nancy, Presses Universitaires de Nancy.

Gélard M.-L. 2010 – « Mon sel dans ton ventre ». Accord, agrégation et identité par la consommation de nourriture carnée dans le sud-est marocain. *Anthropozoologica* 45 (1): 67-76

González Vázquez A. 2010 – *Mujeres de Yebala: Género, Islam y alteridades en Marruecos*. Thèse doctorale, Universidad de Cantabria.

González Vázquez A. 2013 – Usos de la terminología del parentesco en Marruecos: Humanos, jnun, matrimonio, afinidad y alianza. *Ankulegi, Revista de Antropología Social* 17: 57-70

Gotman A. 2001 – *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*. Paris, PUF.

Guattari F. 1989 – *Les trois écologies*. Paris, Éditions Galilée.

Hell B. 2002 – *Le tourbillon des génies. Au Maroc avec les Gnaoua*. Paris, Flammarion.

Henare A., Holbraad M. & Wastell S. 2007 – *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London, Routledge.

Herzfeld M. 1980 – Honor and Shame. Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems. *Man* 15: 339-351

Herzfeld M. 1987 – « As in your house »: Hospitality, Ethnography, and the Stereotypes of Mediterranean Society. *In:* Gilmore D.D. (Ed.) *Honour and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Washington, AAA: 75-89

Herzfeld M. 2008 – L'intimité culturelle. Poétique sociale dans l'État nation. Laval, Presses de l'Université de Laval, 285 p.

Holbraad M. & Pedersen M.A. 2017 – *The Ontological turn. An Anthropological exposition*. Cambridge, Cambridge University Press.

Houdart S. & Thiery O. 2011 – *Humains, Non-Humains. Comment repeupler les Sciences Sociales*. Paris, La Découverte.

Innerarity D. 2009 – *Éthique de l›hospitalité*. Québec, Presses de l'Université Laval.

Kant I. 1795 – Perpetual Peace: A philosophical sketch.

Kapchan D. 2007 – *Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and Music*. Wesleyan University Press.

Kirksey S.E. & Helmreich S. 2010 – The emergence of multispecies ethnography. *Cultural anthropology* 25 (4): 545-576

Kohn E. 2007 – How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American ethnologist* 34 (1): 3-24

Ladwig P. 2011 – Can things reach the dead? The ontological status of objects and the study of Lao budhist rituals for the spirits of the deceased. *In:* Endres K.W. & Lauser A. (Ed.) *Engaging the Spirit World: Popular Beliefs and Practices in Modern Southeast Asia*. London, Berghahn: 19-41

Ladwig P. 2012a – Visitors from hell: transformative hospitality to ghosts in a Lao Buddhist festival. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18 (s1): S90-S102

Ladwig P. 2012b – Ontology, materiality and spectral traces: Methodological thoughts on studying Lao Buddhist festivals for ghosts and ancestral spirits. *Anthropological Theory* 12 (4): 427-447

Lambek M. 1996 – Afterword: spirits and their stories. *In:* Mageo J.M., Howard A. & Levy R. (Ed.) *Spirits in Culture, History and Mind*. London, Routledge: 237-250

Legey F. 2010 (1926) – *Contes et légendes populaires du Maroc recueillis à Marrakech*. Casablanca, Éditions du Sirocco.

Lens A.R. de 1925 – *Pratiques des harems marocains: Sorcellerie, médicine, beauté*. Paris, Geuthner.

Maarouf M. 2009 – ʿĀšūrāʾ as a Female Ritual Challenge to Masculinity. *Arabica* 56 (4-5): 400-439

Mahdi M. 1999 – *Pasteurs de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel*. Casablanca, Fondation Konrad Adenauer.

Mallet M.-L. 2008 – Une pensée de l'hospitalité. *In: Derrida à Alger: Un regard sur le monde*. Paris/ Alger, Actes Sud/Barzakh.

Massignon L. 1987 – *L'hospitalité sacrée*. Paris, Nouvelle Cité.

Mateo Dieste J.L. 2014 – ¿Eres musulmán, judío o cristiano? Alteridad y construcción de la

diferencia en el exorcismo y el adorcismo marroquíes. *Revista de Dialectología y tradiciones populares* LXIX (2): 263-284

Morgan L.H. 1881 – *Houses and House-Life of the American Aborigines*. Washington, Government Printing Office.

Naess A. 1973 – The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry, An interdisciplinary journal of philosophy* 16 (1-4): 95-100.

Pandolfo S. 1997 – *Impasse of the Angels: Scenes from a Moroccan Space of Memory*. Chicago and London, University of Chicago Press.

Pitt-Rivers J. 1968 – The Stranger, the Guest and the Hostile Host. *In:* Peristiany J.G. (Ed.) *Contributions to Mediterranean Sociology*. The Hague, Mouton: 13-30.

Pitt-Rivers J. 1977 – The law of hospitality. *In:* Pitt-Rivers J. (Ed.) *The fate of Shechem, or the politics of sex: essays in the anthropology of the Mediterranean*. Cambridge, University Press: 94-112

Pitt-Rivers J. 2012 – The law of hospitality. *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 501-517

Rachik H. 1990 – *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*. Casablanca, Afrique Orient.

Rhani Z. 2007 – Possession et exorcisme au Maroc: Les rituels de l'hospitalité. *In:* Strohm K. & Lanoue G. (Ed.) *Célébrer une vie. Actes du colloque en l'honneur de Jean-Claude Muller*. Montréal, Publication de l'Université de Montréal: 98-106

Rhani Z. 2008 – Le cherif justicier et la possédée nourricière: Les rituels de l'hospitalité, chapitre dans la thèse doctorale intitulée *Le culte de Ben Yeffou: sainteté, rituel et pouvoir au Maroc.* Faculté des Arts et des Sciences, Université de Montréal.

Rivers J. 1977 – The law of hospitality. *In:* Pitt-Rivers J. (Ed.) *The fate of Schechem or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*. Cambridge, Cambridge University Press: 94-112.

Skounti A. 2006 – « L'hospitalité berbère » prolongements d'un récit gellnerien. *Études et Documents Berbères* 24: 149-158

Shérer R. 1997 – Cosmopolitisme et hospitalité. *Communications* 65 (1): 59-68.

Simenel R. 2012 – Quand les djinns sèment le doute dans l'ordre des apparences: un contrepoint animiste dans l'ontologie analogique marocaine. *In: Ce qui fait les êtres: la caractérisation des êtres naturels et surnaturels*. Les rencontres du Centre Jacques Berque, Rabat: 13-19

Spadola E. 2013 – *The Calls of Islam. Sufis, Islamists and Mass mediation in Urban Morocco*. Bloomington, Indiana University Press.

Viveiros de Castro E. 1998 – Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien. *In*:

Alliez E. (Ed.) *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*. Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo: 429-462

Viveiros de Castro E. 2002 – *A inconstância da alma selvagem. E outros ensaios de antropología*. São Paulo, Cosac Naify.

Viveiros de Castro E. 2009 – *Métaphysiques cannibales*. Paris, Presses Universitaires de France.

Wagner R. 2012 – « Luck in the double focus »: ritualized hospitality in Melanesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18 (s1): S161-S174.

Walentowitz S. 2006 – Tout un monde au creux d'un plat. Propos sur la grande écuelle des Touaregs. *Journal des africanistes* 76 (1): 103-120

Westermarck E. 1926 – *Ritual and belief in Morocco*. London, Macmillan and Co.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com