المعنى الثقافي للروح

بحث في الأنثروبولوجيا النفسية

د. سيد فارس
مدرس الأنثروبولوجيا
كلية الآداب – جامعة بني سويف

مستخلص:

يدفع علم النفس الثقافي، احد ابرز الاتجاهات المعاصرة في الأنثروبولوجيا النفسية، صوب مقاربة وبحث "واقع" الأرواح، والآلهة، والأشباح، والتلوث الروحي spiritual pollution، والفئات الانفعالية غير المألوفة، وذلك من منظور ابناء الثقافة انفسهم. وعليه تحددت اهداف هذا البحث على النحو التالي: (١) استجلاء الصيغ والتصورات الثقافية الكامنة في المعنى الثقافي للروح. (٢) الكشف عن تصور المحليين أو أبناء الثقافة، وتأويلاتهم لماهية الروح. (٣) الكشف عن المعاني الثقافية المتعلقة بالعلاقة الروح بالجسد. (٤) استيضاح تصورات المبحوثين وتأويلاتهم للتناسخ أو التجسد الجديد للروح. (٥) استجلاء راقات المعنى الثقافي التاريخية الكامنة أسفل المعنى الثقافي الآني للروح. وقد توسل هذا البحث بمنهجية انثروبولوجية كيفية ارتكزت في جمع البيانات على أدوات الملاحظة بالمشاركة، والمقابلات شبه الموجهة. وانطلق من إطار نظري موجه قوامه الاتجاهات التأويلية الجيرتزية وما بعد الحداثية. وقد خلص البحث إلى عدة نتائج من اهمها: (١) يتسم التصور والتأويل الثقافي للروح، في مجتمع البحث، بالغموض، ويقنع بكونها سراً إلهياً. ويتماهى مفهوما "الروح" و"النفس" في اذهان المبحوثين. (٢) تكشف نتائج البحث عن تصور أحادى للروح (أحادية الروح). (٣) يؤشر المعنى الثقافي للروح على انه ليس ثمة انفصال مستديم بين الجسد والروح حتى بعد الوفاة. وأن ثمة وحدة تجمع بين الجسد والروح. إذن لا يقع ثمة انفصال دائم بين الروح والجسد، أو بين الموتى والأحياء، أو بين عوالم الدنيا والآخرة التي تعتبر الحدود بينها نفيذة. ويرفد تصور ومعنى التلازم والترافق بين الجسد والروح من تصور المصري القديم للعلاقة بين الجسد والروح. (٤) يعتقد أفراد مجتمع البحث في التناسخ أو التجسد الجديد للروح. ويتبدى الاعتقاد في تناسخ الأرواح في كثرة من الممارسات والمعتقدات التي تشتمل عليها الثقافة الريفية.

الكلمات المفتاحية:

المعنى الثقافي للروح، ماهية الروح، الروح والجسد، التناسخ (التجسد الجديد).

Abstract

Cultural psychology, one of the most prominent current approaches in psychological anthropology, urges researchers to recognize the "reality" of souls, and of gods, spiritual pollution, and unfamiliar emotional categories for those people who lives, embody, and express them. Therefore the present qualitative study focuses on: (1) Elucidation of cultural schemas and conceptions lie in the cultural meaning of soul. (2) Revealing indigenous views and interpretation of the essence of soul. (3) Uncovering the cultural meanings concerning the relationship between soul and body. (4) Clarification of indigenous people's perceptions and interpretations of reincarnation. (5) Exploring the historical strata of cultural meaning lies under the synchronic cultural meaning of soul. The present study used an anthropological qualitative methodology relied for data collection upon: participant observation, Semistructured interviews. And it was moreover oriented by Geertizian and postmodern interpretive approaches. The findings revealed that: (1) Cultural conception and interpretation of soul is ambiguous and consider it a divine secret. And the concept of soul is identified with the concept of breathe in the minds of indigenous people. (2) The results revealed a singular conception of soul (singularity of soul). (3) The cultural meaning of soul indicates that there is no standing or a permanent separation between soul and body in life or death; and there is a unity between them both. This means the there is no a separation between soul and body; the live and the dead; this world and afterlife. The conception and meaning of Concomitance between soul and body flows into the view of the ancient Egyptian of the relationship between body and soul. (4) Informants believe in reincarnation. And this is evident in a plenty of beliefs and practices involved in rural culture.

Key words

Cultural meaning of soul, essence of soul, soul and body, reincarnation.

مقدمة

يدفع علم النفس الثقافي، أحد أبرز الاتجاهات المعاصرة في الأنثروبولوجيا النفسية، صوب مقاربة وبحث "واقع" الأرواح souls والآلهة، والأشباح، والتلوث الروحي spiritual pollution، والفئات الانفعالية غير المألوفة، وذلك من منظور أبناء الثقافة أنفسهم. وتؤكد الاتجاهات التركيبية constructionist، وثيقة الصلة بعلم النفس الثقافي، أن كل موجودات الحياة متشكلة ومنبنية ثقافياً culturally constructed، ذلك أن الطرق التي يتحدث ويكتب بها الأفراد عن الظواهر والموجودات الثقافية والاجتماعية تشكل هذه الظواهر والموجودات[١].

ومنذ منتصف السبعينيات، يتجه الباحثون إلى درس قضايا الذاكرة والمعنى[٢]. بيد أن اهتمام الأنثروبولوجيا بمشكلة المعنى قد صار أكثر بروزاً وتأثيراً في أعقاب هيمنة منحى ما بعد الحداثة واستبداله تأويل المعاني بتفسير الظواهر الثقافية؛ والنقد ما بعد البنائي للنظرية الثقافية الذي أثار جدلاً وشكوكاً حول فرضيات التماسك والترابط والمشاركة في أنساق المعاني الثقافية[٣]. ويؤشر ذلك على تحول في دفة التحليل الأنثروبولوجي عن دراسة السلوك والبناء الاجتماعي، إلى دراسة الرموز والمعاني والعقل أو الثقافة التصورية، وتحليل الأنساق الرمزية بقصد فهم الثقافات كما تتم الخبرة بها، وإفساح المجال لوجهة نظر الآخرين (المبحوثين) بدرجة أكبر من الباحثين.

تكافئ الثقافة، في التعاريف الأنثروبولوجية التقليدية، الأفكار والسلوكيات المكتسبة اجتماعياً. واليوم تعد الثقافة أولا وقبل كل شيء مسألة تتعلق بالمعنى، على حد تعبير هانرز Ulf Hannerz [٤]. ويمثل التركيب الاجتماعي للمعنى عنصراً أساسياً في الثقافة[٥]. وقد نشأت فكرة أن الثقافة يمكن دراستها عن طريق فحص المعرفة المشتركة نشأت من تأكيد الأنثروبولوجيا على أنساق المعنى المتأصلة في الكيانات المتشكلة

ثقافياً. ووفقاً لهذه الرؤية تتألف الثقافة ليس من سلوكيات، او حتى انماط سلوك، ولكن بالأحرى من معلومات او معرفة مشتركة مشفرة encoded في انساق المعنى[٦]. بتعبير آخر، يتألف مضمون الظواهر الاجتماعية والثقافية من معاني.

لا تخلو ثقافة إنسانية واحدة من نسق معتقدات خاص بالروح soul، كما ان الاعتقاد في وجود الأرواح spirits وقدرتها على التفاعل مع البشر هو اعتقاد قديم وموجود في كل الثقافات[٧]. ويمثل المعنى الثقافي للروح جزءً لا يتجزأ من النسق الديني أو العقائدي، ونسق الموت. ويوجه المعنى الثقافي للروح التفكير والشعور والسلوك. ويمثل الكشف عن المعنى الثقافي للروح في أذهان المبحوثين ابناء الثقافة اهمية بالغة لفهم جوانب وموجودات ثقافية أخرى. إذ توفر المعتقدات الخاصة بالروح نافذة لرؤية التنظيمات الاجتماعية في المجتمع، وقيمه الثقافية، ورؤى العالم السائدة فيه. نخلص مما سبق إلى أن لهذا البحث أهمية نظرية وتطبيقية يُلقى عليها الضوء فيما يلي.

الأهمية النظرية والتطبيقية للبحث

تتميز ثقافات العِزب بسمات ثقافية فذة أهملتها المقاربة الأنثروبولوجية والسسيولوجية التي تفترض تماثلها مع سمات ثقافات القرى التي تتبعها، أو تسلطت على الجوانب السياسية والاقتصادية أو الأبنية الكبرى مع تجاهل رؤى العالم والمعاني الثقافية التي يخلعها القرويون على الظواهر والموجودات الثقافية والاجتماعية. وقد أمعنت هذه المقاربات البحثية، في الغالب الأعم، في اختزال وتجريد وجهات نظر المبحوثين، وطمس النظرة الداخلية emics أو تشويهها.

من هنا تتضح أهمية هذا البحث الذي يسعى إلى استجلاء المعاني الثقافية المتعلقة بالروح، والنظرة الداخلية للثقافة. وهو اتجاه تبناه منذ منتصف ثمانينات القرن المنصرم أنثروبولوجيو ما بعد الحداثة الذين

توسلوا بمنهجية الاثنوجرافيا متعددة الأصوات polyphonic ethnography التي ترتكز على تأويلات الإخباريين، وجعل المبحوثين يتحدثون نيابة عن أنفسهم بغية التمثيل الصادق والواقعي للثقافة قيد البحث، وإفساح المجال في التقرير النهائي لأصوات المبحوثين للظهور دون المغالاة في تجريدها. وقد نزعت الاثنوجرافيا متعددة الأصوات المركزية عن صوت الباحث، وأتاحت فرصة ظهور أصوات أخرى داخل النص الاثنوجرافي. وبذلك لا ينفرد الباحث بالتفسير أو التأويل، وإنما يشارك مبحوثيه سلطة التفسير والكتابة، بما يحقق التمثيل الصادق للواقع.

إذن يسعى هذا البحث بإيجاز إلى بحث مكون رئيس من مكونات الثقافة الريفية وهو تصورات الروح، أو المعنى الثقافي للروح، أو الرؤى المحلية للروح التي تمثل جزء لا يتجزأ من النسق العقائدي ورؤى العالم في الثقافة الريفية.

تساؤلات البحث وأهدافه

تتمحور مشكلة البحث حول تساؤل محوري: ما هي مشتملات المعنى الثقافي للروح في الثقافة القروية، أو ما هي الصيغ schemas والتأويلات الثقافية التي ينضوي عليها المعنى الثقافي للروح؟ وعليه تحددت أهداف هذا البحث على النحو التالي:

(١) استجلاء الصيغ والتصورات الثقافية الكامنة في المعنى الثقافي للروح.
(٢) الكشف عن تصور المحليين أو أبناء الثقافة، وتأويلاتهم لماهية الروح.
(٣) الكشف عن المعاني الثقافية المتعلقة بالعلاقة الروح بالجسد.
(٤) استيضاح تصورات المبحوثين وتأويلاتهم للتناسخ أو التجسد الجديد للروح.

(٥) استجلاء راقات المعنى الثقافي التاريخية الكامنة أسفل المعنى الثقافي الآني للروح.

الإطار النظري:

يتوسل هذا البحث بالاتجاهات التأويلية الجيرتزية وما بعد الحداثية. ومن المقطوع به أنه خلال عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن المنصرم حدث تحول من التركيز على السلوك والبناء الاجتماعي بقصد بناء علم طبيعي لدراسة المجتمع، إلى دراسة المعنى والرموز واللغة، وإلى رؤية جديدة مؤداها ضرورة فهم الحياة الاجتماعية بوصفها نوعاً من تفاوض المعاني Negotiation of Meanings. واضح أن الأنثروبولوجيا التأويلية تولي اهتماماً وتعطي الأولوية للجانب غير المنظم والأكثر فوضوية من الفعل الاجتماعي؛ وهو الجانب الذي أُقصى إلى موقع هامشي في المنظورات التي تؤكد على دراسة السلوك الذي يمكن قياسه ورصده بطريقة موضوعية، وتفسيره على أيدي باحثين موضوعيين. إذن تهتم الأنثروبولوجيا التأويلية بدراسة الثقافات بوصفها أنساقاً للمعنى، وتركز على عملية التأويل ذاتها؛ أي على الاثنوجرافيا باعتبارها عملية للمعرفة أو عملية معرفية[٨].

إذن، تتمثل بؤرة اهتمام الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية في دراسة المعنى في الحياة الاجتماعية الإنسانية ـ كيف نفهم ونفسر بعضنا البعض، ونفسر بيئاتنا، وكيف نخلق، على أساس تصوراتنا، عوالم اتصالية مشتركة أو أنساقاً ثقافية للمعنى[٩]. وتتبنى الاتجاهات التأويلية فرضية مؤداها أن المعاني عامة، وترفض فكرة المعاني بوصفها حالات سيكولوجية. ويمكن القول بلا غلو أن كليفورد جيرتز هو ممثل هذا الاتجاه، والمسئول عن التحول من رؤية الثقافة بوصفها مصطلحاً شاملاً يحوي عمليات التعلم والممارسة الاجتماعية، إلى معادلة الثقافة بأنساق المعنى، مع التركيز على وجهة نظر الفاعل[١٠]. ومع ذلك كان لفيكتور تيرنر Turner وديفيد شنيدر Schneider دور في بلورة النظرة إلى

الثقافة بوصفها مجموعة من المعاني المشتركة، ويكون المشاركون فيها على وعي بأنها مشتركة[١١].

ويكتسب الأفراد - الذين يتعلمون تأويل عالمهم في ظل ظروف متماثلة - ابنية عقلية متماثلة، ويتوصلون إلى ذات المعاني المشتركة داخل جماعة معينة. وتتشكل المعاني وترسخ قبل الاكتساب الفردي لها، أو بتعبير جيرتز "الثقافة هي نمط المعاني التي تنتقل تاريخياً، وتكون كامنة ومتضمنة في الرموز، نسق المفهومات أو التصورات الموروثة. وتعتبر هذه الرموز قائمة وموجودة بما يعني أن الفرد لا يصنع المعاني الثقافية أو يكتشفها بنفسه[١٢].

ومنذ منتصف ثمانينيات القرن الماضي تتبنى انثروبولوجيا ما بعد الحداثة المنحى الجيرتزي التأويلي[١٣]. فتؤكد على دراسة المعاني، والتخلي عن التفسيرات السببية وبناء القوانين والتعميمات[١٤]. ويمثل إدوارد سابير Sapir ابرز رواد مدرسة الثقافة والشخصية الذي ترفد من بعض رؤاه انثروبولوجيا ما بعد الحداثة في مقاربتها للمعنى. وقد تأثر سابير بآراء سيجموند فرويد خاصة تأكيده على أن "الشيء المهم في تفسير أفكار الفاعلين، ومعتقداتهم، وقيمهم هو فهم مقاصدهم وبواعثهم ورغباتهم، باختصار فهم "المعاني" سواء كانت شعورية أو لا شعورية"، وأنه حتى الظواهر التي تبدو بلا معنى في ظاهرها (مثل الأعراض العصبية، والأحلام) هي ظواهر ذات معنى، ويتحدد دور المحلل في الكشف عن هذه المعاني. وفي مطلع عام ١٩٣٢ قرر أن الأنماط الثقافية لا يمكن فصلها - واقعياً - عن تنظيمات الأفكار والمشاعر التي تشكل وتكوّن الفرد، وذلك لأن مكان الثقافة الحقيقي هو في التفاعلات التي تتم بين جماعة معينة من الأفراد (في الجانب الذاتي) في عالم المعاني التي قد يجردها أو يتمثلها الفرد لا شعورياً من خلال مشاركته وانخراطه في هذه التفاعلات[١٥].

تؤكد أنثروبولوجيا ما بعد الحداثة على أن جوهر تمايز وتفرد الثقافة يكمن في مستوى المشاعر والأفكار والمعاني. وتهتم الاثنوجرافيات ما بعد الحداثية بنظريات وتصورات الشخص أو المعاني التي يخلعها على الظواهر والموجودات، والتي تستقي وتنبع من الخطابات والتفسيرات المحلية التي تتضمن تصورات عن التطور الإنساني، ودورة الحياة، وطبيعة التفكير، واختلافات النوع، والتعبيرات الملائمة للعواطف. وتركز هذه الاثنوجرافيات المعاصرة على معنى الحياة لدى المبحوثين وتصوراتهم عنها في سياقات اجتماعية مختلفة. ويتطلب ذلك مقولات تأطيرية مختلفة وأساليب مختلفة لتنظيم النص، وذلك على عكس الاثنوجرافيات الوظيفية التقليدية التي اعتمدت أساساً على ملاحظة وتفسير الرموز التي ينتجها المبحوثون بصورة جمعية، وذلك بقصد التعرف على نوعية حياتهم اليومية(١٦).

وبالإضافة إلى رفض أساليب العلم الامبيريقي والأنثروبولوجيا العلمية، يرفض النقاد ما بعد الحداثيون التفسير الذي يتخذ شكل القانون. ويرون أن العلم الامبيريقي لا يلاءم دراسة المسائل والظواهر الإنسانية لأن هذه المسائل لا تحدثها أسباب معينة بطريقة ميكانيكية، وفقا للنموذج الإرشادي المسيطر في العلوم الفيزيقية والبيولوجية. وأن المسائل والظواهر الإنسانية تحوي "معاني" وليس "أسباب". ونظراً لأن المعاني تتنوع، وتختلف باختلاف السياق، فإن التفسيرات التي تتطلب قوانين عامة تكون مستحيلة. ويقرر النقاد ما بعد الحداثيون أن فهم المسائل والظواهر الإنسانية يتحقق عن طريق تأويل هذه المعاني وتقديم أوصاف مركزة لهذه السياقات، أو على حد تعبير فرانكيل Frankel، من خلال وصف الأنماط بدلاً من محاولة اكتشاف الأسباب. وقد طورت الأنثروبولوجيا التأويلية ما بعد الحداثية هذه الرؤية. ولاحظت شيري أورتنر Ortner أن الأنثروبولوجيا الرمزية تتخلى كلية عن كافة دعاوى ومقولات التفسير السببي. ويشعر النقاد ما بعد الحداثيون أن التفسيرات السببية

تفتقر إلى الحياة، وهي ميكانيكية، ومن ثم فهي إما أن تكون مستحيلة أو لا أخلاقية[١٧].

ويتوسل الباحثون أصحاب الاتجاهات التأويلية وما بعد الحداثية بأسلوب الوصف المكثف Thick Description والذي يرتكز على تسجيل السرد بطريقة مكثفة مركزة دون المغالاة في اختزال وتجريد رؤى المبحوثين. يعني ذلك التركيز على مستوى الوحدات المجهرية الصغرى والخاصة، إذ يتميز الوصف المكثف الدقيق بمركب من التفصيل والتحديد الدقيق الذي يتحقق في إطار البحث الكيفي المرتكز على المشاركة، وقضاء فترة طويلة في سياقات محدودة النطاق. ويسعى الأنثروبولوجي الذي يتوخى أسلوب الوصف المكثف إلى التنقيب بعمق في البنى التصورية الخفية التي تعطى المعنى للاستخدام الرمزي في ثقافة معينة.

المفهومات الرئيسة:

المعنى الثقافي:

تعد الفترة من (١٨٨٠ - ١٩١٠) في ألمانيا بالغة الأهمية عند الحديث عن الجذور الفكرية والفلسفية التي أرفدت مفهوم المعنى في الأنثروبولوجيا. فقد شهدت هذه الفترة إعادة الاهتمام بأعمال كانط، الأمر الذي أدى إلى تبلور ما عرف بالمدارس الكانطية الجديدة. وما يهمنا في هذا السياق أن كافة هذه التيارات الفكرية قد جمعها اهتمام بمفهوم المعنى. وقد ألهب هذا المفهوم خيال العلماء في ذلك الوقت واستحوذ على تفكيرهم، حتى أن علماء الرياضيات من أمثال فريج Frege قد استعملوه في بحوثهم[١٨].

والبين أن عدداً من العلماء قد أنفقوا الكثير من الجهد عند مقاربة مشكلة المعنى في العلوم الاجتماعية. ومن هؤلاء العلماء بعض المؤرخين الفلاسفة من أمثال ويلهيلم ديلثي Wilhelm Dilthey، وويلهيلم ويندرلاند Wilhelm Winderland، وهينريش ريكيرت Heinrich

Rickert، وعالم اللغة المستشرق ماكس مولر M. Muller، وعالمي الاجتماع ماكس فيبر وجورج زيمل. ويمكن الدفع بأن هؤلاء جميعاً كانطيون جدد، ركزوا الدراسة العلمية للثقافة والمجتمع واللغة على فهم وتأويل المعاني التي تنضوي عليها. وبرغم اختلاف وتمايز رؤاهم، يتفق الكانطيون الجدد على فرضية واحدة مؤداها أن البشر يخلقون المعاني سواء كأفراد أو داخل الجَماعات. ونظراً لأن المعنى مخلوق أو نتاج إبداعي، فإنه تأويلي بطبيعته ويمثل دور الأنساق العقلية أو التصورية في جعل الحوادث والخبرة مفهومه، وتقييمها، أي خلع المعنى عليها(١٩).

إن المجتمعات الإنسانية لا تمثل فقط أدوات لحل المشكلة وإسقاطات رمزية للرغبات المتسامية أو المتعالية sublimated desires، ولكنها تمثل أيضاً تنظيمات لإنتاج المعنى. ويقرر ماكس فيبر وكليفورد جيرتز Geertz أن الجنس البشرى رغم كل شيء حيوان صانع للمعنى؛ إذ تضغط مراوغتنا الخالصة indeterminacy، وقدرتنا التخيلية، وقلقنا الوجودي، والمآزق التي تواجه وجود الجنس البشرى، تضغط جميعها بصورة مستمرة علينا لفهم العالم الذي نعيش فيه. ومع ذلك فأنساق المعنى هي بالضرورة منقوصة، وغير متسقة، ومتناقضة، وغير مرضية(٢٠).

واضح أن ثمة جدلاً قد ثار منذ فترة طويلة حول المقصود بالمعنى، وبخاصة معاني الكلمات والعبارات. إذ ارتأى البعض أن معنى المصطلح أو العبارة هو المحال إليه الخاص بها (الشيء أو الموقف في العالم الذي يمثله أو يرمز إليه). ويقرر آخرون، خاصة جون لوك أن التعبيرات اللغوية هي العلامة الخارجية العامة التي تشير إلى الأفكار القابعة داخل عقول الأفراد. وتكتسب هذه التعبيرات اللغوية معانيها في علاقتها بهذه الأفكار. أُستقبلت هاتان النظريتان باستياء واضح في القرن العشرين، وحلت محلهما، لبعض الوقت، النظريات السلوكية التي عرّفت معنى التعبير اللغوي بأنه المثيرات النمطية التي تحقق ظهور هذا المعنى، والاستجابة التي يثيرها. وفي حقبة أحدث هيمنت نظريات تبحث في معنى العلامة واستخداماتها العملية، وموقعها في نسق أكبر للعلامات. إذ دافع

فيتجنشتين L.Wittgenstein عن البحث عن المعنى في الاستعمال، بينما دافع دي سوسير والبنائيون من أمثال ليفي ستروس وفلاسفة من أمثال كوين W.V.D.Quine ودافيدسون R.Davidson عن المعنى في موقع العلامة داخل نسق العلامات. وحديثاً انطلق أنصار ما بعد البنائية، خاصة جاك دريدا، من المدخل البنائي في دارسة المعنى بيد أنهم أثاروا شكوكاً حول ثبات أنساق العلامة، وقد قادهم ذلك إلى ادعاء أن المعاني مرجأة Deferred بصورة لا نهاية لها(٢١).

يرفض معظم الأنثروبولوجيين هذه الاتجاهات الثلاثة: "المعنى هو الاستعمال"؛ و"المعنى هو الموقع داخل نسق العلامات، أو منبثق عن نسق العلامات"؛ و"المعنى مرجأ دوماً". وذلك لأن الأول يشير ضمناً إلى أن الأفراد يفعلون ويسلكون دون امتلاكهم أي شيء داخل العقل. أما الاتجاه الثاني فينسب واقعاً لهذه الأنساق المجردة لا وجود له. وأخيراً، يستشعر اتجاه "المعنى المرجأ "دوما بهجة من جراء ممارسة لعبة العلامات، ويتناسى أصحابه حاجة الأفراد إلى وجود بعض المعاني في حياتهم اليومية(٢٢).

وهنا يمكن الدفع بأن مصطلح معنى يشير إلى الكيفية التي من خلالها يتم تأويل شيء أو كلام (تعبير). وللمعنى محال إليه ذاتي بمعنى أنه يحتكم إلى توقع معين، طريقة للارتباط بالأشياء. فالمعنى يجعل شيئا ما هاماً وذو معنى. وفي سياق ثقافي يهتم الانثروبولوجيون بالمعاني المشتركة اجتماعياً، لا بالمعاني الخاصة الشخصية(٢٣).

طرحت كلوديا ستروس Strauss وناعومى كوين Quinn تعريفاً للمعنى يضم بعض جوانب الاتجاهات السلوكية (تتحدد المعاني بما تثيره والاستجابات حيالها)، والاتجاهات التصورية (المعاني هي أفكار قابعة داخل عقول البشر). وبرغم تعارض الاتجاهات السلوكية والتصورية تجمعهما كلوديا ستروس وناعومى كوين في نموذج إرشادي يقرهما معاً. والمعنى، في رأيهما، هو التأويل الذي يثيره موضوع أو حدث في شخص

معين، وخلال فترة زمنية معينة. ويتضمن تأويل الشخص لموضوع أو حدث معين تعريفاً وتحديداً لهذا الموضوع وتوقعات تتعلق به وشعور حياله ودافعية للاستجابة له. إن هذا المفهوم يعتبر المعاني حالات لحظية مؤقتة. ويرى البعض، على خلاف هذه النظرية، أن الحالات اللحظية العابرة تنتجها عملية تفاعل بين نوعين من الأبنية الثابتة المستقرة نسبياً: الأبنية العقلية الشخصية الداخلية (التي تعرف بالصيغ المعرفية schemas أو التصورات والافتراضات)، والأبنية الواقعية الخارجية (التي تقع خارج الشخص). ويعني الثبات النسبي للعالم والصيغ المعرفية تولد نفس المعاني، وبصفة دائمة، داخل شخص معين أو جماعة لها طريقة متميزة وفذة للحياة. من هذا المنظور تعتبر المعاني كيانات سيكولوجية (بما يعني أنها استجابات معرفية - انفعالية). ويلقي هذا المفهوم الضوء على حقيقة أن المعاني نتاج للحوادث الحاضرة التي تتم في العالم العام المتفاعل مع الأبنية العقلية، التي تعتبر بدورها نتاجاً للتفاعلات السابقة مع العالم العام. وعليه يمكن الدفع بأن الصيغ المعرفية هي شبكات تتألف من عناصر معرفية مترابطة، وتمثل المفاهيم العامة الشاملة المختزنة بداخل الذاكرة[٢٤]. وهكذا تعتبر الصيغ المعرفية ثقافية بقدر ما تكون نتاجاً للخبرات التي يتوسطها البشر. وتوجد الصيغ المعرفية متضمنة فيما أطلقت عليه ستروس وكوين المعنى الثقافي[٢٥].

وبتعبير آخر يمكن القول أن ما يعنيه الشيء (كلمة، موضوع، حدث) للشخص يعتمد على الخبرة في لحظة معينة، وعلي الإطار التأويلي الذي يستحضره الأفراد نتيجة لخبراتهم الماضية. إذن يمثل المعنى الثقافي التأويل النمطي لنمط معين من الموضوعات أو الحوادث التي تثيرها وتستحضرها خبرات الحياة المشابهة داخل الأفراد. يشير ذلك - ضمناً- إلى أن خبرة الحياة الخاصة الفذة تثير في الأفراد تأويلاً مختلفاً متمايزاً[٢٦]. بما يعني أن الحقائق والحوادث تنضوي على معاني متباينة. وتعتبر الأشكال الثقافية العامة أو الظاهرة ذات معنى لأن العقول الإنسانية تحوي أدوات تأويلها. ويتألف التدفق الثقافي من تجسيدات المعنى التي

ينتجها الأفراد من خلال ترتيبات الأشكال الظاهرة، ومن التأويلات التي يصوغها الأفراد حيال ظواهر خاصة بنا وبالآخرين[٢٧].

من البين إذن أن المعاني الثقافية تُخلق وتتولد وتستمر في التفاعل بين العوامل الشخصية الداخلية، والعوامل التي تقع خارج الشخص. وتعتبر قوة المعاني الثقافية، وثباتها، وإمكانيات تغيرها، وتباينها، نتاجاً لهذا التفاعل المركب. وتؤدي المعاني بعامة، وأنساق المعنى الثقافي بخاصة، أربع وظائف: تمثيل العالم، وخلق الكيانات الثقافية، وتوجيه الفرد إلى فعل أشياء معينة، وإثارة مشاعر معينة. وتقنن وظائف المعنى الثقافي - التمثيلية، والتكوينية، والتوجيهية، والإثارية - بصورة متمايزة في أنساق معينة للمعاني الثقافية، ولا تكون حاضرة دوماً في أي نسق. ويتعامل بعض الأنثروبولوجيين مع المعنى على أساس أن له وظائف تمثيلية فقط. وتتألف الثقافة - من وجهة النظر التمثيلية - من المعرفة والمعتقد (عن العالم) اللذين تحملهما افتراضات حقيقية أو زائفة، تتألف بدورها من مصطلحات يستند تعريفها على خصائص قابلة للملاحظة بصورة احتمالية[٢٨].

وفى ضوء ما سبق، يمكن تحديد مفهوم المعنى الثقافي إجرائياً في هذا البحث بأنه يشير إلى التأويل النمطي (المتواتر والمشترك) لنمط من الأشياء أو الموجودات أو الحوادث، والذي يثور داخل الأفراد كنتيجة لخبراتهم الحياتية المتشابهة. وتكتسب المعاني الثقافية أو تلك التأويلات النمطية عن طريق الغرس الثقافي بصورة شعورية أو لا شعورية.

الروح

الروح في المعاجم العربية هي النفس، ما به حياة من الأجسام[٢٩]. وقد ارتأى الباحثون المعاصرون أنه من الصعب تعريف كلمتي "روحي" spiritual، و"روحية" spirituality، مؤكدين على أن معانيهما يشوبها الغموض، والالتباس، والتناقض. وقد صيغت تعريفات أكاديمية أو علمية

غامضة تخلط بين العوامل النفسية والروحية. وفى الخطاب الانجليزي العادي تشير كلمة "الروحية" spirituality إلى مجال الروح أو الأرواح: الله أو الآلهة، الأرواح souls، الملائكة، الجن، الشياطين. باختصار، يمثل كل ذلك ما أُطلق عليه من قبل "فوق الطبيعي"، وما يزال العديد من متحدثي الانجليزية يطلقون عليه ذلك، الإشارة هنا إلى موجودات لامادية في مقابل موجودات أو كائنات مَادية. وقد استمر هذا المعنى، والذي يشير إلى كائنات أو موجودات فوق طبيعية لامادية، لقرون. على سبيل المثال، يعرف والتر سكيت Walter W. Skeat الروح في قاموسه الكلاسيكي An Etymological Dictionary of the English Language على النحو التالي: "النفس breath؛ الروح soul؛ شبح ghost؛ الحماسة enthusiasm، الحيوية"(٣٠).

أحد الأفكار الدائمة والطبيعية السائدة عبر الثقافات تتمثل في أن البشر جميعهم يمتلكون جزءً روحياً يعايش العالم في معية الجسد إلى حد ما، ويبقى حياً بعد موت الجسد. ويعرف هذا الجزء أو الكيان في الأديان السماوية بالروح soul. والشيء المهم هنا أن البشر جميعهم كائنات روحية بمعنى الكلمة. وأن الروح بثها الله سبحانه وتعالى في الإنسان، وتسكن الجسد بطريقة غامضة، وتنفصل عنه بعد الموت وتستمر في الوجود في شكل آخر(٣١). وفى السياق التوحيدي يتم إعلاء قيمة الروح وحدها بالنسبة للجسد الإنساني، وفى معظم المجتمعات التقليدية نتعرف ليس فقط داخل الإنسان، ولكن داخل الكائنات الحية، على وجود قوى ملازمة لمبدأ ضروري للحياة أو فاعلية ذاتية. فكل ما هو حي من المفترض أن يأوي بداخله روحاً أو أرواحاً عديدة، وعلاوة على ذلك تعد أرواحاً قوية، ولكن دون حقيقة ملموسة. وأصبحت القوة والروح والحياة أنواعاً قالبة للتبادل حتى لو أن تصورات الإنسان لم تكن متجانسة معها بشكل كامل أو دقيق(٣٢).

واضح أن ثمة تصورات أو مفهومات متنوعة للروح تشمل: (١) المبدأ الأول أو المصدر الأساسي للحياة في أي شيء حي؛ (٢) المادة الروحية

المسئولة عن الحياة، ويمكن أن تبقى في الوجود بعيداً عن الجسد بعد الموت[٣٣]. وهنا يعتبر أفلاطون وأرسطو أن الروح مصدر الحركة، ولكن لا يمكن إدراك الفرق بين الجسد والروح إلا عن طريق تجريدهما[٣٤].

وقد استعمل روبرت لوي R. H. Lowie تعريفاً قاموسياً للروح spirit (أي كينونة أو موجود فوق طبيعي، جيد (خيّر) أو سيء (شرير)) لتوضيح معنى "الموجودات الروحية". ويعرف إميل دوركايم الروح soul بأنها لا تعدو أن تكون مبدأ توتمياً (جمعياً) متجسداً في الفرد، ويمثل المجتمع في ذاتنا". ومن ناحية أخرى، ارتأى تايلور أن الأرواح ضبابية، ولا مادية. ووصف الروح soul بطريقة مختلفة لتشمل كل شيء من صورة الظل إلى أرواح الأسلاف العليا[٣٥]. وحديثا كافأ شويدر الروح بكل ما يربط الشخص بالأشياء الماورائية things beyond، وبالآخرين، وهو كيان لا مادي[٣٦].

ويحاجج فونت Wundt بأن مفهوم الروح يتبدى في شكلين مختلفين تمام الاختلاف: روح الجسد body-soul، والتي تميز الجسد، والروح الحرة free-soul أو النفس التي تتماهى مع التنفس، وظل shadow الشخص. وروح الجسد هي المسئولة عن خواص يتسم بها الجسد الحي كالشعور والتمثيلات العقلية والتفكير. أما النفس psyche التي تتبدى باعتبارها روح النفس breath – soul أو الروح spirit فلا تقهرها أو تقيدها قيود الجسد الفيزيقي الذي يمكن أن تفارقه مؤقتاً. وفي الموت عندما يتوقف الجسد عن التنفس تغادر الروح soul الجسد وتحلق عبر نافذة. ويقرر كارجالاينين Karjalainen أن النفس breathe قوة حيوية تغادر الجسد في لحظة الموت. والقوة الحيوية عندما تُدرك أو يتم تصورها باعتبارها موجوداً منفصلاً يمكن أن نطلق عليه "روح النفس" breath-soul. وبالإضافة إلى روح النفس هناك الروح الظل أو الشبح ghost- or shadow-soul. ويقول، انه لدى الشعوب البدائية ساد ثمة تصور مؤداه أن الروح ثلاثة : "روح الجسد"، "روح النفس"، و"الروح

الشبح أو الخيال" ghost-soul. وفى رايه أن روح النفس تفهم باعتبارها قوة بدت بخاراً مرئياً أو غير مرئي يصدر عن الجسد، ويمكن أن ينتقل إلى جسد آخر. وأخيراً، يميز هارفا Harva بين مفهومين للروح: الروح spirit أو النفس، وتمثل القوة الحيوية التي تجعل الكائن العضوي حياً، والروح soul. وفى الموت تغادر الروح spirit الجسد فيما يشبه البخار. وتغادر الروح soul الجسد قبل مغادرة الروح spirit له. ويمكن للروح soul أن ترتحل بعيداً عن الجسد أثناء النوم أو المرض. وفى هذه الحالات تمثل الروح الذات الواعية، وهى موجود مستقل، عارف، إرادي، ذو مشاعر[٣٧]. -إذن، تمثل والروح – كفكرة وتصور - نوعاً من الطاقة تجلب قوة حياة للجسد[٣٨]. وفي مرحلة معينة بعد الموت يتخلى الجسد أو يفارق المبدأ والمصدر الحيوي، ثم يرتحل إلى مكان بعيد وربما مقدس[٣٩].

وفى ضوء ما سبق، يمكن تحديد مفهوم الروح إجرائياً في هذا البحث بأنه يشير إلى المادة الروحية المسئولة عن الحياة، ويمكن أن ترتحل بعيداً عن الجسد أثناء النوم، وأن تبقى في الوجود بعيداً عن الجسد بعد الموت.

مجتمع البحث، والإجراءات المنهجية

تركزت الدراسة الحقيلة في هذا البحث على عزبة صالح رشوان، وهى إحدى العزَب التابعة لمركز ببا بمحافظة بني سويف. ويوفر نمط العزب رؤية أعمق للثقافة القروية في صعيد مصر نظراً لأن سكان العزب قد وفدوا تاريخياً من أنحاء وأصقاع الصعيد المترامية في فترات مختلفة هروباً من الثار أو من أعمال السخرة التي فرضها ملاك إقطاعيون عليهم في فترات مختلفة قبيل ثورة ١٩٥٢.

ويُطلق مصطلح "العزبة" على تجمع سكني محدود يتوسط الأراضي الزراعية أو يقع على حوافها. وتشمل العزبة، من الناحية الاصطلاحية، مزرعة فيها بيت المالك (الإقطاعي) تحيط به بيوت الفلاّحين[٤٠].

ويتطابق هذا التعريف الاصطلاحي مع تاريخ العِزب التي امتلكها ملاك إقطاعيون (صالح بك رشوان)، ووفد إليها عمال التراحيل من أماكن مختلفة في صعيد مصر بقصد العمل؛ أو فراراً من ملاك آخرين في الصعيد أثقلوا كواهلهم بأعمال السخرة أو العمل كرهاً وقهراً وبلا مقابل، كالعمل في طرّاد النيل[٤١] مثلاً؛ أو هروباً من الثار. وقد كان يُسمح لعمال التراحيل بالعمل والإقامة في دور ملكيتها ظلت مشاعاً لفترة طويلة من الزمن، وحتى وقت ليس ببعيد. لذلك يمكن الدفع بأن العزب موضوع البحث تجسيد للثقافة الريفية الممتدة على رقعة واسعة في صعيد مصر.

وتجدر الإشارة إلى أن نشأة العزب قد ارتبطت بالأبعاديات[٤٢] منذ القرن التاسع عشر، لأن معظم الأراضي التي وهبها حكام هذه الفترة للكثيرين كانت بعيدة عن القرى والكفور، ومن ثم لجأ المُلّاك إلى إقامة مساكن بسيطة للعمال أطلقوا عليها "العِزب"، وعادةً يُطلق اسم مالكها عليها، أو اسم العربان الذين استصلحوها. وقد ارتبط ظهور العزب في مصر باحتياج زراعة حدائق الفاكهة إلى إقامة قريبة منها للعناية بها وحراستها، ويقيم المالك بيته أو قصره الخاص بها. والعزبة تختلف عن القرية من حيث حجمها وشكلها وعدد سكانها، فمن حيث الشكل تفتقر العزبة إلى التخطيط الجيد أو يغلب على شوارعها أو دروبها عشوائية التخطيط، ويكون حجمها صغيراً، فقد تألفت في الماضي من إلى ٤ إلى ٦ بيوت، لكن الآن تحوي سكاناً أكثر مع تزايد النمو السكاني في مصر، ففي الماضي كانت العزبة وزمامها يحوي من ٥٠ إلى ٥٠٠ نسمة، أم الآن فقد يزيد عدد سكانها عن ٢,٠٠٠ نسمة[٤٣].

وتتبع عزبة صالح رشوان، إدارياً، قرية غياضة الغربية. وفيما يتعلق بحدود العزبة الجغرافية، يحدها شمالاً قرية غياضة الغربية، وجنوباً عزبة أبو عدس، وشرقاً ترعة الشراهنة ونهر النيل، وغرباً ترعة الإبراهيمية. ويبلغ عدد سكان العزبة حوالي ألف نسمة تقريباً (٥٧٠ ذكور، ٤٣٠ إناث).

ويعمل غالبية سكانها بالزراعة، برغم محدودية الحيازات التي يمتلكها الفلاحون، والتي لا تتجاوز، في الغالب الأعم، الفدان الواحد (إصلاح زراعي). وتعاني العزبة من نقص الخدمات والمرافق الأساسية. ويرجع ذلك إلي الطبيعة الجغرافية للعزبة، وتبعيتها لقرية غياضة الغربية. وتعاني العزبة من نقص الخدمات الصحية والتعليمية، إذ تفتقر إلى وجود مدارس أو وحدات صحية أو حتىَ مخبز. علاوة علي أن معظم الطرق غير ممهدة. لذلك فالعزبة طاردة لسكانها الذين ينهكهم العمل كأجراء، فيرتحلون إلى القاهرة أو إلى إحدى الدول العربية بحثاً عن فرصة عمل. والحقيقة أن العزلة النسبية التي فُرضت على العزبة قد احتفظت لها بسمات ثقافية فذة.

الإجراءات المنهجية:

يتوسل هذا البحث بمنهجية أنثروبولوجية كيفية ترتكز على المعايشة، والملاحظة بالمشاركة لبعض الوقت. وقد وفرت صلات قرابية تربط الباحث ببعض سكان العزبة الفرصة لملاحة بالمشاركة وانغماس لبعض الوقت في الثقافة قيد البحث. ويتيح البحث الكيفي للباحثين التغلغل في الخبرة الداخلية للمبحوثين، وذلك لتحديد الكيفية التي من خلالها تتشكل المعاني عن طريق الثقافة وداخلها.

(١) أدواتَ جمع البيانات

الملاحظة بالمشاركة:

تمثل الملاحظة بالمشاركة الانغماس والاستغراق في ثقافة معينة. حيث يلاحظ الباحث أنماط السلوك مباشرة. وتساعد المعايشة على استدماج أو تمثل المعتقدات الأساسية والمخاوف والآمال والتوقعات للأفراد قيد البحث[٤٤]. وقد حرص الباحث على المشاركة في الأنشطة اليومية في مجتمع البحث وملاحظة الأحداث في سياقاتها الطبيعية.

ويحقق ذلك الوصول إلى المعاني التي يخلعها المبحوثون على الظواهر والواقع المعيش.

وقد أجريت الملاحظات في مناسبات وسياقات أو أماكن مختلفة. وقد حقق الاندماج لبعض الوقت في السياقات المحلية كثرة من البيانات التفصيلية، والتأويلات المحلية.

المقابلات شبه الموجهة:

توسل البحث بأداة المقابلات شبه الموجهة Semistructured التي تتسم بأنها مفتوحة النهاية، ومع ذلك تتوسل بدليل أو قائمة بمجموعة من النقاط والقضايا. وتتيح هذه الأداة جمع بيانات أكثر عمقاً وتفصيلاً، والولوج إلى المعاني والتصورات القابعة في أذهان المبحوثين.

وقد أجريت المقابلات شبه موجهة مع عينة غرضية تألفت من (٤٠) حالة: (٢٠) إناث، و(٢٠) ذكور. وتقع الحالات في الفئة العمرية (٢٥ - ٧٠). وقد استغرقت المقابلة الواحدة من ٦٠ – ١٢٠ دقيقة. وقد توخى الباحث قواعد إجراء المقابلات شبه الموجهة، ومنها تشجيع الإخباريين على مقاطعة الباحث، وتُركت لهم حرية توجيه المقابلة لبعض الوقت، وتقديم معلومات أو بيانات ارتأوها هامة. كما حرص الباحث على أخذ الإذن بتسجيل ملاحظات. وقد روعي أن تكون الأسئلة أو البنود مفتوحة النهاية، مع تجنب الأسئلة "لماذا"، والانتقال من العام إلى الخاص. وقد دُونت المقابلات حرفياً، وأُتيحت الفرصة كاملة للمبحوثين لتمثيل ذواتهم بصدق، ولأصواتهم وتأويلاتهم بالظهور دون تجريدها أو اختزالها بصورة مفرطة في التقرير النهائي.

وقد دار النقاش أثناء المقابلات شبه الموجهة على ضوء القضايا والأفكار التالية: ماهية الروح، واحدية الروح أو تعددها، القرين والأخت

والريح، الروح والجسد في الحياة والموت، الأحلام وتلاقى الأرواح، التجسد الجديد وعودة الروح بعد وقوع الموت.

(٢) تحليل البيانات:

يرتكز التحليل الكيفي على ثلاثة إجراءات، وهى: اختزال البيانات، وعرض البيانات، والاستنتاج. وقد انخرط الباحث، أثناء وبعد مرحلة جمع البيانات، في كتابة مذكرات memoing، أي تدوين ملاحظات عن الأفكار أو التأملات الشخصية أو التصورية (المفاهيمية) أو النظرية التي ترد إلى الذهن أثناء جمع البيانات وتحليلها. بما يعني أن الباحث يدون ملاحظات تأملية عما يتعلمه من البيانات. وتوفر كتابة المذكرات تسجيلاً للمعاني المشتقة أو المستمدة من البيانات[٤٥]. وقد راعى الباحث قواعد كتابة المذكرات، والمتمثلة في وجوب أن تتضمن المذكرة الواحدة فكرة واحدة، وأن يُحدد لها عنوان، ويُدون عليها تاريخ. على سبيل المثال، مذكرة (١٩) – ٢ مارس ٢٠١٦ – الريح. وقد حققت كتابة المذكرات، والتحليل على هذا النحو التعامل مع عدد أقل من الأفكار والمفاهيم التي مثلت ركيزة لكتابة التقرير النهائي.

(٣) مدة الدراسة الحقلية:

استغرقت مدة الدراسة الحقلية حوالي ثلاثة شهور، إذ بدأت في فبراير عام ٢٠١٥، وانتهت في أبريل عام ٢٠١٦.

نتائج البحث:

يمكن تصنيف نتائج البحث في ضوء أهدافه إلى ثلاثة مباحث رئيسة. يتناول المبحث الأول المعاني الثقافية المرتبطة بماهية الروح في أذهان المبحوثين؛ ويعرج المبحث الثاني إلى تصورات المبحوثين للعلاقة بين الروح والجسد؛ ويتناول المبحث الثالث تصورات المبحوثين وتأويلاتهم للتناسخ أو التجسد الجديد للروح.

المبحث الأول، ماهية الروح:

يتسم التصور والتأويل الثقافي للروح، في العزبة موضوع البحث، بالغموض، ويقنع بكونها سراً إلهياً مخلوقاً من نور (قبس من نور الله) لا يعلم كنهه إلا الله سبحانه وتعالى، وأمانة ومنحة يمنحها ويستردها حينما يشاء: "الروح هي السر الإلهي في الإنسان ... الروح جسم نوراني علوي خفيف متحرك ... الروح أمانة وراحت لصاحبها.... ربنا بس اللي يعرف هي إيه، ومحدش يملكها غيره، وهو العالم بتروح فين. ... كنا بنقول الروح راحت إلى مساكن علم الله يا رب يجعلك في مخازن الجنة". ويماثل هذا التصور بدرجة كبيرة تصور المصري القديم للآخ Akh النور الإلهي الكامن في الإنسان، والذي لا يعتريه الموت. وهذه الروح غير المتجسدة أو الازلية قادرة على الاتصال والتفاعل مع الأحياء، وهي قوة فوق طبيعية تساعد الأحياء والموتى.

والروح موجود غير مرئي خفي لا يراها إلا الشخص أثناء الاحتضار عند مفارقتها لجسده، ويساعدها أقرباء الشخص في الانطلاق والتحرر عن طريق فتح النوافذ: "نعرف إن الواحد روحه طلعت لو عينينه مفتوحه على الآخر، وتبص لفوق اكمنها بتشوف روح الشخص وهى طالعه عند ربنا ... وكانوا الحريم والقرايب يفتحوا الشبابيك علشان روحه تطلع بسرعة".

ويتوسل أبناء الثقافة، دوماً، بتشبيهات وتجسيدات في تأويلهم وتصويرهم لتلك الماهية الغامضة غير العيانية. فالروح هي "النبض"، أو "شرارة"، أو "ريشة"، أو "فتلة خيط"، أو "جلابية": "الروح نبض القلب جوا الجسم من الرحم للوفاة ... الروح شرارة بتخرج من الإنسان، وتطلع للي خالقها... الروح دي زي الريشة ربنا بياخدها بسرعة ... الروح زى فتلة الخيط وبتطلع من الواحد بسهولة أو بصعوبة حسب العمل... كانوا بيقولوا الروح طالعة زى الشوك أو بتطلع زى الحرير على شوك أو على العاقول .... وإن الروح بتطلع على فتله حرير وهى بتنسحب منه ...

الروح زى الجلابية أو هي اللي بتلبس الجلابية... الروح زى طفية السيجارة".

يعرف الموت، باعتباره نقيضاً للحياة، بأنه التوقف عن التنفس، النفس الأخير. والنفس هو رمز للحياة[٤٦]. وترتبط وظائف الجسم بوجود الروح، وتتوقف عندما تفارق الروح الجسد. ويعتقد ان النفس أو التنفس مرتبط بإبراز حضور الروح. إن النفس يدخل الجسد ويخرج منه عبر مسار محدد، ونعنى الأنف. ولكن عندما تقترب مغادرة الروح للجسد، يسلك النفس طريقاً آخر[٤٧]: "الواحد طول ما فيه نفس بييجى فيه الروح لحد النفس مينقطع وروحه تطلع ويموت ... الإنسان إيه غير نفس طالع ونفس داخل".

ومع ذلك يتعدى المعنى الثقافي للروح اعتبارها مؤشراً على الحياة، إذ يتماهى مفهوما "الروح" و"النفس" في أذهان المبحوثين: "الروح هي النفس اللي بيخلي الجسم عايش ... ولو النفس سكت البني آدم يموت ... الروح عاملة زى النفس اللي يروح وميعاودش ... روح البني آدم نفس داخل ونفس طالع ... الروح نسمة هوا بتطلع من الواحد". والنفس هو حركة الهواء إلى الداخل والخارج. ويصور البعض الحياة والموت، والموت والاحتضار، باعتبارهما عملة تمثل الحياة أحد وجهيها، ويمثل الموت الوجه الآخر. وإذا كان الموت والحياة وجهي عملة، فإن أحد الأشياء التي تربط الوجهين هو "النفس" وما تفعله أجسادنا لإنتاجه. وحركة الهواء إلى داخل الرئتين وخارجهما تؤشر على الحياة. ونحن نرى الخارج لا الداخل. النفس، إذن، هو الرابطة التي تربط الحياة والموت وتفصلهما أو تميزهما[٤٨]. والنفس من منظور الفلاحين هو آصرة ظاهرة ومحسوسة (برغم أنه غير مرئي) تربط عالم الغيب بعالم الشهادة، ويبرهن على أن الروح توجد في الجسد (أو أن الشخص حي). ويتوقف النفس في اللحظة التي تفارق فيها الروح الجسد. إن النفس هنا يتوسط متقابلات الجسد/الروح، الغيب/الشهادة[٤٩]. وهكذا يماثل التصور الثقافي

للروح فكرة فونت Wundt روح النفس breath – soul، وتصور النفس بوصفه قوة حيوية تغادر الجسد في لحظة الموت.

والروح هي التي تمكن الشخص من الحركة، والنمو، وإبداء العلامات الحيوية: "الروح مسئولة عن الجسم .. الجسم بيموت وآخر حاجة بتطلع الروح ... الروح هي اللي مخليه الناس عايشة. وأول مربنا بيأذن وتطلع الإنسان بيموت". وتدخل الروح الجسد في المرحلة الجنينية، وتخرج من الفم أو الأنف أو الأظافر أو الرقبة: "الروح بتخرخش في الصدر ... الجسم كله بيموت وميفضلش غير الوش والرقبة بيموتوا آخر حاجة". والروح إما أن تكون "طيبة" تدفع الجسد إلى إتيان صالح الأعمال، أو شريرة تدفعه إلى إتيان أفعال شريرة سيئة: "الروح هي اللي بتعمل الخير والشر، وبتتحكم في الجسم .. روح خيّرة وروح شريرة ... كنا بنقول الروح طيبة يلقى روحه مرقرقة في المكان يكون بيته هادى ... بس لو روحه وحشه كان البيت بيبقى مقلوب".

الروح: أحادية أم تعدد

تؤكد ثقافات مختلفة على تعددية الروح أو وجود روح ذات أجزاء متعددة. على سبيل المثال يؤمن أفراد جماعة توسج Tausug في الفلبين بأن البشر جميعهم يتألفون من اربعة اجزاء: الجسد، العقل، الكبد أو الانفعال، والروح soul. وتتألف الروح ذاتها من روح متعالية أو متجاوزة The transcendent soul، وهى خيّرة وتبقى دوماً في العالم الروحي؛ وهناك الروح الحياتية the life-soul، والتي ترتبط دوماً بالدم والجسد، ولكنها تتجول خارج الجسد في الأحلام. وهناك النفس the breath، والذي يمثل جوهر الحياة وترتبط دوما بالجسد. وأخيراً الروح spirit-soul، ظل الشخص[٥٠]. وتؤكد تقارير اثنوجرافية أخرى، على سبيل المثال، على أنه في بعض أجزاء ميلانيزيا يمكن للفرد أن يمتلك أرواحاً متعددة[٥١]. وينسحب ذلك على معظم المجتمعات التي درسها الأنثروبولوجيون، إذ يعتقد في وجود أرواح عديدة للروح الواحد.

فالبنسبة للصينيين على سبيل المثال، اشار هنرى ماسبيرو Henry Maspero ان المسئول عن تنشيط الأجسام النادرة ثلاثة ارواح عليا هون (houen) وسبعة ارواح سفلى بو (po)، ينتمي البعض إلى الدم ورغبات الجسد وتنتمي مبادئ اخرى إلى النفس[٥٢].

وتكشف نتائج البحث عن تصور احادى للروح (واحدية الروح). وينضوي المعنى الثقافي للروح على مفهومات "القرين/القرينة"، و"العفريت (الأخ/الأخت)"، و"الريح"، وهى مفهومات قد تُفهم خطأ، وعلى نحو مغلوط، بأنها تبرهن على تعددية الروح.

يولد "القرين" في نفس الوقت الذي يولد فيه نظيرة الآدمي. ويقال ان كل إنسان يولد ومعه شبيه، وهو قرين أو قرينه. ويشبه الأقران البشر من ناحية الشكل والشخصية، ويعكسون أفعال البشر[٥٣]. وتتنوع افعالها بين الخير والشر تبعاً لأفعال الإنسان. وهى باعتبارها قريناً للإنسان تلاقي نفس المصير الذي يلاقيه. فإذا مرض الإنسان مرض قرينه. وإذا مات شخص مات قرينه معه. ومن البديهي أن يتزوج قرين الرجل بقرينة زوجته الإنسية[٥٤]. وعندما يبدأ البشر في الشجار يخرج الأقران إلى سطح الأرض ويتشاجرون. وتعيد فكرة القرين أو القرينة إلى الأذهان الاعتقاد المصري القديم الخاص "بالكا" KA، والنقوش المحفورة على جدران معبدي الأقصر والدير البحري التي تصور الإله خنوم وهو يشكل الطفل الملكي، والكا الخاصة به وولادتهما التي تتم في ذات اللحظة[٥٥].

والكا هي القرين أو التوأم الروحي، وقوة الحياة الخاصة بالشخص[٥٦]، أو قوة خاصة تُمنح للإنسان عند ولادته، ويُرمز إليها بذراعين مرفوعين. وقد اعتقد المصري القديم أن الكا تسكن كل شيء حي[٥٧]. وأن هذه القوة أو الطاقة لا تنبع من ذاته، وإنما توهب له من مصدر خارجي هو الأجداد أو الأسلاف الذين انتقلوا لعالم الروح، وصاروا بمثابة ينبوع تتدفق منه هذه الطاقة التي تعتمد عليها حياة الكائنات في العالم المادي[٥٨]. والكا من العناصر التي ترتبط مباشرة بخلود الفرد، وتعمل كحامي ومرشد له منذ

لحظة الميلاد. وخلال الحياة اُعتبرت عادة قرين أو توأم الشخص، وتجسد كل السمات التي تجعل الفرد متفرداً مميزاً. وبصفة أساسية، تمثل الكا "الذات" أو الشخصية. وعند الموت تنفصل الكا عن الجسد، وتصبح الروح الخالدة spirit لصاحبها[٥٩]. وتسكن الكا في تمثال صورة المتوفى بعد الوفاة ومفارقتها الجسد. وبدون الجسد الفيزيقي لا يمكن للكا أن توجد، ولهذا السبب لابد من الحفاظ علَى الجثمان[٦٠]. وتحتفظ الكا بعلاقة وارتباط حيوي بالجسد المحفوظ، وتعتمد على إمداد الطعام الذي يُجلب إلى المقبرة[٦١].

إذا كان "القرين" يشبه البشر، ويعكس أفعالهم، فإن "الأخ والأخت" لا يشبهان البشر في الشكل مثل الأقران، وقد يؤتيان أفعالاً تمثل رد فعل لأفعال يؤتيها البشر، وتثير حنقهما وغضبهما. وتصف بلاكمان الأخ والأخت بالعفريت، وهو ما تنفيه الدراسة الاثنوجرافية، إذ يرى المبحوثون أن الأخ والأخت ملائكة. كذلك تتعارض نتائج البحث مع ما خلصت إليه بلاكمان من أنه لا يوجد أخ بمعنى أن الذكر ترتبط به أخت أيضا. وتؤكد أن مفهوم الأخ قابع في أذهان المبحوثين، ولكن يطغى دوماً الحديث عن الأخت. وتولد الأخت في نفس الوقت الذي يولد فيه الإنسان، وتعيش تحت الأرض. وتشبه الإنسان في طباعه، وتخرج إلى سطح الأرض أحيانا[٦٢].

وتخشى المرأة العقاب الذي قد ينالها من "الأخت" إذا اقترفت ما يؤذيها أو يثير غيرتها وحسدها، خاصة خلال فترة السبوع أو الشهرين اللذين يعقبان الولادة. لذلك تحرص دوماً على إرضاء الأخت، واتخاذ ما يلزم من تدابير واحتياطات لحماية ذاتها، وأسرتها خاصة أطفالها حديثي الولادة، وحتى الأجنة: "الأخت ممكن تضرب الست على بطنها فتسقّط". فإذا فقدت المرأة عدة أطفال بصورة متتالية عند ولادتهم، فإنها تعتقد أنها أثارت غضب أختها أو قرينتها (العاقر دوماً) أو كلتاهما وأنهما تأخذان الأطفال منها[٦٣].

ومن هذه التدابير والاحتياطات، على سبيل المثال، تحرص المرأة على الا تترك وليدها بمفرده بعد الولادة خوفاً من إيذاء الأخت له إذا شعرت بغيرة، وقد يبلغ هذا الإيذاء حد إبدال المولود الذكر بآخر قبيح سماته مختلفة تماماً: "لو الواحدة سابت ابنها لوحده ممكن ترجع تلاقيه اتبدل بواحد تاني وحش". كذلك تحرص المرأة على عدم إبداء سعادة أو فرحاً خلال فترة السبوع، وعلى الا تعتدي بالضرب على طفل، أو تصرخ بصوت مرتفع خلال هذه الفترة لأن ذلك يثير غضب الأخت وضيقها، ومن ثم يدفعها إلى إيذاء وليدها. وتحرص كذلك على الا تطيل النظر إلى المرآة: "في السبوع لو الأخت مش راضية تخنق العيال ... تأذي المولود... حسد بين الست واختها إذا جبت ولد تجيب هي بنت ... الواحدة لما تولد ميدوروش جنبيها تليفزيون، ومتبينش فرحتها". كذلك يثير الاعتداء على القطط غضب الأخت. وهنا رصدت بلاكمان أحد الشواهد، والتي ظهرت فيها أخت أحد الأشخاص في هيئة قطة.

ولا يتسلّط عقاب الأخت للمرأة على الأجنة أو المواليد الرضع أو الأطفال، ولكن يطال المرأة ذاتها، خاصة عندما تؤثر الحالة المزاجية للمرأة على الأخت، كأن تخلد إلى النوم وهي حزينة باكية. وتتبدى نتائج وآثار هذا العقاب على جسد المرأة: "إذا باتت الست متنكدة تعاقبها أختها وهكذا ... لأنك نكدتي عليها يزرق الجسد ... لو الواحدة باتت زعلانة تغضب الأخت وتأذيها .. انا مرة نمت زعلانة وجتلي في منامي واحدة طويلة وسودا، وضربتني على رجلي وصحيت لقيت صوابعها الخمسة معلّمة على رجلي ووريتها لجاراتي ... وقالتلي لو نمتي متنكدة تاني هاضربك على عينك".

ومن المعتقدات التي تشي خطأً بتعددية الروح الاعتقاد في "الريح". و"الريح" هو المصطلح المحلي الذي يستعمله المبحوثون للدلالة على روح شريرة تولد وتظهر إلى الوجود بعد أن يلقى شخص مصرعه بصورة غير طبيعية، كأن يُقتل أو يموت غرقاً. بمعنى أن الريح روح متحولة. ويختلف هذا التصور عن تصور للأشباح يشي بتعددية الروح، إذ يعتبر

الأشباح أجزاءً روحية من البشر الموتى تستمر في الوجود وتشارك في العالم الإنساني[٦٤].

ويتجلى الريح في أشكال مختلفة ليلاً او نهاراً (ريح النهار وريح الليل) في نفس المكان الذي لقي فيه الشخص مصرعه، ليخيف المارة ويبث الرعب في قلوبهم. ولتلافي تجلي الريح او ظهوره يُسكب العدس المطبوخ في نفس المكان الذي لقي فيه الشخص مصرعه. ويماثل مفهوم "الريح" مفهوم "العفريت". وهنا يذكر الجوهري "ان الجن يُطلق على الجن الخيرة او الطيبة، أما العفريت فيطلق على الجن الشريرة المؤذية"[٦٥].

ويتخذ الريح أشكالاً وهيئات مختلفة، بشرية او حيوانية او جمادية، بقصد إصابة المارة بالخوف والهلع. ويُلاحظ ان ثمة التباساً وخلطاً في أذهان المبحوثين بين "الريح" من ناحية و"النداهة" و"أم شوشة" (سيدة شعرها طويل أشعث تقذف عينيها بشرر احمر). وفيما يلي بعض المشاهدات التي يرويها إخباريون ومبحوثون:

> " كان فيه واحدة بتصلي، وكانت ست كبيرة .. وفى ليلة واحد خبط على رأسها وقوّمها وقالها قومي علشان تلحقي صلاة الفجر، وراحت الجامع، وهى ماشية زاحها وطرشها على وشها ضيّع نظرها ... وكانت فيه واحدة قامت بالليل على أنها بالنهار وراحت الغيط وطلعلها العفريت على شكل أرانب فلمتهم وروّحت، وبعد مروّحت فتحت حجرها لقتهم حجارة".

> "خير دا كان واحد حرامي واتخانق مع الحرامية التانيين فقتلوه وقطعوه. وفى نفس المكان بيطع ريحه ... شوفته كان لابس أبيّض قبل الفجر بشويه وكان ماشي جنبي في الزراعة، لو مشيت يمشى، ولو وقفت يقف".

"كنت في الغيط لقيت عيّل ملفوف في قطعة قماش وبيبكى وموجود في بيارة (بركة مياة صغيرة) وببص لقيته اختفى ... كمان كان فيه مرة بنت صغيرة ميتة وعايمة على المية في الترعة اللي قصاد بيتنا ... خدتها امي ودفنتها في المصطبة اللي جنب بيتنا .. وكل يوم المصطبه تنوّر وتقعد عليها البنت... وظهرلي ريح على شكل قطة وببصص لقيتها اختفت".

"جن النهار أبيض واسمه ريح، وممكن يظهر على شكل رغيف أو عجل ... أحيانا واحدة تخبّط على الباب، وتقول عايزة منخل أو أي حاجة نجيبلها اللي عايزاه ونفتح منلاقيهاش ... ومرة وإحنا صغيرين كنا بنلم البلح بعد الفجر من تحت النخل وشوفنا واحد فوق نخلة وعينيه حمرا وقالنا تاخدوا بلحة حمرا".

"كنا بنخاف زمان نمشي جنب الترعة لان النداهة كانت بتخرج من الزراعة والغيطان .. وكانت بتطلع للرجالة .. وكانت بتظهر ما بين نص الليل والفجر في كذا شكل وتنادي على الرجالة تسحرهم أو تاخدهم عند الجان .. كمان كانت بتنادي على البنات والشباب والنسوان ... يفتح الواحد باب بيته ويختفي، ونقول ندهته النداهة. حصل إن واحدة راحت تغسل ايديها في الترعة طلعت لها واحدة شكلها وحش ومدت ايديها وسحبتها في الترعة ومسابتهاش إلا لما الفجر أذن.... وعلشان نحمي نفسنا منها كنا بنرش ملح على العتبة لأنه بيطرد الشر".

نخلص من كل ما سبق إلى أن تصورات "القرين" و"الأخت" و"الريح" لا تؤشر بحال على تعددية الروح، فهي كيانات وموجودات

اخرى أو تجسيد لتحول الروح أو الروح في صورة متحولة. وبذلك تتأكد فرضية واحدية الروح في العزبة موضوع البحث.

المبحث الثاني، الروح والجسد:

يختلف تصوّر العلاقة بين الروح والجسد باختلاف الثقافات. إذ تعتبر بعض الثقافات الروح جزءاً من الجسد، تفنى بفنائه[٦٦]. وتعد الروح في ثقافات أخرى جسداً آخر، أو تعد روح الروح جسداً. وقد تنتقل الروح إلى العالم الآخر بعد الوفاة، وتعود في جسد آخر[٦٧].

وتلقي العلاقة بين الروح والجسد أضواء كاشفة على المعنى الثقافي للروح الذي يختلف اختلافاً بيناً عن المعنى الديني للروح. إن مفهوم الموت يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالجسد الإنساني. فالجسد هو الذي يموت ويفنى: ويستقبل الأمراض، وعرضة للفناء. والجثمان هو الذي يتعفن وينفق، بينما الروح تتحرر وتعيش إلى الأبد، وفقاً للعديد من الأنساق العقائدية. والجسد هو الذي يشعر بالألم والمعاناة. وترتبط العاطفة بالجسد، والتأمل بالروح. وجسد الإنسان قد يجعله عبداً للعاطفة، بينما قوة التأمل الخاصة بالروح تحرره. تتوارى هذه الحقيقة الأساسية خلف العديد من الممارسات الدينية والأنساق الفلسفية والعلم. ووظيفة الثقافة الرئيسة هي إشباع رغبات وملذات الجسد بأسلوب يدعم استمرار المجتمع. وتتمثل قوة الدفع بالنسبة للثقافة الإنسانية في الاستجابة للموت، في التغلب على القيود والآلام التي تلحق بالروح عن طريق الجسد. ويتوارى خلف العديد من الممارسات الدينية وظيفة التحكم في النزوات الجسدية وتطهير الجسد عن طريق ممارسات الشعور بالخزي، والزهد، أو الصور الأخرى لإنكار الذات. لذلك تتضمن معظم الثقافات الإنسانية قواعد تحاصر الجسد. وتتلامس الممارسات الثقافية في العديد من المجتمعات الإنسانية مع فكرة أن الرغبات الجسدية ترتبط بالموت، وكبح هذه الرغبات هو الطريق للتحرر من الموت بالنسبة للفرد والمجتمع.

وتستعمل الأديان التقليدية القهر الخارجي لإجبار الجسد على الانصياع والخضوع عن طريق التهديد بعقاب الله[٦٨].

يجادل باسونين Paasonen بأنه عندما يموت الإنسان لا يقع تغيير جوهري في علاقة الروح soul بالجسد. ونظراً لأن الروح لم تكن مستقلة عن الجسد، فإن موت الجسد لا يؤثر في الروح. وقد أكد سبنسر على رؤية للدين باعتباره يرتكز على اعتقاد مماثل في استقلالية الروح عن الجسد أو انفصالهما. وقد قادت معتقدات الروح إلى عبادة الإسلام والتوتمية، وكانت أساس الاعتقاد في الآلهة[٦٩].

إن الموت هو يوم الحساب والحكم، والانتقال إلى عالم أبدي. ويعود المتوفى إلى أصله. ويعود المكون المادي أو الفيزيقي إلى الأرض حيث يدفن في القبر، ويعود المكون الروحي إلى خالقه، الله تعالى. تفارق الروح، التي نُفثت في الإنسان، الجسد، وتعود إلى الله الخالق: "الروح تعود للي خلقها ... تصعد الروح إلى الله عز وجل وتاخد نصيبها". وبرغم أن الحياة بعد الموت (عالم البرزخ) ظاهرة غير منظورة أو غير مرئية، ومن ثم غير قالبة للفهم والإدراك بواسطة الوسائل الدنيوية العادية، برغم ذلك يُشجع المسلمون على التأمل في الموت عبر مخلوقات الله. إن المسلم يتحرر بالموت[٧٠].

إن جوهر الإيمان بالبعث والحساب يكمن في جانب منه في الانتقال التالي للأرواح إلى الآخرة بعد المحن والمعاناة على الأرض أو في الدنيا. ويمكن للموت إن يحقق إعفاء وراحة من هذه المعاناة والعذابات عن طريق السعادة الأبدية في الجنة. وتتجسد هذه المعاناة الدنيوية في نصوص العديد.

يا قبر قولي وأنا أقولك ...
دانا كنت مريض قبل ما أدخلك
يا قبر احكي وأنا أحكيلك ...
دانا كنت مريض قبل ما أجيلك

يا قبر هودني (اشكيلي) وانا اقولك ...
على اللي حصلي (جرالي) قبل ما ادخولك
يا قبر هودني (احكيلي) وانا احكيلك ...
على اللي حصلي (جرالي) قبل ما اجيلك (مدخول فيك)

مصير الروح النهائي، إذن، إما أن يكون الجنة (المكافأة) أو النار – جهنم (العقاب) حيث المثوى الأخير الأبدي. وتعد الآخرة متعددة المظاهر، تتميز بمستويات متعددة، تختلف في شدتها وقوتها. وتعتبر الجنة عالماً منبنياً أسفل بناء تحتي مختلف عن هذا العالم، وهو وضع يتم تصويره على نحو نابض بالحياة باعتباره رائعاً وخالداً. اما جهنم فهي عالم محموم فيه يلقى الأشرار عقابهم المُستحق. وتبقى الروح في سبات حتى يوم الحساب، حينها يُحكم على كل إنسان وفقاً لأعماله وما اقترفه. ووفقا للمنظور الديني الإسلامي سوف يُبعث الموتى جسدياً أو في صورة جسدية. ومن ثم فإن الجسد يموت ويتحلل، وتبقى الروح خالدة. وينال المستقيم الطائع النجاة والخلاص، في حين لا ينال الأشرار سوى اللعنة، وسوء الجزاء[٧١].

يشي ذلك بأن ثمة انفصال وانقطاع يقع بين الروح والجسد وفقاً للتصور الديني الذي يتماهى في رأي بعض الباحثين مع تصور الفلاحين ورؤيتهم للروح: "الروح هي اللي بتتصاب مش الجسم ... الجسم بياكلوا الدود والروح تروح للي خلقها". وهنا يقرر السيد الأسود أن الروح تمر بتغيرات عميقة فهي توجد في شكل جسدي في الحياة الدنيا، وفي شكل غير جسدي في القبر (البرزخ)، ومرة أخرى في صورة بدنية في الحياة الآخرة، وإن كانت مختلفة عن شكلها في الحياة الدنيا[٧٢].

ويكشف تحليل مضمون نصوص العديد عن أنه في المعنى الثقافي للروح ليس ثمة انفصال مستديم بين الجسد والروح حتى بعد الوفاة، وأن ثمة حضوراً للمتوفى في تدفقات الحياة اليومية، إذ يُخاطب، ويُستشار ويُعاتب، خاصة عند القبر حيث يقبع الجثمان، وتبقى عودته منتظرة.

يابو الولايا عاودلهم عاود ... دانت طويل البال ومهاود

ابنه الصغير راح تشوفه على حدود الغيط ... يحلف على أبوه ويدخّله البيت
القيك على حدود الغيط ... وأخدك من ايديك وأرجعك البيت

حطيتك لبانه في الكراب[1] رابت[2] ... حِلفوا عليها جيرانها ما غابت

تبكى عليك العين وتنده عليه الخية ويقول نعمين ...
زاد على الجدعان واسمه زين ... لولا شبابك ما بكيت عليك العين

أبكى عليك والهمّ راكبني ... بابكي عليك يا غالي وانت رايح وفايتني
قولي مين اللي حسدك وكارهني ... وبعت اللي يخطفك مني ويكيدني

القبر قاله يا مرحبا الليلة نورتنا وخليت بالعيلة ... يا مرحبا جيت نورتنا
وخليت بيهم
انت من انهي بلد يا مرحبه .... الليلة نورتنا وعتمت العيلة
انت من انهي بلاد ... خالي طرف ولا وياك ولاد
قولي على بلادك ... أحمل هدومي وأمشى وياك

يا أم الصغير متطلعيش عالي ... تشوفي نداتي ماشيين ما غايب إلا آني

يامه مدي لي ايدك ... قلبي وجعني من كتر تنهيدي
يامه مدي لي ايدك ... من الحيطان ريكي من الباب أنجيكي

وابكي عليك ولّا على العشرة ... ياللى لسانك ما طلّع الزفرة

قعدت يابويا على عتاب بيتك ... علشان أشوفك زى ما ريتك
قعدت يابويا على عتاب الدار ... علشان أشوفك زى زمان

---

١ - قربة تستعمل في صناعة السمن.

٢ - تحولت إلى لبن، وليس سمن.

حطوا هدومي في دولاب عالي ... يمكن يريد وارجعلها تاني

جرالك آش يا حلو وجرالك .... ريح العصاري مبهدلت حالك
جرالك آش يا حلو وحصلّك ... ريح العصارى مبهدلت قولك

وَصيّت عليّا والوصا كداب .... صاحب الوصية دخل ورد الباب

ماحلى حرير الشال على كتافك ... مبكى عليكي كل من شافك
ماحلى حرير الشال على صدرك .... مبكى عليكي كل من نَضرك

يا فانوس منوّر في البيت علّقته ... محاف[1] عليه الموت نزلته
يا فانوس منوّر في البيت علّقناه ... محاف عليه الموت نزلناه

رحت على باب الحبيبة الخلخه بالمفتاح ... قامت الحبيبة قلتلى دمعادك راح
رحت على باب الحبيبة الخلخه بالضبه ... قلتلى قومي دمعادك فضه[2]

يا رايحة زايرانى .. دانتى هتزورينى وراجعة تاني
رايحين تزوروني ليه ... دانتو دفنتوني وسبتوني

وقفت على بابك أقول يا أمووه ... إياك تكوني جوه تقولي هووه[3]

فات عليا البيبان ناده بحسوه (بحسه) ...
يطلع أولاده يعني ما جتش ولا طليط ... ما نزلوك القبر وسدوا عليك
يعني لا جيت ولا دوّرت ... ما نزلوك القبر واِجو نت

أنا قولتلك يامي وإنتي تقوليلي ... وحياة راسك يامي لتجوزيني

قوم اِمشي على قماشك .. حرير الشام قمبازك[1] ... بكرة مراتك تِعتازك

حام حوله.

– فات وعدى.

نعم أنا موجودة.

ما تزعلوش في العيد هجيلكم اعيّد عليكم ... ليشمتوا فيكم

كنتو دفنتوها قدام بابها (على عتبة بابها) ... علشان تشوف بناتها
كنتو دفنتوها على عتبتها ... علشان تشوف ولادها (علشان عنيها تكون على ولدها)

راح تغيب يابا بس اوعى تطوّل ... دا غيابك يابا يذل (يدل) ويشوّق

ابنك يناديكي ... طالب غدا من بين ايديكى

ياما سيرتك (يا مصبرني) يا اخوي تِقلق النايم ... يصبح يا اخوي جسم السليم دايب
ياما سيرتك (يا مصبرني) يا اخوي تِقلق النعسان ... يصبح يا اخويا جسم السليم تعبان

طلع وقال بخاطرك يا بيت ... وإن أذن الله بالرجوع رديت

اِبكي عليا يا اللي إنتى عايزاني ... ليش تردي الباب وحايشاني

يحرم عليه بيتك ولا انتيش فيه، ولا انتيش فيه ... يحرم عليه بيتك اِمتى تيجي يامه واسمع حِسك فيه

زعق الوابور على السفر عيطت رايحين فين ... رايحين تغيبوا سنة ولا تعيبوا اتنين ...
ولا تغيبوا الغياب اللي يبكي العين

عودتش تجينا البيت زي زمان ... واسلّم عليك ياللي غيابك طال
عودتش تجينا البيت بركوبة... واطلع عليك من جوه مكروبة
عودتش تجينا تِدب الباب بخزرانة ... واطلع عليك من جوه كربانه

- ثوب كان يرتديه الرجال في المناطق الشامية أي سوريا، لبنان، الأردن وفلسطين.

ولما جيتوا على مواسمنا ولما جيتوا على ليالي (بالي) العيد ... لا خلعت توبي ولا لبست جديد

أبويا والنبي ما احلك ... وإن صح لي ضيم لاخش واقولك

يا ديب متزعق تبكيني .. أنا كنت عند أمي ترضيني

مندرتك قامتها عاده ... مستنظراك على قعدتك الغالي
مندرتك قامتها عاده ... مستنظراك على قعدتك الحلوة

يا ميتين قوموا كلوا خيار ... دا الحيان بعديكم شافوا المرار
يا ميتين قوموا كلوا قته ... دى الحايين من بعدكم بيقته

يا عم أبويا قوم وستقص ... جاتك وجيعة نزلته مكفى
ياعم أبويا اقعد على حيلك ... جاتلك وجيعة طبقت عينك

لما أنت عارفه يامه إنك تعوزيني ... كنت اقفلي بابك وحوشيني
لما أنت عارفه يامه إني أنا المنعاز ... كنتِ وقفيلي على كل باب حراس

حطت حلقها (ملسها[1] – هدومها) في وتد في الحيط ... متعشمة رجوعها للبيت
متعشمة رجوعها للبيت ... حطت هدومها في رف عالي متعشمة رجوعها تانى

وإن عاودوا ليه هم الحبايب ... إن عاودوا ليه لكنس تراب الدرب بأديّه إن عاودوا ليه
وإن عاودوا تانى هم الحبايب ... إن عاودوا تاني لكنس تراب الدرب بأكمامي

متكلميش راجل ... وابعتلك الكسوة مع التاجر متكلميش

وتؤشر نصوص العديد على أن من يقبع في القبر الروح والجسد معاً، إذ ليس ثمة انفصال أو انقطاع دائم بينهما. وتنضوي ثقافة الموت على

- شال عريض.

اعتقاد مؤداه أن أرواح الموتى تعود إلى المقابر في يوم الطلعة (زيارة أقارب المتوفى للمقابر)، وأنها تتوقع رؤية أقاربها هناك(٧٣): "يزوروا الميت، ويشيلوا التراب قدام التربة، ويقولوا اطلع من جوه وكلمني ياللي من غيرك الدنيا الضيقة، وأبوابها بعديك مغلّقة". إذن ثمة وحدة تجمع بين الجسد والروح، وقد نغالي بالقول بواحدية الجسد والروح: "الروح الطيبة بتجيب الخير لاهلها والروح الوحشة بتجيب الشر لأهلها". يبين ذلك في النص التالي:

وعملتي آش يامي ساعة طلوع روحي ... كنت بسف الحنضلة بروحي ولوحي[1]
وعملتي آش يامى ساعة طلوع الروح ... كنت بسف الحنضلة باللوح

وتحاجج بلاكمان بأن المفهوم الحديث الذي يقول بأن الروح تزور الجسد في يوم الطلعة له مرادف ممتاز في كتاب الموتى يصور الروح (با) في شكل طائر يهبط البئر إلى غرفة الدفن كي يتحد مع المومياء الراقدة فيها. وفكرة إقامة الموتى في مقابرهم، وكذلك في مملكة أوزيريس في الجنة مع إله الشمس، موجودة في النصوص الدينية المصرية القديمة في كل العصور(٧٤). وقد انتقلت هذه الفكرة إلى نصوص العديد.

يعنى رماد القبر لد عليك .... افتحلي طاقة أطل عليك

أمانة عليك يا قبر ما يكون فيك حصى ولا طوب ...
جايلك ولد (جدع) زين من غدر (ميلة) الزمان معتوق (معطوب)

جايلك جدع زين خايل في لف العمامة ... أمانة يا قبر تكون حنيّن عليه ليوم القيامة

باب اللحود مش زي باب البيت ... كتفك عريض وازاي خشيت
باب اللحود مش زي باب الدار ... كتفك عريض وازاي تندار

[1] - لوح الجسد: عظامه ما خلا قصب اليدين والرجلين.

مكنش حلو اليوم يا صبوه ... تخلوا البيوت وتعمّروا التربة
مكنش حلو اليوم يا جدعان ... تِخلوا البيوت وتعمّروا التراب

يا صغيرة يا فرخة الزانه[1] ... يا رايحة للقبر ندمانة
يا صغيرة يا فرخة الشوبه ... يا رايحة للقبر مغصوبة

افتحولي القبر منَ جنبه ... اَسلّم عليه وأنام جنبه

لا تنزلوني القبر بالعاصي ... حالق جديد لا تعكسوا راسي
لا تنزلوني القبر بالهِمة ... لابس جديد لا تعكسوا العمة

رحت (جيت) عندك يامي أجعلك جوه ... لقيتك سكنتي اللحد من جوه
رحت عندك يامى أجعلك جيتي ... لقيتك سكنتي اللحد وبقيتي

يا مرتبة وردي انتو تناموا على مرتبة وردي ... وأنا بنام في الجبل واحدي
يا مرتبة ولحاف وانتوا تناموا على مرتبة ولحاف ... وأنا بنام في الجبل وأخاف

يا بت نادي على أبوكي ... نادى واياكي في رايح الوادي ... عليا غفر وإن سابوه ينادي
يا بت نادي على أبوكي بتمام ... إياك يكون في روايح الوديان .. عليا غَفر، وإن سيّبوني هاجي قوام

على جدع زين سكن اللحايد بدري ... وخلى اللي وراه يبكي

وِش المليح يا هل ترى ازيه ... هو مليح يا أماه ولا انطفى ضيه
ياهل ترى مالو ... هو بعينه ولا انطفى نوروا

مين ونّسك في الليل ... عيّ الديابة ولاّ زُعاق الطير

---

[1] صغيرة أو شابة.

واضح أن تصور ومعنى التلازم والترافق بين الجسد والروح يرفد من تصور المصري القديم للعلاقة بين الجسد والروح. إذ يمحو المصريون القدماء حساسيات اوربية تُفهم بأنها الروح/الجسد او ثنائية الروح/الجسد(٧٥). والحقيقة أن تصور المصريين للشخصية قد بدا معقداً مركباً، وذو تأثير مباشر على اعتقادهم في الخلود. واغلب الظن أن هذا التصور قد تشكل مبكراً في المملكة القديمة. ووفقاً لهذا التصور تعمل بعض العناصر وتكون فاعلة فقط في الحياة، بينما أُعتبرت عناصر أخرى خالدة. ويمثل الجسد الآصرة الأساسية التي تصل الميت بوجوده الأرضي السابق، وذلك على اعتبار أن الجسد يمثل الوسائل المتي من خلالها يتم توفير الطعام والشراب من أجل الحياة الروحية في الآخرة. وقد وُجد التحنيط بقصد الحفاظ على الجسد، وإتاحة الفرصة للروح لتتعرف عليه(٧٦).

تناولت النصوص الدينية المصرية القديمة مفهوم الروح بالتفصيل، وشرحت العناصر أو الأجسام الماورائية التي تشكل الكيان الإنساني .ويمتلك الإنسان تسعة أجسام، وليس جسماً واحداً، حيث يشكل الجسم المادي واحداً من تسعة من مكوناتِ الكيان الإنساني، أما الثمانية أجسام الباقية فهي كلها أجسام" طيفية/روحية "مكونة من طاقة. ويؤلف الثمانية معاً مفهوم الروح عند المصري القديم(٧٧).

ويعرف الجسد المادي الذي يناله المرض والموت والفناء والتحلل باسم الخات (او خا) Khat. أما الأجسام الماورائية فهي: كا (قرين)، وبا (الروح المتجسدة soul)، وآخ (الروح غير المتجسدة spirit)، وساحو، وخيبيت، وسخيم، وآب (أو ايب)، ورن. وقد آمن المصري القديم بأنه في أعقاب الموت الفيزيقي، يتخذ المتوفى (الخات في صورته المومياوية) أشكالاً حياتيه متعددة – الكيانات الروحية التي تتشكل بعد الموت. وأول هذه الأشكال الكا Ka (الترجمة الأدق للكلمة هي القرين)، وتولد في نفس الوقت بعد الموت، وتستمر في الحياة بعد الموت وبعد الانفصال عن الجسد المادي. ويعنى الموت الذهاب إلى الكا(٧٨). وتوصف الكا أحيانا بأنها الطاقة

الحيوية، أو بأنها المصدر الذي يمد الإنسان بالطاقة الحيوية[٧٩]. وتبقى الكا مرتبطة بشكل أكبر بالحياة المادية، وهى التي تقوم باستدعاء الروح للتجسد من جديد في العالم المادي إذا كانت في حاجة للتجسد مرة اخرى[٨٠]. ويعتقد أن مقر الكا هي المقبرة مع الجسد، لكنها تستطيع التجول حسب إرادتها، وهى تأكل وتشرب. وعلى هذا كان يجب وضع القرابين الكافية من الطعام حتى لا تهيم الكا خارج المقبرة[٨١].

وتمثل البا ba (الروح soul أو الروح المتجسدة) احد العناصر الخالدة، وكانت تُمثل على هيئة طائر برأس إنسان يُرى محلقاً برشاقة فوق المومياء في النقوش الجنائزية[٨٢]. والبا هي قوة الحياة اللاشخصية للروح، جوهر الفردية والسمات الفذة، وهى المحرك للجسد المادي (خات). وعندما يموت الجسد تولد البا. ويُعتقد أن البا هي الشخصية، الروح غير المتجسدة أو الروح الثانية spirit or secondary soul [٨٣]. وتمتلك هذه القوة القدرة على مغادرة الجسد بعد الموت، والارتحال خارج المقبرة خلال ساعات النهار، وتعود إليها ليلاً[٨٤]. ويحلق طائر البا في الغالب حول المقبرة، ويحوم حول الجثمان الذي كان يسكنه. وتنجذب البا من وقت لآخر إلى الجسد المادي، وتعود من العالم السماوي أو الإلهي لتراه وترقبه[٨٥]. وفى النصوص العديدة لكتاب الموتى، توضع البا مع رع أو أوزيريس في السماء أو في الآخرة السماوية، وتستطيع زيارة الجسد في الوقت الذي يحلو لها[٨٦]. ومع ذلك فمقصدها ووجهتها النهائية هي العالم السماوي.

والآخ Akh هي الحالة الأخيرة لتحول الروح[٨٧]. وتوصف بأنها الروح الأزلية أو الروح غير المتجسدة، نقيض الجسد المادي، والتي تتجسد في الجسد المادي خات (خا)[٨٨]. وتمثل الآخ النور الإلهي الكامن في الإنسان، والذي لا يعتريه الموت. وإذا كان موقع البا بين الأرض والسماء، أو في الطريق إلى السماء، فإن موقع الآخ هو السماء. والرمز الهيروغليفي لهذه الكلمة هو نوع نادر من طيور الأبيبس ذو منقار مقوس يطلق عليه اسم

"آخ"[٨٩]. ويعبر مفهوم الآخ عن اتحاد البا والكا. إنها روح ضوء النهار أو النور، والشكل القادر على الاتصال والتفاعل مع الأحياء، بينما ترتحل خلال المساكن السماوية. ويخاطبها الأقارب (يرسلون إليها خطابات) عند التماس النصح والعون والغفران من عزيز متوفى[٩٠]. وأخيراً، تعرف الآخ بأنها قوة فوق طبيعية تساعد الأحياء والموتى[٩١]. وقد تبين في موضع سابق أن مفهوم الآخ يماثل بدرجة كبيرة التصور الثقافي للروح باعتبارها قبساً من نور الله.

أما مفهوم ساحو Sahu فيشير إلى الجسم النجمي، أي الجسم الطيفي الذي يشبه القارب، ويحمل معه كلاً من البا والآخ أثناء الارتحال في العالم النجمي. ويشير مفهوم خيبيت Khaibit إلى الظل. ويرتبط الظل بالبا اتصالاً وثيقاً، فهو يحصل على الطاقة من خلال البا، ويخرج من الجسم المادي عند الموت في نفس اللحظة التي تخرج فيها البا، وتنفصل عنه. والظل لديه القدرة على الحركة والتواجد بشكل منفصل عن الجسم المادي[٩٢]. وتقرر بلاكمان "أن فكرة كون ظل الإنسان كياناً منفصلاً كانت سائدة في مصر القديمة. ويصور رسم في نسخة تعود إلى الأسرة الثامنة عشرة من كتاب الموتى ظل رجل والبا (الروح أو التجلي) الخاصة به أمام باب مقبرته ... وهناك اعتقاد بين الفلاحين بأن ظل الرجل كيان منفصل، فهو يمشي معه طوال حياته، ويموت عند موته، ويدخل معه قبره"[٩٣].

وسخيم Sekhem- هي القوة أو تمثيل للقوة الحيوية للكائن التي تتيح له البقاء، والحياة، ومغالبة الصعاب. ومصدر هذه القوة أو الطاقة هو العالم السماوي. اما مفهوم آب Ab فيشير إلى وعي القلب أو الضمير. ويعني القلب كعضو، وكمقر للعقل والتفكير والخير والشر، أو على وجه الإجمال الحياة العقلية والخلقية للفرد. وما زالت التعبيرات والأمثال الشعبية إلى اليوم تستخدم لفظ القلب كمرادف للضمير. وأخيراً، يشير مفهوم رن Ren إلى الاسم. ويحتل الاسم في الأساطير المصرية أهمية بالغة حيث يمكن عن طريق معرفة الاسم التحكم في، والسيطرة على

صاحبة. كما أن ضياع الاسم يعنى ضياع الهوية[٩١]. وقد دأب المصريون القدماء على تسمية الأطفال باسمين، الأول للاستعمال اليومي والآخر يحفظ بعناية خوفاً من أن يُستعمل ضد الطفل او لإلحاق الأذى به (تسمية الطفل باسمين من الأمور الشائعة في كثير من قرى بني سويف، ومنها العزبة موضوع البحث). وقد ساد اعتقاد في مصر القديمة بأن معرفة الاسم الحقيقي يمنح العارف قوة وسيطرة على الفرد. كما ساد اعتقاد بأن جوهر الشخص أو الحيوان أو الإله يتجسد في اسمه الحقيقي. وينحت اسم المتوفى الحقيقي (الرن Ren) على حجر، ويعتقد انه يحتوى روحه الإلهية. ويعني إزالة أو محو الاسم القضاء على أي فرصة للخلود. وتنمحي الروح الإلهية مع الاسم. وبدون هذا الاسم لا يمكن أن يلج الشخص في عالم الآلهة. وقد ساد اعتقاد في أن الحديث عن الموتى يعيدهم إلى الحياة، عن طريق الحفاظ على ذاكرتهم وروحهم حية[٩٥]. وقد انتقل هذا الاعتقاد إلى نصوص العديد التي تُبقي المتوفى في ذاكرة الأحياء عن طريق تذكرهم بصورة دائمة أثناء ترديد هذه النصوص.

واضح إذن، أن تصور العلاقة بين الجسد والروح (الوحدة والترافق) يرفد من الثقافة المصرية القديمة. ويرتبط المعنى الثقافي للروح بكثرة هائلة من التصورات، والشعائر، والممارسات التي تشي بترافق وارتباط الروح بالجسد، وبمفارقة الروح للجسد والعودة إليه حتى بعد تحلله، والتجوال في الحياة الدنيا. وتتعامل كثرة من الممارسات الشعائرية مع الروح بوصفها جزءً من الجسد حتى بعد الموت. وفيما يلي بعض الشواهد الاثنوجرافية على مفارقة الروح للجسد والعودة إليه سواء قبل الوفاة أو بعدها، وهى الشواهد التي تبرهن على صحة هذه الفرضية.

تُفارق الروح الجسد قبل الموت، أثناء النوم. ويعرف النوم بأنه الأخ الأصغر للموت: "النوم موته صغيرة". وترتحل الروح بعيداً أثناء النوم وفى الأحلام، وعندما يتعذر التحامها بالجسد مرة أخرى يقع الموت. ويسود هذا الاعتقاد كثرة هائلة من الثقافات عالمياً. على سبيل المثال،

يقرر جيمس فريزر انه في غينيا الجديدة New Guinea يسود اعتقاد في أن الروح يمكن أن تغادر الجسد أثناء النوم، وتلج في أجساد آخرين يمكن ان تنتابهم أحلام غريبة[٩٦]. ويعتقد المبحوثون أن الروح قد تغادر الجسد أثناء النوم، أحيانا، وتلج في جسد قطة تتجول في العزبة وبيوتها ليلاً، لذلك يُحرم الاعتداء بالضرب على القطط ليلاً: "القطط أرواح". كما يُراعى عند إيقاظ النائم الرفق والتدرج، لا العنف والفجائية. وإذا ماتت القطة، وأخفقت الروح بداخلها في إعادة الالتحام بالجسد يقع الموت[٩٧].

لكن الروح قد لا تتجسد بعد مفارقتها الجسد أثناء النوم، وإنما تنتقل إلى عوالم أخرى تلتقي فيها الموتى. وهنا تمثل الأحلام آصرة أو قناة تصل الأحياء بالموتى. والحقيقة أنه في العديد من المجتمعات، تعتبر الحدود الفاصلة بين الموتى والأحياء نفيذة نسبياً. فالموتى قد يتحدثون إلى الأحياء بطرق مختلفة (أثناء الأحلام مثلاً)، ويسدون النصح[٩٨]. وفي الأحلام يمكن أن يُرى الموتى بشكلهم الجسدي الأصلي، ويمكنهم أن يتحدثوا وأن نسمعهم، يمكنهم أن يتحركوا وأن يروا، يمكنهم أن يلمسوا وأن يتم الشعور بهم[٩٩]. وتوضح لورا جراهام Graham أن الرجال في جماعة اكزافانتي Xavante في الأمازون يؤكدون أنهم يتعلمون الرقصات والأغاني الجديدة من الأرواح التي تزورهم في الأحلام. ويؤشر ذلك على الرسائل الصريحة التي تحملها الأحلام إذ تقدم مدخلاً إلى عالم بديل يؤثر في الفعل والدافعية في حياة اليقظة[١٠٠].

ويتوق المبحوثون دوماً إلى لقاء أقاربهم وأحبائهم الذين واراهم الثرى والاتصال بهم، وذلك عن طريق الأحلام: "الأرواح بتتلاقى في الأحلام". ويسعى المتوفى أيضا إلى هذا اللقاء ليطمئن على ذويه ويطمئنهم على أحواله أو يخبرهم بما آلت إليه حياته الأخرى: "الميت بييجى في الحلم علشان يطمن أهله إنه مرتاح في قبره"، "مرة واحدة حلمت إن أختها الميتة وشها أسود، وحزينة، ولابسه هدمة عفشة ... فهمت إنها بتتعذب ومش مرتاحة في رقدتها وزعلت عليها". "لما الواحد وهو ميت ييجى في الحلم وهو لابس جلابية بيضا تبقى دي نهاية حلوة، أما إذا كان معجون

في طينة ولابس أسود في أسود تبقى دى نهاية وحشة". وقد يكون القصد من تلاقى ارواح الأحياء والموتى التماس أو تقديم النصح. على سبيل المثال، أن يتدخل المتوفى لتبديد الخلاف والشقاق وراب الصدع بين ابنائه، وإصلاح ذات البين، وتقديم النصح والإرشاد: "كنت بحلم بابويا وكان بيوصيني على اخواتي .. كنت بحلم بأمي دايما وكانت بتوصيني على أولادي". كذلك قد يكون القصد من هذا التلاقي إيصال رسائل رمزية وتنبؤية (توفير معطيات ومؤشرات للتنبوء بحدث ما كالموت أو المرض) معينة:

"إذا زار الميت واحد في المنام واخد منه حاجة معناه إنه جايله شر، وتبقى حاجة شؤم (حد يموت مثلاً) ... وإذا ادالوا حاجة يعنى انه جايله خير ورزق ... ولو الحلم فيه واحد حي رايح لواحد ميت نتوقع موت اللي عايش، بيقولوا دا الحي قرّب يموت ... ولو الميت جا في المنام معجون في طيبة وقايدة فيه النار تبقى رؤية وحشة ... حلمت قبل كدا إن أمي جاتلي وأخدت العيش لابويا وقالتلي إنهم جعانين، بعديها أخويا تعب خالص وتوفى .. وشتمت على أمي ومن بعدها زعلت مني ومجتش تاني ... كانت أمي بتجيلي، وهى ميتة لو جات زعلانة كنت بزعل مع جوزي، أما لو جات فرحانة كانت بتبقى بشرة خير ... أبويا جالى في الحلم وادالي سلسلة وقالي اديها لبنت أخوك اللي لسه متجوزة ... عرفت بعد كدا إن ربنا اداها فقولتلها جايلك بنت".

يكشف تحليل تقارير الأحلام السابقة عن أن روح الموتى تبقى مستغرقة في تدفقات الحياة اليومية الدنيوية، وأن الروح تفارق الجسد قبل الموت لتلتقي أرواحاً أخرى. بما يعني إن أرواح الموتى لا تغادر

الحياة الدنيا بصورة مستديمة، حسبما يقرر النموذج الديني، ولكن تعود إليها، كما سوى نرى في موضع لاحق. وهذا الاعتقاد يسود ثقافات أخرى كثيرة. على سبيل المثال تذكر آني ستروس Anne Straus في دراستها الموسومة The Meaning of Death in Northern Cheyenne Culture (١٩٧٨) ان افراد الشيني يعتبرون الموت عملية طويلة ممتدة يتوقف من خلالها نمو الشخص. وأن الجسد يتحلل، ولكن تبقى الذات الروحية spirit-self، والهوية القبلية، وتشارك في المجتمع. وتزور الروح الجسد قبل الدفن. لذلك لا يدفنون موتاهم إلا بعد مرور أربعة أيام. وتشارك الذوات الروحية في المجتمع عن طريق إسداء النصح للأحياء اثناء الأحلام[١٠١]. ويماثل التصور المحلى للروح تصور هارفا Harva للروح soul الذي يشير فيه إلى ان الروح يمكن أن ترتحل بعيداً عن الجسد اثناء النوم او المرض؛ وتصور فونت Wundt للروح spirit التي لا تقيدها قيود الجسد المادي، إذ يمكن أن تفارقه مؤقتاً.

لا تنتهي الحياة، في العديد من الثقافات، بالموت البيولوجي نظراً لوجود ثمة اعتقاد في الروح الخالدة، الروح الحية، دورة الحياة والموت، أو افكار التناسخ (التجسد الجديد) reincarnation والانبعاث الروحي (البعث) Regeneration [١٠٢]. وتمثل فكرة الروح الخالدة تعبيراً عن التجاوز (تجاوز الموت)، وتضع اختلافاً بين الجسد الذي ينفق ويبلى، ومصدر آخر للحياة يستمر بعد الموت[١٠٣].

يلفظ المحتضر النفس الأخير لتخرج الروح وتفارق الجسد جزئياً: "يشهق شهقة كبيرة". وهذا الخروج قد يكون يسيراً أو عسيراً مؤلماً، وذلك اعتماداً على ما اقترفه الفرد في الحياة الدنيا. وهنا تُصنف الروح إلى "روح خيرة" تفارق الجسد بسهولة، و"روح شريرة" تفارق الجسد بصعوبة: "كل واحد وعمله، فيه اللي روحه بتطلع وهو ماشي على رجليه ... الروح بتطلع بسلام لو طلعت والواحد نايم ... وفية واحد عمله وحش روحه بتطلع بالعافية ... الروح بتطلع زى الحرير على الشوك دا إذا كان الميت صالح والعكس كانت تطلع بصعوبة... بيقولوا الروح من

حديد ما تطلع على حبيب ... اللي مش كويس روحه بتطلع زى الشوك من الصوف". ويرى المحتضر أقاربه الموتى وآخرين، يناجيهم ويلتمس عونهم على ما يمر به من سكرات، كما تسترجع ذاكرته كل الحوادث التي مرت بحياته. ويرى المحتضر كذلك روحه وهى تفارق الجسد: "الواحد بيفتح عينية على الآخر لأنه بيشوف الروح وهى طالعة لربنا". وهنا تتبدى الروح للإنسان وكأنها كيان آخر أو حتى جسد آخر لا يراه سوى المتوفى. وتشبه الروح بنجمة في السماء تسقط بمجرد مفارقة الروح للجسد. إذن، تفارق الروح الجسد جزئياً عندما يشهق المحتضر للمرة الأخيرة. وفى بعض الثقافات تشبه المادة المفارقة بسحابة صغيرة من البخار أو الدخان، أو فراشة، أو طائر أو غير ذلك[١٠٤].

يفقد الجسد القدرة على الحس والإدراك تدريجياً. ولا تفارق الروح الجسد كلية، وفقاً للمعنى الثقافي للروح وبما يتعارض مع المعنى الديني، وإنما يعي المتوفى ويفهم ويسمع، ويرى كذلك ما يدور حوله والحوادث المحيطة إن لم تغلق عيناه: "الروح لما بتطلع من الجسم يتبقى دارية بكل اللي بيحصل حواليها لأنها بتبقى لسه في الجسم". ويدرك المتوفى ذاته لمدة غير محددة. وتحدد بعض أنساق المعتقدات (المجرية، على سبيل المثال) هذه المدة بثلاث ساعات. ويفسر ذلك تحريم تغسيل الميت أو تكفينه في الحال وفقا لبعض التقارير[١٠٥].

ويذكر المبحوثون أن روح المتوفى تسكن الأذن اليسرى، وتُبقى للجسد على حاسة السمع التي تمكن المتوفى من الإنصات لكلمات الوداع ونصائح والتماسات الأحياء، أو تلقي رسائل يُطلب من المتوفى نقلها إلى سكان العالم الآخر من الموتى. وتستمر الروح في هذا الموضع حتى دفن المتوفى: "الميت بيسمع بودنه الشمال ... الروح كانت بتفضل في الودن الشمال، وكانوا يميّلوا على الميت ويكلموه سامحنا مثلاً ... الميت في الخشبة بنقولوا سلملنا على الميتين أبويا، أمي". ومن الشواهد على أن الروح لم تفارق الجسد كلية ما يراعى في ممارسات الغُسل من ضرورة

ان تكون مياه الغسل فاترة حتى لا تضايق المتوفى أو تؤذيه: "الميه بتاعة الغسل لازم تكون دافية زى دمعة العين ... متكونش باردة أوي أو سخنة أوى لأن الميت بيحس بيها".

تختلف أراء المبحوثين ومعتقداتهم حول الإقامة المؤقتة للروح ومدة بقائها في المنزل. فالبعض يقرر أنها تبقى طالما بقيت الجثة هناك(١٠٦). وترحل في معية الجسد عندما ينتقل إلى المقبرة حيث يوارى الثرى. ويتوافق هذا التصور مع معتقداتٍ عامة في ثقافات أخرى تتعلق بالمفهوم المزدوج أو الثنائي للروح، وبمفهوم الجسد الحي. على سبيل المثال، يقرر بيتر بيرتا Berta في دراسته للفلاحين المجريين أن الروح، وفق تصورهم، تبقى حول الجسد في المنزل حتى إغلاق النعش أو التابوت وتكريسه، ترى وتسمع، وحتى نقله بعيداً عن المنزل. وتصاحب الروح الجسد إلى المقبرة جالسة على حافة التابوت أو في أي مكان آخر(١٠٧).

ويذكر بعض المبحوثين أن الروح تبقى في المنزل لمدة ثلاثة أيام، وتفارق المنزل (تنصرف) بعد تلاوة بعض آيات القرآن الكريم داخل حجرات المنزل، والى جوار حوائطه، وعلى ملابس المتوفى(١٠٨). وخلال تلك الأيام التي تعقب الوفاة يتراءى المتوفى في أحلام أقاربه أو أبناء قريته، ولا يُرىٰ حسبما قررت بلاكمان(١٠٩).

ويشير بعض المبحوثين إلى أن الروح تفارق المنزل بعد مرور أسبوع على الوفاة، وذلك بعد تلاوة بعض آيات القرآن الكريم على ملابس المتوفى، وتوزيع بعض المخبوزات على فقراء القرية وساكني القبور أو المجاورين لها: "بعد اسبوع بيعملوا سِبحة بيجيبوا مقرأ يقرا على روحه وهدومة علشان الرروح تنصرف من البيت ... ويوزعوا أكل على روحه. نخبز قرص وناخدها معانا علشان روح الميت بتبقى طالباها ونوزعها على المساكين اللي في البلد والترب".

ومع ذلك فالتصور الغالب هو أن الروح تبقى داخل المنزل حتى مرور أربعين يوماً على الوفاة (الأربعين). ويشعر سكان المنزل بأن الروح متمسكة بالبقاء فيه، وترقبهم خاصة عندما يتناولون الطعام: "الميت بيفضل ليه فيه عشم في الدنيا لغاية يوم الأربعين بعديها بيتأكد إنه مالوش مكان في البيت وإن القبر هو بيته". وتقبع الروح في الغرفة التي فارقت فيه الجسد. لذلك يحرص البعض على أن تبقى هذه الغرفة مضاءة أو حتى غرف ودهاليز المنزل ككل حتى يوم الأربعين، وذلك بقصد إرشاد الروح ومساعدتها على الخروج من الغرفة أو المنزل. كما يحرصون على قول كل ما هو ايجابي عن المتوفى، وقراءة آيات القرآن الكريم على ملابس المتوفى يوم الأربعين. ويؤمن أهل المتوفى بأن هذه الروح شريرة تنذر بإيقاع الضرر والإيذاء بهم. وأن بقائها قد يتسبب في مضايقة أهل المنزل، أو السيطرة عليهم، أو حتى الفتك بهم وطردهم خارج المنزل، وجلب الأرواح الشريرة الأخرى إليه: "الروح الطيبة تجلب الخير لأهلها، والروح الخبيثة تجلب الشر لأهلها". لذلك يوقد البخور في مكان الغسل بدعوى أن روح المتوفى تحوم حوله. يسود هذا الاعتقاد في العزبة موضوع البحث، وعدد من قرى بني سويف، ومنها قرى أبو شربان، والشناوية، وميانة، ومنشأة الأمراء. ويسود اعتقاد في بعض قرى بني سويف (الزيتون نموذجاً) بأن الروح تحوم من الخارج، وتتجول حول المنزل حتى يوم الأربعين. وتحقق ممارسات يوم الأربعين وشعائره إبعاد روح المتوفى عن المنزل.

وتسود في ثقافات أخرى معتقدات مماثلة في أنه خلال أول ست أسابيع تسكن روح المتوفى حول مسكنها السابق والأحياء الذين يمكن أن يتجلى لهم المتوفى في أي لحظة. وخلال الشعائر التي تتبع الجنازة، يحرص أفراد هذه الثقافات على أن يبقى باب المنزل مفتوحاً في يوم الجنازة لاعتقادهم في أن المتوفى سوف يعود ليلقى تحية الوداع على المنزل وذويه. لذلك يحرصون على ترك كوب من الماء على منضدة ليلة الوفاة، أو كل يوم خلال ستة أسابيع. ويقع الانتقال النهائي للروح إلى

العالم الآخر في نهاية الأسابيع الستة. وخلال هذه الفترة يمكن أن تتجلى روح المتوفى عدة مرات لأحد الأقارب[١١٠].

ويسود في المزبة موضوع البحث وعدد من القرى (منيل هاني وكفر جمعة، على سبيل المثال) اعتقاد في أن روح المتوفى تتمثل أو تتجسد في جسد أخت المتوفى في ليلة الأربعين، قبل أن تنصرف من المنزل. لذلك ترتدي أخت المتوفى ملابس بيضاء اللون تماثل لباس المتوفى، وتتعطر استعدادا لحلول الروح: "تتبخر وتتطيب وتقول إن الميت أو روحه هايظهر الليلة ... أخت الميت كانت بتلبس ابيض بالليل وتقول إنه هايظهر الليلة".

وبعد مفارقة الروح للمنزل يوم الأربعين وملازمتها القبر، تعود إلى عالم الأحياء في أوقات ومناسبات معينة، وهى عودة مؤقتة: "بعد الأربعين الروح تحوم حوالين البيت أحيانا ... بتسرح وتروح على اهلها واللي ليها". وتزور الروح منزلها في الحياة الدنيا وذويها في أيام معينة كل أسبوع، خاصة أيام الاثنين والخميس والجمعة، لذلك يُطلق البخور داخل المنزل. وترافق الروح الجسد داخل المقبرة، خاصة في أوقات "الطلعة" أو الزيارة التي يقوم بها أقارب المتوفى وأصدقائه في يوم معلوم من أيام الأسبوع، الخميس أو الجمعة. وتقع كثير من الجبانات في الصحراء. وربما تكون هذه الزيارة قد سميت بالطلعة لأن الناس يتحدثون دوماً عن الطلوع إلى الصحراء والنزول منها. وقد تبين في موضع سابق أن الاعتقاد في زيارة الروح للجسد يوم الطلعة يرفد من فكرة "البا" التي تهبط إلى غرفة الدفن كي تتحد مع المومياء الراقدة فيه[١١١].

إذن لا يقع ثمة انفصال دائم بين الروح والجسد، أو بين الموتى والأحياء، أو بين عوالم الدنيا والآخرة التي تعتبر الحدود بينها نفيذة.

المبحث الثالث: التناسخ (التجسد الجديد)؛

التناسخ أو التجسد الجديد reincarnation هو الاعتقاد في أن الأفراد قادرين على البقاء وتجاوز الموت البدني عن طريق الميلاد أو التجسد من جديد في شكل آخر[١١٢]. بتعبير آخر يمثل التناسخ أو التجسد الجديد عملية من خلالها يعتقد أن الروح soul والوعي الفردي يغادر الجسد عند الموت، ويعود في تجسيد embodiment أو جسد جديد مختلف. والشكل العائد قد يسكن جسداً بشرياً جديداً أو حيواناً. ويعتقد أن ثمة ارتباطاً بين سلوك الشخص في حياته وطبيعة تجسيده بعد وفاته[١١٣]. وبرغم أن التناسخ يرتبط أحيانا بالهندوسية والبوذية فإن العديد من الأديان والفلسفات تعتنقه، برغم تباين وتنوع التفصيلات. يعنى ذلك أن الاعتقاد في التناسخ كوني ودائم، وماثل منذ العصور القديمة وحتى اليوم.

وتذكر بلاكمان أن عقيدة تناسخ الأرواح موجودة بين الفلاحين. ويبدو كذلك أنها كانت سائدة بين قدماء المصريين، ربما في أواخر الدولة الحديثة[١١٤]. ويتبدى الاعتقاد في تناسخ الأرواح في كثرة من الممارسات والمعتقدات التي تشتمل عليها الثقافة الريفية، ومنها ثقافة مجتمع البحث، منها اعتقاد في أن المرأة التي لا تُنجب إذا تخطت طفل سقوط (جهيض) فإن روح الطفل ستولد مرة ثانية في الأم. كذلك يُعتقد أن خلاص الطفل (المشيمة) يحوي جزءاً من روح الطفل، وبالتالي يمكن أن ينتقل إلى المرأة إذا رغبت في الإنجاب وتخطته، لذلك تحرص المرأة على دفن المشيمة في المنزل. ويسود هذا الاعتقاد ثقافات أخرى كثيرة. ويعتقد كذلك أن تخطية جثة ميت حديث يسهم في حدوث الحمل لأن روح المتوفى تكون هائمة حول الجثة وبتخطيها يمكن أن تدب روح الميت في المرأة وتنجب[١١٥]. ويحقق مكان الغسل، وماء الغسل والليفة والصابونة المستعملة في الغسل، نفس المهمة، على أساس اعتقاد في أن بعض من روح المتوفى عالق بها.

ويتوارى خلف تسمية المواليد بأسماء الأجداد أو الآباء اعتقاد في إمكانية انتقال بعض سمات المتوفى الفيزيقية والشخصية إلى المولود، واعتقاد فيما يعرف بالخلود الرمزي البيولوجي أي أن يحي الشخص أو روحه في دماء أبنائه: "اللي خلف ممتش".وهكذا يرتبط الاسم بالتناسخ أو التجسد الجديد أو بالأحرى بالرغبة في التجسد الجديد ومنح فرصة أخرى لأرواح الموتى في العودة إلى الحياة.

إذن، تخبر الروح انتقالاً كالجسد. وتنتقل الروح إلى حيوان (القطة)، أو حشرة (الذبابة الخضراء). ولا يقتصر هذا الاعتقاد على الثقافات الريفية المصرية، ولكن يسود ثقافات أخرى، حسبما ارتأى جيمس فريزر Frazer، الذي قرر أنه في بعض ثقافات غينيا الجديدة تنتقل الأرواح إلى الحيوانات، أو أن الإنسان يمتلك روحين تنتقل أحدهما إلى أرض الموتى، والأخرى إلى حيوان(١١٦).

ويؤمن المبحوثون تماماً بتناسخ الروح أو تجسدها من جديد في ذبابة خضراء، ويرون أن وجودها يؤكد على حضور الروح، واستغراقها في الحياة الدنيوية اليومية. ومع ذلك، يقصر البعض الذبابة الخضراء على الروح الحائرة: "اللي عمله حلو الروح بترتاح في مكانها، ولو عملها وحش بتفضل حيرانة، دبانة خضرا". وتمكث الذبابة الخضراء في منزل المتوفى لمدة أربعين يوماً. وبعد الأربعين، تغادر المنزل، وتزوره يوم الجمعة من كل أسبوع للاطمئنان على أهل المتوفى الذين ينتظرون وفادتها، ويتوقعون قدومها. أما مقرها الدائم فهو بالقرب من المقبرة التي تحوي رفات المتوفى. وتنذر الذبابة الخضراء، أحياناً، بوفاة شخص آخر، وذلك إذا ما حلّقت فوق هذا الشخص.

> "الروح هي الدبانة الخضرا والزرقا اللي بتيجي كل جمعة قبل الصلاة. وتلف البيت كله وفيه ناس كانت تكلمها ... ويقولوا الروح جايه تطمن على أهل البيت .. ومحدش يضربها، وكانوا يقولوا دي روح بني آدم

وجاية من فوق... دبابة خضرا كنا بننتظرها كل جمعة ... وكانت ستي تقول دي جدكم ... وكانت بتشرب من كوز الزير وتلف في البيت شوية وتمشي ... ولو مجتش كنا بنزعل ... تبقى الطيرة على تربة الميت وعندما يأتي أقاربه تلف عليهم واحد واحد ... وكنا بنلاقيها في الجبل ... الطيرة الخضرا لما تلف على واحد نعرف إنه هايموت، أو لما الطيرة تقع يموت الشخص ... قبل الروح متطلع من الجسم كانت الطيرة الخضرا تلف حوالين الميت، ومع المغرب تكون الروح طلعت".

ومن المرجح أن تصور الذبابة الخضراء يرفد من اعتقاد في أن ثمة طائر أو حتى ذبابة هي روح أوزوريس جاءت لترشد ايزيس إلى جثمانه الذي مزقه ست، ونثره في أنحاء مصر وأصقاعها. وربما يماثل هذا التصور فكرة "البا" التي تغادر الجسد، وترتحل خارج المقبرة خلال ساعات النهار وتعود إليها ليلاً.

نخلص مما سبق إلى أن روح المتوفى لا تنفصل وترتحل إلى أرض الموتى أو عالم الآخرة، أو إلى السماء، ولكن تتجول على مقربة من الجثمان، وتتردد على الأماكن التي كان يسكنها المتوفى ويقطنها أقاربه. وقد تتجسد من جديد في ذبابة. ينافى ذلك النموذج الديني الذي يؤكد أن الحياة على الأرض ما هي إلا مرحلة تجربة (امتحان) بالنسبة للروح. وأن الموت هو الذي يحدد مآل الروح، ويحقق انفصالها المستديم عن الحياة الدنيا. ويخشى الأقارب المفجوعون غضبة الروح أو حنقها، ويسعون إلى استرضائها عن طريق الأضاحي أو الأضحيات، والتابوهات، والحداد.

وتحقق التصورات الثقافية أو المعنى الثقافي للروح خلوداً رمزياً، إذ تؤكد على خلود الروح في الحياة الدنيا، وأنها لا تفارق عالم الشهادة.

ويحقق الإنسان بتصوراته للروح مقاومة للموت، وخلوداً مدفوعاً بالخوف من الموت. إن البشر يستشعرون حاجة أساسية وقاهرة لتجاوز الموت وغلبته، وان ثمة بحثاً عن معنى للاستمرارية يمتد إلى ما هو أبعد من الحياة الطبيعية. إذ تشارك الروح في الحياة المستمرة المتواصلة، وتتخلص من الجسد الفاني المتحلل، وتحقق الخلود.

مناقشة النتائج

انطلق هذا البحث من تساؤل محوري: ما هي مشتملات المعنى الثقافي للروح في الثقافة القروية، أو ما هي الصيغ schemas والتأويلات الثقافية التي ينضوي عليها المعنى الثقافي للروح؟ وقد توخى الباحث في سبيل الإجابة على هذه التساؤل، وتحقيق أهداف البحث، إطاراً نظرياً قوامه الاتجاهات التأويلية الجيرتزية وما بعد الحداثية؛ ومنهجية أنثروبولوجية كيفية. وقد خلص البحث إلى عدّة نتائج يتلخص أهمها فيما يلي:

(١) يتسم التصور والتأويل الثقافي للروح، في مجتمع البحث، بالغموض، ويقنع بكونها سراً إلهياً. ويتماهى مفهوما "الروح" و"النفس" في أذهان المبحوثين.

(٢) تكشف نتائج البحث عن تصور احادى للروح (واحدية الروح). ولا تؤشر تصورات "القرين" و"الأخت" و"الريح" على تعددية الروح، فهي كيانات وموجودات أخرى أو تجسيد لتحول الروح أو الروح في صورة متحولة.

(٣) يؤشر المعنى الثقافي للروح على انه ليس ثمة انفصال مستديم بين الجسد والروح حتى بعد الوفاة. بمعنى أن الانفصال الذي يقع بين الروح والجسد سواء في الحياة أثناء النوم، أو بعد الموت، انفصال مؤقت. وأن ثمة وحدة تجمع بين الجسد والروح، وقد نغالي بالقول بواحدية الجسد والروح. إذن لا يقع ثمة انفصال دائم بين الروح والجسد، أو بين الموتى والأحياء، أو بين عوالم الدنيا والآخرة التي تعتبر الحدود بينها نفيذة.

ويرفد تصور ومعنى التلازم والترافق بين الجسد والروح من تصور المصري القديم للعلاقة بين الجسد والروح.

(٤) يعتقد أفراد مجتمع البحث في التناسخ أو التجسد الجديد للروح. ويتبدى الاعتقاد في تناسخ الأرواح في كثرة من الممارسات والمعتقدات التي تشتمل عليها الثقافة الريفية. ويؤمن المبحوثون تماماً بتناسخ الروح أو تجسدها من جديد في ذبابة خضراء. ويؤشر ذلك على أن الروح بعد مفارقتها الجسد لا تنفصل وترتحل إلى أرض الموتى أو عالم الآخرة، أو إلى السماء، ولكن تتجول على مقربة من الجثمان، وتتردد على الأماكن التي كان يسكنها المتوفى ويقطنها أقاربه. ينافى ذلك التصور أو المعنى الديني الذي يؤكد انفصال الروح المستديم عن الجسد النافق والحياة الدنيا.

وتبين نتائج البحث أن المعاني والمفهومات التي يتضمنها المعنى الثقافي الآني للروح لا يعدو أن يكون راقاً يخفي أسفله راقات أخرى للمعنى تشكلت في أزمنة موغلة في القدم. ويحيل ذلك إلى نظرية الشعب المرجانية coral reefs التي صاغها الأنثروبولوجي الفريد كروبير Alfred Kroeber، ويقرر أن طبيعة الثقافة يحددها بقوة ماضيها التراكمي، لذلك فالأسلوب التاريخي هو الأنسب في رأيه لفهم الثقافة. ذلك أن الأنماط الثقافية يمكن أن تُفهم بأسلوب تاريخي. ويؤكد كروبير على التغير عبر الزمن، والروافد (الأسلاف) الثقافية للأنماط الثقافية الجديدة، وأهمية فهم الظواهر الثقافية في إطار تشكيلاتها المعينة(١١٧).

وهكذا يحاجج كروبير بأن الشيء الوحيد الذي يحدد سمات وملامح الثقافات هو تواريخ تلك الثقافات. وقد استعمل كوبير مماثلة الشعب المرجانية، وذلك على اعتبار أن الشعبة المرجانية تتراكب وتنبني من مخلوقات، ولكنها توجد بصورة مستقلة عنها (أي عن هذه المخلوقات)، لذلك فالثقافة برغم أنها نتاج إنساني فان لها وجوداً مستقلاً.

إذن، يصور كروبير الثقافة بالشعب المرجانية المكونة من طبقات عديدة من حيوان المرجان، لكن فقط الطبقة الأخيرة هي التي تكون على قيد الحياة، وبعد عدة سنوات تموت هي الأخرى، وتُستبدل بطبقة جديدة حية. وبعد ولادة كل طبقة حية، يتغير قليلاً الشكل الظاهري للشعب، فيصبح أعلى قليلاً، ويبدو مختلفا قليلاً، وهكذا. وكل طبقة حية تنمو وتتموج ظاهرياً بكثير من الحرية، ولكنها في الواقع، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجيل السابق، ولا تستطيع الفكاك منه، إنها متجذرة ومرتبطة بتاريخ لم تختره بنفسها. وبالأسلوب نفسه يمكننا قول أن الثقافة بنيت وتكونت من مئات الأجيال من البشر، ولكن الجيل الأخير هو الوحيد الحي. وعندما نموت يأتي جيل جديد، لكنه لا يبدأ من قاعدة فارغة، إنهم يواصلون البناء على أساس ما تركناه لهم من علم وعادات وتقاليد وأفكار وقيم ومبادئ، وما تركناه من تراث مكتوب أو ابنية وتقنية[١١٨].

كما يحيل التماثل والتشابه بين بعض تصورات ومكونات المعنى الثقافي للروح في العزبة موضوع البحث مع النماذج الثقافية في مجتمعات أخرى متباعدة، إلى النظرية البنائية عند ليفي ستروس Lévi-Strauss التي تلمح إلى واحدية العقل البشرى. إذ تقرر أن العمليات العقلية متماثلة وواحدة لدى الإنسان في كل زمان ومكان، بغض النظر عن مستويات التخلف أو التقدم الثقافي والحضاري، وذلك تبعًا لواحدية بناء العقل الإنساني وطبيعة المقدرة العقلية وأسلوب عملها أو أدائها. ويقرر ليفي ستروس أن الثقافة في جوهرها تمثيل ظاهري لبنى عقلية عميقة خبيئة تتأثر بالبيئة الطبيعية والاجتماعية، وتاريخ الجماعة. ومن ثم فإن الثقافة قد تتنوع وتختلف، ولكن عمليات التفكير الإنساني واحدة ومتماثلة في كل زمان ومكان[١١٩].

الهوامش

(1) Bock, Philip K., Rethinking psychological anthropology: continuity and change in the study of human action, Waveland Press, Inc.,1999, pp. (245 – 246).

(2) Throop C. Jason, Psychological anthropology, in, McGee R. Jon, Warms Richard L., Theory in social and cultural anthropology : an encyclopedia, Los Angeles, Sage Reference, 2013, p. (660).

(3) Shore Bradd, Twice–born once conceived: meaning construction and cultural cognition, American Anthropologist, vol. 93 (1), 1991, p. (91).

(4) Strauss Claudia and Quinn Naomi, A cognitive theory of cultural meaning, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. (5).

(5) Moore Calvin Conzelus and Williamson John B., The universal fear of death and cultural response, http://dx.doi.org/10.4135/9781412914291.n1

(6) Constance Milbrath, Brightstar Ohlson, Stephen L. Eyre, Analyzing cultural models in adolescent accounts of romantic relationships, Journal of Research on Adolescence, 19 (2), 2009, p. (314).

(7) Hufford David J., Visionary spiritual experiences in an enchanted world, Anthropology and Humanism, Vol. 35, Issue 2, 2010, p. (142).

(8) Ohnuki-Tierney Emiko, Historicization of culture concept, History and Anthropology, vol.12, no.3, 2001, pp.(213-254).

(9) Chene, M.D., Symbolic anthropology, Quoted in, Levinson David & Ember Melvin (eds.), Encyclopedia of Cultural Anthropology, New York, Henary Holt and Company, 1996, p. (1274).

(10) Strauss Claudia and Quinn Naomi, A cognitive theory of cultural meaning, pp. (13-15).

(11) Spencer Jonathan, Symbolic anthropology, Quoted in, Alan Barnard and Jonathan Spencer, Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, London, Routledge, 2002, p. (810).

(12) Strauss Claudia and Quinn Naomi, A cognitive theory of cultural meaning, p. (19).

(13) Kuper A., Culture, iIdentity and the project of a cosmopolitan anthropology, Man, Vol. 29, N. 3, 1999, p. (538).

(14) Larsen, John Aggergaard, Finding meaning In first episode psychosis: experience, agency and cultural repertoire, Medical Anthropology Quarterly, vol.18:4, 2004, pp.447-471.

(15) Spiro Melford E., Postmodernist anthropology, subjectivity and science: a modernist critique, Comparative Studies in Society and History, Vol. 38, n.4, 19996, p. (760 - 761).

(16) Marcus G. E. and Fischer, M., J., Anthropology as cultural critique, an experimental moment in the human sciences, Chiçago, the University of Chicago Press, 1986, pp. (46 – 47).

(17) O'Meara, T., Anthropology as empirical science, American Anthropologist, Vol. 91, June, 1989, p. (367).

(18) Hofmann Jerry D., The concept of meaning in recent anthropological theory, Anthropology and Humanism Quarterly, 1979, p. (22).

(19) Ibid, p. (22).

(20) Lindholm Charles, culture and identity: the history, theory, and practice of psychological anthropology, Oxford, Oneworld Publications, 2007, pp. (194 - 195).

(21) Strauss Claudia and Quinn Naomi, A cognitive theory of cultural meaning, p. (٥).

(22) Ibid, p. (5).

(23) Alvesson Mats, Understanding organizational culture, London, Sage Publications, 2002, p. (4).

(24) Strauss Claudia and Quinn Naomi, A cognitive theory of cultural meaning, pp. (٥ - 6).

(25) Garro Linda C., "Effort after meaning" in everyday life, in, Casey Conerly and Edgerton Robert B., A companion to psychological anthropology: modernity and psychocultural change, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2005, p. (52).

(26) Harris, M., Theories of culture in postmodern times, New York, Atamira Press, A Division of Rwaman & Littlefield Publishers, Inc., 1999, p. (63).

(27) Strauss Claudia and Quinn Naomi, A cognitive theory of cultural meaning, p. (10).

(28) D'Andrade Roy G., Cultural meaning system, Quoted in, Shweder Richard A. & Levine Robert A. (eds.), Culture Theory–Essays on Mind, Self and Emotion, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. (96 – 97).

(29) http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B1%D9%88%D8%AD/

(30) Hufford David J., Visionary spiritual experiences in an enchanted world, p. (143).

(31) Eller Jack David, Introducing anthropology of religion culture to the ultimate, London, Routledge, 2007, p. (36).

(٣٢) كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة اسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥، ص (١٤١).

(33) Cain James, Soul, in, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed.), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009, p. (881).

(٣٤) كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ص (١٤١).

(35) Pedersen Morten Axel and Willerslev Rane, The soul of the soul is the body: rethinking the concept of soul through North Asian Ethnography, Common Knowledge, Vol. 18, Issue 3, Fall 2012, p. (566).

(36) Lindholm Charles, Culture and identity: the history, theory, and practice of psychological anthropology, p. (245).

- اتجه شويدر إلى مقاربة موضوع "فقدان أو ضياع الروح" soul loss في علاقته بفئة الاكتئاب التحليلية النفسية، ذاهباً إلى أنه "عندما تشعر بالاكتئاب، فانك تشعر وكأن روحك قد فارقت جسدك. ويقرر أن الشعور بالخواء هو دليل وشاهد على واقع "الروح".

(37) Pyysiainen, Ilkka, Supernatural agents: why we believe in souls, gods, and buddhas, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. (58 – 61).

(38) Douglas J. Davies, Transcending death, in, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009,. p. (969).

(39) Green James W., Death, anthropological perspectives, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed.), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009, p. (266).

(40) http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B9%D8%B2%D8%A8%D8%A9/

(٤١) - طرّاد النيل: سواتر ترابية مرتفعة أقيمت قبل بناء السد العالي، لحماية الزراعات والقرى من فيضان النيل ونتائجه الكارثية، أحياناً.

(٤٢) الأبعاديات أو الأباعد: أُستحدثت في عهد محمد على باشا، وسميت بهذا الاسم لأنها كانت مستبعدة من مساحات الأرض الزراعية التي تحددت، وأُعتمدت عامي 1813 و1814. والأبعاديات هي أرض بور أنعم بها محمد على باشا على بعض القواد والموظفين المقربين منه، ومنحهم ملكيتها التامة، وأعفاهم من ضرائبها ليشجعهم على استصلاحها.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%B2%D8%A8%D8%A9

(43) https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D8%B2%D8%A8%D8%A9

(44) Fetterman David M., Ethnography, in, Given Lisa M., Encyclopedia of qualitative research methods, California, Sage, 2008, p. (290).

(45) Groenewald, T., Memos and memoing, in, Given, L. M., Encyclopedia of qualitative research methods, California, Sage, 2008, p. (504).

(46) el-Aswad el-Sayed, Death rituals in rural Egyptian society: A symbolic study, Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development, Vol. 16, No. 2, 1987, p. (213).

(47) Joarder Taufique & Cooper Alicia & Zaman Shahaduz, Meaning of death: an exploration of perception of elderly in a Bangladeshi village, Journal of Cross Cultural Gerontology, vol. 29, 2014, p. (305).

(48) Jaworski Katrina, The breath of life and death, Cultural Critique, Number 86, Winter 2014, pp. (71 – 73).

(49) el-Aswad el-Sayed, Death rituals in rural Egyptian society: a symbolic study, p. (214).

(50) Eller Jack David, Introducing anthropology of religion culture to the ultimate, p. (36).

(51) Green James W., Death, Anthropological Perspectives, p. (266).

(٥٢) كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ص (142).

(٥٣) وينيفرد بلاكمان، الناس في صعيد مصر، ترجمة احمد محمود، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص (٥٨ – ٥٩).

(٥٤) محمد الجوهري، علم الفولكلور: الجزء الثاني، دراسة المعتقدات الشعبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص (٤٢٩ – ٤٣٠).

(٥٥) وينيفرد بلاكمان، الناس في صعيد مصر، ص (٥٨ – ٥٩، ٢٧٢).

(56) Ruiz, Ana, The spirit of ancient Egypt, New York , Algora Publishing, 2010, p. (103).

(٥٧) لوسي لامي، أسرار الحضارة المصرية (نظرة جديدة على الحكمة القديمة)، ترجمة صفاء محمد، ٢٠١٥، ص (٨٧).

(٥٨) جيرمى نيدلر، معبد الكون (الخبرات و التجارب الروحانية عند قدماء المصريين) ، ترجمة : صفاء محمد، ص (٣٢٠).

(59) David, Rosalie, Handbook to life in ancient Egypt, New York, Facts On File, Inc. 2013, p. (188).

(60) Ruiz, Ana, The spirit of Ancient Egypt, p. (103).

(61) David, Rosalie, Handbook to life in ancient Egypt, pp. (187-188).

(٦٢) وينيفرد بلاكمان، الناس في صعيد مصر، ص (٦٣).

(٦٣) نفس المرجع، ص (٥٣).

(64) Eller Jack David, Introducing anthropology of religion culture to the ultimate, p. (37).

(٦٥) محمد الجوهري، علم الفولكلور: الجزء الثاني، دراسة المعتقدات الشعبية، ص (٤٢٣ – ٤٢٤).

(66) Cain James, Soul, p. (882).

(67) Pedersen Morten Axel and Willerslev Rane, The soul of the soul is the body, pp. (471, 477).

(68) Moore Calvin Conzelus and Williamson John B., The universal fear of death and cultural response, pp. (6, 8).

(69) Pyysiainen, Ilkka, Supernatural agents: why we believe in souls, gods, and buddhas, p. (68).

(70) Rais Haniza and Abd Rahman Nik Suryani Nik, Muslim beliefs and traditions, in, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009, p. (767).

(71) Johnson Christopher J. and Wilson Holly L., Eschatology in major religious traditions, in, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009, p. (425).

(٧٢) السيد الأسود، الدين والتصور الشعبي للكون: سيناريو الظاهر والباطن في المجتمع القروي المصري، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص (٢٣٥).

(٧٣) وينيفرد بلاكمان، الناس في صعيد مصر، ص (106).

(٧٤) نفس المرجع، ص (٢٨٣).

(75) Straight Bilinda, Death, grief, and cross - world longing, Reviews in Anthropology, vol. 39, 2010, p. (134).

(76) David, Rosalie, Handbook to life in ancient Egypt, p. (187).

(٧٧) لوسي لامي، أسرار الحضارة المصرية (نظرة جديدة على الحكمة القديمة)، ص (٨٢).

http://www.mediafire.com/download/0sqfocs2l8hues4/%D8%A3%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%B1+%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B6%D8%A7%D8%B1%D8%A9+%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D8%A9+-

+%D9%84%D9%88%D8%B3%D9%89++%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%89.pdf

(78) Ruiz, Ana, The spirit of ancient Egypt, p. (102).

(٧٩) جيرمى نيدلر، معبد الكون (الخبرات و التجارب الروحانية عند قدماء المصريين)، ص (٣١٩).

http://www.mediafire.com/view/67jjk6i1l2731zc/%D9%85%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%88%D9%86_-_%D8%AC%D9%8A%D8%B1%D9%85%D9%89_%D9%86%D9%8A%D8%AF%D9%84%D8%B1_the_temple_of_cosmos.pd

(٨٠) لوسي لامي، أسرار الحضارة المصرية (نظرة جديدة على الحكمة القديمة)، ص (٩٠).

(٨١) برت ام هرو، كتاب الموتى الفرعوني: عن بردية آني بالمتحف البريطاني، ترجمة فيليب عطية، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠، ص (١٩٩).

(82) David, Rosalie, Handbook to life in ancient Egypt, p. (188).

(83) Ruiz, Ana, The spirit of Ancient Egypt, p. (١٠٣).

(84) David, Rosalie, Handbook to life in ancient Egypt, p. (188).

(٨٥) جيرمى نيدلر، معبد الكون (الخبرات و التجارب الروحانية عند قدماء المصريين)، ص (٨٥، ٣٣٦، ٣٤٠).

(٨٦) برت ام هرو، كتاب الموتى الفرعوني: عن بردية آني بالمتحف البريطاني، ص (١٩٩).

(87) Ruiz, Ana, The spirit of Ancient Egypt, p. (١٠٣).

(٨٨) لوسي لامي، أسرار الحضارة المصرية (نظرة جديدة على الحكمة القديمة)، ص (٩٠).

(٨٩) جيرمى نيدلر، معبد الكون (الخبرات و التجارب الروحانية عند قدماء المصريين)، ص (٣٤٢).

(90) Ruiz, Ana, The spirit of Ancient Egypt, p. (١٠٣).

(91) David, Rosalie, Handbook to life in ancient Egypt, p. (188).

(٩٢) صفاء محمد، أدب الحكمة في مصر القديمة.

(٩٣) وينيفرد بلاكمان، الناس في صعيد مصر، ص (103، ٢٨٠).

(٩٤) برت ام هرو، كتاب الموتى الفرعوني: عن بردية آني بالمتحف البريطاني، ص (١٩٩).

(95) Ruiz, Ana, The spirit of ancient Egypt, p. (١٠٤).

(96) Davies Douglas J., Classics revisited: death, immortality, and Sir James Frazer, Mortality, Vol. 13, No. 3, August, 2008, p. (293).

(٩٧) يسود في عدد من قرى صعيد مصر اعتقاد البراسي (التوائم). ويشير إلى أن أرواح الأطفال التوائم تفارق الجسد، وتلج في قطة، تتجول ليلاً ثم تعود. وإذا لم تعثر الروح على الجسد يموت الطفل. وإذا ماتت القطة لأي سبب من الأسباب يموت الطفل نائماً. ويُعتقد بأن شرب لبن الإبل لمدة أربعين يوماً يقي التوائم هذا المصير، وتلك المخاطر. ويُعتقد بأن الاعتداء على القطة اعتداء على الروح، ويترك آثاره على جسد الطفل.

(98) Walter Tony, Communicating with the dead, in, *Bryant Clifton D.*, Peck Dennis L. (ed), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009, p. (217).

(99) Astuti Rita, What happens after death? P. (304).

(100) Lindholm Charles, Culture and identity: the history, theory, and practice of psychological anthropology, p. (65).

(101) Robben Antonius C. G. M., Death and anthropology: an introduction, in, Robben Antonius C. G. M.(ed.), Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2004, p. (4).

(102) Ibid, p. (11).

(103) Douglas J. Davies, Transcending death, p. (969).

(104) Berta Peter, Two faces of the culture of death: relationship between grief work and Hungarian peasant soul beliefs, Journal of Loss and Trauma, 6: 83 – 113, 2001, p. (94).

(105) Ibid, p. (94).

(106) el-Aswad el-Sayed, Death rituals in rural Egyptian society: a symbolic study, p. (231).

- راجع أيضا: السيد الأسود، الدين والتصور الشعبي للكون: سيناريو الظاهر والباطن في المجتمع القروي المصري، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥، ص (٢٣٦).

(107) Berta Peter, Two faces of the culture of death: relationship between grief work and Hungarian peasant soul beliefs, p. (95).

(١٠٨) يعتقد في ثقافات معينة (المجرية) انه خلال الثلاثة ايام الاولى بعد الوفاة تعلن الروح عن وجودها عن طريق إصدار أصوات كالطرق او ضربات او خشخشة.

(١٠٩) وينيفرد بلاكمان، الناس في صعيد مصر، ص (١٠٥).

(١١٠) Ibid, pp. (95-96).

(١١١) وينيفرد بلاكمان، الناس في صعيد مصر، ص (106 ، ٢٨٣).

(112) Allen William C., Reincarnation, in, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed.), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009, p. (840).

(113)http://www.blackwellreference.com/public/tocnode?id=g9781444332094_chunk_g978144433209421_ss1-33

(١١٤) وينيفرد بلاكمان، الناس في صعيد مصر، ص (٢٧٢).

(١١٥) اشرف ايوب محمد ، طقوس الخصوبة في المجتمع المصري، الثقافة الشعبية ، العدد (٢٨).

http://www.folkculturebh.org/ar/index.php?issue=28&page=showarticle&id=522

(116) Davies Douglas J., Classics revisited: death, immortality, and Sir James Frazer, p. (293).

(117) Moore, Jerry D., Visions of culture : an introduction to anthropological theories and theorists, Lanham, Altamira Press, 2012, pp. (71, 73).

(١١٨) توماس هيلاند اريكسن، مفترق طرق الثقافات: مقالات عن الكريولية، ترجمة محيى الدين عبد الغني، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢، ص (٣٢).

(119) Havilland W. A., Cultural anthropology, Hacourt Brace College Publishers, 1999, p. (238).

المراجع

أولاً، المراجع العربية:

أشرف أيوب محمد، طقوس الخصوبة في المجتمع المصري، الثقافة الشعبية ، العدد (٢٨).

http://www.folkculturebh.org/ar/index.php?issue=28&page=showarticle&id=522

السيد الأسود، الدين والتصور الشعبي للكون: سيناريو الظاهر والباطن في المجتمع القروي المصري، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

برت ام هرو، كتاب الموتى الفرعوني: عن بردية آني بالمتحف البريطاني، ترجمة فيليب عطية، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠.

توماس هيلاند اريكسن، مفترق طرق الثقافات: مقالات عن الكريولية، ترجمة محيى الدين عبد الغني، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٢.

جيرمى نيدلر، معبد الكون (الخبرات والتجارب الروحانية عند قدماء المصريين)، ترجمة : صفاء محمد.

http://www.mediafire.com/view/67jjk6i1l2731zc/%D9%85%D8%B9%D8%A8%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%88%D9%86_-_%D8%AC%D9%8A%D8%B1%D9%85%D9%89_%D9%86%D9%8A%D8%AF%D9%84%D8%B1_the_temple_of_cosmos.pd

كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٥.

لوسي لامي، أسرار الحضارة المصرية (نظرة جديدة على الحكمة القديمة)، ترجمة صفاء محمد، ٢٠١٥.

http://www.mediafire.com/download/0sqfocs2l8hues4/%D8%A3%D8%B3%D8%B1%D8%A7%D8%B1+%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B6%D8%A7%D8%B1%D8%A9+%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1

%D9%8A%D8%A9+-
+%D9%84%D9%88%D8%B3%D9%89++%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%89.pdf

محمد الجوهري، علم الفولكلور: الجزء الثاني، دراسة المعتقدات الشعبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨.

وينيفرد بلاكمان، الناس في صعيد مصر، ترجمة أحمد محمود، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠.

ثانياً، المراجع الأجنبية:

Allen William C., Reincarnation, in, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed.), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009.

Alvesson Mats, Understanding organizational culture, London, Sage Publications, 2002.

Astuti Rita, What happens after death? http://eprints.lse.ac.uk/3066/

Berta Peter, Two faces of the culture of death: relationship between grief work and Hungarian peasant soul beliefs, Journal of Loss and Trauma, 6: 83 – 113, 2001.

Bock, Philip K., Rethinking psychological anthropology: continuity and change in the study of human action, Waveland Press, Inc.,1999.

Cain James, Soul, in, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed.), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009.

Casey Conerly and Edgerton Robert B., A companion to psychological anthropology: modernity and psychocultural change, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2005.

Chene, M.D., Symbolic anthropology, Quoted in, Levinson David & Ember Melvin (eds.), Encyclopedia of Cultural Anthropology, New York, Henary Holt and Company, 1996.

Constance Milbrath, Brightstar Ohlson, Stephen L. Eyre, Analyzing cultural models in adolescent accounts of romantic relationships, Journal of Research on Adolescence, 19(2), 2009: 313–351.

David, Rosalie, Handbook to life in ancient Egypt, New York, Facts On File, Inc. 2013.

Davies Douglas J., Classics revisited: death, immortality, and Sir James Frazer, Mortality, Vol. 13, No. 3, August, 2008.

D'Andrade Roy G., Cultural meaning system, Quoted in, Shweder Richard A. & Levine Robert A. (eds.), Culture Theory–Essays on Mind, Self and Emotion, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Douglas J. Davies, Transcending death, in, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed.), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009.

el-Aswad el-Sayed, Death rituals in rural Egyptian society: a symbolic study, Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economic Development, Vol. 16, No. 2, 1987.

Eller Jack David, Introducing anthropology of religion culture to the ultimate, London, Routledge, 2007.

Fetterman David M., Ethnography, in, Given Lisa M., Encyclopedia of qualitative research methods, California, Sage, 2008.

Garro Linda C., "Effort after meaning" in everyday life, in, Casey Conerly and Edgerton Robert B., A companion to psychological anthropology: modernity and psychocultural change, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2005.

Green James W., Death, anthropological perspectives, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed.), Encyclopedia of death

and the human experience, California, Sage Publications, 2009.

Groenewald, T., Memos and memoing, in, Given, L. M., Encyclopedia of qualitative research methods, California, Sage, 2008.

Harris, M., Theories of culture in postmodern times, New York, Atamira Press, A Division of Rwaman & Littlefield Publishers, Inc., 1999.

Havilland W. A., Cultural anthropology, Hacourt Brace College Publishers, 1999.

Hofmann Jerry D., The concept of meaning in recent anthropological theory, Anthropology and Humanism Quarterly, 1979.

Hufford David J., Visionary spiritual experiences in an enchanted world, Anthropology and Humanism, Vol. 35, Issue 2, 2010.

Jaworski Katrina, The breath of life and death, Cultural Critique, Number 86, Winter, 2014.

Joarder Taufique & Cooper Alicia & Zaman Shahaduz, Meaning of death: an exploration of perception of elderly in a Bangladeshi village, Journal of Cross Cultural Gerontology, vol. 29, 2014 :299–314.

Johnson Christopher J. and Wilson Holly L., Eschatology in major religious traditions, in, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed.), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009.

Kuper A., Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology, Man, Vol. 29, N. 3, 1999.

Larsen, John Aggergaard, Finding meaning in first episode psychosis: experience, agency and cultural repertoire, Medical Anthropology Quarterly, vol.18:4, 2004, pp.447-471.

Lindholm Charles, Culture and identity: the history, theory, and practice of psychological anthropology, Oxford, Oneworld Publications, 2007.

Marcus G. E. and Fischer, M., J., Anthropology as cultural critique, an experimental moment in the human sciences, Chicago, the University of Chicago Press, 1986.

Moore Calvin Conzelus and Williamson John B., The universal fear of death and cultural response, http://dx.doi.org/10.4135/9781412914291.n1

Moore, Jerry D., Visions of culture : an introduction to anthropological theories and theorists, Lanham, Altamira Press, 2012.

Ohnuki-Tierney Emiko, Historicization of culture concept, History and Anthropology, vol.12, no.3, 2001.

O'Meara, T., Anthropology as empirical science, American Anthropologist, Vol. 91, June, 1989.

Pedersen Morten Axel and Willerslev Rane, The soul of the soul is the body: rethinking the concept of soul through North Asian ethnography, Common Knowledge, Vol. 18, Issue 3, Fall, 2012.

Pyysiainen, Ilkka, Supernatural agents: why we believe in souls, gods, and buddhas, Oxford, Oxford University Press, 2009.

Rais Haniza and Abd Rahman Nik Suryani Nik, Muslim beliefs and traditions, in, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed.), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009.

Robben Antonius C. G. M., Death and anthropology: an introduction, in, Robben Antonius C. G. M.(ed.), Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2004.

Ruiz, Ana, The spirit of ancient Egypt, New York , Algora Publishing, 2010.

Shore Bradd, Twice–born once conceived: meaning construction and cultural cognition, American Anthropologist, vol. 93 (1), 1991.

Shweder Richard A. & Levine Robert A. (eds.), Culture theory: essays on mind, self and emotion, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Spencer Jonathan, Symbolic anthropology, Quoted in, Alan Barnard and Jonathan Spencer, Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, London, Routledge, 2002.

Spiro Melford E., Postmodernist anthropology, subjectivity and science: a modernist critique, Comparative Studies in Society and History, Vol. 38, n.4, 19996.

Straight Bilinda, Death, grief, and cross - world longing, Reviews in Anthropology, vol. 39, 2010: 127–147.

Strauss Claudia and Quinn Naomi, A cognitive theory of cultural meaning, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Throop C. Jason, Psychological anthropology, in, McGee R. Jon, Warms Richard L., Theory in social and cultural anthropology: an encyclopedia, Los Angeles, Sage Reference, 2013.

Walter Tony, Communicating with the dead, in, Bryant Clifton D., Peck Dennis L. (ed.), Encyclopedia of death and the human experience, California, Sage Publications, 2009.