MAG - 390 72

الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الثقافة الشعبية

معهد الثقافة الشعبية
رقم جرد
تاريخ الوصول 23/01/03
رقم الترتيب 02
ATM/A3e

معهد الثقافة الشعبية
رقم جرد A820
تاريخ الوصول
رقم الترتيب

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب العربي

المعتقدات الشعبية في الجزائر

ظاهرة العين نموذجا

إعداد الطالب :

- سبوح رشيد

إشراف أ. الدكتور:

- الدكتور : عكاشة شايف
- الأستاذ : محمد رمضان

أعضاء اللجنة

- محمد سعيدي	رئيسا
- عكاشة شايف	مشرفا
- طاهر بوغازي	عضوا
- محمد موسوني	عضوا
- عبد العالي البشير	عضوا
- محمد رمضان	مشرفا مساعدا

السنة الجامعية: 2000 – 2001

كلمة شكر وعرفان

وأنا أضع هذه الرسالة المتواضعة بين يدي الأساتذة المحترمين لتقويم سلبياتها وإيجابياتها، لا يسعني إلاّ أن أتقدم بشكري الجزيل لأستاذي الفاضل الدكتور عكاشة شايف الذي يعزى له الفضل في تنويري طريق البحث بفضل إشرافه ومتابعته.

كما أتقدم بشكري إلى الأستاذ محمد رمضان المشرف المساعد الذي لم يتوان لحظة في تشجيعي وتوجيهي.

كما أخصّ بالشكر والتقدير أخي وصديقي أحمد طهير الذي تتبع معي مراجعة وتنقيح هذه الرسالة من بدايتها إلى نهايتها.

تعد العادات والتقاليد الأسمنت الذي تبنى بها الجسور بين الأجيال، فحياة الشـــعوب تقوم على أساس تلك الأساليب الثقافية الموروثة من جيل إلى آخر. فلا يمكن تصور مجتمـــع خال من كل ذلك الرصيد الثقافي من أسلوب عيش، وقيم و اعتقادات وأســـاطير تشـــكل روح هذه المجتمعات.

فالتحولات التي شهدتها جلّ المجتمعات وما زالت تشهدها وترافقها مستويات مـــن الأنماط الثقافية المعبرة على درجة وعيّ وارتباط الأفراد بشكل من أشكال التعبير الذي يعـــد همزة وصل واتصال بين الأفراد. ومن هنا تعرف الاعتقادات والأساطير تذبذب في درجـــة رسوخها في المجتمع حسب عاملي الزمان والمكان.

فعادة ما ترتبط الأساطير والاعتقادات الشعبية بدرجة نمو وتطور المجتمـــع، فجـــلّ الباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية يؤكدون على التحولات الثقافية المرافقة لتحـــول وتطور المجتمع. فمثلاً **دوركهايم** في كتابه التقسيم الاجتماعي للعمل[1] يقسم المجتمعات إلى مجتمعات بسيطة وبدائية قائمة على التعاقد والتماسك الميكانيكي أين تكون درجة التضـــامن جد مرتفعة ، أما في المجتمعات المعقدة أين يكون هناك تطور في تقسيم العمل تربط الأفـــراد

(1) Durkheim Emile, De la division du travail social (1893), PUF, 1991p 48.

نوع من علاقات التضامن العضوي. ونفس الطرح جاء به **فرديناند تونيز** عندما تطـرق إلى مبدأ المجتمع المحلي الريفي غير التعاقدي ومبدأ المجتمع الحضري التعاقدي.

فإذا رجعنا إلى هذه الأفكار المستقاة من هؤلاء الباحثين قـد يبـدو جليـا أن في المجتمعات البسيطة والمحلية الريفية أين تسود نوع من العلاقات البسيطة القائمة على الجـيرة والحياة الجماعية، نواجه نوع من محدودية تفكير الأفراد نظرًا لبساطة الحياة فيتقبل الأفـراد كل ما يرثونه عن الأجداد والأسلاف بدون تحليل ونقد، فالحنين إلى الماضي يتمثل في تلـك الممارسات والسلوكات الموروثة عن الأباء.

أمّا في المجتمع الحضري فقد تـتعقد الحياة وتتفتت الأسر الكبيرة والملكيات لتظـهر أسر صغيرة وأفراد منعزلين ذوي نضج في التفكير المرتبط بخصوصية المجتمع التعاقدي. فالواقع يفرض على أفرادها ثقافة جديدة مرتبطة بخصوصية المكانة الاجتماعية التي تحصل عليها الفرد في المجتمع الحديث.

ورغم ذلك فلا يمكن أن ننسى دور التنشئة الاجتماعية التي تلعـب دورا كبـيرا في غرس نوع من القيم والمعتقدات التي تبقى راسخة في تمثلات وسلوكات الفرد رغم تنقله من وسط اجتماعي بدائي إلى وسط حديث ومتطوّر.

وأمام هذه الخصوصيات الاجتماعية وجدنا أنفسنا نواجـه عـدة أسـاليب مـن الممارسات وأشكال من التعبير التي أصبحت المادة الرمادية لدراسات الثقافـات الشـعبية.

فالاتصال الدائم والملاحظة اليومية جعلتنا نعاين نوعا من السلوك المعبر عن اعتقاد الأفراد مثل الجن والسحر والحسد... فظاهرة الإصابة بالعين والوقاية منها مثلا تشكل اللبنة الأساسية المعبرة عن علاقات الأفراد داخل المجتمعات. فالاعتقاد بها ظهر عند كل الثقافات والحضارات وأن التعامل معها والوقاية منها عرف عدة وسائل مختلفة.

فمن بين الوسائل المستعملة من أجل الوقاية والتي تثير انتباه الباحث في العلوم الإنسانية والتي تصبح بحاجة إلى تحليل وتفسير ما دام أنها ملفتة للانتباه، نجد تلك العجلات المطاطية التي غزت سطوح جل منازل وبيوت أسر الغرب الجزائري. فالتأثر بالمجتمعات والتقليد القائم على الاتصال عمل على انتشار هذه الوسيلة من الوقاية من الإصابة بالعين.

و هكذا إلى أي حدّ أثرت ظاهرة الإصابة بالعين في سلوكات وتصرفات أفراد المجتمع الجزائري؟ وهل بتدني المستوى الثقافي يمكن الحديث عن ارتفاع نسبة تواجد هذه المعتقدات؟ وهل باستطاعة فئة اجتماعية الاستغناء عن المعتقدات في حياتها اليومية؟

فمن بين الأسباب التي جعلتنا نتناول هذا البحث أهمية المعتقدات الشعبية في الحياة اليومية لأفراد المجتمع من جهة، ومحاولة التعمق في خصوصية المجتمع الجزائري الذي مازال يعاني من ثقل المعتقدات والخرافات رغم التحولات التي رافقت حياة الأفراد وعملت على الرفع من مستواه الاقتصادي وحصوله على مكانة اجتماعية تفوق بكثير حياة أسلافه وأجداده.

كما أن هناك فضول معرفيّ لتفسير بعض الظواهر ذات الصلة بالمعتقدات و الـتي كان من الصعب علينا إصدار أحكام و التي تصبح شبه انتحار في هذه الحالة،لا يمكـن توضيحها إلاّ بالعودة إلى الدراسة الميدانية والخروج بخلا صات علمية دقيقـة. هـذه العوامل شكلت لنا أهم الدوافع الموضوعية لبحثنا، أمّا الدوافـع الذاتيـة فتكمـن في ملامستنا لبعض التناقضات التي يعيشها أفراد المجتمع المحلّي يومياً فمثلاً رؤيـة حـدوة حصان معلقة في مقدمة سيارة فخمة من نوع مر سيدس أو عجلة سيارة على شـرفة إحدى الفيلات وهكذا.

إن طبيعة الموضوع فرضت علينا التقيد بالمنهج التاريخي و هذا للتطرق إلى تحليـل مسألة التراث الشعبي، كما استعنا بالمنهج الوصفي لدراسة المميزات والخصوصيات الثقافيـة والاجتماعية للمجتمع الجزائري. وللإجابة عن أهم تساؤلاتنا قمنا باستجواب عينة عشـوائية متكونة من ثلاثين مبحوثاً. تمت هذه الدراسة بمدينة الغزوات حيث تشيع ظاهرة الإصابـة بالعين على غرار المناطق في القطر الجزائري، وشملت مبحوثـين مـن مختلـف الأعمـار والمستويات الثقافية. وقد استغرقت عملية الجمع والتدوين مدة سنتين كاملتين.

لقد واجهتنا عدة صعوبات في هذه الدراسة، أمّا الصعوبات النظرية فتمثلت في قلـة الدراسات والمراجع باعتبار الموضوع بكر، فركزنا على الدراسات الأجنبية، أمـا العربيـة

فاقتصرت في مجملها على الكتب الدّينية، والصعوبات الميدانية انحصرت في امتناع بعض المبحوثين عن الإجابة لاعتبارات سياسية وعقائدية أمنية.

وللإلمام بالموضوع قسمنا بحثنا هذا إلى ثلاثة فصول، فالفصل الأول تطرقنا فيه إلى الطبيعة النظرية للمعتقدات الشعبية حيث حددنا موقع المعتقدات في التراث الشعبي العالمي، وبعض المفاهيم والمصطلحات كالمعتقد والأسطورة والخرافة والشعبية. أمّا الفصل الثّاني فتناولنا فيه مكانة المعتقدات الشعبية في المجتمع الجزائري من خلال إبراز مقومات الشخصية الجزائرية، تحديد الإطارين الاجتماعي والثقافي لهذه المعتقدات في مجتمعنا مع التعرض إلى أهم التحولات التي عرفها المجتمع الجزائري على الصعيد السوسيو ثقافي.

وعالجنا في الفصل الثالث والأخير ظاهرة العين كنموذج عن المعتقدات الشعبية بدءاً بتحديد مفهوم العين وجذورها التاريخية مروراً إلى ذكر ظاهرة الإصابة بها في الفضاء ين المقدس والدنيوي، وختاماً العلاج في الثقافتين العالمة والشعبية. وأنهينا بحثنا بخاتمة تمّ استخلاص فيها النتائج التي أمكننا الوصول إليها .

الطبيعة النظرية للمعتقدات الشعبية.

1- موقع المعتقدات من التراث الشعبي:

على الرغم من التطوّر التكنولوجي الذي يشهده المجتمع البشري، لا تزال الخرافات والمعتقدات الشعبية تسيطر وبقوة على فئات كبيرة منه، ممّا ساعد الدّراسات في علم الفولكلور على أن تطفو -ولو بوتيرة بطيئة- على سطح عالم البحث، ولعلّ السبب في تقدمّها -ولو نسبيا- مردّه إلى أنّ الدّراسات الشعبية في الحقيقة نشأت في ظلّ الدّراسات اللّغوية وظلت مرتبطة بمنهجها القديم، ومع ذلك بدأت تبرز في الساحة العربية إلى الوجود[1] أقلام علمية جادة تعمل على نفض الغبار على بعض الألغاز ورفع الغموض على أمور ظلّت وإلى يومنا هذا عند الأغلبية الساحقة من النّاس تعتبر من فضاء الغيبيات.

ولما كانت دراسة التراث الشعبي عملية ترتبط أصلاً بالوازع الحضاري، علاقته وطيدة بهوية الشعوب كما أكّدهُ روث بنيدكت: "بأنّ الحضارة شيء أبعد من كونه حصيلة الآثار المتفرقة، فقد نعرفُ شكل الزواج عند قبيلة من القبائل، وقد نعرفُ طقوسها المرتبطة باحتفالاتها، ومع ذلك فإنّنا لا نعرف شيئا عن حضارتها بوصفها كلاً"[2].

ارتأى الباحثون الذين شقوا طريقهم في هذا الميدان إلى أخذ الفلكلور كلّ متكامل رغم التصنيف الشكلي الذي توصلوا إليه لسبب بسيط هو أنّ ديناميكية كل جنس منه ونشاطه مرتبط بحيوية الجنس الآخر.

---

(1) د. نبيلة ابراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، دار العودة، بيروت 1974، ص 20.

(2) Ruth Benedict : Patern of Culture (New York. 1948, P 43.

إنّ حديثنا عن المعتقدات في هذا السياق لن يكون مستقلاً عن بقية الأجناس الأخرى، لكن لا بّد أن لا نتجاهل حقيقة أنّ للمعتقدات والخرافات مميزا ت وخصائص تجعلها أكثر شمولية من الأشكال الأخرى المكونة لمقومات شخصية الأفراد، فالتطرّق إلى موضوع المعتقدات سيجرنا حتمًا إلى التذكير بإشكالية طالما عانت وتعاني منها الدّراسات العربية، والمتعلّقة بالإصطلاح الذي أصبح هاجسًا يدفع بالباحث العربي إلى المغامرة أو الابتكار أو الانتحار في بعض الأحيان[1] إنّه مصطلح الفولكلور وما يحمله من معانٍ، جعلت التّعاريف بالإجماع والاتفاق بين المدارس سواء أ أكانت عربية أم غربية لا تحصل على الإطلاق وإلى يومنا هذا، مما جعل تصنيف المأثورات الشعبية يختلف من مدرسة إلى أخرى ومن فترة إلى أخرى.

إذ ا تصفحنا جميع الكتب التي تتناول تصنيف الفولكلور على المستوى العالمي، ورغم اتفاقها في المولد لهذا التراث الشعبي، فإنّها تختلف في نظام ترتيب مواد هذا الفرع الحيويّ، فالباحث أول ما يتأثر به في هذه العملية بتراث علم الفولكلور أو غيرها من المسميات التي تناولت هذا التراث بالدّراسة والبحث إلى جانب اهتماماته الشخصية وميولاته التي يميلها عليه تخصصه أو اختياره، أو ربّما حتى التشجيع الذي تقدّمه الهيئات العلمية أو الحكومية مثل ما حدث في ظل حكم هتلر في ألمانيا عندما كانت تروج فكرة الجنس الآري باعتباره أفضل الأجناس، فجلّ الكتب الذي ظهرت في هذه الفترة لا تخلو من فصل في هذا الموضوع، في

(1) المنصف وناس، الخطاب العربي الحدود والتناقضات، الدار التونسية للنشر، 1992، ص 13.

الوقت الذي لا يتصور وجود أية إشارة مُسهبة إلى هذا الموضوع في أي مدخـــل معـــاصر لدراسة من هذا القبيل، اللهم إذا استثنينا بعض المعتقدات المتعلّقة بتفسير بعـــض الظواهـــر الجسمية ودلالتها على شخصية الفرد أو مزاجه[1].

لم تعد عملية جمع المادة في علم الفولكلور جمعا عشوائيا غير منتظم كما كان عليـــه الشأن في المراحل الأولى بل بات من المؤكّد إن لم نقل من الضروري على المدارس العربيـــة وضع دليل تُحترم فيه المقاييس والشروط العلمية للقيام بهذه العملية.

فقد يبدو أن فيه تيارين بارزين، تيار أمريكي- إنجليزي يركز على ميـــدان الا بـــداع في الأدب الشعبي (الشفهي منه)،و تيار أوربي (جرماني أساسًا) يركز على دراســـة الحيـــاة الشعبية ويقترب بذلك من مشكلات الأنثولوجيا وعلم الاجتماع، وقد حاول د ورســـون المزج بين هذين التيارين ووفق في هذا إلى حد بعيد.[2] على ضوء هـــذا التقســـيم وضـــع الباحثون المعتقدات في القسم الذي يجمع بين-الأدب الشعبي والثقافة الماديـــة وقـــد تناولـــه مختصر الفولكلور الذي نشر سنة 1890 ولو ضمنيًا بحيث قسم موضوعاته إلى ما يلي:

1) المعتقدات الخرافية والعقائد والممارسات.

2) العاد ات المأثورة.

3) المرويات المأثورة.

---

(1) د. محمد الجوهري، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، دار الثقافة للنشر والتوزيع،القاهرة ، 1983،ج1 ، ص39.

(2) دورسون، نظريات الفلوكلور المعاصرة (ترجمة د محمد الجوهري وحسن الشامي) الناشر دار الكتاب الجامعية القاهرة 1972،ص6 7.

4) الأقوال الحكمية المأثورة [1].

ولعل القسم الأوّل هو الذي يهمنا في دراستنا هذه، لذا يتوجب علينا أن نشرح مفاهيمه بدقة وعناية، فمن الملاحظ في مختلف الدراسات أنه يُهتم في هذا المجال بالتفاعل الاجتماعي أكثر والذي يشكل عادات وتقاليد الشعوب والتي غالبا ما ترتبط ارتباطا وثيقا بمعتقدات شعبية عميقة الجذور عند ممارستها وحتمًا نستعرض أمثلة حيّة بحيث تعتبر[2] في حد ذاتها ميدانا فولكلوريا مستقلا بذاته.

فسواءاً تعلق الأمر بالتصنيف الذي تعرضت له المدارس الغربية بما فيها الأمريكية أم ذلك الذي تعرض له الدكتور محمد الجوهري باعتباره أحد رواد الدراسات الفلوكلورية العربية والذي صنف كالآتي:

1) المعتقدات والمعارف الشعبية.

2) العادات والتقاليد الشعبية.

3) الأدب الشعبي وفنون المحاكاة.

4) الفنون الشعبية والمادية

(1) نوزي العنتيل، الفولركلور ما هو؟، القاهرة، 1977، ص 06.

(2) علياء شكري، الثبات والتغير في عادات الموت في مصر منذ العصر المملوكي حتى العصر الحاضر، بون، 1986، ص 30.

(3) محمد الجوهري، المرجع السابق، ص 11.

يبقى وأن الذي يتمعن في مسار الدارسات الفولكلورية أينما وجدت في الغـــرب أو في الشرق، في القرن التاسع عشر أو مطلع القرن العشرين لا يعثر على تغيير عميـــق قـــد اعترى تصانيفها بالنظر إلى المواد المدروسة أو الأجناس المشكلة لهـــذا الفولكلـــور، إلا إذا استثنينا بعض الأولويات في الترتيب من عالم إلى آخر أو من مدرسة إلى أخرى وعليه فضلنـا العمل بتصنيف المدرسة المصرية وليس هذا من باب التحيز بل لكون هذا التصنيف يجعـل في مقدمة هذه الأجناس المعتقدات الشعبية موضوع دراستنا.

2- تحديد المفاهيم:

أ) المعتقد:

الاعتقاد لغة هو التصديق بالأمر والإيمان به وهو من الفعل اعتقـــد ويقـــال اعتقـــد بالشيء أي أقنع به وأثبت له[1]، فالعقيدة هي ما عقد وصدق عليه المرء بضميره وعقله، فـلا يحتمل فيه الشك أو الكذب أو التراجع أو التنازل عليه، فالمعتقد إنجاز الفكـــــر[2]، وهـــو إنساني، فعندما نقول آمن الإنسان بالشيء أي صدقه واقنع بوجـــوده الفكـــر، بوظيفتـــه، بقوتـــه، بجماله، بقبحه وعواقبه، بحركيته وأضراره بدوره في الدنيا وفي الآخـــرة. فـــهو في خلاصة القول: الإيمان المطلق بمالا يستطيع الإنسان أن يراه أو يدركه بحواسه، وقد تكـــون المعتقدات في الأصل نابعة من أعماق أبناء الشعب ذ اته عن طريق الكشف والإلهام.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة عقد المجلد الثالث، دار صادر الطبعة الأولى، بيروت، 1992، ص 301.

(2) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، (مأخوذة عن الطبعة الأولى- المطبعة الخيرية المنشأة بجماليـــة) مصر المحمية 1306، ص 234.

أمّا الاعتقاد الشعبي والذي نتعرض له فيما بعد، يتحول إلى الإيمان الذي لا يؤمن به العقل الراقي المتعلق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي، وقد كان الشائع أن يطلق عليه في الماضي اسمًا ينطوي على حكم قيميّ واضح فكانت خرافات أو خزعبلات وهذا ما تؤكده حتى اللغات الأجنبية،فكانت تسمى Superstition ثم أصبحت Folkbeltf، وقد تخلى الباحثون عن هذه التسمية لتأخذ اسم Volksglaube [1].

فإذ ا دقـقنا النظر في هذه التسميات وجدناها قد صدرت من رجال الدين الرسميين الذين يفضلون هذه عن الأخرى، وقد ير تبط الأ مر بديننا كما هو الشأن بالنسبة للديانات الأخرى من مسيحية ويهودية الإ إذا استثنينا ما عرفته بعض المعتقدات الدينية من تحولات، لتأخذ أشكالا جديدة حدثت بفعل التراث القديم الكامن علىمرّ العصور ومدى الأجيال والتي لم يعد يُؤمن بها، حدث هذا أو يحدث في المسيحية واليهودية بسبب التحريف والتشويه الذي عرفته محتويات الكتب السماوية، لكن استقرار وثبات ديننا الإسلامي وخلود القرآن الكريم لم يسمح بذلك التغير، ما عدا تلك المظاهر التي سارت جنباً إليه، وقد اصطلح المصلحون ورجال الدين على تسميتها بالبدع وهي دخيلة على قيمنا ومبادئنا رفضها الشرع قرآنا وسنّة، جملة وتفصيلا بحيث يقول الرسول صلى الله عليه سلم: "إن الله حجب التوبة عن كل صاحب بدعة حتى يدع بدعته" [2]. فالموقف من المعتقدات التي لا تتفق و تعاليم الدين الرسمي هو التزمت و التحيز للوازع الديني .

(1) محمد الجوهري، المرجع السابق، ج1، ص43.

(2) الحديث الشريف ، الحافظ زكي الدين ،الترغيب و الترهيب ن دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، 1968 ، ط 3 ، ص 86 .

فبالعودة إلى مشتقات الكلمة اللغوية، ندرك كامل الإدراك بأن هذه اللفظة قـــد ارتبطـت بالفضاء الديني المقدس وببساطة فهي تمسك المرء بعقيدة دينية اعتنقها أو آمن بها، وفي اللغـة الفرنسية تأتي غالبا في صيغة الجمع وترتبط بالاعتقاد ات المحتملة[1].

باعتبار الجزء الأكبر الذي يشكل الديانة، أو إطارالغيبيات والمجـــهول الـــذي دفـــع الإنسان إلى الاعتقاد لكل ما هو غيبي، أي محاولة الوصول إلى أسرار ودوافع هـــذه القـــوة المخفية التي تحرك الطبيعة، وأمام العجز في تفسير بعض الظواهر الطبيعية خصوصًـــا، فقـــد أرجع تحرك هذه الظواهرإلى الآلهة التي أصبح يتقرب إليها بالعطايا والذابح وتقديم القرابـــين وخلق طقوس خاصة عندما بدأ يشعر بأن العالم مهدد بالدمار، فأصبح لزاما عليه إيقـــاف سيرورة هذا التدمير واللجوء إلى حلول تحول دون ذلك ، فأنجز في تصرفاته حكايات ترتبط باعتقاداته في الأولياء و الأرواح الشريرة أو الخيرة [2]التي تظهر بصورة أو بأخرى وهي التي في نظره تُـــخطط مسيرة المجتمع وتقدمه وقد أطلق كونت على هذه المرحلة للعقل البشـــري المرحلة البدائية، فالإنسان البدائي كالطفل يؤمن إيمانا مطلقًا في الانبعاث[3].

---

(1) Pierre boute et Michel izard –dictionnaire de l'ethnologie et de l'a anthropologie : P.U.F paris 1991 p 185

(2) نبيلة إبراهيم ،المرجع السابق ،ص 204 .

(3) معن خليل عمر، نقد الفكر الاجتماعي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية دار الأفاق جديدة، 1992، ط2، ف1، ص 104.

هذا جزء من حياة البدائي، فماذا عن حياة العربي قديمًا وقبل مجيء الإسلام؟ لقد أثبتت دراسات عدة[1] ومن اتجاهات وجنسيات مختلفة، خاصة المستشرقين أن الأدب العربي القديم يعد المصدر الرئيسي الذي يصور وقائع العرب التاريخية وتجاربهم المختلفة، وكاد أن يكون الإجماع على أن هذا الأدب هو السجل الكبير والوحيد الذي يبرز طريقة معاملتهم مع الطبيعة والحياة، وفي هذه المعاملة جانبان حيويان يفرضان أنفسهما بقوة، ويجعل المؤمن بهما من العرب، يخالفون تعاليم الدين الإسلامي والمسيحية ونظريات العلم الحديث ويختفيان تحت فعل يسمى المعتقد.

ذهب بعض الباحثين إلى اعتبار المعارف الشعبية التي يعبرها الإنسان عن سلوك اجتماعي أو قضية أخلاقية أو حرفة أو طب سواء إزاء الطبيعة أو المجتمع البشري بمثابة الوجه العملي الشعبي إما نتيجة تجربة حدثت بالصدفة أو بهروب مما يفزع الإنسان ويخيفه أملاً في أن يحقق شيئا أفضل وأحسن[2].

فالمحلل لهذه الأطروحة يخرج بحقيقة مفادها أن المعتقدات كانت شعبية أو رسمية ليست وليدة حضارة معينة أو ديانة سماوية أو وضعية ولازمان محدد، ولا تقتصر على المجتمع البدائي ولا المتطور فهي عبارة عن شجرة ضاربة الجذور في الماضي متفرعة الأغصان في الحاضر لا يمكن قطع ظاهرها عن باطنها، وهي بمنظور أنثروبولوجي نتاج المراحل الفكرية الأولى للحضارة

(1) أحمد رشدي صالح، الأدب الشعبي، مكتبة النهضة المصرية، 1971، ص 123.

(2) نفسه ، ص 123.

الإنسانية التي قبلت بمظاهر مراحل الحياة الجديدة لكن لم تقبل بالتخلي نهائيا عن خصائصها القديمة التي لا يزال الإنسان المعاصر يتغذى منها وبها، هذا الغذاء الذي تشكله رموز بدائيـــة تجسدت في مختلف أنماط حياته ليتعامل معها برفق ويذهب به الأمر إلى حد الاستشـــــهاد في سبيلها في أحيان أخرى[1].

وعليه فإن المعتقد الديني أو الشعبي هو أساس التفكير الرمزي وينطبق على الأســـاطير والطقوس، وتنتج المعتقدات في بعض الأحيان من جراء مواد عندما يشترك فيها كائنان تخلق بينهما رابطة قوية يمكن أن تسمى بالمقدس (كالملح أو الريق أو الدّم) ونفس هذه المعتقـــدات يمكن أن تكون سببا في خلق مشاكل للتفكير الرمزي كتلك المتعلقة بالأماكن المحظـــــورة أو التي ينبعث منها الرعب[2].

(1) شوقي عبد الحكيم، الفولكلور والأساطير العربية، دار ابن خلدون، بيروت، ط2، 1983، ص 11.

(2) Alain Testart, Des mythes et des crayances (Esquisse d'une Théorie Générale) Ed de la Maison de Sciences de l'homme Paris. 1991, P 31.

خصائص المعتقدات:

كثيرا ما تتشابه الأنثروبولوجيا بالفلكلور الذي ربطه Jhon Thems بالأثار الشـــعبية القديمة Popular Antiquities وفي مقدمة هذه الآثار المعتقدات الخرافية التي لا يزال يتمسك بها إنسان القرنالواحد و العشرين ويعدها موروثا قدسته الحياة الموغلة في القدم[1]، مما جعل هذا الجانب من حياة الإنسان ينفرد بميزات وخصائص، قد تفتقر لها الأجناس الشعبية الأخـــرى أو قد توجد فيها بنسبة أقل.

فما هي الخصائص التي تطبعها ياترى ؟

يرى الفيلسوف هيوم بأن المعتقدات أكثر النشاطات الفكرية تشعبا وقد أيد هذا الاتجاه قرنا من الزمان فيما بعد برتران روسيل Bertrant Russel [2].

فـــقد نذهب مذهب هذين العالمين ونوافقهما، ربما بالنظر إلى ذلك الزخـــم مـــن التعاريف التي استعرضت في شأن المعتقد ومرد ذلك إلى التضارب وعدم الاستقرار في تحديد المفهوم، وقد نثور عليهما إذا علمنا بأن الإنسان متشعب من جانبيه السلوكي والنفســـي، وكل ما يصدر عنه إلا ومعقدا .

إن المعتقدات خبيئة في الصدور، من الصعوبة بمكان الكشف عنها، لذا لا يمكن أن نتصور فئة أو فرد ا أو مجتمعا لاتؤثر فيه المعتقدات، وحتى وإن تبدو منظومتها والممارســات

---

(1) د أحمد كمال زكي، الأساطير دراسة حضارية مقارنة بيروت – دار العودة ط2، 1979، ص 44.

(2) Pierre boute et Michel Irard Op Cit , P 185.

الدينية في المجتمعات المتطورة على عكس الأخرى القبلية المتخلفة ترتكز علـــى قـــاعدة مستقرة، فهذا لا يعني انعدام الحالات في عالم المجهول والمبهم[1]، بل أكثر من هذا فقد أثبتت البحوث بأن المعتقدات قد وجدت طريقها إلى من توصلوا إلى أسمى المراتب والمنـــاصب في العلم والمعرفة، وقد كان يعتقد أبناء القرن التاسع عشر أن التفكير قبل المنطقي خاصية يتفـرد بها منعدمو الثقافة أو بعبارة أخرى الأوساط الشعبية[2]، فإن الأغلبية الساحقة من المجتمـــع تؤمن دائما بما هو قديم في شكله أكثر مما هو حديث، ومن الأمثلة الحيـــة الـــتي يمكـــن أن تستشهد بها هو اعتقاد المرء في كتاب مخطوط وما يحمله من بركة على عكـــس مـــا هـــو مطبوع، وقد يؤمن في الجلوس بقرب ضريح أو وليّ يمسح بترابه ويغتسل به متنكرًا وصفـــة طبية يقدمها له أكبر المختصين في الطب[3].

من هنا يبدو أن المعتقدات التي فرضت نفسها في يوم مضـــى، لم تعـــرف ضعفًـــا ولاتراجعًا بل لازالت تتعمق لتعطيل الميكانيكية العقلانية والعملية، ولو في أثواب وأشـــكال أخرى تتناسب ومستجدات العصر، فأصبحت رموزًا وإشارات أخذها على عاتقـــها دول حديثة وتريد تمريرها بقنوات، ولعل التفسير الوحيد لهذا الالتحام الموجود بـــين الإنســـان والمعتقد يعود إلى التعامل الفطري الخرافي العقائدي للإنسان مع الظواهر الاجتماعية والطبيعة

---

(1) Bryam Wilson – la scientologie, une analyse et comparaison de ses systèmes et doctrines religieux – université oxford, 1987, p 02.

(2) محمد الجوهري، المرجع السابق، ص 46.

(3) أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، 1953، ص116.

قديمًا .فقد يسأل سائل هل يمكن أن تقف يومًا الحضارة المادية بجناحيها العلمي والفكـــري أمام هذا التواصل الذي خلقته ولاتزال تخلقه المعتقدات قديما وحديثا؟.

فالإجابة عن هذا السؤال تفرزها متناقضات الحياة المعاصرة والصراع بين الجـــانبين المادي والديني —إذا شئنا أن نسميه كذلك- فالعالم الديني في وقتنا الراهن يمر بأزمة حـــادة لأسباب مختلفة خاصة بالتصنّع والحداثة والنهضة العلمية ودور الإعـــلام، وبهـــذا رسمـــت الإنسانية لنفسها أربع خرائط واضحة (معتقدون، غير معتقدين، ممارسون ،غير ممارسين) [1] فالدين تعتر يه بعض التغيرات التي تُحدث ترا كمًا ينتج في هـــذه الأســـاطير والمعتقـــدات والطقوس في الوقت الذي يحتك فيه المجتمع مع جيرانه ومحتليه، فتظهر إلى الوجود معتقـــدات تتناسب مع حالات عدة (كجلب الأمطار أو ضمان المحصول الزراعي، أو الحصول علـــى حماية...) والمعتمدة في الوسط الشعبي على وساطات ما فوق الطبيعة قد يراها المثقفـــون ناتجة عن طبيعة دينية[2] محضة .

لا يمكن تصور مجتمع بدون نظام المعتقدات، إذ أن اختلاف الثقافات فيمـــا بينـــها يحكمها محتوى هذه المعتقدات، ولعل أحسن مثال يمكن الاستشهاد به في هذا المجال هو مـــا أفرزته الحضارة الجديدة في المجتمعات المتقدمة من معتقد ديني جديد (Scientologie) الـــذي أصبح ينافس الديانات الأخرى وقد جلب إليه عددًا لا يستهان به.

---

(1) houssam souaid- les croyances et les pratiques religieux des femmes à Byblos (Liban) paris 1987 resume d'une thèse micro fiche.(3ème Cycle).
(1) Bryan Wilson.op : cit p 2.

إنّ خلود المعتقدات في ذهنية المجتمعات في حكم الرواسب الثقافيـــة الـــتي أثبتـــت وجودها، لا تسمح لأيّ شخص أو سلطة أو هيأة كانت سياسية أو عسكرية القضاء عليها، وربما هذا هو السّر في انتشارها بقوة رغم ما تعرفه من التحولات في الشكل .فلو عدنـــا إلى الحضارة الفرعونية لعثرنا على أمثلة حيّةتشهد على ديمومة هذه المعتقدات، فبمجيئ المسيحية إلى مصر أزالت عبادة إيزيس للوثنية، واندثرت معابدها، ولكن استمرت أسطورة إيزيس في معتقد الفلاحين وكل ما فعلوه، أنهم أبقوا طقوسها الأسطورية (عادة الاحتفال) وانفصلـــت تلك عن الأسطورة الوثنية ذاتها فنجدهم قد غيروها بأسطورة مسيحية في الشـــكل شـــيئا فشيئا تلاشى نص الأسطورة وبقيت عادة الاحتفال بليلة النقطة عبر الفتح الإســـلامي وإلى يومنا هذا [1].

إن المعتقدات لا تلاحظ فهي تتفق في حساسيتها وفي كونها تفتقر لعنصري العقلانيـــة والمنطق بدءًا بتفكير الإنسان البدائي الذي كان عاجزًا على تفسير الظواهر الطبيعية الأمـــــر الذي دفع به إلى التقديس والتمجيد للبعض منها، وصولا إلى التفكير الديني الذي يحتـــــوي على عنصرين بارزين يسيران في نظر رجال الدين، سيرورة هذا الجانب في حياة المجتمعـــات، إنها المعتقدات والطقوس الدينية، ومن هنا تتضح شمولية المعتقدات باعتبارها تجسيدا لأفكـــار وأحاسيس الناس إزاء الظواهر الطبيعية العادية والشادة كتصوراتهم عـــن الزلـــزال والـــبرق والخسوف والظواهر النفسية كالأحلام والنوم والموت ورؤية المستقبل والحياة بكل أنواعـــها

(1) أحمد رشدي صالح، المرجع السابق، ص125.

ووسائلها المختلفة ويدخل ذلك الاعتقاد في الأحجار والمياه والنباتات والحيوانات واللحوم والأشكال والصور والكلمات والأعداد والتراتيل التي يسود الاعتقاد بشأن تأثيرها على تلك القوة فوق الطبيعة وإخضاعها لإرادة الإنسان[1].

قد نضيف إلى ما أشرنا إليه من الخصائص ما يجعل المعتقدات تتسع وتختلف عن بقية الأجناس المكونة للمأثور الشعبي، بحيث يمكن لهذه المعتقدات وبحكم مرور الوقت من خلال ما يعرفه المجتمع من حداثة ومستجدات أن تعرف شيئا من الوعي وهذا ما تسجله تصورات الأطفال خاصة، فها هي الباحثة الشعبية الإسبانية Angles roqué تروي لنا قصة مع ابنها في الرابعة من عمره عندما سألها عن خالته ELSA وعدم انجابها وردّ على سؤاله تلقائياً بأن البومة لم تمنحها أطفالاً، وأصرّ على الذهاب إلى ساحة الكنيسة وأخذ يصيح هناك طالبا إياها أطفالا لخالته، ليلفت انتباه المارين.

عشرون سنة تمضي وتتاح الفرصة للباحثة في إحدى العيادات أن تسمع إمرأة تتحدث لطفلة لا يتعدى عمرها أربع سنوات قائلة لها عن قريب ستهدي البومة طفلاً لأمك، فترد عليها الطفلة "ليس البومة التي تأتي به بل إنه موجود في بطن أمي"[2].

وهناك خاصية أخرى بحيث لا تُبعث المعتقدات د ائما من الوسط الشعبي كما يعتقد أغلبية الناس، ففي بعض الأحيان تستوعبها الثقافة العالمة قبل الشعبية وهذا ما يعكسه معتقد

---

(1) أحمد بن نعمان. سمات الشخصية الجزائرية من منظور الأنثروبولوجية النفسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص 316.

(2) Maria Angels Roqué, La cigogne et la chouette en ca stille- Symboles de vie et de mort.- Ethnologie Française, tome19, Armand collin 1990, P 375-376.

"الوحم" أو الرغبة عند المرأة الحامل في المجتمع الا يطالي ابتداءاً من القرن 15م الذي أخـــذ بُعداً ثقافياً راقياً قبل أن يبدأ زحفه إلى الثقافة الشعبية، وهذا ما تبنته الباحثة الإيطاليـــة في إحدى مقالاتها [1] والتي تشير فيها إلى رأي مخالف قبل ثلاثة قرون ،وقد أثاره العالم Gustave Witkowski بأن النساء كانت أكثر ارتباطا بهذا المعتقد (الوحم)، وقت كان الدليل العلمـــي يرفض أن تكون المرأة قادرة بواسطة مشاعرها أن تغير الجنين لكن أبحاث العلم في القـــرن 18م أثبتت صحة الرأي الأول، إنّ مرور هذا المعتقد من الثقافة العالمة إلى الثقافة الشعبية دّل على وجود سحر الأجيال الذي لم تسيطر عليه التقديرات الكلينيكية وعلى العكس من ذلك فإنه يثبت وجود ضمير أنثوي شعبي.

لا يسعنا في أخير الأمر، إلا أن نقدم تصوراً عاما عن المعتقد الذي لا يمكن الحديـــث أو الإشارة إلى شيء له علاقة بالإنسان بعيدا عنه، فهو جزء لا يتجزأ من التراث الشعبي للأمم، يُطبع بطابع ثقافي فكري عقائدي خاص، وبالتالي فهو ترجمان حركيته الطقوسية تجاه كل ما ينشر حوله ويحيط به من قضايا ومظاهر، ومهما كان اتجاه هذا التراث علميا، سياســـيا أو عقائديا أو أيديولوجيا فلا يمكن بأية حالة من الأحوال الانسلاخ منه.

فالمعتقدات كما يقول الدكتور محمد الجوهري: "خبيئة في صدور النّاس وهي تلقن من الآخرين ولكنّها تختمر في صدور أصحابها وتتشكل بصورة مبالغ فيها أو مخففة، يلعب فيها الخيال الفردي دوره ليعطيها طابعًا خاصًا وهي مع تمكنها في أعمـــاق النفـــس الإنســـانية

(1) Claudia Pancimo, La croyance aux en vies maternelles entre culture savante et culture populaire, Ed Armand Collin, Ethnologie Française, Tome 17, 1997, P 155-156.

موجودة في كل مكان سواء عند الريفيين والحضر وعند الجُهّال كما عند الذين بلغوا مرتبة عالية من العلم والثقافة "[1].

فمن هذا المنطلق، نستنتج أن المعتقدات إذا كانت تقترب من الأجناس الأخرى كالعاد ات والتقاليد والحكايات الشعبية من حيث الخصائص فإنها حسب هذا الباحث تنفرد بميزات تكون في نظره أقرب إلى الأسرار التي يصعب على الانسان أن يبوح بها إلا في حالة اللاوعي أو الانفعال، يتوراثها الأفراد داخل الأسرة الواحدة وقد تتفاوت نسبة التعامل معها من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى وقد يزيد من تشعّب وتداخل هذه المعتقدات خيال الانسان الذي ما فتئ يبدع فيها رغم قدمها في التاريخ البشري .

ب. الأسطورة:

إنّ الحديث عن الأسطورة جزء لا يتجزأ من التصنيف الذي توّصل إليه علماء التراث، وبهذا تمتزج الأنثروبولوجيا بالفولكلور[2]، الذي حدّد مدلوله كمصطلح في وليام جون تومز، وربطه بالآثار الشعبية القديمة، فبات من الضروري قبل التوغل في مختلف ما تحتويه المعتقدات وما يحيط بها أن نسلّط الضوء على بعض المفاهيم كادت أن تشترك معها في المصطلح، وقد يبدو هذا جليا في بعض الدّراسات الحديثة كمثل تلك التي خاضها الدكتور عبد المالك مرتاض في كتابه الميثولوجيا عند العرب دراسة لمجموعة من الأساطير والمعتقدات

(1) محمد الجوهري، المرجع السابق، ص 41.

(2) أحمد كمال زكي، المرجع السابق، ص 14.

الغربية القديمة، حيث يبدو التلاحم واضحًا بين المصطلحين من الصعب الفصل والتفريق بينهما هذا ما دفعنا إلى الغوص أكثر في هذه الأجناس المشكّلة للمأثور الشعبي بدءًا بالأسطورة.

تطرق لهذا المفهوم كثير من العلماء والكلاميين العرب في معاجمهم يريدون إيجاد بعض التفاسير لهذا المعنى إما مرتبطا بالإبداع الأدبي أو منعزلا عنه فابن منظوريفسر الأسطورة بالخيال الباطل، فالأساطير الأباطيل أو أحاديث لا نظام لها، وسطرها ألفها وسطر علينا أتانا بالأساطير، إذا جاءت بأحاديث شبه الباطل، فهي إذن في رأيه هذيان من القول وباطل من الخيال وغياب من دائرة المنطق[1].

ولم يبتعد الجوهري في كتابه الكشّاف عن المفهوم الذي جاء به ابن منظور فيما بعد حين تعرّض للأسطورة وهو يفسّر قوله تعالى: "ويقول الذين كفروا إِنَّ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ[2]" بأنها خرافات وأكاذيب مثل ما احتوت عليها الآيات الكريمة التسع في القرآن الكريم[3].

أمّا حديثًا فإنّ التعريف الذي يبدو أكثر شمولية هو ماقاله بيير سميت (Pièrre Smith) بأنّ الأساطير ليست إلا نوعا خاصا من قصة نموذجها حددته تواريخ الآلهة في الميثولوجيا الإغريقية الموغلة في القدم وعلى الرّغم من أنّ كثيرا من الأساطير ليست تواريخ أديان فهي

---

(1) ابن منظور، المرجع السابق، المجلد الرابع، ص 363.

(2) القرآن الكريم : سورة الأنعام، الآية 25.

(3) القرآن الكريم: الآية 25 سورة الأنعام، الآية31سورة الأنفال، الآية83 سورة المؤمنون، الآية24 سورة النحل، الاية5 سورة الفرقان، الآية 68 سورة النمل، الآية 17 سورة الأحقاف، الآية 15 سورة القلم ، الآية 13 سورة المطففين .

على كلّ حال تواريخ أبطال ولكنّها تتميز بصفات الحكايات أو الحكايات الشعبية المستوحاة من التاريخ ثمّ هي تواريخ أجداد ولكنّها تتميّز بخصائص القصص التاريخية وتاريخ الحيوانات المتميّز بالصبغة الخرافية،وبالعودة إلى معجم المترادفات، نجد الأسطورة معرّفة كما يلي بأنها: "قصّة مركبة من عناصر إلهية خالصة بدون أساس تاريخي، على الأقل فيما يخّص الجوهريات فيها" [1].

رغم التباين في التعريفين اللذين اعتمدنا عليهما فإنه يبدو الاتفاق موجود والاختلاف بيّن في نظرة المفكرين إلى الأسطورة بحيث أنّهما توصلا إلى كون هذا الشكل نوع سردي، كيفما كان جنسه الأدبي قصة أو فابولة تسمى وفي مختلف اللّغات بالأسطورة Mythe بالفرنسية و Myth بالإنجليزية وMito بالأسبانية، وقد أخذت نفس المعاني في القواميس الحديثة، فهي قصة شعبية أو أدبية توظف أشخاصها فوق الطبيعة وأفعال خيالية[2] أو بالأحرى حكايات مؤسسة تتناقل من جيل إلى آخر من أقدم العصور ويمثل عنصرالزمن موقعًا هاماً في تعريف الأسطورة[3].

ويؤكدهذا المفهوم الدكتور عبد المالك مرتاض عند ما يقول بأن الأسطورة قصة مرتبطة بمظهر ديني خرافي، فهي إذن تتناقض بشكل صريح مع الحقيقة من حيث هي سواء أكانت دينية أم تاريخية أم غير ذلك شأنا[4].

---

(1) pierre boute et michel izard op cit p 498

(2) Petit Larousse illustré 1986, (Mythe).p 668

(3) Pièrre Bouté et Michel Izard op cit , 500

(4) عبد المالك مرتاض، الميثولوجيا عند العرب دراسة لمجموعة من الأساطير و المعتقدات العربية القديمة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص15.

وتجدر الإشارة إلى أن مصطلحا آخراً اعتبره بعض المحدثين مفهوما ثالثا لهـا إنهـا الحكاية الشعبية ذات الأصول التاريخية [1] والتي يُتفق بتسميتها Légende وهي قصة شـعبية خارقة تقوم على أساس تاريخي أو هي قصة عجيبة حيث تتحوّل فيها الأحـداث التاريخيـة بحكم الخيال الشعبي أو الإبداع الشعري [2].

ولعل هذا النمط الأدبي كثير الشيوع في أدبنا الشعبي والسير الشعبية سواء أ أكـانت شعرًا أم نثرًا مثل ما هو الشأن بالنسبة لسيرة عنترة بن شداد أو سيرة بني هـلال، وعليـه فالمتمعن في أدبنا العربي الشعبي والرسمي يشعر بموقف الوساطة التي اتخذها الأسطورة في حدّ ذاتها بين القصة الشعبية ذات الأصول التاريخية.

طبيعة الأسطورة:

الأساطير علم قديم، وهو أقدم وعاء لجميع المعارف الإنسانية بحيث ترتبـط كلمـة Mythe دائما بظهور البشر حتى قبل ممارسة السحر باعتباره ضرب من العلم والمعرفة[3].

إذا كان هذا الشكل ذ ا الطابع القصصي شائعا ولو إلى حد ما في تراثنا العربي القديم -كما سبق وأن أشرنا- فالسؤال الذي يطرح نفسه هو، هل عرف العرب الأسـطورة في الإطار والمعنى اللذين نتحدث فيهما ؟ أو بعبارة أخرى ما نصيب الأسطورة من رقّي العرب

---

(1) عبد المالك مرتاض، المرجع السابق ، ص 16.

(2) Larousse Illustré, 1976 Légende p 517

(3) أحمد كمال زكي، المرجع السابق ، ص 44.

الفكري والثقافي كجنس أدبي في وسط ذلك الزخم من الأغراض الشـــعرية المختلفـــة؟ ألم تستهو المظاهر الكونية نظر العربـــي الجاهلي فيتساءل عنها؟.

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة قد تكون موجودة فيما عرضه بعض الباحثين الذين قلّبوُا صفحات المصادر العربية ليعثروا على أخبار تتعلّق بمعتقدات وتصوّرات وديانات –لم تتعـــد السرد الوصفي– لها علاقة وطيدة بالديانة والحياة الروحية. فقد نشاطر رأي الدكتورة نبيلـــة إبراهيم حين تقول: "إنّنا نتعجب حقا لعدم وجود نماذج أسطورية كاملة[1] في الوقت الـــذي وصل فيه الشعراء الجاهليون من خلال ما قدّموه إلى نسج بخيوط خيالهم أنواعا أدبية شـــعبية أخرى كالقصص والأمثال والنوادر، تنم عن درجة نضج فكري عال، يقوم على التفكـــير الوجودي البعيد عن السّماء، يتناقض مع سفه وجهل العرب آنذاك، ولعل هذا من الأسـباب التي كانت من وراء اختفاء عنصر الأسطورة إلى جانب الحدث التاريخي والديني الذي تمثـــل في ظهور الإسلام وقد حرّف ومسخ عدد لا يستهان من الأساطير.

لكن هذا لا يعني إطلاقا القضاء على التفكير الأسطوري عند العرب ومن ذلك مـــا روي عن بعض اعتقاد اهم في النبوة التي من شأنها أن تحدّد لهم شيء مجهول.

وفي جميع الحالات تبدو الأساطير فرعا هامًا من الإنسانيات على ضوئـــها يُفسـر الكون، ترتبط أصلا بعلم اللغة العام وبالدّراسات الأدبية والنفسية فهي بكل بساطة ضـــرب من الفلسفة أو عملية تأمل أنشأها الضغوط أو الجماعة القاهرة كما يقول ليفي بـــرول: "لم

(1) د. نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، القاهرة، 1974، ط2، ص 14.

تنشأ الأساطير والطقوس الجنائزية وعمليات السحر والزراعة -فيما يبدو- عن حاجة الرجل البدائي إلى تفسير الظواهر الطبيعية تفسيرا قائما عن العقل لكن هذه نشأت استجابة لعاطفة الجماعة القاهرة[1].

ومهما كانت طبيعة هذه الأساطير فقد قسمت إلى أقسام كثيرة[2] فمنها الأسطورة الطقوسية (Rituel) والأسطورة التعليلية والرمزية والتارخسطورية. وعلى الرغم من الفروق التي تميّز هذه الأنواع من الأساطير من حيث تسميتها أو أبعادها أو حتى المراحل التاريخية التي ارتبطت بها فهي دائمة التداخل لا يمكن الفصل بينهما[3].

لا يمكن الحديث عن الأسطورة بمعزل عن الإنسان الإغريقي الذي يجد في النبوءة وسيلة للتعرف على الكون والتي تتفق مع الأسطورة الكونية[4] من حيث الاهتمام الروحي الشعبي في طلب المعرفة والإجابة الفاصلة لما يجهله هذا الإنسان، وقد تختلف معها في كونها تختص بحدث من أحداث الحياة اليومية، هذا الذي يفسر معنى Myth وعلاقتها بـ Mouth الفم عند الإغريق، أي الكلمة المنطوقة قبل أن تصبح تعني الحكاية الخاصة بالآلهة وأفعالها ومغامراتها[5].

---

(1) Herbert Read, Art & Society, London, 1964, P 29.

(2) Louis Spence, The out lines of my thology, London, 1949, p 45.

(3) أحمد كمال زكي، المرجع السابق، ص 52.

(4) نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي المرجع السابق، ص 10.

(5) Louis Spence, , op cit P 13.

فالأسطورة تعبير عن دوافع داخلية في شكل موضوعي تغلب عليه طبيعة الإنسان، والغرض من هذا التقائه ببعض الأحاسيس الداخلية كالخوف والقلق والحيرة، جعلته يدخل في صراعات عنيفة نراه أثناءها يقدس شيئا وينبذ آخر، فهو مثلاً يمجد الشمس ويرى فيها ميزات الألوهية، ويطارد الظلام وينبذه لأنه في –اعتقاده– كائن شرير، ولهذا يتحتم عليها الطلوع كلّما انتصرت عليه، وهي تغيب حينما يظهر مرّة أخرى لكي يصارعها[1] إنّ هذه العملية تتم في الحُلم الذي يخرج ما في النفس من دوافع الخوف والرغبة في شكل صور ورموز فإذا بالمشكلات الداخلية المعقدة تتحول من تلقا ئها إلى موضوع حكاية[2].

لا سبيل في هذا المقام إلى تحليل مقومات الأسطورة أو استخراج فنياتها، كما لا يجدر بنا أن نتعمق في نشأه الأسطورة فيأخذ طرحنا منحى تاريخيا، وعليه فمن الأمثل وكخلاصة لهذا العنصر علينا أن نتوقف عند المفهوم الأنثروبولوجي الذي وجد فيه الفلاسفة وعلماء الإنسان على اختلاف اختصاصاتهم كل ما يريدون فيه من نظم وعادات وتقاليد قديمة ورموزا تحكم العصر على قاعدة ما يسمى باللاوعي الجماعي[3].

فالأسطورة Mythe وعلى حد تعبير طوماس بولفنتش الذي لخص أربع نظريات في أصل الأسطورة وهي الدينية، التاريخية المجازية والطبيعية وهي ليست بعيدة في محتواها على ما نسج من تعاريف حول الأسطورة مفادها أنّها حكاية بإله أو بطل خارق تحاول أن تفسر

---

(1)louis spence,op cit p 11 .

(2) OTTO Bank, The myth of the Birth of the heni, NewYork 1959, P 89.

(3) د. أحمد زكي، المرجع السابق، ص 57.

بمنطق الإنسان الأول وخياله ظواهر الحياة في عالم مُوحش يثير دائما السؤال من أجل المعرفة ويقترح الجواب ومن خصوصياتها انتماؤها إلى العالم المقدس، ما دام هي عبارة عن مغامرات الآلهة أو من يقوم مقامها[1].

ج.**الخرافة**: بالعودة إلى لسان العرب نجد أصل الكلمة من خرَف والخرف أي فساد العقل من الكبر والخرافة الحديث المستملح من الكذب، وقالوا قديما حديث خُرافة.

وخُرافة هذا قيل رجل من بني عذرة استهوته الجّن وبعد رجوعه إلى قومه راح يتحدث بأحاديث عجيبة رآها فكذبوه، وروي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: "خرافة حق" [2].

وفي حديث عائشة –رضي الله عنها – قال لها حديثي قالت: "ما أحدثك حديث خرافة" [3] فالمتمعن في هذا التعريف اللغوي يجد خرافة اسم إنسان اتصل بصفة كل حديث أو مغامرة مشابهة له.

وإذ ا تصفحنا مادة خَرَفَ عند الزمخشري نجد مفهوماً آخراً يتناقض تماما مع ما ذهب إليه علماء اللغة الذين تعرضوا لهذه اللفظة فيقول: "وأتحفه بخرافة نخلته وخُوَفتها[4]".

بمعنى نضج خريفها بمعنى أجود رطبها. ونعتقد بأن العلاقة الدلالية تتضح جليّة بين أعذب

---

(1) Thomas Bulfnitch, My thology of greece and Romao U.S.A 1979, p 286-288.

(2) ابن منظور ر المرجع السابق المجلد التاسع ص 62..

(3) أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، شرح تحقيق د. يحي الشامي، دار مكتبة الهلال، ط.3، 1990، المجلد الثاني، ص 426.

(4) الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، 1965، ص 108.

الكلام وأجمله وأجود الرطب وألذّه، فالجامع بين المدلولين هو اللذة في استماع حديث عجيب مستملح من الكذب يجلب اللبّ وما يتلذذه الإنسان من أجود الرطب وألذه، من هنا تبدو الدلالات الاشتقاقية مختلفة بين الرأيين اللذين أدرجنا هما ليس حدًا لتناقض بل على العكس من هذا فإنّها كادت تكوّن موضوعا واحدًا.

من خلال المدلول الاشتقاقي لكلمة خرافة في مختلف المعاجم العربية، يتضح أنّها اتصلت بالحديث الذي غلب عليه الطابع القصصي وأخذ صبغة عالمية[1] لكن وأمام التأخر -ولو نسبيًا- للدّراسات العربية بالمقارنة مع الأخرى خاصة الغربية في مجال الدّراسات الشعبية وما تفرضه إشكالية المصطلح في ميادين البحث، وظف الدارسون العرب تسميات عديدة لهذا اللون كالحكاية العجيبة، الحكاية السحرية وأخيرا الحكاية الخرافيةالتي اتخذت حيّزا واسعا عند هؤلاء الباحثين[2] حتى في ترجمتهم عن اللّغات الأخرى. بحيث احتلت الصدارة في التصانيف العالمية، واستقطبت عناية كبار الدّارسين أمثال أنستي أربي، سميث طومسون، وفريدريش فون د رلين، وفلاديمير بروب. وبالإجماع يتفق أفراد المجتمع التقليدي في المغرب العربي والجزائر على تسمية الحكاية الخرافية باللهجة العربية الدارجة "حَجايَة" "خرافة" "خريفية"[3]. وعلى غرار الدّراسات العربية لم تعرف الأوربية استقراراً مطلقا وإجماعا تامًا على تعريف الخرافة رغم توحيد المصطلح (Fable) بالفرنسية والإنجليزية

(1) عبد الحميد بورايو، الحكايات الخرافية للمغرب العربي، دراسة تحليلية في معنى المعنى لمجموعة من الحكايات، دار الطليعة للنشر والطباعة1994، ص 05.

(2) أمثال الباحثة الدكتورة نبيلة ابراهيم.

(3) عبد الحميد بورايو، المرجع السابق، ص 07.

والإسبانية، فيبقى الاضطراب واضحا في محتوى التعاريف، فهي قصة قصيرة خيالية تكتب شعراً أكثر ما تكتب نثرًا وربما كانت ميثولوجية غايتها توضيح فكرة لبلوغ هدف أخلاقي أو عدمه حيث يمكن تشخيص الحيوانات والأشياء[1]. أمّا سانت بيف S^t Beuve فيراها جنسا طبيعيا بل شكلا للإبداع مُلازما لروح الإنسان، وهي من أجل ذلك توجد في كل الأمكنة وفي كلّ البلدان[2].

فبتحليلنا للتعريف الأوّل نستشف عراقة هذا الجنس الأدبي عند العرب قبل كليلة ودمنة لابن المقفع، مع أنّه من النّادر ما أشير لمثل هذه الدراسات في تراثنا العربي.

إن كثيرًا من الباحثين والدّارسين يعتبرون الحكاية الخرافية لونا من ألوان الأساطير، وآخرين يرجعونها إلى الطوطمية أو الروحانية أو السحر والنبوءة التي عرفتها الشعوب في المراحل الأولى، ويأتي مشتغلو الميثولوجيا ليصنفوها في خانة أسطورة الأخيار والأشرار[3]، ولم يغفل د ارسو الأدب الشعبي عن فكرة مفادها أنّ الحكاية الخرافية مُكون هام من مكوّنات الأدب الشفهي، وقد ذهب الدارس الألماني فريدريش فولدرلاين إلى التأكيد بقدم هذا الضرب الذي يسبق كل تاريخ مدوّن[4]، ولا يمكن تعميم هذه الظاهرة في الأصل على مجموعة من الأخبار تتصل بتجارب إنسانية تناقلتها الأجيال ولا تتعدى بقايا أساطير موغلة في القدم، حتى أصبح من الصعب على الدّارسين التفريق بين الخرافة والأسطورة إلى درجة

---

(1) Petit larousse illustré, 1986, P 400.

(2) St Beuve, Causeries du Lundiflarion .paris ., P 242.

(3) أحمد كمال زكي، المرجع السابق، ص 61.

(4) نبيلة إبراهيم، الحكاية الخرافية، دار نهضة مصر، للطبع والنشر 1965، ص 9-10.

اعتبار الآلهة التي تظهر في الأساطير عادة ما تتحول إلى كائنات أرضية خارقة في الخرافة. إن هذا التلاحم قد أشار إليه بعض القدماء ونذكر منهم الفيلسوف اليوناني الذي تفهم هذه الإشارة ضمينا مما ردّده في كتابه فن الشعر قبل قرون عديدة ليعبر صراحة وربما بالنيابة عمن لم يستطيعوا الحديث في الموضوع عن عدم الفصل بين الأسطورة والخرافة[1].

ورغم ما قيل في الخرافة، فقد استحال على كلّ من عمل في حقلها على تحديد تاريخ ظهورها، وقد كان شبه إجماع على أنّها ترعرعت في مجتمع لم يكن فيه أي تأثير للبرجوازية وبهذا تصبح تعبيرا رومنسيا على آمال الشعب الذي كان يرتاح لهذا التعبير لأنّه يصور له العالم الجميل الذي يصبو إليه[2] لا تستند إلى العلم والعقل، فهي مجموعة أفكار تعتقد فيها العامة اعتقاداً مطلقا، تسخر من أجل تفسير الغموض وتحقيق الرغبات النفسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية وهي وسيلة لتحقيق الآلام[3] تروج في الوسط المثقف وتضرب بقوة في تفكير الفئة غير المتعلّمة، ولا يقتصر هذا على المجتمع العربي وأفراده -كما يعتقد البعض- لأنّ الأحداث اليومية التي تشكل أخبار الأمريكان والفرنسيين واليابانيين حافلة بخرافات من نوع آخر وبثوب عصري، لعلّه يخدم السلطات الحاكمة التي أصبحت أكثر ميلاً واستغلالاً لهذه العقليات الساذجة المولعة بالمعتقدات والخرافات من أجل الإبقاء على الحكم والاستبداد به، وأكثر ما يلفت الانتباه هو وصول بعض العلماء إلى تفسير بعض

---

(1) أرسطو، فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مطبعة النهضة مصر ن 1953، ص 13.

(2) نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، المرجع السابق، ص 7.

(3) إبراهيم بدران رسلوى الحمامش، دراسات في العقلية العربية الخرافية، دار الحقيقة بيروت، ط 3، 1988، ص 13-15.

الخرافات بالعودة إلى نظريات علمية، لكن من المستبعد أن يقبل بها السواد الأعظـــم، لـــذا فالصراع قائم وعلى أشده بين الخرافة والعلم[1].

د .الشعبية:

بمنظور سادج بسيط وعند الأغلبية الساحقة من المجتمع، عندما يتلفـــظ بمصطلـــح الشعبية، أول ما يذهب إليه هؤلاء أنه أي أمر أو عادة أو تفكير أو اعتقاد صادر من الشعب أو متوجه إليه، إلا أن الصراع يبدو أعنف عند طبقة الأدباء والمفكرين ورجـــال السياســـة وعلماء الاجتماع في تحديد هذا المفهوم. ولعل مرد هذا الصراع وسببه مرتبـــط بشســـاعة وعمق حقول بحوث مختلف الاختصاصات التي تناولت هذا المصطلح وكيفية التعامل معـــه، لذا استدعت الضرورة تسليط الضوء على هذه اللفظة من جانبيها اللغوي والاصطلاحـــي، وقبل هذا يجب التعرف على مصطلحات طالما نافست أو التبس بها مفهوم الشعبية ككلمـــة الشعوبية التي ترعرعت في خضم التدفقات الثقافية والفكرية والانقلابات السياســـية الـــتي عرفها العصر العباسي، وما أنجز عنها من اضطهاد واجه به العرب العنصر الدخيل من فـــرس ويونان الذي –وباشتداد قبضته على سلطان العرب– أصبـــح يســـتصغر شـــأنهم ويحتقـــر أمرهم[2].

(1) عبد المحسن صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، الكويت، 1979، ص 89.

(2) جورج غريب، ص التراث العربي، دار الثقافة بيروت لبنان، ط 3، 1980، ص 69.

أمّا كلمة الشعبية فهي مشتقة من كلمة الشعب التي تكررت -وتقريبا- في جميع أمهات اللغة بنفس المعنى، فشعب الرأس هو شأنه الذي يضم قبائله وفي الرأس أربع قبائل[1] وهو القبيلة العظيمة، الحيّ العظيم يتشعب من القبيلة وقيل هو القبيلة نفسها، والشعب أبو القبائل الذي ينتسبون إليه أي جمعهم[2] ولعل هذا الطرح أ يّده القرآن الكريم فورد في التنزيل "وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ"[3]. و هو القول الذي يذهب إليه البعض بأنّ كلمة الشعوب بلفظ الجمع غلبت على جيل العجم، يذهب البعض الآخر مثل ابن عباس -ض- إلى القول الشعوب الجماع والقبائل البطون، بطون العرب وسواء أصاب الأول أم الثاني في تحديد المفهوم الصحيح لهذا المدلول، يبقى وأنّ العرب أو العجم نشأوا في شكل قبائل، اجتمعوا تارة واختلفوا تارة أخرى بحكم ظروف وعوامل مختلفة، وهذا ما يؤكده ابن السكيت في تحديده لمدلول كلمة الشعب لغة بأنها تكون بمعنيين، تكون اصلاحا وتكون تفريقا، ومن منظور فيزيولوجي محض يبدو وأنّ التعريف الذي باشرنا به هذا الطرح يحمل بين طيّاته نسبة عالية من الصواب إذا ما شرّحناه تشريحا علميا فقد قال الشيخ ابن بريّ: "الصحيح في هذا ما رتبه الزبير بن بكار وهو الشعب ثم القبيلة ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ ثم الفصيلة"[4].

---

(1) ابن منظور المرجع السابق، المجلد الأول، ص 498.

(2) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، م حكومة الكويت، ج3، 1967. ص 378 .

(3) القرآن الكريم: سورة الحجرات، الآية13.

(4) ابن منظور، المرجع السابق ص 499.

قال أبو أسامة هذه الطبقات على ترتيب خلق الإنسان، فالشعب أعظمها مشتق من شعب الرأس، ثم القبيلة من قبيلة الرأس لاجتماعها ثم العمارة وعي الصدر ثم البطن ثم الفخذ ثم الفصيلة وهي الساق[1]. إنّ المتمعن في قول الشيخ ابن بريّ أو أبي أسامة وعلى الرّغم من اختلاف شكلي بسيط يعي حقيقة بأنّ الشعب قديما كان يمثل رأس مال الهرم الذي يقابله رأس الإنسان وما يحمل من أهمية في احتوائه على الدّماغ مركز تفكير الإنسان وثقله، فهو النواة الأولى التي تتفرع منها كل الأقطاب الأخرى، فهو ببساطة رمز الوحدة والقوة.

فالملاحظ وفي زمن ليس بالبعيد انقلاب الموازين بحيث ما كان في الأعلى أصبح في أسفل الهرم أو في قاعدته، فأصبح ينعت إلى كلّ ما هو بسيط أو رديء أو غير رسمي بالشعبي أو الشعبية، ولعلّ هذا الانقلاب البطيء يرتبط بتلك التحوّلات التي خضع لها المجتمع البشري أو بعبارة أخرى بالنتائج السياسية أو الاجتماعية أو التاريخية التي فرضها الصراع الإنساني ولا يبدو المعنى مخالفا في الثقافات الأجنبية ونخص بالذكر اللّغة الفرنسية، بحيث حدد مفهوم الشعبية في مختلف القواميس والمعاجم بنفس المدلولات فكلمة Populaire في قاموس روبير الصغير[2] Le petit Robert تعني الذي يملكه الشعب أو صادر عن الشعب، خاص بالشعب سواء أ أكان معتقدات أم عادات أو ما يبدعه الشعب ويستعمله ،ولا نجده عند الطبقة البرجوازية أو عند النّاس المثقفين، فهل إقصاء شريحتين من المجتمع كالبرجوازيين والمتعلّمين

(1) ابن منظور، المرجع السابق.
(2) قاموس Petit Robert.

على حد التعريف الذي ورد في القاموس السابق الذكر يعني أن الشعب يكون أصلا وفقط من الفقراء والجاهلين؟

الحقّ أن أمام هذا الزخم من التعاريف والمفاهيم اللّغوية والاصطلاحية سواء المتقدمة أو المتأخرة ليس هناك أمر يبعث على القلق، لكن عندما يطرح هذا السؤال على المفكر أو الباحث —وفي أي اختصاص كان- إلام يشار بالشعب عندما يرجع إليه؟.

فهل نفكر في الفلاحين والبسطاء كما الشأن بالنسبة للأكاديمية —السلتية- هل نفكر في الطبقة الكادحة ونقيضتها العليا أم في الفئات الجاهلة وما يقابلها من طبقة مثقفة أو أشخاص أفظاظ، وما يعاكسهم من أناس لبيقين أو النخبة في السلطة والمال، هل سنرجع إلى التكتلات الشعبية مثل ما نقوله للألمان (الجرمان) والبولونيين والروس (سلاف)، هل نفكر في الأمّة والعرف وفي نظام الروابط الذي يساعد على الربط بين الأفراد بلغة واحدة وتاريخ موحّد وأنظمة مشتركة (القطر) هل نشير إلى الشعب وعلاقته بالسيادة؟[1].

ليس من السهل أن نجيب في مكان أي د ارس أو مفكر ولا باحث على هذا السؤال، ولا يحق لأي منّا أن يجرّد فئة تعيش في مجتمع ما من صفة الشعبية مهما كانت مرتبتها الاجتماعية أو الثقافية، أو منصبها السياسي، لأنّ واقع الأمر يجعل النّاس يتقاسمون نفس الميزات أثناء ولادتهم ولأنّ التجارب اليومية وما تحمله من أخبار تتعلّق بالعاد ات والمعتقدات والفلكلور لا تستثني فئة من الفئات كما سبق وأن أشرنا إليه.

(1) Jean Cuisenière, La tradition Populaire, que sais je, P.U.F. paris 1981, P 12 – 13.

والذي يهمنا وارء كل هذا في كلمة "الشعبية" التي كان لزامًا علينا الوقوف عندها بالحديث عن المعتقدات، ما أشار إليه الدكتور محمد الجوهري قائلا بالحرف الواحد: "تدّل صفة الشعبية هنا على ما تدّل عليه عبارة الأغاني الشعبية أو العادات الشعبية أي أنّنا نقصد المعتقدات التي يؤمن بها الشعب فيما يتعلّق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي"[1].

وقد يفهم من كلمة الشعبية كصفة ألحقت بالثقافة عند المفكر فايس كل ما تقبّله الشعب وتبناه وتحمّله[2].

(1) محمد الجوهري، المرجع السابق، ص 47.

(2) آبكه هولتكراس، قاموس مصطلحات الأنثولوجيا والفلكلور، ترجمة د. محمد الجوهري – د. حسن الشامي، دار المعارف بمصر، 1973، ص 159.

مكانة المعتقدات الشعبية في المجتمع الجزائري.

I- مقومات الشخصية القومية الجزائرية:

يعتقد الباحث أن دراسة التراث والمعتقدات الشعبية موضوع في غاية الأهمية، ذلك أنّ إدراك أي شعب لتراثه معناه إدراك لهويته، ومقومات شخصيته الوطنية والقومية، وهو في الواقع النهج الأمثل لرقيّه وتقدّمه ومساهمته بشكل فعّال في التراث الحضاري والإنساني على وجه العموم.

فعلى هذا الأساس سنقف عند الشخصية الجزائرية ومقوماتها لعلّنا نصل إلى ذلك الرّباط الذي يمثل حلقة وصل بين الفضائيين الثقافي والاجتماعي، والذي على ضوئه سنحاول إبراز ما مدى تأثير المعتقدات الشعبية كجزء لا يتجزأ من الحياة الثقافية للمجتمع الجزائري على بيئة الأفراد العقلية والفكرية.

من هنا أصبح من الضروري علينا رسم الإطارين الثقافي والاجتماعي لهذا المجتمع حتى يسهل علينا تحديد مكانة هذه المعتقدات بين الأوساط الشعبية دون تخصيص الحديث عن منطقة دون أخرى لا لسبب إلاّ لاشتراك أفراد الشعب الجزائري، إنّ لم نقل العربي في وحدة ثقافية تمخضت عن تعاقب مختلف الثقافات والأمم عليه، وما أفرزه من سلوكات وعادات ومعتقدات كوّنت في غالب الأحيان هوية هذا الشعب، على الرغم من التباين الكبير في تركيبته الاجتماعية.

أ) الشخصية القومية للجماعة:

قبل الشروع في الحديث عن أهم المقومات التي تكون الشخصية القومية للجماعة من الأجدر أن نعرّج على مصطلح الشخصية الذي طالما اختلف في تحديد مفهومه علماء النفس وعلماء الاجتماع والفلاسفة والأنثروبولوجيون، بحيث اتسع هذا المفهوم باتساع رقعة التخصصات العلمية، الأمر الذي ذهب ببعض الدراسيين العرب إلى القول "معنى الشخصية من أشد معاني علم النفس تعقدًا وتركيبًا، لأنّه يشمل جميع الصفات الجسمانية والوجدانية والعقلية والخُلقية في حالة تفاعلها بعضها مع بعض وتكاملها في شخص معين يعيش في بيئة اجتماعية معينة[1]".

لقد تعددت تعاريف هذا المصطلح لنصل إلى حوالي خمسين على حد تعبير ألبورت[2] إلاّ أننا في هذا المقام لن نحاول استعراض كل ما قيل بقدر ما نجتهد في ايجاد تعريف يجمع شمل كل التعاريف التي قيلت والذي يرتبط أصلا بعنصرين رئيسيين بدونهما، لا يمكن الحديث عن الشخصية ولا عن مقوماتها، ويتضح هذان العنصران في ما لخصه بعض الباحثين معتبرين الشخصية نتاج التفاعل الاجتماعي، وأنّ مقوماتها تقوم جميعا على أسس ثقافية واجتماعية، ولهذا فدراسة الشخصية لا يمكن أن تكون في غياب دراسة الثقافة والمجتمع[3].

(1) يوسف مراد –مبادئ علم النفس العام- دار المعارف مصر القاهرة 1954 ط2 ص343.

(2) Allport G Personnality a Psychologi cal interprétation Holt New York 1973, P.12

(3) تركي رابح – التعليم القومي والشخصية الوطنية ،ش و ن ت، الجزائر، 1975، ص23.

وعلى غرار اختلافهم في تعريف الشخصية، لم يتفق الباحثون -في نشأة القوميات في العصر الحديث- في تحديد المقومات الأساسية للشخصية القومية للجماعة، إذ ذهب البعض من العرب[1] إلى اعتبار اللغة المشتركة مقوّم أول والتاريخ المشترك مقوّم ثاني، وأضاف آخرون[2] مقومات أخرى لتصبح خمسة من شأنها أن تجعل من هذه الشخصية كلا متكاملا يجمع بين العاملين الذاتي والموضوعي. فوجدنا لدى هؤلاء إضافة إلى ما ذكر، الوحدة الدينية والمذهبية، الثقافة المشتركة، الإقليم أو الوطن، والملاحظ أنّ من اعتمد على العنصرين الأولين قد أجحف في حق الشخصية وأهلها، خاصة وأننا في تعريفنا السابق ركزنا على عنصر الثقافة التي لا يمكن لأي أحد أن ينكر الدور الذي تمثله في تكوين الشخصية القومية للجماعة، لأن الشخصية القومية المشتركة هي في المقام الأول نتاج الثقافة القومية المشتركة، وبناء على هذا فإنّ الأمة وشخصيتها القومية هي مفهوم ثقافي في الأساس.

يبدو من الصعب تصور مجتمع أو جماعة دون إطار جغرافي أو مكاني أي دون وطن أو إقليم ومن هنا نعتقد أنّ العناصر السالفة الذكر في تكوين مقومات شخصية جماعية لا يمكن الاستغناء عنها ولا يمكن أن نأخذ مقوّم أو مقومين بمعزل عن الأخرى، فالثقافة هي الوسيلة الرئيسية الوحيدة في الإبقاء على حياة المجتمع وشخصيته.

(1) ساطع الحصري -محاضرات في نشوء الفكرة القومية دار العلم للملايين ط4 بيروت 1959 ص25.26.

(2) أبو الفتوح رضوان، القومية العربية، دار الثقافة، ط2، 1965، ص 74-75.

وإذا كانت الشخصية الجماعية قد تخضع لمقومات مشتركة توحدها فإنّ الشـــخصية الفردية لها طابعها المميز الذي تنفرد به، بحيث لا يمكن إيجاد شخصيتين متشابهتين كلّيـــا في جميع العناصر المكونة لها.

ب- الشخصية الجزائرية:

بحكم بعض العوامل التاريخية والاقتصادية والجغرافية والسياسية، وبالعودة إلى التراث الشعبي الجزائري الزاخر ، يمكن القول بأنّ الشخصية الجزائرية تتميز بخصوصيـــات معينـــة بالنسبة إلى الشخصية القومية للمجتمع العربي الكبير.

لكن هذا لا يعني على الإطلاق بأنّها منفصلة عنها، بحيث تلتقي معها في العموميـات والمقوّمات الرئيسية التي سبق ذكرها، شأنها في ذلك شأن الشخصية الفردية وهي تـذوب في الجماعة.

فالمجتمع الجزائري بمقوماته الثقافية والحضارية والتاريخية جزء لا يتجزأ مـــن الأمـــة العربية وإن كانت له مميزات نوعية ضيقة تخصه.

إن المستقرء لتاريخ الجزائر القديم لم يعرف للأمازيغ أو البربر قبول دخيل بالســيطرة والقوة، فكانت مقاوماتهم عنيفة ضد الفنيقيين والرومان والوندال والبـــيزنطيين والأســبان والفرنسيين ،وقد اختلف الأمر تماما بالنسبة للإسلام عند التأكد من النية الحسنة للفـــاتحين، فأعتنق البربر الإسلام الذي أخذ يُنشر في ربوع الجزائر وأقطار المغرب العربي في زمن قياسي

من المشرق العربي، فاختلطت البربرية باللغات الأخرى و لم تتعصب لها، فوجـــدت صـــدراً رحبًا لأختها العربية التي كانت تعتبر لغة الإسلام. لهذا السبب انتشرت اللغـــة العربيـــة في الجزائر بسرعة فائقة فاستوعبتها المساجد والمعاهد الصغرى في كل بقعة من أرض الجزائـــر وقد نتج عن عملية الاعتناق الجماعي للإسلام، وتبني اللغة العربية كلغة دين وثقافة نوع من الامتزاج العضوي بين العرب والبربر ليذوب في مجتمع اشترك في اللغـــة والديـــن والدولـــة والنظام السياسي إنّه المجتمع الجزائري.

لهذا السبب أولت الدولة الاستعمارية اهتمامًا كبيرًا لدراسة المكونات الثقافية لكـــل الشعوب التي استعمرتها، حتى يسهل عليها مقاومة كل أشكال التقدم لدى الدول التي كانت في طريق النمو[1]، ويمكن ملاحظة هذا الموقف في الشعار الذي رفعته فرنسا عند غزو الجزائر أخذة ذريعة الحضارة والتحضر ورقة لاقناع الأهالي والرأي العام الدولي. لقد كان الهـــدف الأساسي الذي تسعى إليه هذه الدول في المقام الأول هو التوغل والتغلغل في أعماق أغـــوار الإنسان العربي من أجل معرفة مواطن قوته وضعفه وفهم النواحي الإيجابية والســـلبية الـــتي تشكل شخصيته تمهيدًا للسيطرة والاستغلال[2].

---

(1) عكاشة شايف، الصراع الحضاري في العالم الإسلامي، (د م ج) الجزائر 1984، ص29.

(2) عبده الراجحي، الشخصية الإسرائيلية دار المعارف القاهرة 1964، ص67.

وقد اهتم بجانب هذه البحوث عسكريون في صفة انتروبولوجيين للكشف عـــلى بعض الأسرار، التي ظلت باطنة عمل على اظهارها المستشرقون الذين كانوا أول من اهتـــم بدراسة الشخصية القومية للأمة العربية في تراثها الثقافي والحضاري، فكانت دراستهم شاملة تعرضت لجميع مكونات هذه الشخصية من الجوانب النفسية والاجتماعية والثقافية والدينيـة واللغوية، وغيرها من الأنشطة الشعبية التي تعد بسيطة في الظاهر عظيمة الشـــأن في العمـــق يمكن القول عنها أنّها إحدى الوسائل الحيوية العصرية في محاولة الغزو والاستيطان.

2) تحديد الإطارين الثقافي والاجتماعي للمعتقدات الشعبية في المجتمع الجزائري:

أ) مفهوم الثقافة:

إنّ الكلام حول المعتقدات الشعبية وموقعها الهام والحيوي في المجتمع الجزائري كبقيـة المأثور الشعبي، لا يمكن إطلاقا الاستغناء فيه عن الحديث عن الثقافة، الـــتي أولاهـــا علـــم الاجتماع والأنثروبولوجيا اهتماما كبيرا، إذ على ضوئها تدرس عقليات الشعوب وتفســـر تصرفات وسلوكات أفرادها، ويبدو هذا جليا في ذلك الزخم من التعاريف المختلفة للثقافـــة والتي فضلنا تلخيصها في هذا التعريف الوجيز والمفصل في آن واحد، فالثقافة هي مجموعـــة معتقدات وقيم ومقاييس وممارسات تشترك فيها مجموعة اجتماعية، لها وظيفـــة مزدوجـــة التنسيق الاجتماعي، واندماج الأفراد، متوارثة من جيل إلى آخر، فهي إرث اجتماعي لكنـــه قابل للتحوّل، تجسده الصراعات الثقافية بين الجماعات الاجتماعية التي غالبا ما تكون تفسير

محتمل لتطورها[1]. ومن المتعارف عليه أنّ الأعضاء المكونين للمجتمعات المعاصرة لا يتقاسمون نفس الثقافة، بحيث كل جماعة أوفوج اجتماعي يتصف بخصائص ثقافية تجعله متميزًا عن الآخر، وهذا ما يخلق ثقافة خاصة لكل جماعة داخل المجتمع قاطبة، فالثقافة بعبارة أخرى حياة، طاقة وقيم[2].

ولما كانت الثقافة ظاهرة نفسية اجتماعية لها مكانتها في عقول الأفراد ولا تجد تعبيرا عن نفسها إلاّ عن طرق هؤلاء ذهب بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأنّ المستوى الثقافي سواء أكان عاليا أم متدنيا داخل الأسرة أو المجتمع، يعتبر المقياس النظري الجديـر بأن يؤخذ كمؤشر للحكم على ثبات أو غياب المعتقدات أو القيم أو العادات والتقاليد.

غير أنّ ما توصلنا إليه عن طريق دراستنا الميدانية لموضوع المعتقدات الشعبية في المجتمع الجزائري، اثبت نسبية هذه الفكرة، وضآلة فعالية هذا المقياس في انخفاض أو ارتفاع نسبة الاعتقاد أو الإيمان بمعتقد أو آخر[3]. لكن هذا لا يعني رفضنا المطلق للطرح الذي جاء به هؤلاء الباحثون بل على العكس من ذلك سيدفعنا حتمًا إلى الحديث عن نمطين من المجتمع وهما المتحضر أو التكنولوجي[4] ونقيضه التقليدي دون الاغفال عن مكونات هذين الوسطين من وجهة النظر الاقتصادية والاجتماعية أو نمط التفكير حتى، وما يمكن ملاحظته مسبقًا هو تداخل المستويين الثقافي والاجتماعي فيما بينهما، إذ من الصعب الفصل بينهما.

---

(1) Marc Mantarsse et Gilles Renouard, 100 Fiches pour comprendre la sociologie Juillet 97 ed Breal Fiche 16, P 44-45.

(2) عبد الرحمان البزاز، هذه قوميتنا، دار القلم القاهرة 1964، ط2، ص213.

(3) سنحاول ابراز ما مدى صحة هذا الرأي عند ما نتناول ظاهرة إصابة العين بالبحث .

(4) Guy Rocher L'organisation Sociale, Points, Ed HMH Paris 1968, P 14.

ولعل الدافع في محاولة عقد مقارنة بين هذين النموذجين من المجتمع ونقصد التكنولوجي والتقليدي الوصول إلى نتيجة تبرز لنا ما مدى تأثير المعتقدات الشعبية على غرار بعض الأصناف الأخرى التي تشكل التراث الشعبي في الأفراد المكونين لهذين الوسطين، وسنركز على المستوى العقلي أكثر من الجوانب الأخرى لما تربطه من علاقة مباشرة مع عنصر القيم والمعتقدات.

– **المجتمع التقليدي**: سنحاول التعرف على طبيعته من زوايا ثلاث:

1) **البنية الاقتصادية**: بسيطة، يعتمد فيها أفراد المجتمع مباشرة على ما تقدمه لهم الطبيعة من مواد مع قليل من التحويل من أجل سدّ حاجياتهم.

2) **التنظيم الاجتماعي**: يرتبط أصلا بعنصرين رئيسين، لسنا بصدد الغوص فيهما وهما القرابة التي تتأسس على مبدأ رابطة الدّم وعلاقات التوافق والتحالف نتيجة الزواج وأصناف الأعمار التي تجزأ أفقيا جماعات القرابة أي ما يسمى بعبارة أخرى الأسرة التي تشترك فيها المجتمعات على حد سواء. رغم بعض الاختلافات، وفي الوسط التقليدي لا تملك الأسرة جميع المرافق المادية والمعنوية، فتكتفي بتقديم وسائل قليلة للطفل من أجل التطور هذا ما أكده المفكر زومان Szuman. عندما قال: "أنّ الطفل البولوني يتعرف وبأقل دقة على سلسلة من اللُعب عن طريق الصور مقارنة بالطفل في الأسرة المتحضرة" وهذا الذي اتخذته البحوث والدراسات في علم النفس المقارن بحيث في سن متساو معدل التفكير عند

الطفل الريفي يكون أقل منه عند الحضري"[1]، بسبب الصلة الدائمة بأسرته الممتدة خاصة بجدته لأبيت والتي عادة ما تمثل السند الأول في تربيته المتميزة والمعتمدة في إقناعه بالشيء أو الإقلاع عنه على حكايات وخرافات تقص عليه فتغرس فيه معتقدات[2] يرضع منها فتنمو معه لتصبح جزءا من حياته تتحكم في جانب كبير من شخصيته إلى سن متأخر، على عكس الطفل في الوسط النقيض، بحيث توفر له وسائل ثقافية تسعى فيه إلى تفادي الفكر الخرافي فتفتح له أفاق عالم جديد يقوم على رؤية حديثة من التكنولوجيا، لهذا تعتبر الأسرة تركيبة هامة داخل المجتمع البشري، تمثل المصدر الرئيسي للكثير من المؤسسات والهيئات الثقافية والعمالية[3]، فدورها حيوي ونشاطها لامتناهي في تحريك ديناميكية المجتمع وتغيير اتجاهاته وتحديد أبعاده، فهي ببساطة النواة الأولى واللبنة الأساسية في إنتاج مجتمع ورسم كيانه الروحي والمادي.

ومن هنا فمن الصعب فصل الأسرة عن المجتمع كيفما كان نوعه، لأنها هي رمز إنتاج المعنى والترابط عن طريق اللغة والثقافة التي تمررها للطفل.

إضافة إلى العنصرين السابقين الذكر يمكن الحديث عن عامل آخر ويتمثل في المراقبة الاجتماعية التلقائية والمباشرة التي تفرض نفسها بسبب ضيق المحيط الاجتماعي وتعارف أهل القرية أو المدينة الصغيرة، فاستعراض مظاهر الحياة العصرية، وما تحمله من مستجدات

(1) Guy Rocher, L'action Sociale Points ,Ed HMH Paris, 1968, P 157.

(2) Amar Mahmoudi, Imagination et Croyance Populaires insaniyat Vol 4,2 n° 15 Mai Aout 2000 , P 129-134.

(3) محمد سعيدي ، العائلة عاداتها و تقاليدها بين الماضي و الحاضر ، إ نسانيات ، مجلد 2-1 العدد رقم 4 جانفي افريل 1998 ص 41-49.

وتناقضات يُولد لدى البعض من هذا المجتمع سلوك عدواني لما يفرزه من تفاوت اجتمـــاعي صارخ، بعدما كان في وقت سابق هذا الاستعراض منبوذا يتنافى مع القيم المستنبطة والـــتي كانت تدعو إلى الكتمان سواء في العمل أم في كسب الرزق، بسبب تجانس وسذاجة الحيـلة الاجتماعية الريفية.

العقلية في المجتمع التقليدي:

تعد -عند المفكر Levy-[1] شبه منطقية لأنّ الرجل التقليدي أو البدائي ، لا يبـــني تفكيره على القاعدة المنطقية التي يتعامل بها الإنسان المتحضر، إلاّ أنّ الفكرة هاتـــه لم تلـــق رواجًا وتأييداً، بحيث أثبتت بعض الدراسات الأنثروبولوجية بوجود خزان ثري من المعارف في عهد المتوحش، لكنها ظهرت بشكل فوضوي، ينقصها الإطار النظري الذي يشكل العلم الحديث، فمثلا يمكن تكهن أحوال الجوّ حسب طيران طير مثلا في وقت معين، ويمكن تقديم أدوية لأمراض مختلفة وتكون مشفية، دون إخضاعها لأي عقلانية أو تنظير علمي.

تقوم العقلية في المجتمع التقليدي على المبادئ التالية: التقليد، المحافظة، أي رفض كـــل ما هو جديد والاحتفاظ بالأفكار والمعتقدات القديمة مع حماية كل العـــادات ذات العلاقـــة بالتفكير الأسطوري والخرافي[2].

---

(1) Guy Rocher, L'organisation Sociale, Op cit, P 126.

(2) C levis Strauss, La Pensée Sauvage, Paris Plon 1962, P 26 -32.

وعلى عكس المجتمعات الريفية التي كانت تسعى إلى التوحيد فيما بينها فإنّ المجتمعات المعاصرة، تفككت وتجزأت لتشكل جماعات اجتماعية تتميز بخصوصيات تميز كل واحدة عن الأخرى، وقد انعكس هذا جليا على معتقداتها.

بدأت هذه الجماعات تأخذ بعدا ذا طابع خاص ميزه التنافس من أجل اعتراف كل أفراد جماعة بقوة قيم الجماعة الأخرى مما خلق صراعا وإن يبدو ظاهريا، فهو عميق تجسده فكرة محاولة فرض كل جماعة نمطها الثقافي المتشبع بالمعتقدات على الجماعات الأخرى. أما دور الأسرة في هذا الوسط، فتقلص لتصبح صغيرة نووية بعدما كانت ممتدة.

وعلى العموم يمكن رصد أهم الاختلافات التي تميز المجتمع التقليدي عن المتحضر وهذا ما استوعبته ثقافة هذين المجتمعين فمثلا انتشار الأمية في الأول والعلم في الثاني، قلة التخصصات مع تشابه الحرف في الريفي، كثرتها في المتحضر، ولعل ما يهمنا أكثر في هذه الاختلافات هو ارتفاع مستوى الاعتقاد في القوى الغيبية وتقديس الرموز والأموات إلى درجة الشرك في الوسط الأول، وبالمقابل قد أبرزت ضعفها بسبب الميل إلى العقلانية والمنطق وعدم التصديق إلا بالأشياء الملموسة الخاضعة للتجربة إلى درجة الإلحاد. والأكيد أنّ هذه المقارنات التي أخذناها كعينة للتفريق بين هذا المجتمع أو ذاك تقريبية ليست من الدقة والقطع، فلا يمكن أخذها كمقياس علمي لإصدار حكم قطعي، بحيث لا حظنا مميزات ثقافية لمجتمع صناعي في مجتمع تقليدي والعكس صحيح ولعل التداخل هذا، مردّه إلى تلك المجموعة من العوامل الذاتية المتمثلة في الأفكار والذهنيات والمعتقدات بصفة عامة.

التحوّلات السوسيوثقافية للمجتمع الجزائري:

شهدت المجتمعات البشرية مراحل مختلفة من التطوّر، ومعروف أنّ الثقافة باعتبارهـــا جزء لا يتجزأ من هذه المجتمعات، واكبت هذا التطور فأكســـبت لنفســـها مســـتويات[1] تدرّجت من البدائية والبساطة إلى التعقد والتمدن والحداثة، من هنا انقسم المجتمع الإنســـاني إلى بدائي وتكنولوجي كما سبق ذكره، لأنّ المجتمع هو مجموعة حيّة متكونة مـــن رجـــال ونساء لهم جماعيا أو فرديا ما ضي و تاريخ يربطهم، فمن الضروري إذن أن تؤثـــر فيـــهم القوى الخارجية الناجمة عن استعمار أو أي عنصر أجنبي هذا الذي حدث لأغلبية شـــعوب الأمة العربية.

لن نسعى في هذا المقام إلى عملية الجرد التاريخي بدءًا بمرحلة معينة أو تـــاريخ محـــدد، بـــل سيتركز حديثنا على التحولات التي مست المجتمع الجزائري حتماً على ما شهد هذا المجتمـــع من تغيير في بنيته الثقافية والاجتماعية أي بعبارة أخرى محاولة المرور من نمط المجتمع الريفـــي التقليدي إلى المجتمع الصناعي المتحضر، في ظل تلك المتناقضات التي فرضتها سياسة الغـــالب سواء أكان مستعمرًا أم حليفًا، ولهذا يجب الإشارة إلى الدور الهام الذي يقدّمه عنصر التقليـــد في تكوين بعض العواطف ذات الطابع الاجتماعي[2] والتي تتحول مع مرّ الزمن إلى معتقدات لدى الفرد عن طريق التقليدوالايحاء، وهي تشكل في الباطن مجموع الرواسب التي يجدها أو

---

(1)أحمدبن نعمان المرجع السابق ، ص125.

(2)نفسه، ص 164.

يكتسبها الفرد في بيئته الاجتماعية الضيقة أو الواسعة وعليه فالحديث عن المجتمع التقليـــدي خاصة ، لا يعني الحديث عن مجموعة من الأفراد بل مجموعة من الخطوط الـــتي تكتشـــف هويتهم عن طريق تصرفات تحميها الأخلاق الدينية التي تمنح لأعضائه شعور الانتمـــاء إلى إطار مشترك يجمع كل المؤمنين بهذه المبادئ[1] مما يجعل من الصعب التخلـــي عـــن بعـــض المكتسبات أو الاستعدادات التي تصبح طرفا فاعلا في تكوين شخصية هذا المجتمع.

إن الفرد الجزائري على غرار العربي داخل المجتمع لا يعتبر القيم والمعتقدات بحكـــم تداخل الثقافات أمور تـــتناقض مع حياته، بل هي مقاييس تنبعث من صميم طبيعة حياتـــه النفسية والاجتماعية والثقافية، وعليه فهو يؤمن بالتحول بشيء من الحذر مع محاولة الدفـــاع عن مكتسباته الروحية بطريقته الخاصة أي في شكل معتقدات سرية يؤمن بها، وقيم ثقافية لا يقبل أن تنتابها الشوائب.

فعندما نأخذ المجتمع الريفي الجزائري كنموذج قبل مرحلة الاستعمار، وانطلاقا ممـــا توصلت إليه بعض الدراسات التاريخية الجزائرية يتضح لنا بأن هذا النوع من المجتمع قد اتسم ببنية اجتماعية واقتصادية تمكنه من إعادة إنتاج نفسه بصورة مستقلة عـــن كـــل تدخـــل خارجي، ومن أجل هذا وضع لنفسه تنظيما خاصا يساعده على الاستمرارية في الحياة على مختلف الأصعدة، فعلى الصعيد الاجتماعي فرض النظام القبلـــي منـــذ عـــهود الفـــاطميين والموحدين والمرينيين، غير أن المظهر الواضح لطبيعة العلاقات الاجتماعيـــة كـــان يســـوده

(1) Lahouari Addi, Les Mutations de la Société Algérienne Famille et lien Social dans L'Algérie Contemporaine, Ed la découverte, 1999., P 192.

التعاون والتضامن أكثر ما يسوده النزاع والتنافر[1] ومع دخول الاستعمار الفرنسي، بدأ المسار الثقافي

وإن سار في اتجاه معاكس للثقافة المحلية، يعرف أكثر صرامة ليكسر أفقيا المجموعات الاجتماعية، فانتظرت الجزائر ثورة نوفمبر 1954 ليعلن ذلك التغيير الجذري الشامل ويمس بذلك جميع الطبقات وكل أشعة التنظيم الاجتماعي، فظهرت ثقافة أخرى أكثر حداثة وتقدمية وعلمية أي ثقافة إنتاجية[2] بدأت تضع ضوابط جديدة للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد.

إنّ تحطيم البنيات القديمة المشكلة لكيان المجتمع الجزائري بعد الاستقلال وإن كان قد أدى إلى تقليص السلوك القبليّ وهيمنة النظام العائلي فإنّه في الواقع لم يعمل على اعدامهما والقضاء عليهما نهائيا، بحيث بقيت منظومة القيم والمعايير التي تخص المجتمع الريفي فاعلة تنشط في حياة أفراده الاجتماعية ومرجعا في تكيفهم أمام مستجدات العصر والظروف الطارئة سواء تلك التي أرستها الحضارة الفرنسية أم الغزو الثقافي الذي أعقبه. وعلى الرغم من بعض التغيرات التي أصابت فئة اجتماعية من هذا المجتمع والتي تحضرت وتمدنت، بقيت الأغلبية محتفظة بأنماط علاقاتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وقد لوحظت بقوة هذه الأنماط في المناطق الجبلية التي تختص الأقليات المنطوية على نفسها، خاصة تلك التي تشكل

(1). مصطفى مرضي، المجتمع الريفي من الاستقلالية إلى الشعبية معالم ودلالات إنسانيات العدد 07 خانفي أفريل 1999، مجلد (3.1)، ص11 -20.

(2) Ali El Kenz, au fil de la crise (5 études sur l'Algérie et le monde Arabe), E.N de livre 2em . Ed Alger 1993. P 100.

جهة القبائل والونشريس فلم تتخل عن عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها بل ظلت وفية لها[1] رغم مختلف أساليب التثاقف التي اعتمدتها القوات الفرنسية، ومرّد هذا التماسك في القيم الثقافية والإيديولوجية وتضامنه قد فسر سوسيولوجيًا بأنه كلمّا كانت الأصالة في طريقها إلى الاندثار وقلّ احتكاكها بالواقع زادت قوتها وصلابتها[2].

ونحن نستعرض أهم التحولات التي طرأت على المجتمع الجزائري على الصعيدين الثقافي والاجتماعي، وجدنا الإجابة عن سؤال فرض نفسه بإلحاح في سياق التطورات التي شهدها مجتمعنا بعد الاحتلال الفرنسي، فإلى أي حدّ أثرت المدرسة بمختلف أطوارها في عقلية الأهالي؟ أو بعبارة أخرى هل استطاعت المؤسسة التربوية أن تجعل حدًا نهائيا أو على الأقل تخفف من عبئ ذلك الزحف اللامتناهي للمعتقدات والخرافات الشعبية داخل الوسط الشعبي الجزائري.

في الواقع أنّ الإجابة عن هذا السؤال ليس بالأمر الهين خاصة بالنظر إلى الصراع الثقافي المزدوج بين الكيان الفرنسي والعربي الإسلامي، لهذا فضلنا تقديم عرض حال ولو بشكل غير مفصل عن وضعية المؤسسة التربوية الجزائرية سواء قبل أو أثناء الاحتلال الفرنسي وبعد الاستقلال.

---

(1) Pierre bourdieu et A/Malek Sayed Le déracinement Ed de minuit Paris 1964, P 20

(2) Lahouari Addi, Op cit P 19

تعتبر التربية عاملا رئيسيا من عوامل تحقيق الشخصية القومية للجماعة إلى جانب مقومات أخرى، لأنّ التربية كما وصفها بعض المختصين فيها هي علم أو فن صناعة لمواطنين[1] هي وسيلة الجماعة للإبقاء على نفسها ثقافيا والمحافظة على كيانها قوميا، نظرا لأهمية المدرسة في تأدية دورها، سعت الدول الواعية والحريصة على مستقبل مجتمعها على اختلاف نظمها السياسية إلى الإشراف الكلي على شؤون التعليم في بلادها حتى تضمن عدم انحراف المؤسسات التربوية عن الخط القومي العام للجماعة، نعتقد بأنّ التجارب الفاشلة في ميدان التعليم التي أقبلت عليها بعض المجتمعات، كانت سببا في تعدد الأزمات الاجتماعية إلى درجة شك البعض في هويتهم والانسلاخ من عروبتهم وإسلامهم.

ولهذا فإنّ التعليم بمختلف مراحله يمثل دورا هاما في بعث وازدهار الشخصية القومية لكل جماعة من النّاس، ثم المحافظة عليها في إطار من الأصالة والتفتح وعندما ينحرف شيئا ما عن مساره تتخلف العقول وتتأخر الإبداعات عن موعدها ويحل الجمود، مثل ما حدث في الجزائر في القرن التاسع عشر حينها أدّت المبالغة في الاعتقاد في الشيخ وانتشار الزوايا والأضرحة إلى نتيجة جدّ خطيرة تمثلت في تبسيط المعرفة وغلق باب الاجتهاد والاكتفاء بالحدّ الأدنى، فأنحصر التعليم في الزوايا التي أصبحت تنافس المدرسة والجامع في نشر التعليم وكسب الأنصار، وبدل أن يلتف الناس حول العلماء المشهورين في المدارس والمساجد أصبحوا يلتفون حول شيخ أو مقدم تغلب على عقله الخرافة وعلى أحواله الزهد[2].

---

(1) أبو الفتوح رضوان ، أسس التربية في الوطن العربي ، المجلس لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعية ، القاهرة سنة 1965 ، ص 63-65.

(2) أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1981، ج1، ص37.

وهو الشيء الذي انعكس بالسلب على الأغلبية الساحقة ممن تمذهبوا بهذا المذهب، فتكونت لهذه الفئة الملتفة حول الشيوخ معتقدات وخرافات لا تمت بأي صلة للعلـــم والمعرفـــة ولا تساعد إطلاقا على الانفتاح والتقدم هذا ما جعل بعض الرحالة الأجانب الذين عاشوا خلال هذه الفترة في الجزائر يحكمون وعن حق حكما قاسيا على علماء الجزائر ويتهمونهم بممارسة السحر والشعوذة والتمائم والخرافات بدل الطب والجراحة[1] .

أما الحديث عن الاستعمار الفرنسي في بلادنا فهو حديث عن التحطيـــم الشـــبه الكلي للبنيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ففضلا عن الغزو العسكري ظهر نوع مـــن الغزو الفكري، لا يقل خطورة عن الأول، بحيث بدأ يهدد إن لم نقل يحطم معالم الشـخصية الجزائرية القومية أخذ من سياسة التجهيل وسيلة لعمله، بحيث وصلت نسبة الأميّـــة بـــين الرجال بعد قرن وثلث من الاستعمار إلى 94,9% و 98,6% [2] من النساء هذا ما يـــبين بوضوح أنّ الحالة الثقافية في الجزائر وصلت إلى الحضيض الأسفل.

إنّ الأرقام المدهشة التي بحوزتنا، يمكن الاعتماد عليها للرد على أولئك الذين كـــانوا يعتقدون بأنّ المدرسة الفرنسية كانت تتيح نوعا من الانفتاح على الخارج، وهي عامل مـــن عوامل اكتساب التقنية، فالمقصود بالإسهام الثقافي لهذه المدرسة في الواقع هو تكوين شخص مفرنس مغترب ثقافيا لا تربطه رابطة بالمجتمع المهزوم ، ولازالت الجزائر إلى يومنا هذا تعـــاني

---

(1).أبو القاسم سعد الله ، المرجع السابق ، ، ج2، ص413.

(2) عمار بوحوش –مجلة الثقافة (وزارة الاعلام والثقافة) العدد 14 السنة 14 1973 ص62.

من سلوكات ومواقف بعض الجزائريين الذين تخرجوا من المدارس الفرنسية[1]. هكذا كان تأثير التعليم الفرنسي أمرًا لا يُنكر في الجزائر، لأنّ التعليم لا ينحصر في التحدث بلغة ما، بل يشمل إلى حد ما طريقة التفكير أيضا، ولا نقول هذا من باب العداء للثقافة الفرنسية ولا للغربية، لكن الإجراءات التعسفية التي اتخذتها السلطات الفرنسية في المجال الثقافي آنذاك والمتعلقة بالمدرسة، تعكس النوايا المبيتة للاستعمار، بحيث أول خطوة أقدمت عليها فرنسا، هو الاستيلاء على الأوقاف الإسلامية لتليها خطوات أخرى لا تقل كرهًا وعداء للأهالي، كمصادرة معظم معاهد التربية والتعليم وتحويل ما تبقى إلى معاهد فرنسية، تزاول فيها الدراسة باللغة الفرنسية فقط، ومحاربة حركة التعليم العربي الحّر الذي تبنته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وقليل من المنظمات الأخرى، أمّا جامعة الجزائر التي أنشئت في أواخر القرن التاسع عشر فكانت فرنسية لا تختلف عن أية جامعة أخرى في أرض فرنسا[2].

هذا ما يجاز وضع الجزائر التربوي المزري الذي حضّر أرضية خصبة لترعرع العادات الغريبة ونموّ المعتقدات والخرافات الشعبية العجيبة التي تتناقض في واقع الأمر مع تعاليم ديننا وأصول ثقافتنا، لكن هل يعني هذا بأنّ المدرسة الجزائرية التي جاءت بعد الاستقلال استطاعت أن تنقض غبار سنين الاستعمار الطويلة، وتحارب مختلف تلك المعايير الثقافية التي كانت تجري ضد التيار المعاصر؟

---

(1).أحمد محساس –التعليم والثقافة في الجزائر خلال الحقبة الاستعمارية مجلة الثقافة السنة 15 العدد 85 يناير فبراير الجزائر 1985ص 57،77.

(2)تركي رابح –المرجع السابق ص 101 125.

المعتقدات الشعبية: أهميتها الثقافية في المجتمع الجزائري:

إنّ واقع المدرسة الجزائرية ينبئ بالعكس، ونخص بالذكر أعلى مؤسسة تربوية من واجب المجتمعات أن تتباهى بها، إنّها الجامعة، التي يبدو وأنّها فقدت ذلك التجانس الفكري الذي كان من المفروض أن تمارسه في الميدان الثقافي للمجتمع، فأصبحت بعيدة كل البعد عن الدور المنوط بها بحيث، لم يعد طلبة الجامعة بمنأى عن آفة الشعوذة والسحر ومختلف المعتقدات التي تتناقى أصلا مع ما يقرّه العلم فالمريض بحيث أثبتت بعض التحقيقات الصحفية[1] أن الوسط الطلابي أو غيره لا يهمه اللجوء إلى الراقي أو المشعوذ أو الكاهن أو الطبّ النفسي العلمي أو المرابط بقدر ما يهمه الوصول إلى علاج شاف يقيه شرّ ما أصابه من سحر أو جنّ أو غير ذلك.

وبالمناسبة ونحن نتحدث عن معتقد السحر وما يتصل به من شعوذة لا بّد أن نتوقف عند قسم منه كثيرًا ما أفسد العلاقات الاجتماعية في مجتمعنا، إنّه سحر تعطيل الزواج[2] و ما يسمى بتعيير السواد الأعظم -الربط- الذي يكون من وراء فشل الزواج - ليلة الزفاف- وقد يخص هذا النوع من السحر المرأة أو الرجل على حد سواء، وفي الغالب ما يدفع بعائلة المتضررين إلىتسديد مبالغ مالية خيالية للسحرة والمشعوذين من أجل فك هذا الربط لأنّ الأضرار النفسية الناجمة عنه تكون بليغة تجعل العروس أو العريس يعيشان ظروفاً

(1) محمد منير ، الأمراض النفسية في أوساط الطلبة الرقية و الشعوذة بالمركز الجامعي بجيجل ، جريدة الخبر ، العدد3172 بتاريخ 22ماي 2001 .

(2) وحيد عبد السلام بالي ، الصارم البتار في التصدي للسحرة الأشرار، دار الامام مالك ن البليدة ، 1998،ص 99.

حرجة تجلب لهما ولعائلتهما العار حسب بعض العادات أو التقاليد المعروفة في مجتمعنا الجزائري.

إلى جانب هذا المعتقد يمكن ذكر آخر أصبح يعتبر من مظاهر الحياة العصرية سواء في مجتمعنا أو في غيره، إنّه التنجيم، هذه الظاهرة التي أصبحت تحتل حيزا كبيرًا في صفحات الجرائد وأكثر من هذا وضعت لها مجلات وخصصت لها حصص تلفزيونية ذات شهرة كبيرة، فاستقطبت عددا كبيرا من الجمهور.

إن هذا المعتقد في الواقع ليس وليد اليوم، بل له جذور ضاربة في القدم، يعود تاريخه إلى العصر الجاهلي[1] حيث كان محترفو التنجيم يقومون بالنظر إلى النجوم أي إلى الكواكب ويحسبون سيرها ومواقيتها، ليعلم بها أحوال العالم وحوادثه التي تقع في المستقبل، وقد أصبح للظاهرة أبعاد نفسية هامة في حياة الأفراد بحيث ربطها البعض بمصيره فصار يتفاءل للأخبار السارة ويتشاءم للأخرى فيحدث له الفتور والقلق وضيق النفس والعجز عن أداء واجباته اليومية إلى درجة الانطواء على النفس.

فكيف استطاعت هذه المعتقدات أن تتمكن من هذا المجتمع وتنال من أفراده؟

الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال ليس بالأمر الهين بل كل ما يمكن احتماله و قبوله في آن واحد هو عنصر الاحتكاك مع الثقافات الأخرى الذي غالبا ما يأتي نفعه في وقته فينخدع الأفراد في لون من الفكر يحسبونه صاحب فوائد كالسحر مثلا أو زيارة الأضرحة

---

(1)صفي الرحمان المباركفوري الرحيق المختوم شركة الشهاب للنشر و التوزيع الجزائر 1987، ص41.

يرون فيه مصالح، فينقلب إلى شر يهتك بالناس وبصحتهم وعلاقاتهم الاجتماعية كـــالطبّ الشعبي الذي يفتقر لأدنى الشروط العلمية ولكن نراه يزاحم آخر الإبداعات الطبية ووســائل الاشفاء ليخلف عددًا كبيرًا من الضحايا يوميًا .

إنّ التشبث بمثل هذه المعتقدات، التي أصبحت سبيلا إلى ا نحراف خطير يــهددالفطرة وعقيدة التوحيد في نظر رجال الدين مرّده إلى عاملين رئيسين[1] هما:

أ) التخلي عن العلم الصحيح الذي يفضي إلى الإيمان.

ب) عدم التحلي بأخلاقيات القرآن الكريم ، كما لا ينكر بعض الأئمة من المسلمين الجهد الذي تبذله الصليبية اليهودية[2] من أجل محاربة الإســـلام في عقـــر داره وإرجـــاع المسلمين إلى سابق عهدهم من جاهلية وتخلف.

تصنيف المعتقدات:

إنّ عالم المعتقدات الشعبية شاسع لا تحدده حدود الفكـــر الإنســـاني، ولا تقيـــده الممارسات اليومية، كما لا تجعل منه الطقوس والاحتفالات التي تخصص له فضاءا ضيقـــا، وقد يبدو هذا الطرح أكثر موضوعية بالنظر إلى التصنيفات التي تحاور بها الباحثون، فمنـــهم من أضاف ومنهم من حذف ومنهم من اكتفى بما هو قديم ولا يهمنا نحن في هذا البحـــث أكثر ما يهمنا محتوى هذه التقسيمات وعلاقتها ببعضها البعض. لقـــد فضلنـــا العـــودة إلى

---

(1) محمد قطب ، واقعنا المعاصر ،مكتبة رحاب ،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر ،1989 ،ص 28 .

(2) نفسه، ص12.

المدرسة المصرية، وما قدمته من محاولات رائدة في هذا المجال، فتكشف لنا المقارنة السريعة بين التصنيف الذي قدّم سنة 1970م كمشروع للمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية وما قدم فيها بعد، بحيث تمت إضافة أحد عشر موضوعا فيه ما استند على الموضوعات الرئيسية الأولى وفيه ما أعتبرجديداً [1]. ولعل من الأجدر -علميا- وحتى نقرب المسافة وبسرعة فائقة بين القارئ ومكونّات تصنيف المعتقدات ارتأينا الوقوف عند النموذج الأول والذي يتكون من الأجزاء التالية:

السحر:

ليس المهم في هذا العنصر أن نسلّط عليه الأضواء من جميع النواحي، وليس هدفنا استعراض جميع التعاريف المستفيضة للسحر قديما وحديثا، بل سنذكر النقاط التي يتضمنها ولها ارتباط وثيق بالمعتقدات الشعبية "فعلوم السحر، استعدادات تقتدر النفوس البشرية لها على التأثيرات في عالم العناصر إمّا بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية ورياضة السحر كلها إنّما بالتوجه إلى الأفلاك والكواكب والعوالم فهي كذلك وجهة إلى غير الله فلهذا كان السحر[2]"، أمّا في مفهوم المتأخرين فمن الضروري الإشارة إلى مجموعة من الأنثروبولوجيين أو الوضعيين الغربيين أمثال (ييفي بريل —سبنسر أو ملنفسكي) الذين يشتركون في القول بأن السحر تفسير خاطئ للظواهر وتقنية عقيمة غير ذات جدوى

---

(1) محمد الجوهري ، المرجع السابق ، ص 52.

(2) عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط وشرح وتقديم د محمد الأسكندراني، الناشر دار الكتاب العربي بيروت، ط2، 1998، ص 458-459.

كما هي مؤسسة اجتماعية تقوم بوظيفة الضبط الاجتماعي[1]، إنّ الحديث عن السحر في مقامنا هذا يدفع بنا إلى ذكر أحد أقطاب الأنثروبولوجيا ألا وهو كلودلفيس ستروس الذي لا يختلف كثيراً عن معاصريه ،ويقترب- إلى حدّ ما- إلى ما ذهب إليه ابن خلدون في مفهوم السحر، فيقترح فكرة مفادها أنه لا فرق بين السحر والعلم كصيغتين من صيغ المعرفة، رغم أنّ العلم يحقق نجاحا أفضل من السحر على المستويين العملي والنظري[2]. فالسحر لا يقوم بدون دين ولا يخلو من ذرة د ين وهذا لا يبدو بعيدا عما أشار إليه ابن خلدون[3] عندما قال في مقدمته بأنّ القرآن الكريم قد نطق بالسحر في كم موضوع مثلا ما ورد في تنزيله عز وجل: "وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ، وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ، مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ"[4]. وسحر الرسول صلى الله عليه وسلم فكان يتخيل فعل الشيء ولا يفعله.

---

(1) Malinowski, Trois essais sur la vie sociale des Primitifs Payot, 1979, P 63.

(2) محمد حمودة، الأنثروبولوجية البنيوية أو حق الاختلاف من خلال أبحاث لـ ستروس، دار النشر للمغرب لعربي، ط1، 1987، ص96.

(3) ابن خلدون ، المرجع السابق ،ص 459.

(4) القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 102.

من هنا يبدو تقارب كبير في النظرة إلى السحر، رغم بعد المسافة الزمنية التي تفصل بين ابن خلدون وستروس تاريخيا، وربما هذا ما يؤكد تشابه الموقفين من هذا المعتقد من قبل المدرستين العربية والغربية. إن أكثر ما يحرك حركية السحر، ما ينطوي عليه من نقـــاط تجعل الإنسان يؤمن كما لا يؤمن بأمر من الأمور، ومن السابق لأوانه أن نتعرض لهـــذه النقاط التي نلخصها فيما يلي:

1- الاعتقاد في أشياء وأفعال تجلب الحظ والابتعاد عن أخـــرى تجلـــب الإخفـــاق والفشل.

2- التوقي مما يجلب الشر أو النحس.

3- اللعن: استعمال القوى غير المنظورة بقصد إيذاء للملعون.

4- التبرك: اتخاذ مراسيم أو النطق بعبادات يقصد بها جلب الخير.

5- العين: الاعتقاد في أنّ هناك نوعا من العيون لها تأثير طيب والأخرى سيئ.

6- الأيام والأعداد وبعض الأسماء والكلمات التي يعتقد في أنها تجلب الحظ أو تكون عواقبها وخيمة.

7- الاعتقاد في استقراء الغيب كالكشف عن المستقبل بقراءة الأوراق[1].

(1) محمد الجوهري ، المرجع السابق، ص48.

يتضح لدينا من خلال هذه العناصر، بأنّ مختلف الضغوط النفسية التي تمارس على الفرد تدفع به إلى البحث عن حلول للمشاكل بشتى الوسائل ولو بشكل غير صريح ومباشر بعيدا عن المعالجة العلمية التي تخلو من أيّ بعد حضاري[1].

السحر في اللغة:

رغم اختلاف التعاريف في ألفاظها وعباراتها عبر مختلف المعاجم القديمة وحتى الحديثة منها، يكاد أن يكون المفهوم واحدا، والذي يمكن أن نلخصه في صرف الشيء عن حقيقته إلى غيره... وهذا ما يتفق مع قول ابن منظور "كأنّ الساحر لما رأى الباطل في صورة الحق وخيّل الشيء على غير حقيقته، قد سحر عن وجهه أي صرفه[2]".

أمّا في اصطلاح الشرع فالسحر مختص بكل أمر يخفى سببه، ويتخيّل على غير حقيقته ويجرى مجرى التمويه والخداع[3].

فاختيارنا لهذا التعريف من جملة أخرى، لا يعني أنّ صاحبه وفق في استيفاء حقوق هذا المعتقد الشعبي على عكس ما ورد في هذا السياق بل ببساطة لأنّه شديد الصلة بالمدلول اللغوي للسحر، وأكثر ما يهمنا في عنصر السحر هي نوايا الساحر وأهدافه وباتفاق علماء الدين والفقهاء فإنّه سعي إلى إلحاق الضرر بالآخرين وارتفاع الشر بهم بتوظيف الشياطين والأبالسة أو الجن بعبارة أخرى[4] فكلما كان الساحر أشدّ كفرا كان الشيطان أكثر طاعة

---

(1)بدران ابراهيم ، سلوى الخماس، المرجع السابق ، ص 306.

(2) ابن منظور، المرجع السابق ج4، ص384.

(3) فخر الدين الرازي، المصباح المنير ، بيروت ، ص 268.

(4) أبو حرة السلطاني، عالم الغيب من السحر والجن، دار البعث قسنطينة، 1992، ج1، ص 41.

له وأسرع في تنفيذ أمره، فالساحر والشيطان قرينان التقيا على معصية الله[1]. له من هـــذا المنطلق يحرم الدين الإسلامي السحر قرآن وسنة باعتبار أنه من أعلى درجات الشرك والكفر ويبدو هذا واضحا في حديث الرسول صل الله عليه وسلم. "عن أبي هريرة –رضي الله عنه– عن النبي صلى الله عليه وسلم قال "اجتنبوا السبع الموبقات، قالوا يا رسول الله وما هن؟ قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يدم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات العاقلات[2]".

الكائنات فوق الطبيعية:

نعتقد ومن البديهي قبل أن نخوض في غمار هذا الجزء الحساس مـــن المعتقـــدات أن نحدد وبدقة بعض مفاهيم الكائنات فوق الطبيعية تجنبا للخلط في المظاهر ، كما ارتأينا ومـــن باب المنهجية أن نميز وبشكل واضح بين الصورة الدينية والصورة الشعبية للكـــائن فـــوق الطبيعة الذي نستعرض له ولنبدأ بـــ:

الجن: عالم آخر غير عالم الإنسان وعالم الملائكة، سموا جنا لاجتنافهم أي استتارهم عـــن العيون[3] وهذا ما يفهم من صريح الآية الكريمة "إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِـــنْ حَيْـــثُ لَا تَرَوْنَهُمْ[4]".

---

(1) وحيد عبد السلام بالي ، المرجع السابق ، ص15.

(2)، الإمام أبي زكريا بن شرف النووي الدمشقي ، رياض الصالحين ، دار ابن باديس الجزائر ، 1991 ،ص 523.

(3) عمر سليمان الأشقر، عالم الجن والشياطين، قصر الكتاب البليدة 1978، ص 08.

(4) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 27.

لقد ذهب أهل علم الكلام واللسان إلى تصنيف الجنّ حسب المراتب وهذا بإمكانه أن يرفع بعض اللبس ولو لفترة قصيرة عن هذه المظاهر فيقول الحافظ بن عبد البر "إذا ذكروا الجنّ خالصا قالوا جنيّ فإن كان يسكن مع الناس قالوا عامر و الجمع عمّار ، فإن كان ممن يعرض للصبيان قالوا أرواح ،فإن خبث وتعرض قالوا شيطان فإن زاد على ذلك قالوا مارد، فإن زاد على ذلك وقويّ أمرُهُ قالوا عفريت والجمع عفاريت[1]" .في هذه المظاهر للكائنات فوق الطبيعية ونظرًا لكثرتها وتنوعها حاولنا استنطاق كائنين باعتبارهما أكثر شيوعا في المعتقدات الشعبية بل بسبب علاقتها الوطيدة بأخرى كالسحر أو الأحلام وهذا كما لوحظ وقع الاختيار على الجنّ الذي قدمنا تعريف غير مستفيض له إلى جانب الغول الذي سوف نتعرض له لاحقًا.

فالجنّ أصناف كماأ شير إليه في القرآن الكريم مصداقاً لقوله تعالى: "وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا" [2] "وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَ مِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا"[3].

وقد بعث المولى عز وجل في الجنّ رُسلاً مصداقاً لقوله تعالى "يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَ يُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَ غَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَ شَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ [4]".

(1) أبو الفضل ابراهيم بن زكريا، الجن في معتقدات أهل السنة والجماعة، دار الإمام مالك البليدة 1996، ص11.

(2) القرآن الكريم: سورة الجن،الآية 11.

(3) القرآن الكريم :سورة الجن ، الآية 14

(4) القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 130.

أمّا طعامهم فمن العظم والروث كما وضحه الرسول –صلى الله عليه وسلم قائلاً: "لا تستنجوا بالروث ولا بالعظام فإنّ زاد إخوانكم من الجنّ[1]".

يعيش الجنّ في أرضنا ويكثر تواجده في الخراب والفلوات ومواضع النجاسات كالحمامات والمزابل والمقابر، وقد سبق و أن أشرنا إلى أنّ الجنّ لا يُرَى من قبل الإنسان[2] مع أنّ علم الحديث يؤكد بأنّ بمقدرة بعض الأحياء رؤية ما لا نراه، لذا من الواجب الوقوف عند حديث الرسول –صلى الله عليه وسلم– الذي يؤكد صحة الفكرة الشعبية السائدة على رؤية الحمار والكلب للجنّ حيث يقول الرسول –صلى الله عليه وسلم –: "إذا سمعتم نباح كلاب ونهيق الحمير بالليل فتعوّذوا بالله من الشيطان فإنّهن يرون ما لا ترون"[3] والذي يؤكد لنا ما ورد في الحديث النبوي الشريف حول الجنّ وعلاقته بالسحر، الفكرة المشهورة القائلة، بأن الجنّ تتغذى على البخور الذي يطلق تقربًا لها ومع إطلاقها يردّد الساحر عزيمته الكفرية الشركية وفيها من التعظيم والتبجيل لكبار الجنّ الشيء الكثير[4] فهنا، لا يمكن استغناء أية ممارسة سحرية عن الجنّ.

الغول: ولو كثر الحديث عن الغول والغيلان في حياة العرب سواء أكان حقيقة أم نتيجة تصور ذهني اشترك فيه الفزع مع الخيّال، فيتفق الناس عامة على أنّ العلاقة بينه وبين الجنّ تكاد أن تكون متشابهة تتمثل في العدوانية والاعتداء، فما أكثر القصص التي وردت في

---

(1) أبو الحسن بن الحجاج بن مسلم ، الجامع الصحيح المسمى بصحيح مسلم ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون سنة، ص 154.

(2)عمر سليمان الأشقر، المرجع السابق ، ص22.

(3) أبو الحسن بن الحجاج بن مسلم ، المرجع السابق ، ص 156.

(4) وحيد عبد السلام بالي، المرجع السابق ، ص 148.

الشعر الجاهلي والتي تصور بشاعة هذا الكائن وما يمكن أن يفعل بالإنسان والجماعة[1] لهـذا السبب فضلنا الحديث عن هذا الكائن فوق الطبيعة ولو بصورة جدّ موجزة ، بحيث شـغل الغول بقسط وافر الذهنية العربية الشعبية إلى يومنا هذا، فهو في لغتنا العربية الهلكة والهـول وهي آتية من غَالَه الشرّ واغتاله بمعنى أهلكه وجاء من حيث لا يدري والغول في الغـالب مؤنثة ويرى الجاحظ بأنّه ذكر أو أنثى، وهو في حدّ تعريفه اسم لكل شيء من الجنّ يعـرض للسّفَار ويأخذ مختلف الصور والثياب وبالموازاة مع هذا الكائن نجد السعلاة اسم لواحدة من نساء الجنّ، تتغول لتفتن السّفَار قالوا هذا منها على العبث أو لعلها أن تُفزع إنسانًا فيتغـير عقله من أجلها عند ذلك، لأنهم لم يُسلطوا على الصحيح العقل ولو كان كذلك لبدأوا بعلي بن أبي طالب[2]، لا جدال في وجود هذين الكائنين، وحتى بعد ظهور الإسلام ظل الاعتقـاد سائدا رغم نفي بعض الأحاديث لوجودها نفيًا مطلقًا، إلاّ أنّ الشعر العربي تحدث عنها فقـد قال أبو المـضراب عبيد بن أيوب:

- وحالفت الوحوش وحالفتني بقرب عهودهن وبالبعـاد
- وأمسى الذئب يرصدني محشا لحفة ضربتي ولصنعت آدي
- وغولا قفرة ذكر وأنثـى كأنّ عليهما قطع السجـاد

(1) عبد المالك مرتاض،المرجع السابق ص44.

(2) الجاحظ ، المرجع السابق ، ص 409 -410.

ويروي أبو زيد النحوي على لسان الشاعر عمرو بن يربوع عن السعلاة التي أقامت في بني تميم حتى ولدت، فلما رأت برقا يلمع من شق بلاد السعالي حنت وطالت إليهم فقال:

رأى برقا فأوضح فوق بكر فلأيا ما أسال وما أغاما[1]

جاء الإسلام والناس جميعا واهمون في مسألة تأثير الشياطين، ورسخ في عقول الأمم، أنّ الأرواح الخبيثة مسلطة على الإنسان بالأذى فكل مشلول أو مفلوج لاينسب إليها، فزادت قلوبهم رعبا وعادوا يبتعدون عن الأماكن القديمة أو الخالية أو المظلمة أو من سقوط الشيء على الأرض أو من دخول المراحيض إلى غير ذلك من الأوهام والاعتقادات التي لا يزال أثرها عند أفراد المجتمع –رجالا ونساءا- واضحا إلى ساعتنا[2].

فالمستعرض لهذه الأفكار لا يسمّي الأشياء بمسمياتها بل يجمع كلّ الكائنات ما فوق الطبيعية التي تؤذي الإنسان كالشياطين أو الأرواح ويقرر حقيقة بأنّها أوهام تسيطر على العقل الإنساني من جراء الرعب والخوف، ويرى مصطفى لطفي المنفلوطي أن لهيئة الطبيعة الدور الكبير للتأثير في تهيئة الأخلاق فنجد من يعيش في الجهات المقفرة والتي تلقي منظرها في نفس الإنسان الرهبة دون المحبة والفزع دون الاطمئنان أشبه إلى الأقوام الذين يولدون في الصوامع وينشأون داخل المعابد، فليس في أخلاقهم إلاّ الإستسلام للوهم والتخيّل وإلى الخوف من

(1) الجاحظ، المرجع السابق، ص410.

(2) محمد توفيق صديقي ، الدين في نظر العقل الصحيح ، طبعة المنار ، مصر ، 1944، الطبعة الثانية ، ص 69-72.

كل شيء، تكون فيه روح الطبيعة[1] كما زعم العرب في التعامل مع الغيلان والزواج مع السعالي ومجاوبة الهواتف ومحاربةالنسناس وغيرها من خرافاتهم المعروفة، ثم بالخوف من كل شيء تعرف فيه روح الطبيعة كالأوثان والأصنام وسائر ما قد سته العادات والشعائر ولو وجدوا في طبيعة أرض ساكنة مطمئنة لما اتصفوا بالفزع والخوف[2] لم يتوقف الاعتقاد بالغول والسعلاة عند حد الطبقة الجاهلة بل تعداه إلى المفكرين والفلاسفة والذين اعترفوا بوجوده على أساس أنه حيوان شاذ مشوه لم تحكمه الطبيعة.

وقد ذهب الأمر بالبعض في زعمهم أن الغول من مردة الجن والشياطين[3].

أما ما لاحظناه ونحن نتحدث عن هذه الكائنات ما فوق الطبيعة ونقصد على وجه الخصوص "الغول والسعلاة" هو ذلك الصراع في إثبات وجودها أو نفيها، وتفاديا للوقوع في جدال لا مخرج منها فضلنا التوفيق بين الرأيين لتشكيل رأي ثالث ينصح بضرورة العودة إلى الآثار العربية وأفضلها الشعر-الذي عد مرآة عاكسة للبيئة العربية بمختلف مظاهرها- فأبى بعض قائليه إلا أن يصوروا لنا هذا الحيوان الخرافي مثل قول إمرىء القيس:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب الغول

(1) مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مكتبة رحاب، ص161.

(2) نفسه ، ص 162.

(3) المسعودي ، مروج الذهب ، د ار الأندلس ، بيروت ،1965،الجزء الثاني ، ص 135 .

والمتمعن في بعض المؤلفات العربية القديمة يجد عبثًا اقتران الغول بالجنّ فإنّها تتحـــول في جميع صور المرأة إلا رجليها فلا بد أن تكون رجلي حمار[1].

الأولياء:

عندما كنا نتحدث في عنصر الأولياء ، رأينا من الأفضل ربطه بالأضرحة، بحيث أول ما يلفت انتباه الباحث في موضوع المعتقدات ويجلب فضوله في المجتمع الجزائري تلـــك المكانة التي تنفرد بها زيارة الأضرحة والأولياء والانتشار المذهل لعددها، إلى جانب بـــروز ممارسات طقوسية واحتفالات متميزة تطبعها بطابعها الخاص، ومما يستقطب أكثر اهتمـــام هؤلاء الباحثين هو سيطرة الحكايات وقصص الأولياء على عقول بعض الناس سيطرة مطلقة جعلت منهم عبيدا لها يستعملون لها في جميع الظروف والأحوال،بحيث أنّ موقف ديننـــا الإسلامي واضح جليّ من هذه التصرفات بحيث يراها ضربا من الشرك والبدع مباحـــة إذا كانت الموعظة لقول المولى عزّ وجل: "أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ[2]".

إنّ هذه الظاهرة لترجمة حيّة للعقل الخرافي الوهمي الذي واكب الفكر الإنساني منـــذ مدة طويلة ولا زال يعيش معه جنبا إلى جنب يساير بعض الأنظمة الاجتماعية والسياســـية

(1) الجاحظ، المرجع السابق ، ج1، ص221.

(2) القرآن الكريم، سورة التكاثر، الآيات1،2،3،4.

والثقافية، استغلته الدوائر الاستعمارية لتعميق بذور الجهل والتخلف في الأوساط العربية[1] وعلى الرغم مما بذل و يبذل من جهود من أجل الوقوف في وجه هذه الظاهرة لما تمثله من أبعاد خطيرة على سلامة التفكير الجماهيري، لم تجد هذه المبادرات أذانًا صاغية إلاّ إذا استثنينا نسبة قلية من الطبقة المثقفة، فالواقع الشعبي يتحدث عن السرعة الفائقة التي انتشرت بها هذه الظاهرة، ومدى تشبث أفراد المجتمع بها إلى درجة التقديس والتبجيل، فعاد ضريح الوليّ بمثابة عبادة طبية مختصة، يتوجه إليه كل من يمسه الأذى في جزء من أجزاء جسمه أو عرف ضيق نفسيًا، وأكثر من هذا عادة ما تجعل الشائعات من هذا الوليّ مختص في علاج هذا المرض دون ذاك، مما أفرز اختصاصات طقوسية يتميز بها الزائر عن الآخر أو يتميز وليّ عن الآخر في إشفاء المريض ولو عن طريق الصدفة[2].

تقول نبيلة إبراهيم:"حكى لي أحد الصيادين في مدينة رشيد عن ضريح أبي منصور الذي يقع على شاطئ البحر فقال أنّ ضريح هذا الوليّ في حدّ ذاته يثير العجب فهو يقع على الشاطئ بين البحر والكثبان الرملية فلا العواصف الرملية تغطيه ولا البحر يتهيج فيغرقه، وفي كل يوم جمعة يبصر الصيادون عندما يخرجون مساء للصيد نورًا يخرج من الضريح ثم يسير على صفحة المياه حتى يصل إليهم على الشاطئ، ويظل هذا النور يرافقهم بعض الوقت في أثناء سيرهم في البحر حتى يعود، فيدخل الضريح مرة أخرى، وعند ذاك يشمّ الصيادون

(1) محمد سعيدي ، من أجل تحديد الإطار المعرفي والاجتماعي للمعتقدات والخرافات الشعبية، مطبوعات، مركز الأبحاث في الأنثروبولوجيا الثقافية و الاجتماعية بوهران ، 1995، ص9.

(2) يوسف اسماعيل النبهاني، جامع كرامات الأولياء، طبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة، 1962، ج1، ص166-167.

رائحة ذكية تفوح في الأرجاء، فإذا كان البحر هائجا فإنه يعود إلى الهدوء مرة أخرى[1] إن مثل هذه الحكايات والتي تتكرر في مختلف الأقطار العربية لا تهدف بدرجة أولى إلى استمالة قلوب الناس بحقيقة حدوث الفعل، بل تهدف في المقام الأول إلى تأكيد واثبات قدرة الأولياء في حياة الناس ومن جهة أخرى تعكس لنا الخيالات الخصبة عند البحارة الصيادين بصفة خاصة وما تمليه ظروفهم الصعبة في رحلاتهم الخطيرة، فيزعمون أنها تنجيهم من الأضرار. وأكثر ما يستدعي اهتمام الباحث في التراث الشعبي الجزائري وبالأحرى في المناطق المحاذية للحدود المغربية وهو ذلك العدد الذي لا يستهان به من الأولياء وأضرحتهم والذين -في الاعتقاد الشعبي- جديرون بخلق المعجزات وتحقيق الكرامات، وقد ذهب بالبعض منهم إلى تمثيل أدوار كبيرة في الحياة السياسية[2] هذه النقطة الحساسة استغلها الاستعمار في السيطرة على ذهنيات الأهالي حتى أنه كما ثبت في بعض الحالات —ولو صدفة- عند نبش القبور والأضرحة العثور على حيوانات يعتقد فيها كثيرا أنها حمير أو كلاب .ويرى للمعتقد بأن الأولياء هم الوساطة بين الإنسان وخالقه وربما ليس من المبالغ في القول بأن المعتقد الشعبي يؤدي إلى الاعتراف للأولياء بسلطان فعلي خارق لا يدانه سلطان ولا تقدر عليه قدرة[3].

إن ظاهرة زيارة الأضرحة والأولياء ليست وليدة العصر ولا الساعة بحيث ارتبط ظهورها بقرون كثيرة مضت، و لعل ما يثبت شدة تمسك الأهالي بها هو سعة انتشارها عبر

---

(1) د. نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، المرجع السابق ،ص 202.

(2) Français Llabador, Nemours Djemaa Ghazaouet,monographie illustré , Alger , 1948. P 158.

(3) أحمد رشدي صالح، المرجع السابق ، ص 142.

مختلف أنحاء الوطن العربي وبدون استثناء بحيث لا تكاد تقف عند مدينة أو قرية أو دشرة إلا وتختص وليًّا أو ضريحًا لأحد الصالحين بين يديها . يتوافد عليه أهل المنطقة عندما يلتحق بهم الضرر أو يصابون بالأذى.لو أخذنا الجزائر كعينة لوجدنا قسنطينة على سبيل المثال ممثلة في شخص الوليّ سيدي راشد،ولو عرّجنا على الجزائر العاصمة لوجدنا شموخ سيدي عبد الرحمن يتعاظم به الدزيريون.وعندما نحط الرحال بوهران نجد تسمية هواري تكثر وبقوة ارتباطا بالوليّ الصالح سيدي الهواري. والملاحظ أننا اكتفينا بهذه النماذج الثلاثة الممثلة لمختلف أنحاء القطر الجزائري. بحيث من الصعب إن لم نقل من المستحيل تعداد كل الأولياء والأضرحة. وان فعلنا ذلك لخصصنا جزءا كبيرا لذلك الغرض. ولعل السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو ما السبب في جعل هؤلاء الزائرين يتشبثون وبدرجة عالية بالأولياء وأضرحتهم؟.

للإجابة عن هذا السؤال كان من الواجب الاتصال ببعض الزائرين وتحليل بعض ممارستهم تجاه هؤلاء الأولياء والتي رأيناها تفتقر إلى أدنى تفكير علمي أو منطقي بل على العكس من هذا يسيطر عليها التصديق الإعتقادي الخرافي الوهمي[1]. القائم على فكرة هي أن الأولياء هم الوساطة بين الإنسان والخالق. ويعد هذا شبيها باعتقاد الفراعنة والإغريق بآلهتهم في الخوارق والمعجزات وقد ثبت في الأغاني القديمة أن الأولياء يسكنون قمم الجبال ويأكلون ما

(1) محمد سعيدي، من أجل تحديد الاطار النظري و الاجتماعي للمعتقدات و الخرافات الشعبية –ظاهرة زيارة الأولياء و الأضرحة نموذجاً ،المرجع السابق ، ص 12.

لا يطيقه البشر كالحنظل والشوك وغيرها من النباتات التي تستعمل عادة في التطيب الشعبي[1].

إلى جانب هذا يمكن إضافة العامل الاجتماعي بظروفه القاسية من فقر وجهل وغياب الدور الفعال والمتميز للطبقة المثقفة في تنوير العقول وتوعية الضمائر. مع تهميش الهيئات الحاكمة للفئات الشعبية بعدم توفير لهم شروط التربية والتعليم. مما يجعل هذه الأوساط اكثر إيمانا واعتقاد[2].

الأحـــــلام:

معالجتنا لموضوع الأحلام لن تكون بشكل معمق وبغرض تفسيرها أو تأويلها من المنظور النفسي كما فعل بعض العلماء والمحللين النفسانيين أمثال فرويد ولن نستفيض في تعريف هذا العنصر بل سنحاول جاهدين إبراز طبيعة الأحلام في المعتقد الشعبي مع إشارة خفيفة إلى الحلم والرؤيا وبعض الدلالات في رؤية بعض الأشياء في الحلم، ويبدو من الواضح أنّ البحث في عالم الأحلام ضعيف واختصاص التفسير كاختصاص السحر له أهله وأصحابه، فجميع ما يرى في المنام يمكن تقسيمه إلى قسمين قسم من الله وقسم من الشيطان لقول الرسول صلى الله عليه وسلم "الرؤيا من الله والحلم من الشيطان[3]" وقال بعضهم الرؤيا ثلاثة رؤيا بشرى من الله تعالى ورؤيا تحذير من الشيطان ورؤيا مما يحدث به المرء نفسه

---

(1) احمد رشدي صالح، المرجع السابق ، ص 142.

(2) بدران إبراهيم، سلوى الخماش، المرجع السابق ، ص129.

(3) حديث نبوي شريف.

وأنّ الرائي لا ينبغي له أن يقص رؤياه إلاّ على عالم أو ناصح أو ذي رأي من أهله[1] تجنباً من الخوف في إصابته، فأصبح في الغالب ما يسيطر على الإنسان في اعتقاده الشعبي تردد وهو يرى رؤيا أو حُلما فيتحفظ أو يتردد في قصها، وقد يذهب به الأمر -ومن باب التشاؤم- أن يقلب صورة ما يراه أثناء الحكاية، واستنادا لها أوصى به الرسول صلى الله عليه وسلم فالإنسان الحالم إذا ما رأى شيئا مفزعا في منامه أن يكتمه و يتفل عن يساره و وعد فاعل ذلك أنها لا تضره .قد يمكن أن نستنطق القسمين اللذين سبق و أن ذكرناهما من تحديد كلمة الحلم و الرؤية لغوياً الرؤيا، فالحلم شرود الفكر وغيبوبة النفس عما هي فيه بالنوم أو تحت تأثير عوامل أخرى تجعل الذهن سابحًا في عوالم وربما يكون فيه الارتباط بالمستقبل أكثر من ذكريات الماضي وهو خيط نفساني تلتقي حوله الإنسانية[2]، أمّا عبارة الرؤيا فهي كلمة نابعة من وحيّ الدين موجودة في صنف البشر على الإطلاق ولا بّد من تعبيرها وهي مدرك من مدارك الغيب والرؤيا الصالحة جزء من 46 جزءا من النبؤة وأول ما بدأ به النبي صلى الله عليه و سلم من الوحي الرؤيا ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح.

قد يطول بنا المقام لو أخذنا بكل الآراء أو النظريات -كانت رئيسية نفسية أو فلسفية التي تناولت الحلم، فمسعانا في هذه الدراسة هو موقع طبيعة الأحلام في المعتقد الشعبي، بحيث فيه عدد لا متناهي من الأسئلة تراود الإنسان فيما يتعلق بتفسير حدوث الحلم، مصدره إذا كان شريرا أو مكروها، هل يمكن تفسير بالنقيض كأن يرى الإنسان

---

(1) الشيخ عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تفسير الأحلام، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ، 4 197- ص3.

(2) عبد الرزاق قسوم عبد الرحمان التعالبي و التصوفالشركة الوطنية للنشرو التوزيع الجزائر ،1978 ، ص 99 .

نفسه في منتهى البهجة والسرور فلينتظر مكروها أو مصيبة، لهذه النقطة تقربنا من بعض الشيوخ يلازمون أحد مساجد المدينة وقد فوجئنا عندما وجدنا إجاباتهم وبالاجماع حول تفسير الحلم بنقيضه، وذهب الأمر بالبعض إلى القول أنه يكفي له أن يرى رؤية أو حلما طيبا ليتفاءل طيلة اليوم أو الأسبوع.

أما دلالات رؤية بعض الأشياء وإن تعرض لها بعض الأئمة أمثال ابن سرين أو الثعالبي أو عبد الغني النابلسي أو المقربين من المتقين والأولياء سواء الذين تقدموا أو تأخروا إلى جانب الأنبياء ، ونخص بالذكر سيدنا يوسف عليه السلام الذي قال فيه المولى عز و جل: "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ ابرَاهِيمَ وَ اسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"[1].

فإطار هذه الدلالات واسع ومعقد في الاعتقاد الشعبي، كل عنصر يراه النائم إلا وله في نظره رمز وتأويل بدءا بالأمور الغيبية كالموت والقيامة ومرورا بالمهن والحرف والمأكولات وما تشكله الطبيعة بشمسها وقمرها وغيومها ونجومها، وختاما كل ما يرتبط بالمعادن والألوان والحيوانات في الوقت الذي يربطه رجال الدين بمحتوى الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة فيما يتعلق بظاهرها، ويكفي أن ستشهد بقصة وردت في الأثر حول عمر بن الخطاب الذي وجه قاضيا إلى الشام ذات يوم فسار القاضي ثم رجع في طريقه فقال له ما ردك؟ قال: رأيت في منامي كأن الشمس والقمر يتحاربان وكأن بعض الكواكب مع

(1) القرآن الكريم:سورة يوسف ، الآية 6.

الشمس والبعض الآخر مع القمر فسأله عمر ومع أيهما كنت أنت؟ قال مع القمر، فرد عليه عمر انطلق فلا حا جة لي بك[1] وتلا الآية: "وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَهَارَ آيتين فَمَحَوْنَا آيةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِكُمْ وَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِنِينَ وَ الحِسَابَ وَ كُلَّ شَيْئٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً"[2].

من يتوقف عند تصنيف الدكتور محمد الجوهري الخاص بالمعتقدات الشعبية الذي سبق استعراضه ، يلاحظ أننا أهملنا الحديث عن بعض هذه المعتقدات كالأنطولجيا الشعبية أو المعارف الشعبية أو تلك الدائرة حول الحيوان ، كل ما في الأمر أننا لسنا بحاجة لها في هذا البحث أو ربما سنستعرض لها حين نتناول معتقد إصابة العين.

(1) عبد الرزاق قسوم ، المرجع السابق ، ص 105 .

(2) القرآن الكريم : سورة الاسراء ، الآية 12.

ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين

سنتطرق في هذا الفصل إلى ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين وتأثيرها في العقلية الشعبية بدءًا بتحديد المفاهيم وتبيان الفرق بين العين والحسد، مع إبراز جذورها التاريخية عند العرب وغيرهم، وما انتجته من أصناف، وانتهاء بالحديث عن الممارسات في الفضائيين المقدس والدينوي للوقاية من العين.

1) مفهوم العين:

لقد تحدد في القرآن الكريم مفهوم العين على أنه يعود على حاسة البصر والرؤية مصادقا لقول المولى عزّ وجل "وَلَهُمْ أَعيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِهَا" [1].

أمّا في التعريف المعجمي فتدل كذلك على حاسة البصر والرؤية [2] إضافة إلى معان أخرى فهي المال والنقد والذهب والرقيب والجاسوس والرئيس والناحية والمطر وشعاع الشمس والميل في الميزان ونوع من عنب الشام، وينبوع الماء، وبقر الوحشي، وما يهمنا أكثر من هذه التعاريف ذلك الذي يرتبط بالنظر كأداة تتوجه إلى الأشخاص والأموال فتصيبهم بالأذى، والمعروف بتأثير شرير لعين[3]، هذا الذي تناوله المفهوم واستوعبته مفاهيم علماء

---

(1) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 179.

(2) Dictionnaire encyclopédique de la langue française , Le maxidico- Editian de la connaissance 1996, p 772.

(3) Grand dictionnaire encyclopédique Larousse, Tome 7, Ed. Complète lors 1985, p 7540.

الكلام واللغة، ففهيم من أوصل معانيها إلى خمسة وثلاثين والآخر إلى سبعة وأربعين مُرتبة على الحروف وفيهم من أوصلها إلى الخمسين وجاء الآخر ليوصلها إلى المائة [1].

ولها في الحلم أيضا تفسيرات وتأويلات كثيرة، فمن رأى عيونًا كثيرة زاد دينه وقويّ وإذا ذهبت العين زالت النعمة[2]، لهذا السبب ارتبطت بالحسد.

وحقيقة العين نظر باستحسان مشوب بحسد من خبيث الطبع يحصل من ضرر[3].

إنّ آلة العين فاضت بها بحوث كثيرة لما تحمله من أهمية قصوى في جانب التطور البشري اجتماعيا وعقائديا، فالعين واليد واللغة تعتبر عناصر هامة في نمو الدماغ عند الإنسان، فقد كان من بين هذه العناصر الثلاثة وبين الدماغ تفاعل مستمر كلاهما يؤدي إلى رقي الآخر[4].

---

(1) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، مأخوذة من الطبعة الأولى (المطبعة الخيرية المنشأة بجمالية مصر المحمية، سنة 1306 هـ، فصل العين من باب النون)، ص 287.

– وقد تصيب الأنسان العين، وعان الرجل بعينه عينا، فهو عائن ولمصاب معيّن ومعيون وقال الزجاج للمعين المصاب بالعين المعيون الذي فيه عين، ورجل معيان وعيّون لتسديد الإصابة بالعين، ويقال أصابت فلانا عين، إذا نظر إليه عدو وحسود، فأثر فيه بمرض بسببها، وعبد عين وأخو عيّن لمن يخدمك ويصادق رياء. وقد أنشد الخاحظ:

وسول كعب العين أما لقاؤه فيرضي وأما عينه فظنون

-انظر ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت 1992، ط1 المجلد 13 ط 30 ، 302.

– ويقال الإصابة بالعين والإصابة في العين

-انظر، الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت بدون سنة كتاب العين، ص318 319.

– ويعين الرجل المال

-أنظر الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم العرقاسوسي م الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت 1998 ط1، فصل العين ص 1218.

(2) عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تفسير الأحلام، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، 1974، ج1-2، ص 28.

(3) الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، المكتبة التجارية الطبعة الأولى، 1993 .ج10، ص 200.

(4) سلامة موسى، نظرية التطوّر وأصل الإنسان، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة 1957، ط3، ص24.

فهذه التعاريف التي تكاد أن تكون موحدة في مدلولاتها في الثقافة العربية والأجنبية، وعلى الرغم من الاختلاف الملاحظ في الصيغة أو العبارة فإنها تتفق في مفهوم جوهري، بحيث تترجم حركية إلحاق الضرر بالطرف الآخر بصورة باطنية خفية، تأتي من إنسان يصفه أفراد المجتمع بأن له عين شريرة -ويسمى العائن أو المعيان أو العيون -توجه ضد الضحية التي تعرف بالمعين أو المعيون[1].

وفي هذا الإطار يوجد نوعان من التفسيرات لظاهرة إصابة العين ففيه من يعتقد بأن مصدر هذا الشرّ في النظرة، يخفيه قلب الإنسان وما يحتويه من شعور الحقد والكراهية لأفراد المجتمع نتيجة ظروف معينة كانت اجتماعية، نفسية أو مادية، وفي بعض الأحيان وراثية، فجُمعت كل هذه الخصال الذميمة لتعكس ما بروح الانسان في شكل شحنة وقعها قويّ في نظرة الإنسان إلى الآخر ويعرف هذا بالعين الإنسية[2]، التي يمكن تلخيص مدلولها بأنها موقف إنسان من إنسان آخر، وهذا ما يقترب من مفهوم الحسد.

وفي اعتقاد فئة قليلة من الناس فإن مصدر العين الشريرة من الجنّ ،وبعد محاولة التعرف على تدخل الجنّ في هذا النوع من العين، وكيفية إيذائه للناس ،ذهب هؤلاء إلى نفس الفكرة التي وردت في الحديث النبوي الشريف عن أم سلمة رضي الله عنها

(1) محمد سعيدي، ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين بين المقدس والدنيوي، مجلة الثقافة الشعبية العدد 4، السنة 1996، ص58-59-60.

(2) أبو عبد الباري عبد الحميد العربي، المرشد الأمين في كيفية العلاج من العين دار الإمام مالك قسنطينة، 1999، ص40.

قالت:"دخل النبي صلّى الله عليه وسلم وفي بيتها جارية في وجهها سفعة فقال: استرقوا لهـا فإن بها النظرة"[1].

وقد فسرت السفعة بنظرة الجنّ، وقيل عيون الجنّ أنفذ من أسنّة الرماح، وهذا مـا يُعرف بالعين الجنية[2].

ما لحظناه أن الاعتقاد في النوع الأول أكثر ترسيخًا في الأوساط الشعبية ومرّد ذلـك إلى تدني المستوى الثقافي من جهة وتشبع الأذهان ببعض الخرافات، على عكس النوع الثـاني الذي لمسناه عند فـئة أكثر ما تميزت به، هو انتماؤها الديني.

قد يبدو على ضوء الحديث الذي أوردناه سابقاً، فإن العين قد اتخـذت تسـمية أخرى وهي النظرة. إلى جانب النفس مصادقا لقول الرسول صلّى الله عليه وسلم "أكثر من يموت من أمتي بعد قضاء الله وقدره بالنفس" وروي بالعين[3].

ونحن بصدد البحث في ظاهرة العين اعترضنا سؤالا يخص العائن أو للعيان، ومفـاده هل هذا الشخص ينفرد بإمارات أو علامات فيزيولوجية أو جسدية تميزه عن بقية الأفراد؟.

وعلى الرغم من الاختلاف الذي يميز هذه الحاسة من حجم أولون أو علامة خاصة، فقد حصل اتفاق بالإجماع على أن العيّون إنسان يبـدو عاديـا في سـلوكاته وتصرفاتـه الظاهرية، يصعب التعرف عليه إلا من خلال المعاشرة، على عكس الضحية أي المُعين الـذي

---

(1) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، نشر مشترك عين مليلة، وحدة رغاية 1992، ج4، ص82.

(2) أبو عبد الباري عبد الحميد العربي، المرجع السابق، ص10.

(3) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، المرجع السابق، ص91.

تظهر عليه أعراض مرضية كاللون الأسود على الوجه، نحافة الجسم، البكاء المفرد عند الصبي الألم الشديد مع الصرع.

وقد تتعداها أخرى لتكون اكثر خطورة في منظور التفكير الشعبي تمس الجـــانب النفســـي للإنسان، الذي يصبح قلقا ينتابه الوسواس أو مس من الجن[1] فيخلق له هـــذا الوضـــع تخيلات وأوهاما قد تدفع به إلى عواقب وخيمة كمحاولة الانتحارفي بعض الأحيان.

الحسد:

إن الباعث إلى البحث عن مدلول كلمة الحسد هو اشتراكها مع معـــنى العـــين في بعض المفاهيم، حيث لا حظنا شيوع هذه الظاهرة بقوة في المعتقد الشعبي إلى درجة أنهـــا تكاد أن تتساوي مع ظاهرة العين.

وقد جاءت الكلمة في الثقافة الأجنبية وأخص بالذكر الفرنسية لـــترمز إلى معينـــين Envie et jalousie[2].

فالعين جاءت نتيجة لنظرة مشحونة بالغيرة تسلط على كائن ضعيف[3] ولما بحثنـــا في مختلف المعاجم والكتب الدينية باللغة العربية وجدناها تشترك في ربط الظاهرة بإيمان الفـــرد

(1) أبو عبد الباري عبد الحميد العربي، المرجع السابق، ص 14-15.

(2) Petit Larousse illustré -librairie la rousse- Grand 1980. P 371-547.

(3) ODINAsturzenegger. le mauvais oeil de la lune .ethna medecine-creole en amérique de sud e.ed karthala .paris 1999. p 18.

وتقواه، هذا ما يوضحه مدلول الكلمة، فحسده يحسده حسدا، إذا تمنى أن تتحول إليه نعمته وفضيلته أو سلبهما[1].

ويقال حسودا وحاسدا وحسادة لقول الشاعر.

وترى اللبيب محسّدا لم يجترم شتم الرجال وعرضه مشتوم[2]

ويقال حسده النعمة وحسده عليها سواء كانت النعمة دينا أو دنيا[3].

فهو بُغض نعم الله عند المحسود وتمني زوالها سواء أعادت هذه النعم على الحاسد أم لم تعد[4].

أمّا الحسد في لغة الشرع، فصلته وثيقة بالمنكر، باعتبار أداة مادية توظف للأذى. لهذا السبب قد نهى عنه الإسلام قرآنا وسنة مصداقا لقول المولى عز وجل: "أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ مِن فَضْلِهِ"[5].

فهو أول ذنب عُصي الله به في السماء ونقصد بذلك حسد ابليس لسيدنا آدم عندما رفض السجود له وقال: "أنا خيرٌ منه خَلَقْتَنِي من نَارٍ وَخَلقتَه مِنْ طِينٍ"[6].

فهذه أول قصة دونت في حق الحسد دون أن تتغافل على أول جريمة سُجلت في التاريخ البشري بين الشقيقين قابل وهابل، كان الدافع إليها الحسد.

---

(1) الفيروز أبادي، المرجع السابق ص277.

(2) ابن منظور المرجع السابق ص 148.

(3) أبو زكريا يحي بن شرف، رياض الصالحين، دار ابن باديس الجزائر 1991ط13 ص 466.

(4) أبو المنذر خليل بن ابراهيم أمين الطرق الحسان في علاج أمراض الجان ، دار الامام مالك للنشر . البليدة 1997 ، ص 221

(5) القرآن الكريم، سورة النساء، الآية54.

(6) القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 11.

ولعل قصة سيدنا يوسف -عليه السلام - مع اخوته لأحسن مثال لظاهرة الغيرة والحسد وقال المولى عز وجل في شأنهم:"إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ..."[1].

وأثبتت جميع التفسيرات أن نسبة من الاعتداءات التي حصلت بين أفراد المجتمع البشري خاصة تلك التي كان ضحيتها الأنبياء والصالحون سببها الحسد.

هذا الذي يؤكد صحة القول بأن الحسد مرآة عاكسة لما تمتلأ به النفس الخبيثة وصدق المولى عز وجل عندما قال:"إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا"[2].

فالحاسد أو الحسود يحسد الطرف الآخر في كل ما يكون سبيلا للتفاضل من مال وأولاد وجمال وعلم وملبس وثراء ومأكل ومسكن وحسب ونسب ولو كان أفضل حال.

و لم تغفل السنة النبوية الشريفة عن الحسد، فاعتبرته هي الأخرى من الأمراض الخبيثةبحيث جاء على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم عن أنس قال:"ولا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عباد الله إخوانا، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث"[3].

---

(1) القرآن الكريم ، سورة يوسف الآيتان 8و9

(2) القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 120.

(3) الحديث الشريف، الإمام أبو زكريا بن شرف النور، المرجع السابق ج5، ص465.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي قال:"إياكم الحسد، فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب أو قال العشب[1].

فالواقع أننا أطنبنا –ولونسبيا- في تحديد مفهوم الحسد وركزنا عليه في الثقافة الدينية، فكان من الضروري علينا الاستناد إلى الأحاديث والآيات الكريمة من أجل الوصول كذلك إلى إجابة مقنعة للفئات الشعبية المختلفة، لعلنا نفرق فيه بين العين والحسد اللذين ظلا مفهومها واحد عند أغلبية الناس.

واستنادا إلى بعض المصادر وأراء الناس عامة والذين وقعوا ضحية هذه الآفة خاصة بأن في نظرهم لا يوجد أي فرق بين العين والحسد وأن العواقب المترتبة عن هذين الاعتقادين واحدة، مما يجعل الوقاية منهما تتطلب نفس الكيفيات والأساليب كانت شعبية، شرعية أو كنينيكية (طبية) على عكس طائفة أخرى، التي رأيناها تتمتع بمستوى ثقافي، استطاعت التفريق بين هذا وذاك، لتقترب أكثر من ملاحظات بعض الباحثين حول هاتين الظاهرتين والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

العين أمر عام شامل لكل الناس حتى الذين يتميزون بقدر كبير من الإصلاح والتقوى[2]، فالحاسد أعمّ وأخطر من العائن الذي يعتبر خاصا، فكل عائن حاسد وليس كل

(1) الحديث الشريف، الإمام أبو زكريا بن شرف ، المرجع السابق، ص 466.

(2) أبو المنذر خليل بن إبراهيم أمين، المرجع السابق، ص 202.

حاسد عائنا بالضرورة[1] لذلك جاء ذكر الاستعاذة في سورة الفلق من الحاسد، فإذا استعاذ المسلم من شرّ الحاسد، دخل فيه العائن وهذا من شمول القرآن وإعجازه وبلاغته[2].

تأتي كلمة "حسد" من الحقد والبغض، وتمني زوال النعمة فالنظرة والابتسامة وقسمات الوجه وطريقة أداء الكلمة، كل ذلك يعبر عما تكنّه النفس وما يخيفه الإنسان في قرارات صدره، ولا بد أن تعكسه علامات على وجهه وتترجمه سلوكات ظاهرة.

أما العين فسببها الإعجاب والاستحسان فلا يراد بها الأذى دائما وإلا فكيف يفسر تعيين الإنسان لما له أو أبنائه أو نفسه حتى إذا كانت رغبته هي التحطيم فالعائن يتعامل مع من وما يراه ومن وما هو موجود فعلا، أما الحاسد فيمكن أن يحسد في الأمر المتوقع قبل وقوعه خوفا من أن تتحقق أمنية الطرف الآخر، فيظفر بالنعمة والشيء الجميل، من هنا يتجلى خبث نفس الحاسد الذي ليس بالضرورة أن يكون أقل ثراء أو جمالا أو أكثر قبحا من المحسود.

فالواقع أن الحسد مرض يصيب نفس الإنسان، فتتكيف بكيفية خبيثة، فتقابل الضحية (المحسود) وتؤثر فيها تلك الخاصية فالإنسان الحاسد أشبه بالأفعى التي قال فيها الرسول صلى الله عليه وسلم في الأبتر وذي الطفيتين من الحيات "إنهما يلتمسان البصر ويسقطان الحبل"[3].

---

(1) وحيد عبد السلام بالي، المرجع السابق، ص 128.

(2) ابن القيم الجوزي، زاد المعاد في هدي خير العباد، دار الكتاب العربي بيروت 1971، الجزء 03، المجلد الثاني، ص126.

(3) أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي، المرجع السابق، ج6، ص248.

فإذا كان الحسد والعين يختلفان في أمور يمكن أن نقول عنها شكلية فقد يشتركان في العاقبة أو الهدف ولو كان الهدف غير مقصود في بعض الحالات لهذا فمن الصعب التفريق بين هاتين الظاهرتين –كما سبق وأشرنا- عند الطبقات الشعبية فهما يسببان الضرر للمعين والمحسود.

وخلاصة القول إذا لم نعثر على إمارات تميز العائن عن بقية الناس فإن الحاسد قد رصد له المحللون النفسانيون مجموعة من المميزات.

يمكن الكشف عنها بمجرد التعامل معه والتقرب منه ،نسطيع أن نلخصها بإيجاز :

1) الحاسد دائم السخط والاستياء من قضاء الله وقدره، كثير الشكوى، وإن ملك كل نعم الدنيا وخيراتها.

2) تتبع بدقة عثرات وأخطاء المحسود وعدم التواني في ذكرها وتضخيمها في المجالس، خاصة عن طريق السخرية والتهكم بقلب مليء بالغل والحقد الذي يظهر في عينه، فيتعمد فضح ونقد المحسود بدليل أو بدونه.

3) اخفاء محاسن المحسود أو تجاهلها أو التقليل من شأنها[1].

فعلى ضوء هذه الميزات يمكن القول أن العين والحسد يتحدان من أجل قول دلالي رمزي موحد، هو تدمير الآخر، ومن هذا الاتحاد يمكن اعتبار الحسد هو العين والعين هي الحسد.

(1) أبو المنذر خليل بن ابراهيم، المرجع السابق، ص204.

هذا المفهوم تؤمن به الأغلبية الساحقة من الطبقات الشعبية على عكس نسبة قليلة في الطبقة المثقفة الغنية ، التي لا تولي العين اهتماما فترى كل ما يحصل من مكروه هو وليد الحقد والبغض .إذا كان إلحاق الضرر أو الأذى بالآخر منسوبا للعين باعتبارها مصدر النظرة الشريرة، أو السهم الذي يخرج منها، وهذا هو المعتقد عند جلّ الناس فقد يحصل الضرر بطرق مختلفة، فيكون الاتصال مباشرا أو غير مباشر ليتوقف على شدة تأثير خبث النفس الشريرة، فالنظر اتصال عن بعد على عكس الاتصالات الجسمانية وما ينعكس عنها، فمن الممكن أن يأتي الضرر من حواس أخرى كالأنف أو الأذن أو اللسان أو اليد، كأن يمسك الإنسان شيئا جميلا يعجبه أ يم إعجاب، ويكون ملك فرد آخر إلى درجة تمنيه، فيُكسر في يده نتيجة سقوط، ويكون هذا بفعل عدم تحقيق ذلك التمني، أو كأن يشم إنسان رائحة طعام تبعث من بيت جاره أو مستضيفيه، فيعجب بها ويتذوقها قبل أوانها، لكن لم يستطيع الوصول إلى ذلك أي، الحصول عليها، وبفعل الإعجاب والغيرة قد ينقلب ذلك الطعام الطيب اللذيذ من خلال رائحة إلى الكريه الفاسد أو قد يتعرض لاحتراق فيفقد من لذته.

وما يفسر عدم تأثير نفس العائن على الرؤية هي عين الأعمى الذي يوصف له شيء تؤثر نفسه فيه وإن لم يره، وكثير من العائنين يؤثر في المعين بالوصف من غير رؤية[1].

(1) ابن قيم الجوزي، المرجع السابق، ص118.

فعند الوقوف عند حالات مختلفة يمكن القول، أن تأثير المعين يكون عبر قنوات عديدة كالاتصال أو المقابلة وبالرؤية و بتوجه الروح والأدعية والرقي والتعوذات والوهم والتخيل أو بالسحر.

فالعين حديث الروح المترجم بحاسة أو شعور أو سلوك ليس القصد منه الأذى دائما، بيد أن الملاحظ في الثقافات على اختلاف أصولها أو زمانها فأنها تحصر كل هذه الخواص في حاسة العين والتي أخذت تسمية الاعتقاد في إصابة العين.

بالعودة إلى المرحلة اللاهوتية، وبالوقوف عند تطور العقل البشري نلمس استخدام الناس للتفسيرات العاطفية والشخصية في تعليل سلوكاتهم وتصرفاتهم[1] فالروح هي لغة التواصل وبغير كلام تعّبر عن الغضب والفرح وتكون وسيلة من وسائل التدمير مترجمة عادة بسهم من أسهم النظر أي العين، والسبب في الرجوع إلى هذا التفسير يعود أساسا إلى عجز الإنسان البدائي في الوصول إلى اكتشاف العناصر المكونة للكون والقوة الخفية التي تحركه، فاكتفى ومن تلقاء نفسه بالتفكير في قوة روحية تساعده أحيانا على التصدي للأخطار أو على الأقل التخفيف من وقعها عليه، يعتقد فيها أنها سيئة ستعود عليه بالأضرار، هذا الذي جعله يشك في محيطه قوما كان قبيلة أو عشيرة أو أسرة حتى ،وبمجرد النظرة فقط، فمن المحتمل جدًا أن ظاهرة إصابة العين نشأت انطلاقا من هذه الظروف.

ومهما تغلبت نزعة الخير في نفس الإنسان فإنّ نسبة من الشرّ تظل مضمرة فيها، وقد يعبر عنها بلفظة أو بنظرة وإن لم تكن مقصودة وهذا مالخصه سيجموند فرويد في قوله بأن الفرد يتكون من ذوات ثلاث[2]:

1)ذات حيوانية: تحكمها الغريزة وتغلب عليها النزعة العدوانية وطابع الشر .

2)ذات اجتماعية: تساعده على التكيف مع محيطه فتكرس وظيفة التواصل بين أفراد المجتمع.

---

(1) معن خليل عمر، المرجع السابق ، ص104.

(2) Freud – introduction à la psychiatrie- Paris Payot 1971, p 148.

3) ذات خلقية علوية: تتحكم في مسار حياته تنظم أعماله وتراقبه.

فالصراع قائم بين هذه المكونات الثلاث وعادة ما ترضخ الواحدة للأخريتين أو العكس، مما ينتج عنه تغلب نزعة الخير عن الشرّ عند البعض أو العكس عند البعض الآخر الأمر الذي جعلنا نطرح مجموعة من الأسئلة سنحاول إيجاد لها أجوبة علمية دقيقة ومنها:

-هل الاعتقاد في إصابة العين قديم أو حديث؟

-هل تخص هذه الظاهرة مجتمعا دون الآخر؟

-هل يخص هذا المعتقد المجتمع الجزائري لوحده؟

-هل يخص هذا الاعتقاد فئة في المجتمع دون الأخرى؟

الحق أن الشعوب[1] -قديما أو حديثا- تختلف عقليا ونفسيا اختلافا كبيرا، فعقلية العربي ليست تلك التي يتميز بها الأوربي أو الأفريقي لكن إذا كان هذا الاختلاف في المدارك والتربية والتعليم، فإن الذي توصل إليه الباحثون من خلال دراستهم التاريخية أو الأنثروبولوجية أو في علم الاجتماع جسدته طريقة معيشة البدائيين أو المتحضرين، وفرضته تلك الوحدة المشتركة التي تعتبر قاسما مشتركا يجمع ما بين العادات والتقاليد والتفكير وقد يتعداها ليشمل الأحاسيس والمشاعر التي أنتجت المعتقدات مختلفة من بينها الاعتقاد بإصابة العين، والذي يعد تفكير قديم، قدم الحضارات والثقافات، حيث اعتقد فيه الفينيقيون والفراعنة وتصدوا للوقاية والعلاج من إيذائه وأضراره بطرق وممارسة

(1) أحمد أمين، فجر الإسلام ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969 ط10، ص 30.

استطبابية شتى، لا تختلف في المنظور الشعبي مما يقبل عليه الأفراد في مجتمعه الحالي بـــدءا بالسحر إلى جانب التطبيب و الرقية وصناعة الأحجبة والتعاويذ.

وقد كان قبلهم البدائي أو كما سماه بعض الباحثين المتوحش[1] ليلجأ لنفـــس مـــا يمارس الآن، فالساحر في المجتمع البدائي تنحصر وظيفته في جلب المكروه أو رده[2].

وإذا كان الاعتقاد شائعا في كل الحضارات القديمة تقريبا ولو بنسب متفاوتة، فـــإن العين كظاهرة اجتماعية ونفسية كثر الحديث عنها في حوض البحر الأبيض المتوسط قديمـــا وحديثا[3].

عندما وقف علم الآثار عند حضارة الشعوب كالسامـــيين والآريين عثر في بعض الحفريات الموجودة في مصر والعراق وسوريا على بعض البقايا و الآثار القديمـــة لأحجبـــة وتعاويذ وتمائم تحمل رموزا وأشكالا للعين.

ولا زال كف اليد واضحا في المعابد القديمة وفي قبور المصريين القدامى وعند البابليين والفينيقيين، وقد وجدت نفس الصورة "كف اليد" في أقدم الآثار التي سبقت الحضارات التي ذكرناها بقرون عديدة، ولا تزال تميز طرق المعالجةوا لتصدي لهذا المعتقد إلى يومنا هـــذا في مناطق مختلفة من العالم كشمال إفريقيا والهند عند الفرس[4].

---

(1) مصطلح ذكره المفكر المصري سلامة موسى، أنظر كتاب نظرية التطور وأصل الإنسان، ص239.

(2) نفسه، ص241.

(3) ODINA sturzenneger, Op cit, P 18.

(4) Edward Westmark survivances paienhes dans la civilisation mahometienne, Payot Paris 1935, p. 63-75

لم يكن المجتمع العربي قديما يعيش بمعزل عن هذه الحضـــارات والثقافـــات وأنمـــاط التفكير التي تحيط به، بحيث ميز العقلية، من جانب المعتقدات ما عرفته الحضارات التي سـبق ذكرها، لذا فإن كلمتي الحسد والعين من المفاهيم أكثر شيوعا في هذا المجتمع فيقول أحمـــد أمين: "كان عرب الحيرة إذ داك في الرخاء يحسدهم عليه غـــيره مـــن العـــرب لخصـــب أرضهم"[1].

إذا اعتبرنا العين هي الحسد فالظاهرة لم تعد تنحصر في الفـــرد باعتبارهـــا موقـــف شخصي لإنسان اتجاه الآخر بل تعدتها حسب تعبير هذا المفكر لتصل إلى الجماعـــات إن لم نقل إلى الأمم. كانت نيّة كل قبيلة عربية أن تمس الأخرى بالسوء ولو من بعيـــد، إذا عـــمّ القبيلة الأخرى الرخاء والاستقرار. وعندما نتعمق أكثر في أحوال القبيلة العربية في الجـــانبين العقلي والاجتماعي، نجد الفرد الجاهلي، يعد كل العدة لمواجهة العين الشريرة لحماية نفســـه وممتلكاته وعائلته وكل ما يحيط به من شيء يجد فيه منفعته، إن المتعارف عليه عند بعض القبائل العربية أنها كانت تفتخر بأفراد ينتمون إليها ويتميزون بقـــوة عيونهـــم. فوظفوهـــا كسلاح لإلحاق الضرر بالجهات الأخرى[2].

فالعين بمثابة الطاقة الهالكة التي تعود إليها القبيلة في وقت الحاجة عند غياب الوسائل المادية للدفاع عن النفس. وإن بدا لنا من طرحنا أن البدويّ أو العربيّ عمومًا في القدم كان

(1) أحمد أمين، فجر الاسلام المرجع السابق، ص17.

(2) محمد سعيدي، ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين بين المقدس و الدنيوي ، مجلة الثقافة الشعبية ، العدد الرابع ، 1996 ، ص60.

متطيرا، متشائما فإنه كان يعتبر القضاء المحتوم الذي يترل عليه إرادة الله الثابتة التي لا بديل لها، والواقع أن الاعتقاد بالقضاء هذا -قبل مجيء الإسلام- لم يكن ليُدخل في روع العربيّ الخور والضعف ولكنه كان يحفزه على بلوغ أهدافه من غير مساعدة علوية[1] بل أكثر من هذا اعتبر المعتقد ضرب من المروءة والشجاعة في قاموس العربي أثناء العصر الجاهلي.

وقد عرف عن طائفة الحنيفيين من العرب أنهم قليلو الاحتفال بالعبادات والدين كله إذا كانوا آمنين على أنفسهم وممتلكاتهم، قد يدفعهم الخوف إلى الاعتقاد بالله والآلهة في ساعات الضيق والفزع لكن سرعان ما ينقلبون على أعقابهم عندما تنكشف همومهم فيعودون إلى الجحود و الكفر والسحر للوقاية[2].

ثبت عن الجاهلين أنهم عرفوا الطبّ، منه ما كان قائما على الممارسات السحرية والرقي والتمائم ومنه ما كان قائما على العقاقير والأعشاب والبتر بعبارة أخرى الطبّ الشعبي، ومما يؤكد هذا المذهب موقف شاعرهم الذي رأى زيفا في اعتقادهم فأنشد قائلا:

وإذ ا ألمنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع

هذه جملة أهم المتناقضات التي ميزت البيئة العربية في العصر الجاهلي اتجاه ظاهرة العين، أما في صدر الإسلام ففضلنا التطرق للمعتقد في الجزء المخصص له في الفضاء المقدس والذي ادرج له عنوانا خاصا به، لما لاحظناه من اهتمام كبير خصه الإسلام لهذه الظاهرة قرآنا وسنة ليس فقط في تلك الفترة بل إلى يومنا هذا.

---

(1) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الاسلامية، دار العلم للملايين، بيروت 1981، ط9، ص64.

(2) عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، دار العلم للملايين، بيروت 1984، ط3، ص6.

العين بين الفضائين المقدس والدنيوي:

أ) الفضاء المقدس:

جاء الإسلام بتعاليمه مبطلا لبعض العادات والتقاليد التي فشت في الوسط العربي الجاهلي، مضيقا الخناق على بعض مظاهر عقليته من تفاخر وجهوية وشعوبية، محاولا بذلك تقويم سلوك الفرد في هذه الفترة عن طريق الموعظة والإرشاد[1] وإذا كان هذا الموقف يبدو شاملا يخص جميع الأوضاع وكل جوانب الحياة المادية والروحية فإن القرآن والسنة ظلا متحفظين في بعض التصرفات التي شكلت جانبا لا يستهان به من الحياة العقلية للعربي، بل أكثر من هذا أيد وجودها بنصوص قرآنية وأحاديث شريفة طمأنت العرب وشجعتهم على التمادي في الاعتقاد بها وفي ممارستها ونذكر من هذه الظواهر إصابة العين.

1) في القرآن الكريم:

إن الأدلة على وجود العين في كتاب الله أثبت -وحسب التفسير- صراحة في بعض الآيات مثل ما قاله المولى عز وجل في سورة يوسف: "وَقَالَ يا بَنِيَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِنَ اللهِ مِن شَيءٍ إِن الحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَيهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيهِ فَلْيَتَوَكَّلِ المُتَوَكِّلُونَ" [2].

---

(1) محمد الغزالي، كفاح دين، مكتبة رحاب الجزائر 1988، ط6، ص41.

(2) القرآن الكريم، سورة يوسف، الآيتان 66-67.

أجمع المفسرون على أن أمر يعقوب لأبنائه الدخول من أبواب متفرقة لخوفه عليهم من العين والحسد، لأنهم كانوا أعطوا جمالا وقوة وامتداد قامة وكانوا أولاد رجل واحد، فأمرهم أن يتفرقوا في دخولهم لئلا يصابوا بالعين[1].

وجاء في تفسير ابن كثير، إنه خشي عليهم العين وذلك أنهم كانوا ذوي جمال وهيئة حسنة ومنظر فخاف عليهم أن يصيبهم الناس بعيونهم فإن العين حق تستنزل الفارس عن فرسه[2].

وفي نفس السورة يقول المولى عز وجل: "وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُم مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا"[3].

قالوا هي دفع إصابة العين عنهم.

فجل التفاسير التي وقفنا عندها سواء أكانت قديمة أم متأخرة وجدناها تصب في الفكرة نفسها، التي سبق وأن ذكرناها على لسان ابن كثير في شرحه للآيتين السابقتين، مع أن فيه جماعة ولو تمثل الأقلية القليلة من المفسرين، فإنها تختلف عن هذا الرأي بدليل الحجة فتؤول فكرة أمر يعقوب بدخول أولاده من أبواب مختلفة، لئلا يلفتوا أنظار الحاضرين من الناس، وذلك يدعوا إلى التحدث في شأنهم.

---

(1) أنظر التفاسير التالية:

التفسير المأثور عن عمر بن خطاب، الدار العربية للكتاب 1985، ص355.

التفسير والمفسرون للذهبي، طبعة القاهرة 1961، ج1، ص247.

مختصر تفسير الطبري، مطابع الشروق 1982، ص 269،268.

(2) تفسير ابن كثير، دار الأندلس للطباعة والنشر بيروت، بدون تاريخ، ج4، ص38.

(3) القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 68.

والحدس في مقصودهم، فيظن أنّهم جواسيس أو رواد لمن وراءهم ممن يريد سوء بالبلاد والإغارة عليها من لأقوام التي مسّها الجوع[1].

فالمتمعن في هذا الطرح يشعر بأن صاحبة قدر ربطه أصلا بالوضعين الاجتماعي والأمني اللذين كان يسودان مصر في تلك الفترة، ويبعد تماما الحديث عن ظاهرة إصابة العين.

ويمكن الاستدلال ببعض الآيات التي تصب في نفس المجرى بحيث يقول المولى عزّ وجل في حكم تنزيله:"وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ، وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ"[2].

فورد في تفسير ابن كثير:"قال ابن عباس ومجاهد وغيرها "ليزلقونك" لينفذونك بأبصارهم أي يعيونك بأبصارهم بمعنى يحسدونك لبغضهم إياك لولا وقاية الله لك وحمايته إياك منهم، وللمرة الثانية يقف عند الظاهرة التي يبدو تأثيرها وإصابتها حق بأمر الله عز وجل"[3].

فما نستخلصه من تفسير هذا العلامة إلى جانب تأكيده على وجود الظاهرة هو عدم تفريقه ما بين العين والحسد، فكلاهما ناتجا عن بغض وخبث النفس.

---

(1) عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، مكتبة رحاب الجزائر 1987، ط2، ص 132.

(2) القرآن الكريم، سورة القلم، الآيتان 51-52.

(3) تفسير ابن كثير، المرجع السابق، ج7، ص 92.

2) في الحديث الشريف:

لقد أقرّ الرسول (صلى الله عليه وسلم) ما جاء في القرآن الكريم بصفة مطلقة فأستدل على وجود العين وتأثيرها السلبي على الكائن وما يحيط به من ممتلكات، وكان ذلك الإقرار مدعما بمجموعة كبيرة من الأحاديث وإن اختلفت فيما بينها في اللفظ والعبارة فقد اتفقت في المعنى وفي شرعية وجود العين في الإسلام عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "قال رسول الله:"العين حق ونهى عن الوشم"[1].

فمن كلام الرسول الكريم نستخلص أن ظاهرة العين جزء من حياة الإنسان ،فعليه أن يتقبلها وعواقبها، وما أصيب المعيون بالعين إلا بقضاء الله وقدره لا بفعل العائن، بحيث لا يمكن للشخص أن يرفضها أو يكذب بها، ومن جهة أخرى ينهى المسلم عن استعمال الوشم واتخاذه كوسيلة للوقاية من العين ،لأنه يشوه خلقة الإنسان لهذا السبب نفّر منه الدين الإسلامي. وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:"العين حق ولو كان شيء سابق القدر لسبقته العين، وإذا استغسلتم فاغتسلوا"[2].

إضافة إلى ما قلناه في الحديث السابق يمكن الإشارة إلى شيء جديد في هذا الكلام والمتمثل في اعتبار الرسول صلى الله عليه وسلم العين قسم من القدر وحتى يثبت أحقيتها فقد أقرنها بالقضاء الذي يعتبر من أسس إيمان المرء وصحته وفي آن واحد يقترح النبي الكريم

(1) أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي، المرجع السابق، ج10، ص203.

(2) أبوالحسن بن الحجاج بن مسلم، المرجع السابق ، 868.

وسيلة للعلاج من العين إنه الاغتسال وقد عثرنا على أحاديث شريفة تصب في نفس الفكرة، حتى وإن اختلفت في كلماتها.

فعن أسماء بنت عميس رضي الله عنها قالت:"يا رسول الله إن بني جعفر تصيبهم العين أفأسترقي لهم؟" فقالت فقال:"نعم فلو كان شيء سابق القضاء لسبقته العين"[1].

وعن جابر –رضي الله عنه- قال رسول الله:"أكثر من يموت من أمتي بعد قضاء الله وقدره بالأنفس يعني بالعين"[2].

وعن أبي أسامة بن سهل بن حنيف أنه قال:"رأى عامر بن ربيعة سهل بن حنيف يغتسل فقال:"ما رأيت كاليوم ولا جلد مخبأة فلبط سهل، فأتى رسول الله صلّى الله عليه وسلم فقيل يا رسول الله هل لك في سهل بن حنيف" فقال:"والله ما يرفع رأسه، فقال: هل تتهمون له أحداً ؟ قالوا: نتهم عامر بن ربيعة، فتغيظ عليه" وقال:"علام يقتل أحدكم أخاه"[3].

لقد أنهى الرسول صلى الله عليه وسلم حديثه بسؤال ربط فيه عملية القتل أي الجريمة بظاهرة العين،و في نفس الحديث إشارة واضحة إلى فئة تتميز بنظرة شريرة بإمكانها أن توقع الإنسان مريضا أو قتيلا ولهذا السبب كان النبي الكريم في مرات عديدة-عندما تأتيه أخبار

(1)أبوالحسن بن الحجاج بن مسلم، المرجع السابق، ص 5662.

(2)نفسه، ص4021.

(3) متن موطأ الإمام مالك، على رواية يحي بن يحيى، دار الكتاب، الجزائر 1987، ص143.

من هذا الصنف- ما يمنع الفرد المعيان الخروج من مـــترله تفادياً لمثل هذه التصرفات الـــتي تسعى إلى إيذاية المسلمين وممتلكاتهم.

وفي جملة هذه الأحاديث يتضح أن العين حق والإصابة بها ثابتة وموجـــودة، مـــهما كان الاختلاف في صيغتها، فإنها جميعا حملت معنى دلاليا واحدا للعين، وأوحت بانعكاساتها وما ينجر عنها من عواقب وخيمة تعود بالضرر على الإنسان في المقام الأول، وكل ما ينعـــم به من أشياء وممتلكات.

فالعين تعلق بالرجل حتى تسقطه من أعلى مكان أو جبل فيخر ميتا أو متوجّعـــا[1]، وإذا تمكنت من الرجل الصحيح المعافي تجعله طريح الفراش وقد تقتله فيبيت في قبره، وكمـــا تصيب الرجل تصيب المرأة و المولود ذكرا كان أو أنثى و تتعداه إلى الحيـــوان إذ تصيـــب الجمل[2] ، باعتباره من الحيوانات الأكثر استعمالاً في الحياة اليومية للعربي، فيقع ويذبحـــه صاحبه، ويطبخه في القدر، ولعل القصة التي أوردناها على لسان أبي أسامة، لأحسن مثـــال على يمكن يحدث للشخص بمجرد النظرة ، فتأثير العين حق، وهي قادرة على القتل و إصابة المكان أو الشيء الذي استحسنه العائن من المعيون.

---

(1) إن العين لتلع بالرجل بفذن الله لا يصعد حالقا فيتردى منه ، ابن مسلم ، المرجع السابق ، ص 288.

(2) العين تدخل الرجل القبر وتدخل الجمل القدر، نفسه، ص 293.

إذا كان المصدر الأوّل والثاني في الشريع الإسلامي (القرآن الكريم و السنة النبويـــة الشريفة) أثبتا وجود هذا المعتقد بنصوص، فقد سار على نهجها علماء الإسلام من المتقدمين أو المتأخرين، فلخص ابن قيم الجوزي هذه الآراء في قوله.

"إن عقلاء الأمم على اختلاف مللهم ونحلهم لا تدفع أمر العـــين، ولا تنكـــره وإن اختلفوا في سببه وجهة تأثير العين ثم قال:"ولا ريب أن الله سبحانه وتعالى خلق في الأجســام والأرواح قوى وطبائع مختلفة وجعل في كثير منها خواص وكيفيات مؤثرة لا يمكن لغـــافل إنكار تأثير الأرواح والأجسام..."[1].

(1) ابن القيم الجوزي المرجع السابق، ص234.

الفضاء الدنيوي:

بالرغم مما يعرفه المجتمع الجزائري من تطورات وعلى أصعدة مختلفة خاصة على الصعيدين الاجتماعي والعقلي، فقد استمر الاعتقاد في إصابة العين يضرب بقوة ويؤثر في سلوكات وتصرفات نسبة كبيرة من أفراد المجتمع إلى وقتنا الحالي ، فتولدت عنه ممارسات وطرق للعلاج متنوعة منها ما ارتبطت بالتفكير الشعبي ومنها ما تعلقت بالوازع الديني للفرد.

وما أثار انتباهنا ونحن نبحث في خبايا هذه الظاهرة ما لمسناه من غموض في مواقف فئة من الناس من هذا المعتقد، فاصطدمنا بواقع يتناقض على الإطلاق مع المستوى الثقافي والمركز الاجتماعي الراقي الذي يحظى به البعض، فعملنا على تفسير مجموعة من المظاهر والتي وجدناها تشكل صراع فئات مختلفة من هذا المجتمع، والتي أفرزتها علاقة هؤلاء الناس بهذا المعتقد واستطعنا أن نقسم هذه الفئات إلى أربعة أصناف.

1) الصنف الأوّل:

تمثله مجموعة كبيرة من الناس، بحيث اتخذت من الظاهرة مذهبا ، فأيّ تعثر في الحيلة أو خسارة أو فشل روحي أو مادي أو مرض أو حادث إلا وتربطه بالعين، فيعتقدون اعتقادا مطلقا فيها، يحاولون جاهدين من أجل وقاية أنفسهم وممتلكاتهم وثرواتهم عن طريق عملية

التستر في العمل إلى درجة أنهم اكتسبوا عقد نفسية جعلت البعض منهم يدخل عالم الشواذ والمرضى.

إن هذه الفئة تفسر كل النكسات والأزمات النفسية كالعقم والقلق[1] أو الجسدية كالمرض أو شيء طارئ على الخلقة، أو المادية والاجتماعية الفجائية كالفقر، تفسيرا اعتقاديا مرتبط بإصابة العين، كأن يكون الإنسان مرحا نشيطا و بعد فترة يشعر بالقلق وحسب سيدة (معلمة 25 سنة) أنها كلما رافقها زوجها الشاب إلى مقر عملها راجلا أو على متن سيارته، وتنظر إليه زميلاتها نظرة تمعن إلا وانقلبت الأمور بعد عودتها إلى المنزل فتتحول تلك السعادة إلى التعاسة، وقد تكررت الظاهرة مرات عديدة، لينتج عنها سوء التفاهم بين الزوجين، أدى بهذه المرأة إلى مقاطعة كل محيطها ولو بطريقة لبقة غير مباشرة.

ورغم محاولة زوجها إقناعها بطبيعة ما يحدث من الأمور، إلا أنها ظلت متشبثة بفكرة، أن العين تطاردها، فأصبح لها شكل قناعة خاصة بهذا الاعتقاد تشبه المذهب[2]، وتستطرد قائلة بأن النهاية كانت مأساوية بحيث وصلا إلى نقطة اللارجوع أي إلى الطلاق.

أو كأن يكون تاجرا يتمتع بشيء من الثراء، وفجأة يضيع ما يملكه فيؤول إلى إنسان فقير، وقد تحدث لي (مالك سفينة صيد 65 سنة)كيف أنه كان من الأوائل على مستوى ميناء الغزوات الذين اقتنوا السفن من إسبانيا، وشاء القدر أن يوكل ملكه لربّان باخرة، لا تنقصه

(1)ODINA Sturzennegger, Op C it, P 18.

(2)Micheline Kottis – le mauvais œil en Grèce, le champ de l'emotion'et de la parenté éthnologie française série 29., Paris 1999, P 653.

التجربة والشجاعة في ركوب البحر والظفر بمختلف أنواع السمك ليستحوذ على أمـــوال طائلة وفي ظرف قياسي. لكن الحظ لم يكن حليفه لمدة طويلة، بسبب عيون زملائـــه مـــن الملاك الجدّد، وقد بدأ يشعر بالمؤامرة –حسب رأيه– في أوقات بيع السمك عندمـــا كـــان يلاحظ كثرة المتلهفين على مشاهدة البضاعة، وفجأة بدأت النقمة تحلّ، وبدأ الشقاق يـــذب بين طاقم السفينة وأكثر من هذا كادت أن تكون الكارثة أكبر مما يتوقع الانسان يوم خروج قاربه إلى الصيد كالمعتاد، بحيث انشطر إلى شطرين، وقد ذهب ضحية هذا الحادث صيـــادان ان، ولولا قرب موقع الحادث من الشاطئ لغرق كلّ الطاقم. إنّ الأفراد المكونـــين لهـــذا الصنف ذهب بهم الأمر إلى التطيرّ من بعض الأماكن لا شيء إلاّ لأنها عُرفـــت بأنـــاس تميزهم عيون عادة ما كانت سببًا في الأذى وإلحاق الضرر، فهناك مجموعـــة مـــن ســـكان ندرومة يخشون اجتياز ساحة محاذية للمسجد الكبير وقت جلوس الشيوخ هناك خوفًا مـــن إصابة العين فأطلقوا على تلك الساحة اسم(المدافع). ولعلهم فضلوا استعمال هذه التســـمية للعلاقة الموجودة بين العيون الشريرة وما توسله من أسهم والمدافع القاتلة المطلقة للرصاص.

لقد خلق هذا الصنف من الناس لنفسه محيطا خاصا ولغة خاصة عند الشعور بأخطار العين فيقلون: (أستر رزقك يسترك، خمس وخموس في عين الحسود، الحسود لا يسود، عـين الحسود فيها عود، خمسة وربي يعمي عين الحسود الله ينحي عليه عين سو).

الملاحظ لكلّ هذه الأقوال يرى بأنّها تشترك في مدلول واحد بحيث تكررت فيها كلمـــة الحسود كعنصر سلبي لا بدّ من تفاديه أو صبّ اللوم والعتاب عليه إلى درجة اللعنـــة، أمـــا

العبارة الأولى فتوحي بحيطة وحذر هذا الصنف، وكيفية التعامل مع الأشياء خاصة الـــذي توجد فيه منفعته، وقد عبر عنه بكلمة رزق التي تمثل مصدر حياة الإنسان وسعادته.

إنّ العريس عند هذه الفئة من النّاس، المقبل على الزواج، وقبل زفافـــه بأســـبوع أو أسبوعين، تضرب عليه الرقابة المشددة، فلا يسمح له بالتحرك إلاّ وبجـــواره أحـــد أقـــرب الأقرباء، كان صديقا أو أخا أو ابن عم، ولا يرخص له إنجاز أيّ عمل فيه ولو نسبة ضئيلـــة من الخطورة، وإذا قدر الله وحدث له مكروه في هذه الفترة يرجعونه إلى العين.

والمرأة الحامل لاحق لها أن تتحدث عن ظروف الحمل ولا الولادة ولا المولود إلاّ بعد وضـــع حملها، والظاهرة هذه تكاد أن تكون عالمية، تشترك فيها مناطق وأمم عدة. فمثلا في منطقة من الأرجنـــتين [1] يمنع منعا باتا على المرأة الحامل ومن قبل أقاربها أن تتحدث عن أي شيء يخصها إلاّ بعد الوضع[2] خوفا من إلحاق الأذى بمولدهم. وتمس الظاهرة بقـــوة المجتمعـــات ذات التمركز العائلي وعلى وجه الخصوص البيت.

قد يتعرض الرضيع الذي يعتبر كائنا ضعيفا في بداية أيامه وخاصة في الأسبوع الأول إلى اعتداء العين، ويقع مريضا لهذا السبب تسمى ظاهرة العين في هذه الفترة بألم أو وجـــع السبعة أيام والعامل الرئيسي في هذا الوضع هي هشاشة الرضيع والذي تؤثر فيه العين بدرجة أولى[3].

---

(1) Chaco هي منطقة تقع شمال غرب الأرجنتين ونسمي فيها ظاهرة إصابة العين Ojeo وإن كانت تعني باللغة الاسبانية MAL DE OJO

(2) ALAIN TESTART, Op cit, p 267.

(3) Mal de Sieste dias . اسمها في هذه المنطقة.

إنّ مثل هذه الظواهر وما يترتب عنها من إجراءات وقائية تحمي المولـــود الجديـد ليست بالغريبة عن الأسرة الجزائرية، بحيث توظف في هذه المرحلة كل الوسائل من أجـــل حماية هذا المولود عن طريق طقوس وشعائر وأساليب تجمع فيها الطرق الشـــعبية بـالرقى والأذكار لتصنع عادات وتقاليد أصبح من الصعب التخلي عنها وتشترك فيها كل منـــاطق الجزائر إن لم نقل كل الأقطار العربية، وبطبيعة الحال فإنّ الاعتقاد بإصابة العين في أغلـــب الأوساط العائلية يتوجه إلى الطفل، وقد يتكرر عنده نتيجة اعتداء على روحه إلاّ أنّ هـــذا الاعتداء لا ينجم عن روح أقوى منه بالضرورة، لكن العامل الرئيسي فيه هـــي نوعيـة دم المعتدي[1].

إنّ طبيعة الطفل الضعيف والهشة، كانت محل تجارب عدة وفي صيغات مختلفة لكنـها تمركزت حول عناصر أربعة هي: (الدم الخبيث، الروح الخبيثة، الجسم الخبيث، قوة البـالغ)، ويبدو وفي نهاية المطاف أن الأمر يتعلق بالدم القوي والروح القوية، والقوة عموما وبقـــوة المرض لا بطبيعة الإنسان العادي المعافى والجدول يوضح هذا[2].

(1) Odina STURZENNEGGER Op cit, P 272.

(2) Ibid, P 273.

- أسباب العين حسب علاقة الروح بالدم:

الروح القوي		الدم القوي	
قوة البالغ	قوة المرضى	قوة البالغ	قو المرضى
- رغبة غير ملحة في التعرف. - على المولود الجديد. - طبيعة الحنان عند الأب. - نظرة أو وجود بالغ قويّ.	- نظرة فرد. -ذو روح خبثة. - ضعيف الإيمان. - لا يحب الطفل	- رائحة دم. - حيوان مصاب	أ) نظرة إنسان. في غير يومه أو في غبطة لا متناهية - دم خبيث. - دم مريض. ب) نظرة. - امرأة حائض. - غير مستقرة جنسيا.

2) **الصنف الثاني:**

تمثله مجموعة من النّاس على النقيض من الصنف الأوّل لا يعتقدون مطلقا في إصابة العين، ويعتبرون الظاهرة خرافة[1] بل أكثر من هذا شعوذة تسيطر على ذهنيات، تتنافى ومنطق الأشياء، فهي ترجمة لتخلف فكري وعقلي وجهل بالنظريات العلمية والأسباب التي تُفسّر على ضوئها مختلف الظواهر الطبيعية.

فالحسد عند هذه الطائفة تفسير لظاهرة الغيرة من عدم امتلاك الشيء أو تحقيقه، ومن هنا يصبح حالة من الشعور بالنقص المادي والمعنوي ممزوجة بوضعية من العجز في

(1) عبد الرحمان عيسوي، سيكولوجية الخرافة والتفكير العلمي، منشأة المعارف الإسكندرية، 1982 -1983، ص47.

نفسية الحاسد، لتتولد عنها عقدة لا يتم التعويض عن النقص فيها إلاّ بتحقيق التساوي مع الآخرين أو التفوق عليهم. وفي غياب القوة أو العناصر المادية المؤهلة لاتخاذ هذا الموقف، وغالبا انعدام الوسيلة المثلى لتحقيق هذه الرغبة يلجأ إلى الشعور وإلى التمني لهم الشرّ وبذلك يحسدهم.

وقد راقبنا هذا التصرف ميدانيًا ولم نجده في الفئة المتعلمة، أو في جماعة تنفرد بخصوصيات متميزة، بل وجدناه عند أفراد على اختلاف مستواهم الثقافي ومركزهم الاجتماعي، يتقاسمون الظاهرة ولا يقبلون أن يُنعتوا بأنهم ذووا عقد نفسية نجمت عن هذا السلوك ،فيرون فيه أمر طبيعيا وتصرفا عاديا.

3) الصنف الثالث:

يحتوي على أفراد متذبذبين في موقفهم تجاه العين، في العمق أناس يعتقدون اعتقادًا مطلقا في الظاهرة، وظاهرهم على العكس من هذا، بحيث يتظاهرون بلامبالاتهم سواء في الإيمان بها أو في طريقة الوقاية والعلاج منها ،وقد لا مسنا في هؤلاء تخوفهم الشديد وحذرهم من البوح باعتقادهم في العين خوفا من المساس بشخصيتهم، خاصة إذا كانوا يتمتعون بمراكز عالية إداريا أو اجتماعيًا ، إلاّ أنّ واقع هذه الفئة كان في بيوتهم أو محلاتهم التجارية يثبت تشبثهم واعتقادهم الكبيرين في الظاهرة اعتقادًا مطلقا، بحيث يلجأون إلى الوسائل المختلفة لرّد العين خاصة تلك الأكثر شيوعًا بين الأوساط الشعبية من أجل حماية أنفسهم أو ممتلكاتهم، فنجدهم يركبون سيارات فخمة من نوع "المرسيديس " مثلا تتقدمها

حدوة الحصان" لكن بشكل لا يلفت الانتباه، فهو أقرب إلى التحفة منه إلى وسيلة الوقايـــة، أو كف يد في إطار مكتوبة عليه آيات (الكرسي أو المعودتين)معلق في محلاتهم التجاريـة أو وسائل عملهم كسفن الصيد أو شاحنات النقل، وفي الغالب عند ما نسأل فردا من هـــذه الفئة، يكون الرد ممزوجا بشيء من التهكم ،وأن الذي وضع أو علق كان ارضاءا للزوجة أو الأهل فقط.

وقد ذهب الأمر –من هذه الفئة– بمن يقصدون العرافين والسحرة من أجل التداوي إلى تغيير هويتهم. فيتقدمون للمعالجين على أساس أنهم أناس غرباء على المنطقة، قصدوا المكـان أو الشخص المعالج بمجرد الفضول المعرفي أو إرضاء لطرف معين ،فيتقمصون شخصيات أخـــرى– بحيث قصت لنا امرأة (عرافة 58 سنة) بمدينة ندرومة أنها قدمت علاجا لداء العـــين(كمـــا ادعت) لطبيب أخصائي مشهور على مستوى الغرب الجزائري، جاء في شكل مغترب يعيش في فرنسا، وقد تعرفت عليه عن طريق ممرضته التي جاءت لنفس الغرض.

إن التناقض عند هؤلاء يظهر جليا في سلوكاتهم وخطاباتهم اللاشعورية وفي أحاديثـــهم الخاصة عندما يخلون لأنفسهم أو إلى من يتقاسمون معهم الثقة. وما توصلنا إليه عند هذه الفئـــة من احتراز وحيطة في التعامل مع الناس يفوق في بعض الأحيان حذر الصنف الأول، لكن يبقى مرهونا بطابع السرية يظهر واضحا على ممتلكاتهم كرسوم للعين أو أقوال مأثورة ضد الحســـد مثل "الحسود لا يسود[1]".

(1) إبراهيم بدران، سلوى الخماش، دراسات في العقلية العربية الخرافة، دار الحقيقة بيروت 1988، ص 255.

4) **الصنف الرابع:**

تمثله مجموعة تعتقد في العين لا من المنظور الشعبي ولا الخرافي ولا الديني بل تتجه في ذلك اتجاها علميا، فالعين أد اة للتدمير بحكم التركيب الكيمياوي لها فهي تحتوي على أشعة كهربائية محرقة ومدمرة لأشياء تحمل هي الأخرى عناصر ذ ات تركيب كيمياوي خاص، وعند الالتقاء يحدث الانفجار.

لكن تفسير هذه الفئة -التي تمثل نسبة ضئيلة في المجتمع- لظاهرة العين ليس من السهل تقبّله، بحيث النظريات العلمية التي طرحته لم تستطيع إثباته ميدانيا، بل تركته في جلّ الأحيان مجالا للاجتهاد والبحث العلمي أو أكثر من هذا فتحت به الأبواب للسينما لتجعل منه مواضع خصبة في أفلام الخيّال.

الوقاية والعلاج من العين:

إن الاعتقاد في العين حسب ما توصلنا إليه انطلاقا من مختلف الأصناف الذي ذكرناها أمر لا مناص منه، كان موجودا ولا يزال حيا في الثقافات الإنسانية، لكن الشيء الذي احتار الإنسان فيه، كيفية التخلص من أذى وأضرار هذه الظاهرة، وهل من علاج أكثر نجاعة من الآخر؟ ألا يمس بعض من هذا العلاج بإيمان المرء المتمسك بدينه؟ عندما حاولنا الإجابة عن هذه التساؤلات وجدنا أنفسنا أمام طريقتين يلجأ إليهما الإنسان للوقاية من العين.

وليتأكد الإنسان أن ليس كل مرض يصيبه من العين ،فلربما كان بسبب اضطراب الوظائف الفيزيولوجية والحيوية، ولذا كان من الضروري عرض المريض على الطبيب لفحصه، فإذا لم ينفع معه العلاج والدواء المصنع أو النباتي فقد يكون مصابا بالعين، ويعرف بعض الناس أن مريضهم مصاب بالعين بمجرد معرفتهم للناس الذين يزورونهم ويجتمعون بهم.

أ) الطريقة الشرعية:

قبل التطرق إلى تفاصيل الطريقة الشرعية والأساليب المستعملة،التي حث عليها الاسلام، لا بأس أن نشير إلى وجوب الوقاية من هذا الداء، ورده قبل وقوعه، فعن أبي أمامة بن سهل بن حنيف قال: قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "ما يمنع أحدكم إذا رأى من أخيه ما يعجبه في نفسه وماله فليتبرك" وفي رواية فليدع له بالبركة فإن العين[1] حق

(1)أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي المرجع السابق ج3، ص 486.

وتكون صفة التبريك أن يقول الإنسان: "بارك الله فيه أو اللهم بارك عليه" ويكـــون هـــذا الموقف تفاديًا لأي عين شريرة وقد أشار المولّى عزّ وجل في محكم تـــنـــــزيله إلى كيفيـــة الوقاية من العين فقال: "ولولا إذا دخلت جنّتك قلت ما شاء الله لا قوّة إلى بالله"[1]. وقـــد أكدّ الرسول الكريم هذه الفكرة بحيث يقول: "من رأى شيئا يعجبه فقال: ما شـــاء الله لا قوّة إلا بالله لم تضرّه العين"[2]. استنادًا لـــهـــذه النّصوص يتضح لدينا أنّه بإمكان الإنســـان رد نظرة العائن قبل وقوعها وبطريقة بسيطة[3] في بعض الأحيان تجنبه عواقب وخيمة وربّمـــا في هذا حملٌ على القناعة وتسليم بالقضاء والقدر، خاصة وأنّ أثر الإصابة بـــالعين خطـــير يمكن تقسيمه إلى قسمين:

1. إصابة قاتلة سريعة النتائج لا علاج لها.
2. إصابة ليست قاتلة يمكن تفادي عواقبها.

من الطرق الأكثر استعمالا وشيوعا لمعالجة إصابة العين في الإسلام الرقـــيّة الشـــرعية التي لا تجوز في نظر العلماء إلاّ باجتماع ثلاثة شروط.

أ) أن تكون بكلام الله تعالى أو بأسمائه وصفاته.

ب) وباللسان العربي أو ما يعرف معناه من غيره.

جـــ) أن يُعتقد أنّ الرقية لا تؤثر بذاتها بل بذات الله تعالى[4].

---

(1) القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 39.

(2) أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي ، المرجع السابق ،ج3 ،ص487.

(3) على من يستحسن شيئا أن يكبر الله ثلاثا.

(4) ابن حجر العسقلاني، المرجع السابق، ج10، ص 195.

طريقتـــــها:

يضع الراقي يده على رأس المصاب، أو على مكان الألم ويقرأ ما يلي:

1) فاتحة الكتاب، 2) سورة الإخلاص، 3) سورة الفلق، 4) سورة النّاس، ويقـــول الأدعية التالية:

- بسم الله أرقيك من كل داء يؤذيك، ومن كلّ نفس أو عين حاسد، الله يشـفيك باسم الله أرقيك.

- أعيذك بكلمات التّامة من كل شيطان وهامّة من كلّ عين لامّة.

- بسم الله أرقيك والله يشفيك من كل داء يؤذيك من شرف النفاثات في العقـــد ومن شر حاسد إذا حسد.

- أسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن يشفيك.

- أعيذك بألف ألف لا حول ولا قوّة إلاّ بالله.

- باسم الله لا يضر مع اسمه شيء لا في الأرض ولا في السموات[1].

- و من التعوذ ات النبوية والرقى التي يقرؤها المريض المصاب بالعين على نفســـه كثيرة تختلف من عالم إلى آخر لكنها تظل متماشية مع تعاليم الدين الإســـلامي، محتفظة بنفس الغرض، نجد فيها ما يختص بالوقاية من أعين الجن[2].

---

(1) محمد عيسى علي العربي، شفاء الأبوان بالسنة والقرآن من شر الإنس والجان، دار هومه للطباعة والتوزيع، الجزائر، 1997، ص 72.

(2) "أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عذابه ومن همزات الشياطين و إن يحضرون."

"أعوذ بكلمات الله التامات التي يجاوزهنّ برّ ولا فاجر من شر ما خلق وذرأ وبرأ ومن شر ما ينزل من السّماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ذرأ في الأرض ومن شر ويخرج منها".

أو كان تقول عند لبس أو خلع الملابس "بسم الله الذي لا إله إلا هو".

وقد تؤدى العين إلى امتناع الإنسان عن شيء، فلم يعد راغبا في القيام به كالأكل والشرب والدراسة و الزواج ورضاع الأم، أو وجود رائحة كريهة في البيت لا يعرف سببها والأمثلة كثيرة، ففي كل هذه الحالات تقرأ الرقية السالفة الذكر في إناء ماء يُرش به المكان والشخص منه لمدة تتراوح ما بين 7 إلى 21 يوما[1].

لقد ذهب جلّ العلماء المسلمين إلى التأكيد ما لهذه الأدعية من فوائد ومنافع بحيث تمنع وصول أثر العين وتدفعه بعد وصوله بحسب قوة إيمان قائلها وقوة نفسه واستعداده وقو ة توكّله وثبات قلبه فإنّها سلاح فعّال.

إنّ قضية المعالجة بالقرآن الكريم ليست حديثة العهد، لكنها ظهرت منذ مدة طويلة نسبيًا، وربما ترافق ظهورها مع الصحوة الإسلامية التي شهدتها مختلف الأقطار الإسلامية منذ أواسط الثمانينيات، وعرفت أوجها في التسعينيات، غير أنّ العودة إلى الدين استغلت من أطراف كثيرة ومنها الطرف الذي يسمى مثلاً في مصر "عيادات الشفاء بالقرآن الكريم[2].

العلاج بالغسل والوضوء:

إذا عُرف العائن في هذه الحالة يطلب منه الموافقة على معالجة المصاب، وتكون كيفية العلاج بنفس الطريقة التي حدثت في زمن الرسول صلّى الله عليه وسلم وهي الاغتسال.

أمّا طريقة الغسل وباتفاق مجموعة من مفسري الحديث، أن يأمر الإنسان الذي يصيب النّاس بالعين أن يتوضأ، ثم يغتسل المصاب من ذلك الماء وطبعاً الوضوء يكون بداخل إناء، ويصب

---

(1) أبو جرةالسلطاني ، دليل العلاج الشرعي من السحر و المس ، شركة الكوثر ، للنشر و التوزيع ، الجزائر 1992، الجزء الثاني، ص 83.

(2) حسن خليفة العلاج بالقرآن الكريم بين الحقيقة و الوهم ، مجلة هدى عدد تجريبي، دار شركة هدى للنشر الجزائر 1999، ص: 26-27.

الماء على رأس المريض المصاب من خلفه صبة واحدة. هذا ما أشار إليه الرسول الكريم وأكده في حديثه الشريف فعن أبي أسامة بن سهل بن حنيف قال: "... ألا بركت، إن العين توضأ له..."[1] وفي رواية فأغسل.

وربما السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح في هذا السياق هو:ما هي العلاقة الموجودة بين الماء والعين وتأثيرها؟ أو بعبارة أخرى هل من حكمة في صب ذلك الماء على المعين؟ فببساطة الماء يذهب الدنس كان معنويا أو ماديا مثل ما هو الأمر بالنسبة للخبث.

الطريقة الشعبية أو الطب الشعبي:

بالموازاة مع العلاج عن طريق الرقية والاغتسال، نشير إلى أن بعض الممارسات الوقائية، تحكمت فيها ممارسات شعبية طقوسية معاشية مصدرها ثقافات وديانات قديمة، يصعب تحديد قنواتها ومسار حضورها في الثقافة الشعبية المحلية ومن بين هذه الطرق:

التمائم: تعلق عادة أو تحمل أو تضع في مكان ما للوقاية من مكروه أو تحقيق غرض يسعى إليه الإنسان، وهي شائعة الاستعمال بين الشعوب البدائية والمتحضرة على حد السواء ويحملها الرجال والنساء والأطفال، وتعلق على الحيوانات المستأنسة، وتدس بين الأمتعة وتوضع في البيوت والحقول، في حضائر الحيوانات[2] وليس بالضرورة أن تكون هذه التميمة[3] جدولا أو حرازا بل يمكن أن تكون جزءا مقتطعا من الطبيعة مثل الأحجار الكريمة

---

(1) سبق ذكر الشق الأول من هذا الحديث، ص 101.

(2) أحمد آدم محمد، التمائم والأحجبة، مجلة الفنون الشعبية ، العدد 16القاهرة، 1971، ص53.

(3) التميمة: هو ما يعلق على الصغير أو الكبير من أحجبة وودع وحرز وغير على اعتقاد أنها تشفى من المرض أو تقي من العين أو تدفع الشر والمصيبة. أنظر: عبد الله،ناصح تربية الأولاد في الإسلام، دار الشهاب باتنة الجزائر، 1987، ج2، ص 979.

والمعادن وأسنان الحيوانات ومخالبها والنباتات وقد يكون مع صنع كالتمثيل والحلي المنقوشة والأيقونات.

وتعتبر ظاهرة تعليق التمائم الأكثر شيوعا في مجتمعنا الجزائري خاصة عند الأطفال، والملاحظ عند بعض الأسر وعلى وجه الخصوص الريفية منها غالبا ماتضع في عنق المولود مباشرة خوفا من أي مكروه، والواضح أن هذه الطريقة في الوقاية من العين تشترك فيها شعوب كثيرة وثقافات مختلفة بحيث استعملها الهنود واليونانيون والرومانيون والصينيون وسكان ايرلنده ولنفس الغرض تقريبا، أي للوقاية من الشر والسحر والأرواح الشريرة[1].

وظلت مستعملة إلى يومنا هذان تؤمن بها نسبة كبيرة من أفراد المجتمع على الرغم من الغموض الذي يكتف مدلولها ورمزها ومحتواها في بعض الأحيان إلا أن التشبث بحملها لم يقتصر فقط على صنف أو فئة اجتماعية خاصة بل أصبحت الظاهرة شبه عامة لا تستثني إلا القليل.

الحرز أو الكتاب أو الحجاب:

ورقة بيضاء عادية عادة ما تكون محشودة بآيات قرآنية أو بكلام أو رموز غالبا ما تكون لها الصلة بالجنّ، وقد اشتهر بصناعتها وكتابتها شيوخ تتوسم فيهم الثقة والوقار، راجت أسماؤهم في المنطقة[2].

---

(1) أحمد أمين قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصريةالمرجع السابق ص

(2) الكتابة في الحرز: آية من القرآن وبعض الأسماء من أسماء الله الحسنى وأسماء ملوكالجن وبعض الكلمات التي لا يفهمها غير الجن، وقيل لي بأنها أسماء الله باللغة السريانية، لابد أن يحتوي" الحرز على اسم حامله واسم أمه.أما الجدول فهو مقطوع بخطوط مركب من سطور عادة تشكل مربعات مملوءة بنصيب من القرآن أو اسم الجنون بحروف أو بأرقام هندية، وتكتب بخط ردي، مع عدم ضبطها بالشكل حتى لا تسرق الحكمة (أنظر نموذج من هذا الحجاب في الصفحة 140).

يلجأ إليهم الناس في جميع الحالات، ضار بين عرض الحائط دواء الأطباء ونصائحهم، بل أكثر من هذا أصبحوا يشجعون كل من يحيطون بهم السير على طريقهم والأخذ بدوائهم.

قد يكتب هذا الكتاب للمريض الذي يلعقه في عنقه أو يخيط في ملابسه الداخلية بعد تغليفه عادة بالنحاس أو الجلد أو مادة أخرى أكثر مقاومة للحرارة أو البرودة أو الماء، وفي بعض الحالات يطلب الشيخ من مريضه محوّ الكتابة في الماء وشربها أو دهن أحد أطرافه، كما يطلب منه أحيانا أخرى حرق الشيء المكتوب ورمي رماده في مكان معين يحدده هذا الشيخ للمريض ولا يشترط أن يكتب في وقت معين وبمناسبة خاصة.

زيارة الأولياء و الأضرحة:

يحظى هذان العنصران بمكانة كبيرة في المجتمع الجزائري،لما ينفردان به من عنصر القوة في ردّ الأذى والشرّ في منظور الفئات الشعبية، لهذا السبب كثر عددهم في مختلف مناطق الوطن، وقد توجهت أنظار الأهالي لهم منذ وقت مبكر وارتبطوا بهم قبل دخول الاستعمار الفرنسي للجزائر[1] فنجد كل ولاية أو منطقة تفتخر بوليّ لها[2]، قد لا يعتقد الفرد دائمًا في هذا الصالح أو القبر، فيذهب الاعتقاد إلى شجرة تصبح مكانا مقدسا محاطا على أساس أنه قد دفن فيه ولي، هذا الوالي الذي كان ينفرد باختصاص أي يعالج مرضًا دون الآخر، فمثلا اشتهر في البليدة محمد مولى الطريف في علاج العين يزورونه عادة المصابون بهذا الداء يوم الخميس، فيتوجه أهل المعين إلى قبة الوليّ، حاملين معهم خبزة ونصف ربع ملح، يحطّون

(1) Francis Llabador, Op cit, P 475.

(2) Kamel Bouchama ,Algérie terre de culture et de foi, Ed EL Maarifa, Alger 2000, P 331.

هذه الأمور بداخلها ثم يأخذون من الملح الذي جاء به الزوار من قبل نصيب قدر الكف، وعند حلولهم إلى البيت يسبعون به أي يدورون على رأس المريض بذلك الملح سبع مرات ثم يرمون به في تنور فينهض المعين ويتخطاه سبع مرات ، يستنشق ذلك البخور المنبعث والذي لا بد أن يمس كل ملابسه فإذ ا كانت العين حقا قد أصابت هذا الإنسان، ينفجر الملح كالبارود ويشفى المريض في حينه، ببركة هذا الولي، ولما سألنا عن السبب في توظيف الملح قيل لنا بأنه طعام غير مرغوب فيه ينفر منه الشياطين.

وفيه من الأسر من يستعمل بدل الملح الشب، فيقومون بنفس العملية التي سبق وأن ذكرناها، عندها تأخذ حبة الشب شكل العين، فيأخذها أحد أفراد الأسرة ويلقيها على الأرض د اسا إياها بقدمه قائلا: "أطفأت العين و لم أطفئ الشب".

إن حبة الشب التي تلقى في النار لرد العين عند بعض الأسر تغلف عند البعض الآخر بالنحاس أو الجلد أو القوب وتعلق في عنق المريض أو على ذراعيه لنفس الغرض.

البخور: توظف هذه العملية وسائل وعناصر ذات مميزات خاصة كالنار التي تحضر بفحم قد مر عليه حول كامل، إلى جانب أعشاب تشتهر[1] بها المنطقة أو أمور أخرى يؤتى بالبعض منها من البقاع المقدسة تستعمل خصيصا لهذا الغرض "كالفاسوخ، الجاوي" وحبة الشب أو قطعة من معدن الرصاص، تلقى هذه المواد في النار كلها أو أجزاء منها، ويطلب من المريض أن يشم ويستنشق الدخان المتصاعد منها ،وإذ ا كان أفراد الأسرة قد

(1) العرعار –بركة (اكليل الجبل).

شعروا بخطورة العين في مترلهم، يمررون هذا البخور من حجرة إلى أخرى وفي كل مرة يتخذ الرصاص أو العشبّ أو الجاوي شكلا يشبه العين ثم يتفرقع، يطمئن المعين وأهله، ويفهمون أنّ مفعول العين قد أبطل وتحطّم، والظاهرة تشترك فيها شعوب عدة وقد يرافق العملية أقوال مثلاً:"عين الفأر وعين الجار وعين الداخل على باب الدار".

فعملية البخور في المجتمع المصري مثلا ولأهميتها وشيوعها اتخذت طابعا تجاريًا خاصة بمناسبةيوم عاشوراء، بحيث يقوم أصحاب هذه الحرفة ببيع البخور في أول يوم من شهر محرم، فيحمل البائع طبقًا من الخوص أو ما يماثله ويضع فيه كمية من الملح الذي يصبغه بألوان مختلفة وكمية من الحبّة السوداء وأعشاب الميعة، وعندما يطلب منه أحد أن يبخره خاصة لدفع العين أو الحسد، فإنّه يُبخر أثراء من ملابسه كغطاء الرأس أو المنديل مع إلقاء رقوة أثناء إطلاق البخور[1].

على الرغم من بعد المسافة واختلاف هوية شعوب أمريكا اللاتينية عن الشعوب العربية والتباين في عاداتها وتقاليدها، فإنّ ممارسة عملية البخور من حيث المبدأ والغرض الإستطبابي الذي تسعى إليه تكاد أن تكون متشابهة، بحيث تعتبر هذه الطريقة من أهم وأكثر الطرق شيوعًا في ردّ العين وأذاها في الأرجنتين مثلاً، وتشير بعض الدراسات أنها استقدمت من حوض البحر الأبيض المتوسط[2]، أمّا المواد التي تحرق من أجل هذا الغرض فهي بعض

(1) أحمد رشدي صالح ، المرجع السابق ، ص 347.

(2) ODINA Sturzennegger. -Op Cit. P 275.

أعشاب الناحيةوجزء من عش طائر "كوليبري" إضافة إلى السكر وإذا شعر بأنّ إنسانا بالغاً كان من وراء هذه العين، فيطلب منه شعرة تضاف إلى المواد السابقة لتحرق معا.

والملاحظ في هذه العملية هو الاعتماد على عنصر النار، كمادة رئيسية على عكس الاغتسال في الطريق الشرعية الدينية عند المسلمين حيث يوظف الماء، لكن في كلتا الحالتين فإنّ العنصرين وإن كان متضادين فيُعتبران وسيلة للتطهير والتدمير في آن واحد.

كف اليد[1]:

أو الخامسة التي تُفنن في رسمها وتلوينها ونحتها على الخشب أو الحديد أو النحاس لوضعها بداخل الممتلكات أو المنازل أو المحلات التجارية أو في مداخلها وقد أضيفت لها أشياء ورموز مختلفة كرسم العين في وسط الكفّ أو الأفعى الملتوية حول الأصابع الخمسة وقد يحيط أو تتوسطها آيات من القرآن الكريم غالبا تكون آية الكرسي أو أحاديث شريفة توحي بالحسد أو العين.

العرافة:

ما لمسناه من خلال حديثنا إلى مجموعة كبيرة من الأشخاص فيما يتعلق بأمر العرافة[2]، عندما يصابون بالعين، هو عدم الرغبة في الإدلاء بأي سر ولكن عند استجوابنا للطرف الآخر، نقصد العرّاف(ة) أو الشوّاف (ة)، تأكد لنا بأن نسبة عالية من أفراد المجتمع،

---

(1) أنظر الصورتين صفحة ١٢٣/١

(2) العراف من يدعي معرفة الأسرار والأمور بمقدمات وأسباب و يستدل فيها على مواقفها من كلام من يسأله أو فعله أو حالة كمن يدعي معرفة من كسان وراء العين مثلا أنظر: ضيفي لرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، شركة الشهاب للنشر والتوزيع الجزائر، 1987،ص42.

تعتمد على هذه الطريقة في الوقاية من العين أو أمراض وعلل أخرى، ولعل ما يثبت صحة طرحنا هذا، هو ذلك الثراء الذي ينعم به محترفو هذه الصنعة وفي زمن قياسي.

أما ممارسة هذا العلاج الشعبي، يكون بقراءة للمريض ما أصابه وتوجيهه توجيهًا سحريًا طقوسيا، ويكون في بعض الأحيان بإذابة الرصاص ثم تفريغه في إناء فيه ماء، مع إخضار ثوب المعيون، وتسمى هذه العملية بضرب الخفيف، ومعناه من يقوم بهذه الفعلة، يصير خفيف ويذهب عنه أثر العين، وبهذا فالإيمان المطلق الذي يحمله الإنسان في نفسه عن القوى السحرية لساحر أو عرّاف يؤدي إلى شفاء يفوق كل ما سجله اتباع الشفاء بالإيمان عند الجماعات الأكثر تحضراً[1].

تعليق الودعة[2] القلائد :

المحلاة بالخرز الأزرق في عنق المصاب بالعين وهي عبارة عن حبّات عقيق زرقاء اللون، تخاط في بعض الأحيان تحت الثياب التي يحملها المريض .

الكيّ:

تعتبروسيلة الكيّ من الأساليب الحديثة في العلاج ضد أمراض مختلفة كالأمراض الجلدية والمفاصل ولأهميتها خصصت لها أماكن اشتهرت بها مناطق عدة علىر بوع الوطن خاصة الجنوب الجزائري، وقد سخرت للعملية التي اختص أهل منها في علاج إصابة العين أدوات ووسائل مختلفة كالنار والقصبة أو الحلفاء أو السكين. ليست وليدة الساعة، بحيث

(1) دراسات عربية العددان 1.2، الموت بالسحر، والتي كاثرن تعريب فاطمة البدوي نوفمبر ديسمبر بيروت 1985،ص49.59.

(2) أنظر الصورة صفحة 142.

كان بعض العلماء واشباههم يركبون الأدوية من النباتات المتوفـــرة في البـــلاد ويصنعـــون المعاجن والأشربة ويستعملون وسائل الكي والحجامة في القرن السادس عشر [1].

حدوة الحصان أو الحمار[2]:

تعرف في الثقافة المحلية بالصفيحة وفي منطقتنا با"السفيحة" عادة ما تعلق عند عتبـــة المترل أو المحل التجاري، أو في أي مكان يخشى عليه من إصابة العين، وبالنسبة لهذه الوســيلة الوقائية لاحظنا اختلاف في تعليقها فمن الأفراد من يضعونها تنظر إلى الأسفل بهذا الشـــكل ∩ واعتبروا الأمر طبيعيا حتى ولو قلبوها، ومن الأفراد من أصروا على وضعها إلى الأعلـــى بهذا الشكل ∪ وعند استفسرنا هؤلاء عن السر في هذه الوضعية أجابوا بأن وضعها في هـذا الاتجاه يحافظ على الحظ والسعد بداخلها.

إلى جانب كل ما تعرضنا إليه من هذه الوسائل، يمكن ذكر البعض الآخر ولا يمكـــن اعتباره ثانويا أو في طريق الزوال بل قليل الانتشار بالمقارنة مع ما تحدثنا عنه وقـــد يخـــص منطقة دون الأخرى لأسباب تاريخية أو طقوسية مثل:

- وضع البيضة في موقد فيه جمر وبعد لحظات تنفجر البيضة فيقول المشـــعوذ قـــد تفرقعت العين وارتحت منها.

- طريقة التـــشـــبيـــر : بحيث يقوم المشعوذ بقياس طول المعيون بأشبار اليد ويعيد العملية مرات.

---

(1) أبوالقاسم سعد الله ، المرجع السابق ،ج2 ، ص 430

(2) أنظر الصورة صفحة 143

- الوشم على الجبين والكفّ بالكحل.

- وضع يد ضربان مغلفة بالفضّة في مدخل المنزل.

- ملأ قصبة بالزئبق وحملها على رأس المعين.

- تعليق حدائد على شكل نجمة أو هلال أو جماجم ورؤوس الحيوانات في البيوت والزروع ومثل هذه الوسائل الأخيرة يرى البعض أنها شرعية في الوقت الذي يرى البعض الآخر أنها شعوذة وبدع.

- تعليق كعب الأرنب في مداخل البيوت والخيام و الظاهرة هاته ضاربة الجذور في البيئة العربية الجاهلية ، بحيث استعملها العرب قديما لرّد الطيرة والعين في آن واحد[1].

- آخر وسيلة وقائية سنتعرض إليها بالحديث وقد بدأ الأفراد يوظفونها في السنوات الأخيرة القليلة وتعتبر جديدة وغريبة على المجتمع الجزائري في آن واحد، إنها عجلة السيارة[2]، والتي أخذت تعرف انتشارًا واسعا عبر كل أرجاء الوطن، و قيل لنا أنها مستوردة من المغرب الأقصى، والأغلبية من الذين يستعملونها عند استفسارنا لهم عن السر في توظيفها عجزوا عن الإجابة واكتفوا بالقول أنه مجرّد تقليد لجار أو أحد الأقارب، وعند مراقبتنا للظاهرة ميدانيا وجدناها تخص بالدرجة الأولى،أي تعلق، على المنازل أو الفيلات التي تكون في طور الإنجاز وأغلب الظن أن تعليقها يكون فقط للفت الانتباه إليها

(1) صفي الرّحمان المبارك كفوري، المرجع السابق، ص 43.

(2) أنظر الصورة صفحة 144.

وترك ما هو أهم بالنسبة لواضعها، إنه المترل الفخم أو الفيلا وبهذا فالعجلة تثـــير فضـــول المارين أو الناظرين أكثر من أي شيء آخر.

أهم شيء خلصنا إليه ونحن نحاول تناول هاتين الطريقتين في العلاج هو ا متزاجـــها أحيانا ببعضها البعض لتكونا طريقة ثالثة فيحاول المعالجون المنتمـــون للصنـــف الثـــالث استخدام الوسائل الخاصة بهم للتأكد من أن المُصاب عُـــينَ ، فتجرب العملية الآتية عليـــك أن تذرع "تقيسه بالذراع" من ثوب المعيون "طاهرا ذراعا أو ذراعين أو ثلاثا فإن نقص أو زاد بعد تلاوة العزيمة[1] مرات فهي عين وإن لم يزد الذراع و لم ينقص فليس ثمة عين".

لقد وقفنا عند نماذج عدّة عبر مختلف أصقاع العالم تثبت مدى اشتراك أبنـــاء البشـــرية في الإيمان والتصديق بظاهرة العين.

ففي اليونان[2] مثلاً ظاهرة إصابة العين والعلاج منها من الممارسات الأكثر شيوعا، باعتبـــار العين لديها قوة ضرب الأشياء عن بعد، وهو اعتقاد شخصي قبل أن يكون تمثيلا جماعيـــا، وللتخلص منه لابّد من الصلاة كوسيلة ،لتجنبها لأنّ الصلاة ترتكز على الإيمان والإيمـــان مصدره اليقين، ولأن المرض يأتي من الشيطان وهو من فعل الجنّ الذي هو مصدر الحـــرام وهو اعتقاد سائد كذلك في الأوساط الشعبية في أمريكا اللاتينية[3].

---

(1) قراءة الفاتحة 7 مرات ،قراءة آية الكرسي مرة واحدة ،قراءة سورة القدر و سورة الإخلاص و سورة الفلق و سورة الناس ثم قراءة :عزمت عليك ايتها العين الـــتي في فلان بن فلان بعزّالله و بقدر قدرة الله و بما جرى به القلم من عند الله إلى محمد بن عبد الله فلا خرجت منه و فلا فانت بريئة من الله و الله بريئ منك و لا حـــول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم :فسيكفيكم الله و هو السميع العليم :خلق السماوات و الرض اكبر من خلق الناس و لكن اكثر الناس لا يعلمون ،و إن يكاد الذيـــن كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر و يقولون : إنه لمجنون و ما هو إلا ذكر للعالمين، فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلـــب إليك البصر خاسئا وهو حسير .انظر :حسن رمضان فحلة ، التداوي بالقرءان، الجزائر ن دار الهدى،ي عين مليلة، 1995، ص 115-116.

(2) Micheline kottis, Op Cit, P 653 .

(3) François Laplantine, Guérison et religion dans les mouvements pentecotistes latino américains contemporains ,anthropologie et societé; série n°2, 1999, PP101-115.

إنّ إصابة العين في منطقة اليونان، صنف ثقافي، استعماله شائع وعام من أجل تحديد سبب لمرض أو فوضى، وشعبيته جعلت منه كلمة سرّ في التبادلات اليومية، فعندما ترى شيئا، أعجبك أم لم يعجبك فهو يثير انتباهك وهذا ما سبق ذكره في ثقافتنا العربية الإسلامية.

وعندما نتحدث عن أوربا عمومًا، نجد الظاهرة أفرزت ظواهر أخرى ارتبط وجودها ببعض الأساطير القديمة، كإصابة[1] عين القمر، فالقمر شخص مؤنث في نظر الأوربيين لابّد الاحتراز والحماية منه، بحيث عدد كبير من المولودين الجدد يتعرضون لشعاعه في غياب حيطة أمهاتهم وحسب العادات السائدة في أوربا قد يترتب عن هذا الصرع في سن متأخر تحول لا إرادي صعب عليهن وعلى الآخرين تحمل عواقبه. لقد بقي القمر عنصرًا خرافياً هاما في حياة الأوربي، لا لسبب إلاّ لأنّه كان من المعالم التي يتوسل إليها الإنسان البدائي في التفاؤل والتشاؤم، ولما كان هذا القمر مرتبطاً بالليالي في حياة الإنسان، فقد تصوّره كائناً حكيمًا يعرف بالتعقّل والالتزام في السلوك وجعله رمز للخير والخصوبة، وفي المأثورات الشعبية، ظهرت عادات وتقاليد واحتفالات ومراسيم وطقوس خصت القمر.

إن قوة القمر في شكله الكلّي، أصبحت مرضا معروفا تحت اسم إصابة عين القمر، فشعاعه الذي يضرب مولودًا جديدا، باستطاعته أن يؤذيه طوال حياته، فيؤثر على رأسه مما يفرز تواترت ذهنية من الصعب معالجتها[2].

---

(1) Odina Stutrengger, Le Mauvais œil de la lune, Op cit, P 46.

(2) Ibid, p 273.

أمّا في مناطق أخرى من العالم كإفريقيا[1] على سبيل المثال نجد بعض القبائل تعتقد بأنّ الساحر له عين متميّزة تنفرد بقوة أو سلطة تجعله قادراً على التدمير أو إصلاح استناداً على عوامل تفوق الطبيعة، وبهذا فالعين معتقد يخص فئة من المجتمع لا غير.

أهم ما ننهي به هذا الفصل هو ما طرحه "ملوني – Malloney"[2] على شكل نقاط أو قوائم تشترك فيها 12 جهة أو فوجًا عرقيا في كل أنحاء العالم فيما يتعلق بظاهرة العين:

① قوة العين أو الفم تُسلط على شيء أو فرد.

② الشيء المعتدي عليه يكون ذا قيمة وتدميره أو إفساده يأتي فجأة.

③ من يكون سببًا في الإصابة بالعين ممكن أن يكون جاهلاً لهذا الفعل، فيقوم به عن غير قصد.

④ الضحية أو المعتدي عليه ليس بإمكانه التعرّف على مصدر القوة الضاربة أي العين.

⑤ علاج العين أو تجنبه أو تعديله بوسائل خاصة أو طقوس ورموز.

⑥ هذا الاعتقاد يساهم في شرح أو عقلنة المرض، المصيبة أو فقدان الممتلكات.

⑦ في توظيف المعتقد، الغيرة هي دائما من وراء إصابة العين ولو بنسبة ضئيلة.

---

(1) Jean Claude Maller, Pouvoir mystique, Sorcellerie, et Structure Sociale chez les Rukuba (Nigeria), l'homme, René Françoise d'anthologie 71, Tome III, Juin – Septembre 1971.

(2) Alain Testart, Op Cit, P 268.

لقد توصلنا من خلال هذا البحث في شقـيّه النظري و التطبيقي إلى نتائج عامة :

أولاً: هناك نتائج تتصل بالتراث الشعبي ومساهمة المدرسة العربية المتواضعة في هذا الحقـــل البكر والدور الذي مثلته البحوث المصرية في عالم الفلكلور بفضل جهود بعض مفكريـــها ودارسيها الذين اجتهدوا على النحو المفضل والمتعامل به في المدارس العالمية الرائـــدة الـــتي تـــنشط في مجال المأثورات الشعبية، ولعل ثمرة هذا الجهد تجسدت في دليل المقابلة الذي كاد أن يكون نموذجاً يعود إليه الباحث العربي عموماً والناشئ على وجه الخصوص كي يشـــق طريقه إلى البحث في عالم الفوكلور.

وأثناء حديثنا عن الأجناس المشكلة للتراث الشعبي، اعتمدنا على تصنيف الدكتـــور محمـــد الجوهري لبساطته من جهة، ولإعطائه الأولوية لموضوع المعتقدات الشـــعبية الـــذي أخـــذ الصدارة من حيث الترتيب من جهة أخرى باعتباره موضوع دراستنا.

أمّا الجزء الأكبر فخصصناه لتحديد أربعة مفاهيم ما فتئت تُحدث اللبس و الغموض عنـــد كلّ الناشطين في الأدب أو التراث الشعبي لتخلق بذلك إشكالية المصطلـــح في الدراســـات العربية. لقد وقفنا عند لفظ المعتقد لغة واصطلاحاً والمفارقات التي شملته عند رجال الديـــن والأنثروبولوجيين، مع التعريج على مصطلحي الأسطورة والخرافة اللذين شغلا فضاءاً كبـــيراً في مجالي الأدب والإبداع ثمّ التعرض لكلمة الشعبية وما تحمله من معان وعلاقات مع ميادين أخرى .

ثانياً: يُعد المجتمع الجزائري كغيره من المجتمعات الإنسانية وليد ثقافة ومنتج لها فهو المبـــدع والصانع والمستهلك في نفس الوقت، إذ تعتبر هذه الثقافة الوسيلة والمنفذ والقناة المعرفية لفهم البنيات المختلفة التي يقوم عليها المجتمع .

ولكي نبرز معالم ما يجري داخل المجتمع وفهم ما يعتريه من تحولات وتغيرات، تمس خاصـــة الجانب العقائدي و العقلي فهماً سليماً كان لا بد علينا أن ننطلق من دراسة لفـــهم دلالات مظاهر الثقافة الشعبية المحلّية .

إن الحديث عن كلّ ما يحيط بها من تناقضات وممارسات في المجتمع الجزائري عملية عســيرة البحث فيها كان شاقاً للغاية، لأنّها غزيرة بمحتوياتها عالمها شاسع لا تحدّه حدود بدليـــل أن جلّ المجتمعات سواءاً أكانت شرقية أم غربية تكاد أن تشترك في أصناف هـــذه المعتقـــدات وهذا ما تثبته أغلبية الدراسات في التراث الشعبي، من أجل هذا السبب حاولنا إبراز مكانتها في مجتمعنا الجزائري معتمدين في ذلك على التحولات السوسيو ثقافية التي تتحكم في ســـير هذا المجتمع، مركزين في آخر هذا البحث على معتقد واحد جدير بأن ينوب عن الأخـــرى لشموليته و قوته .

ثالثًا: تركت ظاهرة العين في الأوساط الشعبية آثاراً بالغة في نمـــط تفكـــيرهم و أســـاليب حياتهم، بل أصبحت جزءاً لا يتجزأ من مظاهر معيشتهم اليومية، لقد فرض هـــذا المعتقـــد نفسه فرضاً على جميع فئات المجتمع لينعكس جهراً في تصرفاتهم، ولعل ما أثار انتباهنا هـــو اشتراك المجتمع البشري بمختلف أجناسه ومشاربه في الظاهرة، فعلى ضوء بعض لدراســـات

الأوروبية و الأمريكية اكتشفنا ظواهر متشابهة وطقوس مماثلة تخص جانب الاعتقاد أو طرق الوقاية، كما لاحظنا ثبات هذا المعتقد في المجتمع الإسلامي إلى درجة الرسوخ، بحيث يخلف المسلمون في أغلبيتهم العين وإصابتها فقالوا: (العين والسحر يلحق والتطيّر باطل)، ويعتقدون أنّها من أكبر المصائب لهذا السبب نجدهم يعدون لها العدة خوفاً مما ينجر عنها من سوء العاقبة .

أمّا النقطة الأخيرة التي استنتجناها من خلال هذه الدراسة فتأتي في شكل إجابة لسؤال طرح في مقدمة البحث وهو: هل بتدني المستوى الثقافي ترتفع نسبة المعتقدات في الأوساط الشعبية؟

فمن خلال تقربنا من مختلف الفئات الاجتماعية وعلى اختلاف مستواها الثقافي لمسنا شيئاً من التناقض في التعامل مع المعتقدات وقد وضحنا هذا بدقة أ ثناء حديثنا عن الأصناف المتعلقة بظاهرة العين و بيّنا بأن ليس في كلّ الحالات يستطيع المستوى الثقافي أن يُضعف أو يُقلص أو يجعل حدّاً لمعتقد أو آخر كما هو الشأن بالنسبة لمعتقد إصابة العين.

ومهما استفرغناه من طاقة وجهد لإنجاز هذا البحث المتواضع فإنه يترك الباب مفتوحاً للدارسين والباحثين الجامعيين لإضافة مجهودات تتعلق بالجوانب الآتية:

1- دور العين في تغيير نمط معيشة الإنسان في المستقبل.

2- التفريق بين المعتقد الشعبي و المعتقد الديني.

قائمـــة المراجـــع

قائمـــــــة المراجـــــــع

1-مراجع باللغة العربية :

القرآن الكريم : المصحف الشريف رواية حفص، مجمع خادم الحرمين الشريفين الملك فهد، 1413هـ/1993م.

أ- **الكتب** :

1) ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، ضبط وشرح وتقديم محمد الأسكندراني، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت، 1998 .

2) ابراهيم، نبيلة، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، القاهرة، د ار نهضة مصر للطبع والنشر، الطبعة الثانية، 1974.

3) ـــــــــ، الحكاية الخرافية، القاهرة، د ار نهضة مصر للطبع والنشر، 1965.

4) ـــــــــ، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، بيروت، د ار العودة، 1974.

5) أبو عبد الباري عبد الحميد العربي، المرشد الأمين في كيفية العلاج من العين، قسنطينة، د ار الإمام مالك، 1993.

6) أبو عبد الله محمد بن سماعين البخاري الجعفي، صحيح البخاري ، نشر مشترك، الجزائر، وحدة رغاية، 1997.

7) أبو زكريا يحي بن الشرف، رياض الصالحين، الجزائر، د ار ابن باديس، 1991.

8) أبو المنذر خليل بن إبراهيم أمين، الطرق الحسان في علاج أمراض الجان، البليدة، دار الإمام مالك للنشر، 1997.

9) أمين، أحمد، فجر الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، 1969.

10) ـــــــــ، قاموس العادات و التقاليد و التعابير المصرية، الجزء الأول، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957.

11) أرسطو، فن الشعر، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، دار النهضة بمصر، 1953.

12) أشقر، عمر سليمان، عالم الجن و الشياطين، البليدة، قصر الكتاب، 1978.

13) بالي وحيد عبد السلام، الصارم البتّار في التصدي للسحرة الأشـــرار، البليـــدة، دار الإمام مالك، 1998.

14) بدران، ابراهيم –سلوى الخماس، دراسات في العقلية العربية: الخرافة، بـــيروت، دار الحقيقة، الطبعة الثالثة، 1988.

15) بورايو عبد الحميد، الحكايات الخرافية للمغرب العربي – دراسة تحليلية في معنى المعنى لمجموعة من الحكايات، بيروت، دار الطليعة للنشر والطباعة، 1994.

16) بن حجر العسقلاني ،الحافظ أحمد بن علي ،فتح الباري بشرح صحيح البخـــاري بيروت ،دار الفكر ، المكتبة التجارية الطبعة الأولى، 1993 .

17) بن الخطاب عمر، التفسير المأثور عن عمر بن الخطاب، بـــيروت، الـــدار العربيـــة للكتاب، 1985.

18) بن كثير ، تفسير القرآن الكريم ، بيروت ، د ار الندلس للطباعة و النشر.

19) بن منظور ، لسان العرب ، الجزء .. ، بيروت ، د ار صادر ، الطبعة الأولى ، 1992.

20) بن نعمان ، أحمد ، سمات الشخصية الجزائرية من منظور الأنثروبولوجيـــا النفســـية، الجزائر م.و.للكتاب ، 1988.

21) بن قيم ، الجوزي ، زاد المعاد في هدي خير العباد ، بيروت ، د ار الكتاب العـــربي ، 1971.

22) البزاز ، عبد الرحمن ، هذه قوميتنا ، القاهرة ، د ار القلم ، الطبعة الثانية ، 1964 .

23) بروكلمان ، كارل ، تاريخ الشعوب الإسلامية ، بيروت ، د ار العلـــم للملايـــين ، 1981.

24) جوهري ،محمد ،الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية،الجزء الأول ن القـــاهرة ، د ار الثقافة للنشر و التوزيع ، 1983.

25) الجاحظ، الحيوان، شرح و تحقيق الدكتور يحي الشامي، الطبعة الثالثة، د ار مكتبـــة الهلال، 1990.

26) دوروسون، نظريات الفولكلور المعاصرة، ترجمة الدكتور محمد الجوهري و الدكتور حسن الشامي، القاهرة، د ار الكتب الجامعية ، 1972 .

27) هولكتراس، ايكه ، قاموس مصطلحات الأنتولوجيا و الفولكلور ، ترجمة الدكتور محمد الجوهري و الدكتور حسن الشامي ، مصر ، د ار المعارف ، 1973 .

28) وناس ، المنصف ، الخطاب العربي :الحدود و التناقضات ، تونس ، الد ار التونسية للنشر و التوزيع ، 1992 .

29) الزبيدي ، محمد مرتضى ، تاج العروس من جواهر القاموس ، بيروت ، منشورات مكتبة الحياة ،(مأخوذة من الطبعة الأولى)المطبعة الخيرية المنشأة مصر المحمية، 1306هجرية .

30) زكريا، أبو الفضل ابراهيم ،الجن في معتقد أهل السنة و الجماعة ، البليدة ، د ار الإمام مالك، 1994 .

31) الزمخشري ، أساس البلاغة ، تحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود ، بيروت ، د ار المعرفة للطباعة و النشر.

32) حافظ ، الإمام زكي الدين ، الترغيب و الترهيب ، بيروت ، د ار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة ، 1968 .

33) حمودة ،محمد ، الأنثروبولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف من خلال أبحاث ليفيس ستروس ،دار النشر للمغرب العربي ، ط1 ، 1987 .

34) الحصري ، ساطع ، محاضرات في نشوء الفكرة القومية ، بيروت ، د ار العلم للملايين، 1959 .

35) لنتون ، د الف ،دراسة الإنسان ، ترجمة عبد المالك الناشق ، بيروت ، مؤسسة فرنكلين ، 1964 .

36) المباركفوري ، صفي الرحمن ، ا لرحيق المختوم ، الجزائر ، شركة الشهاب للنشر و التوزيع ، 1987 .

37) موسى ، سلامة ، نظرية التطور و أصل الإنسان ، القاهرة ، سلامة موسى للنشر و التوزيع ، 1967 .

38) المسعودي، مروج الذهب ، الجزء الثاني ، دار الأندلس ،بيروت ،1965.

39) مراد ، يوسف ، مبادئ علم النفس العام ، القاهرة ، د ار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية، 1954 .

40) مرتاض ، عبد المالك ، الميثولوجيا عند العرب *دراسة لمجموعة من الأساطير و المعتقدات العربية القديمة *الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1989 .

41) مسلم ، أبو الحسن بن الحجاج بن مسلم ، الجامع الصحيح المسمى بصحيح مسلم ، بيروت ، د ار المعرفة .

42) متن موطأ الإمام مالك على رواية يحي بن يحي ، الجزائر ، د ار الكتاب ، 1987 .

43) مختصر تفسير الطبري ، مطابع الشروق ، 1982 .

44) النابلسي ، عبد الغني ، تعظيم الأنام في تفسير الأحلام ، القاهرة ، د ار إحياء الكتب العربية ، 1974.

45) النجار ، عبد الوهاب ، قصص الأنبياء ، الجزائر ، مكتبة الرحاب ، 1987 .

46) نخلة ، حسن رمضان ، التداوي بالقرآن ، الجزائر ، د ار الهدى عين مليلة ، 1995 .

47) سعد الله ، أبو القاسم ، تاريخ الجزائر الثقافي ، (من القرن 10هجري إلى القرن 14 هجري جزءان)، الجزائر ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، 1981 .

48) السلطاني ، أبو جرّة ، دليلك إلى العلاج الشرعي من السحر و الصرع ، الجزائر ، شركة الكوثر للنشر و التوزيع ، 1992 .

49) عيسوي ، عبد الرحمن ، سيكولوجية الخرافة و التفكير العلمي ، الأسكندرية ، منشأة المعارف 1982 .

50) علي العربي ، محمد عيسى ، شفاء الأبدان بالسنة و القرآن من شرّ الإنس و الجان ، الجزائر ، د ار هومة للطباعة و التوزيع ، 1995 .

51) العنتيل ، فوزي ، الفولكلور ما هو ؟ ، القاهرة ، د ار القلم ، 1977 .

52) الفيروزبآدي، القاموس المحيط ، تحقيق محمد نعيم العرقاسوسي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع ، 1998 .

53) فروخ ، عمر ، تاريخ الأدب العربي ، الجزء الأول ، بيروت ، د ار الملايين ، 1984 .

54) صالح ، عبد المحسن ، الإنسان الحائر بين العلم و الخرافة ، الكويت ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآد اب ، 1979 .

55) قطب ، محمد ،واقعنا المعاصر،مكتبة رحاب ،المؤسسة الوطنيـــــةللفنون المطبعيـــة ، الجزائر ،1989.

56) قسوم ، عبد الرزاق ، عبد الرحمن الثعالبي و التصوف ، ا ، الشركة الوطنية للنشـــر و التوزيع، الجزائر، 1978.

57) الراجحي ، عبده ، الشخصية الإسرائلية ، القاهرة ، د ار المعارف ،1964.

58) الرافعي، مصطفى صادق،إعجاز القرآن و البلاغة النبوية ، مكتبة رحاب ، 1963 .

59) رضوان ، أبو الفتوح ، أسس التربية في الوطن العربي ، القاهرة ، المجلس العلى لرعايـة الفنون و الآ د اب و العلوم الاجتماعية ، 1965 .

60) شايف، عكاشة ، الصراع الحضاري في العالم الإسلامي ، الجزائر ، ديوان المطبوعات الجامعية 1984 .

61) شكري ، علياء ، الثبات و التغير في عادات الموت في مصر منذ العصر المملوكـــــي حتى العصر الحاضر ، بون ، 1968 .

62) شوقي ، عبد الحكيم ، الفولكلور و الأساطير العربية ، بيروت ، د ار ابن خلـــدون ، الطبعة الثانية ، 1983 .

63) تركي ، رابح ، التعليم القومي و الشخصية الوطنية ، الجزائر ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، 1975 .

64) النحي ، التفسير و المفسرون ، طبعة القاهرة ، 1961 .

65) الغزالي ، محمد ، كفاح دين ، الجزائر ، مكتبة رحاب الجزائر ، 1988 .

66) غريب ، جورج ، من التراث العربي ، بيروت ، د ار الثقافة ، 1980 .

ب. المقالات

1 – آدم محمد، أحمد ، التمائم و الأحجبة ، مجلة الفنون الشعبية ، العدد 16 ، القـــــاهرة ، 1971.

2- كانون ، والتي ، تعريب البدوي فاطمة ، الموت بالسحر ، مجلـــة دراســـات عربيـــة ، بيروت، 1985.

3- محساس ، أحمد ، التعليم و الثقافة في الجزائر خلال الحقبة الإستعمارية ، مجلة الثقافـــة ، العدد 85، الجزائر ، 1985.

4- منير ، محمد ، الأمراض النفسية في أوساط الطلبة –الرقية و الشعوذة بالمركز الجـــامعي بجيجل، جريدة الخبر ،العدد 3172 بتاريخ 22ماي 2001.

5- مرضي ، مصطفى ، المجتمع الريفي من الاستقلالية إلى التبعية :معالم و دلالات ، مجلـــة إنسانيات، العدد 7، 1999، ص.ص11-24.

6- سعيدي ،محمد ، من أجل تحديد الاطار المعرفي و الاجتماعي للمعتقدات و الخرافـــات الشعبية –ظاهرة زيارة الأولياء و الأضرحـــة نموذجـــاً، مطبوعـــات مركـــز الأبحـــاث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية بوهران ، جوان 1995 .

7- سعيدي ، محمد ، العائلة عاد اتها و تقاليدها بين الماضي و الحاضر ، مجلة إنســـانيات ، العدد 4، 1998

8- سعيدي ،محمد ، ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين بين المقدس و الدنيوي ، مجلة الثقافـــة الشعبية ، العدد 4 ، 1996 .

9- خليفة ، حسن ، العلاج بالقرآن الكريم بين الحقيقة و الوهم ، مجلـــة هـــدى ،العـــدد التجريبي ، دار شركة هدى للنشر ، الجزائر ،1999.

2- المراجع باللغة الأجنبية :

أ. الكتب :

1-ADDI,L Les Mutations De La Societe Algerienne –Famille Et Lien Social Dans L'algerie Contemporaine,Ed la découverte ,paris ,1999.

2-ALL PORT ,G Personnality A Psychological Interpretation ,Holt New York , 1973.

3-BANK ,O , the myths of the birth of the hero, New York , 1959.

4- BENEDICT ,R Patern Of Culture , New York ,1948.

5- BOUCHAMA ,K ,Algerie Terre de culture et de foi , Ed El Maarifa , Alger, 2000.

6- BOURDIEU , P et SAYAD , A,M , Le Deracinement , Ed de minuit , paris, 1964.

7-BOUTE ,P , et IZARD , M , Dictionnaire De L'ethnologie Et De L'anthropologie , Puf Paris ,1991.

8- BOUZAR , W, La Culture En Question , SNED , Alger , Silex , Paris, 1982.

9- COLONNA , F , Instituteurs Algeriens 1833-1939 , Fnsp , Paris , Opu, Alger , 1975 .

10- CUISENIERE , J, La Tradition Populaire , Que –sais –je ? Puf , paris, 1981 .

11-DACO , P , Intrepretation Des Rêves , Marabout , Belgique ,1979 .

12 - Dictionnaire alphabetique et analogique de la lanque française –le petit robert –par paul robert ,societé du nouveau litré ,paris ,1967 .

13- Dictionnaire Encyclopedique De La Langue Française –maxi dico- Ed de la connaissance , paris, 1996.

14-EL –KENZ , A Au Fil De La Crise , 5 Etudes Sur L'algerie Et Le monde arabe , E .N de livre , Alger, 1993 .

15 –FAVRET , SAADA , J , Les Mots , La Mort, Les Sorts , Gallimard , France, 1977 .

16-FREUD ,S Introduction A La Psychiatrie , paris 1971

17- GILLES , R et MONTARSSE ,M 100 Fiches Pour Comprendre La Sociologie , Ed Breal , 1997 .

18-Grand Dictionnaire Encyclopedique Larousse , Ed complète, paris 1985 .

19-LLABADOR , F , Nemours Djemaa Ghazaouet , monograghie illustré, Alger,1948.

20-READ , H art and society , London , 1964 .

21-ROCHER , G , L'action Sociale , Points Ed hmh , Paris , 1968 .

22-ROCHER , G, L'organisation Sociale , Points hmh , Paris , 1968 .

23-SEGALEN , M , Rites Et Rituels Contemporains , Ed nathan , Paris, 1998.

24-SOUAID , H , Les Croyances Et Les Pratiques Religieux Des Femmes A Byblo(Liban) , resumé thèse (doctorat 3éme cycle) , paris 1987 .

25- SPENCE , L , The Out Lines Of Mythology , new york ,1961 .

26-STRAUSS , L , La Pensee Sauvage , Plon , Paris , 1962 .

27- STURZENEGGER , O , Le Mauvais Oeil De La Lune , Ethnomedecine Creole En Amerique De Sud , Ed karthala , Paris , 1999.

28-TESTART , A , Des Mythes Et Des Croyances (Esquisse D'une theorie generale), Ed de la maison des sciences de l'homme , Paris , 1991 .

29-Westmark, E ,Survivances Paiennes Dans La Civilisation Mahometienne . payot, Paris , 1935 .

30- WILSON , B , L A Scientologie , Une Analyse Et Comparaison De Ses Systemes Et Doctrines Religieux , université d'oxford , 1999.

ب. المقالات

1-KOTTIS, M, le mauvais oeil en grèce , le champs de l'emotion et de la parenté, ETHNOLOGIE FRANÇAISE serie 29 , paris , 1999.

2- LAPLANTINE , F , maladie , guerison et réligion dans les mouvements pentecotistes latino américains contemporains , ANTHROPOLOGIE ET SOCIETE , série , N° 2 , paris , 1999.

3- MAHMOUDI , A , imagination et croyances populaires , INSANIYAT , serie , N° 4 , 2000.

4- MULLER , J , C, population rukuba (nigéria) , L'HOMME , Revue Française D'anthropologie , tome 3 , paris , 1971 .

5- PANCINO, C , la croyance aux envies maternelles entre culture savante et culture populaire , Ethnologie Française tome 17 , Ed , armand collin , paris , 1997 .

6- ROQUE, M , A, la cigogne et la chouette en castille –symboles de vie et de mort, Ethnologie Française , tome 19 , armand collin , paris , 1997 .

الفهـــــــرس

الإهداء.....

كلمة شكر وعرفان.....

مقدمة عامة..... 02

الفـــــصـــــل الأول

الطـــبيعة النظرية للمعتقدات الشعبية

1. تحديد موقع المعتقدات في التراث الشعبي..... 08

2. تحديد المفاهيم..... 12

أ. المعتقد..... 12

ب. الأسطورة..... 23

ج. الخرافة..... 30

د. الشعبية..... 34

الفـــصـــل الثانـــي

مـــكانة المعـــتقدات الشعبيـــة في المجتمـــع الجزائـــري

1. مقومات الشخصية القومية الجزائرية..... 40

أ. الشخصية القومية للجماعة..... 41

ب. الشخصية الجزائرية..... 43

2. تحديد الإطارين الثقافي والاجتماعي للمعتقدات الشعبية في المجتمع الجزائري... 45

أ. مفهوم الثقافة..... 45

ب. المجتمع التقليدي والتكنولوجي..... 47

1. البنية الاقتصادية..... 47

2. التنظيم الاجتماعي..... 47

٨٢٩

3. العقلية في المجتمع التقليدي 49
3. التحولات السوسيو ثقافية للمجتمع الجزائري..... 51
– المعتقدات الشعبية: أهميتها الثقافية في المجتمع الجزائري..... 58
4. التصنيف المعتقدات..... 60

الفـــصـــل الثالـــــث

ظـــاهرة الإعتقاد في إصابة العين

المبحث الأول..... 80
1– مفهوم العين..... 81
2– الحسد..... 85
3– جذور الظاهرة في الثقافتين العربية والغربية..... 93
4– العين بين الفضائين المقدس والدنيوي..... 99
أ. الفضاء المقدس..... 99
1. في القرآن الكريم..... 99
2. في الحديث النبوي الشريف..... 102
ب. الفضاء الدنيوي..... 106
الأصناف التي تتعلق بالعين..... 106
3. الصنف الأول..... 106
4. الصنف الثاني..... 111
5. الصنف الثالث..... 112
6. الصنف الرابع..... 114
المبحث الثاني : الوقاية والعلاج من العين..... 115
أ. الطريقة الشرعية..... 116
ب. الطريقة الشعبية..... 119
– التمائم، الحرز أو الكتاب..... 119

- زيارة الأولياء والأضرحة..... 121
- كف اليّد، العرافة، الكي، حدوة الحصان أو الحمار..... 124
الخاتمة..... 131
الملاحق..... 135
1. دليل المقابلة..... 136
2. بيانات خاصة بأفراد عينة البحث..... 138
الصور..... 141
قائمة المراجع..... 145