



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة علم الاجتماع

تخصص سيولوجيا أنثروبولوجيا

رسالة تخرج لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع عظامل - م - د

الموسومة بـ:

تمثيلات المرأة التبسية لبعض المعتقدات الشعبية

دراسة أنثروبولوجية بمدينة الشريعة

إعداد الطالبة إشراف

نسيمة حميدة. منصور مرقومة

لجنة المناقشة:

د. بشير مخلوف	أستاذ محاضر	جامعة مستغانم	رئيسا
د. منصور مرقومة	أستاذ محاضر	جامعة مستغانم	مشرقا ومقررا
د. الغالي بلباد	أستاذ محاضر	جامعة تلمسان	مشرقا ومساعد
د. قويدر سيكوك	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم	مناقشا
د. صديقتيافة	أستاذ محاضر	جامعة تيارت	مناقشا

السنة الجامعية 2016 - 2017

**{يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ
وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ {**

سورة المجادلة الآية 11

إهداء :

إلى التي رافقتني منذ كنت مضغة في أحشائها رفيقة حياتي أُمي الغالية كل الحنان والأمان،
ذخري في الدارين.

إلى روح أبي رحمه الله وطيب ثراه.

إلى توأمي روجي حميدة محمد طارق وحميدة محمد علي .

إلى أنوار حياتي حميدة محمد ياسين وحميدة محمد طه .

إلى أختاي حميدة هندة وحميدة آمال

إلى أصدقائي: عبد الكريم شكريد وأمين دوقاني، حمو إسماعيل، أسماء بلعالي دومة، حليلة

سهلة، سارة قواسمي، أمينة نورين، إسمهان مسعودي، هشام داني، مولود عطية، ربيع، حفيظة
بلعربي

إلى كل من علمني حرفا ... بدء من أول معلم درسني بدر الدين حركات

وأول معلمة علمتني فائدة ليتيم، أستاذي قابة فيصل.

إلى روح أستاذي بزاز عبد الكريم رحمه الله وطيب ثراه.

إلى كل من جمعني بهم الأقدار حبا في الله.

إلى كل أصدقائي وصديقاتي .

إلى أخي بن علي عبد الله .

إلى كل من نذر حياته للعلم والتعليم

إهداء خاص

إلى أستاذي وأخي الذي رافقني طيلة ما يقارب الخمس سنوات وصبر على هفواتي
الدكتور منصور مرقومة الذي علمني الكثير الكثير في المجال المعرفي وأكثر منه في
المجال الأكاديمي زودني بالكثير من المبادئ وكيفية الإلتزام بها عند تأدية العمل على بحث
علمي معين أو عند المشاركة في التظاهرات العلمية خاصة الملتقيات.
أستاذي تركت بصمة حقيقية في حياتي الأكاديمية ووضعت خطواتي على الطريق الصحيح
ربما مجرد كلمات شكر لن توف حقك وتخون، سيقف الدال في علاقته الاعتبارية موقف
الدهشة من المدلول لأن الكلمات لن تعبر عن المعنى الحقيقي لما قدمته، فقط أشكر
أستاذي وسأسير على خطاك إن شاء الله .

دمت أستاذي وقودتي

دمت شرفا للبحث العلمي والجامعة الجزائرية

دمت ذخرا لكل طالب علم

بوركت وبوركتم يمينك.

فهرس المحتويات

مقدمة	أ-هـ
الفصل الأول : المقاربة المنهجية والمفاهيمية	
أ البناء المنهجي.....	6
أ 1 الإشكالية	6
أ 2 النماذج والتقنيات المنهجية	27
أ 2-1 الدراسة الاستطلاعية	27
أ 2-2 الدراسة الميدانية	28
أ 3-2 المنهج الأنثروبولوجي	29
أ 2-3-1 الملاحظة	30
أ 2-3-2 الملاحظة بالمعايشة	31
أ 3-3-2 المقابلة	33
أ 2-3-3-1 المقابلة الجماعية	35
أ 2-3-3-2 دليل المقابلة	36
أ 3-3-3-2 التحليل الكيفي للمقابلة	37
أ 4-2 الإخباريون	38
أ 5-2 الصورة الفوتوغرافية	39
أ 3 فضاءات البحث	40
أ 1-3 الفضاء البشري	40
أ 2-3 الفضاء المكاني	43
أ 3-3 الفضاء الزماني	44
ب البناء المفاهيمي	44
ب 1 المفاهيم الجوهرية	46
ب 1-1 التمثيلات	46
ب 2-1 المعتقدات الشعبية	48
ب 2 المفاهيم الفرعية	50
ب 1-2 الثقافة	50
ب 2-2 الدين	52
ب 3-2 العادات	53
ب 4-2 التقاليد	53

ب2-5 المعايير	54
ب2-6 الطقوس	55
ب2-6-1 طقوس العبور	57
ب2-7 الأسطورة	58
ب2-8 المقدس	59
ب2-9 الرمز	60
جالدرا ساتا السابقة	61
الفصل الثاني: بعض المعتقدات الشعبية حسب مراحل الحياة بمدينة الشريعة	
تمهيد الفصل	66
1 المعتقدات الشعبية المتعلقة بمرحلة الميلاد عند المرأة الشريعية	67
1-1 الحمل والممارسات الطقسية	67
2-1 مرحلة الوحم طقوس إخفاء وتحصين	69
3-1 بروز بطن الحامل لتحسينات وممارسات طقسية باختلاف جنس الجنين	70
2 مرحلة التحضير للولادة بين الطقوس والدلالات	73
3 المعتقدات المرتبطة بالنفساء والمولود بين الطقوس والدلالات	76
3-1 قطع المشيمة والتمليح	76
3-2 المعتقدات الشعبية المرتبطة بتسمية المولود	84
4 الثقافة " التصفيح " إحتراز سحر ليل أنش قبل البلوغ	90
5 المعتقدات الشعبية المرتبطة بمرحلة البلوغ	94
6 المعتقدات الشعبية المرتبطة بالزواج و مراحل	97
6-1 الخطبة	98
6-2 عقد القران	99
7 المعتقدات الشعبية المرتبطة بالموت و الطقوس الجنائزية	101
7-1 مفهوم الموت	101
8 تحليل و نماذج	103
9 نتائج التمثيلات	106
خلاصة الفصل	108
الفصل الثالث: بعض المعتقدات الشعبية من خلال الممارسات السحرية	
تمهيد الفصل	109
1 مفهوم السحر كجزء هام من المعتقدات الشعبية	110

2	السحر في المجتمعات الإنسانية	115
3	السحر والحرف علاقة تاريخية	118
4	أنواع السحر	120
1-4	السحر التعاطفي	121
2-4	السحر الأبيض والأسود	124
5	الطقوس السحرية بين شفا هية الممارسات وإجرائاتها	129
1-5	العزائم والطقوس الشفوية في العملية السحرية	130
2-5	الطلاسموالطقوس المصورة " التمانموالأحجية "	138
6	تحليلونماذج	146
7	نتائج التمثيلات	149
	خلاصة الفصل	151
	الفصل الرابع : المعتقدات الشعبية المرتبطة بثنائية الزمان والمكان	
	تمهيد الفصل	152
1	مفهوم الزمان بين التقويما والمعتقدات الشعبية	153
1-1	مفهوم الزمان	153
2-1	المعتقدات الشعبية الخاصة بالتقويم الشعبي	155
3-1	الطقوس الزراعية الاستعطافية	168
2	المكان والمعتقدات الشعبية	172
1-2	مفهوم المكان	172
2-2	قداسة المنزل في المعتقدات الشعبية	173
3	تحليلونماذج	179
4	نتائج التمثيلات	182
	خلاصة الفصل	186
	الفصل الخامس : تمثيلات المرأة الشريعة لزيارة الأولياء والأضرحة	
	تمهيد الفصل	187
1	فيمفهوم الوليوالولاية	188
2	الأولياء الظهور والمكانة	189
3	الأولياء الصالحون بالشريعة	191
1-3	الولي عبيد	191
2-3	الوليموساالبهلول	192

3-3	الوليسعديننصر	192
4-3	الوليسيديمسعود	192
5-3	براهيمبنشكر	192
4	الوليعلينحميدة فيمدينة الشريعة	193
1-4	نسبهاالوليعلينحميدة	193
2-4	نشأةالوليعلينحميدة	194
5	المجالالضرانحيينجغرافياالمقدسواستمراريتهاالقداسترمزيا	201
1-5	المفهوماأنثروبولوجيالضرانحكرمزداسي	201
2-5	ضرخالوليعلينحميدة	203
3-5	القائمعلخدمةالضرخ	206
4-5	بركةوكراماتالأولياءكهرباعروحيةللمؤمنين	207
5-5	كراماتالوليعلينحميدة	209
6-5	النيةشرطلتحقيقالكرام	213
6	طقوسالإقبالعلالضرخ	214
1-6	الزيارةبينالقداستوطقوسالعبوروالاستعطاف	214
2-6	طقوسالدخولللضرخ	215
3-6	طقوسالتوسلبينالتمسحاشعالالشموعالطوافوالدعاء	216
4-6	الموسموالاحتفالتهينللبركة	218
5-6	طلبللبركةمنخلال : الهدية – الهبة – القران – النذر – الأضحية	220
7	أسبابزيارةالأضرحة	221
1-7	سببطلبالشفاعمنالأمرض	221
2-7	سببإبطالعهودوالمواثيق	222
3-7	الاستخارةوالتظلموالتخلصمنالنحس	223
8	تحليلونماذج	224
9	نتائجالتمثيلات	227
	خلاصةالفصل	229
	النتائجالعامةللدراسة	230
	الخاتمة	233
	الببليوغرافيا	234

الملاحق

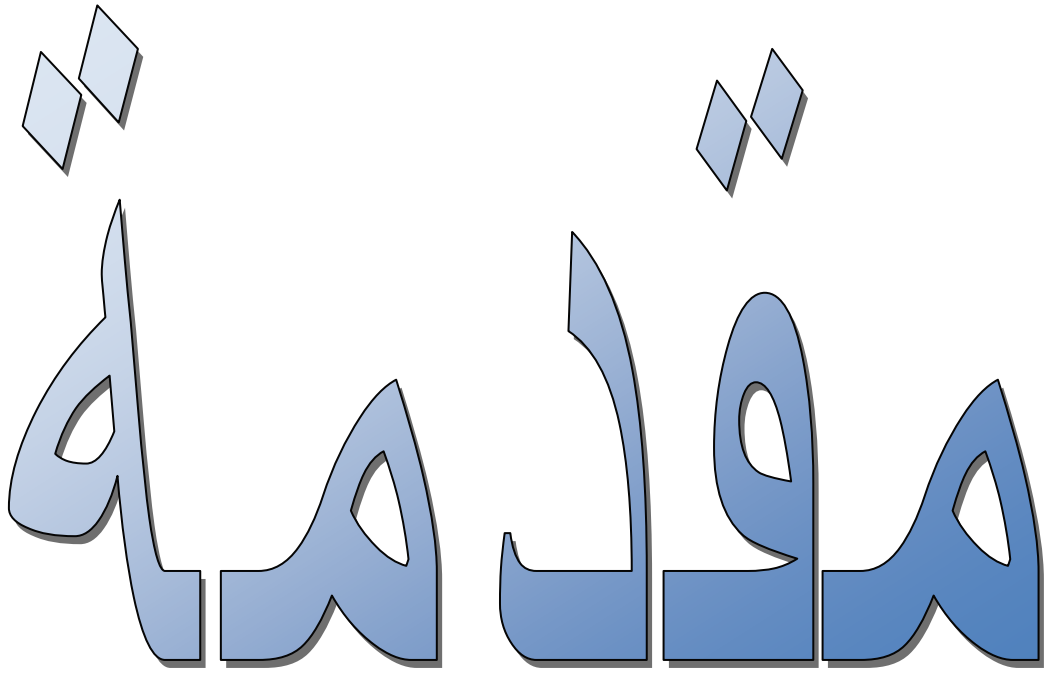
ملحق رقم 01: دليل المقابلة	240
ملحق رقم 02: جدول لتفريغ البيانات	246
ملحق رقم 03: بطاقة مونوغرافية لمدينة الشريعة	255
ملحق رقم 04: جدول المعلومات الخاصة بالمبحوثات	264
ملحق رقم 05: جدول المعلومات الخاصة بالإخباريين	265

فهرس الأشكال

الشكل 01 نمط عن الطلاسم المكتوبة	141
الشكل 02 نمط أول عن طلسم الجدول	144
الشكل 03 نمط ثاني عن طلسم الجدول	144
الشكل 04 مخطط عن العروش المنتسبة للولي علي بن حميدة	200-199

فهرس الصور

الصورة 01 مقام الولي علي بن حميدة	203
الصورة 02 ضريح الولي علي بن حميدة	204
الصورة 03 الخلوة رقم 01 من الخارج	205
الصورة 04 الخلوة رقم 01 من الداخل	206



مقدمة

لكل مجتمع ثقافته الخاصة والتي تميزه عن باقي المجتمعات الإنسانية وهي نتاج حياته الماضية وخلاصة تجاربه وأفكاره المادية والمعنوية ، هذا ما تتوارثه الأجيال، وتشمل الثقافة في أوسع معانيها كل صور الحياة المادية واللامادية والأنظمة وكل ما يستخدمه المجتمع في تعاملاته الداخلية والخارجية، هذا ما يبرز بوضوح في ممارسات الأفراد والتي من بينها المعتقدات الشعبية موضوع دراستنا ، التي يتضمنها التدين قبل الثقافة والذي يعتبر سلوكا طبيعيا وإنسانيا يشكل جانبا مهما من الروابط الاجتماعية بين البشر، ويعد في مجمله وبكل أنماطه المتباينة ظاهرة تاريخية إجتماعية تعبر في جوهرها عن الجانب العملي والنسبي لعلاقة الإنسان الروحية والوجدانية بالله وبالعالم الغيب، وتتشكل مكونات هذه العلاقة من مكونات الوعي الاجتماعي والكوني للإنسان، وهي تكشف عن كيفية فهم الناس لدينهم وكيفية استيعابه وترجمته لممارسات ومواقف حياتية بحسب الأوضاع المشتركة والمتباينة لهم والتي تحددت وتشكلت تاريخيا، وتأخذ من الخصائص المعاصرة لها خلفيتها النابعة من الظروف التاريخية والاجتماعية التي عاشوها ولازالوا يعيشونها، حيث يشكل التدين بهذا المفهوم ووعي وممارسة فردية وإجتماعية وحتى مؤسسية، وهو صيغة إجتماعية بالأساس بأبعاد الواقع سواء الإقتصادية، الإجتماعية، الساسية والثقافية، فالتدين يرتبط ارتباطا وثيقا بالواقع ويؤدي في إطاره، أدوارا ووظائف محددة ومتباينة تلبي حاجات عديدة متباينة داخل الواقع الاجتماعي، وبالنظر للعديد من المعايير يمكن التمييز بين التدين القائم على النص الديني وفي مقابله التدين الشعبي الذي يعتبر نتاجا لتأويلات عامية ولسيرورة تاريخية وللكتير من المعطيات التي جعلته يتماشى والدين الإلهي جنبا إلى جنب، واعتباره جزء منه في أغلب الأحيان عند البعض، بسبب عملية التوارث التي غلبت النص الديني ولم يستطع نفوذ غبار البقايا المتوارثة التي مررها الموروث الثقافي عبر الذاكرة الجمعية والتي تترجم في ممارسات فردية وجماعية.

هذا ما يعبر عن عملية تكيف تاريخي متبادل لما هو منصوص عليه في الدين الإلهي وما يحمله من رسالة دينية وعقائد وعبادات ومعاملات شعائر (طقوس) من جهة، والهيكل وبنى المجتمع خاصة منها الثقافية والإقتصادية، فكانت محصلة هذا التكيف جملة من الظواهر الإجتماعية وهي في مجملها ليست من الدين الإلهي في شيء سواء كانت موافقة لثوابت هذا الدين أو مخالفة له.

في دراستنا هذه لم نناقش دينية الممارسات، ولا مدى إنتمائها للدين الإلهي بقدر ما نبحث في هذا النمط من التدين كما يعيشه أفراد المجتمع ويمارسونه في حياتهم الإجتماعية بما يتعارفون عليه من خلال هذه الممارسات من رؤى وتصورات وتقاليد وعادات، ألحقها المجتمع عبر سيرورة تاريخية بالدين الإلهي، وجانب آخر منها تم توارثه عبر الأجيال وهو ما يعبر بوضوح عن التدين الشعبي الذي يضم في جانب كبير منه المعتقدات الشعبية التي درسنا بعضا منها في مجتمع بحثنا .

إن الثقافات الإنسانية تتسم بصبغة العمومية والتشابه بين مختلف المجتمعات لكن هذا لا يمنع من وجود خصوصيات تعمل على تشكيل تصورات الفرد في جزئياتها بما فيها المعتقدات، وترسم بنيته التصورية وتمثلاته لها ، وتبرز مواقفه في كل المناسبات وكيفية التعامل انطلاقا من هذه التمثلات، فالشعوب عامة تؤمن بالمعتقدات الشعبية فيما يرتبط بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي ، هذه التمثلات والمعتقدات الشعبية شكلتا محورين رئيسيين من موضوع دراستنا الذي أجريناه في مدينة الشريعة إحدى دوائر مدينة تبسة وخصصناه بالمرأة والتي لها ممارسات تعبر عن معتقداتها الشعبية منها ما يتعلق بمراحل الحياة من لحظة الوحم وحتى الطقوس الجنائزية، وأخرى مرتبطة بالمناسبات والمواسم بأنواعها، إضافة للمعتقدات المرتبطة بالفضاءات المكانية، كذلك المعتقدات الخاصة بالممارسات السحرية والتي تكاد تغطي على حياة هذه المرأة وتلازمها في أدق تفاصيل حياتها.

والتي تصل حتى لقداسة الضرائح والتوسل والبحث عن تحقيق الحاجات، والكثير من المعتقدات الشعبية الهامشية كالتطير والتفاؤل من أمور ، والتصرف انطلاقاً من تفسير حلم وقد اخترنا هذا الموضوع انطلاقاً من أسباب ذاتية أولها كوننا من مجتمع البحث وما لاحظناه خلال معاشتنا له في مناسبات معينة الأمر الذي خلق لنا رغبة شخصية في محاولة التعرف على الموضوع بطريقة علمية أكاديمية، كما أننا من محبي مواضيع الموروث الثقافي خاصة شقه اللامادي الأمر الذي زاد رغبتنا في العمل على هذا الموضوع.

أما الأسباب الموضوعية فأبرزها فتح باب البحث في مجتمع البحث الذي يعتبر مادة خام لم تحظ بعد بعمل أكاديمي خاصة الأعمال الأنثروبولوجية، إضافة للسبب الثاني المتمثل في الإجابة عن التساؤل حول سبب استمرار هذه المعتقدات رغم تغير معطيات المجتمع ولما تتمسك بها المرأة لدرجة تمريرها عبر الأجيال بكل دقة، أما السبب الثاني فيتمثل في محاولة إلقاء الضوء على موروث شعبي جزء كبير منه مسكوت عنه ومتخفي في بنى رمزية، هذه الأسباب سهلت لنا تحديد الهدف من هذا العمل البحثي والذي يتلخص عموماً في البحث عن معنى هذه المعتقدات الشعبية محل الدراسة لدى المرأة الشريعية هذا الهدف العام الذي يضم أهدافاً جزئية كلها تتلخص في مقولة " ديل إيكلمان " حول دور الأنثروبولوجي في إدراك فهم المنطق الاجتماعي الخفي وإبراز مرتكزاته، وبذلك نهدف إلى التعرف على هذه التمثيلات للمعتقدات الشعبية ثم الأسباب المؤدية لها، وهذا ما يبين أهمية موضوعنا في كونه من جهة منفتح على الكثير من التخصصات والفروع المعرفية ، ونقطة تقاطع معها في نفس الوقت مما يكسب الدراسة ثراء في البحث ، والتحليل إضافة لكونه موضوعاً تصنيفياً نوعاً ما يبين ويعيد ترتيب ما يقبع داخل الذاكرة الجمعية ويحدد دورها في تماسك النسيج الاجتماعي وقد اتخذنا من المقاربة البنائية الوظيفية المقاربة المنهجية الجوهرية لموضوعنا نظراً لكون موضوع المعتقدات الشعبية يضم الكثير من البنى سواء المادية أو اللامادية الرمزية ، التي تؤدي وظائف في المجتمع إضافة لمقاربة الفهم لماكس فيبر التي تساعد على التوصل لمعاني التمثيلات .

وهو هدفنا العام من الموضوع بالتماشي مع المقاربة التأويلية التي تبحث عن دلالة الرموز التي تحويها هذه المعتقدات في ممارساتها وطقوسها لذلك كان سؤالنا المركزي للإشكالية قائم حول تمثيلات المرأة الشريعة لبعض المعتقدات الشعبية ، الذي جزأناه لتساؤلات فرعية فرضتها طبيعة الموضوع من جهة وفرضها المنطق المنهجي الخاص بموضوع التمثيلات من جهة أخرى ، فخصصنا تساؤلا للقول وآخر للفعل وثالث لأسباب هذه التمثيلات فكانت كيفية الإجابة عن إشكالية موضوعنا تتراوح بين جانب منهجي ضم المنهج الأنثروبولوجي مع أدوات المنهجية من ملاحظة بالمعايشة ومقابلة وإخباريين.

أما الجانب الثاني فنعني به الجانب الترتيبي لعناصر دراستنا والذي لم نفصل فيه بين ما هو نظري وما هو ميداني حيث خصصنا إطارا منهجيا ومفاهيميا للفصل الأول والذي ضم في إطاره المنهجي إشكالية موضوعنا بمستلزماتها من أسباب اختيار الموضوع وأهدافه وأهميته ومقارباته المنهجية ثم المناهج والأدوات المنهجية المستخدمة إضافة لفضاءاته الثلاث – زماني، مكاني وبشري – ثم إطارا مفاهيميا ضم مجموعة من المفاهيم الجوهرية للموضوع تلتها أبرز الدراسات السابقة التي عالجت الموضوع، أما الفصل الثاني فقد خصصناه للمعتقدات الشعبية التي تظهر على مستوى دورة الحياة من مرحلة وحم المرأة الحامل وصولا للطقوس الجنائزية في مقابل الممارسات السحرية التي خصصنا لها الفصل الثالث الذي ركزنا فيه على مفهوم السحر وأنواعه في مجتمع البحث ، ومجالاته ومستوى اللجوء له من طرف المبحوثات ، إضافة للفصل الرابع الذي عالجنا فيه المعتقدات الشعبية المرتبطة بالزمان والمكان في مجتمع البحث وقداستهما ومصدر هذه المعتقدات، أما الفصل الخامس خصصناه للمقدس الضرائحي في مدينة الشريعة مركزين فيه على مفهوم الولاية والوليتاريخ ظهور الأولياء ثم دراسة ولي في مدينة الشريعة كأنموذجا مع تبرير اختيارنا له من بين خمسة أولياء آخرين، بهدف التوصل لتمثيلات المرأة الشريعة لكل هذه المعتقدات. كما خصصنا في نهاية الفصل الثالث والرابع والخامس عنصرين لكل فصل منها عنصر لنماذج من التمثيلات وتحليلها ، والعنصر الثاني لنتائج التمثيلات مع تمهيد وخلاصة لكل فصول دراستنا ثم النتائج العامة للدراسة وخاتمتها.

بالإضافة للملاحق التي احتوت على خرائط وصور وأشكال لها علاقة بعناصر موضوعنا. إن هذا التكامل بين الجانبين النظري والميداني جاء تبعا لما فرضته طبيعة الموضوع والبحث الأنثروبولوجي في ذات الوقت، والذي نهدف من خلاله للإجابة عن إشكالية موضوعنا التي تتلخص فكرتها الجوهرية في ماورد في السؤال المركزي والتساؤلات الفرعية كمايلي:

السؤال المركزي :

ماهي تمثلات المرأة الشريعة لبعض المعتقدات الشعبية في مجتمعها؟
التساؤل الفرعي الأول:

ما قيمة المعتقدات الشعبية عند المرأة الشريعة التي تمارسها في حياتها الاجتماعية؟

التساؤل الفرعي الثاني: "حول الفعل" الممارسات

كيف تظهر المعتقدات الشعبية محالدراسة علم مستوي ممارسات المرأة الشريعة؟

التساؤل الفرعي الثالث: "حول أسباب هذه التمثلات"

ما هي الأسباب الكامنة خلف تمثلات المرأة الشريعة لهذه المعتقدات؟

إن الإجابة عن إشكالية موضوعنا بتساؤلاتها الفرعية متضمنة فيما سنعرضه في فصول الدراسة وصولا للنتائج العامة .

الفصل الأول

المقاربة المنهجية والمفاهيمية

أ : البناء المنهجي.

أ-1 الإشكالية.

أ-2 النماذج والتقنيات المنهجية.

أ-3 فضاءات البحث.

ب : البناء المفاهيمي.

ب-1 المفاهيم الجوهرية.

ب-2 المفاهيم الفرعية.

ج : الدراسات السابقة

الفصل الأول : المقاربة المنهجية والمفاهيمية

أ - البناء المنهجي

أ-1-الإشكالية

لقد عملنا في موضوعنا على تمثيلات المرأة لبعض المعتقدات الشعبية من خلال طرح إشكالتنا لموضوع دراستنا بإتباع جملة من الخطوات المنهجية التي بررناها تبريرا منطقيا ومنهجيا والتي جاءت حسب ما تستلزمه طبيعة كل عنصر وطبيعة الموضوع ، فحسب ما أقره "ريمون كيفي" Raymond Quivy "وليك فان كوبنهودت" Luc Van compenhoudet في كتابهما دليل البحث في العلوم الاجتماعية أن المرحلة الأولى الخاصة بماذا والتبيينانيتها ، تحديد موضوع البحث وتليها المرحلة الثانية من مضمار العمل البحثي هي مرحلة لماذا ، مما يعني أن هذه المرحلة نجيب فيها عن أسباب اختيارنا للموضوع والهدف أو الأهداف المرجوة منه وأهميته ، تليهما عناصر أخرى هي ذكر المقاربات النظرية والمنهجية المتبعة في الدراسة ، ثم المفاهيم الجوهرية التي قادت هذه الدراسة من بدايتها وحتى نهايتها ، وهنا تجدر الإشارة أن كل هذه العناصر تمثل المرحلة الثانية من مضمار البحث¹ ، وهي مستلزمات الإشكالية التي تساعد على بناء الطرح الفكري الذي يضم مشكلا مطروحا في سؤال الانطلاق ، والذي ينتهي بطرح سؤال مركزي وتساؤلات فرعية ، تشكل باجتماعها في هذا البناء إشكالية أي موضوع لبحث علمي وباعتبارنا سنذكر مرحلتنا الثانية وهي مرحلة لماذا؟ فسنبدأ بذكر أسبابنا لاختيار هذا الموضوع والتي تنوعت بين أسباب ذاتية وأخرى موضوعية ، فقد خصصنا هذا العمل البحثي لتمثيلات المرأة التبسية لبعض المعتقدات الشعبية في منطقة الشريعة وهي مجتمع بحثنا حيث اخترنا هذا الموضوع انطلاقا من الممارسات والمناسبات سواء منها ما يتعلق بالجسد أي ما يظهر من معتقدات أثناء المرور بمراحل تغير الجسد من ولادة -بلوغ....

¹Luc Van Campenhoudt et Raymond Quivy : Manuel de recherche en sciences social ,Dunod,4eme édition, ,Paris,2006,pages,90,100.

أيضا ما يتعلق بتغيرات الطبيعة من مواسم وفصول، وتحديد الفصول الفلاحية المرتبطة بالزراعة والتي تسود المنطقة، إضافة إلى الغيبيات¹، وهذا ما تمت ملاحظته فعلا في مجتمع البحث من خلال المعيشة اليومية للعديد من الفئات انطلاقا من عائلتي، وأقاربي وما كونه من ملاحظات أثناء حضوري لمناسبات والاحتكاك بأفراد خاصة فئة النساء في الكثير من المواقف هذه المعيشة التي نتجت بصفة آلية كوننا نمثل أحد أفراد هذا المجتمع.

الواقع أن السبب الذاتي الأول راجع للفضول والرغبة الشخصية وحب الإطلاع خاصة وأن هذه الممارسات مرتبطة بالمرأة أكثر من الرجل وسنأتي على ذكر سبب تخصيص المرأة بالذات دوننا عن الرجل في هذا البحث، أما السبب الذاتي الثاني فيرجع لحبي وتعلقي الشديد بمواضيع الموروث الثقافي وكل ماله علاقة بالثقافة اللامادية حتى من قبل اختيار هذا الموضوع حيث جمعت مادة تراثية لا بأس بها في هذا المجال، أما الأسباب الموضوعية فإن أولها متعلق بانعدام الدراسات الأكاديمية سواء الاجتماعية أو الأنثروبولوجية في مجتمع البحث الذي مزال ميدانا خاما زائرا بمادة بحثية ثرية، لم تحض حتى اليوم بالثقافة أكاديمية بحثية، هذا التخصيص لمجتمع البحث لا يعني أنه ينطبق على هذا المجتمع فقط بل موضوع المعتقدات الشعبية في الثقافة الجزائرية عموما لم ينل نصيبه من الدراسات الأكاديمية، سوى القليل منها على مستوى دراسات الثقافة الشعبية وبعض الدراسات في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا في حين توجد الكثير من الدول العربية التي أعطتها اهتماما في مجال البحث الأكاديمي لعل غرار مصر والمغرب الأقصى، أما السبب الموضوعي الثاني فيتمثل في ملاحظة أن المعتقدات الشعبية في مجتمع البحث كأنها تملك من القوة ما يجعلها مترسبة في قاع البنى التصورية لأفراد المجتمع وكل ما يأتي فوقها دخیل قد يقع خارجا وتبقى هي الجوهر والأصل، والجدير بالتساؤل هنا هل تكسب هذه المعتقدات كل هذه القوة من طبيعتها أمن من طبيعة الأفراد التشكيكية وخوفهم من الغيبيات وعجزهم عن تفسيرها أو التغلب عليها فيتمسكون بها للتخلص من رهاب المجهول والقضاء على مخاوفهم والتنفيس عن دواخلهم بطرق خاصة وتحقيق ما عجزوا عنه بطرق أقوى من قواهم الواقعية؟

¹ محمد الجوهري، الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، من دليل العمل الميداني الجامعي، التراث الشعبي، الجزء 1، دار الكتاب للتوزيع، ط1 القاهرة، مصر، سنة 1978، ص، ص، 464، 465

إن شعورنا هذا بالمفارقة دفعنا للبحث عن أسباب تجذر هذه المعتقدات في مجتمع بحثنا وتحديدًا عند المرأة من خلال كشف أسباب تمثلاتها لها.

بالإضافة لهذين السببين الموضوعيين هناك سبب ثالث دفعنا للعمل على موضوعنا هذا يتمثل في محاولتنا إلقاء الضوء على الإشكالية المركزية في حياتنا اليومية ، هي إشكالية موروث تقليدي أصيل في مقابل آخر مستورد معاصر والتي ترسم صور واضحة عن ثنائية العالم التي تعيشها الثقافة الجزائرية ناهيك عن ثنائية العالم التي يعيشها الفرد الجزائري بين عالم ذاتي داخلي وعالم موضوعي خارجي تتميز بينهما الممارسات وتتخفى الكثير منها في بنى رمزية مسكوت عنها، هذا ما يبرز سببا موضوعيا آخر وأخير هو محاولتنا كشف المسكوت عنه والمخفي في المجتمع من خلال تحليل تمثلات أفراد مجتمع البحث لهذا الموضوع سواء كان إخفاء متعمدا أو غير متعمد من خلال تحليلنا للصيغ الرمزية المتضمنة في الممارسات وهذا ما ينطبق عليه ما قاله "عبد الغني منديب" حول: التمثلات التي يرى أنها: "في الغالب تكون مؤقتة للنظرة العامة للكون ومتناثرة في كل جزئيات الواقع الاجتماعي ومتخفية في صيغ رمزية يستعملها الناس للتعبير عن إدراكهم للواقع"¹.

أما العنصر الثاني والذي يجيب عن سؤال لماذا بدقة متناهية ، هو رسم هدف واضح للبحث من البداية والوعي به وفهمه لأن الهدف أو الأهداف هي التي تقود الباحث في بحثه حتى لا يقع في الغموض والنتية النظري والمنهجي ويخرج سالما من مرحلة عنق الزجاجة، وقد عملنا فيموضوعنا وفق هدف عام وأهداف فرعية تتكامل فيما بينها في إطار ما يخدم الأنثروبولوجيا عموما وما يخدم موضوعنا خصوصا حيث جاء الهدف العام لدراستنا يتوافق وما عبرت عنه "فاني كولونا" بقولها: "أن الممارسة الدينية يتم البحث فيها بمقاربة ترفض الفصل بين دين شعبي وآخر فقهي، كتابي فهي لا تريد التوقف عند حدود الوصف رغم أهميته بل تتجاوزه لغرض التحليل والتفسير والفهم، هذا الأخير الذي يعتبر الهدف العام لأغلب الدراسات الأنثروبولوجية"².

¹ عبد الغني منديب: الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للدينين بالمغرب، إفريقيا الشرق، ط2، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2010، ص: 08.
² نفس المرجع، ص: 11، 12.

حيث نهدفعموما للبحث عن معنى المعتقدات الشعبية محل الدراسة لدى المبحوثات فالبحث عن المعنى يمثل الهدف العام في أغلب الدراسات الأنثروبولوجية، وفي إطار هذا الهدف العام تظهر مجموعة أهداف فرعية أخرى تتكامل فيما بينها لتخدم الموضوع حيث نهدف من خلال دراسة المعتقدات والطقوس التي تمارس للتعرف على أساليب تفكير الناس واتجاهاتهم وما أقاموه من ترتيبات وتنظيمات ثقافية تخدم هذه الممارسات ، كما نعمل علنا للتعرف على الممارسات التي تتضمن هذه المعتقدات فيبرز الهدف الثالث لدراستنا والذي يستتبع للهدف الثاني منطقيا والمتمثل في وصف وتحليل هذه الممارسات ومحاولة تحديد دلالاتها ومعانيها والوظائف التي تؤديها وسط مجتمع البحوث كهدف رابع تابع لسابقه فقد ركزنا على هذه الممارسات لإبراز حجم القيمة التداولية لها داخل الحياة اليومية .

وانطلاقا مما أقره " ماكس فيبر " حول التدين بأنه عبارة عن بنية موضوعية على الباحث أن يمسك بها من الخارج عبر تمظهراتها رغم أنها وككل واقع سوسيولوجي ليست واقعا مباشرا، فإن هدفنا الخامس من هذه الدراسة هو محاولة إبراز البنيات الأشد خفاء والكشف عن الآليات التي تعمل على إنتاجها وإعادة إنتاجها وتحويلها ¹ ، بالكشف عن المسكوت عنه والمخفي في البنى الرمزية من مقدس وأساطير وغيبيات متضمنة في الممارسات، حيث يرى "ديل إيكلمان Dill Eklman" : " أن مهمة الأنثروبولوجي هي إدراك وفهم المنطق الاجتماعي الخفي وإبراز مرتكزاته "، مستدلا عن ذلك بمثال عن المعتقدات المتعلقة بالزوايا والصلحاء في المغرب والتي يعتبرها تعبيرا واضحا عن إيديولوجيا دينية فالقائمين على خدمة الولي لا يعبرون عن اعتقادهم الخاص، وتلك الدلالات المتضمنة في أقوالهم وسلوكياتهم مندرجة ضمن منطق اجتماعي فاعل وإن كان مسكوتا عنه ² ، وهنا تظهر مهمة الأنثروبولوجي كما قدمها "ديل إيكلمان" ، فمجتمع البحث ومن خلال الملاحظة بالمعايشة يعتمد في بعض الممارسات إخفاء جزء من معتقداته والتعامل بطريقة متكتمة وسرية ، في حين يستمر في التمسك بها ويعتبرها مسلمات وأمر محتتم لا مفر منه ، خاصة بالنسبة للمرأة والتي تتضمنها تمثلاتها، هذا ما عبر عنه "عبد الغني منديب" أيضا بقوله: "إن هذه النظرة

¹ عبد الغني منديب، مرجع سبق ذكره، ص 10.

² نفس المرجع، ص 65.

للكون تشكل في الواقع الخلفية الضمنية لمجال الأنشطة الاجتماعية للمبحوثين والتي يستندون إليها في توضيح المواقف ويتعاملون معها على أنها مسلمات تقع فوق مستوى التساؤل¹.

كما نهدف أيضا من دراستنا التعرف على تمثيلات المبحوثات للمعتقدات محل الدراسة والأسباب الكامنة خلف هذه التمثيلات للمعتقدات الشعبية لدى فئة النساء في مدينة الشريعة لدرجة ارتباطها بها حتى تحولت إلى ثوابت تم تواترها من جيل لآخر والتمسك بها من خلال التنشئة الاجتماعية والدور الذي تقوم به الأم في تمرير الموروث الشعبي والثقافي بطريقة قوية في مقابل التطورات التكنولوجية والاقتصادية الحاصلة في المجتمعات عموما ومجتمع الدراسة خصوصا.

هنا نستذكر ما أشار إليه "مرسيا إلياد" بوضوح إلى أن ذهنية الشعوب المؤمنة بهذه المعتقدات هي ذهنية جامدة لا تبحث عن التغيير ولا تتماشى وضرورات التقدم الحاصل² وهذا ما يفتح المجال للتحقق من هذه الفكرة خاصة وأن التغير مقبول في مجالات كثيرة ومرفوض في حالة احتمال ترك هذه المعتقدات، حيث يظهر بوضوح في الكثير من الممارسات مستوى التشبث بها والاستمرار في تواترها ، وهذا يفتح قوسا كبيرا للبحث في الخلفية الاجتماعية والثقافية والدينية والاقتصادية، لهذه المرأة والمجتمع الذي تعيش فيه كذلك البحث في طبيعة الذهنية التي تقف عاجزة عن إثبات أمور غيبية لا يمكن إثباتها ماديا ، والتي تشكل غموضا فتصبح بمثابة عجز يكبت في اللا شعور، فتصبح هذه الممارسات عبارة عن إشباع ومتنفس لتلك الغيبيات.

تظهر أهمية موضوع المعتقدات الشعبية باعتبارها تشكل جزءا لا يتجزأ من النسيج الاجتماعي للعديد من المجتمعات والتي تعكس ثقافته من جهة كما تصور واقعه من جهة أخرى وتبين قدرته على إرساء التدين الشعبي بما يملكه من قوة وإلزامية في الحضور والممارسة.

¹ عبد الغني مندبيب: مرجع سبق ذكره ص، 08.

² مرسيا إلياد: المقدس والمدنس، ت: عبد المعادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، سنة 1988، ص05.

كما تبرز أهمية موضوع بحثنا من خلال انفتاحه على العديد من التخصصات حيث يشكل نقطة التقاء وتقاطع في نفس الوقت مع الكثير من التخصصات والفروع المعرفية الاجتماعية والإنسانية خاصة من حيث الموضوع أهمها أنثروبولوجيا الدين أنثروبولوجيا التراث، الأنثروبولوجيا الثقافية، الأنثروبولوجيا الزراعية -التي تختص بدراسة التاريخ الثقافي للزراعة-¹ كما يتقاطع في ذات الوقت مع مواضيع الثقافة الشعبية بل أيضا تمثل المعتقدات الشعبية أحد أهم أعمدة علم الفولكلور، كما تبرز أهمية موضوعنا من جهة أخرى باعتباره يبين قيمة الذاكرة الموروثة بين الأجيال والذاكرة الجمعية ودورها في تماسك النسيج الاجتماعي ودرجة محافظتها واحتفاظها بالموروث الشعبي اللامادي ومدى تمسكها به رغم مرور الزمن أيضا تظهر أهمية موضوعنا من خلال مفاهيمه سواء الجوهرية التي لازمته من بدايته وحتى نهايته والتي تعتبر مفاهيم محرك ذات وزن وقيمة معرفية في هذا الموضوع والتي ستذكرها في البناء المفاهيمي من هذا الفصل.

والموضوع له أهمية أخرى تبرز من خلال مجموعة أبعاد تجتمع كلها في ارتباطه بالجانب البحثي والجانب المعرفي، فكما يقول " ديل إيكلمان " أنه وبالرغم من الدراسات القديمة القيمة التي حظي بها المغرب عن الدين والممارسات الشعبية إلا أنها لم تكن سوى بدايات جنينية قد يعتبرها البعض منعدمة تماما نظرا لقلتها من جهة ، وبروز الاهتمام بالإسلام والمجتمعات الإسلامية من جهة أخرى ، وعبر عن ذلك بأن الأنثولوجيا الدينية اقتصرت دراساتهم حول الإسلام والمجتمعات الإسلامية ، في حين لم تحظ المعتقدات الشعبية إلا باهتمام القلة من الباحثين الذين درسوها وحللوها في سياقها الاجتماعي² ، هذا ما يكاد يطابق دراسة المعتقدات الشعبية في الجزائر باستثناء بعض الدراسات التي مثلت مدخلا لدراسة هذه المعتقدات وأغلب هذه الدراسات كانت متخصصة في الأولياء وزيارة الأضرحة بينما المعتقدات الشعبية في مجتمعاتنا لا تعد ولا تحصى.

¹ إيكه هولكرانس : قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة: محمد الجوهريو حسن الشامي، دار المعارف، ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، مصر، سنة 1972، ص56.

² عبد الغني مندوب: مرجع سبق ذكره، ص63.

هذا على العموم وبالتخصيص لمجتمع بحثنا وهو منطقة الشريعة، أنظر الملحق رقم (03)، التي لم تحظ بعد بدراسات أكاديمية مما يبرز أهمية موضوعنا كبداية وفتاحة عمل أكاديمي فمدينة الشريعة تعتبر ميدانا خاما وثرى لم تخصص له بعد الأبحاث خاصة الميدانية مما يفتح نوافذ جديدة للبحث في جوهر وخصوصية هذه المدينة، بل وحتى المنطقة خاصة وأنها غنية بتراثها وتنوعها الثقافي الذي يستحق انتباهها أكاديميا خاصة بالنسبة للبحث الأنثروبولوجي وخصوصيته وارتباط أدواته وتقنياته بالعمل الحقل.

تقول "شارلين هس بيبر Scharlin Hez Peper": إن الباحث عند اختياره للبحث وتصميمه له فإنه عند العمل عليه يجد نفسه أما م التساؤل المتعلق بالمقاربة التي سيعتمدها والتي تناسب طبيعة بحثه¹.

كما يقول "ريمون كيفي" و"إليك فان كوبنهودت" أن الباحث عندما يعمل وفق مقاربة عليه أن يعرف مكانها في مقابل بقية المقاربات².

بالنسبة للمقاربة التي اعتمدناها في بحثنا هي المدخل البنائي الوظيفي باعتباره الإطار الفكري و المقاربة الرئيسية التي تنطلق منها دراستنا باعتبارها الأنسب له فالمجتمع يمثل بناء متكامل يشمل جملة من الأنساق الاجتماعية التي تتضمن مجموعة من النظم الاجتماعية، حيث يؤدي كل نسق وظيفة متكامل وتتساند مع باقي الأنساق الأخرى أي هناك تداخل بين مكونات البناء الاجتماعي، لكن الجدير بالذكر أن المقاربة البنائية الوظيفية لن تنفرد بهذه الدراسة لأن طبيعة بعض العناصر في موضوعنا تحتاج لطرق أخرى في المعالجة المنهجية والتفسير لذلك استعنا بمقاربة الفهم ثم المقاربة التأويلية إلى جانب المقاربة البنائية الوظيفية التي لازمت عملنا من بدايته وحتى نهايته ، حيث ركزنا من خلالها على تحليل المعتقدات الشعبية محل الدراسة وفق منظورين أحدهما البناء والثاني الوظيفة التي يؤديها هذا البناء في إطار النظام العام، بالنظر للكثير من البنى، دون أن نميز بين البنى المادية واللامادية، لأنها متداخلة واللامادي متضمن في المادي في أغلب الأحيان.

¹ شارلين هس بيبر: وباتريشيا ليفي : البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ترجمة : هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، سنة 2001، ص 119.

² Luc Van Campenhoudt et Raymond Quivy : op.cit, page, 100.

هذه البنى التي تمثل جانبا من المعتقدات الشعبية محل الدراسة كالتمايم كبنى ثنائية الخاصية بين جانب مادي وآخر لامادي هو في الأصل رمزي هذه البنية تؤدي وظيفة بل ربما في الكثير من الأحيان تؤدي وظائف متعددة فهي من جهة تحقق نوعا من الراحة النفسية لحاملتها باعتبارها تعويذة مضادة للحسد أو السحر الضار أو جالبة للحظ أو النجاح وبذلك فهي تؤدي وظيفة ثانية هي تحقيق الاستقرار الاجتماعي من خلال ذلك المتسع من الراحة النفسية الذي توفره، وقد درسنا وفق هذه المقاربة معظم المعتقدات الشعبية الواردة في موضوعنا.

إن استخدام هذه المقاربة في موضوعنا يحيلنا لإعطاء فكرة عامة عن مفهومها وكيفية ظهورها حتى نتمكن من إيصال فكرة واضحة عن علاقتها بموضوعنا وعن كيفية استخدامها فيه كمقاربة رئيسية.

تعود جذورها البنائية الوظيفية كمدرسة للفكر الوضعي الذي يؤرخ له من القرن 19م¹، حيث ظهر مفهوم البناء أول ما ظهر عند "لايبنتز" Leibnitz في الرياضيات سنة 1684م، تلاه "إميل دوركهيم" Emil Durkheim سنة 1895م والذي يرى أن وظيفة النظام الاجتماعي هي التوافق بينه وبين احتياجات الكائن العضوي، أما في الأنثروبولوجيا فقد كان السبق لـ "برونسلو مالينوفسكي" B.Malinowski الذي قدم أول تعريف هام للوظيفة سنة 1926، وإلجانبه كرائد في هذا الاتجاه قدم "راد كليف براون" R.C.Brown مفهوم البناء الاجتماعي حيث يعتبر هذا الاتجاه في الأنثروبولوجيا طريقة لتفسير الظواهر الثقافية من خلال وظيفتها والكيفية التي ترتبط بها بعضها مع بعض في إطار النسق الثقافي والإجتماعي الواحد وكيفية ارتباط هذا النسق بالبيئة الطبيعية².

¹ شحاتة صيام: النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى مابعد الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، سنة 2009، ص45.

² إيكه هولكرناس : مرجع سبق ذكره، ص، ص366، 367.

اهتم هذا الاتجاه في الأنثروبولوجيا بالتعرف على مدى التشابك والتفاعل بين النظم التي تؤلف حياة المجتمع ككل ونصيب كل نظام منها في المحافظة على تماسك ذلك المجتمع واستمرار وحدته وكيانه¹، هذه المقاربة انطلقت في بداياتها كمقاربة لدراسة المجتمع مع فكرة المماثلة العضوية التي قدمها "هربرت سبنسر" Herbert spencer وأثرها "إميل دوركهايم" حيث أثر لدرجة كبيرة في علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا سواء الذين ركزوا على البناء الاجتماعي مثل "راد كليفر اون"، "إيفانز بريتشارد" Evans Pritchard أو الذين ركزوا على الثقافة ودورها في تحقيق الإشباع لحاجات ملحة وضرورية لـ "برونسلو مالينوفسكي"².

تعني الوظيفية: "دراسة الظواهر الثقافية من حيث الوظيفة التي تؤديها"

كما عرف "إميل دوركهايم" الوظيفية على أنها: "علاقة التوافق بين الأنشطة واحتياجات الكائن العضوي الاجتماعي"، أما البنية فتعني النسيج المكون من العلاقات التي تربط بين أعضاء المجتمع، وهنا يرى "راد كليفر براون": أن الملاحظة المباشرة تكشف عن أن الناس إنما يرتبطون معا بشبكة من العلاقات الاجتماعية فالبناء الاجتماعي هو تنظيم يضم مجموعة من الأشخاص بينهم علاقات تحددها وتنظمها النظم والأنساق الاجتماعية وأي نظام اجتماعي هو عبارة عن مجموعة من أنماط وقواعد السلوك التي تتمثل بمظهر معينة من مظاهر الحياة الاجتماعية، فدور هذه القواعد هو الحفاظ على استمرار وجود المجتمع كما تدخل عليه التعديلات بين الحين والآخر من خلال ما يقع فيها من أحداث وعلى هذا فإن وظيفة أي نظام أو عرف أو معتقد، وكذلك أي نشاط اجتماعي متكرر كالشعائر الجنائزية مثلا تكمن فيما تخلفه هذه العناصر من آثار على كل من البناء الاجتماعي والحياة الاجتماعية³.

¹ فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي لشنواني: مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان، الأنثروبولوجيا، دار المريخ للنشر، دط، الرياض، السعودية، سنة 1988، ص114

² دون مؤلف، الثقافة وتأويلها، منشأة المعارف، دط، الإسكندرية، مصر، سنة 2002، ص55.

³ فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي لشنواني، مرجع سبق ذكره، ص116.

وحسب "إيفانز بريشارد" فالبناء مرتبط بضرورة التمييز بين الثقافة والمجتمع تمييزاً قائماً على قاعدة منهجية بين ما هو محسوس وما هو مجرد فيرى أن الأنثروبولوجي يعتبر المفاهيم بنى مجردة والحدود بينها لا تستمد قيمتها من الوصف الدقيق للواقع وإنما طبيعة المشكلة المطروحة والرهانات التي توجه البحث، هنا يقول إن ما يهم الأنثروبولوجي هو تأويل السلوكيات والأعراف ولن يفلح في ذلك إلا حينما يستخرج منها التجريدات اللازمة على ضوء ما يهدف له موضوعه كما يرى أننا لا نميز بين أنواع مختلفة من الظواهر بل كيانات مجردة فالثقافة والمجتمع ليستا واقعتين قائمتين بالفعل بل هما مستويين متباينين من التجريد¹.

ويرى "برونسو مالينوفسكي" أن المنهج البنائي الوظيفي وضع بغرض وصف وتحليل ثقافة معينة وصلت من خلال نمو تاريخي طويل إلى حالة من التوازن المتبادل" و البنى الثقافية ما هي إلا وسيلة لتحقيق وإشباع حاجات معينة²، وهو يعتبر أن الثقافة أو الجهاز الثقافي يعمل إلى حد كبير في نفس الاتجاه الذي تسلكه الغرائز الطبيعية وهو يحقق نفس الأهداف وهي إشباع الاحتياجات البشرية على الرغم من اختلاف ميكانزمات كل منها³ والحاجات حسب "مالينوفسكي" هي القوى الأساسية الكامنة وراء الظواهر الثقافية، حيث خصص الحاجات الثقافية وشرحها قائلاً في ذلك: «إن الاحتياج الثقافي هو مجموعة كبيرة من الظروف التي يجب إشباعها إذا ما أريد للمجتمع أن يبقى ولثقافة ما أن تستمر» ويرى أن إشباع هذه الحاجات الثقافية يكون عن طريق الاستجابات الثقافية⁴

كما يرى "راد كليف براون" في البناء «إطاراً للمجتمع كعلاقة منظمة بين الوحدات الاجتماعية القائمة على أساس القرابة، الجنس، السن، المصلحة المشتركة، المكان، المنزل» كما يعني بالبناء: «نوعاً من الترتيب المنظم للأجزاء أو المكونات.

¹ جمال فزة: المنهجية الأنثروبولوجية بين إدوارد فستر مارك وإيفانز بريشارد، دار الأمان د/ط، الرباط، المغرب، سنة 2013، ص 107.
² السيد حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها، منشأة المعارف، دط، الإسكندرية، مصر، سنة 2002، ص 55.
³ إيكه هولكترانس: مرجع سبق ذكره، ص 147.
⁴ نفس المرجع، ص 24.

لذلك يرى أن البناء الاجتماعي هو تنظيم للأشخاص في علاقات منضبطة ومحددة مؤسساتيا وهو شبكة من العلاقات الاجتماعية»¹.

ومع تعدد رواد هذا الاتجاه فإن أغلبهم ينطلق من مبدأ أن الكل يمكن أن يمثل جزء منه إذ تعتبر الممارسات الشعائرية جزء من المجتمع وتعبّر عن النظام أو البناء الاجتماعي كما أنها ذات طبيعة تكاملية فالجزء يمثل الكل لذلك فهم الجزء يساعد في فهم الكل نظرا لتوفر عنصر التساند الوظيفي بين الأجزاء في إطار الكل².

ورغم اختلاف رائدي البنائية الوظيفية إلا أنهما يلتقيان في فكرة جوهرية في تعريفهما للنظرية من خلال ما أورده "مالينوفسكي سنة 1927 قائلا: " إن عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يريد أن يعرف كيف تؤثر الجوانب المختلفة للثقافة بعضها في بعض وإلى أي مدى تساهم في أداء المخطط الثقافي لعمله المتكامل "، كما أورد"راد كليف براون" تعريفا يوافق هذا التعريف يقول فيه: " أن الوظيفة كرابطة بين البناء الاجتماعي وعملية الحياة الاجتماعية فهي أي نشاط متواتر مثل عقاب جريمة أو المراسم الجنائزية فهو الدور الذي يلعبه النشاط في الحياة الاجتماعية ككل ومن ثم مساهمته في الحفاظ على استمرار البناء"³، كما يرى أن الشعائر تمثل طريقة رمزية تعبر عن العواطف فهي رابط بين الشخص والشيء المقدس ذو طابع ديني، تهدف للعمل على تقوية الروابط الاجتماعية وتساعد على التخلص من التوتر والاضطراب⁴، هذا ما ينطبق تقريبا على ممارسة "لالة القايمة" ممارسة فعلية، لها بعد رمزي وآخر مادي والتي تقام في جوا من التكافل والفرحة والفرجة للتعبير عن العواطف من خلال الكثير من الطقوس، وهذا ما ورد في الفصل الرابع من دراستنا.

¹ إيكه هولكترانس، مرجع سبق ذكره، ص، ص، 61، 63.

² السيد حافظ الأسود، مرجع سبق ذكره، ص، 56.

³ إيكه هولكترانس، مرجع سبق ذكره، ص، 369.

⁴ نقلا عن منال عبد المنعم السيد جاد الله: أثر الطريقة الصوفية في الحياة الاجتماعية لأعضائها دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب، أطروحة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، قسم الأنثروبولوجيا، سنة 1990، ص، 93.

ربما ما قدمه " راد كليف براون" عن هذه الطقوس كاف جدا من خلال اعتباره للطقوس تعبيراً عن المشاعر والتمسك بقيم معينة سواء السحر والتحريمات لبعض الأشياء حيث اعتبرها كلها رمزية في جوهرها ومن ثملها نتائج مهمة ومعتبرة بالنسبة لممارسيها¹

فوظيفة التضحية كما يقول "روني جيرار René Girard" هي تحقيق اللحمة²، وبالسمة هي بنية لغوية ذات بعد ديني كما تشكل بنية رمزية لها وظائفها أهمها الوظيفة الاستعطافية والتيمنية التي تهدف لطلب المعونة من القدرة الإلهية كما تؤدي الوظيفة الوقائية للتخلص من التأثيرات السيئة الناتجة عن أرواح الجن والكائنات اللامرئية هذه الوظائف هي على مستوى المعتقد في حد ذاته أما بالنسبة للمبشرين فإنها تحقق الهدوء النفسي لهم وتساعدهم على التخلص من القلق والتوتر أي وظيفة الاستقرار الاجتماعي³ وهنا يقول "عبد الغني مندوب" أن البسمة هي ترياق ضد القلق والتوتر اللذين ينتابان المعنيين بها⁴ ولو نأخذ الموت كبنية تؤدي وظيفة في كافة المجتمعات الإنسانية سنجده يشكل غموضاً لها كلها مثيراً للخوف لأن الموت البيولوجي يرافقه جانب خفي مشحون بقدر كبير من الشحنات الميتافيزيقية لذلك عملت مختلف الثقافات على امتصاص ذلك الخوف بوضع جملة من الطقوس التي تتدبر ذلك القلق والتوتر بهدف تصريف الانفعالات الناتجة عنه هذه الطقوس هي في الأساس بنى لها جانب مادي وآخر رمزي لامادي تؤدي وظيفة مهمة جداً في المجتمعات هي التخفيف من الأزمة الوجدانية من خلال التضامن القوي لكل أعضائها⁵، وربما الوظيفة الأكثر أهمية من التضامن بل التي يعتبر التضامن الاجتماعي تمهيداً لها هي إعداد الأحياء لتقبل فكرة الموت وهذا ما أقره " سيغموند فرويد Sigmund Freud" في مؤلفه " الحب والحرب والحضارة" يقر بأن الإنسان (البدائي) حين يفقد عزيزاً يشعر بالحزن ويستدخل فكرة أنه هو الآخر سيموت مادام العزيز قد مات⁶، فطقوس الموت لها وظائف متعددة أولها الوظيفة النفسية التي تتمثل في التخفيف من فضاة موقف الموت ومساعدة أقارب الميت لتجاوز أحزانه

¹ أكبر، س، أحمد: نحو علم الإنسان الإسلامي، تعريف ونظريات واتجاهات، ترجمة: عبد الغني خلف الله، دار البشير للنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، سنة، 1990، 79.

² عبد الغني مندوب: مرجع سبق ذكره، ص، 148.

³ نفس المرجع، ص، 123.

⁴ نفس المرجع، ص، 149.

⁵ نفس المرجع، ص، 157، 158.

⁶ سيغموند فرويد: الحب والحرب والحضارة، ترجمة: عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد ط1، الإسكندرية، مصر، سنة 2003، ص، 29.

ويتقبل فكرة الموت لمواصلة حياته¹ هذا ما أكدته أيضا " مرسيا إلياد" الذي اعتبر أن طقوس الموت بقدر ما تعد الأموات للانتقال لعالم الأموات فهي في المقابل تعد الأحياء لتقبل فكرة الموت أيضا².

لازمت المقاربة البنائية الوظيفية بحثنا كاملا حيث ركزنا من خلالهما على الممارسات التي تضم الطقوس والشعائر والممارسات المرتبطة بالمعتقدات الشعبية محل الدراسة حيث يمثل كل واحد منها بناءا اجتماعيا وثقافيا يؤدي وظيفة معينة في المجتمع، هذه البنى حسب المقاربة الوظيفية هي أنماط وقواعد السلوك التي تتصل بمظاهر معينة من مظاهر الحياة الاجتماعية كالتعاويد التي تستعمل تحصينا من الحسد أو السحر مثلا ، فهي تعمل على استمرار الحياة الاجتماعية أو تدخل عليها تعديلات مثل طقوس العبور التي تتم ممارستها أثناء الانتقال من مرحلة لأخرى بغض النظر عن طبيعة المرحلة كالختان والثقاف في مجتمع الدراسة وفي كل أشكال الحياة الاجتماعية كما تحافظ المعتقدات حسب المقاربة الوظيفية على استمرار وجود اجتماعي معين أو إلغاء آخر في المقابل .

لقد عملنا وفق هذه المقاربة انطلاقا من ثراء موضوعنا بالكثير من الممارسات التي تشكل بنى أو تتضمن بنى تؤدي وظائف متنوعة ومتعددة، هذا الثراء والتنوع نابع أصلا من طبيعة مجتمع البحث الثري بالمعتقدات الشعبية وقد أخذنا بعض النماذج على سبيل المثال لا الحصر ودون انتقائية كأمثلة فقط لتوضيح كيفية استخدامنا المقاربة البنائية الوظيفية فالشعائر حسب "راد كليف براون" تهدف للعمل على تقوية الروابط الاجتماعية وتساعد على التخلص من التوتر وتعمل على استقرار الفرد والجماعة بل والمجتمع كما تقلل من حدة الاضطرابات النفسية لدى الفرد وتمده بمشاعر الطمأنينة وتوحي له بالتغلب على أزمته وتقويه في مواجهة اضطراباته³، وهذا ما ينطبق على مجتمع البحث بحيث تمثل العزائم أحد الممارسات التي تصنف في إطار طقسي شفاهلي بنيته الخاصة له بنية المادية تتمثل في استخدام وله بنية رمزية يظهر جانب منها في سطة .

¹ أمال قرامي : الاختلاف الثقافي في الثقافة العربية الإسلامية "دراسة جندي"، المدار الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان ، سنة 2007، ص، 253.

² مرسيا إلياد: مرجع سبق ذكره، ص، 106.

³ منال عبد المنعم السيد جاد الله ، ص، 93، 95.

وله وظيفته علاجية تتمثل في التنفيس عن مكبوتات المبحوثات اللواتي يمارسنها حيث تنقص من مستوى التوتر لديهن والقلق وتحقق لهن راحة نفسية وهدوء.

وفي نفس السياق يقول "برونسو مالينوفسكي" أن السحر له وظيفة تعويض النقص إذ يرى أن هذا الأخير ما هو إلا رد فعل لشعور الإنسان بالقصور ، وقلة الحيلة في عالم خارج عن سيطرته ولا قدرة له في التحكم فيه ، ولا في ظواهره، إذا فالسحر له وظيفة نفسية هي جلب الحظ والنجاح أو إبعاد الخطر والشر ، وله وظيفة معرفية وهي سد الثغرات في المعرفة السببية لظواهر الطبيعة وما غمض منها، والعلاقات بين الناس ¹، هذا فعلا ما وجدناه لدى المبحوثات فتعلق تميمة سحرية وهي في الأساس بنية مادية ورمزية تؤدي وظيفة تحقيق الراحة بالنسبة للزوجة المهددة بهجر زوجها لها أو الطالبة التي على وشك الدخول في مسابقة للعمل أو العزباء التي تنتظر عريسا قد تجلبه تلك التميمة بأسرع ما يمكن، تلك هي وظيفة تحقيق الراحة والهدوء والاستقرار والتخلص من التوتر والقلق لدى المبحوثات ، كذلك التضحية التي تمثل طقسا دينيا تلتصق به معتقدات شعبية متوارثة وبنية لها كيان مادي وآخر لامادي يظهران من خلال عملية إسالة الدم ، حيث يعتبر الدم بنية مادية وبنية لا مادية في نفس الوقت قد يجوز أن نقول بنية رمزية حيث تمثل هذه الإسالة تحقيق اللحمة على حد رأي "روني جيرار"، كلها بنى تؤدي وظائف تتأرجح بين جوانب كثيرة أبرزها الجانب النفسي والاجتماعي، والأمثلة كثيرة عن الممارسات التي تتضمن معتقدات كبنى مادية ورمزية تؤدي وظائف كثيرة كعلم الولي الصالح "علي بن حميدة" الذي يمثل بنية مادية ورمزية ويؤدي وظيفة مهمة جدا هي العمل على تعبئة الأتباع وإعلان الولاء للولي وتحقيق اللحمة الاجتماعية بين الجماعات المترددة على هذا الولي في مجتمع البحث، أيضا تلك الطقوس الجنائزية التي تقام من لحظة وفاة الشخص وحتى بعد دفنه بأيام قد تطول وقد تقصر، بحيث تمثل تلك الطقوس بنى هي الأخرى مادية أو رمزية أو كلاهما معا والتي تؤدي وظيفة مهمة جدا هي إعداد الأحياء لتقبل فكرة الموت والإنقاص من حدة صدمة الفقد ، وإعداد أهل الميت للعودة للحياة الطبيعية بتقليل ضغط الصدمة وتقبل فكرة فقد العزيز، كلها وظائف هامة في مجتمع البحث.

¹ مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، ط9، بيروت، لبنان، سنة 2005، ص154.

إن العمل وفق هذه المقاربة ضروري جدا في بحثنا لكنه غير كاف خاصة وأن العمل على الوصول إلى المعنى أمر صعب بالنسبة لعناصر معينة كالرموز بالنسبة للمقاربة البنائية الوظيفية لذلك استعملنا بالتوازي معها حسب ضرورة وطبيعة كل مرحلة في بحثنا خاصة مرحلة التحليل التي تفرض بل تحتاج لمقاربة الفهم لـ "ماكس فيبر" كما تفرض التأويل والبحث في الرموز.

انطلاقاً من الهدف العام للأنثروبولوجيا والذي يمثل الهدف العام لبحثنا المتمثل في البحث عن المعنى فإن مقاربة الفهم هي الأقرب لخدمة هذا الهدف لذلك اعتمدناها في بحثنا حيث يعتبر "ماكس فيبر" أن أصل الحياة الاجتماعية هو الفعل والنشاط الإنساني الذي يمتلك معنى وحتى يتم فهمه حسب "ماكس فيبر" يجب التعرف على معنى النشاط الاجتماعي والذي عرفه على أنه: "السلوك الإنساني ولا يهم إن تعلق الأمر بفعل داخلي أو خارجي بخضوع أو بتسامح، هذا السلوك الذي يرفقه الفاعل أو الفاعلين بمعنى ذاتي"¹، "يرى ماكس فيبر" أن سوسيولوجيا الفهم ليست بالانطلاق من المجتمع ولكن من الفاعل الاجتماعي من خلال فعله الذي يشترط أن نبحث فيه عن المعنى المستهدف: « le sens visé » بالاعتماد على التفسير مركزاً عن الأسباب التي أنتجت الفعل والظروف المحيطة بإنتاج هذا الفعل الفاعل الاجتماعي نفسه كما يقول "ماكس فيبر" قد لا يأخذ بعين الاعتبار بعض الإكراهات التي تولد لديه الدوافع للقيام بالفعل الاجتماعي وعلى الباحث التوصل لها ثم شرحها وتفسيرها².

هذا ما ينطبق على أحد تساؤلات إشكاليتنا والذي يبحث في أسباب هذه التمثيلات لدى المرأة في مدينة الشريعة، وهل تمسكها ببعض الممارسات محل الدراسة راجع لمجرد تواتر لها تم توارثه عبر الأجيال من خلال التشريب والتنشئة الاجتماعية التي تعتبر فيها الأم هي المدرسة الرائدة، هذا من جهة ومن جهة أخرى التوصل لتفسير هذه الممارسات ومعرفة معناها.

¹ كاترين كوليتيلين: ماكس فيبر والتاريخ، ت، جورج كتورة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، لبنان، سنة 1994، ص 88، ص 90.

² إكرام عدنني: سوسيولوجيا السياسة عند ماكس فيبر، منتدى المعارف، ط، بيروت لبنان، سنة 2013، ص 34، 37.

بالرجوع لجزئيات موضوعنا في كل عناصره نقف أمام حاجة كبيرة لفهم الكثير من هذه الجزئيات والعناصر هذا الفهم الذي يتحقق مبدئيا من خلال المقاربة البنائية الوظيفية ومقاربة الفهم لـ "ماكس فيبر" والذي يبقى في بعض جوانبه في حاجة لمقاربة تكميلية تخدم جوانب كثيرة فيه، هذا ما وجهنا لاستدعاء المقاربة التأويلية وتحديد الرمزية لفك شفرات بعض الرموز والتوصل لمعناها الخفي، على الأقل بالنسبة للمبحوثات .

فالمقاربة التأويلية كما يقول الدكتور "عبد الغني منديب" هي دراسة تصب في الاتجاه التأويلي¹، وتعتبر التأويلية الرمزية فرعا في الأنثروبولوجيا، تحمل في ثناياها منهجا ومقاربة حديثة جدا ظهرت عند "كـ" كيلفورد جيرتز "Kilford Guirtez"، تعالج الحياة الاجتماعية والأنشطة الثقافية من حيث ظواهر يمكن دراستها وفهمها على أنها حوار للمعاني أو نقاش يتعلق بالرموز المتضمنة لتلك المعاني، حيث يؤكد "كيلفورد جيرتز" في كتابه "تأويل الثقافات" أن الثقافة هي نسق للرموز القابلة للتأويل لدرجة أنه عرف الثقافة على أنها "نمط من المعاني المتضمنة في الرموز والمتداولة تاريخيا وهي نسق من التصورات المتوارثة التي يعبر عنها في أشكال رمزية من خلالها يوصل وينمي الناس معرفتهم بالحياة واتجاهاتهم نحوها" ويرى أن كل موضوع يمكن أن يكون رمزيا سواء كان موضوعا طبيعيا أو صناعيا، كما أن الأحداث أو الوقائع مثل الشعائر يمكن أن تكون ذات دلالات رمزية²، ويرى "كيلفورد جيرتز" أن التأويل لا يتطلب تعاطفا وجدانيا حدسيا أو الدخول في عقول الآخرين أو أفضل وسيلة تضمن للتأويل صدقه أو مصداقيته واستمراره تتمثل في إثارة الموضوع ومناقشته بصورة مستمرة مع الإخباريين أو الأفراد (المبحوثين)، حيث يعبرون عن تصوراتهم وتأويلاتهم لأحداث معينة ويصحون ويصوبون التصورات التي تفهم عنهم خطأ، بحيث يتحقق الاتفاق والفهم المتبادل بينهم وبين الباحث، وعندما يقدمه المبحوثون يأتي دور الباحث في كتابة ما فهمه أو قرأه في تقريره العلمي، أي يظهر دور التفسير والتأويل الأنثروبولوجي³.

¹ عبد الغني منديب: مرجع سبق ذكره، ص 68.

² السيد حافظ الأسود، مرجع سبق ذكره، ص 113-114.

³ نفس المرجع، ص 116، 121.

من خلال عملنا على الممارسات التي تتضمن وطقوسا ووقائع ذات دلالات رمزية قد يشكل كل رمز فيها معنى مهم بالنسبة لتمثيلات المرأة الشريعية ويوضح جوانب مهمة في هذه التمثيلات ويرسم تصورات المبحوثات لهذه الممارسات فقد اعتمدنا هذه المقاربة لتقريب المعنى وتوضيحه أكثر بالتركيز على البعد الرمزي وعلى الجانب المضمّر لدى المبحوثات للتوصل لتمثلاتهن.

لقد ذكرنا في إشكاليتنا جملة من المستلزمات انطلاقا من أسباب اختيار الموضوع، وأهدافه وأهميته ثم مقارباته كبناء متكامل منطقيا ومنهجيا يؤسس لطرح تساؤلات هذه الإشكالية لتحقيق التكامل بين مستلزماتها حيث فرضت طبيعة هذا العمل البحثي وجود سؤال مركزي تليه ثلاث تساؤلات فرعية تخدم صميمه .

لكن الجدير بالذكر قبل التطرق لها أن رثوه بأن دراسة المعتقدات الشعبية تعتبر أمرا صعبا للغاية نظرا لطبيعة المعتقد ومصدره وطرق تداوله وتكونه - فكما يقول "محمد الجوهري" فيمؤلفه: " الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية" أن المعتقدات الشعبية هي الأصعب من حيث التناول والأعقد من من حيث الدراسة لأنها خبيئة في صدور الناس وهي لا تلقن من الآخرين بل تختمر وتتشكل بصعوبة ويلعب فيها الخيال الفردي دوره ليكسبها طابعها الخاص¹.

إن هذه العبارة الأخيرة في مقولة " محمد الجوهري" المتعلقة بجانب دور الخيال الفردي في إصباغ المعتقد طابعا خاصا ينعكس مباشرة على التمثيل باعتبار جزء من التمثيل مرتبط ببعض العمليات العقلية أولها تجريد المحسوس على مستوى الدماغ وتحديدًا في منطقة الخبرات الخاصة la région cérébrale كيف لا وهي التصورات في شقها العقلي والفعل في جانبه الممارساتي – عادات، تقاليد، طقوس، شعائر...، الأمر الذي يفتح لنا المجال لتوضيح فكرة هامة جدا وضرورية جدا حول التمثيلات من حيث طبيعتها وتأثير هذه الطبيعة على الدراسة خاصة من الناحية المنهجية، "باعتبار التمثيلات تتكون من ذوق وقول وفعل".

¹ محمد الجوهري، مرجع سبق ذكره، ص، 43.

والوصول لهذه المحاور الثلاث ميدانيا شاق جدا إن لم نقل انه مستحيل خاصة بالنسبة لمحور الذوق، بالإضافة لكون الكثير من المعتقدات تختفي في صدور الناس والكثير منها يتم إخفاؤه تعمدًا منهم نظرا لطبيعة وصيغة المعتقد في حد ذاته ، مما يصعب العمل عليها منهجيا وميدانيا، هذه المقولة فيما قدمه " عبد الغني مندوب " في كتابه بعنوان : " الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب " والذي ذكر فيه نفس الصعوبة والكيفية التي يعالج بها موضوع التمثيلات منهجيا بمحاولة تجاوز هذه الصعوبة منهجيا أيضا.

وقبل ذكر مقولته وجب التطرق لمفهوم التمثيلات بإيجاز لأن الصعوبة لن تفهم إلا بعد توضيح بسيط لهذا المفهوم .

فالتمثيلات هي المدخل المنهجي والمنطقي في دراستنا للمعتقدات والتي تعني : "مجموع المعتقدات والتصورات والإدراكات والمواقف تجاه الطبيعة والمجتمع التي تنتظم في تشكيلها لدلالات منطقية يسميها " ماكس فيبر " بالنظرة للكون وتتم صياغة هذه التمثيلات المشكلة للنظرة إلى الكون انطلاقا من فهم رمزي غير ممنهج نابع من الحس المشترك اليومي يدرك به الناس الكيفية التي يوجد عليها عالمهم الاجتماعي ، وعلى الرغم من أن النظرة إلى الكون تشكل في الواقع الخلفية الضمنية لمجمل الأنشطة الاجتماعية للمبشرين الذين يستقروا بها كل وارده ويستندون إليها في توضيح كل نازلة، فإنهم يأخذونها بشكل تلقائي ويتعاملون معها كمسلمات تقع فوق مستوى التساؤل ، وهنا يقول " عبد الغني مندوب " أيضا : " أن هذه المعطيات تجعلهم لا يملكون قدرة التعبير عنها مما يجعل عملية رصدتها من قبل الباحث مهمة صعبة لأنها تعتمد فقط على تسجيل الدلالات المحمولة في أقوال (عناصر القول في التمثل) وأفعال (عناصر الفعل في التمثل وهو الممارسة) المبشرين وإنما تقتضي بالأساس فهم واقعهم المعيش برمتهم طريقة إعادة بنائه وتركيبه فالتمثيلات المؤنثة للنظرة إلى الكون متناثرة في كل أركان هذا الواقع الاجتماعي فهي تقبع داخل كل الصيغ الرمزية – من صور واستعارات وتشبيهات- التي يستعملها الناس للتعبير عن إدراكهم للواقع الاجتماعي وتوجد في كافة الترتيبات الاجتماعية على اختلاف أشكالها»¹ .

¹ عبد الغني مندوب: مرجع سبق ذكره، ص، 08

يكمل "عبد الغني منديب" مقولاته حول منهجية دراسة التمثيلات بطرح فكرة هامة حول الطبيعة المنهجية والإبستمولوجية للباحث الذي سيجمع شتات هذه التمثيلات التي تكون النظرة إلى الكون مجيباً في ذات الوقت بأن اختياره الوحيد يتمثل في التوصل لمعرفة هذه النظرة إلى الكون عند مبحثيه هي قدرته على جعل تجربتهم الحياتية واضحة ومفهومة¹.

لقد نقلنا حرفياً مقولات "عبد الغني منديب" لغرض نقل الفكرة التي طرحها عن المنهجية المناسبة لدراسة التمثيلات مع كل الصعوبات التي تحملها في طياتها وهو لم يذكر بتاتا عنصر الذوق فقط اكتفى بذكر عنصر القول والفعل لأن العمل على الذوق أمر قد يكون مستحيلاً فقط يمكننا التعرف عليه من خلال قول وفعل المبحوث وهذا ما اعتمدناه في طريقنا لمعالجة تمثيلات المبحوثات في مجتمع بحثنا للمعتقدات الشعبية محل الدراسة، وللتوضيح أكثر فإن دراسة التمثيلات تخضع لقواعد منهجية تتعلق بتلك المحاور الثلاث التي ذكرها عبد الغني منديب ويدعم هذه القواعد المنهجية ما ذكره كل من "ريمون كوفي" وليك فان كوبنهودت" في دليل البحث الاجتماعي بقولهما أن: "الباحث إذا أراد أن يفهم تمثيلات مبحثيه فلا يجب أن ينساق لوجهات نظرهم السطحية في لحظة طرح السؤال عليهم بل عليه التساؤل حول هذه التمثيلات في محتوى تجاربهم المحسوسة الواقعية التي تنكشف خفاياها في سياق سوسيوقافي تاريخي"²، لقد ركز الباحثان على مضمون تجارب المبحوثين في سياقها التاريخي والسوسيوقافي هذه التجارب التي تعبر عن الممارسات التي تعبر بدورها هي الأخر عن الفعل الذي يمثل المحور الثالث من التمثيلات.

من هنا طرحنا السؤال المركزي لإشكالية موضوعنا حسب الشروط والمعايير الواجب توفرها في سؤال الانطلاق من وضوح وقابلية إنجاز ومواءمة³، بالنسبة لمعيار الوضوح فإن سؤالنا المركزي للإشكالية غير قابل للتأويل أي له معنى أحادي أي يفهمه كل قارئ بنفس الفهم لدى البقية monosynique، أما قابلية الإنجاز فقد حاولنا معرفة حدودنا في العمل من حيث الميزانية الزمنية له فقد استغرقنا مدة ثلاث سنوات ونصف في معالجته وهذا المدة من البداية كانت كافية لأننا حددنا حدود العمل خاصة بالنسبة للإطار المكاني حيث

¹ نقلاً عن عبد الغني منديب: مرجع سبق ذكره، ص 09.

² Luc Van Campenhoudt et Raymond Quivy : op.cit, page, 84.

³ Ibid, page, 102.

حصرنا العمل داخل حدود مدينة الشريعة أو من حيث الميزانية المعرفية بحيث حاولنا الحصول على ببليوغرافيا في جوهر الموضوع والتي كانت في الثلاث سنوات الأولى ببليوغرافية تخدم الموضوع لكن في النصف سنة الأخير من العمل استطعنا الحصول على الكثير من الدراسات السابقة التي تخدم موضوعنا والتي تعتبر محركا جوهريا له بالنسبة للميزانية المادية كانت كافية ولم نجد صعوبة لدرجة الاستحالة في توفيرها لأننا عملنا على مجتمع بحثنا كما أننا حصلنا على تربص قصير المدى استفدنا منه كثيرا في عملية الجمع الببليوغرافي، أما المواءمة فقد حاولنا التقيد ببعض الميكانزمات المنهجية للتخلص من الأحكام المسبقة في العمل وعدم إضفاء الصفة الذاتية لنا على العمل وكذا الابتعاد على القيم الذاتية والأحكام الفلسفية والقيمية والأخلاقية في دراستنا لذلك جاء سؤالنا المركزي لإشكاليتنا كما يلي :

السؤال المركزي:

ما هي تمثيلات المرأة الشريعة لبعض المعتقدات الشعبية في مجتمعها؟

والجدير بالذكر أننا استخدمنا التساؤلات بدلا من الفرضيات لأن طبيعة أغلب الدراسات الأنثروبولوجية إن لم نقل كلها تفرض العمل وفق التساؤلات بصفة عامة وطبيعة موضوعنا على وجه الخصوص تفرض العمل وفق التساؤلات لا الفرضيات كون بحثنا كفي يكد يخلو تماما من الكم ومرن غير مرتبط بالفرضيات التي تحيل للجانب الكمي في غالب الأحيان.

وتجزأ تفاصيل موضوع التمثيلات جاءت كما يلي:

بالنسبة للتساؤلات الفرعية فهي ثلاثة جاءت حسب ما تمليه ضرورة دراسة التمثيلات بين محور للذوق والقول والفعل وكما سبق وان ذكرنا أن العمل على الذوق أمر منوط بالقول والفعل وربما يتلازم الذوق والقول أكثر من الفعل على الأقل على مستوى المظاهر والممارسات فقد تلازم هذين العنصرين ميدانيا فقط رغم انفصال كل منهما عن الآخر لعدم إمكانية الفصل بينهما أثناء التحقيق الميداني، نظرا لطبيعتهما ال مرنة ولكون أحدهما يكمل الآخر، كما أن العمل على الذوق أمر غير ممكن وللإشارة فإننا نقصد بالذوق في بحثنا

الاستحسان والاستهجان الذي استدللنا عليه من خلال القول والفعل، فجاء محور خاص بالذوق والقول معا طرحنا من خلاله تساؤلنا الفرعي كمايلي:

- التساؤل الفرعي الأول:
- ما قيمة المعتقدات الشعبية عند المرأة الشريعية التي تمارسها في حياتها الاجتماعية؟
- أما المحور الثاني فخصصناه انطلاقا من طبيعة التمثيلات المنهجية للفعل وطرحناه كمايلي:
- التساؤل الفرعي الثاني: "حول الفعل" أي الممارسات
- كيف تظهر المعتقدات الشعبية محل الدراسة على مستوى ممارسات المرأة الشريعية؟
- أما التساؤل الفرعي الثالث فخصصناه لأسباب التمثيلات والأسبابجزء لا يتجزأ ولا يمكن الاستغناء عنه لمعرفة معنى التمثيلات في بحثنا، لذلك طرحناه كمايلي:
- التساؤل الفرعي الثالث: "حول أسباب هذه التمثيلات"
- ما هي الأسباب الكامنة خلف تمثيلات المرأة الشريعية لهذه المعتقدات؟ وحتى نتمكن من الإجابة عن إشكالية بحثنا سننتقل على حد قول " ريمون كيفي وليك فان كوبنهودت" لمرحلة كيف؟ وهي المرحلة التي يقصد بها كيف يمكن للباحث أن يجيب عن إشكالية موضوعه وهو يقصد بها المناهج والأدوات المنهجية الملائمة والتي تفرضها طبيعة موضوعه والتي توصله في النهاية للهدف من عمله العلمي¹.
- بالنسبة لكيف في موضوعنا فإن طبيعته فرضت المنهج الأنثروبولوجي بأدواته حسب ماتقتضيه هذه الطبيعة من جهة ، وحسب ما تحتاجه الدراسة الميدانية الأنثروبولوجية من جهة أخرى ، وهذا ما سيتم التطرق في العنصر الموالي من عملنا.

¹Luc Van Compenhoudt et Raymond Quivy ;op. ,page,80,83 .

أ-2- النماذج والتقنيات المنهجية:

أ-2-1- الدراسة الاستطلاعية :

إن العمل الاستطلاعي يرتبط بالعمل البحثي الذي يكون في شكل سؤال مبدئي يعرف بسؤال الانطلاق الذي يحتاج لمعلومات معينة لموضوع الدراسة والتي يتم التوصل لهما من خلال هذا العمل والمتكون من قسمين واللذين يتماشيان معا بالتوازي، أولهما القراءاتوثانيهما المقابلات الاستكشافية، بالنسبة للقراءات فإنها توجه الباحث وتمكنه من تحقيق المواءمة في موضوع بحثه وتكون ذات صلة بسؤال الانطلاق كما تحقق نوعا من العقلانية والمنطقية في برنامج العمل على موضوع البحث، وتصبح بمثابة موجه في عملية التحليل والتأويل، وفي المقابل نجد المقابلات الاستكشافية التي تكمل هذه القراءات، ودورها مهم جدا في البحث¹، فهي أولا ليست مقابلات للتأكد من فرضيات البحث ولا لإثبات وتأكيد أفكاره ولا أداة لجمع المعطيات ولا لتحليلها بل هي منفذ للتفكير وتوجيه القراءات وللتعرف على أبعاد ومحاور مشكل معين بذاته ، لأن الباحث لا يمكنه أن يفكر في بحثه بطريقة عفوية ولا عشوائية، حيث تساعده هذه المقابلات على تقادي الوقوع في الأحكام المسبقة²، إن الهدف من المقابلات الاستكشافية ليس تأكيد أفكار مسبقة للباحث بل فتح المجال له مرة أخرى لتخيل أفكار أخرى، والاستطلاع من خلال هذه المقابلات له عمل مضاعف من جهة يمثل مصدر للمعلومة ومن جهة ثانية تصبح المقابلة واضحة في حد ذاتها من حيث الناحية الإجرائية كإجراء يقوم به المبحوث بذاته ويحدد حقيقة عميقة خاصة به، كما تعمل المقابلات الاستكشافية الانفتاح على مناهج وأدوات منهجية أخرى تكميلية، وتساعد الباحث على إعادة صياغة سؤال الانطلاق³.

بعد الجمع الببليوغرافي والتوصل لمستوى معين من القراءات وبعد صياغة سؤال الانطلاق لدراستنا قمنا بالعمل الاستطلاعي الذي هدفنا من خلاله لجس نبض مجتمع بحثنا من خلال إجراء ستة (06) مقابلات استكشافية مع ستة مبحوثات لهن إطلاع جيد بمجتمع البحث حيث

¹ Luc Van Compenhoudt et Raymond Quivy ;ibid ,page77

² ibid ,page,69.

³ bid,page77

طرحنا مجموعة من الأسئلة التي لا نهدف من خلالها لجمع المعطيات بل للتعرف على مجتمع البحث من جهة وللوصول لفكرة واضحة عن الإطار المنهجي الذي سنعالج من خلاله موضوع دراستنا والكيفية التي سيتم بها وللتمكن من استخدام هذه الأداة المنهجية عند بداية العمل الميداني، كانت هذه الدراسة الاستطلاعية في النصف الثاني من شهر مارس لسنة 2013 وهذا ماتمت الإشارة له في الفضاء الزماني للدراسة.

ومما تجدر الإشارة له وهو أمر مهم جدا أن كوننا من مجتمع البحث فهذا لا يعني إلغاء العمل الاستطلاعي ولا يعني إلامانا وفهمنا لمجتمع البحث وإلا لما قمنا بهذه الدراسة، فكوننا أحد أفراد البحث لم يضعنا في موقف الشعور بالفهم والإطلاع عليه، كما لم يعتم نظرنا المنهجية لذلك أجرينا الدراسة الاستطلاعية انطلاقا من ضرورتها المنهجية والمعرفية.

أ2-2- الدراسة الميدانية :

يمثل النزول للميدان أصعب مرحلة في البحث الأنثروبولوجي ونجاحها مرتبط بإذن الدخول للميدان¹ فالميدان مرتبط بالدراسات الأنثروبولوجية حيث يقيم الباحث في مجتمع البحث لمدة معينة ويلاحظ نمط عيش المبحوثين كان يلاحظ الحفلات ، الطعام ... لمدة معينة كما يلاحظ كل الممارسات والمعاملات الاجتماعية الخاصة بمجتمع بحثه، وإذا كان الميدان جديد على الباحث فإن اللحظات الأولى للباحث في التحقيق الميداني تمثل مرحلة استكشافية وهنا عليه التحلي بالحذر وقوة الانتباه².

وبقاء الباحث في مجتمع البحث أمر مهم للبحث ويمثل خطوة إستراتيجية في البحث تمكنه من التعرف على مجتمع بحثه خاصة من خلال الملاحظة بالمعايشة وهنا يجدر بالباحث أن يكون ملما بكل جوانب التحقيق الميداني المعرفية والمنهجية وأهما المدة الزمنية التي سيقضيها في الميدان والتي تعتبر أهم خاصية وأهم خطوة من خطوات نجاح التحقيق الميداني، كما يجب عليه توفير المتطلبات المادية التي تسهل عمله في الميدان³

¹ جيامبييترو وجوبو: إجراء البحث الإثنوغرافي، ترجمة: محمد رشدي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، مصر، سنة 2014، ص، 249.

² Jean Claude Combessie : La méthode en sociologie, la découverte, 5^{ème} édition, Paris, 1996, pages, 13, 14.

³ François Laplantine : La description ethnologique, François de Singly, Nathan, sd, Lyon, pages, 50, 51.

لقد ذكرنا عملنا الميداني بالشرح والتوضيح من خلال المنهج والتقنيات المنهجية المستخدمة .

أ-2-3-المنهج الأنثروبولوجي:

إن الحديث عن المنهج الأنثروبولوجي يستدعي أولاً فهم معنى المنهج، فكلمة منهج تعود للأصل اليوناني: " Méthodes " والتي استعملها "أفلاطون" بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة كما استعملها "أرسطو" أيضاً بمعنى "بحث" والمعنى الاشتقاقي لها يدل على الطريق المؤدي إلى الغرض المطلوب¹، وقد وضع فرنسيس بيكون "في كتابه" الأورغانون الجديد سنة 1620 تعريفاً للمنهج صاغ فيه قواعد المنهج التجريبي بوضوح.

كما عرف المنهج أيضاً على أنه "فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون لها جاهلين أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون، بها عارفين" فالمفهوم العام لكلمة منهج يعبر عن مجموعة القواعد التي تقود خطوات التفكير العقلي في سعيه نحو الكشف عن نتيجة أو نتائج معينة².

أما بالنسبة للبحث الأنثروبولوجي فيرى الأستاذ "أحمد أبوزيد" أن السلسلة متكاملة بين ماهو نظري وما هو ميداني حقلّي إذ يمثل سلسلة اختيارات تصدر عن التفضيل بين مختلف الإمكانيات والبدائل بدءاً من اختيار نمط المجتمع المراد دراسته واختيار المنهج والأساليب واختيار المدخل النظري، حيث تخضع الاختيارات فيه لمعايير موضوعية وذاتية في الوقت نفسه، فاختيار البحث وأدواته على سبيل المثال تخضع لاعتبارات تتعلق بطبيعة مجتمع الدراسة والموضوع محل الدراسة ثم الهدف من الدراسة³.

إن هذا الاختيار لا يعني الانتقائية الذاتية بصفة عشوائية بقدر ما يعني مراعاة الميزانية الزمانية والمادية والمعرفية لتحقيق الوضوح والموائمة وقابلية الإنجاز في هذا العمل .

¹ عبد الرحمان بدوي، مناهج البحث العلمي وكالة المطبوعات، ط3، الكويت، سنة 1977، ص40

² فتحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي لشنواني: مرجع سبق ذكره، 110

³ سعد عثمان، تكامل المنهجية عند أحمد أبو زيد، مجلة العربي، "العالم والمفكر أحمد أبو زيد رائد الأنثروبولوجيا، العدد 659، وزارة الإعلام، الكويت، أكتوبر 2013، ص28.

كل هذه الاعتبارات لا يمكن أن تخرج عما أقره "بيار بورديو" عندما قال أن "الموضوع يصنع المنهج والمنهج يصنع الموضوع"، مما يعني أننا لم نقع في فخ الانتقائية ولا فخ العشوائية في العمل البحثي ولم نقم باختيار مناهج وتقنيات حسب ماتمليه رغبتنا الشخصية بل كانت طبيعة موضوعنا وخصوصيته هي الموجه في اعتماد مناهج دون غيرها وتقنيات بذاتها، خاصة وأن البحث الأنثروبولوجي مرتبط أولاً وأخيراً بالعمل الحقلية الذي يمتاز بأدواته وتقنياته المنهجية، فهو يتسع لكل المجالات نظراً لخصوبته وانفتاح هذا العلم على كل مجالات الحياة، وقد استعمل في دراسة معتقدات وممارسات لمجموع من الأفراد باختلاف أهداف الدراسات حيث تعتبر الدراسات الميدانية أو الحقلية الصفة المميزة للأبحاث الأنثروبولوجية كما تعتبر الوسيلة الأساسية التي تمكن العلماء في هذا الميدان من جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات ووصف الحياة الدينية والثقافية والاجتماعية وصفا تفصيلياً دقيقاً يستطيع الباحث بعده أن يكتب تقريراً متكاملًا ومنفصلاً عن المجتمع أو تلك الثقافة التي يدرسها.

للمنهج الأنثروبولوجي خصوصيته وتميزه النابع من طبيعة البحث وخصوصية مواضيعه وارتباطه بالميدان، ومستلزمات العمل الميداني من معاينة أنثروبولوجية وملاحظة بالمعايشة وإخباريين وحسب مستلزمات البحث الأنثروبولوجي تم استخدام ما تتطلبه كل مرحلة وحسب الضرورات المنهجية والمنطقية ، مع العلم أنه يمر بمراحل ثلاث بين اثنوغرافيا واثنولوجيا واثنوبولوجيا، فجاءت المنهجية التي ترسم معالم المنهج الأنثروبولوجي كما يلي:

أ- 2-3-1- الملاحظة :

تعتبر من أقدم وسائل جمع البيانات استخدمها القدماء في مجال الظواهر الطبيعية مثل، خسوف القمر والزلازل وغيرها وانتقل استخدامها للكثير من العلوم بما فيها الإنسانية والاجتماعية فهي: " عملية مراقبة ومشاهدة لسلوك الظواهر والمشكلات والأحداث

ومكوناتها المادية والبيئية ومتابعة سيرها واتجاهها"¹، فالباحث يقوم بنفسه من خلالها بجمع معلومات معينة دون الاتصال بالموضوع المعني أي المبحوثين².

في دراستنا لاحظنا ممارسات كثيرة لفتت انتباهنا وكانت ملاحظتنا أول خطوة مهدت للشعور بالمفارقة الذي برز في مرحلة الملاحظ بالمعيشة.

أ-2-3-2-الملاحظة بالمعيشة:

تمثل الملاحظة بالمعيشة جوهر البحث الأنثروبولوجي لأنها من أهم أدوات المنهجية المستخدمة³، فلها فضل كبير على المنهج الأنثروبولوجي فحسب الأستاذ: "أحمد أبوزيد هي : " الأساس الذي تقوم عليه بقية طرق البحث الأنثروبولوجي للوصول إلى درجة أكبر من التعمق في البحث وفي الفهم تقوم للتأكد من صحة البيانات التي يحصل عليها الباحث من الوسائل الأخرى وهي التي تمكن الباحث من الوصول إلى صورة كلية عن مجتمع بحثه وتوحي إليه بتساؤلات جديدة"، ونظرا لصعوبتها وإمكانية تطبيقها وفق شروط المعيشة فالمقصود بها "الاندماج الكامل في حياة المجتمع"⁴، حيث تسمح للباحث الأنثروبولوجي بمراقبة ومعاينة أعمال مجتمع بحثه ويحضر مناسباتهم كالحفلات والاجتماعات الدينية وكذلك الشعبية ومراسم دفن الموتى⁵، ومن خلالها يتمكن الباحث من الكشف عن الحقيقة حيث تكون الملاحظة الإثنوغرافية : " والتي هي أحد الأساليب التي يستخدمها الباحث المقيم في دراسة الشعوب (البداية)"⁶.

¹ محمد عبيدات ومحمد أبو نصار وعقلة مبيضين: منهجية البحث العلمي القواعد والمراحل والتطبيقات، دار وائل للطباعة والنشر، ط2، الجبهة، الأردن، سنة 1999، ص، 82.

² Luc Van Campenhoudt et Raymond Quivy : op.cit,page,103.

³ عبد الله عبد الغني غانم: قراءات وتطبيقات في طرق البحث الأنثروبولوجي المكتب الجامعي الحديث، ط1، الإسكندرية، مصر، سنة 2004، ص102.

⁴ سعد عثمان: مرجع سبق ذكره، ص29.

⁵ منصور مرقومة: الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) المنهج والموضوع، منشورات مخبر حوار الحضارات التنوع الثقافي وثقافة السلم، دار AGP، وهران، الجزائر، ص، 32.

⁶ نفس المرجع، ص، 32، 33.

يفيد التقارب بين الباحث ومبجوثيه في اختزال الكثير من التأويلات الذاتية والتخلص من الأفكار المسبقة التي قد توجه عملية تحليل المعطيات وجهة غير موضوعية¹.

لا تعني الملاحظة بالمعايشة فقط الملاحظة البصرية بل أيضا الملاحظة السمعية أيضا التي تعني الإصغاء إلى التفاعلات اللفظية التي تحتاج إلى الملاحظة، الإصغاء والفهم². هذا ما ينطبق علينا في هذا الموضوع، إذ اعتمدنا البحث في مجتمعنا ومسقط رأسنا مما سهل علينا العديد من الصعوبات أهمها إمكانية الاندماج في مجتمع البحث وهذا أمر إيجابي بالنسبة للملاحظة بالمعايشة وبقية مراحل البحث، هذه الملاحظة التي اعتبرها أكبر من مجرد ملاحظة بالمشاركة بل تتجاوزها للملاحظة بالمعايشة لأنني عايشة أفراد مجتمع البحث ليس الكل أو على صفة الإطلاق ولاحظت العديد من الممارسات.

كانت ملاحظاتي منذ فترة طويلة ملاحظات عادية تحمل نوعا من الاستغراب حول طبيعة بعض الممارسات، ومع مرور الزمن تحول هذا الاستغراب لشعور بالمفارقة، حيث طغت العديد من المعتقدات الشعبية والتي تعود جذور أغلبها لخرافات وأساطير تم توارثها، إذ تنعكس في العادات والتقاليد والأعراف وتنسجم في المناسبات والمواسم وتطغى على البنية التصورية للمرأة في هذا المجتمع لدرجة أن العديد من الممارسات تم التسليم بها حتى لازم الكثير منها مراحل الحياة، مثل طقوس العبور التي تظهر أثناء المرور من مرحلة لأخرى منذ الولادة وصولا إلى الطقوس الجنائزية، كما لاحظنا أن المبحوثات يلجأن لممارسات سحرية في أغلب معيشتهم، منها ما يرتبط بالتمائم، وكل أنواع تعاويذ التحصين من العين الشريرة والحسد، ومحاولة جلب الحظ الجيد والتخلص من الحظ العاثر، والتعلق بالأحلام كعالم ثاني تتحقق من خلاله أمور وتلغى والكثير من الممارسات الأخرى التي لاحظناها أثناء فترة المعايشة سواء القبلية أو المخصصة للبحث والتي تعبر عن هذه المعتقدات.

¹موريس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية " تدريبات علمية" ترجمة بوزي صحراوي وآخرون دار القصة للنشر والتوزيع، الجزائر، د/ط سنة 2004، ص، ص 186، 187.

²قويدر سيوك والزهرة قريصات: إشكالية المنهج في البحوث الأنثروبولوجية الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وثقافة السلم، كلية العلوم الاجتماعية جامعة عبد الحميد بن باديس، عدد خري وشتاء 2014، ص 109.

إن الجدير بالذكر أن الملاحظة بالمعيشة في البداية وتحديدًا قبل نية العمل على هذا البحث لم تكن مقصودة بحيث لا يمكننا ضبط فترتها بدقة كوننا عاينًا المجتمع المدروس في فترات طويلة باعتبارنا أحد أفراد مجتمع البحث، لذلك اعتبرناها ملاحظة قبلية غير مقصودة، لكن مع مرحلة التفكير في العمل على هذا الموضوع أصبحت ملاحظتنا مقصودة حيث بدأت في شهر جويلية 2013.

إن تقنية الملاحظة بالمعيشة أسهمت بشكل كبير فيما يخص تمثيلات المبحوثات خاصة فيما يتعلق بشق الفعل الذي يتكون منه التمثل حيث لاحظنا العديد من الممارسات والأفعال التي تتم على مستوى الواقع ملاحظة مباشرة.

أ-2-3-3-المقابلة:

تمثل المقابلة نوعًا من الحوار المنتج للمعرفة والذي يتم بين طرفين الباحث والمبحوث، هذا الحوار الذي يعتبر نوعًا من الشراكة في خلق المعنى بينهما، وعلى الباحث أن يكون في حالة ألفة مع المبحوثين والتي لا تحدث إلا من خلال تلاقي العيون والإشارات كالإيماء بالرأس مثلاً كما تمثل الإيحاءات أيضاً مصدراً قيماً للمعلومات كما تمثل مصدراً آخرًا للوصف المكثف للبيانات المستمدة من المقابلة¹.

تعتبر المقابلة الوسيلة الثانية المستعملة في جمع المعطيات من الميدان في الأنثروبولوجيا²، حيث تمكن الباحث من الإجابة عن تساؤلات البحث واختبار فروضه من خلال حوار يتم بينه وبين المبحوثين، بهدف الحصول على معلومات تخص موضوع بحثه فيما يتعلق بالآراء والاتجاهات أو السلوك أو المعلومات حيث تحمل المقابلة أسئلة محضرة سلفاً ومن المتفق أن تكون مشاركة المبحوثين إرادية وأن تكون أجوبتهم محاطة بالسرية المهنية³.

وللمقابلة أنواع منها الحرة، الموجهة، المكثفة، اعتمدنا في بحثنا هذا المقابلة غير الموجهة وهي مكثفة تناسب طبيعة الموضوع وتعتبر المدخل المناسب الذي يعطي مرونة في

¹ شارلين هس – بيبير وباتريشيا ليفي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 226، 225.

² منصور مرقومة: مرجع سبق ذكره، ص، 33.

³ خالد حامد: منهج البحث العلمي، دار ربحانة للنشر والتوزيع، ط1، القبة، الجزائر، سنة 2003، ص128.

فهم الكيفية التي ينظر بها المبحوثين لواقعهم وحياتهم حيث تنطلق من فكرة أن الناس يعتبرون أفضل خبراء لما مروا به من تجارب وبالتالي هم أفضل من يتحدث عن هذه التجارب¹ وهناك أنواع من المقابلات منها الحرة التي تتميز بمرونة لأن الأسئلة الموجهة لمبحوثين فيها لا تكون محددة ولا احتمالات الإجابة ، ويترك فيها مجالا كبيرا من الحرية للمبحوث حتى يعبر عن آرائه واتجاهاته وانفعالاته ، وهذا النوع من المقابلات يكون في جو اجتماعي تواصل يكتشف الخفي في الثقافة العامة².

إذا كان الباحث من مجتمع بحثه فهذا يحتسب له وليس ضده لأن المبحوثين ليسوا أغرابا وهو غير مختلف عنهم مما يعطيه فرصة حتى تكون مقابلته ناجحة فيلقى التعاون والألفة وإذا كان أحد المبحوثين من أقاربه فهذا يتيح له فرصة الإطلاع أكثر على وضع مبحوثيه وموضوع بحثه، وإذا كان غريبا على مجتمع البحث فإن الاقتراب من المبحوث وفهمه سيكون أمرا صعبا وفي كلتا الحالتين عليه عند إجراء المقابلة أن يكون مرنا مع المبحوثين³.

إن المقابلات المعمقة تمثل نوعية خاصة من التفاعل ونوعية خاصة من الحوار العادي يتضمن قدرا كبيرا من الأخذ والرد بين الباحث والمبحوث حيث يطرح كل منهما أفكاره على الآخر⁴، والهدف منها هو الحصول على وصف مكثف للحياة الاجتماعية للتعرف على الأنماط التي تظهر من واقع الوصف المكثف الذي يذكره المبحوث ون، وتصمم خصيصا لتوفير قدر كبير من المعرفة و المعلومات الحبيسة في صدور المبحوثين⁵، وهذا ما ينطبق على موضوع المعتقدات الشعبية التي تحمل في الصدور وتخفى ويصعب التوصل لها إلا من خلال حذاقة الباحث وهذا ما ذكرناه في إشكاليتنا.

إن طبيعة موضوعنا الكيفية غلبت على كل جوانبه لذلك جاءت حتى أسئلة المقابلة مفتوحة تتيح للمبحوثات إبداء رأيهن في الموضوع المطروح وتعطينهن مجالا أكثر حرية، قد يوحى لنا بأفكار جديدة، خاصة وأن موضوعنا متعلق بالتمثيلات التي تحتوي على ذوق وقول وفعل، وكلها تختبر وفق تقنية المقابلة الحرة التي تعتبر الأنسب لدراسة هذه التمثيلات لبعض

¹ عبد الله غانم، مرجع سبق ذكره، ص 121-122.

² منصور مرقومة: مرجع سبق ذكره، ص 34.

³ شارلين هي – بيبر وباتريشيا ليفي: مرجع سبق ذكره، ص 237.

⁴ نفس المرجع، ص 217.

⁵ نفس المرجع، ص 112.

المعتقدات الشعبية فجاءت معظم مقابلاتنا في مجملها ذات أسئلة مفتوحة فسحت متسعا من الحرية للمبحوثات في إجاباتهن بهدف التوصل لتمثلاتهن حول المعتقدات الشعبية محل الدراسة حيث أتاحت لنا بعض الإجابات عن بعض الأسئلة نحت أسئلة جديدة مستوحاة من هذه الإجابات لما احتوته من أفكار لم تكن واردة في بداية المقابلات، كما أن استنطاق هذه التمثيلات يحتاج لهذه الأداة لكونها توفر جو من التفاعل يضمن غالبا للباحث الوصول لهدفه من البحث.

أ2-3-3-1-المقابلة الجماعية:

يطلق عليها اسم "جماعة التعبير" أو الاستجواب الجماعي "focus groupe" حيث يتم إجراء مقابلة مع جماعة معينة يشترك أفرادها في أمر معين يكون القرار من صنع الجميع¹ والهدف من المقابلة الجماعية هو البحث عن توجهات الفاعلين ، والتي تعني الكثير للباحث، فقيمتها من خلال الهدف من البحث عموما ومن استخدامها خصوصا حيث تعتمد على إجراءات تحديد المشكلة ثم طرح مجموعة من الأسئلة التي تصب في صميم هذه المشكلة والتي تحمل كلمات محركة ومحفزة ثم اختيار المشاركين وهم أشخاص تربطهم علاقة بالمشكلة يتم تسجيل إجابات أفراد المجموعة وتحضيرها لغرض تحليلها واستخراج توجهاتهم منه بهدف حل المشكلة مثلا، أو الكشف عن أمر يتم دائما إخفاؤه قصدا، والعمل على التقنية المنهجية يكون مقصودا في حالة تقصي الصدق لدى المبحوثين والتحقق من إجاباتهم لأن من يجيب إجابات خاطئة يقع من خلال هذه التقنية في مواجهة مع البقية معناه الباحث سيصل للإجابة الصحيحة بهذه التقنية² هنا تجدر الإشارة لكوننا لم نغير أسئلة المقابلات الجماعية بل استخدمناها كما هي في دليل المقابلة فقط غيرنا أسلوب طرح بعض الأسئلة حيث تعمدا في بعض الأسئلة الأسلوب التوليدي حيث قمنا بطرح السؤال بطريقة تحاصر المبحوثات وتخلق لهن الشعور بالرغبة في الإجابة أولا وبسرعة وهذا بهدف الوصول للإجابات التي لم نستطع الوصول لها في المقابلات المنفردة، فكما سبق وذكرنا موضوع المعتقدات على درجة من الصعوبة نظرا لطبيعة المعتقدات الشعبية التي تخفى في

¹ شارلين هيس- بيبر وباتريشيا ليفي : مرجع سبق ذكره، ص342

² نفس المرجع، ص346، ص348.

الصدور من جهة ومن جهة ثانية واجهنا على مستوى بعض المبحوثات نوعا من التعمد في إخفاء المعلومات أو الإجابة بطريقة غامضة وكذلك وجود إجابات عن نفس الأسئلة متضاربة مما يعني وجود تعمد في الإخفاء وهذا ما تبرزه المقابلة المعمقة من جهة والمقابلة الجماعية من جهة أخرى لأنها تعمل في إطار الجماعة والكل يجيب في نفس الوقت فتظهر الحقائق المخفية بواسطتها لهذا استعملناها في دراستنا، فقد خدمت كل أسئلة المقابلة موضوع التمثيلات من الناحية المنهجية مركزة على محوري القول والفعل ومبتدئين من خلالهما على محور الذوق، إضافة إلى ما ورد في الجانب النظري بتتبع للمعتقدات الواردة في البحث انطلاقا من التي تلازم مراحل نمو الإنسان وصولا للمعتقدات المرتبطة بزيارة الأولياء والأضرحة كما وسبق وذكرنا.

أ-2-3-3-2- دليل المقابلة :

هو عبارة عن قائمة بالموضوعات تتضمن أسئلة خاصة مكتوبة تحت كل موضوع، تنتمي إلى مجالات البحث التي استقر عليها الباحث أثناء وضع المسودة الأولية لهذا الدليل، وتعتبر مرحلة إعداد دليل المقابلة مهمة للباحث لأنها تساعده على تحديد القضايا الأساسية في موضوعه، خاصة التي يرغب في السؤال عنها¹.

ويمثل دليل المقابلة مجالا من مجالات الأسئلة المتعلقة بموضوع معين للبحث، ويتم وضع هذه الأسئلة وفق تنظيم معين حيث يقترح "وايس" إطارا موضوعيا لصيغة دليل المقابلة يبدأ بالتفكير في موضوع الدراسة ثم تدوين قائمة بالموضوعات المطلوب معرفتها وكل موضوع في هذه القائمة يعتبر مسارا أو مجالا للبحث، يريد الباحث تعقبه أثناء إجراء المقابلة، وهذا ما يمكن الباحث من وضع أسئلة المقابلة للوصول للمعلومات التي تخص كل مجال من مجالاته في البحث².

بالنسبة لدليل مقابلتنا فقد ضمنا الصفحة الأولى منه معلومات متعلقة بالمؤسسة الأكاديمية التي ننتمي لها، بالإضافة للمعلومات المتعلقة بالأستاذ المشرف والباحث وعنوان البحث وفي

¹ شارلين هس- بيبر وباتريشيا ليفي، مرجع سبق ذكره، ص222.

² نفس المرجع، ص222، ص223.

أسفل الصفحة ذكرنا ملاحظة هامة تتعلق بسرية المعلومات الواردة في الدليل، أما مضمون الدليل فقد احتوى على ديباجة تضم البيانات الأولية المتعلقة بالمبحوثات والتي تمثل متغيراتها يليها المحور الأول والذي يقابل الفصل الثاني حيث ضم مجموعة أسئلة تختبر الميدان فيما يتعلق بالجانب النظري لهذا الفصل وهو نفس الأمر بالنسبة لبقية الفصول الأخرى الثالث والرابع والخامس حيث احتوى الدليل على 45 سؤالاً، أنظر الملحق رقم (01).

أ-2-3-3-3- التحليل الكيفي للمقابلة :

أقرت كل من "شارلين هيس-بيير" و"باتريشيا ليفي" أن المقابلة المعمقة تحتاج لطرق تحليل وتفسير بيانات المقابلة على سبيل المثال لا الحصر نموذج "دافيد كارب David Carb" الذي وضع فيه خطوات هامة، باعتبار أن إجراء المقابلة المعمقة وتحليل بياناتها هما عمليتان تفيد وترشد كلاهما الأخرى فعلى الباحث أن يكتب التعليقات انطلاقاً من المقابلة نفسها ثم يعيد صياغة دليل المقابلة بعد إجراء عشر مقابلات ، وعند الانتهاء من المقابلات يستحسن وضع عناوين أو مفاهيم لتصنيف البيانات، وإذا ما أخذ العمل اتجاهًا جديدًا يكتب تعليق¹

لقد اعتمدنا في دراستنا ثلاث مقاربات أولها مقارنة أساسية هي البنائية الوظيفية التي لازمت الدراسة من بدايتها وحتى نهايتها إضافة لمقاربة الفهم لـ "ماكس فيبر" والمقاربة التأويلية كما سبق وذكرنا وقد حللنا المعطيات التي جمعناها من الميدان وفق هذه المقاربات حسب ضرورة كل عنصر والمقاربة التي يحتاجها وقد سبق وان وضعنا ذلك، كما اتبعنا أيضاً في تحليل وتفسير المقابلات التي أجريناها مع المبحوثات أغلب هذه الخطوات التي حددها "دافيد كارب" خاصة فيما يتعلق بترتيب المعطيات وتصنيفها ووضع تعليق في حالات ظهور اتجاه جديد بين المبحوثات وهذا ما يبرز على مستوى كل فصل من خلال تحليلات ضمناها في متن العمل من جهة وأخرى خصصنا لها عنصرين قائمين بحد ذاتهما في نهاية كل فصل أولها عنصر مخصص لنماذج من بعض تمثيلات المبحوثات والتي تمثل التوجهات الكبرى لهذه التمثيلات وثانيهما وهو الأهم وهو عنصر تحليل التمثيلات وقد توجت عملية التحليل والتفسير بعنصر ورد قبل خاتمة دراستنا هو عنصر النتائج العامة للدراسة.

¹ شارلين هيس - بيير : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 246، 248.

أ-2-4-الإخباريون:

عند التحاق الباحث الأنثروبولوجي بالميدان فإنه يتعامل مع فئتين خاصتين ببحثه الفئة الأولى هم المبحوثين أما الفئة الثانية فهم الإخباريين حيث يعتبر "الإخباري" في البحث الأنثروبولوجي أداة منهجية مهمة، فالإخباري يقوم بدور المرشد فيتوفير المعلومات الخاصة بمجتمع البحث يختار الباحث الإخباري وفق معيار السن، الجنس، الطبقة الاجتماعية فالإخباري في حقيقة الأمر نشأ في بيئة مجتمع البحث، له معرفة دقيقة بقواعده وعاداته وأعرافه ومعاييره ودينه، وممارساته فهو عبارة عن ذاكرة و ترسانة تحفظ جزء من ثقافة المجتمع الذي نشأ فيه¹.

كما يتم اختيار الإخباري وفق شروط أهمها أن يكون ملما بما يريد الباحث التوصل له وعلى الباحث أن يستعين بأكثر من إخباري واحد حتى يتمكن من مقارنة ما توصل له منهم لمعرفة المعلومات الدقيقة وتمييزها عن الخاطئة التي قد توجه البحث لمسار آخر وهنا وجب على الباحث اختيار الإخباري الذي يملك القدرة على الإدلاء بالمعلومات بدقة، وأن يكون هذا الإخباري في موضع ثقة، فلا يختار الباحث إخبارييه إلا بعد طول معرفة بالمجتمع المحلي بكل نظمه وأنساقه الاجتماعية وأعضائه، وأن يكون هذا الإخباري متجاوبا مع الباحث ولديه الرغبة في الحديث والقدرة على التعبير عن ذاته ووجهة نظره.

وعند اعتماد الباحث أكثر من إخباري وجب عليه الرجوع إليهم على فترات متباعدة².

والإخباري كما يقول "أجار مايكل" في مجتمع البحث عاد ما يطلق عليه دليل الأغراب لأنه يدل الباحث على ما يحتاج في مجتمع البحث كما يسمى الإخباريون أيضا الأدلاء المحترفون للغرباء³

بالنسبة لعملنا البحثي تم اعتماد عدد ضئيل من الإخباريين وهذا لسبب واضح هو كوننا أحد أفراد مجتمع البحث ولم نلق صعوبة كبيرة في التوصل للمبحوثات كما أننا من نفس جنس المبحوثات الأمر الذي خلق جو من الراحة بالنسبة للمبحوثات وهذا في حد ذاته سهل علينا

¹ شارلين هيس – بيبر وباتريشيا ليفي: مرجع سبق ذكره، ص 141.

² سعاد عثمان: مرجع سبق ذكره، ص 29.

³ شارلين هيس – بيبر وباتريشيا ليفي: مرجع سبق ذكره، ص 141.

العمل معهن، فاعتمدنا إخباري واحد في مدينة الشريعة وله دراية بهذا التقسيم كونه على إطلاع وعائش وضعيات مرتبطة بالتقسيم القبلي بهدف التعرف على تأثير الانتماء القبلي في زيارة الولي علي بن حميدة، أي هل يزوره فقط من ينتمون لقبيلته أم كل القبائل، كما اعتمدنا ثلاث إخباريين فيما يخص زيارة ضريح "علي بن حميدة" تمثل فيما يعرف بالشاوش وهو القائم والمشرف على الضريح والزيارة والزردة حيث زدونا بالكثير من المعلومات، حتى المكتوبة منها فيما يخص تاريخ ونسب هذا الولي الصالح، إضافة إلى الوالدة التي تملك الكثير من المعلومات حول مجتمع البحث والتي كانت لنا موجه من بداية دراستنا خاصة في العمل الاستطلاعي، فكان عدد الإخباريين في دراستنا أربعة، امرأة وثلاث رجال، أنظر الملحق رقم (05) الخاص بالإخباريين.

أ-2-5- الصورة الفوتوغرافية :

يعتبر التصوير الفوتوغرافي من أبرز الأدوات التي يعتمد عليها الأنثروبولوجيون في توثيق معلوماتهم أو في تأكيد الوصف الذي يقدمه الأنثروبولوجي للواقع الذي يدرسه¹ ففي البحوث الكيفية يمكن للباحث استخدام أشكال التعبير البصرية والتي تعتبر نقطة بدء البحث العلمي في فروع معينة من العلوم الاجتماعية فالباحث بإمكانه استخدام الصور الفوتوغرافية التي يلتقطها بنفسه أو يلتقطها مساعد أو خبير يستأجره، ويؤكد كل من "بروسر" Prosser و "شوارتز" Schwartz أنه للباحث طريقتان لفهم الصورة الفوتوغرافية أولها أن يفهمها على أنها تسجيلات بصرية وثانيهما أن يفهمها على أنها يوميات بصرية² لقد استخدمنا في دراستنا هذه التقنية عند نزولنا للميدان وتحديدًا عند إجراء مقابلات مع في الإخباريين في ضريح الولي "علي بن حميدة"، مع العلم أن المبحوثات رفضن إعطاء صور، إضافة لتصوير الضريح والموقع وبعض المواقع وهذا ما يظهر في الملاحق.

أ-3- فضاءات البحث:

¹ محمد الجوهري وآخرون: الأنثروبولوجيا الاجتماعية قضايا الموضوع والمنهج، دار المعرفة الجامعية، ط1، الأزاريطة، مصر، سنة 2006، ص335.
² شارلين هس – بيبير وباتريشيا ليفي: مرجع سبق ذكره، ص500.

تعني المجالات الثلاث التي تم من خلالها العمل على هذه الدراسة وهي:

أ-3-1- الفضاء البشري:

من أهم ما يعمل عليه الباحث في تصميم بحثه هو اختيار عينة بحثه وهو مجتمع بحثه، حيث يبحث فيمن هو جمهور بحثه الذي يرغب في دراسته ، فإذا كان يهدف من بحثه لصياغة تعميمات فالباحث عليه اختيار جمهور بحثه بطريقة العينة العشوائية¹

والبحث في العلوم الاجتماعية يعتمد على العينة التي ترتبط من حيث طبيعتها و حجمها ارتباط وثيق بموضوع البحث أي بالإشكالية والهدف المتوخى منها كما يرتبط حجم العينة بكيفية جمع البيانات وتوفر الأفراد الذين لديهم معلومات وتعتمد دراسة المقابلة على اختيار أشخاص يسهل الوصول إليهم².

و عندما لا يهدف الباحث من بحثه لتمثيلية العينة لمجتمع البحث فإنه يعتمد العينة العمدية³ بالنسبة لموضوع بحثنا فإننا لا نهدف لتمثيلية العينة لمجتمع البحث لأننا نبحث عن معنى تمثيلات لمبحوثات.

إن الحديث عن البحوث الأنثروبولوجية يفتح قوساً لأمر مختلف جزئياً حيث يتم العمل وفق طبيعة الموضوع في حد ذاته، فهناك مواضيع تجمع بين الكمية والكيفية فتستعمل الإحصاء لذلك يلجأ الباحث في هذه الحالة لاختيار عينة بحد ذاتها بشروطها وخصائصها كاملة أما البحوث التي يغلب عليها الطابع الكيفي والتي تكاد تخلو من الإحصاء فالعمل فيها يكون وفق أهداف وإشكالية البحث التي تحدد مجتمع البحث إذ يتم العمل مع المبحوثين انطلاقاً مما تفرضه طبيعة الموضوع وحسب المتغيرات التي تظهر على مستوى البيانات الأولية في دليل المقابلة.

والبحث في المعنى يعني الفهم العميق وهو أهم اعتبار يوضع في البحث الكيفي فهو غالباً ما يعتمد العينات الصغيرة والهدف من ذلك أن يدقق الباحث للنظر في عملية معينة أو يقف على المعاني التي يضيفها الأفراد على وضعهم الاجتماعي فهو لا يسعى لصياغة التعميمات¹.

¹ شارلين هس- بيير وباتريشيا ليفي : مرجع سبق ذكره ،ص، 125.

² سعيد التل: مناهج البحث العلمي، طرق البحث النوعي، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ط2، عمان ، الأردن سنة، 2007، ص، 72.

³ شارلين هس- بيير وباتريشيا ليفي : مرجع سبق ذكره 125.

إن بناء العينة يمثل وحدة في المقابلة بالنسبة للبحوث الكيفية حيث تستطيع من خلال المتغيرات الدالة المعتادة للمبحوث من سن ووظيفة ووضع عائلي وإقامة مثلا تحديد الإطار العام للعمل الميداني لكنها لا تستطيع التوصل لما يفسره المبحوث².

ورغم أننا عملنا على فضاء بشري يستجيب للضرورة الكيفية إلا أننا اتبعنا العينة المكانية - وهي أحد أنواع العينة العمدية- وهي عينة غير احتمالية والتي تتميز بعدم خضوعها للتمثيلية وتضم المبحوثين الذين يتم إيجادهم في أماكن مرتبطة بالدراسة وتجرى فيها المقابلات³.

في دراستنا لتمثيلات النساء للمعتقدات الشعبية لا نهدف لصياغة أحكام عامة ولا تعميمات أو قواعد تتعلق بهذه التمثيلات أو وضع نماذج لها بل نبحت عن هذه التمثيلات في حد ذاتها وعن معناها ومفهومها حسب مجتمع البحث عن أسبابها، لقد اخترنا المبحوثات على أساس السن، انطلاقا من العشرين مرورا ببقية مراحل الحياة حتى آخرها باعتبار الفتاة تبدأ في التحضر لحياة من نوع آخر انطلاقا من هذا السن - ليس على صفة الإطلاق - وكأنه رمز لنقطة عبور من حياة بين والديها وعائلتها إلى حياة جديدة تصبح هي فيها زوجة ووالدة، هنا يظهر الاختلاف بين المرحلتين من حيث معايير شتى ما يهمنا هنا أن والدة هذه الفتاة كانت هي المسؤولة عن القيام بهذه الممارسات لكن في هذه السن تتولى الفتاة أمر ذلك بنفسها لذلك تحدد مجتمع البحث من منطلق متغير السن من العشرين فما فوق- فقط أمر نسبي وليس على صفة الإطلاق-، أما بالنسبة لعدد المبحوثات، فقد توقفنا عن إجراء المقابلات عند الوصول لنقطة الإشباع أين أصبحت الإجابات في المقابلات التي أجريناها متقاربة لحد التطابق أي تصب في نفس الفكرة والتي تعكس تمثيلات متشابهة ومتقاربة بين المبحوثات حين يصبح الاستمرار في المقابلات شبيه بمجرد التكرار.

هنا تجدر الإشارة إلى أن مدينة الشريعة ليست بمدينة كبيرة جدا وفي الوقت نفسه تزخر بتنوع وتتعدد في السمات الثقافية يرجع أساسا إلى طبيعة تركيبة هذا المجتمع خاصة وأنه

¹ شارلين هس- بيير وباتريشيا ليفي : مرجع سبق ذكره ،ص،138.

² Jean-Claude Kaufmann : l'enquete et ses méthodes ,troisième édition,ARMAND COLIN ?Saint-jean de Braye ;2011 ,page ,40 .

³ Alain Blanchet et Anne Gotman : L'enquete et ses méthodes ;l'entretien,2emeédition,Armand Colin, 2010 ,page,54 .

مجتمع مبني على النظام القبلي وروح الانتماء القبلية التي تعكس في مواقف معينة العصبية القبلية هنا لا يعني اللجوء للمقارنة بين مبحوثات في هذا العرش وذلك بل يعني ثراء حياتهن الثقافية بالكثير من الممارسات التي ترسم المعتقدات محل بحثنا ، وهذا ما ذكره الباحث "أجار" عن فكرة الإشباع إذ يرى أن الباحث إذا ما توصل للكثير من النتائج في بحثه متطابقة وتصب في نفس الفكرة بنسبة تطابق وتشابه كبيرة وان ما توصل إليه لا يضيف لعمله وبحثه شيئاً جديداً، فهذا يعني أنه توصل لما يعرف بالتنشعب النظري أو لحظة الكفاية من البيانات¹.

والجدير بالذكر أننا استخدمنا العينة المكانية -وهي عينة عمدية- في دراستنا نظراً لطبيعة موضوعنا وتحديد المقابلات جاءت مرتبطة بطبيعة الممارسات التي ترتبط بآماكن محددة بذاتها كزيارة الأضرحة حيث قمنا بإجراء مقابلات في فترات الزيارة لضريح الولي علي بن حميدة والذي يسهل عملية الالتقاء بالزائرات وهن المبحوثات.

بالنسبة لعملنا على المرأة بالذات دون الرجال فهذا راجع كون المرأة تمثل قناة لتمرير الموروث الثقافي بشتى أنواعه على مر الأجيال خاصة فيما يتعلق بالمعتقدات الشعبية وهنا يبرر مصطفى حجازي تمسك المرأة بالعرف والتقاليد وتمريرها هي وباقي عناصر الموروث الثقافي من خلال اعتبارها مقهورة .

فيقول :

" .. ليس من المستغرب أن تكون المرأة هي أكثر العناصر غبنا وقهراً، فهي أفصح معبر عن التقليد وأشد العناصر تمسكاً بالأعراف وأكثرها إصراراً على ربط الشرف الذاتي بمعايير الشرف التقليدي ، وتحقيق الذات من خلال التقيد

¹ شارلين هس – بيبر وباتريشيا ليفي : مرجع سبق ذكره، ص 143..

المتشدد والمتزمت بالنماذج التي تفرضها الأعراف لدورها
وهويتها ووظيفتها وأكثر ما تتشدد فيه المرأة فرض هذه
المعايير وتلك النماذج على إبنتها من خلال الحرب المزمنة
والمنتظمة التي تشنها على مظهر من مظاهر التمرد عند
إبنتها، والمرأة الأم بذلك هي الناطقة الأكثر أمانة بصوت
سيدها والآداء الأكثر فعالية للحفاظ على إمتيازاته"¹.

أ-3-2- الفضاء المكاني:

بالرجوع للمجتمع المحلي في الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية فإنه يحمل معنى
الجماعة التي تربطهم روابط عديدة ومتنوعة ويشتركون في قدر من المصالح وارتباطهم
بحيز مكاني محدد².

هذا الحيز المكاني هو ما يعبر عن الفضاء مكاني أو الإطار الجغرافي الذي يتم العمل في
حدوده، حيث مثلت مدينة الشريعة فضاءنا الجغرافي في بحثنا هذا فتم العمل على كل ما
ينحصر داخل حدود المدينة فكان العمل مع المبحوثات والإخباريين داخل حدود مدينة
الشريعة دون تجاوزها للمناطق المجاورة أنظر الملحق رقم (03)، حتى الولي الصالح الذي
اتخذ في بحثنا كنموذج تتمثل في الولي "علي بن حميدة" هو الأقرب للمدينة من بقية الأولياء
فالمسافة بين الضريح والمدينة لا تزيد عن 09 كلم، أما بقية الأولياء والأضحة فيبعدون أكثر
من 100 كلم عن مدينة الشريعة.

هذا الإطار الجغرافي تم اختياره بهدف تحقيق قابلية الإنجاز من حصر العمل داخل حدود
المدينة يسهل عملية البحث وتجعله قابلاً للإنجاز، وقابلية الإنجاز تعني الميزانية الزمنية
المعرفية، النظرية، المادية، الخبرة في التخصص ..³، كما أن طبيعة الموضوع في حد ذاتها
تفترض العمل على مدينة صغيرة لا تشبه الريف ولا المدن الكبرى بل تكون جامعة لبعض

¹ مصطفى حجازي: مرجع سبق ذكره، ص، 107.

² بيار بونت وميشال غي: معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ت: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، لبنان، سنة 2004، ص 24.

³ Luc Van Campenhoudt et Raymond Quivy : ibid, page, 102 .

مزايا المجالين لمعرفة انعكاس هذه الخصوصية على تمثيلات المبحوثات للمعتقدات الشعبية موضوع الدراسة.

أ-3-3- الفضاء الزمني:

بدأنا العمل على موضوعنا في أواخر شهر جوان 2013 حيث كانت أول خطوة هي عملية الجمع البليوغرافي التي بدأت تقريبا في هذا التاريخ وبقيت مستمرة حتى آخر إضافات حيث تم استهلاك وقت طويل في إعداد ملخصات وبطاقات قراءة للمادة النظرية وجمعها وترتيبها وتحريرها، وفي المقابل بدأ العمل الميداني من شهر ديسمبر 2013 وهو تاريخ العمل الإستطلاعي الذي أجرينا فيه المقابلات الإستطلاعية، وتلتها المقابلات في جوه الموضوع بطريقة بطيئة نوعا ما مع المبحوثين وأصبحت منتهية في شهر أبريل 2016 أين قمنا بمقابلات أهمها التي أجريناها على مستوى ضريح الولي علي بن حميدة والتي أجريت مرتين خلال هذا الموسم كوننا مما ساعدنا على جمعا لكثير من المادة الإثنوغرافية والمعلومات والمعطيات التي تخص موضوعنا والتي تعتبر مادة ثرية بأفكار ومعلومات حول المعتقدات الشعبية محل الدراسة وبعض معانيها وأساسها التاريخي ومفهومها الشعبي وقيمتها التراثية.

ب- البناء المفاهيمي :

تستخدم المفاهيم للإشارة لجزئيات موضوع البحث، فعند صياغة موضوع البحث يستعين الباحث بمفاهيم أساسية في هذا البحث باعتبارها رموزا لما ستتم دراسته من وقائع فالمفهوم يمثل تجريدا للأحداث كما يعبر عن وصف مختصر للوقائع، وقد تكون قريبة منها ومن المواضيع المادية المحسوسة وترمز لها مباشرة وأخرى على درجة كبيرة من التجريد والتي تعبر عن قيم كالوفاء، والشجاعة. والجدير بالذكر أن المفهوم متضمن في المصطلح وهي وحدات أساسية لتكوين النظريات العلمية فمن خلالها يتحدد المنظور العلمي وتعين نقطة الانطلاق كما تمت الباحث بمعلومات أكثر عن موضوع الدراسة¹، ويقول "ريمون

¹ كمال التابعي وعلي المكاوي: علم الاجتماع العام، دار النشر الإلكتروني، www.kotoarabia.com / دون تاريخ.

كيفي" و "ليك فان كوبنهودت" أن المفاهيم تمثل أدوات لأشكلة الموضوع لأنها تساعد على طرح سؤال الإشكالية، كما أن المفهوم ليس مجرد تعريف بسيط من قاموس ولا مجرد فكرة حول شيء معين لأنه ينطبق على معنى الحقيقة محل الدراسة¹، ومن هنا وبالرجوع لإشكالية موضوعنا كان من المفروض أننا نصوغ عنصر المفاهيم في إطار الإشكالية باعتباره من مستلزمات لكن طبيعة هذا العنصر الثري وكثرة المفاهيم المعتمدة فرضت فصل المفاهيم عن بقية مستلزمات الإشكالية، وتخصيصه بعنصر قائم بذاته في هذا الفصل .

لقد استخدمنا مجموعة من المفاهيم في دراستنا ومن خلالها قيمتها وأهميتها في موضوعنا قسمناها لمفاهيم جوهرية أساسية ومفاهيم ثانوية، بالنسبة للمفاهيم الجوهرية فهي تلك التي لا يمكن الاستغناء عنها في العمل ولو تم سحب أحدها لفقد العمل معناه كمفهوم التمثيلات ومفهوم المعتقدات وهما المفهومين الأساسيين في هذا العمل واللذين يوجهان البحث ويلازمانه نظريا ومنهجيا من سؤال الانطلاق وحتى نهايته أما المفاهيم الثانوية فهي الأخرى على قدر من الأهمية في هذا العمل والتي تظهر في فصل ولا تظهر في آخر، أي أنها تلازم عناصر محددة بذاتها، والجدير بالذكر أن بعض المفاهيم بغض النظر عن نوعها فإن هذه المفاهيم عموما منها ما يظهر على المستوى المنهجي كالتمثيلات التي تأخذ منحى تجريدي من جهة وآخر منهجي من جهة أخرى ولا يقل أحدهما أهمية عن الآخر ،ومفاهيم أخرى تنعكس في ممارسات كمفهوم الطقوس الذي يبرز في كل ممارسة طقسية، لذلك سنذكر هذه المفاهيم الجوهرية ثم نعرض بقية المفاهيم الفرعية كمايلي:

ب-1-المفاهيم الجوهرية:

ب-1-1-التمثيلات Les représentations

¹ Luc Van campenhoudt et RAYMOND Quivy : op.cit ,pages,90,93.

يعود استخدام مفهوم التمثيلات لـ " إميل دوركهايم " Emil. Durkheim سنة 1898 في كتابه " التمثيلات الفردية والتمثيلات الجماعية"، ثم انتقل هذا المفهوم من علم الاجتماع لعلم النفس الاجتماعي من خلال الدراسة التي أجراها "موسكوفيسي" S. Moscovici في المجتمع الفرنسي والتي ظهرت في كتابه " التحليل النفسي صورته وجمهوره " 1976 حيث عرفها على أنها : " إعادة إظهار الشيء للوعي مرة ثانية رغم غيابه في المجال المادي"¹.

و التمثيل هو الصورة الحسية المعممة لأشياء وظواهر الواقع، التي يحتفظ بها وتردد في الوعي دون فعل مباشر من الأشياء و الظواهر على الحواس وهو ما يصبح موضوعيا ويتخذ بفضل ممارستهم شكلا معينا ويبقى في تصور الإنسان.

ورغم أن التصور شكل من الانعكاس الحسي الجزئي وهو في الإنسان يرتبط ارتباطا لا ينفصم بالقيم المنتشرة اجتماعيا خلال وساطة اللغة- فإنه ذو دلالة اجتماعية، وغالبا ما يتم استيعابه وتحقيقه كما يعني².

بالرجوع لـ " إميل دوركهايم " فقد عرف التمثيلات على أنها : "تصورات اجتماعية تتأسس على شكل قيم ومعايير للسلوك والتذوق والقول، وهي تتغير بتغير الحياة الاجتماعية وتتشكل انطلاقا من الأوضاع والمواقف والميولات الثقافية التي تحكم رؤية المجتمع إلى العالم، كما تحكم أنماط تفكيره وأسلوب عيشه والمعايير المعتمدة فيه حسب الأولويات"³.

وقد اعتمدنا في دراستنا تعريف التمثيلات الذي أورده "عيد الغني منديب" في كتابه "الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب"

حيث اقر بأن التمثيلات هي :

¹ شهيناز بن ملوكة : من الأبعاد النظرية إلى نظرية النواة المركزية، الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة السلم، دار AGP، عدد ربيع وصيف 2013، وهران، الجزائر، ص172.

² Jean-Claude Arbic : Méthodes d'étude des représentations sociales, édition érès, 2005, Toulouse, pages, 37, 38 .
³ نقلا عن وسيلة بروفقي : " الذكورة والانوثة بين الموروث الشعبي الجزائري وتمثيلات سكان منطقة تبسة ،دراسة سوسيوانثروبولوجية أطروحة دكتوراه، قسم علم الاجتماع، جامعة باجي مختار، غنابة الجزائر، 2009، ص224.

" مجموع المعتقدات والتصورات والإدراكات والمواقف تجاه الطبيعة والمجتمع التي تنتظم في تشكيلها لدلالات منطقية يسمها "فيبر" بالنظرة إلى الكون، وتتم صياغة هذه التمثيلات المشكلة للنظرة إلى الكون انطلاقاً من فهم رمزي غير ممنهج نابع من الحس المشترك اليومي يدرك به الناس الكيفية التي يوجد عليها عالمهم الاجتماعي ورغم أن النظرة إلى الكون تشكل في الواقع الخلفية الضمنية لمجمل الأنشطة الاجتماعية للمبحوثين الذين يستقروون بها كل واردة ويستندون إليها في توضيح كل نازلة فإنهم يأخذونها بشكل تلقائي ويتعاملون معها كمسلمات تقع فوق مستوى التساؤل ولذلك فإنهم لا يملكون القدرة على التعبير عنها بشكل مباشر وواضح، مما يجعل عملية رصد ما من قبل الباحث مهمة صعبة لأنها لا تعتمد فقط على تسجيل الدلالات المحمولة في أقوال المبحوثين وأفعالهم وإنما تقتضي بالأساس فهم واقعهم المعيش برمته عن طريق إعادة بنائه وتركيبه، فالتمثيلات المؤثرة للنظرة إلى الكون متناثرة في كل أركان هذا الواقع الاجتماعي فهي تقبع داخل كل الصيغ الرمزية من صور واستعارات وتشبيهات والتي يستعملها الناس للتعبير عن إدراكهم للواقع وتوجد في كافة الترتيبات الاجتماعية على اختلاف أشكالها وأحجامها فالناس كما يقول "بيار بورديو" يسعون دائماً لإضفاء دلالات على الواقع الذي يصنعهم"¹.

¹ عبد الغني منديب: مرجع سبق ذكره، ص 08.

وقبل الحديث عن منهج دراسة التمثيلات يجدر ذكر الفرق بين التمثيل والمخيال الذي حاول "بيار مانوني" Pierre Manoni تحديده حيث اعتبر المخيال الاجتماعي عبارة عن مسار يضم ويشكل التمثيل من خلال أوامر الفاعل الاجتماعي¹.

إن دراسة التمثيلات لا تعني فقط التركيز على المفهوم من الناحية النظرية ، لأن الباحث يجد نفسه في حاجة ملحة لجانب منهجي يساعده في دراسته نظرا لطبيعة التمثيلات في حد ذاتها وقد وجدنا المنهج الذي عمل وفقه "سرج موسكوفسكي" من خلال تركيزه على الأبعاد الثلاثة للتمثيل من :معلومات، موقف وحقل للتمثيل²، لكن لم نعمل وفق هذه الإجراءات المنهجية التي عمل بها " موسكوفسكي" بل اتبعنا الإجراءات المنهجية التي أقرها "عبد الغني مندوب" والتي تحدث فيها عن تكون التمثيل من ذوق وقول وفعل وصعوبة دراسته ، خاصة في شق الذوق والذي يتم الاستدلال عليه من خلال عنصري القول والفعل³ ، وهذا ما تم بالفعل في دراستنا وتم شرح ذلك في إشكالية موضوعنا عندما ذكرنا محاور التمثيل⁴.

ب-1-2- المعتقدات الشعبية : Les croyances populaires

إن تعريف الثقافة الشعبية يقتضي تفكيكه لشقين شق متعلق بالمعتقدات والثاني بلفظ الشعبية فمفهوم المعتقدات على قدر من الصعوبة لعدم القدرة على تحديده بدقة ،فكلمة معتقد مرتبطة بالاعتقاد وهي تعني كل ما يقبل بفعل إيماني بحث ينبغي اعتباره اعتقادا وإذا ما أصبح قابلا للملاحظة الإمبريقية فإنه يتحول من كونه اعتقادا ويصبح معرفة، وهما أمران مختلفان جذريا فالاعتقاد لاواعي تولده بعض الأسباب المستقلة عن إراد الفرد، في حين المعرفة هي تحصيل إرادي واعٍ يبني من الطرق العقلية⁵ ، كما يرتبط وضع مفهوم للمعتقد بالفترة الزمنية والأيدولوجيا التي تسود هذه الفترة ، فالإرتباط بمناسبة الاقتراح يعني أن المعتقدات هنا

¹Pierre Manoni :Les représentations sociales ,Que sais-je ?6^{ème} édition,puf,Paris,page,40.

²Jean-Claude Arbic : op.cit ,page,35.

³عبد الغني مندوب:مرجع سبق ذكره،ص،08.

⁴أنظر توضيح طريقة دراستنا للتمثيلات في إشكالية الموضوع ،عنصر المقاربة المنهجية.

⁵غوستاف لوبون : الآراء والمعتقدات نشوؤها وتطورها،ترجمة : نبيل أبو صعب،دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع،دط ،دمشق سوريا،سنة،2014،ص،23.

معيارية لأنه ناتج عن عقلية فردية، وهناك أيضا المعتقدات الوضعية وهذا ما أقره " فالفريدو باريتو " ¹.

كما يعتبر "دافيد هيوم " David Hium المعتقدات إحدى العمليات الفكرية الأشد غموضا وهذا ما أيده أيضا " برترند راسل " Bertrand Rasl فعبارة معتقد عندما توضع في صيغة الجمع " معتقدات " فإنها تدل على الآلهة، الأرواح، الأجداد، العفاريت، السحر، فقد لا يوجد مجتمع دون منظومة معتقدات وهكذا يمكن القول بأن العقيدة هي : " الفكرة المسلمة " لكن " إيفانز بريتشارد " أقر بعدم إمكانية مشاهدة المعتقدات لأنها ترتبط بالحالة الداخلية.

وقد أجرى " نيد هام " N.HAMM فحصا للمعايير المختلفة في المجتمع الغربي لتحديد المعتقد انطلاقا من حالات هي : الرأي، القبول، المعرفة، الإيمان ².

والعقيدة الدينية يرتبط بها مفهوم المعتقدات الذي يثير الكثير من الغموض والإبهام، وهذا المفهوم الذي يفترض وجود عالم خفي قد يكون مرئي أو لا وقد يكون ماثلا أو لا، حيث يحمل مفهوم المعتقد جملة مفاهيم عن قناعات وطقوس يمنحها الأفراد لأنفسهم لتحقيق الخلاص ³.

والمعتقدات على وجه العموم هي: " تمثيلات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة، القوة والفضيلة التي تخلع عليها تاريخها، علاقاتها مع بعضها ومع الأشياء الدنيوية " ⁴.

بالنسبة للشعبية صفة مشتقة من مصطلح الشعب وكل ما يصدر منه من قول، ممارسة، سلوك وتصور للحياة وللأشياء ⁵، استعملت هذه الكلمة في القرن 15 م على أنها مصطلح قانوني فالفعل الشعبي هو فعل قانوني يمكن أن يباشره أي شخص، وفي القرن 16 م استعمل للإشارة إلى الناس من ذوي الأصل الوضيع مثل القول، شعبي اعتيادي ونبلاء وشعبيون وبحيادية يستعمل لفظ شعبي للإشارة لشيء واسع الانتشار ومقبول، مع القرن 19 م

¹ ريمون بودون وفرونسوا بوريكو : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 197، 198.

² بيار بونت و ميشال إيزار : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 361، 363.

³ فيليب لاورث تولرا وجان بيار فارنييه: إثنولوجيا أنثروبولوجيا؛ ترجمة: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط، سنة 2004، ص، ص، 169، 172.

⁴ إيكه هولكرانس: مرجع سبق ذكره، ص، 213.

⁵ محمد سعدي : مظاهر الثقافة الشعبية، دار الخلدونية، ط، القبة القديمة، الجزائر، سنة 2013، ص، 12.

استعملت كلمة شعبي للإشارة لصور الفن والتسلية التي ترجع للناس العاديين مثل أغان شعبية وموسيقى شعبية¹.

وقد اقترنت هذه الصفة بالمعتقدات باعتبارها غالبا ما تمارس على مستوى الفئات الشعبية.

وقد عرفها أيضا " دوركايم " بأنها : " هي تمثيلات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة بالقوة والفضيلة التي تبقى عليها تاريخها، علاقاتها مع بعضها ومع الأشياء الدنيوية"².

ب-2- المفاهيم الفرعية :

ب-2-1- الثقافة La culture

عرف " إدوارد تايلور " الثقافة على أنها : " مجمل معقد يضم العلوم والمعتقدات والفن والطبائع والقانون والتقاليد، وهي أيضا كل تصرف أو ممارسة يكتسبها الإنسان الذي يعيش في مجتمع "، فالتعريف هذا تجريبي لكن الأنثروبولوجيين لم يكتفوا به بل حاولوا توضيح قابلية الثقافة للتناقل التي تعبر عن : " التراث التقاليد، التراث الثقافي، الإرث الثقافي".

كما عبرت الثقافة في كثير من الأحيان عن " الفكر – ميزة الشعب أو الأمة أو الحضارة بل وكريزة لحياة الأفراد اليومية"³.

كما يمكن اعتبار الثقافة طابع تصطبغ به المجتمعات خاصة وأنها تحدد نظام القيم الأساسي للمجتمع، لذلك يقول " كاردنر " أن : " الأنا هي ترسب ثقافي " كما أن ثقافة أي مجتمع تميل إلى الانتظام في جملة من العناصر المتماسكة والمتكاملة فيما بينها⁴.

أيضا يعرفها " كلك هون " بأنها : " وسائل الحياة المختلفة التي توصل إليها الإنسان عبر التاريخ، السافر منها والمتضمن، العقلي واللاعقلي، والتي توجد في وقت معين والتي تكون وسائل إرساء توجه سلوك الأفراد الإنسانيين في المجتمع"¹

¹ طوني بينيت، لورانس غروسميرغ وميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، سنة، 2010، ص، 432.

² إيكه هولكترانس: مرجع سبق ذكره، ص، 51.

³ بيار بونت و ميشال إيزار: معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا؛ ترجمة، مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، سنة، 2004، ص، 224.

⁴ ريمون بودون وفرانسوا بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة، سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، سنة، 2006، ص، 228، ص، 229.

أما بالنسبة لـ "مالك بن نبي" فإنه عرف الثقافة من خلال مقولته : " هي ذلك الجو المتكون من عادات وتقاليد وأذواق، وبالتالي هي الجو المشتمل لكل الأشياء الظاهرة مثل الأوزان والألحان والحركات ولكل الأشياء الباطنة كالأذواق والعادات والتقاليد فالثقافة تشتمل على شرط أساسي من شروطها هو المبدأ الأخلاقي الذي يقوم بالضبط ببناء عالم الأشخاص الذي لا يتصور دونه عالم الأشياء ولا عالم المفاهيم ، فهو يوضح لنا بعض الظواهر الاجتماعية التي تعترضنا أحيانا في صورة الغاز لا ندرك معناها تقوم على أساس ثان وهو الذوق الجمالي الذي يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص فهو من أهم العناصر الديناميكية في الثقافة ويضيف للواقع الأخلاقي عند الفرد دوافع إيجابية"².

ويحتوي مفهوم الثقافة على :

العموميات : وهي النظم الثقافية التي يتبعها كل أفراد المجتمع، ومن أمثلة ذلك اللغة في المجتمعات البدائية خاصة فمن النادر أن يعرف أحد أفراد القبيلة لغة غير لغة قبيلته، ومثلا في الثقافات المتعدنة التي تشترك في قانون العقوبات الذي تمنع بموجبه القتل والسرقة والاعتصاب³، كما تمثل العموميات مجموع الأفكار والسلوك وطرق التفكير التي يشترك فيها جميع أفراد المجتمع العاملين، وهي تختلف من ثقافة لأخرى⁴.

الخصوصيات : يشتمل كل مجتمع على تقسيمات فرعية داخله، وتزداد تلك التقسيمات كلما تقدمت ثقافته وزادت درجة التخصص بين أعضائه وتتميز كل جماعة بنظم وعناصر ثقافة خاصة بها ولا توجد في كثير من الأحيان عند غيرها، وكثرة الخصوصية في المجتمعات يضعف تماسكها، وتنقص من التضامن الاجتماعي فيها⁵.

لذلك قيل بأن الخصوصية الثقافية هي تلك العناصر الثقافية التي يشترك فيها جميع أفراد⁶ كما يدل هذا المصطلح على النمط أو النسق الثقافي الذي تنفرد به طائفة أو فئة معينة¹.

¹ عبد الله الرشدان: علم اجتماع التربية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، سنة 1999، ص، 227.

² مالك بن نبي: مشكلات الحضارة، شروط النهضة؛ ترجمة: عبد الصابور شاهين دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، د ط، سنة 1982، ص، 79

³ عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربورن الأمريكية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د ط، دس، ص، 86

⁴ عبد الله الرشدان: علم اجتماع التربية، مرجع سبق ذكره، ص، ص، 233، 234.

⁵ عاطف وصفي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 87، 88

⁶ عبد الله الرشدان: مرجع سبق ذكره، ص234.

المتغيرات : وهي مجموعة من النظم والعناصر الثقافية التي تطبق في موقف معين ولل فرد الحرية في اختيار أحدها وترك الباقي²، كما يمكن القول بأن المتغيرات هي تلك العناصر الثقافية التي توجد لدى أفراد معينين، وليس لدى جميع أفراد الثقافة الواحدة، وتتضمن هذه العناصر الثقافية مجالا واسعا مختلفا عن الأفكار والعادات والأنماط السلوكية وطرق التفكير³.

لقد ذكرنا مفهوم الثقافة في دراستنا لأن كل ما يحدث على مستوى المعتقدات الشعبية ناتج عن الثقافة السائدة في مجتمع البحث بل وهو أحد مكوناتها، فتكون الثقافة وعاء حاويا لهذه المعتقدات من جهة ومتضمنة داخلها من جهة أخرى في شكل علاقة احتواء أحدهما للآخر وتشكل أحدهما للآخر في الوقت ذاته.

ب-2-2- الدين La religion :

إن تعريف الدين يخضع لنمط الثنائية بين تعريف عام وآخر خاص فالمعنى العام يذكر أن الدين هو : "مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود ائتلاف من الأفراد المتحدين بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ بالاعتقاد في قيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه بجعل الفرد ينتسب لقوة روحية أرفع من الإنسان وهذه ينظر لها كقوة منتشرة وإما كثيرة وإما وحيدة هي الله"⁴.

وقد عرف " غيرتز " الدين بأنه : " نسق من الرموز يعمل على تأسيس طبائع ودوافع ذات سلطة وانتشا واستمرار دائم عند الناس، وذلك عبر تشكيل تصورات حول النظام العام للوجود، مع إضفاء طابع الواقعية على هذه التصورات، بحيث تبدو هذه الطبائع والدوافع واقعية بشكل متفرد"⁵.

¹ محمد الخطيب : الأنثروبولوجيا الثقافية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط2، عمان، الاردن، سنة 2003، ص، 87

² عاطف وصفي : مرجع سبق ذكره، ص، 87.

³ عبد الله الرشدان: مرجع سبق ذكره، ص، 234، 235.

⁴ لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء 2 منشورات عويدات، بيروت، لبنان، سنة 2001، ص، 1204.

⁵ عبد الغني مندوب : مرجع سبق ذكره، ص، 55.

ب-2-3-العادات : Les coutumes

يمكن تعريف العادة بأنها : " أنماط في السلوك التي تنتقل من جيل إلى جيل وتستمر فترة طويلة حتى تثبت وتستقر وتصل إلى درجة اعتراف الأجيال المتعاقبة بها."

كما تعرف العادات بـ : " مجموعة الأفعال والأعمال وألوان من السلوك تنشأ بصفة تلقائية لتحقيق أغراض تتعلق بظاهرة سلوكية تساعد على تنظيم الجماعة أو التعبير عن أفكارهم ومشاعرهم وتحقيق غاياتهم وإرضاء طموحاتهم"

كما يمكن تعريف العادات بأنها : " عبارة عن خط سلوكي يستمر في فترة طويلة حتى يثبت ويستقر ويصل إلى درجة الاعتراف به".

أما العادات الاجتماعية فإنها تعرف بأنها: " الممارسات التي تستلزمها الحياة الاجتماعية في مجتمع من المجتمعات، إذ تتمثل في الأفعال والأعمال الضرورية التي تلتصق بمعاملات الناس مع بعضهم البعض"¹.

هذا المفهوم مهم جدا في دراستنا لأن كل المعتقدات التي ذكرناها ودرسناها تظهر على مستوى الكثير من العادات بحيث تتضمن العادات لهذه المعتقدات فتظهر علاقة المتضمن والمتضمن فيه بينهما.

ب-2-4-التقاليد : Les traditions

ورد في المنجد : " التقليد هو ما انتقل إلى الإنسان من آبائه ومعلميه ومجتمعه من العقائد والعادات والعلوم والأعمال "².

يرى " بورك" أن وزن التقليد ومدى ملاءمته ليس نابعا فقط من كونه يحافظ على الماضي باعتباره ماض وحسب، بل يسمح له ولو جزئيا بالتحول إلى خبرة وحكمة³.

¹ عبد الله الرشدان: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 139.

² صالح زيادنة : "التراث الشعبي - مصطلحات ومدلولات"، [الوسيط على الخط]، يوم 20-03-2009، على الساعة 20:30، <http://www.khayma.com>

³ ريمون بولون وفرانسوا بوريكو مرجع سبق ذكره، ص، ص، 194، 196.

كما أن الأنواع المختلفة للتقاليد تتشكل وفقا لأصول مختلفة، وهذا ما يعني وجود أنواع عديدة من التقاليد، ولعل أهم قيمة للتقاليد هو أنه يقيم استمرارية بين الحقب المتتالية للتاريخ رغم خضوعه للتغيير¹.

والتقاليد هي عبارة عن : " ممارسات اجتماعية مكتسبة، يكتسبها الفرد من المجتمع الذي تربى وعاش فيه وهي أشكال من السلوك والتصرفات الجماعية لها مكان القداسة لدى أفراد مجتمع معين لأنها في نظرهم الأفعال التي تحفظ هويتهم وتمنحهم العزة والاعتبار في المجتمع الذي يعيشون فيه، ويعتبر من عناصر الثقافة التي تنتقل من جيل لآخر"².

إن مفهوم التقليد أو بصيغة الجمع التقاليد ليس فقط مفهوم نظري في دراستنا لأنه مثل جانبا مهما يرسم ميدان بحثنا لأن التقاليد من بداية دراستنا وحتى نهايتها احتوت المعتقدات الشعبية التي درسناها .

ب-2-5-المعايير : Les normes

يعرف المعيار الاجتماعي بأنه : "تكوين فرضي معناه ميزان أو مقياس أو قاعدة أو إطار مرجعي للخبرة والإدراك الاجتماعي والاتجاهات الاجتماعية والسلوك الاجتماعي النموذجي والمثالي الذي يتكرر بقبول اجتماعي دون رفض أو اعتراض أو نقص"

وعرف المعيار أيضا بأنه : " إطار مرجعي مشترك ينبع من التفاعل بين أفراد الجماعة ويجعل هذا التفاعل ممكن ويحكم بواسطته وفي ضوءه على السلوك الاجتماعي في الجماعة"³.

وقد بنى " إميل دوركهايم " تصوره للمعيار الاجتماعي على أساس تعميم المعيار القانوني الذي يظهر في صفة مجموعة من الأوامر والنواهي المحددة مؤسستيا، لكن وحسب مؤلفي القرن الثامن عشر فإن المعيار يعبر عن إرادة الذين يلزمهم⁴.

¹ بيار بونت و ميشال إيزار: مرجع سبق ذكره، ص، 386، 387.

² عبد الله الرشدان: مرجع سبق ذكره، ص، 147.

³ نفس المرجع، ص، 93، 94.

⁴ ريمون بودون وفرانسوا بوريكو: مرجع سبق ذكره، ص، 197، 198.

يظهر هذا المفهوم في دراستنا من خلال الجانب الإلزامي لمجموعة معينة من الممارسات التي لا يمكن بأي شكل من الأشكال لأي كان أن يتخلى عنها ، وهذا ما مثل عامل قوة لاستمرارها والتمسك بها ، وهنا تبرز أهمية المعيار كأداة لتمرير المعتقدات عبر الأجيال من خلال عملية التنشئة الاجتماعية.

ب-2-6- الطقوس : Les rites

شكل مفهوم الطقس موضوعا هاما في الدراسات الأنثروبولوجية خاصة الكلاسيكية والحديثة، هذا المفهوم الفضفاض الزئبقي الذي لن يحدد له بشكل دقيق.

فالطقس يعرف بأنه : "أي تنظيم مركب للنشاط الإنساني ليست له طبيعة فنية تقنية أو ترويجية بارزة، ويتضمن استخدام أساليب السلوك التي تتسم بقدرتها على التعبير عن العلاقات الاجتماعية"¹.

وقد عرفت الطقوس الدينية بأنها: " تصرفات محددة بشبه قوالب تكرارية تتضمن أفعالا ورموزا تدخل فيها عادة بعض الأشياء، وكلاما يتردد أحيانا من ماض سحيق".

وتلعب الطقوس دور إدماج المجتمع في الوحدة الكونية، حيث يستمد الطقس قوته من فاعليته الحقيقية والأمان الذي يمنحه للذات، والقدرة على تعديل المواقف من خلال تمتين تماسك الجماعة التي تقيمه².

كما يمكن تعريف الطقوس بأنها : " إبداعات ثقافية بالغة الإتقان تقتضي ترابط أفعال وأقوال وتصورات أعداد كبيرة من البشر على امتداد أجيال عديدة"³.

والطقوس الشعبية تمثل : " ممارسات الفئات الشعبية في المناسبات وما يرافقها من تقاليد ومعارف وممارسات وأهازيج ورقص كالأعياد والخطوبة والزفاف، والختان، والوفاة، والحصاد وهي تعكس ثقافة هذا الشعب أو ذاك"⁴.

¹ محمد الخطيب : مرجع سبق ذكره، ص، 59.

² فيليب لاورث تولرا وجان بيار فارنييه: مرجع سبق ذكره، ص، 177، 178.

³ بيار بونت و ميشال إيزار مرجع سبق ذكره، ص، 361، 364.

⁴ محمد السموري : "إشكالية التوظيف البصري للتراث"، [الوسيط على الخط]، يوم 20-03-2009، على الساعة 21:10،

<http://www.afaksocio.ahlamontada.com>

كما تعرف الطقوس بأنها : "قواعد السلوك التي تصف ما يجب أن يكون عليه سلوك الإنسان تجاه الموضوعات المقدسة"¹ والطقوس على غرار ما أقره "جيمس فريزر" فإنها تتعلق بمجموعة من الأفعال المتكررة والمقننة غالباً ما تكون احتفالية وذات طابع شفوي أو حركي، وذات صيغ رمزية وترتكز على الإيمان بقوة الكائنات الفعالة أو بالقدرات المقدسة التي يسعى الإنسان للتواصل معها .

وقد صنفها " إميل دوركهايم" و"مارسيل موس" M.Mauss ، لطقوس إيجابية كالصلاة والتبرع وطقوس سلبية كالممنوعات والمحرمات وأخرى تكفيرية تحيل للتطهير أو التكفير عن الذنوب²، فالطقوس تعبر عن مجموعة من الأنماط السلوكية شديدة التنوع، الأمر الذي يساعد على فهم الأنشطة لأن الأفعال الطقسية لها معنى والدارس لها يبحث وراء معانيها لأنها مستترة وذات دلالات لذلك يحتاج الباحث لمقاربة رمزية لأن الأصل في الطقوس هو الرمزية التي تمثل جوهرها³.

ويمكن تعريف الطقوس على أنه : " كل سلوك فردي أو جماعي يلتزم بمجموعة من القواعد التي تشكل طقوسيته وأبرزها التكرار رغم توفره على هامش الارتجال، هذا السلوك له معنى ووظيفة ، وتدخل السياقات : المحلي، الكوني، المثالي، الاجتماعي في تحديد وصياغة الطقوس".

وللطقوس بعد ممارساتي يكشف عن طابعها الديني و السحري من خلال معانيها ووظائفها التي تظهر على مستوى العاملين بها، إن هذه الممارسات حمالة بالضرورة لمجموعة من التصورات ذات معاني وأهداف فهي ليست عشوائية ولا اعتباطية⁴.

¹ محمد الخطيب : مرجع سبق ذكره، ص، 63

² جيل فيرويل : معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت ، لبنان، 2011، ص، 154.

³ مالوري ناي : الدين الأسس، ترجمة: هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والأسس، ط1، بيروت، لبنان، سنة 2009، ص، 211، 219.

⁴ عبد الغني منديب : معجم سبق ذكره، ص، 121.

ب-2-6-1-طقوس العبور : Les rites de passage

ظهرت هذه العبارة أول مرة على لسان " فان جينيب " سنة 1909، وحسب مراحل حياة الفرد هناك مراحل طقوسية تتواكب مع مراحل حياته فالميلاد هو المناسبة الأولى وسن النضوج يترافق مع طقوس المسارة وكذلك الزواج، وطقوس الأب والأم، وطقوس الموت¹ ويرى " فان جينيب " أن كل مرحلة هامة في حياة الفرد يصاحبها بعض الطقوس التي تمكن الأفراد من الانتقال من وضع لآخر، حيث يتمثل الهدف منها في " العبور " وطقوس العبور هذه نقابلها " شعائر الانتقال " وهي ملازمة لمراحل حياة الإنسان، وتوجد بمقابلها ممارسات ملازمة للتغيرات الكونية كتعاقب الشهور وتعاقب الفصول ومجموعة الاحتفالات².

وقد حاول " فان جينيب " في كتابه " شعائر المرور " دراسة الأنماط الطقوسية وعلاقتها بعضها ببعض كما حاول القيام بجمع كل الأنماط الطقوسية التي تصاحب الانتقال و التحول من مكانة اجتماعية إلى أخرى ، و من حالة إلى أخرى وقد قسمها إلى طقوس الانفصال والطقوس الهامشية، وطقوس الاندماج، أو التجمع أو الدخول³.

شعائر أو طقوس الدخول: هي الخطوات و الإجراءات التمهيدية التي تنطوي عادة على مراسيم احتفالية وطقوس شعائرية وتنتهي بدخول المرء كعضو في جماعة وانتمائه إلى فئة اجتماعية معينة مثلما تتضمن تمتعه بامتيازات محددة وتشير إلى كونه قد أصبح عضواً كاملاً العضوية أو عضواً راشداً في الجماعة⁴.

أن الطقوس بأنواعها تمثل مفهوماً مهماً في دراستنا، لأن أغلب إن لم نقل كل المعتقدات محل الدراسة تظهر على مستوى ممارسات طقوسية منها المرتبطة بالممارسات والأفعال في شكلها المادي كطقس ال ثقافة والطقوس الجنائزية ومنها ما هو مرتبط بممارسات طقسية شفاهية التعازيم والأمثلة كثيرة في دراستنا تظهر في كل فصولها.

¹ بيار بونت و ميشال إيزار: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 634، 635

² عباس محمود إبراهيم ونخبة من أعضاء هيئة التدريس، الأنثروبولوجيا، مداخل وتطبيقات، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، د ط الإسكندرية، مصر، ، سنة 2005، ص، ص، 345، 348

³ فيليب لا بورث تولرا وجان بيار فارنييه: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 179، 180

⁴ عدنان أبو مصلح : معجم علم الاجتماع، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، ، سنة 2006، ص، 302.

ب-2-7- الأسطورة :

تمثل الأسطورة التفكير في القوى البدائية الفاعلة الغائبة وراء هذا المظهر اللاظاهر للعالم وكيفية عملها وتأثيرها وترابطها مع عالمنا وحياتنا، وهي الإطار الأسبق والأداة الأقدم للتفكير الإنساني المبدع الخلاق الذي قاد المعرفة على طول ذلك الطريق الشاق حتى انتهت بالعلوم الحديثة والمنجزات التي تفتخر بها الحضارات، إن العلم الحديث مستمر في البحث لكنه لا يقف عند حقيقة بصفة الإطلاقية، وقد تهاوت الأسطورة نتيجة للفلسفة ودس السم لسقراط لأنه تجنى على آلهة اليونان وتابع بعده كل من أرسطو وأفلاطون المسيرة، لكن الديانة المسيحية تبنت بعض الأساطير التي بنت عليها هيكلها ووجودها كأسطورة هبوط الإله من السماء وموته وبعثه وصعوده للسماء، ومع العصر الحديث إزدري العلم الأسطورة وأنزلها منزلة الحكاية المسلية¹، فقد اعتبرت حكاية تقليدية تلعب الكائنات الماورائية أدوارها الرئيسية² لكن مع بداية القرن 19م، وما جلبه من ثورة فنية وجمالية، وقد أعيد للأسطورة اعتبارها ومكانتها فاعتبرت أصلاً للفن والتاريخ وأصبحت حقلاً مهماً في العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهي تبحث خلف رموزها وعن معانيها وهذا ما برز في علم الاجتماع وعلم النفس وخاصة الأنثروبولوجيا.

ظهر اتجاه يربط الأسطورة بالطبيعة يرجع الأسطورة لمنشأ طبيعي يتصل بعناصر الطبيعة فالكثير من الأساطير كان باعثها القمر وأخرى باعثها الشمس وأخرى السماء وما ينتج منه من رعد وبرق يرعب الكثيرين، وهناك من ربط الأسطورة بالطقوس حسب ما أقره "جيمس فريزر"، إذ اعتبرها مستمدة من الطقوس الذي تم التخلي عنه بسبب فقدان الاتصال فتظهر الأسطورة حسبه لتبرره وتبجله باعتباره قديم ولا يريد أصحابه نبذه أو التخلي عنه³.

وعموماً لا يمكن اعتبار الأسطورة بأنها تصور خيالي لأن الخيال مفهوم محايد للأبعاد الموضوعية للواقع، فرغم احتواء الأسطورة على تفسير خاطئ للواقع إلا أنها تحتوي على بعد عقلائي فالمجال المعلوماتي للذهن هو حصيلة البيئة الثقافية والعملية التي يعيش في

¹ فراس السواح : مغامرة العقل الأول دراسة في الأسطورة – سوريا وبلاد الرافدين، دار علاء الدين، ط1، دمشق، سوريا، سنة 1996، ص، ص 11، 12

² فراس السواح : الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين، ط2، دمشق، سوريا، سنة 2001، ص، ص 08.

³ فراس السواح : مغامرة العقل الأول دراسة في الأسطورة – سوريا وبلاد الرافدين، مرجع سبق ذكره، ص، ص 13، 14.

ظلمها، لذلك فإن تعليقه ينحصر في هذا الإطار ويصطبغ بلون الثقافة والإعتقادات والممارسات السائدة¹.

إن أهم فكرة حول الأسطورة هي أنها صممت لمساعدة أفراد المجتمعات على التعامل مع المآزق البشرية المستعصية وإعانتهم على تحديد موقعهم في العالم²

تظهر الأسطورة في الكثير من المحطات في دراستنا بل تشكل المادة الأولية في صناعة أغلب هذه المعتقدات فمثلا زيارة ضريح الولي " علي بن حميدة" مبنية على الكثير من الأساطير التي يترجمها المجتمع من خوارق كرامات الولي كرامة الولي هذا والتي قصها القائم على الضريح (ل ع ل) والتي يتداولها الكثير من أفراد مجتمع البحث ولا تخفى عن المبحوثات والمتمثلة في كون أنبوب مدفعه خرج من قبة الضريح وتوجه لطائرة الاستعمار التي كانت ترمي المكان بالقنابل وخرجت من الأنبوب قنبلة أسقطت الطائرة التي كانت تحوم فوق جبل الشابور وهو ما ورد في الفصل الأخير من دراستنا هذه الأسطورة التي تعتبر كرامة في مجتمع البحث والتي تجعل الزائرين أكثر ارتباطا بالولي باعتباره حاميا للمجاهدين حاميا للحق مدعوما بقوة إلهية لا تفوقها أي قوة والكثير من الأساطير الأخرى التي تظهر على مستوى الممارسات الطقسية السحرية.

ب-2-8- المقدس Le sacret :

يقول " ماكار يوس " Macarius أن مفعول المقدس يزول بمجرد البحث فيه وهذا ما يحيل لتعريفه على أنه : " ما ينتقي بحلول ما يعارضه ويغايير طبيعته"، ويحدد "إميل دوركايم" قدسية المقدس بما يعارضها بشكل كامل عن مجال المندس فالمقدس لا يلتقي بالمندس ولا يلامسه إلا لكي ينتقي أحدهما و يظل الآخر قائما، وهنا تظهر علاقة التوازي والتعارض بينهما فالمقدس يحيل إلى ما هو طاهر وخالص، والمندس يحيل إلى ما هو دنيوي ونجس . وحسب

¹مجموعة مؤلفين :فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا والبيوتوبيا وسؤال التعددية، صلاح فليفل الجابري، الدين والأسطورة والعلم مستويات مختلفة للفهم والتأويل ، دار الأمان، ط1، الرباط، المغرب، سنة، 2012، ص12.

²كارين أرمسترونغ : تاريخ الأسطورة، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت ، لبنان، سنة 2008، ص11.

"إميل دوركهيم" فإن المقدس متماثل مع الإلهيو هذا الأخير ابتكار جمعي لذلك يتميز بالتعالى عن الأفراد¹.

هناك من يقرن المقدس بالحرام فمثلا جوزيف شلهود Josef Shalhoud يرى أن لفظ المقدس يتقابل مع لفظ الحرام الذي يعني الإلهي أو ما يحتضن نفسا إلهيا، فلفظ حرام يميل لما هو طاهر في تعارضه الكامل مع ما هو نجس²

لكن المقدس أكثر شمولاً من الحرام، فهو يطلق على "الله" في صيغة قدوس ومقدس ليدل على الطهارة والتنزيه، ويرتبط بالمكان في صيغة بيت المقدس والمسجد الحرام وقد يطلق على الزمان في صيغة الأشهر الحرم ليعني المنع والحظر³.

ويرى " إميل دوركهيم" أن الجماعة تقدس شيئاً معيناً هو الذي يجعلها متماسكة ومندمجة ومتميزة عن محيطها الطبيعي والإنساني، فالوظيفة الأساسية للمقدس ولعملية التقديس ذاتها تتمثل في إحداث تماسك المجتمع في إحداث تماسك المجتمع وتنشئة أفراده واندماجهم في كيان واحد⁴.

لم نختر هذا المفهوم بل هو مفهوم وارد في موضوعنا من خلال طبيعته من جهة ومن خلال ما توصلنا له في مجتمع بحثنا، فالضريح يرمز للقداسة والمقدس المكاني، إن صح القول الضرائحي و قداسة أشخاص كالساحر أو الساحرة و قداسة ممارسات، في مقابل الدنيوي، كلها اعتبارات جعلت من هذا المفهوم مهما وواردا بشكل قوي في دراستنا.

ب-2-9- الرمز Le symbole :

ينفرد الإنسان بالسلوك الرمزي والقدرة على استعمال الرموز والتعامل عن طريقها وقد شكل الرمز أحد المواضيع الهامة جدا في الكثير من التخصصات الإنسانية أهمها الأنثروبولوجيا فقد عمل الكثير من الأنثروبولوجيين على تعريف الرمز لكنهم لم يتوصلوا لتعريف دقيق لمفهوم الرمز، وقد أكدوا على أن الرمزية تعني إدراك أن شيئاً ما يقف بديلاً عن شيء آخر أو يحل محله أو يمثله بحيث تكون العلاقة بينهما هي علاقة الخاص بالعام أو المحسوس

¹ نور الدين الزاهي : المقدس والمجتمع، أفريقيا الشرق، دط، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2011، ص، ص، 32، 33.

² نفس المرجع، ص، 48.

³ نفس المرجع، ص، 52.

⁴ أشرف منصور: الرمز والوعي الجماعي دراسة في سوسيولوجيا الأديان، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، مصر، 2010، ص، ص، 35، 36.

بالمجرد باعتبار أن الرمز شيء له وجود حقيقي مشخص إلا أنه يرمز لفكرة أو معنى معين، من بين تعريفات الرمز أنك: "كل ما يحل محل شيء آخر في الدلالة عليه لا بطريق المطابقة التامة وإنما بالإيحاء أو بوجود علاقة عرضية أو متعارف عليها وعادة يكون الرمز بهذا المعنى شيئاً ملموساً يحل محل المجرّد كرموز الرياضيات مثلاً، وقد درس " إميل دوركهايم" في دراسته الرموز وشعائر الطوطمية لدى سكان أستراليا الأصليين وأوضح في دراساته العلاقة بين الرمز والعاطفة الدينية والمجتمع وأن العلاقة بين الأشياء المقدسة علاقة رمزية وليست طبيعية أو فطرية¹.

تمثل أغلب الممارسات والمعتقدات الشعبية مجالا خصبا للرموز التي ترتبط بالمقدس والدين والمعتقدات والطقوس باعتبار الرمز يمثل الوحدة الأدنى للطقس، فمعنى كل طقس وكل ممارسة وكل معتقد في دراستنا ينطوي على رمز يحتاج للتأويل والتعرف على معناه لتحقيق الهدف العام من هذه الدراسة.

ج- الدراسات السابقة :

تعد الدراسات السابقة من أهم الركائز العلمية التي يعتمد عليها الباحث بعد تحديد واختيار مشكلة البحث، فيبدأ الباحث بالبحث والتمحيص في الدراسات السابقة والتي تشكل بالنسبة له تراثاً هاماً ومصدراً غنياً لا بد من الاطلاع عليه قبل البدء بالبحث، إذ تعد نقطة قوة في البحث وانطلاق جديد لدراسة جديدة والباحث يعتمد الدراسات السابقة من خلال إتباع جملة إجراءات أهمها أن يطرح جملة تساؤلات حول هذه الدراسات أبرزها : كيف عالج المؤلف هذا الموضوع؟ ما تاريخ البحث في هذا الموضوع؟ ما أهم النتائج التي تم التوصل لها؟ ما أهم النتائج التي تبدو أكثر اتصالاً بموضوع البحث الحالي؟ ما الأمور التي لم تنجز ويتعين التصدي لها؟ ما هي الفجوات الموجودة في التراث المنشور.

إن الإطلاع على التراث المنشور حول هذا الموضوع أو جزء منه يزود الباحث بالسياق الذي يضع داخله قضيته المدروسة وأهم ما يحققه الباحث بالإطلاع على التراث المنشور إن الباحث يطوع ما وجد فيه من قضايا على ضوء ما وجدته في مراجعته لذلك التراث المعرفي

¹ فيليب كسينج : الرموز في الفن – الأديان- الحياة، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1، دمشق، سوريا، سنة 1992، ص، ص، 05، 07.

كما يمكن أن يكتشف أن باحثين كثيرين فقد طرحوا سؤالا مشابها، وهنا سيقدر أنه هل سيكرر دراستهم أم يمدد نطاق دراسته ليعمل مع مجتمع بحث جديد مختلف¹.

كلها تعني أن الدراسات السابقة هي البناء القاعدي النظري لموضوعنا حيث اعتمدنا فيها الكثير من الدراسات أهمها وأولها دراسة "عبد الغني منديب" الموسومة **بالدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب** الصادرة عن دار إفريقيا للنشر بالدار البيضاء في طبعتها الثانية لسنة 2010 والتي ضمت خمسة فصول تضمنت كاملة الكثير من المعتقدات الشعبية السائدة في مناطق من المغرب الأقصى والتي مثلت أغلبها عناصر في دراستنا، وقد ركز "عبد الغني منديب" في دراسته على زيارة الأولياء الصالحين ودورهم في المجتمع المغربي والجدير بالذكر أن دراسته هذه تحمل عنوان دراسة سوسيولوجية لكنه مر في كل فصولها بكل مراحل الدراسة الأنثروبولوجية بداية بالوصف الإثنوغرافي الذي أجراه فيمجتمع بحثه مروراً بالمقارنة والتحليل الإثنولوجي وصولاً للتفسير الأنثروبولوجيا حيث وصف الكثير من الممارسات التي تتضمن معتقدات شعبية مختلفة وأخرى دينية وصفاً إثنوغرافياً مكثفاً ومفصلاً خاصة فيما يخص الأولياء وزيارة الأضرحة ثم انتقل للمقارنة بين مجموعة من الأولياء الصالحون المشهورين والذين يتميزون بالاختصاص النوعي حيث قارن بينهم من ناحية تخصص كل واحد منهم بأمر معين كاختصاص ولي بالعقم وآخر بالحسد وآخر بالصرع، وقد استند "عبد الغني منديب" في كل عناصره لدراسات أنثروبولوجية تمت في المغرب من قبل أنثروبولوجيين بل أعمدة في الأنثروبولوجيا حيث رجع في كل عنصر درسه لتحليلاتهم الأنثروبولوجية لنفس العنصر في دراساتهم السابقة بل ظهرت ليس هذا فقط بل استخدم أغلب خطوات المنهج الأنثروبولوجي في دراساته تحديد الملاحظة بالمعايشة والمقالات واعتمد مقاربات أنثروبولوجية في دراسته أبرزها المقاربة التأويلية، كل هذه الخطوات مثلت لنا بوصلة وموجه في دراستنا واستفدنا منها الكثير، خاصة في الجانب المنهجي لأن "عبد الغني منديب" وضع الطريقة المنهجية في دراسة التمثيلات بل وأعطى فكرة كانت بالنسبة لنا الأوضح والأقرب لطبيعة موضوعنا فأخذنا الكثير منها سواء بالنسبة لتبرير دراستنا منهجياً أو بالنسبة للعمل وفقها لكن مراعاة

¹ شارلين هس – بيبير وباتريشيا ليفي : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 118، 17.

خصوصية مجتمع البحث وطبيعة الموضوع، هذا ما كان هاما وبارزا من نقاط اتفاق بين دراسة أما نقاط التباعد فتظهر بداية من أهداف الدراسة ونتائجها كلها كانت بمثابة خطوط عريضة نظرية ومنهجية أخذنا منها ما يخدم موضوعنا، أما ما أضفناه عن هذه الدراسة هو توضيح معنى هذه المعتقدات في مجتمع البحث ورسم صورة له أمطنا من خلالها اللثام عن الكثير من الممارسات التي تعيشها المبحوثات لكن تخفيها لأسباب كثيرة والتعرف على التدين الاجتماعي الذي يمارسه المجتمع بفتح مسارات لتدين بعيد عن الدين السماوي ومغطى بغطائه في الظاهر، ترفضه الكثير من المبحوثات في الظاهر وتمارسها في الخفاء مما أفرز ممارسات كثيرة منها القديم المتوارث ومنها ما أعيد إنتاجه ومنها الحديث وأبرز إنتاج هو المقدس الاجتماعي الذي أنتجه وحافظ عليه الضمير الجمعي والأعراف والعادات والتقاليد التي أصبحت تملك من الإلزامية القوة الكافية لاستمرار هذه المعتقدات.

كما اعتمدنا دراسة "آمال قرامي" الموسومة بـ "الاختلاف الثقافي في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية" الصادرة عن دار المدار الإسلامي ببيروت لبنان في طبعتها الأولى لسنة 2007 هذه الدراسة المطولة جدا والتي احتوت ما يقارب الألف صفحة حيث خصصتها الباحثة للتعرف على كل ما من شأنه أن يكون معيار تمييز من حيث الجنس بين الذكر والأنثى في الثقافة الإسلامية فجاءت عبارات عن دراسة تتبعية لكل الممارسات التي تنطوي على هذا التراتب ابتداء من لحظة الميلاد وصولا للطقوس الجنائزية هذا التتبع الذي كانت منوع بين جانب إثنوغرافيللممارسات ينطوي على وصف مكثف ودقيق لكل الممارسات بما فيها الإشارات والإيماءات والأصوات هذا الوصف الذي لازمه بالتوازي البحث التاريخي فالمتصفح للدراسة يشعر بتاريخيتها في كل عنصر منها من خلال تركيزها على تاريخية كل ممارسة في الثقافة الإسلامية، كما أنها ركزت وبوضوح وبدقة على الجانب الديني لكل الممارسات التي درستها ومكانتها في الدين الإسلامي وكيف كانت وكيف أصبحت.

كل هذه الجوانب لم تلغ الجانب الاجتماعي الذي يظهر من خلال تركيز الباحثة على العادات والتقاليد والأعراف وطرق التنشئة الاجتماعية التي تحمل في محتواها التمييز بين الجنسين وترسخ تراتبا اجتماعيا، والأکید هو وجود نقاط تشابه بل اتفاق بين هذه الدراسة ودراستنا خاصة فيما يتصل بذلك الوصف الإثنوغرافي لكل مراحل حياة الإنسان فقد عملنا عليه في فصلنا الثاني بل تماشى موضوعنا مع هذه الدراسة حتى في عنصر الترتاب الاجتماعي واستفدنا كثيرا من الجانب النظري الوارد في هذه الدراسة فشكل لنا قاعدة نظرية هامة جدا في بحثنا، أما نقاط الاختلاف بين هذه الدراسة وموضوعنا فتتمثل في كوننا عندما توقفنا على الممارسات التي تكرر الترتاب والتمايز بين الجنسين من حيث الكثير من المعطيات لم نكن نعمل بهدف التوصل لهذه الفكرة بقدر ما كنا نصف ونحلل ونفسر فالهدف من كلا الدراستين مختلف رغم وجود نقاط الاتفاق، وهنا نذكر ما أضفناه عن هذه الدراسة هو تفسير معنى ذلك الاختلاف من خلال تفسير الممارسات المتعلقة به والتوصل لمعنى المعتقدات الشعبية المرتبطة به.

كما اعتمدنا في فصلنا الثاني على **1 دراسة الموسومة بالدراسات الشعبية، دورة الحياة، دراسة للعادات والتقاليد الشعبية** لصاحبها ميرفت العشماوي عثمان العشماوي والصادرة عن دار المعرفة الجامعية في مصر لسنة 2011، هذه الدراسة التي خصصتها الباحثة لدورة الحياة حيث ركزت على كل العادات والتقاليد المرتبطة بمراحل الحياة والتي أطلقت عليها دورة الحياة وقد ركزت الباحثة على الجانب الطقوسي وحددت أنواع الطقوس، وتعتبر دراستها قريبة للثقافة الشعبية أكثر منها أنثروبولوجية لأنها لم تتجاوز الوصف العادي المرتبط بمجتمع بحثها وقد أخذنا عنها الإطار النظري المرتبط بهذه المراحل ووظفناه في دراستنا، **كما عملنا على دراسة "إدموند دوتيه" IdmondDouti، السحر والدين في إفريقيا الشمالية** الصادر عن منشورات مرسوم بالرباط والذي ترجمه فريد الزاهي، هذه الدراسة التي احتوت اثنتا عشرة فصلا كلها مخصصة لمعتقدات شعبية من سحر وكهانة وعرافة وطلاسم وقوى مقدسة وتضحية في المغرب والجزائر ودول شمال إفريقيا، هذه الدراسة الأنثروبولوجية التي ركزت على هذه الممارسات بالوصف والتحليل والتفسير لكن

"إدموند دوتيه" كان بين الحين والآخر يضع تفسيرات تمس بالذين الإسلامي وبالرسول صلى الله عليه وسلم وعبر عن المركزية الأوربية بكل وضوح في كتابه هذا.

لقد حاولنا الاستفادة من المادة النظرية ومن البعد التاريخي لهذه الدراسة والبعد التحليل والتفسيري لكن بتحفظ هذا ما يختصر نقاط التقارب والتباعد بين هذه الدراسة وموضوعنا لكن تجدر الإشارة أننا عندما ركزنا في دراستنا على المعتقدات الشعبية لم نقترّب نهائيا من دينيتها أو عدم دينيتها بل حاولنا تحليلها وتفسيرها واستنباط معناها من إطارها الاجتماعي فقط لأننا لسنا بصدد مناقشة الموضوع من حيث دينيته أو عدمها.

إن الدراسات السابقة لم تكن حكرا فقط على الكتب الأكاديمية البحثية بل أيضا اعتمدنا أطروحات دكتوراه ورسائل ماجستير لعل أهمها وأقربها لموضوعنا أبرزها أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ **المكان والزمان في الثقافة الجزائرية مقارنة أنثروبولوجية** للدكتور " بن معمر بن عبد الله " عن كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بـ **قيم الثقافة الشعبية – أنثروبولوجيا- بجمعة تلمسان لسنة 2010/2009** هذه الأطروحة التي مثلت هي الأخرى موجه نظري ومنهجي في موضوعنا حيث استقينا من قائمة المراجع باعتبار عنصري الزمان والمكان في المعتقدات الشعبية موضوع نادر المراجع حيث زدنا الدكتور بنفسه بأغلب المراجع المعتمدة في دراسته خاصة المتعلقة بالتقويم الشعبي، هذه الدراسة الثرية التي اعتمد فيها الباحث على دراسات أنثروبولوجية كثيرة هذه الدراسة التي لم نضف عليها سوى خصوصية المنطقة التي ذابت في إطار عموميات الثقافة الجزائرية والتي لا تختلف عنها في شيء بل يمكن القول بأن المعتقدات الشعبية محل دراستنا هي نفسها تقريبا التي وردت في دراسة الباحث " بن معمر عبد الله " وحتى في الدراسات الأنثروبولوجية السابقة.

الفصل الثاني

تمهيد الفصل

- 1 المعتقدات الشعبية المتعلقة بمرحلة الميلاد عند المرأة الشريعية
 - 2 مرحلة التحضير للولادة بين الطقوس والدلالات
 - 3 المعتقدات المرتبطة بالنفساء والمولود بين الطقوس والدلالات
 - 4 الثقافة " التصفيح " إحتراز سحري للأنثى قبل البلوغ
 - 5 المعتقدات الشعبية المرتبطة بمرحلة البلوغ
 - 6 المعتقدات الشعبية المرتبطة بالزواج ومراحله
 - 7 المعتقدات الشعبية المرتبطة بالموت والطقوس الجنائزية
 - 8 تحليل ونماذج
 - 9 نتائج التمثيلات
- خلاصة الفصل
-

الفصل الثاني: بعض المعتقدات الشعبية حسب مراحل الحياة بمدينة الشريعة

تمثيلات المعتقدات الشعبية الشق الأكثر ثراء في التراث الشعبي، نظراً لتنوعها وكمها، كما تشكل الشق الأصعب من حيث الدراسة كما سبق وأشرنا لكونها تقبع في الصدور وتختفي ولا يمكن التعرف عليها إلا إذا ترجمت في ممارسات سواء كانت عادات أو تقاليد أو غيرها من الممارسات، هذا ما يطر في الكثير من مجالات الحياة لدرجة إنعكاسها حتى على مراحل حياة الفرد، فتلازم الفرد منذ صرخة الميلاد وحتى الطقوس الجنائزية، هذا ما سيتم العمل عليه في هذا الفصل لكن مع الإشارة إلى أن هذا العمل لا يعني حصر هذه المراحل بالتفصيل والتدقيق فيها على أساس تفاصيل دورة حياة الفرد بالمعنى البيولوجي لكلمة دورة حياة بل سيكون التفصيل على مستوى الممارسات التي تلازم كل مرحلة من طقوس وعادات وتقاليد تعكس معتقد شعبي هذا ما سيتم عرضه في هذا الفصل حسب ما جاء فيه من عناصر.

1- المعتقدات الشعبية المتعلقة بمرحلة الميلاد عند المرأة الشريعية :

1 1 - الحمل والممارسات الطقسية :

تمثل مرحلة الحمل كاملة من لحظة إنقطاع الدورة الشهرية وحتى لحظة الولادة طقوس عبور وبالضبط طقوس هامشية فكما يقر " أرنولد فان جنب" في كتابه "طقوس العبور" (1909) أن طقوس العبور تقسم لثلاث أنواع أولها طقوس تجميع مثل الزواج وثانيها طقوس انفصال مثل الموت وثالثها طقوس هامشية مثل الخطوبة والحمل¹، إن الحديث عن مرحلة الميلاد يعني التركيز على حدث لا يوجد أهم منه في حياة الإنسان، فولادة الإنسان ومجيئه لهذا العالم أمر في غاية الأهمية بالنسبة لأهل المولود من أب وأم وبقية الأقارب خاصة من حيث طرق التعبير عن أهمية هذا الحدث والتي تختلف باختلاف الشعوب، لكن هناك مظاهر بيولوجية متفق عليها عند أغلبها تبشر بقدوم مولود أولها انقطاع الطمث الذي يعبر بصراحة عن أول علامات الحمل²، هذه المظاهر تضم في طياتها أو بالاحرى تبرز من خلال ممارسات كثيرة تعتبر بمثابة الحاوي للمعتقدات الشعبية التي نحن بصدد تتبعها ودراستها في مرحلة الحمل عند المرأة الشريعية، (أي التي تعيش وتنتمي لمدينة الشريعة وهي مجتمع بحثنا)، نتوقف هنا لضرورة التطرق لمفهوم الحمل الذي يعتبر الوظيفة التي لا نظير لها بالنسبة للمرأة، حيث يقوم الحمل على انتظام الدورة الشهرية، ويضفي على العلاقة الزوجية أهمية كبيرة بل يعمل على تثبيت الزواج وقبوله في العائلة³، فالمرأة في المجتمعات العربية الإسلامية تتحدد بأمومتها التي تمثل أول بند من بنود استقرارها في بيت زوجها وأهله لأنهم يعتبرونها ساهمت في استمرار إسم العائلة⁴.

لذلك يعتبر الحمل أهم صفة مطلوبة في المرأة وهذا أيضا راجع لكون الإنسال هو الغاية من الزواج من الناحيتين الدينية والاجتماعية⁵.

¹ عبد الرحيم بوهاها: قراءة في كتاب طقوس العبور في الإسلام: دراسة في المصادر الفقهيّة، دار الانتشار العربي، ط1، بيروت، لبنان سنة 2009، (الوسيط على الخط) يوم أفريل 2016 على الساعة 07:15، <http://www.aranthropos.com>

² أحمد زغب : الفولكلور، المنهج، النظرية، التطبيق، دار هومة، د ط، بوزريعة، الجزائر، ص، ص، 105، 106.

³ مرفت العشماوي عثمان العشماوي: دراسات في التراث الشعبي، دراسة للعادات والتقاليد الشعبية، دار المعرفة الجامعية، د ط، الإسكندرية، مصر، سنة 2011، ص، 65.

⁴ خيدر دليلة: استقبال المولود ورعايته في الأسرة الحضرية بين التقليد والتجديد، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، سنة 2005/2006، ص، 47.

⁵ عبد السلام الترماني: الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام، دراسة مقارنة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، العدد 80، ص، 161.

وقد أشار "جيمس جورج فريزر" لوجود عادات انفصال تمارس على المرأة الحائض والحامل حسبه يجب أن تعيش وحدها في كوخ صغير بعيدة عن مرآى أهالي القرية أو الذكور المتجولين، ويجب أن تتبع قواعد المحرمات الخاصة بالملابس، العلاقات الجنسية الأواني¹ وبالخصوص في العلاقة الجنسية مع زوجها تصبح محضورة حتى تتطهر، لأن المباشرة الجنسية أثناء الطمث أو بعد الوضع مباشرة تترتب عليها عقوبات ولعنات فقد ورد في أساطير العرب عن كون الشيطان تعلق بمعنى الدم لذلك إختص بلون الحمرة ويمثل رمزا للنفس بمعناها القديم الذي منه اشتقت النساء أي الدم، فالعلاقة بالدم تتبعها صلة أخرى هي معنى النجاسة لتعلق الدم بمعنى الحياة من جهة وبمعنى الحيض فيقال أن الرجل متى جامع زوجته وهي حائض فتأتي بالمخنثين².

ففي مجتمع البحث ترى المبحوثة رقم (05) في الحمل أن المرأة عندما تتزوج يتوسم فيها زوجها وأقاربه وأقاربها الولادة، وهي مرادفة للخير والنعم والبركة فالرسول صلى الله عليه وسلم يوصي بالمرأة الودود الولود، فالحمل يعني أن هذه المرأة ستكون سببا في مواصلة وإستمرار هذه العائلة وأنها ستنجب الذرية الصالحة كما يدل حملها على الخصوبة والخير، وترى المبحوثة أن مرحلة الحمل هي أرقى مراحل الطهر للمرأة لأنها حسب تعبيرها "روح تحمل روح"، وهو أمر محاط بقداسة وهالة عفاف لذلك تعامل المرأة خلال حملها معاملة راقية³.

وفيما قالته المبحوثة رقم (05) عن خصوبة المرأة ذكر كذلك "جيمس جورج فريزر" في الغصن الذهبي أن إلهة الخصب يجب أن تكون ملكة الغابة "ديانا" وهي نفسها خصبة ويجب أن تمتلك شريكا ذكرا حيث يهدف إتحادهما الى تحسين إثمارية الأرض والبشر⁴، خلال الأيام الأولى من حمل المرأة تلتزم بأكل أطعمة معينة كالتمر والحلبة وزيت الزيتون.

¹ جيمس جورج فريزر: الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة ناييف الخوص، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، سوريا، سنة 2014، ص218.

² محمد عجيبة: موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفرابي، ط1، بيروت، لبنان، سنة 2005، ص413.

³ مقابلة مع المبحوثة رقم (05): يوم السبت 28 مارس 2014 على الساعة 10:30.

⁴ جيمس جورج فريزر: مرجع سبق ذكره، ص195.

وفي بعض المجتمعات كالمجتمع التونسي المرأة عندما تشعر بالحمل في أيامه الأوليلا تشعر به أحدا حتى والدتها وأختها وهي لا تكشفه إلا بعد فترة تقارب ثلاثة أشهر لأن هذا التصرف يعتبر حياء لكن مع التغيرات الحاصلة أصبحت النساء يكشفن على الحمل مع بدايته.

1 2 - مرحلة الوحم طقوس إخفاء وتحصين:

بالنسبة للوحم يمثل أول مرحلة من مراحل الوحم والتي تبدأ بعد أربعين يوما من إنقطاع الطمث فتشعر الحامل بالغثيان يصاحبه قيء لكل ماتتناوله مع دوار وإحساس بالإرهاق ونعاس على الأقل بالنسبة لأغلب النساء، بالإضافة إلى رغبتها في أنواع معينة من الأكل دوناً عن غيرها كالحوامض والمالح¹ وعلى زوجها وأقاربها توفير ماتشتهيها الزوجة خوفاً من أن يحدث تشوه أو يظهر تشكل غريب في جسم المولود، وهذا ناتج عن الإشتهاء في الوحم، حيث يشكل مرحلة تستمر ثلاثة أشهر وربما تفوقها فيستجيب الزوج لكل ما تشتهي زوجته من مأكولات ومشروبات وتحاط فيه بكل ما يدعو للتفاؤل ويبعد عنها كل ما يثير التشاؤم² وفي الغلب تأكل المرأة في مرحلة الوحم نوعاً من الطين أو نوع من الحجارة اللينة لملوحتها، ويعتقد المجتمع أن تلبية طلبات المرأة في هذه المرحلة أمر واجب كما سبق ذكره، فإذا حكّت موضعاً معيناً في جسدها فحتماً هذا يؤثر على الجنين ويترك أثراً في نفس المكان الذي حكته بسبب الإشتهاء وهو ما يسمى " الشهوة"³.

بالنسبة لمجتمع البحث فإن معظم المبحوثات يجمعن تقريبا على ما تم ذكره نظرياً في مرحلة الوحم لكن مع لفت الإنتباه لكون المرأة التي تتوحم كما تشتهي أشياء ومأكولات فإنها تنفر من أخرى بل يمكن أن تنفر أو تكره أحد أفراد الأسرة وفي الغالب يكون الزوج وهذا ماجاء في حديث المبحوثة رقم (18) مما يعني أن المولود قد يحمل بعض أو جل ملامح أو طباع الأب أو الشخص الذي نفرت منه أثناء فترة الوحم⁴.

¹ أحمد زغب : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 106، 107.

² مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص، 195.

³ أحمد زغب : مرجع سبق ذكره، ص، 107.

⁴ مقابلة مع المبحوثة رقم (18): يوم 25 مارس على الساعة 10:00

ويعتقد كذلك أن المرأة إذا توحمت على وجه جميل تنجب طفلا جميلا والعكس صحيح وكما يقول "أحمد زغب" أن الباحثة البريطانية "وينفريد بلاكمان" رأت أن الفلاحات المصريات كن يعلقن صوراً لوجوه جميلة حتى ينجبن أطفالاً على قدر من الجمال، ويلازم هذه المرحلة مجموعة من الممارسات الطقسية مثل إحراق البخور المعد في الليلة السابعة والعشرين من شهر رمضان والذي يتم الاحتفاظ به لهذه المناسبات ومناسبات أخرى، ويتم إخفاء الأمر على الجيران وهذه الممارسات تعتبر تحصينات ضد العين والحسد والغيرة والقرينة التي قد تسبب الإجهاض للحامل¹.

1 3 - بروز بطن الحامل تحصينات وممارسات طقسية باختلاف جنس الجنين

مع بروز بطن المرأة الحامل تبرز مجموعة من المعتقدات الشعبية حول جنس الجنين إن كان ذكراً أو أنثى، فيعتقد أن المولود الذكر يتحرك قبل الأنثى، وأن المرأة في حمل الذكر تكون أكثر جمالا من الأنثى أما شكل بطنها فيكون مدبب عند المولود الذكر ومستدير بالنسبة للأنثى²، وهنا يجمع الأطباء على أن تخلق الجنين الذكر يسبق الأنثى فعند اليونان يرى "سقراط" مثلاً بأن الذكر يتخلق في مدة أربعين يوماً في حين الأنثى في مدة تسعين يوماً أما "ابن سينا" و"القرطبي" فيقرا بأن الذكر يستبين بعد ثلاثين يوماً في حين الأنثى بعد أربعين يوماً لأن الذكر يتميز بالقوة والحرارة أما الأنثى فتبطن صورتها وكمالها في البطن لضعفها وبرودتها وخمولها، ويختلف موضع الجنين في رحم الأم حسب جنسه، فإذا أحست الأم أن حملها في الجهة اليمنى من رحمها فهو ذكر وإذا أحست أنه في الجهة اليسرى فهي أنثى، هذه العلامة الأولى التي يستدل بها على جنس المولود.

كما يستدل عليه بعلامات أخرى تظهر على الحامل والتي يعتمد عليها الأطباء من بينها قبح وجه الحامل وتغيره وعدم نقاء البشرة ووجود الكلف الكثير وحركتها البطيئة وتلبد حواسها مما يعني أن الجنين أنثى وهذا راجع لكون الذكر حار والأنثى باردة، والحرارة تحسن اللونعكس

¹ أحمد زغب: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 107، 108.

² مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص، 77.

البرودة التي تبيسه فالحامل بذكر يكون لون بشرتها أحسن وتكون أكثر نشاطا وأنقى بشرة وأصح شهوة وأسكن أعراضا¹.

تقريبا ما جاء في مؤلف مرفت العشماوي عثمان العشماوي مؤلف "آمال قرامي" يطابق ما وجدناه في مجتمع بحثنا تقريبا حيث تقول المبحوثة رقم (07): "نعرفو جنس المولود من جسم الأم وملامح وجهها وشكل كرشها (بطنها) ومشيتها ولون جلدها تاع وجهها وايديها وجهها يظهر فيه بقع تاع دثة خاصة في حناكها وجبهتها وتكون ديما قالقة وكرشها خارجة لقدامن جبهة ومدورة على جنبها ليمن وليسر وزيد الصغير ما يتحركش في كرشها غير فالشهرين لخرين من حملها يعني عندها طفلة"².

إن جملة مقول القول هذه خاصة بما قالته المبحوثة عن المواصفات التي تستدل بها الأم عن جنس مولودها فمعنى كلامها أن المظهر الخارجي للحامل وملامح وجهها وشكل بطنها ومشيتها ولون بشرتها خاصة لون بشرة وجهها وايديها اذا كانت بنية في شكل بقع أي كف متقاربة على خديها وجبهتها وبطنها مدببة وتصبح معكزة المزاج وعصبية في معظم الأوقات وجنينها لا يتحرك إلا ابتداء من الشهر الثامن فهذا يعني انها تحمل في أحشائها أنثى أما إذا كانت حامل بذكر فإنها تزداد جمالا ووجهها يصبح مشرقا أما بطنها فيأخذ شكلا دائريا ممتدا للأمام ومدبب كما أنها تصبح بشوشة هادئة وجنينها كثير الحركة.

وبعد ما قالته المبحوثة من علامات جنس المولود أكدت على أمر غاية في الأهمية بالنسبة للحامل لسلامتها وسلامة جنينها ألا وهو السرية التامة حول الحمل في بداياته وحتى مرحلة بروز البطن وعدم الإكثار من الخروج حتى لا تصاب بعين حاسدة قد تؤذيها وتؤدي جنينها.

وكل هذه تعتبر طقوس تحصينها وللجنين، كذلك قد يتم التعرف على جنس الجنين بطرق أخربك الحلم أو الرؤيا فإذا رأت الحامل أنها اشترت ملابس جديدة أو حلي فهي ستعجب أنثى وإذا حلمت بشراء حذاء أو دخول بيت فهي ستعجب ذكرا³.

¹آمال قرامي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 57، 59.

²مقابلة مع المبحوثة رقم (07): يوم 30 مارس 2014 على الساعة 15:00

³مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص، 78.

هنا نجد أن الحلم يمثل ظاهرة موجودة تعبر عن مجال مشترك لاهتمامات البشر حيث لا تمارس هذه الظاهرة في إطار عالم اليقظة ومن ثمة تقع في إطار الظاهرة فوق الطبيعية حيث تمثل جزء من حياة الفرد سواء وافق عليها أم لا¹، إذ تظهر العلاقة بين الأحلام والواقع في كون بعض الناس قد يجدون في أحلامهم إجابات للمشكلات والأسئلة التي يواجهونها في حياة اليقظة²، وهذا يبرز من طبيعة وظائف الأحلام التي تنقسم بين أحلام لها دور في الحياة وأحلام لها دور في التنبؤ بالمستقبل³، ومن ضمن ما تقدمه الأحلام في التنبؤ بالمستقبل معرفة جنس المولود⁴، باعتبار الأحلام لها رسائل هادفة محددة تمثل أنساقا ثقافية من رموز مترابطة هي ما يعبر عن أحلام النمط الثقافي التي تكون محددة في المجتمع⁵، هذا ما يظهر بوضوح في مجتمع البحث حيث تظهر مجموعة من الأحلام المحددة مسبقا والتي تعبر عن نمط ثقافي معين ولها رمزية نابعة من طبيعة ثقافة المجتمع في حد ذاته، إذ تتفق معظم المبحوثات على أحلام معينة من خلالها يتم الاستدلال على جنس الجنين فإذا رأت المرأة الحامل أو والدتها أو أحد أقاربها أنها ترتدي فستانا أو أقرطا في الحلم مثلا، فهذا يعني مباشرة أن جنينها أنثى، أما إذا رأت في حلمها أنها اشتريت حذاء أو ترتدي برنوسا أو تحمل في يدها سكينًا أو سلاحا معينًا فهي في تفسيرهم للحلم تحمل ذكرا في بطنها حسب المبحوثة رقم (03)6.

إن المرأة الحامل في بعض المجتمعات تعتبر طاهرة لأن انقطاع دورتها الشهرية يعني أنها محاطة بالملائكة لتحرسها وتحميها هيوجنينها من كل ضرر ومن الشقيقة (قرينة الارض) التي تعمل دائما على إجهاضها لذلك عليها عدم الصراخ حتى لا تزعج ملائكتها⁷، والقرينة من المقارنة التي تعني الملازمة وتعني أنها تلازم وتصاحب، والقرينة في المعتقدات الشعبية اللبنانية، هي روح شريرة ينظر إليها من يؤمن بها على أنها توأم المرأة الزوجة

¹ يحي مرسى عيد بدر: دور الثقافة في الأحلام دراسة أنثروبولوجية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، الإسكندرية، مصر، سنة 2008، ص21.

² نفس المرجع، ص93.

³ نفس المرجع، ص508.

⁴ نفس المرجع، ص519.

⁵ نفس المرجع، ص347.

⁶ مقابلة مع المبحوثة (03): يوم 07 أبريل 2014، على الساعة 10:00.

⁷ مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص71.

أو صورتها في العالم اللا مرئي تقارنها باستمرار، وهي عاقر لا تنجب أطفالاً، لذلك تسعى دائماً إلى جعل توأمها عاقراً على شاكلتها فتقتل جنينها أو رضيعها أو طفلها¹

إضافة لاعتبار الحامل مجابة الدعاء أكثر من غيرها لأنها في فترة على درجة كبيرة من الطهر خاصة أثناء لحظة الميلاد².

هذا ما توافق مع ماجاء في مجتمع بحثنا فالمبحوثة رقم (05) تقول: " المرا كي تحبس عليها العادة الشهرية تولي دعاءها مستجاب لأنو في كرشها ملايكة وهي تبقى طاهرة تسع شهر"³

"³

2 - مرحلة التحضير للولادة بين الطقوس والدلالات:

بالنسبة لمرحلة الولادة فهي تضم طقوساً عبور خاصة بالأم وأخرى خاصة بالمولود⁴ فهي تمثل للحامل مرحلة جديدة حيث يطرد الرحم الجنين خارجاً بعد إكمال فترة الحمل المقدرة بـ 280 يوم في الحالات العادية، هذه المرحلة تقطع فيها الوصلة وهي أولى خطوة تجرى على المولود لفصله عن أمه مادياً⁵ حيث كانت المشيمة تؤدي وظيفة نقل وتبادل مواد تكوين الجنين ومع إنتهاء المدة البيولوجية ينتهي دورها⁶.

بالنسبة لمجتمع البحث تشكل لحظة الميلاد مرحلة مهمة جداً لذلك وجدناها مشبعة ومحملة بالكثير من الممارسات والتي تعكس معتقدات كثيرة لها أبعادها الرمزية والقداسية والخرافية، فالمبحوثة رقم (02) تقول: "بكري كنا كي توجع المرا الحامل نحطو سبع عظمت (بيضات) على حسب أيام السمانة، يغلو وكي يطيبو كل عظمة نسموها باسم يوم من أيام السمانة وكي نكملوهم نحطوهم في إناء طين ونحطوه بين رجلين الحامل تحطو أمها ولا أم راجلها وتقول ليها "ان شاء الله عمار وثمار وكراك وتفقيس دايم" وبعد نفرقو العظمت على الحاضرين من أهل راجلها برك ونجيبو قابلة كبيرة فالسن تكون معروفة وإيدها فيها البراكة وطاهرة القابلة هي لي تولدها، و وقت توجع نبخ رو ببخور لشفا ع وقبل ما يهبط

¹ راجي الأسمر: المعتقدات والخرافات الشعبية اللبنانية، جروس برس، دط، طرابلس، لبنان، ص 64.

² مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص 71.

³ مقابلة مع المبحوثة رقم (05) سبق ذكرها.

⁴ عبد الرحيم بوها: مرجع سبق ذكره.

⁵ أمال قرامي: مرجع سبق ذكره، ص 60.

⁶ نفس المرجع، ص 47.

الصغير القابلة تعطي للحامل القطران والثوم تشمهم بش ما تجهاش عروس النفاس ولا القطوسة*¹.

أولا نلاحظ أن طبيعة البخور الذي تضعه النساء في لحظات الولادة يحمل معتقد ممزوج بين جانب ديني وتدين شعبي، فمن خلال إسمه بخور الأشفاع* بخور يظهر الجانب الاعتقادي فيه حيث ترسله النساء بعد تحضيره في رمضان ويتم وضعه في المساجد حيث يتشبع بالقرآن الذي تتم قراءته في صلاة التراويح، هنا يسود فكر الرقية الشرعية من ناحية وهو جانب ديني لا غبار عليه، لكنه يحمل جانب المعتقد الذي اختلقه الضمير الجمعي في شكل تدين شعبي والمتمثل في النفع الذي يعود به البخور من بركة وتسهيل للحامل حتى تضع حملها ببسر ودون ألم كبير وله مواقف أخرى يستخدم فيها لغرض البركة والتيسير دائما، في هذا الصدد تقول "آمال قرامي" أن البخور طالما استخدم باعتباره وسيلة من وسائل تحريك الحواس وطرد الأرواح الشريرة وفيه خير للإنسان لذلك وجب حماية الأم أثناء لحظات الوضع والولادة وحماية مولودها من القوى الخفية التي قد تؤذيها، بل يستخدم البخور قبل ذلك في أول لحظات الجماع بين الزوج وزوجته حتى يصلح العلوق لأن الرائحة الطيبة تنهض بدور كبير في إخصاب الكائنات وتجدد طاقة الزوج وحماية النطفة من القوى الخفية تلك التي قد تصيبها بضرر²، أما بالنسبة للممارسة المتعلقة بوضع القليل من القار (القطران) والثوم للمرأة تشمهما بعد أن تلد مباشرة فهذا أمر مرتبط بإعتقاد أولا الغرض من القار بالذات علاجي روحي غيبي فالقار من طبيعته ولونه الأسود الداكن يعتبر طاردا للأرواح الشريرة والشياطين والجن والمرأة في لحظة الولادة حسب التصور والمعتقد الشعبي تقف على حدود بوابة مفتوحة بين عالمين عالم الحياة وعالم الموت، هذه البوابة التي تنتقل من خلالها الأرواح بسهولة الأمر الذي يفتح المجال للأرواح الشريرة ويسهل عليها إيذاء النفساء أو دخول جسمها، فعندما تشم رائحة القار تنزود بطاقة مضادة أو ترياق يمنع من تسرب أو إنسياب هذه الأرواح لروحها وجسمها.

¹ مقابلة مع المبحوثة رقم (02) : يوم 24 مارس 2014 على الساعة 13:30
 * القطوسة هي حالة عصبية وحالة من النفور تصيب المرأة عندما تلد لأنها لم تكن محصنة وأصابها أذى من جن أو شيطان مثلا لكن طبيا هذه الحالة تعني الانهيار العصبي الذي يصيب المرأة بعد الولادة مباشرة
 * بخور الأشفاع مكون من أعشاب كثيرة منها اللاداء، العرعار، الشعير، الجاوي، اللوبان، العفصة، زوزة الشوك، السرخس، الكمون الأسود، حبة البركة، الشب، الزونزار
² آمال قرامي: مرجع سبق ذكره، ص 43.

أما بالنسبة للثوم فالغرض منه مزدوج، بين طبي علاجي واقعي وبين روحي غيبي، فعندما تشم المرأة الثوم وهي على وشك الولادة يساعدها على خفض مستوى الضغط الدموي لأن الغالب في النساء ارتفاع ضغط دمهن أثناء الولادة مما يساعدهن على تجاوز هذا الخطر الصحي فقط من خلال شم الثوم أما الغرض الروحي الغيبي فيتمثل في كون الثوم طارد للأرواح الشريرة هو الآخر فعندما تشمه يقيها من المس أو الأذى شأنه شأن القار.

عندما تضع المرأة مولودها في تلك اللحظة ترفعه القابلة بالبسملة والتشهد والآذان له في أذنه اليمنى ومهمة الآذان عند الغالبية يقوم بها الأب أو الجد، والقابلة تعتبر بمثابة جدة للمولود، فتعطي لها الهدايا والأموال وقطع قماش، وتلازم النفساء مدة أسبوع كامل، وهنا تقول المبحوثة رقم (02) : " بعدما نتأكد من جنس الصغير (المولود) نظفوه ويأذن ليه باباه ولا جدو في وذنو ليمنة، إذا كانت طفلة نحطو ليها شوي عسل في دغاديغها بش تجي محظوظة وسعدها مليح عند راجلها والناس، ونمسحو العسل ونحطو دراهم، بكري نحطو دورو في وقتنا ما بقاش الدورو ولينا نحطو لويضة بشيديها راجل غني ¹ .

إن الحديث عن القابلة أمر في غاية الأهمية لأن لها دور مهم في عملية العناية بالمولود والنفساء هذاما تحدث عنه "ابن خلدون" في مقدمته بالحديث عن دور القابلة ووظيفتها وأطلق على وظيفتها إسم " صناعة التوليد " وقال أن القابلة سميت هكذا لأنه أستعير فيها معنى الإعطاء والقبول وكأن النفساء تعطيها الجنين وهي تقبله بقوله أن : التوليد صناعة يعرف بها العمل في استخراج المولود الآدمي من بطن أمه من الرفق في إخراجها من رحمها، وتهيئة أسباب ذلك، ثم ما يصلح بعد الخروج على ما نذكر، وهي مختصة بالنساء في غالب الأمر لما أنهن الظاهرات بعضهن علعورات بعض وتسمى القائمة على ذلك منهن القابلة ² .

¹ مقابلة مع المبحوثة المبحوثة رقم (02): سبق ذكرها.

² عبد الرحمن محمد بن خلدون : مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، دط، بيروت، لبنان، سنة 2008، ص، ص، 382، 383.

3 - المعتقدات المرتبطة بالنفساء والمولود بين الطقوس والدلالات

3 1 - قطع المشيمة والتمليح:

بالنسبة للمولود تمارس عليه طقوس ومعتقدات مباشرة أولها قطع المشيمة الذي يليه مباشرة التمليح حيث أعتبر الملح عند المجتمعات القديمة أمر معظم وعنصر مهم من عناصر الحياة، وقد كان العرب يعدونه من علامات البركة ويحلفون بالماء والملح تعظيماً لهما، وقد إعتد اليهود والنصارى الملح كأفضل مطهر للمولود وطرد الأرواح الشريرة عنه، كما مثل الملح في الثقافة اليونانية والحضارة الرومانية والثقافة العربية الإسلامية أنجع وسيلة لدرء عين الحاسد وإتقاء الجن والسحر، ومن إستخداماته: "إصلاح أجسام الناس وتقويتها، تكميد مواضع الوجع، القضاء على بعض الاورام، دفع الأوساخ العالقة بالجسد، حفظ اللحوم والأطعمة كما يستخدم في تركيبة بعض الطقوس السحرية...".

ويمثل تمليح المولود طقساً تطهيرياً وقائياً وهو ممارسة إجتماعية معروفة لدى العديد من المجتمعات، والمرجح أنها راجعة إلى الإعتقاد في أن ولادة الطفل مجلبة للندس فكانت هذه الطقوس عبارة عن وسيلة لحماية المولود والجماعة من الخطر خاصة الأرواح الشريرة، والجدير بالذكر أن التمليح يختلف حسب جنس المولود فإذا كان ذكراً يتم تملিحه بكثرة وتطهيره بالكثير من الملح حتى يكون صبوراً وقوي البنية في حين تطهر البنت بالقليل فقط حتى تبقى بشرتها لينة رطبة وطريه ويكون جلها رطب يعكس أنوثتها¹.

بعد الولادة مباشرة يتحدد نظام غذائي للأم النفساء بحيث تتجنب أطعمة معينة ومشروبات، ففي قبائل الأزاندي تقوم النسوة بإعداد العصيدة لتقدمها الى السيدة حديثة الولادة ولل سيدات الحاضرات والاطفال الصغار، وفي المجتمع الريفي في مصر تتناول النفساء أكلة مميزة تدعى "المفروكة"².

¹ أمال قرامي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 62، 63.
² مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 83، 84.

بالنسبة لمدينة الشريعة فتظهر مجموعة من العادات والتقاليد التي تمارس بمجرد ولادة الحامل حيث يتم تحضير أكلة شعبية للنساء تسمى في المنطقة " البركوكش " * وفيها مزيج من الأعشاب المقوية والصحية إضافة إلى أكالات حلوة أهمها : البسيصة، المسخن، الرفيس... والتي تتكون من القمح المحمص المطحون المغربل مع كمية عسل وزبدة وتمر وكلها تحتوي على مكملات غذائية غنية بالكالسيوم والسكريات والدهنيات، كما تعمل على تقوية المفاصل وتزويد الجسم بالطاقة والسعرات الحرارية اللازمة، هذه الاكلات الشعبية الحلوة حسب العادات يتم توزيعها أول يوم للولادة صباحا على الجيران والأقارب ، كما تقدم مع القهوة والحليب اللطيف، ويعتبر توزيع البسيصة على الجيران عبارة على إعلان رسمي للجيران على ولادة الحامل.

بالرجوع للممارسات والعادات والتقاليد التي تظهر على مستواها المعتقدات الشعبية الخاصة بالحمل والولادة فإن الحمل والولادة هما أمران على قدر كبير من الأهمية بالنسبة للمرأة لذلك فهي تحرص على سلامة الوليد لذا نجد أن قطع المشيمة والحبل السري يتم التعامل معهما بحرص كبير ويعتبر "فان جنب" أن قطعها ما هو إلا طقس إنفصال فالحبل السري عند كافة شعوب الأرض تقريبا يرتبط بحياة وموت وصحة وطباع ونجاح وفشل المولود، لذلك نجده مرتبط بالإعتقاد الإنساني في الروح الخارجية أو الروح التي لا تنفصل عن الجسد ومن هنا أصبح ما يحدث للمشيمة يؤثر في حياة الطفل ويحدد مصيره، حيث يعتقد أنه يحوي روح الطفل ويضم روحه الحارسة وتوأمه الحقيقي إن وجد، وهو مرتبط به ارتباطا وثيقا وكيفية التصرف فيه كفيلة بتحديد مهارات الطفل وحظ ومصيره في الحياة وفي المجتمع المصري يتم ردم المشيمة ودفنها جيدا، هذا الدفن يمنع من أن يرى الطفل الأشباح والخيالات، لذلك يجب الحرص على إخفاء مكان دفنه.

كما يعتقدون بأنه يستخدم عند البعض لأغراض سحرية تؤذي الطفل ¹، هذا ما أكدته "جيمس جورج فريزر" في غصنه الذهبي بالحديث عن السحر الإتصالي القائم على فكرة

¹ مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 85، 86.

أن الأشياء المتصلة تظل مرتبطة حتى بعد أن ينفصل أحدهما عن الآخر وان هناك علاقة تعاطف بينهما بحيث أن ما يطرأ على أحدهما يؤثر بالضرورة على الآخر مباشرة¹.

إن أمر العناية بالأم والمولود ليس بالموضوع الحديث فقد وجد في بردية "وستكار" ذات الأصل الفرعوني والكائنة حالياً في متحف برلين في شكل مجموعة من التعليمات الخاصة بسلامة الأم والمولود وكيفية قطع الحبل السري وحفظه²، وقد كان الأطباء سابقاً يشيرون على القابلة بأن تقوم بدفن المشيمة بعد قطعها، وذلك لأسباب منها الخشية من استعمالها في السحر، فكل ما ينفصل عن البدن يبقى محتفظاً بقوة حيوية ويمكن أن يؤثر في حياة الإنسان كما يمكن تفسير هذا بمحاولة تجنب كل ما له علاقة بدم الولادة وبالنجسة، كما تدفن المشيمة للإعتقاد الجمعي بأن هذا الجزء الحي من جسم الإنسان كفيلاً بإخصاب الأرض³.

بالنسبة لمجتمع بحثنا تقول المبحوثة رقم (09) أنه في السابق كانت المشيمة تدفن في مكان طاهر وبعيد عن حركة المجتمع لكن اليوم وبما أن أغلب الحوامل يلدن في المستشفى فإنها ترمي ضمن فضلات المستشفى والإعتقاد السائد أن هذه المشيمة لها علاقة روحية بالمولود لدرجة أنها تسمى في مجتمع البحث بـ "لخوات"، وهو جمع لمفرد أخت أياخته حيث تعتبر في مجتمع البحث أخت المولود أنثى لا ذكر، لأنها لازمتها في الرحم حتى خرج للعالم بسلام وستلازمه روحياً مدى حياته، لذلك فهي طاهرة ونقية وحافضة للمولود من كل شر كأنها هالة تحيط بروح المولود حتى لا يتأذى، أما بالنسبة للحبل السري فإنه بعد مرور أسبوع على الأقل ومع المعالجة والتنظيف المستمر للسرة فإنه ينقطع بسهولة دون أن يتأذى المولود، ويتم دفنها أيضاً في مكان طاهر وبعيد عن المارة، يكتسي الحبل السري طابعاً قداسياً لدرجة أن المبحوثات يصنفه بـ "خيطة الروح" للمولود، وهذا راجع لكونه كان مصدر غذاء الجنين في بطن أمه من جهة ولكونه سبب في استمرار حياة الجنين فترة الحمل كاملة، لذلك يجب دفنها في مكان آمن وطاهر⁴.

بالنسبة للممارسات الطقوسية التي تصاحب دفن الحبل السري للمولود تقول المبحوثة رقم (12) أنه قبل دفن الحبل السري يجب وضعه في قطعة قماش خضراء، ومن الأفضل أن

¹ جيمس جورج فريزر: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 31، 32.

² مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 86.

³ أمال قرامي، مرجع سبق ذكره، ص، ص، 61، 62.

⁴ مقابلة مع المبحوثة رقم (09): 30 جويلية 2014 على الساعة 09:00

تكون محصلة من زيارة ضريح ولي صالح من قبل، فهي مثلا من زوار ضريح الولي الصالح " سيدي عبيد " على حد قول أفراد مجتمع البحث لكن هذا لا يمنعها من زيارة ضريح الولي الصالح " علي بن حميدة " في مدينة الشريعة، وكذلك الولي الصالح " سيدي موسى البهلول " ، وتحفظ بالشموع والقماش وكل ما ت أخذ من الزردة للتبرك والاستخدام هذه المقتنيات في مواقف مثل هذا الموقف المتعلق بوضع السرة في قماش أخضر تم جلبه من زيارة سابقة ويوضع معها داخل قطعة القماش التي غالبا ماتكون خضراء اللون، القليل من الكمون الأسود والشب والزنازرو الملح وتربط هذه القطعة في شكل سرة، وتدفن وهكذا فإنها تحمي المولود منذ لحظة ميلاده وحتى وفاته من كل أذى ومن العين الحاسدة أو أي شر¹ .

ومن أهم الاحتفالات التي تقيمها أسرة المولود ما يعرف باليوم السابع أو السبوع فهذا اليوم هو سابع يوم للمولود، حيث يعتبر مظهر تقديم للمجتمع عند جماعات مسلمي " الهوسا " المقيمين على بعد ثلاث آلاف ميل شرق صحراء كلهاري، إذ يقيمون حفلا في اليوم السابع للميلاد يسمونه suna بهدف تقديم الطفل للمجتمع، ويتم الاحتفال في هذا اليوم تحديدا لأن أفراد هذا المجتمع يتفاءلون بالأعداد الفردية انطلاقا من المعتقد الديني المرتبط بالوتر كما أن العدد 7 يعبر عن آخر يوم في الأسبوع وهو بذلك عدد مكتمل، كما أن المجتمعات الإسلامية تفضل العدد 7 إنطلاقا من صبغته الدينية وإرتباطه بالمقدسات الدينية فيعتبر رمزا للخير والبركة والإكتمال والكثرة والنعم والفرح، إنطلاقا من كون الله عز وجل خلق الدنيا في ستة أيام ثم استوى على العرش في اليوم السابع بالاضافة لكون السموات سبع والأيام سبع.

في اليوم السابع لدى المجتمع المصري يوضع المولود في مكان وسط العائلة ثم تقوم الأم بتخيطه أي التخيط فوقه لأن التخيط فوق الشيء تعتبر توحيدا بين كياني القائم بالتخيط والمخطو عليه وتعتبر بمثابة إكتساب كل منهما قوى وعناصر الكائن الآخر كما تفعل المرأة العاقر في تخيط الأحجار المقدسة أو بخور أو عمل سحري خاصة و أن التخيط في المعتقد الشعبي لها مدلول عام موسع ينطبق على هذا الموقف فالأم بما يسكن جسدها من

¹مقابلة معالمبحوثة رقم (12): يوم 28 أوت 2014 على الساعة 14:00

قوى روحية خيرة تحمي وليدها وهي تحقق نوعاً من الإلتحام والتكامل بين كيانه وكيان ابنها¹.

بالنسبة لمجتمع البحث التخطي له مدلول عكس الوارد في المجتمع المصري، فالمبحوثة (02) تقول أن: "المرأ النفاس في النفاس نتاعها مالازمش تشق (أي تتخطى) صغيرها لأنها غير طاهرة ولو كان تتخطاه را ي تأذيه لأنها فاللحظة لي تشقو (أي تتخطاه) يتأذى من دم النفاس اللي يخلي روحها مفتوحة على عالم الشر والأذى من غير ماتقصد، وكل العائلة مالازمش يشقو (يتخطو) الصغير"².

كما يمثل اليوم السابع يوم العقيدة حيث يقام إحتفال بهيج تظهر فيه الكثير من الممارسات والطقوس يتم إعداد "المسخن" خصيصاً للنساء وتقدم البسيصة للظيوف والجيران، ويتم إعداد وجبة "الشربة بالفريك ولحم الخروف" وكذلك وجبة "البركوكش" بالقديد والخليع وهذا في السابق لأن القدي والخليع نادر جداً أن يتوفر لدى العائلات، وهذه الأكلة خاصة بالنفاس رغم أن الجميع في المجتمع يتناولها في فصل الشتاء.

والجدير بالذكر أنه من خلال الملاحظة بالمعايشة يتم إعداد فراش خاص للنساء في الظاهر هو فراش لكنه مليء ومشحون بالمعتقدات الشعبية حيث تضع أم النساء أو أختها كمية متوسطة من حبيبات الكمون الأسود خاصة عند مكان الرأس والقدمين كما تضع "سرتين صغيرتين" من القماش الأخضر تملأ هي الأخرى بالكمون الأسود والقليل من الشب والملح تعلق أحدها على صدر الأم النساء والأخرى على صدر المولود للإعتقاد بانها تدفع الشر والعين الحاسدة وتحفظهما من كل مس أو أذى بشري أو شيطاني إضافة الى ممارسة أخرى تتمثل في جلب القار وهو معروف بالقطران ويوضع في وعاء مفتوح وتضع والدته النساء أو أختها فيه على قدر كف يدها وتطبعه على ورقة بيضاء تعلق عند رأس النساء ومولودها كتحصين لها من الشياطين والعين الحاسدة أيضاً. ومما تقوله "فريال زيدي" بشأن الخمسة أن المرأة التي تلد ذكراً تضع خمسة وتحرص على أن تكون ظاهرة للعيان إما على صدرها أو على جبينها حيث تكون أصابع هذه الخمسة متفرقة لحكمة طرد العين.

¹ مرفت العشماوي عثمان العشماوي : مرجع سبق ذكره، ص 102.

² مقابلة مع المبحوثة رقم (02) سبق ذكرها.

ويبقى للعدد خمسة ولرمز الخمسة أصول مختلفة قد يرجعها البعض لعدد الصلوات والبعض الآخر يرجعها للحادثة التي جرت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم من أجل تجديد المسلمين وخوفاً من أن يتفرقوا أخذ يد إبنته فاطمة ورفعها للسماء وطلب من الله عز وجل أن يجعلهم موحدين كأصابع اليد، لكن هذا التحليل ليس بأم منطقي ولا تاريخي ولا علمي لأن الأصل في الخمسة أو الخامسة كما تسمى عند البعض قبل الإسلام وبالضبط ما قبل التاريخ لأن جدران الطاسيلي في الجزائر عليها رسومات لليد التي تلعب الدور الوقائي ومحاربة العين الحاسدة¹.

بعد أن تأكل النفساء الوجبات الحلوة من مسخن وبسيصة ووجبة الغداء من بركوكش معطر بالأعشاب الصحية في يومها السابع بالتحديد يومها الأول يتم إعدادها لعملية "الجمع" حيث تضعها النساء فوق غطاء وتلف فيه النفساء ويتم ربطها بحبل متين من كتفيها وحتى أسفل قدميها حيث يكون الربط بقوة وحسب المبحوثات فإن هذه العملية هي عبارة عن إرجاع لمفاصل الجسم وعظامه إلى أماكنها لأن الحمل والولادة باعدت بينها بطريقة غير ظاهرة لكن بعد الولادة يجب رجوعها، بعد عملية اللف والربط تترك النفساء مدة متوسطة لا تقل عن ساعة حتى وإن كان الأمر مؤلماً لأن هذا الألم طبيعي، ثم يتم فتح الأربطة وتعاد عملية "الجمع" يوم الأربعاء في الحمام².

بالنسبة لملابس المولود يتم التحضير لها قبل موعد الولادة بفترة وجيزة إذ يوجد من يشتري ملابس جديدة لدلالة ألوانها وهناك من يفضل أن يلبس مولوده ملابس إخوته السابقين أو ملابس الوالد التي في الغالب تحتفظ بها الجدة لغرضين أولهما الدلالة على أنه خرج من صلبه والثاني حتى يطول عمره مثل عمر والده³.

في مجتمع بحثنا تقول المبحوثة رقم (02) المولود عندنا يلبس لباس جديد والسبب باين العادة تاع الاحتفاظ باللباس القديم مابقتش وغابت اليوم خاصة وأنو الحامل ولت تقدر تعرف جنس الجنين وتحضر ليه ملابس بالوان حسب جنسو، كانوا بكري يلبسوه لباس باباه ولا خوه الكبير ويبقى فيه مدة ربعين يوم بصح اليوم تبدل كلشي بكري كان يبقى ربعين يوم في لباسو

¹ زبيدي فريال: الحلي لسان المرأة الخفي، بحث وصفي سيميولوجي للحلي الجزائرية، المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، سنة 2004، ص 86.

² مادة إثنوغرافية جمعناها من الميدان.

³ مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص 74.

ونهار يبذلوه ليه يقولو "نحو ليوم لكرك" وأمو تتحم وتطهر وتلبس لبسة جديدة وتقول والمولود يشريلو جدو لبسة جديدة بش يبارك ربي فيه¹.

بالعودة للعقيقة نجد أنها تلغي دور المرأة ويظهر دور الرجل لأنه هو من يعق مولود هفي مقابل بقية العمليات التي تستأثر بها النسوة، حيث تمثل العقيقة ذلك الشعر الذي يظهر على رأس المولود وهو في بطن أمه فيخلق اليوم السابع من عمره أو بعد سنة وتذبح شاة، وقد ظهرت العقيقة في الجاهلية وبقيت في أول الإسلام ثم نسخ عيد الأضحى كل ذبح كان قبله، وتوجد الكثير من الشواهد التي تبين أهمية وقيمة العقيقة في المجتمع العربي الإسلامي حيث يعتبر من عق عنه فهو في حرز وسلامة من العاهات والآفات، وقد أكد الفقهاء على ضرورة إجرائها خوفاً على المولود الذي يترصده من نحو الجن والأذى وكذا والدته، كما ساد الاعتقاد في كون العقيقة فك للمولود من رهن الشيطان بعد الاعتقاد السائد بأن الشيطان يعلق بالمولود من لحظة خروجه من رحم أمه، وهناك من أقر بأن الذكر يعق عنه والده أما الأنثى فنادر ما كانت تعق².

إن تحليل الممارسات المرتبطة فقط بجنس المولود يعكس الكثير مما يقبع في المخيال الشعبي لهذه المعتقدات أولاً الذبح يمثل في مجتمعاتنا طقس عبور من مرحلة لأخرى ومن وضع لآخر، من خلال سيلان الدم وهو ما توارثه عن قصص القرآن فيما حدث لسيدنا إبراهيم الخليل وإبنيه إسماعيل عليهما السلام، كذلك طقس العبور يمس أيضاً فكرة المرور من مرحلة العبودية لمرحلة العتق منها، إضافة لتراتب الأنثى في المجتمع والتي تعتبر في الدرجة الثانية في مقابل الذكر الذي يسبقها.

إن هذه الأفكار وإن كانت في الظاهر تبدو واضحة وبسيطة لكنها تحوي الكثير من المعاني لعل أهمها ذلك الاختلاط البارز بين الموروث الاجتماعي وما هو ديني لدرجة ارتفاع الاجتماعي للقداسي من خلال اصطباغه بالصبغة الدينية القداسية لاسيما فكرة المقدسات السماوية كتضحية سيدنا "إبراهيم الخليل" بإبنيه "إسماعيل" عليهما السلام وإستبداله بالذبيحة كأضحية تورثناها وهذا ما يعكس فكرة أخرى عميقة تتمثل في طقس العبور من وضع آخر والذي لا يتم إلا من خلال إسالة الدم، أيضاً تختفي فكرة أخرى وراء التراتب الاجتماعي

¹مقابلة مع لمبحوثة رقم (02) : سبق ذكرها.
²آمال قرامي :مرجع سبق ذكره، ص، ص، 75، 76.

في مجتمعنا بين الذكر والأنثى حيث يرث الذكر شرعا مثل ما ترثه الأنثى مرتان وهو غير ناقص لذلك يذبح له كبش أو ذبيحة واحدة في حين الأنثى لا تعق فهي ناقصة عقلا ودينا وهي مبددة لأرزاق العائلة من خلال جلبها للصهر الذي يأخذ ميراثها في حين الذكر لا يضيع ميراثه خارج العائلة الأصلية له كما أنه يجلب زوجة هي في المقابل تأتي بميراثها معناه أن الذكر درجته أرفع لأنه مصدر نفع مادي ومعنوي في كل الأحوال، لدرجة أن إنجاب البنات في المجتمع العربي الإسلامي أصبح مبرر لمعايرة المرأة ففي المجتمع المصري وبتحفظ دون تعميم تعابير المرأة التي تتجلب بنات لأن البنت تجلب العار، أما إنجاب الذكر فيعزز ويقوي الرابطة الزوجية، والرغبة الشديدة في إنجاب الذكور كانت شائعة لدى الشعوب في المجتمعات القديمة وما زالت مستمرة حتى اليوم وباقية لأن الولد الذكر يحمل إسم العائلة ويخلد ذكرى والده، ولأن الله فضل الذكور على الإناث في كتابه الكريم¹.

في شمال إفريقيا في منطقة "ريف" يجلس الأقارب في فناء المنزل ينتظرون النبا والبشرى من القابلة فإذا كان المولود ذكرا يقوم الرجال بالصياح والتهليل وتذبح الأغنام وإذا كان المولود أنثى فلا تذبح الذبائح فقط يتناولون الطعام المعد مسبقا ويعودوا مسرعين لبيوتهم² والعرب عموما لا يرحبون بالمولود إذا كان أنثى ولا يفرحون به، وهو أمر سائد في حضارات أخرى كما ذكرناه سابقا كالرومانية والصينية والهندية، وفي المجتمع العربي الإسلامي عموما يظهر الفرح بولادة الذكر في سلوك الجماعة وطرق تعبيرها فمنهم من يعتق رقبة وهناك من يقدم هبة ومن يسرف في النفقات ومن ينثر الذهب أو الفستق إظهارا للشكر عن النعمة لدرجة أن الزغاريد أصبحت تمثل إعلانا رسميا عن المولود الذكر³، وهنا يرى "ابن قيم الجوزية" أن الرغبة في ولادة الذكر والتعلق به مشترك لدى الأب والأم على حد سواء فهما لا يريدان إلا الذكور غالبا وهذا راجع لقيمة الذكر في المجتمع فهو مكسب للعائلة والعشيرة به يزداد شرفها ويصان حماها وتحفظ قيمتها، فعندما يرث المملكتات يصونها وينميها عكس البنت التي تبدها فالولد جزء من ذات الأب النرجسية لأنه يكمل أنه أو ينتظر منه أن يكمل نقصا فيه، كما أن الذكر يكسب والدته منزلة إجتماعية رفيعة وهو خير

¹ مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 94، 95.

² نفس المرجع، ص، 102.

³ أمال قرامي، مرجع سبق ذكره، ص، ص، 95، 97.

حليف لها على مواجهة سلطة الزوج فهو الذي يضمن لها الاستقرار والأمان عندما ينقص جمالها¹.

بالنسبة لمجتمع بحثنا لاحظنا أن هناك شبه إجماع بين المبحوثات حول قيمة إنجاب الذكور ومفضل حيث تقول المبحوثة رقم (01) : "المرا لي تجيب لبنات ترجعلقتها براجلها ضعيفة وفي وسط العيلة ثاني وممكن راجلها يعاود عليها العرس معناه إذا عندو في جيبو يقدر يجيب المرا الثانية بش تجيلو الذكور"²، لكن هذا الإجماع لم يمنع من وجود المخالف له فالمبحوثة رقم (27) وهي أستاذة في الطور الثانوي تقول أنه رغم ماتوصل إليه العلم واثبته بالنسبة للمسؤولين جنس المولود إلا أن مجتمعنا مازال متمسكا بفكرة أن المرأة هي المسؤولة عن ذلك، في حين أن الرجل علميا هو المسؤول الأول من خلال نوع مورثاته التي يحملها الحيوان المنوي في لحظة الجماع التي تلقح البويضة³.

إن ما قالته المبحوثة رقم (27) هو أمر فعلي وعلمي لأن الكروموزومات المسؤولة عن ذلك جنس المولود عند المرأة لا تتغير أبدا فهي دائما في صيغة إكس إكس ذلك عند المرأة دائما لا تتغير أما الرجل فيحمل الكروموزومات في صيغة XY فإذا تلقت البويضة بالكروموزوم X فمعناه أن الجنين سيحمل الكروموزوم XX أي الجنين يحمل جنس الأنثى وإذا تلقت البويضة بالكروموزوم Y أي أن جنس الجنين ذكر فمعناه أن الجنين سيحمل الكروموزوم XY⁴.

3 2 - المعتقدات الشعبية المرتبطة بتسمية المولود :

أما عن تسمية المولود فتدل على خروجه من صيغة المجهول للتعيين والمعلوم ويقول "ابن قيم الجوزية" أن التسمية يمكن أن تكون يوم الولادة أو يتم تأجيلها لليوم الثالث أو ليوم العقيقة، والتسمية تمثل وسيلة من وسائل الدمج الاجتماعي للوليد وشاهدا على إنتمائه للدين وعاملا من عوامل تجذيره في ثقافة لها مميزاتها الخاصة وبذلك يكتسب هوية دينية وتسمية المولود تعكس المنظومة القيمية السائدة فهي غالبا ماتكون مشحونة برموز كثيرة ومكرسة

¹ أمال قرامي: مرجع سبق ذكره، ص 102.

² مقابلة مع المبحوثة رقم (01) : 22 مارس 2014 على الساعة 10:00.

³ مقابلة مع المبحوثة رقم (27) : يوم 26 ديسمبر 2015 على الساعة 15:00.

⁴ المكتبة الإلكترونية المجانية: موسوعة الثقافة الجنسية، الإصدار الأول، ص 31، <http://www.fiseb.com>

للتمييز بين الجنسين¹، وتعتبر من شعائر الاندماج فالإسم يدل على جنس المولود ويوضح ترتيبه داخل الأسرة، ففي بعض المجتمعات كقبائل "AINU" شمال اليابان يسود اعتقاد أن هناك إرتباطين إسم الطفل ووجوده فالإسم ووجود الروح أمر واحد فالمعتقد الشعبي يحمل أسرار الربط بين الاسم والمسمى، فالإسم ينبئ عن مستقبل صاحبه ومصيره، لذلك يحرص الأهل على إختيار إسم منسوب لشخص شجاع قوي متقي ..ومقدس، وفي قبائل "KUNG" القاطنة بصحراء كلهاري تتم تسمية المولود الأول بإسم والده أو جده أما الولد الثاني فيسمى بإسم أحد أهل الزوجة².

من خلال الملاحظة بالمعيشة للأهل والأسرة باعتبارهم جزءا من مجتمع بحثي وكذا ملاحظاتي للجيران فإن تسمية المولود تخضع لإعتبارات أولها تسبيق إسم الأب أو الجد عن أسماء أهل الزوجة إعتزازا به وكذلك محاولة تسمية أسماء محموددة ومستساغة جانب منها مرتبط بالدين كالأسماء المسبوقة ب اسم "محمد" و "عبد" مثل محمد ياسين وعبد النور وهناك أسماء مرتبطة بجانب إعتقادي أغلبه يصب فيما يعرف بالحظ الجيد أو ما يسمى في المجتمع بالزهر مثل إسم "عامر - خيرة..." لدلالة على الإيجابية لهذين الإسمين وغيرهما من الأسماء.

والجدير بالذكر أن المجتمع يحرص على شحن أسماء الذكور بدلالات رمزية باعتبار المسميات لها تأثير على الأسماء فإختيار الإسم لا يكون إعتباطيا وإنما هو فعل ثقافي دال على رغبة الجماعة في تنبيه السامع إلى هوية المولود الجنسية وهنا يلتقي إسم المولود ولباسه ليضطلع بوظيفة التعيين فيختزل هوية الإنسان وبذلك تعتبر التسمية وسيلة تجذير الفرد في مجتمعه وعلامة دالة على خضوعه للمنظومة القيمية³.

ولا تشكل التسمية فقط أحد شعائر الاندماج بل أيضا في بعض الأحيان تمثل إجراء وقائيا يتخذ كتحصين من كل أنواع الأذى التي قد تلحق بالمولود ليس فقط لحظة ميلاده بل قد تستمر مدى حياته وحتى لحظة وفاته ، فالتسمية تأخذ هذا الشكل الوقائي في حالات محددة بل تصبح عند البعض رمزا للخير والمنفعة والبركة، ولعل أبرز أشكال الأذى التي تخشاها

¹ أمال قرامي: مرجع سبق ذكره، ص 78.

² مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص 106، 107.

³ أمال قرامي، مرجع سبق ذكره، ص 80، 79.

الامهات هي الموت - رغم ان الموت حق وليس أذى - فالأم التي تفقد الذكور في الغالب عندما ترزق بطفل تسميه مثلا " الكامل" وكان الإسم في معناه ومدلوله يحمل تعويذة للكمال تنفي نهائيا أي نقص فيه قد يبيح موته.

أما إذا كانت تفقد الإناث فتسمي مولودتها مثلا " حدة" أو "حدودة" وكأن الإسم يحمل تعويذة الحد من عملية الموت ويلعب دور الحد الفاصل بينها وبين الموت وهي ترى فيه إسما مشحوناً بالتحصينات ضد الموت - ماعاذ الله - وهذا ما جاء فيما قالتها المبحوثة رقم (09) :

" كي تكون وحدة ولادها يموتو وهو ما صغار اذا كانوا يموتو ليها الذكور كي تولد تسمي ولدها الكامل ولا الهامل وإذا يموتو لاناثي كي تولد طفلة تسميها حدة ولا حدودة ولا تسميها اسم غريب بش ما تلحقهمش العين ولا الأذى لي يدخلهم للقبر" 1 .

ليس هذا فقط الإجراء الوحيد بل قد يتعدى لأكثر من هذا حيث تظهر الكثير من الممارسات المشحونة بالجانب الإعتقادي والهادفة لحماية المولود في الكثير من المجتمعات الإنسانية ففي المجتمع المصري وبالتحديد في مدينتي "البرج وبرشيد" اللتين أجرت عليهما "مرفت العشماوي عثمان العشماوي" دراستها الميدانية وجدت الكثير من الممارسات التي تحمل كما كبيرا من المعتقدات التي تدرأ الحسد على رأسها إختيار إسم المولود الذي يتم إختياره بدافع الخوف عن المولود فيسمى تسمية غريبة أو مغايرة لنوعه لحفظ حياته، حيث تطلق الامهات في هذين المدينتين أسماء الإناث على الذكور مثل :لوزة- موزة - نوسة... كرقى تدرأ الحسد لإعتقادهن أن الإناث أقل من الذكور مكانة ، وبالتالي فهن أقل عرضة للحسد²، بل تعدى الأمر الإسم في بعض المجتمعات الأخرى ، فمثلا مجتمع " الأمهار AMHAR " في أثيوبيا يعتقدون أن بعض الممارسات ، ذات مرجع إعتقادي لحماية المولود من العين الحاسدة فالوالدان يقومان باللباس أبنائهم ملابس مغايرة لنوعه، كذلك حلقشعر الأطفال مع ترك خصلة منه في أعلى الرأس، أما الإناث فيتم حلق شعورهن على شكل دائرة لحمايةهن من العين كما تقوم الأمهات في مدينة " برشيد " في مصر بالعديد من الممارسات وبوسائل وأساليب كثيرة لتقي أولادهن من أخطار الحسد والعين الشريرة حيث تقمن بتغطية وجه المولودة بغطاء أزرق رقيق وتعليق خرزة زرقاء أو كف مبسوطة في مقدمة رأس الطفل أو على ملابسه، كما

¹مقابلة مع المبحوثة رقم(09) : سبق ذكرها.

²مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 107، 108.

يوضع بجانبه الأيمن مصحف وبعض النقود المعدنية، بالنسبة للنقود المعدنية فلها مدلول مرتبط بالمعتقد الذي مفاده أن الحديد يخافه الجن.

فالمعادن في المعتقد الشعبي طا ردة للأرواح الشريرة، أما الخرز فتحمل حبوب السبوع " كمون أسود"، مع سرّة المولود وآيات قرآنية، ويوضع في سرّة أخرى حجاب تحت رأس الطفل المولود في فراشه وملابسه حتى مرور أربعين يوما على ولادته¹.

بالرجوع لمجتمع بحثنا وبالتحديد بالنسبة لتسمية المولود وخلال عملية جمع المادة الإثنوغرافية لاحظنا وجود الكثير من الممارسات التي تعكس معتقدات مجتمعنا فإن فالمولود يسمى بإسم معين عادي كبقية الأسماء لكن يستبدل بإسم آخر مؤقت مخصص لدرء الحسد والشر عنه، خاصة إذا كان هذا المولود ذكر، فلنأخذ مثلا العائلات التي تربطني بهم علاقة قرابة وكنت دائمة التردد عليهم الأمر الذي سهلي الملاحظة بالمعيشة خاصة القبلية، أيقبل البدء في بحثنا هذا، فإن هذه العائلة حصل وأن رزق أحد أفرادها بإبن ذكر أسماه " نور الدين" هذا الإبن على درجة عالية جدا من الجمال، أشقر عيناه زرقاوان وشعره أشقر جدالدرجة اللمعان، كانت العائلة تخاف أن يصاب بعين حاسدة أو أذى فأشارت الجدة على الوالدين بأن لا يقصا له شعره وتركه يطول، وعند بلوغه ما فوق السنة أصبحوا يلبسونه فساتين وملابس البنات لدرجة أن كل من راه يهيا له أنه فتاة².

إن الهدف من هذه العملية التمويهية هو التمويه والتضليل، ففي مخيال الوالدين والجدة بل والكثيرين غيرهم أن إستبدال إسم الذكر بالأنثى وتغيير شكله سيضلل العين الحاسدة التي تطلق شرارتها لطفلة في الظاهر في حين هو طفل وك أن الخطأ في جنس الطفل سيصرف ذلك الأذى عن الطفل وهنا تقلب القاعدة من إسم ولباس يؤديان وظيفة تعيين الجنس إلى إسم ولباس مغايران يؤديان وظيفة التعقيم بهدف الحماية والتحصين.

إن هذه العملية التضليلية ماهي إلا رسم واضح لمنظومة مجتمعية تعتمد تراتبا جندريا واضحا بل وصارخ لتراتب إجتماعي ومعنوي وقيمي وثقافي مبني على أساس الجنس.

¹مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 89، 90.

²مادة إثنوغرافية جمعناها من الميدان.

والذي يظهر في مختلف مراحل العمر وفي معظم المناسبات تقريبا.

هذه المنظومة التي طالما مجدت ولا زالت تمجد الذكور ، حيث يعتبر الذكر فيها أفضل من الأنثى لدرجة التمويه بجنسها و استخدامه كمعبر ومنفذ لشرارات الحسد التي لا تؤذيها لأنها أقل شأنا من الذكر وإن أدتها فلن يكون الضرر كبيرا كما هو الشأن بالنسبة للذكر و إن يكن فإن ضررها كالعادة أمر غير مهم جدا في مقابل الذكر، إن الأمر عند البعض تعدى الملابس إلى الاسم، فحسب الأسرة المذكورة سابقا قامت الجدة بتغيير اسم ابن ابنها نور الدين إلى اسم "نورة"، هنا نلاحظ أن هذا الابن إختفى طيلة طفولته في شكل فتاة واسم فتاة وملابس فتاة خوفا وتحصينا من الأذى أو العين الحاسدة، لا شيء إلا لكونه جميلا وبذلك سيصبح عرضة للحسد والشر وهذا أمر غير مقبول مما أجاز استخدام كل أساليب التمويه حتى تتم حمايته¹.

ما وجدناه فيعملنا الميداني تقارب كثيرا مع بعض ما توصلت له "مرفت العشماوي عثمان العشماوي" في بحثها السابق الذكر عندما وجدت أن الكثير من الأمهات اللواتي يفقدن أبناءهن الذكور يلجؤون لإطلاق أسماء بنات وأسماء غريبة كتعاويز تحصين ورد الشر²، واستخدام أسماء الإناث للذكور راجع لإعتقادهن أن الأنثى أقل مكانة من الذكر فهي أقل عرضة للحسد. بالنسبة للممارسات التي تتم بعد بلوغ المولود سنة كاملة هي حلق شعره ولو خصلة صغيرة سواء كان المولود ذكرا أم أنثى، وحسب "فان جنب" يرى أنها شعيرة إنفصال من جهة وإنماج من جهة أخرى³.

بالرجوع لمجتمع بحثنا تقريبا يوجد تماثل حيث يتم حلق رأس الطفل البالغ سنة من عمره ذكرا كان أم أنثى، ولو خصلة صغيرة، تقول الباحثة رقم (13) : "بكري كي يبلغ المولود عام نحجمو له شعرو ويذبح باباه ولا جدو كبش ونطيبو وليمة ونحضر العيلة ولحاباب .

¹ مادة إثنوغرافية جمعناها من الميدان.

² مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص، 90.

³ نفس المرجع: ص، 108، 109.

وكي يحجم الصغير نلبسوه لبسة جديدة وتكون اللمة بالفرحة ونوزعو الكسكسيو اللحم على الجيران ولحباب لي ما حضروش وفرحتنا كي كمل ولدنا عام من عمرو ودخل في مرحلة جديدة بصرح اليوم قليل لي يدير لعقيقة أغلب الناس يحجمو ويطيبيو الكسكسي باللحم من غير ما يذبحو غير لي عندو الرزق ويوزعو الطمينة على الحاضرين والجيران" 1.

بالنسبة للرضاعة فإن الأم ترضع مولودها لمدة سنتين من ثديها لأن الإرضاع من الثدي يعني إنتفاع المولود من حليبها الذي يحميه من سوء التغذية لأنه كامل وطبيعي كما يقيه من الأمراض 2.

ويرى "فان جنب" أن الفطام يمثل أحد شعائر الانفصال، لأنه نقطة التحول الأولى في حياة الطفل حيث يتحول من الإعتماد على ثدي الأم في الغذاء إلى مصادر أخرى وبذلك يتحول طعامه 3.

بالنسبة للفطام في "برشيد والبرج" فإن الباحثة لاحظت أن الأمهات يضعن على أنثائهن إما الصبار أو الليمون أو الرماد المتخلف عن الحرق مما ينفر الرضيع من مذاق الثدي فيرفض الرضاعة 4، أما مجتمع بحثنا فمن خلال الملاحظة بالمعايشة والمتعارف عليه أن الأم غالبا ما تضع مادة تسمى "مرّ وصبر" على ثديها وهي مادة مطحونة لونها أخضر داكن جدا يميل للأسود ومذاقها مر مرارة لا تحتمل، تقوم الام بتبليل القليل منها ودهنه على ثديها مما يزجج الطفل عندما يحاول الرضاعة وينفره مع كل محاول رضاعة، فينصدم بمذاق المرارة الذي يصيبه ويمضي جزء كبيرا من الوقت في محاولة التخلص من ذلك المذاق البشع وعندما يعجز ويشتاق لثدي أمه مباشرة يبكي وبشدة لكنه يبقى بعيدا عنه وتكرر هذه الحالة حتى يكره ثديها ولا يقربه نهائيا وبذلك ينقطع عن الرضاعة 5.

¹مقابلة مع المبحوثة رقم (13): 06 سبتمبر 2014 على الساعة 13:00.

²مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص، 117.

³نفس المرجع، ص، 126.

⁴نفس المرجع، ص، 128.

⁵مادة إثنوآغرافية جمعناها من العمل الميداني.

4 - الثقافة " التصفيح " إحتراز سحري للأنثى قبل البلوغ:

بعد الفطام مباشرة يعيش الطفل مرحلته بالطريقة المعتادة في الأسرة، لكن بعد الفطام بالنسبة للجنسين تجدر الملاحظة أن البنت تمارس عليها عادة في صميمها سحرية بحتة وتحمل معتقدا غامضا، ففي سن السادسة أو السابعة، المهم قبل بلوغ الطفلة تقوم والدتها أو جدتها أو خالتها أو إمراة متمرسة بعملية سحرية على هذه الطفلة متعلقة بعذريتها ، هنا نفتح قوسا لمسألة البكارة التي اعتبرت رمزية في كل الحضارات والمجتمعات الإنسانية تقريبا، فقد كانت ولا تزال أمرا مهما يتحكم في مصير وحياة المرأة باختلاف المجتمعات والعصور، بل إن كل الديانات والأساطير تربط مسألة العذرية بالطهارة والعفة والزهد، العصر الحديث وبخروج المرأة للعمل والدراسة في مدينة أو قرية تبعد عن مقر إقامتها ، تظهر بعض الممارسات القديمة الراسخة في بعض الأوساط خاصة الشعبية منها، هذه الممارسات في جوهرها تهدف إلى المحافظة على شرف المرأة وعفتها وطهارتها¹، فالبنت هي حمالة شرف العشيرة والعائلة ، لذلك وجب عليها التقيد بكل مراحل الضبط الاجتماعي ، حيث تروض جسدها على حركات هادئة ورزينة ومشية بطيئة وجلسة محتشمة ، وتحرص على ضم رجليها عند الجلوس وإسدال ثوبها كما أنها تمنع من لمس فرجها بأصابعها عند الإغتسال ولا تقفز ولا تتسلق ولا تجري إلا للضرورة القصوى ، كل هذه الأوامر والنواهي تشكل آليات التطبيع الاجتماعي الذي يرسخ أهمية البكارة في نفس البنت ، لكنها تبقى أمام الأمور الطارئة غير كفيلة بحمايتها، مما يفرض اللجوء لممارسات وطقوس سحرية في المجتمع لحماية هذه البكارة، وهي ما يعرف بالتصفيح²، كما تعرف عند البعض بـ " الثقافة " وهي ممارسات تغيب في الوسط المدني على حد قول صاحبة المقال " الرازي نجاة " نظرا لانتشار التعليم والثقاف هو عملية إلغاء لجسد المرأة وصيانة له ضد أي إختراق، إنه نوع من الحجب له على الآخر ولا تحل مراسيمه إلا ليلة الزواج عند حضور الزوج صاحب الحق في ذلك، ويتم الثقافة بطرق ووسائل كثيرة، وهو على عدة أنواع.

¹ فاطمة الزهراء أزرويل وفاطمة المرنيسيس وآخرون : مقاربات الجسد الأنثوي، دار الفنك، د ط، الدار البيضاء، المغرب، سنة 1991، ص، ص، 41، 44.

² أمال قرامي : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 257، 258.

يوجد الثقاف بالمنسج والذي يتم قبل الإنتهاء من نسيج الزربية ، حيث تطلب الأيمن إبنتها أن تمر فوق "المناول"، مغمضة العينين وتنطق بعبارات معينة، ثم تقوم الأم بإخفاء كل الأدوات المستعملة والتي من المفروض أن لا تراها البنت إلا ليلة زواجها ، حيث تستحم فوقها فيزول الثقاف، وهناك من يستعمل اللدونة التي تضعها الأم فوق العضو التناسلي للبنت وتقول : " بنتنا حيط وولد الناس خيط "، وتكررها إما ثلاث أو سبع مرات والبنت تكررهما من بعد كل مرة، فتسرب هذه الكلمات لذهن البنت وتنسكب في مخزونها اللاشعوري، كما يمارس الثقاف بطرق أخرى ، منها طريقة صندوق الثقاف، السكين الأحمر، قطعة الصوف الملطخة بأول قطرات دم الحيض للفتاة.

إن تنوع وتعدد طرق الثقاف لا يمنع من الوصول لنتيجة واحدة بأنه ختان نفسي ، يؤدي إلى العجز والإحباط والإنغلاق النفسي والبيولوجي، فالأم تحاول حماية بكاره إبنتها، وعند قيام الأم بعملية الغلق ، فهي أيضا التي تقوم بفك مفعول الطقوس السحرية التي تحفظ سرها وغالبا ماتترك وصية لمن تثق بها حتى تفك ثقاف إبنتها في حال غيابها، والثقاف يجب أن يحدث قبل البلوغ أي قبل أن تحيض الفتاة¹.

إن الجدير بالملاحظة أن كل الطقوس المرتبطة بممارسة الثقاف مهما كانت دقيقة ترتبط بالإخفاء والغموض والسرية، ولا يتم الكشف عنها ولا عن أدوات الثقاف أو الإعلان عنها إلا ليلة زواج الفتاة، لكن قد تحدث الكارثة لو تم نسيان مكان إخفاء الأدوات التي مورست بها الطقوس، أو ماتت الأم ونسيت ترك وصية تخص ثقاف إبنتها².

إن المدهش في الأمر أن مجتمع بحثنا هو الآخر يعرف ظاهرة الثقاف ويمارسها والغريب في الأمر انه يمارسها بنفس الخطوات التي تتبع في المغرب الأقصى السابقة الذكر، وكذلك بإلقاء تعازيم وقد أعطت المبحوثة رقم (04) نوعين من الثقاف في مدينة الشريعة قائلة :

" نحن نسموه تصفاح ولا تصفيح نديروه بطرق ياسر عندك مثلا طريقة الكوبا وطريقة المنسج، تاع الكوبا لازم نشرو كوبا جديدة لا حلت ولا قفلت من قبل ، ونجيبو الطفلة لي تا نصفحوها لازم تكون مشي بالغة ندوشوها ونسموها هي وأمها نقولو فلانة بنت فلانة

¹فاطمة الزهراء أزرويل ، نجا الرازي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 46، 47.

²نفس المرجع: ص، ص، 45، 46.

وننقلوا الكوبا ولا الزكرم ثلاث درجات، والطفلة تجيبيها وحدة صبية عازبة وقت ننقلو الزكرم مع كل درجة تقول ليها العازبة: أنت حيط وولد الناس خيط ثلاث مرات قد درجات الزكرم وتزيد تقول: سكرتك بالسكارة لا يحلوك لا يهود ولا نصارى، وكي تكمل تسكر الدرجات في ثلاثة، ويخبو الزكرم في طرف قماش أبيض وتتخبى في مكان واح د ما يشوفها حتى واحد وكي يجي وقت عرس الطفلة المصفحة ليلة عرسها يجبدو الزكرم هناك وتوقف العروس يحلوه ومع كل درجة تقول ليها: أنت خيط وولد الناس حيط وحليتك بالسكارة باسم المسلمين لا باسم ليهود ولا باسم النصارى، ولازم لي تحلها نفس الشئ تكون عازبة. التصفاح تاع المنسج بعد ما يتسدا المنسج ويركب بالسفاحة فالسداية وينشروه علرض ويكون الحاثي والناير راكبين تدوش الطفلة لي معولين يصفحوها وينشرو المنسج في لرض على طولو وتوقف فوقو الطفلة ويجيبو زوز نسا يحكمو لعمود تاع الحاثي ويطلعو وزوز اخرين يطوو السداية سبع طيات ويوقولو ليها صفحناك بالحاثي والناير وأنت حيط وولد الناس خيط ولي يدهمك يقعد حاير، وكي يحبو يحلوها ليلة العرس يحلو المنسج ويقولو للعروس: انت خيط وولد الناس حيط وما تحيري حاير¹.

هذه الممارسات تخص الأنثى أما بالنسبة للذكر فيتم ختانه، فالختان قد لا يتزامن مع العقيقة حيث يمثل نوعا من أنواع العبادات الدموية التي كان يقدمها الإنسان لأربابه، وهو ذبح أصغر في مقابل الذبح الأكبر يقدمه المرء فداء للآلهة لتمنحه القوة على الإخصاب وتحميه من الأذى، وقد مارسه شعوب كثيرة في الشرق الأوسط القديم، منها قدماء المصريين واليهود والعرب الذين تشبثوا بهذه الممارسة، وهم يتباهون بالمختون ويعيرون الأقف.

ومع ظهور الإسلام شهد طقس الختان تحولا في معناه ليصبح شعار الانتماء إلى الدين وعلم للدخول في ملة إبراهيم، وقد ركزت المؤسسة الفقهية في أمر الختان من حيث مواعده هل يجذب مع العقيقة أم قبل بلوغ الطفل وتعرضت لحكمه وفوائده ونددت بدفن الغرلة في المسجد.

¹ مقابلة مع المبحوثة رقم (04): مقابلة يوم 27 مارس 2014 على الساعة 10:00

ويقام للختان إحتفال يقع فيه بوق أ و ضرب عود أو طنبور ، ولعل السبب في ذلك لم يكن إظهار السرور بقدر ما كان محاولة لتحسين الولد من القوى فوق الطبيعية ضد الجن والشياطين لا اعتقاد القوم بوجودها ومحاصرتها للفرد في حياته اليومية¹.

بالرجوع لمجتمع بحثنا ومن خلال ملاحظاتي التي أجريتها عندما عاشرت بعض إحتفالات الختان التي أقيمت على مستوى الأقارب والجيران فإن الأمر يحدث بالتماثل مع ما ذكرته "أمال قرامي" حول الختان حيث يعتبر ختان الطفل أمرا ضروريا ولا مفر منه والأغلبية يختنون أبناءهم بعد العقيقة مع إقامة حفل بهيج ، والجدير بالذكر هنا أن النسوة يحضرن للأمر إناء كبيرا ويملؤونه بالماء وترفع الأم فستانها عن رجليها وتدخلها في الإناء حيث تقف وسطه وعند لحظات الختان ومع بداية بكاء الطفل تسبب هاته النسوة ضجيجا عارما وفوضى حيث يقمن بجمع الأواني الحديدية ويقرعونها، هذا الطقس في ظاهره إلهاء للأم حتى لا تسمع بكاء ابنها لكنه في الأصل طقس طارد للأرواح الشريرة والشيطان يحصن الولد من القوى فوق الطبيعية التي قد تؤذيه خاصة وأن القرع يتم بأواني حديدية، وهذا ما تم توارثه منذ القديم عبر الاجيال².

إن الختان وبعيدا عن مغزاه الديني هو ممارسة طقوسية إجتماعية تكرر لفكر أن هذا الطفل عندما يكبر سيصبح زوجا مضطلعا بدوره في الجماع و قادرا على الإنجاب³.

أما بالنسبة لثقوب الأذن فقد كان معمولا به لدى العرب بالنسبة لكلا الجنسين واستمر العمل به في المجتمع العربي ، ففي رواية " السكوني" قال النبي صلى الله عليه وسلم : "يا فاطمة أثقبي أذني الحسن والحسين خلافا لليهود " ومع مرور الزمن وتقنين الفقه لمظاهر ، الحياة تحول ثقب الأذن لطقس أنثوي، وقد أراد الفقهاء أن يعيدوا أصل ثقب الأذن للبنات فرجعوا لسيدنا إبراهيم عليه السلام بأنه أوما لسارة ب أن تثقب أذني هاجر نكاية بها لكن عندما وضعت قرطين زاد وجدا بها، ويرى " ابن قيم الجوزية " أن هذه الممارسة تختص بها الإناث لا الذكور كون المرأة تحتاج للزينة والحلي⁴.

¹أمال قرامي:مرجع سبق ذكره،ص،ص،83،85

²مادة إثنوغرافية جمعناها من الميدان.

³أمال قرامي: مرجع سبق ذكره،ص،85.

⁴نفس المرجع ،ص،ص،83،82.

5 - المعتقدات الشعبية المرتبطة بمرحلة البلوغ :

يمر الطفل سواء كان ذكرا أنثى بمرحلة وسطى بين الطفولة والبلوغ يكتسب فيها عدة خبرات عن الحياة الى غاية بلوغه، وقد احتفل الساميون ببلوغ الصبي من خلال حلق شعره لأن حلق الشعر يعني انتهاء مرحلة من الحياة ودخول الطفل لمرحلة الرجولة، وهي مرحلة الحياة الصحيحة، وبما أن الحلق أو قص الشعر من طقوس العبور الدالة على انتزاع الصبي نهائيا من حضن الأم ومن عالم الأنوثة والنجاسة ووصله بعالم الذكورة المتعالي، فلا غرابة أن يشيع استعمال هذا الطقس عند العرب وعند غيرهم، الذين كانوا يحلقون شعر غلمانهم عند بلوغهم، وكان عرب مكة عند بلوغ الطفلة يأخذونها إلى دار الندوة وهي دار قصي بن كلاب وهناك يقوم بعض ولد عبد مناف بن عبد الدار، بشق درعها ثم تدريعا بها ويأخذها إلى أهلها فيحجبها والحجب هنا هو فعل رمزي غايته إعلام الجماعة بأن الفتاة قد فارقت طور الصبا لتصبح امرأة، أما عملية الشق فتعني إنتقال البنت من مرحلة إلى مرحلة أخرى جديدة تثبت نضجها الفيزيولوجي لذلك قيل " أكبرت المرأة حين حاضت لأنها تدخل الكبر بالحوض وبذلك فإن الشق يعتبر طقسا من طقوس العبور شأنه شأن الختان والحلق والعقيقة.

كما أن الشق يمثل جانب منه حركة علف ايجابية تمثل طقسا من طقوس الخصوبة للفتاة فالشق يذكرنا بطقوس الخصب التي كانت تتمثل في تقديم القرابين ونثر الحب على الأرض وتعتبر حراثة الأرض وهي فعل عنيف و طقس من طقوس الخصب التي تسبق الزراعة مثل الإفتضااض تماما والحمل ومعنى ذلك أن النماء يحتاج لعنف ولما كانت المرأة رديفة الأرض فقد تطلبت هي الأخرى إعدادا يتطابق مع إعداد الأرض فكان الشق رفقة مخصبة وفعلا رمزيا معلنا عن موعد فتح الرحم ليصبح وضع إستهلاك ومستعد لإستقبال الزرع وبذلك تتحول البنت إلى لأنثى معطاء¹

في مجتمع البحث عندما تبلغ الفتاة فتقول المبحوثة رقم (14) : " بكري كي تبلغ الطفلة نحجبوها وتولي ماتقدرش تخرج غير مع أمها ولا جداتها وما تعاملش غير مع عيلتها خوالها و عمامها وخاوتها بصح اليوم تبلغ الطفلة وتخرج عادي ويبقى خروجها في حدود " ² اي الفتاة في السابق عندما تبلغ تحجب وتمنع من الخروج لغاية اليوم وتمنع من التعامل مع غير

¹ آمال قرامي :مرجع سبق ذكره ، ص،ص، 327، 328.² مقابلة مع المبحوثة رقم (14) يوم 14 سبتمبر 2014 على الساعة 09:00

الأسرة والمحارم مع اختلاف طفيف الآن في كونها تستطيع الخروج من خلال التعليم والتعامل مع أقرانها لكن في حدود الدراسة فقط .

هنا الفتاة تحاط بالكثير من الترتيبات والأوامر والنواهي أهمها كيفية التعامل مع وضعها أثناء الحيض خاصة بالنسبة لضرورة التكتّم الكبير حول الموضوع ولأنه طابوه.

وعند بلوغها يقام احتفال يوحي بإحتفاء جماعي بدخولها مرحلة القدرة على الإنجاب أي الإنتاج وقابلة للتبادل وقادرة على تحقيق العشيرة.

وقد كانت طقوس بلوغ الجارية معروفة في تاريخ ما قبل الإسلام وقد ورد أن الإحتفال بالفتاة سواء كانت حرة أو أمة إستمر في مكة من القرن الأول إلى الثاني الهجري حيث يلبسونها حلي إن وجدت ويدخلونها المسجد الحرام مكشوفة الرأس لتطوف بالبيت والكل ينظر لها ويسألون من هي فيتم إخبارهم بأنها فلانة بنت فلان وهذه الممارسة الغاية منها هي عرض جسد أنثوي بلغ حد الإكتمال في فضاء مقدس إحتفاء بخصوبته التي تحتل أهمية كبرى لدى الجماعة.

كما أن كشف شعر الفتاة ثم تغطيته أثناء الطواف يهدف لتسيير زواجها كما يعني إنتقالها من مرحلة لمرحلة فيعني تغير وضعها الفيزيولوجي فتفارق جماعة إنتماء أولى لتنتهي لجماعة ثانية أيانها تفارق ربات الحجور والعواتق اللواتي ضربنا عليها الرقابة¹

بالنسبة للمبحوثات فكلهن يجمعن على أن دخول الصبية لمرحلة البلوغ أمر بالغ الأهمية فقد قالت المبحوثة رقم (09) : " الطفلة عندنا كي تبلغ أمها قد ما تفرح بيها تخاف على جال الطفلة تقدر تحمل وهنا لازم الأم تحرص عليها وتوصيها وتفهمها وفي نفس الوقت لازمها رقابة كبيرة لأنو شرف العيلة رجع في ضمانة طفلة صغيرة مزالت ماتعرفش الدنيا"².

¹ آمال قرامي : مرجع سبق ذكره، ص، 239.
² مقابلة مع المبحوثة رقم (09) سبق ذكرها.

أي أن الفتاة عندما تبلغ تتحول لمرحلة جديدة تتميز بكونها مهيأة للحمل وهذا أمر مخيف لأن شرف العائلة يصبح بمصير تصرفات طفلة صغيرة لا تعرف كيف تتصرف لذلك وجب الحذر معها ومراقبتها وتوضيح الموقف لها .

إن هذه المرحلة تكشف مكانة الشرف في المجتمع الذي يحاط بالكثير من الحصون والتحفظات والأوامر والنواهي والكثير من الحرص الذي يصل لدرجة رقابة الفتاة البالغيننا تحدثنا عن هذا الحرص بل بالأحرى الخوف من العار جعل الكثير من الأمهات يلجأن لطقوس الثقاف المعروف في مجتمع البحث بالتصفيح والذي يمثل اجراء سحريا يحفظ بكاره الفتاة¹.

والبلوغ يفرض أن تغير الفتاة مظهرها من خلال إلباسها لباسا جديدا فضفاضا وخمارا وتغير ملابسها يمثل علامة دالة على بلوغها كما تدل على تشديد الرقابة عليها لأن المرحلة التي انتقلت لها لأنها أصبحت قابلة للحمل².

نفس الشيء بالنسبة لمجتمع البحث الذي يقيم طقوسا بسيطة شبيهة بالاحتفال تمثل إخبارا لطيفا داخل العائلة من خلال اجراء طقس الحنة لها الذي يعبر على الفرحة لأنها ستصوم رمضان وشراء ملابس جديدة لها ، لكن هذه الفرحة تحاط بهالة من الخوف والتحفظ والحذر الذي يتم نقله عبر عدة قنوات رمزية للفتاة حتى تحافظ على نفسها من أي خطأ قد يمس بشرف العائلة.

والبلوغ عند الفتى يثبت بأحد ثلاثة أشياء أولها الإحتلام ثم كمال خمسة عشر عاما من عمره ثم إنبات الشعر الخشن حول القبل، وقد قال السرخسي (ت 430 هجري) أن بلوغ الغلام يكون إما بالعلامة أو بالسنة العلامة في ذلك هي الإنزال بالإحتلام والإحبال وفي حق الفتاة بالاحتلام – الحبل – والحيض، وقال أن أدنى مدة في حق الغلام هي 12 سنة وفي حق الفتاة 9 سنوات أما البلوغ بالسنة فقد قدره أبو حنيفة رحمه الله ب 17 سنة للفتاة و ب 19 للغلام.

¹ أنظر عنصر الثقاف، ص، ص، 25، 28.

² أمال قرامي : مرجع سبق ذكره، ص، 329.

وعلى العموم البلوغ تصاحبه تغيرات فيزيولوجية بالنسبة للإثنين فقد أوضح " عريب القرطبي" منها غلظ في الكلام وربما تفسد الأصوات واللهجات، وتكبر نهود الجواني وربما عبلت أجساد البالغين وخرجوا من النحافة إلى السمن¹، وبلوغ الفتاة أشد وطأة على نفسها وتأثيراته أكبر بكثير مما يعيشه الطفل فالبلوغ غالبا ما يشعرها بمنزلتها الدونية وخروجها من مرحلة " الطهر" والتحاقها بالنجاسة كما أنها تقع تحت طائلة الكثير من القيود كما سبق وأن ذكرنا ويعتبر الأنثروبولوجيون أن الحيض من أبرز ما يحدث في حياة الأنثى مما يبرر اللجوء لطقوس عبور للتخفيف من هذه الأزمة، ويعتبر الحيض عاملا مؤسسا للهوية الجنسية باعتباره لا يفصل البنت عن عالم الأنوثة، بلعكس هو يمتن صلتها أكثر من ذي قبل².

6 - المعتقدات الشعبية المرتبطة بالزواج ومراحله :

يعتبر الزواج وسيلة للإشباع الجنسي وله وظائف إجتماعية أخرى فعند شعوب العالم الثالث يعيش الزوجان حياة واحدة يقرها ويقبلها كل أعضاء المجتمع الآخرين، كذلك إنجاب الاطفال وبذلك يمكن القول أن الزواج عبارة عن مجموعة من الأنماط الثقافية لإقرار الأبوة وتهيئة جو من الإستقرار لتربية الاطفال³.

وقد أخذ الزواج في مجتمع البحث مفهوما مصطبغا بالشريعة الإسلامية بل هو مأخوذ منها لأن كل المبحوثات ركزنا على الجانب الديني في إعطاء مفهوم للزواج إذ قالت المبحوثة رقم (07): " الزواج هو سنة الله في خلقه خلقنا من أنثى وذكر بش نتزوزو ونجيبو ولاد، والدين نص والزواز النص الثاني نتاعو والزواز عصمة لنفس الإنسان وشفاء ليها من المعاصي"⁴.

أي أن الزواج ناموس من نواميس هذا الكون الذي خلقه الله في شكل ثنائيات من ذكر وانثى ليكمل احدهما الآخر من خلال الزواج الذي يمثل النصف الثاني للدين وهو عصمة للنفس وشفاء لها من معصية الله.

¹آمال قرامي : مرجع سبق ذكره، ص، 329.

²نفس المرجع ص، 334، 335.

³محمد الجوهري وعلياء شكري: مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، د د ، ط ، القاهرة ، مصر، سنة 2007 ، 85.

⁴مقابلة مع المبحوثة رقم (07) يوم 30 مارس 2014 على الساعة 09:00

كما تقول الباحثة رقم رقم (12) : " الزواز حرمة للمرا والراجل ورحمة ليهم من المعاصي وناس بكري يقولو ألف زوز ولا زلة يعني الحلال مقبول خير من الحرام "

أي أن الزواج يمنح المتزوج رجلا كان أو امرأة حرمة ومعناها هيبة معينة في المجتمع كما أنه عبارة عن عاصم من الوقوع في المعصية وقد ضربت الباحثة مثلا شعبيا حول ذلك والذي معناه أن الزواج ألف مرة أفضل من الوقوع في الزلة وهي كناية على المعصية التي تعني الزنا لأن الحلال أفضل بكثير حتى وإن تكرر كثيرا .

إن هذه المقولات تعكس وعي المبحوثات بالدين الإسلامي في تفسير الزواج بل الهدف منه وفائدته، وللزواج مراحل سنعرضها كمايلي:

16 - الخطبة :

تمثل الخطبة الفترة التي تسبق عقد الزواج بصفة رسمية وهي المرحلة التحضيرية لتوثيق العلاقات بين أسرتي الزوج والزوجة ووضع أسس الحياة الزوجية وهي مرحلة تهدف لبلوغ مرحلة الزواج، كما تمثل الخطبة عهدا للإرتباط بين فردين وهي الطريق المؤدي الى الزواج، وتحمل في طياتها بعض الجوانب الدينية إضافة للجانب الشعائري والجانب الرمزي، وللخطبة وظائف وتشعب حاجات منها تيسير الانتقال من مرحلة المراهقة إلى مرحلة النضج، كما تنقل الفرد من الإلتزام الفردي إلى الإلتزام الجماعي ، وتحمل المسؤوليات وتمثل إشهارا للنية الحقيقية للزواج ، وهي الفرصة الأخيرة لإختبار مدى التفاهم والإنسجام بين الطرفين، والتخطيط للزواج¹.

والخطبة تتم بإجراءات واجبة أهمها الخاتم والتي تمثل رمزا ثانيا يشير لوجود مرحلة ثانية بعد الخطبة هي الزواج وترمز للمكانة الجدية لصاحبتها وللعهد الذي لا ينقسم².

الخطبة في مجتمع البحث تمر بممارسات كثيرة حيث تقول الباحثة رقم رقم (01) : " الخطبة هي دليل على الرغبة الحقيقية في الزواج على سنة الله ورسولو عليه الصلاة والسلام ونحن

¹ مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص 165.

² نفس المرجع، ص 174.

كي نحبو نخطبو مرا يروحو أهل العريس لأهل العروس بعد ما يخبروهم برغبتهم في الزيارة ويتم الإتفاق وإذا كانت الموافقة على الخطبة يتفاهمو على الشرط (المهر).

وفي فترة الخطبة الخطيب ما لازم يتلاقى مع خطيبته وكي يحب يشوفها في اطار شرعي بحضور باباها وخاوتها وعمامها ونهار الخطبة لازم يجيب ليها خاتم يلبسها بش ما يقدم حتى واحد يخطبها بعدو " ¹.

أي أن الخطبة تعكس رغبة حقيقية في الارتباط في إطار شرعي حيث يستأذن أهل الخاطب من أهل المخطوبة في القيام بزيارتهم لغرض الخطبة، وعندما تتم الزيارة اذا تمت الموافقة على الخطبة يتم الاتفاق على المهر أيضا .

في مرحلة الخطبة لا توجد ممارسات أو طقوس كثيرة تعكس معتقدات معينة سوى إستخدام الكمون الأسود في عتبة الباب الرئيسي للبيت، وفي الغرفة التي تجلس بها المخطوبة للإعتقاد السائد بأنه يرد العين الحاسدة ويبطل مفعول السحر كما يتم وضع البخور والعنبر تيمنا بهذه المناسبة السعيدة، وعند ذهاب أهل العريس يسكب خلفهم الماء والذي يعني في مجتمع البحث رغبة أهل العروس في عودتهم، فمن سكب وراءه الماء فهو عزيز ويرجى رجوعه مرة أخرى، أما إذا كانوا غير مرغوب فيهم ولم تتم الموافقة عليهم أو بينهم حسود فترمى وراءهم كمية من الملح حتى لا يرجعوا ولا يلحق أهل المخطوبة أو العروس أي ضرر سواء كان حسداً أو أمر آخر ضار لهم ².

2 6 - عقد القران :

في هذه المرحلة تظهر مظاهر التضامن والاندماج ويطلق علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا مرحلة التعاقد والزواج وهي البدء الفعلي للحياة الزوجية، وتظهر في هذه المرحلة الجوانب الدينية ماثلة في القداسة والمهابة من جهة، والإشهار داخل تلك الطقوس من جهة أخرى حيث يرى "إدوارد وستر مارك" أن الغرض من كل تلك الطقوس هو الإشهار فيأخذ الزواج بذلك شكله الديني والقانوني، وتظهر مظاهر الاندماج والتضامن العائلي والاجتماعي في حرص الرجال على حضور هذه المناسبة خاصة الأعمام والأخوال وأولادهم لكل من

¹ مقابلة مع المبحوثة رقم (01) يوم 22 مارس 2014 على الساعة 10:00

² مادة إثنوغرافية جمعناها من الميدان من خلال الملاحظة بالمعيشة والوصف الإثنوغرافي.

الطرفين، ويكون شهود العقد أحدهما من أهل العريس وآخر من أهل العروس ويتم توثيق الزواج بوثيقة عقد قران رسمية، وقد كانت أقدم وثيقة عثر عليها علماء الآثار يرجع تاريخها إلى سنة 950 ق.م ونصها يتفق تماما مع نص آخر يرجع تاريخه إلى 550 ق.م والزواج يقوم على قراءة الفاتحة وعقد القران وهما أهم العوامل الدينية والاجتماعية المرتبطة بالزواج والإشهار ومن خلالهما حسب " وستر مارك" يصبح الكل شهودا على ذلك مما يترتب عليه الجزاء الديني والقانوني¹.

أما عقد القران في مجتمع بحثنا فإنه يكون بنفس الخطوات لكن مع بعض الخصوصية في ممارسات معينة، إذ تقول المبحوثة رقم (01): " ندفعو الشرط للعروس ويوم العقود ندو نعجة نسموها شاة الحلال لأنو ذبحها يحلل الزواج ومعاها محرمة خضرة من قماش الموسلين ونربطوه في رقبة شاة الحلال، وندو معاها سكر وتاي وقهوة وطماطم وزيت وكسكسي وفاكية وكل مستلزمات الوليمة تاع العقود لأنو في سبرنا الراجل كي يدي جماعة العقود عيب اذا الوليمة عملوها أهل العروس على حسابهم هوما لازم أهل العريس يجيبو كل حاجة تخص الوليمة قبل العقود بيوم نسموه يوم شاة الحلال، واليوم لي بعدو يروحو الجماعة وهوما الرجال من أهل العريس بش يقرؤ الفاتحة ويتغدو في دار العروس وهذوك الجماعة عندهم معنى هوما لي يضمنو في العريس أنو ما يأذيش مرتو وما يضربهاش واذا عمل غلطة هوما لي يحاسبوه معناها هوما جماعة الخير والصلح والضمان وقبل ما يذبحوا أهل العروس شاة الحلال يجيبو العروس ويجيبو مرايا متوسطة والسكر والفولارة الموسلين الخضرة يديرو في فم النعجة المرايا ويصبو فيها السكر ويربطو الفولارة في رقبة النعجة وتركب العروس على ظهر النعجة وكي تهبط مباشرة يذبح خوفا ولا باباها ولا عمها النعجة بش يحضرو منها وليمة نهار العقود، وكي نبدو نطيبو نخطو قلب النعجة وعظم القايمة ليمنا الأمامية نتاع النعجة نسموها ذراع النبي لأنو النبي عملو ليه السحور فالعضو هذا ونحن نعلقوهم مع بعضاهم ونطيبوهم وكي تكمل الوليمة ويتغدو أهل العريس يقرؤ الفاتحة وهنا تكون العروس حلال على العريس فالشرع، تخبي أم العروس القلب وذراع النعجة فالفولارة الخضرة هذيك ويعطوهم للعروس توكل شوي منهم والباقي نبعثوه للعريس كي يكمل يكلو يرجع الدراهم فالفولارة هذيك واليوم لي بعدو نسموه يوم الحنة هذاك اليوم

¹مرفت العشماوي عثمان العشماوي : مرجع سبق ذكره، ص187، 189.

هو العرس الحقيقي في دار العريس يجوهم ال ضرياف ياسر ويحني العريس فالليل وصحابو العزابة واليوم لي بعدو يوم دخول العروس.¹

تعكس إحتفالات وشعائر الزواج الكثير من مظاهر الاندماج والتضامن الذي أسماه "إيميل دوركهائم" بالتضامن الآلي الذي يوجد في المجتمعات الصغيرة كما تعكس أيضا البعض من عناصر الفولكلور الذي يمكن النظر له على أنه ميكانيزم يعمل على ثبات بعض الجوانب الثقافية وانتقالها إلى الأجيال الجديدة كما يعمل على تثبيت القيم الثقافية والاجتماعية ومساعدة الأفراد على التكيف مع أنماط السلوك السائد في مجتمعاتهم.²

7 - المعتقدات الشعبية المرتبطة بالموت والطقوس الجنائزية:

7 1 - مفهوم الموت :

تعتبر الوفاة أو الموت الأزمة الحياتية الأخيرة التي تواجه الإنسان وكل فرد يدرك بأن حياته سوف تمضي إلى حتفها ولقد أعد كل مجتمع من المجتمعات أدواته ووسائله للتوافق في حالة وفاة أي عضو من أعضائه، والموت كالميلاد أو الزواج يعتبر حدثا جليا تحيط به الشعائر وتسانده الأنساق الاجتماعية والثقافية المختلفة، وحسب "فان جنب" أن الموت عبارة عن مجرد إمتداد طبيعي طبيعي لهذا العالم فالموت يعتبر على هذا الأساس بداية للمرحلة الأخيرة في رحلة الحياة الدنيوية تمهيدا للدخول في عالم آخر وحياة أخرى ومجتمع آخر هو مجتمع الأسلاف³، فالموت حدث يجسد بالفعل مفهوم العبور الحقيقي في أبعاده المادية والرمزية والثقافية حيث يتم الانتقال فعليا من عالم الأحياء إلى عالم الأموات ومرور من الأماكن الآهلة بالناس إلى فضاء المقابر الموحشة، وتحول من وتيرة الحياة الرتيبة إلى زمن الأزمة وحلول الفوضى .

والموت يمثل أكبر المصائب وقوعا، وقد كان ولا يزال أشدها إيلا ما وأقلها قبولا للعزاء⁴

إن النظر في طقوس الموت يخول التعرف على خصائص البنية الاجتماعية وفهم طريقة تنظيم المجتمع للعلاقات الاجتماعية ليس فقط بين الأحياء والاموات بل أيضا العلاقة بين

¹مقابلة مع المبحوثة رقم (01) سبق ذكرها

²مرفت العشماوي عثمان العشماوي: مرجع سبق ذكره، ص191

³نفس المرجع، ص119.

⁴أرنولد توينبي وآخرون: الإنسان وهموم الموت، ترجمة: عزت شعلان، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، مصر، سنة، 2011، ص12.

الأحياء والأموات، كما أن النظر بعمق في طقوس الموت يسمح لنا أيضا بإدراك رؤية الجماعة للحياة والموت والبعث حيث يقوم أقارب المحتضر بإحاطته للتخفيف عنه والدعاء له حتى لا يصيبه الجزع ولا يواجه هول الموت بمفرده هذا الالتقاء هو في حد ذاته يبني في نفوس الأهل تبني حدث الموت والتفاعل معه بطريقة إيجابية وبينونه بناء دينيا ويضيفون عليه القداسة من خلال القيام بالأدعية والأذكار وتلاوة القرآن وتلقين المحتضر الشهادة وتوجيهه إلى القبلة وفتح الأبواب استعدادا لدخول الملائكة إلى غير ذلك من الأفعال الدينية التي يجازي عليها مسلم¹.

وتهتم الجماعة بالجثة من خلال تطبيق احكام الغسل والتكفين وهذه في الأصل أفعال رمزية تدرج ضمن محاولات تجاوز وقع المصيبة بدفع الأهل بالانشغال بنشاط يصلهم بالحياة اليومية وتغسيل الميت والتمشيط والتطيب ما هي إلا سلوكات تدل على التمسك بالحياة خاصة وأن المؤمن لا يعتبر الموت نهاية².

بالنسبة لمجتمع البحث فإن أهم الممارسات التي تقع تحت طائلة المعتقدات الشعبية ترتكز أساسا في جانب مرتبط بالسحر حيث تستعمل الأدوات التي تم بها غسل الميت من ماء وصابون وقفازات لأغراض سحرية إذ تقول المبحوثة رقم (12) : " كي نغسلو المرا الميتة نتخلصو من الما هذاك لي غسلناها بيه والصابون والقماش نعطوهم لأقرب المقربين من أهلها وهوما يتصرفو فيه وديما فالموت كاين ناس يحبو يسرقو هذوك الأمور تاع الميت بش يسحرو بيه والمعروف أنو يستعملوهم للزوج الواعر بش يرجع ساكت كيف سكوت الميت"³، أي وسائل غسل الميتة وتنظيفها من ماء وصابون وقفاوات تستخدم لأغراض سحرية أهمها جعل الزوج صعب المراس مع زوجته هادئا صامتا صمت الميت.

¹ آمال قرامي : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 522، 524.

² نفس المرجع ، ص، 555.

³ مقابلة مع المبحوثة رقم (12) سبق ذكرها

8 - تحليل ونماذج.

من خلال المقابلات التي أجريناها مع المبحوثات توصلنا للكثير من المعتقدات الشعبية التي تلازم مراحل دورة الحياة انطلاقاً من وحم الحامل وصولاً لبلوغ مولودها فالحامل على مستوى بنيتها التصورية يأخذ مفهوماً مرتبطاً بفكرة الواجب إذ مثلت نسبة 70 % من مبحوثاتنا، هذه الفكرة التي تعني أن المرأة من أهم وأبرز واجباتها عند الزواج هو الإنجاب وما هو إلا دليل على خصوبتها بل هو أول سبب لنجاح زواجها الذي يكون مهدداً في الحالة العكسية إضافة لفكرة أن المرأة لا تكون على درجة طهارة في حياتها كاملة على قدر تلك الطهارة أثناء حملها وهذا ما مثلته نسبة 30% من المبحوثات، إذ تقر المبحوثة رقم (17) أن هذه المرحلة هي أهم مرحلة في حياة المرأة، وهي سبب استمرار زواج الكثير من النساء لأن أهم ما ينتظره الزوج والأقارب هو الحمل، في الوقت الذي تقول فيه المبحوثة رقم (03) أن الحامل تعايش طهارة خلال حملها لم تعرفها في حياتها من قبل، وتبدأ المعتقدات الشعبية في الظهور انطلاقاً من اكتشاف الحمل تجمع كل المبحوثات بنسبة 100% أن الحامل يجب أن تخفي أمر حملها في الأشهر الأولى من وحمها لأسباب أهمها أن هذه المرحلة حساسة جداً وقد تتعرض الحامل لشر عين حاسدة والغالب أن الحوامل لا يعرفن أمر حملهن إلا في الشهر الخامس من الحمل هذا ما يعكس شدة الخوف والتوتر من فقد الحمل جراء نظرات حاسدة أو حقد خفي وتعيش الحامل فرحة حملها على امتداد معنوي لا يتجاوز عائلة زوجها وعائلتها مع توصيات متبادلة من طرف الكل وموجهة للكل بعدم الإخبار للغير.

كما تقر المبحوثات في مجتمع بحثنا بوجود علامات تظهر على الحامل و جسدها تدل على أنها تحمل أنثى و علامات أخرى خاصة بالذكر فالمبحوثة رقم 19 تفصل بدقة في هذه العلامات و تميز بينها حسب جنس الجنين لكن الملفت و الجدير بالتحليل أن عدم صدق هذه العلامات الفيزيولوجية في بعض الأحيان لا يعني زوال المعتقد بل يعني خطأ خارج عن المعتقد و مرتبط بعدم القدرة أو الخطأ في تعيين هذه العلامات التي تكون أحيانا غير واضحة كفاية.

و هذا أهم ما يبين قوة المعتقد و يبرر و لو جزئيا استمراره و حتى اليوم حيث يحاط بهالة قداسة تجعله من غير الممكن ان لا يصدق و إن حدث فإن الأفراد هم المخطؤون و ليس المعتقد.

كما تلعب الأحلام دورا وضحا في تحديد جنس المولود و هذا ما ظهر بنسبة 3.33% من المبحوثات، و تبقى المعتقدات هي العامل الحاسم في ذلك، على مستوى كل مراحل الحمل من خلال التحصينات و البخور و الممارسات الوقائية للحامل و المولود، هذه التحصينات التي قد تصل حتى لتسمية المولود الذي يسمى باسم معين لكن في حضرة الغرباء من ضيوف و جيران يكون له اسم مناداة مغاير و بالتحديد المولود الذكر الذي يتغير اسمه لاسم أنثى في لحظات الخوف و الرهبة عليه من العين الحاسدة بل يمكن أن يترك شعره ليطول و يختلط شكله بشكل طفلة أنثى هذا ما يصور أسلوب تعظيم على القوى الغيبية التي تترصد بالذكور لا بالإناث مما يعكس مكانة الذكور في المجتمع و التراتب الاجتماعي الذي يكرس الهيمنة الذكورية من أدنى مستوياتها و حتى أعلاها حتى بأسماء المواليد الجدد.

هذا فضلا عن الممارسات الطقسية الخاصة بالمشيمة التي تأخذ بعدا أكثر عمقا من مجرد انتهاء عملها العضوي إلى اعتبارها و رغم الانفصال مسؤولية عن بقية حياة المولود حيث تجمع كل المبحوثات بنسبة كاملة تعادل 100% بأن المشيمة يجب أن تدفن في مكان طاهر و لا يعرفه أحد سوى الجدة التي تدفنها لأن تسير حياة المولود بل هي في مجتمع البحث تسمى "لخوات" أي جمع أخوات مفردة أخت بمعنى هي أخت لروحه و ما يصيبها يصيبه و هذا ما أقرته المبحوثات من رقم (01) إلى غاية آخر مبحوثة في عملنا هذا كما تظهر الكثير من الممارسات الطقسية المشحونة بمعتقدات لا تعد و لا تحصى تخص المولود و النفساء و التي تستمر لغاية مرحلة الطفولة ما قبل البلوغ لعل أبرزها الطقوس السحرية التحصينية للطفلة التي تجربها الأم على ابنتها في سن ما قبل البلوغ و هي الثقاف أي التصفيح حفاظا على شرفها فالأغلبية الساحقة للمبحوثات بما يعادل نسبة 93.33 % يقررن بضرورة التصفيح ويمارسنه و هذا ما يثبت قوة هذا المعتقد الذي يظهر على مستوى البنية التصورية للمبحوثات على مستوى الممارسات الفعلية.

و لم يخل أمر الوفاة و الطقوس الجنائزية من هذه المعتقدات التي تظهر من خلال مجتمع البحث على مستوى كل مرحلة بأدق تفاصيلها حيث تجمع كل المبحوثات بنسبة كاملة تمثل 100% على أن أدوات غسل الميت وتكفينه وإعداده للدفن من ماء وصابون وقماش غسل كلها تستخدم لأغراض سحرية خطيرة جدا لذلك تقول المبحوثات أن الحرص في التعامل مع هذه الأدوات أمر ضروري جدا.

من خلال هذه النماذج للمقابلات التي أجريناها يتبين أن أغلب الممارسات التي تمثل المعتقدات ما هي إلا نوع من الحذر وطريقة للتحصين وأسلوب لتفادي الخوف من وقوع شر معين بفعل إنسان أو قوى خفية فنتخذ المبحوثات من هذه المعتقدات سبيلا للأمان وطريقة للاستقرار ودفع الضرر والتخلص من الخوف.

9 - نتائج التمثلات :

إن أبرز التمثلات التي وصلنا إليها من خلال العمل على هذا الفصل أن المرأة بعد الزواج يجب أن تؤدي وظيفتها الرئيسية وهي الإنجاب وإلا فشل زواجها باعتبار الإنجاب رسالة وواجب وهذا ما يرسخ في تصوراتها منذ طفولتها وحتى زواجها.

بالنسبة لمراحل الحياة فإن تمثيلات المرأة الشريعية للمعتقدات الشعبية المتعلقة بمراحل الحياة تطابق فيها قولها فعلها من خلال ما أقرته المبحوثات في المقابلات من أقوال وقيامهن بممارسات تلازم هذه المراحل فما تشربنه خلال مراحل التنشئة الاجتماعية الأولى من تلك الممارسات ترسخ في بناهم التصورية وما يثبت هذا الرسوخ قيامهن بالممارسات والطقوس حسب كل مرحلة فمرحلة الوحم تحاط بالسرية والتحفظ والحمل عندهن فترة طهر وبركة للحامل ولحظة الولادة هي الوقوف على بوابة رمزية بين عالمين أولهما عالم الواقع الذي تجري فيه الولادة وثانيهما عالم غيبي تجعل روح الحامل بين هذا وذاك هي لحظة تكون فيها مجابة الدعاء بسبب خروج روح من روح، لحظة يحرق فيها البخور المقدس لحظة نقاء وطقس عبور من عالم المقدس إلى عالم المدنس، كما تتمثل النساء بعد الولادة لنفسها بأنها رجعت للعالم المدنس الذي تعيش لحظاته الدنيوية مرة كل شهر، هذا الدنس الذي يبدأ مع دم النفاس والذي يجعلها محضورة من التخطي على مولودها الذي قد يصيبه أذى بسبب دم النفاس النجس؛ هو تمثل سلبي للذات لكنه مقبول ومسلم به بل هي تكسبه وتعيشه وتعيد إنتاجه مع ابنتها.

تعتقد هذه المرأة على غرار كل امرأة في كل المجتمعات الإنسانية أن ابنها مرصود من طرف قوى شريرة خفية تعمل دائما على إلحاق الضرر به، هذا التصور الذهني الذي يخرج لدائرة الفعل ويظهر في شكل طقوس وممارسات تحصينية للنساء والمولود معا تظهر في شكل بنى مادية إجرائية كوضع الحرز وهي سرّة صغيرة مشكّلة من قطعة قماش مقدسة مسرور داخلها أعشاب ومعادن تعتقد أنها دافعة للشر وحافطة لمولودها.

قد يتجاوز هذه الممارسة التحصينية أشد عمقا يصل فيه التحصين للنداء على الذكور بأسماء إناث كتمويه للعين الشريرة أو الأرواح الغيبية الخفية حتى لا تصيبه بالأذى هذا التمثل الذي

يكشف شدة وقوة جوهرية التراتب الاجتماعي الذي عاشه ومازال يعيشه المجتمع الشرعي من حيث متغير الجنس إذ تعتقد الأم أن اسم البنت يقيه لأن البنت أقل شأنًا ولا يوجد بها ما يدعو لأن تحسد أو يلحق بها الضرر عكس الذكر الذي تترصده كل الشرور ولتفاديه وجب إلباسه درعا واقيا رمزيا بمناداته باسم أنثى للتمويه وتضليل تلك النوايا والشرارات الشريرة التي تظل تستهدفه.

كما أن المرأة تتمثل في اختيار الأسماء وفي حالة موت أبنائها المستمر تمثالا مشحونا بمعتقد بعيد كل البعد عن الوعي الديني فمثلا تسمى " حدة " لكي تحد من موت بناتها وتبقى هذه البنت حية، هذا ما يرسم بوضوح إيمان المرأة الشريعية بسلطة الكلمة وقوتها لدرجة أنها تصبح حائلا أمام الطفل والموت.

ولا يقف التمثيل من حيث القول والممارسة عند هذا الحد بل يتعداه لممارسات طقوسية سحرية غريبة تسبق بلوغ الأنثى بإخضاعها لعملية الثقاف التي تسمى تصفيح في مجتمع البحث والتي تأخذ الكثير من الأشكال والمراحل التي تهدف للحفاظ على شرف الأنثى فتربط بكارتها بجو طقوسي وممارسات لا يمكن أن تكون كافية لتفسير استحالة افتضاض البكارة الماسة بالشرف ولا يمكن نفي أن معظم هذه المراحل إن لم نقل كلها خاضعة لطقوس عبور وتعزيد واستعطاف تصب كلها في الطقوس السحرية التحصينية التي تظهر في الزواج لاحقا " الحنة " وفي الطقوس الجنائزية إخفاء أدوات غسل الميت باعتبار كل هذه الأدوات والطقوس تستخدم لأغراض تؤذي الغير.

فالمرأة بمدينة الشريعة لها معتقدات شعبية تظهر على مستوى أقوالها وأفعالها كلها تحصينية أي أن تمثالاتها تحصينية احترازية جزء منها تعلن ممارسته وجزء آخر تمارسه وتخفيه.

تتمثل المرأة الشريعية للمعتقدات الشعبية محل الدراسة من خلال قولها الذي يوضح تصور لها للمعتقد ثم فعلها الذي يترجم هذا التصور لممارسات فعلية، فتظهر بذلك بنى رمزية وأخرى مادية في هذا التمثيل والتي تؤدي وظائف ثانوية دورها الأساسي هو تحقيق التحصين الذي يرمز للاستقرار والأمان، ويأخذ بذلك معنى واحد هو الحياة.

تمارس المرأة في مدينة الشريعة الكثير من الطقوس التي تعبر بوضوح عن معتقداتها عند المعالم الكبرى من مراحل الحياة ، إذ تمثل إحداها طقوس للعبور وأخرى للاستعطاف وأخرى للتعصيد وهذه الممارسات التي تغيرت بين زمن وآخر ولم تبق على ما كانت عليه بفعل تطورات المجتمع وظهور ضرورات ومعطيات جديدة ، لكن المرأة مثلت فيها دور معيدة للإنتاج بجدارة رغم معطيات العصرية وتوفير التعليم والانفتاح إلا أنها حافظت على الكثير من جزئيات هذه الممارسات والدليل في ذلك استمرارها حتى اليوم وتمسكها بها هذا ما يبرر استمرارها حتى اليوم من جهة ، بالإضافة إلى مبررات أخرى أهمها اعتبارها تحصينات لرد ضرر والوقاية من شر متوقع ، سواء من أشخاص عاديين أو من قوى خفية غيبية تهددها في كل الظروف، مما يعني أن الخوف من الغيب وما يحمله يمثل سببا قويا لهذه الممارسات.

الفصل الثالث

تمهيد الفصل

- 1 مفهوم السحر كجزء هام من المعتقدات الشعبية
 - 2 السحر في المجتمعات الإنسانية
 - 3 السحر والحرف علاقة تاريخية
 - 4 أنواع السحر
 - 5 الطقوس السحرية بين شفاهية الممارسات وإجرائيتها
 - 6 تحليل ونماذج
 - 7 نتائج التمثيلات
- خلاصة الفصل
-

الفصل الثالث: بعض المعتقدات الشعبية من خلال الممارسات السحرية

عاش الإنسان منذ القدم غارقا في عالم من الرموز، وسجين بين عالمين أحدهما سماويا ويرسل له قوى رهيبة، وثانيهما أرضي هو الآخر مليء بقوى أخرى تشكل تهديدا بطبيعتها الخطرة و الغامضة، وهو يبحث بطبيعته في كيفية تحقيق البقاء، وفي الوقت الذي يخفي له هذان العالمان في أعماقهما قدرات ترسل قوى من آلهة كوكبية وأخرى تحت أرضية غير مرئية لكنها دائمة الحضور، تزوده باعتقاد أن الكل مليء بالآلهة، إنهما عالمين مليئين بالقوة التي تتميز بقدرة الإفلات من أي رقابة ،مما يضعه في الخطر و الخوف في مقابل فضوله وحاجته لإخضاع هذين العالمين، هذه الحاجة التي ارتبطت بالكيفية التي يجب أن يتصرف بها حتى يتمكن من التغلب على هذين العالمين بما يحويه من بشر و حيوانات ونباتات و كائنات أخرى، وكيفية السيطرة على أرواحهم كل هذا جعله يبتدع حلولاً مختلفة متنوعة من السحر والغرق في الغيبات ومقاومة اللامرئي تارة ومحاولة التعايش معه تارة أخرى، هذا ما سنوضحه في فصلنا هذا بالتعرض لبعض العناصر مثل : السحر، أنواعه، الساحر، السحر الشفاهي والممارسات السحرية وطقوس السحر.

1 - مفهوم السحر كجزء هام من المعتقدات الشعبية :

شكل مفهوم السحر أحد أهم مفاهيم الخطاب الأنثروبولوجي، وأخذ مكانته في الأنثروبولوجيا منذ بداياتها الأولى، فشكل موضوعا ثريا للبحث والتحليل لكن اقترنت كل دراسات السحر في هذا الحقل المعرفي بمجالين لم يكن في استطاعة الباحثين فصله عنهما هما : العلم و الدين مما أفرز الكثير من التعريفات السالبة غير القادرة على توضيح الغموض بشأنه.

فكثيرا ما يبدو السحر في الخطاب الأنثروبولوجي بمثابة ظل للعلم أكثر منه ظلا للدين وهنا ما وضعه " إدموند ليتش " بقوله : " لقد تم تمييز العلم قبل كل شيء باعتباره معرفة وفعلا مؤسسين على التقييم الصحيح للعلة و النتيجة أن مسألة تعيين ما هو صحيح موكولة لقياسات المنطق الأرسطي وللحتمية الميكانيكية للفيزياء النيوتونية، وما تبقى سمي خرافة، وأنذاك تم التمييز بين الخرافة أو التطير وبين الدين، وكان تعريفه الأدنى يختلف من مؤلف لآخر ؛ فتايلور يعرفه على أنه الإيمان بالكائنات الروحية و الباقي سمي سحرا" ¹.

وفي مقابل مكانة السحر في بعض الحقول المعرفية كموضوع بحث ودراسة فقد شكل في حياة المجتمعات الإنسانية جزء هاما لا يتجزأ منها، حيث عاشته هذه المجتمعات كل بطريقته وممارساته وحسب معتقداته، وكما سبق وذكرنا فقد ذكر في الكثير من التخصصات وحقول المعرفة الإنسانية، خاصة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا فقد ذكره " عبد الرحمان بن خلدون " في مقدمته في الفصل السادس من الكتاب الأول في إطار العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوه بعنوان " علوم السحر والطلسمات " حيث عرفها على أنها : " علوم بكيفية استعدادات النفوس البشرية على التأثيرات في عالم العناصر إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية والأول هو السحر و الثاني هو الطلسمات " ².

¹ بول جوريون وجون فييف دبلوس وآخرون : أبحاث في السحر، ترجمة محمد أسليم، دار إفريقيا الشرق، دط، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2006، ص، ص، 11، 12.

² عبد الرحمان محمد بن خلدون : مقدمة ابن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص، 258.

بالنسبة لمفهوم السحر كما ذكرنا فقد حظي بالكثير من التعريفات والمحاولات الإيضاحية، إذ يرى "إدموند دوبي" : "أنا نسمي ساحرا كما هو الأمر بالإغريقية، بالاسم الذي يعني كهنة ديانة زردشت بالفارسية "ماجو" وقد حافظت هذه الكلمة بالعربية على معناها الحقيقي¹.

وقد ورد في قاموس علم الاجتماع أن السحر عبارة عن مجموعة أساليب للتأثير على القوى الطبيعية أو الخارقة عن طريق أداء بعض الممارسات الشعائرية التي يعتقد أنها تؤدي إلى النتائج المرغوبة، ولا يعتبر السحر في المجتمع الحديث جزء من نسق منظم يشتمل على معتقدات وأدوار ولكنه في مجتمعات أخرى " بدائية، تقليدية" يكون أكثر تنظيماً².

وقد ارتبط مفهوم السحر بمفهوم الطب نظرا لعمله التطبيقي، لأن الطبيب ما هو إلا ساحر مضاد؛ فالطب سليل السحر وهنا يقر "إدموند دوبي" أن الساحر في إفريقيا الشمالية لا يتميز عن الطبيب أبدا مقدار عدم تمييز المرض عن المس بالجن³.

كما يمكن القول بأن السحر يمثل : " طقسا مدفوعا بالرغبة في الحصول على تأثير معين" كما ينظر له على أنه : " محاولة تسخير القوى الروحية أو فوق الطبيعية باستخدام تأثير معين من الوسائل الطقوسية"⁴

والجدير بالذكر أن "جورج جيمس فريزر" من الرواد الذين أولوا أهمية كبيرة لموضوع السحر بالدراسة حيث يرى في السحر نظاما زائفا لقوانين الطبيعة، ومرشد خداع للسلوك وهو علم زائف وفن جهيضم وهو مرحلة أولى من مراحل تطور الفكر الإنساني⁵.

ويرى أن السحر يتألف من الأعمال و الممارسات والشعائر المتصلة بالكائنات الأخرى⁶

¹ إدموند دوبي : السحر و الدين في إفريقيا الشمالية، ترجمة : فريد الزاهي، منشورات مرسى، دط، الرباط، المغرب، دس، ص، 27.

² محمد عاطف غيث : قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، دط، الإسكندرية، مصر، سنة 2002، ص، 275.

³ إدموند دوبي : مرجع سبق ذكره ، ص، 31.

⁴ محمد الخطيب : الأنثروبولوجيا الثقافية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط2، عمان، الأردن، سنة 2008، ص، 57.

⁵ جورج جيمس فريزر : ،مرجع سبق ذكره، ص، 29.

⁶ أحمد زغب : مرجع سبق ذكره، ص، 46، 47.

وحسب ما أقره " كولن ولسن " : فإن السحر يهدف لفرض الإرادة الإنسانية على الطبيعة وعلى الإنسان وعلى العالم الذي لا تدركه الحواس من أجل تحقيق السيادة عليهم¹.

كما تم تعريف السحر تعريفات كثيرة منها ما يسند هدفه ووظيفته للإشباع السيكلوجي مثل ما ورد عن " مالينوفسكي " ²، ومنها ما يجعل هذا المفهوم يرتقي نحو مفهوم نظام للعالم يمكن للأشياء التأثير شرط التسليم به، ينطلق من مركزية الإنسان في الكون ولا يهتم بالتالي سوى بالقدرة على الأشياء لخدمة رغبات البشر، حيث يهدف لتخليص الإنسان من مؤثرات السوء فيحاول الفرد في عملية فك السحر بالسحر أن يستحوذ على القوى الحية للطرف الآخر من خلال عنصر منه مثل ظفره أو شعره أو أثر قدمه أو لباسه³.

من الملاحظ أن أغلب تعريفات السحر إن لم نقل كلها تركز على فكرة جوهرية هامة هي أن الشخص الذي يلجأ إلى السحر هو شخص متأزم يشعر بالرغبة من المجهول والخوف والخطر من قوى خفية وغيبية يريد تطويعها ، أو تجنب شرها ، وربما حتى التعايش معها بل يريد التأثير و السيطرة حتى على العالم الظاهر له بما يحويه من أشخاص ونباتات وحيوانات وأملاك، فهو من جهة تسيطر عليه حالة خوف من قوى خارقة خفية ، ومن جهة ثانية تسيطر عليه رغبات، ويريد إحكام سيطرته على الاثنين، فلا يجد له من بد سوى اللجوء للسحر كعالم ثالث يحقق من خلاله السيطرة على هذين العالمين، لكن هذا العالم في حد ذاته غير محقق على حد ما قاله "بول جوريون وجون فييف دلبوس Paul Georéon FD" : بأن السحر عالم ثالث غير محقق⁴.

¹ كولن ولسن : الإنسان وقواه الخفية، دراسة القوة الكامنة التي يملكها البشر للوصول إلى ما وراء الحاضر، ترجمة: سامي خشبة، دار الآداب، ط4، بيروت، لبنان، سنة 1973، ص، 27.

² بيار بونت وميشال إيزار : مرجع سبق ذكره، ص، 542.

³ فيليب تولرا لاورث وجون بيار فارنييه : مرجع سبق ذكره، ص، 176.

⁴ بول جوريون وجون فييف دلبوس : مرجع سبق ذكره، ص، 11.

للسحر مكانة خاصة بين وسائل الحرب ضد الشر والتي تأتي الإنسان من الخارج تاريخياً وعالمياً، ويستعمل لدرء الأذى أو إنزال الأذى بالآخر ، كذلك لغرض المساعدة على نيل المراد إذا غمر بالوسائل العادية المتوفرة للإنسان المقهور المعروف أصلاً بقلّة حيلته وقصر باعه، فهو يشكل قوة مساعدة تعوض النقص في القوة الذاتية ، ككتابة السحر مثلاً لفتاة أو فتى بغية ترويضهما أو إيقاعهما تحت سيطرة الحبيب المهجور العاجز ، فالسحر يقوم إذا على مبدأ الجبروت الذي يحطم قيود القهر و العجز وهو في جوهره تجاوز الحدود البشرية، وحتى تجاوز قوانين الطبيعة إذ من خصائصه عدم التقيد بقيود الزمان و المكان، وإمكانية التأثير عن بعد، لذلك قيل إن السحر هو : " التماس الإنسان للنتائج من غير أسبابها"¹.

وقد أوضح " برونسلو مالمينوفسكي " أن السحر له وظيفة الجبروت ويتم من خلاله تعويض النقص إذ يرى أنه : "ما هو إلا رد فعل لشعور الإنسان بالقصور وقلة الحيلة في عالم خارج عن سيطرته ولا قدرة له في التحكم فيه ولا في ظواهره، ووجوده يعني إما الجهل بالأسباب أو الجهل بالنتائج"² ، فالسحر يجلب الحظ ويحقق النجاح ويبعد الخطره هذه وظيفة سيكولوجية، إلى جانب الوظيفة المعرفية المتمثلة في سد الثغرات في المعرفة السببية لظواهر الطبيعة وما تحويه من غموض ، لذلك قيل كذلك أن السحر هو : "تحقيق لرغبات عزيزة المنال ودرء المخاوف مصدر التهديد لأمن الإنسان أو التسلح بالقوة المطلقة لسد الثغرات في قصور الحيلة"³.

بالنسبة لمجتمع البحث فقد تنوعت مفاهيم السحر عند المبحوثات بين مفهوم ديني شرعي آخر علاجي فالمبحوثة رقم 17 : "السحر وارد في القرآن"⁴ لقوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم " وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ 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 يَنْفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ

¹مصطفى حجازي: مرجع سبق ذكره، ص، 154.

²عبد الغني مندوب: مرجع سبق ذكره، ص، 19.

³مصطفى حجازي : مرجع سبق ذكره، ص، 154.

⁴مقابلة مع المبحوثة 17 : 28 سبتمبر 2014 على الساعة 10:30.

اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ ۖ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ " (الآية 102 من سورة البقرة)¹ وتضيف يقول ربي {وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى} [طه:69]².

وتضيف فتقول : " السحور فالوقت لي قال عليه ربي ومن بعد ما بقاش سحور ، اليوم كاين الشعوذة و الكذب ، المشعوذين يستغلوا الزبائن وظروفهم ويمثلوا عليهم أنهم سحروا ليهم "³.

بالنسبة للمبحوثة رقم (19) فترى أن السحر موجود مع وجود الإنسان باقرارها : " من لي خلق ربي الدنيا و السحر كاين كان عند ليهود و النصارى والمسيحيين والمسلمين ، الخلق لكل يعرفو السحور ويسحرو وكل احد يستعمل السحور لسبة تخصو "⁴.

أما المبحوثة رقم (21) فترى في السحر نظاما علاجيا وتقول : " السحور كاين وحقيقي ، سحور نافع وسحور ضار ، السحور الضار حرام ، بصح السحور النافع يعالجو بيه لمريض ويرجعو بيه المسروق ، وكاين سحور ينحو بيه سحور المسحور بسحور شر يرتاح غير كي ينحيوهولو السحار بسحور خير "⁵.

إن مقولات المبحوثات هذه ما هي إلا نماذج لتعريف السحر في ثلاث توجهات واضحة أولها

يستند للدين بإقرار وجود السحر من خلال ما جاء في القرآن الكريم ثم التصريح بعدم شرعيته لإقرار الدين بذلك و تحريمه ، واعتبار السحر أمر قد وجد فقط في زمانه من خلال ما ورد في القصص القرآني في عهد هاروت وماروت وأن ما جاء بعد هذا العهد ليس نفس السحر لأنه شعوذة ومجرد كذب يستعمله المشعوذون لأغراض مادية وحتى يتمكنوا من غش الزبائن يستخدموا أمورا قد تقنعهم بالسحر ، أما التوجه الثاني للمبحوثات فهو أيضا يقر بوجود السحر في كل الأديان والشرائع إلى يومنا هذا وأن الجوء له يختلف باختلاف أغراض الناس وأهدافهم وحسب أسبابهم الخاصة في حين التوجه الثالث فالى جانب إقرار المبحوثات بهذا التوجه بوجود السحر فإنهن يصنفنهن إلى نوعين سحر ضار الهدف منه ا

¹القرآن الكريم : سورة البقرة ، الآية 102.

²القرآن الكريم : سورة طه ، الآية 69.

³مقابلة معالمبحوثة رقم 17 سبق ذكرها.

⁴مقابلة مع المبحوثة رقم 19 : 27 مارس 2015 ، على الساعة 14:00.

⁵مقابلة مع المبحوثة رقم 21 : يوم 29 مارس 2015 ، على الساعة 09:00.

إلحاق الضرر والشر بالمسحور، وثانيهما الهدف منه الخير وهو السحر العلاجي من سحر الشر و الضرر كما يشكل السحر لدى المبحوثات وسيلة لتحقيق أغراض كالزواج، النجاح، كشف مكان المسروقات، سحر الحماية من خداع الزوج لزوجته....، وتقر المبحوثات أن هذا النوع من السحر مقبول لما لا بما أنه لا يلحق الضرر بأحد ويحقق هدف صاحبه.

2 - السحر في المجتمعات الإنسانية :

تحدث كل مختص وباحث وحتى المؤرخين عن نشأة السحر كل من مدخل خاص، هذه النشأة التي تحدث عنها " ابن خلدون " بالاستناد لما تم تأليفه في هذا المجال ، حيث يقر أن هذا الصنف من العلوم هجرته كل الشرائع لما يحتويه من ضرر لما يشترط فيها من الوجهة لغير الله من كوكب أو غيره، أما بالنسبة لكتب السحر، فيقول بأنها كانت مفقودة إلا ما وجد منها في كتب الأمم الأقدمين قبل نبوءة "موسى" عليه السلام ، مثل النبط و الكلدانيين، كما توفرت لدى البابليين والسريانيين وقبط مصر، فل يترجم منها إلا القليل، مثل الفلاحة النبطية، فأخذ منها الناس هذا العلم وتفننوا فيه.

وقد ظهر بالمشرق "جابر بن حيان" وهو كبير السحرة ثم لخص " مسلمة بن أحمد المجريطي " إمام أهل الأندلس في التعاليم و السحريات كل تلك الكتب و هذبها وجمع طرقها في كتابه " غاية الحكيم" ¹.

أما " جيمس فريزر " فعندما تحدث عن الجانب التاريخي للسحر فهو لم يستطع أن يسحب الجانب الأسطوري باعتباره تأسيس لموضوع السحر بل هو القاعدة التي بني عليها السحر منذ ظهوره ذاكرة أسطورة ملك الغابة و" ديانا " و " فيريبيوس " هذه الأسطورة التي تصور غابة في إيطاليا يحكمها كاهن لا يمكن لغيره ان يحكم إلا إذا تمكن من ذبحه حتى يأخذ مكانه، ويقر أن هذه العادة التي كانت سائدة في " نيمي، NIMI " هي عادة بربرية، وهي دافع قوي أفرز الكهانة في نيمي لكنه غير كاف للبرهنة على ظهور الكهانة في أماكن أخرى فقط في نيمي، وحسب الرويات التي استند إليها " جيمس فريزر " فإن الكثير من الطقوس

¹ عبد الرحمان محمد بن خلدون : مرجع سبق ذكره، ص، 258.

تتممارستها على رأسها تناقل الكهانة حسب مبدأ السيف ، ثم يقر بأن عبادة " ديانا " هي قصص خالية من السند التاريخي وما هي إلا أساطير تفسيرية لطقوس دينية لا غير ¹ ، أما بالنسبة لـ : " إدموند دو بتي " فهو الآخر لم يستطع فصل السحر عن الكهانة ونحن نرى أن ذلك راجع لكون طبيعتهما متداخلة فالحديث عن السحر أمر يستوجب الحديث عن الكهانة لأن ظهورها يعكس مراحل ظهور السحر في المجتمعات الإنسانية .

وهنا " إدموند دو بتي " بدأ حديثه بالتدرج المكاني إذ لم يتمكن من الوصول إلى معلومات عن السحرة و الساحرات في شبه الجزيرة العربية، في حين كانت معلوماته وفيرة حول الكهنة الذين كان العرب يحتكمون لهم في أزماتهم بل يتخذونهم في مواقف أخرى حكاما، ويطلب منهم الكشف عن القتل، وقد كانت الكاهنات أكثر من الكهنة ويقول أن جد النبي صلى الله عليه وسلم " عبد المطلب " عندما حفر بئر زمزم سعى أهل قريش لأخذه و تملكه، فلم يتفقوا على موقف فاصل لذلك احتكموا لحكم كاهنة من بني سعد بالشام فأخذوا الطريق لها لكن حدث ما تراجعوا عن مطالبهم وعن اللجوء لوساطة هذه الكاهنة، كما أن التتوحيين رحلوا إلى الحيرة وتشبيد المدينة التي اشتهر بها اللخميون في بلاد الرافدين ، كان بايعاز من امرأة كاهنة- أم قبيلة بني تميم فقد كانت فيها الكاهنة "سجاح" التي جمعت جيشا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وزحفت لليمامة لمحاربة المتنبي "مسيلمة" ² ، وإلى جانب الكاهن يقول "إدموند دو بتي" يوجد العراف والذي كان يلجأ له أهل قريش للتنبؤ لهم بأحوالهم .

أما البرابرة فقد عرفوا الكاهنات وكانت النبوءة عندهم أكثر من العرب مخصوصة بالنساء اللواتي حظين بوجود بالغ بين القبائل ، وهنا يقول "إدموند دو بتي" أنه جاء في مقطع لـ " بروكوب " أن العرب يحرمون على الرجال التنبؤ بالمستقبل، وبالنسبة للبرابرة فقد كانت قبائل الأوراس البربرية في الربع الأخير من القرن الأول الهجري تحكمهم امرأة تسمى الكاهنة، وهناك من يقول أن اسمها داهية وهي من قبيلة جراوة التي تدين باليهودية، وقد

¹ جيمس جورج فرايزر : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 15، 18.

² إدموند دوطي : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 27، 28.

هزمها " حسان بن نعمان " سنة 704 م¹، هذه الرواية التي ذكرها "إدموند دوتي" معروفة جدا في مجتمع بحثنا رغم اختلاف بعض معطياتها من مبحوثة لأخرى، حيث تقول المبحوثة رقم (04): " أن الكاهنة كانت كُلَّ وَبَيْنَ تُدْخِلُ في حرب دِير السحور و العَزَايِمِ تَاعَهَا، هذا السبب لي يخليها تغلب وتربح في حربها دِيمَا، آخر حرب ليها مع بن النعمان كانت هُنَا عِنْدَنَا قَرْيَةَ يَاسِرٍ للشريعة في منطقة قريبة ما تفوتش 100 كلم معروف أسمها " بير العاتر "، وسموها بها الاسم بسبب الكاهنة، كانت في حربها مع بن النعمان كي تَوَجَدُ جيشها للمعركة تَرُوحُ تهبط في بير ناشف من وقت العصر حتى لبعده المغرب وهي تبخر وتعزم، وكانت ريحة البخور تخطف لقلوب وتحبس لعقول عطور لي يشمها يحب الكاهنة ، ويتعطف معاها و يتبعها ويدافع عليها، ومنها سموه بير العاتر يعني بير العطر، هذا لي حكوهولنا عليها"².

ويستمر " إدموند دوتي" في تعداد الساحرات منهن " زينب النفزاوية " التي تزوجها آخر ملوك " أغمان " " أبو بكر اللمتوني " وتزوجها بعده " يوسف بن تاشفين " مؤسس الدولة المرابطية، وقد نعتت حينها بالساحرة، كل هذه الروايات تثبت بأن البرابرة والعرب القدماء عرفوا السحر، وكانت النساء أكثر ممارسة من الرجال عندهم، كما أن الشخصيات الأسطورية والخرافية المتعلقة بالسحر ظلت دائما نسوية أكثر من رجالية مثل : هيكات، سيرسي، ميدي، الكاهنة...، وقد استمر وجود السحرة والساحرات في بلاد المغرب لكن لم تبق لهم نفس الأهمية كما في السابق، وقد تبقى من السحرة قبائل غمارة حوالي القرن العاشر ميلادي كما أن فاس كانت مليئة بكل أنواع السحر والعرافين، والمشعوذين الذين كانوا يمارسون مهنتهم في القرن الحادي عشر، حين كان يحظى العرافون بمكانة كبيرة ولهم مصداقية أمام الأمراء³.

أما بالنسبة للسحر في الجزائر فإنه يرتبط بالعمليات السحرية الهادفة للتحكم بالعالم المحيط بنا حيث يعطي السحر للفرد قوة مؤثرة تزوده بإرادة قوية تعجز عنها الأدوية والعقاقير، وقد

¹ إدموند دوتي: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 28، 29.

² مقابلة مع المبحوثة رقم 04 : يوم 27 مارس 2014، على الساعة 10:00.

³ إدموند دوتي: مرجع سبق ذكره، ص، 30.

ذكر " إسماعيل قيرة " و " عبد الحميد دليمي " وسليمان بومدين " في مؤلفهم "التصورات الاجتماعية والفئات الدنيا " نفس المراحل التاريخية عند البربر والعرب القدماء التي ذكرها "إدموند دوبي" في مؤلفه " السحر والدين في إفريقيا الشمالية " وانتقلوا لذكر السحر في الجزائر وهم فئة " بني عداس " ، الذين ينعتون بغجر الجزائر وهم طبقة رحل منتشرون في الكثير من أنحاء الجزائر، يمتنهم رجالهم الوشم للناس وتجارة الخيل و السمسرة وختان الأطفال أحيانا، وتتطق نساؤهم بالفأل الحسن ويفتحن أيديهن على حبات السكر والفول والقهوة ويسمع صراخهن في الشوارع و الطرقات ويطلق عليهن إسم " القزانات " .

كما يوجد العامريون في وهران يشبهون بني عداس في بعض سلوكياتهم ومظاهرهم وحسب الروايات فإن العامريين لعنهم الولي الصالح " أحمد بن يوسف " ولي مليانة الشهير فقال لهم : "إذا شحذتم أصبتهم وإذا زرعتهم خبتم " لذا يقال أنهم لا يتعاطون الزراعة ويعشون على الصدقات والإحسان¹ وبالرجوع لمجتمع البحث وللمبحوثة رقم (19) التي سبق وأن ذكرنا تمثلها لمفهوم السحر فإنها أقرت بوجود السحر في جميع الشرائع سواء المسيحية أو اليهودية أو النصرانية أو الإسلامية² في حين ترى المبحوثة رقم (23) من خلال تصريحها أن : "السحور عند كل الخلق بصح معروفين بيه ليهود وبعدهم الفرس"³.

3- السحر والحرف علاقة تاريخية :

قلنا أن نشأة السحر في المجتمع الجزائري ارتبطت بمعطيات كثيرة ذكرنا أولها وهي الساحر الذي يمارس العملية السحرية، بالنسبة للمعطى الثاني لتاريخ السحر مرتبط بامتهان بعض الحرف والمهن التي عرفت في الكثير من المجتمعات الإنسانية وعبر حقبة تاريخية لصيقة بالسحر والسحرة، فاعتبر الحدادون من هذا القبيل لأسباب أولها الحديد كمعدن يتميز بطبيعة سحرية، فمما لا شك فيه أن اكتشافه شكل أكبر أحد الأحداث التي عرفت البشرية، فالأوائل الذين استخدموه أثاروا إعجابا كبيرا وخوفا شديدا والذين كانوا يصنعون الحديد بدوا لغيرهم

¹ إسماعيل قيرة، عبد الحميد دليمي وسليمان بومدين : التصورات الاجتماعية و معاناة الفئات الدنيا، دار الهدى للطباعة و النشر والتوزيع، سط، عين مليلة، الجزائر، ص، ص97، 98.

² مقابلة مع المبحوثة رقم 19 : مرجع سبق ذكره.

³ مقابلة مع المبحوثة رقم 23 : يوم 31 مارس 2015، على الساعة 17:00

كائنات خارجة عن باقي الكائنات ومن هنا تبرز تلك المكانة للحدادين على أنهم مهابين ومحقرين، بالنسبة لحدادي الجزائر فكانوا يسمونهم " بني نيات " وكانوا محقرين لذلك في فترة معينة كانت تستعمل صيغة للشتيمة -أكرمك الله - بقول: " الحداد بن الحداد " كان زواجهم داخلي ففي سواحل الجزائر القريبة لتونس وفي تونس يشكل الحدادون نوعا من الفرقة المهنية المتنقلة المنحدرة من بعض القبائل التونسية من " الفراشيش " و " المادجر " بالخصوص من " أولاد سيدي عبيد " الذين يصنعون بدورهم الأسلحة والمجوهرات و يسمون " بأولاد بن نجلة " ، أما بالنسبة للطوارق فإن الحدادين يشكلون موضوع ازدراء عام وتوجد الكثير من الأساطير حولهم حيث اشتهروا بأنهم كانوا سحرة وكفارا ولا نسب لهم والشريف من الطوارق لا يحارب حدادا ¹، بالإضافة للعجميين والحدادين كذلك اعتبر الطبيب في مرحلة معينة ساحرا لقدراته العالجية أيضا الحلاق الذي يعتبر طبيبا لأنه مكلف بعملية الختان ².

وتقر هذه المبحوثة أن السحر في الجزائر موجود لا محالة وأن هناك مناطق معروفة بكثرة ممارسته قائلة : " السحور عندنا في الجزائر وكاين بلايص مشهورين بيه أكثر من الباقين ونحن فالشريعة كاين ناس معروفين بيه بصح قلال والباقي مشعوذين ويكذبو، كاين ناس يجمدو الماكي يتحلفو في إنسان حليلو منهم، كاين ناس جنو من السحور وناس مرضو بالمرض الخايب من التجاريب، والسحور عندو ناسو هنا لي يعرفو صح وربى ينجينا " ³.

أما المبحوثة رقم (24) فتري في وجود السحر أمر بديهي ويوجد السحرة ويوجد من يلجأ إلى السحر منذ خلق الله الإنسان وتصرح قائلة : " السحور كاين من أول الخلق مشو حاجة جديدة وكاين السحارين وكاين لي يحل مشاكلو بالسحور، كاين في بلادنا وعند الناس لكل الفرق برك فلي يستعملو ولي ما يستعملوش " ⁴.

¹ جان بران وآخرون : السحر من منظور إثنولوجي، ترجمة: محمد أسليم، دار إفريقيا للنشر، دط، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2008، ص، ص، 84، 85.

² إدموند دوطي : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 32، 33.

³ مقابلة مع المبحوثة رقم 23: مرجع سبق ذكره.

⁴ مقابلة مع المبحوثة رقم 24 : يوم 31 ديسمبر 2015، على الساعة 16:00.

تثبت المبحوثات فكرة جوهريّة أنهن على وعي تام بوجود السحر عند كل الشعوب وفي كل الشرائع وفي كافة المجتمعات وعبر كل الأزمنة، إذ تقر المبحوثة رقم (19) أن الشرائع السماوية شهدت الشعوب التي نزلت لها كافة السحر وممارسته ، في حين تخصص المبحوثة رقم (23) اليهود والفرس به أو يظهر فيما قالته المبحوثة نفسها اعترافا واضحا وصريحا بوجود السحر في مجتمع البحث ووجود ممارسته ومن يلجؤون له، وقد فرقت الممارسين بين ساحر حقيقي ومشعوذ، إذ ترى أن الساحر الحقيقي أصبح نادرا وأن الموجود في مجتمعها اليوم ما هم إلا مشعوذين ويظهر نوع من التوجس في حديثها عن السحرة الحقيقيين، عند حديثها عن قدراتهم وأقرت بأن لهم قدرة تجميد الماء في حين يوجد آخرون لهم قدرات إيذاء الناس فالكثير أصيبوا بالجنون، والكثير أصيبوا بمرض السرطان بسبب استهلاكهم لمواد سحرية في أكلهم كانت سببا في إصابتهم، وهذا ما يحيلنا للحديث عن أنواع السحر.

4- أنواع السحر :

كما تنوعت وتعددت تعريفات السحر وكثرت الآراء والتوجهات حول تاريخه كذلك ظهرت الكثير من التصنيفات لأنواعه حيث يستند كل تصنيف لمعيار معين فباحث يصنفه انطلاقا من معيار الهدف خير أم شر (سحر أبيض سحر أسود)، وآخر يصنفه من خلال معيار المواد المستخدمة في الممارسة السحرية كسحر نباتي وغير نباتي، أو سحر بالاقتران وآخر بالتقليد وعلى كل فإننا سنذكر بعض الأنواع ليس على سبيل الانتقاء بل للتعرف على الأنواع الأكثر شيوعا من جهة و التي تسود مجتمع بحثنا من جهة ثانية سنبدأ بالتصنيف الذي وضعه " جورج جيمس فرايزر " في غصنه الذهبي حيث قسمه إلى جملة من الأصناف احتوى كل صنف منها فئتين، حيث يشتمل الصنف الأول إلى السحر التعاطفي القائم على قانون التعاطف والذي يضم السحر التعاطفي التجانسي الذي يكفله قانون التشابه، ثم سحر العدوى القائم على قانون الاتصال .

4-1- السحر التعاطفي :

هناك من يطلق على هذا النوع إسم سحر التقليد وهو يعتمد على مبدأ ترابط الأفكار بالتشابه فالحصول على نتيجة ما من خلال تمثيلها أو تقليدها¹، فمحاولة الكثير من الشعوب عبر الكثير من العصور إنزال الأذى و الدمار بالعدو من خلال إنزال هذا الأذى بصورته مثلا معتقدين بذلك أنه عندما تبدأ الصورة بالمعاناة سيبدأ صاحبها بالمعاناة نفسها، وعندما تحقق الصورة يموت صاحبها²، أو مثلا يقوم الساحر بصنع دمية بالشمع ترمز للشخص المسحور وما يصيب الدمية يصيب الشخص المسحور، قطع الرأس، فقء العين، ... كلها ستحل بالمسحور إن جرت على هذه الدمية³.

إن هذا النوع من السحر منتشر وبشكل كبير في أنحاء العالم ومستمر عبر العصور، فمن آلاف السنوات كان معروفا في الهند وبابل ومصر بالإضافة لبلاد الإغريق وروما، ومازال ملاذا للأشرار في أستراليا وإفريقيا واسكتلندا، فالهنود الحمر مثلا في أمريكا الشمالية يعتقدون أنه من خلال رسم صورة لشخص على الرمال أو الرماد أو الصلصال أو إظهار أي شيء على أنه جسمه ومن ثم وخزه بعصا حادة أو إيذائه فإنهم ينزلون الأذى نفسه في الشخص الممثل في الرسم، فساحر هندي من قوم أوجيبوي إذا رغب في إيذاء شخص ما يصنع تصويرا له على الخشب ويغرز في قلب الصورة أو رأسها إبرة، أو يطلق عليها سهمًا معتقدا أنه كلما يغرز الإبرة في الصورة أو يضرب السهم في جسمه المجسم فإن عدوه سيخضع للألم الحاد نفسه في جسمه، وإذا أراد أن يقتل الشخص فإنه يحرق تلك الدمية ثم يدفنها متلفظا بكلمات سحرية، ويسود نفس النوع كثيرا عند هنود البيرو وماليزيا⁴.

أما النوع الثاني فهو السحر بالاقتران والذي يجلب فيه الراغب في السحر أمرا يخص الشخص المطلوب سحره كقطعة قماش من لباسه أو خصلة من شعره أو أظافره و التعامل

¹مصطفى حجازي: مرجع سبق ذكره، ص، 155.

²جيمس جورج فرايزر : مرجع سبق ذكره، ص، 31.

³مصطفى حجازي: مرجع سبق ذكره، ص، 155.

⁴جيمس جورج فرايزر: مرجع سبق ذكره، ص، 31، 32.

معه انطلاقاً من مبدأ ترابط الجزء بالكل فما يحل بالجزء يحل لامحالة بالكل ولو كان بعيداً
فمثلاً إحراق خصلة من شعر شخص سيؤدي إلى موت صاحبها¹.

بالنسبة للسحر بالاقتران هذا والذي أسماه " جيمس فرايزر " السحر التعاطفي التجانسي فإنه
يحتوي أحياناً على قانون الاتصال الخاص بسحر العدوى، هذا السحر موجود في مجتمع
بحثنا إذ تقول المبحوثة رقم (08): " أَنَا سَحَرْتُ نِزِي وَحَدَةَ كَانَتْ حَابَةً تَدْخُلُ عَلَيَّ ضَرَّةً، وَ هِيَ
مَنْ نَسَابَنَّا مَا نَعْرِفُ كَيْفَاهُ جَبْتُ شَعْرِي خَصْلَةً صَغِيرَةً وَطَرَفُ قِمَاشٍ مِنْ لُبْسِي سَحَرْتُ نِي
فِيهِمْ بَاشَ نَرَشَى وَتَرُخْ صَحْتِي لَقِينَاهُمْ مَلُوبِينَ عَلَى مَسَمَارٍ كَبِيرٍ مَصْدِي وَمَعَاهُمْ أَبْرَةٌ تَاغُ
خِيَاطَتُو زَرِيْعَةُ الْفُلْفُلِ الْحَارِ بَشَ نَجَنُ وَنَهْرَبُ مِنَ الدَّارِ، الطَّالِبُ قَالِي بَشَ تَرَشَى صَحْتُكَ كُلَّ
وَيْنَ يَصَدَّدُ الْمَسْمَارُ وَيَرَشَى نَرَشَا نَا مَعَاهُ، وَكُلَّ وَينَ تَيْبَسُ زَرِيْعَةُ الْفُلْفُلِ نَيْبَسُ نَا كَيْفَهَا وَنَهِيْجُ
بَحْرَارْتُو وَنَجَنُ وَ نَهْرَبُ مِنْ دَارِي " ².

كما صرحت المبحوثة رقم (06) أن قريبتها تعرضت للسحر بالاقتران قائلة في ذلك : " بَنْتُ
عَمِّي دَرُولَهَا السَّحْرُ فِي حَوَايِجِ الْعَادَةِ الشَّهْرِيَّةِ، عِنْدَهَا 11 عام ما ولدت، عقروها
بسحورهم " ³.

من خلال ما قالته المبحوثات فإن هذا النوع من السحر يسود في مجتمع البحث وبنفس المبادئ
والخطوات تقريبا التي ذكرها جيمس فرايزر في دراسته، حيث تستخدم أجزاء من الجسم
كخصلة شعر أو أثر دم الحيض أو قطعة قماش من ملابس الشخص المراد سحره لغرض
إيذائه وإلحاق الضرر به أو لغرض تدميره للوصول لامتياز معين يملكه.

إن السحر الاتصالي والتشابهي حسب " فرايزر " هو علم زائف قائم أساساً على تداعي
الأفكار حيث يفترض تأثير الأشياء بعضها في بعض من بعيد عن طريق نوع من التعاطف
الخفي حيث ينتقل التأثير من شيء لآخر حيث يفترض السحر الاتصالي أن الأشياء

¹ مصطفى حجازي : مرجع سبق ذكره، ص، 155.

² مقابلة مع المبحوثة رقم 08 : يوم 28 جويلية 2014 ، على الساعة 19:00.

³ مقابلة مع المبحوثة رقم 06 : يوم 29 مارس 2014 ، على الساعة 11:30.

المتلازمة تظل متصلة باستمرار ، أما التشاكلي فيفترض أن الأشياء المتشابهة متطابقة تماما، ويقوم السحر التشاكلي على فكرة أن الشبيه ينتج الشبيه، وهذا ما تم شرحه سابقا، أما السحر الاتصالي فيقوم على أن الأشياء المتصلة تظل متصلة حتى بعد أن تفصل تماما ويبعد بعضها عن بعض في علاقة تعاطف حيث ما يطرأ على أحدها يؤثر بالضرورة على الآخر تأثيرا مباشرا¹.

إن السحر الاتصالي و التشاكلي قائمين على نفس الأساس وهو أساس مادي والمتمثل في وجود وسط مادي من نوع ما يقوم على توحيد وربط الأشياء البعيدة² ، بالنسبة لما أقرته المبحوثات فإن مجتمع البحث كثيرا ما يلجأ للسحر الاتصالي ، الذي يقوم على أساس التعاطف السحري، الذي يفترض وجوده بين الإنسان وأجزاء من جسمه ، كالأظافر والشعر حتى بعد أن تفصل هذه الأجزاء عن الجسم، حيث يشكل وقوع هذه الأجزاء أو أحدها بيد عدو سيجعله خاضعا لإرادته مهما بعدت المسافة بينهما³.

كما يضع "فرايزر" تصنيفا ثانيا لأنواع السحر ، مقسما بذلك السحر لسحر نظري، يقول بأنه فن زائف وسحر عملي حسبه هو علم زائف⁴.

لقد تطرقنا لهذا التصنيف الذي وضعه "جيمس فرايزر" لسببين أولهما أنه خصص في دراسة الغصن الذهبي مجالا كبيرا للحديث عن السحر في إطار دراسة أنثروبولوجية أما السبب الثاني فيرجع لكونمبدأ التعاطف السحري يوجد في كل الأنواع التي سنأتي على ذكرها أولها السحر الأسود والأبيض ، والذي قسم من حيث معيار نية النفع أو الضرر ر فالسحر الأسود يمارس قصد إلحاق الأذى بالآخر أو لتحقيق نفع على حساب شخص آخر وهذا النوع من السحر شائع في كل المجتمعات وفي كل العصور⁵ . كما تهدف ممارسات السحر الأسود لتدمير شخص أو الإعتداء عليه⁶.

¹ جيمس جورج فرايزر : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 47، 59.

² أحمد زغب : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 53، 54.

³ نفس المرجع، ص، 54.

⁴ جيمس جورج فرايزر : مرجع سبق ذكره، ص، 40.

⁵ أحمد زغب : مرجع سبق ذكره، ص، 49.

⁶ محمد عاطف غيث : مرجع سبق ذكره، ص، 275.

4-2- السحر الأبيض والأسود :

وقد استدل " إدموند دوتي " على هذا النوع بما وجدته في رسالة عربية في السحر تضمنت ما يلي " ... وإذا أردت رمد عدو أو ظالم فخذ شمع كرة وصور فيه تمثالا على صفة من تريد وارسم عليه الخاتم مع اسم المطلوب وأمه، وافقاً عين التمثال بشوكتين وضعه في قدر أسود وفيه جير بلا طفي ورش عليه قليلا من سارب الحمام وادفن القدر قريبا من مستعر النار فإن المعمول له يصيح النار النار، وتؤذيه عيناه بحيث لا يكاد ينظر شيئا ويستغيث من شدة الوجع ولا تبقى أكثر من سبعة أيام فإن المعمول له يموت، فإذا أردت شفاءه أخرج التمثال و ألقه في الماء¹.

إن ما نقلناه من مقابلات للمبحوثات في العنصر السابق لدليل قاطع على وجود السحر الأسود في مجتمع البحث فالمبحوثة رقم (22) تقول: " سحور الضرر و الشر حاجة كائنة عندنا نعرف وحدة عملوها سحور للكره باش يكرهوها الناس حتى لي ما يعرفوهاش، دولها من شعرها و ظفارها و الملابس الداخلية نتاعها و حرقوهم مع الحلبة ولت وين تروح ينفرو منها الناس"².

من خلال ما أقرته المبحوثات نلاحظ أنها كلها روايات حول أشخاص آخرين قد عاشوا تجربة السحر الأسود الذي الحق بهم أضرارا صحية و نفسية ، من خلال استخدام ممارسات و طقوس لغرض إلحاق الضرر بهم من طرف حاسد أو حاقد أو شخص يريد الانتفاع من وضع معين، لا يتم له ذلك إلا من خلال هذه العملية.

أما بالنسبة للسحر الأبيض فهو سحر يستخدم لفعل الخير أكثر مما يستهدف الأذى بالآخرين لأنه يساعد على حماية الأشخاص من قوى الشر أو الحظ السيء أو العدو المتربص³.

¹ إدموند دوتي: مرجع سبق ذكره، ص، 53.

² مقابلة مع المبحوثة رقم 22: 30 مارس 2015، على الساعة 11:00.

³ محمد عاطف غيث: مرجع سبق ذكره، ص، 276.

و للسحر الأبيض فروع كثيرة تتنوع بتنوع الحياة الاقتصادية، فمثلا يوجد سحر قانص الحيوان، و سحر فلاحه البساتين، و سحر صناعة الفخار.

و يجمع العلماء على أن السحر الأبيض فيه نوعين رئيسيين هما السحر الخاص بالتنبؤ بالمستقبل أو التنبؤ بالغيب، و يحتلان أهمية كبيرة في حياة الإنسان نظرا للدور الهام الذي يلعبانه في الحياة الاجتماعية¹، إن هذا النوع يوجد بكثرة في مجتمع البحث حيث تقول الباحثة رقم (28) و هي تعمل الدلالة في حمام شعبي أنها: "كنت نحت السلعة ما نبيعش خلاص دبرت عليا مخلوقة دلتني لطالب كتبلي كتاب وليت لي نجيبو نبيعو و الحمد لله، هذا الكتاب تسبب ليا في تسهيل الرزق"².

أما الباحثة رقم (26) فتقول في نفس الموضوع أنها: "عندي بناتي مسحورين لي يخطبهم ما يرجعش و رحت لطالب مليح في بير العاتر نحالهم السحور و كتب ليهم تو راهم في ديارهم لباس عليهم"³.

الملاحظ أن السحر الأبيض يأخذ مكانته في مجتمع البحث باعتباره يحقق نفعا لممارسيه حيث تستخدمه مبحوثات طلبا للرزق و تسهيل التجارة و عمليات البيع و تستخدمه أخرى لجلب الحظ و البحث عن الزواج و باختلاف اغراضه فإنه هدف تحقيق النفع منه جعله أمرا متداولاً بكثرة.

يقول "أحمد زغب" أن هناك أنواع أخرى للسحر مثل السحر الخاص و السحر العام فبالخاص منه يستخدمه الفرد لمصلحته الخاصة و نفعه ، أو ليلحق من خلاله الضرر بعدوه أما السحر الذي يهدف لتزويد المجتمع بالطعام و علاج الأمراض و التحكم في الطقس و التنبؤ بالمستقبل أو أي غرض يرجع بالنفع على الجميع فهو سحر عام⁴، بالإضافة إلى السحر الشعبي و الذي يمارسه الناس عادة دون أن يكونوا مختصين.

¹ أحمد زغب: مرجع سبق ذكره، ص، 50.

² مقابلة مع الباحثة رقم 28: يوم 29 ديسمبر 2015، على الساعة 09:00.

³ مقابلة مع الباحثة رقم 26: يوم 25 ديسمبر 2015، على الساعة 10:00.

⁴ أحمد زغب: مرجع سبق ذكره، ص، 50.

و يتم توارثه عبر الأجيال مثل سكب الماء في طريق المغادر حتى يعود و هو طقس يعتقد كثيرا بفاعليته¹، و من خلال الملاحظة بالمعيشة في مجتمع البحث تكثر الممارسات التي تتضمن طقوسا سحرية شعبية، أولها طقس سكب الماء وراء المسافر للاعتقاد في طهارة الماء و أن سيلانه بنقاء سيسهل سفر المسافر و يساهم في إرجاعه و بخير ، كما توجد ممارسة طقسية من هذا النوع و هي رمي 7 حجرات وراء الضيف أو الشخص غير المرغوب في زيارته ربما لكونه مشؤوما أو ساحرا أو شريرا أو حاسدا، كما يتداول الكثير ممارسة شفوية تحصينية ضد العين الحاسدة فيقولون في قالب تهكمي فكاهي لمن يخشون حسده "خمسة في عينيك" و "صلي على محمد عليه الصلاة و السلام" هناك أيضا ممارسة تستخدمها النساء بشدة عند سماع خبر افتضاح شابة يتم الطرق على طاولة خشبية ، والبصق على الجهة اليسرى 3 مرات و التمتمة بكلمات "ربي يسترنا كس بس" ، و هو طقس سحري يضم جانبا ماديا هو الطرق على الخشب ، و جانب شفوي هو كلمات غامضة تعتقد النساء أنها تحصن بناتهن من الوقوع في الفضيحة و في نفس الخطأ، حيث يشكل الشق الأول من دعاء الله بالستر و الشق الثاني من كلمات غامضة غير مفهومة².

يرتبط هذا النوع من السحر النافع بمحرمات معينة، هنا يقول "جيمس فرايزر" ان صبية الإسكيمو يمنعون من ممارسة لعبة مهد القطة ، و فيها تربط اليدان بخيطان متشابكة لأنهم فعلوا ذلك لعقدة أصابعهم فيما بعد في خيط الحربون عندما يصبحون رجال، و يئهلون لصيد الحيتان، كما تمتنع زوجات الصيادين من قوم المغول في جبال الكرشيا عن الغزل عند الفترة التي يأكل فيها الأزواج، لاعتقاده أن الطريدة ستقلب كالمغزل ولا يتمكن الأزواج من ضربها³، إن هذه الأمثلة التي أوردها "جيمس فرايزر" و التي تحمل معتقدا متضمن ا في ممارسات و طقوس سحرية تكاد تنطبق على بعض الممارسات في مجتمع بحثنا و التي تهدف من التحريم لتحقيق النفع و تفادي وقوع الشرور ، فهي في جوهرها تحصينية إذ من المتعارف عليه أن النساء في مجتمع البحث لا يمكن في أي حال من الأحوال أن يتبادلن

¹ احمد زغب: مرجع سبق ذكره، ص، 52.

² مادة إثوغرافية تم جمعها من الميدان.

³ جيمس جورج فرايزر: مرجع سبق ذكره، ص، 40.

التنور في الفترة الممتدة من العصر إلى ما بعد المغرب و لا يجوز للجارة طلبه لعد فترة ما بعد الصباح إلى غاية منتصف النهار و إن طلبته فلا يرسل لها مهما كان الظرف بالإضافة لأمر أخرى يتم التشاؤم منها فمثلا لا تطلب إبرة الخياطة و لا تشتري في الفترة الصباحية و إن لزم الأمر فإن المشتري أو من يطلبها لقضاء حاجته مثلا خياطة ملابسه التي تمزقت فجأة و هو بعيد عن بيته فيجب أن يعطيها إسما آخر الحاذقة بدلا من إبرة الخياطة¹، نفس الشيء من يطلب الملح لن يأخذه مهما حدث بل يجب تسميته اسما آخر يحسن من مدلوله إذ يجب أن يقول الريح.

كلها ممارسات طقسية سحرية تدفع الشر وتهدف للخير أو على الأقل للمحافظة على وضع مقبول، سيم شرحها في الفصل التالي.

كذلك من بين أنواع السحر، السحر النباتي الذي يحتوي نباتات زكية ومعطرة ييسر الإتصال الجنسي أما ماهو مر أوكريه الرائحة فيباع بين الجنسين، وهذا يطابق الدور المهم الذي تلعبه الروائح وضروب الطيب في الثقافة القبائلية، لهذا تعطر الزوجة ليلة زفافها من أعلى رأسها إلى أخمص قدميها لغاية الزيادة في سرها، وتعطير الجسد والنفس أمر إلزامي للمرأة التي ترغب في جماع زوجها، هذا السحر الأنثوي اليومي هو ما نجده منقولا إلى الخطاب الطقوسي حيث يمثل البخور علاجا يدويا وشكلا من الأشكال السحرية التي تبرز على مستوى هذه الطقوس²، فالبخور هو عبارة عن وصفة مكونة من أعشاب معينة، تكتسي الصبغة السحرية لكن فاعليتها ليست فقط علاجية، بل في المقابل يوجد بخور فاعليته سلبية تلحق الضرر بمن قصد حرق البخور له، ولا يقتصر إعداد البخور على جمع و خلط نباتات معينة، بل ترافقه في أغلب الأحيان تلاوات شفوية والمعروفة بالتعاويذ، وتوجد لكل بخور نباتات خاصة به مثل: الكمون، الفيجل، الفليو، الزعتر، كذلك الرند، الحبة السوداء وأحيانا تخلط معها معادن قابلة للذوبان ذات رائحة معينة...³

¹مقابلة مع المبحوثة رقم(18) : يوم 25 مارس 2015 على الساعة، 10:00

²بران جان وآخرون : السحر من منظور إثنولوجي، ص، ص، 144، 145.

³نفس المرجع : ص، 130.

وقد سبق وأن ذكرنا نوعا من البخور في مجتمع بحثنا و الذي يسمى عند المبحوثات ببخور الأشفاع الذي ذكرنا مكوناته وكيفية إعدادة والفترة التي يحضر فيها وكافة شروطه في الفصل الثاني من هذا العمل.

يعتبر البخور طقس عبور في مواقف وطقس استعطافي يستعطف قوى الخير أن تبعد قوى الشر عن الشخص المقصود أو المال أو العائلة المقصودة أو الغرض المقصود، وقد سبق وأن ذكرنا أن البخور ينتمي إلى ميثولوجيا العطور التي تمثل ذلك العلم الذي أتقنه الكثير من الشعوب التي كانت ترى أن هذه المواد فعالة في إثارة الشهوة، نظرا للدور الفعال للرائحة الطيبة في النهوض بإخصاب الكائنات وقد استخدم البخور باعتبارة أحد أهم وسائل تحريك الحواس وطرده الأرواح الشريرة¹.

ومن خلال ما لاحظناه أثناء معاشتنا لمجتمع بحثنا أن البخور فعلا يستعمل في مواقف معينة خصوصا في الأفراح و الاحتفالات و المناسبات الدينية ، فيستعمل في لحظات المخاض للمرأة التي ستلد وبعد ولادتها ، ويستعمل في حفلات الختان ، ويستعمل في حفلات الزواج يستهل به العرس، ويستعمل في المناسبات الدينية من عيد مولد ومنتصف رمضان والليلة السابعة و العشرين منه وأيام الأعياد عموما²، هو هنا يأخذ طابعا مختلفا من حيث الهدف منه وأبعاده حيث يعبر هذا الاستعمال عن طقس عبور رمزي من المدنس إلى المقدس ، إنه الرمزي المتعلق بالزمان ، فالمبحوثات يعبرن عن طهر تلك الأيام المقدسة بالعطر الذي ينبعث من البخور ، حيث تمثل المناسبات و الأفراح والأجواء الإحتفالية أياما ذات قداسة يتم ولوجها بطريقة رمزية من خلال التعطر الشخصي ، وتعطير كافة أجواء الإحتفال إضافة للمناسبات و الأيام الدينية ذات البعد الرمزي الديني.

¹ أمل قرامي : مرجع سبق ذكره، ص، 43.

² مادة إثنوغرافية تم جمعها من الميدان.

بمعنى أن الأيام العادية ليست مدنسة لكن قد يسودها دنس لأنها ليست أياما دينية ولا مناسبات احتفالية، مخصصة للدين وللتعبير عن قداستها وخلع ثوب ما هو دنيوي مدنس والمشاركة فيما هو مقدس، تكثر العديد من الممارسات الطقسية من بينها طقس البخور فإن البخور يعتبر بالدرجة الاولى طقس استعطاف للأرواح ولل قوى الخفية مثل الملائكة الجالبة للخير والجن المخيف الذي يمثل دائما خطرا محققا، والجدير بالذكر أن السحر النباتي لا يقتصر فقط على جملة نباتات عطرية وغير عطرية، بل يتكون أيضا من معادن قابلة للذوبان مثل الجاوي وفيه أنواع مصنفة بحسب الغرض واللون، كالجاوي الأحمر و الجاوي الأبيض، الشب، الزنزار، أم الناس، بعضها عطري يطلق رائحة عطرية، والبعض الآخر لا رائحة له، حيث يتم مزجها مع النباتات حسب وصفات معينة، وحسب الغرض المخصص له¹، من الواضح أن النباتات لها الكثير من الخواص السحرية، إذ يسود كل نبتة فوائد سحرية وفيها حكمة معينة، وكما تمتلك بعض النباتات خصائص سحرية فإن لها أيضا خصائص علاجية، أحيانا تختلط مع بعضها البعض، فالحناء نبتة ترتبط بقوة بالكثير من العمليات التطهيرية، بالإضافة إلى نبتة الحرمل والفيجل.

5 -الطقوس السحرية بين شفاهية الممارسات وإجرائيتها:

إن العملية السحرية على العموم تتميز بكونها تضم جانبا حاويا أو متضمنا "Le contenant" وهو الممارسة الطقسية في حد ذاتها وجاءت متضمن "le contenu" وهو الهدف و النتيجة المنتظرة والمرجوة من هذه العملية، واللذان يمثلان وجهان لعملة واحدة هي العملية السحرية في حد ذاتها، حيث تتكون هذه العملية من شق مادي هو في الأساس المواد السحرية أو المكونات المادية الملموسة والمرئية لهذه العملية، أما الشق الثنائي فيمكن القول أنه لامادي أو بتعبير أدق هو الشق الرمزي للعملية السحرية، سواء كانت هذه العملية تعتمد على الجانب الشفاهي أكثر كالتعازيم والتعويزات الشفاهية التي تلقى، أو مادية كالتمايم والأحجبة والطلاسم التي تعلق أو تخبأ، فكلها تشترك في الخاصية وتمتلك هذين الوجهين.

¹ مادة إثنوغرافية جمعناها من الميدان.

إن هذا التوضيح أوردناه في دراستنا لأننا لم نختر هذه الممارسات اختياراً عشوائياً بل حسب ما هو موجود في مجتمع البحث فقد أخذنا النماذج الأكثر بروزاً واستخدماً في العملية السحرية، وهما نموذجين أساسيين أولهما، النموذج الشفاهي الرمزي وهي التعاويذ التي تصحب طقوس سحرية متنوعة والتي يطلق عليها في مجتمع البحث التعازيم ، أما النموذج الثاني للعملية السحرية فيتمثل في الجانب المادي وبالتحديد الملموس للطقوس السحرية مثل التمام والطلاسم والأحجبة وهذا ما سنذكره.

5-1- العزائم والطقوس الشفوية في العملية السحرية :

إن كلمة عزيمة من الجذر " عَزَمَ "يعزُمُ عزيمة؛ ومعناها التعبير عن طابع الإكراه، ففعل عزم يعني تقرير الشيء نهائياً، والعزيمة في الشرع هي الأمر الإلهي أو تعاليمه التي يتم تطبيقها من غير اعتبار الصعائب التي قد تعوق ذلك مثل الصوم في رمضان كواجب.¹

والعزيمة في مجال الطقوس السحرية تمثل شقها الشفوي كما سبق ذكره وهي طبعاً مكونة من كلمات حيث تكتسب الكلمة قوتها السحرية باعتبارها تنبع من كونها تثير في الذهن صورة محددة تكسبها صفة التحقق والقوة السحرية للكلمة هي معتقد عام، وقد عرفها الإنسان في عصور ما قبل التاريخ ، وقد بحث الإنسان جاهداً عن سبل لتقوية هذه القوة السحرية من خلال نطق الكل مة وترديدها واللجوء للجناس اللفظي والقوافي ، وهنا تبرز العزائم والأذكار وهي سلاسل غير منتهية من الأسماء المتشابهة ، والتي لا تختلف عن بعضها البعض إلا من خلال حرف ولها نفس القافية، فقد مثل الشعر تقنية سحرية ،فتلك الأبيات الهجائية التي كان شعراء العرب يذكرونها التي تصيب الهدف كسهام ورمح لم تكن مجازية عندهم في المرحلة السابقة للإسلام ، لأنهم كانوا يعتقدون اعتقاداً راسخاً في قوة القوافي المادية الحقيقية وربما معنى فعل قفى الذي يعني جرح في القفا وأهان شخصاً ، ربما تؤكد هذه الفرضية.²

¹ إدموند دوطي : مرجع سبق ذكره، ص، 94.

² نفس المرجع ، ص، 95.

لقد استخدمت القافية في ضبط الهموز الشعري، بعد أن كانت جوهرًا في النثر المسجوع الذي مثل أول شكل من أشكال الخطاب الشعري عند العرب، كما شكل السجع لغة الكهنة العرب بشكل المبدأ الأول في الممارسات السحرية من حيث الاستعمال.

من البديهي أن السجع ساهم في الطابع السحري للعزيمة فاللاتينيين يسمونه "carmen" المشتقة من كلمة "charme" التي تعني السحر، وهذا ما يؤكد معنى الفعل "أَنَشَدَ" الشعر أي استحلف رجلاً ورجاه، وحلف برجل؛ وهذا ما يتجلى وبوضوح في الشعر الجاهلي الذي كان رجاء واستحلافاً في جوانب منه طبعاً، وكلمة "نَاشِدٌ" تعني في العربية المتنبئ الذي يدل على مكان الأشياء المفقودة، وهي تقريباً مرادف لكلمة العراف، ويقال أن الشعر الهجائي القديم كان ذا طابع إنشادي يسعى من خلاله الشاعر للتأثير في عدو قبيلة عن طريق السحر الأبيض، وفي شعر المديح الشاعر يجلب النجاح لقبيلته، وهي المفاخرة وهو نوع من السحر الاستعطافي.

بالرجوع لتلك القافية والسجع فهما بالتأكيد تكسبان كما سبق وذكرنا الطابع السحري لكن بالتماشي مع الإنشاد الذي يملك من القوة ما يجعله مؤثر، حيث اعتبر الكثيرون أن الإنشاد يعتبر قوة عجيبة ناجمة عن الجن في الوقت الذي يعترف فيه للنغم بقوة سحرية مثلت معتقداً كونياً، لأن للإنشاد أهمية في إنتاج الظواهر الباطنية، لكن تجدر الملاحظة أن الإنشاد لا يفسر السحر كله، بل هو جانب من جوانبه المتعددة¹.

إن الجدير بالذكر أن العزيمة هي المرافق والضمان الوحيد للطقوس السحرية اليدوية²، حتى لا تلغي تلك الطقوس السحرية التي ترافقها العزيمة كوسيط للتحقيق وضمان للوصول للهدف والنتيجة المرجوة.

¹ إدموند دوطي : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 82، 83..

² جان بران وآخرون: مرجع سبق ذكره، ص، 146.

كما سبق وذكرنا أن الطقس السحري سواء كان يدوي أو في شكل آخر لا يكون فعالاً إلا بالعزيمة المكونة من كلمات ، فالكلمة تملك قوة تجعل هذه الطقوس فعالة، فعند البربر وهي حضارة أطلق عليها " جان بران" بحضارة الكلمة قد تصل قوة هذه الكلمة لدرجة القتل، لذلك فمصير الفرد مرتبط بما يقال عنه، حيث تمثل الكلمة التقريضية أو التأنيبية تحددان مجرى حياة شخص في هذه الحضارة ، وترسخانه في أحد القطبين الإيجابي أو السلبي وبالعودة للكلمة الشعرية للعرافة لها قوة تتأسس على الاعتقاد الراسخ في قدرتها على "التحقق" بمجرد ما تم النطق بها ، والسحر الذي تمارسه هذه الكلمة لا ينبع من كونها إبداعاً إنسانياً، وإنما من جوهرها الرباني فالساحرة لا تستطيع التلفظ بها إلا بعد اتصالها بأرواح تثني عليهم في مستهل قصيدتها أو في نهايتها¹.

بالنسبة لمجتمع البحث فإن أغلب المبحوثات كانت لهن نفس الأفكار تقريبا حول العزيمة فالمبحوثة رقم (19) تقول : " كايين سحور ما يصلحش بلا لعزاييم، والعزيمة كلام غامض فيه دعاء بالخير ولا بالشر يقولها الساحر كي يبدا السحر ويكمل" ².

وهنا يقول جان بران: أن القبائليون في الجزائر يرون أن الكلمة تخرج من الأرض ، فهي بمثابة العشب تشكل جزء من العالم الفيزيقي حيث تحيا وتنمو وتترجع، ويعد إلهام الكائنات فوق الطبيعة، وما تمنحه الساحرة هو إنصهار الكلمة بين الفعل، إذ الزبونة القلقة تجد تخفيفاً لألمها داخل هدية الكلمة "المتحققة" وتحقق العزيمة السحرية فعاليتها بالتدخل في الحتمية الطبيعية لتعديل مجراها³.

إن سلطة هذه الكلمة جعلت من المعتقد الشعبي يتوسل بها ، ومن خلالها سواء بالدعاء الأنشودة، الأغنية لغرض معين سواء الحماية أو إنزال ضرر بالغير أو جلب أمر مرغوب ⁴ إن هذه السلطة بل السطوة التي تملكها الكلمة في الطقوس السحرية عند إلقاء العزائم تكسب قوتها أيضاً من عالم ثاني عاشه الإنسان وما زال يعيشه هو العالم الرمزي الذي يؤدي وظائف

¹ جان بران وآخرون: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 146، 147.

² مقابلة مع المبحوثة رقم 19: سبق ذكرها.

³ جان بران وآخرون: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 148، 149.

⁴ محمد الجوهري: رشدي صالح و الفلكلور المصري، مرجع سبق ذكره، ص، ص، 383، 384.

كثيرة في حياة المجتمعات الإنسانية عموماً، وقد حاول "سيغموند فرويد" في كتابه "الطوطم والحرام" فهم هذه الوظائف وحتى نكون أكثر دقة حاول فهم الوظيفة الرمزية في حياة (البداية) كما ذكر هو، و عمل تلميذه "كارل جوستاف يونغ" K.G.Yongue على نفس الموضوع عند دراساته الميدانية في إفريقيا وأمريكا والهند، حيث وجد أن هذه المجتمعات عائمة في عالم رمزي كلياً، من ميثولوجيا وطقوس اجتماعية وسلوكيات فردية وفنون خاصة مثل الأقنعة والتماثيل و الرقص...، إن هذه الجوانب الطقسية وغيرها تشارك فيما وراء ما يرمز له هذا الطقس أو ذاك، وقد أشار بهذا الصدد " ليفي برويل " قائلاً بأن : " الإنسان (البداية) يعيش في عالم منفصل يمكن لأي شيء فيه أن يكون سبباً في أي شيء آخر "ويرى أنها مجتمعات لا تعرف سوى التقليد الشفهي وإيصال الميثولوجيا بلغة غير مكتوبة، فهو يعيش عالم من الرموز، هذه الرموز التي لا يشعر بها على أنها رموزاً، لأنه مسجون بين ما هو سماوي من حيث تأتي قوى رهيبة، وما هو أرضي أين تسود قوى أخرى تشكل بدورها تهديداً، فتصبح الممارسات الطقسية مشحونة برموز ذات معاني ودلالات من خلال هذا الشعور للعالم بظاهره وخفيه¹.

كما هو معروف فإن " ليفي برويل " على غرار غيره من الباحثين سواء في الأنثروبولوجيا أو في الفروع الإرساسية الأخرى قدم الكثير من التحليلات التي تنطلق من مبدأ الإثنية المركزية حيث أعطى تفسيرات من نظراته المتعالية للآخر الذي أطلق عليه بدائي والذي لا يرى فيه سوى ناقلاً لجملة تقاليد شفوية لا ترقى بل لا يمكن أن تتحول إلى مكتوبة لأنه في الأصل لا يملك الكتابة، بتحفظ عن هذه الأفكار حول فكر " ليفي برويل " ومن كان مثله فإننا لا ننكر جانباً من الصواب حملته خاصة بالنسبة لموضوعنا، فعندما يقر بأن هذا العالم يمكن لأي شيء فيه أن يكون سبباً لحدوث شيء آخر، فهو هنا وإن لم يكن قد فسر ووضح وعلل فإنه على الأقل أعطانا فكرة مبدئية تصلح أن تكون كما عبرت عنها بعض المبحوثات غامضة وتحقق له بعض رغباته، وكيف يمكن لهذه العبارات أن تلحق الضرر بشخص ربما يكون في مكان بعيد جداً، هل تملك هذه الكلمات من القوة ما يجعل المبحوثات يلجأ لها لحل

¹ الطوطم والحرام: سيغموند فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر التوزيع، سنة 1965، ص 120.

مشاكلهن؟ من أين تكتسب مصداقيتها من حيث الفعالية؟ هل هي القافية هل هي الرمز ؟ هل هي الشحنة الدلالية ؟ هل هو الجو الطقوسي؟ ما الذي عطي للعزيمة سطوتها وفعاليتها؟ ربما لن نجد إجابة قطعية لكل هذه التساؤلات لكنها ستكون تفسيرية على الأقل فالمبحوثة رقم (17) تقول حول مصداقية وقوة العزيمة ما يلي : " العزيمة ما تحمّش للم غدوش النية ولي عامل النية تصلح ليه ولي يكون ماشو مصدقها كيفاه تصلحو " ¹ ، أي أن الشخص الذي لجأ لهذا السحر يجب أن يكون له مقصد ونية ويؤمن بأن العزيمة ستحقق له ما يريده ودون هذه النية فلا مفعول للعزيمة.

ربما يجب أن نكون متحفظين كثيرا إذا ما قابلنا ما قاله " ليفي برويل " سابقا وما قالته المبحوثة حتى لا نقع في الخلط بين قوة الإيمان بالشيء ، والنية حوله وحول تحقق الرغبات انطلاقا من هذه النية والإيمان ، لكن هناك ما يقارب الواقع نوعا ما وبتحفظ كما سبق وأقررنا.

وقد أشار "إدموند دوبي" في كتابه "السحر في إفريقيا الشمالية" للكثير من العزائم المتداولة في الجزائر، والتي تبدأ في أغلبها بالبسملة و الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم القسم مع وجود فئات متنوعة ومختلفة من الطقوس والحركات و الإيماءات ، ففي علاج جميع الأمراض والأوجاع والأرياح كلها تستعمل هذه العزيمة: " بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا و مولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما، أقسمت عليك يا جميع العلل والأمراض والأرياح والأوجاع بعز الله وبعظمته وبجلال الله وبنور الله ، وسلطان الله، وبلا إله إلا الله وبلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما"، فالظاهر من هذه العزيمة أنها تشخص القوى السحرية كما شخص أسماء الله الحسنى بل أيضا الصيغ السحرية².

¹مقابلة مع المبحوثة رقم 17 سبق ذكرها.

²إدموند دوبي : مرجع سبق ذكره، ص، 88.

وهنا تقول المبحوثة رقم (03): " رحت مرة للطالب عزم عليا بكلام ربي والصلاة على الرسول وما قالش حتى كلمة فيها سحور ولا شرك بربي " ¹، أي ذهبت للطالب وهو الذي يقصده الكل ليس على أنه ساحر شرير ، بل يكتب الأحجبة ويتلو العزائم لغرض السحر العلاجي، أو السحر الابيض، وهي تثني عليه لأنه لم يستخدم كلام السحر ولا الشر كما انه استخدم الصلاة على الرسول صلى الله عليه وسلم وصيغ ديدنية، وهذا يكاد يطابق نص العزيمة المذكورة سابقا، بالإضافة إلى الكثير من العزائم التي تهدف لإلحاق الأذى بالغير و المصنفة في إطار السحر الأسود، إذ يعطينا منها أيضا " إدموند دوتي " نماذج كثيرة من بينها أنه في البليدة في الجزائر إذا أرادت امرأة أن تضع رجلا تحت رحمتها ذهبت لساحرة حاملة معها كمية من الملح ولبان جاوة " benjoin " والبنج " jusquame "، وخشب الصنوبر والحريق، وتضع أمامها موقدا مشتعلا وترمي فيه بلبان جاوة قائلة : " السلام عليك يا لبان جاوة الناس يسموك لبان جاوة وأنا نسميك الجان القوي إتيني بفلان بن فلانة، من سبعة زقة وسبع مقاهي"، ثم ترمي بالملح وتقول : " السلام عليك أيها الملح المالح أيها الجوهر الصحيح أنت الباقي في المكان و الريح، أنت الذي تحمل على الدواب البكماء، أنت الذي تشتريك الم سلمة واليهودية إتيني بفلانة بن فلانة كي لكلب عن قدمي "، ثم ترمي بالحريق وتقول: "الناس تسميك حريقا وأنا نسميك الجن الأقوياء، إتوني بفلان بن فلانة، الوغد الذي يعاشر السفهاء، والذي لا يستحي لا أمام الله ولا أمام مخلوقاته"، وترمي خشب الصنوبر وتتلو عليه : "يسميك الناس صنوبر و أن نمسك الجن الخطاف علق فلان بن فلانة من بين الكتفين ، كيما يتعلق القط بأظافره في الأغصان"، ثم ترمي بالبنج وتقول : "أيها البنج أيها الجني الذي يرفع بسهولة إتيني بفلان بن فلانة أعمى لا يبصر شيء" ².

هذه النصوص هي عبارة عن عزائم مكونة من إجراءات طقسية شق منها شفاهي و الآخر حركي مادي يعتمد على نباتات ومكونات لها دورها ومدلولها في العملية.

¹مقابلة مع المبحوثة رقم 3 : سبق ذكرها.

²إدموند دوتي : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 88، 89.

هذا الأمر لا يختلف عما يوجد في مجتمع البحث من حيث الكيفية و الهدف ، إذ تقول المبحوثة رقم (03) : "التعازيم كإينة صح وعندها قيمة فالسحور، وهي تخوف لي يعزمولو بعزيمة تحكم فيه والتعازيم أنواع ياسر وماكانش سحور بلا عزيمة، كإين عزائم يقروهم على بخور مخلط وعزائم يديروهم بين العصر والمغرب وعزائم تجي بالجاوي وخلطة متنوعة وتباخير"¹، وفي نفس المجال تقول المبحوثة رقم (07): "رحت مرة للمرا لي تقرا الفنجال على راجلي بش تعرف ليا تا يزيد يعرس عليا ويجيلي ضرة ولا لا قاتلي نعطيك عزيمة ساهلة كل يوم مع وقت العصر ديريها وشوفي، قاتلي بخري بأم الناس هي تذوب فالبخارة وأنتي قولي بخرت بأم الناس تجيني دعاس تكب على الرجل وتزيد على الراس"، وتقول المبحوثة : "كان راجلي يروح لوحدة وما يروحش خلاص للدار وكرهني وين يجي للدار يضربني الحق من نهار جربتها فاتو أيامات رجع راجلي للدار ونقص المشاكل ورضاني ونى المرا هذيك"²، فالمبحوثة التي كان زوجها هاجرا لها وينوي الزواج بغيرها ويضربها ولا يرجع للبيت ولا يتحمل مسؤولياته بمجرد أن استعملت هذا البخور الذي أسمته "بأم الناس" وهي معدن شفاف ذهبي اللون مع العزيمة المذكورة بالشروط التي أخبرها بها الساحر استرجعت زوجها وألغت بهذه العزيمة فكرة زواجه من امرأة أخرى وفي نفس الوقت استرجعت مودته لها وحسن معاملته .

أما المبحوثة رقم (29) فتقول : أنها استخدمت عزيمة دلتها عليها امرأة طاعنة في السن وهي عزيمة لفض الخصومات وحل المشاكل التي تحدث داخل الأسرة مقبنة بطقوس هذه العزيمة وكيفية إجرائها كما يلي : "قالت لي عزوز كبيرة نعرفوها هنا ديري كاس حنة ورق وكاس ملح أحرش وأقري عليهم آيات الكرسي 100 مرة والفاتحة 100 مرة ونهار الأربعاء بعد صلاة العصر تبخري بيهم في الجمر وقولي حنتي ورق وملحي ويجعل عدايا على روس لجبال تتفرق"³.

¹مقابلة مع المبحوثة رقم 3: سبق ذكرها.

²مقابلة مع المبحوثة رقم 7: سبق ذكرها

³مقابلة مع المبحوثة رقم 29: يوم 07 أبريل 2016، على الساعة 10:30

هنا تقول المبحوثة أن عجوز قد دلتها على عزيمة لفض النزاعات وتفريق الأعداء وأعطتها إجراءات الطقوس بتحضير كوب من الحنة الخضراء وكوب ملح ويتم جعلها في بخارة يوم الأربعاء فترة العصر وتتلو العزيمة مع البخور.

أما المبحوثة رقم (16) فنقول أنها : سمعت النساء في الحمام يتحدثن عن موضوع العزائم وأن إحداهن كانت تلقن الأخرى عزيمة الهدف منها هو إلحاق الضرر بعدوها من خلال إنزال لعنة به تجعل الكل يكرهه ولو من دون سبب قائلة : "واحد كي يحب يكره الناس في عدوه يجيب كلب ميت، طلعي راس الكلب الميت وتهزي التراب من تحت وذنو وتقوليلو أمس الخير يا لي ما ترد لمساء، يا للي تولدتني بلا فرح ومتي بلا عزا، يموتو قلوب الناس لكل على فلان ولد فلانة كيما متي أنت هنا، ومن بعد تدي التراب ديريه في سباط لي درتيلو لعزيمة بش يكرهوه الناس"¹.

من خلال العمل الميداني وجمعي للمادة الإثنوغرافية صادف وأن وجدت امرأة تبكي وتبحث عن عرافة أو عراف حتى تستطلع أمر ابنها الذي ضربه والده وهرب من البيت من مدة ولم تعرف عنه أي خبر فأخبرتها امرأة ثانية كانت تقف معها في محطة الحافلات أن تذهب إلى تبسة لوجود الكثير من العرافات من العجريات اللواتي يستطلعن الغيب بواسطة الأصداف ثم دلتها على عرافة تسكن قرب المدرسة الابتدائية "ابن باديس بالشريرة" والتي تلعب الورق في عملية الاستطلاع والمشهود لها ومع شدة بكاء المرأة وحيرتها دنت منها إحداهن وأخبرتها أنها يمكنها أن تسترجع ابنها ببساطة دون عرافة ولا لعب ورق من خلال عزيمة سمتها عزيمة جلب الهارب فاقترحت علي أن أكتب لها هذه العزيمة حتى لا تنساها واحتفظت بها كمادة إثنوغرافية تخص هذا البحث لأنني وكما سبق وأن ذكرت أجمع الموروث الثقافي اللامادي، في متن هذه العزيمة قالت المرأة : "هذي تبخيرة الجاوي لحرر وعزيمة جلب الهارب، الناس يقولولك الجاوي لحرر وأنا نقول ليك الجن لفحل جييلي، يا حنان حن يا عقاد روس لجبال حل ، جييلي فلان ولد الفلانة بالسيف ولا بالحل"².

¹مقابلة مع المبحوثة رقم 16 : سبق ذكرها.

²مادة إثنوغرافية تم جمعها من الميدان.

5-2- الطلاسـم والطقوس المصورة " التمايم والأحبة "

إن العمل على تحقق غرض معين أخذ أشكالا كثيرة أخذنا مرة الشكل أو الطقس الشفوي بالتماشي مع الطقوس المصورة أو المادة المعدة بطريقة معينة من أهمها وأبرزها التمايم والأحبة، إذ تعتبر التمية من أبرز المقتنيات القديمة التي كانت تستخدم لمواجهة الحسد في أغلب المجتمعات، وقد ذكر "إدوارد وليم لين" E.W.Line في مؤلفه "المصريون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم" أن من أهم ما يميز خرافات المصريين ظغ عتقادهم بالتمايم والأحبة التي تقوم دائما على العملية السحرية¹، كما عرفها "عبد الغني منديب" بأنها: "التمايم جمع مفردة تميمة وهي جرابات صغيرة الحجم تحمل بعض التعاويذ المكتوبة بالصمق وهو حبر محلي الصنع والريشة القصبية، وتستعمل هذه التمايم للوقاية من خطر العين الشريرة والسحر و الجن"².

بالنسبة للمجتمع المصري يصنع التعاويذ في الغالب معلوم الكتاتيب القروية، ولا يتطلب القيام بهذا العمل أكثر من الحصول على بعض صيغ الأحبة، حيث يتألف معظمها عادة من آيات قرآنية وأسماء الله الحسنى مع أسماء الملائكة والجن والرسل والأولياء المشهورين، تظهر فيها تركيبات عديدة وأشكال هندسية، ولا يزال استخدام المثلث في الحجاب في العديد من مجتمعات البحر الأبيض المتوسط والجزيرة العربية والهند وقد ورد في كتاب "رحلات في الصحراء العربية" لصاحبه "أرفيو" أن الأتراك والعرب كانوا يستخدمون الأحبة المكتوبة، يطوونها على شكل مثلث ويضعونها داخل كيس جلدي بالشكل ذاته ويعلقونها في أعناق الجياد لاتقاء شر الحاسدين³.

وتصنف التمايم والأحبة ضمن الوقائيات التي تمثل ممارسات خارجة في ظاهرها عن الإطار الديني دون أن تتحول بالضرورة لممارسة سحرية والهدف منها هو الاحتماء من كل الولادة، النفاس، الرضاعة، الزواج، وتعتبر التمايم هي الأشكال الأكثر استعمالا وشيوعا من بين الوقائيات الأخرى، القوى والأخطار فوق الطبيعية التي قد توقع بالناس خاصة في مراحل

¹ فاتن محمد الشريف : الثقافة والفولكلور، دار الوفاء لدنيا الطبعة والنشر، ط1، الإسكندرية، مصر، سنة 2007، ص، 260.

² عبد الغني منديب : مرجع سبق ذكره، ص، 171.

³ فاتن محمد الشريف : مرجع سبق ذكره، ص، 260.

الضعف كالحمل، وفي المجتمع المغربي صانعو التمايم يسمونهم الطلبة وهم يلاقون استحسانا في المجتمع ولا يقابل عملهم أو وجودهم في المجتمع بالرفض بل هم مرحب بهم¹.

يكاد ما يوجد في مجتمع البحث يطابق ما جاء به "عبد الغني منديب" من خلال ما ورد في حديث مع المبحوثات.

حيث ترى المبحوثة رقم (05) أن التميمة هي: "الحرز هو كتاب نكتبوه عند الطالب كل واحد يكتب على واش يحب كايين لي يكتبو على صغير بيكي وما يسكتش وكايين لي يكتبو على العين وكايين لي يكتبو على الرزق، فيه كلام ربي مكتوب في القرآن والدعاء والطالب يكون معروف وحافظ القرآن، نا كتبت كتاب عند طالب على النوم كنت ما نرقدش خلاص، قريب نموت دوني لطبيب الأعصاب ودرت دوايات النوم وليت كي المجنون كي دوني للطالب هذا اتسبيلي بكتاب كتبو بالسقم في ورقة رشافي، كان طاهر ويصلي وكى جا يكتبو بقى يدعي ويقرا فالقرآن علفقو الليلة هذيك رقدت مرتاحة، راو عندي في ربع سنين خرزتو وغلفقو باش ما يتبلش ومستحفظه عليه"².

أي أن المسؤول عن صنع الأحجية في مجتمع البحث يسمى الطالب وهو حافظ للقرآن ويصنع الحجاب أو ما يسمى في مجتمع البحث الحرز بالأدعية وبعض الآيات من القرآن الكريم، لأغراض الخير أهمها الوقاية والحماية من شرور معينة كالعين أو المرض والتخلص من أمراض أخرى وجلب الراحة والطمأنينة للمريض، أو من له مصلحة في هذا الحجاب.

أما المبحوثة رقم (11) فتري أن الحجاب: "الحرز والكتاب قادر يكون للخير وقادر يكون للشر، كايين ناس يكتبو عند الطالب للمرأ لي عاقر ولي بارت ولي تولد كان لبنات وكايين لي يكتب للشر بش يضر غيرو وينحيلو رزقو ولا صحتو ولا ولادو، المهم يضر في النعم لي عندو، والحرز تاع الخير مشو سحور ونحن الكل نعلقوه ونسببو بيه للخير، والحرز تاع الشر ربي ينجيننا منو، والطالب أصلا ما يكتبش حرز للشر كيفاه يكتب للشر وهو حافظ

¹ عبد الغني منديب : مرجع سبق ذكره، ص، 171.

² مقابلة مع المبحوثة رقم 05: سبق ذكرها.

القرآن ويصلي ويخاف ربي، كتاب الشر يكتبو السحار يكون منزوس " نجس " ومخالف لأمر ربي ويخدم فالشواطين ونحن بهذي نفرقو بين السحور والخير"¹.

وعندما سألتها هل علقت حجابا في حياتها قالت بصراحة: " نا كي وصلت لربعين سنا من عمري كتبت كتاب علقتو في حزامي حبست السطرة من نهار لي علقتو وشرط عليا نحيه في أيام العادة ونخبه في بلاصة طاهرة لأنو فيه آيات وقرآن ودعاء من القرآن بالشفاء والصلاة على النبي الكريم"²، تقول المبحوثة أن الحجاب أو كما يسمى في مجتمع البحث الحرز له نوعين النوع الأول للخير وجلب الحظ وشفاء العقيم وتزويج العانس، أما النوع الثاني فهو لإلحاق الضرر والشر بشخص لغرض حرمانه من نعمة معينة، بالنسبة للنوع الأول فهو علاجي وليس أبدا بالسحر لأنه يعتمد على الدعاء والقرآن وهدفه الخير أيضا، أما الثاني فهو سحر شر، ولا يلجأ إليه سوى من كانت نفسه ضعيفة حاقدة وقلبه مليء بالشر، وتعتبر المبحوثة خوفها من هذا النوع من التمايم من خلال دعائه بالشر.

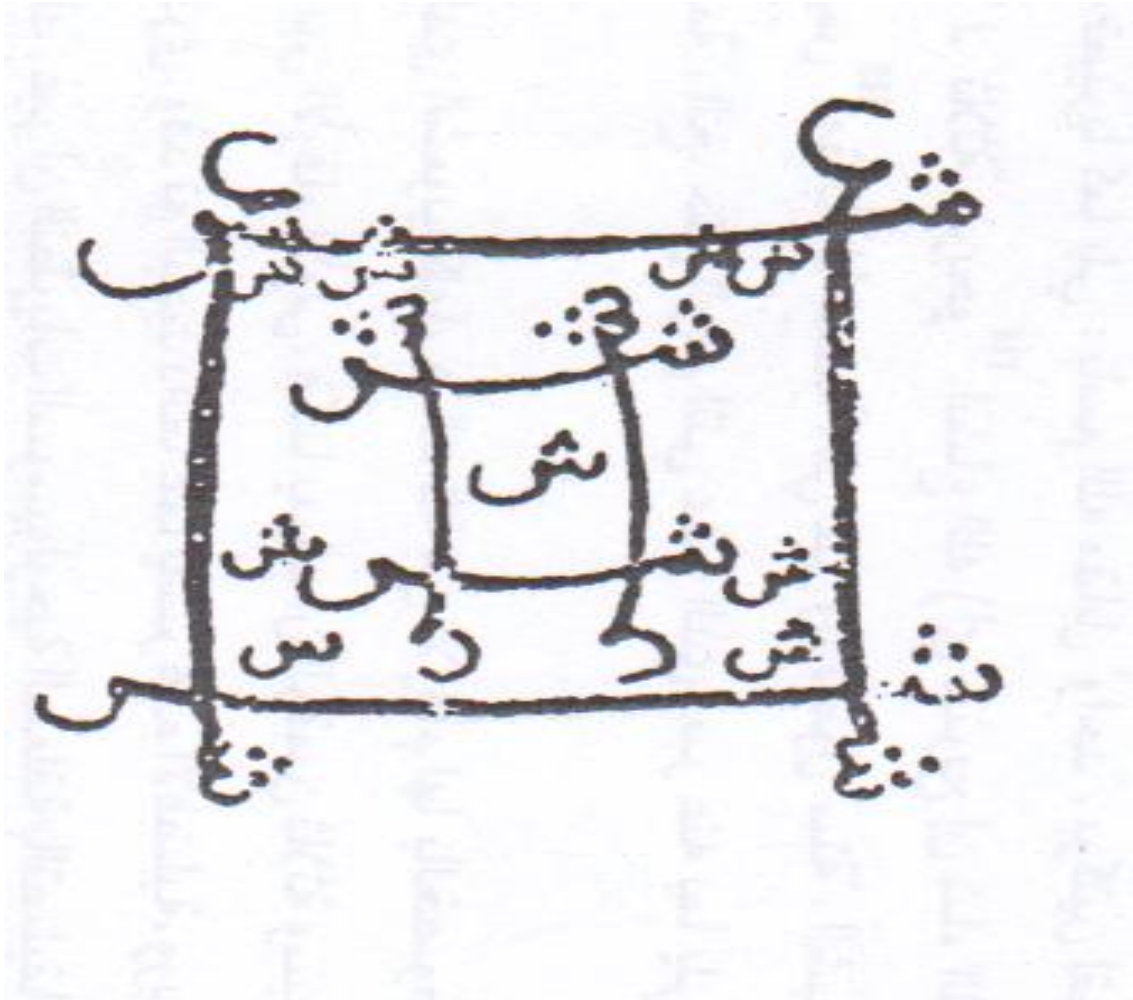
إن هذه الاحجية في الأصل تمثل طلاس للطقس السحري مصورة أو مكتوبة حيث تعتبر الطلسمات المصورة أكثر فعالية وتحققا، فيسهل حملها وهي الأكثر انتشارا³.

ولو عدنا قليلا لمجتمع البحث لوجدنا أن المبحوثات يسمين الأحجية إما كتاب أو حرز فالكتاب لأنه طلسم مكتوب، والعرب يقولون حروز، والحروز عرفها الآشوريون والبابليون سابقا وسماها اليهود "كمية" وهي كلمة يعني جذرها "ربط" وهي مقابلة لتمايم الإغريق واللاتين والمحدثين، والألواح السحرية التي عرفها القدماء، ومازالت حتى اليوم التمايم تسمى "حرزا" و "حجابا" و "معاضة" و "وداها" و "نغرة" تحمل لغرض معين لكن عموما تحمل للوقاية من السحر المؤذي خاصة للأطفال باعتبارهم معرضون دائما للخطر كما تعلق في رقاب الحيوانات الأليفة حماية لها من الأمراض، وهناك من يضعها في قالب معدني فضي أو حديدي، وهناك من يستعمل كيسا من الجلد لها به زخرف ورسومات، أنظر الشكل رقم (01) يمثل نمطا عن الطلاس المكتوبة.

¹مقابلة مع المبحوثة رقم 11 : سبق ذكرها.

²نفس المقابلة.

³إدموند دوطي : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 108، 109.



الشكل رقم (01) : نمط عن الطلاسم المكتوبة (من كتاب السحر والدين في افريقيا الشمالية لإدموند دوطي)

والحرز عبارة عن ورقة مطوية أو كناش صغير مكتوب بمداد خاص فكتب السحر فيها أن الأحجبة تكتب في الأغلب بماء الورد والزعفران وماء الزهر، لكن في الواقع تكتب التمام بالمداد الأسود، وهناك من يكتبها بمادة الصمغ ، وهي عبارة عن صوف تحرق حتى تتفحم وتحلل في الماء باعتباره عادة قديمة في السحر.

هناك حروز يشترط فيها أن تكتب على جلد غزال، ويسود الاعتقاد بضرورة حفظ التميمة في غلاف أو علبة أو كيس أو جراب من المعدن خاصة النحاس لأن المعدن معروف أنه يحفظ فضائل السحر، فالبونى يرى أن الحرز الذي يرجع الغائب يجب أن يكتب على ورقة من نحاس بريشة من الرند ويحلل في ماء الزعفران والورد، ولاتزال الصفائح السحرية المصنوعة من الرصاص المعروفة فيما قبل التاريخ مستعملة عند أهالي إفريقيا الشمالية، كما عرف العرب أيضا القمصان السحرية الطلسمية التي كانت تحمل عبارات ورسوم سحرية التي يتم ارتداؤها حتى يتحقق الغرض المرجو منها.

وقد عرفت حروز شهيرة لقوتها وفعاليتها منها حرز "لاندروز" وحرز "الجوشن" وحرز "مرجانة" وحرز "العهود السبعة"¹.

وقد أقر "إدموند دوبي" بأن الفضيلة السحرية التي تعزى للعبارات السحرية الشفوية بالنظر لدلالاتها والتي تتركز حول معنى الكلمات وليس لعلاماتها الخطية التي تمثل الكلمات، هذه المعاني التي تمثلها كلمات تمتد في الزمن، فالتميمة تمثل عزيمة مكتوبة لها خصائص أولها أنه يمكن حملها، وضعها في أي مكان وتكتب إما بشكل عادي أو بالمقلوب ، كما تكتب في كلمات متوالية أو مفصولة، أو يتم توزيعها حسب الرسوم الهندسية المختلفة، كما يمكن الخلط في الأشكال والرسوم الهندسية بين أسماء تنتمي إلى أنظمة أفكار مختلفة، كما يتم توزيع أسماء الله الحسنى في مربعات ومفككة لحروف، كما يمكن تعويض تلك الحروف بأرقام وتوجد بها الكثير من العلامات غير المعروفة والغامضة ، التي توضع لتمثيل الأسماء والخصائص العجيبة والرسوم التي توضع في مستطيلات أو معينات تسمى جدولا كما تسمى خاتما أي بمنى العلامة أو الرسم السحري.

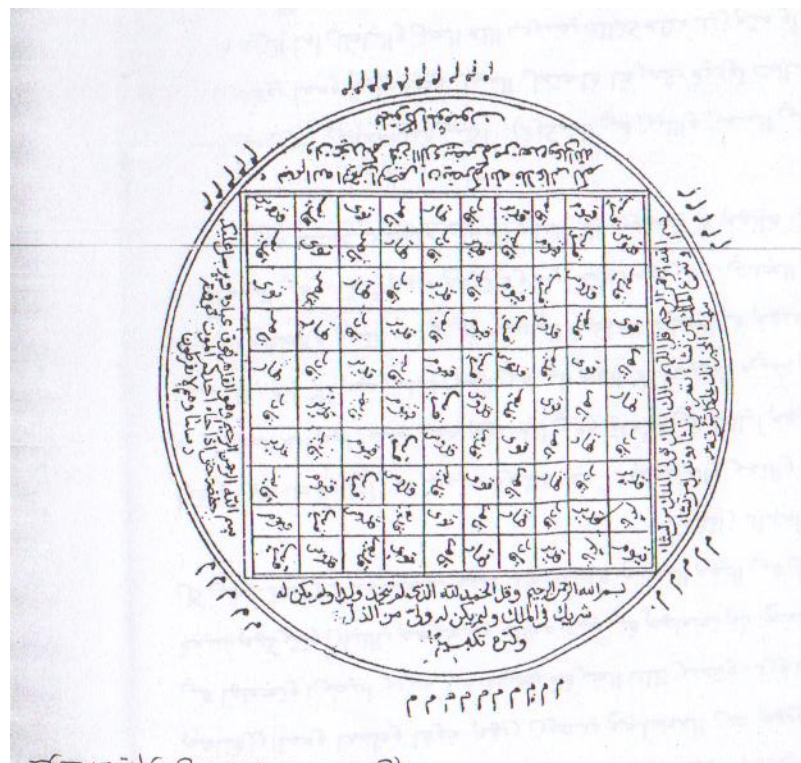
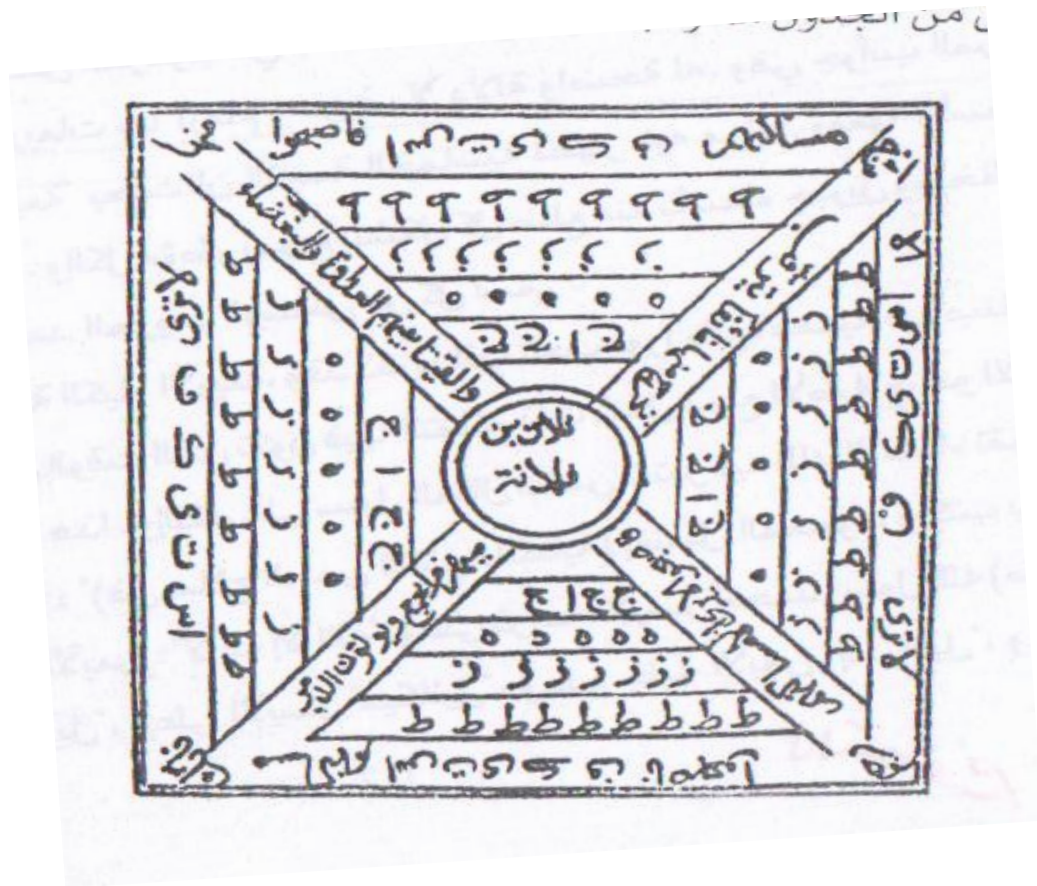
¹ إدموند دوبي : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 109، 110.

والحرز يتضمن دعوة وقسم وجدولا، وتوجد حروز تبدأ بقصة الظروف التي اكتشفت خلالها تلك العبارات والصيغ فحرز "الاندروز" وهو ملك اسمه الأندروز كان مشركا متجبرا مرعبا للشعوب المجاورة له، فنظم المسلمون عليه حملة لمهاجمته وكادوا يمنون بهزيمة ساحقة، وكان الأندروز يضع الحرز فوق رأسه، فنزل عليه طير من السماء واختطف تاج الملك وبه الحرز ورماه في معسكر المسلمين فانتصر المسلمون¹.

إن ما جاء به "إدموند دو نتي" في دراسته ليس بالأمر الغريب عن مجتمع البحث فقد ورد كاملا مع كل المبحوثات حول خصائص الحرز وشكله وطبيعته ونوع الهدف منه ، إذ تقول المبحوثة رقم (20) : "الحروز أنواع بصح لكل فيهم أمور مشتركة كإين حرز الجدول نسموه عندنا الجدول فيه مربعات ومستطيلات وأشكال وكل شكل مكتوب في وسطو حروف ورموز وأشكال غامضة ومشى مفهومة، ولي كتبولو الجدول يا ويلو حرز الجدول مخطر وصعيب بش يروح سحور صعيب كي يكتبوه بالمقلوب، وأصلا الحروز المكتوبين بالمقلوب فيهم شر كبير يديروهم للجنون والهروب من الأهل وال نفويق بين الأقارب والأزواج والمرض القتائل"²، أنظر الشكل (02) والشكل (03) : طلاس الجدول .

¹ إدموند دوطي : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 110، 111.

² مقابلة مع المبحوثة رقم 20 : يوم 28 مارس 2015، على الساعة 17:00



الشكل (02) والشكل (03) : طلاسـم الجدول (من كتاب السحر والدين في افريقيا الشمالية لإدموند دوطي)

إن ما ورد من المبحوثات يبرز اتجاهين واضحين عندهن، اتجاه يدعم الجانب الخير في السحر ولا يعتبرن أنه سحر لما يحتويه من قرآن ودعاء، ولأن غرضه البحث عن الخير أما الاتجاه الثاني فهو الذي يبرز أن هدف الشر وإحاق الأذى بالغير هو سحر شر، وهناك إدعاء بعدم اللجوء إليه.

يعتبر الاعتراف الجزئي باللجوء للسحر الأبيض الذي يهدف للخير لا ينفي ولا يلغي اللجوء للسحر الأسود والتعازيم والتمايم المؤذية، فمجتمع البحث ينكر هذا النوع في حين يلجأ لها لأن استخدام جانب من السحر يعني إمكان استخدام الجانب الآخر منه ، خاصة وأن الشريعة الإسلامية لا تفرق بين النوعين وتحرمهما لذلك فالمبدأ غير قابل للتجزيء، وإذا ما تم تجزيئه فهو قابل للتحقق من كلا الجانبين ، وهذا ما يثبت أن مجموعة من أفراد المجتمع يعيشون ثنائية في عالمهم بين ممارسات ظاهرة وواضحة على الملأ وفي إطار جماعي ، وأخرى خفية في عالم مسكوت عنه لا يمكن أن نجد لها اعتراف علني ولا يمكن أن تتجاوز إطار الإخفاء والسرية.

6 -تحليل ونماذج :

من خلال المقابلات التي أجريناها مع المبحوثات وجدنا ان ما يعادل 46.66 % من مجموع العينة يربطن معنى السحر بالهدف المرجو منه حيث يعتبربنه نظاما علاجيا من الأمراض أما ما يعادل نسبة 33.33 % فيرتبط معناه بالإعتراف بوجوده في القرآن نفس الشيء بالنسبة للمبحوثات التي تمثلهن نسبة 20 % واللواتي يربطن معنى السحر بوجود الإنسان في أول الخلق، مما يعني أن المبحوثات لا يملكن معنى دقيق للسحر فالمبحوثة رقم (13) تقول أن السحر موجود منذ خلق الله الأرض وما عليها كما تقر المبحوثة رقم (07) أن إقرار القرآن بوجود السحر دليل كافي للإعتراف به.

أما عن طبيعة السحر في الجزائر عموما فإن 06.66 % يروين أن السحر يوجد عند فئات دون أخرى وفي مناطق أكثر من غيره، رغم وجوده عند الكل إلا أن هناك فئات ومناطق تختص أكثر من غيرها، فالمبحوثة رقم (06) تقول أن السحر يوجد لدى فئة العجبر والعرفات الوافدات من ولايات أخرى في حين ترى المبحوثة رقم (21) أن كل الولايات يسودها السحر لكن بتفاوت من ولاية لأخرى وكأن الأمر إختصاص وتوارث، في المقابل تمثل نسبة 26.66 % المبحوثات اللواتي يقررن بأن طبيعة السحر تتحدد من خلال الضرر الذي يلحقه بالغير، مما يعني أن السحر في بنيتهن التصورية هو فقط تلك الممارسات التي تهدف لإلحاق الضرر بالغير، فالمبحوثة رقم (01) تقول أن كل ما يهدف لإلحاق الضرر بالغير فهو سحر ويجب تفاديه في حين إذا كان الهدف منه هو جلب الخير فهذا ليس سحرا خاصة إذا كان مبني على آيات قرآنية، وهذا ما أقرته أغلب المبحوثات بنسبة 66.66 % مما يعني أن معيار تحديد السحر هو الهدف خيرا كان أم شرا، فمثلا المبحوثة رقم (12) تقول أنها تستعمل السحر لغرض تحقيق نجاح أبنائها في الدراسة، وهو أمر لا يضر بأحد ويجلب الخير، مستخدمة بذلك أحجية تعلقها لأبنائها وهو ليس سحر حسبها.

تنفي المبحوثات بنسبة الأغلبية صفة السحر عن الممارسات السحرية الهادفة لعمل نافع والتي تستند على القرآن، فهن يجدن بطريقة سواء واعية وعن قصد أو غير واعية وعن غير قصد مبررا للممارستهن هذه، ووعاء شرعية لها في الوقت الذي يستبعدن فيه نفس الممارسات إذا تغير الهدف إلى إيذاء الغير، فالممارسة نفسها لكن الهدف يجعلها مقبولة في وضع معين ومرفوضة في وضع آخر، كما أن الهدف يضعها في دائرة السحر المنبوذ مرة وفي دائرة فعل الخير مرة أخرى، فيتأرجح مدلول الكلمة بين ثنائية الهدف .

بالنسبة للجوء المبحوثات للممارسات السحرية فإن إجماعا ظهر لديهن بنسبة 46.66 % بعدم اللجوء لها فالمبحوثة رقم (27) تقول أنها من المستحيل أن تلجأ لمثل هذه الممارسات لا للخير ولا للشر في مقابل ما يعادل نسبة 33.33 % من المبحوثات اللواتي أقررن بأنهن لا يستعملن السحر رغم تعرضهن لسحر من طرف الأقارب والحاquدين ، أما بالنسبة للمبحوثات اللواتي يلجأن للممارسات السحرية ويقررن بذلك يمثلن نسبة 20% من المبحوثات لكن هذه التصريحات لا تعكس الحقيقة لأن أغلب المبحوثات يلجأن للممارسات السحرية وهذا ثابت من خلال وصف أغلبهن للكثير من الممارسات السحرية بالتفاصيل وبدقة متناهية، سواء ما تعلق بحفظهن للعزائم الشفاهية أو حول الأحجية والطلاسم، وكذلك إدعاء أغلبهن أنهن سمعن بالصدفة حوارا في الحمام بين نساء أخريات أو في قاعات الانتظار عند الطبيب فالمبحوثة رقم (02) زودتنا بالكثير من العزائم وشرحت لنا باستفاضة مدى خطورة الطلاسم التي تكتب على شكل جداول ورسوم هندسية لكنها نفت لجوءها للسحر.

إن هذا الإخفاء يمارسه المجتمع من خلال رفضه لأمر معين في الظاهر لكن تتم ممارستها في الخفاء وهذا ما يثبت فرض بسيط كنا قد طرحناه في بداية عملنا هو ثنائية العالم الذي تعيشه المرأة في مجتمع البحث بين العالم الموضوعي الذي يعيشه هذا المجتمع في حياته اليومية والذي يخضع لضوابط وعرف وضرورات يجب تحقيقها في إطاره والخروج عنها قد يعني النبذ من المجتمع أو الوقوع تحت طائلة عقاب اجتماعي آخر.

أما العالم الثاني فهو عالم النوازع الذاتية الداخلية والرغبات التي تلح في البحث عن التحقق والإشباع في مقابل المخاوف من المجهول والمستقبل والوقوع في الفشل والفقد مما يتطلب إيجاد طرق لتحقيق هذا الإشباع وتحقيق الامن والأمان، وليس هناك من سبيل أفضل من السحر فيتم إستجداء الخفي لتحقيق تلك الرغبة.

إن هذه الثنائية لها سبب ثاني يتمثل في عدم جمعية الظاهرة فهي تمارس بفرديّة لذلك تبقى في إطار الخفاء والجدير بالذكر أن هذه الثنائية أسهمت في إرساء الكثير من البنى في مجتمع الشريعة المسكوت عنها والمخفية.

7 نتائج التمثلات :

من خلال ما جمعناه وحللناه في هذا الفصل توصلنا وكما يسبق القول إلى أن تلك التمثلات التي عبرت عنها المرأة من مدينة الشريعة بقول رسم تصور لها للسحر ثم أعقبته بممارسة وفعل جسداً ذلك القول في الواقع فبات تمثلاً قائماً بذاته يعترف بوجود السحر بقوة على مستوى ذلك التصور، وتجسده أيضاً على مستوى الفعل لدرجة أن كل خطوة تخطوها في حياتها إن لم تمارس عليها هي السحر بنفسها فإن هذا السحر سيمارس عليها هي في حد ذاتها فهي لن تخرج عن كونها إما فاعلة أو مفعول بها، فهي تخاف السحر وتتحصن ضده بالسحر وهي العاجزة عن تحقيق حاجاتها فيصبح السحر ملاذها لذلك، وهي المظلومة بسحر معين فتزيله بسحر آخر، هي عارفة لمعناه ومدركة لطرقه وممارسة لبعض جوانبه، هي تهرب منه لتقع فيه، فهو ليس سحر في حالة طلب الشفاء بل هو علاج وهو ليس سحراً إذا كان فيه آيات من القرآن ولا يهدف لضرر، ويتحول فجأة لسحر إذا ما بني على نية الإضرار بالغير.

إن هذا التمثل ما هو إلا مزيج من التناقضات والمغالطات التي تعيشها هذه المرأة التي تمارس تارة للنفع ولا تمارس تارة أخرى للضرر، تناقض يجعل من الدين الإسلامي الذي يحرم كل هذه الممارسات سبباً لإخراج هذه الممارسات من دائرة السحر، وهنا نجد أن تفسير هذه التناقضات راجع لسبب مهم هو أن التدين الشعبي يظل في وضع بحث مستمر عن طريقة لتكييف ممارساته تحت مظلة الدين الإلهي في الوقت الذي يرفضها الدين صراحة.

هذا التمثل المزدوج أو بالأحرى المتنوع بين الرفض والقبول للسحر ما هو إلا تعبير واضح عن الإفتقار للوازع الديني ومحاولة الهروب من الواقع المتعب وإيجاد ملاذ وهمي تصنعه لنفسها .

إنه تمثل يحوي تناقضا يقر بحمل ورقة مطوية ذات كتابة غامضة كفيلة بتحقيق النجاح المدرسي بدلا من الإجتهد والمثابرة، وعزيمة وبخور كفيلا بإرجاع زوج هاجر قد ترجعه حسن المعاملة وجو عائلي هادئ، وطلسم غامض الشكل كفيل بعقد مصير شابة أو شاب وتعطيل زواج آخر، إن كتابة أحبة تسهل التجارة والفلاحة، إن هذا التناقض تفسره المبحوثات في حد ذاتهن فالسحر والطقوس السحرية بجانبها الرمزي والمادي الإجرائي هي بنى تلجأ لها المرأة العاجزة الضعيفة غير الصبورة لتسكن خوفها من المجهول، وتشبع رغباتها بتحقيق ماتريد فتصبح التمايم والعزائم وضروب أخرى من الممارسات السحرية هي الحل، وهي ملاذها لتحقيق الإشباع النفسي والإجتماعي والمادي، بتحقيق نجاح وجلب زوج وفك ربط وتيسير رزق، كلها أمور تهدد تلك الرغبات فيحققها السحر، وترمز هذه الممارسات في البحث للأمان والاستقرار اللذين يصبان في معنى العيش بأمان. إن للسحر مصداقية تتغذى على شحنة الخوف من المجهول والرغبة في تخطيه.

تتمثل المرأة للسحر في شكل مزدوج بين اعتراف وإخفاء للممارسات السحرية ، على حسب معايير هي تعرفها، فالإخفاء يمارسه المجتمع من خلال رفضه لأمر معين في الظاهر لكن تتم ممارستها في الخفاء، وهذا ما يثبت فرض بسيط كنا قد طرحناه في بداية عملنا هو ثنائية العالم الذي تعيشه المرأة في مجتمع البحث بين العالم الموضوعي الذي يعيشه هذا المجتمع في حياته اليومية والذي يخضع لضوابط وعرف وضرورات يجب تحقيقها في إطاره والخروج عنها قد يعني النبذ من المجتمع أو الوقوع تحت طائلة عقاب إجتماعي آخر، أما العالم الثاني فهو عالم النوازع الذاتية الداخلية والرغبات التي تلح في البحث عن التحقق والإشباع في مقابل المخاوف من المجهول والمستقبل والوقوع في الفشل والفقد مما يتطلب إيجاد طرق لتحقيق هذا الإشباع وتحقيق الامن والأمان، وليس هناك من سبيل أفضل من السحر فيتم إستجداء الخفي لتحقيق تلك الرغبة.

إن هذه الثنائية لها سبب ثاني يتمثل في عدم جمعية الظاهرة فهي تمارس بفرديّة لذلك تبقى في إطار الخفاء والجدير بالذكر أن هذه الثنائية أسهمت في إرساء الكثير من البنى في مجتمع الشريعة المسكوت عنها والمخفية.

الفصل الرابع

تمهيد الفصل

1 مفهوم الزمان بين التقويمات والمعتقدات الشعبية

2 المكان والمعتقدات الشعبية

3 تحليل ونماذج

4 نتائج التمثيلات

خلاصة الفصل

الفصل الرابع : المعتقدات الشعبية المرتبطة بثنائية الزمان والمكان

منذ العصور القديمة كان الفكر الإنساني فكرا باحثا عن طرق تلبية حاجاته، حيث استغل الإنسان كل ما يمكنه استغلاله لتحقيق حاجاته باختلاف أنواعها وأولها حاجة الاستمرار فكانت الأرض أول ما استغله تملكا واستقرارا وتنظيما وزراعة، مدركا في ذلك أهمية الوقت الذي يقوم فيه بكل نشاطاته، فبرزت فكرتا الزمان والمكان كعنصرين جوهريين في حياة المجتمعات الإنسانية، وقد مر هذين المفهومين تقريبا بنفس المراحل التي عاشها الإنسان واصطبغ التعامل معهما ووفقهما بطبيعة الفكر الإنساني لكل مرحلة مر بها، فلم يخل هذين العنصرين من الممارسات المرتبطة بالمعتقدات الشعبية وحتى اليوم هما مشبعان بالكثير منها فوضع حجر الأساس للبيت تلازمه ممارسات طقوسية ودخوله أول مرة كذلك والاتجاهات مرتبطة بالقداسة وزراعة المحصول تلازمها طقوس إحتفالية، والمواسم مشبعة بمعتقداتها ما سندرسه في فصلنا هذا.

1- مفهوم الزمان بين التقويمات والمعتقدات الشعبية:

1-1- مفهوم الزمان :

لقد أدرك الإنسان منذ العصور القديمة أهمية الزمان ودوره في الحياة لأنه وجد نفسه خاضعا لسلطوته ولزوميته، هذا المفهوم الذي لم يكن واضحاً أو مرتبطاً بأدوات ووسائل تكنولوجية تحدده وتبين بدايته ونهايته كما هو الشأن اليوم، فقد كانت المجتمعات الإنسانية تستدل عليه من خلال معطيات كونية مرتبطة بالتغيرات التي تطرأ على الكون وتغيراته، وحتى التغيرات البيولوجية التي يعيشها الإنسان في حد ذاته، فالنوم يدل على الليل، والقمر يدل عن الشهر والحرث والزراعة والحصاد، كلها عمليات تدل على السنة، فأصبح الزمان يحسب من خلال الليل والنهار ودورات النبات، دورة القمر ودورة الشمس، لذلك ارتبطت هذه الدورات بالتقاويم بتنوعاتها واختلافها، هذه التقاويم التي لم تخل هي الأخرى من الطقوس الدينية والسحر والتنجيم، التي كانت ولا زالت تلازم حياة الإنسان في أغلب المجتمعات¹.

ومفهوم الزمان أمر صعب الضبط فقد أخذ من التخصصات الإنسانية والطبيعية متسعاً من الأبحاث فنجد له مفاهيم كثيرة في الأدب وأخرى في الفلسفة وأخرى في التاريخ وكذلك في الفيزياء..، كلها لم تستطع الوصول لتعريف دقيق لهذا المفهوم، ففي الفلسفة تنوع تعريفه من خلال ربطه بمعطى خارجي بين عملية الحساب التي أقرها "مارتن هايدغر" Martin Heidgger وبين معطى ربطه بالذات الذي جاء به "إيمانويل كانط" ومعطى الوعي لـ "هنري برغسون" Henry Bergson، في حين ارتبط تعريف الزمان في الدراسات النفسية بتوجه الإنسان إما نحو الماضي أو الحاضر أو المستقبل²، من بين التعريفات التي وردت للزمان أنه: "إمتداد محدود أو فضاء وجود متواصل بوصفه الفاصل بين حدثين أو فعلين متعاقبين أو فترة يتواصل خلالها فعل أو ظرف أو حالة جزء متناه من الزمان بمعناه اللامتناهي.

¹ نقلاً عن عبد الله بن معمر: المكان والزمان في الثقافة الجزائرية - مقارنة أنثروبولوجية، أطروحة دكتوراه، قسم الثقافة الشعبية، أنثروبولوجيا، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تلمسان، ليسانس الجامعية، 2010/2009، ص، ص، 04، 02.

² نقلاً عن سمير عباس: الزمان في الشعر العربي المعاصر، بدر شاكر السياب وعز الدين المناصرة أنموذجين دراسة موضوعاتية، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، باجي مختار 2014/2013، ص، ص، 24، 22.

والزمان هو أن تعامل نقطة من الزمان أو فضاء من الزمان دون إحالة إلى دوامها دواما مستمرا لا نهائيا، ينظر له بوصفه ما يحدث فيه من تعاقب الأحداث، والواضح أن هذا التعريف احتوى مفهوم الزمان في ثلاثة أوجه ، إما متواصل أو متعاقب أو متخصص، كلها تحديدات تعكس مدى صعوبة ضبط هذا المفهوم في مقابل المعنى المعتاد المرتبط بكون الزمن خلفية تقع عليها الأحداث، لقد قامت التجربة الإنسانية للزمان على تداخل نظامين طبيعيين معقدين، الأول هو دروات النجوم والثاني هو نظام الجسم الإنساني، بالنسبة للنظام الأول فيعني دوران الأرض حول محورها فيحدث التعاقب المنتظم لليل والنهار، ودوران الأرض حول الشمس فتحدث الفصول الأربعة، ودوران القمر حول الأرض فيحدث الشهر القمري وحركة المد والجزر، أما النظام الثاني فهو مرتبط بجسم الإنسان الذي يسير وفق زمن ليس مجرد ساعة بيولوجية فالقلب يقع تحت إيقاع الانقباض والانبساط الواحد في ثانية واحدة، وإيقاعات الأيض التي تعادل 24 ساعة لدورة الهضم، ودورة النوم والصحو، والكثير من الدورات الأخرى التي تعمل وفق ترتيب زمني ثابت على نفس الوتيرة وهذين النظامين غير منفصلين.

إن هذه التفسيرات رغم ابتعادها عن التفسير الاجتماعي إلا أنها توضح جانب من هذا المفهوم الذي يعتبر من الناحية الاجتماعية مرتبط بزمن الساعات وزمن التقويم اللذين تكونا تاريخيا ولهما نسق قابل للتطبيق على الدورات الطبيعية، والجدير بالذكر أن الساعات الزمنية قسمت في القرن 14 م إلى فترتي الضوء والظلمة، وكل منهما قسم إلى 12 ساعة¹، هذا التقسيم الذي ارتبط بالنظام الرأسمالي فيما بعد والذي يعكس مفهوم الزمن عند الشعوب المتقدمة على أنه ذو مضمون وقيمة اجتماعية مقياسها العمل المنتج واحترام الوقت واعتبار الشغل قيمة إنسانية سامية².

وقد أعطى "أنتوني غيدنز" تعريفا أقل غموضا وأقرب فهما عن الزمان من خلال ربطه بالتفاعل الاجتماعي والأنشطة التي تحدث بطرق مختلفة إذ يرى أن الزمان هو : " السياق

¹ طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغن موريس : مرجع سبق ذكره، ص 371، 375.

² شاكر اليساوي : في بعض المفاهيم والأفكار ، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع ، دط، دمشق، سوريا، سنة 1996، ص 93.

الذي يجري فيه التفاعل الاجتماعي بكيفية معينة تتوزع فيها الأنشطة في إطار الحياة الاجتماعية"¹.

بالنسبة لمعنى الزمان في مجتمع بحثنا فقد برز من خلال توجيهين مختلفين الأول ظهر على مستويما أقرته المبحوثة رقم (27) التي عرفت على أنه: "مخلوق كبقية مخلوقات الله، خلق لحكمة أنه يشهد على أفعالنا يوم الحساب"²، فيما لخصت أغلب المبحوثات مفهومه في الفكرة التي جاءت بها المبحوثة رقم (13) والتي قالت: "أن الزمان هو الوقت لي نعيشوه ونكملو فيه حياتنا فالدنيا وهو الأيام والشهور ولعوام ويفوت بسرعة، وكي نموتو ما يتمش"³.

2 1 المعتقدات الشعبية الخاصة بالتقويم الشعبي:

يمثل التقويم الطريقة التي يعرف بها تعاقب الأيام والشهور والسنين، وقد يحتوي كذلك على مواعيد بزوغ القمر وغيابه ومواسم سقوط المطر والفيضان، ومواعيد الفعاليات الزراعية كبذر البذور، وحصاد المحاصيل، وحرث الأرض، وهناك تقاويم عدة عرفت حضارات مختلفة منها التقويم القديم، وتقويم الإمبراطور قسطنطين وتقويم القديس كريستوفور، وتقويم يوليوس قيصر، وتوجد تقاويم أخرى كالتقويم الهجري الإسلامي، وتقاويم أخرى أهملت كتقويم المايا وهو تقويم غاية في الدقة والتعقيد وتقويم حضارات أمريكا⁴.

بالنسبة للتقويم الشعبي فقد قام الإثنولوجي الفرنسي "ديبارمي" Despamet بدراسة عنه تعتبر الأقدم بعنوان: "الإثنوغرافيا التقليدية لمنطقة متيجة، لتقويم الفولكلوري" والتي درس من خلالها مختلف المعتقدات الشعبية والمفاهيم المرتبطة بالزمان والتي توصل فيها أن الأهالي في بلاد المغرب العربي عموما لهم تقاويم مختلفة ومتنوعة بتنوع الثقافات وبالنسبة للجزائر فإنها كانت تعتمد أربع تقاويم أولها التقويم الجريجوري المعتمد من طرف الاستعمار الفرنسي والذي يعتمد الجزائري في المناسبات والمعاملات الإدارية.

¹ أنتوني غيدنز: علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، لبنان، 2005، ص176.

² مقابلة مع المبحوثة رقم (27): سبق ذكرها.

³ مقابلة مع المبحوثة (13): سبق ذكرها.

⁴ ساكر مصطفى سليم: قاموس الأنثروبولوجيا إنجليزي عربي، جامعة الكويت، ط1، الكويت، سنة 1981، ص144، 145.

ثم التقويم الهجري وهو المعتمد حسب الشريعة الإسلامية ثم التقويم الجولياني وهو الخاص والمستنبت من المواسم الزراعية والفلاحية ثم التقويم الخاص بالسحرة والمعالجين بالسحر ويرى "ديبارمي" أن الجزائريين تبنا الزمان المدني الفرنسي، لكن هذا ليس على صفة الإطلاق فلا التقويم الفرنسي ولا والجولياني البابلي معتمدان مقارنة بما تعتمدهن النساء وغالبية سكان الريف وهن حسبهن أصل الشعب ومثلوا التقاليد، حيث يقسمون النهار إلى سبع أوقات متعلقة بالصلوات هي الفجر، الصبح، الضحى، الظهر، العصر، المغرب، العشاء أما طرق قياس الوقت فقد توصل إلى أن أفراد الشعب لا يملكون أي أداة لقياسه كساعة الحائط أو ساعة اليد، وبالنسبة لخريجي المدارس القرآنية فقد كانوا يقيسون الوقت بخطوات السير كما أن الدقيقة الواحد تستغرق قراءة سورة الإخلاص، كما يستدلون على الوقت بطرق أخرى، أما الساعة فهي عند الفرنسيين جزء من 24 جزء متوالية بين ليل ونهار، أما عند الجزائريين فالساعة تمثل الزمن الفاصل بين صلاتين وهو ضعف أو ثلاثة أضعاف الساعة عند الفرنسيين لذلك ساعة الجزائريين هي أضعاف الساعة الحقيقية¹.

بالنسبة للمبحوثات فإن طرق القياس بالنسبة لأغلبهن لا تتجاوز طريقتين أحدهما الطريقة المعمول بها في مؤسسات الدولة والتي تقسم الوقت لليل ونهار 12 ساعة لكل منهما وهي الطريقة الغالبة عند الكل، أما الطريقة الثانية فهي التقليدية المتوارثة عن الآباء والأجداد فالمبحوثة رقم (03) كانت إجابتها ملمة لكل ما قالته بقية المبحوثات حيث ترى أن قياس الوقت : " هو عملية تفيدنا في معيشتنا نعرفو نظمها بالوقت نحن مانقسموش الوقت نعيشوا بالتقسيم لي تمشي بيه دولتنا، بصح فالمواسم وفصول الفلاحة نقسمو الوقت حسب المواسم والفصول هذي كيما لقينا جدودنا رغم أنو الجيل الجديد قليل وين يعرف التقسيم القديم هذا"².

¹ عبد الله بن معمر :مرجع سبق ذكره، ص، ص، 20، 16.

² مقابلة مع المبحوثة رقم (03): سبق ذكرها.

هذا بالنسبة للتقويم الشعبي أما المعتقدات الشعبية فإنها إجمالاً ملخصة في ممارسات وطقوس سحرية كثيرة مرتبطة بكل تفاصيل الوقت من توقيات مرتبطة بساعات معينة في الليل والنهار وبأيام الأسبوع، وأخرى بالأشهر ودورة القمر والشمس، والتي وردت بشأنها الكثير من الخرافات والأساطير والعديد من التعاويذ المتداولة في الكثير من مناطق المغرب¹.

لقد تباينت هذه الممارسات والطقوس بين الطابوهات التي تمثل أعمالاً يجب الإمتناع عنها في أوقات معينة ووجوب القيام بأخرى في أوقات محددة أيضاً.

ويقول "ديبارمي" أن الإمتناع عن هذه الممارسات سببه أن القيام بها يجلب ضرراً من نوع ما، مثل عدم ترك ملابس الأطفال المغسولة معلقة حتى آذان العصر، وعدم إشعال الشمعة أو المصباح قبل حلول الليل وعدم النوم في فترة العصر، وعدم تمشيط المرأة لشعرها في الليل لأن ذلك ينذر بموت أحد الأقارب، وكذلك عدم النظر في المرأة لأنها تذهب بهجة الوجه أيضاً عدم إخراج الأطفال وقت المغرب، والأصل في الإمتناع راجع للحذر من الجن لأن الأصل في اليوم أنه مقسم إلى قسمين النهار خاص ببني الإنسان والليل خاص بالجن، لذلك وجب عدم القيام بأعمال في الوقت الخاص بالجن لأنهم ينتقمون من البشر بكل بساطة².

الجدير بالملاحظة أن دراسة "ديبارمي" كانت في فترة الإستعمار أي من أكثر من عقد من الزمن، هذه المدة التي لم تغير شيئاً في البنية الذهنية لبعض أفراد المجتمع الجزائري وحتى لا نقع في مطب التعميم في مجتمع بحثنا تحديداً، فكل ما ذكره يوجد تقريباً في مدينة الشريعة حيث ذكرته المبحوثات بحذافيره فالمبحوثة رقم (18) تقول: "الصبيّة مالا زمش تشوف في لماع وقت الصباح ووقت المغرب مشو مليح عليها يتقبج وجهها ويروح منو الصفاو تجي فيه الدثة، ومالا زمش أي مرا تمشط شعرها من العصر حتى لليل فال شر على العيلة وما نطلبوش الطاجين وما ندمو هش الصباح ووقت المغرب فال شر وما نمدوش إبرة الخياطة الصباح ولا فالمغرب ولا الملح، وإذا تحتمت لبرة لي يطلبها فالوقت هذا لازم يقول الحاذقة والملح لازم يقول الريح بش ما ترجعش عليه وعلينا دعوة الشر"³.

¹ عبد الله بن معمر : مرجع سبق ذكره، ص، 20.

² نفس المرجع، ص، 20.

³ مقابلة مع المبحوثة رقم (18): سبق ذكرها.

الواضح أن المبحوثة ذكرت مجموعة من المحضورات المرتبطة بأوقات معينة في اليوم أبرزها عدم تمشيط الشعر في فترة العصر لأنه فال شؤم على كافة أفراد العائلة ولا النظر في المرأة "اللماع في مجتمع البحث هو المرأة"، لأن النظر حسب المبحوثة في المرأة يعني أنها تفقد نقاوة وجهها ومجازا تفقد صفاء وجهه ويصبح بشعا، إضافة لعدم طلب أو إعطاء أشياء في فترة الصباح والعصر والمغرب كإبرة الخياطة والتنور الذي يسمى في مجتمع البحث "الطاجين" والملح وتقول المبحوثة أنه إذا كان استعمال هذه الأمور ضروري جدا فيجب تغيير أسماء هذه الأشياء من إبرة إلى حاذقة، ومن ملح إلى ربح لتفادي الوقوع في مشكل أو التضرر بشر معين.

كما تقول المبحوثة رقم (09) فيما يخص المحضورات المرتبطة بالوقت: "نحن عندنا ما نتوضوش وقت العصر ولا فالليل ومانغسلوش القش وقت المغرب ومانلعبوش بالما وقت العصر ولي يعمل وحدة من هذو يستاذى ولا يضربوه الجنون ما نصبوش الما السخون في بيت الراحة" ¹ أي يجب الإمتناع عن الإستحمام في فترة العصر إلى الليل والإمتناع عن غسل الملابس في فترة المغرب وعدم اللعب بالماء في فترة العصر وعدم سكب الماء الساخن في المرحاض لأن القيام بأحد هذه المحضورات يعني تعرض من قام بها للأذى أو للضرب من طرف الجن والمقصود بالضرب هو الأذى الذي يلحقه الجن بالإنسان.

بالنسبة للمعتقدات الشعبية المرتبطة بالأيام فقد ذكر "ديبارمي" أن الجزائري ليس له تصور عن الأيام على أنها ماهيات أي يتم إدراكها على أنها حقائق جوهرية قائمة بذاتها مستقلة عن حركة الأرض الكواكب وأساس هذا التصور يقول انه موجود في التراث الديني الذي يقر بأن الله خلق الأيام قبل خلق الأرض، فالأيام هي أيام الله لذلك تتمتع بشخصية مقدسة ومشحونة بالعواطف لدرجة أنها تنتقم ممن لا يقوم بواجباته تجاهها ².

¹مقابلة مع المبحوثة رقم (09): سبق ذكرها.

²عبد الله بن معمر: مرجع سبق ذكره، ص 21.

ومن المعتقدات الشعبية المرتبطة بأيام الأسبوع في مجتمع البحث ما يظهر على مستوى تسمية هذه الأيام والذي ينطبق كذلك على تسمية شهور السنة فالمبحوثة رقم (15) تقول : " نسمو ليام والشهور على حسب وش يصرا فيها الواحد بداية والثنين هلوسة وسواس والثلاثة شطابية وتخشب والرابعة متربعة على كل هاية والخمسة خموس وأمان والستة عورة والسبعة زيادة والثمانية متحزمة ولاخير فلي يرقص والتسعة خسارة والعشرة جماعة ولحداعش وحداني والثناعش كماله، من واحد لسته هذوك أيام ربي ومن واحد لثناعش شهور العام"¹.

إن هذه التسميات الشعبية التي تطلق على الأيام والشهور تثبت فعلا مقول "ديبارمي" أن الأيام عند الجزائريين ماهيات يتم إدراكها على أنها حقائق جوهرية قائمة بذاتها.

بالنسبة للمعتقدات الشعبية التي أحصاها "ديبارمي" فتبدأ بيوم الأحد الذي ترتبط به الكثير من المعتقدات والممارسات السحرية من عرافة وسحر المحبة والسحر العلاجي والسحر المؤذي خاصة سحر الربط أو التثاقف، ويقول أن ليلة الأحد تبدأ من منتصف الليل لليلة السبت وهي مشبعة بتحريمات خاصة كإمتناع الأزواج عن معاشرة زوجاتهم لأن الجن يغار من الإنسان في هذه الليلة، ويصيب الرجل بالأذى الذي قد يطول رجولته، أما يوم الإثنين فهو يوم بركة للمسلمين لرمزيته الدينية وقداسته، فهو اليوم الذي كان ينزل فيه الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو يوم هجرته للمدينة المنورة، وهذا هو التفسير الديني الذي سبقته حسب "ديبارمي" راوسب متوارثة محملة بالتفسير الخرافي، فيوم الإثنين يقابله في الأفلاك القمر وهو كوكب حسب المنجمين جيد لما له من خصائص فهو يتميز بالرطوبة وهي أمر ضروري بالنسبة لكل الكائنات الحية وهو يوم مناسب للطقوس السحرية، كما يمثل يوم الوفرة الخصوبة، النجاح، السعادة والمحبة أبسط مثال على ذلك أن الفلاحين يعملون جاهدين على أن يبدأوا الحرث والسقي وكل أعمالهم الفلاحية في هذا اليوم، كما يختار هذا اليوم لبداية البناء ودخول السكن الجديد، ويقر "ديبارمي" أن هذا اليوم يرمز للرواسب الوثنية التي تدرج من عبادة الكواكب.

¹مقابلة مع المبحوثة رقم (15) : سبق ذكرها.

لأن الإثنين كما سبق وذكر يقابله في الأفلاك القمر والقمر كان هو إله الحب واعتبر إله قرطاج وكان يعبد على أنه كذلك، أما يوم الثلاثاء فهو يوم شؤم عند المسلمين وعند المنجمين فهو يوم دم، باعتباره اليوم الذي قتل فيه ابن آدرم أخاه، واليوم الذي عصت فيه حواء، وهذا اليوم حسب "ديبارمي" يوم دنيوي مدنس خال من القداسة، لأنه بالنسبة للمنجمين مرتبط بكوكب المريخ وهو كوكب نحس ولونه أحمر والجني المتحكم فيه هو بلحمر، وقد أشار "عبد الله بن معمر" بوضوح لسبب التشاؤم من هذا اليوم عند المسلمين بطرحه لسؤال في صيغة إستفهام إستكاري يحمل الإجابة في طياته بقوله: "ألا يرجع سبب النفور من هذا اليوم كونه يشير مباشرة للتثليث عند المسيحيين؟"¹، وهذا السؤال هو الأقرب للتفسير إنطلاقاً من البنية التصورية للمجتمع الجزائري باعتباره مسلماً موحداً لله.

بالنسبة ليوم الأربعاء فإن "ديبارمي" من خلال دراسته بحث في الدين الإسلامي ثم في التنجيم فوجد يوم مشبع بالمعتقدات الإحيائية "الأنيمية" باعتباره ديانة قديمة سادت شمال أفريقيا ويقول أنه يوم حسب التقليد العلمي خاص بالتنجيم فالأربعاء يمثل اليوم المفضل للإتصال بالجن، وتقل فيه الخصائص المقدسة لذلك يعتبر يوم نحس والأربعاء الأخير من كل شهر هو يوم نحس، وترتبط به طابوهات أهمها عدم ضرب الأطفال لأنهم تحت حماية قوى خفية حامية للمنزل (أهل الدار، الرواحين)، ومن يخالف ذلك يعرضهم للمس، كما يمنع حلق الشعر في هذا اليوم، أما يوم الخميس فهو يوم مبارك إلى جانب الجمعة في الإسلام، وحسب "ديبارمي" دائماً فإن يوم الخميس يبطل العين الشريرة، فهو يقابل يد فاطمة الزهراء (الخمسة) ذات الأصابع الخمسة والخميس يشارك الخمسة فضائلها فهو الأفضل من بقية الأيام لدى التجار لتعليق التمانم لدرء العين الحاسدة².

إن هذه الأيام لها دلالات في مجتمع البحث، مشحونة بمعتقدات تتراوح بين التفاؤل والتشاؤم وبين الإمتناع عن ممارسات أو القيام بها، بالنسبة لأيام معينة فالأيام المفضلة حسب المبحوثات هي الإثنين والخميس والجمعة، وباقي الأيام منسبت وأحد وثلاثاء وأربعاء فهي أيام للطقوس السحرية والتنجيم تقول المبحوثة (02): "نهار لثنين مبروك وكلو خير نهار

¹ عبد الله بن معمر: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 22، 23.

² نفس المرجع، ص، ص، 24، 25.

نخرجو فيه الصدقة ونصوموه ونتفاءلوا بيه ونهار لخميس نهار يحميننا من الشيطان ومن الحسد ومن المشاكل نخطبو فيه، ونهار صيام ورحمة وفرحة ونهار الجمعة نهار الخلق والفناء أعراسنا مستحيل تخرج على الخميس والجمعة والأيام بكل أيام ربي لي ما يعطيهاش حقها دور عليه"¹.

ما قالتها المبحوثة تجمع عليه كل المبحوثات وتسلمن به تسليما كاملا، الأمر الذي يعكس نوعا من الاتفاق الجمعي والملاحظ أن أيام الأسبوع تنقسم لنوعين أيام مقدسة مباركة تمارس فيها الاعمال المفرحة وأيام مدنسة يتم التعامل خلالها بحذر خوفا من القوى اللامرئية التي تمتلك حق التصرف في هذه الأيام، لدرجة تخصيص أيام لأفراح الزواج واستبعاد أخرى نهائيا لدرجة التسليم بها كقاعدة لا يمكن الخروج عنها، فالأيام المقدسة تستمد قداستها من الدين الإسلامي ومكانتها فيه وقيمتها عند المسلمين من خلال أحداث مقدسة وقعت فيها استمدت قداستها منها، لكن هذه القداسة الدينية نزل بها مجتمع البحث من خلال صفة الشعبية والإلزامية العرف الإجتماعي لتدين شعبي في غالب الأحيان لا وجود له في الدين الإسلامي باعتباره ديننا منزلا إلهيا.

بالإضافة لدراسة "ديبارمي" أجرى أيضا "جان سارفييه" Jean Sarvier دراسة حول التقويم الشعبي من خلال الفلاح القبائلي كانت دراسة ميدانية امتدت من 1949 إلى غاية 1961 بعنوان "أبواب العام" وتوصل لكون الفلاح الجزائري يقسم السنة لفترتين أولهما متعلقة بالإنقلاب الشتوي، والثانية بالإنقلاب الصيفي، هاتين الفترتين وجدتهما محملتان بالطقوس والمعتقدات الشعبية، وتوصل إلى أن معرفة الفلاح الجزائري للزمان قائمة على ملاحظته لدورة النبات، كالخريف الذي يستدل عليه بنضوج التين، فهذا التقويم قائما على التغيرات الطبيعية التي تحدث للنبات وهذا يعتبر أقدم التقاويم والذي لحقه الربط بين المعالم الفلكية والفصول الأرضية، والجدير بالذكر أن هذه الدورات تلازمها ممارسات وألعاب شعبية تمارس مشحونة بمعتقدات شعبية كثيرة² هذا ما ذكره "إدموند دوتيه" فدخل الربيع تظهر

¹مقابلة مع المبحوثة رقم (02): سبق ذكرها.

²عبد الله بن معمر: مرجع سبق ذكره، ص، ص، 26، 27.

عادة شائعة متعلقة بالربيع هي لعبة الكرة حيث يرمي الصبيان بكومة من الصوف أو الخرق البالية في شكل فريقين يتنافسان للفوز¹.

هذا فعلا ما يطابق ما وجدناه في مجتمع بحثنا ففعلا لعبة "الكورة" هي لعبة موسمية كان الرجال يلعبونها بحلول فصل الربيع، الذي يتم الاحتفال به يوم 21 مارس من كل سنة من خلال صنع وجبة الجبن * والرفيس ** وإجراءات اللعبة تتمثل في صنع الرجال لكرة لولبية الشكل من خشب شجرة يتم نحتها وصنع عصي ونحتها مسطحة وعريضة نوعا ما للتمكن من رمي الكرة بين فريقين اللاعبين ويعلمها الرجال من سن الخامسة عشر فما فوق، حيث يتسابق الفريقين على تسديد أهداف كلاهما ضد الآخر، ويتم اللعب غالبا في الريف أو في مساحة كبيرة، وعند فوز أحدهما يتم الاحتفال جماعيا بأكل تلك الوجبتين التقليديتين في جو فرح وبهجة²، هذه اللعبة التي لها دلالات رمزية تلازم جملة من المعاني التي تعكس الوضع السوسيوثقافي لمجتمع البحث إنطلاقا من أول خطوة وهي عملية صنع أداة اللعب والتي يتم تشكيلها ونحتها من خشب شجرة فالعمل اليدوي سوسولوجيا يعني تعاون اللاعبين على صنعها من خلال قطع خشبة من شجرة، والاجتماع في جو جماعي تسوده الروح الجمعية مما يزيد البنى الاجتماعية للمجتمع تماسكا ويقوي نسيجه الاجتماعي، وينمي الروح الجماعية ويعزز الضمير الجمعي وينمي روح التكافل والاستعداد للعمل في موسم الحصاد، هذا من جهة ومن جهة أخرى الفصل له معنى ورمزية أسطورية لأن اللعبة هي عبارة عن استهلال وافتتاح لفصل الربيع الذي يمثل الكثير من المعاني فهو فصل

الفرحة، الفرجة، المتعة، الألوان، الوسطية بين البرودة والدفء، فصل الطبيعة الغناء، وهذا ما يرمز أيضا لأفضل مرحلة من مراحل حياة الإنسان حيث يطلق عليها بربيع العمر كناية على بهجة هذا الفصل وبالنظر لسن اللاعبين فإن أدنى حد له هو الخامسة عشرة من عمر الشاب أو المراهق حيث يقبل المراهق في هذه السن في مجتمع الرجال وهنا نعتبر هذه اللعبة إحدى طقوس عبور الذكر من مرحلة الطفولة لمرحلة أكبر منها حيث يحظى بقبول معنوي ويرتقي لدرجة اجتماعية و تراتب اجتماعي جديد يمكنه من ممارسات أمور جديد.

¹ إدموند دوتيه: مرجع سبق ذكره، ص، 382.
² مقابلة مع المحوثة رقم (11) : سبق ذكره

إن هذا الفصل يعتبر مرحلة لممارسة طقس عبور في المجتمع الذكوري من مرحلة الطفولة لمرحلة الرجولة، واختيار هذا الفصل بالذات يعني وكأن المرور من مرحلة لأخرى يحتاج لموسم يتناسب وطبيعة الانتقال في حد ذاته فشهر مارس هو الشهر الجدير بطقس العبور هذا بالذات في مجتمع البحث.

بالنسبة للشهور يقول "إدموند دوتيه" أن سكان شمال أفريقيا لم يكفوا عن استعمال أسماء تحمل ترسبات وبقايا خاصة من الهيمنة الرومانية، هذه الأسماء هييناير، فورار، مارس، أبريل، مايو، يونيو، غشت، شتنبر، أكتوبر، نونبر، دوجنبر¹.

هذه الأشهر من السنة هي نفسها المعروفة في مجتمع بحثنا وهناك من يسميها بنطق مختلف نوع ما فشهر مايو الذي ذكره "إدموند دوتيه" يسمى مايو وهو اليوم شهر ماي يسمى "وسو" وغشت وهو شهر أوت يسمي مجتمع البحث "غسطس"، وأفراد مجتمع البحث يستدلون على الزمان من خلال التغيرات التي تطرأ على الطقس، وتبدأ السنة بشهر يناير الذي يقابله شهر جانفي لكن في اليوم 12 منه تقول المبحوثة رقم (13) في تفصيل لأشهر السنة في التقويم الشعبي الذي تعرفه فقط هي بين بقية المبحوثات بالتفصيل وبكل دقة في - حين بقية المبحوثات يعرفن أمور متناثرة - " العام عندنا يبدأ بيناير وكانو جدودنا يعرفوه من المواسم والفصول، يناير هو راس العام يكون في 12 جانفي في الليل النسا يعملو عادة عندنا اليوم ما بقتش، نجيبو أغصان صغار تاع الفيجل على عدد أفراد العايلة ونربطوهم في أعلى باب الدار ونطفو الضو ونشعلو شمعة نحطوها وسط الدار ونجيبو واحد من لولاد يهز ايديه قريب للحيط فالظل تاع الشمعة ولازم يكون عدد الصباع قد عدد أفراد العايلة وكل صبع يسميه باسم واحد منا ويرفعهم على الحيط إذا بانو كل صباعو فالخيال تاع ضو الشمعة يعني العام هذا ما يموت حتى واحد من عيلتنا وإذا اختفى صبع يعني على حسب اسم الصبع يموت مولاه فالعام هذا.

¹ إدموند دوتيه : مرجع سبق ذكره، ص، 376.

وغدوة، يعني اليوم الثاني من العام الجديد فالصباح نروحو نشوفو الفيجل هذاك إذا لقيناه مزال أخضر ومليح، يعني العام يجي مlich وفيه الصابة والخير وإذا لقيناه ذبال ولا تبدل لونو يعني العام مشو مlich، والعام فيه الليالي البيض يبدو من 25 ديسمبر ويكملو في 13 جانفي يسموهم الليالي البيض، فيهم ضو القمرة يضوي علينا، وفيهم برد قاوي ولرض تعصرالما لي في باطنها يخرج، ومن كثر البرد يرجع جليدة بيضة كيف الثلج في لرض، هذوما ليام نغطو فيهم المخزون ونغطو الأشجار المثمرة لي تنور فالربيع بش نحافظو عليهم من البرد تاع الليالي البيض، ومن بعد يبدو الليالي السود من 14 جانفي حتى ل 02 فيفري سموها الليالي السود للظلمة تاعها، يتخبى ضو القمرة علينا، وفيها الضباب يبدأ من وقت الفجر لوقت الضحى، وفيها برد قاوي، في ليام السود نزرزو الشجر "نقلموهم" ونطعمو لغصان ونعاودو نغرسو الفروع لي زبرناهم ونتحضرزو لزرع الخضرة والحاجة لي كنا نعملوها نحلو المطامير ونخرجو المخزون تاع العام لي فات بش نوكلوه وحتى علف الغلم تاعنا نخرجوه بش نبدو في عام جديد وحرث وزرع جديد، وتجي قرة العزرة*، من 03 حتى ل 13 فيفري هذا الفصل كل يوم فيه من العشر أيام مختلف على اليوم لوخر، اليوم الواحد تلقى فيه من كل الفصول مرة ريح ومرة نو ومرة جليدة ومرة شمس، وبعد قرة العزرة تجي قرة فورار تبدأ من 24 فيفري حتى ل 04 مارس وبارد الجو ياسر ومن كثر بردو نقولو مثل شعبي نسلفلك نهار من عند عمي فورار، والقرة هذي نسموها قرة لحسوم مشي ايام الحسوم لي ذركها ربي فالقرآن لالا إسمها حسوم لأنها تحسم فالموسم الفلاحي وتتميز بالنو القاوية لي تلحق للفياضانات وهي تحسم فالموسم إما بالخير ولا بالضرر، ونحن عندنا نقولو مثل شعبي من خوفنا من القرة هذي نقولو جالك لحسوم يا السارح لمشوم، عليها السراح عندنا كانو بكري يطلعو بغلمهم لجبال لفوق بش يمنعوهم من الفيضان¹.

*العزرة: بالشدة فوق الرء جمع مفردة عزري وهي كلمة في المنطوق الشعبي الخاص بالمنطقة تعني الرجل الأعزب واستخدمت كإسم لهذا الفصل تشبيها لتفرد كل يوم من ايام هذا الفصل بخصائصه الوحيدة كوحدة الرجل الأعزب.
¹مقابلة مع المبحوثة رقم (03) : سبق ذكرها.

ومن المعروف على قرة الحسوم انها ديما تخسر لرض والزرع والغلم، بكري كان واحد اسمو غيلان عندو غلم خير ربي، جاتو قرة لحسوم ماتو الغلم تاعو بكل ولى ييكي ويقول :
 "النعجة الصفرة مبهاها والبيضة كي جت حذاها والكحلة خيالها واتاها وحليبها في ضرعها معاها، لي جاها جيعان تهني هو يحلب وهي تستنى، وحليبها صافي بلبنة، مولاها مضرور معاها" ويزيد يقول غيلان من كثر حزنو على غلمو : "الريح يزفر والحملة دفقت حتى الحمة* فيها تبع، ولفلح تتع قابلني كان قرنو يشيع ودموعي تفيع خلنتني راسي عريان، الحملة بيها عمري هان"، ويقولو غيلان بقى يقولو في الشعر هذا ويخبط في راسو على المناصب حتى مات*، وفي نص شهر مارس نديرو الحجامة، وكي يكمل شهر مارس تكمل معاه قرة الحسوم وهنا نقولو " في آخر مارس نقي زرعك وفارص"، هنا نقو الزرع من الحارة نخبوها قرط للغلم وتبدا **قرة الفطيرة**، تبدا في شهر ماي يتبدل الجو ويرجع دافي ونحصدو ونخدمو المرمزمن الشعير ونخدمو الطمينة منو فالطرحة، وأخر قرة هي **قرة الدقيق** نحصدو فيها ونقو الشعير والقمح وندرسوه ونرحوه ونصفوه نحن نبذو نغبلو وهي تحط النو ندي الدقيق فالطرحة وكي تحبس النو يجي عرس الذيب"¹.

إن هذا التقويم من رواسب الهيمنة الرومانية كما سبق وذكر "إدموند دوتيه"، بالنسبة للمعتقدات الشعبية المرتبطة بالتقويم الشعبي هذا العرافة بالعيدان، التي تمارس ليلة رأس السنة التقليدية "يناير" هذه العادة التي تمثل طقوسا سحرية تبحث في المجهول وتهدف لمعرفة المستقبل المجهول، أصبح مجتمع البحث لا يمارسها وقد ذركتها المبحوثة على سبيل السرد لما كان يتم في الماضي لكن مازال طقس سحري يمارس عند البعض حتى اليوم .

*الحمة هي النعجة السوداء .

*المناصب هي مجموعة من الحجارة المتوسطة الحجم المعتدلة الشكل تستعمل في شكل دائرة ويوضع وسطها الحطب للطهو فهي بنية الموقد التقليدي .

¹مقابلة مع المبحوثة رقم(03) : سبق ذكرها.

فالمبحوثة رقم (22) قالت بهذا الخصوص: " الليلي البيض دير فيهم العزباء حاجة بش تتزوج لازمها تجيب سبع حجرات كل وحدة من حذا دار بابها في جبهة القبلة تغسلهم وتنظفهم، وتحطهم من أول ليلة فالليالي البيض وحدة في كاس ما وتحطها تبات تحت ضوء القمر للصباح وكي تنوض الصباح تشرب ماها وتزيد الليلة الثانية والثالثة حتى السابعة تكلمهم بنفس الطريقة حتى تكمل أسبوع، لي ديرها يجيها عريس، وكاين لي يسحرو رجالهم بنفس الطريقة بصح الحجرات يجيبوهم من قبور من المقبرة والراجل لي يشرب ماها يموت قلبو ويولي يخاف من مرتو" ¹.

أعطت للمبحوثة رقم (03) صورة متكاملة عن التقويم الشعبي الذي بدأته برأس السنة حسب التقويم الفلاحي الذي يبدأ برأس السنة الفلاحية يناير والذي يكون اليوم الثاني عشر من شهر جانفي في التقويم الجريجوري، وتقول المبحوثة أنه في ليلة رأس السنة هذه كانت العائلات تقوم بطقس سحري تتعرف من خلاله على أمرين أولهما التعرف على من سيموت في العام الجديد، من خلال ربط مجموعة أغصان لنبات يسمى الفيجل وهو نبات أخضر يستعمل لأغراض علاجية، يتم تعليق هذه الحزمة التي يعادل عددها عدد أفراد العائلة في أعلى باب البيت ولا يتم لمسه وفي اليوم الثاني من السنة الجديدة تتم ملاحظته، فإن بقي لونه أخضر ولم تسقط أحد العيدان منه فإن السنة ستكون خصبة، وإذا ذبل وتغير لونه فإن السنة ستكون جافة وجدباء والمحصول سيكون قليل، كذلك في ليلة رأس السنة في الليل يتم إطفاء كل الأنوار في البيت وإشعال شمعة واحدة وسطه، ثم يقوم أحد أفراد العائلة بحساب أفراد الأسرة على أصابع يديه بتحديد كل إصبع بإسم أحدهم، ثم يقوم بفتح يديه ورفعها أمام ضوء الشمعة بقرب الحائط فإذا ظهرت كل أصابع اليد في الظل على الحائط فلن يموت أي منهم خلال السنة الجديدة، وإذا اختفى إصبع من الظل فإن صاحبه سيموت في السنة الجديدة .

¹مقابلة مع المبحوثة رقم (22) : سبق ذكرها.

إن طريقة التعرف على خصوبة السنة الجديدة معروفة منذ القديم، فهي عرافة بالعيدين تقوم على استقراء المستقبل وقراءة الفأل ومعرفة المجهول من دراسة أوضاع عيدين يلقي بها على الأرض¹.

ويرجع رأس السنة "يناير" للتأسيس الأسطوري حيث يقول "عبد الرحمان بوزيدة" أن الأصل في يناير يعود لأسطورة، مفادها أن امرأة صعدت ذات يوم بأغنامها لقمة جبل، وكان الطقس جميلا في شهر يناير ولما وصلت إلى مكان هادئ قالت: "اللعة يا يناير لقد خرجت وأخرجت معي أغنامي، فغضب الشهر وطلب القوة من الله، ثم عصف وأمطر وأعطى ثلجا دام مدة سبعة أيام حتى ييبست وتجمدت المرأة وأغنامها، ومنذ ذلك اليوم صارت البرودة تشتد في هذه الفترة ويقال أن تمثال المرأة وأغنامها لا تزال في مكان ما في الجبل².

إن هذه الأسطورة تبقى بين قوسين من التحفظ إذ لا يمكن إثباتها ولا نفيها في نفس الوقت فكل ما يمكن قوله أن جانبا كبيرا من هذه المعتقدات مؤسس على البنى الأسطورية التي تم توارثها عبر العديد من الأجيال.

بالرجوع للوصف المكثف الذي قدمته المبحوثة رقم (03) لأشهر السنة الشعبية والأفكار المفصلة حول هذا التقويم حيث قدمت مجموعة العلامات مرتبطة بتقلبات الطقس.

إن الجدير بالذكر أن المواسم والفصول والمناسبات المرتبطة بالزمان في الدين الإسلامي تبدأ من السنة الهجرية بشهر محرم، وتستمر إثنتا عشرة شهرا حيث يمثل اليوم العاشر من الشهر الأول للسنة الهجرية عاشوراء كذلك العيدين عيد الفطر وعيد الأضحى والمولد النبوي الشريف كل هذه المواسم والأعياد الدينية لسنا معنيين بها لما تحمله من طابع ديني بعيد عن التدين الشعبي يملك من التنزيل صفة القداسة ولم يتم إلحاق ممارسات ومعتقدات شعبية بهذه المناسبات، على الأقل في مجتمع البحث، وقد ركزنا على التقويم الشعبي الذي يحمل بعض المعتقدات الشعبية والممارسات السحرية الطقسية والفصول والتغيرات المرتبطة بالطقس باعتبار المنطقة فلاحية بالدرجة الأولى.

¹ شاكر مصطفى سليم : مرجع سبق ذكره، ص 1049.

² عبد الرحمان بوزيدة : قاموس الأساطير الجزائرية، منشورات المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، دط، وهران، الجزائر، 2005، ص 65.

وكانت تعتمد هذه التقاليم ومزال البعض من مجتمع البحث ممن يعيشون في المدينة ويمارسون الفلاحة في الريف فيعتمدون ما تم توارثه، وطبعاً للمرأة دور في تمريره من خلال التنشئة الاجتماعية ومن خلال القيام بالكثير من الممارسات في فصول هذه التقاليم.

3 1 الطقوس الزراعية الاستعطافية :

لم تخل الظواهر الكونية المصنفة في إطار التقويم الشعبي من الممارسات والطقوس السحرية فالمعتقدات الشعبية لطالما مست كل مجالات الحياة بما فيها المظاهر الكونية من السماء والكواكب¹.

وحسب ما أوردناه سابقاً حول موسم الحرث الذي يحتاج لتساقط الأمطار، فإن عدم تساقطه في الموسم المذكور يعني أن الجفاف يهدد الفلاحين، وأن السنة حسب التقويم الشعبي ستكون جدباء جافة لا قمح ولا شعير فيها، هنا تظهر ممارسة إعتقادية قديمة متوارثة تتم ممارستها بالخصوص في المناطق الريفية أكثر وهي ممارسة توازي صلاة الاستسقاء في الدين الإسلامي، وقد ذرّكها "إميل لاووست" Emil Laoust في مؤلفه "كلمات وأشياء بربرية" الذي أجرى من خلاله دراسة إثنوغرافية، دون من خلالها مجموعة من الطقوس والممارسات ذات الصلة بالحياة الزراعية للقرويين المغاربة، كطقوس التضحية وطقوس الاستسقاء التي ربطها "إميل لاووست" بروح الحقل، التي تعني مجموعة من الطقوس الزراعية لاستعطاف الطبيعة من أجل استجلاب المطر، والحفاظ على خصوبة الأرض وإبعاد كل التأثيرات السيئة التي تهدد المحصول الزراعي، أهمها نثر حبوب آخر حزمة تم حصادها في الموسم السابق، إضافة لطقس الاستسقاء "تغنية" الذي يلجأ له القرويون كلما تأخر سقوط المطر والذي يتم بطواف بعلم يرمز للريح التي تؤثر على نزول الماء من السماء، هذه الممارسة التي يقول "إميل لاووست" أنها ممارسة وثنية قديمة.

¹ عبد الحميد بورايو : في الثقافة الشعبية الجزائرية، التاريخ والقضايا والتجليات، الديوان الوطني لحقوق المؤلف والحقوق المجاورة، منشورات الرابطة الوطنية للأدب الشعبي لإتحاد الكتاب الجزائريين، دار أسامة للنشر والتوزيع، الجزائر، سنة 2006، ص 39.

تحشر في زمن الطقوس الزراعية الإستعطافية، وهي مرتبطة بروح الحقل الذي يفسرها "إميل لاووست" بقوله :

" فهضة الحقل ليست من صنع الله وإنما من صنع روح الحقل نفسها التي تعود إلى الأرض " وهي طقوس تعود أصولها للوثنية التي كانت في المنطقة ¹

وجد هذا الطقس الإستعطافي في منطقة الشريعة وأخذ تسميات مختلفة، ففي منطقة الشريعة يسمى "لالة القايمة" وفي بعض المناطق الأخرى من ولاية تبسة تسمى "بوغنجة"، وهي طقس إستعطافي يتم لاستدراج المطر، وهي حسب المبحوثات عبارة عن دمية تقليدية تمثل جسد امرأة تصنع من خشب شجرة قديمة كانت مثمرة، غالبا ماتكون شجرة تين أو زيتون تصنع يدها اليمنى من ملعقة كبيرة توجه باتجاه السماء واليد اليسرى تتجه للأرض، يتم إلباسها أفضل اللباس والحلي وتغطي بحرير أخضر اللون قاتم، وبعد الإنتهاء من صنع "لالة القايمة" أو "بوغنجة"، تقول المبحوثة رقم (06) : " بكري كي ماتصبش النو نمدو القايمة لذري الصغار يهزوها ويمشو بيها فالدوار تهزها طفلة صغيرة بيدها ليمنى ويمشو بشوي ويغنو يقولو : القايمة لبست لخضر *** وحت تتبختر

دلالتها على مولانا *** تروي لرض العطشانة

والذري الصغار يدورو على الديار فالدوار ويعطوهم الدقيق والمواد الغذائية ومع آخر دار يقصدوها تبدا النو تصب، وهذوك السلع تتكفل بيهم أم واحد من الصغار لي كانوا هازين القايمة وطيبهم وتوزع المأكلة على الكل" ²، أي أن أهل الريف بعد صنعهم لتلك الدمية يعطونها لمجموعة من الأطفال لكن ترفعها طفلة أنثى عاليا في السماء ويمشون في موكب بكل هدوء ويرددون تلك الأغنية التي ذكرتها المبحوثة وفي ذات الوقت يدقون أبواب المنازل في الريف ليجمعوا موادا غذائية ودقيق وعند الإنتهاء من آخر بيت في الريف وبالتوازي مع تلك الطقوس الإحتفالية من غناء ورفع للدمية نحو السماء يسقط المطر الذي يروي الأرض كما كانوا يطلبون بتلك الكلمات في الأغنية.

¹ عبد الغني منديب : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 37، 38.

² مقابلة مع المبحوثة رقم (06) : سبق ذكرها.

مما يجب ذكره في هذه الممارسة المرتبطة بطقس لالة القايمة وهو طقس زراعي إستعطافي أن الدمية لها دلالات كثيرة أولاً من حيث الجنس ثم من حيث نوع الملابس ولونها كذلك لأطفال دلالة وللطفلة التي تحمل القايمة دلالة، أيضاً جمع المؤنثة من بيوت الريف وطوها وتوزيعها كلها ممارسات طقوسية تحمل معاني كثيرة سنذكرها في تحليل التمثلات .

من بين أهم ما يميز هذه الممارسة الطقوسية في مجتمع البحث أن الدمية التي تمثل المرأة أي جنس الأنثى ترمز لمكانة المرأة، لأنها أخذت مكانة مهمة من خلال دورها في الزراعة واكتشافها لذلك أخذت أعلى قمة هرم القداسة في الطقوس الزراعية، حيث لعبت دوراً حاسماً في تأهيل النبات، كما أن خصوبة الأرض متضامنة مع خصوبة المرأة، وبالتالي فإن النسوة أصبحن مسؤولات عن وفرة المحاصيل لأنهن يعرفن سر الخلق، فهو متعلق بسر ديني ويحكم أصل الحياة، الغذاء والموت حيث مثل الحقل بالمرأة وشبهه عمل المحراث بالعمل الجنسي¹.

كما يسود اعتقاد هو في الأصل ديني من الدين الإسلامي، متعلق بالحبوب من قمح وشعير وغيرها وهي رزق من الله، ومنة ونعمة من المجاعة، وقد ضرب المثل بالحبوب والسنابل في القرآن الكريم نظراً لقيمتها في حياة المجتمعات الإنسانية مثل ما جاء في سورة يوسف عليه السلام، لذلك تعتبر الحبوب في مجتمع البحث نعمة لا يجوز دوسها في الطريق ولا رميها في القمامة، وإذا تم رميها أو دوسها أو خلطها مع القمامة فهذا يعني نزول العقاب الإلهي المتمثل في رفع هذه النعمة، والذي في أبسط صورته الجفاف والقحط والجذب الذي يسبب المجاعة، هذا ما عبرت عنه المبحوثة رقم (03) قائلة: "الخبز والكسرة والكسكي والبركوكش والماكلة بكل هي نعمة من عند ربي نحن مانقدروش نطيشوها ولا نعفسوها كي تكون في لرض ولازم نلموها ونحافظو عليها لأنو ربي يقطع النعمة على لي يعفسها ويطيشها وما يستحفظش عليها يعاقبنا ويرفع النعمة علينا نحن كبرنا نخافو من رفع النعمة".²

¹ مرسيا إلباد : تاريخ المعتقدات الدينية، ج1، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، سوريا، سنة 1987، ص59.

² مقابلة مع المبحوثة رقم (02) : سبق ذكرها.

هنا نستذكر ما ذكره " مرسيا إيليا" MertchiaIlliad عندما كان بصدد التأريخ لمعتقدات دينية مرتبطة بالحبوب، فقد وجد أن هناك أساطير متعلقة بأصل الحبوب التي توجد أصلا في السماء، وهي محروسة بغيرة من قبل الآلهة، فصعد بطل محضر civilisateur للسماء، وسرق بعضا من الحبوب ومنحها للبشرية وقد ربط الباحث "أدي جنسن" A.Degensen هذه الميثولوجيا بحضارة مزارعي العصر الحجري، وبمزارعي الحبوب، وتوجد الكثير من أساطير التأسيس التي توضح ظهور الحبوب ككائن مضى به، أي قربانا، ويضاف لذلك في ديانات المزارعين أن أصل الحبوب هو إلهي أيضا وإن منح الحبوب للبشر أحيانا موضوع مرتبط بعلاقة التزاوج بين إله السماء والأرض وهي الأم¹.

إن التفسير الديني من الإسلام لا يقارن بغيره من التفسيرات فقط التأسيس الأسطوري يملك من القوة ما يجعله مناسباً هو الآخر، وهذا في حد ذاته مبني على فكرة أن الإنسان الأول كان يفسر مظاهر الطبيعة انطلاقاً من معطياته العقلية البسيطة، وبقية المعطيات منعدمة فلا علم ولا دين الإسلام سائدان حينها، لذلك ساد التفسير الذي يستعطف القوى الخفية والقوى العليا غير المرئية بما يتماشى وطبيعة تلك المرحلة التي مر بها، لعل القارئ يستغرب سبب ذكر هذه الأسطورة وغيرها في هذه الدراسة رغم وجود التفسير الديني الحقيقي والمنطقي والمقنع، هنا يمكننا القول أن هذا هو دور المرأة التي اخترناها في دراستنا والتي تنقل بكل جدارة الموروث الثقافي بكل ما فيه من معطيات وجزئيات ومجالات لعل أبرزها وأهما مجال الأسطورة الذي تجد فيه متسعاً، بل ومتنفساً لتفسير ما عجزت عنه سواء في الأزمنة السابقة أو الحاضرة، فهي قناة ناقلة لمعطيات الثقافات بكل وفاء وإخلاص، بل هي معيدة لإنتاج بعض الجوانب حسب ماتقتضيه ضرورات كل عصر تمر به، هذا النقل الذي ثبت على مدى طويل عبر سيرورة كبيرة جداً من الأجيال والحقب التاريخية، وهذا ما يثبت جدارتها في هذا الموضوع وهو مبررنا في الرجوع لأساطير التأسيس من جهة، ومن جهة ثانية طبيعة البحث الأنثروبولوجي الذي لا يقصي ولا يستبعد الأسطورة بل يعتمد عليها في أغلب مواضيع الثقافة، باعتبارها تحوي جوانب مهمة من تاريخ الشعوب كافة.

¹ مرسيا إيليا : تاريخ المعتقدات الدينية، الجزء 01، مرجع سبق ذكره، ص، ص57، 58.

2 - المكان والمعتقدات الشعبية :

1-2 مفهوم المكان :

إرتبط إدراك المكان عند الإنسان الأول (البداي) بالإدراك الحسي من خلال التعرف على الشجرة ، البيت ، الواد ... ومع مرور الوقت تعرف على المكان كمفهوم مجرد، خاصة وأنه أصبح سيد أمره في اختيار المكان وتنظيمه وطريقة العيش، فيه الأمر الذي خلق محاور كثيرة مرتبطة بالمكان فأصبح المكان بالتخصيص حسب طبيعة استخدامه من مكان الوظيفة لمكان ترفيه، لمكان الحياة الخاصة بمكان تنقل، ولم يقتصر المكان على المكان المخصص فقط بل المكان المخصص المجزأ¹.

والمكان يدل بانطوائه على استعمالات عديدة على أرض تتوسط بين الجسم الإنساني وترتيبات الحياة الاجتماعية، وتأخذ الكلمة أصلها من كلمة Plaza في الإنجليزية الوسط والفرنسية والإسبانية في القرن 11م، حيث كانت تدل على " فضاء حضري مفتوح أو ساحة تسوق"، وفي القرن 16م صار المكان في الإنجليزية يدل على المدن الأجنبية أو محل إقامة الأرستقراطيين في المدن أو الجيرة المتنوعة².

كما يعني المكان الموضع، وهو المحل lieu المحدد الذي يشغله الجسم، وهو مرادف للإمتداد etendue، وهو مقسم في جميع الإتجاهات، غير متداخل الأجزاء وحاو للأجسام المستقرة فيه³.

إن هذه التعريفات تعطي صورة عن لفظ المكان كمفهوم قائم بذاته من الناحية النظرية هذا المفهوم الذي يصطبغ في مجتمع بحثنا بخصوصيته وثقافته، فيأخذ معنى إضافي نابع من المعتقدات التي ارتبطت بالمكان في كل أنماطه سواء منزل، فناء، أماكن نظيفة، أماكن غير نظيفة، أماكن محصورة وأخرى مفضلة أماكن مقدسة وأخرى مدنسة.

¹ عبد الله بن معمر: مرجع سبق ذكره، ص، 04.

² طوني بينيت ولورانس غوسبيرغ وميغان موريس : مرجع سبق ذكره، ص، 649.

³ جميل صليبا : المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، دط، بيروت ،لبنان، سنة 1982، ص، 412.

2-2 قداسة المنزل في المعتقدات الشعبية :

اعتبر المكان معطى ومنتوج إجتماعي إنساني¹ من خلال جملة معطيات أهمها النمط المعماري الذي اختلف باختلاف الثقافات، والذي ينتج من نسيج التصورات، سنركز في دراستنا على البيت والمعتقدات المرتبطة به والإتجاهات والأماكن المحصورة المقدسة والأخرى المدنسة، ونحن لم نقصد إختيار هذه العناصر بالذات بل هي موجودة بذاتها ولاحظناها وعاشناها في الكثير من المواقف والمناسبات، لكن يجدر بنا ذكر بعض الدراسات الأنثروبولوجية التي ناقشت موضوع المكان، من بينها دراسة "جراف دولاسال" Graf de la salle الخاصة بالمنزل لدى مسلمي مدينة تونس حيث أورد كل ما له علاقة بالطقوس المصاحبة لبناء المنزل أو الانتقال لمنزل جديد سواء المتعلقة بالذبائح بوضع أشياء في أماكن خاصة في البيت وأول ما لاحظته الباحث ان هذه الطقوس متشابهة مع طقوس لمالطيين والصقليين مما يعني أن البحر المتوسط هو المصدر الواحد لها وفي ذات الوقت هي طقوس مشتركة في الشمال الإفريقي، خاصة لدى مسلمي شمال إفريقيا ويقول الباحثان معظم الطقوس التي تتم هي في الأصل طقوس عبور، إذ لا يمكن البناء في شهر محرم ولا في شهر ماي ولا في أيام الحسوم، لذلك من الأفضل البناء يوم الأحد صباحا ويوم الخميس، وإيقاف العمل في فترة العصر².

إن هذه العناصر كلها مرتبطة بالزمان وهذا ما يشير للعلاقة القوية بين الزمان والمكان وعدم إمكانية فصل أحدهما عن الآخر، وعملنا هذا لا يعني الفصل بينهما بقدر ما يعني توضيح العلاقة بينهما وإن كان هناك فصل جزافي نظري لضرورة ترتيب العناصر.

بالنسبة للمبحوثات فأنهن يؤكدن ما جاء في الدراسة المذكورة رغم أنها تمت في تونس وهنا نذكر أنها منطقة حدودية لا تبعد إلا بضعة كيلومترات عن مجتمع البحث، مما يعني وجود شبه تماثل بين المجتمعين ليس فقط نتيجة للمسافة الجغرافية، بل أيضا يرجع لتقارب الثقافتين الموجود منذ القدم للمعطيات التاريخية والدينية التي تربط البلدين.

¹ عبد الله بن معمر : مرجع سبق ذكره، ص، 344.

² نفس المرجع، ص، 09.

تقول المبحوثة رقم (19): "البنّي مهم لأنّو الدار لي نبنوها هي مستقر العائلة وراحتها يعني كي نبنو نديرو كل اللازم بش يكون البنّي مبروك على العائلة وفيه خير وصحة لينا، أول حاجة نخبو شوي تراب من لرض كي يحفروها بش يحطو السيستان عندنا بيه مصلحة وأول ما يصبو الساس تاع الدار نعطو لرجالنا السكر يصبوه في تراب الساس ونعطوه دورو واليوم ولينا نعطوه دينار يرميه تحت الساس بش تجي الدار تاع رزق وفرح"،¹ تقول المبحوثة أنّ عملية بناء البيت من أول خطوة وهي الحفر لوضع حجر الأساس يلازمها وضع كمية بسيطة من السكر في حفر الأساس، وقطعة نقدية وهو طقس إستعطافي يهدف لطلب البركة لدلالة السكر في مجتمع البحث التي تعني الفرّح والسعادة، ودلالة القطعة النقدية التي تعني الرزق والبركة فيه، أي أنّ ممارسة هذا الطقس من أول عملية في بناء البيت يعني استعطاف القوى اللامرئية حتّى لا تمنع البركة والرزق والفرّح عن البيت وأهله، أما المبحوثة رقم (07) فإنّها تؤكد نفس الفكرة لكنها تضيف أمرا هاما عليها وهو التضحية بقولها: "كي نبدو البنّي نذبو كبش ونطيبو الكسكسي باللحم ونوزعو على الجيران والأهل ونذبو حتّى كي نطلعو الدالة ونفس الشي كي نرحلو بش نسكنو لازم نذبو في عتبة الدار ولي ما يقدرش يذب غير نهار لي يسكن فيه فالدار"²، أي أنّ طقس التضحية يلازم عملية البناء على إمكانيات صاحب البيت، فإذا كان ميسرو الحال يقوم بذب كبش مع بداية البناء وكبش آخر عندما يكمل بناء السقف وكبش ثالث عند الإنتقال للسكن في هذا البيت الجديد، والكبش الثالث حسب المبحوثة يذب في عتبة البيت، كلها طقوس عبور تمكن المالك وأسرته من العبور لعالم جديد مليء بالأمان والإستقرار، وهنا تقول المبحوثة رقم (07): "أي دار عندها ماليتها وكي نذبو فالعتبة نسلمو من شرهم ويخاونا وما يأذونا وما يأذوش ولادنا، وأهل الدار رواحين يسكنو معانا يشوفونا وما نشوفوهمش كي نذبو ما يضروننا وما يضروش الذري الصغار خاصة المولودين جدد"³.

¹مقابلة مع المبحوثة رقم (19) : سبق ذكرها.²مقابلة مع المبحوثة رقم (07) : سبق ذكرها.³نفس المقابلة.

تقول المبحوثة أن البيت له مالكين في الخفاء وهو أرواح تملك البيت قبل أن يسكنه أصحابه ويعيشون معهم وحتى لا يصيبون سكان البيت يجب الذبح في عتبة البيت قبل العيش فيه ولو بلحظات فصاحب البيت يذبح الكبش في العتبة ثم يدخل باقي أفراد الأسرة، هنا يقول " فان جنيب" Arnold Van Gennep يتم تخصيص أضحيات للبناء وأساس البيت تصاحبها طقوس إحتفالية تمثل طقوس عبور ويمكن القول انها تعبر عن طقوس أول مرة¹.

إن إسالة الدم في عتبة البيت هي طقس إستعطافي وطقس عبور في نفس الوقت يتم من خلال الأضحية إستعطاف الأرواح الخفية واللامرئية لتفادي ضررها المزعوم من خلال إسالة الدم الذي يفتح المجال لدخول البيت الجديد وبذلك فهي ممارسة طقسية ثنائية الهدف بين إستعطافا وعبور.

والعتبة ترتبط بها معتقدات شعبية يعتبرها " وستر مارك" تدرج ضمن البقايا الوثنية، فالسقوط عليها هو فآل شؤم، والجلوس فيها يعني جلب الفقر، والطفل الذي يجتازها قد يصاب بمكروه خاصة إذا لم يكن رأسه مغطى أو وجهه، كما أن ضربه وهو واقف في العتبة يعني تعرضه للمرض والأمراض بقية حياتهنولا يمكن إخراج اواني معينة واجتياز العتبة بها في أوقات معينة، والعروس التي ستدخل بيت زوجها يوم زفافها تدخل وتجتاز عتبته بمساعدة من أخيها أو والدها الذي يضع يده على رأسها ضد كل ما يحقد عليها من الجن والإنس على حد السواء لدرجة أنها قد تحمل حتى لا تضع رجلها على العتبة، لكن عند خروجها من بيت أهلها تضع رجلها على عتبة بيت والديها لغرض أن يتكرر هذا المرور بالنسبة لأخواتها الأخريات²، وكأنها تعويذة تحصين تحصنها منالمخلوقات اللامرئية التي تملك المكان وهي ستملك معهم هذا المكان المتمثل في بيت الزوج، و في مجتمع البحث يتم الإحتراز من خلال هذه الممارسة التي تلازمها ممارسة طقوسية إحتفالية أخرى تعتبر حتمية ولا لايمكن التخلي عنها في أي حال من الأحوال وهي الطلق الناري الذي يسمى " ضرب البارود" .

¹ عبد الله بن معمر : معج سيق ذكره، ص، 345، 347.

² نفس المرجع، ص، 10، 09.

هذا الطلق الذي يتم بأشكال منها المرتبط بعتبة البيت حيث يطلق أهل العريس طلقات نارية كثيرة دون توقف لحظة خروج العروس من بيت أهلها إذ تقف مع والدها وأخوتها وأعمامها وأخوالها في العتبة ويتم إطلاق النار قربها فوق جدران الباب وعند العتبة وفي الأرض وفي نفس الوقت يطلق أقاربها الطلق الناري كذلك ويتم نفس الشيء عند وصولها لبيت زوجها إذ يتم إيقافها بنفس الطريقة لكن مع أقارب زوجها والده وإخوته وأعمامه وأخواله ويتم إطلاق النار بنفس الشكل، هذا الاحتفال بإطلاق النار المعروف بضرب البارود هو طقس احتفالي وطقس عبور في نفس الوقت وطقس تطهيري فقد جمع بين ثلاث أنواع من الطقوس والأهداف وله دلالات سوسيوثقافية فيمجتمع البحث، إن إطلاق النار ثنائي الأبعاد بين معنى النار ومعنى المادة التي تصنع الطلقات المسماة في منطقة الشريعة وكافة مناطق تبسة كاملة ب كسكي البارود أو كسكي لمكاحل، بالنسبة للطلقات النارية في عتبة البيت وجداره فهي تترك أثرا دائري الشكل وأسود اللون جراء احتراق مادة البارود.

تلك الأشكال تبقى لأكثر من أسبوعين وترمز لرد العين الحاسدة التي تحرق كليب الطلق الناري، هذه الدلالات السحرية التي تعتبر تعويذات تحصينية من العين الحاسدة وفي نفس الوقت تعب عن شرف العروس الذي يعكس شرف كل عائلتها وأقاربها ورجولة العريس الذي يعبر عن فرحته وتعهده بفعل أي شيء لكسب نسب هذه العائلة، فهو طقس شرف وحرمة¹

وبالرجوع لفكرة أهل الدار وهي معتقد راسخ في مجتمع البحث فهي تعني وجود أرواح خفية تلازم أي بيت وتعتبر هي المالكة الأصلية لأي بيت، تعيش فيه وتمارس كل نشاطاتها دون أن يشعر بها سكان البيت لكن هي تعيش حياتها في الليل حيث تنهض وتمارس كل نشاطاتها في هذه الفترة لترتاح في النهار عكس الإنسان، لذلك تسود اعتقادات أخرى مرتبطة بالمكان في الليل، كعدم الإكثار من الحركة في البيت في الليل خاصة بعد منتصف الليل لأنه زمن لا يخص البشر.

¹ مادة إثنوغرافية تم جمعها من خلال الملاحظة بالمعاشة.

كذلك عدم سكب الماء الساخن في قنوات الصرف الصحي لأنه يسبب الأذى لمن سكبه، إضافة لممارسة طقسية إستعطافية كانت كل النساء تمارسها ولا تزال البعض منهن والمتمثلة في تخصيص طبق من مأكولات الأعياد والمناسبات والمواسم والذي يوضع عند عتبة باب البيت على أنه اكل لأهل البيت المخفيين هذا الطبق الذي يمثل حقا لهم باعتبار سكان البيت استولوا على المكان ويعيشون مع سكانه الأصليين وهذا الطبق طقس استعطافي للأرواح الخفية ونوع من المشاركة معهم فيأفراحهم والإعتراف لهم بفضلهم في العيش في هذا البيت في أمان وشكر لهم على حسن الاستقبلا وعدم إيذائهم، هنا تقول الباحثة رقم (21) : "أهل الدار لازم يفرحو معانا كي نفرحو في لعياد ولفراح ندوقوهم ملي نوكلوه نفرحوهم معانا ونستكثرو خيرهم على جال نحن ساكنني معاهم في ملكهم وما أدوناش وقبلونا"¹.

إن كل ما ذكرته المبحوثات مرتبط بنوع من القداسة هي قداسة تنبع من الدين الإسلامي الذي يقر بوجود عالم الجن الذي يضم هذه الكائنات التي ترانا دون ان نراها.

وقد أرجع "تيسان قزافيي" Thyssen Xavier بعض من هذه الممارسات للإسلام بحيث يمثل عاملا قويا ومؤثرا على القداسة التي يصطبغ بها تقسيم المنزل من حيث مجالات الحياة الإجتماعية والشعائر التي تمارس فيه وترتيب المراكز والأدوار فيه، من خلال الإتجاهات وأهمها إتجاه الشرق وهو إتجاه القبلة².

هذاما ينطبق فعلا في مجتمع البحث فإتجاه القبلة مقدس لدرجة عدم بناء دورة المياه في هذا الإتجاه حتى لا يقارب دنسها قداسة وجهة المسلمين، لكن لا يقف الأمر هنا فهذا أمر ديني مفروغ منه بل يتم في موقف أخرى إنزال افكرة المقدس لمستوى التفكير الإنساني الذي يخاف من العالم الخفي ومن كل ماهو غير مرئي فيحسب له حسابه ويخافه، لدرجة التقديس في شكل طقوس وممارسات استعطافية وطقوس عبور.

¹مقابلة مع الباحثة رقم (21) : سبق ذكرها.

² Thyssen Xavier : Des manières d'habiter dans le Sehltnisien.éditions du CNRS ;1983,Pages ,17,18.

فيظهر التقديس الإجتماعي النابع من طبيعة النفوس الخائفة من اللامرئي الذي يخترق قدرتهم في التفسير مما يخلق لهم تفسير آخر يحقق لهم الطمأنينة والراحة التي يبحثون عنها في ممارسات وطقوس وتعاويز وتعازيم، تجعل منها قداسة من طابع خاص، يبرز في شكل المحضور بشكل خاص.

3 - تحليل ونماذج :

كشفت المقابلات التي أجريناها مع المبحوثات البنية التصورية المشحونة بالكثير من المعتقدات الشعبية التي تلازم بل وتتبع من عنصر الزمان ولمكان فبالنسبة لمعنى الزمان أخذ مفهوما محدودا يكاد لا يوجد تماما عند المبحوثات نظرا لغموض هذا المفهوم وعدم القدرة على ضبطه بدقة فقد شكلت نسبة 3.33 % من مجتمع البحث والتي تقابل مبحوثة واحدة من بين ثلاثين مبحوثة وهي المبحوثة رقم (27) والتي حصرت مفهوم الزمن في التفسير الديني باعتبارها له مخلوق خلقه الله شأنه شأن البشر وسيشهد يوم الحساب على كل الخلق ، في حين بقية المبحوثات نسب الزمان للسن أي لأعمارهن بنسبة تعادل 96.66 % وهي نسبة 29 مبحوثة في مجتمع البحث من بينهن المبحوثة رقم (13) ، وقد شكل مفهوم الزمن عند كل مفردات بحثنا غموضا يحوي من الصعوبة ما يقف حائلا اما تحديد مفهومه ولو ببساطة ،لذل تم الإستدلال عليه بامر ثاني مقابل له وليس بأحد خصائصه ولا بجوهره عكس بقية العناصر المتعلقة بالزمان فقياسه لم يكن بنفس صعوبة مفهومه إذ أن كل المبحوثات يجمعن على ان قياس الزمان خاضع للنظام الذي تقره الدولة الجزائرية بكل مؤسساتها العمومية والذي تسير وفقه الحياة المدنية من تعليم وتجارة وصحة وصناعة وسياسة هذا الإجماع الذي ظهر طبعا في نسبة 100 % من المبحوثة رقم (01) وصولا للمبحوثة رقم (30)، هذا الوضوح الذي ليس إلا عبارات تعبر عن السهل الممتنع لأن ما يتعلق بالممارسات المرتبطة بالزمان شيء آخر تماما، فهناك ممارسات تحضر حضرا تاما في مجتمع البحث لكن في اوقات معينة من النهار والليل وأخرى يجب أن تتم في اوقات دون أخرى حيث تقر كل المبحوثات وبنسبة 100 % أنه لا يجب القيام بأمر وقت العصر ولا تسليم أشياء وقت المغرب ولا قول كلام معين في الصباح، والسبب في هذا المنع هو تفادي الوقوع في أضرار أو التسبب بها للغير ، هذه الامور المحصورة بتخصيص اوقات معينة هي صورة واضحة عن الطابوهات في مجتمع البحث هذه الطابوهات التي تعني قداسة الزمن وقداسة اوقات معينة منه وإن تتم بعض الممارسات في هذه الاوقات المقدسة ستنزاع عنها قداستها مما يسبب أضرار ربما تنفذها المخلوقات اللامرئية كالجن والعفاريت.

فيما يخص الأسماء الشعبية للأيام والشهور فقد وردت أسماء تقليدية تحمل مجازاً لغوياً من تشبيهات وكنيات تمثلاً رموزاً لغوية لها دلالات على مكانة كل يوم وكل شهر ووظيفته وارتباطه بمعتقد معين فقد أوردت المبحوثان بنسبة 26 % أسماء أيام الأسبوع حسب التقويم الجرجوري المعمول به لكن كل يوم يقابله تعبير مجازي يدل على قيمة كل يوم في المتخيل الاجتماعي مثل ما أقرته المبحوثة رقم (18) والمبحوثة رقم (21)، في حين قدم نسبة 30 % أسماء أخرى للشهور لكن فقط لبعضها وليس لكل شهور السنة مما يدل على أن الذاكرة الجمعية ليست في نفس مستوى الإحتفاظ بالموروث الثقافي ولا في مستوى التمسك به، حسب ما أقرته مثلاً المبحوثات رقم (26) و (19) و (05)، في حين قدمت المبحوثات المتبقيات بأعلى نسبة وهي 43.33 % كل أسماء الأسبوع والشهور في شكل إثنا عشرة إسماً السبعة الأولى منها تمثل أيام الأسبوع والشهور السبعة الأولى من السنة والخمسة المتبقية تمثل بقية الشهور التي تكمل عدد الشهور لتكتمل السنة، وتبقى الإحتلافات بالنسبة لموضوع الزمن على مستوى المبحوثات واضحة على مستوى كل عنصر فعنصر التقويم الشعبي الفلاحي تحتفظ به مبحوثة واحد فقط وهي المبحوثة رقم (03) هذه المبحوثة التي تعتبر مكنزاً للتراث الشعبي رغم أنها ليست كبيرة من حيث السن حيث تبلغ 46 سنة فقط لكنها تملك الكثير من الموروث الثقافي وقد ذكرت كل فصول السنة الفلاحية بالإسم والتاريخ والسبب والممارسات الزراعية والممارسات الطقسية التي تحمل معتقدات شعبية وبأدق التفاصيل، هذه المبحوثة التي تمثل نسبة 3.33 % من مجتمع البحث والتي تبقى في مقابلها نسبة 96.66 % يعرفون عن التقويم الفلاحي أموراً مبعثرة لكنهم يحتفظون بها وهي طبعاً الأمور المرتبطة بأوقات ممارسات صقوسية سحرية لجلب نفع معين ولتفادي أضرار، ولعل أبرزها رأس السنة الشعبي الذي يتم من خلاله ممارسة عرافة العידان للتعرف على من سيموت في الأسرة في السنة الجديدة وممارسات أخرى.

الأمر لا يتوقف عند عنصر الزمان فقط بل المكان هو الآخر مشحون بالكثير من الممارسات والمعتقدات الشعبية المتوارثة، ولأننا عملنا على المنزل كنموذج عن المكان فقد أقرت المبحوثة رقم (19) بأن المنزل هو مكان الإستقرار والراحة يجب تحصينه بمجموعة إجراءات تبدأ من أول خطوة في بنائه وهي وضع كمية سكر في حفر الأساس وقطع نقدية

لغرض جلب الفرح والرزق لمالكه وهذا ما أقرته أغلب المبحوثات أيضا بما يعادل نسبة 93.33 % في حين ترى بقية المبحوثات بضرورة إعداد وليمة وتوزريعتها على الجيران لدفع الشر المحتمل فالمبحوثة رقم (04) ترى أن عملية البناء أمر يجلب الحسد والشرور والأضرار ويجب إخراج دفع بلاء للتحصن من هذه الشرور وليس أفضل من الأكل لذلك، وهنا توافقنها المبحوثات بنسبة 06.66 % المتبقية.

وكممارسة ضرورية وحتمية في عملية البناء هي التضحية أي ذبح ذيك أو كبش أو خروف أو عجل عند بدء البناء وإنتهائه وهذا ما عبرت عنه نسبة 100 % وهن كل المبحوثات مما يعني أن هذه الممارسة لا يمكن الإستغناء عنها مطلقا، ولا يتوقف الأمر عند عملية البناء بل دخلو البيت أول مرة وعبور العتبة وما يرافقه من ممارسات طقسية تؤكد مدى قداسة العتبة فقد عبرت عن ذلك المبحوثات بنسبة 96.66 %، فالمبحوثة رقم (01) ترى في العتبة أمرا هاما جدا وهي بداية حياة جديدة في البيت لذلك وجب الذبح عندها وإسالة الدم، كما ترى المبحوثة رقم (10) أن الذبح يرضي الأرواح المالكة للبيت فلا تؤذي السكان الجدد، أما المبحوثة رقم (27) فتري في الذبح شعيرة دينية توارثناها عن سيدنا إبراهيم الخليل وإبنيه إسماعيل عليهما السلام، هذه العتبة التي تعني الكثير في مجتمع البحث وهي مشحونة بدلالات أسطورية وأخرى دينية وأخرى شعبية وأخرى غيبية أضفت عليها قداسة خاصة لا يمكن تجاوزها، وقد أفاضت المبحوثة رقم (03) في ذكر دور العتبة يوم دخول العروس بينت زوجها وماهي الممارسات اللازمة لذلك وذكرت المبحوثة رقم (18) مفهوم اللعب بالطلقات النارية يوم الزفاف، ووضحت المبحوثة رقم (17) ضرورة إطلاق النار " ضرب البارود" في عتبة بيت العروس عند الخروج وفي بيت العريس عند دخولها، هذا اللعب بالطلق الناري الذي اجمعت المبحوثات هو الآخر بنسبة 100 %، هذا الإجماع الذي يصور ضميرا جمعيا وذاكرة تاريخية جمعية توارثت وكدست وتمسكت وحافظت لدرجة كبيرة.

4 نتائج التمثيلات:

تظهر تمثيلات المبحوثات بالنسبة لموضوع الزمان والمكان بجلاء ووضوح، بالإجماع الذي ظهر أكثر من مرة على مستوى ممارسات وطقوس محددة بالذات، إن قياس الزمان خاضع لثنائية في الحياة الاجتماعية في مجتمع البحث، تظهر على مستوى هذه التمثيلات، الطريقة الأولى هي المعمول بها في الحياة اليومية والثانية هي المتوارثة في البنية الذهنية للمجتمع والتي يعتبرها المجتمع هي الأساسية والحقيقية لارتباطها بافلاحة والزراعة وبحركة الأرض وعلاقتها بالكواكب، وهذا ما يبين أن هذا المجتمع يعيش تمثلاً مزدوجاً بين واقع مفروض تم قبوله مع مرور الزمن وآخر هو ما تم توارثه عن الأجداد الحكماء الذين تعاملوا من خلال تصورهم للكون ولسيره واحتكاكهم بالواقع وتجاربهم مع الطبيعة التي أكسبتهم تقويمهم الخاص النابع من الملاحظة الإمبريقية للفصول والمواسم ودورات النبات، وحالة الطقس فعنصر الممارسة في التمثيلات مرتبط بالتقويم الجريجوري وهو امر مخالف لعنصر الذوق وهو أمر آخر، بحيث يظهر إستهجان للتقويم الجريجوري واستحسان للتقويم الشعبي للسنة الفلاحية، بالنسبة للإستهجان ظهر من خلال ملامح وجوه بعض المبحوثات وإيماءاتهم وإشاراتهم، بانهم يعتمدون ما تقرره الدولة، أما الإستحسان فيظهر من خلال الذاكرة الجمعية التاريخية التي ظلت محتفظة على مر الكثير من الأجيال بهذا التقويم التقليدي والتعبير بوضوح عن الحنين للأيام التي عاشها الأجداد في نعيم وبركة بسبب تلك التقييمات الفلاحية، رغم وجود اختلافات في مستوى الاحتفاظ بين المبحوثات.

كما تظهر تمثيلات المبحوثات من خلال إقرارهن بالكثير من الممارسات المليئة والمشحونة بالمعتقدات الشعبية، وهي في الأصل ممارسات طقسية ذات طابع سحري بالدرجة الأولى، تظهر في جانب منها على شكل طابوهات حيث تمنع العذراء من النظر لوجهها في المرأة صباحاً للإعتقاد أنها لو فعلت ستظهر على وجهها بثور ونمش وستفقد جمالها، كما يحضر إعطاء أشياء في أوقات معينة كالأواني في فترة المغرب، ويجب تفادي تسمية أشياء بمسمياتها في فترة الصباح، فإبرة الخياطة تسمى "الحاذقة" في الصباح وفي المغرب والملح يسمى "ربح" في نفس الاوقات وإلا لما أعطيت هذه الأشياء عند طلبها بإسمها الحقيقي.

إن هذه التغيرات العمدية على مستوى اللفظ المتمثلة في تسميات أشياء معينة يدل على لجوء المجتمع للمجاز اللغوي وهذا ما برز عدة مرات خاصة في العناصر المتعلقة بالممارسات السحرية هذا المجاز له معنيين، أولهما أن مجتمع البحث فيما يتعلق بالممارسات السحرية والمعتقدات الشعبية لا يعبر بلغة مباشرة بل يستخدم توريثات وتشبيهات وكنيات تحيل لعالم من الفهم يتسم بالعمق لدرجة الغموض، ويعكس سلطة للكلمة وفعاليتها فمثلا نقول ربح بدلا من ملح وهذا عالم لغوي قائم بذاته، حيث تدل الكلمة على تفضيل الربح على الخسارة وطلب رغد العيش والتشاؤم من الخسارة لأنها عكس الربح وهو ما يقابل السكر الذي يرمز للفرح والسعادة، بالإضافة للتشاؤم من الملح لأنه في زمن العبيد كان ثمن لتسخير العبيد، وكلمة "الحاذقة" بدلا من كلمة إبرة خياطة تحمل معنى المرأة فهي نعت يدل على الأنثى وهي لغة وحتى في المنطوق الشعبي تعني الشطارة والخفة وإتقان العمل وهي من صفات المرأة المفضلة في المجتمع وقد استعيرت هذه الصفة لإبرة الخياطة لتفادي الشؤم المرتبط بالإبرة لأنها تخطط أكفان الموتى، والإبرة يتفادى نطق إسمها صباحا لن الصباح هو وقت الإستفتاح والإسترزاق، الذي يكون في إتساع في حين الإبرة من خلال الخياطة هي التي تضيق القماش عندما يخاط بها، كما أن الإبرة في ما يرتبط بالممارسات السحرية تستعمل لأغراض سحرية مؤذية كالتسبب بأمراض الألم في الجسم للمسحور.

كلها أمثلة من الميدان تدل على سلطة الكلمة التي تملك من القوة ما يمكنها من تغيير وضع مزعج إلى وضع مريح.

إن هذه الإستعارات اللغوية إنما تدل على جانب آخر في تمثيلات المبحوثات هو جانب الرغبة في إخفاء حقيقة هذه الممارسات فالإخفاء اللغوي يدل على إخفاء من نوع آخر متعلق بالواقع المعيش مما يعني أن المعتقدات الشعبية في جانب كبير منها لا يمكن الإعراف بها بوضوح وإن كان الإعراف أمر مفروغ منه.

بالنسبة للطقس الإستعطافي في منطقة الشريعة المسمى "لالة القايمة" وفي بعض المناطق الأخرى من ولاية تبسة يسمى "بو غنجة"، يمثل طقس إستعطافي يتم لاستدراار المطر، وهي حسب المبحوثات عبارة عن دمية تقليدية تمثل جسد امرأة تصنع من خشب شجرة قديمة

كانت مثمرة، إماتكون شجرة تين أو زيتون، وتصنع يدها اليمنى من ملعقة كبيرة توجه بإتجاه السماء تدل على لافع اليد للطلب، واليد اليسرى تتجه للأرض وتعني سكب ما تم جمعه في اليد اليمنى باليد اليسرى في الأرض وهو ماء المطر، يتم إلباسها أفضل اللباس والحلي وتغطي بحرير أخضر اللون قاتم باعتبار اللون الأخضر يرمز للجنة ولباس أهلها هذا ما ورد في الكريم، أهل الريف بعد صنعهم لتلك الدمية يعطونها لمجموعة من الأطفال لكن ترفعها طفلة أنثى، إن هذه الممارسة تحمل نسيجا متشابكل من الطقوس الذي يحمل بدوره نسيجا آخر متشابك من المعاني، يبدأ من مادة صنع الدمية وهي حطب من شجرة الزيتون أو من شجرة التين وفي الغالب يصنع من شجرة الزيتون التي ذركت في القرآن الكريم، لكن السبب في اختيار هذه الشجرة هو صلابه خشبها لذلك تصنع " لالة القايمة منه" حتى تحمل معنى الشجاعة والقوة عند إستجداء الله في إستدرار الأرض، أما اليد اليمنى فتصنع من ملعقة كبيرة توجه نحو السماء ولها دلالة تحمل معنى الطهارة والمقدس باعتبار الجهة اليمنى هي جهة اليد اليمنى التي يتم التشهد بها في كل صلاة، هذا من جهة ومن جهة أخرى أصحاب اليمين ذكروا في القرآن الكريم على أنهم أهل الجنة، هذا إن سلمنا بالمرجعية الدينية وهي مغالطة كبيرة سنذكرها لاحقا ونفسرها، ويتم إلباسها أجمل ملابس الأفراح وفي الغالب تكون بين اللون الأبيض والأخضر، لدلالة هذين اللونين على الطهارة والجنة، وترفع هذه الدمية من طرف بنت صغيرة لا تجاوز 12 سنة من عمرها، لحكمة أن الأنثى هي رمز الخصوبة من جهة والصغيرة لا تزال عذراء ودعاؤها هي وبقية الأطفال مستجاب لأن مجتمع البحث يرى في الأطفال ما قبل سن البلوغ ملائكة لأنهم لم يرتكبو الذنوب بعد، وعند مضي قافلة الأطفال في جو من الأهازيج والفرح والطفلة تحمل دميته يغنون غناء هو في مضمونه دعاء لسقوط المطر واستجداء الله بالرحمة وانزال المطر حتى تحصل بركة الخصوبة.

إن هذه الممارسة كما سبق وذكرنا هي مزيج طقوسي بين سلطة كلمة تتمثل في الغناء والدعاء وجدت من قبل الإسلام واعتبرها الكثير من المؤرخين والأنثروبولوجيين من البقايا الوثنية، لكن مجتمع البحث يحاول إخفاء هذا الجانب بإيجاد غطاء له في الدين الإسلامي من خلال الألوان واليد اليمنى وخشب شجرة الزيتون المباركة نعم كلها ذكرت في القرآن

الكريم لكن ما يثبت أن الممارسة من الدين الإسلامي هي جودها قبل ظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية.

إن التفسير الديني من الإسلام لا يقارن بغيره من التفسيرات فقط التأسيس الأسطوري يملك من القوة ما يجعله مناسباً هو الآخر، بالتماشي مع طبيعة الذهنية والبنية لتصورية للمجتمع الذي يتمسك بها لدرجة أنها تصبح بمثابة مسلمة، فالإنسان الأول كان يفسر مظاهر الطبيعة انطلاقاً من معطياته العقلية البسيطة وبقية المعطيات منعدمة فلا علم ولا دين الإسلام سائدان حينها لذلك ساد التفسير الذي يستعطف القوى الخفية والقوى العليا غير المرئية بما يتماشى وطبيعة تلك المرحلة التي مر بها، لعل القارئ يستغرب سبب ذكر هذه الأسطورة وغيرها في هذه الدراسة رغم وجود التفسير الديني الحقيقي والمنطقي والمقنع، هنا يمكننا القول أن هذا هو دور المرأة التي اخترناها في دراستنا والتي تنقل بكل جدارة الموروث الثقافي بكل ما فيه من معطيات وجزئيات ومجالات لعل أبرزها وأهما مجال الأسطورة الذي تجد فيه متسعاً بل ومتنفساً لتفسير ما عجزت عنه سواء في الأزمنة السابقة أو الحاضرة فهي قناة ناقلة لمعطيات الثقافات بكل وفاء وإخلاص بل هي معيدة لإنتاج بعض الجوانب حسب ما تقتضيه ضرورات كل عصر تمر به، هذا النقل الذي حقق على مدى طويل عبر سيرورة كبيرة جداً من الأجيال والحقبة التاريخية، وهذا ما يثبت جدارتها في هذا الموضوع وهو مبررنا في الرجوع لأساطير التأسيس من جهة ومن جهة ثانية طبيعة البحث الأنثروبولوجي الذي لا يقصي ولا يستبعد الأسطورة بل يعتمد عليها في أغلب مواضيع الثقافة، باعتبارها تحوي جوانب مهمة من تاريخ الشعوب كافة.

تظهر علاقة الزمان بالمكان من خلال الترابط بينهما بدء من اللغة فكلاهما يدل على المقدار، كذلك إعتبر الزمان مرادفا للمكان فالفترة الزمانية تقابلها مسافة معينة، فقد قدر القدماء المسافات المقطوعة بعدد الأيام والليالي، وفي العلوم الإجتماعية يؤكد " جان بياجي" Jean Piaget عدم إمكانية الفصل بينهما، للعلاقة الفيزيائية التي تربط بينهما. لكن مهما كانت طبيعة العلاقة بينهما ومدى ترابطهما إلا أن فكرة الزمان تبقى غامضة عند أفراد مجتمع البحث خصوصا والمجتمع الجزائري عموما مقارنة بفكرة المكان، ويبقى تفسيره مرتبط بما توارثه عبر الأجيال وترسب في الذاكرة الجمعية وعبرت عنه البنية التصورية لأفراد مجتمع البحث، وظهر على مستوى الممارسات والطقوس كلها تجتمع لتعبر عن مفهومه.

الفصل الخامس

تمهيد الفصل

- 1 في مفهوم الولي والولاية
 - 2 الأولياء الظهور والمكانة
 - 3 الأولياء الصالحون بالشريعة
 - 4 الولي علي بن حميدة في مدينة الشريعة
 - 5 المجال الضرائحي بين جغرافيا المقدس واستمراريته القداسة رمزيا
 - 6 طقوس الإقبال على الضريح
 - 7 أسباب زيارة الأضرحة
 - 1-7 سبب طلب الشفاء من الأمراض
 - 8 تحليل ونماذج
 - 9 نتائج التمثيلات
 - خلاصة الفصل
-

الفصل الخامس : تمثلات المرأة الشريعية لزيارة الأولياء والأضرحة

تعتبر زيارة الأضرحة والأولياء في مجتمع البحث أمرا نابعا بالدرجة الأولى من انحدار قرابي للولي ثم منفذا لتحقيق الحاجات المستعصية والعالقة ومتنفسا للنفوس المتعبة نتيجة التراكمات، فيزور المريض الضريح ليشفى ويزور العقيم ليرزق الذرية ويزور المتأخر عن الزواج ليتزوج ويزور الفاشل في تجارته لينجح وغيرها من الأسباب التي تفتح مجال زيارة الأولياء والأضرحة، هي وعناصر أخرى في مجتمع الدراسة نستعرضها في فصلنا هذا.

1 في مفهوم الولي والولاية :

تعني الولاية من الناحية اللغوية القرابة وتطلق كلمة ولي على "سيد" وجمعه سادات وصالح وجمعه صالحون وفقير وجمعه فقراء¹.

كما تعني الولاية لغة الإمارة والسلطان وتحيل لفكرة القرب والنصرة²، والولي معناه المقرب، الصديق، المدافع، السيد، الشفيع، النصير، الوكيل، لقوله تعالى: "أفحسب الذين كفروا أن يتخذوا عبادي من دوني أولياء...."³

وفي الاصطلاح الفقهي الولي هو الإنسان العامل الذي اتبع كلام الله وذلك بالخضوع لمشيئته وحده وتطبيق قواعد الإسلام الخمس "الحلال أو المباح، المستحب، المستنكر، الحرام، الواجب" والقرآن يورد الكثير من الآيات التي تؤكد أن من اتبع هذه التعاليم فهو ولي صادق وصديق ومخلص³ لقوله تعالى: "وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا"⁴

وأصل كلمة ولي رمزي مقدس في الوجود حيث تحمل الكلمة قدرا من التنزيه كما تحمل دلالات الصفاء والنقاء التي ترتقي بذاتها وتسمو سموا روحانيا.

وهي غالبا ما تستعمل للدلالة على ضريح شيخ صالح يتوسط مقبرة في الأغلب، حيث قال يتصف بالخوارق والكرامات التي يبقى مفعولها فعلا حتى بعد دفنه ويستمر مدى الحياة⁴.

والولي هو من يقدم دليلا على ما يتمتع به من قوة وبراعة في تحقيق الأمناني وبإجابة الدعاء، فيحاط بقداسة واحترام وتبجيل يظهر عند التوسل والتبرك.

¹ محمد زوزيو : ظاهرة تقديس الأولياء وأثرها على الحياة الاجتماعية، تطوان نموذجا، مطبعة إنفو، دط، تطوان المغرب، سنة 2013، ص، 135.
² عبد الرحيم العطري: بركة الأولياء، بحث في المقدس الضرائحي، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط1، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2014، ص35.

* القرآن الكريم : سورة الكهف الآية 102.

³ محمد زوزيو : مرجع سبق ذكره، ص، 136، 139.

* القرآن الكريم : سورة النساء الآية 69.

⁴ سميرة مناد : الزعامة في الميخيل الاجتماعي الجزائري، دراسة سوسيوانثروبولوجية لمكونات الميخيل المتعلق بالأولياء الصالحين بولاية مستغانم، جامعة الجزائر2، قسم علم الاجتماع، سنة 2013-2014، ص، 172.

فهناك أشخاص يفيضون بطاقة روحية مجذوبون يعتقد أنهم مسكونون بالروح الإلهية هم أوليا شعبيون، فقراء، بسطاء، أتقياء، أنقياء، ولديهم قدرات خارقة، كما أنهم يملكون منطق الطير، وعندهم قدرة المشي على الماء، ولا تقربهم الوحوش الضارية¹.

فأولياء الله هم صفوة عباده تولاهم بعنايته وأكرمهم بنور الإيمان، حفظوا عهد الله، فحفظ الله عهدهم وتولى هدايتهم ونصرتهم².

بالنسبة لمجتمع البحث فإن الولي والولاية تأخذ هذا المعنى من فكرة أخرى مفادها أن كل الأولياء الصالحين منحدرين من آل البيت أي هم أشراف فالمبحوثة رقم 22 تقول: "الأولياء الصالحين رجال طاهرين متقين ينحدرون من نسب الرسول صلى الله عليه وسلم عابدين لله وقلوبهم صافية يخافوا ربي ومن التقى والإيمان ربي يستجيب ليهم الدعاء"³.

أي أن الصفة الأولى للولي الصالح هي العبادة والتقوى ومخافة الله وقوة الإيمان والصفة الثانية التي جعلتها المبحوثة شرط لقيام الولاية هي أن يكون الولي من نسب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبالنسبة لصفة الطاعة يقول "عبد الرحيم العطري" أن الولي هو العارف بالله المواظب على الطاعة المجتنب للمعاصي و المعرض عن الإنهماك في اللذات، ويسمى وليا لأن الله تعالى تولى أمره، فلا يكله لنفسه ولا إلى غيره لحظة، لذلك أولياء الله هم أحباء الله أعداء أنفسهم وهم خلص المؤمنين لقربهم من الله سبحانه وتعالى⁴.

2- الأولياء الظهور والمكانة :

عند تولي العباسيين للخلافة نشبت بينهم وبين العلويين نزاعات، فمكروا بهم ودسوا عليهم المكائد وتواصل الخلاف إلى أن أخذ العلويون البعة لأنفسهم، فكانت أهم آثار هذه الحوادث التاريخية أن خرج الكثير من العلويين لأطراف الأمة الإسلامية وعلى رأسهم "إدريس بن عبد الله" الذي لجأ إلى المغرب الأقصى انطلاقاً من تلمسان وصولاً لطنجة ثم "وليلي" فنزل على كبيرها آنذاك وهو "ابن عبد الحميد الأورابي" الذي أكرمه خاصة بعد أن عرف

¹ سميرة مناد : مرجع سبق ذكره ، ص، ص، 172، 173.

² منال عبد المنعم السيد جاد الله : أثر الصوفية في الحياة الاجتماعية لأعضائها، دراسة أنثروبولوجية في مصر، أطروحة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، قسم الأنثروبولوجيا، سنة 1990، ص، 147

³ مقابلة مع المبحوثة رقم (22) : 30 مارس 2015، على الساعة 11:00.

⁴ عبد الرحيم العطري : مرجع سبق ذكره، ص، 36.

نسبه وقرابته لرسول الله صلى الله عليه وسلم، واستقر " إدريس " فظهر دينه وعلمه وتمت مبايعته بمدينة " وليلى " وذاع صيته وقويت مبايعته من طرف الكثير من القبائل، أعد جيشا وخرج ليغزو بلاد المغرب فهلك فيها من بقي غير خاضع له، وقد أسماه الغاربة " مولاي إدريس " كان له فضل كبير في المجتمع المغربي إذ يعتقد المغاربة في بركته وبركة ابنه " إدريس الأصغر " ويزورون مقامه في كل أنواع المناسبات لدرجة أن العروس في فاس لا تدخل بيت زوجها إلا بعد أن تزور مقام الولي.

ومعظم الأولياء من آل البيت كما يقول الشيخ " سيدي محمد بن آبار " في أن فضل القربات إلى الله هي محبة آل البيت وحماية المجتمع لهم وتعظيم الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم¹ وقد تصاعدت موجة الاعتقاد في الأولياء والصالحين والجاذيب منذ البدايات الأولى لتصاعد حركات الانفصال عن الحكم الموحد في الغرب الإسلامي وتحديدا بعد استقلال الحكام الموالين للبلط الموحد إعلان كيانه².

وبالرجوع لمجتمع البحث وبالتحديد ما أقرته المبحوثة رقم (22) سابقا فإن الولاية والأولياء مقترنين بالانحدار من نسب الرسول صلى الله عليه وسلم هذا ما جاء عند أغلب المبحوثات إذ تقول المبحوثة رقم (17) : " الأولياء رجال الله ظهوروا من عائلة الرسول صلى الله عليه وسلم ونحبوهم لأنو أصلهم من أصل نبينا، وهو ما أشراف ومتقين وما يرتكبوش المعاصي"³.

¹ منال عبد المنعم السيد جاد الله : مرجع سبق ذكره، ص، ص، 144، 145.

² محمد الناصر صديقي : ولانم ونزور في التصرف الشعبي بين التصالح العصري و الأسطورة، الفكر المتوسطي، مجلة محكمة يصدرها مخبر حوار الديانات والحضارات في الحوض المتوسط، أشغال الملتقى الدولي حول التصوف، العدد 06 سبتمبر 2013، ص، 173.

³ مقابلة مع المبحوثة رقم 17 : سبق ذكرها.

3- الأولياء الصالحون بالشريعة:

إن أبرز ما يميز مجتمع البحث من حيث وجود الأولياء والأضرحة أنها تكاد تنعدم تماما حيث يوجد عدد محدود جدا خارج حدود المدينة ذكرناهم على سبيل الذكر فقط عملنا عليه كأنموذج ليس من باب الإنتقاء عشوائيا بل انطلاقا من مبررات منطقية وواقعية تتمثل في كون هذا الولي يمثل الجد الأكبر لكل العروش الموجودة في مدينة الشريعة هذا من جهة ومن جهة ثانية قرب ضريحه للمدينة مما يعني أن هناك زيارات من المبحوثات وانطلاقا من هذين الاعتبارين اتخذنا من هذا الولي أنموذجا لدراستنا بدلا عن غيره .

أما الأولياء الذين لهم مكانتهم في مجتمع البحث رغم بعد مسافات فهم كما يلي :

3-1- الولي عبيد: ينحدر من عشيرة عربية الأصل كبيرة العدد كثيرة الفروع تسكن جنوب منطقة تبسة تجاورها قبيلة أولاد سيدي عبد المالك العربية وكذلك قبيلة أولاد دريد العربية¹

و يطلق عليه أفراد مجتمع البحث سيدي عبيد، ضريحه متواجد في منطقة اسمها "قننيس" يقول الإخباري أن أصله من القيروان، وله ذرية في منطقة سوق أهراس تحت اسم الغرايسية، وفي موعد الاحتفال بوعدته يزار من كافة المناطق في الجزائر ومن تونس وليبيا، عرف عنه فتح مدرسة للقرآن يدرس بها القرآن، والمعروف أنه ينجب في عائلة كل سبع سنوات فرد بوهالي، هذا البوهالي عندما يكبر يذهب تلقائيا للضريح لخدمته ويتخذ مكان عيشه ويقول الإخباري أن وعدته تقدم دائما في فصل الربيع والوعدة يقيمها أحفاده المعروفين بأولاد سيدي عبيد وأغلبهم في بئر العائر أحد دوائر ولاية تبسة: وله ابنه " ذويب" هو الآخر ولي صالح قبره بجانب قبر والده².

¹PIERRE Castel, Tebessa, histoire et description d'un territoire algerien, Henry Paulin ,editeurs, Paris, France, tome 2 , 1904, pages.228,229,

² مقابلة مع الاخباري رقم (02): يوم 27 مارس 2015 على الساعة 15:00

3-2- الولي موسى البهلول : ضريحه في منطقة تسمى " وادهلال " محدودة شرقا بنقرين وفركان حدود ولاية تبسة وواد سوف، وغربا جارش وهو جد لعرش الزرامة الذي يضم قبائل منها: ولاد احمد بن علي – ولاد حمد بن عيسى – ولاد عمر – ولاد مبارك – والفراحنة¹.

3-3- الولي سعد بن نصر: أصله نايلي من ولاد نايل المستقرين في الجلفة وضواحيها، ويقول المخبر أن عرش أولاد سعيدان وهم من الشريعة يقولون أنه جدهم دون أن يحددوا طبيعة القرابة التي تربطهم به روحية أو قرابة دم، يتفرع عن هذا العرش بطونهم : ولا تومي – ولاد السمعي والسلطنية.

وهذا الولي ليس له ضريح بل خلوة فقط توجد في جبل خارج حدود المدينة يسمى "القارة".

3-4- الولي سيدي مسعود: له ضريح في قمة جبل الجرف على ارتفاع كبير جدا وهو جد لعرش الجرارة المعروفين بالشابية أصله من تونس من القيروان موطن الشابية: والمعروف عن الجرارة أنهم حفظة للقرآن.

3-5- ابراهيم بن شكر: له ضريح في عين ترويبا المعروفة اليوم ببئر مقدم ، ينتسب لهذا الولي: أولاد بويحي – ولاد جلال - ولاد شكر وكلهم من أب واحد اسمه " سي محبوب" لذلك يطلق عليه ولاد شكر مباشرة أو أولاد محبوب ابن الولي ابراهيم بن شكر.

¹ مقابلة مع الاخباري رقم (03): يوم 26 أوت 2015 على الساعة 10:00

4 -الولي علي بن حميدة في مدينة الشريعة:

لم نتحصل على وثائق رسمية سواء كتب أو مخطوطات تتحدث عن الولي علي بن حميدة سوى بضع أوراق دونها السيد "جدي معمر" وهو القائم على ضريح الولي والمسؤول عنه والذي قام ببحث ودراسة حول نسب الولي ونشأته والقبائل التي يحكمها وعائلته لذلك أدرجنا ما جاء في هذه الأوراق غير الرسمية التي تعتبر عملاً تطوعياً من طرف القائم باعتباره منحدرًا من هذا الولي وهو جدّه والذي تحدث عن:نسب الولي علي بن حميدة ،عائلته، نشأته والقبائل التي كانت تتبعه ¹.

4-1-نسبه الولي علي بن حميدة:

هو سيدي علي بن احميدة بن سعيد بن سيدي علي بن محمد بن خليفة بن موسى بن سيدي هلال بن محمد 1 بن محمد 2 بن خليفة بن مولاي علي بن يحيى بن راشد بن فرقان بن حساين بن سليمان بن أبي بكر بن مومن بن محمد بن عبد القوي بن عبد الحمان بن إدريس بن موسى بن إسماعيل بن محمد النفس الزكية بن عبد الله الكامل بن الحسن السبط بن الإمام علي كرم الله وجهه.

لكن المشهور عند النسابة أن سيدي علي بن يحيى من ذرية موسى الكاظم والذي في كتب الأنساب أن سيدي علي بن يحيى هو بن راشد بن فرقان بن حساين بن سليمان بن أبي بكر بن مومن بن محمد بن عبد القوي بن عبد الرحمان بن إدريس بن موسى بن إسماعيل بن مولاي موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط بن الإمام علي كرم الله وجهه وأم الحسين فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذا هو الصحيح.

وأما من نسب إدريس المذكور في هذه المشجرة إلى إدريس الأكبر ثم ساقه إلى إدريس الأصغر فليس بصحيح وربما كان توهما من السامع أو الناسخ فتناقل الناس ذلك وإنما عمود هذا النسب كاظمي حسيني مشهور عند النسابة المغاربة و المشاركة.

¹مقابلة مع الإخباري رقم (01): يوم 23 مارس 2015 على الساعة 21:00

وينتشر الحسينيون في عدة مناطق فتوجد فرق منهم بالمغرب و فرق بالجزائر مثل تيارت وما جاورها، وفي تونس بضواحي القيروان، كلهم ينسبون لسيدي علي بن يحي المذکور في هذه المشجرة فهو الجد الجامع لهم وعلى ضوء ما تقدم فإن سيدي علي بن احميدة دفين جبل الطباقة بالشريعة ولاية تبسة هو شريف كاظمي حسيني لأن نسبه إلى سيدي علي بن يحي .. مشهورة ومتواترة.

ولسيدي علي بن احميدة ستة أبناء أولهم جبارة بن علي ومنه تفرع أولاد جبارة، ثم موسى ومنه تفرع أولاد موسى، ثم أحمد بن علي ومنه تفرع أولاد أحمد بن علي، ثم عباس بن علي ومنه تفرع أولاد عباس، فهؤلاء أربعة أخوة لأم ولهم أخت تسمى فاطمة وتكنى " معيوفة " لأنها عافت رجال البرابرة وأنكرت رطانتهم فلم تتزوج حتى زوجها والدها بأحمد الساسي القادم من ناحية الزاب " بسكرة " وله من الأبناء الذكور أيضا عبد الله بن علي ومنه تفرع أولاد عبدالله، ثم محمد بن علي وتفرع منه الزرارفتوإنما سميوا بذلك لنزولهم بعد ذلك بجبل " زريف الواعر " فكانت شهرتهم إلى الآن وعلى ما تقدم فأبناءه الذكور ستة منهم أربعة أخوة لأم واثنان أخوة لأم وبنتا واحدة هي أخت الأربعة فهؤلاء الستة هم عرش أولاد سيدي علي وأما أبناء فاطمة " معيوفة " فهم أبناء أحمد الساسي وينسب العرش إليه فيقال أولاد ساسي وينتسبون إلى أولاد أحميدة عن طريق الأم¹.

4-2- نشأة الولي علي بن حميدة:

يقال في أدب المشافهة أن سيدي علي بن محمد هو أول من خرج من ناحية الغرب الجزائري ودخل المغرب وأقام بـ "تافيلالت" وأخذ عن علمائها ثم عزم الرحلة من جديد فدخل مع العرب العائدين من المغرب إلى الجزائر رفقة سيدي عثمان الدراجي ومن معه، وبعد وصولهم إلى الحضنة واصل سيدي علي بن محمد طريقه إلى حاضرة القيروان ثم استقر بـ "مساكن" التي أقام بها وقد خلف سيدي علي هذا ابنا واحدا يسمى سعيد فنشأ وذاع صيته بين القبائل وخلف بعد وفاته كل من سيدي احميدة،

¹مقابلة مع الإخباري رقم (01): سبق ذكرها.

وتعني باللسان التونسي والجزائري أحمد الصغير وسيدي سعيدان فحميدة وسعيدان أخوان لأب هو سيدي سعيد بن علي بن محمد فلما أعقب احميدة وسعيدان وأعقب أبناهما أطلق عليهم أولاد سعيد فلما مات سيدي سعيدان كفل أبناءه سيدي احميدة فلما ذاع صيت سيدي علي بن احميدة وبخاصة بعد نزوحهم من مساكن إلى هذه المضارب أطلق على الجميع شهرة أولاد احميدة فهي كذلك إلى يوم الناس هذا وأما سيدي سعيدان فقد خلف ثلاثة أبناء ذكور أعقبوا جميعا ومن أصغرهم جميعا حفيده سيدي سعد بن نصر بن سعيدان دفين " قيبر " الذي استشهد على يد الأتراك حيث كان قائدا على جيش عبد الصمد الشابي أيام قيام دولة الشابية، وكان ذلك بعد واقعة "باطن القرن" الشهيرة التي انتصرت فيها جيوش الشابية، فهاؤلاء وأولئك جميعا يطلق عليهم إذا اجتمعوا اسم قبيلة أولاد احميدة وهم على سبيل الحصر كل من أولاد سي علي - أولاد سعيدان - أولاد ساسي ، وينقسم كل عرش من هؤلاء إلى عدة عشائر كما هو معروف.

وتنسب هذه القبيلة إلى قبيلة اللمامشة البربرية الكبيرة حيث وضعوها أثناء التقسيم الجغرافي ضمن بطن البرارشة بعد أن قسموا الأراضي على أساس عشائري وكان ذلك قبل النصف الثاني من القرن 19 وإنما ضمهم أحد " القياد " إلى فرق اللمامشة تزلفا لأسياده ولزيادة راتبه حيث يرتفع كلما ارتفع عدد أفراد القبيلة التي يحكمها.

والحقيقة التي لا مرأى فيها أن القبيلة الكبرى للمامشة هي عبارة عن أخلاط من عرب هلال بن عامر وشاوية اللمامشة وعرب سليم وغيرهم من فرق الأعشاش فمن المستحيل أن يثبتوا أن اللمامشة ينحدرون من بطن واحد، وعلى هذا فالقول بأن علوان ورشاش وبريش أخوة لأب في زعمهم بعيد جدا عن الواقع فقد قسموا اللمامشة إلى ثلاثة بطون كبيرة ه البرارشة والعلالونة وأولاد رشاش وإنما نسجوا على هذه التسميات أسماء للرجال لأن الشيوخ لازالوا يقولون بأن العلالونة هم سكان الأعالي ومنها جاءت هذه التسمية يعني سكان الجبال¹.

¹ مقابلة مع الإخباري رقم (01) : سبق ذكرها.

ثم البرارشة وتعني سكان البراري بمعنى السهول بلغة التداول الدارجة ثم أولاد رشاش وهؤلاء نسبهم مشهور ذكره ابن خلدون وهم من عرب هلال بن عامر وبذلك تبطل ادعاءات القيادة ومقارباتهم. وإنما اللمامشة أخلاط كونوا ما يشبه الكنفدرالية تحت حكم الشابية وكانو من قبل مع قبائل الأعشاش بجبل ششار.

والمشهور في تلك الحقبة أن الأعشاش ينتسبون إلى العش بن سليمان بن محمد اليربوعي بن حنظلة بن مالك بن زيد بن مناة بن تميم بن مرة بن أد بن طابخة بن إلياس بن معز بن نزار بن معد بن عدنان.

وعلى كل حال فأولاد احميدة ينسبونهم إلى اللمامشة عن طريق الجغرافيا وعن طريق ما عرف بالصف وبالنغرية، أما عن طريق النسب فهم عرب أشراف ليس فيهم من يعرف اللهجة الزناتية " الشاوية " وأعرافهم وتقاليدهم بعيدة عن تقاليد وأعراف البربر.

ولد سيدي احميدة بن سعيد حوالي سنة 1526م (932 هـ) وبمولده كانت السلطنة الحفصية قد آلت للسقوط بعد أن تولى أمرها السلطان حسن بن محمد الذي خلف أباه على العرش الواهي.

الولي علي بن احميدة صوفي المشرب قادري الطريقة دامت خلوته بجبل الشابور بالطبقة 12 عاما كان كثير السخا وهو من رجال الصوفية الواقفون عند الحدود الراقون في معارف الجود المتأدبون بآداب التنزيل، قرأ على والده ومشايخ عصره وفد إلى هذه الديار بعد أن طاف بأرض الجريد واتصل بزوايا " توات " ثم استقر بهذه النواحي التي كانت أرضا وحشية تمر بها عرب هلال وتتعهدها قبائل الشاوية، وفد سيدي علي بن احميدة مع نسائه وأهل بيته وأبناء عمه سعيدان فأقاموا بجبل الطبقة وشيدوا به زاوية السبيل حيث كانت ملجأ المنقطعين وراحة الحجاج والمسافرين ومنارة للقرآن الكريم ، دمرت على الأرجح إبان الحرب الدائرة بين العثمانيين والإسبان من جهة وملوك بني حفص من جهة أخرى¹

¹مقابل مع الإخباري رقم (01): سبق ذكرها.

ولاتزال أطلالها على مقربة من الضريح المشيد على مشهد سيدي علي بن احميدة إلى يوم الناس هذا. وقد عثرنا على قطعة شعلاية لأحد الزوار يقول فيها حينما وقف على تلك الأطلال والمشاهد مخاطبا سيدي علي بن احميدة :

يا سيدي هيجت شوق فؤادي والحب أرق غفوتي وسهادي.

حاشا لقاصدك الرجوع بخيبة يا هاشمي الأصل والأجداد.

هذا مقامك سيدي وكتابك ولوائك العلوي عنك ينادي

إني أتيتك يا علي وما أنا إلا فتى من معدن الأحفاد

قم سيدي إن القبيلة هاجرت وتفرقت شيئا على الآباد

والذكر والتسبيح هاجر بغتة من بعد ما قد سافروا أسيادي

إذ زواياك هنا مهجورة والخلوة أطلالها كرماد

والمعبد المشهور أصبح موحشا لم يبق منه سوى ربي الأوتاد

كانت هنا حلق يزاحم بعضها بعضا وكانت قبلة الزهاد

أسفي على الشابور كم من عابد أم الصلاة به مع العباد

لعب الزمان به فما من قائم إلا على طلل من الأمجاد

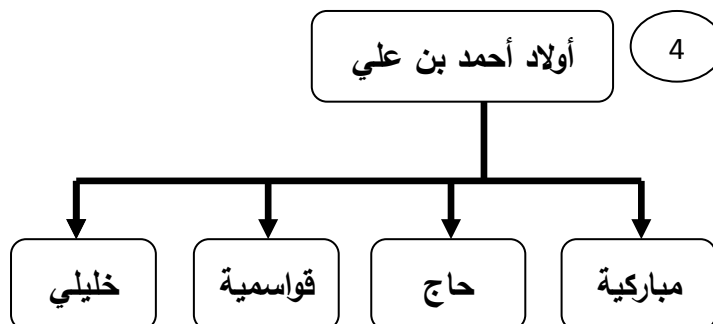
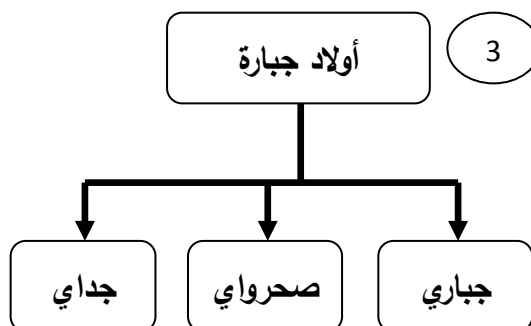
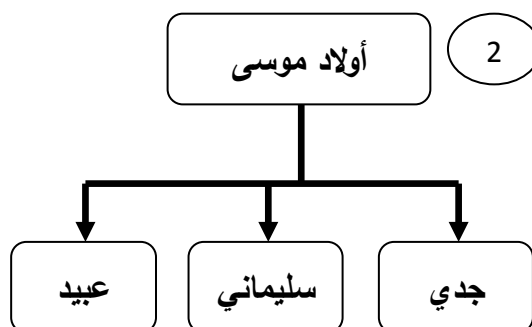
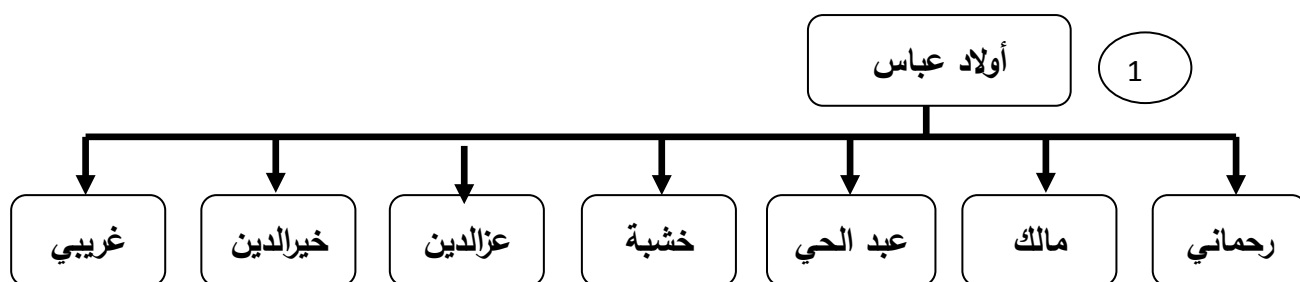
وخلاصة القول أن قبيلة أولاد احميدة قبيلة هلالية نسبة إلى هلال بن محمد¹ بن محمد 2 وليس هلال بن عامر، وهي ذات أصول عربية شريفة لثبوت نسبها المتصل بسيدي علي بن يحي هذا الأخير الذي يتصل نسبه بالإمام علي كرم الله وجهه، وقد اندمج هؤلاء باللامامشة بعد نزوح الأجداد الأوائل إلى هذه النواحي حيث كانوا أحلافا لهذه القبيلة (اللمامشة) منذ زمن بعيد حتى أنهم يعدون منهم¹

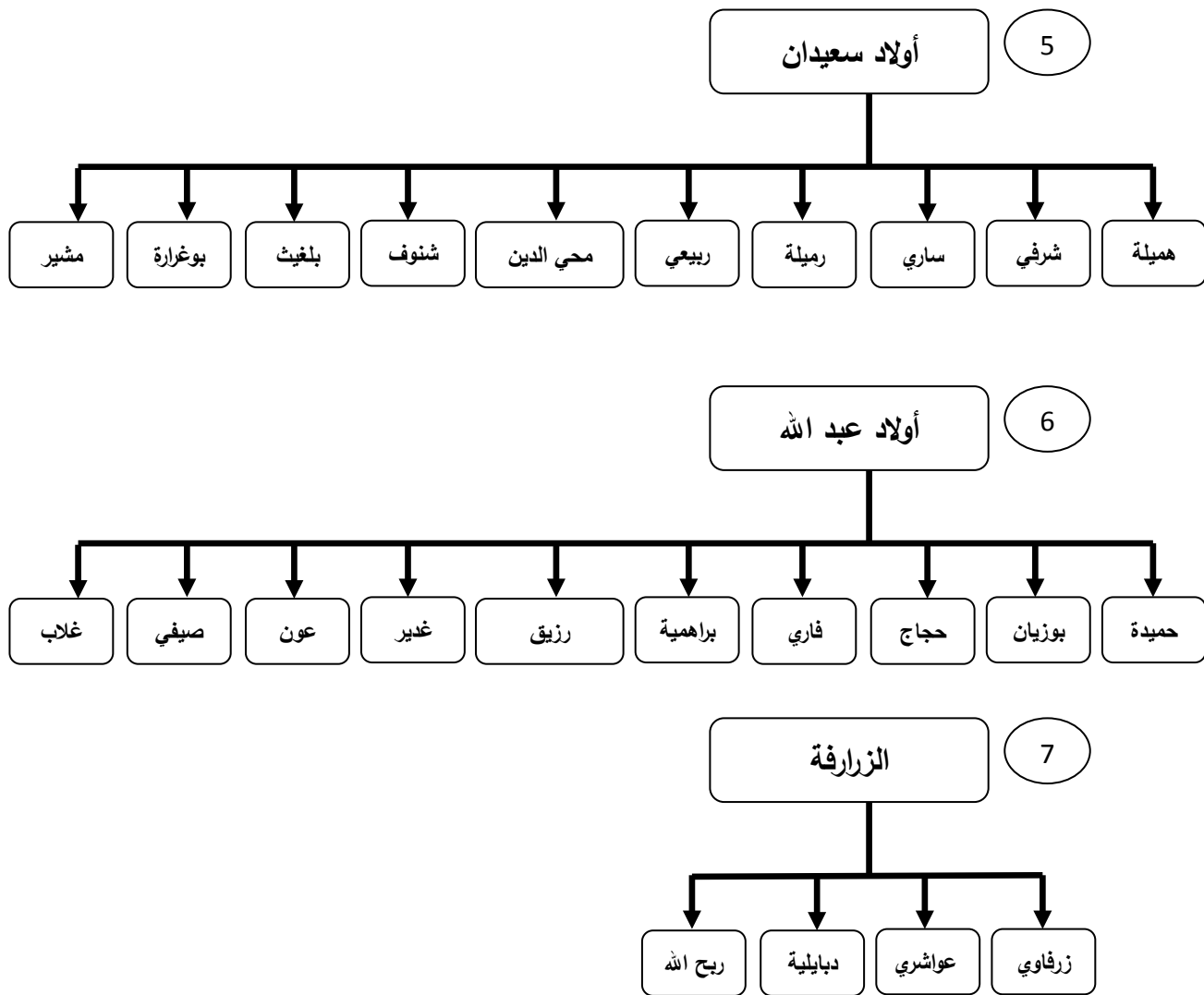
¹مقابله مع الإخباري رقم (01) : سبق ذكرها.

ولما كانت قبيلة اللمامشة في خصام دائم وحرب دائمة مع جميع القبائل التي تحيط بمحيطها الجغرافي كان لأولاد حميدة حلف قوي مع اللمامشة فحاربوا إلى جانبهم جميع أعدائهم إلا قبيلة أولاد سيدي عبيد فإن أولاد حميدة لم يشاركوا اللمامشة في غزوها بل إنهم يحمون قوافلها الداخلة والخارجة منتونس بينما شاركوا في الغارات الوقائع على جميع القبائل الأخرى لاسيما قبيلة الحراكا .

وانطلاقاً من كون رأي الاخباري في العمل الأنثروبولوجي يؤخذ على أنه استثنائي لا غير فقد خصصنا مقابلات مع المبحوثات للاطلاع على معرفة المجتمع بهذا الولي فوجدنا أن أغلب المبحوثات اللواتي يفوق سنهن الخميسن وهن قليلات في بحثنا فالمبحوثة رقم (02) تقول: " الشريعة فيها عرش اللمامشة أكبر عرش ومعظمهم من جدي علي بنحميدة هو الولي تاعنا وجدنا وأصلنا منو، يقولو هو أصلو مغربي من الأدارسة وعالم في علوم الدين، ويتبع المذهب المالكي، كان عندو زوز نسا، الأولى جاب منها عبد الله وهو ولدو المفضل والثاني زريف والطفلة اسمها معيوفة، أما المرا الثانية جاب منها عباس وعبدالجبار وأحمد وموسى وسعيدان، هذوما اليوم هو العروش نتاع اللمامشة المعروفين فالشريعة وكل عرش فيهياسر ألقاب، وبنتمو معيوفة تزوزها بواحد جا من جهة بسكرة أسمو الساسي وجابت خليفة اليوم عند عرش أولاد خليفة¹، وقد فصل الاخباري رقم (02) في كل الألقاب التي تنتمي لأحفاد الولي علي بن حميدة بقوله أن أباء علي بن حميدة 7 ذكور وأنثى الأبناء الذكور تفرعت عليهم ألقاب العروش الكبيرة في الشريعة وهم كما يلي حسب الاخباري:

¹ مقابلة مع الاخباري رقم (02): سبق ذكرها.



الشكل رقم (04): العروش المنتسبة للولي علي بن حميدة في الشريعة¹¹ الشكل رقم (04): مخطط يحدّد ألقاب العروش المنتسبة للولي علي بن حميدة عن مقابلة مع المبحوثين رقم (02) سبق ذكرها.

5- المجال الضرائحي بين جغرافيا المقدس واستمراريته القداسة رمزيا:

إن الحديث عن المجال الضرائحي أمر يفتح الكثير من التشعبات لأن مفهوم المجال لا يحتكر على المكان فقط، بل هو مرتبط بقداسة تفوق الجانب المكاني إلى قداسة ذات أبعاد رمزية تتجلى تارة في الضريح كما كان تمثيلي والمقدس، وفي الممارسات الطقسية الترمزية للقداسة وتنعكس من خلالها هذا ما عملنا عليه في مجتمع بحثنا حيث ركزنا على ضريح الولي "علي بن حميدة" وقداسته كما كانت تقام فيه الكثير من الممارسات والطقوس المقدسة.

5-1- المفهوم الأنثروبولوجي للضريح كرمز قداسي:

يعتبر المقدس أحد أهم مجالات الأنثروبولوجيا الدينية ولأنه يشكل جوهر الاعتقاد الديني ويتمظهر المقدس واقعا في المجال والزمان والإنسان¹ هذا الثلاثي الذي يبين بوضوح الولي متمثلا في الإنسان والمجال هو الضريح والزمان هو استمرارية وساطة الولي من خلال الممارسات الطقوسية في شكل رمزي قداسي.

بالنسبة لعلاقة المكان بالمقدس فيعتبرها "درمنغن" أحد المفاتيح الأساسية المؤدية لفهم مختلف أشكال تمظهرات هذا المقدس وتجسده، أي أن الممارسات هي التي تجسد هذا المقدس.

لقد عقلن الإسلام المقدس وجعل مصدره الله الوحيد فأصبحت القداسة حكرا على العالم السماوي أما العالم الدينيوي فهو عالم الحدس، وبذلك فإن الأماكن والأشياء الأرضية لا تستمد قادستها من شيء إلا من كونها ذات علاقة مع السماء وبذلك وجب وجود خزانات أرضية للقداسة السماوية، وبذلك وجود نفحات قدسية كالأضرحة لذلك أطلق "درمنغن" على الأضرحة تسمية خزانات للقداسة السماوية².

¹ عبد الغني منديب: مرجع سبق ذكره، ص79.

² نفس المرجع، ص، ص 45، 46.

إن استمرارية المقدس هي جوهر المعتقدات والممارسات الدينية الشعبية بالمجتمعات المغاربية إذيري "درمنغن" Dermengan أن نفس المكان المقدس يمكن أن تتعاقب عليه معتقدات تنتمي لحقب تاريخية مختلفة أن الكهوف والأشجار المقدسة والينابيع المائية وبعض الأضرحة في المغرب، كانت هذه الأماكن هي استمرارية لممارسات وثنية قديمة تحولت لأماكن مقدسة لدى اليهود عند انتشار ديانتهم، وتحولت لأضرحة أولياء مسلمين بعد دخول الاسلام يرفض "درمنغن" فكرة أن بقاء هذه الممارسات هو عدوى بالمفهوم المرضي أو بقايا بمعنى الفضلات غير المجدية أو انحرافات لديانات أصيلة بل يجب أن نرى فيها استمرارية لتقليد أساسي عبر الأشكال المتعاقبة بمعنى شهادة على حاجة وضرورة واحدة ورؤية واحدة.

يعني "درمنغن" باستمرارية المقدس أن يكون المكان المقدس من الممكن أن تتعاقب عليه معتقدات تنتمي لحقب تاريخية مختلفة وهذا ما يعكس فكرة الرواسب والبقايا التطورية.¹

لكن لسنا بصدد الحديث عن استمرارية المقدس من خلال إعادة تكريس المكان لمعتقدات أخرى لأن الكثير من الأضرحة وهي أماكن مقدسة لا تصدق عليها هذه المقولة حيث ظهرت حديثاً مثل ما هو الحال بالنسبة لضريح "علي بن حميدة" محل الدراسة بل نقصد تلك الاستمرارية الرمزية للممارسات الطقوسية عبر أجيال وأجيال رغم أن هذه الممارسات لم تبق على حالها كما كانت في بداياتها حيث تأكلت منها أمور وظهرت أمور أخرى حسب ما تقتضيه ضرورات المجتمع والأجيال، هذا ما سنذكره لاحقاً في عنصر الممارسات الطقوسية في حضرة الضريح كمكان مقدس.

وقد عبر "جاك بيرك" عن نوع ثاني من المقدس أطلق عليه المقدس المسجد وهو المرتبط بعبادة الأولياء وأضرحتهم وقد ربط "جاك بيرك" بين تقديس الأولياء والعوامل الاجتماعية والاقتصادية، حيث عدد مجموعة الوظائف التي توكلها الجماعة للأولياء ضمن نسق منسجم من المعتقدات والقيم.²

¹ عبد الغني منديب: مرجع سبق ذكره، ص 46، 47.
² نفس المرجع، ص 48.

2-5- ضريح الولي علي بن حميدة:

إن تاريخ إنشاء ضريح الولي بمنطقة الشريعة مجهولاً فقد نشأ الولي زاوية في مكان شرق الشريعة يسمى " الطباقا " تبعد عن المدينة 9 كلم شرقاً وقريبة من جبل يسمى جبل الشابور، كان يعلم القرآن في هذه الزاوية وي على ارتفاع متوسط من الأرض وبعيدة عن حركة الناس وفوضى المدينة، لم يبق اليوم للزاوية من أثر سوى أطلال اندثرت اندثاراً شبه كامل وبقرب الزاوية لمسافة أمتار يوجد ضريح الولي " علي بن حميدة " وهو عبارة عن بيت مكون من غرف كل غرفة بابها موجه في اتجاه بالمقام توجد قبتان خضروان والبيت مطي بطلاء أبيض أول غرفة على من الاتساع يتوسطها تابوت الضريح بأثواب خضراء مطرزة وحوله سياج معدني لغرض الحماية وتعلوها أعلام يغلب عليها اللون الأخضر وفوقه فانوس رائع من الطراز المشرقي وحول التابوت شمعدانات كثيرة مليئة بالشموع المنارة وعند قدمي التابوت توجد مبخرة تقليدية من الطين وفي بقية أركان الغرفة توجد أفرشة صوفية ومكتبة مليئة بالمصاحف والشموع والعطور والأبخرة المتنوعة كما يوجد إناء مخصص لماء الشرب يشرب منه الزوار والجدير بالملاحظة أن هذه الغرفة فيها 6 نوافذ صغيرة مغلقة موزعة على كامل اتجاهات الغرفة.



صورة رقم (01) : مقام الولي علي بن حميدة

يقوم على خدمة الضريح القائم الرئيسي السيد " معمر جدي " ساكن بمدينة الشريعة بالإضافة إلى خادمين اثنين أولهما السيد لعبيدي الهادي وثانها السيد جدي الظاهر مع العلم أن القائمين الاثنين يطلق عليهما تسمية شعبية و هي الشاوش¹.



صورة رقم (02) : ضريح الولي علي بن حميدة

بالإضافة لغرفة الضريح والتابوت توجد غرف أخرى مخصصة للوعدة أو ما يطلق عليه في مجتمع البحث الزردة وأخرى مخصصة للحضرة أي حفل الزردة وأخرى مخصصة لجلوس المترددين واحتمائهم من البرد و الحر واشتراكهم في الذكر والطقوس، كما توجد مقبرة صغيرة على يمين المقام مدفون فيها الابن الأكبر للولي علي بن حميدة وهو عبد الله المذكور سابقا كما دفن الكثير من الأحفاد بتوصية منهم في هذه المقبرة كما لاحظنا أن هناك قبر لميت لا تربطه علاقة بالولي " علي بن حميدة " قرابة الدم، وأوصى في موته بدفنه قرب الضريح أي أنه يعتبره جده الروحي.

¹ مادة إثنوغرافية تم جمعها من الميدان بتاريخ: 25 مارس 2015 على الساعة 10:00
07 أبريل 2016 على الساعة 10:30
25 أبريل 2016 على الساعة 16:00

وعلى بعد أمتار قليلة من المقبرة وصعودا لهضبة متوسطة العلو توجد ثلاث جدران مصنوعة من حجارة صغيرة ومتوسطة الحجم على شكل حلقات يبلغ طول الجدار 40 سم على الأقل ونصف قطر الحلقة يقارب المتر يقول الإخباري رقم (03) أن الحلقة هي "خلوة" وهي خلوات وكل واحدة من هذه الخلوات منسوبة لشخص فالخلوة الأولى كبيرة نوعا ما مقارنة بالاثنتين الأخريين وتسمى خلوة "سيدي بن وازن" كان خادما للولي أما الخلوة الثانية فهي لشيخ علم "محمد خلفاوي" من لقب بوخالفة والخلوة الثالثة لـ "احمد جدي الشلوش"¹.



صورة رقم (03) : للخلوة رقم 01 من الخارج.

¹ مقابلة مع الإخباري رقم (03)، يوم 07 أبريل 2016 على الساعة 11:00



صورة رقم (04) : للخلوة رقم 01 من الداخل

3-5- القائم على خدمة الضريح:

سبق وأن ذكرنا أن الضريح يقوم عليه السيد "معر جدي" من أحفاد الولي كقائم رئيسي والسيدان لعبيدي الهادي وجدي الطاهر كشاوش أول وشاوش ثاني يقدمون خدمات متنوعة منها المتعلق بالمكان المقدس في حد ذاته بتجديده وإعادة ترميم القديم منه وتنظيفه وطلاء جدرانه وإعادة خياطة غطاء التابوت وتجديد الأعلام وهناك خدمات متعلقة بالوعة وإعداد الوليمة والتبرع بالأموال وهناك خدمات متعلقة باستقبال المترددين سواء في أيام الزردة أي الوعة أو الأيام العادية¹.

روى الإخباري رقم (03) وهو الشاوش "العبيدي الهادي" كيفية التحاقه بخدمة الضريح والولي إذ قال: "كان الضريح في حالة يرثى لها فتوجهت مباشرة لشخص اسمه سي لمين الجريدي معروف جدا في منطقة الشريعة ومن أبرز أتباع هذا الولي وهو عالم في الدين وحافظ لكتاب الله، أخبرت بحال الضريح الذي كان محطما والبيت مقتلع السقف فأمرني

¹ مقابلة مع الإخباري رقم (04)، يوم 07 أبريل 2016 على الساعة 10:30.

بخدمة الضريح لكنني لم أكن على قدر المسؤولية فلم أستطع الالتحاق بهذه الخدمة لكنني اتفقت معه على تشييد الضريح وإعادة ترميمه فأعدت بناء السطح من جديد وجددت التابوت وأخطت كسوة حريرية خضراء للتابوت ثم أقمنا زردة في 1990.

وبعدها بأيام رأيت جدي علي بن حميدة في حلمي، فكانت عبارة عن إشارة لي باستلام مفاتيح المقام ومن يومها اكتسبت خدمة هذا الولي الصالح جدي إلى يومنا هذا¹.

مما يعني أن هذا القائم اكتسب خدمة الولي عن طريق الحلم وهنا ما سنتطرق له في علاقة الحلم بالأولياء، أما القائم على خدمة الولي الثاني فهو السيد "جدي الطاهر" الذي أقرّ بأنه ورث خدمة الولي من والده المعروف بأحمد الشاوش، والسيد الطاهر هو ابنه الأكبر، ويقول أن أول قائم على الضريح هو "الحاج خريف جدي" وهو حافظ للقرآن رحمه الله قائم على الضريح قبل الاستقلال إلى غاية الثمانينات الذي خلفه المرحوم "أحمد جدي" المعروف في الشريعة بأحمد الشاوش، والذي أورث ابنه الأكبر جدي الطاهر القيام على خدمة الضريح².

5-4- بركة وكرامات الأولياء كهرباء روحية للمؤمنين:

يسود الاعتقاد في الأولياء باعتبارهم متميزين وغير متساوين مع البقية فيتحولون لوسطاء يتوسطون للأفراد في قضاء حاجاتهم بكل أنواعها عن طريق الكرامات التي تمثل عنصرا مساعدا للمريدين والمؤمنين لتخليصهم من مشاكل الحياة وتعقيداتها³، فالكرامة لها معاني متعددة أشهرها البركة حسب ما أقره "محمد زوزيو" في كتابه "ظاهرة تقديس الأولياء" بحيث يعتبرهما نفس الأمر، وحسبه يعتبر مفهوم البركة في أفريقيا الشمالية عنصرا مقدسا يفيض عن الولي وينفذ من خلال كل ما يستعمله سواء ملابسه أو غذاؤه ويبقى ملتصقا بالولي وأشياءه الخاصة حتى بعد موته، وهو رمز للنجاح والشفاء.

وقد اعتبر الفقهاء المسلمون البركة أمرا خارقا للعادة، والكرامات هبة من الله للتقي الفاضل كمكافأة له على حسن سيرته.

¹ مقابلة مع الإخباري رقم (03)، يوم 23 أبريل 2016 على الساعة 16:00.

² مقابلة مع الإخباري رقم (04)، سبق ذكرها.

³ محمد الناصر صديقي: مرجع سبق ذكره، ص147.

ومصطلح البركة من التبريك، في الوقت الذي تعني فيه البركة تلك القوة المخصصة التي ينقلها الأب إلى أبنائه برضاه عنهم، ويرى "أحمد أمين" أن البركة نعمة ربانية وفضل من عند الله يمنحه لبعض الأفراد المختارين بسبب حسناتهم¹.

وشكل موضوع البركة محورا هاما إهتم به الأنثروبولوجيون بالدراسة والتحليل إذ عمل "ألِفُور جيرتز" على الولي "اليوسي" في المغرب ومن خلاله توصل إلى كون البركة هيلست مجرد مفهوم ديني بلهي عقيدة دينية بأكملها وهي تعني أن المقدس يتجلى في العالم كهبة إلهية وقوة يختص بها أناس معنيون دون غيرهم والولي يمتلكها بداية من خلال انحداره من قرابة الرسول صلى الله عليه وسلم².

كما تعني البركة: " كل أشكال الوفرة من ثراء مادي، صحة، عافية، قناعة، حظ وفير، اكتمال، توافر الخير..." وقد أطلق " جيرتز " على البركة إسم الكهرباء الروحية والتي تمثل: " تجسيدا للإرادة الإلهية وتبريرا لوقوع أحداث أو عدم وقوع أحداث أخرى " كما يعتبرها " ديل ايكلمان ": " هيمنة لقوى الغيب على الأمور الدينيوية داخل النسق الاجتماعي "³.

إن الأولياء يمتلكون القدرة على قهر الأرواح الشريرة وجلب الخير لمن يرضيهم ويلحقون الشر بمن يسخطهم من الناس لأن لديهم البركات التي اكتسبوها بفعل تقربهم من الحضرة الإلهية خلال زمن اسمه " بكري " وهو زمن ليس بالضرورة سياقي تاريخي مدقق، وبذلك امتلكوا القدرة على الوساطة بين البشر والإله لقضاء حاجاتهم وموتهم البيولوجي لا يعني انتهاء وظيفتهم أو انقطاع علاقتهم بهذا العالم أو انتهاء بركتهم بل يظلون أحياء رغم اختفاء أجسادهم ويتوسطون وتبقى بركتهم⁴.

فالولي الصالح هو الأقدر على خرق العادي وفقا لما تؤسسه الكرامة ، ووفق ما تم تواتره تاريخيا فإن كل صعب يتيسر على عتبات ضريح، فالأولياء قادرون على تغيير مجرى الحوادث وتأثيرات الأشياء، يشفون الأمراض المستعصية التي عجز الطب عن شفائها

¹ محمد زوزيو، مرجع سبق ذكره، ص 153.

² عبد الغني منديب: مرجع سبق ذكره، ص 59.

³ نفس المرجع، ص 123، 124.

⁴ نفس المرجع، ص 149.

ويصاحبون الجن ويروضون الحيوانات المفترسة¹. هذا ما عبرت عن المبحوثات واتفقن تقريبا كلهن حوله بالمبحوثة رقم (07) تقول فيما يخص كرامات الولي: "الولي الصالح ما يكونش ولي غير بالكرامات لي عندو، كي تصعب حاجة يسهلها ولي مريض يشفيه، تبانكراماتو كي نطلبوه وكل ولي عندو كرامات كان لي يطوي لرض وكاين لي يعاشر الوحوش كل واحد عندو كراماتو معروف بيهم"² من خلال ما قالتها هذه المبحوثة وما شابهه من أقوال بقية المبحوثات فإنها تقر بوجود وجود كرامة للولي الصالح ودونها لا ولاية له، أي أنها تجعل الكرامة شرطا من شروط الولاية وقد أعطت أمثلة عن كرامات كإشفاء المريض وتيسير الأمور الصعبة كما أقرت بأن لكل ولي كرامات يعرف بها.

تمثل الكرامة شرطا لقيام الولاية تبرهن استحقاق هذه الولاية للولي من جهة بل وتكسبها مصداقيتها لأن قضاء حاجات الناس وتيسير أمور حياتهم هو الذي دفعهم للجود لهذا الولي، وتبقى تدع الكرامة أمر مرتبط بالولي في حد ذاته إذ لكل ولي كرامة أو كرامات ربما الأصل فيها هو تلك الرتب التي يكتسبها كل ولي فعلى في الرتبة تظهر الكرامة التي ترتبط بفعل الخير ودرء الشر.

5-5- كرامات الوالي عي بن حميدة :

بالنسبة للوالي الصالح محل دراستنا فله كرامات أبرزها كرامة تاريخية يتحدث عنها أغلب أفراد مجتمع البحث حيث قال الاخباري رقم (03) أنه : "في فترة الاستعمار كانت الزاوية تدرس القرآن وكان في الشريعة ضابط أصدر أمر بإلقاء قنبلة من طائرة على الضريح والزاوية وفي القوت الذي قربت الطائرة لجبل الشابور تفتحو القنب في إثنين وخرج منهم مدفع وقنبل الطائرة بقذيفة نحاسية طيحت الطائرة في جبل الشابور وهذي الحادثة عارفينها الكل وكاين لي حضر ليها وبقت القذيفة فالجبل حتى اختفت والطائرة حتي هي، هنا كرامة جدي علي كي نغر على الزاوية وغضب من ظلم الاستعمار"³.

¹ عبد الرحيم العطري: مرجع سبق ذكره، ص، 39.

² مقابلة مع المبحوثة رقم (07) سبق ذكرها

³ مقابلة مع الاخباري رقم (03) سبق ذكرها

أي أن كرامة الوالي علي بن حميدة ظهرت من خلال روح حميته وغضبه من الاستعمار الذي عزم على قذف الزاوية والضريح بالقنابل فخرج مدفع من أعلى سطح الصقار بإنفتاح القبتين ورمى الطائرة من أعلى جبل الشايبور بقذيفة نحاسية أسقطتها بها في الجبل وبقيت الطائرة والقذيفة لوقت من الزمن في الجبل ولا نعرف كيف اختفت، أما الكرامة الثانية التي استمرت حتى قبل سنوات فقط في حفيدة الوالي الصالح علي بن حميدة حيث يقول نفس الإخباري: "كاين معيوفة بنت جدي علي عندها بنتها تظهر فيها كرامة، كي تتغشش لون لباسها مهما يكون أبيض أحمر أزرق مزركش يتحول للأصفر النحاسي، وعند حفيدة أخرى أسمها مالية ماتت من وقت قريب كانت تعرف الزاير لدارها علاش زارها قبل ما يهدر"¹ والمقصود أن للوالي الصالح حفيدة من ابنته معيوفة، عندما تنزعج بشدة يتحول لون ملابسها إلى الأصفر النحاسي أما الحفيدة الثانية مالية وهي متوفية منذ فترة قصيرة فتقرأ زارها وتعلم سبب قدومهم لها قبل أن يتفوهوا بأي كلمة.

أما بالنسبة للمبحوثات فقد أوردت الكثير منهن كرامات أخرى ظهرت لهن بعد زيارتهن لضريح الوالي علي بن حميدة كالشفاء من العقم والصرع و زواج العانس سنذكرها عند التعرف لأسباب الزيارة.

والبركة حسب المتصوفة وهي: " ثمرة غيبية من ثمرات العمل الصالح وهي سر إلهي وفيض زاده تعالى ، وبها يحقق الله الآمال وينفع السوء وتفتح بها مغالق الخير من فضله ، فهي لون من الرحمة والفضل الإلهي والخير الشامل والفائدة واللفظ الخفي ويعتبر إنكارها إنكارا لحقيقة قرآنية إلهية" وللبركة نمطين البركة المكتسبة والشخصية والبركة المتورثة، هذين النمطين اللذين لهما علاقة بمفهوم الكاريزما، التي تمثل قوة خارقة للمعتاد وهي حاجة دائمة لإثبات وجودها من طرف الشخص المتمتع بها أمنا البركة فيمكن أن تكون في شخص دون أن يعرف، وليست سببا في إقرار الجماعة بسلطته الدينية وطاعتهم له أو إتباعه عكس الكاريزما التي يشترط لوجودها في الشخص أن يقوم بأعمال حتى يحظى بإقرار جماعته بسلطته.

¹ مقابلة مع الإخباري رقم (03) سبق ذكرها.

والجدير بالذكر أن التبرك عند الكثيرين بالأولياء يكون فقط لآل البيت لكن البركة لا تقتصر على الإنحدار من نسل الرسول صلى الله عليه وسلم بل هي نتيجة للعبادات والطاعات وأعمال الخير لذلك فهي صفة مكتسبة وصفة قرآنية.

والبركة يحكمها مبدأ معروف في الفكر الإسلامي قال عنه أبو جامد الغزالي أنه إذا حق دخول النار على طوائف من المؤمنين فإن الله تعالى بفضله يقبل فيهم شفاعاة الأنبياء والصديقين بل وشفاعة العلماء والصالحين، وكل لمن له عند الله تعالى جاه وحسن معاملة ، فإن له شفاعاة في أهله وقرابته وأصدقائه ومعارفه".

وللتبرك قواعد سنذكرها لاحقا مع النذور القرابين والأساطير والوعدة.¹ وقد وردة في مجتمع البحث ان البركة هي نعمة ورحمة يرزقها الله لعباده الصالحين إن تقول المبحوثة رقم (15) : " البركة نعمة ورزق ورحمة من عند ربه سبحانه يعطيها للخلق لي يحبهم تلقاها في ولي صالح وفي إنسان عادي المهم يكون يخاف ربي ومومن وما يظلمش ومتقي وهي زيادة بالصحة والروق والذرية الصالحة وفعل الخير"².

فالمبحوثة ترى في البركة نتيجة ومكافأة ربانية للإنسان الورع امنتي وهي ليست حكرًا فقط على الأولياء الصالحين.

أما المبحوثة رقم (04) فتقول : "البركة تنزل على الإنسان من السماء خاصة الأولياء ومدعي الخير لي تدعيلو أمو ببركة الولي الصالح نحن نقولو بركة سيدي عبيد وأهل ربي يحضر معانا فالدعوى وتلحقنا براكثو"³، أي أن البركة شأنها شأن الأقسام مقسومة من الله لعباده وتقول أنها وهم الأولياء والشخص الخير تتدعو له والدته ببركة الأولياء تدعو ببركة الولي سيدي عبيد ومعه الأولياء الآخرون ودعاء بركته يلحث البركة بمن دعلا له به.

إن المبحوثات يجمعن تقريبا على أن البركة هي ثواب للإنسان الخير وتتحقق للإنسان إما نتيجة ما يقوم به من خير أو من خلال للدعاء له ببركة ولي صالح معين وهنا نلاحظ ان حتى البركة في حد ذاتها تحتاج لوساطة صاحبها حتى تلحق بالإنسان المستفيد من الإدعاء

¹ منال عبد المنعم السيد جاد الله: مرجع سبق ذكره، ص، ص: 146-148.

² مقابلة مع المبحوثة رقم (15): يوم 22 أوت على الساعة 18:00

³ مقابلة مع المبحوثة رقم (04): يوم 27 جويلية 2015 على الساعة 21:00

بها له، فهي خاصية وميزة للولي وتعطي من خلال توسط لهذا الولي في حد ذاته حتى يلحقها بإنسان من الممكن أنه بار بوالديه أو فعال للخير بشتى أنواع أفعال الخير.

فالولي هو عبارة عن وسيط بين عالم البشر والعالم العلوي المطلق¹.

يرى "ديل إكلمان" أن البركة هي نواة الاعتقاد وأهم أسس ومركزاته حيث تستعمل كقوة خفية ونعمة إلهية لتفسير الأحداث سواء كانت عادية أو خارقة ، فهي عند البعض مبرر للحياة المرفهة لدى غيرهم ، كما تضيف معنى على وقوع أحداث دون أخرى، فقد ذكر "ديل إكلمان" أن البركة رمز يجسد هيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي المغربي في الوقت الذي يرى "جيرتز" أنها : "أنها عقيدة قائمة بذاتها وليست مجرد اعتقاد"² بالنسبة لما توصل له "ديل إكلمان" حول معنى البركة في النسق الاجتماعي المغربي في كونها مبرر لتفسير رفاهية البعض فهذا أمر وجدناه في مجتمع بحثنا لكنه أخذ منحنيين من خلال معياري الخير والشر: فلو أخذنا المبحوثة رقم (04) نجد أنها بين نوعين الرفاهية أحدهما تبرره فعلا البركة وثانيهما مبرر غيبي من خلال قولها : "تلقي واحد فقير عندو غير غداه وعشاه وممكن ماعندوش أي حاجة يعملها يباركلو ربي فيها ولا مرا يديها فيها البركة تحط إيدها على اي حاجة تكثر وتزيد ويقوي الخير هذوما ناس طاهرين من قلوبهم ويخافوا ربي وما يعصوهش وكاين ناس آخرين يظلموا ويكذبوا ويسرقوا وينافقوا ويعصوا ربي ، هذوما ربي يزيد ليهم فالدنيتا ويمهل ليهم عذابهم وهذيك مشي بركة هذاك رزق يغرقهم يوم غدوة"³

هنا ميزت المبحوثة بين نوعين من الرفاهية من حيث صاحب هذه الرفاهية فإذا كان خيرا فإن تلك الرفاهية والنهم هي بركة زرقة الله بها وإن كان عاصيا لله ومؤذيا لعباده فهي وعيد من الله لعذاب يوم الآخرة.

¹ محمد الجوهري: رشدي صالح والفولكلور المصري، مرجع سبق ذكره ،ص 363.

² عبد الغني مندوب: مرجع سبق ذكره، ص، ص 65،66.

³ مقابلة مع المبحوثة رقم (04) سبق ذكرها

إن هذا التمييز منوط بفعل الخير من جهة كما هو مرتبط بوفرة ضروريات الحياة وربما ملاذها للشخص الذي لا يملك الكير من الوقت المناسب يزداد رزقه ولكثير ويتمتع به في حياته.

هذا مرتبط بالبركة الحاصلة لعامة الناس في مقابل بركة الأولياء ، الذين يري "إيكلمان" أنهم هم مالكوها بامتياز ، فهم مقربون من الحضرة الإلهية ¹ هذا ما يعني أن البركة تحصل للأولياء ، كما تحصل لأشخاص عاديين بل وتحصل نتيجة دعاء لشخص بحصولها دعاء موجهها لله أو للوي في حد ذاته كوسيط وصاحب بركة ومانح بركة.

5-6- النية شرط لتحقيق الكرامة:

النية من نوى الشيء ينويه ونية: أي قصد وعزم عليه، والتقوى هو التحول من دار إلى دار. وتعنى النية أيضا الإدارة مما يعني أنم عانها لا يخرج عن القصد والعزم والإدارة ، وبالنسبة لموضع النية فيرجعه البعض من الفقهاء إلى الدماغ ومنهم من يرجعه للقلب، وهناك من يشرك القلب والرأس مستدلين على ذلك بقوله تعالى: " أفلم يسيرو في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها" صدق الله العظيم

وقوله أيضا: " فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور " صدق الله العظيم كما تمثل النية أحد أهم شروط إجابة دعاء من ولي صالح لزائره².

إن فكرة النية في مجتمع البحث وبالتحديد عند بعض المبحوثات تمثل محركا قويا بل السبب الأول في إجابة الولي علي بن حميدة لطلب الزائرة فقول المبحوثة رقم (11): لي تزور وقلبها حار على جدي علي وممنة بيه لابد وتدي زيارتها ويفرح جدي علي وكاين ناس يزوروه وهوما مشهم ممنين هذوك ما يستجيبش لهم جدي علي ، لازم النية تكون صحيحة والزائر يصفى قلبو ويطلب من الوالي بنية صحيحة وإذا جاء وقلبو فارغ ونيته ناقصة ما

¹ عبد الغني مندوب، مرجع سابق، ص66.

² سميرة مناد: مرجع سبق ذكره، ص ص 127، 128.

يتحققش ليه الطلب نتاعو" ¹، وتعني أن تحقق مطلب الزائر أو الزائرة مرهون بنيته والتي عبرت عنها بالايمان وانعدام هذا الأمان يعني عدم تحقق سبب الزيارة.

إن النية هي شرط لتحقيق كرامات الولي للزائر كما أن انعدامها هو مبرر لثبات صلاحيته ومصداقية كرامات الولي، فعند عدم تحقق ما يريده الزائر فهذا يلغي مصداقية الولي أو يشكك فيه بل يلغي أهمية الولي في قلب الزائر ومعناه أن الأشكال متعلق بالزائر في حد ذاته وهذا عكس الكاريزما الذي إذا ما أثبتت زعامته بنتائج ملموسة سقتها ومن مكانته مباشرة . مما يعني أن مكانة وقيمة الولي ليست مرتبطة بالتحقق أو بعدم التحقق لرغبات الزائر له بل نواياهم وإيمانهم به هو الكفيل بذلك وعدم التحقق لا يعني الانتقاص من قيمة الولي بل يعني أن الزائر لا يصدق قدرات وكرامات الولي وربما لا يؤمن نهائيا ولا يعتقد بوجود الأولياء.

وهنا يقول "عبد الغني منديب" أنطلب الوساطة من الأولياء يمثل شكلا من أشكال السبوب" وتبقى النية هي المحرك الأساسي لاستجابة الطلب وقضاء الحاجة هي النية التي يعبر عنها بالخشوع والرغبة².

6- طقوس الإقبال على الضريح:

الإقبال على ضريح الولي عبارة عن نسيج متشابك الممارسات الطقسية وهي كما يلي:

6-1- الزيارة بين القداسة وطقوس العبور والاستعطاف:

تعني الزيارة مباشرة التوجه والذهاب لمجالات مقدسة هي مجالات متعالية ومفارقة تستوجب التقديس لا التدنيس سواء تعلق الأمر بالقباب – الأضرحة، الأحواش فإن مفهوم "الحرم" سيري على كل هذه المجالات، والفرد الزائر مثله مثل البقية الذين من المفروض أنهم ينتجون "قداسة" المجال ثم يعيدون إنتاجها باستمرار عن طريق طقوس التبرك والتقديس والزيارة.

¹ مقابلة مع المبحوثة رقم (11): سبق ذكرها.

² عبد الغني منديب، مرجع سبق ذكره، ص 151.

فالزيارة كممارسة ترددية على المجالات المقدسة أولها أضرحة الأولياء تشير إلى عادة اجتماعية تتخذ طابع الضرورة بالنسبة للمجموعة باعتبارها مؤشرا دالا على الانتماء إليها وتأكيدا على احترام تقاليدها وقوانينها الرمزية.

وترتبط الزيارة للأولياء بمناسبات معنية (مواسم، أعياد، ليلة القدر، أيام الجمعة) ولغرض الاستخارة والاستسقاء ومباركة الحمل وطقوس العبور، كما يتم اللجوء للزيارة بهدف الدعاء التيمن - الاستعطاف- التبرك خارج المواعيد المضبوطة¹.

إن الزيارة من زار يزور بمعنى حج يحج فالزيارة لغويا تعني الحج، بل إن زيارة المواسم يتم تمثيلها اجتماعيا على المعنى نفسه إنها حج رمزي تتم الاستعاضة به عن الحج إلى مكة، مما يجعل منها حجا للفقراء، ويجري تدبير الزيارة وفق سلوك طقوسي في إطار قداسي فيصبح الطقس قائما في الفلك القدسي والديني المرتبطان بقوى ففي هذا الحج الرمزي يبرز نوع من التماهي مع الحج الحقيقي².

6-2- طقوس الدخول للضريح:

تزامن البسملة³، مع تقديم القدم اليمنى قبل اليسرى وتقبيل الأعتاب⁴ فالبسملة تؤدي وظيفة استعطافية تيمنية تهدف لطلب المعونة من القدرة الإلهية وكل عمل تسبقه البسملة فهو حامل للبركة، كما تؤدي البسملة الوظيفة الوقائية للاحتماء من كل التأثيرات السيئة الناتجة عن الكائنات غير المرئية المؤذية والتي تعبر عن صميم وجوهر الكون⁵ ويوقول " محمد زوزيو" أن المؤمن الذي يدخل للزاوية الحراثية بتيطوان عليه التوجه أولا نحو الضريح فيتلو بعض الصلوات لدقائق ثم يتحي للشيخ الحي ليقبل يده ويعطيه الزيارة التي تكون غالبا قدرا من المال، وهنا يقول "درمنغ ن"، إن بعض الناس عندما يقتربون من الضريح يقولون أحنا بالله وبيك" ثم يجلس البعض جلسة القرفصاء بالقرب من التابوت ممسكين

¹ عبد الرحيم العطري: مرجع سبق ذكره، ص 113، 114.

² نفس المرجع : ص 114، 115.

³ عبدالغني مندوب: مرجع سبق ذكره، ص 123.

⁴ سميرة مناد: مرجع سبق ذكره، ص 278.

⁵ عبد الغني مندوب: مرجع سبق ذكره، ص 123، 124.

بالدربزينو يأخذون بيدهم غطاء الضريح أو حفنة من التراب ويتمتمون بآمالهم وآلامهم الطويلة ويطلبون ما يريدون¹.

بالنسبة لمجتمع البحث وردت ممارسات طقسية تخص لحظة الدخول للضريح إذ تقول المبحوثة رقم (26) حولها : " كان جدي طالب يقرأ القرآن كي يوصل وقت الزيارة بوصينا لازم يوم الزيارة نزور وعلى طهارة وكي ندخلو للمقام ندخلو برلنا ليما ونسمو بسم الله بش تصح الزيارة لأنو الدخول هو أهم حاجة من من الدخول تبان الزيارة وإذا كان الدخول غلط تبقى الزيارة معلقة"²، أي وجب يوم الزيارة أن تكون الزائرة أو الزائر طاهرا وعند لحظة دخوله يسبق قدمه اليمنى على اليسرى ويزامن ذلك بالبسملة حتى تصلح الزيارة وإحالة انعدام أحد هذه الطقوس تبقى الزيارة معلقة ومحل شك فيما إذا كانت تستقبل أم لا. إن هذه الطقوس الثلاث معا تمثل طقوسا للعبور من العالم الدنيوي إلى عالم مقدس يستوجب ممارسات تضيفي القداسة وتبعد أجواء الدناسة عن الضريح باعتباره صورة للعالم الفوقي المقدس.

6-3- طقوس التوسل بين التمسح إشعال الشموع الطواف والدعاء :

إن تحقق الدخول المشروط بالممارسات الطقسية المذكورة يليه الوصول للضريح الذي يستوجب مباشرة التوسل له في ممارسات جزئية إحداها تكمل الأخرى تبدأ بالتحية للولي والدعاء له والصلاة على النبي ثم مباشرة التمسح بتابوته عن طريق لمس الغطاء الحريري الذي يغطي به التابوت وشمه وتقيله في موضع الرأس المفترض، هذا التمسح يستعيد به الزائر طقس التمسح بالكعبة والحجر الأسود³.

من خلال الملاحظة المباشرة للزائرين لضريح "علي بن حميدة" فإن طقوس التوسل تتم بعد البسملة والدخول يمينا ثم الصلاة على رسول الله والثناء الطيب عليه والوصول قرب الضريح على مسافة قريبة جدا حيث تقوم الزائرات بداية بإشغال الشموع والعنبر ومنهن من ترمي كمية بخور في المبخرة ثم تقدمت الواحدة تلو الأخرى فعند دخول الزائرة تقترب كثيرا

¹ محمد زوزيو: مرجع سبق ذكره، ص 185، 186.

² مقابلة مع المبحوثة رقم (26) يوم 18 سبتمبر 2015 على الساعة 11:00

³ عبد الرحيم العطري: مرجع سبق ذكره، ص 114.

من الضريح ثم تبدأ بالتمسح عليه وهناك من يقمن بتقبيله من الجهة المقابلة لاتجاه القبلة باعتبار التابوت موجهاً للقبلة مثل القبور تماماً كما يقبلن الأعلام المعلقة فوق التابوت وتستمر لبرهة من الزمن فيلمس التابوت والاستمرار بالتمتمات التي تمثل في الأصل الدعاء وطلباتهن للولي، وهناك زائرات يجلبن معهن العطور ويبدأن برش الأعلام وكسوة الضريح بالروائح الطيبة والعطور في جو مهيب ترتفع فيه أصوات التتمات مع دخان البخور والعنبر وإنارة الشموع التي توحى بالهيبة وحضرة الولي "علي بن حميدة" وبعدها تبدأ عملية الطواف بالتابوت وحسب ما لاحظناه لا يوجد عدد متفق عليه لعدد مرات لطواف، إذ تطوف كل زائرة وكل زائر العدد الذي يراه مناسب أو بالأحرى يحقق من خلاله الإشباع الكافي لرغبته في الطواف¹.

إن التمسح والطواف تعتبر الطقوس المؤسسة للزيارة والهدف منها هو جني الثمار أي الحصول على بركة الولي واستدخالها للذات لضمان الحلول عن طريق التقبيل واللمس والتمسح ثم تمرير اليد التي قامت بجني الثمار على سائر الجسد إنها الرغبة في الامتلاك والتشبع بالبركة².

إن إشعال الشموع هو طقس قداسي رمزي يحمل من ظاهر معنى الضوء التي يرمز القداسة النور، ليس النور الدنيوي بل النور الإلهي الذي بعثه الله في نفس الولي الصالح فتشعل الشموع طلباً لنوره كما يمثل التمسح نوعاً من الاشتغال على حقل مغناطيسي رمزي مشحون بذرات البركة التي تمر من خلال عمليات اللمس والتقبيل والتمسح في جسد الزائرة وعند مرورها تحصل على البركة مما يعني تحقيق مطالبها ونجاح زيارتها.

¹ مادة إثنوغرافية تم جمعها من الميدان: بضريح "علي بن حميدة" يوم 07 أبريل 2016 على الساعة 10:00 و يوم 27 أبريل 2016 على الساعة 16:00

² عبد الرحيم العطري: مرجع سبق ذكره، ص 117.

6-4- الموسم والاحتفال تحيين للبركة:

يمثل الموسم كاحتفال قروي، حضري ممارسة غارقة في القدم، وهو كما تدل على تسميته يرتبط بدورة زمنية تحيل على موسم الحصاد أو موسم الحرث، بمعنى أنه يكون إما في نهاية الدورة الفلاحية أو مع بدايتها أي شكر واحتفاء بالصلة أو تيمنا بالموسم الفلاحي القادم التي يرجى أن يحمل خيرا وفيرا.

ويكون للموسم ارتباط بولي صالح أوجد قبلي ويقام في حرم ضريحي ، باعتبار مجال الضريح مجالا محايدا ومقدسا لا يمكن انتهاكه كما أنه مشحون بالبركة، فالاحتفال عموما يعتبر طقس تعزيد، وقد رافق الاحتفال الإنسان منذ البدء الإنساني والذي يؤسسه الديناميات والتفاعلات الاجتماعية في إطار ترويض الجسد والتكيف مع الطبيعة، مثار الخوف وفي ظل سيطرة التفكير الميتافيزيقي مما جعل الإنسان يبدع احتفالات متعددة مستعملا الرقص الموسيقى والقناع استعطافا وقربانية وفرحا أحيانا بوفرة الصيد وتحقيق الانتصار على الأعداء وبسبب تكرارية الوقائع فإن الاحتفال بات مكتسبا لملمح الطقس وأساسياته وحاضرا في كل مستويات التفكير الإنساني حضورا يناسب كل مرحلة وبصيف متفاوتة من إحداها للأخرى.

إن التدين الشعبي ممثلا في المقدس الضرائحي وما يتصل به من ممارسات وخطابات عمد إلى تجذير حضوره المجتمعي عن طريق مجموعة من الاحتفالات والممارسات التي اخترق الزمن اليومي أو الأسبوعي أو الشهري أو السنوي فلكي يحافظ المتن على استمراريته لا بدمن وجود استدامة في الزمان والمكان لا بد له من شواهد تعلن قوته وفعله¹.

بالنسبة للولي " علي بن حميدة" فيقام له احتفال موسمي إما مرة في السنة أو مرتين في فصل الربيع والطالب في شهر أفريل ليس بتاريخ محدد في الشهر بل يترك الأمر حتى يتبين يوم الاحتفال يقول الإخباري رقم (03): " زردة جدي علي نديروها مرة فالعام وأحيانا نديروها مرتين في فصل الربيع فالغالب في شهر افريل ، الحكمة من إقامتها مرتين هي تلبية رغبة

¹ عبد الرحيم العطري: مرجع سبق ذكره، ص ص 146، 148.

الزوار لي يجو من بعيد لجدي علي كاين لي تفوتهم ويتصلوا من ابعد الولايات وكاين الزوار من تونس، نعاود ونديرولهم الزردة الثانية وأكد فيها حكمة"¹.

إن الجدير بالملاحظة والذكر أن كلمة " زردة " تعني الوعدة والطعم والمعروف والركب فكلها كما يقول " عبد الرحيم العطري " تسميات لمسمى واحد وهو الاحتفال الذي يقام بشكل سنوي أو دوري حول الضريح².

إن الاخباري يقر بأن موسم الوعدة أو الزردة كما أسماها هو فصل الربيع إما نهاية شهر مارس أو في أفريل وتقام من مرة إلى مرتين في السنة على حسب عدد الزوار واطلاعهم بالتاريخ، ويصرح بأن الزوار يأتون من كل ولايات الوطن حتى البعيدة بل هناك زوار من دولة تونس أيضا.

من خلال هذه الازدواجية في إقامة الاحتفال الزردة للولي علي بن حميدة في الشريعة نلاحظ أن تحيين بركته هو تحيين جزافي ليس مرتبط بحج لمرة واحدة في السنة كما هو الحال بالنسبة للحج لببيت الله مع تحفظ على المقولة بل يمكن أن يكون فرصة ثانية للنفوس المتقربة من الله الباحثة عن رضاه هذا من جهة ومن جهة ثانية إختيار موسم الاحتفال في فصل الربيع له بعد ودلالة لم نجد لها معنى عن القائمين على الضريح لكننا وجدناها عند المبحوثات بتعابير بسيطة وواضحة ولها وقع على النفوس، إذ قالت المبحوثة رقم (18): الزردة فالربيع وهذا فصل الخضورة والورد وتجدد النبات وظهور أشعة الشمس وفرحة الفلاحين والخروج من شهر الخريف الربيع هو بداية الفرحة عندنا"³.

بالرجوع للتاريخ الدقيق للوعدة التي أقيمت هذه السنة فكانت الأولى بتاريخ 18 مارس 2016 والثانية بتاريخ 07 أفريل 2016 يفصل بينهما عشون يوما، وإعادة إقامتها هي فرصة ثانية للالتحاق بالولي علي بن حميدة والحصول على بركته والغالب أن السيد معمر جدي هو الذي يحضر الوليمة على حسابه الخاص وأحيانا يتبرع شخص معين لتحضيرها كاملة.

¹مقابلة مع الاخباري رقم (03)، مرجع سبق ذكرها.

²عبد الرحيم العطري: مرجع سبق ذكره، ص148.

³مقابلة مع المبحوثة رقم (18) للتأكد إن سبق ذكرها.

وتجدر الإشارة كما سبق وذكرنا أن هذا التحيين بوضع تاريخ معين للزردة ليس أمرا مانعا للزيارة في الأيام الأخرى سواء أعيادا أو مناسبات أو أيام عادية فالمبحوثة رقم (27) تقول:

" نجي لسيدي علي بن حميدة ونحضر الزردة كل عام تروح همومي ويرتاح بالي وكي نقلقل ولا نتظلم نجي به بلا زردة سيد علي بن حميدة وين تجي في بالي نجي به نزورو وننده بيه"¹.

تقول المبحوثة أنها تحضر للوعدة كل سنة وتزور الولي علي بن حميدة في أي وقت تريد، تزورها إذا ظلمت أو انزعجت من أمر معين فتطلب منه ما تريد حتى ترتاح.

6-5- طلب البركة من خلال : الهدية – الهبة – القران – النذر – الأضحية.

يقول " عبد الرحيم العطري" أن الاحتفال يتم خلاله توزيع للخيرات المادية والرمزية على الوافدين للضريح وهو تبادل وتوزيع رمزي ومادي للخيرات والعوائد تأرجح بين المقدس والدنيوي² ففي الموسم يقدم الزائرون الزيارة على أشكال متنوعة منهم من يقدم مبلغ مالي ومنهم من يقدم مواد غذائية للمشاركة في الوليمة وهناك من يشتري الأفرشة ومنهم من يساهم في إعادة بناء الضريح وطلائه وهناك من يقدم الكباش ورؤوس الغنم وكل حسب إمكانيته بالنسبة لمجتمع البحث فإن الوليمة غالبا ما يقدمها أحفاد الولي علي بن حميدة على رأسهم القائم على الضريح السيد معمر جدي حيث يعد في بيته وليمة مهولة مكونة من أكلات شعبية كثيرة على رأسها الكسكسي بلحم الغنم والمشروبات والفواكه والحلويات وهذا حسب ما أفادنا به الإخباري رقم (03) كما أخبرنا بأن الوليمة الأولى لهذه السنة تكفل بها حفيد من عائلة " قدري" يسكن بتبسة³.

وهذه الهدايا المقدمة في الزيارة كما قال " عبد الغني منديب" أنها تكون إما عيدان شمع أو لبوس التابوت أو بضع قطع نقدية، وربما التضحية برأس غنم أو بقر⁴.

- إن لحظات الوليمة هي لحظات ثمينة وغالية جدا حيث يقول " كلود ليفي ستروس":
"الأفراد لا يتواصلون مع بعضهم البعض بالكلمات التي ينطقونها وحدها بل يتواصلون مع

¹مقابلة مع المبحوثة رقم (27) ، سبق ذكرها.

²عبد الرحيم العطري: مرجع سبق ذكره، ص 149، 150.

³مقابلة الإخباري رقم (03) سبق ذكرها.

⁴عبد الغني منديب: مرجع سبق ذكره، ص 151.

بعضهم أيضا بالملابس التي يرتدونها والطعام الذي يأكلونه والطريقة التي يقفون بها والطريقة التي يرتبون بها أثاث الغرف" فكل ممارسة في حقل العادات الغذائية ومهما تكن بسيطة فإنها تضرر رسالة معينة، قد تكون أولها تأمين موقع اجتماعي معين أو إعادة ترتيبه وصيانتها.

وتمثل القدرات الإطعامية قياسا واضحا لوجاهة القائم بإعداد الوليمة أي المتبرع بها وهي آلية من أجل تقوية مصادر النفوذ وهي متداولة باعتبار الزوايا منذ ظهورها مثلث فضاء يوفر المآكل والإيواء للفقراء وعابري السبيل¹.

إن هذا الفضاء الجماعي ولحظات الإطعام جماعات جماعات هو وجو مناسب لخلق ضمير جمعي وروح أخوة بين الزائرين، هذا ما لاحظناه يوم وليمة الولي " علي بن حميدة" إذ حضر الأحفاد والزوار باختلاف انتماءاتهم وبلدانهم ومن بينهم أتباع لأولياء صالحين آخرين من بينهم أتباع " عبيد" المذكور سابقا وتشبعهم الذي دفعهم لزيارة الولي " علي بن حميدة" بكل روح انتماء واعتزاز به باعتبار كل الأولياء في نظرهم رجال الله الطاهر بن الصالحين².

7- أسباب زيارة الأضرحة:

إن أسباب زيارة الأضرحة مرتبطة بطلبات وحاجات الزائرين التي يرغبون في تحقيقها وقد حاول " عبد الغني منديب" أن يذكر أربعة منها على سبيل الذكر لا الحصر، إذ يتمثل السبب الأول في شفاء المرضى الثاني ربط العهود، الثالث الاستخارة والتظلم أما السبب الرابع فقد وصفه بالسياحة .

7-1- سبب طلب الشفاء من الأمراض:

بالنسبة لسبب شفاء الأمراض: فيضم نوعين من الأمراض أولها الأمراض العضوية كالعقم والإجهاض المتكرر وهناك أمراض نفسية وعقلية ينظر لها على أنها نتيجة لمس من الجن أو عمل سحري مثل الصرع... وزيارة الأضرحة لشفاء المرضى قد تتجاوز ضريح وولي واحد

¹ عبد الرحيم العطري: مرجع سبق ذكره، ص 160، 163.

² مادة اثوغرافية تم جمعها من الميدان، 07 أبريل 2016، على الساعة/ 10:30.

للكثيرين كما قد تتجاوز الأولياء القريبين إلى البعيدين، والمعروف أن هناك أضرحة مخصصة بأمراض معينة¹.

ومن خلال مقابلاتنا مع المبحوثات فإن أغلبهن يزرن الولي " علي بن حميدة" طلبا للشفاء من الأمراض القليل منها عضوية وأغلبها نفسية فالمبحوثة رقم (30) تقول: " زوزت عند تسع سنين كل وين نهز بالحمل نلحق شهر ونص ولا شهرين ويطيحي، سبع سنوات نروح للطبيب ونداوي وشي ما نفع عندي عامين حضت لزردة سيدي علي بن حميدة تبركت بيه وطلبتو وتشفعت بيه عند عند ربي يشفيني ويرزقني بالذرية الصالحة بعد مدة جاني شايب فالمنام عطاني زوز عيدان عنبر وراح بعد بشهر حملت وصلح ليا ربي فالحمل وجبت زوز بنات مريم وإسراء وتو عمرهم عام والحمد لله والشاي الله بسيدي علي بن حميدة²

تقوم المبحوثة أنها تزوجت منذ تسع سنوات وكانت كل مرة تحمل فيها يحدث لها إجهاض في الشهر الثاني تقريبا لمدة سبع سنوات وقد زار الكثير من الأطباء وعالجت كثيرا لكنها لم تشف، فزارت الوالي علي بن حميدة الذي جاءها بعد زيارتها في الحلم وأعطاهها عدوي عنبر فحملت بعد شهر وصلح حملها وأنجبت ابنتان توائم أسمتها مريم وإسراء ثم أكملت بالحمد لله وعبارة الشاي لله بسيدي علي بن حميدة" هذه العبارة من الناحية اللغوية تعني الشيء لله بالوالي أي أن الله يستجيب لنا ويحقق الشيء الذي في نفوسنا بواسطة وشفاعة هذا الولي.

7-2- سبب لربط العهود والمواثيق:

لقد شكلت الأضرحة منذ القديم وحتى اليوم أماكن مقدسة صالحة لعقد المواثيق وإقبرام العهود لأنها في ضمانه الولي فلما أحد يجرؤ على نكث العهد، لأن النكث يعني أن تنزل بالناكث عقوبة من الولي غيبية، وكل الأضرحة صالحة لهذا الدور وتوجد أضرحة مخصصة لذلك³.

إن مجتمع البحث وتحديد الزائرات للولي علي بن حميدة يزرنه لنفس السبب لكن للتأكد من عهود ومواثيق ربطت سابقا أحد الطرفين لهذه العهود شيك في نكث الطرف الثاني لعهد

¹ عبد الغني مندوب: مرجع سبق ذكره، ص 151

² مقابلة مع المبحوثة رقم (30): سبق ذكرها.

³ عبد الغني مندوب: مرجع سبق ذكره، ص 153.

فيجب على الطرف المشكوك فيه أن يحلف يمينا بأنه لم ينكث العهد وصيغتها بالمنطق الشعبي في منطقة الشريعة "يدقني سيدي فلان " حيث يحلف بإسم الولي علي بن حميدة بهذه اليمين بقول : "يدقني سيدي علي بن حميدة" ¹ والكلمة يدقني يُضَحَّم فيها حرف "القاف" تضخيما كبيرا وهي من الفعل دق يدق دقا بمعنى كسر الشيء لدرجة طحنه وهنا تستعمل ككناية على دعاء إنزال كل أنواع الأذى بالناكث لعده، فإذا نكث فعلا فإن الولي سينزل به العقوبة أو اللعنة.

وكما أن العهود والمواثيق المبرمة في حضرة الضريح هي تعهدات بالإخلاص والوفاء والنكث بها يؤدي إلى إنزال العقاب بالناكث فإنه الحفان بإسمه و ولايته يؤدي لنفس النتيجة.

7-3- الإستخارة والتظلم والتخلص من النحس:

عند شعور الفرد بالظلم والقهر يقصد أحد الأضرحة خاصة التي يعتقد أنه ينحدر من سلالة وليها بهدف رفع الظلم والتخلص من سوء الطالع تم يلجؤون له قبل اتخاذ قرار حاسم كالزواج أو الدخول في شراكة، وبعد الزيارة ينتظرون الإشارة من الولي لتدخلهم على القرار الصائب ربما يتكون على شكل رسائل في الأحلام مثلا²

¹ مادة إثنوغرافية تم جمعها من خلال الملاحظة بالمعينة

² عبد الغني مندوب: مرجع سبق ذكره، ص، 154.

8- تحليل ونماذج:

تبين من خلال المقابلات التي أجريناها مع المبحوثات حول زيارة الأضرحة أن مفهوم الولاية مرتبط بالولي في حد ذاته الذي يأخذ معنى الصلاح و التقوى و الذي يختاره الله فيكرمه بكرامات معينة و هذا ما تمثله نصف العينة بنسبة 50% في حين باقي النسبة المقدر ب 50 % أيضا لهم نفس المعنى و المفهوم للولاية و الولي لكن يرون أن الأولياء يجب أن يكونوا منحدرين من آل البيت حيث تقول المبحوثة رقم 29 أن الولي الصالح هو رجل مختار مطيع لله عابد حافظ للقرآن شريف منحدر من قرابة رسول الله صلى الله عليه و سلم في حين تقر المبحوثة رقم (08) بأن الولي الصالح رجل صالح ورع تقي يملك الحكمة و مخافة الله و ليس شرطاً أن يكون من آل البيت، و قد تبين أن كل المبحوثات يزرن الولي "علي بن حميدة" لانحدارهن من قبيلة اللمامشة و التي يطلق عليها أحيانا النمامشة، هذه القبيلة التي يمثل الولي "علي بن حميدة" جدها بقرابة الدم، و هذا ما تمثله نسبة 100% و هي النسبة الكاملة و في نفس الوقت كل المبحوثات يزرن أولياء آخرين في مناطق أخرى إذ تقر المبحوثة رقم (16) أنها تزور الولي " علي بن حميدة " فهو جدها من ناحية وله كرامات من ناحية ثانية كما تزور الولي " موسى البهلول " والولي " سيدي عبيد " فكلهم صالحون وهذا يعني أن الزيارة للأضرحة ليست نابعة من القرابة الدموية فقط بل هناك اعتبارات أخرى قد يرجع منها لقضاء حاجات من طرف أولياء غير الولي الجد مما يعني أن هناك تخصصات في الكرامات وقضاء الحاجات لأن الهدف من هذه الزيارة بالدرجة الأولى هو تحقيق حاجة معينة قد لا تتحقق عند هذا الولي وتتحقق عند الآخر، وتجمع المبحوثات بنسبة 100% على نفس الممارسات المتعلقة بالتوسل والتبرك بالولي " علي بن حميدة " أو غيره من الأولياء إذ تقر المبحوثة رقم 22 شأنها شأن المبحوثة رقم (30) والمبحوثة رقم (01) وبقية المبحوثات أن الزيارة والتبرك والتوسل تتم بالبسملة والدعاء والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وإشعال الشموع ثم الاقتراب من الضريح وتقبيله من موضع الرأس وتعطير علمه بالروائح الطيبة والبخور ثم التمسح بضريحه

والطواف به ثم الجلوس قربيه وطلب الحاجة كلها ممارسات وطقوس تمارسها كل المبحوثات عند الزيارة التي تستوجب منهن تقديم حق الزيارة وهو عبارة عن هدايا وقرابين تقدم للقائم

على خدمة الضريح والذي يسمى في مجتمع البحث " الشاوش " فما يعادل نسبة 60% من المبحوثات يقدمن زيارتهن في شكل شموع وبخور و عطور ومبالغ مالية إذ تقول المبحوثة رقم (02) أنها عند الزيارة تحضر معها شموعا كثيرة وحنة وبخور، لكي يستفيد منها الزوار كما تقدم مبلغ مالي للشاوش حتى يستفيد لمصلحة الضريح في مقابل 23.33% يقمن ولائم ليوم الوعدة ورؤوس أغنام إذ تقول المبحوثة رقم (11) أنه عند اقتراب موعد الوعدة التي تسمى في مجتمع البحث " الزردة " فهي تعد مع بناتها في ليلة سابقة لهذا الموعد كمية كبيرة من الكسكسي ولحم الخروف والمشروبات والماء والفواكه وتأخذها يوم الوعدة للبيت المفتوح للإطعام لكن هي لا تقدمها كل سنة بل حسب مقدرتها، أم المبحوثة رقم (29) فتقول أن لها قطيع غنم وكل موعد للوعدة تقدم رأس غنم كزيارة للولي " علي بن حميدة " وهناك من تقدم الزيارة في شكل ثوب جديد للضريح تخطيطه من الحرير الأخضر المزخرف بنسبة تقدر بـ 16.66% من المبحوثات، إن تقديم هذه الهدايا يرسم بوضوح المستوى الاقتصادي والمعيشي في مدينة الشريعة فالقلة من يستطيعون تقديم هدايا مالية وهذا يعني أن المستوى المعيشي متوسط لكن تبقى هذه الهدايا توضح جانبا جزئيا فقط للوضع الاجتماعي والاقتصادي والمعيشي لأن هناك من المبحوثات من يدخرن المال خصيصا لزيارة الولي والذي لا يعبر عن مستواهم المادي الحقيقي، فكرامات الولي " علي بن حميدة " تستحق هذا العناء حسب المبحوثات حيث عرف عليه كرامة إسقاط طائرة في الفترة الاستعمارية كما أن كل من تزوره يستجاب لدعائها، فقد أجمعت المبحوثات بنسبة 30% على أن الولي " علي بن حميدة " من يزوره مريض يشفى والعقيم ترزق بالذرية ومريض الصرع يشفى والعانس تتزوج ومن له تجارة تصلح والمظلوم ينصف هذا ما أقرته المبحوثة رقم (04) على غرار بقية المبحوثات وهذا ما يفتح قوسا للتعرف على أسباب الزيارة عند المبحوثات والتي تتلخص بأعلى نسبة والتي تقدر بـ 73.33% من المبحوثات اللواتي يزرن الولي لتحقيق حاجاتهن وفك الربط فالمبحوثة رقم 18 تقول أنها تزور الولي علي بن حميدة حتى يصلح حال أبنائها ويفتح ربط بناتها للزواج وقد قضى لها أغلب طلباتها.

كما تبرز أسباب أخرى في مجتمع البحث للزيارة منها اللجوء للولي وطلب الحماية منه في حالة الخوف من مكروه محتمل أو الخوف من عدو ظالم وهذا ما تمثله نسبة 16.66% من

المبحوثات فالمبحوثة رقم 28 تقول أنها إذا رأت حلما غير مبشر بخير فإنها مباشرة تقوم بزيارة الولي حتى يدفع عنها كل خطر وشر قد يلحق بها.

من خلال تحليلنا لهذه المقابلات تبين أن قيمة الزيارة للأولياء والأضرحة في مجتمع البحث تأخذ مكانة هامة عند المبحوثات من خلال ما صرحن به ومن خلال الممارسات التي يقمن بها في الزيارة وهذا ما يعني أن هذه التمثيلات تشكل جزء هام في حياتهن لا يمكن التخلي عنه

9- نتائج التمثيلات :

مما جمعناه وحللناه في هذا الفصل توصلنا لتمثيلات المرأة الشريعية لزيارة الأضرحة هذه التمثيلات التي بدأت على مستوى القول وهنا نستدرك لملاحظة هامة أننا من المفروض أن نعمل في موضوع التمثيلات على ثلاث محاور أو لها الذوق وثانيها القول وثالثها الفعل ولصعوبة التعرف على الذوق صعوبة تكاد تكون مستحيلة فقد إستدلينا على هذا المحور من خلال القول أي من خلال المقابلات التي أجريناها مع المبحوثات وانتقلنا للفعل وهو ما تمثله الممارسات المرتبطة بزيارة الأضرحة ، فقد أخذ مفهوم الولاية والولي على مستوى البنية التصورية للمبحوثات طابعا قداسيا ارتبط بالصلاح والورع والتقوى والقرب لله الأمر الذي يجعل منه على درجة وهذه المكانة التي تظهر من خلالها الكرامات فينزل هذا المفهوم من البنية التصورية للحياة الواقعية في شكل ممارسات تتمثل في جملة الطقوس الخاصة بالزيارة ، والمبحوثات ينحدرن من جد واحد هو الولي "علي بن حميدة" وهو انحدار قرابي فهن يزرنه في جو طقوسي يهدف أولا وأخيرا للترك والتزود بالشحنات الرمزية القداسية للبركة لكن ليس الانحدار القرابي فقط يشكل دافعا للزيارة لأن هناك من المبحوثات من تعتبره جدها الروحي إذ تشكل تلك الممارسات الرمزية في المقدس الضرائحي بنى رمزية تؤدي وظائف من خلال المعنى الذي تضيفه المبحوثات على هذه البنى فبالإضافة لكون الفضاء الضرائحي فضاء مقدسا يتحول لفضاء متنفس فتختز كل مكوناته المادية لبنية رمزية تحقق حاجات نفسية كثيرة فهي كفيلة فهي كفيلة بإزالة التوتر والقلق كما تشتت الخوف من المجهول وتحقق الطمأنينة من الناحية النفسية للمبحوثات وهذا ما اعتبره "برونسلو مالينوفسكي" وظيفة تحقيق الحاجات النفسية قد تحققنا منه فعلا في دراستتنا، فعلى سبيل الذكر لا الحصر نجد أن المبحوثات يرزن الولي "علي بن حميدة" وحتى غيره من الأولياء لتحقيق حاجات شكلت مصدر تعب وخوف ولا أمان ولا استقرار للمبحوثات فتحققها يعني تحقق الأمان والاستقرار ، وفي المقابل عدم تحققها يعني أن نية المبحوثة لم ترتق لمستوى قداسة وبركة الولي لذلك يفتح المجال لزيارة أخرى .

هذا الامان الذي يمثل القيمة القصوى التي تبحث عنها كل المبحوثات لدرجة أن هذا الفضاء يملك من القوة والمصادقية ما يفوق العرف والقانون إذ يتم فيه حلف اليمين والقسم وتبادل العهود والمواثيق، إذ العهود في حضرة الولي لا تخرق أبدا ولا تكنث.

كما يمثل فضاء ترويحيا وتنفيسيا فالمظلوم يشتكي لدى الولي فيرتاح ويتأكد أن ظالمه سيعاقب فيرتاح أكثر، والتاجر تنزل بركة الولي بتجارته .

كل هذه الممارسات وماتحملة من أبعاد لدى المبحوثات بل ولدى مجتمع البحث تصور بوضوح تمثل المرأة الشريعية من حيث ذوقها الذي يبحث عن قيمة الأمان بأقصى صورها واعمق معانيها في شكل ممارسات تمثل جانب الفعل من التمثيلات في إطار بنى مادية وأخرى رمزية بين ضريح وشموع وجو مهيب وبنى رمزية تقبع داخل تلك الممارسات تؤدي وظيفة جوهرية هي تحقيق إشباع معين لحاجة معينة للوصول كما سبق ذكره، الامان الذي يشكل المعنى الرئيسي في تمثلاتهن.

يمثل موضوع زيارة الولي علي بن حميدة في مجتمع البحث وبقية الأولياء أمرا حتميا في مجتمع البحث فمن خلال تمثلا المبحوثات، توصلنا أن زيارة الأضرحة إرتقى بها هذا المجتمع لمرتبة الدين من خلال قداسة الأولياء والأضرحة، حيث يشكل الفضاء الضرائحي محورا لا استغناء عنه عند المبحوثات لأنه مجال تحقيق إشباعاتهم وحاجاتهم التي تبقى ملحة ومعلقة إلا إذا تمت الزيارة وبنية خالصة، هذه القداسة التي تظهر من خلال التمسح، التبرك، الولائم التي تقام، والجدير بالذكر هذا المجتمع لحاجاته التي لا تحقق إلا بالزيارة للمقدس الضرائحي، أصبحت الوليمة أو مايعرف بالزردة يقام مرتين في فصل الخريف ومرتين في فصل الربيع، لكن الأمر لا يقتصر على زيارة سكان المدينة ولا المنحدرين من قرابة الولي، فالزيارة أصبحت متبادلة بين زوار كل الأولياء في المنطقة وحتى القائمين عليه أن الأمر الذي يصور مشهدا للضير الجمعي والإتفاق الجمعي بين القبائل المختلفة البعيدة والقريبة مجتمع البحث، والذي يفتح قوسا جديدا للبحث عن عامل الإقتصاد في ذلك.

النتائج العامة للادراسة

النتائج العامة للدراسة:

دارت الفكرة الجوهرية لموضوع دراستنا حول تمثيلات المرأة في مدينة الشريعة لبعض المعتقدات الشعبية وقد أشرنا في إشكالية بحثنا لفكرة هامة هي أننا لم نقوم بعملية انتقاء لمعتقدات دون أخرى بل أخذنا من خلال الملاحظة بالمعايشة - وباعتبارنا أحد أفراد مجتمع البحث المعتقدات الأكثر انتشارا و الأكثر رواجاً من غيرها - فعملنا على موضوع التمثيلات بمحاوره الثالث من ذوق وقول وفعل مستدلين على الذوق من خلال القول وتوصلنا من خلال ما استخدمناه من منهج أنثروبولوجي وأدوات منهجية للإجابة على إشكالية موضوعنا وما استخدمناه من مقاربات منهجية، إلى مجموعة من النتائج العامة لهذا الموضوع التي تبين هذه التمثيلات وفي نفس الوقت تحقق أهدافنا التي رسمناها في بداية هذا العمل وعلى رأسها الهدف العام المتمثل في التوصل لدور هذه المعتقدات من خلال إخضاعها للمقاربة البنائية الوظيفية ثم التعرف على رمزياتها بإخضاعها للمقاربة التأويلية وصولاً لمعرفة معناها من خلال مقاربة الفهم فكانت نتائجنا العامة لموضوع دراستنا كما يلي:

- استمرار معتقدات شعبية تظهر في شكل ممارسات تظهر على مستوى مراحل دورة الحياة كما تظهر في مناسبات ومواسم خاصة هذا الاستمرار الذي يثبت أنها عبارة عن رواسب ثقافية تم تناقلها عبر الأجيال.
- طول الزمن ساهم في تغير هذه المعتقدات من حيث طريقة الممارسة وشكلها وملابساتها لكنه لم يستطع محوها نهائياً ولا تغيير جوهرها، مما يعني أنها تملك من القوة والعمق ما جعلها تستمر عبر الأجيال، هذه القوة التي يدعمها الضمير الجمعي الذي يعيش ويتغذى من خلال الذاكرة الجمعية التي تسهم في الحفاظ على هذه المعتقدات.
- أن الضمير الجمعي يؤسس للممارسات الاجتماعية، والإفصاح عن ممارسة مرتبط بجمعيته أو فرديتها من حيث الممارسة العلانية أو المخفية، فزيارة الأولياء ممارسة جمعية معلنة وبقوة والمبحوثات لا يخشين الإفصاح عنها بل يفخرن بها لأن جمعيته إضافة لمعطيات أخرى، أكسبتها القوة مما أضفى عليها صفة الشرعية في النظام الاجتماعي لكن كما ذكرنا سابقاً توجد ممارسات يمارسها المجتمع ويتعمد في نفس الوقت إخفاءها.

وتمارس بصفة فردية فالمبحوثات يلجأن للسحر لكن في الخفاء لأن هذا الفعل في الظاهر مرفوض من طرف المجتمع يرفضه الزوج مثلاً والأهل ويصنف في العن على أنه فعل مشين خارج عن الشريعة الإسلامية وشرك فيجد لنفسه قناة للتمرير وهي استخدام آيات القرآن في التمانم مثلاً أو اللجوء له للمنفعة لكن يبقى في إطار سري لا يعلن عليه مما يفيد أن الضمير الجمعي يؤسس للممارسات الاجتماعية في أغلب الأحيان كما أن المرأة باعتبارها ممارسة لهذه المعتقدات بجدارة هي في الوقت ذاته تمثل آلة قوية في عملية إعادة الإنتاج لهذه المعتقدات فالممارسات التي تظهر على مستوى دورة الحياة هي إعادة إنتاج لمعتقدات شعبية تمارسها البنت التي مورست عليها في السابق.

- بالنسبة للممارسات السحرية فتتمثل ميكانيكها دفاعية وتحصينات ضد خطر متوقع من عداوة بشرية أو عداوة غيبية تقودها أرواح خفية، هذه الممارسات تتغذى مصداقيتها على الضعف والعجز وظروف الحياة التي تعيشها المرأة والتي تجد نفسها غير قادرة على التفسير والمواجهة ، فتؤمن بضرورة الخلاص بهذا الشكل، فتهرب من السحر بسحر مثله وكأنها تطبق فكرة المعاملة بالمثل، فيصبح متنفساً لها تلجأ له كلما وقعت في ضغوطات الحياة.

- اللجوء للسحر أمر واقع لكن لا يتم الاعتراف به، وإذا اعترفت به المبحوثات فيكفي الممارسة السحرية في شكل آخر مقبول.

- العيش بثنائية بين رفض جماعي ظاهر للممارسات السحرية وقبول فردي لها.

- بالنسبة لمفهوم الزمان فهو غامض في مجتمع البحث، وهو ليس مجرد ماهية بل كيان اجتماعي قائم.

- للزمان قداسة دينية مستمدة من مناسبات دينية لكن تسبقها قداسة متوارثة من عهود سابقة

- المكان مقدس لأسباب دينية واجتماعية، مما أنتج المقدس الاجتماعي .

- زيارة الأضرحة تمثل هي الأخرى إعادة إنتاج للذات الفردية والذات الجمعية، فالزيارة

تعني تأمين موقع اجتماعي ثم إعادة لترتيبه وصيانتته من جديد في فضاء ضرائحي له مصداقية في المجتمع.

- بالنسبة للفضاء الضرائحي فهو فضاء فسيفسائي يأخذ الكثير من الأشكال أو لا يمثل فضاء

نسويًا لإلتقاء النساء فيه يوم الوعدة وهو ليس فضاء مختلطاً حيث يتم الفصل بين النساء

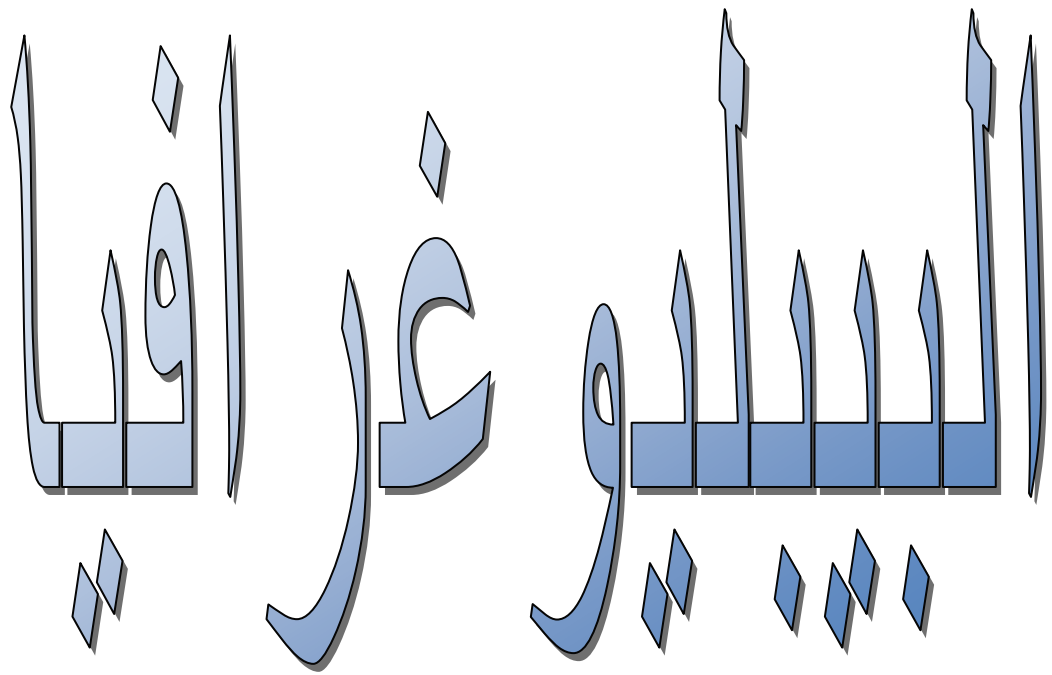
- والرجال أثناء الزيارة والوعدة إذ يخصص وقت للتبرك والطواف للنساء دون اقتراب الرجال فالعلاقات الاجتماعية الإنسانية تدعمها الوساطة العليا السماوية وتبارك فيها فتبنى علاقات جديدة في هذا الفضاء إذ يتحول أحيانا لفضاء زواجي يتم فيه التعارف وتبادل المعلومات والتمهيد لعلاقات المصاهرة إذ تم الإعداد للكثير من علاقات الزواج من خلال دعاء أم لابنتها بالزواج وأمل أم أخرى بإيجاد زوجة صالحة لابنها.
- كما أن هذا الفضاء الضرائحي يتحول بقداسته لفضاء تجاري تعقد فيه اتفاقيات البيع والشراء لأن الولي يصبح ضمانا قوية في عدم غدر طرف لطرف آخر وتصبح بركة الولي كوسيط لهذه المعاملة التي ستتحول لربح وفير، إضافة للجانب الترويحي والعلاجي والفرجة التي تقام في الحضرة والتي تساعد على فك عقد التوتر والتخلص من التعب والترويح عن النفس.
- وغالبا ما يتم الإعداد للانتخابات في هذا الفضاء القداسي الذي يتحول لفضاء سياسي كقيل بإنجاح مترشح للانتخابات بسهولة بفضل قداسة وبركة وكرامات الولي الصالح.
- يمكن القول أن تمثيلات المرأة الشريعية للمعتقدات الشعبية محل الدراسة تظهر على مستوى بنيتها التصورية وتترجم في ممارساتها وحياتها اليومية سواء كانت ظاهرة أو جزء منها مخفي، هي تمسك بمعتقدات ثم تداولها وتواترها عبر الكثير من الأجيال وليست هذه المرأة سوى قناة ناقلة لها تعيشها حتى مع أنفاسها اليومية.
- ومن هنا يمكن القول أن هذه المعتقدات على درجة عالية جدا من الأهمية في مجتمع بحثنا مما يبرز قيمتها بوضوح من خلال كثرة ممارستها بسبب دورها في تحقيق التوازن لحياة المبحوثات وهنا نكون قد أجبنا إجابة نسبية عن إشكالية بحثنا.
- ثنائية التمثل بين عالم داخلي للمبحوثات، يرغب ويمارس في الواقع، وعالم خارجي يرفض ويخفي الممارسة .
- المقدس ليس فقط النابع من الدين المنزل بل يوجد المقدس الاجتماعي الناتج عن الضمير الجمعي الذي يكسب من الإلزام ما يفوق المقدس الديني أحيانا.
- المقدس نوعان، ديني إلهي وإجتماعي.
- تملك المعتقدات من القوة ما يجعلها جنب إلى جنب مع الدين الإلهي وهذا ما يعني التدين الشعبي.

الخلاصة

الخاتمة :

إن دراستنا ما هي إلا محاولة لمعرفة تمثيلات المرأة الشريعة لبعض المعتقدات الشعبية التي تمارسها في حياتها اليومية بوضوح، بحيث تهدف لبيان نظرة هذه المرأة للمعتقدات محل الدراسة وكيفية ترجمتها في ممارسات واقعية، تشربتها خلال مراحل تنشئتها الاجتماعية، ثم خرجت من الإطار التصوري للنتوجم في الإطار المعيشي في شكل ممارسات وطقوس، فتوصلنا إلى أن هذه المرأة أصبحت تمارس ما كان يمارس عليها، وتعيد إنتاجه لإعادة بناء ذاتها أو استرجاع مكانة تهاوت لأسباب خارجة عن ذاتها، وبرز بوضوح تمسك هذه المرأة بالكثير من المعتقدات التي أصبحت تمثل لها مسلمات، بل ضروريات لا يمكن التخلي عنها، فنظرتها للكون تتأثر بطبيعة معيشتها وظروف حياتها والأشخاص المحيطين بها، الأمر الذي يضعها وضع المأزق، لأنها لا تنفك تحاول إثبات ذاتها وتثبيت مكانتها فتلجأ لمعتقدات ترى فيها السبيل الوحيد لتحقيق هدفها، إنها ليست مهددة من العالم الخارجي فقط بل تشعر أنها مهددة من عالم فوق غيبي هدفه نحوها مجهول مما يجعله في موضع العدو المتربص دائما الذي يجعل تصوراتها خوفا مستمرا ورغبة في الدفاع ضد مجهول قادم خطير جدا، فتلجأ لما لجأت له أمها وجدتها، ملاذها الوحيد لتحقيق حاجاتها ودفع الشر المتربص بها، فيصبح الخوف من المجهول القوة الدافعة وختم المصادقية لهذه المعتقدات، مما يعزز خروجها من عالم التصورات في بنيتها التصورية لعالم الواقع، والتنفيذ وهنا يبرز معنى هذه المعتقدات والمتمثل في تحقيق التوازن والاستقرار النفسي والاجتماعي للمبحوثات من خلال الممارسات.

من خلال دراستنا هذه تمكنا من الإجابة عن إشكاليتنا من خلال التوصل لتمثيلات المبحوثات ومعناها ثم التعرف على أسبابها، وبذلك حققنا الهدف العام من عملنا البحثي، لكن ما توصلنا له ما هو إلا نهاية لبداية جديدة، نهاية أوراق بحثية قد تتيح لباحث آخر البحث من جديد في الموضوع بطرح مغاير كلياً أو نسبياً.



الببليوغرافيا :

I - المصادر

القرآن الكريم

II - المراجع

1 - المراجع باللغة العربية :

أ-

1. إكرام عدنني : سوسيولوجيا السياسة عند ماكس فيبر ، منتدى المعارف، ط، بيروت لبنان، سنة 2013.
2. أحمد زغب : الفولكلور، المنهج ، النظرية، التطبيق، دار هومة، دط، بوزريعة، الجزائر، سنة 2015.
3. إدموند دوطي : السحر و الدين في إفريقيا الشمالية، ترجمة : فريد الزاهي، منشورات مرسوم، دط، الرباط، المغرب، دس.
4. أرنولد توينبي وآخرون: الإنسان وهموم الموت، ترجمة: عزت شعلان، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، مصر سنة 2011.
5. إسماعيل قيرة، عبد الحميد دليمي وسليمان بومدين : التصورات الاجتماعية و معاناة الفئات الدنيا، دار الهدى للطباعة و النشر والتوزيع، دط، عين مليلة، الجزائر، دس.
6. أشرف منصور: الرمز والوعي الجماعي دراسة في سوسيولوجيا الأديان، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، مصر، سنة 2010.
7. أكبر، س، أحمد: نحو علم الإنسان الإسلامي، تعريف ونظريات واتجاهات، ترجمة: عبد الغني خلف الله، دار البشير للنشر والتوزيع ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، سنة 1990.
8. أمال قرامي : الاختلاف الثقافي في الثقافة العربية الإسلامية "دراسة جندرية"، المدار الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان سنة 2007.
9. أنتوني غدينز: علم الاجتماع، ترجمة فايز الصياغ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، بيروت، لبنان، سنة 2005.
10. بول جوريون وجون فييف دبلوس وآخرون : أبحاث في السحر، ترجمة محمد أسليم، دار إفريقيا الشرق، دط، الدار البيضاء المغرب، سنة 2006.
11. جان بران وآخرون : السحر من منظور إثنولوجي، ترجمة: محمد أسليم، دار إفريقيا للنشر، دط، الدار البيضاء، المغرب سنة 2008.
12. جمال فزة: المنهجية الأنثروبولوجية بين إدوارد فستر مارك و إيفانز بريتشارد، دار الأمان، دط، الرباط، المغرب، سنة 2013.
13. جيامبيترو وجوبو: إجراء البحث الإثنوغرافي، ترجمة: محمد رشدي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، مصر، سنة 2014.
14. جيل فيرويل : معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر والتوزيع ط1، بيروت ، لبنان، سنة 2011.
15. جيمس جورج فريزر: الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة: نايف الخوص، دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع ط1، دمشق، سوريا، سنة 2014.
16. خالد حامد: منهج البحث العلمي، دار ربحانة للنشر والتوزيع، ط1، القبة، الجزائر، سنة 2003 .
17. دون مؤلف: الثقافة وتأويلها، منشأة المعارف، دط، الإسكندرية، مصر، سنة 2002.
18. راجي الأسمر: المعتقدات والخرافات الشعبية اللبنانية، جروس برس، دط، طرابلس، لبنان، دس.
19. زبيدي فريال: الحلي لسان المرأة الخفي، بحث وصفي سيميولوجي للحلي الجزائرية، المكتبة الوطنية الجزائرية، الجزائر، دط سنة 2004.
20. سعيد التل: مناهج البحث العلمي، طرق البحث النوعي، دار المسيرة للنشر والتوزيع، ط2، عمان ، الأردن ، سنة 2007.
21. السيد حافظ الأسود: الأنثروبولوجيا الرمزية دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها، منشأة المعارف دط، الإسكندرية، مصر، سنة 2002.

22. سيغmond فرويد : الطوطم والحرام، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، سنة 1965.
23. سيغmond فرويد : الحب والحرب والحضارة والموت، ترجمة: عبد المنعم حنفي، ط1، بيروت، لبنان، سنة 1992.
24. شارلين هس بيبير، وباتريشيا ليفي : البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ترجمة : هناء الجوهرى، المركز القومي للترجمة القاهرة، مصر، سنة 2001.
25. شاكرا اليساوي : في بعض المفاهيم والأفكار، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دمشق، سوريا، سنة 1996.
26. شحاتة صيام : النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى مابعد الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة مصر، سنة 2009.
27. عاطف وصفي : الأنثروبولوجيا الثقافية مع دراسة ميدانية للجالية اللبنانية الإسلامية بمدينة ديربورن الأمريكية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، دس.
28. عباس محمود إبراهيم ونخبة من أعضاء هيئة التدريس: الأنثروبولوجيا، مداخل وتطبيقات، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، دط، الإسكندرية، مصر، سنة 2005.
29. عبد الحميد بورايو: في الثقافة الشعبية الجزائرية، التاريخ والقضايا والتجليات، الديوان الوطني لحقوق المؤلف والحقوق المجاورة، منشورات الرابطة الوطنية للأدب الشعبي لإتحاد الكتاب الجزائريين، دار أسامة للنشر والتوزيع، الجزائر سنة 2006.
30. عبد الرحمان بدوي: مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت، سنة 1977.
31. عبد الرحيم العطري: بركة الأولياء، بحث في المقدس الضرائحي، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط1، الدار البيضاء المغرب، سنة 2014.
32. عبد الغني منديب: الدين والمجتمع دراسة سوسيولوجية للدينين بالمغرب، إفريقيا الشرق، ط2، الدار البيضاء، المغرب سنة 2010.
33. عبد الله الرشدان: علم اجتماع التربية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، سنة 1999.
34. عبد الله عبد الغني غانم: قراءات وتطبيقات في طرق البحث الأنثروبولوجي، المكتب الجامعي الحديث، ط1، الإسكندرية مصر، سنة 2004.
35. غوستاف لوبون : الآراء والمعتقدات نشوؤها وتطورها، ترجمة : نبيل أبو صعب، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دط دمشق، سوريا، سنة 2014 .
36. فاتن محمد الشريف : الثقافة والفولكلور، دار الوفاء لنديا الطليعة والنشر، ط1، الإسكندرية، مصر، سنة 2007.
37. فاطمة الزهراء أزرويل وفاطمة المرنيسي وآخرون : مقاربات الجسد الأنثوي، دار الفنك، دط، الدار البيضاء، المغرب، سنة 1991.
38. فتيحة محمد إبراهيم ومصطفى حمدي لشنواني: مدخل إلى مناهج البحث في علم الإنسان، الأنثروبولوجيا، دار المريخ للنشر دط، الرياض، السعودية، سنة 1988.
39. فراس السواح : مغامرة العقل الأول دراسة في الأسطورة – سوريا وبلاد الرافدين، درا علاء الدين، ط1، دمشق، سوريا سنة 1996.
40. فراس السواح : الأسطورة والمعنى دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين، ط2، دمشق، سوريا سنة 2001.
41. فيليب كسينج : الرموز في الفن – الأديان- الحياة، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1، دمشق، سوريا، سنة 1992.
42. فيليب لابورث تولرا وجان بيار فارنييه: إثنولوجيا أنثروبولوجيا؛ ترجمة: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، سنة 2004.
43. كاترين كوليو تيلين: ماكس فيبر والتاريخ، ت، جورج كتورة، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1،

- بيروت، لبنان، سنة 1994.
44. كارين أرمسترونغ : تاريخ الأسطورة، ترجمة : وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت لبنان، سنة 2008.
45. كولن ولسن : الإنسان وقواه الخفية، دراسة القوة الكامنة التي يملكها البشر للوصول إلى ما وراء الحاضر، ترجمة: سامي خشية، دار الآداب، ط4، بيروت، لبنان، سنة 1973.
46. مالك بن نبي: مشكلات الحضارة، شروط النهضة؛ ترجمة: عبد الصابور شاهين دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، د ط، سنة 1982.
47. مالوري ناي : الدين الأسس، ترجمة: هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والأسس، ط1، بيروت، لبنان، سنة 2009.
48. مجموعة مؤلفين : فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، صلاح فليفل الجابري، الدين والأسطورة والعلم مستويات مختلفة للفهم والتأويل، دار الأمان، ط1، الرباط، المغرب، سنة 2012.
49. محمد الجوهري وآخرون: الأنثروبولوجيا الاجتماعية قضايا الموضوع والمنهج، دار المعرفة الجامعية، دط، الأزاريطة، مصر، سنة 2006 .
50. محمد الجوهري وعلياء شكرى: مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، د د ط، القاهرة، مصر، سنة 2007.
51. محمد الجوهري، الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، من دليل العمل الميداني الجامعي، التراث الشعبي، لجزء الأول، 1، دار الكتاب للتوزيع، ط1 القاهرة، مصر، سنة 1978
52. محمد الخطيب : الأنثروبولوجيا الثقافية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط2، عمان، الأردن، سنة 2003.
53. محمد الخطيب : الأنثروبولوجيا الثقافية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط2، عمان، الأردن، سنة 2008.
54. محمد زوزيو : ظاهرة تقديس الأولياء وأثرها على الحياة الاجتماعية، تطوان نموذجاً، مطبعة إنفو، دط، تطوان المغرب، سنة 2013.
55. محمد سعدي : مظاهر الثقافة الشعبية، دار الخلدونية، دط، القبة القديمة، الجزائر، سنة 2014.
56. محمد عبيدات ومحمد أبو نصار وعقلة مبيضين : منهجية البحث العلمي القواعد والمراحل والتطبيقات، دار وائل للطباعة والنشر، ط2، الجبهة، الأردن، سنة 1999.
57. مرسيا إلياد : تاريخ المعتقدات الدينية، ج 1، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للنشر والتوزيع، ط1، دمشق، سوريا، سنة 1987.
58. مرسيا إلياد: المقدس والمدنس، ت: عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، سنة 1988
59. مرفت العشماوي عثمان العشماوي: دراسات في التراث الشعبي، دراسة للعادات والتقاليد الشعبية، دار المعرفة الجامعية، دط، الإسكندرية، مصر، سنة 2011.
60. مصطفى حجازي: التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، ط9، بيروت، لبنان، سنة 2005.
61. منصور مرقومة: الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) المنهج والموضوع، منشورات مخبر حوار الحضارات التنوع الثقافي وثقافة السلم، دار AGP، وهران، الجزائر.
62. مورييس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية " تدريبات علمية" ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون دار القصة للنشر والتوزيع، الجزائر، دط سنة 2001 .
63. نور الدين الزاهي : المقدس والمجتمع، أفريقيا الشرق، دط، الدار البيضاء، المغرب، سنة 2011.
64. يحي مرسى عيد بدر: دور الثقافة في الأحلام دراسة أنثروبولوجية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، الإسكندرية، مصر، سنة 2008 .

ب | لمعجم ولقوميس ولموسوعات

65. إيكه هولكرانس : قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف

- ط1، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، مصر، سنة 1972
66. بودون وفرانسوا بوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة، سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، سنة 2006
67. بيار بونت و ميشال إيزار: معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا؛ ترجمة، مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، سنة 2004
68. جميل صليبا : المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، لبنان، سنة 1982
69. ريمون عدنان أبو مصلح : معجم علم الاجتماع، دار أسامة للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، سنة 2006
70. شاكر مصطفى سليم : قاموس الأنثروبولوجيا إنجليزي عربي، جامعة الكويت، ط1، الكويت، سنة 1981
71. طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ وميغان موريس: مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، سنة 2010
72. عبد الرحمان بوزيدة : قاموس الأساطير الجزائرية، منشورات المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، ط1، وهران، الجزائر، سنة 2005.
73. لالاند أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء 2 منشورات عويدات، بيروت، لبنان، سنة 2001
74. محمد عاطف غيث : قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، ط1، الإسكندرية، مصر، سنة 2002
75. محمد عجينة : موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفرابي، ط1، بيروت، لبنان، سنة 2005.

- .76 Alain Blanchet et Anne Gotman : L'enquete et ses méthodes ;l'entretien,2emeédition,Armand Colin, ,2010.
- .77 François Laplantine : La description ethnologique,françois de Singly,Ntathan,sd,lyon.
- .78 Jean Claude Combessie : La méthode en sociologie,la découverte,5^{ème}édition,Paris, 1996.
- .79 Jean-Claude Arbic : Méthodes d'étude des représentations sociales ,éditionnères, Toulouse, 2005.
- .80 Jean-Claude Kaufmann :l'enquête et ses méthodes ,troisième édition,ARMAND COLIN ?Saint-jean de Braye ;2011.
- .81 Luc Van Campenhoudt et Raymond Quivy : Manuel de recherche en sciences social ,Dunod,4eme édition, ,Paris,2006.
- .82 Pierre Castel,Tebessa,histoire et description d'un territoire algerien,Henry Paulin ,éditeurs,Paris,France,tome 2 ,1904
- .83 PièrreManoni :Les représentations sociales ,Que sais-je ?6^{ème} édition,puf,Paris.
- .84 Thyssen Xavier : Des manières d'habiter dans le Sehltunisien.éditions du CNRS ;1983.

3 - الأطروحات والرسائل :

- .85 سمير عباس: الزمكان في الشعر العربي المعاصر، بدر شاكر السياب وعز الدين المناصرة أنموذجين دراسة موضوعاتية،رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية وآدابها،كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية،باجي مختار،2014/2013.
- .86 سميرة مناد : الزعامة في المخيال الاجتماعي الجزائري، دراسة سوسيوأنثروبولوجية لمكونات المخيال المتعلق بالأولياء الصالحين بولاية مستغانم؛ إشراف معتوق جمال، جامعة الجزائر2، قسم علم الاجتماع، سنة 2013-2014.
- .87 عبد الله بن معمر: المكان والزمان في الثقافة الجزائرية – مقارنة أنثروبولوجية، أطروحة دكتوراه،قسم الثقافة الشعبية، أنثروبولوجيا،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية،جامعة تلمسان،لبسنة الجامعية،2010/2009.
- .88 منال عبد المنعم السيد جاد الله: أثر الطريقة الصوفية في الحياة الاجتماعية لأعضائها دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب ،أطروحة دكتوراه ،جامعة الإسكندرية،كلية الآداب،قسم الأنثروبولوجيا،سنة 1990.
- .89 وسيلة بروقي : " الذكورة والانوثة بين الموروث الشعبي الجزائري وتمثيلات سكان منطقة تبسة ،دراسة سوسيوأنثروبولوجية، أطروحة دكتوراه، قسم علم الاجتماع،جامعة باجي مختار،عناية الجزائر، 2009.

4 -الدوريات :

- .90 سعاد عثمان، تكامل المنهجية عند أحمد أبو زيد، مجلة العربي، "العالم والمفكر أحمد أبو زيد رائد الأنثروبولوجيا، العدد 659، وزارة الإعلام، الكويت، أكتوبر 2013.
- .91 شهيناز بن ملوكة : من الأبعاد النظرية إلى نظرية النواة المركزية،الحوار الثقافي،مخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة السلم، دار AGP،عدد ربيع وصيف 2013.
- .92 عبد السلام الترماني:الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام،دراسةمقارنة،عالم المعرفة،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت،العدد80.
- .93 قويدر سيكوك والزهرة قريصات: إشكالية المنهج في البحوث الأنثروبولوجية الحوار الثقافي، مخبر حوار الحضارات، التنوع الثقافي وثقافة السلم، كلية العلوم الاجتماعية جامعة عبد الحميد بن باديس، عدد خري وشتاء 2014.
- .94 محمد الناصر صديقي : ولائم ونذور في التصرف الشعبي بين التصالح العصري و الأسطورة، الفكر المتوسطي، مجلة محكمة يصدرها مخبر حوار الديانات والحضارات في الحوض المتوسط، أشغال الملتقى الدولي حول التصوف، العدد 06 سبتمبر 2013.

5 - المراجع الإلكترونية :

95. محمد الجوهري: رشدي صالح والفولكلور المصري، (الوسيط على الخط) www.kotobarabia.com
96. صالح زيادنة : "التراث الشعبي – مصطلحات ومدلولات"، [الوسيط على الخط]، يوم 20-03-2009، على الساعة 20:30، <http://www.khayma.com>
97. محمد السموري : "إشكالية التوظيف البصري للتراث"، [الوسيط على الخط]، يوم 20-03-2009، على الساعة 21:10، <http://www.afaksocio.ahlamontada.com>
98. عبد الرحيم بوهاها: قراءة في كتاب طقوس العبور في الإسلام: دراسة في المصادر الفقهيّة، دار الانتشار العربي، ط1، بيروت، لبنان سنة 2009، (الوسيط على الخط) يوم أبريل 2016 على الساعة 07:15، <http://www.aranthropos.com>
99. المكتبة الإلكترونية المجانية: موسوعة الثقافة الجنسية، الإصدار الأول، <http://www.fiseb.com>

6 - وثائق من مؤسسات عمومية

100. DIRECTION DE L'ENVIRONNEMENT DE L WILAYA DE TEBESSA. SCHEMA DE COHERENCE URBAINE DE LA VILLE DE CHREA MISSION II: DIAGNOSTIC STRATEGIWUE JUIN 2010.. URBACO

الملاحق

الملاحق

ملحق رقم 01: دليل المقابلة

ملحق رقم 02: جدول تفريغ البيانات

ملحق رقم 03: بطاقة مونوغرافية لمدينة الشريعة

ملحق رقم 04: جدول المعلومات الخاصة بالمبحوثات

ملحق رقم 05: جدول المعلومات الخاصة بالإخباريين

ملحق رقم 01: دليل المقابلة

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم علم الاجتماع

رقم الدليل:

دليل المقابلة

تمثيلات المرأة التبسية لبعض المعتقدات الشعبية

دراسة أنثروبولوجية بمدينة الشريعة

إعداد الطالبة إشراف

نسيمة حميدة د

. منصور مرقومة

المعلومات الواردة في هذا الدليل سرية

ولا تستخدم إلا لأغراض البحث العلمي

I. بيانات أولية :

1 -السن :

2 -المستوى التعليمي : أمي ☐ أقرأ وأكتب ☐ ابتدائي ☐متوسط ☐ ثانوي ☐ جامعي ☐3 -الأصول الجغرافية : الريف ☐ المدينة ☐**II. بيانات متعلقة بتمثيلات المرأة الشريعة للمعتقدات الشعبية المتعلقة بدورة الحياة.**

أ - بيانات متعلقة بتمثيلات المرأة الشريعة بالمعتقدات الشعبية المتعلقة بمرحلة "

الميلاد، الحمل وطقوس العبور" :

4 -ماذا يعني الحمل بالنسبة لك وللعائلة ؟

5 -ماهي الممارسات التي تميز مرحلة الوحم ؟

6 -كيف يمكن التعرف على جنس الجنين ؟

7 -ما هي أهم التحضيرات اللازمة التي تلتزمين بها لولادة المرأة الحامل ؟

ب -المعتقدات المتعلقة بالولادة – الولادة والنفساء.

8 -كيف يتم استقبال المولود ؟

9 -كيف يتم التعامل مع النفساء ؟

10 - ماذا تعني مرحلة النفاس ؟

11 - هل تفضلون المولود ذكر أم أنثى ؟

ج - المعتقدات المتعلقة بالتسمية :

12 - من المسؤول عن جنس المولود الأم أم الأب؟ ولماذا ؟

13 - من يسمي المولود ؟

14 - ما هي الممارسات الواجب إتباعها للمولود ؟

د - المعتقدات المتعلقة بالبلوغ :

15 - هل توجد ممارسات خاصة بمرحلة البلوغ ؟

في حالة الإجابة بنعم ماهي هذه الممارسات ؟

هـ - المعتقدات المتعلقة بالزواج.

16 - ماذا يعني لكم الزواج في الحياة ؟

17 - ما هي مراحل الزواج لديكم ؟

18 - ما معنى الخطبة ؟ وما قيمتها عندكم ؟

19 - ما هي الممارسات المتعلقة ببقية المراحل الأخرى ؟

- عقد القران :

- ليلة الحنة :

- ليلة الدخول :

20 - ما هي الممارسات المتعلقة بالأيام الأولى بعد الزواج ؟

21 - ما قيمة الزواج بالنسبة لكم ؟

22 - ماذا يعني الموت عندكم ؟

23 - ما هي الممارسات التي تتبعونها في حالة الوفاة ؟

III. تمثيلات المرأة الشريعة للمعتقدات الشعبية المتعلقة بالممارسات السحرية

أ - معنى السحر :

ماذا يعني السحر لكم ؟

ب - تاريخ السحر:

25 - متى وجد السحر حسب رأيكم ؟ وعند من ؟

26 - ما وظيفة السحر والهدف منه حسب رأيكم ؟

27 - هل مارست السحر في حياتك ؟ ☐ نعم ☐ لا ☐

في حالة الإجابة بنعم .

كيف ؟ :

لماذا ؟ :

28 - ما النتيجة المتحصل عليها في حالة ممارستك للسحر ؟

29 - ما الفرق بين سحر الخير وسحر الشر ؟

ج-السحر بين الشفاهية والإجرائية :

30 - ماذا تعني العزيمة بالنسبة لك ؟

31 - ماذا تعني الأحجة بالنسبة لك ؟

32 - ما معنى الطلاسم والجدول بالنسبة لك ؟

IV. بيانات متعلقة بتمثيلات المرأة الشريعة للزمان والمكان**أ - الزمان**

33 - ماذا يعني لك الزمان؟

34 - ماهي طرق قياس الوقت المعتمدة عندكم؟

35 - هل لديكم ممارسات مرتبطة بأوقات معينة وأخرى محصورة في أوقات معينة؟

36 - ما هو التقويم المعتمد لديكم ؟

ب-المكان :

37 - ماذا تفعلون عند بناء بيت جديد لكم؟

38 - ما هي الممارسات المرتبطة بالسكن في البيت الجديد؟

V. بيانات متعلقة بتمثلات المرأة الشريعية لزيارة الأولياء والأضرحة.

أ - مفهوم الولاية والولي :

39 - ما الذي يعنيه الولي الصالح لك ؟

40 - كيف اخترت الولي " علي بن حميدة " لزيارته ؟

..

41 - تزورينه هو فقط أم تزورين غيره من الأولياء ؟

42 - ماذا تفعلين عند الزيارة ؟ وماذا تقدمين ؟

43 - ما هي كراماته ؟ وهل عاينت أحدها ؟

44 - ما هي أسباب زيارتك للولي علي بن حميدة ؟

45 - هل يحقق الولي لك حاجتك ؟

ملحق رقم 02: جدول تفريغ البيانات

الفصل	المحور	الأسئلة	التمثيلات	التكرار	النسب
الفصل الثاني بعض المعتقدات الشعبية حسب مراحل الحياة بمدينة الشريعة		معنى الحمل	- هو خصوصية المرأة وواجبها	21	70%
			- هو أرقى مراحل الطهارة التي تعيشها المرأة	09	30%
	محور المعتقدات الشعبية المتعلقة بدورة الحياة	الممارسات المتعلقة برحلة الوحم	- إخفاء خبر الوحم الأشهر الأولى عن الجيران والأقارب، تفاديا للحسد، وتوفير كل ما تشتهيئه الحامل وتفادي إزعاجها	30	100%
			1- الحمل بالأنثى يجعل الحامل أقل جمالا يظهر الكف على وجهها تصبح مزاجية وعصبية تتحرك في الأشهر الأخيرة من الحمل.	27	90%
		الممارسات المتعلقة بالتعرف على جنس الجنين بعيدا عن الطرق الطبية	- الحمل بالذكر يجعل بشرتها نقية هادئة تزداد جمالا يتحرك في بطن أمه دائما.		
			2- الأمر كله بيد الله والعلامات لا تصدق دائما	02	6.66%

3.33%	01	3 من خلال الأحلام أحيانا			
53.33%	16	1 تحضير الوليمة والحلويات وملابس للنساء والمولود	التحضيرات اللازمة للولادة		
43.66%	14	2 -البخور وتحصين البيت بالكمون الأسود والملح والشب			
36.66% 63.33%	11 19	- نظام غذائي للنساء - تحصين الطفل بالخمسة والقطران والملح والكمون الأسود من العين والحسد.	الممارسات الخاصة بالنساء واستقبال المولود		
83.33% 16.66%	25 05	- الذكر مفضل أكثر خاصة من الأب - الأنثى في الواقع أفضل لأنها عطوفة أكثر من الذكر	جنس المولود المفضل		

96.66 %	29	- الأب والجد يسمونه تيمنا بأسماء الانبياء والرسل	تسمية الولد		
3.33%	1	- سمي الذكور عن البعض بأسماء إناث ويلبسوه ملابس إناث حماية من الحسد والعين			
63.33 %	19	- الأم في نظر الكل هي المسؤولة وتسمى أم البنات ويمكن أن يتزوج زوجها امرأة أخرى إذا أنجبت الكثير من البنات	المسؤول عن جنس المولود		
3.33%	01	- الأب هو المسؤول حسب نظا الكروموزومات أثناء لحظة تلقيح البويضة.			
33.33 %	10	- قضاء الله هو الذي يصورنا في الأرحام			
100%	30	بعد البسمة عليه والآذان له يقطع الحبل السري وتدفن المشيمة في مكان آمن حتى لا تستعمل لغرض سحري لإيذاء المولود	الممارسات المتبعة للمولود		

93.33 %	28	- قبل البلوغ يتم تثقيف البنت من سن 5 سنوات إلى غاية 8 سنوات المهم قبل بلوغها - ببلوغها يتم حجبتها عن غير المحارم	المعتقدات المتعلقة بمرحلة البلوغ		
6.66%	02				
100%	30	- الحزن والبكا والحداد لكن وجب الحفاظ على أدوات غسل وتكفين الميت حتى لا تستعمل في السحر.	المعتقدات الشعبية المتعلقة بالوفاة والطقوس الجنائزية		

الفصل الثالث : بعض لمعتقدات الشعبية من خلال الممارسات السحرية في مدينة الشريعة					
محور المعتقدات الشعبية المتعلقة بالممارسات السحرية					
حول معنى السحر	- موجود بوجود الإنسان على الأرض	06	20%		
		10	33.33%		
		14	46.66%		
طبيعة السحر في المجتمع الجزائري	- تختص به فئات أكثر من فئات أخرى - إذا كان الهدف منه هو إلحاق الضرر بالغير فهو سحر ومحرم وضار - إذا كان الهدف منه تحقيق خير معين كالبحت عن تزويج العانس أو نجاح الفاشل أو ربح تجارة فهو ليس سحر بل عمل نافع يكون العمل فيه مع الطالب بالقرآن ليس سحرا	02	6.66%		
		08	26.66%		
		20	66.66%		

الفصل الرابع تمثيلات المرأة الشريعية للزمن والمكان محور الزمان - معنى الزمان				لجوء المبحوثات لممارسة السحر	- لا أمارسه أبدا لا للخير ولا للشر فهو محرم وشرك - استعملت فقط ما ينفع لنفسي ولعائلي. - استعملوه ضدي لتحطيم حياتي. أعرفه جيدا ولا يمكن أن أمارسه	14 06 10	46.66 % 20 % 33.33 %
				أنواع الممارسات السحرية في مجتمع	- السحر الشفاهي الملازم لممارسات طقسية معينة. - الأحجية والتمايم بأنواعها. - الطلاس والجداول والجداول بالمقلوب	30	100 %
					- هو مخلوق يشهد علينا يوم الحساب - الزمن هو السن الذي نعيشه وأعمارنا ولا ينتهي عندما نموت	01 29	3.33 % 96.66 %

محور المكان	ممارسات مرتبطة بالمنزل	- السكر والنقود في أساس البيت - إعداد وليمة دفعا للبلاء	28 02	93.33 % 6.66%
			30	100%
			29	96.66%
محور المكان	الممارسات المتعلقة بالزمان	- الطابوهات المتعلقة بأوقات و فصول معينة	01	3.33%
			29	96.66%
محور المكان	طرق قياس الزمان	- نقيسه بالفصول والمواسم الفلاحية مع ذكرها بالتفصيل. - طرق غير كاملة للتقويم الفلاحي	01	3.33%
			29	96.66%

الفصل الخامس : تمثيلات المرأة الشريعة لزيارة الأولياء والأضرحة	محور الممارسات الحقة المتعلقة بزيارة الأضرحة	معنى الولاية والولي	ممارسات متعلقة بمالك المنزل	- التضحية لأهل الدار (الروحانية) - التضحية وعدم التصرف في الليل	25 05	83.33 % 6.66%
				- رجل صالح متقي حافظ للقرآن فاعل للخير وله كرامات	15	50%
				- هو رجل صالح اختاره الله وأكرمه بكرامات لأنه فاضل ومتعبد ومطيع لله ولا يرتكب المعاصي وهو منحدر من سلال الرسول صلى الله عليه وسلم	15	50%
الفصل الخامس : تمثيلات المرأة الشريعة لزيارة الأولياء والأضرحة	محور الممارسات الحقة المتعلقة بزيارة الأضرحة	زيارة الولي علي بن حميدة في منطقة الشريعة	ممارسات متعلقة بمالك المنزل	- أزوره لأنه جدي. - لأن كلهم صالحون عند الله ومقربون منه	30	100%

			الممارسات الطقسية عند زيارة الولي علي بن حميدة	- البسملة والدعاء والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم - الدخول قرب الضريح وإشعال الشموع - التوسل بالتمسح للضريح والتبرك به والطواف به وطلب الحاجة	30	100%
			أشكال الزيارة المقدمة للولي	- شموع بخور وعطور - ولائم رؤوس أغنام - طلاء المقام وتجديد كسوة الضريح	18 07 05	60% 23.33% 16.66%
			كرامات الولي المشهورة	- في السابق حادثة المدفع - الآن : زواج العانس، فك المربوط، شفاء الصرع، وبعض الأمراض كاعقم، إنصاف المظلوم	30	100%
			أسباب الزيارة	- طلب تحقيق حاجات كطلب الشفاء - الشكوى والتظلم من ظلم ما الشكر للولي ربط العهود والمواثيق والحنف. - الخوف من مكروه محتمل	22 05 03	73.33% 16.66% 10%

ملحق رقم 03: بطاقة مونوغرافية لمدينة الشريعة

لقد عملنا في موضوعنا على تمثيلات المرأة الشريعة لبعض المعتقدات الشعبية ومن المنطقي بل من الضروري التعريف بهذه المدينة للقارئ من خلال التطرق لمجموعة من العناصر التي تعطي فكرة عامة توضيحية حول منطقة دراستنا انطلاقا بأصل تسمية المدينة وموقعها الجغرافي ثم التقسيم القبلي ذاكرين بعض الخصوصيات الثقافية للمدينة ثم تقسيماتها الطبيعية وتاريخها بالإضافة لتعدادها السكاني وأهم القطاعات فيها، كل هذه العناصر للإعطاء صورة توضيحية عن المدينة محل دراستنا.

1 - أصل التسمية :

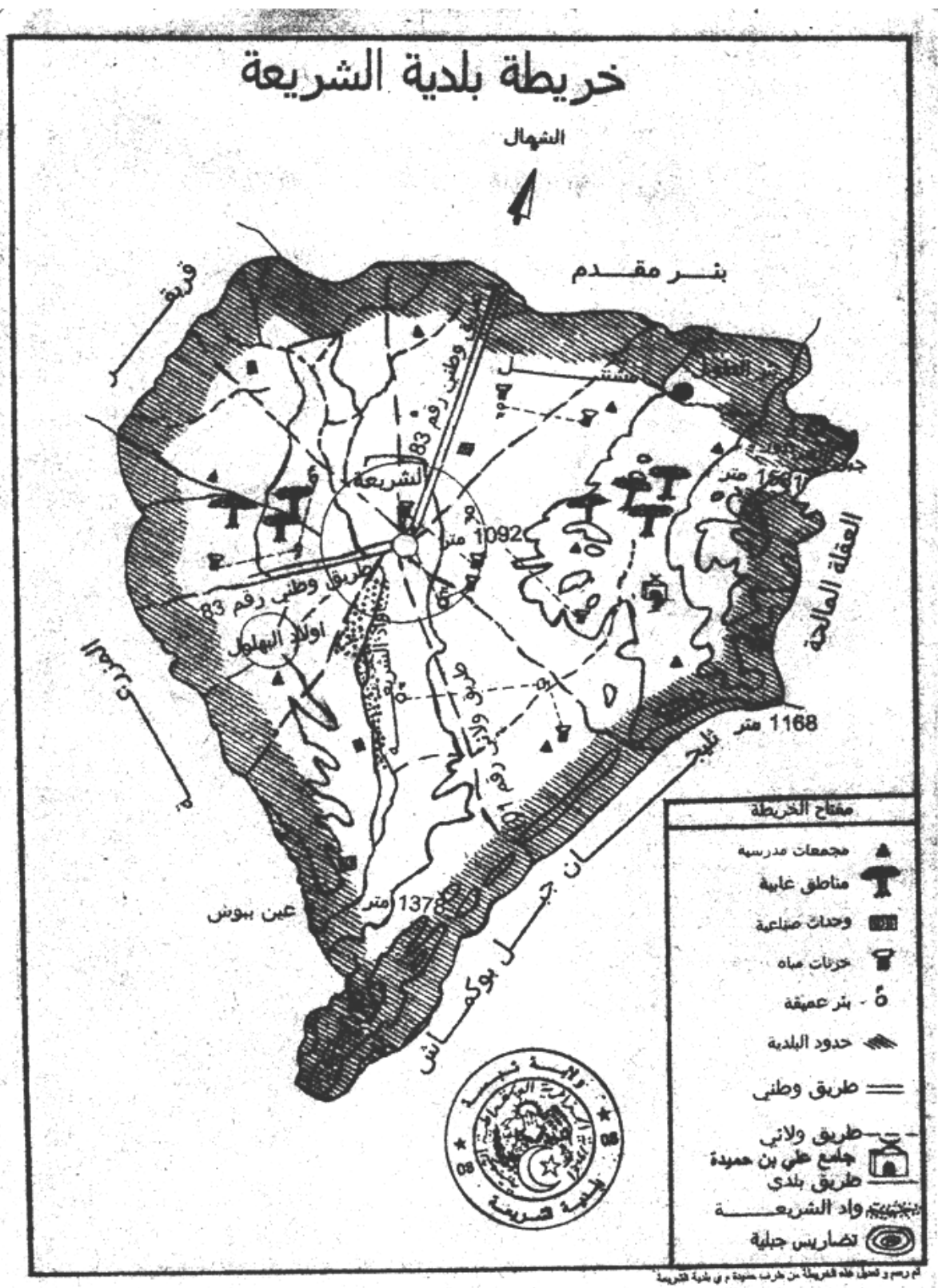
أجرينا دراستنا هذه في مدينة الشريعة التي تكتب بالشدة على حرف الشين والفتحة على حرف الراء والسكون على حرف الياء وأصل تسميتها يعود للثروة المائية الباطنية حيث تتربع على شبكة مائية باطنية كبيرة جدا هذه الشبكة التي تسمى بالمنطوق الشعبي للمنطقة "المشرع" وهذا ما أقرته المبحوثة رقم (01) قائلة: "الشريعة بلاد الما فيها واد كبير يبدأ من المرجة ويفوت على عين ببوش ويصب في جارش، وتو الواد نشف بصح الشريعة أرضها عامرة بالما على شكل مشرع كبير عليها سموها الشريعة " ¹

2 -الموقع الجغرافي :

تقع بلدية الشريعة بالجنوب الغربي لولاية تبسة وتتربع على مساحة إجمالية قدرها 317.89 كيلومتر مربع ويحده من الشمال بلدية بئر مقدم ومن الجنوب بلدية ثليجان ومن الشرق بلدية العقلة المالحة ومن الغرب بلدية المزرعة ²، أنظر خريطة الشريعة الشكل رقم (01)

¹ مقابلة مع الإخباري رقم (02): 27 مارس 2015 على الساعة 16:00

² DIRECTION DE L'ENVIRONNEMENT DE LA WILAYA DE TEBESSA. SCHEMA DE COHERENCE URBAINE DE LA VILLE DE CHREA MISSION II: DIAGNOSTIC STRATEGIQUE JUIN 2010.. URBACO



خريطة مدينة الشريعة

3 -التعداد السكاني :

يبلغ عدد سكان بلدية الشريعة حسب الإحصائيات العامة للسكن والسكان لسنة 2010 بحوالي 74129 نسمة عدد الذكور : 38621 عدد الإناث : 37163 من بينها 32952 تقطن بالمدينة ونسبة نمو تقدر بـ 3.71 %. ان عدد السكان وحسب الدراسات التقنية سوف يكون 96827 نسمة في حدود سنة 2020

4 - التجمعات السكانية :

تنقسم التجمعات السكنية لبلدية الشريعة إلى قسمين هما: السكن الريفي استفادة البلدية من مختلف البرامج الخاصة بالسكن الريفي بحصة 460 سكن وهو رقم لا يفي بحاجة السكان بالمناطق الريفية والذي يبلغ عدد سكانها ما يقارب 10.000 ساكن السكن الحضري يتكون المستودع السكني لبلدية الشريعة من 2054 سكن اجتماعي حضري و 157 سكن تطوري و70 سكن تساهمي بالإضافة إلى البناءات الذاتية التي تقدر بـ 6054 سكن أنظر الشكل رقم (02) الخريطة العمرانية لمدينة الشريعة

5 -التقسيمات الطبيعية :

1-5- التضاريس :

تُدرج أراضي الشريعة في الحوض الذي يصب في جبال النمامشة، يشكل وعاءا واسعا محاطا بمرتفعات جبلية صخرية، تُكون سهل الشريعة. محليا هي مساحات مسطحة تتشكل عليها مناطق تُكون سلسلة، تلال ذات ارتفاعات منخفضة (ما بين 300 و 350 مقارنة مع سطح واد شريعة)، تتكون من الجير و الايوسين. بصفة عامة، تتميز بلدية الشريعة بتضاريس مسطحة نوعا ما، يبلغ متوسط الارتفاع حوالي 1050 متر.

حول الجبال، تميل المنحدرات إلى 8 % و أكثر ، في أسفل هاته الجبال ، التضاريس متموجة بسبب الوديان المختلفة (1 إلى 2 متر من العمق) تمر من خلال عبر هاته الجبال، تقع المنحدرات ما بين 4 % و 8 %.

على امتداد أبعد، يتشكل سهل الشريعة الحالي، عبارة عن أرض مسطحة نوعا ما، بمنحدرات متفاوتة الدرجة ما بين 0 % و 4 %، تم تشكيلها عن طريق ملأ الوعاء من خلال

ترسب الطبقات القديمة لرباعي غير محدد. هذا السهل يعبر واد الشريعة من الشمال إلى الجنوب، سريره الحالي ليس عميقا و ليس واسعا.¹

جغرافيا، تنقسم المدينة إلى ثلاث مجموعات رئيسية:

- مجموعة من السهول والهضاب (**مشنتل، المرجة**) يمر عبرها واد الشريعة (منطقة زراعية مهمة).

- مجموعة من التلال من جنوب إلى شرق البلدية، النشاطات الرئيسية بها هي تربية المواشي، إضافة إلى زراعة للحبوب كنشاط تكميلي.

- منطقة جبلية: في الطرف الجنوبي من البلدة، سلسلة جبلية من ، ردامة، زرحاتة ، الكريمة ، (جبال مكشوفة و متدرجة) مسارات ممزوجة بطبقة الحلفة²

2-5- الغابات :

بفعل التعرية وأعمال الإنسان و الماشية خلال السنوات الأخيرة، تعرف الشجرة طريقها للزوال.

غابات صنوبر الألبى بمساحة 4 % من المساحة الإجمالية للبلدية تشكل حاليا الحد الفاصل بين منطقة الشمال و منطقة السهوب لبلدية الشريعة، في حالة جيدة. الا ان نسبة التشجير تبقى غير كافية.³

3-5- الخصوصيات المناخية

بلدية الشريعة هي جزء من مرتفعات شرق الجزائر، المناخ قاري يتميز بعدم انتظام تهطل الأمطار و تغير في درجات الحرارة هامة، حيث أن المعدل السنوي يصل في بعض الأحيان إلى 20 ° م .

درجات الحرارة :

¹DIRECTION DE L'ENVIRONNEMENT DE L WILAYA DE TEBESSA. SCHEMA DE COHERENCE URBAINE DE LA VILLE DE CHREA MISSION II: DIAGNOSTIC STRATEGI WUE JUIN 2010.. URBACO

²Ibid,p71,

³Ibid,p41,

التغيرات في كل من درجة الحرارة بين النهار والليل واضحة، و بين المواسم تبلغ ذروتها فصلي الربيع و الخريف غير موجودين تقريبا، الشتاء قاسي البرودة، في الأغلب تنخفض درجة الحرارة إلى دون الصفر ، و يمكن للثلوج أن تبقى لمدة طويلة على المرتفعات لمدة 90 ليلة من 150 تقريبا.

تبدأ درجة الحرارة بالانخفاض من نوفمبر إلى نهاية مارس ، أين يتساقط الصقيع الأبيض¹
الأمطار :

و قد شهدت المنطقة فترة من عقدين من الزمن منذ سنوات الـ 80 إلى غاية 2000، جفاف ملحوظ من خلال سقوط الأمطار أقل من المعدلات السنوية عموما إلا لبضع سنوات على مستوى محطة الشريعة يقدر الجزء الممطر بمعدل 250 مم على شكل تهطل أمطار رعدية تنحصر بين الشمال و الجنوب خلال السنة و بتوزيع سيء .

الرياح :

الرياح تهب طوال السنة، فهي رياح شمالية غربية، ثم اقل منها شدة الرياح الجنوبية الغربية .

و تبدأ الرياح الجافة (سيروكو) من جويلية إلى أوت، حيث تكون الرطوبة جد منخفضة ، حيث تصل أحيانا درجة الحرارة إلى 40° م . مما يجعل الجو خائقا، الحرارة الشديدة من ماي إلى سبتمبر. الصيف جد حار و يتميز بالرياح الجافة (سيروكو تهب بسرعة بمعدل 40 إلى 45 كم/سا²

6- التقسيم القبلي للشريعة :

يسكن ولاية تبسة بصفة عامة منذ الفتح الإسلامي القبائل الأمازيغية المستعربة المعروفة بقبائل النمامشة بالإضافة إلى القبائل العربية التي سكنتها بعد موجات الهجرات العربية إليها

¹DIRECTION DE L'ENVIRONNEMENT DE L WILAYA DE TEBESSA. SCHEMA DE COHERENCE URBAINE DE LA VILLE DE CHREA MISSION II: DIAGNOSTIC STRATEGIWUE JUIN 2010.. URBACO,p10.

²Ibid,p,p10,13,

في القرنين الرابع والخامس الهجريين خاصة بعد هجرة الهلاليين من بني سليم وهلال وعامر وقيس عيلان في منتصف القرن الخامس الهجري¹ وبالنسبة للقبائل في الشريعة فهي ثلاث قبائل رئيسية أولها قبيلة النمامشة المكونة من بطون سنذكره بالتفصيل فتوجد بنسبة 50 % والتي تتكون من أولاد ساسي ، أولاد ساسي ، أولاد سيدي علي وأولاد سعيدان ، أما القبيلة الثانية فتعرف بقبيلة الزرامة والتي توجد بنسبة 30 % وتتكون من الفر احنة ، أولاد عمر ، أولاد مبارك ، أولاد علي بن عيسى ، أولاد البهلول ، أولاد براهيم إضافة إلى أولاد محبوب ، والقبيلة الثالثة هي قبيلة أولاد مسعود بنسبة 05 %². وقد ورد أن قبيلة النمامشة تسمى أيضا اللمامشة فقد أورد "عبد الوهاب شلالي" في مؤلفه "نظرات فاحصة في تاريخ تبسة وجهاد أهلها في القرن التاسع عشر ميلادي" فحسبه هناك من يطلق تسمية النمامشة ، كما أورد "أحمد عيساوي" أن قبيلة النمامشة هي أكبر قبيلة في المنطقة وتهيمن عليها منذ العهود الرومانية القديمة إلى اليوم ويجاورها إلى اليوم العديد من القبائل العربية

سكنت قبيلة النمامشة ذات العشائر والبطون الكثيرة منذ آلاف السنين ولما جاء الفتح الإسلامي شهدت أعتا المعارك ضد المسمين تحت قيادة الكاهنة وأبنائها ثم أسلمت واستعربت وانحازت نحو الثقافة العربية الإسلامية بشكل نهائي³

ويروى عن النمامشة أنه بعد تاريخ 682 م أصبحت تبسة مسلمة وفي ذات الفترة ظهرت قبيلة هواره الأمازيغية التي يدعي العلونة والبرارشة انحدرهم منها وهي ليبية الأصل وقد هاجرت الكثير من فرقها إلى جبال الأوراس قبل القرن 10 م وشيدت قرية قرب منطقة الحمراء تعرف اليوم باسم " تكلات اللמוש " أي قرية اللמוש ويعتقد أن الجد الأول للنمامشة يدعى " محمد بن عثمان " وكان له أبناء ثلاثة هم (رشاش ، علوان ، بريش) والاسم " ناماشا " اشتق من الكلمة العامية "لاماشا" واستعمل في العهد التركي بدلا عن الاسم الأصلي وهو " العوايسة " أطلقت عليهم هذه التسمية لسبب هو أنهم ثاروا على الحكومة التركية ولم يستسلموا وأرسلت لهم الفرق عدة مرات في معارك طاحنة وفرقت

¹ أحمد عيساوي : مدينة تبسة وأعلامها، بوابة الشرق ورنه العروبة وأريج الحضارات، دار البلاغ للنشر والتوزيع، ط1، باتنة، الجزائر، 2005، ص20.

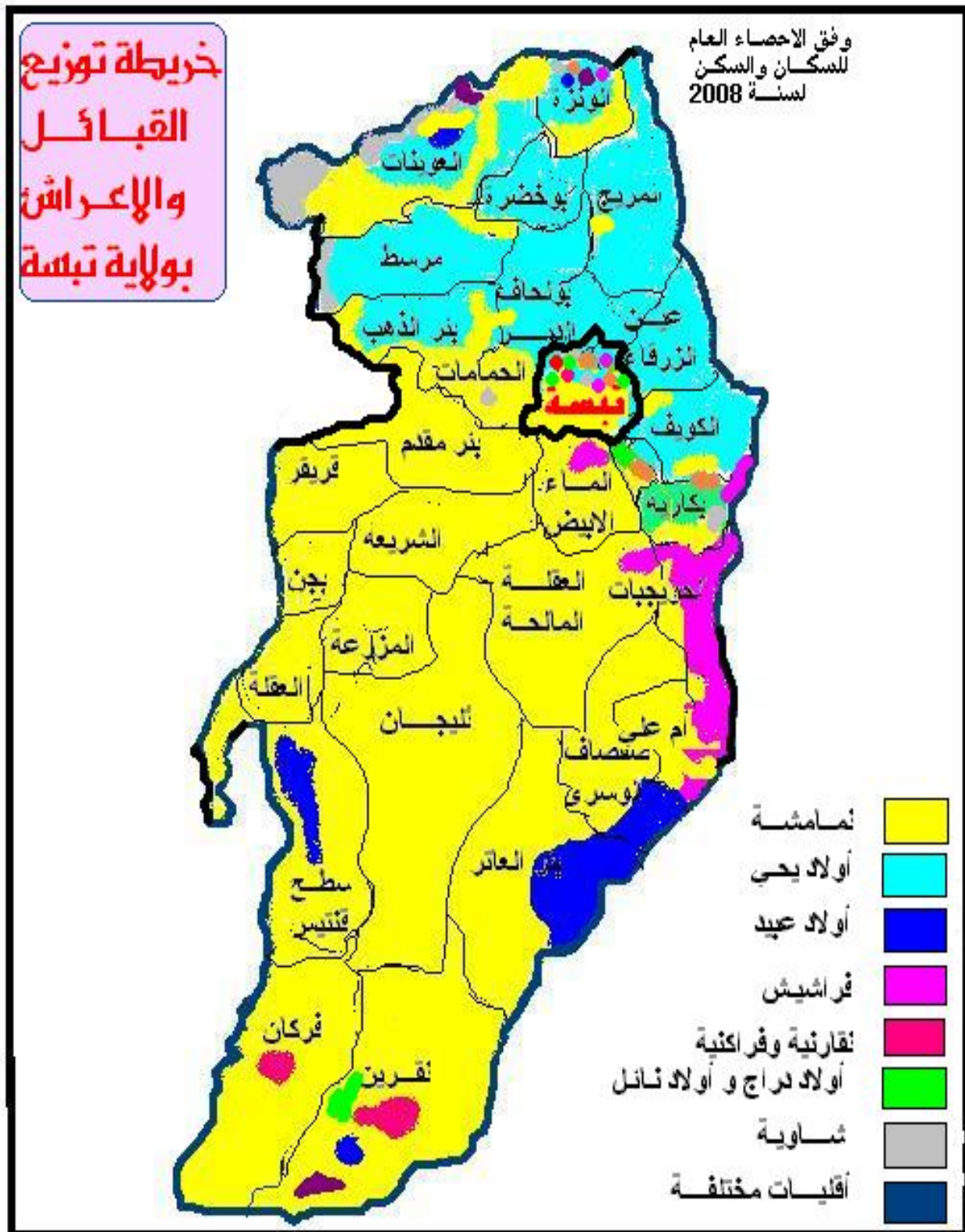
² عبد السلام بوشارب: تبسة معالم ومآثر ، المؤسسة الوطنية للإتصال والنشر والإشهار، ط1، الرويبة، الجزائر، سنة، 1996، ص، 67.

³ أحمد عيساوي: مرجع سبق ذكره، ص21.

شملهم في الجبال لكن الباشا المنشغل بأمرهم قائلا: " تلموشي "؟ أي هل إلتم شملهم ومن هنا جاء اسمهم ، لكن جاء ف رواية القائد " دي سان جرمان " 1845 م أنه عندما كلف بعقد صلح مع النمامشة وجد أنهم يعيشون فئات في خيام وآخرون في القرية وقد جاءهم سلطان وفرض عليهم ضرائب وهدد الخطر حياة أصحاب الخيام فكلفهم بجمع الضرائب فاستعانوا بأهل القرية الذين ماطلوهم عدة مرات فكانوا كلما يرجعون لهم يسألونهم بقولهم لموشي؟ أي هل جمعوا الضرائب أم لا ؟ فاستهزؤوا بهم وأطلقوا تسمية لموشي ومن هنا فإن التفسيرات كثيرة في أصل التسمية¹

وتتحدث عروش كثيرة من قبيلة اللمامشة حيث تنتمي كلها لجد واحد هو الولي الصالح " علي بن حميدة " أنظر خريطة توزيع الأعراش والقبائل بولاية تبسة الشكل رقم (02)

¹ عبد الوهاب شلالي: نظرات فاحصة في تاريخ تبسة وجهاد أهلها في القرن 19م ، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، عين مليلة ، الجزائر، سنة 2006، ص، ص، 153، 155.



شكل رقم 02 : خريطة التقسيم القبلي في ولاية تبسة.

7- الصناعات التقليدية :

الحرف اليدوية هي نشاط يرافق بامتياز السياحة و هي اكثر من منتج تجاري، فهي مرآة الثقافة و و المهارة تعتمد على صنع منتجات منزلية ضرورية، الصناعة التقليدية هي فن نبيل بفضل المواد المستعملة كالصوف و الجلد.

8- شبكة الطرقات :

تشكل مدينة الشريعة ملتقى طرق و مكان عبور، تتصل من خلال محيطها النشط بثلاثة (03) محاور رئيسية و التي تمر بالبلدية في 3 ثلاثة اتجاهات: شمال – جنوب – غرب. ط.و رقم 83 م.و.01 و م.و.05

تتميز الشريعة بموقع استراتيجي مثالي بنقطة تقاطع في غاية الأهمية ثقافيا و اقتصاديا و كذلك مكان عبور نشط لأنها تتوسط شبكة طرقات تمنحها دورا بالمنطقة و على المستوى الوطني.

تشكل مدينة الشريعة مجتمعا مصغرا له ثقافته وتكوينه الاجتماعي والتاريخي والقبلي مر بالعديد من التغيرات الاجتماعية التي انعكست على معظم جوانبه أهمها المعيشية التي تضم الكثير من المتطلبات وتطرح احتياجات تفتح المجال عن طرق للتحقيق والإشباع، في موضوعنا هذا خصصنا المرأة الشريعة للدراسة التي تحقق احتياجاتها هذه من خلال المعتقدات الشعبية وهذا ما سيتم التطرق له في دراستنا هذه .

ملحق رقم 04: جدول المعلومات الخاصة بالمبحوثات

الرقم	مجتمع البحث	التاريخ والساعة
01	المبحوثة رقم 01	يوم 22 مارس 2014 على الساعة 10:00
02	المبحوثة رقم 02	يوم 24 مارس 2014 على الساعة 13:30
03	المبحوثة رقم 03	يوم 26 مارس 2014 على الساعة 16:00
04	المبحوثة رقم 04	يوم 27 مارس 2014 على الساعة 10:00
05	المبحوثة رقم 05	يوم 28 مارس 2014 على الساعة 10:30
06	المبحوثة رقم 06	يوم 29 مارس 2014 على الساعة 12:00
07	المبحوثة رقم 07	يوم 30 مارس 2014 على الساعة 09:00
08	المبحوثة رقم 08	يوم 28 جويلية 2014 على الساعة 19:00
09	المبحوثة رقم 09	يوم 30 جويلية 2014 على الساعة 09:00
10	المبحوثة رقم 10	يوم 08 أوت 2014 على الساعة 10:00
11	المبحوثة رقم 11	يوم 12 أوت 2014 على الساعة 17:30
12	المبحوثة رقم 12	يوم 28 أوت 2014 على الساعة 10:00
13	المبحوثة رقم 13	يوم 06 سبتمبر 2014 على الساعة 13:00
14	المبحوثة رقم 14	يوم 14 سبتمبر 2014 على الساعة 09:00
15	المبحوثة رقم 15	يوم 03 أكتوبر 2014 على الساعة 10:00
16	المبحوثة رقم 16	يوم 24 ديسمبر 2014 على الساعة 14:00
17	المبحوثة رقم 17	يوم 28 ديسمبر 2014 على الساعة 10:30
18	المبحوثة رقم 18	يوم 25 مارس 2015 على الساعة 10:00
19	المبحوثة رقم 19	يوم 27 مارس 2015 على الساعة 14:00
20	المبحوثة رقم 20	يوم 28 مارس 2015 على الساعة 17:00
21	المبحوثة رقم 21	يوم 29 مارس 2015 على الساعة 09:00
22	المبحوثة رقم 22	يوم 30 مارس 2015 على الساعة 11:00
23	المبحوثة رقم 23	يوم 31 مارس 2015 على الساعة 17:00
24	المبحوثة رقم 24	يوم 21 ديسمبر 2015 على الساعة 15:00
25	المبحوثة رقم 25	يوم 23 ديسمبر 2015 على الساعة 17:00
26	المبحوثة رقم 26	يوم 25 ديسمبر 2015 على الساعة 10:00
27	المبحوثة رقم 27	يوم 26 ديسمبر 2015 على الساعة 15:00
28	المبحوثة رقم 28	يوم 29 ديسمبر 2015 على الساعة 09:00
29	المبحوثة رقم 29	يوم 07 أفريل 2016 على الساعة 10:30
30	المبحوثة رقم 30	يوم 23 أفريل 2016 على الساعة 16:00

ملحق رقم 05: جدول المعلومات الخاصة بالإخباريين

الرقم	الإخباري	التاريخ والساعة
01	الإخباري رقم 01	يوم 23 مارس 2014 على الساعة 21:00
02	الإخباري رقم 02	يوم 27 مارس 2015 على الساعة 10:30
03	الإخباري رقم 03	يوم 07 أبريل 2016 على الساعة 11:00
04	الإخباري رقم 04	يوم 25 مارس 2015 على الساعة 10:00

ملخص الدراسة

ملخص الدراسة :

تشمل الثقافة في أوسع معانيها كل صور الحياة المادية والسلوكية والتعاملات والأنظمة وكل ما يستخدمه المجتمع في تعاملاته الداخلية والخارجية، هذا ما يبرز بوضوح في ممارسات الأفراد والتي من بينها المعتقدات الشعبية موضوع دراستنا الموسومة بـ "تمثيلات المرأة التبسية لبعض المعتقدات الشعبية -دراسة أنثروبولوجية بمدينة الشريعة" والتي درسناها في أربعة أطر متكاملة هي الإطار المنهجي، الإطار النظري والميداني والإطار التحليلي، احتوت على إطار المنهج الإشكالية بحثنا بمستلزماتها من أسباب اختيار الموضوع وأهدافه وأهميته ومقارباته إضافة للمقاربة المنهجية التي احتوت المنهج الأنثروبولوجي والتقنيات والنماذج المنهجية تلتها فضاءات البحث، البشري، الزماني والمكاني ثم المفاهيم المركزية للبحث وأبرز الدراسات السابقة، أما الإطار النظري والميداني فضم المادة النظرية بالتماشي مع معطيات العمل الميداني والتي تظهر على مستوى أربع فصول زاجت بين المادة النظرية والمعطيات الميدانية، أما الإطار التحليلي احتوى تحليل المعطيات الميدانية وتفسيرها وصولاً للنتائج العامة للدراسة والتي أجبنا من خلالها على إشكالية بحثنا بالتوصل لتمثيلات المرأة في للمعتقدات الشعبية التي درسناها ميدانياً.

Résumé

La culture dans son sens le plus vaste inclus toutes les figures de la vie matérielle, les comportements, les relations et les règlements et tout ce qui est utile pour une société dans ses relations internes et externes, ce qui est clairement mis en évidence dans les pratiques des individus y compris les croyances populaires, sujet de notre étude marquée ainsi : «Représentations de la femme Tébessienne de certaines croyances populaires, étude anthropologique dans la ville de Chéria» que nous avons étudié suivant quatre cadres complémentaires qui sont : le cadre méthodologique, le cadre théorique, le cadre opérationnel et le cadre analytique.

Le cadre méthodologique contient la problématique de notre étude avec ses besoins qui font partie des raisons de notre choix du sujet, ses objectifs, son importance et son approche outre l'approche méthodologique qui contient le programme de l'étude anthropologique, les techniques, les modèles de la méthodologie, suivent les espaces de la recherche qui sont : humain, temporel, géographique puis les concepts centraux de la recherche et les plus importantes études antérieures Quant au cadre théorique et pratique ,il se compose de la matière théorique en parallèle avec les éléments du travail pratique qui apparaît au niveau de quatre chapitres qui ont combiné entre la matière théorique et les éléments pratiques .Quant au cadre analytique ,il contient l'analyse des éléments pratiques et leur interprétation en arrivant aux résultats généraux de la thèse par lesquelles nous avons répondu à la problématique de notre thèse en aboutissant aux représentations de la femme dans les croyances populaires que nous avons étudié sur le terrain.

Summary

The culture in its vastest sense included all the faces of the material life, The behavior, the relations and the regulations and all which is useful for a society in its internal and external relations, which is clearly highlighted in the practices of the individuals including popular beliefs, Subject of our study marked so:” Representations of the Tebessian woman of certain popular beliefs, anthropological study in the city of Chéria “ ,That we studied according to four complementary frames which are: The methodological frame, the theoretical frame, the operational frame and the analytical frame.

The methodological frame contains the problem of our study with its needs which are a part of reasons of our choice of the subject, Its objectives, its importance and its approach besides the methodological approach which contains the program of the anthropological study, techniques and models of the methodology, follow the spaces of the research which are: Human and temporal, Then the central concepts of the research and the most important previous studies. As for the theoretical and practical frame, it consists of the theoretical material in parallel with the elements of the practical work which appears at the level of four chapters which combined between the theoretical material and the practical elements. As for the analytical frame, it contains the analysis of the practical elements and their interpretation by arriving at the general results of the thesis which answered the problem of our thesis by ending in the Representations of the woman in popular beliefs that we studied on the ground.
