

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم علم الاجتماع

تخصص علم الاجتماع الديني

المعتقدات الشعبية وعلاقتها بالنص الديني

دراسة ميدانية بولاية الجلفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع الديني

إشراف

أ.د. : رشيد بوسعادة

إعداد الطالب:

بوجمعة جاب الله

السنة الجامعية
2017-2016



الإهداء

إلى والدي رحمه الله

إلى والدتي حفظها الله

إلى إخوتي الأعزاء

إلى صديقي: بلقاسم طحشي

إلى كل المحبين والمخلصين

أهدي هذا الجهد المتواضع

بوجعة جاب الله

شكر و تقدير

الشكر والثناء لله عز وجل أن قدّر و يسّر لي تمام هذا العمل الذي أتمنى أن
ينفع الله به .

ولأن من لا يشكر الناس لا يشكر الله، يسرني أن أتقدم بجزيل الشكر
وأعظم معاني التقدير إلى من أسدى إلي النصح والتوجيه، وأكسبني مهارة
البحث العلمي وتعلمت منه حب العمل وحسن الخلق والتواضع إلى الأستاذ
الفاضل : رشيد بوسعادة المشرف على هذا العمل.

والشكر موصول للأساتذة أعضاء اللجنة المناقشة لقبولهم مناقشة هذا
العمل .

كما أتوجه بالشكر والتقدير لكل من أسهم برأيه ، وتوجيهه ، وتشجيعه لي .

فهرس الأطروحة

الإهداء.....	(أ)
شكر وتقدير.....	(ب)
فهرس المحتويات.....	(ت)
فهرس الجداول.....	(ح)
مقدمة.....	01

الباب الأول: الجانب النظري للدراسة

الفصل الأول: مدخل منهجي

1- الإشكالية.....	06
2- الفرضيات.....	08
3- تحديد المفاهيم.....	09
4- أسباب اختيار الموضوع.....	14
5- الهدف من اختيار الموضوع.....	15
6- المقاربة النظرية.....	15
7- الدراسات السابقة.....	20

الفصل الثاني: الدين والإنسان

تمهيد.....	44
1- مفهوم الدين.....	45
2- تعريف الدين.....	57
3- الإنسان والتزعة الدينية.....	58
4- النظريات المفسرة للتزعة الدينية عند الإنسان.....	66
خلاصة الفصل الثاني.....	75

الفصل الثالث: النص الديني مفهومه ،علاقته بالقارئ وضوابط فهمه

تمهيد.....	78
1 - مفهوم النص.....	79
2- مفهوم النص الديني.....	82
3- التفاعل بين النص والقارئ.....	84

84	1.3. آية استقبال وتلقي النص.....
86	2.3. علاقة النص الديني بالثقافة المنتجة والمستهلكة له
91	4-المسلمون والنص الديني.....
93	1.4- جدل تفسير وتأويل النص الديني.....
96	2.4- ضوابط قراءة وفهم النص الديني.....
104	خلاصة الفصل الثالث.....

الفصل الرابع: المعتقدات الشعبية، مفهوما، خصائصها وأنماطها

107	تمهيد.....
108	1. مفهوم المعتقدات الشعبية.....
108	1.1. مفهوم المعتقدات.....
109	2.1 مفهوم الشعبية.....
110	3.1. مفهوم المعتقدات الشعبية.....
112	2- خصائص المعتقدات الشعبية
113	3- ميدان المعتقدات الشعبية.....
115	4-تاريخية المعتقدات الشعبية.....
119	5- أنماط المعتقدات الشعبية.....
141	خلاصة الفصل الرابع.....

الفصل الخامس: المعتقدات الشعبية بين النص الديني والممارسة

144	تمهيد.....
145	1- معتقد الأولياء بين الممارسة والنص.....
145	1.1 مدلول كلمة ولي صالح واستعمالاتها في المجتمع.....
146	2.1 الوضع الاعتباري للولي الصالح في المجتمع.....
150	3.1 الأولياء الصالحون ومكانتهم في الجلفة.....
157	4.1 النص الديني وظاهرة التبرك بالأولياء وزيارتهم.....
164	2- الاعتقاد في إصابة العين الشريرة بين الواقع و النص الديني.....
164	1.2 معتقد الإصابة بالعين في المجتمع الجلفاوي.....
167	2.2 إصابة العين والحسد في النص الديني
170	3- معتقد السحر بين الممارسة والنص الديني
170	1.3 حقيقة السحر
171	2.3 أنواع الممارسات السحرية الشائعة في المجتمع.....
174	3.3 السحر في ضوء النص الديني

176.....	4.3 موقف الخطاب الديني من الممارسات السحرية.
179.....	5.3 الطرق المستعملة في علاج آثار السحر.....
182.....	6.3 المعتقدات السحرية ،رؤية سوسولوجية.....
184.....	4- الاعتقاد في الجن بين الواقع والنص الديني
184.....	1.4 علاقة الجن بالإنس ،معتقد يأي الإندثار.....
187.....	2.4 التصور الإسلامي لحقيقة وجود الجن وإمكانية اتصالهم بالإنس.....
196.....	3.4 اتساق النص الديني مع المعتقد الشعبي حول الجن
198.....	خلاصة الفصل الخامس.....

الباب الثاني : الجانب الميداني للدراسة

الفصل السادس: الإطار المنهجي للدراسة الميدانية

204.....	تمهيد
204.....	1- الدراسة الاستطلاعية.....
205.....	2- منهج الدراسة.....
206.....	3- أداة الدراسة.....
206.....	4- المجال المكاني للدراسة
209.....	5- المجال الزمني للدراسة.....
210.....	6. المجال البشري للدراسة
211.....	7- خصائص عينة الدراسة.....
212.....	8- المعالجة الإحصائية للدراسة

الفصل السابع : عرض النتائج ومناقشتها

214.....	عرض نتائج الاستبيان والتعليق عليها.....
288.....	النتائج العامة للدراسة.....
296.....	الخاتمة.....

المصادر والمراجع

الملاحق

فهرس الجداول

الصفحة	عنوان الجداول	رقم الجدول
211	التكرارات والنسب المئوية لخصائص عينة الدراسة	1
214	اعتقاد أفراد العينة بوجود الأولياء الصالحين	02
215	العلاقة بين العمر والإيمان بوجود الأولياء الصالحين	03
217	العلاقة بين المستوى التعليمي والإيمان بالأولياء الصالحين	04
219	موقف الإسلام من ظاهرة الأولياء الصالحين	05
221	حالة الأولياء الصالحين حسب رأي المبحوثين	06
223	من يمكن أن يكون وليا صالحا حسب رأي المبحوثين	07
225	مصادر صفات الولي الصالح حسب رأي العينة	08
226	نسبة زيارة أفراد العينة لمقامات الأولياء الصالحين	09
227	نسبة إقامة وعدات أو ولاءم لتكريم أحد الأولياء الصالحين	10
229	نسبة حضور أفراد العينة للوعادات المقامة لأولياء المنطقة	11
230	عدد مقامات الأولياء الصالحين بالمنطقة	12
231	تفاوت درجة النفع والبركة بين أولياء المنطقة	13
232	فوائد زيارة مقام الولي الصالح حسب رأي المبحوثين	14
234	إمكانية استجابة الولي الصالح لطلبات زواره	15
236	سبب زيارة الولي الصالح مع الاعتقاد بعدم قدرته على الاستجابة	16
237	حكم زيارة الأولياء الصالحين حسب رأي المبحوثين	17
239	نسبة اعتقاد أفراد العينة بوجود العين في المجتمع	18
240	نسبة وجود ظاهرة العين في مجتمع البحث حسب رأي العينة	19
241	حجم وجود ظاهرة العين في مجتمع البحث حسب رأي العينة	20
242	درجة الخوف أفراد العينة من الإصابة بالعين	21
243	سبب خوف أفراد العينة من الإصابة بالعين	22
244	رأي أفراد العينة في وجود صفات خاصة عند من يجسدون الآخرين	23
245	رأي أفراد العينة في مدى وجود طرق للوقاية من العين والحسد	24
246	طرق الوقاية من الحسد والعين حسب رأي المبحوثين	25
248	رأي أفراد العينة في ظاهرة تعليق آيات أو مصاحف في البيوت	26
249	اثر تعليق الآيات والمصاحف في البيوت أو السيارات	27
251	إمكانية وجود أشخاص لهم القدرة على علاج المحسود	28
252	نسبة رؤية أو التقاء أفراد العينة بأشخاص لهم قدرة علاج المحسود	29

253	الأساليب المستعملة في علاج المحسود حسب رأي المبحوثين	30
255	العلاقة بين العمر والأساليب المستعملة في علاج المحسود	31
257	العلاقة بين المستوى التعليمي والأساليب المستعملة في علاج المحسود	32
259	موقف الدين الإسلامي من ظاهرة العين حسب رأي المبحوثين	33
260	نسبة الاعتقاد في وجود السحر عند أفراد العينة	34
261	درجة انتشارها في مجتمع البحث حسب رأي المبحوثين	35
262	انتشار ممارسة وتعاطي الظاهرة في المجتمع حسب الجنس	36
263	الفئة العمرية الأكثر تعاطيا وممارسة لهذه الظاهرة حسب رأي العينة	37
265	رأي أفراد العينة في صحة تأثير السحر على المسحور	38
266	موقف الدين الإسلامي من إمكانية وجود ظاهرة السحر	39
267	إمكانية وجود نصوص دينية توضح موقف الدين الإسلامي من السحر	40
268	إمكانية وجود ممارسات تقي الفرد من السحر حسب رأي العينة	41
269	الممارسات التي يمكن أن تقي الفرد من السحر حسب رأي العينة	42
271	إمكانية وجود أشخاص لهم القدرة على معالجة المسحورين	43
272	صفات الأشخاص الذين لهم قدرة معالجة المسحورين	44
274	موقف الدين الإسلامي من تعاطي و ممارسة السحر حسب رأي العينة	45
275	نسبة اعتقاد أفراد العينة في وجود الجن في عالمنا	46
276	موقف الدين الإسلامي من إمكانية وجود الجن في عالمنا حسب العينة	47
277	إمكانية وجود نصوص دينية تؤكد وجود الجن في عالمنا حسب العينة	48
278	إمكانية وجود أماكن خاصة يسكنها الجن حسب رأي العينة	49
280	إمكانية وجود أماكن لا يستطيع الجن أن يسكنها حسب رأي العينة	50
281	إمكانية الاتصال بين عالم الإنس وعالم الجن حسب رأي العينة	51
282	إمكانية مشاركة الجن للإنسان أشياءه حسب رأي المبحوثين	52
283	رأي أفراد العينة في قدرة الجن على أذية الإنسان	53
285	الوسائل التي يستعملها الإنسان لاتقاء أذية الجن له حسب رأي العينة	54
286	رأي أفراد العينة في مدى وجود أشخاص يمكنهم الاتصال بالجن	55

مقدمة

مقدمة :

شكل التراث الثقافي غير المادي بالنسبة لكثير من الشعوب والأمم مصدراً ثرياً تتناقله الأجيال بصفة متواترة، وتعيد إنتاجه مرة أخرى تبعا لتاريخها وخصوصياتها الاجتماعية والعقدية، وهو بهذا كفيل برسم هويات هذه الجماعات وانتماءاتها الحضارية، وعلى الرغم من التقدم ومظاهر المدنية الحديثة التي لحقت بالمجتمعات الحديثة إلا أن الأفراد يحملون في داخلهم الكثير من مكونات تراثهم الشعبي، والتي تظهر آثارها على توجهاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، وعلاقاتهم بمظاهر الحياة من حولهم .

ومن بين أبعاد التراث الشعبي نجد المعتقدات الشعبية والممارسات المرتبطة بها، والتي هي ظاهرة كونية الشيع و ذات طابع ملاصق للإنسان، تنتج من تفاعل الأفراد في علاقاتهم الاجتماعية و تفعل في الواقع وتتفعل به، بمعنى أن تمثلت المعتقدات الشعبية ليست جامدة وإنما دينامية، تتحرك على إيقاع الواقع الذي تنتمي إليه.

وفي مجتمعنا الجزائري يعيش الفرد ومنذ ميلاده على إيقاع عدد من المعتقدات التي تتوارثها جيلا بعد جيل، ورغم طابع الحداثة والانفتاح الذي يعيشه مجتمع اليوم، إلا أننا نجد تكلسا لفهوم وتصورات معينة في بنية المعتقد الشعبي وفي تمثل بعض النصوص الدينية ذات العلاقة، حيث لا يزال الفرد الجزائري يعيش تحت وطأة معتقدات يختلط فيها الدين بالكهانة بالطب ممزوجا ببعض الأفكار والطقوس، وهو ما يدفع الباحث إلى تقصي مصدر هذه المعتقدات والمنابع التي استقى منها أفراد المجتمع معلوماتهم وعقائدهم، وكيف يعاد إنتاجها، رغم علمنا أن عملية رصد هذه المعتقدات من قبل الباحث عملية صعبة لأنها

تقتضي بالأساس معايشة المبحوثين وتسجيل الدلالات المحمولة في أقوال المبحوثين وأفعالهم.

من أجل دراسة ثنائية المعتقدات الشعبية والنصوص الدينية، رأينا أن نقوم بالدراسة الميدانية بولاية الجلفة، أين يشكل المجتمع الجلفاوي، مجتمعا مصغرا في إطار المجتمع الجزائري الأم، ورأينا أن لا نأخذ النصوص الدينية على إطلاقها بل سنركز على النص الديني الإسلامي، أين سندرس العلاقة بين المعتقدات الشعبية والنص الديني ليس من منظور فقهي، بل من منظور علم الاجتماع، فنركز اهتمامنا على الممارسة في الواقع وما تعتمد عليه من تفسيرات للنصوص الدينية في السياق الاجتماعي والتاريخي، أي أننا سنتبع منهاجاً دينامياً يتعارض مع المنهج السكوني الذي يحلل النصوص بمعزل عن الواقع¹.

ولإجابة على أسئلة الإشكالية المطروحة في هذه الدراسة، ارتأينا أن يتم البحث عبر بابين باب نظري وآخر ميداني، مع مقدمة وخاتمة، حيث اشتملا البابين على سبعة فصول موزعة كالآتي:

الفصل الأول: بعنوان الاقتراب المنهجي للدراسة ويحتوي على الإشكالية وأهمية الدراسة وأهدافها بالإضافة إلى أسباب اختيار الموضوع و فرضيات و مفاهيم الدراسة و الدراسات السابقة و الخلفية النظرية.

الفصل الثاني: بعنوان الدين والإنسان.

الفصل الثالث: بعنوان النص الديني مفهومه، علاقته بالقارئ وضوابط فهمه .

1 حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين، ط01، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 2000، ص: 419.

الفصل الرابع : بعنوان المعتقدات الشعبية مفهومها، خصائصها وأنماطها.

الفصل الخامس : بعنوان المعتقدات الشعبية بين النص الديني والممارسة

الفصل السادس: بعنوان الإطار المنهجي للدراسة الميدانية وتضمن الدراسة

الاستطلاعية، ومنهج الدراسة وأدوات الدراسة إضافة إلى المجال الزمكاني والبشري للدراسة

وأخيرا المعالجة الإحصائية للدراسة .

الفصل السابع : و تضمن عرض النتائج ومناقشتها.

الباب الأول

الجانب النظري للدراسة

الفصل الأول

الإقتراب المنهجي للدراسة

1. الإشكالية :

منذ أن وجد الإنسان على هذه البسيطة وهو يصارع أخطارا متنوعة، وفي خضم هذا الصراع كان دائم البحث عن إجابات وتفسيرات لما يحيط به من أخطار شكلت مصادر خوفه الدائم والمتنوع، فأعتقد أن هناك قوى مسيطرة لها قوة أعلى من كل العناصر والكائنات، فعمد إلى استرضائها بتقديم القرابين والأضاحي طمعا ورهبا، وتناقلت الأجيال هذه الممارسات لتلقى لنفسها مكانا راسخا ضمن المعتقدات الجمعية، هذه الأخيرة عرفتها أغلب المجتمعات وصارت متغلغلة في ثنايا النسق الاجتماعي وعلى جميع مستوياته.

وتعد المعتقدات الشعبية مكونا مهما من مكونات الظاهرة الدينية في المجتمع وذلك من خلال خلق رموز تستقطب الانفعالات الدينية المتفرقة في حالة انفعالية مشتركة، فهي نقل للظاهرة الدينية من الفردية ووسمها بصفة الجمعية من خلال تكوين معتقدات مشتركة.

والمجتمع الجزائري على غرار باقي المجتمعات يعيش على ايقاع عدد من المعتقدات التي يختلط فيها الدين بالكهانة بالطب بالشعوذة، وذلك رغم طابع الحداثة والانفتاح الذي يعيشه، وما التناول المكثف لمختلف الوسائط الاعلامية لعدة مظاهر من المعتقدات الشعبية، وانتشار المقامات والمزارات على مساحة القطر الجزائري، إلا خير دليل على المكانة التي لازالت تحتلها هذه المعتقدات في واقع المجتمع الجزائري، حيث يميل الفرد الجزائري إلى تفسير جل الأمور الغيبية والفجائية التي تحدث له حسنة كانت أو سيئة إلى وجود قوى غيبية تفعل ذلك، وهنا قد يعمد إلى استعمال وصفات وقائية أو علاجية ضد الأشياء التي قد

تحدث له. هذه الصفات والممارسات التي تؤطرها مرجعية عليا مستمدة من النصوص الدينية، وهذا يعني أنه حتى يتمكن شخص ما من أن تكون له تجربة مع أي فوق بشري يجب أن تتوفر لديه مصفوفة من المفاهيم يمكنه من خلالها تفسير مثل هذه التجارب، أي أن النصوص الدينية تعتبر مكونا أساسيا من مكونات الوعي لدى أفراد المجتمع الجزائري، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا مرتبطة بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، حيث يرى "كليفورد غيرتز" أن الدين يسقط صور النظام الكوني على مسطح التجربة الانسانية. إذ أن ثمة الكثير من المعتقدات ذات الصبغة الدينية التي تجد لها مكانا في المخيال والممارسة الشعبية، وهنا نجد أنفسنا أمام الدين ليس كنظام معياري وكما هو موجود في الكتب ونصوصها، وإنما نكون أمام الدين التاريخي الاجتماعي المتضمن في ثقافة المجتمع.

من أجل ذلك تسعى هذه الدراسة إلى فهم الكيفيات التي تستجيب من خلالها الذهنية الشعبية الجزائرية للدين من خلال تقاطع المعتقدات الشعبية مع النصوص الدينية، وهذا عبر تعقب بعض المعتقدات الشعبية، والقراءة المتفحصة للنص الديني ومقاربة كلا المتغيرين. أي البحث عن طريقة فهم مجتمع البحث لمدلولات هذه النصوص الدينية، وكيف يعاد إنتاج هذه الفهم، وهذا من خلال تناول التفاعل الجدلي بين المعتقدات الشعبية السائدة في مجتمعنا وبين النصوص الدينية، حيث ستمحور إشكاليتنا حول التساؤلات التالية :

- هل الواقع هو من ينتج ويرسخ المعتقدات الشعبية ؟ أم أن الدين هو المنتج الوحيد

للمعتقد الشعبي؟

- ما مدى مقارنة الاعتقاد الشعبي في السحر لمدلولات النصوص الدينية؟
- هل ما يزال النص الديني سندا تفسيريا وحيدا للاعتقاد الشعبي في الظواهر فوق

الطبيعية في مجتمعنا المعاصر؟

2. الفرضيات :

إن المعتقد الشعبي في المجتمع الجزائري ينتج و يُوْطره النص الديني وذلك حين يفتقد الفرد الجزائري لإجابات عقلانية في تدبير شؤون حياته، مما يجعل من المدنس يستند في كسب مشروعية بقاءه وانتشاره على المقدس، حيث أن :

الفرضية الأولى : النص الديني يضيف على ظاهرة زيارة الأولياء الصالحين والتبرك

بمقاماتهم صبغة دينية.

الفرضية الثانية : هناك تماهي بين منطوق النص الديني حول معتقد السحر وسياق فهمه

يتجلى من خلال تفاعل الناس مع هذا المعتقد.

الفرضية الثالثة : النص الديني يرسخ التصورات الجمعية حول الكائنات فوق الطبيعية .

3. تحديد المفاهيم :

1.3. المعتقدات الشعبية :

❖ يشير مفهوم المعتقدات إلى الأفكار المشتركة التي يحملها الأفراد، حيث تشكل مرتكزا

أساسيا للكثير من القيم والمعايير الاجتماعية، كما تؤثر المعتقدات على نظرة الأفراد

للأشياء المحيطة بهم.¹

❖ المعتقد هو إيمان ناشئ عن مصدر لا شعوري يكره الإنسان على تصديق فكر، أو

رأي أو تأويل أو مذهب جزافا ولا تلبث المعتقدات بعد أن تصير عامة أن تصبح

قطوبا جاذبة تجذب حواليتها كيان الشعوب، وتطبع سمتها على كل عنصر من

عناصر حضارتها. (2)

❖ الشعبية صفة مشتقة من مصطلح الشعب، الذي ألهمها المادة والروح من حيث الطرح

اللغوي الشكلي والدلالي والرمزي، والشعبية صفة لكل ما يصدر عن الشعب

قولاً، ممارسة سلوكا وتصورا للحياة وللأشياء.³

❖ شعبي هي أي شيء يرجع إلى الشعب، أو خاص بالشعب، ويعرف "سانتيف" صفة

شعبي تميزا عن كلمة رسمي، بأنها ما يمارس أو ينتقل بين الشعب مع استبعاد كل ما

(1) حسين محمد العثمان، معتقدات الأردنيين في محافظة الكرك في أسباب الفقر ومحدداته، مجلة التنمية والسياسات

الاقتصادية، العدد الثاني، المجلد السابع، د.ب.ن، 2005، ص: 08.

2 غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ت: عادل زعيتر، كلمات: القاهرة-مصر-، 2012، ص: 19

3 محمد سعدي، مستقبل الثقافات الشعبية العربية، مجلة فيلادلفيا الثقافية، ب ت ، ص: 24.

تقوم به السلطات القائمة بفرضه أو تعليمه.¹

❖ يقصد بالمعتقدات الشعبية تلك الأفكار التي يؤمن بها الشعب فيما يتعلق بالعالم

الخارجي، وما وراء الطبيعة.²

❖ المعتقدات الشعبية تدل على المعتقدات التي يؤمن بها الشعب فيما يتعلق بالعالم

الخارجي والعالم فوق الطبيعي. وتتميز بأنها خبيئة في صدور الناس، وموجودة في

كافة الطبقات الشعبية وعلى كافة المستويات -ولكن بدرجات متفاوتة بالطبع-، وأهم

العناصر الإعتقادية الشعبية انتشارا في الماضي أو الحاضر (الكهانة، التنبؤ، الكائنات

فوق الطبيعية، التفاؤل والتشاؤم،...).

2.3. النص الديني :

❖ من استقراء الدلالات المتعددة الواردة في " لسان العرب " لابن منظور يمكن القول

إن الدلالة المركزية الأساسية للنص هي الظهور والانكشاف.

❖ وفي مجال العلوم الدينية تحول هذا المصطلح إلى مصطلح دلالي يشير إلى البين

بذاته الواضح وضوحا لا يحتاج معه إلى بيان آخر، فيعرفه الإمام الشافعي بأنه: "المستغني

فيه بالتنزيل عن التأويل". وتتوازي كلمة النص مع دلالة كلمة الكتاب التي تدل على القرآن

1 إيكه هولتكرانس، قاموس الاثنولوجيا والفولكلور، ت : محمد الجوهري و حسن الشامي، ط1، دار المعارف: مصر، 1972، ص259..

2 أحمد بن نعمان، سمات الشخصية الجزائرية من منظور الانثروبولوجيا النفسية، المؤسسة الوطنية للكتاب: د.ب.ن، 1988، ص:315.

داخل دائرة العلوم الدينية.⁽¹⁾

❖ النص الديني مفهوم يطلق للتمييز بينه وبين النص البشري، وله صفة القدسية باعتبار مصدره المرتبط بالوحي والإلهام من عند الله، وهو ينقسم بهذا إلى نصوص موحى بها، ونصوص موحى بها في المعنى فقط، وهذا التعريف يوصلنا إلى تعريف ثلاثة أنواع من النصوص الدينية الإسلامية:⁽²⁾

1. القرآن الكريم : وهو ما نقل بالتواتر والمبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس.
2. الحديث القدسي : وهو ما نقل عن النبي مع إسناده إياه إلى ربه عز وجل، والفرق بينه وبين القرآن، أن الأخير كان لفظه ومعناه من عند الله، أما الحديث القدسي فهو ما كان لفظه من عند النبي ومعناه من عند الله.
3. الحديث النبوي : هو قول النبي وفعله وتقريره.

❖ هو كل كلام منسوب إلى مصدر ديني مكتوب أو منقول مشافهة. وعند المسلمين يجعل النص النبوي نصا بمنزلة النص الإلهي عملا بقول القرآن : ((وما ينطق على الهوى إن هو إلا وحي يوحى))⁽³⁾.

1 نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي:الدار البيضاء، 1995، صص:150-151.
 2 مجموعة مؤلفين، النص الديني ووظيفته في الحياة الروحية الشخصية والجماعية في المسيحية والإسلام، ط1، دار المشرق:بيروت، 2006، ص : 05.
 (3)مجموعة مؤلفين، مرجع سابق، ص: 46.

3.3. المفاهيم الإجرائية :

1.3.3 النص الديني:

إذا كان الحد الأدنى لبنية أي دين يتمثل في العقائد والشعائر والقصة الكونية فإن النص الديني هو الناطق بإسم هذا الدين والحامل لمنظوره حول الأبعاد المذكور آنفاً، أي أن النص الديني هو ما كان ذا مصدر متعال يتناول كحد أدنى الأبعاد المذكورة وهو في النطاق الإسلامي يشمل القرآن والسنة النبوية.

2.3.3 المعتقدات الشعبية:

هي أفكار مشتركة يؤمن بها شعب ما تتضمن نظرتهم للإنسان وللعالم في بعده الغيبي والحضوري، ولأن المعتقدات الشعبية هي ظاهرة ممتدة وتتواجد في تفاصيل جزئية في حياتنا، فهي تشمل:

الإعتقاد بالكائنات العلوية والسفلية، كالجن والعفاريت والهواتف وأرواح الموتى وأرواح الأشياء. طقوس الدخول والخروج الواجب إتباعها عند دخول مكان أو الانتقال إلى طور جديد من أطوار الحياة (الولادة- الختان- سقوط الأسنان-.. إلخ).

اعتقادات خاصة بالتشاؤم أو التفاؤل من أشياء أو أفعال .

الاعتقاد بالأولياء والوسطاء والإيمان بالهبات والقرايين .

الإيمان بالسحر والتعزيم .

معتقدات خاصة بالمواسم الزراعية أو الزمنية أو الدينية.

وغيرها من المعتقدات، غير أننا في دراستنا هذه سنقتصر على البعض منها وهذا بما يتلاءم مع إمكانيات الباحث، وهو ما يبينه النموذج التحليلي للمفاهيم الآتي:

النموذج التحليلي للمفاهيم

- المعتقدات الشعبية -

- النص الديني -

- الأولياء:

1. حكاية الولي وأوقات زيارته
2. الأغراض التي يستتجد فيها بالولي
3. أنواع النذور التي تقدم للولي .

- السحر:

1. العين وتأثيراتها الطيبة والردئية.
2. الاعتقاد في أشياء تجلب الحظ
3. الجانب الاحترافي من الممارسة السحرية.

- الكائنات فوق الطبيعية (الجن)

1. المادة المخلوقة منها
2. أنواعها ومواطن عيشها
3. حياتها وطعامها وشرابها.
4. علاقتها بالإنسان.

- القرآن

- الحديث

4. أسباب اختيار الموضوع :

- ❖ انتشار ظواهر في المجتمع من قبيل (السحر، العين، الرقية، المس، الوعدة،...) وأخذها صبغة دينية.
- ❖ التناول الكثيف لمختلف الوسائط الإعلامية لهذه الظواهر و تعدد المداخل التي تفسر بها هذه المواضيع.
- ❖ تحليل الإعتقادات والممارسات في الحياة اليومية وما تستند إليه من تفسيرات خاصة للنصوص الدينية .
- ❖ رصد مدى بقاء أو اندثار بعض المعتقدات في ذهنية أفراد مجتمع البحث مع تعدد المصادر اليوم ودخول خطاب ديني جديد.
- ❖ الفضول العلمي في معرفة خفايا بعضا الظواهر والرغبة في معايشتها عبر ممارسة تجربة سوسولوجية ميدانية .
- ❖ قلة الدراسات الجزائرية التي تتناول التقاطعات بين المعتقدات الشعبية والنص الديني.
- ❖ محاولة الاقتراب من مواضيع شهدت جدلا وسجالا بين مختصين ومدارس فكرية عبر التاريخ.

5. الهدف من اختيار الموضوع :

❖ لكل بحث هدف أو أهداف يسعى الباحث على الوصول إليها من خلاله، ومن

الأهداف التي دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع ما يلي :

1. دراسة مدى توافق منطوق النص الديني مع الفهم العامي له .

2. دراسة وسائل إعادة إنتاج هذه المفاهيم الشعبو-دينية

6. المقاربة النظرية :

موضوع المعتقدات الشعبية وعلاقتها بالنص الديني من المواضيع الشائكة، لذلك كان

لزاما علينا في هذا البحث أن نطلع على بعض التراث السوسولوجي في دراسة المعتقدات

والتي أنتجها الرواد الأوائل في المجال السوسولوجي، كدراسة "دوركايم" لطبيعة

المقدس، ومنهجية "فيبر" في الفهم، ونظرا لمشكلة تعدد الإتجاهات كما يقول "كليفورد

غيرتز"¹، عمدنا إلى اختيار مقاربتين مقارنة "ماكس فيبر" ومقاربة "كليفورد غيرتز".

بالنسبة لمقاربة "ماكس فيبر" فإنه استطاع أن يطور منهج بحث في التحليل السوسولوجي

يركز على المعنى الذاتي للفعل من وجهة نظر الفاعل الاجتماعي بدلا من دراسة

السلوك، حيث أن السلوك الظاهري يحتفظ فقط بمعنى النشاط، فمثلا انحناء أو سجود الجسم

يمكن أن يفهم على معاني مختلفة - الخضوع السياسي للملك، طلب المغفرة، علامة للتحقير

الجنسي أو مجرد الإجهاد والتعب - ، وبذلك فإننا نرى نفس الحدث الجسماني له عدة معاني

1 كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ت : محمد بدوي، ط1، المنظمة العربية للترجمة: بيروت-لبنان، -، 2009، ص: 223.

ووظيفة عالم الاجتماع هي فهم معنى هذه الأفعال من خلال تعريف الفاعل الذاتي للموقف.

وعلم الاجتماع عند فيبر هو العلم يحاول الفهم و التفسير للفعل الاجتماعي حتى يصل إلى تفسير سببي لمساره ونتائجه، وينطوي الفعل على كل السلوك الإنساني طالما أن الفاعل الفرد يعطي له (أي السلوك) معنى ذاتيا.

وفي تعريف فيبر أنه يجب أن يتضمن الفعل الاجتماعي فاعلا اجتماعيا يفسر ويصرف ويوجه نحو نشاط فاعل اجتماعي آخر، أولئك الآخرون الذين يدخلون في العلاقة الاجتماعية يمكن أن يكونوا أفرادا معروفين لدى الفاعل مثلا أو يمكن أن يكونوا جماعات غير محددة أو أن يكونوا أفرادا مجهولين كأشخاص، وما يمكن أن نعتبره كآخرين يمكن أن يشمل ليس فقط بشر آخرين ولكن أيضا إلهًا-شيطانا،حيوانات،أشياء ثقافية أو ظواهر غير حية،وفي إطار علم الاجتماع الديني يصبح على درجة كبيرة من الأهمية أن نأخذ إدعاء الفاعل في الاتصال بقوى خفية غير محسوسة على نحو جدي.¹

على أن الصعوبة في تعريف فيبر للفعل الاجتماعي تتمركز حول من وماذا يعتبر بمثابة(الفاعل الآخر)،من هنا اهتم " شوتس " بإبراز وتوضيح غموض مفاهيم فيبر المنهجية مثل المعنى والفعل والعلاقة الاجتماعية،ويتركز الغموض الذي وجده " شوتس " لدى فيبر

1 براين تيرنر، علم الاجتماع والاسلام- دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر،ت:أبويكر أحمد باقدر،ط1،دار القلم:بيروت-لبنان- 1987، ص ص: 63-65.

حول عدم وضوح ما إذا كان فهم المعنى الذاتي للأفعال يعني فهما من وجهة نظر الفاعل أو من وجهة نظر الملاحظ في علم الاجتماع.

ويفرق "شوتس" بين المعنى الموضوعي والمعنى الذاتي، فالمعنى الموضوعي يشير إلى علاقات ورموز وأفعال لها معنى عند الجميع مستقلة عن نيات من أنتجوها، أما المعاني الذاتية لدى الآخرين فإنها يمكن أن تفهم بشكل كامل فقط عن طريقة معايشة التجارب التي يعيشها الآخرون، مما يعني أنه على الباحث أن يكون حاضرا مع الآخر كما يعيش تلك التجارب التي يرغب في فهمها، وعليه فإنه كلما بعدت المسافة الزمنية والمكانية بين الملاحظ والفاعل كلما يصعب عليه فهم التجارب الذاتية لدى الآخرين عن طريق مجموعة من التتميطات التي تقارب إلى درجة عالية المعاني الموضوعية أكثر منها المعاني الذاتية.

هذا ولقد لاحظ "شوتس" أنه عند التعامل مع فاعلين غير معروفين لنا ومن هم بعيدون عنا فإننا نعلم إلى صياغة نماذج هؤلاء الفاعلين ونحاول أن نتعامل مع هؤلاء الآخرين على أساس هذه النماذج، ولقد ذهب "شوتس" و"هورتون" إلى أن عملية صياغة النماذج هذه تشبه تماما النماذج التي تميز التفاعل مع كائنات فوق بشرية الذين يفوقون في مكانتهم الاجتماعية مكانة الفاعلين البشريين، وعلى ضوء هذه المقترحات التي قدمها "شوتس" و"هورتون" يمكننا أن ندعي أن المسائل اللاهوتية عبارة عن النماذج التي تلخص للمؤمن نوعية الآلهة التي يمكن أن يفهمها ضمن التفاعلات الدينية ونوعية العلاقة التي يمكن أن يتوقعها مع مثل هذا الإله وصياغة أسلوب التفاعل التي تعتبر مناسبة.

وهذا يعني أنه حتى يتمكن شخصا ما من أن تكون له تجربة مع الله (أو أي فوق بشري آخر) يجب أن يتوافر لديه مبدئيا إطارا أو مصفوفة من المفاهيم يمكنه من خلالها تفسير مثل هذه التجارب.¹

بالنسبة لمقاربة "كليفورد غيرتز" فقد حرص على تطوير ما أسماه البعد الثقافي للتحليل الديني، حيث أن مفهوم الثقافة كما يراه هو يشير إلى: "نمط من المعاني المتجسدة في رموز تتوقلت تاريخيا، وهو نظام من المفهومات المتوارثة يعبر عنها بأشكال رمزية، وبواسطة هذه الأشكال يتواصل الناس، وبها يستديمون ويطورون معرفتهم."²

كما يعرف الدين يعرف بأنه: "نظام من الرموز يفعل لإقامة حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في الناس عن طريق صياغة مفهومات عن نظام عام للوجود وإضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات بحيث تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد"³. ويرى أن الدين يقوِّب الأعمال الإنسانية بحسب نظام كوني مستبصر وبأنه يسقط صور النظام الكوني على مسطح التجربة الإنسانية.⁴

وتحتل الطقوس حسب "غيرتز" أهمية كبرى داخل النسق الديني؛ فهي التي تجسد بالأساس عملية الدمج التي تقوم بها الرموز المقدسة بين النظرة إلى الكون ونظام القيم. فالفهم الدقيق للكيفية التي يفكر بها الناس يمر بالضرورة عبر فهم سلوكياتهم وتصرفاتهم في سياق

¹ براين تيرنر، مرجع سابق، ص ص: 66-78.

² كليفورد غيرتز، مرجع سابق، ص: 225.

³ نفس المرجع، ص: 227.

⁴ نفس المرجع، ص: 226.

الأحداث الاجتماعية، ولذلك فإن فهم الدين - الذي يتم انطلاقاً من فهم لنظرة المؤمنين إلى الكون - يمر بالضرورة عبر دراسة الأشكال الثقافية التي تعني حسب "غيرتز" بناء وإدراك واستعمال الأشكال الرمزية، ولفك معاني هذه الرموز، على الباحث أن يعتمد على "الوصف المكثف" للفعل الذي يسعى من خلاله إلى رصد وجهة نظر الفاعل نفسه، وترتبط معاني هذه الرموز بالسياقات النوعية التي تندرج فيها، إذ البعض منها يكون محط تركيز في سياقات اجتماعية معينة دون أخرى، وهذا التنوع السياقي لا يعني حتماً أن الهوية الدينية تتحدر من السياق الاجتماعي وحده.

فهي تستمد معناها من دورها داخل نسق ديني ما يضم مجموعة من المفاهيم القاعدية حول العالم وحول الكيفية التي ينبغي على الكائنات البشرية أن "تتصرف" بها داخله.¹

¹ نص مداخلة ألقى في الندوة التي نظمتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث تحت عنوان: "إشكالية الدين والتدين: أسئلة، مقاربات، نماذج"، بتاريخ 5 . 6 أكتوبر 2013، الرباط، المغرب

7. الدراسات السابقة :

عند القيام بدراسة ما يحتاج الباحث أن ينطلق من أبحاث ودراسات طرقت موضوعه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ليكون عمله حلقة متصلة بالأبحاث التي سبقته، وليتزود بالمعايير والمفاهيم التي قد يحتاجها.

انطلاقاً من هذا جاء طرحنا للدراسات السابقة التالية التي تناولت المعتقدات الشعبية أو النص الديني، أو حتى التي اقتربت من هذا الموضوع:

1.7. دراسة الباحثة: راضية وعلي: ((المعتقدات الشعبية عند المرأة الجزائرية والسلوك

الإنحرافي - دراسة سوسيو أنثروبولوجية بمدينة شرشال))⁽¹⁾

سؤال الإشكالية :

ما هي الخلفيات السوسيوثقافية التي تدفع المرأة الجزائرية إلى التمسك بالمعتقدات الشعبية وممارستها ؟

وتفرع عن السؤال التساؤلات التالية :

1. هل لطبيعة المشاكل الاجتماعية التي تعاني منها المرأة الجزائرية دوراً في تمسكها

بالمعتقدات الشعبية ؟

2. هل لضعف الوازع الديني لدى المرأة الجزائرية دوراً في لجوئها إلى السلوك الإنحرافي؟

3. هل يعود تمسك المرأة الجزائرية بالمعتقدات الشعبية إلى الخوف من فقدان المكانة

(1) راضية وعلي، المعتقدات الشعبية عند المرأة الجزائرية والسلوك الإنحرافي - دراسة سوسيوأنثروبولوجية بمدينة شرشال -، أطروحة دكتوراه (ع.م)، جامعة الجزائر 02، 2013-2014

الاجتماعية ؟

4. ما هو الدور الوظيفي التي تؤديه المعتقدات الشعبية في حياة المرأة الجزائرية ؟

وقد تبنت الباحثة الفرضيات التالية :

الفرضية الأولى : يعود تمسك المرأة الجزائرية بالمعتقدات الشعبية وممارستها إلى طبيعة

التنشئة الاجتماعية التي تلقنتها.

الفرضية الثانية : يعود تمسك المرأة الجزائرية بالمعتقدات الشعبية وممارستها إلى المشاكل

الاجتماعية التي تعاني منها .

الفرضية الثالثة : يؤدي ضعف الوازع الديني لدى المرأة الجزائرية إلى لجوئها إلى الساحر أو

الولي الصالح قصد التخفيف من ضغوط المشاكل الاجتماعية التي تعاني منها.

الفرضية الرابعة : يعود تمسك المرأة الجزائرية بالمعتقدات الشعبية إلى الخوف من فقدان

المكانة الاجتماعية لديها.

الفرضية الخامسة : يرجع تمسك المرأة الجزائرية بالمعتقدات الشعبية إلى الدور الذي تؤديه

في حياتها للتخفيف من معاناتها ومشاكلها اليومية .

المنهج المستخدم :

اعتمدت الباحثة على المنهج الأنثروبولوجي ومنهج دراسة الحالة، أو ما سمته بالمنهج

الوصفي التحليلي .

مجتمع البحث :

المرأة الجزائرية التي تقصد زيارة أضرحة الأولياء الصالحين والمشعوذين والسحرة.

عينة البحث :

بلغ حجم العينة 80 مفردة، تم الحصول عليها عبر التردد المستمر على الأضرحة المنتشرة بمنطقة شرشال .

أدوات جمع البيانات :

1. شبكة الملاحظة .
2. الملاحظة بالمشاركة .
3. التصوير الفوتوغرافي.(1)

نتائج الدراسة :

1. أن المتزوجات هن أكثر تمسكا بالمعتقدات الشعبية كونهن أكثر ترددا على زيارة لأضرحة الأولياء الصالحين والسحرة والمشعوذين.
2. أن اللاتي يمارسن مهنا مختلفة هن أكثر ترددا على السحرة والمشعوذين بينما نجد أن أغلبية المترددات على أضرحة الأولياء الصالحين لا يمارسن أية مهنة.
3. إن إقبال المرأة الجزائرية على المعتقدات الشعبية سواء بالتردد على السحرة والمشعوذين أو التبرك بأضرحة الأولياء الصالحين لا يتأثر بالمستوى التعليمي حيث

(1) راضية وعلي، نفس المرجع، ص ص 36-37.

تقصده جميع الفئات الاجتماعية منها الجامعية والتي لديها مستوى الثانوي أو المتوسط وعند التي لديها مستوى تعليمي منخفض.

4. أن التنشئة الاجتماعية لها دور كبير في ترسيخ المعتقدات الشعبية لدى المرأة الجزائرية، وانتقالها عبر الأجيال أي من الجيل الأول الأكثر تقديسا للزيارة والتبرك سواء من طرف الأسرة أو المحيط الاجتماعي، وذلك من خلال تعبيرات الرضا على التردد والزيارات المتكررة واستحسان ذلك من طرف المترددات نتيجة الإحساس بالاطمئنان والراحة مع وجود المشاكل الاجتماعية والأزمات النفسية، أصبح الضريح والساحر يمثل لهن الملاذ لتعبير عن مكنونات النفس والتخفيف من معاناتهن وتكرار ذلك وذكر المحاسن أمام الأبناء، يدفع مستقبلا إلى انتهاج نفس الأسلوب، أي أن أغلب الحالات يترددن على السحرة والمشعوذين والتبرك بأضرحة الأولياء الصالحين تحفيزا من الجيران أو زملاء في العمل أو من قبل الأهل لتفادي المحظورات في المجتمع الجزائري، كالطلاق والخيانة والعنوسة ومختلف المشكلات الاجتماعية التي تثقل كاهل المرأة الجزائرية.

5. أن المعتقدات الشعبية تساهم في التخفيف من هذه المشاكل والعراقيل التي تؤرق حياة المرأة الجزائرية، حيث تعتبر المتنفس الذي تجد في ممارستها الراحة النفسية والأمل في حل مشاكلها.⁽¹⁾

(1) راضية وعلي، نفس المرجع، ص ص : 398-399.

2.7. دراسة الباحث: سعدى الهادي ((الفكر الديني بين النص والواقع))⁽¹⁾

سؤال الإشكالية :

أليس العجز عن تشرب التحولات العميقة الموجودة في المجتمعات الحديثة، ومن ثم العجز عن إدراك الأسئلة الحقيقية والإشكاليات الصحيحة المفتوحة على قضايا إنسانية وموضوعات فطرية، تتعدى الحلول السياسية الضيقة والمقاربات النظرية المحلية التي كانت عند مفكري القرن الماضي ؟

وقد تبنى الباحث الفرضيات التالية :

الفرضية الأولى : الحياة المشتركة بتجدد ظروفها وتنوع معطياتها هي التي تفتح النص على إمكانات جديدة.

الفرضية الثانية : صعوبة الإحساس والتلبس بالفضاء المفتوح الحالي نتيجة اضطراب الذات أمام تقلبات الواقع هو الذي قاد إلى فوضى القراءات.

المنهج المستخدم :

اعتمد الباحث على البنائية الوظيفية .

نتائج الدراسة :

1. إن الإمكانيات في الواقع الحالي لا حصر لها، إنه عصر الظهور بامتياز، ظهور كل صورة كل فكرة وكل معلومة، والظهور معناه التمحيص والتجريب، معناه العرض

(1) سعدى الهادي، الفكر الديني بين النص والواقع، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع الديني، (غ.م)، جامعة الجزائر 2013، 02-2014.

والمعرفة،معناه الالتقاء والتعارف،فالذي يشك فيما عنده أو يدعي ما لا يحسن
سيعرف نقصه ويدرك خطأه،لا وجود لأفكار مفارقة لا تعلم جدواها ولا يعرف
نفعها،لا وجود لعقائد تعد بالجنة وهي لا تصلح للأرض ولا تنفع الإنسان في يومه
وغده.

2. عالم الظهور هذا تتلاحق فيه الأفكار وتنتقد المبادئ و مجموع يتحاور معهم ويتماهاى
مع الآخر لتجريب الرأي و تمحيص المعتقد، ولا يمكن إدعاء امتلاك حقيقة أو معرفة
أبعاد وجودية أو أجوبة جاهزة،لأن الجواب ليس سرد نص أو حفظ قول،والعبد
والحقيقة تتكون بالمعالجة والمرادة.

3. النص مخلوط بالواقع وآت منه،فلا يقال تنزيل النص،وهو خطأ أصحاب القراءة
الواحدة والحق المفارق،إن مخاض الواقع يثري النص ويؤسس الإمكان.(1)

(1) سعدي الهادي،نفس المرجع،ص ص: 205-207

3.7. دراسة الباحث : فاروق عقون ((موقف الطلبة الجامعيين من المعتقدات**والمعارف الشعبية بمنطقة الأوراس)) (1)****سؤال الإشكالية :**

إلى أي مدى ساهمت الأسرة في غرس هذه المعتقدات والمعارف الشعبية لدى الطلبة؟ ثم أي الجنسين أكثر تأثرا بها وهل يختلف من تخصص إلى آخر؟ وهل تساهم النشاطات الثقافية والجمعية بالجامعة في تغيير بعض المواقف والتصورات من المعتقدات الشعبية اللاعقلانية؟ وهل إدارة الجامعة تعمل على تدعيمها؟

وقد تبني الباحث الفرضيات التالية :

الفرضية الأولى : الطلبة الجامعيين الذين نشئوا في أسر ممتدة الأكثر تأثرا بالمعتقدات والمعارف الشعبية بسبب وظائفها وديناميتها الداخلية مقارنة بالذين نشئوا في أسر نووية، كما يختلف هذا التأثير بحسب جنسهم.

الفرضية الثانية : النشاطات الثقافية والجمعية للطلبة تغير في بعض المواقف والتصورات من المعتقدات الشعبية اللاعقلانية.

المنهج المستخدم :

اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي .

(1) فاروق عقون، موقف الطلبة الجامعيين من المعتقدات والمعارف الشعبية بمنطقة الأوراس، رسالة ماجستير في علم الاجتماع معرفة ومنهجية، (غ م)، جامعة الجزائر 02 2011-2012.

مجتمع البحث :

طالبة جامعة الحاج لخضر بباتنة

عينة البحث :

بلغ حجم العينة 260 مفردة، تم الحصول عليها باستخدام العينة القصدية واختيار 20 % من مجموع طلبة قسمة الإعلام الآلي والآداب لجامعة الحاج لخضر بباتنة.

أدوات جمع البيانات :

1. الاستمارة.

2. المقابلة

نتائج الدراسة :

1. تبين من الدراسة أن الأسرة الممتدة من خلال وظائفها ودينامية العلاقات بين أفرادها من الأجيال المختلفة وبمحافظةها على الطابع النمطي للأسرة التقليدية الأوراسية، وكذا تمسكها بالتراث الشعبي المادي واللامادي له تأثيرا كبيرا على الطلبة الجامعيين الذين نشؤ فيها، فمن خلال بدايات التنشئة الأولى وتعلمهم عن طريق التقليد والمحاكاة للممارسات السلوكية للوالدين والأجداد خاصة وكذا تفاعلهم الاجتماعي، انعكس كل ذلك على تصوراتهم ومواقفهم من هذه المعتقدات والمعارف الشعبية وتمسكهم وامتثالهم لبعضها، كما تبين لنا أن اندماج الأجيال في الأسر الممتدة بمنطقة الأوراس عموما ومجتمع البحث خصوصا، عمل بسرعة على نقل

هذه المعتقدات من الجيل الأول إلى الجيل الثاني ومن كليهما إلى الجيل الثالث، وفي المقابل فإن الاختفاء التدريجي للأجداد وكبار السن في المجتمع الأوراسي قد عزز من اختفاء كثير من المعتقدات الشعبية بالمنطقة⁽¹⁾.

2. تأكد لدينا أنه يختلف الطلبة فيما يصدر عنهم من تصورات ومواقف تبعا لاختلاف نوع الجنس، فلقد أدركنا من خلال هذا البحث أن الطلبة الإناث الأكثر تأثرا وامتثالا لهذه المعتقدات والمعارف الشعبية، وقد فسرنا ذلك بطبيعة الجنس الأنثوي أساسا، وكذا انتشارها في أوساطهن أكثر من الطلبة الذكور، كما أن الإناث في بعض المناطق بالأوراس يخضعن منذ الصغر لطقوس خاصة وفق ما تقتضيه المعتقدات والمعارف الشعبية لتحصين الفتاة باستخدام الوشم وتعاويذ سحرية خاصة بذلك، وكذا تعليمهم بأساليب شعورية و اللاشعورية طرق التحصن من العين والسحر والحسد... الخ، مما ترسبت هذه المعتقدات في ذواتهن وترسخت منذ الصغر أكثر من الذكور.

3. كما استخلصنا من الدراسة أن طلبة قسم الآداب الأكثر تأثرا بالمعتقدات والمعارف الشعبية، وأرجعنا ذلك لطبيعة التخصص والمضمون الدراسي وتعلقه بالتراث الأدبي والشعبي من شعر ونثر... الخ، إضافة إلى لغة التكوين، مقارنة مع طلبة قسم الإعلام الآلي الذين كانوا الأقل تأثرا، سجلنا عدة نسب في ذلك، فطبيعة الفرع الذين يدرسونه يتطلب معارف وثقافة واسعة، إضافة إلى معرفتهم واستخدامهم لعدة لغات أجنبية، مما

(1) فاروق عقون، نفس المرجع، ص: 153

يفتح أمامهم آفاق كبيرة على الانفتاح على الشعوب وحضاراتها، وما تحمله من ثقافات ومعارف مختلفة بحيث أصبحوا أكثر عقلانية وواقعية، وهذا ما عكسته مواقفهم وتصوراتهم⁽¹⁾.

4.7/ دراسة الباحث : كمال لحرر ((الممارسة السحرية في المجتمع النسوي الجزائري -

دراسة ميدانية لعينة من ولاية أم البواقي))⁽²⁾

سؤال الإشكالية :

ما هو واقع إقبال المرأة الجزائرية على الممارسة السحرية ؟
وتفرع عن هذا السؤال التساؤلات التالية :

1. ما هي أسباب إقبال المرأة على الممارسة السحرية ؟
2. هل درجة وعي المرأة تؤثر على الممارسة السحرية ؟

وقد تبنى الباحث الفرضيات التالية :

الفرضية العامة : تؤدي المشكلات التي تواجهها المرأة الجزائرية المادية منها أو المعنوية

وكذا تدني درجة وعيها إلى الإقبال على الممارسة السحرية.

الفرضية الأولى : المشكلات التي تواجهها المرأة المادية أو المعنوية أثر في إقبالها على

الممارسة السحرية .

(1) فاروق عقون، ص ص : 154 - 155

(2) كمال لحرر، الممارسة السحرية في المجتمع النسوي الجزائري - دراسة ميدانية لعينة من ولاية أم البواقي، رسالة ماجستير في علم الاجتماع الثقافي (غ. م) ، جامعة الجزائر 02، 2001-2002.

الفرضية الثانية : كلما كانت المرأة واعية بالنتائج السلبية للممارسة السحرية كلما كانت ممارستها له أقل.

المنهج المستخدم :

اعتمدت الباحثة على المنهج الوصفي التحليلي .

مجتمع البحث :

نساء ولاية أم البواقي.

عينة البحث :

بلغ حجم العينة 76 مفردة، تم الحصول عليها باستخدام العينة العشوائية البسيطة.

أدوات جمع البيانات :

الاستمارة.

نتائج الدراسة :

أ) بينت الدراسة أن المرأة لها ميل أكبر من الرجل إلى الممارسات السحرية، وذلك في راجع إلى أسباب صحية، ثم أسباب عائلية، ثم مهنية، ثم اجتماعية، وأخيراً مالية.

1. الأسباب الصحية: بسبب العين الحاسدة، ثم يأتي مرض عرق النساء، ثم يأتي المرض

المجهول، ثم يأتي الصرع (السكن، صرع بسبب الجن)، ثم يأتي الورم أو السرطان، ثم

البرص. (وأثبتت الدراسة أن الأمراض التي يعجز عن معالجتها الأطباء، وكفاءة

الساحر وغلاء الدواء هي من العوامل التي تؤدي إلى لجوء المرأة إلى الممارسات السحرية).

2. الأسباب العائلية: فك السحر عن أفراد العائلة، عداوة العجوز للكنة، عداوة السلفة، سوء تصرفات الزوج مع زوجته، فقر العائلة، الرغبة في غلبة الزوج عند القاضي.

3. الأسباب المهنية: الحصول على منصب عمل، المحافظة على المنصب والترقية، البقاء مقبولة لدى المدير، جلب الزبائن، التغلب على زميلة في الحرفة المماثلة.

4. الأسباب المالية: كشف السارق، تسهيل حق الميراث، استخراج الكنوز.

ب) بينت الدراسة أن أهداف ونتائج عمل الساحر في تصور النساء تكمن في كشف فاعل السحر، ومعالجة السحر، الإخبار بالأمور الغيبية، معالجة الإصابات بالعين، الخ. ومن مؤشرات مهارات الساحر في تصور النساء: استعماله للجن، ممارسة الحضرة، حفظ القرآن كله أو جله، ممارسة الرقية الشرعية، استعمال البخور وزيت الزيتون، الحبة السوداء..

ت) أقرت نساء العينة أنهن يمارسن أموراً للوقاية من العين، مثل: استعمال القرآن قراءة وتعليقاً وشرباً ودهناً وغسلاً، تعليق الخمسة الفضة والخرز الأزرق، تعليق سلسلة مكتوب فيها (الله) أو حرز به أدعية أو الحصن الحصين وغير ذلك. أو استعمال أعشاب كالفاسوخ وغيره.

5.7 / دراسة الباحثة:خالدي هدى ياسمينة ((القيم الثقافية للمجتمع النايلى بين الجيل

الثاني والجيل الثالث - دراسة ميدانية بولاية الجلفة)) (1)

سؤال الإشكالية :

من هو الجيل الذي يعمل على إنتاج قيم ثقافية جديدة للمجتمع النايلى ؟

وتحت هذا السؤال جاءت التساؤلات الفرعية التالي :

1. ما هو دور التنشئة الأسرية التي يقوم بها الوالدان اليوم في الإبقاء على الذهنية

العشائرية في ظل وجود ثقافة العروش داخل المجتمع النايلى ؟

2. ما هي الصور التي يظهر فيها التناقض القيمي الثقافي بين الجيلين الثاني والثالث ؟

وقد تبنت الباحثة الفرضيات التالية :

الفرضية الأولى : يعمل الجيل الثالث من الشباب النايلى على إنتاج قيم ثقافية جديدة مكيفة

وفقا للتغير الحاصل في البناء المجتمعي والتي لا تتوافق مع الإرث الثقافي للنوايل.

الفرضية الثانية : للتنشئة الأسرية التي يقوم بها الوالدان اليوم دور في الإبقاء على الذهنية

العشائرية في ظل توريثها لثقافة العروشية للأبناء داخل المجتمع النايلى.

الفرضية الثالثة : يظهر التناقض القيمي للمجتمع النايلى بين الجيل الثاني والجيل الثالث

في صور الصراع المتمظهرة في توتر العلاقات الأسرية بين الجيلين.

(1)خالدي هدى ياسمينة،القيم الثقافية للمجتمع النايلى بين الجيل الثاني والجيل الثالث - دراسة ميدانية بولاية

الجلفة،رسالة ماجستير في علم الاجتماع الثقافي التربوي(غ م) ،جامعة الجزائر 02 ، 2010-2011

المنهج المستخدم :

اعتمدت الباحثة على المنهج الكمي.

مجتمع البحث :

الشباب الجامعي النابلي المتواجد بمنطقة الجلفة.

عينة البحث :

بلغ حجم العينة 100 مفردة، تم الحصول عليها باستخدام العينة القصدية.(1)

أدوات جمع البيانات :

1. الاستمارة.

2. المقابلة.

نتائج الدراسة :

يعمل الجيل الثالث من الشباب النابلي على إنتاج قيم ثقافية جديدة مكيّفة وفقا للتغيير الحاصل في البناء المجتمعي والتي لا تتوافق مع الإرث الثقافي للنوايل.

كما أنه في نظر الأبناء الشباب لم تعد الاعتبارات على أساس العرش مطروحة عندهم بل أصبح هناك تحلي بالتقييم الذي له مرجعية دينية، كذا التقييم الموضوعي الخالي من المسلمات الثقافية المجتمعية المسبقة، لأنها تعتبر في نظر الشباب أفكار "رجعية" ترجع بالمجتمع للوراء، ولا تقدم له شيئا سوى أن تبقى مجتمعا مغلقا، عن طريق وعيهم بضرورة

(1)خالدي هدى ياسمينه،ص:32.

عدم الأخذ بمثل تلك المسائل لإدراكهم لحجم الضرر الذي تورثه سواء على صعيد الفرد ثم على صعيد المجتمع الفرعي كذا على صعيد المجتمع الأم، اتجه الأبناء الشباب إلى أنهم أخضعوا الأفكار التي تلقوها عند تربيتهم لما يسمى بالقطيعة التي من خلالها يتم إعمال العقل للتخلص من الأفكار و القيم التي كانت تبدو لنا صحيحة لشيوعها و رواجها في المجتمع.

توصل البحث إلى أنه يؤثر التناقض بين الجيلين على إنتاج صور صراع قيمي يتشكل من خلال سلبية العلاقة بين الآباء والأبناء، من خلال أنه كلما زاد تحكم الآباء في أسلوب حياة أبنائهم، و كلما كان أسلوب الآباء في التربية قديم وتقليدي و غير مناسب و فيه نقائص كثيرة و أسلوب إجباري وقمعي كلما زاد حدوث المشادات الكلامية بينهم ، و منه تأثير باتجاه توتر العلاقة و العكس.(1)

(1)خالدي هدى ياسمينه، نفس المرجع:ص 312.

6.7/ دراسة مصطفى قطبي: (تحقيق ميداني حول الخرافة في أذهان الشباب المغربي)⁽¹⁾

أسئلة الإشكالية :

1. هل يبدد التعليم ظلام الخرافة؟ وأيها أكثر خرافة الرجل أم المرأة؟
2. إن السحر والشعوذة مازالا يداعبان أذهان الشباب، فهل يلتقي العلم والشعوذة ؟
3. إلى أي مدى تنتشر الخرافة بين الشباب المغربي؟

مناهج التحقيق وأدواته:

للقيام بهذا التحقيق، تم إجراء العديد من المقابلات الشخصية مع عدد كبير من الشباب، حيث صمم اختبار مكون من 45 سؤالاً إلى جانب سؤال مفتوح النهاية، لمعرفة آراء الشباب في موضوع الخرافة واقتراحاتهم لتخليص الأذهان من سمومها.

وقد تناول التحقيق عدداً كبيراً جداً من الأفراد بلغ 2000 منها 900 من الذكور، و1200 من الإناث من بين طلاب المدارس الإعدادية والثانوية والجامعات والمعاهد العليا والمعامل والمؤسسات وبعض مراكز التكوين المهني... من مختلف الأعمار والمستويات الاجتماعية والاقتصادية... المختلفة.

ولقد تبين أن الإيمان بخرافة ما يختلف باختلاف محتواها إذ تتراوح نسبة الاعتقاد في الخرافات المختلفة ما بين 8 في المائة و69 في المائة.

(1) www.alkhabar.ma (2013-10-05).

الخرافات أكثر انتشاراً :

الأولياء قادرون على إحداث الخوارق... 39 في المائة.

إن الحسد يؤثر في حياة الناس. 68 في المائة.

الاعتقاد بأن هناك أرواحاً طيبة وأخرى شريرة 54 في المائة.

الأحلام تأويلاتها تتأرجح بين البشائر والمصائب 20 في المائة.

الخرافات أقل انتشاراً :

يفيد السحر في حدوث الحمل في حالات عقم النساء 8 في المائة.

من الممكن أن تعرف حظك عن طريق العرافات وضاريات الودع 8 في المائة.

قراءة الفنجان تكشف عن المستقبل 10 في المائة.

إن الأحجبة تساعد الفرد على قضاء حاجاته 10 في المائة.

أنا أو من بصدق الحظ الذي أطلعه في الصحف 11 في المائة.

الذي يدخل المرحاض في الظلام تلبسه العفاريت 11 في المائة.

يفيد السحر في علاج بعض الأمراض العصبية 12 في المائة.

يفيد السحر في علاج بعض الأمراض العصبية الصعبة 12 في المائة.¹

أسفر هذا التحقيق الميداني عن انتشار أنواع متعددة من الخرافة بين الشباب كما أوضح أن

هذه الخرافات تناولت جميع جوانب حياة الفرد كالحب والزواج وتكوين الأسرة والنجاح

(1) www.alkhabar.ma (2013-10-05).

والفشل. ومن الغريب أن هناك 45 في المائة من مجموع أفراد العينة يؤمنون أنه من الممكن أن يصيب الإنسان مسّ من الجنّ بينما هناك 43 في المائة يعتقدون أن بعض الأماكن يسكنها الشياطين كالأماكن المهجورة والقريبة من المقابر. وهناك 41 في المائة يعتقدون أن السحر يتسبب في حدوث الكره والطلاق بين الأزواج، أما مشكلة تحضير الأرواح وهي من المسائل التي تجذب انتباه الشباب في وقتنا الحاضر، فلقد وجد أن هناك 39 في المائة يعتقدون أن بعض الناس يستطيعون تحضير الأرواح. ومن بين الخرافات المتعلقة بسلوك الإنسان في حياته اليومية الاعتقاد "بأن الإنسان عندما يضحك لابد أن يحدث له في النهاية مكروه" 37 في المائة. أما بالنسبة للقدرة على التنبؤ بوقوع الأحداث السياسية والاجتماعية فيعتقد بصحتها 36 في المائة من مجموع العينة. أما دور السحر في أمور الحب والزواج فيقره 35 في المائة. أما الإيمان بوجود الأرواح في عالمنا هذا فنسبته 35 في المائة ومثله الاعتقاد بأن المندل يكشف عن أماكن الأشياء المسروقة بنسبة انتشار 35 في المائة.¹

والحقيقة أن الإنسان يلجأ إلى الخرافة والشعوذة عندما يعجز عن تفسير الظواهر أو حل المشكلات التي تواجهه حلاً علمياً وموضوعياً مثل هذا التفسير وإن كان خرافياً فإنه يريح الإنسان ويخفض عنده حالة التوتر عندما يقف عاجزاً عن تفسير ظواهر الموت والمرض والزلازل والبراكين أو الفقر أو العجز... وهكذا يضع الإنسان المغلوب على أمره أمله في الصورة الخيرة ورموزها الخرافية. كما يسقط مخاوفه وعجزه ومشاعر ذنبه الناتجة عن فشله

(1) www.alkhabar.ma (2013-10-05).

الوجودي على أعداء خرافيين بدورهم. ومن خلال تجنب هؤلاء، والتقرب من أولئك تتم له السيطرة الخرافية على حاضره، ويشعر بشيء من التحكم بالقوى التي تحرك مصيره. يضاف إلى رموز الشر الماورائية (جن وعفاريت) تفشي ظاهرة الحسد والعلاقات الاضطهادية بين الانسان المغلوب والآخرين. هناك خوف دائم من الأذى يلحق به إذا أصابه غم، أو رزق قسطاً من النعمة أو خير. إنه يخفيه ويتستر عليه خشية عيون الحاسدين التي تهدد ما كسب ويتوسل لدرء هذا الحسد وسائل متنوعة تبطل مفهوم النظرة الحسود. هنا أيضاً يسقط ما يلم به من شرور تذهب بنعمته، على النوايا العدوانية للعين الحاسدة، ووسائل دفاعية تتخذ طابعاً خرافياً اضطهادياً معظم الأحيان.

7.7 / دراسة عبد الباسط عبد المعطي ((الوعي الديني والحياة اليومية - دراسة ميدانية

على عينة من شرائح طبقية في قرى مصرية -))

هي دراسة هدفها فهم العلاقة الجدلية بين الوعي الديني والحياة اليومية للفلاح المصري، في عدد من القرى المختارة، بقصد تحديد الكيفية التي يعيد بها كل منهما إنتاج الآخر إنتاجاً يحافظ على معظمه أو بعضه.¹

أسئلة الدراسة:

1. كيف فسر الدين، ووظف في الحياة اليومية من قبل المجموعات والطبقات المتناقضة في أوضاعها ومصالحها ؟

¹ مجموعة من المؤلفين، الدين في المجتمع العربي، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت-لبنان، -، 2000، ص: 361.

2. كيف جدد كل من الدين والوجود الاجتماعي شروط استمرارية الآخر وإطراده، أو محاصرته وتحديدته في حدود الدنيا ؟

أدوات جمع البيانات:¹

1. الملاحظة المباشرة للسلوك الاجتماعي، في المساجد وحولها.
2. جمع اللافتات والصور في المنازل والمحلات لتحليل مضمونها.
3. الاستعانة بعدد من الإخباريين لجمع بيانات تاريخية (التاريخ الشفهي) حول الوعي الديني وإشباع الحاجات الأساسية، والقيم وأنماط السلوك.
4. استخدام مركب من مجموعة أدوات أطلق عليها (المشاركة الفاعلة)، ييسر هذا المركب في الخطوات التالية :

- أ- إجراء مقابلات فردية مع كل مبحوث من كل شريحة.
- ب- إجراء مقابلة جماعية، حوار جماعي مع أعضاء الشريحة مجتمعين، للحوار حول الأمور المختلف عليها من قضايا بين مبحوثي كل شريحة.
- ت- إجراء مقابلة جماعية وحوار جماعي، مع مجموعة من المبحوثين، تمثل فيها كل شريحة بحالة أو أكثر للحوار حول القضايا العامة والخلافية، وحول توجهات كل شريحة نحو غيرها من الشرائح.

¹ مجموعة من المؤلفين، الدين في المجتمع العربي، مرجع سابق، ص: 371.

استخلاصات الدراسة: 1

1. تبين من نتائج الدراسة، أن الوعي الديني قائم وموجود في كثير من جوانب حياة القرويين اليومية، وفي كثير من العلاقات الاجتماعية بين القرويين من ناحية، وبين العوالم المحيطة بهم من ناحية أخرى.
2. على الرغم من التفاعل بين الدين والثقافة الشعبية هناك بعض التناقضات، في المعاملات وليس في العبادات.
3. سعت أطراف اجتماعية إلى توظيف بعض الممارسات وتأويل بعض النصوص الدينية لتدعيم سيطرتها الاقتصادية والاجتماعية.
4. ثمة قيم وممارسات دينية أسهمت في إشباع جوانب من حاجات البشر الأساسية.
5. معظم التغيرات التي طرأت على المجتمع المصري وعلى القرية المصرية فيه، أثرت متفردة أو متفاعلة، في الوعي الديني والممارسات الدينية لدى القرويين.

8.7 / دراسة المركز الأمريكي "بيو" للأبحاث⁽²⁾

أظهرت هذه الدراسة أن:

ما يعادل 86% من المغاربة مقتنعون بـ"وجود الجن"، مقابل 78% يؤمنون بـ"السحر" و80% متأكدون من حقيقة "شر العين"، في حين لا تتجاوز النسبة 7% ممن أقروا بارتداء "تعويذات" و16% من مستعملي "وسائل أخرى لطرد شر العين ومفعولات السحر".

¹ مجموعة من المؤلفين، الدين في المجتمع العربي، مرجع سابق ص ص: 394-395
² (http://www.alarabiya.net) (12 أغسطس 2012).

وحسب نفس المصدر، فإن حوالي 3% منهم متفقون مع ضرورة "تقديم قرابين للتقرب من الجن"، و29% يرون زيارة قبور الأولياء أمراً مقبولاً، كما أن 96% من المغاربة "يلقون آيات قرآنية داخل بيوتهم"، و29% منهم يتناولون أدوية تقليدية موصى بها دينياً " للعلاج. وتجدر الإشارة إلى أن المركز قد سجل صعود مؤشرات التدين عند المغاربة حسب التقرير بنسبة بلغت 89%، محتلين بذلك الصدارة وسط شعوب منطقة شمال إفريقيا والشرق الأوسط.

نقد الدراسات السابقة:

تعتبر الدراسات السابقة حجر أساس لما بعدها، واطلاع الباحث عليها يعد خطوة منهجية مهمة أجل معرفة نقاط التشابه والاختلاف بينها وبين دراسته، والدراسات المذكورة آنفا تناولت جوانب لها صلة بالدراسة الحالية. ويتضح من خلال الدراسات السابقة تركيزها على متغير المعتقدات الشعبية، عبر تناولها بعض أبعاد المعتقدات الشعبية وهو المتغير الذي تشترك فيه مع الدراسة الحالية، بينما تختلف هذه الدراسة مع التي سبقتها في أن هذه الأخيرة تجمع بين متغيرين هما النص الديني والمعتقدات الشعبية، كما اختلفت هذه الدراسة مع الدراسات السابقة المذكورة في ميدان الدراسة.

واستخدمت معظم الدراسات السابقة المنهج الوصفي كمنهج ملائم لمثل هذه الدراسات، كما استخدمت معظمها أداة الاستبيان لجمع المعلومات بالإضافة إلى استخدام بعض الدراسات أدوات أخرى لجمع المعلومات مثل الملاحظة بالمشاركة.

هذه الدراسات السابقة قد أفادتنا في تحديد بعض مؤشرات الدراسة، وكانت سندا نظريا مهما، وعليه فقد وجدت دراستنا الأرضية العلمية من حيث الانطلاق من نتائج سابقة، وهذا يعني أننا لم نبدأ من العدم بل أن الظاهرة المتناولة موجودة في الواقع، ومهمتنا الإضاءة عليها وتناولها في مجتمعنا المحلي، وذلك عبر البدء من حيث انتهى الآخرون، وهذا لتغطية جوانب لم تتناولها الدراسات السابقة، كما أن هذه الدراسات ستساعدنا في مرحلة تفسير النتائج التي سنتوصل إليها.

الفصل الثاني

الدين والإنسان

تمهيد :

في سياق تحليلنا لمفاهيم موضوع الدراسة يأتي هذا الفصل ليتناول أحد حدود مفهوم النص الديني والذي يتكون من حدين هما النص والدين، أين سنتطرق إلى الدين كمفهوم وظاهرة تعددت الرؤى حولها، إذ رأيت مختلف المدارس الاجتماعية أن الدين ضروري للإنسان والمجتمع، حيث يقول التاريخ أنه لم توجد جماعة إنسانية إلا وعرفت الدين، وهذا الإمتداد التاريخي والجغرافي لهذه الظاهرة نجم عنه اختلاف في فهم الدين وتأويله لدى كل من الوثنيين وأصحاب الدين السماوي، وأدى إلى تعدد المداخل النظرية التي حاولت أن تفسر مصدر الدين ووظيفته بالنسبة للإنسان.

من أجل ذلك فإننا في هذا الفصل سوف نتناول أهم هذه المداخل النظرية التي تناولت الموضوع، وقبل ذلك سنعرض أهم مفاهيم الدين ومنشأ الدافع الديني وأهميته.

1. مفهوم الدين :

غالباً ما يبدأ الباحثون الذين أخذوا على عاتقهم دراسة الظاهرة الدينية، بوضع تعريف للدين، لأنه بدون هذه الخطوة المبدئية قد يجد الباحث نفسه وهو يلاحق ظواهر بعيدة عن الدين أو يتابع جوانب ثانوية من الدين على حساب جوانبه الأساسية .

لكن هذه الخطوة لم تكن بهذه السهولة، فلم يزل علماء الاجتماع والفلسفة وعلم النفس وعلم الأجناس يقررون بصعوبة هذه المهمة، وفي هذا الأمر يقول فريزر: "قد يستحيل علينا الوصول إلى وضع تعريف يكون مقبولاً من الجميع " (1).

ومع إقرارنا بهذه الصعوبة، فإننا نلج هذا الأمر آخذين بعين الاعتبار أن تعدد الأديان واختلافها يجعل وضع تعريف ينطبق عليها جميعاً أمراً مستحيلاً، لذلك سنعمل على جمع أهم التعاريف سواء عند الغرب أو عند المسلمين.

1.1 الدين في اللغة :

سوف نحاول تتبع معاني كلمة الدين في المعاجم اللغوية حتى نقف على استعمالها آملين أن نصل إلى ضوابط تجمع المعاني المختلفة للكلمة .

بالنظر إلى المعاجم اللغوية وكتب التفسير وشروح السنة وجدنا أن الدين من الناحية اللغوية يطلق على عدة معان منها: (2)

(1) أحمد علي عجيبة ، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، ط1، دار الآفاق العربية: القاهرة-مصر-، 2004، ص17

(2) فرج الله عبد الباري ، العقيدة الدينية - نشأتها وتطورها - ، دار الآفاق العربية: القاهرة-مصر-، 2005 ، ص 15

أ- الطاعة :

يقال دان له يدين إذا أصحب وانقاد وطاع، وقوم دين أي مطيعون منقادون، وقد دنته أطعته. ومنه

قول عمرو بن كلثوم :

وأيامنا لنا غرا كراما عصينا الملك فيها أن نديننا

وأصل الدين هو الطاعة والجزاء ثم استعير للشريعة، والدين كالملة لكنه يقال باعتبار الطاعة والانقياد للشريعة .

ب - الحكم القاضي :

ومنه الديان أي قاضيا وحاكما ومنه قوله تعالى :

﴿ ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك ﴾ (سورة يوسف، الآية : 76).
أي في حكمه وقضائه .

ج - السياسة والقهر :

تستعمل كلمة الدين بمعنى السياسة ومنه قول ذي الأصبع :

لاه ابن عمك لا أفضلت في حسب فينا ولا أنت دياني فتخزوني

أي لست بقاهر فتسوس أمري¹.

¹ فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق، ص 16.

د - الجزاء والحساب والحكم:

ومنه يوم الدين أي الجزاء والحساب ، سواء أكان يوم الحكم أو الجزاء والحساب فأى ذلك كائن فهو أمر ينقاد له . وفي المثل : كما تدين تدان : " أي كما تجازي تجازى بفعلك وحسب ما عملت، ومنه قوله تعالى ﴿ **أعنا لمدينون** ﴾. (سورة الصافات، الآية: 53) أي مجزيون محاسبون.

هـ - العادة والشأن :

يقال مازال ذلك ديني وديدي أي عادتي وشأني ، يقول ابن فارس : " أما قولهم إن العادة يقال لها دين فإن كان صحيحا فلأن النفس اعتادت شيئاً مرت معه وانقادت له، وينشدون في هذا :
كدينك من أم الحويرث قبلها وجارتها أم الرباب بمأسل

و - الذل :

يطلق الدين على الذل ، والمدين العبد . (1)

المحاور التي تدور حولها كلمة دين :

بعد هذا الاستعراض يمكن أن نخلص إلى أن كلمة دين - تعود إلى ثلاث معان تكاد تكون متلازمة: (2)

أولاً : فهي تؤخذ من فعل متعد بنفسه " دانه يدينه " أو دانه ديننا ونعني بذلك أنه حكمه ومملكه وساسه و قهره وحاسبه وقضى في شأنه فالدين بهذا الاستعمال يدور حول معنى الملك والقهر

(1) فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق ، ص 16.

(2) محمد عبد الله دراز ، الدين ، بيروت :معهد دراسة تاريخ الأديان، دار العلم ، 1970، ص 26.

والمحاسبة والمجازاة، ولأن الحساب والجزاء معنى أصيل في استخدام العرب لكلمة دين .

ثانيا : تأتي كلمة الدين من فعل متعد باللام ' دان له " ومعناه أطاعه وخضع له فالدين هنا بمعنى الخضوع والطاعة .

ثالثا : تأت كلمة الدين من فعل متعد بالباء ' دان به كقولنا دان الشيء معناه اتخذه ديننا واعتقده واعتاده ، وتداين القوم استدان بعضهم بعضا وتعاملوا بالدين وهذا الاستعمال تابع للاستعمالين من قبله، لأن العادة أو العقيدة التي يدان بها لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها ويلزم إتباعها .

وينتهي الدكتور دراز إلى أن مادة دين تدور حول معنى الانقياد كما في الاستعمال الأول الذي هو إلزام الانقياد، وفي الاستعمال الثاني هو التزام الانقياد وهناك فرق بين الإلزام والالتزام، والاستعمال الثالث هو المبدأ الذي يلتزم الانقياد له .¹

1. 2. الدين في الاصطلاح :

1. 2. 1 / الدين في اصطلاح الغربيين :²

تنوعت التعريفات المقترحة للدين عند علماء الغرب تبعا للتوجهات الفكرية التي ينتمي إليها هؤلاء الباحثون فالبعض يعد الدين ظاهرة تتبع من الفرد ومن ثم صاغ التعريف على هذا الاعتبار .

¹ محمد عبد الله دراز ، مرجع سابق، ص27

² فرج عبد الله عبد الباري ، مرجع سابق ، ص52.

والبعض الآخر اعتبر الدين ظاهرة اجتماعية، ووضع له تعريفا يخدم وجهة نظره وآخرون ردوا الدين عن المعاني الغيبية، وألغوا فكرة الألوهية تماما من تعريف الدين، وسوف نعرض بعض هذه التعريفات ونحاول أن نستخلص تعريفا يجمع بين التعريفات المختلفة .

كلمة دين باللغة العربية تقابلها كلمة "RELIGION" المقتبسة من اللغة اللاتينية التي يرى بعض الكتاب الرومانيين أنها أخذت من الأصل الاشتقاقي " leg " لتدل على الأخذ أو العدل أو الملاحظة - أي ملاحظة علامات الاتصال بما هو إلهي. أو قراءة أمارات الفأل أو الطيرة، ومنهم من رأى أن أصلها الاشتقاقي هو " lig " بمعنى أن يربط أو يعلق بـ ، ولهذا كانت الكلمة "RELIGION" تعنى بعلاقة بين ما هو إنساني وما هو فوق الإنسان.

وقد حملت الكلمة المعنيين على أثر ذلك، ويبدو أن المعنى الأول كان هو الأصل لأنه الذي يقابل بكل دقة الكلمة الإغريقية " parateresis " للأصل اللاتيني الأوروبي "RELIGION" فقد انقسموا إلى فريقين:

فريق يرى- وعلى رأسه (جيبو)- أن هذا المصطلح مشتق من الفعل اللاتيني " religare " بمعنى جمع أو ربط أي ربط شامل من جهة التزامهم لها وفرضها عليهم، ولربط الناس بعضهم ببعض ، ولربط البشر بالإله ولذلك ذهب بعضهم إلى أن الدين هو ارتباط جماعة إنسانية بإله أو آلهة .

أما الفريق الآخر وعلى رأسه " روجيه باستيد ¹"، فيعتقد أن كلمة " RELIGION " ترجع أصلاً إلى الفعل اللاتيني " religere " بمعنى العبادة المصحوبة بالرهبة والخشية والاحترام .

أما كلمة " RELIGION " الحديثة فتطلق - كما يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق - على معانٍ ثلاث :

1. نظام اجتماعي لطائفة من الناس يؤلف بينها إقامة موقوتة وتعبد ببعض

الصلوات، وإيمان بأمر الكمال الذاتي المطلق، وإيمان باتصال الإنسان بقوة روحانية أسمى

منه حالة في الكون، أو متعدد، أو هي الله الواحد .

2. حالة خاصة بالشخص مؤلفة من عواطف وعقائد ومن آمال عادية تتعلق بالله .

3. احترام في خشوع لقانون أو عادة أو عاطفة . (2)

وفي معجم أكسفورد نجد أن هذه الكلمة تعني ما يلي :

1. الاعتقاد في وجود قوة حاكمة خارقة للطبيعة .

2. الخالق والمسيطر على الكون هو الذي منح الإنسان طبيعته الروحانية وهي التي

تستمر في الوجود بعد موت الجسد . (3)

1 عالم اجتماع وأثنولوجيا فرنسي، ولد في أبريل سنة 1898، من مؤلفاته نذكر: إشكالات الحياة الصوفية (1931)، مواد لعلم اجتماع اللحم (1932)، سوسولوجيا الاضطراب العقلي (1965)، البرازيل أرض المفارقات (1957)، السوسولوجيا والتحليل النفسي (1950... توفي في 10 أبريل سنة 1974 بفرنسا.

(2) فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق، ص 53

(3) أحمد علي عجيبة، مرجع سابق، ص 16.

ويعرفه رواد علم الاجتماع بما يلي :

1. يعرفه رودولف أوتو¹، في كتابه " فكرة المقدس "، بأنه: "تجربة انفعالية غير عقلية وتتصوي هذه التجربة على مجابهة مع قوى لا تنتمي إلى هذا العالم ، تعطي إحساسا مزدوجا بالخوف والانجذاب في آن معا، إنها تجربة مع الآخر المختلف كلياً تأبى على الوصف بالمصطلحات والتعابير المعتادة في وصف التجارب الأخرى، والانتقاد ايجابيا لهذه التجربة فكرا وعملا هو الذي يكون الدين". (2)

2. ويعرفه هيرت سبنسر بأنه: "الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية أو هو الإحساس الذي نشعر به حينما نغوص في بحر من الأسرار " . (3)

3. أما ماكس مولر فيعرف الدين بأنه: "محاولة تصور ما لا يكمن تصوره، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه". (4)

4. يعرف إميل دوركايم الدين بأنه: "نظام متنسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم". (5)

¹ فيلسوف ألماني ولاهوتي لوثيري ولد بباين (Peine) القريبة من هانوفر في 1869. كتاباته : " روحانية الشرق وروحانية الغرب" (1926)، " مفهوم النعمة بين الديانة الهندية والديانة المسيحية" (1930)، " الآلهة والألوهية عند الآريين" (1932)... ويعد كتابه " فكرة المقس" (1917) من أشهر كتبه، فقد ترجم إلى أكثر من 20 لغة.

(2) فراس السواح، دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، ط4، دار علاء: دمشق-سورية-، 2002، ص28.

(3) محمد عبد الرحمان ببيصار، العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع، منشورات المكتبة المصرية: بيروت-لبنان-،

1980، ص 83

(4) فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق ، ص 53

(5) فراس السواح، نفس المرجع ، ص 27.

والملاحظة التي نسجلها على هذه التعريفات هي: (1)

أولاً : أن بعض هذه التعريفات قد ضيق دائرة الدين تضيقاً شديداً بحيث لا يستطيع تصويره إلا فئة قليلة من البشر وهم كبار الفلاسفة والعلماء كما في تعريف " سبنسر " وتعريف " ماكس مولر " ثم إن هذه التعريفات فردية ولا تتجه نحو تبين عمومية الظاهرة الدينية وهذه التعريفات من الممكن أن نبني عليها فلسفة أما الدين فلا .

ثانياً : إن بعض التعريفات قد ألغت الفكرة الأساسية في الدين وهي فكرة الألوهية كما في تعريف " دوركايم " . وحثه أن أديانا متعددة لا آلهة لها بل إن بعض الأديان المتحضرة لم تتحقق فيها فكرة الإله مثل البوذية والكونفوشيوسية حيث أنها تقوم على أساس أخلاقي بحت خال من تأليه كائن ما وأن الذين يؤلهون " بودا " و " جينا " هم مبتدعون خارجون عن أصول دينهم الحقيقي القديم .

ثالثاً : إن كل تعريف من هذه التعريفات يركز على جانب واحد من جوانب تعريف الدين - أي أنه غير جامع، ولا مانع وبالجملة فهي ليست وصفاً دقيقاً للدين، والسبب في ذلك أن ظاهرة الدين أكثر تعقداً وتشابكاً لجوانب عديدة من أن تعرف تعريفاً مختصراً مركزاً، ولذا يجب من البدء أن نفهم مصطلح الدين بأوسع معنى يتناسب مع استعماله التقليدي المأثور .

ومعنى ذلك أن كل شيء يقع في نطاق الديانات الفعلية عبر التاريخ يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار .

(1) فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق، ص 54.

رابعاً : نتوقف بوجه خاص عند تعريف " دوركايم " الذي ذهب إلى استبعاد فكرة الألوهية عن الدين وتعريفه. وهنا نتساءل- هل الأديان التي عددها " دوركايم - خلت فعلاً عن فكرة الألوهية؟ هذا من ناحية، من ناحية أخرى هل إذا خلت المعتقدات عن فكرة الألوهية يصح أن تسمى أديانا ؟

إن الإجابة عن التساؤل الأول - تتمثل في إجماع مؤرخي الأديان على أنه ليس هناك جماعة إنسانية بل أمة كبيرة ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره ، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه ودون أن تتخذ في هذه المسائل رأياً معيناً حقاً أو باطلاً. وما ذكره "دوركايم" من أن بعض الأديان خلت عن فكرة الألوهية- هذه الأديان لم تشذ عن القاعدة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان . (1)

أما الإجابة عن التساؤل الثاني : فإن اصطلاح الناس على تسمية العقائد التي خلت من فكرة الألوهية ديناً فهذا اصطلاح مجاف لذوق اللغات خارج عن معهود الناس لأن هذه الأفكار الأجدر أن يطلق عليها فلسفات لا أديان - على أن الديانات التي ذكرها "دوركايم"، عرفت ودرجت في جدول الأديان لأن في ثناياها فكرة التآليه - وعلى أقل تقدير كانت في بدايتها مؤلهة وإن أنكر الأتباع فيما بعد الألوهية . (2)

(1) فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق، ص 55.

(2) نفس المرجع، ص 56.

1. 2. 2 / الدين في اصطلاح المسلمين :

وردت كلمة الدين في القرآن الكريم، في ست تسعين موضعا من آيات القرآن الكريم على وجوه

من المعاني تفهم بحسب سياقها في نصوص الآيات وهي لا تتعدى ثمانية أوجه (1).

بمعنى الجزاء والحساب والثواب والعقاب ومن قوله تعالى : ﴿يَوْمَئِذٍ يُوفِيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ

وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ .سورة النور، الآية : 25.

بمعنى العبادة والطاعة ومنه قوله تعالى : ﴿قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ

لِلَّهِ، فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ .سورة البقرة ، الآية : 193.

الإسلام ومنه قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ

وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ .سورة التوبة ، الآية : 33.

التوحيد ومنه قوله تعالى : ﴿فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفَلَكِ دَعَا اللَّهُ مَخْلَصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى

الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ .سورة العنكبوت، الآية : 65.

الملة ومنه قوله تعالى : ﴿وَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقِيمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ

يُصَدِّعُونَ﴾ .سورة الروم ، الآية : 43.

الشريعة ومنه قوله تعالى : ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ

الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ .سورة الشورى، الآية : 21.

يوم القيامة ومنه قوله تعالى : ﴿إِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾ .سورة الحجر ، الآية : 35.

(1) موسى صبحي موسى القدرة، الذكاء الاجتماعي لدى طلبة الجامعة الإسلامية بغزة وعلاقته بالتدين وبعض المتغيرات، رسالة

ماجستير، (غ م) ،كلية التربية بالجامعة الإسلامية بغزة، فلسطين، 2007، ص 30.

الحكم ومنه قوله تعالى : ﴿ ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله ﴾ .سورة يوسف، الآية:76.

ولقد اشتهر تعريف الدين عند علماء المسلمين بما يلي :

" الدين وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ " .

" الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه الصلاح في الحال والفلاح في المآل " .

" الدين وضع إلهي (يوحى) الله تعالى به إلى البشر على لسان واحد منهم لا كسب له فيه ولا

صنع ، ولا يصل إليه بتلق ولا تعلم ﴿ إن هو إلا وحي يوحى ﴾ .سورة النجم ، الآية : 04

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق : " ولئن كان القرآن قد استعمل لفظ (دين) بهذا المعنى

الشامل كما يدل عليه تسمية نحل المشركين أديانا في قوله تعالى :

﴿ لكم دينكم ولي دين ﴾ .سورة الكافرون ، الآية : 06 . .فإن القرآن قرر في أمور الدين أصولا جعلت للدين

معنى شرعيا خاصا، فالدين لا يكون إلا وحيا من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من

عباده، ويرسلهم أئمة يهدون بأمر الله .

وهي تعريفات متقاربة وهي لا تصدق على الدين السماوي بالأخص لا تصدق على الدين

الإسلامي، فليس هناك دين يصدق عليه أنه وحي من عند الله تعالى سوى الدين الإسلامي .(1)

ومع ذلك فإن القرآن الكريم لم يمنع إطلاقا لفظ (الدين) على الأديان الوضعية فلقد سمي نحلة

المشركين دينا في قوله تعالى : ﴿ لكم دينكم ولي دين ﴾ .سورة الكافرون ، الآية : 06.

وسمى ما عليه أهل الكتاب دينا في قوله تعالى : ﴿ و لا يدينون دين الحق من الذين أوتوا

(1) أحمد علي عجيبة ، مرجع سابق، ص : 34.

الكتاب ﴿ . سورة التوبة ، الآية : 29 .

وقوله تعالى : ﴿ يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق ﴾ .سورة

النساء، الآية:17.

وهذا يعني أن ما غير الإسلام يسمى ديناً، ولكن الدين المقبول عند الله هو الإسلام بموجب

قوله تعالى : ﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ﴾ . سورة آل عمران ، الآية : 85 .

وقوله : ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ .سورة آل عمران ، الآية:19.

أما عبد الله دراز فيعرف الدين بأنه : الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة، والذات

الجديرة بالطاعة والعبادة هي بأوصافها التي وردت في القرآن الكريم والسنة الصحيحة أي هي

ما جاء بها الإسلام عن طريق الوحي إلى محمد ﷺ " . (1)

عود على بدء لاشك لقد بدت جلياً وتأكدنا من صعوبة الوصول إلى تعريف جامع مانع للدين

وذلك للأسباب التالية : (2)

1. كثرة الأديان وتعددتها واختلافها اختلافاً واسعاً مما يصعب معه وضع تعريف للدين

شامل لجميع أفراد النوع، فالتعريف قد يستتبط من دين لا ينطبق بالضرورة على الأديان

الأخرى .

2. اختلاف فهم الدين وتأويله لدى كل من الوثنيين – القدماء والمحدثين – وأصحاب الدين

السمائي، وغموض بعض جوانبه الأساسية في ذهن الوثنيين، فليس من السهل على

(1) عبد الله دراز، مرجع سابق، ص 21.

(2) أحمد علي عجيبية، مرجع سابق، ص 17.

الباحث تحديد حدود معينة لمعنى الدين لأن مفاهيم الأديان عند المتدينين تختلف فيما بينها في هذا الباب. فمفهوم الدين في الدين السماوي يختلف كل الاختلاف عن مفهوم الدين الوثني، ومفهومه عند الشعوب المسلمة يختلف عن مفهومه لدى الشعوب الوثنية حيث يختلف باختلاف معتقداتها، وباختلاف وجهة نظرها إلى الحياة، أضف إلى ذلك أن بعض الأديان تدخل أموراً عديدة في نطاق الأديان. ومن هنا تبرز الصعوبات في تعيين المسائل التي يمكن اعتبارها من أسس الدين في نظر الجميع .

3. يتصل الدين بأعمق العواطف والمعتقدات التي تدفع الإنسان نحو الكمال، ويشتمل على الدوافع التي تحكم سلوك الإنسان ولذلك تختلف طبيعة الدين من شخص لآخر، ويختلف تصور ماهيته لدى الأفراد بل ولدى الفرد الواحد في مراحل حياته المختلفة .

2. مفهوم التدين :

يعرف التدين بأنه :

- التمسك بعقيدة معينة، يلتزمها الإنسان في سلوكه فلا يؤمن إلا بها، ولا يخضع إلا لها ولا يأخذ إلا بتعاليمها، ولا يحيد عن سننها وهداياها .
- الالتزام بأحكام الدين والسير على منهاجه.
- الصوت الداخلي الذي يحكم سلوك الأفراد ويتسم بخاصة النفاذ إلى داخل النفس، كما انه قوة روحية لازمة لصحة الإنسان .
- إتباع الفرد لكل تعاليم المنهج الإسلامي الحنيف وذلك من خلال علاقته بربه ومعاملته

مع الآخرين.⁽¹⁾

- سلوك طبيعي وإنساني يشكل جانبا مهما من الروابط الاجتماعية بين البشر، ويعد في مجمله وكل أنماطه المتباينة ظاهرة تاريخية اجتماعية تعبر في جوهرها عن التجلي العملي والنسبي لعلاقة الإنسان الوجدانية بالإله وبالعالم الغيب، وهي تكشف عن كيفية فهم الناس لدينهم وكيفية استيعابه وتمثله وترجمته إلى سلوكيات وممارسات ومواقف حياتية.⁽²⁾

3. الإنسان والنزعة الدينية :

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان ليكون خليفته في الأرض ليعمرها ويصلح أمرها وأعطاه من الإمكانيات ما يعينه على تحمل هذه الأمانة فسخر له كل ما في الكون من جماد ، ونبات وحيوان يستغله ويوظفه كما يشاء .

وسعى الإنسان جاهدا للقيام بهذه المهمة واتجه يبحث عن معونة ومدد فوجد الشمس والقمر أكبر منه وأعظم فقال : هذا ربي .وقدس الحيوان وعبدته، واتخذ أحيانا أخرى من الجماد إليها فعبد الأصنام تقريبا إلى الله.⁽³⁾

ويعود اتجاه الإنسان نحو التدين إلى الطبيعة الإنسانية التي تشتمل على عنصرين أساسيين: عنصر مادي وعنصر روحي، وقد اخبرنا القرآن الكريم أن الله خلق الإنسان من

(1)موسى صبحي موسى القدرة،مرجع سابق، ص31.

(2)عبد الله شلبي ، التدين الشعبي لفقراء الحضرة في مصر ،سلسلة كتب عربية،د.ت ، ص 08

(3)موسى صبحي موسى القدرة،نفس المرجع ، ص 45.

طين، وأنه عندما اكتملت تسويته وتم صنعه من هذه المادة الطينية أضاف الحق-تبارك وتعالى - إلى ذلك عنصرا آخر جوهريا. وقد تمثل ذلك بالعنصر الروحي الذي به اكتمل خلق الإنسان، وأصبح جديرا بأن يطلب الله من الملائكة أن يسجدوا له تمجيда لصنع الله وتكريما للإنسان وفي ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾. سورة الحجر، الآية : 29.

وبعد أن كرم الله الإنسان ونفخ فيه من روحه. قال له : ﴿وإذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى﴾ . سورة الأعراف، الآية : 172.

من هنا كان سعي الإنسان حثيثا للبحث عن إله يعبده أو يقربه إلى الله زلفى، والحقيقة التي اجمع عليها مؤرخو الأديان على اختلاف مشاربهم انه ليست هناك جماعة إنسانية ولا امة كبيرة ظهرت في هذا الوجود وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره وفي تحليل ظواهر الكون وأحداثه (فالغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى أشدها همجية وأقربها إلى الحيوانية - وان الاهتمام بالمعنى وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية) .

وتاريخ البشرية حافل بالكثير من الآثار والنصوص التي تبين لنا أن الناس في كل مكان وزمان قد شغلتهم المسائل المصيرية حول الحياة والموت وما بعد الموت، وما شاكل ذلك من مسائل تعبر عن نزوع الإنسان وتطلعاته لحل ألغاز الوجود . (1)

(1) محمود حمدي زقزوق، العقيدة الدينية وأهميتها في حياة الانسان، مجلة الأزهر، مصر، عدد رجب، 1995، ص12

وقد كانت الإجابات على تلك المسائل المصيرية تصدر عن الديانات التي اعتتها الإنسان في شتى العصور.

ومن هنا كان قول برجسون: "لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكنه لم توجد أبدا جماعة بغير ديانة"⁽¹⁾.

وهكذا نرى أن النزعة الدينية أصيلة في نفس الإنسان، وليست شيئا مفروضا عليه من خارجه، وأنها متوائمة مع الطبيعة الإنسانية، "ففي الطبع الإنساني جوع إلى الاعتقاد كجوع المعدة إلى الطعام، فالروح تجوع، كما يجوع الجسد، وإن طلب الروح لطعامها كطلب الجسد لطعامه، لا يتوقف على جودة الغذاء ولا على حلاوة المذاق بل يتوقف على شعور الغريزة بالحاجة إليه"⁽²⁾.

فالدين مركز في الطباع، ملازم ومتأصل في النفوس، مترسب في الأعماق منذ الإنسان الأول. وسوف نجلي هذه الحقيقة من خلال التالي:

1. عمومية التدين وعالميته

2. حتمية التدين وضرورته وأهميته بالنسبة للفرد والجماعة.

دال تالكوت بارسونز على ضرورة التدين للإنسان وحاجته النفسية إليه من خلال دراسته لطبيعة الوجود الإنساني حيث يرى أن الطبيعة البشرية هي التي تجعل أفراد البشر في حاجة

(1) يوسف القرضاوي، العبادة في الإسلام، ط02، دار الشهاب: باتنة- الجزائر، ص: 16.

(2) أحمد علي عجيبة، مرجع سابق، ص: 43

شديدة إلى سند متعالى أبعد من الواقع المادي⁽¹⁾. وأول خصائص هذا الوجود هو ما أطلق عليه - بارسونز - حالة الإمكان التي يحيها الإنسان، بمعنى أن البشر يعيشون في حالة من الفلق غير قادرين على تحقيق الأمن والرخاء لأنفسهم دائماً، بالإضافة إلى أنه مهما بلغت درجة الكمال والإتقان والاحتياط في خطط الإنسان ومشروعاته، وفي تنفيذ هذه الخطط فإنها لا تزال عرضة لخيبة الأمل والفشل، هذا الفشل قد يجلب معه الضرر البالغ لأفراد البشر وحتى المجتمعات التي بلغت درجة عالية من التقدم. ثاني هذه الخصائص هي صفة العجز ذلك أن قدرة الإنسان المحدودة على الضبط والتحكم في ظروف حياته وخاصة عندما يواجه الصراع بين مطالبه ومطالب بيئته، هذا العجز وهذا الفشل في تحقيق ما يتمناه الإنسان يفسد عليه إحساسه بالرضا والسعادة. وثالث هذه الصفات هي صفة الندرة، وبيان ذلك أن الإنسان يجب أن يعيش في مجتمع وهذه الحياة الاجتماعية تتضمن تقسيماً للعمل وتقسيماً للإنتاج، وتتطلب تفاوتاً بين أفراد المجتمع، وتجعل بعضهم في مرتبة أعلى من الآخرين، أو في حالة خضوع لغيرهم من أفراد المجتمع، فضلاً عن إمكان تعرض المجتمعات لظروف قاسية في الحياة، ولحالات من الندرة والقحط تستلزم إعادة توزيع السلع. وهذا يعني بدوره إحساس الفرد بالحرمان والإحباط والمعاناة والقهر.²

هذه الصفات المميزة للوجود الإنساني، والمتوارثة في نفس الوقت - كما يرى بارسونز - تضع الإنسان وجهاً لوجه أمام مواقف صعبة لا تجدي وسائل الدفاع العادية، والمألوفة في

(1) أحمد علي عجيبة، مرجع سابق، ص 44

² نفس المرجع، ص 71

التغلب عليها، واجتيازها وإعادة تكيف الفرد، وقد تصل به إلى طريق مسدود. وعند هذه المرحلة يتساءل الإنسان عن ما عبر عنه بمشكلة المعنى: لماذا الموت؟ لماذا المرض " لماذا الفقر؟ لماذا الغنى؟ لماذا المعاناة؟ لماذا الشر في العالم؟ لماذا يصيبني أنا دون غيري؟ هذه الأسئلة تحتاج إلى إجابات شافية وإذا لم توجد هذه الإجابات فإن قواعد الأخلاق والمعايير والأهداف تنهار، والدين وحده هو الذي يجعل الحياة محتملة، ومن ثم يتغلب على هذه المصاعب ويتقبلها.

الدين إذا هو الذي يمنح الفرد القوة على مواجهة الأحداث والصدمات بقوة تفوق قوتها وهو الذي يقوي إرادة الفرد ويجعله يتحلى بالصبر ليوصل الكفاح.⁽¹⁾

وكما أن العقيدة ضرورة نفسية ملحة فهي أيضا ضرورة عملية إذ أن العقائد الدينية تقدم نفسها لنا على الأقل - كما يقول وليم جيمس كفروض يمكن أن تكون صحيحة، وهي من الفروض المهمة لنا التي لا يمكن أن نتجاهلها والتي تتصل اتصالا وثيقا بحياتنا العملية والشك في المسائل العملية محال.⁽²⁾

وعلى الرغم من أن الحياد صعب المراس من ناحية نفسية فإنه غير ممكن التحقيق من ناحية عملية وذلك لأن الإعتقاد والشك كما يقول علماء النفس من الأمور الحيوية التي تطلب منا عملا، فطريقنا الوحيد للشكوى لرفض الإعتقاد في وجود شيء ما مثلا هو أن نستمر في حركاتنا وتصرفاتنا بالنسبة له كأنه غير موجود، فإذا رفضت أن أعتقد أن جو الغرفة بارد مثلا

(1) أحمد علي عجينة، مرجع سابق، ص 72

(2) محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق، ص 26

فسأترك النواذ مفتحة وسوف لا أوقد نارا، كما كنت افعل لو إعتقدت أن جوها لا يزال دافئا، وإذا شككت في أنك من الأشخاص الذين يوثق بهم فسأكتم عنك أسراري كما كنت أفعل حين أعتقد أنك لست موضعا للثقة. وإذا رفضت أن أعتقد أن لهذا العالم إليها فليس من ذلك مظهر إلا الإمتناع عن التصرف نحوه على هذا الأساس، و ليس لهذا من معنى ثانيا إلا التصرف على نحو غير ديني كأننا ننكر ذلك فعلا .

فالحياة التام أو الشك في كل الأمور الحسنة للإنسان ومنها العقائد الدينية محال من ناحية عملية. فالتيدين ضرورة عملية وضرورة نفسية ولذا اعتقد الإنسان، وكان عليه أن يعتقد ولو لم يصله وحي، ولو لم تبرز العقيدة نفسها إليه أو تبرزها إليه قوة أخرى، لكان بحث عنها في كل مكان .

إضافة إلى ما سبق من أدلة على ضرورة الدين وأهميته بالنسبة للإنسان، رأيت مختلف المدارس النفسية والاجتماعية أن الدين ضروري لتحقيق توازن الإنسان وأمنه وبقائه. وذلك انطلاقا من وجهات نظر تفسر حاجة الإنسان إلى الدين: (1)

- الأولى : يلجأ الإنسان إلى الدين بدافع فطري .
- الثانية : يلجأ الإنسان إلى الدين بسبب العوامل البيئية .
- الثالثة : يلجأ الإنسان إلى الدين طالما كان ذلك يؤدي إلى تطوره، وارتقائه، وينمي قدراته.
- الرابعة : النظرة الإسلامية لحاجة الإنسان إلى الدين

(1) موسى صبحي موسى القدرة، مرجع سابق ، ص 45.

وسوف نتناول هذه الرؤى بشيء من التفصيل :

يرى فريق من الباحثين أن دافع التدين لدى الإنسان دافع نفسي له أساس فطري، فالإنسان يشعر في أعماق نفسه بدافع إلى البحث والتفكير لمعرفة خالقه وخالق الكون، "أي أن الإنسان يولد ومعه فطريته الدينية، وكما ينطلق الإنسان بفطرته في البحث عن طعامه ولباسه كذلك وينفس المستوى ينطلق منذ نشأته في البحث عن فطرته الدينية، وقصة ابن طفيل المسماة (حي بن يقظان) تصور لنا بوضوح كيف يصل "الإنسان الفطرة" بفطرته إلى الحقيقة الكامنة في أعماقه إلى التدين.

ويتعرض هذا الدافع الفطري أحيانا إلى ظروف تعوق انطلاقه وظهوره وتؤدي إلى أن تطمره الغفلة ويغمره النسيان ومن العوامل التي تساعد على إيقاظ دافع التدين في الإنسان ما يحيط به في بعض الحالات من أخطار تهدد حياته فلا يجد العون والنجدة مما يحيط به سوى في الالتجاء إلى الله .

ويرى فريق آخر من الباحثين أن الدين ينبع من عجز الإنسان عن مواجهة قوى الطبيعة، أي أن الإنسان يتجه إلى الدين (أي دين) من خلال موقف بيئي طارئ .

فيرى فرويد أن الدين وهم وعصاب جماعي تسببه ظروف مماثلة للظروف التي تحدث

عصاب الطفولة (1).

والدين من وجهة نظر فرويد ينبع من عجز الإنسان عن مواجهة قوى الطبيعة في

(1) فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق ، ص 59

الخارج والقوى الغريزية داخل نفسه وينشأ الدين في مرحلة مبكرة من التطور الإنساني عندما كان الإنسان لا يستطيع أن يستخدم عقله بعد في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية ولا يجد مفرا من كبتها والتحايل عليها مستعينا بقوى عاطفية أخرى، وهكذا بدلا من التعامل مع هذه القوى عن طريق العقل يتعامل معها (بعاطفة مضادة) بقوى وجدانية أخرى تكون وظيفتها هي الكبت أو التحكم فيما يعجز عن التعامل معه عقليا، وفي هذه العملية التي ينمي الإنسان ما يطلق عليه فرويد اسم الوهم وهذا الوهم تؤخذ مادته من تجربته الفردية الخاصة عندما كان طفلا، إذ يتذكر الإنسان حين يواجه قوى خطيرة لا سبيل إلى السيطرة عليها أو فهمها يتذكر الإنسان ويعود القهقري إلى تجربة مر بها وهو طفل حينما كان يشعر أن أباه يحميه. (1)

وهذا يعني أن الحاجة إلى الدين ليست فعلا من أفعال الإيمان بل وكما يقول فرويد الهروب من شك لا سبيل إلى احتمال، وهؤلاء لا يتخذون هذا القرار تعبدا بل بحثا عن الأمن. أما الفريق الثاني من الباحثين فيرى أن المشكلة ليست في وجود دين أم لا، وإنما هي في أي نوع من الدين؟ هل هو دين دافع لتطور الإنسان وارتقائه وتنمية طاقاته وقدراته، أم من ذلك النوع الذي يعرقل التطور الإنساني ويصيبه بالشلل.

"لأن دينا بعينه طالما هو قادر على تحريك السلوك ليس مجرد مجموعة معتقدات وشرائع ولكنه إيمان مغروس بجذوره في بناءه الخاص للشخصية الفردية وطالما هو دين جماعة من

(1) موسى صبحي موسى القدرة، مرجع سابق، ص 37

البشر فإن له جذورا في الشخصية الاجتماعية أيضا " (1).

لكن النظرة الإسلامية تقوم على أساس أن التدين أهم دوافع الإنسان الفطرية التي يسعى من خلالها إلى معرفة الله وتوحيده يقول سبحانه وتعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ وَلَكِنِ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. سورة الروم ، الآية : 30.

فالإنسان مخلوق متدين، والتدين نزعة فطرية، ولا يمكن تصور إنسان بدونها، مهما كانت صورة ذلك التدين.

فالعقيدة الدينية من أي النواحي أتيتها وجدتها حتمية وضرورية ولا يخلو عنها الإنسان في زمان أو مكان. فهي الغذاء الوافي لقوى النفس المختلفة، والمواد الخالد لحياتها. وحسبنا أن نذكر نتيجة التقرير الذي أورده العالم النفسي - هنري لنك - بعد إجراء آلاف التجارب حيث قال فيه : (إنه لا يوجد بديل كامل يحل محل تلك القوة الهائلة التي يخلقها الإيمان بالخالق وبناموسه الخلقى الإلهي في قلوب الناس) (2) .

4. النظريات المفسرة للنزعة الدينية عند الإنسان :

هل الدين أمر فطري في الإنسان ولد مزودا به؟ أو أن الدين عرض طارئ استحدثه الإنسان؟ وما هي وظائف الدين؟

هذا ما حاولت النظريات أن تجيب عليه، وذلك من خلال تتبع مصدر الدين فكانت

(1) موسى صبحي موسى القدرة مرجع سابق ، ص38

(2) محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق ، ص30

النظريات التالية :

4-1 نظرية المذهب الطبيعي :

يرى أنصار هذا المذهب أن الباعث على التدين لدى الإنسان مظاهر الطبيعة من حوله وقد انقسموا إلى فريقين فريق ذهب إلى أن الذي دفع الإنسان إلى التدين .

أ- التعظيم للطبيعة الناتج عن التأمل فيها :

وحجة هذا الفريق أن الطبيعة بمظاهرها المختلفة بما لها من قوة مستقلة عن إرادة البشر يخضع الجميع لها، ولا قدرة لهم على تحويل سيرها أو تعديل نظامها فيجتمع للإنسان القديم شعور مؤلف من دهشة وإعجاب رأى به الكون أشبه شيء بالمعجزة .

ومن أصحاب هذا الرأي " ماكس مولر " الذي أبدى وجهة نظره بدراسة الفيدا الهندية حيث أن أسماء الآلهة إنما هي أسماء مشتركة من الممكن ببساطة التوصل إلى أصلها اللغوي، وتعني كلها ظواهر الطبيعية الرئيسة ومن الأمثلة على ذلك كلمة Angi وهو اسم أحد الآلهة الرئيسيين لم يكن لهذا الاسم أول الأمر أية دلالة دينية بل كان يشير فقط إلى فعل النار المادي كما تدركه الحواس، والذي يدل على أن هذا المعنى كان بدائياً أننا نجده في اللغات الهندية والأوروبية ففي اللاتينية "ignis" وفي الليتوانية " ugnis " وفي السلافية القديمة " ogy "، وكل هذه الكلمات متصلة بكلمة " agni " في رأي ماكس مولر .¹ أما ما تعبر عنه " dyaus " فهو الشمس المتألئة، ومعنى هذه الكلمة وغيرها من الكلمات يدل على أن أول عبادة إنما اتجهت

¹ فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق ، ص 64.

إلى عبادة الطبيعة في قواها وعناصرها المختلفة. فكانت القوى والعناصر الطبيعية أولى الأشياء المؤتله، وهكذا بدأت الإنسانية دينها. (1)

ب- الباعث على الدين الخوف من مظاهر الطبيعة :

ذهب إلى هذا جيوفنس " Jovons " حيث رأى أن الناظر في مشاهد الطبيعة كان على الجملة هو منشأ العقيدة الإلهية ولكنه يقرر أن الظواهر العادية لم تكن كافية لإيقاظ فكرة التدين. نظرا لأن تكرارها على الحواس تجعل النفس تألفها، ولكن الطبيعة المفاجأة مثل الزلازل، والبراكين، والظوفان، والصواعق هي التي دفعت الإنسان إلى التدين بما هو مفطور في غريزته استحالة أن يحدث شيء من لا شيء إلى درجة أن الطيور والحيوانات فضلا عن الإنسان تفرع عند سماع صوت مزعج، وتلتفت إلى الصوت المزعج بحثا عن فاعله أو مصدره. فكان من الطبيعي أن هذه الحوادث الرهيبة المفزعة تزعج من يشهدها وتحفزه إلى السؤال عن مصدرها وإذا كان لا يرى لها سببا ظاهرا اضطر عقليا أن ينسبها إلى سبب خفي ذي قوة هائلة، هذه القوى الطبيعية بمظاهرها المختلفة. ومن ثم انبعث ولاء الإنسان لقوى أو كائنات خافها أو ظنها قادرة على دفع الخوف والرغبة من نفسه فحرص على التقرب لها ليتقي شرها، ويضمن نفعها ويستدر عطفها فأصبحت قوى الطبيعة وكائناتها آلهة تعبد، ما ينفع عبده وما يضر عبده ليأمن أذاه ويتقي شره. (2)

(1) فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق، ص 64.

(2) فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق، ص 65.

2-4 نظرية المذهب الحيوي :

تعرضت نظرية المذهب الطبيعي إلى النقد من جانب كبير من الباحثين ورفضوا هذا المذهب الطبيعي، وذهبوا إلى أن الدافع على التدين هو المذهب الروحي، وقد ذهب إلى هذه النظرية " تايلور " في كتابه " المدنية البدائية " وتابعه عليها مع تعديل طفيف الفيلسوف الانجليزي: "سبنسر" في كتابه "مبادئ علم الاجتماع " ومفاد هذه النظرية :

1. أن في الوجود كائنات عاقلة سواء أكانت في الأصل أرواحا إنسانية انتقلت عن أبدانها أم كانت منذ بدايتها أرواحا مستقلة كالجن والملائكة أم كانت أرواحا أعلى من ذلك وأسمى .
2. أن هذه الكائنات الغيبية المزودة بتلك القوى الخارقة قد تتصل بعالم النفس أو عالم الحس من الحياة الإنسانية، وتترك فيه أثرا من آثارها العجيبة هكذا تنشأ عقيدة التأليه التي تمت على مرحلتين :

الأولى : في بقاء أرواح الموتى . وهذه الفكرة تعتمد في جوهرها على تجربة الأحلام، والتفسير البدائي . لهذه التجربة خلاصته أن الحلم عند البدائيين انتقال حقيقي لروح الشخص المرئي في المنام فيراه حقيقة على شكل طيف .

وإذا كانت أرواحهم تجيء إلى الرائي في المنام كما تجيء أرواح الأحياء دل على بقاء الأرواح الموتى واستمرار اتصالها بالأحياء وتمكنها من نفعهم وضرهم فاقضى الأمر التقرب إليها لتجنب أذاها واستدرار عطفها .¹

¹ عبد الله دراز ، مرجع سابق ، ص 133.

أما المرحلة الثانية : وهي عبادة أرواح الكواكب والعناصر الطبيعية فيرى " تايلور أن العقلية البدائية فيها من السذاجة الطفولية ما يجعلها لا تميز بين الجماد والحيوان، ويجعلها تعامل كلا منهما معاملة الكائنات الحية كما يداعب الطفل دميته ويناجيها كأن فيها روحا. بينما رأى "سبنسر" أن القدماء عبدوا الطبيعة لأن الأسلاف كانوا يسمون أحيانا بأسماء مظاهر الطبيعة فكان بعضهم يسمى نجما، والآخر نمرا، والثالث حجرا ثم بعد ذلك انتقل التقديس من أصحاب تلك الأسماء إلى الأشياء المسماة بتلك الأسماء نفسها. (1)

يقول برجسون: " والواقع أن الطبيعة قد وهبت الإنسان ملكة خاصة تشبه الخيال من بعض الوجوه تلك هي الوظيفة الأسطورية أو الملكة الخرافية التي بمقتضاها يستطيع الإنسان أن يخلق شخصيات خيالية هذه الشخصيات قد تكون (أرواحا) بادئ الأمر ثم تتحول إلى آلهة فيما بعد". (2)

3-4 نظرية الطوتم :

ذهب إلى هذه النظرية عالم الاجتماع الفرنسي " دوركايم " ومفاد هذه النظرية أن في معظم القبائل الاسترالية نظاما له أهمية عظمى في الحياة الاجتماعية وهو العشيرة هذه العشيرة مرتبطة برباط الدم أو المصاهرة أو غيرها، وإنما بإطلاق اسم واحد عليهم، هذا الإسم هو نوع معين من الأشياء المادية تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات ويسمى هذا النوع "الطوتم"

(1) نفس المرجع، ص 134.

(2) فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق، ص 65.

و"طوتم" القبيلة هو "طوتم" كل فرد من أفرادها ولكل عشيرة طوتمها الخاص بها، والأشياء التي تستخدم "طوتم" فهي في معظمها متصلة بأنواع نباتية أو حيوانية، أما الأشياء الجمادية فإن القائمة التي قدمها الذين دللوا على هذه النظرية خلت من الرموز الجمادية إلا عدد ضئيلاً جداً يحمل أسماء حيوانية أو نباتية.

و" الطوتم " الذي تتخذه العشيرة ليس فرداً إنما هو نوع أي نوع حيوان على العموم وكان الطوتم الذي تتخذه العشيرة شعاراً لها يرسم على كل الأمتعة التي تستخدمها العشيرة بل كانوا يحملونه معهم إلى القتال ويدافعون عنه أعظم دفاع .

وهذه الطوتم سواء من النباتات أو الحيوانات كان تقديسها يؤدي إلى تحريم أكلها اللهم إلا في بعض الأكلات الدينية، وأن من يقدم على هذا فجزاؤه الموت، لأنه كان يعتقد أن هذا الطوتم يسكن فيها عنصر هام لا يمكن أن يدخل في المكان غير المقدس إلا إذا أعطيته وقضى عليه، وإن كانت بعض العشائر أباحت لأفرادها الذين بلغوا سناً معيناً أكل تلك النباتات والحيوانات.¹

ويبدو أن تحريم أكل هذه الحيوانات إنما هو تحريم شكلي لأن ترخيص أكله في بعض الأحوال ثم توسيع نطاق هذا الترخيص سيوسع بالتالي من دائرة الإباحة لأنها الأصل كما يرى " سبنسر و جلين " اللذان اعتبراً أن هذه التحديات والنواهي طارئاً على المجتمع الطوتمي، ولكن التساؤل هنا هل يمكن أن نرى في الطوتمية مذهباً في الوجود يحاول تفسير

(¹) علي سامي النشار، نشأة الدين، الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1949، ص 115

الكون أو بمعنى أدق : هل الطوطمية هي تلك العقائد الخاصة الضيقة التي لا تتناول سوى

الرمز الطوطمي والنبات والحيوان الذي تشير إليه الرموز ثم أفراد العشيرة ؟

إن مجموعة العقائد المتنافرة أو الجزئية لا يمكن أن تكون دينا بمعنى الكلمة لأن الدين

الحقيقي هو ما يحاول الإحاطة بالكون كله وأن يضع تصورا عاما له. وتلك هي المحاولة التي

أرادها " دوركايم " حين أراد أن يجعل من الطوطمية مذهباً في الوجود دينا يفسر الكون وهو في

هذا يشبه الطوطمية بأي دين آخر من الأديان التي قامت بهذا العمل ¹.

بينما يذهب البعض إلى أبعد من هذا حين يعتبرون أن الطوطمية تمثل أصلاً للأديان

بين البدائيين والهمج مستندين إلى ما تحقق من أن شعائر الطوطم منتشرة بين مئات القبائل

الهمجية في استراليا وإفريقيا وأمريكا وبعض المناطق الآسيوية.

أما " تايلور وويلكن " فقد ذهبوا على أن الطوطمية قد نشأت عن عبادة الأرواح التي كان

السلف محورها لها وكانت موضع تقديس الخلف وعبادتهم، وكانت في مبدأ الأمر قائمة بذاتها

منفصلة عن الأجسام ثم أخذ الاعتقاد بتناسخ الأرواح يتداخل شيئاً فشيئاً حتى انتهى الأمر

ببعض الشعوب البدائية إلى الظن بأن هذه الأرواح قد حلت في أجسام بعض من الآباء

والأجداد واتجه إليها التقديس، وقد أيد هذان الباحثان نظريتهما بما لاحظوه في بعض جزر

اندونيسيا من تقديس الناس للتماشيح هناك ².

أما " جيفونيس " فيذهب إلى أن الطوطمية قد انبثقت عن عبادة مظاهر الطبيعة وذلك

¹ علي سامي النشار، مرجع سابق، ص 116

² فرج عبد الله عبد الباري، مرجع سابق، ص 69

أن الإنسان البدائي تحت تأثير الخوف والرغبة من مظاهر الطبيعة من حيوان ونبات وجماد حرص على التقرب إلى بعضها ليتقي شرها ويضمن نفعها ويستدر عطفها عليه ولم يكن ثمة وسيلة أقوى من القرابة فأعضاء العشيرة الواحدة يتعاونون لأنهم أقرباء أو لأنهم يعتبرون بعضهم بعضا سواء، ولذلك اصطنع العقل البدائي صلة قرابة بينه وبين بعض مظاهر الطبيعة ولم يقم هذه الصلة بين أفراد وأفراد، وإنما أقامها بين العشائر الإنسانية من جهة والفصائل الحيوانية والنباتية والطبيعية من جهة أخرى. لقد نظر البدائي إلى عالم الحيوان والنبات نظرتة إلى عالم الإنسان فلم يعتد بأفراد هذا العالم وإنما اعتد بفصائله وأنواعه وعمد إلى هذه الفصائل والأنواع فربطها بعشائرها بوشيجة القرابة ولحمة النسب.¹

4-4. برجر و لوكمان : الدين ومشكلة المعنى :

يتفق برجر Berger و لوكمان Luckmann على أن الناس لكونهم أذكيا واجتماعيين وقادرين على استخدام اللغة لا يرتضون الإكتفاء " بالتجربة الخام"، ولكنهم سيحاولون الاستفادة منها في تشييد نسق للمعاني، فالتجربة قد تقوم على أساس العلاقة بين الأهداف والرغبات والذكريات ويرتبط فيها كل جزء مع الأجزاء الأخرى في نمط تطائقي، هذا النسق من المعاني محصلة اجتماعية وليس فردية فهو نتاج لكل الناس الذي يعيشون في علاقات مع بعضهم البعض ومع أسلافهم أيضا. ولهذا يبدوا نسق المعاني وكأنه له وجود موضوعي خارج عن الفرد، ويستمر نسق المعاني في الوجود إذا ما تم تعزيده بالتجربة وفسرت الموضوعات الجديدة

(¹) علي سامي النشار، مرجع سابق، ص 150

في ضوء النمط العام، ويشير "برجر" إلى مشكلة المعنى ويدلل على ذلك بالرعب الإنساني من الكون والخوف من التحدي دون إطار شامل للتفسير تدفعه التجربة الدينية. والبشر كما يرى "برجر" لديهم خوف شديد من اللامعنى ولهذا فإنهم يلتصقون بأنساق متواضع عليها اجتماعيا، إلا أن درجة تقبل المعاني تتباين طبقا لتجربة الأفراد ما يفسر قضية تعدد الأديان في المجتمع الواحد وقضية التنوع في الدين الواحد، وينتهي "لوكرمان" إلى أن للدين وظيفة مهمة تتمثل في تقديم إجابات لأسئلة لا يجيب عنها العلم، وإن الدين قادر بذلك على خلق التماسك الاجتماعي بين أفراد المجتمع.¹

(¹) مركز أسبار للدراسات والبحوث والإعلام، تدين السعوديين -دراسة استقرائية، ج1، سلسلة دراسة مشكلات وتطلعات الشباب، السعودية، 2005، ص18.

خلاصة :

من خلال ما ورد في هذا الفصل وجدنا أن الدين ظاهرة اجتماعية لا يخلوا منها مجتمع من المجتمعات الإنسانية، فالغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى أشدها همجية، من هنا كان قول برجسون: "لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكنه لم توجد أبدا جماعة بغير ديانة". وهكذا نرى أن النزعة الدينية أصيلة في نفس الإنسان، وليست شيئا مفروضا عليه من خارجه، وأنها متوائمة مع الطبيعة الإنسانية، ففي الطبع الإنساني ظمأ إلى الإعتقاد وهو الذي يدفعه إلى أن يتساءل عن ما عبر عنه بمشكلة المعنى: لماذا الموت؟ لماذا المرض؟ لماذا الفقر؟ لماذا الغنى؟ لماذا المعاناة؟ لماذا الشر في العالم؟ لماذا يصيبني أنا دون غيري؟ هذه الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات شافية وإذا لم توجد هذه الإجابات فإن قواعد الأخلاق والمعايير والأهداف تنهار، والدين وحده هو الذي يمد الإنسان بهذه الإجابات مما يجعل الحياة محتملة.

ومع هذا الدور المهم للدين بدأ التساؤل عن منشأه وتعددت النظريات التي تتناول هذا الموضوع، فأرجعت نظرية المذهب الطبيعي دوافع التدين عند الإنسان إلى مشاهد الطبيعة المفاجأة مثل الزلازل، والبراكين والطوفان، والصواعق وذلك نتيجة لما هو مفطور في غريزته من استحالة أن يحدث شيء من لا شيء، أما نظرية المذهب الحيوي فرأت أن في الوجود كائنات عاقلة غيبية مزودة بقوى خارقة وقد تتصل بعالم النفس أو عالم الحس من الحياة الإنسانية، وتترك فيه أثرا من آثارها العجيبة، ونتيجة هذه الرؤية نشأت عقيدة التأليه التي تمت

على مرحلتين، تمثلت الأولى في بقاء أرواح الموتى، أما المرحلة الثانية فهي عبادة أرواح الكواكب والعناصر الطبيعية. في حين اعتبر أنصار النظرية الطوطمية أنها تمثل أصلا للأديان بين البدائيين والهمج مستندين إلى أن شعائر الطوطم منتشرة بين مئات القبائل الهمجية في استراليا وإفريقيا وأمريكا وبعض المناطق الآسيوية.

وانتهينا في هذا الفصل إلى أن البشر كما يرى "برجر" لديهم خوف شديد من اللامعنى ولهذا فإنهم يلتصقون بأنساق متواضع عليها اجتماعيا، وأن للدين وظيفة مهمة تتمثل في تقديم إجابات لأسئلة لا يجيب عنها العلم.

الفصل الثالث

النص الديني، مفهومه، علاقته بالقارئ وضرابط فهمه

تمهيد :

لا مناص لنا ونحن نباشر هذا الفصل، من أن نبدأ بتحديد مفهوم النص الديني بما يجعلنا نستمد منه بعض المؤشرات وذلك قبل الدخول في تشعباته وتعقيداته الناتجة عن تعدد الرؤى والغايات.

فلقد نوقش موضوع النص الديني في البيئة الغربية والعربية قديما وحديثا، حيث أثار هذا الموضوع جدلا بين المختصين حول منهج قراءة وفهم النص الديني، خاصة وأن ثقافتنا ثقافة شفاهية تعتمد على السماع، ولم تعرف الكتابة بشكل رسمي إلا مع تدوين القرآن الكريم، هذا الأمر الذي أنتج سجالا كبيرا بين أنصار المناهج الموروثة والمناهج التي ظهرت حديثا في العالم، هذه النقاط وغيرها، سوف نتناولها في هذا الفصل .

1. مفهوم النص :

تعددت التعريفات العربية والغربية التي شرحت مفهوم النص ومدلولاته، ولكن من الضروري في البدء الكشف عن الدلالة اللغوية لكلمة (نص) في اللغة العربية والغربية وفقاً لما أوردته المعاجم، لتلمس نقاط التشابه والاختلاف، وذلك " لأن اللغة تمثل النظام المركزي الدال في بنية الثقافة بشكل عام"¹.

- يقول الأصمعي: (النص: السير الشديد. وأصل النص أقصى الشيء وغايته، ثم سمي به ضرب من السير السريع، ونصت الحديث إلى فلان: رفعته إليه).
- ومنه قيل: (نصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء، حتى تستخرج كل ما عنده، وكذلك النص في السير إنما هو أقصى ما تقدر عليه الدابة)².
- أورد الفيروز آبادي في مادة (نص) قوله: " (نص) الحديث رفعه، وناقته استخراج أقصى ما عندها من السير، والشيء حركه، ومنه فلان ينص أنفه غضبا وهو نصاص الأنف، والمتاع: جعل بعضه فوق بعض، وفلانا: استقصى مسألته عن الشيء، والعروس أقعدها على المنصة بالكسر، وهي ما ترفع عليه فانتصت، والشيء أظهره.."³.

1 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط06، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء-المغرب، 2005، ص178.

2 كمال الحيدري، منطق فهم القرآن، ج 01، ط01، دار فراق: قم-إيران، 2012، ص: 186.

(3) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997، ص 858.

ولم يقتصر الأمر بالنسبة لتعريف النص على ما ورد في المعاجم القديمة، فلقد تطور تعريف النص، وأصبحت المعاجم الحديثة تميل إلى تعريفه بشكل أشمل وأكثر اجرائية كما في معجم المصطلحات اللغوية للدكتور خليل أحمد خليل الذي يعرف النص (Text) بأنه¹:

* يعني في العربية الرفع البالغ ومنه منصة العروس.

* النص كلام مفهوم المعنى فهو مورد ومنهل ومرجع.

* النص (Textus) هو النسيج، أي الكتابة الأصلية الصحيحة، المنسوجة على منوالها

الفريد، مقابل الملاحظات (Notes) والشروحات والتعليقات (Commentaries).

* النص: المدونة، الكتاب في لغته الأولى، غير المترجم، قرأت فلانا في نصه، أي في

أصله الموضوع.

* النص كل مدونة مخطوطة أو مطبوعة.

* سياق النص، مساقه، أجزاء من نص تسبق استشهادا أو تليه، فتمده بمعناه

الصحيح، يقال: ضع الحدث في سياقه التاريخي أي: في مكانه الصحيح.

- النص مبني على طبقات وتتكون طبيعته التركيبية من النصوص المتزامنة له والسابقة عليه. (2)

- النص : هو ما دل على المراد منه بنفس لفظه وصيغته، دون افتقار إلى أمر خارجي

وهو المقصود أصالة من السياق، ومثاله قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾، فالآية

(1) خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات العربية، ط01، دار الفكر اللبناني: بيروت-لبنان، -، 1995، ص136-137.

(2) جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، ط01، توبقال للنشر: الدار البيضاء-المغرب، -، 1991، ص: 64.

ظاهرة في إحلال البيع وتحريم الربا، لأن هذا هو المعنى المتبادر للذهن والمقصود أصالة من السياق.¹

- لقد نوقش موضوع النص في البيئة الإسلامية قديما وحديثا على مستوى الفقه ابتداء برسالة الشافعي ووصولاً إلى مقاصد الشاطبي نهاية القرن الثامن الهجري، والمهم أن المعنى الذي تداوله الأصوليون تقريبا عن النص، أنه: (ما دل على اللفظ في محل النطق ويفيد معنى لا يحتمل غيره)، وما يفيد هذا التعريف أن المعنى محدد ومضبوط بمرجعية للفظ لا غير، وأنه إذا صرف إلى غيره كان مجازا ولا بد فيه من القرينة الغالبة التي ترجح المعنى الثاني على المعنى الأصلي.²

من هنا نستنتج أن أكثر ما تدل عليه هذه الكلمة لغويا، هو الظهور والوضوح والاكتمال. وهو المعنى تقريبا الذي انتقل به مفهوم النص إلى مجال علم الأصول، إذ يعني في كتب التفسير ((ما لا يحتمل إلا معنى واحدا، أو ما لا يحتمل التأويل)).

(1) قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ط01، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: المملكة المغربية، 2010، ص: 50.

(2) عز الدين معيش، الحداثة والنص الديني - التفكيرية نموذجا -، ط01، دار الخلدونية: الجزائر، 2013، ص: 63.

2. مفهوم النص الديني :

❖ النص الديني مفهوم يطلق للتمييز بينه وبين النص البشري، وله صفة القدسية بإعتبار مصدره المرتبط بالوحي والإلهام من عند الله، وهو ينقسم بهذا إلى نصوص موحى بها، ونصوص موحى بها في المعنى فقط، وهذا التعريف يوصلنا إلى تعريف ثلاثة أنواع من النصوص الدينية الإسلامية:¹

1. القرآن الكريم: وهو ما نقل بالتواتر والمبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس
2. الحديث القدسي: وهو ما نقل عن النبي مع إسناده إياه إلى ربه عز وجل، والفرق بينه وبين القرآن، أن الأخير كان لفظه ومعناه من عند الله، أما الحديث القدسي فهو ما كان لفظه من عند النبي ومعناه من عند الله.
3. الحديث النبوي: هو قول النبي وفعله وتقريره.

❖ هو كل كلام منسوب إلى مصدر ديني مكتوب أو منقول مشافهة، وعند المسلمين يجعل النص النبوي نصاً بمنزلة النص الإلهي عملاً بقول القرآن: ﴿وما ينطق على الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾⁽²⁾.

❖ النص الديني في النطاق الإسلامي يشمل القرآن والسنة ومصادر التشريع الأخرى.³

❖ يرى بعض النقاد أن النص القرآني يتسم بكل صفات النص، مما جعل البعض يقصر

1 مجموعة مؤلفين، النص الديني ووظيفته، مرجع سابق، ص: 05.

2 نفس المرجع، ص: 46.

3 عز الدين معيش، مرجع سابق، ص: 88.

لفظ نص على نص القرآن الكريم يقول (أدونيس) في مميزات النص القرآني: "إن النص القرآني يتجاوز الشخص: الله هو الذي أوحاه، ونقله إلى النبي ملاك. وبلغه النبي إلى الناس إنه عمل إلهي - إنساني... هكذا يقرأ النص القرآني بوصفه نصاً يجمع في بنيته أشكال الكتابة جميعاً، كأنه أعاد الأبجدية إلى فطرتها، ولغته ليست مجرد مفردات وتراكيب وإنما تحمل رؤياً معينة للإنسان والحياة وللكون أصلاً وغيباً ومآلاً¹.

❖ يرى نصر حامد أبوزيد أن النص الديني منتج ثقافي ذلك لأن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي، ويكون النص كذلك معناه أن المخاطبين به الناس الذين ينتمون إلى النظام اللغوي نفسه للنص، وينتمون إلى الإطار الثقافي الذين تعد هذه اللغة مركزه.²

❖ وفي مجال العلوم الدينية تحول هذا المصطلح إلى مصطلح دلالي يشير إلى البين بذاته الواضح وضوحاً لا يحتاج معه إلى بيان آخر، فيعرفه الإمام الشافعي بأنه: "المستغني فيه بالتنزيل عن التأويل". وتتوازي كلمة النص مع دلالة كلمة الكتاب التي تدل على القرآن داخل دائرة العلوم الدينية.⁽³⁾

1 أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب: بيروت-لبنان-، بدون سنة، ص: 20.

2 نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص: 56.

(3) نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، مرجع سابق، ص: 150-151.

3. التفاعل بين النص والقارئ:

يقيم النص مع الواقع جسورا من التناقص المكثفة حيث أن فعل القراءة أمر غير بسيط، بل إنه يفرض نفسه بمثابة عملية مركبة و معقدة، فالمتلقي للنص له منظومته الخاصة التي لها رموزها وأدواتها ومظاهرها.

1.3 - آلية استقبال وتلقي النص :

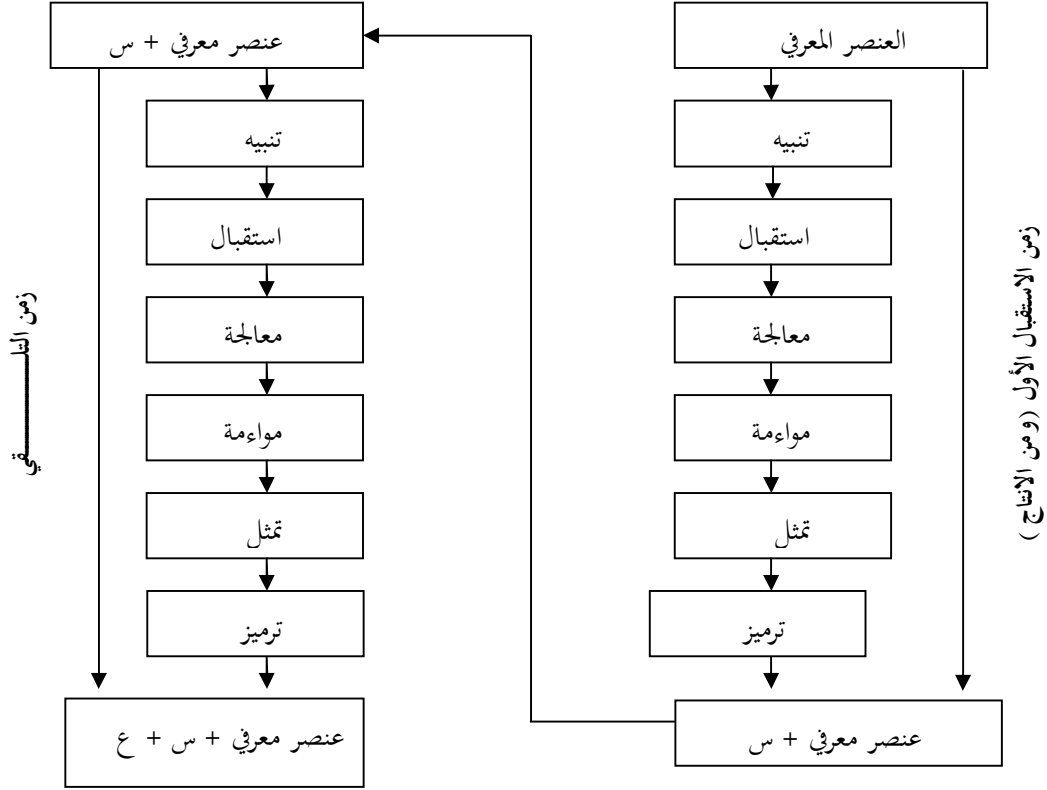
آلية الاستقبال وتلقي النص غير متطابقة مع منظومة إنتاج النص في سياقه التاريخي واللا لبقيت البشرية ذات منظومات معرفية ثابتة.

من الشكل التمثيلي البسيط التالي يمكننا أن نلاحظ أن النص ليس تشكيلا لغويا فقط، بل هو ينطق بعناصر معرفية وإيديولوجية تمزج بين المكونات الثقافية التي كانت موجودة في زمن إنتاج النص وزمن تلقيه، أي أن الشكل يشير إلى التواصلية في الأبنية المعرفية.⁽¹⁾

فآلية التمثل الاجتماعي في لحظة تاريخية ما توضح أن ما كان يشكل عنصرا معرفيا في لحظة تاريخية سابقة قد ينتقل إلى الأيديولوجي في زمن آخر، وما كان ثقافيا أيديولوجيا قد ينتقل للتموضع ضمن المعرفي في زمن آخر، خضوعا ورضوخا لآلية فعل التمثل، لأن عملية الانتقال لا تتم بشكل آني وتلقائي، بل تحتاج إلى الكثير من التراكمات في بناء المنظومة الثقافية.⁽²⁾

(1) جمال الدين الخضور، زمن النص، ط01، دار الحصاد: دمشق-سورية-، 1995، ص: 30.

(2) نفس المرجع، ص: 36.



الفضاء المعرفي والأيدولوجي
للمتلقي أو لزمن تلقي النص

الفضاء المعرفي والأيدولوجي
لزمن النص

شكل 02 : آلية تلقي النص

فآلية استقبال واستيعاب النصوص هو نتيجة التفاعل بين فرد ونص، ويندرج معظم الأحيان ضمن سياق اجتماعي. وهذا يعني أن بوسع ثلاثة عوامل التأثير على عملية التلقي والاستيعاب:¹

1. السياق الذي أنتج فيه النص.

2. خصائص النص.

3. خصائص القارئ.

وهنا يصبح النص امتلاكاً للمتلقي، ومستقلاً عن مصدره فهو الآن بعد اكتماله مرتبط بإحداثيات السياقات المتعددة له، في الزمن الآني لإكتماله، ومتعلق أيضاً بالفضاء الأيديولوجي أو المعرفي العام للحظة استقباله.

2.3 - علاقة النص الديني بالثقافة المنتجة والمستهلكة له:

لقد أدخل مفهوم التناص إلى النقاش الذي أطلقته "جوليا كريستيفا" (Julia Kristeva) بهذا الشأن، وهي التي كانت قد استوحته من نظرية الحوار الاجتماعي والأدبي التي ابتكرها "باختين" وبسطها لاحقاً في أبحاثه، ومؤدى النظرية الأخيرة، التي تبنتها "كريستيفا"، أن النص ليس جوهرًا منعزلاً عن غيره، وإنما هو تقاطع حوارى للنصوص². يعني هذا أن المجتمع

1 أندريه جاك ديشين، استيعاب النصوص وتأليفها، ت: هيثم لمع، ط01، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت-لبنان، -، 1991، ص: 12.

2 بيار ف. زيماء، النص والمجتمع - آفاق علم اجتماع النقد - ت: أنطوان أبوزيد، ط01، المنظمة العربية للترجمة: بيروت-لبنان، 2013، ص: 31.

يتمظهر في النص، وهكذا يغدوا النص "واقعة اجتماعية" فالنصوص الدينية، والعلمية، والأدبية، لا تنتج في فراغ.¹

و يعلن "باختين" أن الفكرة الرئيسية لبحثه كله تكمن في ((الدور المنتج والطبيعة المنتجة للحدث)).. أي أن كل نتاج أيديولوجي ينتمي إلى واقع طبيعي أو مجتمعي مثله في ذلك مثل أي جسم مادي.²

وبما أن النصّ الديني هو مادة القراءة الأولى، ومنه تمددت إلى النصوص الأخرى غير الدينية، فإننا سنتناول علاقة هذه النص بالواقع الثقافي الذي ظهرت فيه. وبالرغم أن النص الديني هو رسالة السماء إلى الأرض إلا أنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي³، خاصة وأن محاولة عزل النص عن الواقع يحوله إلى شيء مقدس، وإلى مصحف يستمد قداسته من مجرد وجوده تمثيلاً لأصله القديم المائل في عالم الأرواح والمثل.⁴ فهو مستل من الواقع ومتعال عليه، فنحن حين نتكلم عن النص الديني إنما نتكلم عن ظاهرة اجتماعية تقع ضمن محيط مجتمعي وتخضع لقوانين اجتماعية.

وإذا تناولنا القرآن والحديث بمثابتهما نصين أو نصاً، فإننا نلاحظ أن النص القرآني

1 بيار ف. زيماء، مرجع سابق، ص: 51.

2 الطيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع: دمشق، 1997، ص: 49.

3 نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص: 57.

4 نفس المرجع، ص: 68.

الحديثي لم يقف ساكنا حيال عملية تدخل الواقع فيه، على نحو أو آخر، لقد وقف فاعلا مؤثرا في ذلك الواقع، فالنص القرآني لم يكن له أن يتكلم بذاته، وإنما كان عليه وما يزال أن يتكلم بلغات الآخرين، أي عبر مشكلاتهم وإمكانياتهم وهمومهم وآفاق تفكيرهم وفهمهم، من مقولات الامام علي عليه السلام: ((القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين، لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال))¹.

إن النص الإسلامي الأول (القرآني الحديثي)، لا يقف ساكنا أو محايدا حيال قارئه المنحدر من وضعيات مشخصة معاصرة له أو لا حقا عليه، يتلقف ما يصدر إليه تلقف متلق أعزل²، لكن هل يعني هذا أن يكون ما يقرأه قارئ لنص ما منحدر من وضعية اجتماعية معينة، ما هو إلا قراءة ذاتية لأفكاره في هذا النص؟ الأکید أن النص يمثل واقعة مادية حائزة على موضوعيتها، التي لا سبيل إلى التشكيك فيها، سواء أقام القارئ معها علاقة أم لم يقم .

تاريخية إنتاج النص وسياق القراءة أو سياق تأويل النص تفرض لحظات تقاطع مع سياق التخاطب والسياق اللغوي. بحيث تتم مواءمة هذا العنصر من خلال مكونات الذاكرة الجمعية والمخيال في تبنيه ضمن الثقافي و خصوصا أن آلية الانتقال في مسار الزمن الاجتماعي كانت عبر نمطين، الأول: المشافهة مع ما تحمله من قدرة المرسل على تفعيل المخيال

1 الطيب تيزيني، مرجع سابق، ص: 91 .

2 نفس المرجع، ص: 42.

وتحريك خطوط الذاكرة الجمعية باتجاه ما، والثاني: النص مع ما يحمله من قدرة على خلق

تمثله الخاص، وخصوصا بعدما يتم إهدار السياق في القدرة على تأويله أو تحليله. (1)

ومن الضروري الإشارة إلى أن هناك إشكاليات قد تم طرحها على العقل المسلم تناقش

طبيعة العلاقة الجدلية بين النص والواقع، إذ كيف أمكن هذا الاتصال بين المرسل والمتلقي

مع التغيرات في الطبيعة الناتج عن اختلاف مراتب الوجود. وكانت الإجابة أن ثمة تحولا

يحدث في أحد طرفي عملية الاتصال حتى يمكنه الاتصال بالطرف الآخر، أحدهما أن

الرسول ﷺ انزع من صورته البشرية إلى صورة الملائكة وأخذه من جبريل، والثاني أن الملك

انزع إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه، والأول أصعب الحاليين.

صور جبريل البشر مذكور في حديث الاحسان، وهو ما يتيح امكانية وقوع الأمر في

مراحل متأخرة نجدها في الحكايا الشعبية، وفي التصور الشعبي في امكانية تمثل الملك في

صورة الدراويش والزهاد. وهذا التحول من مرتبة وجودية إلى مرتبة وجودية أخرى أمر مفهوم

في إطار الثقافة العربية بناء على التصور الوجودي - عملية الاتصال بين الراقي والجنبي

أي بين مرتبتين وجوديتين متغايرتين - .

وقد أدى طرح هذه الإشكالية (العلاقة بين النص والواقع) ² إلى إنتاج تصور بضرورة

انقياد الحاضر للماضي، بحيث يغدوا هذا الأخير محور الوجود، فالماضي الاسلامي الباكر

1 جمال الدين الخضور، مرجع سابق، ص: 25.

2 الطيب تيزيني، مرجع سابق، ص: 11.

يحدد للحاضر كيفية طرح أسئلته وكيفية استنباط الأجوبة.

وقد عالج الشاطبي مبدأ ((لا اجتهاد فيما فيه نص)) بكثير من الخصب النظري لكن هذا أدى إلى صنمية النص وذلك حينما غدى النص وسيطا يتخذه البشر بينهم وبين الواقع، إذا لا يعودون يفهمون واقعهم مباشرة بل عن طريق النص، ولا يستطيعون التعامل معه إلا من خلال النص، ولا يستطيعون فهم وتفسير مشكلاتهم الواقعية إلا بردها إلى حلول يعتقدون في وجودها في النص. هنا يأخذ النص الطابع الصنمي، إذ يصبح هو الصنم الأكبر، ويتحول النص إلى نوع من السحر، إذ يصبح النص تعويذة لطرد الشر والجن والعاريت وجلب الخير.¹

لقد أدى هذا التصور إلى المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصا لغويا دالا قابلا للفهم إلى تقديس الحرف العربي عموما (عدم استعمال الجرائد باللغة العربية في التنظيف كون العربية لغة القرآن)، وتحول من مجال دلالاته اللغوية بوصفه رسالة إلى مجال دلالة سيميوطقية بوصف النص أيقونة (تقديس كتاب القرآن ووضعه في نسخ مزركشة، استخدامه كهدايا في مناسبات اجتماعية مختلفة، استعماله في لوحات زينة داخل البيوت والمكاتب، ونفس الشيء عن الأحاديث النبوية...). أي أنه تحول من خطاب قابل للفهم إلى كلمات تحوي إعجاز وقوة طاردة لكل أنواع الشرور التي يمكن أن تؤثر على

1 أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي - دراسات في سوسبولوجيا الأديان -، رؤية للنشر والتوزيع: القاهرة، مصر، 2010، ص: 111.

أصحاب المنزل أو الدكان أو السيارة... الخ.¹

4. المسلمون والنص الديني:

إن أول كلمة في أول سورة من القرآن الكريم هي: " إقرأ "، مع الإشارة إلى أن مفهوم القراءة هنا لا يقف عند حدود التعرف على الحروف وتحويل المكتوب إلى منطوق، إنما يتعدى ذلك إلى التصور والفهم والإدراك.⁽²⁾

هذا الأمر جعل القراء المسلمون يسعون إلى سبر أغوار هذا النص الديني وجعلهم يتساءلون إن كان نصا موضوعا للناس كافة، بحيث يمكن لكل إنسان أن يقاربه وفق قدراته ولمكانياته الثقافية، فيرى فيه العامة والخاصة مآربهم وتطلعاتهم؟.

وهنا يفرق (محمد أركون) بين حالتين : حالة القرآن عندما كان لا يزال نصا شفهيًا، وحالته فيما بعد عندما تحول إلى نص مكتوب.

وعملية الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب و محاولة تفسيره أدى إلى ظهور مدارس مختلفة من معتزلة وأشعرية وسنة وشيعة واسماعيلية... وبالتالي قراءات مختلفة وأنواع مختلفة للوعي الاسلامي، فكل طائفة فسرت القرآن بحسب تصورها³، أي أن النص واحد وإسقاطات القراء مختلفة⁴.

1 نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص: 43.

2 محمد الأخضر صبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون: د.ب.ن. د.ت.ن. ص: 28.

3 محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية -، ت: هاشم صالح، ط02، مركز الإنماء القومي: بيروت، 1996، ص: 230.

4 حمزة فاضل يوسف، تأويل القرآن - سلطة القارئ أم سلطة النص -، مجلة القادسية، جامعة القادسية بالعراق، العدد (1-2)

المجلد (7)، 2008، ص: 19

والاختلاف في القراءة يراد به اختلاف الفهم الخاص بكل قارئ، مع طرح اشكالية هل النص الديني المقروء يحمل في طياته معنى واحدا لا غير، وأن هذا المعنى الواحد هو الحق المطلق أو أنه يحمل معاني عديدة قد تكون متباينة فيما بينها؟ وهي مع تنافياها يصح القبول والالتزام بها.¹

حقيقة أن النص الديني قد صنع لكي يقرأ ويعاش جعل من المسلمين يتجهون إلى أنسنة الكلام الإلهي، أي تحويل النص الديني من التصور الإلهي والمقدس والمطلق إلى نص إنساني نسبي ومتحرك تبعا لمحدودية الإنسان التي يفرضها الإطار التاريخي والثقافي والاجتماعي.

وإذا كان القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة الإسلامية، فقد تولد نص السنة الذي تم تحويله - بفضل الشافعي - من نص شارح إلى نص "مشرع"، وعن النصين معا تولد نص الإجماع - الذي صار نصا مشرعا أيضا - ثم جاء القياس ليقنن توليد النصوص .

وفي عصر التقليد صارت أقوال الأئمة واجتهاداتهم هي "النصوص" بمعنى أنها صارت مجال الشرح والتفسير والاستنباط والتعليل - أي مجال توليد النصوص - واقتصرت المؤلفات على أن تكون شروحا لمؤلفات سابقة، وبعبارة أخرى تم تحويل التراث من مرتبة النصوص

1 كمال الحيدري، مرجع سابق، ص : 213.

الثانوية الشارحة إلى نصوص أولية، واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد، وقد أدى هذا كله إلى ركود الثقافة، التي عززت بدورها ركود الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة.⁽¹⁾ ولأن المستقبلون للنص الديني لا يتساوون في نفس الفهم للغة النص المستخدمة، وبما أن القرآن والسنة لا يزالان يلعبان دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية، فقد كان لا بد من الاتجاه إلى تفسير وتأويل النص الديني الاسلامي.

1.4. جدل تفسير وتأويل النص الديني:

من الضروري الإشارة إلى أنه لا توجد قراءة بريئة أو موضوعية لأي نص كان، وأن تعدد مستويات إنتاج الدلالة للنص الواحد يعكس بالضرورة إخضاع المؤول للنص من وجهة نظره أو فلسفته العامة التي تحكم تصوراته عن الله والإنسان والعالم⁽²⁾ إذا نظرنا إلى التراث الإسلامي، في تعامله مع النص القرآني، نجد تباينا منهجيا تكشف عنه كتب التفسير، فبين من رآه مصدرا لغويا فراح يتفنن في إعرابه وبيان صورته الفنية والبلاغية، وبين من رآه كتابا تاريخيا يتناول قصص الأقدمين وحضارة الماضين وهكذا... فالمخزون المعرفي الذي يمتلكه المفسر، هو الذي يحدد نوع التفسير⁽³⁾ فجزر المشكلة يرتكز على الخلط الذي وقع بين معنى التفسير والتأويل، ولكي نرم الحدود الفاصلة بين التفسير والتأويل، لا بد من أن نرجع إلى تعريف كلا المصطلحين:

(1) نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، مرجع سابق، ص: 20.

(2) محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ط 01، المركز الثقافي العربي: بيروت، 1991، ص: 85.

(3) معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، ط 01، دار الهادي: بيروت، 2009، ص 143

((أما التفسير في اللغة فراجع على معنى الإظهار والكشف...)) بهذا المعنى يراد من التفسير لغة: البيان والإيضاح، وقد وردت لفظة التفسير في القرآن بمعنى البيان، في قوله تعالى في سورة الفرقان: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (سورة الفرقان الآية 33)، أي ما يأتونك بحجة إلا جئناك بحجة أحسن بياناً.⁽¹⁾

أما التفسير في الاصطلاح: هو إزاحة المعنى المبهم عن النص، وإفادة المعنى المقصود. وعد بعضهم أن التفسير ما يتعلق بالجوانب العامة التي تدور خارج النص، من أسباب النزول، والمكي، والمدني، والخاص، والعام، كما يعرفه الزركشي: ((هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيا ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدتها ومجملها ومفسرها)).⁽²⁾

أما التأويل فإننا إذا رصدنا كلمة التأويل في الآيات والروايات يمكننا أن نفهم أن له معنيين:³ المعنى الأول: يمثل حركة من الظاهر إلى الباطن.

المعنى الثاني: من الباطن إلى الواقع.

ويصنف العلماء التأويل إلى نوعين صحيح وفساد، حيث يسميه (التأويل الصحيح) الراغب الأصفهاني بالتأويل المنقاد، وهو ما يوافق الكتاب والسنة ووضع اللغة، بينما يسمي التأويل

1 بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ط3، دار المعرفة: بيروت، 1977. ص 147.

2 معتصم السيد أحمد، مرجع سابق، ص: 150.

3 نفس المرجع، ص 171.

الفاسد بالتأويل المستكره وهو الذي يخالف ما دلت عليه النصوص، ويفتقر إلى دليل.¹
ومن القواعد المقررة في علم الأصول أن العمل بالظاهر في تفسير كتاب الله تعالى
والاستنباط منه، ولا يصار إلى التأويل إلا لمسوغ راجح، لأن صرف اللفظ عن ظاهره خلاف
للأصل واستثناء منه.

ومن هنا كان التأويل ضرورة واستثناء لا يلوذ إليه المفسر إلا عند تعذر حمل اللفظ على
ظاهره، ونهوض القرينة الصرفة إلى الباطن، وقد أقر عدد من العلماء المسلمين هذه
القاعدة، ومنهم :

أبو جعفر الطبري : ((غير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته)).

الأشعري: ((القرآن على ظاهره ،ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة)).

أبو حيان : ((لا نصير إلى التأويل مع إمكان حمل الشيء على ظاهره لا سيما إذا لم يقم
دليل على خلافه)).

واستمساك هؤلاء العلماء وغيرهم بهذه القاعدة مرده إلى كون الألفاظ حوامل المعاني، وبالتالي
استبعاد فكرة مخالفة دلالة اللفظ لمعناه، لأن القصد من القرآن أو من النص هو مخاطبة
المخاطب بما يفهم.²

1 قطب الريسوني ، مرجع سابق، ص: 54.

² من أمثلة التأويل الصحيح تأويل الصلاة بالعزم عليها في قوله تعالى : ((يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق)) ،فالمعنى الظاهر في الآية وهو القيام إلى الصلاة مصروف إلى معنى مؤول قريب وهو العزم على أداء الصلاة ،لأن الشارع لا يلزم بالوضوء شرعا وبداهة بعد الشروع في الصلاة .وهو ما يتبادر إلى الذهن بمجرد سماع الآية .
من أمثلة التأويل الفاسد الاستعانة بالاستعارات والاشتقاقات البعيدة كتأويل صفات الله تعالى ،تأويل اليد بالقدرة والنعمة، وتأويل الاستواء على العرش بالاستيلاء عليه، وما شئت من هذه الصور التي لا تخلو من التجرؤ على الغيب والتقول على الله بغير علم.

والاهتمام بعلم التفسير قديم حيث نجد في برهان الزركشي مقتطفات تدل على قدم الإهتمام بهذا العلم، قال: ((أول من أظهر ببغداد علم المناسبة، ولم تكن سمعناه من غيره، هو الشيخ الإمام أبو بكر النيسابوري، وكان غزير العلم في الشريعة والأدب، وكان يقول على الكرسي إذا قرئ عليه الآية: لم جعلت هذه الآية جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة؟ وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة)) .
ثم توالى بعد ذلك التنبيهات إلى أهمية هذا العلم وضرورة الإهتمام به كما يثير الزركشي.

2.4. ضوابط قراءة وفهم النص الديني :

لقد اهتدى المسلمون إلى أن النص ليس له معنى موضوعي جاهز، ليس على القارئ سوى الإهتمام إليه واستخراجه، إن النص في المنظور الجديد لهؤلاء مادة خام صماء، والقراءة هي التي تفجر طاقته وتبعث فيه الحياة، وهذا ما يكرس دور القارئ كمنتج للمعنى، وبقاء النص مفتوحاً دائماً على قراءات جديدة.⁽¹⁾

ووفق هذا المنظور اعتنوا بمجال فهم وتدبر النص الديني، وهنا نجد أنفسنا أمام منهجين :

1.2.4. المنهج الأصولي والفقه في قراءة النص الديني:

تميز هذا المنهج بوجود مجموعة من الضوابط الملزمة في قراءة النص الديني وهي :

1. الضابط النقلي :

إن المقصود بالضابط النقلي هو رجوع المفسر إلى مصادر التفسير بالمأثور، وهو على أربعة أقسام :

(1) محمد الأخضر صبيحي، مرجع سابق، ص: 27.

أ- تفسير القرآن بالقرآن : ويسميه بعض العلماء بالتفسير بالنظائر، فالقرآن حسب وجهة النظر هذه يفهم بعضه من بعض بالمقابلة، وحمل النظر على نظيره.

ب- تفسير القرآن بالسنة : من المعلوم أن الله تعالى لم يخبر في كتابه بكل جزء من جزئيات الشريعة، وإنما اجتزأ بالأصول والكليات، وكلف نبيه محمداً ﷺ التبيين، والتفسير، وشرح المجملات، كبيان مواقيت الصلاة، وعدد الركعات، ومقادير الزكاة وأنصبتها وكيفية المناسك وغير هذا وذلك مما ورد مجملاً في القرآن الكريم.

ت- تفسير القرآن بأقوال الصحابة : وهذا لكونهم أدرى بمراد التنزيل وأقرب إلى مناهل السنة وأصفي سليقة، وأقوم فهماً، لذلك إذا كان تفسيرهم مرفوعاً إلى الرسول ﷺ فلا يجوز رده باتفاق. أما إذا كان التفسير موقوفاً على الصحابي، فقد اختلف في حكم الأخذ به، فجاءت أكثر الآراء على عدم لزوم العمل به، لأن الصحابي كسائر المجتهدين يصيب ويخطئ⁽¹⁾.

2. الضابط العقلي :

حث القرآن على إعمال العقل، والنظر في كتاب الله تدبر وتفقها واستنباطها، قال تعالى: ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾، كما أن النبي ﷺ دعا إلى إعمال العقل، حين دعا لابن عباس رضي الله عنه: ﴿اللهم فقه في الدين وعلمه التأويل﴾. لكن العلماء وضعوا محاذير للنظر العقلي في التفسير يجب مراعاتها :

1. ألا يخالف التفسير المنقول عن النبي ﷺ بطريق صحيح، فهو المبين للقرآن والشارح

(1) قطب الريسوني، مرجع سابق، ص : 59.

له، فمن خالفه فكلامه مردود عليه.

2. أن يراعى مقتضى اللغة، ويجري على قواعدها، لأنها لسان القرآن ووعاء الوحي، فكل

معنى مستنبط من القرآن غير جار على قانون اللسان العربي ليس من علوم القرآن

في شيء.

3. أن يكون مبنياً على مقدمات صحيحة، وحجج ناهضة، ومناهج قويمه، إلا أوقع في

التناقض، والتهافت.

4. ألا يخضع النص المفسر لرأي مذهبي أو تصور مسبق، يناضل عنه بالباطل، فالقرآن

أصل متبوع، لا فرع تابع. (1)

3. الضابط اللغوي :

لأن القرآن نازل بلسان عربي مبين، وألفاظه حوامل لمعانيها الموضوعه لها في حكم لغة

العرب، فإن المفسر لا يوفق في فهم القرآن وتدبره إلا إذا أحاط خبراً بمجموع علوم اللسان

العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والمعاني، والبيان، ومن وراء ذلك أساليب

العرب، ومواضعاتها في البيان، قال الرازي: "إن اللغة مجرى الأصل لتفسير النصوص"، وقد

ساق أصحاب هذا الضابط عدداً من النصوص الشرعية على حجية اللغة في التفسير منها:

قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾ وقوله عز وجل: ﴿فإنما يسرناه بلسانك لتبشر

به المتقين وتنذر به قوماً لدا﴾ وقوله: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾. فهذه الآيات

(1) كمال الحيدري، مدخل إلى النظام المعرفي لآلية فهم القرآن، مؤسسة الهدى: بيروت، لبنان، 2013، ص: 265.

وأشباهاها تفيد أن الله تعالى أنزل كتابه بلسان العرب فلا يفقهه إلا من أوتي معرفة بهذا اللسان .

كما أثر عن ابن عباس رضي الله عنه: " التفسير على أربعة وجوه: وجه تعرف العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله ."

وصحة التفسير على مقتضى اللغة لا تستقيم إلا بمراعاة الضوابط الآتية :

- أ- مراعاة المعنى الأغلب والأشهر والأفصح دون الشاذ أو القليل في التفسير باللغة.
- ب- حمل نصوص الكتاب على معهود الأميين في الخطاب وهذه قاعدة جليلة ذهل عنها كثير من المفسرين في بيان مفردات القرآن ومعانيه، مما جر إلى إهدار دلالة السياق. ومعنى القاعدة أن القرآن لما نزل بلغة العرب، تعين فهمه وتدبره بما يجري على قوانينها ومواضعها، فضلا عن معرفة معهود الأميين في الخطاب.

2.2.4. مشاريع القراءة الحديثة للنص الديني :

قد لا نبالغ إذا قلنا بأن القراءة تتطلب من الجهد والتفكير ما يعادل ما تتطلبه الكتابة، فكلاهما

يتمر بعمليات عقلية مضمّنية، من انتقاء وتركيب وتحليل واستدلال، وغيرها.⁽¹⁾

إن القراءة ليست مسحا بصريا للنص، ولا تفسيراً معجمياً لألفاظه واستتباطاً لمعانيه

المباشرة، إنما هي فعل خلاق، ونشاط إبداعي يعيد صياغة النص عند تلقيه، ويضفي على

النص وعي القارئ وشعوره، وذخيرته المتكونة بقراءاته، وخبراته وتدوقه، وقدرته على استتباط

(1) محمد الأخضر الصبيحي، نفس المرجع: ص: 23.

المعاني المختلفة المغيبة خلف نظام النص الظاهري.⁽¹⁾

ووفق هذا المنظور يرى بعض علماء الاجتماع مثل "فوكن"، "زالامانسكي" أنه من الممكن استخدام النصوص الأدبية كوثائق اجتماعية لفهم نظام اجتماعي ما، ويرى عبد الهادي عبد الرحمن في كتابه "سلطة النص"² أن هذا الطرح قد يكون صحيحا لحد كبير بالنسبة للنصوص الدينية أيضا، حيث يمكن فهم نظام اجتماعي ما عند اللوج في غابة النصوص وإدراك مغزاها واسكناه رموزها، والنظر إليها أعمق من كونها مجرد نصوص تخص لحظة ما من لحظات الزمن أو مكانا ما من أماكن الجغرافيا. وتبعا لهذه الرؤية فإن منهج قراءة وفهم النص الديني لم يتوقف على المناهج الموروثة وإنما ظهرت مناهج حديثة في العالم الإسلامي، مثل مشروع نصر حامد أبوزيد ومحمد أركون، حيث ينطلق نصر حامد أبوزيد من السؤال كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني؟ ويرى أن هذا الوصول يتم من خلال القراءة التأويلية التي يصبح عبرها النص منفتحا على الدوام، ويحتضن العديد من الاحتمالات، فالنص القرآني حسب تشكل من خلال ثقافة شفوية، والوقائع هي التي أنتجت هذه النصوص، والواقع الذي تشكل من خلاله النص يتمثل في الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ويشمل متلقي هذا النص ومبلغه .

يرى كذلك أن كل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها، فليست النصوص

(1) حاتم الصكر، ترويض النص، الهيئة المصرية العامة للكتاب: مصر، 1998، ص: 51.

2 عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني، ط1، سينا للنشر: القاهرة، 1998، ص: 35.

الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي.

يؤكد أيضا أن النصوص الدينية محكومة بقوانين ثابتة والمصدر الإلهي لا يخرجها من القوانين لأنها تأسست منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم، ويخلص في الأخير إلى أن النظام الثقافي هو مرجع التفسير والتأويل¹.

أما المفكر "محمد أركون" فإنه يتبنى الممارسة التفكيكية والحفرية بحثا عن أغوار وكنوز النص الديني، ولا يعترف بمعنى شامل كلي للنص بل يرى خصوصيات العبارة وتاريخية تأسيسه وتكوينه، فالنص عنده يغدو طبقة جيولوجية رسوبية، وهنا تبرز قراءته للنص القرآني على أساس القراءة النقدية التاريخية حيث يقول: ((إن إعادة قراءة القرآن من جديد قراءة نقدية متخصصة لا قراءة إيديولوجية تقليدية هي الخطوة الأولى التي لا بد منها من أجل فهم المناخ الفكري والنفسي للشخصية العربية...)). كما يشير محمد أركون إلى وجود عملية تناص² ضمن منظور المدة الطويلة³ بين ثقافات الشرق الأوسط القديم والنص القرآني من

1 امحمد رحمانى، قضية قراءة النص القرآني، ب د ن : المغرب، 2009، ص ص: 76-87.

2 التناص تعني أن نصا ما قد يتأثر بالعديد من النصوص السابقة له .

3 مصطلح المدة الطويلة من اختراع المؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل، وهو يعني أن هناك ظواهر أو نصوص لا يمكن فهمها

خلال استشهاده بما ورد في سورة الكهف من قصص عن أهل الكهف، وأسطورة غالغاميش، ورواية الاسكندر الأكبر.¹

3.2.4 النظرية البنيوية وتعاملها مع النص الديني :

تعاطت المدارس التحليلية والمنهجية المعاصرة مع كل أثر مكتوب أو مقول أو حفري أيضا على أنه نص، وقد وضعت البنيوية تصورا جديدا للنص لأنها انطلقت من تحديد التصور التقليدي الذي كان سائدا، ومن خلال تحديدها لما يتشكل منه، قدمت تصورا مغايرا ومختلفا، ويبدو لنا ذلك بوضوح من خلال اعتبار أن النص مفتوح على احتمالات دلالية، وكل قراءة تكشف عن دلالة مختلفة، وهذا ما سمح باعتبار القراءة إعادة إنتاج النص، كذلك عمد التصور البنيوي إلى طرح نظرية التناص والتي تذهب إلى أن كل نص هو وليد تفاعل وتناص مع نصوص مختلفة شفوية ومكتوبة.²

إن محورية الإنسان، واعتباره ابن بيئته والثقافة التي ينتمي إليها أو التي تحيط به، هو الذي سمح لهذه النظرية أن تأخذ مداها، وكانت مشروعية تعاطيها مع النصوص الدينية تقوم على اعتبارها نصوصا اختلط فيها البشري بالإلهي، وقد شكلت معطياتها على أساسين:

الأول يقوم التفريق بين النص الديني، والتراث الديني، واعتبار أن الأول مصدره الإله، والثاني

إلا إذا وضعناها ضمن مسافة زمنية قد تتجاوز الألف سنة .

1 مشروع محمد أركون هذا ضمنه في مجموعة من كتبه أهمها: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، القرآن من التفسير والموروث إلى تحليل الخطاب، الفكر الإسلامي قراءة علمية....

2 مجموع من المؤلفين، التأويل والهرمنوطيقا - دراسات في آليات القراءة والتفسير - ط01، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي: بيروت، 2011، ص: 235-245.

مصدره الإنسان، وبذلك حدد مستويين للمعرفة الأول نصوصي وهو الدين، والثاني تفسيري وهو نظام فهم المنظومة الدينية. والثاني يقوم على إعادة صياغة مفهوم المقدس والمدنس على أساس ما هو غيبي وما هو زمني، وطالما أن الإنسان إنما يتعاطى مع كل ما يتمثل بالحيز الزمني، فإن كل منتج ولو دينيا، هو منتج غير مقدس .

خلاصة:

من خلال ما جاء في هذا الفصل وجدنا أن النص الديني هو مفهوم يطلق للتمييز بينه وبين النص البشري وله صفة القدسية باعتبار مصدره المرتبط بالوحي والإلهام من عند الله، وبالرغم أن النص الديني هو رسالة السماء إلى الأرض إلا أنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع، فالنصوص الدينية لا تنتج في الفراغ ولا تقف محايدة حيال المتلقي للنص الذي له منظومته الثقافية، فهو لا يتلقف ما يصدر إليه تلقف متلق أعزل.

ووفق هذا السياق طرحت إشكاليات على العقل المسلم تناقش طبيعة العلاقة الجدلية بين النص والواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي، فكان هناك منهج أصولي فقهي في قراءة النص الديني، يرى بضرورة انقياد الحاضر للماضي، بحيث يغدوا هذا الأخير محور الوجود، فالماضي الإسلامي الباكر يحدد للحاضر كيفية طرح أسئلته وكيفية استنباط الأجوبة، وذلك وفق مبدأ لا اجتهاد فيما فيه نص، مما أدى إلى صنميته وذلك حينما غدى النص وسيطا يتخذه البشر بينهم وبين الواقع، إذا لا يعودون يفهمون واقعهم مباشرة بل عن طريق النص.

أدى هذا التصور إلى المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصا لغويا دالا قابلا للفهم إلى تقديس الحرف العربي عموما، و تحول من خطاب قابل للفهم إلى كلمات تحوي إعجاز وقوة طاردة لكل أنواع الشرور.

بينما رأيت المشاريع الحديثة لقراءة النص الديني أن ليس له معنى موضوعي جاهز بل

القراءة هي التي تفجر طاقته وتبعث فيه الحياة، وهذا ما يكرس دور القارئ كمنتج

للمعنى، وبقاء النص منفتحاً دائماً على قراءات جديدة.

الفصل الرابع

المعتقدات الشعبية، مفهومها، خصائصها وأنماطها

تمهيد:

تزدحم أغلب المجتمعات بعدد من المعتقدات الشعبية، التي تنتقل من جيل إلى جيل وتعاود الظهور ولو بأشكال جديدة دون أن يطرأ عليها تغيير في الجوهر، مقاومة التلاشي أمام تقدم الأفكار العلمية، هذا الأمر يكشف مدى رغبة الإنسان المتقدمة في البحث عن الأسرار والإطلاع على الغيب.

وضمن هذا السياق وسعياً لإلقاء الضوء على هذه الظاهرة جاء هذا الفصل ليبيّن مفهوم المعتقدات الشعبية وخصائصها وأنماطها، فدائرة المعتقد حافلة بالأسرار والغموض من حيث المصدر والتأثير، حيث رأى "ديكارت" أن المعتقد صادر عن العقل والإرادة، بينما أشار الفيلسوف "باسكال" إلى أن الناس يعتقدون بتأثير العاطفة لا بتأثير الدليل¹، ولعل صعوبة تحديد المصدر ناتجة عن كون المعتقدات خبيئة في الصدور، غير أن هذا الجانب الخفي يمكن رصده من خلال أشكال التعبيرات الجمعية التي لا تزال تجد لها مكاناً في المخيال والممارسة الشعبية، هذه القضايا سوف نبينها من خلال هذا الفصل.

1 غوستاف لويون، الآراء والمعتقدات، ت: عادل زعير، كلمات عربية للترجمة والنشر: القاهرة، 2012، ص: 16

1. مفهوم المعتقدات الشعبية :

1.1 مفهوم المعتقدات :

✘ الأصل اعتقد الشيء، أي صلب واستتر، واعتقد كذا بقلبه، وليس له معقود أي عقد

رأي، وفي الحديث أن رجلا كان يبايع وفي عقده ضعف، أي في رأيه ونظره.

وعليه فإن الاعتقاد والمعتقدات، هي ما تعاقد الناس على اعتباره قوة مؤثرة في حياتهم

وسلوكلهم وطرق تفكيرهم.⁽¹⁾

✘ المعتقد هو إيمان ناشئ عن مصدر لا شعوري يكره الإنسان على تصديق فكر، أو

رأي أو تأويل أو مذهب جزافا ولا تلبث المعتقدات بعد أن تصير عامة أن تصبح

قطوبا جاذبة تجذب حواليتها كيان الشعوب، وتبعث سمتها على كل عنصر من

عناصر حضارتها.⁽²⁾

✘ المعتقدات من وجهة التحليل الأنثروبولوجي هي بقايا أساطير اندثرت وبقي أثرها

مستمر عبر العصور نتيجة تمسك الإنسان بها خوفا من المكروه وطمعا في جلب

الرزق والخير.³

1 سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، ط01، دار الفكر اللبناني: بيروت-لبنان، -1995، ص: 07.

2 غوستاف لويون، مرجع سابق، ص: 19

3 كاملي بلحاج، أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة (قراءة في المكونات والأصول، منشورات اتحاد

الكتاب العرب، دمشق، سورية، 2004، ص: 121.

✘ المعتقدات هي تمثيلات تعبر عن طبيعة الأشياء المقدسة، القوة والفضيلة التي تخلع

عليها، تاريخها، علاقاتها مع بعضها البعض ومع الأشياء الدنيوية.⁽¹⁾

2.1 / مفهوم الشعبية :

يعتبر هذا المصطلح من المفاهيم الملتبسة عند المفكرين، وذلك لشساعة استعماله في مختلف التخصصات السياسية والأدبية والاجتماعية...إلخ، لذا وجب علينا أن نتعرف على المصطلح في جانبيه اللغوي والاصطلاحي، فالشعبية هي كلمة مشتقة من كلمة الشعب، والتي تعني:

✘ مصطلح الشعب في الإثنولوجيا يعني عامة الناس الذين يشتركون في رصيد أساسي من التراث القديم. وقد ظهرت كلمة شعب في علم الإثنولوجيا لأول مرة كمصدر لبعض الكلمات المركبة مثل الأغنية الشعبية والمعتقد الشعبي...إلخ.²

✘ الشعب يعني جماعة اجتماعية يرتبط أفرادها بتراث مشترك وشعور خاص بالتعاطف قائم على خلفية تاريخية مشتركة.

✘ شعبي هي أي شيء يرجع إلى الشعب، أو خاص بالشعب، ويعرف "سانتيف" صفة شعبي تميزا عن كلمة رسمي، بأنها ما يمارس أو ينتقل بين الشعب مع استبعاد كل ما تقوم

1 جون بول ويلام، دانييل هيرفيه لجيه، سوسيوولوجيا الدين، ت: درويش الحلوجي، ط01م. أ. للثقافة: القاهرة، 2005، ص: 213

² إيكة هولتكرانس، مرجع سابق، ص: 223

به السلطات القائمة بفرضه أو تعليمه.¹

✘ أراد "غوته" التعبير من خلال كلمة " شعبية " عن الشعب كشخصية موحدة، تعيش

خصائصها في كل فرد من أفراد الشعب.²

أما (رايموند ويليامز) وهو أحد مؤسسي الدراسات الثقافية في بريطانيا فيقول في كتابه

الكلمات المفتاحية إن لمصطلح ((شعبي)) أربعة استعمالات :

✘ شعبي بمعنى محبوب من طرف الناس.

✘ شعبي بمعنى نقيض الراقي أي بسيط ودوني.

✘ شعبي بمعنى عضوي حيث يمكن أن نصف الثقافة بأنها كل ما ينتجه الناس بأنفسهم

ولفائدتهم.

✘ شعبي بمعنى كل ما تنتجه وسائل الإعلام للجماهير قصد الاستهلاك، وتحقق من

خلال ترويجه أرباحا تجارية مهمة، وتنتشر ثقافة تسويقية هدفها تشجيع الاستهلاك.

3.1 مفهوم المعتقدات الشعبية:

✘ المعتقد الشعبي ظاهرة اجتماعية تنتج من تفاعل الأفراد في علاقاتهم

الاجتماعية، وتصوراتهم حول الحياة والوجود، وقوى الطبيعة المخيفة، والمسيطرة أو المتحكمة

في تسيير الحياة الكونية لأسباب عديدة أهمها: التراكم الاجتماعي للعادات والتقاليد

¹ نفس المرجع، ص 259..

² نفس المرجع، ص: 261

والأفكار، فيصبح المعتقد ذو قوة أمره قاهرة، فهو يأمر في حالة الإيجاب، ويقهر في حالة السلب. (1)

✘ المعتقد الشعبي هو أول أشكال التعبيرات الجمعية، ويكتسب صفة الجمعي لأكثر من سبب، فأولا، من غير الممكن أن يقوم كل فرد من أفراد الجماعة بصياغة معتقد خاص به، بما يستدعي ذلك من سلوك وأفعال سوف تتضارب حتما مع ما يبادر به الآخرون، وثانيا دوام واستمرار أي معتقد يتطلب إيمان عدد كبير من الأفراد به والا اندثر وفقد تأثيره حتى في نفس صاحبه، ويتألف المعتقد الشعبي عادة من عدد من الأفكار التي تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات، وتوضح الصلة بينه وبين عالم الإنسان، من هنا نفهم لماذا يسعى مؤسسو الأديان وأصحاب الفلسفات الكبرى إلى التبشير بأفكارهم بين الناس وحثهم على اعتناقها، ذلك أنهم يجدون في هذا المسعى ضمانتهم الوحيدة لحياة معتقداتهم واستمرارها. ويتناسب مع سعي البشر طردا مع مدى اقتناعه بأنه قد وضع يده على الحقيقة المطلقة.

✘ المعتقدات الشعبية هي الممارسات الدينية باستقلال نسبي عن المؤسسة الرسمية، وهي شديدة التنوع بحسب البيئات والنظم الاجتماعية والأحوال الاقتصادية وأنماط المعيشة، وتتمركز حول المزارات أو أضرحة الأولياء... ومن عناصره تدرجات القداسة، والتفسيرات الرسمية، وضعف العلاقة مع علماء الدين (خاصة من يمثلون السلطة

(1) الباش حسن السهلي، محمد توفيق، المعتقدات الشعبية في التراث العربي، ط01، دار الجليل، ص: 06.

الرسمية)، والتمسك بتقاليد مشتركة، ومن عناصره الأخرى التشديد على شخصنة القوى المقدسة والوسطاء بين المؤمن والله، وعلى أهمية التجربة الروحية الذاتية والورع الداخلي، والإيمان بالعجائب الخارقة وبالبركة، والتأويل. ويتمركز التعبد حول شخص الولي والقدیس أكثر منه على النصوص والتعاليم المجردة.¹

2. خصائص المعتقدات الشعبية :

تتميز المعتقدات الشعبية بعدد من الخصائص يمكن إجمالها في ما يلي :

- المعتقدات الشعبية هي ظاهرة كونية الشیوع وذات طابع ملاصق للإنسان.
- المعتقدات الشعبية تلعب دوراً أساسياً في الحياة الاجتماعية أين يمكنها أن تحدد أهداف الفعل الفردي والجماعي.
- حساسية المعتقدات الشعبية للتمدين، حيث يقول بوريك (Borhek) و كورتيس (Curtis) أن التمدين يمارس أثراً تدميراً على المعتقدات الجماعية، لأنه يعزل الأفراد عن بعضهم البعض، ولأنه يذيب مجموعات التضامن والتقاليد التي تحملها.
- المعتقدات الشعبية لها صفة القهرية فنحن نختار من قبل المعتقدات بدل أن نختارها، ولكن يقتضي أن يقدم هذا الاعتقاد معنى ما بالنسبة للفاعل، ويمكن أن يرتبط هذا المعنى بمصالح الشخص الفاعل فقط في بعض الحالات وضمن حدود

1 حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين - بحث في تغير الأحوال والعلاقات - ط01، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 2000، ص: 450.

معينة، لذلك ينبغي أن تحلل المعتقدات انطلاقاً من وظيفتها التكوينية ومن معناها بالنسبة للشخص بدلاً من منفعتها.

- ترتبط المعتقدات الشعبية بحقول الفعل التي يتحرك في داخلها الفاعلون الاجتماعيون، حيث تؤدي حقول الفعل هذه لأن تشكل بعض المعتقدات أجوبة أفضل أو أقل تكيفاً من أخرى.

- على المستوى الفردي سيكون من الصعب التخلي عن معتقد ما حتى عندما يكون لدينا شكوك جدية حول صحته، وما هو صحيح على المستوى الفردي يكون صحيحاً على المستوى الجماعي كذلك.

- صعوبة اندثار المعتقدات الشعبية يكمن في كون كل معتقد لا يميل إلى الاندثار إلا عندما يحل معتقد آخر محله، لقد بين لوسيان فيفر (Lucien Febvre) نهائياً أن عدم الاعتقاد (بالله) لم يتطور إلا مع ظهور الاعتقاد بالطبيعة.⁽¹⁾

3. ميدان المعتقدات الشعبية :

إن تكوين معتقد هو حاجة إنسانية ماسة لأن المعتقد هو الذي يعطي الخبرة الدينية والدينيوية شكلها المعقول، الذي يعمل على ضبط وتقنين أحوالها. فبعد تلك المواجهة الانفعالية مع القدسي في أعماق النفس، يتدخل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي، وموضعة المقدس هناك، وهنا يتم فرز موضوعات

1ر. بودون، ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ت: سليم حداد، ط01، ديوان المطبوعات الجامعية: الجزائر، 1986، ص: 521.

معينة، أو خلق شخصيات وقوى معنوية، تستقطب الإحساس بالمقدس وتجذبته إلى خارج النفس، وبذلك تتكون الصيغ الأولية للمعتقدات.

والمعتقد الشعبي كما أشرنا أنفا هو شأن جمعي بالضرورة، حيث تعمل عقول الجماعة على صياغته، كما تعمل الأجيال المتلاحقة على صقله وتطويره.

فالمعتقدات بحاجة إلى البشر حاجة البشر إليها، وهي تستمد حياتها من الناس الذين يحملونها في أفكارهم، كما كان الناس يستمدون منها طاقة روحية تعينهم على الاستمرار في الحياة .

ومن الميادين التي تنبت فيها المعتقدات الشعبية، يبرز الميدان اللامعقول، فالمعتقد يعيش في عالم مفعم بالأمور الخفية و بالأرواح التي يجب قراءة العزائم عليها بدون انقطاع، وأما الميدان المعقول فهو خاضع لنمط التربية التي تؤكد على المبدأ القائل بوجود نواميس ضرورية في عالم الطبيعة لا يمكن إنكارها، إلا أن المعتقد بالميدان الأخير يعتقد أنه بصلواته يتمكن من جعل قوى ما بعد الطبيعة توقف عمل تلك النواميس، فعلى هذا الوجه يجتمع المنطق الديني والمنطق العقلي أحيانا في نفس واحد من غير أن يؤثر أحدهما في الآخر (1)

(1) غوستاف لوبون، مرجع سابق، ص : 77.

4. تاريخية المعتقدات الشعبية :

منذ أن وجد الإنسان على هذه البسيطة وهو يصارع أخطارا متنوعة، وفي خضم هذا الصراع كان دائم البحث عن إجابات وتفسيرات لما يحيط به من أخطار شكلت مصادر خوفه الدائم والمتنوع، فهو يخشى ظلمة الليلة وقسوة الطبيعة وغضبها، ولتجنب ذلك سعى إلى فهم ما يجري حوله، فاعتقد في البدء أن هناك قوى مسيطرة ذات قوة أعلى من كل العناصر والكائنات، فعمد إلى استرضائها بتقديم القرابين والأضاحي طمعا ورهبا، وتناقلت الأجيال هذه الممارسات لتلقى لنفسها مكانا راسخا ضمن المعتقدات الجمعية .

1.4 الإنسان والمقدس

لم يتبع الإنسان البدائي أصول المنطق في اختيار معتقده، وإنما هي فكرة خطرت ثم تبعت بعمل فصارت عادة وتلتها فكرة أخرى في عصر آخر وناقضتها، فلم يرفض عاداته القديمة ويتبع الجديدة لأن تلك كان قد أعارها الزمن والتكرار ثوب القداسة وأصبح من الصعب انتزاعه منها مع مناقضتها لأفكاره الحاضرة.¹

إن فهم المقدس من طرف الإنسان وإدراكه له كواقعة موضوعية متعالية أو عاطفية، شعرية أو رمزية من ناحية، والتعبير الذي يعطيه لتلك الواقعة شهادة عن العلاقة بينه وبين شيء آخر يرمي من ورائه لتدبير شؤون حياته.

فكل معرفة بالمقدس هو تجربة مع قوة متعالية، بحسب السياق الطبيعي للأشياء، هذه

1 موسى سلامة، نشوء فكرة الله، كلمات عربية للترجمة والنشر: مصر، 2012، ص: 18.

القوة التي تغير كل ما تتجلى عبره، إنسانا، حيوانا أو جمادا، وتحدد مواقف خاصة بالإنسان من جنس الحب والخوف أو الرغبة في التملك، فعالم المقدس هو فضاء الإنسان المتعدد بتعدد الآفاق والثقافات البشرية. (1)

2.4 المعتقدات في الحضارات القديمة

في الحضارة المصرية حيث يقدر الأسماء، سادت جملة من المعتقدات التي وجدت لها امتدادا شعبيا حيث كان يعتقد أن الميت الذي لن ينجح في الانتقال إلى الحقل الفردوسية فسبب في قبره إلى الأبد مع الإحساس بالجوع والعطش، من أجل ذلك كانوا يستدعون الساحر اعتقادا منهم أنه باستطاعته استحضر أرواح الموتى ليسألهم عن ما يريد أو يرسلهم إلى بعض الناس لإيذائهم.

مع انتشار مثل هكذا معتقدات جعل الكهنة يشرعون في تزيين هذا الأمر في عيون الناس وعقولهم، وأدعوا أن هناك طرقا للعبور إلى الحقل الفردوسية، وهناك طقوسا وطقسات لاستجلاب رضا الآلهة، وأنهم هم وحدهم من يدركون تلك الطرق ويملكون سلطة مباركة الميت، ووسط هذا المناخ سادت الممارسات السحرية، وقدس السحر الذي اعتبر وسيلة لجلب الخير والرخاء، ولدفع الشر والكوارث الطبيعية وغير الطبيعية كالحظ السيء أو الشياطين، كما تميزت الحضارة المصرية بأنها حضارة دينية حيث أنشأت المعابد للآلهة التي تنوعت من

1 ميشال ميلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، عز الدين عناية، ط01، كلمة: الإمارات العربية المتحدة، 2009، ص: 19.

الفرعون الإله إلى عبادة الحيوانات والنباتات والأجرام السماوية.

وفي بلاد ما بين النهرين اعتقد البابليون أن للكون آلهة تسيّر لها هيئة الإنسان، لكنها تتميز بالخلود والتفوق الفكري و الجسدي على بني الإنسان، فتعددت الآلهة بتعدد الظواهر الطبيعية فهناك (إله السماء وإله الأرض، إله الهواء، إله الأنهار... إلخ)، واعتقدوا أيضا أن للإنسان أعداء يسمون الشياطين، وهم يعيشون في الشقوق، ولهم القدرة على أذية الإنسان في صورة مرض أو تلبس، ويمكن التخلص من هؤلاء الشياطين باستعمال الرقي والتمايم .

واعتقدوا أيضا أن المسبب الرئيس للكوارث الطبيعية كالزلازل والفيضانات والعواصف والبراكين هي الأرواح الخبيثة، ولذلك يجب مقاومتها وطردها باستخدام التعاويذ والتمايم، فاستعانوا بدماء الطيور، وبحركات الكواكب والأجرام السماوية لاعتقادهم بقوة تأثيرها على الإنسان وحياته.¹

أما الحضارة الإغريقية فقد كانت قضايا السحر والكهانة والأشباح والعلاج الروحي من أهم ما يسيطر على أفكارهم، فنال السحرة مكانة عليا في المجتمع الإغريقي أين عملوا كمستشارين لدى ملوكهم، فهم من يمتلكون رؤية عن العالم الحاضر والمستقبلي من خلال التنجيم. وتفسير الأحلام وقراءة الفأل. غير أن نمط الاعتقاد عند المجتمع الإغريقي قد تغير إلى عبادة أضرحة الأبطال، وتقديم القرابين إليها من حبوب وثمار، كل هذا يتم في طابع

1 حسن نعمة، موسوعة الأديان السماوية والوضعية: ميتولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، دار الفكر اللبناني: بيروت، 1994، ص ص: 18-21.

شعبي احتفالي عام.¹

ويتشابه العالم المقدس والعالم الطبيعي لاسيما أن الآلهة المتعددة تتدخل تدخلا مباشرا في هذا العالم الطبيعي وتتواصل مع البشر عن طريق الأحلام والدلالات التي يوافقون على إعطائها للعرافين والكهان، وأنهم لا يأمررون ولا يكشفون أبدا، بل غالبا ما يتكلمون عن طريق

الغاز كما لو كان ذلك لاستثارة بصيرة الفانين (وهم أنصاف الآلهة والأبطال).²

وفي شبه الجزيرة العربية آمن العرب في الجاهلية بقوى إلهية كثيرة تنبث في الكواكب وفي مظاهر الطبيعة، وفي أسماء قبائلهم ما يدل على أنهم كانوا قريبي عهد بالطوطمية (Totemism) إذ تلتف جماعة حول الطوتم تتخذة حاميتها والمدافع عنها مثل كلب وثور وعلبة، وقد آمنوا بقوى خفية كثيرة في بعض النباتات والجمادات والطيور والحيوان، وكانوا يؤمنون إيماننا واسعا بالأرواح وأنها تحل في كل ما حولهم من مظاهر الطبيعة، وكان منها أرواح خيرة وهي الملائكة، وأخرى شريرة وهي الشياطين .

ومن معتقداتهم حول الجن مثلا ما أورده الجاحظ في كتابه الحيوان، فتحدث عن مواطن الجن في رأيهم وأنها تتركب النعام والظباء والحشرات، وأنها تتصور في صور كثيرة، وتتوالد مع الناس، وقد تستهويهم وتقتلهم أو تخبلهم، ويسمع ليلا عزفهم وهتافهم، ومنهم من يألف الكهان ويخدمهم وهو الرئي، ومنهم من صورته على نصف صورة الإنسان ويسمى شقا، ولكل

¹ راضية وعلي، مرجع سابق، ص 154.

² فرانسوا شاتليه، تاريخ الأيديولوجيات، ج1-العلوم الإلهية حتى القرن الثامن الميلادي، ت: أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة: دمشق، سورية، 1997، ص: 29.

شاعر شيطانه الذي ينفث فيه الشعر ،ومنهم السعلاة ،والغول،وهي من سباعهم .¹

5. أنماط المعتقدات الشعبية :

1.5 الأولياء الصالحون:

1.1.5 مفهوم كلمة ولي صالح :

الولي اسم من أسماء الله الحسنى و يعنى الناصر، و الولي أي القرب و الدنو و تولّى الشيء أي لزمه،و الولي في المجال الديني تعني الشخص التقي الصالح، و تدل كلمة ولي على تلك الفئة من الشخصيات الدينية التي تحظى بتكريم خاص من جانب الناس و غالبا ما يكون الولي الصالح المقرب إلى الله " من مشايخ الصوفية أو معلمي القرآن،أو بعض الدعاة من الزهاد المتقلين و ما شابه ذلك "

وارتبطت كلمة ولي بكلمة الصالح فأصبح لكلمة الولي الصالح عند الناس مفهوم أكثر توسعا وعموما،فهي تعني اليوم كل أنواع الأولياء والبلهاء والأغبياء والحمقى،والصرعى،وكل من له اشراقات علوية.²

وعند ابن الجوزي فإنه يرى أن الصالحون هو اسم لكل من صلحت سيرته وعلايته،وقيل الصارفون أعمارهم في طاعة الله تعالى،وأموالهم في مرضاته سبحانه،وقيل غير ذلك. (3)

1 شوقي ضيف،تاريخ الأدب العربي - العصر الجاهلي- ، ط 22،دار المعارف:القاهرة،2000،ص: 89.

2 إدمون دوتي،الصلحاء - مدونات عن الاسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر،ت: محمد ناجي بن عمر،أفريقيا الشرق:الدار البيضاء،2014،ص:53.

(3)ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع،التبرك - أنواعه وأحكامه،ط 05،مكتبة الرشد:الرياض،2000،ص : 93

وقد يسمى الصالحون بالأولياء، أو أولياء الله ، قال تعالى: ﴿ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا﴾ سورة النساء الآية 69.

2.1.5. علامات الصالحين وفضائلهم :

كيف يرتقي الإنسان العادي إلى درجة الولي ليصبح أنموذجا أسطوريا خارقا وفي مصاف الكائنات فوق البشرية، التي تنتسج حولها وحول قبرها قصص وحكايا تتال رواجاً في الأوساط الشعبية ؟

هناك مجموعة من الفضائل والشروط التي يجب أن تتوفر في شخص ما حتى يوصف بالصلاح أولاً، ثم يترقى إلى درجة الولي، من هذه الفضائل نجد :

1. الاستقامة :

يشتهر الصالحون بأنهم مستقيمون في جميع أحوالهم ، فهم مطيعون لربهم تبارك وتعالى، ومطيعون لرسوله ﷺ ، مع الإخلاص في العبادة لله تعالى، والصواب في أعمالهم. ولا شك أن من عمل بهذه الطاعة تحصل على بركتها وثمرتها، وذلك هو الخير الدنيوي والأخروي، كما قال تعالى : ﴿فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى﴾ سورة طه 123. قال ابن عباس لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة.

2. جلب المنفعة:

يقول الإمام ابن القيم الجوزية: ((النافع هو المبارك، وأنفع الأشياء أبركها، والمبارك من

الناس - أينما كان - هو الذي ينتفع به حيث حل ((1).

وفي هذا السياق يعتبر أن للصالحين منافع دينية ودنيوية لغيرهم، حتى للكفار ومن ذلك ما يأتي :

1/ انتفاع الناس بأعمالهم، ولهذا الأمر عدة طرق :

أ) دعوة الناس إلى الله، والقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ب) تعريف المؤمنين بدينهم وبأحكامه وتشريعاته وآدابه، وهذا يقوم به العلماء منهم، كما ورد في الحديث الشريف : ((أن العلماء ورثة الأنبياء)) .

ت) الإحسان إلى الآخرين بما يستطيعونه من بذل المال وغيره، والمساعدة بأي وسيلة.

ث) الدعاء للناس ولا سيما المؤمنين منهم، فهم يدعون للكفار بالهداية وللمؤمنين بالتوفيق والصلاح ومغفرة الذنوب ونحو ذلك.

2/ حصول الخير والبركة في معاش المسلمين وأرزاقهم، والنصر على الأعداء ببركة طاعة الصالحين وصلاحهم ودعائهم.

3/ دفع الله تعالى الشرور والنقم والعذاب عن الناس ببركة صلاحهم ودعائهم، قال تعالى :

﴿ وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون ﴾ سورة هود (117) .

يقول ابن تيمية : ((قد يدفع الله العذاب عن الكفار والفجار و يصيب من بينهم المؤمنين

(1) ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، مرجع سابق، ص: 94.

ممن لا يستحق العذاب، ومنه قوله تعالى : ﴿ ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات ﴾ إلى قوله : ﴿ لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما ﴾ فلولا الضعفاء من المؤمنون الذين كانوا بين ظهرائي الكفار لعذب الله الكفار .

3. الكرامات :

الكرامات جمع كرامة، وتعرف بأنها أمر خارق للعادة، يظهره الله على يد عبد صالح، والتصديق بكرامات أولياء الله الصالحين وما يجريه الله تعالى على أيديهم من خوارق العادات من أصول السنة والجماعة .

ويقسم علماء التصوف منازل النفس وتطورها في سلوكها الطريق إلى الله إلى سبعة مقامات: الأول: مقام النفس الأمانة، الثاني: مقام النفس اللوامة، الثالث: مقام النفس الملهممة (درك الأسرار في الخير والشر)، الرابع: مقام النفس المطمئنة، الخامس: مقام النفس الراضية، السادس: مقام النفس المرضية، السابع: مقام النفس الكاملة (تجلي الأسماء والصفات على القلب).

والمقام الذي تبدأ فيه ظهور الكرامات هو مقام النفس المطمئنة، وقد أثبت القرآن الكريم والسنة النبوية وقوع جملة منها، وكذا الأخبار المأثورة عن الصحابة أو التابعين ثم من بعدهم، ومن أمثلة هذه الكرامات ما يأتي : (1)

1. قصة أصحاب الكهف المذكورة في القرآن الكريم.
2. كرامة مريم عليها السلام في وجود الرزق عندها في محرابها دون أن يأتيها به

(1) ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، مرجع سابق، ص: 94.

بشر، كما قال تعالى : ﴿ وكفلها زكريا كلما دخل عليها المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك

هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب ﴾ سورة آل عمران (37).

3. قصة أصحاب الغار الثلاثة الذين انطبقت عليهم الصخرة فدعوا ربهم، وتوسلوا إليه

بصالح أعمالهم، فانفرجت الصخرة بقدرة الله وتوفيقه، والقصة مذكورة في الصحيحين.

4. قصة عابد بني إسرائيل واسمه (جريج) لما اتهم بالزنا تكلم صبي رضيع ببراءته، كما

في صحيح البخاري.

5. تكثير الطعام الذي قدم في دار أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى أضيافه، كما ورد

في الصحيحين.

6. إضاءة عصا الرجلين من أصحاب النبي ﷺ حين خرجا من عنده في ليلة مظلمة، كما

ورد في صحيح البخاري.

7. استجابة الله تعالى لدعوة سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه على من ظلمه، كما في

صحيح البخاري.

8. وجود العنب عند خبيب بن عدي الأنصاري رضي الله عنه حين كان أسيرا عند

المشركين بمكة وليس بها يومئذ عنب، كما جاء في صحيح البخاري.

وهذه الكرامات التي أشرنا إليها، ونظائرها مما لم يذكر، لا ريب أن حصولها لأصحابها بتوفيق

الله تعالى وبفضله ومنه، ثم ببركة إيمانهم بالله تبارك وتعالى وصلاحهم وتقواهم.

وعلى سبيل الإجمال، فقد أثنى الله تعالى على الصالحين من عباده، وعلى أعمالهم الصالحة

المباركة، حتى أنه شرع للمسلم في صلاته أن يسلم عليهم في كل تشهد قائلاً: ((السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين)) .

من خلال ما سبق يمكن أن نتفق مع رأي الباحثة نبيلة إبراهيم حول تحقق الولاية للولي تتم بواسطة طريقتين هما :¹

1. عمل الخير الذي يتسم في أغلب الأحيان بالبطولة .

2. أن تتحقق له المعجزة بالإضافة إلى عمله الخير، ومعنى هذا أن خيره لا يرجع إليه

هو نفسه فحسب، وإنما لا بد وأن تسهم السماء في ذلك .

ونظراً للمكانة التي يصنعها الولي لنفسه أو تصنع له من خلال أساطير ذات صبغة دينية وعقائدية تكتنفها خرافات عديدة تثير في النفوس مخافة الإله وتدعوا إلى زيادة الإيمان به⁽²⁾، تصبح زيارة الأولياء الصالحين من المقدسات التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها .

وتتعدد صورة الولي الصالح في المخيال الشعبي، فهناك :

أ/ الصالح بالولادة :

من الصالحاء بالولادة " أولاد النبي"، وقد استطاع هؤلاء الصالحاء أن يكونوا طبقة أو فئة خاصة تعيش وسط القبائل دون يختلطوا بهم. فهم لا يتزاجون عادة إلا فيما بينهم. وهم

(1) شهيرة بوخونوف، أساطير وطقوس الاستسقاء واستقبال الربيع في منطقة خراطة (بجاية) - مقارنة أنثولوجية - رسالة ماجستير

(غ م) ، قسم اللغة العربية، كلية الآداب واللغات ، جامعة مولود معمري تيزي وزو :الجزائر، 2012، ص:68

(2) روزلين ليلي قريش، القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية:الجزائر، 1980، ص:46.

يحتكرون في النهاية الشأن الديني. ويمكن أن يقال أنهم محترمون في كل مكان.¹

ب/ الصالح بالأعمال الصالحة :

باستثناء النسب، فإن المعرفة والسلوكات الصحيحة والكرم والاستقامة يمكن أن تساعد من سيحمل لقب صالح، ولكن لن يتأتى هذا إلا بعد مماته.²

ت / الصالح بالحمق :

وفي هذا المجال نجد الحمقى والبلهاء (الجياح) ومن يقومون بتصرفات غريبة ينظر إليهم بكثير من الاحترام الشعبي، وهذه من طرق الولاية ،فهؤلاء البهاليل المرتدون لألبسة رثة يتجولون في الشوارع والأزقة ويأكلون ما يتصدقون به عليهم.

¹ ادمون دوتي ،مرجع سابق،ص :94.

² نفس المرجع،ص:96.

2.5 معتقد العين :1.2.5 مفهوم العين :

✓ العين هي عبارة عن نظر المرء باستحسان مشوب بحسد وخبث بحيث يحصل للمنظور إليه - إنسانا كان أو حيوانا أو شيئا - ضرر أو عطب . (1)

✓ والعين تطلق على الحسد، فيقولون للمحسود: أصابته عين، ويعتقدون أن بعض الناس في عينه قدرة على الحسد تؤذي من أصابته، ويدأون بذلك بالتعاون وبالبحور والأحجبة، ويقولون في أمثالهم : (عين الحسود فيها عود) . (2)

والإصابة بالعين لا يتمكن منها كل الناس، وإنما تحصل من بعض النفوس الخبيثة التي يملكها الحسد ويسيطر عليها الشعور بالنقص، وهي - العين - قد تؤثر بصورة عفوية غير إرادية بمعنى أن العائن لا يدرك ولا يشعر بما يترتب على نظرتة من إضرار بالآخرين، ولذا قد يضر بعض محبيه على ما يقال، حتى أنه ورد في بعض التعويذات الشعبية الاستجارة من عين المحب: (حفظكم الله من عين أمك وأبوك واللي يحبوك))، كما أنها قد تؤثر بصورة متعمدة.

✓ الحسد هو عبارة عن انفعال نفسي يتمنى صاحبه زوال النعمة عن المحسود سواء رغب الحاسد أن تكون النعمة له أم لا ، وهذا الانفعال الذي يتحكم بالحاسد بسبب عقده

(1) الحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج 10 ،دار الفكر :بيروت، 1993، ص: 200

(2) أحمد أمين ، قاموس العادات والتقاليد المصرية، القاهرة، 2007، ص: 284.

النفسية وخبث سريرته ربما بقي حبيسا لديه، وفي حدود الأمانى وهذا هو الحسد، وربما خرج حيز الأمانة إلى حيز الفعل والحاق الضرر بالغير، إما عن طريق اليد أو اللسان أو العين، والحالة الأخيرة فقط هي التي تسمى بالعين، وبذا يتضح أن النسبة بين الحسد والعين هي العموم والخصوص المطلق باصطلاح المنطقة، أي أن كل عائن حاسد، وليس كل حاسد عائن. (1)

2.2.5 الجذور السوسيو - تاريخية للاعتقاد في ظاهرة العين:

يعتبر الاعتقاد في ظاهرة العين أحد المعتقدات الشعبية الإنسانية التي لا يمكن نسبتها إلى شعب واحد وحصرها به، فتكاد الشعوب البدائية في التاريخ القديم تجمع كلها على مفعول اللعنات وشر العين الحسادة، هذا النمط من التفكير الذي يتماهى مع تطور العقل البشري الذي طغت عليه التفسيرات العاطفية والشخصية في تحليل السلوكات، وقد يرجع هذا إلى عجز الإنسان عن الوصول إلى تفسيرات علمية فاكتفى ومن تلقاء نفسه بالتفكير في قوة روحية تساعد أحيانا على التصدي للأخطار أو جعله يشك في محيطه .

ف نجد مثلا عند السومريين في أحد النصوص التي تدور حول عشتار وابنها تموز حديثا عن الحسد والذي نتيجة للعين سقط قتيلًا حين سلطت عليه نظرة الموت.

ويظهر الحسد أيضا في أسطورة إنانا عندما هبطت للعالم الأسفل، ورأتها أختها الإلهة أرشيكال فحسدتها بأقسى أنواع الحسد :

(1) ظواهر ليست من الدين، ص : 80.

((وكانت أرشيكال الطاهرة تجلس على عرشها

فصوّبت نظراتها إليها، نظرات الموت

ونطقت بكلمة ضدها، كلمة سخط

وأطلقت صرخة ضدها، صرخة إثم

فحولت الفتاة العليلة إلى جثة هامة)).⁽¹⁾

والاعتقاد في العين الحاسدة قديم قدم الإنسان على وجه الأرض، وفي هذا الشأن يقول عبد الجليل الطاهر :

((... وقد جاء ذكر العين الحاسدة الشريرة في التوراة، وفي التلمود البابلي حيث توفي تسعة وتسعون

شخصاً من أثر العين الشريرة. وتشير المصادر الآشورية إلى أخطار العين الشريرة التي تدخل المرض

في الجسم السليم بسرعة هائلة، واستمر هذا الاعتقاد عند الفينيقيين واليهود وحتى جاء العرب. ويعني

قولنا هذا أن الاعتقاد بالعين الشريرة في شمال إفريقيا قديم جداً، ترجع أصوله إلى البربر

القدماء...)).⁽²⁾

وفي إيران القديمة، كانت السلطة المستقلة المساندة من قبل المزدكية لمبدأ الشر تبرر

الاعتقاد بالعين الشريرة. وقد ترسخت هذه العقيدة جداً في السكان بحيث لم تتمكن المسيحية

أن تتجح أيضاً في إلغائها في القرن السادس.⁽³⁾

(1) نضال فخري طه، الطقوس والمعتقدات الشعبية والاجتماعية في الأدب الشعبي في محافظة رام الله، جامعة النجاح الوطنية، رسالة ماجستير في اللغة العربية، نابلس، فلسطين، 2009، ص-ص : 116-148.

2 ناجية جلال، تأثير معتقد العين في الواقع المعاش، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2005/2006، ص: 46

(3) فيليب سيرنج، الرموز في الفن-الأديان-الحياة، ترجمة : عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق: سورية، 1992، ص : 267.

أما في الجاهلية فقد اعتقد العرب أن هناك قوى خفية تؤثر في الإنسان ومنها الإصابة بالعين، مما حمله على العمل لإيجاد وسيلة تغلب على تلك القوى، أو الحد من آثارها.

ورأوا أن عيون بعض الناس تصيب، وما تصيبه تهاكته فتجنبوا (العائن) و(المعيان) وابتعدوا عنه، واستعملوا الرقى والتمايم والتعاويد، للوقاية والعلاج من أذى العائن، فاهتدوا إلى تعليق سن ثعلب أو سن هرة في أعناقهم أو أعناق أولادهم.⁽¹⁾

3.2.5. معتقد الإصابة بالعين وممارسات اتقائها :

يلجأ أعضاء المجتمعات التي تعتقد في الحسد إلى ممارسة العديد من الوسائل لإتقائه، ومن أهم تلك الوسائل التعاويد والرقى، وهي جزء من المآثرات الشفهية، بالإضافة إلى بعض الوسائل ذات الدلالات الرمزية مثل التمايم والملح والشب والحرمل والخمسة، ومن هذه الوسائل لدينا:²

1. التعويذة: تعني منظومة من الكلمات يرددتها الشخص الذي يقوم بالرقى للمحسود مصحوبة ببعض الممارسات الخاصة بغرض إبطال تأثير العين الحاسدة أو اتقائها، ويرى إيفانز بيريتشارد (Evans Pritchard) إن التعويذة هي مخاطبة العين الشريرة، وتصحبها بعض الشعائر والطقوس المرتبطة بها.

2. الرقى والبخور: وهي صيغة شعائرية تتلى أثناء القيام ببعض الطقوس والممارسات

(1) سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، ط1، دار الفكر اللبناني: بيروت، 1995، ص: 166.
2 محمد احمد غنيم و فانتن محمد شريف، السحر والحسد المجتمعات الريفية، منشأة المعارف: الإسكندرية-مصر - 2001، ص: 109.

بدءا بوضع البخور المكون من مجموعة أعشاب (الحرمل، العرعار، الشب...) على النار، وفيه رمزية إحراق العين الحاسدة.

3. الملح : يعد الملح بصفة عامة ضار بالعين الحاسدة، واستخدامه لدرء الحسد يوجد في أوروبا كما في دراسة سلجمان (Seligman) ، ودراسة لاوس (Lawson) لليونان المحدثون، ومارجريت هاردي (Margret Hardie) لمقدونيا، ودراسة هامر (Hammer) للسويد، وفي الجزائر والمغرب ومصر يستخدم الملح الصخري والشب والبخور والكبريت لدرء الحسد.

4. الغطاء: من وسائل درء الحسد ، إخفاء كل ما يلفت الحاسد، ويرجع "وسترمارك" التحجب للنساء عند العرب الأوائل قبل الإسلام ليس بغرض الإحتشام فقط ولكن أيضا لحمايتهن من العين الحاسدة، وفي المغرب والجزائر تغطي العروس وجهها أثناء انتقالها لمسكن الزوجية لكي تحمي نفسها من الحسد، كما يعمد الرجل إلى إخفاء ما يجلبه من طعام من السوق عند دخوله إلى بيته من أعين جيرانه خوفا من الحسد، وأيضا تترك السيارات الجديدة مغبرة بالأتربة لعدة أيام حتى لا تلفت أنظار الناس، حيث المعتقد بأن الأشياء المكشوفة أكثر تعرضا للإصابة بالعين الحاسدة.

5. الحجاب: يذكر أحد الرحالة في القرن السابع عشر يسمى ارفيكس (L.D.Arvioux) في كتابه رحلات في الصحراء العربية (Travel in the Arabia Desert) أن الأتراك والعرب كانوا يستخدمون الأحجبة المكتوبة، يطوونها على شكل مثلث، ويضعونها داخل كيس جلدي

بالشكل ذاته، ويعلقونها في اعناق الجياد، لاتقاء شر الحاسدين . ولا تزال هذه الممارسة باقية إلى اليوم حيث تلاحظ هذه الأحجبة المثلثية في أعناق جياد فرسان المنطقة حينما يحيون احتفالات وطنية أو شعبية، كما لا يزال هناك من يحتفظ بهذه الأحجبة المثلثية في سياراتهم، ويحتوي الحجاب على بعض الآيات القرآنية التي تعد آيات حفظ، بالإضافة إلى بعض الطلسمات التي تتخذ شكلا هندسيا معينا.

6. التمام : وهي تعاويذ لها قوة سحرية وقد ترتدى حول الرقبة أو فوق الملابس، أو تعلق على أبواب المنازل ومقدمة السيارات، وتتخذ أشكال مختلفة كالعين والكف المبسوطة والأصابع الخمسة (التي وجدت صورها على المباني القديمة والمقابر لدى المصريين القدماء والبابليين والفينيقيين واليونان والرومان، ويرى "وسترماك" أن الإيماءة بالأصابع الخمس الممدودة تستخدم لدرء الحسد في الجزائر وشمال إفريقيا، ولقد عرف الكف تحت أسماء متعددة منها: " يد الرب " ويد الإله "بعل" في المسلات الفينيقية والقرطاجية، و" يد مريم" عند الأوربيين، و" كف فاطمة " ابنة الرسول (ص) في الشمال الإفريقي وبلاد المغرب، ولاحظ "وسترمارك" أن اليهود يصنعون كف من ستة أصابع بدلا من خمسة - وقد يرجع ذلك على نجمة داود .

وهناك بعض العبارات التي تصاحب الإيماءة ببسط الكف، مثل "خمسة في عينيك" أو "خمسة على عينيك" أو "خمسة وخموس" أو "عينيك في حوافرك والجان يعافرك" .

والرقم خمسة من الأرقام التي لها مدلول سحري في المعتقدات الشعبية المتعلقة بالحسد، ولقد

كانت الخمسة علامة شؤم عند الشعوب الشرقية، فيقال إنه في اليوم الخامس من أحد الشهور القمرية أخرج الله آدم من الجنة، وأصيب فيه النبي يونس، ورمي النبي يوسف في الجب، أما إسلامياً فالرقم خمسة مبارك وعظيم " لأن أصول الدين الإسلامي خمس، والصلوات اليومية عددها خمسة " ¹.

3.5 معتقد السحر:

1.3.5 مفهوم السحر:

السحر لغة : هو صرف الشيء عن حقيقته ،حيث يقول ابن منظور : ((كأن الساحر لما رأى صورة الحق وخيل الشيء على غير حقيقته قد سحر عن وجهه أي صرفه .

أما اصطلاحاً : فالسحر مختص بكل أمر يخفى سببه ،ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع.

عرفه أبو بكر الرازي بأنه : ((كل أمر خفي سببه ،وتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع)).

وعرفه ابن قدامة بقوله : ((عزائم ورقى وعقد تؤثر في الأبدان والقلوب، فيمرض ،ويقتل، ويفرق بين المرء وزوجه)).

وعرفه ابن خلدون بقوله: ((هو علم بكيفية استعدادات تقنن النفوس البشرية بها على

1 محمد احمد غنيم، فائق محمد شريف، السحر والحسد المجتمعات الريفية، منشأة المعارف: الاسكندرية، 2001، ص

التأثيرات في عالم العناصر، إما بغير معين، أو بمعين من الأمور السماوية ((.

ورد في لسان العرب : ((السحر عمل يتقرب فيه إلى الشيطان)).

أما دائرة المعارف البريطانية فتقول في السحر : ((السحر فن من فنون الشعوب القديمة، والحضارة الحديثة مطعمة ببعض عناصر الاعتقاد السحري، لكن في الثقافة القديمة السحر حقيقة حية وهو عبارة عن وسيلة عملية تقود الإنسان إلى النجاح في المهمات والملمات الصعبة والحرجة)).

أما الغزالي فيعرف السحر بما يلي : ((السحر نوع من العلم يستفاد من خواص الجوهر بأمر حسابية في مطالع النجوم، فيتخذ تلك الجواهر هيكلًا على صورة الشخص المسحور، ويرصد به وقت مخصوص من المطالع، تقترن به كلمات يتلفظ بها ويتوصل بسببها إلى الاستعانة بالشياطين)).

يرى كل من (ليفي بريل سبنسر و مالمينوفكسي) أن السحر هو تفسير خاطئ للظواهر وتقنية عقيمة.

أما ليفي ستروش فيرى أن لا فرق بين السحر والعلم كصيغتين من صيغ المعرفة، رغم أن العلم يحقق نجاحًا أفضل من السحر على المستويين العملي والنظري، فالسحر لا يقوم بدون دين ولا يخلو من ذرة دين وهذا لا يبدو بعيدًا عن ما أشار إليه بن خلدون، عندما قال في مقدمته بأن القرآن الكريم قد نطق بالسحر في كم موضوع مثلًا ما ورد في الآية : ((واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس

السحر... الآية)).

إن أكثر ما يجعل الإنسان يؤمن بالسحر هو ما يلي :

1. الاعتقاد في أشياء تجلب الحظ والابتعاد عن أخرى تجلب الإخفاق والفسل .
2. التوقي مما يجلب الشر أو النحس .
3. اللعن وهو استعمال لقوى غير منظورة بقصد إيذاء الملعون.
4. التبرك وإتيان بعض الممارسات أو التلفظ ببعض العبارات لجلب الخير.
5. العين الاعتقاد في أن هناك نوعا من العيون لها تأثير طيب وأخرى شرير.
6. الأيام والأعداد وبعش الأسماء والكلمات التي يعتقد أنها تجلب الحظ أو تكون عواقبها وخيمة.
7. الاعتقاد في استقراء الغيب كالكشف عن المستقبل بقراءة الكف أو الأوراق.

2.3.5 تاريخ السحر :

تعود علاقة الإنسان مع السحر إلى الأيام الأولى التي وجد فيها على الأرض ،وقد يبدأ التاريخ المعروف للسحر والسحرة منذ أكثر من خمسة آلاف عام قبل الميلاد ،عندما أسسه وزاوله (زوروستر) (Zoroaster) - ومعناه نجمة الحياة المضيئة- في بلاد الفرس وترك آثار مازالت إلى الآن مرشدا ومرجعا للسحرة.

وجاء بعد الفرس الكنعانيون والمصريون والهنود وغيرهم، وكان لكل منهم طريقته واعتقاداته الخاصة في سحره، ولكن أساس العمل واحد ويرجع إلى ما وضعه زورستر في هذا السبيل.

واهتم الكهنة والسحرة الكلدانيين بدراسة الكواكب والنجوم، وكانوا يعتقدون اعتقادا راسخا في تأثيرها على حياة البشر وينسبون إليها أمورا كثيرة.. ومنها مثلا ظهور كوكب المشتري في الليالي القمرية يبشر النساء الحوامل بالمواليد الذكور، وظهور عطارد دليل على زيادة المعاملات التجارية وكذلك ظهور كوكب زحل فإنه يدل على الخلافات العائلية وتفشي الإجرام.

وكان السحرة الكلدانيون يعولون في أعمالهم السحرية على حركات هذه الكواكب وأوقاتها وتقابلها وابتعادها وكل ما يتصل بها، وذلك لاعتقادهم الراسخ بتأثيرها على حياة الأدميين. وبعدها جاء المصريون ونقلوا عنهم سحرهم.. وكان عهد فرعون سيدنا موسى عليه السلام سوقا رائجة لسحرة وسحرهم.

4.5 معتقد الجن :**1.4.5 مفهوم الجن :**

• قال ابن دريد: " الجن خلاف الإنس ويقال: جنه الليل وأجنه وجن عليه وغطاه في معنى واحد إذا ستره، وكل شيء استتر عنك فقد جن عنك وبه سميت الجن، وكان أهل الجاهلية يسمون الملائكة جناً لاستتارهم عن العيون" ¹.

• وقال ابن عقيل: " إنما سمي الجن جناً لاستجنانهم، واستتارهم عن العيون منه، سمي الجنين جنيناً" ². ومنه قوله تعالى وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ {سورة النجم: 32}.

• اسم الجن مشتق من الجذر العربي جن، وفي الشعر العربي القديم استعمل فعل جن فقط في شكله المتعدي: وهو يعني غطى، غلف. كما أن المعنى الملحوظ في الاستعمال الوحيد الذي تداوله القرآن: ((فلما جنه الليل))، بمعنى أدركه الليل وغطاه. أما الأسماء المشتقة من هذا الجذر المعبر عن فكرة الخفي، الذي لا تدركه الأبصار، فهي: الجنين، لأنه متخف في أحشاء أمه، وللسبب ذاته القلب المسمى أيضاً جنان، والمجننة أي المكان الذي يسكنه الجن والشياطين، وبالتوسع يقال المجننة على المقبرة.

• الجن كائنات خفية، مستورة قادرة على التصور بصور حسية، وهي عموماً كائنات شريرة، إلا أنها قادرة على مصادقة بعض الكائنات البشرية، والكشف لها عن أسرار العالم

1 بدر الدين بن عبد الله الشبلي، غرائب وعجائب الجن كما يصورها القرآن والسنة، مكتبة القرآن: القاهرة، 1983، ص: 18.

2 نفس المرجع، ص: 19.

العلوي.¹

- الجن هم كائنات مستورة وخفية، نسج الخيال العربي عن أفعالها حكايات وعجبية.²
- كل شيء وقيت به نفسك، واستترت به فهو جنة، ومنه قول النبي ﷺ فيما أخرجه البخاري في كتاب الصوم: «والصيام جنة» أي وقاية، حيث يقي صاحبه من المعاصي.
- وسمي الجنين جنيناً لاستتاره في بطن أمه، وسميت الجنة- بفتح الجيم - بذلك لكثرة شجرها، بحيث يستر بعضها بعضاً.

أسماء الجن في لغة العرب:³

قال ابن عبد البر : الجن عند أهل الكلام والعلم باللسان على مراتب :

1. فإذا ذكروا الجن خالصا قالوا جني.
2. فإذا أرادوا أنه مما يسكن مع الناس، قالوا: عامر والجمع عمار.
3. فإن كان مما يعرض للصبيان قالوا: أرواح.
4. فغن خبث وتعرض قالوا : شيطان.
5. فإن زاد أمره على ذلك وقوي أمره قالوا : عفريت.

1 يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ط01، دار الطليعة: بيروت، 1996، ص:52.

2 نفس المرجع، ص: 46-47.

3 عمر سليمان الأشقر، عالم الجن والشياطين، ط04، مكتبة الفلاح: الكويت، 1984، ص12.

2.4.5 تاريخية الاعتقاد في الجن:

إن الاعتقاد بوجود قوى خفية تحرك الكثير من الظواهر، وتفسر من خلالها الكثير من السلوكيات، لهو أمر ملازم لكل الشعوب البدائية. فالعقل البشري مشدود إلى الاعتقاد بقوى خفية خارقة تنسب إليها كل ما يعجز العقل البشري آنذاك عن الإحاطة به. وعند عرب ما قبل الإسلام كانت كلمة جن شائعة عندهم، وعنوا بها القوى المستترة والمتخفية. يقول ابن منظور في لسان العرب: ((والجن نوع من العالم سمو بذلك لأنهم لا يرون)) .

والجن حسب المعتقد العربي عبارة عن عشائر وقبائل، تتقاتل وتتصالح فيما بينها لها ملوك وسادات، تحفظ العقود وتعقد الأحلاف. وهذا التنظيم الاجتماعي للجن منسوخ عن تنظيم العرب، فهم أيضا موزعون بين قبائل وعشائر، وعلى رأسهم هناك عدة ملوك يحكمونهم، ويبرمون اتفاقيات ومعاهدات تحالف مع الإنس. كما أن التكافل والتأثر سائدان عندهم، عندما يقتل عربي حية أو حيوانا على صلة بالجن، فإنه يخاف من انتقامهم.¹

وقد كان التصور العربي عن الجن أنه كائن عجيب، يمكنه الظهور بمظاهر شتى، حيوانات، حشرات، طيور، وكائنات مرعبة غالبا، كأن يأخذ شكل إنسان له ساقا حمار، لكنه قادر أيضا على ارتداء الأشكال السوية لحيوان أو كائن بشري، وهناك بعض الأفاعي في الجزيرة العربية، غير المؤذية على ما يبدو، تحمل اسم جان، وهو لفظ جمعي آخر للدلالة على

¹ يوسف شلحد، نفس المرجع، ص: 49.

الجن. وهذا المعنى ذهب القرآن إليه ((وأن ألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا)) . في الفلكلور العربي تعد الأفاعي من بنات الجن. وهذه يمكنها أن ترتدي أيضا شكل العقرب، أم الأربع والأربعين، القنفذ، اليربوع، الجرذ، الفأر وحيوانات أرضية أخرى. لكنها على علاقة أيضا الطيور مثل : الغراب، الديك، الحمامة.¹

ولقد قدم الجاهليون الأضحيات للجن وحاولوا استرضاءهم وتجنب أذاهم وكانوا يكرمونهم خصوصا إذا ما أرادوا أن يسكنوا بيتا جديدا أو يحفروا بئرا للماء. وذلك بتقديم الذبائح لهم. كل ذلك ينم عن خوف العرب من الجن، وأنهم كانوا يؤمنون بتأثيرها على الناس، لذلك كان يتجنب العرب الزوايا المعزولة، خصوصا في الليل، ومن أكثر الأماكن التي يعتقد العرب بتواجد الجن فيها ،فهي المواضع الموحشة والمظلمة والمقفرة، والفجوات والمغاور والأودية والجبال.²

ومن الاعتقادات الشائعة عندهم أن الجن أترواح تتزوج مع الإنس، وقد تخاوي بعضهم وقد تدخل في الحيوان وتركبه، وقد تصد البقر عن الماء وتعتلي ظهور الخيل، وهي لأجل ذلك تتلون بألوان مختلفة. كما كان يعتقد أنها تعلم الغيب. وأنهم قادرون على إيذاء الإنسان، ونسبوا أكثر الأمراض إلى جن وداووها بالتقرب إليها، وإذا اشترى أحدهم دارا أو استخرج عينا ذبح للجن ذبيحة لتسعد الدار ولا تنضب العين.³

¹ يوسف شلحد، مرجع سابق، ص: 49.

² سميح دغيم، مرجع سابق، ص ص : 154-158.

³ محمد نعمان الجارم، أديان العرب في الجاهلية، ط01، مطبعة السعادة: مصر، 1923، ص ص 127-128

والاعتقاد في الجن كان سائدا أيضا ومنتشرا في شمال إفريقيا قبل وصول العرب المسلمين إليها. فعلى الرغم من كون هذه المعتقدات قد اندمجت مع ما جاء به الإسلام لدرجة بات يصعب التمييز ضمنها بين القديم والجديد وبين الأصل والدخيل.

وقد ميز " فسترمارك " بين الاعتقاد في الجن عند سكان شمال إفريقيا والمشرق العربي: كعادة التضحية بالطيور لإرضاء الجن التي تعود إلى ديانة القرطاجيين.¹

يرى " فستر مارك " أن الاعتقاد العربي القديم في الجن تم المحافظة عليه من طرف الدين الجديد، حيث أن النصوص القرآنية والحديثية: كقوله تعالى ((قل أوحى إلي أنه استمع نفر من الجن)) (سورة الجن الآية 01)، وقوله: ((وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن، فزادوهم رهقا)) (سورة الجن الآية : 06)، وقول ابن تيمية في كتابه مجموع الفتاوي : ((لم يخالف أحد من طوائف المسلمين وجود الجن، ولا في أن الله أرسل محمدا (ص) إليهم...))².

والاعتقاد بوجود الجن مازال سائدا إلى اليوم، وحتى بين المؤمنين فلا يمر أحدهم بمجرى ماء إلا ويذكر اسم الله تحسبا لأذى الجن، وما كانوا يدخلون العتبات إلا باستباقها بالبسمة. وحتى وهم يصبون الماء الساخن إلا ويذكرون اسم الله حتى لا تغضب الجن. وذكر اسم الله يقي شرور أذى الجن .

1 عبد الغني منديب، الدين والمجتمع - دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب -، إفريقيا الشرق: المغرب، 2006، ص ص:

21-20

2 عمر سليمان الأشقر، مرجع سابق، ص: 14.

خلاصة :

من خلال ما جاء في هذا الفصل وجدنا أن المعتقدات الشعبية ظاهرة كونية الشيع وذات طابع ملاصق للإنسان، فهي ظاهرة اجتماعية تنتج من تفاعل الأفراد في علاقاتهم الاجتماعية، حيث تعمل عقول الجماعة على صياغة المعتقد، كما تعمل الأجيال المتلاحقة على صقله وتطويره.

والمعتقدات الشعبية تستمد حياتها من الناس الذين يحملونها في أفكارهم، كما أن الناس يستمدون منها طاقة روحية تعينهم على الاستمرار في الحياة، فمنذ أن وجد الإنسان على هذه البسيطة وهو يصارع أخطارا متنوعة، وفي خضم هذا الصراع كان دائم البحث عن إجابات وتفسيرات لما يحيط به من أخطار.

ففي الحضارة المصرية سادت الممارسات السحرية، ووقدس السحر الذي اعتبر وسيلة لجلب الخير والرخاء، ولدفع الشر والكوارث الطبيعية وغير الطبيعية، وفي بلاد ما بين النهرين اعتقد البابليون أن للإنسان أعداء يسمون الشياطين، ولهم القدرة على أذية الإنسان، ولا يمكن التخلص منهم إلا باستعمال الرقي والتمايم، وفي شبه الجزيرة العربية آمن العرب في الجاهلية بقوى إلهية كثيرة تنبث في الكواكب وفي مظاهر الطبيعة وكانوا يؤمنون إيماننا واسعا بالأرواح وأنها تحل في كل ما حولهم من مظاهر الطبيعة، وكان منها أرواح خيرة وهي الملائكة، وأخرى شريرة وهي الشياطين .

هذه الجوانب التاريخية للمعتقدات الشعبية تعتبر من ضمن خصائصها، وهي إلى جانب ذلك تتميز بأنها ذات صفة قهرية فنحن نختار من قبل المعتقدات بدل أن نختارها، ولعل أهم خصائص المعتقدات الشعبية تتمثل في صعوبة اندثارها، وذلك كون كل معتقد لا يميل إلى الإندثار إلا عندما يحل معتقد آخر محله.

الفصل الخامس

المعتقدات الشعبية بين النص الديني والممارسة

تمهيد :

يسير الإنسان في حياته على اعتبار قانون العلية والمعلولية، ومزاولته للحس والمحسوس مدى حياته وانكبابه على المادة عوده أن يمثل كل ما يعقله ويتصوره تمثيلا حسيا وإن كان مما لا طريق إلى الحس والخيال إليه.

فصور الإنسان قديما ربه على هيئة صور خيالية و على حسب ما يألفه من الأمور المادية المحسوسة وعوارضها، وبالجملة الإنسان شديد الولع بتخيل الأمور غير المحسوسة، في صورة الأمور المحسوسة.

ولأن المعتقدات الشعبية مشبعة بالأمور الغيبية، فإننا نجد الإنسان يمارس هوايته وولعه بتحويلها لأشياء محسوسة، ونفس الكلام يقال عن النصوص الدينية المزدحمة بالمعتقدات غير المحسوسة، مما يجعلنا نتساءل عن كيفية تعامل العقل الجمعي مع هذه النصوص.

في هذا الفصل سنتطرق إلى جملة من المعتقدات الشعبية، ومن النصوص الدينية، لنرصد مناطق التداخل والتقارب أو المفاصلة بينهما.

1. معتقد الأولياء بين الممارسة والنص الديني

1.1. مدلول كلمة ولي صالح واستعمالاتها في المجتمع :

إن كلمة ولي معناها ((شخص له حرمة خاصة))، وهي بمعنى صديق، وعند الشيعة هي صفة يصفون بها الخليفة والإمام على أنه ولي الله بلا منازع.¹ والولي اسم من أسماء الله الحسنى و يعني الناصر، والولي في المجال الديني تعني الشخص التقي، فالإنسان الصالح التقي ولي لله تعالى، كما أن الله تعالى وليه بنص الآية : ((الله ولي الذين آمنوا)) وقد درس "غولدتسيهر" مختلف معاني هذه الكلمة في القديم عند المسلمين فوجد أن في القرآن نفسه معاني مختلفة، فقد ورد بمعنى الولي الذي يطالب بالانتقام، أو حليف... إلى المعنى النهائي ((صديق الله))، ويحيل إلى تفسير البيضاوي لهذه الآية (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون...)، يقول البيضاوي: أولياء الله الذين يتولونه بالطاعة ويتولاهم بالكرامة.²

وارتبطت كلمة ولي بكلمة الصالح فأصبح لكلمة الولي الصالح عند الناس مفهوم أكثر توسعا وعموما، فهي تعني اليوم كل انواع الأولياء والبلهاء والأغبياء والحمقى، والصرعى، وكل من له اشراقات علوية.³

1 أنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ت: محمد إسماعيل السيد، ط01، منشورات الجمل: بغداد، 2006، ص: 229.

2 إدمون دوتي، مرجع سابق، ص: 55.

3 نفس المرجع، ص: 53.

ولا يذكر اسم الولي الصالح إلا مقترنا بكلمة ((سيدي)) إن كان رجلا أو ((لالة)) إن كانت امرأة ، وسيدي تدل على احترام وتوقير للولي كقولنا: (سيدي عبد القادر الجيلاني)، وتعطى كلمة سيدي في الجزائر إلى كل من يسمى محمدا تكريما لاسم الرسول مهما كانت الظروف ولو كانوا أطفالا¹، أما كلمة ((لالة)) أو (السيدة) المخصص لكل الصلحاء من النساء فهو اسم بربري. كما يقول "ادمون دوتي"².

2.1 الوضع الاعتباري للولي الصالح في المجتمع الجزائري :

إن الاعتقاد في الولي لم يكن وليد الثقافة الإسلامية، فالاعتقاد في الإنسان و عبادة القسّين قديمة قدم الإنسان فقد كانت في الديانات القديمة زيارة القبور شيء مقدس حيث "عرفت ظاهرة زيارة القبور عند قدماء المصريين; حيث كانوا يعتقدون بعودة الحياة للميت بعد موته وأن هناك حياة أخرى تماثل الحياة الدنيا ولهذا كانوا يزينون مقابر امواتهم ويجهزونهم بكل ما يحتاجونه في رحلتهم إلى الحياة الأخرى .

وفي الاسلام كان أصحاب المذهب الصوفي يعتقدون في قبور مشايخهم حتى صار تقليدا بينهم الدعوة إلى زيارة قبور الأولياء الصالحين وتشييد الأضرحة و القباب عليها نظرا لما يتمتع به صاحب القبر من التقديس و الخير و البركة.

1 إدمون دوتي، مرجع سابق، ص: 59.

2 نفس المرجع، ص: 62.

وكما جاء على لسان احد مشايخ القرن العاشر - وهو أبو علي السالمي - بأن أولياء الله يعرفون ((بلطافة اللسان، وحسن الأخلاق، وطراوة الوجه، وسخاء النفس، وقلة الاعتراض، وقبول العذر، والشفقة على جميع الخلائق أختيارهم وأشرارهم)).¹

ونشأ منذ أيام الترمذي نظام طبقي كامل في الولاية، فأعلى مراتب الأولياء يسمى (القطب) أو (الغوث) ويحيط به ثلاثة (نقباء) وأربعة (أوتاد) وسبعة (أبرار) وأربعون يسمون (أبدال) وأربعة آلاف من الأولياء المحققين.

وفي معظم مجتمعات المغرب العربي تعتبر الأضرحة ممارسة دينية مترسخة على الرغم من الخطاب الفقهي المناوئ لها، الذي يرى فيها بدعة تمس جوهر التوحيد الديني للإسلام. وتعتبر الأضرحة في الغالب الأعم قبور لأولياء أو الصلحاء أو السادة أو الشرفاء وكلها أسماء متعددة لمعنى واحد هم شخوص من البشر، يعتقد أنهم يمتلكون القدرة على قهر الأرواح الشريرة وجلب الخير لمن يرضيهم والحق الشر بمن يسخطهم من الناس، وذلك بفضل ما لديه من بركات مكنتهم من التوسط بين الإله والبشر لقضاء حاجات السائلين. ولم تنته هذه القدرات الخارقة لهؤلاء المدركين بموتهم البيولوجي، فهم يظلون أحياء حتى بعد أن تختفي أجسادهم تحت الثرى في أضرحتهم، ويواصلون التدخل والتوسط عند الله لقاصديهم.²

1 أنا ماري شيميل، مرجع سابق، ص : 229.

2 عبد الغني مندوب، مرجع سابق ص : 150

وفي الجزائر لا تكاد تخلو مدينة صغيرة كانت أو كبيرة من ضريح أو قبة لولي صالح أو أكثر.¹

وانتشار الأضرحة والمزارات في المدن والأرياف نابع من الحاجة إلى الولي في المجتمع إذ يعتبر في المخيال الشعبي رمزا للتقوى والصلاح والمنزلة الرفيعة عند الله ومكان البركة، سواء مدفون فيه ولي صالح أو مر به في حياته أو جلس فيه. ومن العوامل التي ساعدت على الاعتقاد بأن الولي الصالح له قوة خارقة هي قدرته على إظهار الكرامات، فهناك ما لا يمكن حصره من حكايات عن أولياء، استجيبت دعوتهم فإذا ما دعا شيئا حدث وإذا غضب ((انتقم الجبار له))². وقد خلدت هذه الحكايا في قصص وأشعار تتداولها الألسن جيلا بعد جيل³، وساعد على بقاءها انتشار ظاهرة الشعر الديني الذي كان من أهم أغراضه التي طرقها الشعراء مدح الرسول (ص)، والتشوق إلى زيارة قبره واحياء مولده. وكذلك مدح ورثاء الأولياء الصالحين، ومن تاريخ الشعر الديني والتصوف في الجزائر إظهار عبد الرحمن الأخضرى لنبوة خالد بن سنان العبسي بقصيدة طويلة وهامة في ميدانها، فيضل هذه القصيدة وتبني الأخضرى لفكرة نبوة النبي خالد. واعتقاده انه دفن في البلدة المعروفة اليوم بسيدي خالد أصبح الضريح مزار الناس من كل فج.

1 ادمون دوتي، مرجع سابق، ص: 22.

2 أنا ماري شيميل، مرجع سابق، ص: 235.

3 ذكر ادمون دوتي في كتابه الصلحاء صفحة 37 قصة سيدي محمد بن بلقاسم (في المنطقة ينطق سيدي محاد بن بلقاسم) من زاوية الهامل قرب بوسعادة، وأنه استطاع إيقاف القطار الذي يركبه لأداء صلاة العصر، وأن السائق لم يستطع استئناف الرحلة إلا بعد انتهاء الصالح من صلاته.

وقصيدة الأخضرى هذه متينة العبارة، ومنها :

سر يا خليلي إلى رسم شغفت به *** طوبى لزائر ذاك الرسم والطلل

جلت شواهد عزت دوائره *** ما خاب زائره في الصبح والأصل.¹

والاعتقاد في دور الأولياء كان له تمثيل حي على مدى القرون و حضور بين ربوع الجماهير، فإن الأمطار تمطر من السماء ببركة الأولياء، وينبت النبات من الأرض ببركة أقدامهم، وينتصر المسلمون على الكفار بهمتهم، ومن كرامات الولي أنه يأتي لأوليائه أينما وجدوا، حيث أنه كانت له القدرة على (طي المكان) بمعنى أن المكان لا يحده، ومن ذلك كثير من سير الأولياء، فإذا ما كان المرید في خطر الشيخ فجأة مخلصا له من عصابة لصوص مثلا، أو يأتي شبحة عند فراش مريض ليعالجه أو على الأقل ليخفف عنه.²

واستمرار الاعتقاد في الولي وبقاء الأضرحة إلى اليوم على الرغم من أنها مرفوضة أو متحفظ عليها من طرف بعض المدارس الفقهية، يعود إلى الوظيفة التي تؤديها، فبحث الافراد عن ولي يعني البحث عن وسيط يتجسد أمامهم ويشاطرهم حياتهم وينصرهم على ظالمهم ويتكلم لغتهم، لأن العقل الشعبي لا يفهم الذات الالهية المتعالية، ولأن المجتمع لم يبلور مؤسسات بديلة يمكن أن تؤدي نفس الوظائف التي تؤديها مؤسسات الأضرحة، فهي

1 أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، ط01، دار المغرب الاسلامي: بيروت، 1998، ص: 252.

2 أنا ماري شيميل، ص: 235.

تستجيب لحاجيات الناس من خلال توزيع الأدوار لأضرحة الأولياء (شفاء المرضى، الزواج، الإنجاب، حل المشاكل ..).

3.1. الأولياء الصالحون ومكانتهم في الجلفة :

1.3.1 التوزع الجغرافي لمقامات الأولياء في ولاية الجلفة :

تتميز ولاية الجلفة بانتشار القباب ومزارات الأولياء على مجمل مساحتها، وانتشارها هذا لا يتداخل مع خاصية للصلحاء وهو كونهم محليين على العموم، فثمة في الحقيقة صلحاء من مختلف المستويات، حيث نجد الصالح المحلي الذي يمارس نفوذه في قرية واحدة، وهناك منهم من يمتد بتأثيره إلى القبيلة كلها أو إلى قبائل متعددة. بيد أن التأثير يكون دائما محدودا. أي أن لكل ولي صالح مجال جغرافي محدد.¹

والصلحاء الأكثر توقيرا ولجلالا في البلاد هم المنحدرون من نسل الإمام علي كرم الله وجهه كما يسعى كل عرش إلى جعل وليه وصالحه فوق كل الصلحاء الآخرين، (سيدي عبد العزيز الحاج عند عرش العبايز)، و يرتبط كل عرش في منطقة الجلفة بصلح ما، من خلال تسميتهم أولاد سيدي فلان، وتشتهر ولاية الجلفة بعدة زوايا منتشرة على كل أرجائها

1 ادمون دوتي، مرجع سابق، ص: 37.

وقد ذكر الشيخ عامر محفوظي في كتابه (تحفة السائل) عدد من الزوايا العلمية ،نذكرها مرتبة حسبه - باختصار -¹ :

✓ زاوية الشيخ بن عرعار: أسسها جده الملقب بيض القول ولعلها أقدم زاوية في منطقة الجلفة، أخذ العلم عن الشيخ محمد بن عبد الرحمن الزواوي صاحب جرجرة في بلاد القبائل ،المعروف بالأزهري نسبة إلى الجامع الأزهر الشريف، وكان ذلك سنة 1780م

✓ الزاوية الطاهرية : نسبة إلى مؤسسها الشيخ الطاهر بن محمد عام 1837م، بمدينة مسعد.

✓ زاوية الشيخ بولرباح بن المحفوظ:المزاد عام 1790م، الذي أسس زاويته عام 1830م، وهو العام الذي غزا فيه المستعمر الفرنسي الغاشم بلادنا، وكانت عبارة عن خيمة متقلة صيفا وشتاء ،وهي الآن عبارة عن مسجد كبير بملحقاته التعليمية ،وتقع جنوب قرية الدويس.

✓ زاوية الشيخ محمد بن مرزوق ،وقد تأسست عام 1801م ،ومقرها عين وسارة.

✓ زاوية الشيخ عبد الرحمن النعاس، المتوفي عام 1907م، بمنطقة دار الشيوخ.

1 علي بن عبد العزيز عدلاوي، الأمثال الشعبية ضوابط وأصول - منطقة الجلفة نموذجاً - ،ط1، دار الأوراسية: الجلفة 2010، ص ص : 30-31.

✓ زاوية الشيخ سي عطية بن أحمد بيض القول (الجلالية) وقد أسس زاويته عام 1870م بالمكان المسمى طكوكة شمال قرية عين معبد.

✓ زاوية الشيخ عبد الرحمن طهيري، الذي ولد عام 1882م بمسعد وبنى زاويته بقرب دمد في الموضع المسمى (لمكيمن) وقد كانت له مواقف مشرفة ضد الاستعمار الفرنسي، فتعرض بسبب ذلك للسجن والنفي ثم بالقتل عن طريق السم، وكان ذلك في جويلية من سنة 1931م.

✓ زاوية الشيخ السلامي (1840م-1927م)، بعين وسارة .

✓ زاوية زينة (الادريسية حاليا) :أسسها العارف الرباني الأستاذ عبد القادر بن مصطفى طاهري، واعتمادا من شيخه عطية بن أحمد بيض القول وذلك عام 1907م.

✓ زاوية الشيخ بن محمد بن عطية، منطقة القيشة ببلدية الزعفران بإذن من الشيخ عبد القادر طاهري، وقد بنى بها مسجدا وبيوتا لطلبة العلم والضيوف، وكان ذلك في بداية الأربعينات من القرن الميلادي الفارط، وقد توفي الشيخ في 14-10-1989م.

✓ زاوية الشيخ أحمد بن سليمان: المزداد سنة 1844م، بمنطقة ابن يعقوب جنوب مدينة الشارف.

الملاحظ للتوزع الجغرافي للمقامات والزوايا يستنتج بأن هناك نسيجا من المقدس يحيط بالمجتمع الجلفاوي يمتد على مساحة هذه الولاية رغم شساعتها، ويعود هذا الأمر للمكانة الاعتبارية للأولياء الصالحين عند ساكنة المنطقة، فنجد أضرحة التالية :

- ضريح سي عطية بيض القول (بمنطقة الجلاية).
- ضريح سي أحمد بن المعطار (بمنطقة الزينة) .
- ضريح سي علي بن دنيدينة (المدخل الشمالي لمدينة الجلفة).
- ضريح الشيخ عبد الرحمن النعاس (ببلدية دار الشيوخ).
- ضريح الشيخ الرحاي (بمنطقة زاغز الشرقي - القنجاية -).
- ضريح سيدي سليمان (واد سيدي سليمان - عين معبد -).
- ضريح سيدي بن يعقوب (بلدية بن يعقوب) .
- ضريح سيدي بولرباح (بلدية الدوبيس).
- ضريح الشيخ النعاس (المدخل الشرقي لمدينة الجلفة) .

2.3.1 مكانة الأولياء الصالحين في المجتمع الجلفاوي

إن أول ما يدل على مكانة الأولياء وعمق تأثيرهم في ساكنة المنطقة هو حرص العائلات الجلفاوية على تسمية أبنائها بأسماء الأولياء والعارفين مثل النعاس، عبد القادر، الجيلاني، جلول،... إلخ. كما تحتفظ الأغاني والأشعار الشعبية في المنطقة بوصف لكرامات الأولياء ومكانتهم في الضمير الجمعي للمنطقة، ومن بين القصائد التي قيلت في مدح الأولياء الصالحين في المنطقة، والتي بقيت تتداول إلى اليوم نجد :

قصيدة في مدح سيدي عبد القادر الطاهري الزيني وقد تضمنت أكثر من تسعين بيتا من نظم الشيخ (سيدي عطية مسعودي) بعنوان ((الدرة الثمينة في مدح قطب زينة)) ومنها:

يا قاصدا للقطب في زينة*** مرادفا لشوقه حنينه

تأن واصغ يا أخي وصية*** أعطيكها يا كامل السجية

وان سئلت ما تريد يا فتى*** وهل لذي الأشواق سؤل ثبتا

فقل ولا تخشى العدا وبادر*** منايا تاج العصر عبد القادر

من سيرة النبي الأمي اقتفى*** مولايا عبد القادر بن مصطفى

سلم عليه واسلمت يديه*** والترزم من سكينه لديه

واحفظ وقار سيد الصوفية *** ينهلك من موارد صفية.¹

وقصيدة تتناول القصة العجيبة لحج الولي الصالح الشيخ سيدي عبد العزيز الحاج التي تمت طيارانا ممتطيا صخرة صارت اليوم مزارا. وهذه القصيدة كثيرا ما تتردد في الأفراح والمناسبات منها المقطوعة :

يا أهل الشارف غيثوني *** جدكم راه متين

اللي حج على حجرة *** طار بلا جنحين.

كما تحتفظ الذاكرة الشعبية الجلفاوية بحكايات كثيرة حول كرامة الشيخان سي أحمد بن أمحمد وسي أحمد بن يعقوب مولى لنشاد²، وقد اشتهرا الشيخان بعلاج امراض الجن، ونظمت فيهما العديد من القصائد الشعبية منها :

يا سيد أحمد بن أمحمد **** يا مولى لنشاد

راهم جاوك ناس النية *** ذبحولك لفراد

من الأمور التي ترسخ مكانة الأولياء في الأوساط الشعبية الوظيفة العلاجية لعدد من الأمراض خاصة التي يستعصي على الطب الحديث علاجها كالشفاء من العقم للرجال أو

1 عبد القادر الشطي، حقيقة السلفية الوفية مذهب أهل الحق الصوفية، دار هومة: الجزائر، ب ت، ص ص : 374-375

2 سبب هذه التسمية (مولى لنشاد) كون الشيخ احمد بن يعقوب كان كثير الانشاد في مدح الرسول. - أنظر علي النعاس وعبد القادر زياتي، تنبيه الأحفاد بمناقب الأجداد، لمنطقة الجلفة وضواحيها، ص : 22.

للنساء (إلي ما تضناش **تغدا للنعاس) كما يقول المثل الدارج في المنطقة، أو الجنون والعين و الحسد ومشاكل العلاقة الزوجية، وهو الاعتقاد الناتج عن بركة الأولياء و قدرتهم على شفاء المرضى، ولا يتأتى ذلك إلا بزيارة الولي، هذه الأخيرة لها مواعيد و طقوس مرافقة لها، فزيارة الأضرحة قد تكون يومية وفي أي وقت، حيث يستطيع الفرد أن يتوجه للضريح متى ما شاء ومع من شاء، لكن الملاحظ أن يوم الجمعة من كل أسبوع يشهد إقبالا كثيفا للزوار، أما الزيارات الجماعية فلا يمكن أن تتم إلا بمواعيد محددة و هذه المواعيد تسمى "الوعدة" وهي عبارة عن احتفال يقوم به افراد عرش معين أو مرابين لصاحب المقام في وقت معين، وتقدم فيه أطعمة وأشربة خاصة- الروينة،المردود،القهوة، الكسكس- تعبيرا عن الولاء، وتكثر الزيارات الجماعية في المواسم الدينية - رأس السنة الهجرية، عاشوراء،المولد النبوي الشريف ..وتزيد نسبة الزوار أو تنقص نتيجة ما كان يحظى به هذا الولي في حياته وما حيكت حوله من حكايات وأساطير عن كراماته .

من الدلائل أيضا على مكانة الأولياء في التصور الجمعي لسكان ولاية الجلفة، ظاهرة الحرص على الدفن قرب الأولياء، و ما مقبرة "المجودة" ومقبرة " الزينة " إلا خير مثال على ذلك، و يرجع هذا الحرص للاعتقاد السائد لدى بعض الناس بأن الدفن قرب الولي يوفر له الحماية في الآخرة.

4.1 النص الديني و ظاهرة التبرك بالأولياء وزيارتهم :

ظهرت فكرة الاعتقاد في الأولياء والتبرك بهم بناء على انبهار المجتمع بكرامتهم وقدراتهم الخارقة في كشف أسرار الناس واطلاعهم على أمورهم المستقبلية وتحقيق رغباتهم وتفريج الكرب وبهذا احتل الأولياء مكانة كبيرة في المجتمعات العربية من خلال خصالهم وأخلاقهم الفاضلة من خلال السير والكرامات التي تتناقل عبر الأجيال بأنهم رجال مقربون إلى الله تعالى.

ومع تعلق قلوب العامة بالأولياء اعتقدوا أن مكانتهم لا تهتز بموتهم، فشيّدوا على قبورهم الأضرحة واتخذت مزارات وملاذ لذوي الحاجات والمكروبين، ولهجت ألسنتهم بالتوسل إليهم وطلب عونهم ومددهم.

تتخذ زيارة أضرحة الأولياء الصالحين أبعادا دينية ويساهم النص الديني في انتاج جدل في الأوساط المتخصصة و الشعبية على حد السواء، حول مشروعية ظاهرة التبرك بالأولياء من عدمها، ويرجع هذا الجدل إلى المدارس الفقهية التي تناولت الظاهرة واتخذت من النص الديني مرتكزا في اثبات موقفها، وهنا سنجد اختلافا يصل حد التناقض بين رأيين أحدهما يؤكد المشروعية والآخر يعتبر الظاهرة من البقايا الشركية التي يجب أن تحارب فكريا وواقعا.

الموقف الأول :

تستمر ظاهرة تقديس الأولياء الصالحين، نتيجة الحاجة المرتجاة منهم، واستجابة لنص ديني يؤمر فيه المسلمون إلى ابتغاء الوسيلة للوصول إلى رضا الله، ففي سورة المائدة يبين الله أن

لا طريق للوصول إلى الفلاح إلا من خلال المرور بالمراحل التالية

المرحلة الأولى هي الإيمان .

المرحلة الثانية هي التقوى.

المرحلة الثالثة هي ابتغاء الوسيلة.

وهذا كما أشارت الآية 35 من سورة المائدة: ((يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون)) .

وقد طرح السؤال ما هي الوسائل التي يمكن أن تحقق هذا التقرب والقرب إلى الله سبحانه وتعالى وتوصلوا إلى أن هناك ثلاث وسائل اتفقت عليهم كلمة علماء المسلمين:

الوسيلة الأولى هي التوسل بأسماء الله وصفاته.

الوسيلة الثانية هي التوسل بكل عمل صالح يقوم به العبد.

الوسيلة الثالثة هي التوسل بدعاء عبد صالح حي.

واختلفوا في الوسيلة الرابعة وهي التوسل بالولي الصالح بعد موته، وهنا يرى أصحاب مشروعية الوسيلة الرابعة أن الاستعانة والاستغاثة بالأرواح المقدسة للأنبياء والأولياء يقوم على أربع أمور:

1/ موت الانسان لا يعني فناءه، وليس هو نهاية الحياة، بل هو نافذة لحياة جديدة، وهذا ما تثبته بعض آيات القرآن التي تصرح على بقاء الأرواح بعد انفصالها عن الجسد بفعل الموت: ﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أمواتا، بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾ . سورة البقرة الآية 154.

﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ سورة آل عمران الآية 169.

﴿إني آمنت بربكم فاسمعون قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين﴾ سورة يس الآيات 25-27.

2/ القرآن يجيز الاتصال بعالم الأرواح، فهناك آيات عديدة تؤكد بأن صلة الإنسان بالقدامى باقية، ولم تنقطع هذه العلاقة لحد الآن مثل سلام القرآن الكريم على الأنبياء، وتحية للنبي صلى الله عليه و سلم في التشهد، فإذا كانت علاقتنا وصلتنا مقطوعة مع النبي فما معنى تحية كهذه وبشكل المخاطبة.

3/ حقيقة الانسان هي روحه وليس جسده.

4/ الأحاديث الصحيحة التي رواها المحدثون، وهي تجيز صحة الاستعانة بأولياء الله، فقد أصاب الناس قحط في زمان عمر بن الخطاب ف جاء رجل إلى قبر النبي فقال يا رسول الله استسق لأمتك فإنهم قد هلكوا فأتاه رسول الله ﷺ في المنام فقال له: إئت عمر، فأقرئه السلام، وأخبره أنهم مسقون).

وفي هذا السياق انتشرت حكايا عن كرامات الأولياء الذين ليسوا بأنبياء ولا رسل، ووجدت لها سندا في النص الديني، قال تعالى: ((وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا)) والسيدة مريم لم تكن نبية .

وحديث النبي ﷺ في قصة جريج الراهب وكلامه للصبى، وجريج لم يكن نبيا، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: ((إن في امتي مكلمون ومحدثون وإن عمر بن الخطاب منهم))، وقد روي عن جماعة من أصحاب الرسول في مثل ذلك مثل حديث أسيد بن حضير، والصحيح عن رسول ﷺ: ((رب أشعث أغبر ذي طمرين لو أقسم على الله لأبر قسمه)).

وقد روي عن التابعين بالأسانيد الصحيحة كرامات وإجابات يطول ذكرها.. وقد صنف العلماء في ذكرها وروايتها عنهم مصنفات.¹

وللحكايات التي تروى حول كرامات الأولياء دور في اتساع رقعة المكانة الاعتبارية للولي في التصور الجمعي وترسخها، فقد حكي عن الجنيد، رحمه الله تعالى، أنه قد سأله بعض

1 أبي نصر السراج الطوسي، اللمع، دار الكتب الحديثة: مصر، 1960، ص : 338.

الفقراء أو بعض الشيوخ، فقال له: يا سيدي، ما للمريدين في مجارة الحكايات؟ فقال: الحكايات جند من جنود الله تعالى، يقوي بها قلوب المريدين، قال، فقلت: هل في ذلك شاهد من كتاب الله تعالى؟ فقال: نعم، قال ((وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك))¹.

وذكر صاحب كتاب الأنوار كرامات لسيدي نائل إذ يقول:

" واثبتن للأولياء الكرامة*** ومن نفاها فانبنن كلامه "²

الموقف الثاني :

من المسائل التي لقيت أشد الانكار، التصديق بقدرة الأولياء على خرق العادات (كرامات الأولياء)، وهو تصور عقدي يتمسك به المسلم الصحيح الإيمان، ففي تفسير الكشاف (ج 02 ص 497) بمناسبة الآيتين من سورة الجن: (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا، إلا من ارتضى من رسول)، يرتب الزمخشري استخلاصا من هاتين الآيتين: "...وفي هذا إبطال للكرامات، لأن الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين فليسوا برسول، وقد خص الله الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب، وإبطال الكهانة والتنجيم لأن أصحابها أبعد شيء من الارتضاء وأدخله في السخط".

1 نفس المرجع، ص: 275.

2 عامر محفوظي، تحفة السائل بباقة من تاريخ سيدي نائل، دار أسامة للطباعة والنشر: الجزائر، 2006، ص 15.

ويرى أنصار ابن تيمية أنه لم يكن أحد من سلف الأمة في عصر الصحابة ولا التابعين يتخيرون الصلاة والدعاء عند قبور الأنبياء ويسألونهم ولا يستغيثون بهم لا في مغيبهم ولا عند قبورهم .

وفي الجزائر شنت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حربا شعواء على ظاهرة التبرك بالأولياء وإقامة الوعدات والزرادات التي سماها أحد روادها بأعراس الشيطان، وحرمة الزردة والتي يعرفها على أنها: "...طعام يتخذ على ذبائح من بهيمة الأنعام عند مزارات من يعتقد صلاحهم، ولها وقتان: أحدهما في فصل الخريف عند الاستعداد للحرث، والآخر في فصل الربيع عند رجاء الغلة، والغرض منها التقرب من ذلك الصلح لكي يغيثهم بالأمطار تسهيلا للحرث أو حفظا للغلة، وحكمها أنها من الشرك وذلك لمشابتهما في الصورة لعقر الجاهلية على قبور أجدادهم، وقد روى أبوداود عن أنس، أنه ﷺ قال : ((لا عقر في الإسلام))¹.

ويضيف قائلا في تصوير لهذه الظاهرة في ذلك الوقت: "...هذه الزردة التي تقام في طول العمالة الوهرانية وعرضها هي أعراس الشيطان وولائمهم، وحفلاته ومواسمه، كل ما يقع فيها من البداية إلى النهاية رجس من عمل الشيطان، وكل داع إليها، أو معين عليها، أو مكثر لسوادها فهو من أعوان الشيطان..."².

1 مجموعة مؤلفين، أعراس الشيطان - الزردة والوعدة -، ط01، مكتبة منار السبيل: الجزائر، 2006، ص : 35.

2 نفس المرجع، ص : 25.

من خلال ما تقدم نرى بأن هناك فئة من الأشخاص الذين يجري تبجيلهم وتقديسهم وهذا نظرا للاعتقاد بأنهم مسكونون بالروح الإلهية، هؤلاء هم الأولياء الشعبيون القادرون على الاتيان بخوارق، والممارسة الشعبية عمدت إلى إنزال القداسة على الأرض، وأقامت لهم مقامات ومزارات على شكل قبة، زاوية، ومزار، من هنا نظرية "دفيد هيوم" التي تقول بالصراع والتأرجح بين سيادة تعدد الآلهة والتوحيد، في رأي "هيوم" أن المجتمعات تنتقل من التعددية إلى التوحيد ثم تعود إلى التعددية من جديد عندما يبتعد الله عن الناس، أي عندما يصبح مفهوم الله شديد التجريد فيحتاج المؤمن إلى وسيط حسي يصل بينه وبين الله.¹

والملاحظ أنه بقدر ما تكون هناك ثقة عميقة بالأولياء الصالحين بقدر ما يكون هناك ابتعاد عن العلماء ورجال الدين الذين يتمسكون حرفيا بالنصوص التشريعية، أي أن المعتقد الشعبي يميل إلى الملموس الذي يتجلى في الواقع المعيش، وليس المجرد المتعالي الموجود في النصوص.

1 حلیم بركات، مرجع سابق، ص: 450..

2. الاعتقاد في إصابة العين الشريرة بين الواقع والنص الديني:

تعد ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين الشريرة من المعتقدات الشعبية التي تمتاز بشيوعها وانتشارها في المجتمع الجزائري، حتى أن المخيال الشعبي يميل إلى أن هناك نوعية من الأفراد يمتازون بأعين قوية قد تكون نظرتها سببا في إلحاق الأذى والضرر بالآخرين. وتتفاوت ردود فعل الأفراد حول التعامل مع هذه الظاهرة، إذ يكفي ذكر العين ليظهر مفهوم الحسد مع ما يحمله من معنى تمنى زوال نعمة الآخر ونية إلحاق الأذى والضرر به، وقد ارتبط الحسد بالعين وأنها مصدر أذى وضرر، لكنه لا يقتصر عليها، فقد يكون الحسد صادرا عن عضو الأنف أو الأذن من خلال حاسة الشم أو السمع، كأن يشم إنسان معيان رائحة تعجبه أشد الإعجاب إلى درجة الغيرة و التمني، أو كأن يسمع إنسان معيان خبرا سارا ومفرحا عن إنسان آخر، فيعجب به أشد الإعجاب حاسدا إياه عن أحواله السعيدة، وهو ما سيؤدي إلى تتغير أحوال المحسود، فالعين والحسد وفق هذا السياق وبغض النظر عن الحاسة المستخدمة، يشكلان مجموعة دلالية واحدة وهي تمنى زوال نعمة الآخر ونية إلحاق الأذى والضرر به.

1.2 معتقد الإصابة بالعين في المجتمع الجلفاوي:

إن الاعتقاد في إصابة العين في الثقافة الشعبية الجزائرية قديم جدا، توارثته الأجيال والمجتمع الجلفاوي كجزء من المجتمع الجزائري عرف هذه الظاهرة وتناقلها أفرادها عبر التنشئة الاجتماعية، حيث ينشأ الفرد الجلفاوي على تفسير جل الأمور الفجائية السيئة التي تصيب

الأفراد والجماعات والأشياء، كنتيجة للإصابة بعين شريرة، وفي الممارسات اليومية تتحوا العائلات إلى اتباع جملة من الطقوس للوقاية من العين الحسودة و حماية لكل عزيز وغال وثمانين، فيكون إجراء الإخفاء هو أول إجراء للوقاية.. " إذا كنت زين استر روحك من العين " كما يقول المثل الدارج، أين تتخذ السترة أشكالاً مختلفة من تعمد عدم الظهور بمظهر جميل وملفت، إلى تعمد عدم تزيين الأشياء الثمينة التي وفق المخيال الشعبي هي الأكثر عرضة للعين الحسودة (طفل صغير، مسكن، سيارة..)، وهذا حتى لا يثيرون انتباه الناس، إلى حمل تعاويذ وأحجبة تحميهم من العين، فتستعمل الخمسة في الوقاية من العين الشريرة والخمسة هنا هي عدد الخمسة الذي ينطق به الانسان في الوقت الذي يظن أنه سيصاب فيه بعين السوء، فإنك إذا أكثرت من الثناء على أمر ما فإنك تجاب بعبارة ((خمسة و خموس عليه)) أي حفظه الله من العين الشريرة.

والخمسة هي عبارة عن تميمة شائعة معروفة بحيث تحمل المرأة يدا من ذهب تحتوي خمسة أصابع تقصد منها الوقاية من العين الشريرة، على أن كلمة خمسة اكتست أهمية كبرى وقوة سحرية بالغة بحيث يقصد منها دفع الأعراض والوساوس إلا أنه أصبح من غير اللائق النطق بهذه الكلمة أثناء المحادثات.¹

1 ايلي مالكا، العوائد اليهودية العتيقة بالمغرب، ط2، مطبعة النجاح: الدار البيضاء، 2003، ص:66.

ومن الممارسات التي تستخدم للوقاية من خطر العين الشريرة نجد الشب والحرمل، أين تقوم إحدى العجائز اللواتي يحترفن المعالجة من إصابة العين، بسؤال المريض عن اسم أمه وأبيه ثم تأخذ شيئاً من الشب والحرمل وتممره على رأس المريض، ثم ترميها في النار .

والملاحظ أن هذه الطريقة في استعمال الشب والحرمل هي من العوائد اليهودية الباقية في المجتمع الجلفاوي، حيث أننا وجدنا هذه الممارسة مذكورة في كتاب العوائد اليهودية العتيقة بالمغرب بصيغة مشابهة مع إضافة أن العجوز المعالجة تأخذ مجمرًا ترمي فيه بقليل من الشب ويتبين من هذه العملية ما إذا كان صاحب العين الشريرة رجلاً أو امرأة أو فتاة. وعلى إثر هذا ينصرف المريض وفي المساء يضع قليلاً من الشب والحرمل تحت وسادته ويقول: (فليذهب مرضي وليصب كلا من الشب والحرمل).¹

ومن الوسائل التي كانت تستخدم للوقاية من العين وضع الوشم على الخدين والذقن، والحسد وفق المعتقد السائد ظاهرة نفسية وعضوية وراثية وروحية، واجتماعية، فهو ظاهرة نفسية لأن المخيال الشعبي يصور الشخص العيان على أن ذو مظهر عضوي مختلف عن الآخرين في شكل عينيه أو لونهما أو في شكل جسمه، والعين الشريرة وفق ما هو متداول شعبياً ظاهرة وراثية يتناقلها الأبناء عن الآباء، وهي ظاهرة روحية لأن التصور السائد أن صاحبها يملك روحاً خبيثة لا تتمنى الخير للآخرين، وهي ظاهرة اجتماعية لأننا نجد في التصنيف المجتمعي فئات من المجتمع مستثناة من ممارسة الظاهرة بحكم براءتهم وطهارتهم وروحهم

1 نفس المرجع، ص: 70.

النقية، ألا وهي فئة الأطفال الذين يدعون بالملائكة كناية عن صفائهم وطهارتهم، بينما تشيع الظاهرة عند فئة الرجال وعند النساء بدرجة أكبر حسب المعتقد الشعبي في المنطقة، كما أن الحسد يكون نتاج التفاعل الاجتماعي المباشر الذي يولد التنافس.

2.2 إصابة العين والحسد في النص الديني :

لقد استمر الاعتقاد في إصابة العين والخوف من أذاها وأضرارها والسهر على الوقاية والعلاج من شرها حتى بعد مجيء الإسلام، ولقد ورد ذكرها في آيات وأحاديث فسرت على أنها تحمل اعتراف الإسلام بالظاهرة، والحسد وفق بعض الآراء يعتبر أول معصية وقعت في تاريخ البشرية، وذلك لما حسد إبليس آدم، ولما حسد هابيل قابيل، لكن يبدو أن الاعتقاد بإصابة العين لم يحظ بإجماع إسلامي، فقد أنكر بعضهم تأثير العين صراحة، كما هو حال ((الجبائي)) (أحد أئمة المعتزلة) وفسرها بعضهم تفسيراً أقرب إلى الإنكار، كالشريف الرضي وأبي القاسم البلخي، ومحمد عبده .

نصوص حول المعتقد

يميل من يعتقدون بصحة الإصابة بالعين، إلى الاستشهاد بآيات من القرآن الكريم وأحاديث نبوية، وأهمها:

1. ﴿ يا بني لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة وما أغني عنكم من الله من شيء إن احكم إلا الله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون ﴾ (يوسف:67) .

فقد فسرت دعوة يعقوب لأولاده بالتفرق بأنها حماية لهم من العين.

2. ﴿وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون، وما

هو إلا ذكر للعالمين﴾ (القلم : 51-52).

حيث حمل قوله تعالى ((ليزلقونك بأبصارهم)) على معنى يهلكونك ويصيبونك بأعينهم.

3. ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله﴾ (سورة النساء الآية 54).

4. ﴿ومن شر حاسد إذا حسد﴾. (سورة الفلق).

وفي الحديث عن رسول الله ﷺ : ((أكثر من يموت من أمتي بعد قضاء الله وما قدره بالعين)).

من الملاحظ أن مضمون الرواية لا يخلوا من استغراب، لأنها جعلت الإصابة بالعين خارج نطاق القضاء والقدر.

وروي عن النبي ﷺ قوله : ((العين حق ولو كان شيء سابق القدر لسبقته العين)).

ويبدو أن الحديث يدل على عكس المطلوب، لأن ((لو)) حرف امتناع لامتناع، فيكون مفاد الحديث أنه (ليس هنالك شيء يسبق القدر بما في ذلك العين، ولو فرض محالاً سبقه

سبقته العين).¹

1 حسين أحمد الخشن، مفاهيم ومعتقدات بين الحقيقة والوهم، الانتشار العربي: د.ب.ن، 2011، ص: 103.

وفي سنن أبي داود من حديث أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال {إن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب}¹.

وقال صلى الله عليه وسلم {لا تحاسدوا ولا تقاطعوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً}.

وقال صلى الله عليه وسلم {استعينوا على قضاء الحوائج بالكتمان فإن كل ذي نعمة محسود}.

ومن الأمثال العربية المتعلقة بإصابة العين قولهم : ((إن العين تدمي الرجال إلى اكفانها والإبل إلى أوصامها))، والأوصام جمع وضم وهو ما يوضع عليه اللحم من خشب وغيره.

ويستدل على واقعية الإصابة بالعين وتأثيرها ما ورد من مشروعية اتخاذ الرقى منها، فقد

جعل الامام مالك في كتابه الموطأ باباً بعنوان (الوضوء من العين)، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه

سمح بإتخاذ الرقى، ورقى الحسنين وعوذهما قائلاً : ((أعينكما بكلمات الله التامة من كل

شيطان وهامة، ومن كل عين لامة))، وروي أن جبريل عليه السلام رقى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلمه

الرقية وهي : ((بسم الله أرقبك من كل عين حاسد يشفيك)) .

وهذه النصوص وغيرها مخزنة في المخيال الشعبي، حيث يتم استدعائها بطريقة شعورية أو

لا شعورية لاستعمالها كصفات وقائية أو علاجية.

1 يحي بن شرف النووي، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، المكتب الجامعي الحديث: ب.ب.ن، ب.ب.ت.ن،

3. معتقد السحر بين الممارسة والنص الديني

1.3 حقيقة السحر :

عرف السحر منذ القدم وألفت فيه الكتب فلا تكاد حضارة أو تجمع انساني إلا وعرف السحر، ولعل أول كتاب كتب في فن السحر هو المخطوط الذي تركه (زوروستر) وسماه (Vendidad) وما حواه هذا الكتاب يعتبر مرجعا لجميع السحرة في العالم كما رافق السحر تطور الديانات وتغلغل في نصوصها، ويظهر حتى في ((سفر الخروج)) في منافسة سحرة فرعون مع سحرة هارون أخي موسى الذي فعل فعله، من تحويل العصا إلى أفعى، وحتى نزول اللعنات على المصريين¹.

وفي بعض الديانات يتبارى الأنبياء مع السحرة حرفيا لغرض الإثبات أن النبوة ليست أقل قوة من السحر، بل تتفوق عليه، وأن إله النبي أقوى من أرواح السحرة أو آلهة الكهان الآخرين².

وانتشار السحر يمتد إلى عصرنا هذا حيث نجد أن في فرنسا وحدها، وصلت الميزانية السنوية للسحر في عام 1957 مبلغ 3 مليار فرنك فرنسي، وستضاعف هذه الميزانية بسرعة قصوى لتصل في عام 1976 إلى 70 مليار فرنك فرنسي. وفي أمريكا السبعينيات

1 عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: قطر، 2013، ص: 105.

2 نفس المرجع، ص: 106.

كان العمل من الوفرة بما اقتضى تشغيل 10 000 مُنجم طيلة الوقت و 175 000 لوقت جزئي، مقابلة بلغ رقم معاملاتها السنوي مائتي مليون دولار.

وفي العالم العربي يعتبر كتاب (شمس المعارف الكبرى) لمؤلفه (أحمد بن علي البوني) من أشهر كتب السحر، حيث يتناول فيه مواضيع عديدة من قبيل: إتخاذ قرناء وإخوان من الجن، وطرق جلب القلوب والمحبة، ونشر التفرقة والبغضاء، وقضاء الحوائج... إلخ. وكذلك نجد كتابا بعنوان ((السحر الأحمر)) لمؤلفه عبد الفتاح الطوخي، يدعوا فيه صراحة إلى عدم احترام الآيات القرآنية وكتابتها بمواد نجسة وتعليقها في أماكن نجسة، وذلك كله بغرض تحقيق مآرب معينة من قبيل: جلب المحبة، وعقد الرجل، والفرقة والبغضاء، وأمراض الناس، والطلاق، والتلبيس... إلخ.¹

2.3 أنواع الممارسات السحرية الشائعة في المجتمع

السحر موجود بكل بساطة لأنه يُمارس، ففي الجزائر يُعتبر السحر، أحد مكونات الثقافة التي تمرر عبر العديد من المقالات والحصص التي تخصصها صحف وقنوات تلفزيونية للسحر والرقاة والمعالجين الشعبيين لهذه الظاهرة، وإن كان تناول هذه الوسائط الإعلامية يرجع ترسب هذه الممارسات إلى عوامل اقتصادية وهو المنظور الذي يبقى اختزاليا ويكذبه الواقع حسب رأينا.

1 ماجد بدران، صفقات شيطانية - دراسة في عالم السحر والجان -، ط01، الواحة: مصر، 1996، ص ص : 60 - 65.

ومن أشهر الممارسات الشعبية للسحر نجد :

1 . السحر الذي يتنبأ بالسعد والنحس للناس من خلال النظر في الأبراج والنجوم وترصد أحوالها وهو متداول بكثرة في الصحف والمجلات وحتى في بعض القنوات والحصص الاذاعية وفي مواقع الانترنت.

2- السحر الذي يعتمد على تسخير الجن والشياطين وذلك من خلال اتخاذ العزائم والرقية وسيلة للتسخير، وهذا بقصد التأثير على القلوب والأبدان من بني الإنسان.

3 . سحر التفريق وقد يكون التفريق بين الرجل وزوجته أو أمه أو أبيه أو أخيه أو صديقه أو شريكه في التجارة، ومن أعراضه: تبدل الأحوال فجأة من حب إلى بغض، تعاضم أسباب الخلاف،...إلخ. وللقيام بهذا النوع من السحر يستخدم جزء من أثر المسحور كشعره أو قطعة من ثيابه، أو على ماء مسحور قد سكب في طريق المراد سحره، أو وضع له في طعام أو شراب.

4. سحر المحبة : وغرضه تعلق المرأة بالرجل أو العكس، ومن أعراضه: المحبة الزائدة للزوجة، والتلهف الشديد لرؤيتها، وعدم الصبر على فراقها، وطاعتها طاعة عمياء. وللقيام بهذا النوع من السحر يستخدم أثر من آثار الزوج (قطعة من ثوبه، أو صورته، وما شاع حديثاً من استعمال الأقفال....). ومن أسباب اللجوء لهذا النوع هو تكرار الخلافات بين الزوجين، أو طمع المرأة في مال زوجها، أو خوف الزوجة من زواج زوجها بثانية.

5. سحر التمريض: ومن أعراضه الشرود والذهول والنسيان الشديد، والتخبط في الكلام، وشخص البصر وزوغانه، وعدم الاستقرار بمكان، أو عدم الاستمرار في عمل من الأعمال، الألم الدائم في عضو من الأعضاء، والنوبات العصبية.

إلا أن هذا السحر يتشابه مع أعراض الأمراض العضوية، ويتم التفريق بينهما بقراءة الرقية، فإن شعر المريض بدوخة أو صداع، أو اهتزاز في أطرافه، فهو السحر وإلا فهو مرض عضوي يعالج عند الأطباء.

6. سحر تعطيل الزواج: يطلق على النوع من هذا السحر "العمل" وقد يصيب الرجل أو المرأة، لكنه شائع في الأوساط النسائية أكثر حيث يجعل المرأة ترفض كل طالب للزواج.

7. سحر تعطيل الجماع (الربيط): وهو أن يعجز الرجل الصحيح البدن عن إتيان زوجته أو العكس.

ومن السحر ما يقصد به فساد الزرع أو إهلاك الماشية أو كساد التجارة أو خسارة المال أو التفارقة بين المحبين وغيرهما من أنواع المضايقات والمشاكل .

فكل عمل الساحر موجه للضرر ولا يمكنه أن يقوم إلا في اوقات معلومة وبشروط معينة ومواد خاصة.

ويعتقد السحرة أن هناك مجالا مغناطيسيا يحيط بكل إنسان يؤثر على أحد السائلين الأساسيين في حياته وهما ((الدم والماء)) وللتوصل إلى هذه المغناطيسية لا بد من الحصول

على أثر من الشخص، ولذلك نرى ان الساحر إذا أراد أن يسحر ضد أحد طلب شيئاً من أثره (قلامة أظافره، قصاصة شعره، لباسه... الخ).

3.3 السحر في ضوء النص الديني :

الآيات في ذكر السحر والسحرة كثيرة، حيث تكرر كلمة (سحر) 23 مرة وكلمة (ساحر) 12 مرة وكلمة (السحرة) 08 مرات.

قال تعالى: ((واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفرو يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتننة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون)). (سورة البقرة: 102).

قال تعالى: ((قال موسى أتقولون للحق لما جاءكم أسحر هذا ولا يفلح الساحر حيث أتى)) (سورة يونس 77).

قال تعالى: ((فلما ألقوا قال موسى ما جئتم به السحر إن الله سيبيطله إن الله لا يصلح عمل المفسدين)) (سورة يونس 81).

قال تعالى: (قل أعوذ برب الفلق... العقد) (سورة الفلق 1 - 4)، ولولا أن السحر له حقيقة لما أمر الله بالاستعاذة منه، ومن ثم فإن النفاثات هُنَّ الساحرات اللاتي ينفثن في عقد الخيط حين يرقين بها¹.

وفي السنة نجد الأحاديث التالية :

1 . روى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال رسول الله ﷺ: "اجتنبوا الموبقات: الشرك بالله والسحر"³.

قال الحافظ: "والنكته في اقتصاره على اثنتين من السبع هنا لتأكيد أمر السحر"⁴

2 . روى البخاري في صحيحه عن عائشة قالت: سحر رسول الله ﷺ رجلٌ من بني زريق يُقال له لبيد بن الأعصم، حتى كان رسول الله ﷺ خَيْلٌ إليه أنه كان يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم، أو ذات ليلة وهو عندي، لكنه دعا رسول الله ﷺ ثم دعا، ثم دعا، ثم قال: يا عائشة، أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه، أتاني رجلان، فقعد أحدهما عند رأسي والآخر عند رجلي، فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ فقال: مطبوب، قال: من طبّه؟ قال: لبيد بن الأعصم، قال: في أي شيء؟ قال: في مشط ومشاطة، وجف طلع نخلة ذكر، قال: وأين هو؟ قال: في بئر ذروان. فأتاها رسول الله ﷺ في ناس من أصحابه، فجاء فقال: يا عائشة، كأن ماءها نقاعة الحناء وكأن رؤوس نخلها رؤوس الشياطين، قلت: يا

1 انظر القرطبي في التفسير، (257/20)، وابن كثير (573|4)

2 صحيح البخاري، كتاب الطب (232/10).

3 ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، (232/10).

رسول الله أفلا استخرجته، قال: قد عافاني الله، فكرهت أن أثير لناس فيه شراً، فأمر بها فدفنت". وفي رواية مسلم: قال: "فقلت: يا رسول الله ألا أحرقته"

قال ابن قيم الجوزية: "وقد دل قول الله تعالى: ومن شر النفاثات في العقد، وحديث

عائشة رضي الله عنها على تأثير السحر وأنَّ له حقيقة"¹

4.3 موقف الخطاب الديني من الممارسات السحرية

1.4.3 المدرسة العقلية :

الأحناف :

قال الإمام الجصاص: ومتى أطلق السحر فهو اسم لكل أمر مموه باطل لا حقيقة له ولا ثبات، قال الله تعالى: ﴿... سَحْرًا أَعْيَنَ النَّاسِ ...﴾ يعني موهوا عليهم حتى ظنوا أن حبالهم و عصيهم تسعى، وقال: ﴿..يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ فأخبر أن ما ظنوه سعيًا منها لم يكن سعيًا وإنما كان تخيلاً².

المعتزلة :

يثير المعتزلة حرباً طاحنة لا هوادة فيها على كل نوع من الإيمان بالخرافات والعجائب ويفسرون آيات الكتاب التي تتناول العقائد الشعبية تفسيراً مطابقاً للعقل، كما تمرد المعتزلة

1 ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد (2/227).

2 أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن، ج1، المكتب الجامعي الحديث: الاسكندري، مصر، د.ت.ن، ص ص: 49-59.

على الإيمان بالسحر والكهانة وما يتصل بذلك من خرافات على الرغم من أنهم يقعون بذلك في معارضة مع أحاديث قوية الإسناد تتحدث عن تأثير السحرة على النبي ﷺ.¹

محمد عبده :

من أسس التفسير عند محمد عبده تحكيم العقل، حتى أنه يحاول تفسير خوارق العادات بما يقارب المألوف، وذلك حين أول بعض الآيات والمعجزات تأويلاً مجازياً حتى يخضعها لقانون الأسباب والمسببات بدلاً من أن تكون داخل دائرة المعجزات.

وقد ذهب الإمام إلى أن السحر تخييل وخداع للأعين وليس حقيقة، وحمل السحر على الأمور المعنوية والإفساد بين الناس وذكر أن النفاثات في العقد هم النمامون.

وتتلخص آراء الإمام في السحر والنفاثات في العقد فيما يأتي:

1. السحر ليس جزءاً من العقيدة الدينية بل هو من الأمور العادية والعلوم الإنسانية

متروك إلى بحوث الناس وتقدم معلوماتهم عنه وتوضيحهم لحقائقه.

2. جاء ذكر السحر في سورة البقرة ولا يستلزم ذلك إثبات ما يعتقد الناس منه فالقرآن قد

يأتي بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين أو المحكي عنهم وإن لم تكن صحيحة في

نفسها كقوله تعالى: (حتى إذا بلغ مطلع الشمس) (الكهف : 90) .

3. جاء ذكر السحر في القرآن في مواضع متعددة ومجموعها يدل على أن السحر أحد

شيئين:

1 اجنتس غولدسبير، مذاهب التفسير الإسلامي، ت: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي: مصر، 1955، ص: 163-165

- إما حيلة وشعوذة.
- وإما صناعة عملية خفية يعرفها بعض الناس ويجهلها الأكثرون فيسمون العمل بها سحرا لخباء سببه ولطف مأخذه ويمكن أن يعد منه تأثير نفس في نفس أخرى.

4. السحر تخييل وخداع للأعين وليس حقيقة ولذلك قال سبحانه: (يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى) (طه 66).

5. اعتاد من يتخذ السحر وسيلة أن يستعين بأسماء الجان والشياطين فيعتقد الدهماء أنه يستعين بهم ويلقي ذلك في روعهم وهذا الوهم يصنع صنع الساحر.¹

2.4.3 المدرسة النقلية :

يذهب الأشعرية أن للسحر تأثيرا حقيقيا وليس كله حياء، ومنه أن أثر في جسم النبي ﷺ وخياله دون عقله وروحه فكان يخيل إليه أنه أتى نساءه ولم يكن أتاها، ولم يتجاوز هذا الحد.²

وبميل الخطاب الديني النقلية إلى تأكيد أن الممارسات السحرية حقيقة واقعة وهي محرمة تحريما قاطعا فقد اشتمل القرآن الكريم على سورتين قصيرتين في معنى التعوذ: سورتى الفلق والناس وتبدأ كلتاها بكلمة : ((أعوذ))، ومن هنا كانت هاتان السورتان، اللتان تتخذان في

1 عبد الله شحاته، علوم التفسير، ط01، دارالشروق: القاهرة مصر، 2001، ص: 50.

2 عبد الله شحاته، مرجع سابق، ص 54.

الاستعمال الشعبي تيممة ورقية، لا سيما من السحر، لدفع تأثير أغراض السحرة الضارة الموجهة إلى الناس، تسميان: المعوذتين. فأولهما (سورة الفلق)، وفيها اعتراف في كلام الله بالإيمان بتأثير من السواحر بالربط والنفخ والعقد، وأنه يحدث آثارا ضارة.

قال النووي: "والصحيح أن له حقيقة، وبه قطع الجمهور، وعليه عامة العلماء، ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة".

قال الإمام النووي: "عمل السحر حرام وهو من الكبائر بالإجماع، ومنه ما لا يكون كفراً بل معصية كبيرة، فإن كان فيه قول أو فعل يقتضي الكفر فهو كفر وإلا فلا".

5.3 الطرق المستعملة في علاج آثار السحر :

الساحر البدائي يستخدم عادة حاجيات، أو مواد تقنية أولية، يتفق عادة على أنها دنسة مثل الشعر واللحاب والدم، وأرجل حيوانات محنطة، ولعنات وتعابير غير معتادة، وغير عادية وأدوات من أشياء منبوذة لكي يؤثر بواسطتها في الأرواح.¹

يمكن بسهولة متابعة استخدامات سحرية بارزة للنصوص المقدسة في معالجة المرضى، أو في مباركة البشر، حيث أن نصا دينيا مناقضا لمثل هذه الممارسات مثل النص القرآني، قد يستخدم في بعض الممارسات الشعبية في التلاوة والنفث على وجه المريض، أو في كتابة آيات، ونقع الورقة في الماء ثم شربها.

1 عزمي بشارة، مرجع سابق، ص:115.

ولا يخص ذلك الاسلام بل يميز المسيحية أيضا في مظاهر مثل التبرك بذخائر القديسين وبالصليب الحي، وبمياه نهر الأردن، إذ ليس هناك من دين دون ذخائر وكائنات مؤسطة أو أسطورية يتم التبرك بها.¹

✓ **الاستخدام الطلسمي للقرآن:** وهي تعني استعمال كلمات الله بعضها أو كلها استعمالا سحريا للتأثير في الأشياء والأبدان جلبا لمنفعة أو دفعا لمفسدة، وقد روى البخاري أخبارا عن النبي وبعض صحابته يفهم منها أن المسلمين الأوائل كانوا يستخدمون القرآن استخداما طلسميا، كما يفهم منها أن النبي نفسه كان يستعمل بعض القرآن ليدفع عن نفسه الأذى وأنه كان يحث أتباعه على استخدام بعض الآيات للحصول على ما يأملون فيه أو للخلاص مما يخشون الوقوع فيه.

وأورد السيوطي في موسوعته " الاتقان في علوم القرآن " طائفة من الأحاديث والأخبار تدور حول المنافع المترتبة عن قراءة بعض الآيات والتي يمكن حصرها في الشفاء من بعض الأدواء البدنية.

✓ **الرقية:** وهي مجموعة من آيات القرآن والأدعية التي يقرأها الراقي على المصاب وتتمثل في: قراءة الفاتحة، وقراءة بعض آيات سورة البقرة من أولها، وآية الكرسي، وخواتيم السورة، ومن سورة آل عمران الآية 18، والآية 26-27، ومن سورة الأعراف الآيات من

1 نفس المرجع، ص: 112-113.

(54 - 57)، ومن (117 - 119)، ومن سورة يونس من (79 - 82)، من سورة الصافات:

أول عشر آيات، وسورة الجن، وسورة الكافرون، وسورة الإخلاص، والمعوذتين.

ومن السنّة: ((اللهم رب الناس، مذهب البأس، اشف أنت الشافي لا شفاء إلا شفاءك، شفاءً

لا يغادر سقماً، أنزل رحمة من رحمتك وشفاءً من شفائك على هذا الوجع))، ((أعوذ بكلمات

الله التامات من شر ما خلق))، وغير ذلك مما وردت به السنة.

تحسينات الشرعية أخرى: وتتمثل في تطهير البيت من التصاوير والتماثيل، قراءة بعض

السور والآيات الطاردة للشياطين، التسمية على كل شيء، الاستعاذة عند وساوس

الشيطان، المحافظة على أذكار الصباح والمساء.

هذا كله من أنواع التعامل العامية مع العالم السحري وبواسطة نصوص دينية بشكل مبتكر

شعبياً بتبنيئتها في مجتمعات عرفت السحر والعرافين، ورثتهم في ثقافتها وآمنت بقدراتهم.

هكذا أصبحت صلوات معينة في المسيحية واليهودية، وآيات قرآنية في مناسبات معينة

لإبعاد شر ما أو لاتقاء حسد أو لمواجهة كرب أو نازلة أو خطر مفاجئ أو لدفع ضرر

وغيرها من الممارسات التي لا تهدف إلى العبد بقدر ما تستخدم في خدمة حاجة إنسانية

بعينها.¹

1 عزمي بشارة، مرجع سابق، ص: 112-113.

6.3 المعتقدات السحرية، رؤية سوسيوولوجية :

يعالج دوركايم المعتقدات السحرية، كمعتقدات جماعية، حيث يرى أن المعتقدات السحرية للبدائي عبارة عن صفات مستمدة من المعارف السائدة في مجتمعه، والسحرة حسبه يشتغلون مثل العلماء المعاصرين، ولا يجدون صعوبة في وضع فرضيات مساعدة لتبرير فشل نظرياتهم، فيبررون الأمر مثلا بأن الإله في مزاج سيء هذا اليوم، أو بعدم إتمام الطقوس، أو أية عوامل غير محددة شوشت على التجربة، وهي المبررات التي لا يزال يسوقها من يمارسون اليوم وظيفة العلاج من آثار السحر، وذلك حين يفشلون في علاج من يتوجه إليهم. أما ماكس فيبر فإنه يرى أن ما من ديانة إلا وتشتمل على نسب متفاوتة من السحر، كما إن الدين والسحر كليهما يطلبان أهدافا محددة جدا ويسعيان إلى بلوغها بالاعتماد على وسائل مبنية على نظريات تعتبر مقنعة، في عرف من يعتقد به.

إن استدلال فيبر يتقاطع مع استدلال دوركايم، فالساحر رجل عقلائي، عقلائي معرفيا بمعنى أن لديه نظرية يتصرف على أساسها، وأيضا عقلائي أدواتها، كون السحر يرمي إلى إحداث نتيجة تعتبر مفيدة.

ويرى " كليفورد غيرتز " أن مشكلة الشر كما يسميها، تتعلق بصياغة رؤية معينة للقوى التدميرية داخل الذات وخارجها، أي بإيجاد تفسير لقضايا مثل (القتل وفشل المحاصيل والمرض والزلازل...) بطريقة تمكننا من التعايش معها. وتبعاً لرؤية "غيرتز"، نجد أن الأفراد

في المجتمع ينظرون إلى البليات مثل (الموت والمرض والفشل المهني والفشل الزواجي...) على أنها ناجمة عن شر يكنه شخص ما تجاه شخص آخر، وهذا الشر ظهر بممارسة السحر عليه، والموقف في هذه الحالة تجاه الشر هو موقف عملي ومباشر يجري التعامل معه بواسطة استعمال مجموعة من الوسائل لاكتشاف من يقوم بالسحر ومواجهته إما بإبطال سحره أو مهاجمته بوسائل السحر الانتقامي.

أما المفكر " الصادق النيهوم" فإنه يرى أننا في عصر كلمات النص الديني لها قوة سحرية كامنة في حروفها، تجعلها قادرة على تغيير سنن الطبيعة، ومهياة بالتالي لتحقيق جميع ألوان المعجزات، وهي قاعدة نجم عنها ((تقديس الكلمة)) باعتبارها مصدرا للبركة واللعنة على حد سواء. مما أحال القرآن في بيان للناس إلى كنز غريب من الكلمات السحرية التي لا تشفي المرضى وتبارك الرزق وتحمي من الحسد فحسب، بل تحوي جميع أسرار العلم في جميع العصور¹.

1 الصادق النيهوم، إسلام ضد إسلام، ط03، رياض الريس للكتب والنشر: بيروت-لبنان، 2000، ص: 246

4. الاعتقاد في الجن بين الواقع و النص الديني :

4.1 - علاقة الجن بالإنس معتقد يأبى الاندثار:

من الاعتقادات الراسخة عبر العصور الفكرة القائلة أن العالم مسكون بكثير من الأرواح أو الجن، وتندرج تحت عبارة أرواح، كائنات ليست بشرية ومزودة بقدرة تفوق قدرات البشر في بعض الميادين، وفي كل مكان تقريبا وعبر كل الأزمان يحكى عن الجن والعفرات والأشباح .

وقد توارث العرب هذا الاعتقاد بسبب تفاعلهم مع الحضارات السابقة وبسبب طبيعة حياتهم الصحراوية القاسية آمنوا بهذه المخلوقات ونسبوا إليها فعل الخوارق ،وقد ظنوا أن كل شيء مخيف أو أي صوت غريب أو بناء عظيم يستلقت الجن كان متعلقا بالجن ،وقد لحق الكلاب والقطط السود شيئا من الكره لاعتقاد الناس أن الجان يتمثل بها ...¹

وموقف العرب هذا لم يكونوا فيه بدعا من الأمم، فقد سبقتهم إلى ذلك أمم كثيرة قبلهم أين كانت الحياة اليومية التي يحيها البابليون والآشوريون تظلها دائما مخافة الشياطين، وكانت هذه الشياطين مخلوقات عجيبة، يمكنها أن تتشكل في أية صورة ،وأن تنفذ من أي جسم، وأن تتحرك في كل مكان دون أن يراها أحد، وكانت تفضل عامة الأماكن المهجورة المظلمة، والخرائب والمدافن ،وكل مكان آخر يبعث على الرهبة، وكانت تدل على وجودها بأصوات حيوانية، تبعث على الفرع الشديد في الأماكن الموحشة.

1 حسن الباش ،موقف الاسلام من السحر والخرافة، ط01، دار حطين :دمشق سورية، 1993، ص ص : 71 -74.

وكانت الشياطين في الغالب أرواحا شريرة صعدت من جوف الأرض وكان بعضها أرواح الذين لم يدفنوا في قبور، فكانوا يهيمنون من مكان إلى مكان لا يهدأ لهم قرار وينتقمون لأنفسهم على مصيرهم التعس بمهاجمة البشر ومضاعفة الكوارث.¹

وهذه الحكايات لا يختص بها مجتمع دون آخر ففي بوركينافاسو مثلا تمثل الأفعنة، جن الأدغال الذين سبق أن رأهم بعض الناس..والجن حسبهم يقيمون في الكهوف أو تجويف الأشجار أو بين الصخور أو على قمم الجبال.²

وفي نفس السياق نجد أن كلام تايلور يؤيد ذلك فهو يقول: أن الإنسان البدائي يعتقد في وجود كائنات روحية تؤثر وتتحكم في احداث العالم المادي وتجري اتصالا بالناس والاعتقاد بوجودها يؤدي الى ابداء الاحترام لها واسترضائها.³

ولأن عالم الجن وعالم البشر عالمان متجاوران - حسب المعتقد طبعا - فهناك تصور بإمكانية الاتصال بين البشر والجن، ولأن الجن ليسوا على صفات البشر أو صورهم، فإن التصور القائم أنها كائنات قادرة على اختراق الحدود الفاصلة بين السماء والأرض، وقادرة على الإنباء بالغيب ومعرفة المختفي المستور..هذه القدرات الخارقة جعل الموقف الشائع بين كثير من الناس هو الخوف الشديد من الجن والتهيب من ذكر اسمه، فتراهم حين يريدون

1 جابر طعيمة، التراث الاسرائيلي في العهد القديم وموقف القرآن الكريم منه، دار الجيل: بيروت، 1979، ص: 375-384

2 فيليب لاجورت -تولرا، جان بيار فارنييه، اثنولوجيا انثروبولوجيا، ت: مصباح الصمد، ط01، مجد: بيروت، 2004، ص ص 172-178.

3 عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، ط02، رامتان: جدة، 1990، ص 395

ذكر الجن يقولون بخوف شديد: ((بسم الله الرحمن الرحيم)) ويعنون بها الجن، وقد يتخرجون عن ذكرهم بقول (أهل بسم الله)، واستدعاء هذه المخلوقات يكون بحاجة إلى تعزيم، أي وسيلة لجلبها أو طردها (أحيانا يكون مجرد كنس البيت عملية تعزيم).

هذا التفاعل بين العالمين له أنصاره اليوم وقد تتخذ العلاقة بين الجن و الانس أبعادا كثيرة، فقد يعشق جني امرأة إنسية، وقد يعشق رجل من الانس جنية، وزعم بعضهم أن الجن والانس يتزاوجون وينجبون...وقد رويت أقاصيص كثيرة في الأوساط الشعبية في هذا الإطار.

وقد ساهمت وسائل عديدة لعل أهمها القنوات الفضائية والجرائد والاشاعات في نشر معتقدات متصلة بالجن في الأوساط الشعبية، فتحدثوا عن أسلوب حياتهم وأماكن تواجدهم.

إن فمن خلال ما سبق يتضح لنا أن ما ورد من أخبار عن الجن في القرآن الكريم لم يكن غريبا عن السامعين جزئيا ولا كلياً، ففيه آيات عديدة تدل على عقيدة العرب في الجن ووجودهم وأنهم مبعث خوف ومصدر أذى وشر، وأنهم كانوا يعوذون بهم خوفا منهم وتزلفا إليهم.

ورغم توضيح القرآن لطبيعة الجن إلا أن الأوساط الشعبية واقعين تحت سيطرة مقولات خرافية يلعب الجن فيها دورا أساسيا، لقد قالوا حسب معتقداتهم الخرافية، إن الجن يؤدي ويجلب النحس والمرض والفشل وينشر الخوف بين الناس ويؤذون الأطفال ويخطفونهم ويتلفون الزرع

ويحرقون الدور...وتقول بعض الخرافات أن الجن قبائل وممالك وأن لها ملكا اسمه بلحمر..وهذا في مطابقة بين عالم الجن وعالم الانس.

2.4- التصور الإسلامي لحقيقة وجود الجن و امكانية اتصالهم بالانس :

1.2.4 طبيعة الجن وماهيتها :

نتوجه بهذا السؤال عن طبيعة الجن وماهيتها للقرآن الكريم ؟ فماذا قال القرآن الكريم؟

يشير القرآن الكريم في آيتين اشارة صريحة ويشير في آيات كثيرة إشارة ضمنية، وهاتان الآيتان اللتان أشارتا لذلك صراحة هما: الأولى وجاءت بها الإشارة إلى عموم تلك المادة، وهي آية من سورة الرحمن، قال تعالى: ((وخلق الجن من مارح من نار)) (سورة الرحمن الآية 15)، أما الآية الثانية فوضحت نوعية النار هذه، بقوله تعالى: ((والجان خلقناه من قبل من نار السموم)) (سورة الحجر الآية 27) .

فالقرآن كشف لنا عن طبيعة المادة وهي النار عموما، ونار السموم على الأخص¹، وكذلك يكشف لنا القرآن الكريم أن هنالك خلقا اسمه الجن، مخلوق من النار، لقول إبليس في الحديث

عن آدم : ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين﴾ (الأعراف:12).

وإبليس من الجن لقول الله تعالى : ﴿إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه﴾

(الكهف 50). فأصله من الجن.

وأن هذا الخلق له خصائص غير خصائص البشر، منها خلقته من نار، ومنها أنه يرى

1 عبد الرحمن محمد الرفاعي، الجن بين الاشارات القرآنية وعلم الفيزياء، ط1، مكتبة مدبولي الصغير: مصر، 1997، ص:11.

الناس ولا يراه الناس ،لقوله تعالى عن إبليس - وهو من الجن - : ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلَهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ ،وأن له تجمعات معينة تشبه تجمعات البشر في قبائل وأجناس، للقول السابق : ﴿إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلَهُ...﴾ .

2.2.4 أنواع الجن، مساكنهم وطعامهم :

1. في حديث للرسول ﷺ يقول فيه: ((الجن على ثلاثة أثلاث فتلث لهم أجنحة وبطيرون في الهواء، وتلث حيات وكلاب وتلث يحلون ويظعنون)) (رواه الحاكم في مستدرکه وقال صحيح الاسناد ووافقه الذهبي)¹، وقال ابن تيمية: (وجماهير الأمم يقر بالجن ولهم معهم وقائع يطول وصفها ولم ينكر الجن إلا شردمة قليلة من جهال المتفلسفة والأطباء ونحوهم)) (الفتاوى /19:32 /)².

2. إن الأحاديث الصحيحة صريحة في أن الجن يأكلون ويشربون ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه انه كان يحمل مع النبي إداوة لوضوئه وحاجته بينما هو يتبعه بها فقال: من هذا ؟ فقال: أنا أبو هريرة، فقال: أبغني أحجارا أستفض بها، ولا تأتني بعظم ولا بروثه، فأنتيته بأحجار أحملها في ثوبي حتى وضعت إلى جنبه، ثم انصرفت، حتى إذا فرغ مشيت معه فقلت : ما بال العظم والروثة ؟ قال: هما من طعام

1 أبي القاسم الطبري اللاكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج4، دار طيبة:السعودية، ب ت، ص : 1292.

2 نفس المرجع، ص : 1291.

الجن وأنه أتاني وفد جن نصيبين فسألوني الزاد فدعوت الله لهم أن لا يمروا بعظم
والا بروثة إلا وجدوا عليهما طعاما.¹

3. تنتشر مساكن الجن في كل مكان في الصحراء والكهوف ومنهم من يسكن المقابر
ومنهم من يسكن مع الإنس، والجن تسكن الخلاء أيضا فقد ورد عن زيد بن أرقم أن
رسول الله ﷺ قال : ((إن هذه الحشوش محتضرة فإذا أتى أحدكم الخلاء فليقل: (اللهم
إني أعوذ بك من الخبث والخبائث)) رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه وهو
صحيح.. كما تسكن الجن الشقوق والجحور فقد روى النسائي بسنده عن قتادة عن
عبد الله أن الرسول ﷺ قال: لا يبول أحدكم في حجر، قالوا لقتادة: وما يكره من البول
في الحجر؟ قال: يقال إنها مساكن الجن. رواه أبو داود والنسائي والإمام أحمد في
مسنده.²

3.2.4 اتصال الجن بالإنس :

يضع القرآن مستوى الاتصال بين الانس والجن في عدة مراتب فقد يأخذ مرتبة الوسوسة
فالقرآن يستخدم لفظ الوحي للدلالة على الاتصال بين الشياطين والكفار ((وإن الشياطين
ليوحون إلى أولياءهم ليجادلوكم)) (سورة الانعام : 121) وكذلك يستخدمها للاتصال بين
الكفار أنفسهم ((يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا)) (سورة الانعام : 112).

1 ماجد بدران، مرجع سابق - ص : 37

2 نفس المرجع، ص : 39

وإذا كان الوحي في هاتين الآيتين بمعنى الوسوسة كما تقول المعاجم¹، فهذه أشكال من الاتصال نلخصها فيما يلي :

1. الجن مسخر لخدمة الانسان :

قال تعالى: ((ومن الشياطين من يغوصون له ويعملون عملا دون ذلك وكنا لهم حافظين)) (سورة الأنبياء 82).

وقال تعالى: ((ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات)) (سورة سبأ 12-13).

وقال تعالى: ((والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الأصفاد)) (سورة ص 37-38).

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية: ((والجن يتصورون في صور الإنس والبهائم فيتصورون في صور الحيات والعقارب وغيرها وفي صور الإبل والبقر والغنم والخيل والبغال والحمير وفي صور الطير وفي صور بني آدم))².

1 نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص: 39.

2 ماجد بدران، مرجع سابق، ص: 44

2. القرين :

قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : قال رسول الله ﷺ: ((ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرين من الجن، قالوا : وإياك يا رسول الله ؟ قال: وإياي، إلا أن الله أعانني عليه فأسلم، فلا يأمرني إلا بخير)) .

أخرجه مسلم في صحيحه، وورد ذكر القرين في غير موضع من القرآن الكريم في سورة الصافات قال تعالى: ((قال قائل منهم إني كان لي قرين ،يقول أعنك لمن المصدقين .أعذا متا وكنا ترابا وعظاما أعنا لمدينون...)) (سورة الصافات 51-57).

3. مس الجن للإنس وكيفية العلاج منه :

قد يعجب الإنسان كيف يستطيع الجن أو الشيطان أن يتلبس بإنسان ما، ولا عجب إذا علمت بحديث النبي ﷺ الذي روته عنه السيدة صفية بنت حيي أنه قال: ((إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم)) رواه البخاري ومسلم .وقد استدل بعض العلماء بهذا الحديث على استطاعة الشيطان النفاذ إلى داخل الإنسان وبه استدلووا على إمكان وقوع الصرع.

قال تعالى : ((الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس)) (سورة البقرة 275).

وقد روي عن الرسول ﷺ أنه أخرج الجن من بدن بعض الناس كما ورد في الحديث التالي:(أخرج أحمد و أبو داود،والطبراني،من حديث أم أبان بنت الوازع عن أبيها:أن جدها انطلق إلى رسول الله ﷺ بابن له مجنون فقال:ادنه مني واجعل ظهره مما يليني فأخذ بمجامع

ثوبه من أعلاه وأسفله، فجعل يضرب ظهره ويقول: أخرج عدو الله فأقبل ينظر نظر الصحيح).¹

4. أسباب مس الجن للإنس وأعراضه :

- عشق الجنية للإنسي أو عشق الجن للإنسية .
 - ظلم الإنسي للجن بصب ماء ساخن عليه أو بالوقوع عليه من مكان عال وغير ذلك.
- وتنقسم اعراض مس الجن للإنس إلى قسمين : أعراض في المنام وأعراض في اليقظة .
- والأعراض التي في المنام هي :

1. القلق وكثرة الاستيقاظ بالليل.

2. الكوابيس وهي أن يرى الإنسان في منامه ما يضايقه ويخيفه.

3. رؤية حيوانات في المنام كالقط والكلب والثعبان والأسد والفأر.

4. أن يرى نفسه في منامه كأنه يسقط من مكان عال .

والأعراض في اليقظة هي :

1. الصداع الدائم: بشرط ألا يكون سببه مرضا عضويا في العينين أو الأذنين أو الأنف

أو الأسنان.

1 ماجد بدران، مرجع سابق، ص : 89.

2. الصدود عن ذكر الله وعن الصلاة وعن الطاعات كلها.

3. الشرود الذهني .

4. الخمول والكسل.

5. الصرع.

5. العلاج

يتم العلاج بالرقية بآت محددة من القرآن الكريم ،وهي (سورة الفاتحة، البقرة (1-5)،البقرة (102) ،البقرة (163-164) ،البقرة (255) ، البقرة (285-286). آل عمران (18-19) ،الأعراف (54-56) ،الأعراف (117-123) ، يونس (81-82)، طه (69) ،المؤمنون (115-118) ،الصافات (1-10) ،الأحقاف (29-32) الرحمن (33-36).الحشر (21-24) ،الجن (1-9) .سورة الاخلاص ،سورة الفلق،سورة الناس .

ما يلاحظ في هذه الآيات أن القاسم المشترك بينها أن فيها ذكر للجن أو الشياطين كذلك فيها ذكر لأسماء الله الحسنى.¹

1 ماجد بدران،مرجع سابق،ص : 94.

4.2.4 استثناءات إسلامية ترفض التصور الخرافي للجن

يطرح أصحاب هذا التصور مجموعة من الإشكاليات التي تدعوا إلى التفكير حول حقيقة وجود الجن بتلك الصورة المترسخة في أذهان الناس العاديين وحتى الموجودة في كتب المفسرين والمتأولين لهذه المسألة .

من هذه الإشكاليات التي يطرحها أصحاب هذا التصور ما يلي:¹

1. القرآن الكريم ينص على أن الإنسان وحده منوط بالتكليف والجزاء: ((إنا عرضنا

الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها

الإنسان إنه كان ظلوما جهولا)) (الأحزاب 72) .

2. يؤكد القرآن أن الله عز وجل لا يرسل رسولا إلا من جنس المرسل إليهم، قال

تعالى: ((قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء

ملكا رسولا)) (الإسراء 95) .

3. محمد وحده رسولا إلى العالمين (الإنس والجن)، حيث ثبت في الصحيحين عن

جابر عن سيدنا رسول الله ﷺ، قال: ((وأعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء

قبلي - وذكر منها - : وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة، وبعثت إلى الناس عامة

((..وتشير الآيات إلى ذلك، قال تعالى: ((وما أرسلناك إلى رحمة للعالمين)) (الأنبياء

107)، وقال: ((إن هو إلا ذكر للعالمين)) (يوسف 104)، لكن الإشكال هنا يكمن

1 محمد ادلبي، أبناء آدم من الجن والشياطين، ط1، دار الأهالي للطباعة والنشر: دمشق، 1993، ص ص : 66-84

في ورود قصة وفد الجن الذين أتوا إلى الرسول ﷺ وآمنوا به وكانوا من اليهود، فكيف إن آمن هؤلاء الجن برسالة لم يختصوا بها ورسول لم يرسل إليهم؟ قال تعالى: ((قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم، يا قومنا أجبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم)) (الأحقاف 30-31).

4. القرآن أحكام وهداية للناس حصرا، ذلك أن أحكام الإسلام تتعلق بالإنسان كبشر مثل أحكام الجنابة والطهارة الحيض والنكاح والطلاق والمعاملات، وزكاة المال والحلي والزروع والأنعام.... والسؤال المطروح هنا: إذا كان الجن مخلوقات شبحية وغازية وهوائية كما يزعمون، فهل تنطبق هذه الأحكام عليهم أيضا، (مثلا هل تترىص الجنية المسلمة بنفسها ثلاثة قروء ؟).

5. يبين القرآن الكريم أن ثمة تلازما ومعاشرة بين الجن والإنس في التعامل والمعايشة والتبعية وغيرها من الصلات الواضحة في حين أن الواقع لا يبدي من ذلك شيئا، قال تعالى: ((ويوم نحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس، وقال أوليائهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم)) (الأنعام 128)... وكلمة معشر تدل على التعايش عن قرب والمخالطة .

6. الناس وحدهم هم وقود النار، فكيف يدخلها الجن أيضا؟ قال تعالى: ((قوا أنفسكم وأهليكم نار وقودها الناس والحجارة)) (التحريم 06)، وقال أيضا: ((فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة)) (البقرة 24) . وبرغم هذا التأكيد في القرآن على أن وقود النار هم الناس حصرا دون بقية خلق الله تعالى، نجد الآية تقول: ((قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والإنس في الناس)) (الأعراف 38) .
7. لماذا لم ينصر الجن المؤمنون رسول الله وأصحابه في الذود عن دين الله؟ وهذا الإشكال يطرح على فرض أن الجن الذين آمنوا بالإسلام بعد أن استمعوا للقرآن كانوا يملكون كغيرهم من الجن القوى الخارقة، فلماذا لم يهبوا بقدراتهم الخارقة الخفية لنصرة محمد ﷺ طاعة لأمر الله تعالى: ((يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض)) (التوبة 38)، .فهنا لا يذكر التاريخ ولا رواية الحديث شيئا عن مشاركة جني واحد في الذود عن دين الله مع الرسول الكريم وأصحابه؟.

3.4 اتساق النص الديني مع المعتقد الشعبي حول الجن :

لو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الاسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرا مستحيلا من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله مال مالم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري. وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوزا

لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضيعها وتصوراتها، فالعربي الذي يدرك أن الجن يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن لا يستحيل عليه أن يصدق بملك ينزل بكلام على بشر.

لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعترض على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى إليه.¹

ولم يكن القرآن في صياغته للواقع الثقافي بمعزل على هذه التصورات فقد ذكر الجن في مواضع كثيرة وخصص سورة النمل كاملة تنبئ عن تحول في طبيعة الجن وإيمانهم بالإسلام والقرآن بعد أن استمعوا له، والسورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقرا في العقل العربي من اتصال الجن بالسماء ومن امكانية اتصال بعض البشر بالجن.

لقد ظل هذا التصور - تصور البشر بعالم الجن أو العوالم الأخرى بصفة عامة - جزءا من المفاهيم المستقرة في الثقافة العربية الإسلامية.²

لقد عمل الإسلام في نظر "إيدمون دوتي" على فتح الباب أمام المعتقدات السحرية وذلك عبر الدعوة إلى الاعتقاد في الجن، إضافة إلى ذلك يرى "دوتي" أن الإسلام لم يعمل سوى على تعويض الرموز السحرية بالرموز الدينية (تعويض أسماء النجوم بأسماء الله الحسنى).³

1 نصر حامد أويزيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص: 34.

2 نفس المرجع، ص: 38.

3 نور الدين الزاهي، المدخل لعلم الاجتماع المغربي، ط01، دفاتر وجهة نظر: الرباط 2011، ص: 41-42.

خلاصة :

تطرقنا في هذا الفصل إلى مجموعة من المعتقدات الشعبية وكان هدفنا رصد التفاعل بينها وبينها النصوص الدينية، فوجدنا أن الاعتقاد في الولي لم يكن وليد الثقافة الإسلامية، بل يمتد في القدم إلى أبعد من ذلك، ومع انتشار الإسلام كان لهذه الظاهرة أنصار ومريدون في أغلب المجتمعات المسلمة، وفي مجتمعات المغرب العربي يعتبر الاعتقاد في الأولياء الصالحين ممارسة مترسخة، أين يصورهم المخيال الشعبي على أنهم يمتلكون القدرة على قهر الأرواح الشريرة وجلب الخير لمن يرضيهم والحق الشر بمن يسخطهم، وذلك بفضل ما لدى الولي الصالح من بركات مكنته من التوسط بين الإله والبشر لقضاء حاجات السائلين، وقد خلدت كرامات الأولياء في حكايا وأشعار وأغاني تتداولها الألسن جيلا بعد جيل.

وفي ولاية الجلفة محل الدراسة وجدنا أنها تتميز بانتشار القباب ومزارات الأولياء على مجمل مساحتها، كما يرتبط كل عرش في المنطقة بصالح ما، من خلال تسميتهم أولاد سيدي فلان، ومن المؤشرات التي تدل على مكانة الأولياء وعمق تأثيرهم في ساكنة المنطقة هو حرص العائلات الجلفاوية على تسمية أبنائها بأسماء الأولياء.

ووجدنا أن بحث الأفراد عن ولي يعني البحث عن وسيط يتجسد أمامهم ويشاطرهم حياتهم وينصرهم على ظالمهم ويتكلم لغتهم، لأن العقل الشعبي لا يفهم الذات الإلهية المتعالية، ولأن المجتمع لم يبلور مؤسسات بديلة يمكن أن تؤدي نفس الوظائف التي تؤديها مؤسسات الأضرحة.

وجدنا كذلك أن الاعتقاد في الولي الصالح وبركته وكراماته أنتج جدلا في الأوساط المتخصصة والشعبية على حد سواء، ويرجع هذا الجدل إلى المدارس الفقهية التي تناولت الظاهرة واتخذت من النص الديني مرتكزا في إثبات موقفها، وهو الاختلاف الذي يصل حد التناقض بين رأيين أحدهما يؤكد المشروعية والآخر يعتبر الظاهرة من البقايا الشركية التي يجب أن تحارب فكريا وواقعيا.

انتقلنا بعد ذلك إلى دراسة ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين الشريرة، التي تعتبر من المعتقدات الشعبية التي تمتاز بشيوعها وانتشارها في المجتمعات القديمة، ولقد استمر الاعتقاد في إصابة العين والخوف من أذاها وأضرارها والسهر على الوقاية والعلاج من شرها حتى بعد مجيء الإسلام، وفي المجتمع الجزائري نجد أن هذا المعتقد مترسخ في الثقافة الشعبية، والذي توارثته الأجيال، والمجتمع الجلفاوي كجزء من المجتمع الجزائري عرف هذه الظاهرة وتناقلا أفرادها عبر التنشئة الاجتماعية، حيث ينشأ الفرد الجلفاوي على تفسير جل الأمور الفجائية السيئة التي تصيب الأفراد والجماعات والأشياء، كنتيجة للإصابة بعين شريرة، وفي الممارسات اليومية تنحوا العائلات إلى إتباع جملة من الطقوس للوقاية من العين الحسودة، ومن ضمنها استعمال آيات وأحاديث وهذه النصوص مخزنة في المخيال الشعبي، حيث يتم استدعائها بطريقة شعورية أو لا شعورية لاستعمالها كصفات وقائية أو علاجية، وقد طرح التساؤل هل مجرد ذكر الظاهرة في آيات وأحاديث يعني أنها تحمل اعتراف الإسلام بالظاهرة.

عرجنا بعدها إلى ظاهرة السحر، حيث عرف السحر منذ القدم وألفت فيه الكتب فلا تكاد حضارة أو تجمع إنساني إلا وعرف السحر، في الجزائر يُعتبر السحر أحد مكونات الثقافة التي تجد لها تغطية واهتماما بين مختلف الوسائط الإعلامية من مقالات وحصص تخصصها قنوات تلفزيونية للسحر والرقاة والمعالجين الشعبيين، كما يميل الخطاب الديني النقلي إلى تأكيد أن الممارسات السحرية حقيقة واقعة، ذلك أن الآيات في ذكر السحر والسحرة كثيرة، وقد اشتمل القرآن الكريم على سورتين قصيرتين في معنى التعوذ تتخذان في الاستعمال الشعبي تميمة ورقية، في حين ترفض المدرسة العقلية الإيمان بالسحر والكهانة وما يتصل بذلك من خرافات في تفسير خوارق العادات، وذلك بتأويل بعض الآيات والمعجزات تأويلا يخضعها لقانون الأسباب والمسببات بدلا من أن تكون داخل دائرة المعجزات.

ومن أشهر الممارسات الشعبية للسحر نجد، استعمال مواد يتفق عادة على أنها دنسة مثل الشعر واللحاب والدم، وأرجل حيوانات محنطة، ولعنات وتعابير غير معتادة، وأدوات من أشياء منبوذة لكي يؤثر بواسطتها في الأرواح، كما تستخدم النصوص المقدسة للوقاية أو لمعالجة المرضى المصابين بالسحر.

تطرقنا أيضا في هذا الفصل إلى إحدى الاعتقادات الراسخة عبر العصور، وهي الفكرة القائلة أن العالم مسكون بالجن، وقد توارث العرب هذا الاعتقاد بسبب تفاعلهم مع الحضارات السابقة، وبسبب طبيعة حياتهم الصحراوية القاسية التي دفعتهم إلى الإيمان بهذه المخلوقات ونسبوا إليها فعل الخوارق.

ولأن عالم الجن وعالم البشر عالمان متجاوران - حسب المعتقد طبعاً - فهناك تصور بإمكانية الاتصال بين البشر والجن، هذا التفاعل بين العالمين وهذه العلاقة بين الجن والإنس وجد له قبولا في التصور الإسلامي، فهذا الخلق له خصائص غير خصائص البشر، منها خلقتة من نار، ومنها أنه يرى الناس ولا يراه الناس، كما يضع القرآن مستوى الاتصال بين الإنسان والجن في عدة مراتب فقد يأخذ مرتبة الوسوسة، وقد يستطيع الجن أن يتلبس بإنسان ما، وهنا وجدنا اتساقا بين منطوق النص الديني مع المعتقد الشعبي حول الجن. من خلال ما ورد في هذا الفصل وجدنا أن هناك مجال تماس بين المجرّد ممثلا في النص الديني مع الملموس ممثلا في المعتقد الشعبي، وهو ما سنحاول إثباته من خلال فصول الجانب الميداني التالية.

الباب الثاني

الجانب الميداني للدراسة

الفصل السادس

الإطار المنهجي للدراسة الميدانية

تمهيد :

يتناول هذا الفصل إيضاحاً لمنهج الدراسة الذي اتبعناه، وكذلك تحديد مجتمع الدراسة ووصف خصائص أفراد مجتمع الدراسة، ثم عرض لكيفية بناء أداة البحث، والكيفية التي طبقت بها الدراسة الميدانية، وأساليب المعالجة الإحصائية التي استخدمت في تحليل البيانات الإحصائية.

1/ الدراسة الاستطلاعية :

يعتمد معظم الباحثين على الدراسة الاستطلاعية في أبحاثهم العلمية، فهي خطوة ضرورية وهامة، وفي دراستنا هذه تم تقسيم الدراسة الاستطلاعية إلى قسمين، قسم وثائقي نظري أين تم جمع كل ما وقع تحت يد الباحث من مراجع ووثائق لها علاقة بالموضوع، وهو الأمر الذي جعلنا نجمع معلومات حول الموضوع .

بعدها تم نزول الباحث للميدان من أجل ملاحظة الظاهرة محل البحث عن قرب، حيث قام الباحث بالتردد على عدد من المقامات والأضرحة، والوحدات التي تقام في فترات زمنية مختلفة وفي أماكن متعددة.

كما قام الباحث بمناقشة عينات مختلفة من مجتمع البحث أو ما سماه الباحث "عبد الباسط عبد المعطي" بالمشاركة الفاعلة¹، والتي تنوعت بين إجراء مقابلات فردية مع عدد من المبحوثين، وإجراء مقابلة جماعية (حوار جماعي) مع عدد من المبحوثين

1 أنظر الفصل الأول، ص:38.

مجتمعين، للحوار حول المعتقدات الشعبية السائدة وكيفية تمثيلها، كل هذا من أجل بلورة صورة عن كيفية اختيار العينة وتحديد الأداة الملائمة للدراسة.

2- منهج الدراسة :

تفرض طبيعة الظاهرة المدروسة والخصائص التي تميزها، إضافة إلى الأهداف المراد تحقيقها، على الباحث المنهج العلمي الملائم حيث أن "المناهج تختلف باختلاف المواضيع، ولكل منهج وظيفته وخصائصه، التي يستخدمها كل باحث في ميدان اختصاصه" (1).

وموضوع المعتقدات الشعبية وعلاقتها بالنص الديني، من المواضيع التي تتطلب رسدا لوجه نظر الفاعل الاجتماعي، وانطلاقا من مقارنة "غيرتز" التي أوردناها في الفصل الأول للدراسة، حيث يرى أن على الباحث أن يعتمد على "الوصف المكثف" للفعل الذي يسعى من خلاله إلى رصد وجهة نظر الفاعل نفسه²، فإننا نرى أن المنهج الوصفي هو الذي يلاءم حسب رأينا موضوع البحث، لأننا اعتمدنا على وصف المعتقدات الشعبية السائدة في مجتمع البحث ووصف الخلفيات التي تقف وراء تشكلها .

ويعتمد المنهج الوصفي على دراسة الظواهر كما توجد في الواقع، وصفا دقيقا كفييا وكميا، كما اعتمدنا على عرض البيانات الميدانية في جداول بسيطة ومركبة وذلك من

(1): عمار بوحوش، مرجع سابق، ص : 102 .

2 انظر الفصل الأول، ص : 18.

أجل تحليلها وتفسير مدلولاتها، مستعينين في ذلك بالنسب المئوية كوصف كمي للبيانات.

3-أداة الدراسة:

تمثل أداة جمع البيانات الميدانية نقطة التلاقي بين البناء المفهومي لمشكلة البحث من جهة، والواقع المراد دراسته من جهة أخرى، وتستمد وجودها من كونها تسمح لمستخدمها بجمع المعلومات الضرورية من الميدان لحل مشكلة البحث.

وفي هذه الدراسة تم استخدام استبيان يتكون من 60 سؤالاً تنوعت بين المغلق والمفتوح ونصف المغلق.

4- المجال المكاني للدراسة :

1.4. التعريف بمكان الدراسة :

1.1.4 الموقع الجغرافي لولاية الجلفة:

الجلفة هي ولاية سهبية تقع على بعد 300 كم جنوب العاصمة، حيث توجد فيما بين خطي الطول 2° و 5° شرقاً، وبين خطي العرض 33° و 35° شمالاً. يحدها:

- من الشمال ولاية المدية و تيسمسيلت.
- من الشمال الغربي ولاية تيارت.
- من الجنوب الغربي ولاية الأغواط
- من الشرق ولاية المسيلة و بسكرة.
- من الجنوب الشرقي ولاية الوادي.

- و جنوبا ولاية غرداية و ورقلة.

تتميز ولاية الجلفة بشساعة إقليمها حيث تبلغ مساحتها 32.256,35 كم² أي بما يمثل % 1,06 من المساحة الكلية للبلاد.

أصبحت ولاية بموجب التقسيم الإداري لعام 1974 وهي تتكون حاليا من 36 بلدية مجمعة في 12 دائرة.

2.1.4 سكان الولاية:

ينتسب سكان الولاية إلى قبيلة سيدي نايل وقد جاورهم فيها كل من العبازيز، السحاري، أولاد بن عليّة، أولاد بخيتة، أولاد سيدي يونس، بنو مايدة، وأولاد سيد احمد، وأولاد زيد، اهل دمد، الطيايية، المويعدات الزناخرة وأولاد جفال، وأولاد سيدي سعيد، وأولاد سيدي عيسى وأهل زينة ، وأولاد رحمان . وغيرهم¹

كما عرفت ساكنة الجلفة تطورا سكانيا هّاما بعد أن أصبحت ولاية عام 1974 خصوصا بعد الستينيات بحيث تضاعف التعداد السكاني للجلفة بحوالي 4.5 % بالنظر لعام 1966 حيث كان عدد السكان آنذاك 241.849 ثم ليبلغ في 2008 العدد 10 090 578 نسمة، إنّ هذا التطور الكبير مرّته إلى الخصوبة المعوّ عنها بنسب المواليد و كذا إلى عامل الموقع الجغرافي الهام حيث ما فتئت الجلفة تجذب و تستقطب

¹ بن الهدار الميلود الأمين قويسم ، موسوعة التحقيق المتكامل في نبذة من مناقب و عادات و قيم و تراث أجداد العروش الأوائل، ج 3 ، ط 1 ، دار أسامة ، 2006 ، ص ص 12-13.

السكان إليها و هذا لما عرفته من إزدهار في الحركة التجارية و المحفزات الخدمائية الأخرى المغربية.

وشهدت الولاية حركة هجرة داخلية وخارجية كثيفة، أين تصاعد انتقال ساكنة الريف صوب المناطق الحضرية منذ إحصاء 1996 و 1997 إلى غاية 2000، بسبب ضعف التجهيز الاجتماعي الثقافي الذي ضاعف من حنّته ظرف أمني

هذا و تصفّ الجلفة الآن كرابع ولاية على المستوى الوطني من حيث التعداد السكاني (10 090 578 نسمة) بتعداد 561 332 ذكرا و 529 246 أنثى و بكثافة سكانية

تقّر ب: 34,71 ساكنا في الكم² و بمتوسط معّل نمو سكاني بلغ نسبة % 3,2 فيما بين

سنوات 1966 و 2008 وفق الإحصاء السكاني لعام 2008.

2.4 أسباب اختيار مكان الدراسة

أجريت الدراسة الميدانية بولاية الجلفة حيث ينتمي الباحث وحيث يقطن، ذلك أن شرط المعاشة والاحتكاك بأفراد المجتمع المبحوث يعد من الأمور المهمة في قضية اختيار مجتمع البحث، مما سيتيح للباحث الاتصال بأكبر عدد من أفراد المجتمع المبحوث، وفي هذا الإطار يقول الأستاذ محمد الجوهري: (يخضع الباحث في اختياره للمنطقة التي سيجري عليها بحثه لإنتمائه لذلك المجتمع أو معاشته له معاشة وثيقة)¹.

حيث أن هكذا نوع من الدراسات تتطلب قضاء فترة زمنية طويلة بين أفراد مجتمع

1 محمد الجوهري، علم الفلكلور - دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية -، ج1، دار المعارف: القاهرة، 1975، ص: 355.

البحث، بما يمكنه من الذوبان في مجتمع الدراسة، وقد قدر بعض الدارسين هذه الفترة الزمنية بعام، حيث يقول محمد حسن غامري (على الباحث أن يقضي فترة زمنية قد تصل إلى عام، يعيش خلالها في مجتمع ما، يلاحظ عادات الناس وسلوكهم ويتحدث معهم، ومن خلال الملاحظة والمعايشة يقوم بوصف أشكال كثيرة من السلوك المألوف والتفكير للجماعة التي يدرسها)¹.

5. المجال الزمني للدراسة :

وتم فيه التعرف على مجتمع البحث، وتطبيق الاستمارة الأولية على مجموعة صغيرة من مجتمع البحث قدرت بـ 20 فرداً، وقد دامت هذه المرحلة من بداية سبتمبر 2014 إلى نهاية أكتوبر 2014، وقد ساعدتنا هذه الدراسة على ضبط الاستمارة النهائية، من حيث الصياغة، حيث تم إعادة صياغة البعض، كما تم إلغاء بعض الأسئلة واستبدالها بأخرى.

- مرحلة تطبيق استمارة البحث في شكلها النهائي: ودامت من 01 ديسمبر 2014 إلى 15 ديسمبر 2015 هي المرحلة التي تم فيها توزيع الاستمارة واستردادها، هذه المعطيات تم تحليلها ومناقشة نتائجها في الفصل السابع من هذه الدراسة .

¹ محمد حسن غامري، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ص : 26.

6. المجال البشري للدراسة :

يقدر عدد سكان ولاية الجلفة بأكثر من مليون ساكن وقد تم اختيار العينة وفق الاعتبارات التالية :

بما أنه من الصعب على الباحث أن يتصل بكل أفراد مجتمع البحث لكي يطرح عليهم الأسئلة ويحصل منهم على أجوبة، فإنه لا مفر من الالتجاء إلى أسلوب أخذ العينات التي تمثل المجتمع الأصلي⁽¹⁾.

تم أخذ عينة البحث وفق الاعتبارات التالية:

بما أن عدد سكان الولاية يتجاوز المليون ساكن فإننا طبقنا معادلة (ريتشارد جيجر) لتحديد حجم العينة²، حيث المعادلة هي :

$$n = \frac{[(z/d)^2 \times (0.5)^2]}{(1 + 1/N[(z/d) \times (0.50)^2 - 1])}$$

حيث أن : حجم العينة n، N حجم المجتمع، Z الدرجة المعيارية المقابلة لمستوى الدلالة 0.95 ويساوي 1.96، d نسبة الخطأ.

من خلال تطبيق المعادلة المذكورة ، وجدنا أن حجم العينة يساوي 384 مفردة، تم تقسيمها على 12 دائرة هي مجموع دوائر الولاية، وذلك بتوزيعها بصورة عشوائية على المبحوثين وجمعها، حيث تم توزيع 32 استمارة على كل دائرة، واسترجعنا منها 380 استمارة.

(1) عمار بوحوش، مرجع سابق ، ص:64.

² شكيب بشماني، دراسة تحليلية مقارنة للصيغ المستخدمة في حساب حجم العينة العشوائية، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة العلوم الاقتصادية والقانونية، العدد 05، المجلد 36، 2014، ص: 90.

6. خصائص عينة الدراسة :

يبين الجدول رقم (01) خصائص عينة الدراسة وفيما يلي أهمها :

جدول رقم (01) التكرارات والنسب المئوية لخصائص عينة الدراسة

المتغير	الفئات	التكرار	النسبة المئوية %
الجنس	ذكر	250	65.79
	أنثى	130	31.21
العمر	20 - 30 سنة	87	22.89
	31 - 40 سنة	160	42.11
	41 - 50 سنة	64	16.84
	أكثر من 51 سنة	69	18.15
الحالة الاجتماعية	متزوج (ة)	218	57.37
	غير متزوج (ة)	145	38.16
	أرمل (ة)	17	04.47
المستوى الدراسي	أمي	53	13.95
	ابتدائي	48	12.63
	متوسط	94	24.74
	ثانوي	57	15.00
	جامعي	128	33.68
الحالة المهنية	يمارس عملا ثابتا	136	35.79
	يمارس عملا مؤقتا	128	33.68
	بدون عمل	116	30.53

الجنس : يتبين من خلال الجدول رقم (01) أن معظم أفراد عينة الدراسة (65.79%) هم من الذكور.

العمر : معظم أفراد عينة الدراسة (42.11%) هم من الفئة العمرية (31-40 سنة) يليها الفئة العمرية (20-30 سنة) ، حيث شكلت (22.89 %) ، كما شكلت الفئة العمرية (أكبر من 51 سنة) ما نسبته (18.15 %) من عينة الدراسة، في حين كان (16.84 %) من أفراد عينة الدراسة من الفئة العمرية (41-51 سنة) .

الحالة الاجتماعية : (57.37 %) من أفراد عينة الدراسة هم من المتزوجين.

المستوى الدراسي : شكلت نسبة الجامعيين (33.68 %) يليها من لديهم مستوى التعليم المتوسط بنسبة قدرها (24.74 %)، في حين شكلت نسبة من لديهم مستوى التعليم الثانوي 15.00 % أما من هم بدون مستوى تعليمي فكانت نسبتهم (15.00%)، وأخيرا فئة من لديهم مستوى التعليم الابتدائي (12.63%).

الحالة المهنية : شكلت نسبة الذين يمارسون عملا ثابتا (35.79 %) ، بينما كانت نسبة من يمارسون عملا مؤقتا (33.68 %)، في حين جاءت نسبة الذين بدون عمل كالتالي (30.53%).

8. المعالجة الإحصائية للدراسة :

للإجابة عن أسئلة الدراسة ولغايات التحقق من فرضياتها ، تم استخدام أساليب :

- التكرارات والنسب المئوية لوصف خصائص عينة الدراسة .

الفصل السابع

عرض النتائج ومناقشتها

عرض نتائج الاستبيان والتعليق عليها :الجدول 02 : يبين نسبة إعتقاد أفراد العينة بوجود الأولياء الصالحين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
85.26	324	نعم
03.58	12	لا
11.58	44	لا أدري
100	380	المجموع

من خلال نتائج الجدول رقم 02 ، نلاحظ أن 324 مفردة، أي 85.26 % من مجموع المبحوثين يعتقدون بوجود الأولياء الصالحين، بالمقابل نجد أن 44 مفردة أي ما نسبته 11.58% صرحوا بأنهم لا يدرون أو بدون موقف في قضية وجود الأولياء الصالحين، في حين نجد أن 12 مفردة أي 03.58 % قالوا بأنهم لا يعتقدون بوجود الأولياء الصالحين.

هذا يدل على أن أكثر أفراد العينة تعتقد بوجود الأولياء الصالحين، و هذا التصريح يمهد لما بعده من الإجابات ،حيث ستجعلنا هذه النسبة المعتبرة من المجيبين بنعم نبحث عن خلفيات هذا الاعتقاد،وسر انتشاره بين عدد كبير من أفراد المجتمع .

جدول 03 : يوضح العلاقة بين العمر والإيمان بوجود الأولياء الصالحين

المجموع		لا أدري		لا		نعم		الإيمان بوجود الأولياء العمر
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
100	87	26.44	23	08.04	07	65.52	57	30-20
100	160	10.00	16	00.63	01	89.37	143	40-31
100	64	06.25	04	01.56	01	92.19	59	50-41
100	69	01.45	01	04.35	03	94.20	65	أكبر من 50
100	380	11.58	44	03.16	12	85.26	324	المجموع

يتبين من خلال المجموع العام أن ما نسبته 85.26% يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين، بينما على العكس من ذلك 03.16% لا يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين، في حين يجيب 11.58% بلا أدري.

وبإدخال متغير العمر تتوزع إجابات المبحوثين كالاتي :

• 94.20 % من الذين تفوق أعمارهم الـ 50 عاما أكدوا أنهم يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين.

• 92.19% من الذين تتراوح أعمارهم بين [41-50] أكدوا أنهم يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين.

• 89.37% من الذين تتراوح أعمارهم بين [31-40] أكدوا أنهم يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين.

- 65.52% من الذين تتراوح أعمارهم بين [20-30] أكدوا أنهم يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين.

نلاحظ أن هناك علاقة طردية بين العمر ونسبة الإيمان بوجود الأولياء الصالحين، فكلما كان العمر كبيراً كلما كانت نسبة الإيمان بوجود الأولياء الصالحين كبيرة، والعكس صحيح.

من خلال ما جاء في الجانب النظري وجدنا أن من خصائص المعتقد الشعبي أنه شأن جمعي بالضرورة، حيث تعمل عقول الجماعة على صياغته، كما تعمل الأجيال المتلاحقة على صقله، ونتيجة الجدول الحالي تبين لنا تراجع نسبة الإيمان في وجود الأولياء الصالحين لدى الأجيال الصغيرة نسبياً، وهذه النتيجة الأولية تتوافق مع ما توصلت إليه الباحثة "خالدي هدى ياسمين" في دراستها الموسومة ((القيم الثقافية للمجتمع النابلي بين الجيل الثاني والجيل الثالث - دراسة ميدانية بولاية الجلفة))، حيث توصلت إلى أن الجيل الجديد من الشباب النابلي يعمل على إنتاج قيم ثقافية جديدة لا تتوافق مع الإرث الثقافي للنوابل، كما أنه في نظر الأبناء الشباب لم تعد الإعتبارات التي بنيت على أساس المسلمات الثقافية المجتمعية السابقة مطروحة عندهم بل أصبح هناك مرجعية دينية جديدة، وما قبلها يعتبر في نظرهم أفكاراً "رجعية"¹. وهذا الطرح يبين قدرة الأفراد على تعلم خيارات بديلة لما هو شائع وذلك لصالح تعويضات وتفسيرات جديدة ومغايرة، وأن الميولات والخيارات تتبدل تبعاً لتبدل ظروف الحياة بفعل التربية أو بفعل التلاحق بين الثقافات... إلخ.

1 انظر الفصل الأول، ص: 33.

جدول 04 : يوضح العلاقة بين المستوى التعليمي والإيمان بالأولياء الصالحين

المجموع		لا أدري		لا		نعم		الإيمان بوجود الأولياء المستوى التعليمي
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
100	53	01.89	01	00	00	98.11	52	أمي
100	48	06.25	03	00	00	93.75	45	ابتدائي
100	94	05.32	05	01.06	01	93.62	88	متوسط
100	57	21.06	12	05.26	03	73.68	42	ثانوي
100	128	17.97	23	06.25	08	75.78	97	جامعي
100	380	11.58	44	03.16	12	85.26	324	المجموع

يتبين من خلال المجموع العام أن ما نسبته 85.26% يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين، بينما على العكس من ذلك 03.16% لا يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين، في حين يجيب 11.58% بلا أدري.

وبإدخال متغير المستوى التعليمي تتوزع إجابات المبحوثين كالتالي :

• 98.11% من الذين هم بدون مستوى تعليمي أكدوا أنهم يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين.

• 93.75% من الذين لديهم مستوى التعليم الابتدائي أكدوا أنهم يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين.

• 93.62% من الذين لديهم مستوى التعليم المتوسط أكدوا أنهم يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين.

• 75.78% من الذين لديهم مستوى التعليم الجامعي أكدوا أنهم يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين.

• 73.68% من الذين لديهم مستوى التعليم الثانوي أكدوا أنهم يؤمنون بوجود الأولياء الصالحين.

نلاحظ أن هناك علاقة عكسية بين المستوى التعليمي ونسبة الإيمان بوجود الأولياء الصالحين، فكلما كان زاد المستوى التعليمي كلما قلت نسبة الإيمان بوجود الأولياء الصالحين كبيرة، والعكس صحيح.

لكن بيانات هذا الجدول والنسب المرتفعة لدرجة الإيمان بوجود الأولياء الصالحين، توضح أن هذا المعتقد متأصل بقوة في بنية الوعي الثقافي الشعبي وحتى النخبوي، أما هذه الفروقات الموجودة فهي تؤكد ما جاء في الجانب النظري في كون المعتقدات الشعبية عندها حساسية للتمدين، والتي يعتبر المستوى التعليمي أحد مؤشراتهما، حيث يقول بوريك (Borhek) و كورتيس (Curtis) أن التمدين يمارس أثرا تدميريا على المعتقدات الجماعية، لأنه يعزل الأفراد عن بعضهم البعض،¹ وهو ما ظهر من خلال المنحى التنازلي في نسبة الإيمان بوجود الأولياء الصالحين مقارنة بالمستوى التعليمي.

1 انظر الفصل الرابع، ص: 112.

الجدول رقم 05: يبين موقف الإسلام من ظاهرة الأولياء الصالحين حسب رأي العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
85.26	324	نعم يعترف بوجود الأولياء الصالحين
03.58	12	لا يعترف بوجودهم
11.58	44	لا أدري
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 05 أن 324 مفردة ترى بأن الدين الإسلامي يعترف بوجود الأولياء الصالحين أي 85.26% ، كذلك نجد أن 44 مفردة أي ما نسبته 11.58 % لا تدري ما موقف الإسلام من هذه الظاهرة، أما 12 مفردة أو 03.58% فتري أن الدين الإسلامي لا يعترف بوجود ظاهرة الأولياء الصالحين .

استدعاء المستجوبين لبعض الآيات والأحاديث (وإن بالمعنى) في أكثر الحالات للتدليل على أن الإسلام يقر بوجود الأولياء ،يجعلنا نستشف بداية أن هناك بعدا دينيا في قضية الأولياء الصالحين .

بينما يرى 03.58 من مجموع المبحوثين أن الدين الإسلامي لا يعترف بوجود ظاهرة الأولياء الصالحين، وهم في هذا النفي إنما يؤكدون على وجود شريحة تقرأ النصوص الدينية بطريقة مخالفة لما هو شائع مجتمعا.

في حين توقف 11.58 % من مجموع المبحوثين، يضعهم في خانة المترددين في الخروج برأي حول هذه الظاهرة ،فهي إما لا تزال من المواضيع الطابو التي لم يجروا بعد على الخروج

فيها برأي مخالف للمجتمع ولضميره الجمعي، أو أن المبحوث لم يقع ضمن الظروف التي تجعله يفكر في هذه القضية أصلاً و مدى مشروعيتها الدينية.

من خلال ما سبق نجد أن إجابات أغلبية المبحوثين تتوافق مع ما ورد في الجانب النظري حول هذه الظاهرة، حيث وجدنا أن الولي اسم من أسماء الله الحسنى، و أن الإنسان الصالح التقى ولي الله تعالى، كما أن الله تعالى وليه بنص الآية : ((الله ولي الذين آمنوا)) وقد دخلوا في كنف الله فهم محميون من كل مكروه إذ يقول تعالى (ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون...)¹ ، والإيمان بوجودهم من أصول السنة حتى أن المسلم في التشهد في كل صلاة يقول: " السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين " فوجودهم ثابت دينياً كما هو ملاحظ.

1 انظر الفصل الخامس، ص: 145.

الجدول رقم 06 : يبين حالة الأولياء الصالحين حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
41.84	159	من الأحياء
09.21	35	من الأموات
34.21	130	من الإثنين
14.74	56	بدون جواب
100	380	المجموع

أعطيت للمبحوثين ثلاثة بدائل أو خيارات ، فكانت إجابات المبحوثين كالتالي :

- 159 مفردة أي 41.84 % من مجموع المبحوثين ترى بأن الأولياء الصالحين يكونون من الأحياء.
 - 35 مفردة أي 09.21 % ترى أن الولي الصالح يكون من الأموات .
 - 130 مفردة أي 34.21 % ترى أن هناك من الأولياء الصالحين من هو من الأموات، وفيهم من هو من الأحياء.
 - 56 مفردة أي 14.74 % بقيت بدون جواب ، أو بدون موقف في هذه القضية.
- من خلال الأرقام الواردة أعلاه نجد أن هذه من بين الأمور الخلافية بين المعتقدين في وجود الأولياء، فقضية وجود الولي أمر محسوم بالنسبة إليهم، لكن صفة الوجود هذه كيف تكون ؟ وكيف يتمثلها المعتقد ، هذا موطن الخلاف والتجاذب بين مختلف الأطراف، ففي الوقت الذي تميل آراء أغلبية المعتقدين إلى أن الولي يجب أن يكون حيا، نرى نسبة مهمة تعتبر أن الأولياء الصالحين هم من الأموات ، فزمن البركة والأولياء والربوطية قد ولى وماغاد في زماننا هذا ولي

حقيقي (يصرح عدد من المبحوثين) ،بينما تقف نسبة معتبرة موقفا وسطا بين الموقفين فظاهرة الولي الصالح لا ترتبط بحياة الشخص الولي ولا بموته،بل لها اعتبارات أخرى ،لذلك فهناك أولياء صالحون أموات وآخرون أحياء ،فهم لا يخلوا منهم زمان إلى قيام الساعة (يصرح عدد آخر من المبحوثين)،وتؤكد عينة البدون رأي في هذه القضية على موقفها من خلال هذا السؤال أيضا .

بالرجوع إلى الجانب النظري للأطروحة نجد أن اجابات المبحوثين لا تخرج عن ما ورد فيه،حيث حالة الأولياء الصالحين ترتبط بالمنافع الحاصلة بسببهم ،فهم من الأحياء حين يحسنون للآخرين بما يستطيعونه من بذل للمال والمساعدة والدعاء،واختلفوا في حالة الولي بعد موته أو ما سميناه في الجانب النظري الوسيلة الرابعة (التوسل بالولي الصالح بعد موته) ،حيث وجدنا أن أصحاب هذا الرأي يعتقدون أن موت الإنسان لا يعني فناءه، وليس هو نهاية الحياة، بل هو نافذة لحياة جديدة. وهذا ما تثبته بعض آيات القرآن التي تصرح على بقاء الأرواح بعد انفصالها عن الجسد بفعل الموت،كما يجيز القرآن الاتصال بعالم الأرواح، فهناك آيات عديدة تؤكد بأن صلة الانسان بالقدامى باقية، ولم تنقطع هذه العلاقة لحد الآن مثل سلام القرآن الكريم على الأنبياء،وتحيتنا للنبي صلى الله عليه و سلم في التشهد، فإذا كانت علاقتنا وصلتنا مقطوعة مع النبي فما معنى تحية كهذه وبشكل المخاطبة،إضافة إلى الأحاديث الصحيحة التي رواها المحدثون، وهي تجيز صحة الاستعانة بأولياء الله بعد موتهم.¹

هذا الرأي يتوافق مع نظرية المذهب الحوي حيث بقاء أرواح الموتى هو محور هذه النظرية.ورؤية الرائي لأرواح الموتى في الحقيقة أو في المنام دليل على بقاء أرواح الموتى

1 أنظر الفصل الخامس،ص ص : 157-163.

واستمرار اتصالها بالأحياء وتمكنها من نفعهم وضرهم ويقتضي هذا الأمر التقرب إليها لتجنب أذاها واستدرار عطفها.¹

الجدول رقم 07: يبين من يمكن أن يكون وليا صالحا حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
77.89	296	بعض الأشخاص فقط
07.37	28	يمكن لأي شخص إدراكها
14.74	56	بدون جواب
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 07 أن 296 مفردة ترى بأن بعض الأشخاص فقط هم من يمكنهم أن يكونوا أولياء صالحين أي 77.89% ، كذلك نجد أن 56 مفردة أي ما نسبته 14.74 % لا تجيب على هذا السؤال، أما 28 مفردة أو 07.37% فترى أن بلوغ مرتبة الولي الصالح هي متاح إدراكها لأي شخص .

من خلال البيانات الإحصائية المبينة في الجدول نرى أن أغلب المبحوثين ،يقصرون فئة الأولياء الصالحين على بعض الأفراد دون غيرهم من أفراد المجتمع،وهذا لاعتبارات يبينها المستجوبون في جوابهم عن السؤال الموالي .

¹ عبد الله دراز ، مرجع سابق ، ص 133.

بينما يرى 07.37 % من مجموع المبحوثين أن مرتبة الولي الصالح، لا يختص بها أفراد دون غيرهم، فهي متاحة لمن أراد بشروط إن اتبعها الفرد العادي يصبح ولياً من أولياء الله الصالحين.

بالرجوع إلى الجانب النظري نجد أن هناك تقاربا بين ما يعتقد المبحوثين حول جزئية من يمكنه أن يكون ولياً، وما تورد النصوص الدينية في هذا السياق، قال تعالى : ﴿ فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ﴾ سورة طه 123. وتتعدد صورة الولي الصالح في المخيال الشعبي، فهناك الصلحاء بالولادة كأولاد النبي، والصلحاء بالأعمال الصالحة من معرفة وسلوكات صحيحة وكرم واستقامة، وهناك أيضا الصلحاء بالحمق وهم البلهاء والمجازيب والبهاليل ومن يقومون بتصرفات غريبة ينظر إليهم بكثير من الاحترام الشعبي.¹

1 انظر الفصل الرابع، ص ص : 124-125.

الجدول رقم 08 : يبين مصادر صفات الولي الصالح حسب رأي العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
32.62	124	عن طريق الوراثة
34.74	132	عن طريق العبادة
17.90	68	صدفة
14.74	56	بدون جواب
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 08 أن 124 مفردة ترى بأن الولي الصالح صفة ومكانة تكتسب عن طريق الوراثة أي 32.62 %، في حين نجد أن 132 مفردة أي ما نسبته 34.74% ترى بأن الوصول إلى مكانة الولي الصالح تكون عن طريق ممارسة العبادات، أما 68 مفردة أي 17.90% فتري أن بلوغ مرتبة الولي الصالح تأتي صدفة .ويقف 56 مستجوب أي 14.74 % بدون جواب حول هذه القضية.

من خلال معطيات الجدول نلاحظ بأن 34.74%، ترى بأن الوصول إلى مرتبة الولي الصالح إنما تكون بتكثيف العبادات ،فهو الطريق الموصل إلى هذه الدرجة .

بينما يرى 32.62% من مجموع المبحوثين أن درجة الولاية تكتسب عن طريق الوراثة ،إما من عائلة مشهود لها بأنها عائلة صالحين فيتوارث أبنائها هذه الصفة، وإما من شيخ صالح يورثها أحد طلبته أو مريديه.

في حين يتجه 17.90% من المبحوثين إلى أن الوصول إلى درجة الولي الصالح قد تأتي صدفة، بدون تخطيط مسبق ولا إرث ولا عطية، حتى أن حامل هذه الصفة قد لا يدركها إلا حين يقع في مواقف معينة .

إن التقارب بين الآراء (التعامل مع السؤال) بالنسبة لصفتي الوراثة والعبادة للمبحوثين لا يحسم الاستنتاج في مصادر اكتساب صفة الولي، مما يفتح بابا للبحث، وهذا الذي يتناسب مع النص الديني الذي هو الآخر غير حاسم في هذه القضية .

الجدول رقم 09 : يبين نسبة زيارة أفراد العينة لمقامات الأولياء الصالحين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
88.95	338	نعم
11.05	42	لا
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 09 أن 338 مفردة سبق وأن زارت مقاما لأحد الأولياء الصالحين أي 88.95 %، في حين نجد أن 42 مفردة أي ما نسبته 11.05 % لم يسبق لها أن زارت مقاما لأحد الأولياء الصالحين.

هذه النسبة المرتفعة من الزائرين لمقامات الأولياء الصالحين، يجعلنا نبحث عن السبب الكامن وراء ذلك، وهو ما سنحاول الإجابة عليه في الجداول الموالية، حيث نضع اعتبارات ومؤشرات قد تساعدنا على فهم سبب ارتفاع نسبة الزائرين للمقامات، وهذه المؤشرات هي :

- انتشار المقامات في المنطقة كمعيار يدل على سبب ارتفاع عدد الزائرين .

- موقف الدين الإسلامي من هذه الظاهرة.

- الفوائد المتوقعة أو المجربة للزيارة .

- أبعاد غير دينية (سياحة، تقليد، فضول، ..إلخ).

بينما نجد أن 11.05 % من مجموع المبحوثين تقول بأنه لم يسبق لها زيارة مقامات لأولياء صالحين، وهذا يجعلنا نتساءل أيضا عن السبب وراء ذلك، هل هو ديني أو أسري أو شخصي أو ماذا؟ وضمن هذا السياق الجداول الموالية تعطي مؤشرات حول أسباب التفاوت في إجابات المبحوثين ومرجعيتها التي تختلف حسب المؤشرات المذكورة آنفا.

الجدول رقم 10 : يبين نسبة إقامة وحدات أو ولاءم لتكريم أحد الأولياء بالمنطقة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
57.90	220	نعم
31.05	118	لا
11.05	42	لا أدري
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 10 أن 220 مفردة يصرحون أن هناك وحدات وولائم تقام في منطقتهم تكريما لأحد الأولياء الصالحين أي 57.90 %، في حين نجد أن 118 مفردة أي ما نسبته 31.05 % تقول بأنه لا توجد وحدات لتكريم أحد الأولياء الصالحين بمنطقتهم. أما 42 مفردة أي ما نسبته 11.05 % لا علم لها بوجود وحدات أو ولاءم لتكريم الأولياء في منطقتهم.

تمثل ظاهرة إقامة الوعدات لتكريم الأولياء من العناصر الثقافية القديمة التي عرفها الإنسان،¹ وهذه الظاهرة لا زالت موجودة في المجتمع الجلفاوي محل البحث، والتي يحرص على استبقاءها، حيث يشهد كل عام العديد من الوعدات وفي مختلف بلديات الولاية .

بالعودة إلى الجدول رقم 09 يمكن القول من خلال بيانات الجدول الحالي أن زيارة مقامات الأولياء قد ترجع إلى تواتر إقامة مثل هكذا تظاهرات ومشاهد في المنطقة، أو لقربها من محل إقامة الزائر.

غير أننا بالمقابل ومن خلال بيانات الجدول الحالي أيضا نجد أن هناك من يحرص على الزيارة على الرغم من بعدها عن مقر إقامته، وهو ما يدل على وجود دافع غير مؤشر التواتر والانتشار والقرب، وقد يكون للعامل الديني البعد الأكبر في ذلك.

¹ أوردنا في الفصل الرابع أن ظاهرة إقامة احتفالات شعبية عند أضرحة الأبطال وتقديم القرابين إليها كان موجودا في الحضارة الاغريقية.

الجدول رقم 11 : يبين نسبة حضور أفراد العينة للوحدات المقامة لأولياء المنطقة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
57.73	127	نعم
42.27	93	لا
100	220	المجموع

يبين الجدول رقم 11 أن 127 مفردة يصرحون أنهم حضروا للوحدات والوحدات التي تقام في منطقتهم تكريماً لأحد الأولياء الصالحين أي 57.73 %، في حين نجد أن 93 مفردة أي ما نسبته 42.27 % تقول بأنها لم تحضر وحدات لتكريم أحد الأولياء الصالحين بمنطقتهم.

نحن هنا أمام عينة تتمسك بالزيارة وهذا يدل على الطابع القصدي للزيارة، حيث ورغم البعد، يحرص هؤلاء على زيارة مقامات أخرى خارج منطقتهم، وهو ما يجعل من عامل الجغرافيا والمنطقة لا يقف حائلاً بينهم وبين الزيارة، بعكس الفئة التي تقول نعم والتي تلتزم بزيارة الوحدات المقامة بالمنطقة، وهنا قد يكون سبب الزيارة نتيجة عوامل (أسرية أو شخصية أو مناطقية) . ويمكن إضافة هذه الفئة إلى الفئة الناتجة عن الجدول الذي قبله (الجدول رقم 10) ، بما يرجح فرضية البعد الديني الكامن وراء زيارة الأولياء والمقامات الدينية.

الجدول رقم 12 : يبين عدد مقامات الأولياء بالمنطقة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
06.84	26	ولي واحد
82.10	312	أكثر من ولي
04.48	17	لا يوجد
06.58	25	لا أدري
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 12 أن 312 مفردة يصرحون أن هناك أكثر من ولي في منطقتهم أي 82.10 %، في حين نجد أن 26 مفردة أي ما نسبته 06.84 % تقول بأنه يوجد مقام ولي واحد بمنطقتهم. أما 25 مفردة أي ما نسبته 06.58 % لا علم لها بوجود مقامات من عدمه للأولياء الصالحين في منطقتهم، في حين تنفي 17 مفردة أي ما نسبته 04.48 % تماما وجود مقامات في منطقتهم.

كنتيجة على الهامش وأولية يمكن أن نقول، كلما زادت المقامات الدينية في منطقة ما كلما زادت نسبة الزيارة، وهو ما دلت عليه النسبة المستخلصة من الجدول رقم 09، ومن خلال الجانب النظري أشرنا أيضا إلى أن الجلفة ولاية تتميز بانتشار القباب ومزارات الأولياء على مجمل مساحتها، أي أن لكل ولي صالح مجال جغرافي محدد وحيز مقدس فالأمكنة وفق هذا السياق غير متجانسة بالنسبة للإنسان المتدين، يوجد أجزاء من المكان مختلفة نوعيا عن بعضها. وهو ما

أكده القرآن في قصة موسى عليه السلام حين قال الله له اخلع نعليك لأن المكان الذي توجد فيه هو أرض مقدسة.

وفي إطار السياق التدريجي للأسئلة، محتوى هذا السؤال يشكل حلقة وصل مهمة بين السؤال السابق والمؤشر الذي اعتمدها في تحليلنا للجدول رقم 09، والسؤال الذي يلي هذا الأخير، فهو يلعب دور سؤال استطلاعي يمكننا من تحضير المبحوث للإجابة على الأسئلة اللاحقة، حيث عدد الأولياء متجذر في المشهد العام للمنطقة والذي قد يكون ذو بعد ديني أو اجتماعي.¹ أين يرتبط كل عرش في منطقة الجلفة بصالح ما، من خلال تسميتهم أولاد سيدي فلان.²

الجدول رقم 13 : يبين تفاوت درجة النفع والبركة بين أولياء المنطقة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
77.37	294	نعم
03.95	15	لا
0.79	03	لا أدري
17.89	68	بدون جواب
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 13 أن 294 مفردة أي ما نسبته 77.37 % يصرحون أن هناك تفاوتاً في درجة النفع والبركة بين أولياء منطقتهم، في حين نجد أن 68 مفردة أي ما نسبته 17.89 %

1 ألحقت بمقامات الأولياء زوايا لتحفيظ القرآن الكريم، وصارت محجا لطلبة العلم الشرعي، ولزيارة المريدين التي لا تتقطع على مدار السنة، وهي تتوزع على مساحة الولاية .

2 انظر الفصل الخامس، ص:150.

تقف بدون جواب في هذه القضية. أما 15 مفردة أي ما نسبته 03.95 % فهي تنفي فكرة التفاوت بين الأولياء في النفع والبركة، ويرى 03 من عناصر العينة أي ما نسبته 00.79% أنهم لا يدرون عن فكرة التفاوت شيئاً لذا يكتفون بالجواب لا أدري.

تبعا لنتائج الجدول فإنه يظهر جليا وجود تفاوت في درجة النفع والبركة بين أولياء المنطقة، مما يؤكد توقع فائدة حسية أو معنوية للزيارة، بناء على تجارب سابقة شخصية أو تجارب الآخرين. وهذا ما يؤكد فعالية المؤشر الذي اعتمدها في تحليلنا للجدول رقم 09.

الجدول رقم 14 : يبين فوائد زيارة مقام الولي الصالح حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
81.32	309	نعم
03.42	13	لا
15.26	58	لا أدري
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 14 أن 309 مفردة أي 81.32 % يصرحون أن لزيارة الأولياء فوائد مجرية، في حين نجد أن 58 مفردة أي ما نسبته 15.26 % ترى بأنها لا تدري عن الموضوع شيئاً. أما 13 مفردة أي ما نسبته 03.42 % تنفي تماما أن تكون لزيارة الأولياء فوائد مجرية.

من خلال معطيات البحث الميداني وجدنا أن هناك أسباب رئيسية تدفع إلى زيارة مقامات الأولياء، فمعظم مقامات الأولياء الصالحين لها بعد وظيفي عندهم، وهم الأغلبية في العينة وقد

تتراوح الوظيفة من طلب العون من الولي، ووصلة الأقارب، والحفاظ على تماسك الجماعة من خلال فض النزاعات ورأب الخلافات إلى طلب الشفاء من الأمراض المستعصية، كالعقم وعدم إنجاب الذكور أو المس من الجن أو من عمل سحري .

والحكايات في هذا الإطار كثيرة جدا عن كرامات الأولياء وقدرتهم العجبية على تلبية طلبات مريديهم وقاصديهم بنية صادقة، وقد أورد أحد أئمة المنطقة في كتابه قصيدة لسيدي إبراهيم التازي ضمنها فوائد زيارة الأولياء (وفي زيارة الأولياء أحياء وأمواتا أسرار ومنافع ضمنها الشيخ سيدي ابراهيم التازي قدس الله سره، وهذه نخب منها :

زيارة أرباب التقى مرهم يبيري *** ومفتاح أبواب الهداية والخير

وتحدث في القلب الخلي إرادة *** وتشرح صدرا ضاق من سعة الوزر

...إلى أن يقول :

فزر وتأدب بعد تصحيح نية *** تأدب مملوك مع المالك الحر).¹

بينما يرى المجيبون بلا، أن زيارة المقامات مجرد مخلفات وبقايا ثقافية، وهي لا وظيفة لها بالنسبة إليهم .

من هنا نلاحظ أن أهم الأسباب التي تدفع إلى زيارة المقامات هو الفائدة التي يرتجوها الزائر، فتفاوت النفع والبركة للولي ترتبط بالنفع الملموس الذي يحدده الزائر حيث انه كل ما أذيعت القوى الخارقة والنفعية للولي كلما كثر عديد مريديه، أملا في فوائد حسية كثيرة.

1 انظر كتاب، عبد القادر الشطي، حقيقة السلفية الوفية مذهب أهل الحق الصوفية، دار هومة، الجزائر، ب ت، ص: 226-227 .

وحسب الجانب النظري فإن الأسباب التي تدعو إلى زيارة المقامات والأولياء نابعة من انبهار المجتمع بكراماتهم وقدراتهم الخارقة، في كشف أسرار الناس وإطلاعهم على أمورهم المستقبلية وتحقيق رغباتهم وتفريج الكروب، وهو الأمر الذي تؤكد عملياً من خلال إجابات المبحوثين.

ومن العوامل التي ساعدت على الاعتقاد بأن الولي الصالح له قوة خارقة هي قدرته على إظهار الكرامات، فهناك ما لا يمكن حصره من حكايات عن أولياء، استجيبت دعوتهم فإذا ما دعا شيئاً حدث وإذا غضب ((انتقم الجبار له))¹. وقد خلدت هذه الحكايا في قصص وأشعار تتداولها الألسن جيلاً بعد جيل²

الجدول رقم 15: يبين إمكانية استجابة الولي الصالح لطلبات زواره

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
81.06	308	نعم
06.84	26	لا
12.10	46	لا أدري
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 15 أن 308 مفردة أي بنسبة 81.06 % يصرحون أن الولي الصالح

يستجيب لطلبات زواره، في حين ينفي 26 عنصر من عناصر العينة أي ما نسبته 06.84 %

1 أنا ماري شميل، ص: 235.

* ذكر الدمون دوتي في كتابه الصلحاء صفحة 37 قصة سيدي محمد بن بلقاسم (في المنطقة ينطق سيدي محاد بن بلقاسم) من زاوية الهامل قرب بوسعادة، وأنه استطاع إيقاف القطار الذي يركبه لأداء صلاة العصر، وأن السائق لم يستطع استئناف الرحلة إلا بعد انتهاء الصالح من صلاته.

إمكانية استجابة الولي الصالح لطلبات زواره. أما 46 مفردة أي ما نسبته 12.10 % فهي لا تدرى عن مسألة استجابة الولي شيئاً وتتوقف عن الجواب .

يؤكد هذا الجدول ما ورد في الجداول السابقة حول وجود فائدة من الزيارة تمثلت في استجابة الولي لطلبات الزائرين، أما بخصوص 06.84 % من المبحوثين والمجيبين بلا فقد خصص لهم الجدول الموالي من أجل معرفة أسباب الزيارة دون توقع نتائج ملموسة منها.

من خلال ما طرحناه في الجانب النظري، فإن من الأمور التي ترسخ مكانة الأولياء في الأوساط الشعبية قدرته على الإستجابة لطلبات زواره من خلال دعائهم له ،حيث الدعاء كثير الحضور في القصص الشعبية ،واستجابة الله للداعي تعبير عن صلاحه، كما استجاب لدعاء زكرياء بالولد، وأيوب بالفرج، أين يشكل الدعاء التعويذة اللفظية التي يتم بها تغيير الأشياء، فإمكانية الاستجابة تؤكد الجانب الوظيفي الذي تمارسه مقامات الأولياء ،والوظيفة العلاجية لعدد من الأمراض هي الشائعة في الأوساط الشعبية خاصة لتلك التي يستعصي على الطب الحديث علاجها كالشفاء من العقم،وهنا نستحضر المثل الدارج في المنطقة الذي يقول (إلي ما تضناش **تغدا للنعاس)، كما أن أمراضا كالجنون وظواهر كالعين و الحسد ومشاكل العلاقة الزوجية،هي من الأمور التي تدفع إلى زيارة الولي والدعاء مع توقع الاستجابة .

الجدول رقم 16 : يبين سبب زيارة الولي الصالح مع الاعتقاد بعدم قدرته على الاستجابة**لطلبات زواره**

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
42.31	11	طاعة للوالدين
30.77	08	تقليد للمجتمع
26.92	07	لا أدري
100	26	المجموع

يبين الجدول رقم 16 أن 11 مفردة أي بنسبة 42.31 % يصرحون أن سبب زيارتهم

للأولياء الصالحين مع اعتقادهم بعدم قدرته على سماعهم إنما جاء طاعة لوالديهم، في حين يرى

08 أفراد من العينة أي ما نسبته 30.77 % ، أن سبب الزيارة يرجع إلى تقليد المجتمع.

أما 07 عناصر أي ما نسبته 26.92 % فهي لا تدري عن مسألة سبب زيارة الأولياء مع

الاعتقاد بعدم قدرته على الاستجابة لطلبات زواره.

من خلال بيانات الجدول نرى أن غلبة الجانب القهري للمجتمع متمثلا في الرضوخ للضغط

الأبوي وللتقاليد المجتمعية المتوارثة، فالمعتقدات الشعبية لها صفة القهرية فنحن نختار من قبل

المعتقدات بدل أن نختارها، وهذه النتيجة تتقاطع مع توصلت إليه الباحثة "راضية وعلي" في

دراستها الموصوفة بـ:المعتقدات الشعبية عند المرأة الجزائرية والسلوك الإنحرافي - دراسة سوسيو

أنثروبولوجية بمدينة شرشال، والواردة في الفصل الأول من الأطروحة حين وجدت أن للتنشئة الاجتماعية دور كبير في ترسيخ المعتقدات الشعبية وانتقالها عبر الأجيال.¹

كما نلاحظ غياب البعد الديني في الزيارة، لكن مع حضوره بصورة مضمرة وذلك حين ترفض الزيارة ابتداء مما يدل على تجذر العامل الديني في كل الحالات ولكن باختلاف القراءات والتأويلات، وهو ما سوف نحاول أن نبينه من خلال إجابات المبحوثين في الجدول الموالي.

الجدول رقم 17 : يبين حكم زيارة الأولياء حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
27.10	103	واجب ديني
61.32	233	عادة متوارثة
11.58	44	لا أدري
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 17 أن 233 مفردة أي بنسبة 61.32% يصرحون أن زيارة الأولياء الصالحين هي عادة متوارثة، في حين يرجع 103 عنصر من عناصر العينة أي ما نسبته 27.10% سبب الزيارة إلى الدين فهي من وجهة نظرهم واجب ديني. أما 44 مفردة أي ما نسبته 11.58% فهي لا تدري عن مسألة مشروعية الزيارة وتتوقف عن الجواب .

إجابة المبحوثين هنا خالفت توقعنا حيث وجدنا غلبة الموروث الثقافي الكامن وراء الزيارة على الجانب الديني، لكن هذا لا ينفي دخول النص الديني كعامل يضيف مشروعية الزيارة أو عدم

1 انظر الفصل الأول ص : 20-23.

مشروعيتها، لأن خلفية من قال أنها مجرد عادة متوارثة كانت نتيجة لقراءة النصوص الدينية التي ترى عدم مشروعية الزيارة، فالنص لم يزل المرجعية في الإثبات أو النفي في كلتا الحالتين. فألية استقبال واستيعاب النصوص هو نتيجة السياق اجتماعي الذي يظهر فيه النص ويفسر فيه¹. ونتائج البحث بينت لنا أن النص الديني ينعقد مدلوله بأحوال المتلقي، فالفرد الجلفاوي كان يتلقى النص تحت وطأة الجبرية المذهبية في المنطقة، فالشيخ أو الفقيه أو الولي هو المفسر الوحيد للنص وهو المؤتمن على حقيقة النص. و اليوم مع تعدد المصادر ودخول خطاب ديني جديد، تغيرت موقع بعض المعتقدات في ذهنية المتلقي، من هنا وجدنا أن المكانة الدينية للأولياء الصالحين في المنطقة بدأت في التراجع ابتداء من تسعينيات القرن الماضي، نتيجة وفود خطاب ديني جديد وتراجع المكانة الاعتبارية لعلماء الدين بالمنطقة أين صارت خطاباتهم وفتاويهم محل عزوف وتجاهل وحتى تشكيك وتضليل من طرف جيل انبهر بخطاب سلفي (وهابي) جديد على المنطقة.²

ولعل من الأشياء التي دفعت إلى تراجع البعد الديني للأولياء في المخيال الشعبي ما شهدته أضرحة ومقامات الأولياء الصالحين من تدنيس وحرق وتدمير من طرف الجماعات الإرهابية، وهي المشاهد التي زعزت صورة ذلك الولي القادر على الإتيان بالمعجزات وحماية مريديه وقاصديه، فقد كان ينظر للولي الصالح باعتباره كائنا له قدرات خارقة، لكن هاهو مقامه لم يسلم ولم تظهر له كرامات كالتي كانت تحكى عن كرامة بعض أولياء المنطقة قديما.³

1 الفصل الثالث، ص ص : 84-90.

2 انظر الفصل الخامس، ص ص : 161-162.

* تتداول عند كبار السن حكاية عن قصة وقعت لأحد الأشخاص حين مر هو وعياله بالقرب من مقام سيدي عبد الرحمن بن

بالمقابل وجدنا أن استمرار الاعتقاد في الولي وبقاء الأضرحة إلى اليوم على الرغم من أنها مرفوضة أو متحفظ عليها من طرف بعض المدارس الفقهية، يعود إلى الوظيفة التي تؤديها، فبحث الأفراد عن ولي يعني البحث عن وسيط يتجسد أمامهم ويشاطرهم حياتهم وينصرهم على ظالمهم ويتكلم لغتهم، لأن العقل الشعبي لا يفهم الذات الإلهية المتعالية، ولأن المجتمع لم يبلور مؤسسات بديلة يمكن أن تؤدي نفس الوظائف التي تؤديها مؤسسات الأضرحة، فهي تستجيب لحاجيات الناس من خلال توزيع الأدوار لأضرحة الأولياء (شفاء المرضى، الزواج، الإنجاب، حل المشاكل..). أما بالنسبة للوعدات التي تقام سنويا، فهي تأخذ طابعا كرنفاليا ترفيهيا وحتى تجاريا في بعض الأحيان وهذا في مقابل تراجع البعد الروحي للوعدات.

الجدول 18 : بوضوح نسبة إعتقاد أفراد العينة بوجود العين في المجتمع

النسبة (%)	تكرار	التكرارات	الإجابة
98.95	376	نعم	
00	00	لا	
01.05	04	لا أدري	
100	380	المجموع	

يبين الجدول رقم 18 أن 376 مفردة أي بنسبة 98.95 % يعتقدون بوجود ظاهرة العين

في المجتمع، في حين يجيب 04 عناصر العينة أي ما نسبته 01.05 % أنهم لا يدرون أي لم

سالم بواد الشعير، فأرادت زوجته أن تزور الشيخ، فنهزها زوجها ساخرا من الشيخ، فينتصر الشيخ لنفسه ويقتل ذلك الشخص الجاحد لمكانة الشيخ، ويؤكد رواة هذه الحكاية أنهم رأوا في طفولتهم وشبابهم حين كانوا يزورون المقام الثقبية الموجودة في جدار القبة والتي أطلق منها الشيخ النار على ذلك الشخص فأرداه قتيلا من فوق حصانه.

يكونوا رأياً قاطعاً حول معتقد العين. وهذا أكدته نسبة 00 % فلا يوجد أحد من مجموع العينة لا يعتقد بوجود العين في المجتمع.

من خلال بيانات الجدول يظهر لنا ترسخ و تجذر الظاهرة و انتشارها. مما يضفي عليها صبغة أو صفة الجمعية، وهو ما يدفعنا للبحث عن أسباب التواجد وتشخيص دوافع الانتشار.

الجدول رقم 19: يبين نسبة وجود ظاهرة العين في مجتمع البحث حسب رأي العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإيجابية
98.95	376	نعم
00	00	لا
01.05	04	لا أدري
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 19 أن 376 مفردة أي بنسبة 98.95 % يعتقدون بوجود ظاهرة العين في مجتمع البحث، في حين يجب 04 عناصر العينة أي ما نسبته 01.05 % أنهم لا يدرون إن كانت موجودة في مجتمع البحث. في حين لا يقول أحد بعدم وجودها في مجتمع البحث وهو ما بينته نسبة 00 % .

إجابة المبحوثين المضمنة في هذا الجدول تؤكد ما ورد في الجانب النظري، من حيث أن ظاهرة الاعتقاد في العين هي أحد المعتقدات الشعبية المنتشرة في كل المجتمعات.¹

1 الفصل الرابع، ص : 127.

السؤال الذي هو محور الجدول الحالي الهدف منه إظهار وجود الظاهرة في مجتمع المبحوث، بعد أن تأكدنا من اعتقاده ومعرفته لظاهرة العين .

حيث تبين أن نفس نسب المبحوثين تعاود الظهور بنفس الأجوبة السابقة، مما يدفعنا إلى البحث عن مدى تفشي الظاهرة في المجتمع المبحوث، من خلال الإجابة على السؤال الموالي .

الجدول رقم 20: يبين حجم وجود ظاهرة العين في مجتمع البحث حسب رأي العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
98.95	376	بشدة
00	00	متوسطة
00	00	قليلة
01.05	04	لا أدري
100	380	المجموع

أعطيت للمبحوثين أربعة بدائل أو خيارات، فكانت إجابات المبحوثين كالتالي :

- 376 مفردة أي 98.95 % من مجموع المبحوثين تعتقد بوجود العين بشدة في المجتمع الجزائري.
- 00 مفردة أي 00.00 % تعتقد ان درجة وجودها في المجتمع متوسطة .
- 00 مفردة أي 34.21 % تعتقد أن درجة وجودها في المجتمع قليلة.
- 04 عناصر من مفردات العينة أي 01.05 % بدون موقف في هذه القضية.

بعد الاعتقاد والانتشار المشار إليهما سابقا، أظهر هذا الجدول بعدا جديدا تمثل في شدة التفشي بنسبة عالية جدا رغم أن فعل العين هو ذو طابع تجريدي إلا أن نتائجها ومصاديقها هي حسية، مما يولد إجبارية التفاعل مع الظاهرة، أين سنجد الاختلاف في طريقة التفاعل (وقاية وعلاج) .

الجدول رقم 21 : يبين درجة خوف أفراد العينة من الإصابة بالعين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
99.47	378	نعم
0.53	02	لا
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 21 أن 378 مفردة أي بنسبة 99.47 % يقرون بخوفهم من إصابتهم بالعين، في حين يجيب 02 عناصر من أفراد العينة أي ما نسبته 00.53 % أنهم لا يخافون من أن تصيبهم العين.

ما يلاحظ من خلال بيانات الجدول هو الهوس والمبالغات التي تحيط بمعتقد العين، حتى أن بعض الناس يمتلكهم الخوف والرعب إن نظر إليهم أحد الأشخاص المتهمين بالعين، فيعمدون إلى التهرب أو التخفي منه، وكذا إخفاء أبنائهم أو محاسنهم وأشياءهم مخافة التعرض للعين.

نتائج هذا الجدول أكدت لنا اتساق الأجوبة، الذي يظهر من خلال ثبات العينة المعتقددة بوجود العين إلى حد تحولها إلى هاجس، ويظهر من خلال الأغلبية التي أكدت خوفها من العين، لذا ارتأينا توضيح أسباب الخوف أو على الأقل محاولة حصرها في الجدول الموالي .

فالعين والحسد كما وضحناه في الجانب النظري، تعني تمنى زوال نعمة الآخر ونية إلحاق الأذى والضرر به، أي أن للعين نتائج سيئة وشريرة، وهو ما يفسر سبب انتشار الخوف الكبير من التعرض لها بين أفراد العينة، وهي النتيجة التي تقارب ما توصلت إليه دراسة المركز الأمريكي "بيو" للأبحاث الواردة في الفصل الأول من الأطروحة أين كانت النتيجة تشير إلى أن 80% من مجموع المبحوثين متأكدون من حقيقة "شر العين"¹.

الجدول رقم 22 : يوضح سبب خوف أفراد العينة من الإصابة بالعين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
72.37	275	تجربة مرت بك
20.00	76	حديث وتجارب الآخرين
07.63	29	جواب آخر
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 22 أن 275 مفردة أي بنسبة 72.37 % يرجعون خوفهم من الإصابة بالعين إلى تجربة مرت بهم شخصياً، في حين يرجع 76 فرد من العينة أي ما نسبته 20.00 % السبب للخوف من العين إلى تجارب الآخرين وإلى الحديث الذي تنهى إلى مسامعهم حول خطر الظاهرة. في حين تعددت أجوبة 29 مفردة أي 07.63 % حول أسباب خوفهم من الإصابة بالعين.

1 انظر الفصل الأول، ص: 40.

لم تكن أجوبة الجدول الحالي خارجة عن نطاق توقع البحث، وسارت في نفس سياق الأجوبة السابقة، حيث رجحت أجوبة المبحوثين جانب المعاشة كسبب كامن وراء الخوف من هذه الظاهرة، في حين كان مبرر الخوف لدى الآخرين قائماً بسبب المعاشة غير المباشرة من خلال تجارب الآخرين .

الجدول رقم 23 : رأي أفراد العينة في وجود صفات خاصة عند من يحسدون الآخرين :

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
38.95	148	نعم
42.10	160	لا
18.95	72	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 23 أن 160 مفردة أي بنسبة 42.10 % لا يرون وجود صفات خاصة تميز الذين يحسدون الآخرين عن غيرهم، في حين يعتقد 148 عنصر من العينة أي ما نسبته 38.95 % بوجود صفات خاصة بمن يحسدون الناس. في حين يجيب 72 فرد من العينة أي 18.95 % بلا أعلم .

في غياب المرجعية الدينية التي تحدد صفات الإنسان الحاسد نجد إجابات المبحوثين تتحو نفس المنحى حين ترى أن ليس هنالك صفات خاصة للإنسان الحاسد، غير أن بقية المبحوثين التي ترى بوجود صفات خاصة إنما تستقي ذلك من خلال الموروث الشعبي حول الظاهرة، وقد أوردنا في الجانب النظري أن العرب في الجاهلية اعتقدوا في أن عيون بعض الناس تصيب وتهلك وسمي

صاحبها " العائن " ¹، وأن الحسد وفق المعتقد السائد هو ظاهرة نفسية وعضوية وراثية وروحية، واجتماعية، فهو ظاهرة نفسية لأن المخيال الشعبي يصور الشخص " العائن " على أن ذو مظهر عضوي مختلف عن الآخرين في شكل عينيه أو لونهما أو في شكل جسمه، وقدرة إصابة الآخرين بالعين الشريرة وفق ما هو متداول شعبيا ظاهرة وراثية يتناقلها الأبناء عن الآباء. وهي ظاهرة روحية لأن التصور السائد أن صاحبها يملك روحا خبيثة لا تتمنى الخير للآخرين، وهي ظاهرة اجتماعية لأننا نجد في التصنيف المجتمعي فئات من المجتمع مستثناة من ممارسة الظاهرة بحكم براءتهم وطهارتهم وروحهم النقية، ألا وهي فئة الأطفال الذين يدعون بالملائكة كناية عن صفائهم وطهارتهم. ²

الجدول رقم 24: رأي أفراد العينة في مدى وجود طرق للوقاية من الإصابة بالعين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإيجابية
98.42	374	نعم
00.79	03	لا
00.79	03	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 24 أن 374 مفردة أي بنسبة 98.42 % يعتقدون بوجود طرق للوقاية والعلاج من العين، في حين يجيب 03 عناصر من العينة أي ما نسبته 00.79 % أنها لا

1 انظر الفصل الرابع، ص: 129.

2 انظر الفصل الخامس، ص: 164 - 167.

توجد طرق للوقاية والعلاج من العين والحسد، بينما يجيب 03 عناصر أي بنسبة 00.79 % بلا أعلم .

بناء على إجابات المبحوثين المتعلقة بمدى وجود طرق للوقاية من العين، كانت الإجابة وبالأغلبية تقر وجودها، وهو ما يتوافق مع ما جاء في النصوص الدينية التي تتناول الظاهرة، وهو ما بيناه في الجانب النظري.¹ حين تم رصد نصوص دينية تشرعن اتخاذ الرقى من العين .

وتتفاوت طرق الوقاية من العين ولا تتخذ أسلوباً واحداً، وهذا ما حاولنا اكتشافه من خلال السؤال الموالي .

جدول رقم 25 : يبين طرق الوقاية من الحسد والعين حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات	الإجابة
27.63	105	القرآن	
25.79	98	الأدعية	
20.00	76	الطهارة	
11.32	43	الخمسة	
15.26	58	البخور (الملح / الشب / الحرمل..)	
100	380	المجموع	

يبين الجدول رقم 25 الإجابات المتعددة للمبحوثين حول الطرق المعتمدة للوقاية والعلاج

من الإصابة بالعين حيث كانت النسب كالتالي :

1 انظر إلى الفصل الخامس ص : 169.

- 105 مفردة أي 27.63 % من مجموع المبحوثين تعتقد بالقرآن واقيا ومعالجا من العين.
 - 98 مفردة أي 25.79 % تعتقد ان هناك أدعية خاصة لها فعالية في الوقاية والعلاج من العين .
 - 76 مفردة أي 20.00 % تعتقد للوقاية من العين وجب الحرص على الطهارة.
 - 43 مفردة أي 11.32 % تعتقد أن الخمسة والتخميس تقي من الإصابة من العين .
 - 58 مفردة أي 15.26 % من مجموع المبحوثين تعتقد بالبخور المتكون من مستحضرات شعبية (ملح،شب،حرمل،..) له القدرة على الوقاية أو العلاج من العين في حالة الإصابة.
- تميل آراء أغلبية المبحوثين إلى الاعتماد على القرآن في الوقاية من الإصابة بالعين، وبنسبة مقاربة لها نجد أن المبحوثين ترى في ترديد الأدعية واقيا من الإصابة بالعين، هذين الرأيين يدلان على القوة التي تمتلكها الكلمة المقدسة (قرآن أو حديث) في المخيال الشعبي ، ففي حالة توقع أن يكون الفاعل الاجتماعي هو من يصيب بالعين عند ذكر شيء جميل أمامه أو رؤيته له وجب عليه قول ((الله يبارك)) أو ((ما شاء الله))، لكي لا توقع عينه أذى بذلك المرئي ، وإن كان العكس وتوقع أن يصاب هو عليه أن يقرأ المعوذتين .. وفي الحالتين فالتصور الشعبي قائم على أن للنص الديني قوة منع ودفع أذى العين .
- دائما ودون أن نخرج على البعد الديني لتوقي أذى العين ، يرى 20 % من مجموع المبحوثين أن الطهارة الجسمية والقلبية، هي حامية لصاحبها من التعرض لأذى العين الشريرة.

من المورثات التي بقيت والتي عبر عنها 11.32% من مجموع المبحوثين نجد، عادة تعليق الخمسة وهي عادة متوارثة أين تحمل الخمسة بعدا رمزيا تكلم فيه عديد المهمتين بدراسة التراث الشعبي، وهو ما أوردناه في الجانب النظري.¹

كذلك نجد تنوع إجابات 15.26% من مجموع المبحوثين حول الوسائل المعتمدة في الوقاية من أذى العين، وهي تتعدد حسب المستوى التعليمي للفرد وسنه، والتنشئة الاجتماعية التي يتلقاها .

الجدول رقم 26 : رأي أفراد العينة في ظاهرة تعليق آيات أو مصاحف في البيوت أو السيارات:

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
92.89	353	تؤيد
07.11	27	لا تؤيد
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 26 أن 353 مفردة أي بنسبة 92.89% يوافقون على ظاهرة تعليق آيات ومصاحف في البيوت أو السيارات، في حين لا يوافق 27 عنصر من العينة أي ما نسبته 07.11% على ظاهرة تعليق آيات ومصاحف في البيوت أو السيارات.

يظهر الجدول تأييد أغلبية العينة لسلوك تعليق آيات ومصاحف في البيوت أو السيارات، مما يتماشى مع المعطيات المبينة في الجدول السابق حيث أن القرآن يحظى بأغلبية الطرق المستعملة في الوقاية من العين، مع العلم أنه لا توجد نصوص دينية تؤيد هذا السلوك، إلا

¹ انظر الفصل الرابع : ص ص 129- 132 ، الفصل الخامس، ص ص : 165-166.

أن المبرر الديني يظفر بحصة في التأييد كما في الرفض، حيث أن المؤيدين يرونه حصنا واقيا من آفة العين، ويراه المخالفين من وجهة نظر أخرى ترى في السيارة مكانا معرضا للنجاسة، وأنه لا يوجد نص ديني يحث على فعل ذلك أو ما يماثله.

مما يفتح مجالاً للمساءلة نجده في الجدول الموالي يبين أثر وأسباب تعليق الآيات والمصاحف في السيارات.

الجدول رقم 27 : يبين أثر تعليق الآيات والمصاحف في البيوت أو السيارات

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
73.94	261	الوقاية من العين
07.65	27	الوقاية من الحوادث
18.41	65	التبرك
100	353	المجموع

يبين الجدول رقم (27) الإجابات المتعددة للمبحوثين حول أثر تعليق المصاحف والآيات

في البيوت أو السيارات، حيث كانت النسب كالتالي :

- 261 مفردة أي 73.94 % من مجموع المبحوثين ترى بأنها تستخدم للوقاية من الاصابة بالعين.
- 27 مفردة أي 07.65 % ترى بأنها تستخدم للوقاية من الحوادث.
- 65 مفردة أي 65 % تعتقد أنها وسيلة لجلب البركة للبيت أو السيارة ولمن يستعملها.

كما أوردنا في الجانب النظري فإن الإصابة بالعين أمر خفي قد تؤثر بصورة عفوية غير إرادية بمعنى أن العائن لا يدرك ولا يشعر بما يترتب على نظرتة من إضرار بالآخرين.¹ فأصحاب هذه القدرة غير ظاهرين ولا متوقعين، لذلك يعتمد أصحاب البيوت والمحلات والسيارات إلى تعليق تعويذات وقائية خوفا من أذى العين الشريرة .

وهنا نجد أن السوق تزدهم بآلاف الملصقات والإطارات التي تحمل نصوصا دينية، جالبة للبركة وواقية من الشرور، وهذا الازدحام يقابله تهافت على اقتناءها، وهو يجعلنا نتساءل هل وجودها هو من أغرى بشرائها أم كثرة الطلب عليها هي من دفعت إلى إنتاجها وتسويقها بتلك الصورة الكبيرة. وكما أوردنا في الجانب النظري فلقد تحول النص من مجال دلالاته اللغوية بوصفه رسالة إلى مجال دلالي يجعل من النص أيقونة فيتحول بذلك القرآن إلى نسخ مزركشة ومصاحف مقدسة، تستخدم كهدايا في مناسبات اجتماعية مختلفة، كما تستعمل آياته في لوحات تزيينية داخل البيوت والمكاتب، ونفس الشيء يقال عن الأحاديث النبوية، وهنا تحول النص من خطاب قابل للفهم إلى كلمات تحوي إعجاز وقوة طاردة لكل أنواع الشرور التي يمكن أن تؤثر على أصحاب المنزل أو الدكان أو السيارة... الخ.²

1 انظر الفصل الرابع، ص: 126.

2 نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، ص: 43.

الجدول رقم 28 : يبين إمكانية وجود أشخاص لهم القدرة على علاج المحسود

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
98.42	374	نعم
00.53	02	لا
01.05	04	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 28 أن 374 مفردة أي بنسبة 98.42 % يرون أن هناك أشخاصا لهم

القدرة على علاج المحسود، في حين لا يرى عنصرين من العينة أي ما نسبته 00.53 % هذا الرأي. بينما يجيب 04 عناصر أي بنسبة 01.05 % بلا أعلم.

إذن من خلال الجداول السابقة استطعنا أن نثبت وجود آفة العين الشريرة، وأساليب الوقاية المتبعة، يأتي هذا الجدول ليبن إمكانية وجود أشخاص لهم القدرة على علاج المصاب بالعين، فالإجابة كانت بالأغلبية تنص على وجود مثل هكذا أشخاص، فإيمان الناس بوجود العين وخطورتها يدفعهم للبحث عن وسائل لعلاج ضررها، يأتي في مقدمتها الأشخاص الذين يمتلكون هذه القدرة العلاجية سواء بطرق ذات بعد ديني مؤسس أو غير مؤسس إن لم نقل مخالف .

الجدول رقم 29 : يبين نسبة رؤية أو التقاء أفراد العينة بأشخاص لهم قدرة علاج المحسود

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
82.11	312	نعم
16.05	61	لا
01.84	07	بدون جواب
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 29 أن 312 مفردة أي بنسبة 82.11 % سبق لهم وأن رأوا أو إتقوا بأشخاص لهم القدرة على علاج المحسود، في حين يجيب 61 عنصر من العينة أي ما نسبته 16.05 % أنه لم يسبق لهم أن رأوا أو إتقوا بمن لهم قدرة علاج المحسود، بينما يكتفي 07 عناصر بلا جواب أي بنسبة 01.84 . % .

بعد أن تم مساءلة أفراد العينة عن وجود أشخاص لهم القدرة على علاج العين ، ارتأينا المواصله في نفس المنحى من أجل استخلاص الطرق والأساليب المتبعة من طرف هؤلاء الأشخاص في علاج المصابين بالعين .

من أجل بلوغ هذا الهدف فإن الجدول الحالي يظهر نسبة رؤية أو التقاء العينة بأشخاص لهم قدرة العلاج ، فتبين أن الأغلبية سبق وأن صادفت أحد هؤلاء الأشخاص . هذا يدل على حضور وانتشار الظاهرة في المجتمع من ناحية، من ناحية أخرى وجود أشخاص يمتنون علاج ضحايا هذه الآفة، وهذا يحيل كذلك إلى تعدد الأساليب المعتمدة في العلاج ، وهو ما يوضحه الجدول الموالي .

الجدول رقم 30: يبين الأساليب المستعملة في علاج المحسود حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
43.95	167	القرآن
25.53	97	الدعاء
19.21	73	الحروز
10.79	41	التسبيب
00.52	02	بدون جواب
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم (30) الإجابات المتعددة للمبحوثين حول الأساليب المستعملة في علاج

المحسود، حيث كانت النسب كالتالي :

- 167 مفردة أي 43.95 % من مجموع المبحوثين ترى بأن القرآن وسيلة للعلاج من العلاج من العين.
- 97 مفردة أي 25.53 % ترى هناك أدعية ماثورة تستعمل للعلاج من العين.
- 73 مفردة أي 19.21 % ترى بأن الحروز وسيلة للعلاج من العين.
- 41 مفردة أي 10.79 % تعتقد أن التسبيب وسيلة للعلاج من العين.
- 02 مفردات من عناصر العينة بقيت بدون جواب .

هذا الجدول يعتبر ذو أهمية محورية، ففي إطار بناء الأسئلة كان الهدف تحديد أكثر

الأساليب استعمالاً من طرف المعالجين أو المرضى أنفسهم، فلم تكن النتيجة مفاجئة بقدر ما

كانت موافقة للفرضية الموضوعية حول تماهي ما ورد في النص الديني من طرق علاج، وما يتبعه المريض، وكذلك ما أوردناه في الجانب النظري.

حيث أن العلاج بالقرآن تصدر الأساليب المتبعة، وكان الدعاء المستوحى أساسا من النصوص الدينية هو من ضمن الأساليب الأكثر استعمالا، وهو ما يظهر في الأجوبة .

غير أن هذه الإجراءات لم تلغي جانبا متوارثا تمثل في الحروز التي هي عبارة عن أحجبة مكتوبة، تطوى على شكل مثلث، وتوضع داخل كيس جلدي أو قماش لونه أخضر بالشكل ذاته، وتعلق لاتقاء شر الحاسدين، أما التسبيب فهو عبارة عن تعويذة تعني منظومة من الكلمات يرددها الشخص الذي يقوم بالرقى للمحسود مصحوبة ببعض الممارسات الخاصة بغرض إبطال تأثير العين الحاسدة أو انقائها، ويرى إيفانز بيريتشارد (Evans Pirtchard) أن التعويذة هي مخاطبة العين الشريرة، وتصحبها بعض الشعائر والطقوس المرتبطة بها، وفي منطقة الجلفة يستخدم خيط من الصوف يغمس في القطران ويوضع حول رأس المصاب بالعين مع ترديد كلمات غير مفهومة.

هذه الممارسات تتقارب مع ما ورد في دراسة الباحث: كمال لحر الموسومة ((الممارسة السحرية في المجتمع النسوي الجزائري - دراسة ميدانية لعينة من ولاية أم البواقي -)) والمذكورة في الفصل الأول للأطروحة حيث أقر أفراد العينة بممارسة إجراءات للوقاية من العين، مثل: استعمال القرآن قراءة وتعليقا وشربا ودهنا وغسلا، تعليقا الخمسة الفضة والخرز الأزرق، تعليقا سلسلة مكتوب فيها (الله) أو حرز به أدعية أو الحصن الحصين وغير ذلك. أو استعمال أعشاب كالفاسوخ وغيره.¹

¹ انظر الفصل الأول، ص: 31.

الجدول رقم 31 : يبين العلاقة بين العمر والأساليب المستعملة في علاج المحسود:

المجموع		بدون جواب		التسبيب		الحروز		الدعاء		القرآن		البدائل العمر
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
100	87	02.30	02	00	00	01.15	01	29.88	26	66.67	58	30-20
100	160	00	00	00	00	08.13	13	35.62	57	56.25	90	40-31
100	64	00	00	26.57	17	40.62	26	14.06	09	18.75	12	50-41
100	69	00	00	34.78	24	47.83	33	07.25	05	10.14	07	أكبر من 50
100	380	00.52	02	10.79	41	19.21	73	25.53	97	43.95	167	المجموع

يتبين من خلال المجموع العام أن ما نسبته 43.95% يستعملون القرآن كأداة لعلاج المحسود، 25.53% من مجموع المبحوثين يستعملون الدعاء كإجراء لعلاج المحسود، في حين يجيب 19.21% بأنهم يستخدمون الحروز، و 10.79% يستعملون التسبيب، بينما يبقى 0.52% بدون جواب .

وبإدخال متغير العمر تتوزع إجابات المبحوثين كالاتي :

- 66.67 % من الذين تتراوح أعمارهم بين [20-30] يستعملون القرآن وسيلة للعلاج.
- 10.14 % من الذين أعمارهم تفوق الـ 50 عاما يستعملون القرآن وسيلة للعلاج.
- 35.62% من الذين تتراوح أعمارهم بين [31-40] يستعملون الدعاء وسيلة للعلاج .
- 07.25 % من الذين أعمارهم تفوق الـ 50 عاما يستعملون الدعاء وسيلة للعلاج.
- 47.83% من الذين تفوق الـ 50 عاما يستعملون الحروز وسيلة للعلاج .
- 01.15% من الذين تتراوح أعمارهم بين [20-30] يستعملون الحروز وسيلة للعلاج .

• 34.78% من الذين تفوق الـ 50 عاما يستعملون التسبيب وسيلة للعلاج .

• 00.00% من الذين تتراوح أعمارهم بين [20-40] يستعملون التسبيب وسيلة للعلاج.

من خلال بيانات الجدول يتضح لنا أن الاعتقاد في إصابة العين قاسم مشترك بين الأجيال يتم تناقله عبر التنشئة الاجتماعية، حيث ينشأ الفرد الجلفاوي على تفسير جل الأمور الفجائية السيئة التي تصيب الأفراد والجماعات والأشياء، كنتيجة للإصابة بعين شريرة، وللوقاية من إصابة العين والعلاج منها تسلك عدة ممارسات، منها ما أوردناها في الجدول الحالي، كالقرآن الكريم والأدعية المأثورة، وحمل تعاويذ وأحجبة، ومنها ما أوردناها في الجانب النظري، كإجراء الغطاء (الإخفاء) الذي هو من الإجراءات الوقائية الشائعة " إذا كنت زين استر روحك من العين".

وإتباع أحد الأساليب العلاجية بحسب بيانات الجدول لها علاقة بعمر الفرد والجيل الذي ينتمي إليه، حيث وجدنا أن جيل الشباب يميل إلى استخدام القرآن والأدعية المأثورة كوسيلة علاجية، بينما يميل الكهول والشيوخ إلى استخدام الأساليب الأخرى التي تبتعد عن النص الديني الإسلامي والتي فيها من الرواسب غير الإسلامية الباقية في المجتمع الجلفاوي كما أوضحنا ذلك في الجانب النظري .

وهذه النتيجة تتوافق مع ما توصلت إليه دراسة الباحث : فاروق عقون الموسومة بـ : ((موقف الطلبة الجامعيين من المعتقدات والمعارف الشعبية بمنطقة الأوراس))، حيث توصل إلى أن التصور والمواقف من المعتقدات الشعبية والتمسك بها يكون عن طريق التنشئة والتقليد والمحاكاة للممارسات السلوكية للوالدين والأجداد، وفي المقابل فإن الاختفاء التدريجي للأجداد وكبار السن في

المجتمع يعزز من اختفاء كثير من المعتقدات الشعبية¹، وهو ما لمسناه من خلال اختفاء استعمال وسائل كانت شائعة عند الآباء والأجداد كالحروز والتسبيب.

جدول رقم 32 : يوضح العلاقة بين المستوى التعليمي والأساليب المستعملة في علاج العين

المجموع		بدون جواب		التسبيب		الحروز		الدعاء		القرآن		البدائل المستوى التعليمي
%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	%	ك	
100	53	00	00	24.53	13	50.95	27	15.09	08	09.43	05	أمي
100	48	00	00	29.17	14	18.75	09	31.25	15	20.83	10	ابتدائي
100	94	00	00	08.52	08	31.91	30	28.72	27	30.85	29	متوسط
100	57	00	00	05.27	03	10.53	06	29.82	17	54.38	31	ثانوي
100	128	01.56	02	02.35	03	00.78	01	23.43	30	71.88	92	جامعي
100	380	00.52	02	10.79	41	19.21	73	25.53	97	43.95	167	المجموع

يتبين من خلال المجموع العام أن ما نسبته 43.95% يستعملون القرآن كأداة لعلاج المحسود، 25.53% من مجموع المبحوثين يستعملون الدعاء كإجراء لعلاج المحسود، في حين يجيب 19.21% بأنهم يستخدمون الحروز، و 10.79% يستعملون التسبيب، بينما يبقى 0.52% بدون جواب. وبإدخال متغير المستوى التعليمي تتوزع إجابات المبحوثين كالاتي :

- 71.88 % من الذين لهم مستوى تعليم جامعي يستعملون القرآن وسيلة للعلاج.
- 09.43 % من الذين هم بدون مستوى يستعملون القرآن وسيلة للعلاج.
- 31.25% من الذين لهم مستوى تعليم ابتدائي يستعملون الدعاء وسيلة للعلاج .
- 15.09 % من الذين هم بدون مستوى يستعملون الدعاء وسيلة للعلاج.

¹ انظر الفصل الأول، ص:28.

- 50.95% من الذين هم بدون مستوى يستعملون الحروز وسيلة للعلاج .
- 00.78% من الذين لهم مستوى تعليم جامعي يستعملون الحروز وسيلة للعلاج .
- 29.17% من الذين لهم مستوى تعليم ابتدائي يستعملون التسبيب وسيلة للعلاج .
- 02.35% من الذين لهم مستوى تعليم جامعي يستعملون التسبيب وسيلة للعلاج.

من خلال بيانات الجدول يتضح لنا أن هناك علاقة طردية بين المستوى التعليمي والميل إلى استعمال النص الديني كوسيلة علاجية من الحسد، فكلما زاد المستوى التعليمي للفرد زاد الاتجاه إلى استعمال القرآن والأدعية المأثورة كوسيلة علاج، والعكس صحيح بالنسبة لاستعمال الأساليب الأخرى التي تبتعد عن النص الديني الإسلامي والتي بينت نتائج الجدول أنها تنتشر لدى الأوساط ذوي المستوى التعليمي المحدود أو بدون مستوى، ومن خلال ما أوردناه في الجانب النظري فإن المعتقدات الشعبية ومن ضمنها معتقد العين ترتبط بحقول الفعل التي يتحرك في داخلها الفاعلون الاجتماعيون، حيث تؤدي حقول الفعل هذه لأن تشكل بعض المعتقدات والممارسات أجوبة أفضل من أخرى، وهي الأجوبة التي يمنحها النص الديني للمتعلمين والجامعيين في قدرته على الوقاية والعلاج من إصابة العين الحاسدة، وهذا في مقابل الأجوبة التي تمنحها الممارسات الأخرى المذكورة في الجدول أعلاه لدى فئة غير المتعلمين والمحدودي المستوى، ولعل عدم اندثار هذه الممارسات الشعبية يكمن في أن كل معتقد لا يميل إلى الاندثار إلا عندما يحل معتقد آخر محله. ⁽¹⁾ وربما سيأتي فيه اليوم الذي ستندثر فيه هذه الممارسات مع ارتفاع المستوى التعليمي والقضاء على الأمية نهائياً.

1 ر. بودون. ف. بوريكو، مرجع سابق، ص: 521. بتصرف.

جدول رقم 33 : يوضح موقف الدين الإسلامي من ظاهرة العين حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
99.47	378	يقر بوجودها
0.53	02	لا يقر بوجودها
00	00	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 33 أن 378 مفردة أي بنسبة 99.47 % يرون بأن الإسلام يعترف بوجود ظاهرة العين في المجتمع الإنساني، في حين يجيب 02 عناصر من العينة أي ما نسبته 00.53 % أن الإسلام لا يقر بوجود هذه الظاهرة .

مضمون الجدول يسعى إلى توضيح رأي المستجوبين حول نظرة الإسلام إلى هذه الظاهرة، أين ذهب أغلب المبحوثين إلى الإقرار بوجود العين كضرر يصيب الأفراد يستوجب تفاديها والعلاج منها، بنفس النسب الموقنة بوجودها وانتشارها وشدتها، وهذا عبر استحضار مجموعة النصوص الدينية وإن بالمعنى . ويستدل أغلب المبحوثين بنصوص قرآنية ونبوية لإثبات وجود العين الحاسدة¹. وهذه النصوص مخزنة في المخيال الشعبي، حيث يتم استدعائها بطريقة شعورية أو لا شعورية لاستعمالها كصفات وقائية أو علاجية.

وأوردنا في الجانب النظري أنه قد وردت نصوص دينية كثيرة (قرآن وأحاديث نبوية) فسرت على أنها تحمل اعتراف الإسلام بالظاهرة، حيث وضعنا في الفصل الخامس من الأطروحة أن النص

1 انظر الفصل الخامس: ص ص : 167-169.

الديني الإسلامي يجعل من ظاهرة الحسد أول معصية وقعت في الكون لما حسد إبليس آدم، وأوردنا آيات وأحاديث نبوية تتكلم عن العين والحسد، وهو ما يمكننا من القول أن هناك تطابق بين رأي الدين حول الظاهرة ورأي المجتمع المبحوث.¹

إلا أنه يجدر بالذكر إلى أن الاعتقاد بإصابة العين لم يحظى بإجماع إسلامي على خلاف ما هو شائع فقد أنكر بعضهم تأثير العين صراحة وهو حال (الجبائي) (أحد أئمة المعتزلة) وفسرها بعضهم تفسيراً أقرب إلى الإنكار كالشريف الرضي وأبي القاسم البلخي.⁽²⁾

لكن عموم آراء العلماء لم تخرج عن السياق الإسلامي العام الذي يقر بوجود الظاهرة، وبتأثيرها السلبي على حياة الأفراد .

الجدول رقم 34 : يبين نسبة الاعتقاد في وجود السحر عند أفراد العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
97.63	371	نعم
01.58	06	لا
00.79	03	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 34 أن 371 مفردة أي بنسبة 97.63 % يعتقدون في وجود ظاهرة السحر، في حين يجيب 06 عناصر من أفراد العينة أي ما نسبته 01.58 % أنه لا يعتقدون بوجود السحر، بينما يكتفي 03 عناصر بلا أعلم أي بنسبة 0.79%.

1 انظر الفصل الخامس، ص: 167.

(*) الشريف الرضي من أتباع المذهب الشيعي وأبي القاسم البلخي هو من أتباع المعتزلة.

من خلال بيانات الجدول يبدوا لنا أن الأغلبية تعتقد بوجود السحر، حيث أن نسبة 97.63% تدل على أن الظاهرة حيزت لها مكانا ضمن معتقدات الفاعل الاجتماعي، وهذا ما يجعلنا نتتبع وجودها في مجتمع المبحوثين ودرجة انتشارها ومصادرها ومظاهرها، كل هذا من خلال الجداول الموالية .

الجدول رقم 35 : يبين درجة انتشارها في مجتمع البحث حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
94.74	360	بشدة
02.89	11	متوسطة
00	00	قليلة
02.37	09	لا أعلم
100	380	المجموع

أعطيت للمبحوثين أربعة بدائل أو خيارات، فكانت إجابات المبحوثين كالتالي :

- 360 مفردة أي 94.74 % من مجموع المبحوثين ترى أن ظاهرة السحر منتشرة بشدة في مجتمع البحث .
- 11 مفردة أي 02.89 % ترى أن متوسطة الانتشار في مجتمع البحث.
- 09 عناصر من مفردات العينة أي 02.37 % أجابوا بلا أعلم.
- 00 مفردة ترى بأن ظاهرة السحر منتشرة بصورة قليلة في مجتمع البحث.

معطيات الجدول توضح أن لظاهرة السحر انتشارا قويا داخل مجتمع البحث، وهو ما عبرت عنه 94.74% من مجموع عينة المبحوثين، هذا يدل على أن النتيجة التي وجدناها سابقا، لم تكن صدفة فالظاهرة منتشرة وبشدة في مجتمع المبحوثين مما جعلهم يؤمنون بوجودها، فهي ماثلة أمامهم، مما يجعلنا نرى كاستنتاج أولي أن المجتمع يشكل أول روافد هذا المعتقد لدى الفاعلين الاجتماعيين، ويجعلنا في الوقت ذاته نبحث عن تفاصيل انتشارها وممارستها بين فئات المجتمع، وهذا ما توضحه الجداول الموالية.

الجدول رقم 36 : يبين انتشار ممارسة وتعاطي الظاهرة في المجتمع حسب الجنس

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
29.74	113	ذكور
61.58	234	إناث
05.00	19	لا فرق
03.68	14	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 36 أن 234 مفردة أي بنسبة 61.58 % ترى أن عنصر الإناث هم أكثر ممارسة لظاهرة السحر، في حين يجيب 113 من أفراد العينة أي ما نسبته 29.74 % أن جنس الذكور هم أكثر ممارسة للسحر، بينما يرى 19 عنصرا أي بنسبة 05 % بأن ليس هنالك فرق بين الذكور والإناث في حجم ممارسة السحر، ويكتفي 14 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 03.68 %.

توضح بيانات الجدول أن 61.58% من مجموع العينة يمارسون السحر ،وهذه النسبة تمثل فئة النساء ،وهذا يجعلنا نقول أن الظاهرة تمارس من طرف النساء أكثر من الرجال،وهو الرأي الذي ذهب إليه الباحث المغربي عبد الغني منديب،حيث توصل إلى أن النساء يقبلن أكثر على تعاطي السحر أكثر من الرجال ،إذا يستعملنه كوسيلة من وسائل المقاومة بالحيلة الغيبية ضد سلطة الرجل .

وهذه النتيجة تتوافق مع نتائج دراسة الباحث : كمال لحمر الموسومة بـ ((الممارسة السحرية في المجتمع النسوي الجزائري - دراسة ميدانية لعينة من ولاية أم البواقي-)) والمذكور في الفصل الأول من الأطروحة،حيث بينت الدراسة أن المرأة لها ميل أكبر من الرجل إلى الممارسات السحرية،وذلك راجع إلى أسباب متعددة (صحية ،عائلية ،مهنية ،اجتماعية،مالية) .

الجدول رقم 37 : يبين الفئة العمرية الأكثر تعاطيا و ممارسة لهذه الظاهرة حسب رأي العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
43.69	166	شباب
23.95	91	كهول
27.90	106	شيوخ
04.46	17	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 37 أن 166 مفردة أي بنسبة 43.69 % ترى أن فئة الشباب هم أكثر ممارسة لظاهرة السحر،في حين يجيب 106 من أفراد العينة أي ما نسبته 27.90 % أن فئة

الشيخ هم أكثر ممارسة للسحر، بينما يرى 91 عنصرا أي بنسبة 23.95 % بأن فئة الكهول هم أكثر ممارسة للسحر، ويكتفي 17 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 04.46%.

كانت نتائج هذا الجدول مخالفة لتوقعنا، أين نزلنا إلى الميدان ونحن نعتقد أن انتشار الظاهرة تعاطيا وممارسة سيكون وسط كبار السن (كهولا-شيوخا) بحكم قلة الرأسمال الثقافي لدى هذه الفئة، إلا أن النتائج الميدانية والتي عبر عنها هذا الجدول أظهرت لنا خطأنا، حيث وجدنا أن انتشار الظاهرة هو في وسط فئة الشباب وبنسبة 43.69% من مجموع المبحوثين، مما جعلنا نتساءل عن سبب هذه النسبة وسط هذه الفئة من المجتمع، والملاحظ كذلك أن تعاطي وممارسة السحر من خلال بيانات الجدول لم تأخذ نسقا تدرجيا عبر العمر صعودا أو نزولا، بمعنى أننا لم نجد ممارسة الظاهرة تقل كلما زاد عمر الإنسان أو انتقل من مرحلة عمرية إلى أخرى، وكذلك لم نجد أنها تزيد مقارنة بالعمر، فهي من خلال معطيات الجدول منتشرة بين أوساط الشباب ثم الشيخوخ، وهذا في قفز على مرحلة الكهولة التي تعتبر أقل نسبيا من الفئتين السابقتين، وقد يرد هذا إلى حجم الطموح والاندفاع عند فئة الشباب، وحجم التحديات والعوائق التي تعترضه في بناء مستقبله مما يلجئه إلى الاستعانة بمثل هكذا ظاهرة للوصول إلى مبتغاه، في حين نجد أن سبب انتشار الظاهرة وسط الشيخوخ يفسر بالترسبات الثقافية التي تحملها هذه الفئة أين كانت هذه الظاهرة منتشرة وبشدة في وسط المجتمع الجزائري. بينما نعلم أن فترة الكهولة عند الإنسان تمثل مرحلة الاستقرار النفسي والاجتماعي عنده، لذلك فدوافع اللجوء إلى ممارسة وتعاطي الظاهرة يقل وسط هذه الفئة العمرية .

لكن انتشار الظاهرة سواء بين الذكور والإناث أو بين مختلف الفئات العمرية في المجتمع يبين أن للظاهرة وظيفة وتأثير داخل المجتمع وهو ما سوف نتساءل عنه في الجداول الموالية.

الجدول رقم 38 : يبين رأي أفراد العينة في صحة تأثير السحر على المسحور

التكرارات	التكرار	النسبة (%)
الإجابة		
نعم	360	94.74
لا	06	01.58
لا أعلم	14	03.68
المجموع	380	100

يبين الجدول رقم 38 أن 360 مفردة أي بنسبة 94.74 % ترى للسحر تأثير على الشخص المسحور، في حين يجيب 06 من أفراد العينة أي ما نسبته 01.58 % أن ليس هناك من تأثير للسحر على المسحور، بينما يكتفي 14 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 03.68 %.

من خلال نتائج الجدول نلاحظ أن الأغلبية وبنسبة 94.74% تقول بوجود تأثير ملموس للسحر على الأفراد، خاصة وأتينا أوضحنا في الجانب النظري من الأطروحة أن الإنسان مولع بالمحسوس، فجواب المبحوثين لم يخرج عن هذا الإطار فهم يقرون بتأثير السحر على المسحور انطلاقاً من تجارب عايشوها، فالظاهرة إذن هي موجودة في تصور المبحوثين وفي مجتمعهم، ولها وجود مادي وحضوري يلمسونه مما يجعلها حقيقة ماثلة أمامهم، وهذه النتيجة تتوافق مع توصلت إليه دراسة "مصطفى قطبي" المذكورة في الفصل الأول من الأطروحة والتي هي عبارة عن تحقيق

ميداني حول الخرافة في أذهان الشباب المغربي، أين توصل إلى أن هناك 41 % يعتقدون أن السحر يتسبب في حدوث الكره والطلاق بين الأزواج.¹ يعني أن للسحر من وجهة نظر المبحوثين تأثيرا ملموسا. هذه النتيجة الأولية تدفعنا إلى مساءلة المبحوثين عن مدى اعتراف الدين بالظاهرة وموقفه منها، وهو ما تبينه الجداول الموالية.

الجدول رقم 39 : يبين موقف الدين الإسلامي من إمكانية وجود ظاهرة السحر

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
97.63	371	نعم
01.58	06	لا
0.79	03	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 39 أن 371 مفردة أي بنسبة 97.63 % ترى أن الإسلام يقر بوجود ظاهرة السحر، في حين يجب 06 من أفراد العينة أي ما نسبته 01.58 % أن الإسلام لا يعترف بوجود السحر، بينما يكفي 03 عناصر بلا أعلم أي بنسبة 00.79 %.

تظهر بيانات الجدول أن 97.63% من مجموع المبحوثين يرون أن الدين الإسلامي يقر بوجود ظاهرة السحر في المجتمعات البشرية، وأنه يعتبرها حقيقة، وقد دفعنا هذا الأمر إلى أن نسأل المبحوثين عن مصدر يقينهم هذا في موقف الدين الإسلامي من وجود الظاهرة، وذلك ما يوضحه الجدول الموالي.

1 انظر الفصل الأول:ص:37.

الجدول رقم 40: يبين إمكانية وجود نصوص دينية توضح موقف الدين الإسلامي من السحر

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
92.63	352	نعم
00.79	03	لا
06.58	25	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 40 أن 352 مفردة أي بنسبة 92.63 % ترى وجود نصوص دينية توضح موقف الإسلام من السحر، في حين يجيب 03 من أفراد العينة أي ما نسبته 00.79 % أن ليس هناك من نصوص دينية توضح موقف الإسلام من السحر، بينما يكتفي 25 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 06.58 %.

نلاحظ أن أغلبية المبحوثين 92.63% يرون أن في الدين الإسلامي نصوصا تتحدث عن الظاهرة، وهذا ما لاحظناه ميدانيا حيث يجتهد المبحوثين في استدعاء ما يحضرهم من نصوص دينية حول الظاهرة وذلك لتأكيد موقفهم، وأنهم لا يتكلمون عن ظاهرة هلامية، بل (حتى القرآن راه حكا عليها / وحتى الرسول أصيب بالسحر) يجيب أغلبية المبحوثين.

ولجباتهم هذه تتوافق مع الآراء الدينية السائدة حاليا في العالم الإسلامي، حيث تتبنى هذه الرؤية المدرسة النقلية ويميل الخطاب الديني النقلي إلى تأكيد أن الممارسات السحرية حقيقة واقعة، قال الإمام النووي: "والصحيح أن له حقيقة، وبه قطع الجمهور، وعليه عامة العلماء، ويدل عليه الكتاب

والسنة الصحيحة المشهورة¹. كما أن الآيات القرآنية التي فيها ذكر السحر والسحرة كثيرة، حيث تتكرر كلمة (سحر) 23 مرة وكلمة (ساحر) 12 مرة وكلمة (السحرة) 08 مرات.

في حين يجيب 03 من أفراد العينة أي ما نسبته 00.79 % أن ليس هناك نصوص دينية توضح موقف الإسلام من السحر، وهذا الرأي الخافت يتوافق مع آراء فقهية كانت موجودة لفرق ومجتهدين تم إخمادها خلال التاريخ الإسلامي ترفض وتتحفظ على وجود ظاهرة معترف بها في النص الديني الإسلامي تسمى سحرا.¹

الجدول رقم 41 : يبين رأي أفراد العينة في إمكانية وجود ممارسات تقي من السحر

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
97.10	369	نعم
02.11	08	لا
00.79	03	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 41 أن 369 مفردة أي بنسبة 97.10 % ترى أن هناك ممارسات تقي الفرد من السحر، في حين يجيب 08 من أفراد العينة أي ما نسبته 02.11 % أن ليس هناك ممارسات تقي من السحر، بينما يجيب 03 عناصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 00.79 %.

1 انظر الفصل الخامس، ص: 179.

1 انظر الفصل الخامس، ص: 176-178.

وجدنا في الجداول السابقة التي تعالج ظاهرة السحر أنها ظاهرة موجودة ولها تأثير على المسحور، لذلك كان من الواجب أن نسأل عن إمكانية وجود ممارسات تقي من أثر السحر، فكانت إجابة الأغلبية المبينة في الجدول أعلاه وبنسبة 97.10% تقول بوجود ممارسات يمكن أن تقي من أثر السحر. فوجود آثار سلبية للظاهرة في المجتمع دفعهم إلى البحث عن وسائل تقيهم من شرها، ومن خلال الجدول الموالي سنتعرف على أهم الوسائل المستعملة لدفع ضرر هذه الظاهرة.

الجدول رقم 42 : يبين الممارسات التي يمكن أن تقي الفرد من السحر حسب رأي العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات
من مجموع الإجابات		الإجابة
29.23	247	قراءة القرآن
36.69	310	ترديد أدعية نبوية
23.66	200	الطهارة
07.22	61	وضع تميمة (حجاب)
01.77	15	ضرب الخفيف
01.42	12	لا أعلم
100	845	المجموع

يبين الجدول رقم (42) الإجابات المتعددة للمبحوثين حول الأساليب التي يمكن أن تقي

الفرد في علاج السحر، حيث كانت النسب كالتالي :

- 36.69 % من مجموع الإجابات ترى أن ترديد أدعية نبوية يقي من السحر .
- 29.23 % من مجموع الإجابات تذهب إلى أن قراءة القرآن تقي من السحر .
- 23.66 % من مجموع الاجابات تقول بأن الطهارة تقي من السحر .

- 07.22 % من مجموع الاجابات ترى أن وضع تميمة أو حرز يقي من السحر.
- 01.77 % من مجموع الاجابات تذهب إلى أن ضرب الخفيف يعالج من السحر.
- 01.42 % من مجموع الاجابات كانت لا أعلم.

نلاحظ تنوع اجابات المبحوثين تبعا لتنوع الوسائل المستعملة في الوقاية من أذى الظاهرة ،لكن الملاحظ أيضا أن لهذا التنوع في إجابات المبحوثين قاسما مشتركا فهي لم تخرج من الإطار الديني،ماعدا نسبة 01.77% التي طرحت ممارسة (ضرب الخفيف) كوسيلة لتوقي شر الظاهرة،وهذه الوسيلة أو الممارسة لا تجد لها مرجعية وتبريرا دينيا،عدا ذلك فتريد الأدعية النبوية،وقراءة القرآن،والطهارة ،ووضع تميمة (حجاب) كلها ضمن المجال الديني،فقد أورد السيوطي في موسوعته " الاتقان في علوم القرآن " طائفة من الأحاديث والأخبار تدور حول المنافع المترتبة عن قراءة بعض الآيات التي لها القدرة على الشفاء من بعض الأدواء،كما أن الاستخدام الطلسمي للقرآن أي استعمال كلمات الله بعضها أو كلها استعمالا سحريا للتأثير في الأشياء والأبدان جلبا لمنفعة او دفعا لمفسدة كان شائعا في الأوساط الإسلامية، فالملاحظ إذن وحسب إجابات المبحوثين سابقا أن الدين الاسلامي يعترف بوجود الظاهرة ،ويمدهم بوسائل لتقيهم شر الظاهرة وأذاها،وهي الممارسات التي ذكرت أيضا في دراسة الباحث : كمال لحر¹.

1 انظر الفصل الأول،ص:29.

الجدول رقم 43: يبين إمكانية وجود أشخاص لهم قدرة معالجة المسحورين حسب رأي العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
94.74	360	نعم
01.84	07	لا
03.42	13	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 43 أن 360 مفردة أي بنسبة 94.74 % ترى أن هناك أشخاصا لهم القدرة على معالجة الفرد من السحر، في حين يجيب 07 من أفراد العينة أي ما نسبته 01.84 % أن ليس هناك من أشخاص لهم القدرة على معالجة السحر، بينما يجيب 13 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 03.42 %.

ضمن سياق البحث عن وسائل الوقاية والعلاج من شر ظاهرة السحر نجد أن أغلب المبحوثين 94.74% يرون أن هناك أشخاصا يمتلكون القدرة على علاج المسحورين. هذا يعني أن هناك من بين وسائل معالجة شر السحر ما يحتاج إلى وسيط بشري يمتلك صفات مميزة عن الآخرين، يعني كذلك أن صفة المعالج تتحول إلى مهنة وتجد لها مكانا في المجتمع.

الجدول رقم 44 : يبين صفات الأشخاص الذين لهم قدرة معالجة المسحورين حسب رأي العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
40.45	360	الرقاة
30.00	267	الطلبة
14.60	130	المرابطين
12.70	113	الشوافات
02.25	20	لا اعلم
100	890	المجموع

يبين الجدول رقم (44) الإجابات المتعددة للمبحوثين حول صفات الأشخاص الذين لهم

القدرة على معالجة السحر، حيث كانت النسب كالتالي :

- 40.45 % من مجموع الإجابات ترى الرقاة لهم القدرة على علاج السحر.
- 30 % من مجموع الإجابات تذهب إلى أن الطلبة لهم القدرة على علاج السحر.
- 14.60 % من مجموع الإجابات تقول بأن المرابطين لهم القدرة على علاج السحر.
- 12.70 % من مجموع الإجابات ترى أن الشوافات لهم القدرة على علاج السحر.
- 02.25 % من مجموع الإجابات كانت لا أعلم.

تنحوا أغلبية إجابات المبحوثين 40.45 % إلى أن الذي يمتلك القدرة على علاج شر السحر هو

الراقي، والراقي في المخيلة الشعبية يرتبط بصفات معينة (حفظ القرآن، المحافظة على الصلوات

في المسجد، المعالجة بقراءة القرآن)، بينما يرى 30% أن الطلبة لهم القدرة على علاج

المسحورين، والطالب في المخيلة الشعبية (هو من يقوم بالتسبيب، وكتابة الحروز، وقراءة الجداول، واستخدام العقاقير والأعشاب الطبية) ، في حين يرى 14.60% أن المرابطين أو (لخوان أو الصلاح) حسب التعابير الشعبية هم من يقدرّون على علاج السحر، بما يملكونه من كرامات. بينما تميل آراء 12.70% إلى الشوافات (القزانات) كوسيط له القدرة على علاج السحر فهن يستخدمن السحر لعلاج السحر فيستخدمن مواد يتفق عادة على أنها دنسة مثل الشعر واللحاب والدم، وأرجل حيوانات محنطة، وتعابير غير معتادة، لكي يؤثر بواسطتها في الأرواح.¹

من خلال بيانات الجدول يتضح لنا صعوبة فصل السحر عن الدين بمبضع جراح فلا يزال استخدام الإيمان والصلاة والتضرع والندور كعزائم ورقى وعقد للتأثير في الأبدان والقلوب والمصائر الخاصة.

1 عزمي بشارة، مرجع سابق، ص: 115.

الجدول رقم 45 : يبين موقف الدين الإسلامي من تعاطي وممارسة السحر حسب رأي العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
00	00	مباح
04.21	16	مكروه
92.37	351	حرام
03.42	13	لا أعلم
100	380	المجموع

أعطيت للمبحوثين أربعة بدائل أو خيارات، فكانت إجابات المبحوثين كالتالي :

- 351 مفردة أي 92.37 % من مجموع المبحوثين ترى أن السحر حرام في الدين الإسلامي.
- 16 مفردة أي 04.21 % ترى أن السحر مكروه في الدين الإسلامي.
- 13 عنصر من مفردات العينة أي 03.42 % أجابوا بلا أعلم.
- 00 مفردة ترى بأن السحر مباح في الدين الإسلامي.

إن حديث النص الديني عن السحر وتكرر اللفظ في القرآن الكريم لا يعطي لها مشروعية دينية، لذلك كان لزاماً أن نساءل المبحوثين عن رأي الدين في مشروعية تعاطي أو ممارسة السحر. فوجدنا أن أغلب المبحوثين 92.37 % يرون أن تعاطي وممارسة السحر محرمة في الدين الإسلامي، وهي من الكبائر (يصرح أغلبهم) ويجمع المبحوثين على عدم جواز تعاطي وممارسة السحر دينياً، بيد أنهم ومن خلال الجداول السابقة التي تعالج الظاهرة يرون انتشارها وفعاليتها، رغم أنها غير مقبولة دينياً، مما يجعلنا نلاحظ تناقضا بين القناعات والممارسة، ففي الوقت الذي يرى

فيه الدين عدم وظيفية هذه الظاهرة ويسعى إلى استئصالها من خلال إسباغ صفة الحرام عليها (يقول الإمام النووي: "عمل السحر حرام وهو من الكبائر بالإجماع" ¹) تقول الممارسة الاجتماعية للظاهرة أنها لا زالت تتواجد وبشدة وتمارس وظائف متعددة وتشبع حاجات لفاعلين اجتماعيين، وانتشارها وممارستها كمال يقول الأستاذ يوسف حنطابلي في مقال له منشور في جريدة الشروق اليومي، يعود إلى غياب الخطاب الديني العلمي ¹. فهي ممارسة تتم باستقلال نسبي عن المؤسسة الدينية الرسمية.

الجدول رقم 46 : يبين نسبة اعتقاد أفراد العينة في وجود الجن في عالمنا

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
95.00	361	نعم
00.79	03	لا
04.21	16	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 46 أن 361 مفردة أي بنسبة 95.00 % تعتقد بوجود الجن في عالمنا، في حين يجيب 03 من أفراد العينة أي ما نسبته 00.79 % أنهم لا يعتقدون في وجود الجن في عالمنا، بينما يجيب 16 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 04.21 %.

من خلال بيانات الجدول نلاحظ أن 95% يعتقدون بوجود مخلوقات غيرنا في هذا العالم تسمى الجن، هذا الاعتقاد الذي يبدو من خلال النسبة المرتفعة راسخا لدى المبحوثين يدفعنا

1 انظر الفصل الخامس، ص: 179.

1 مقال منشور في جريدة الشروق اليومي، الصادرة بتاريخ 2013/04/10 العدد 3981، ص: 17

للبحث عن مصادره، خاصة وأن هذه المخلوقات غير ظاهرة، وهو ما يناقض ولع الإنسان بالمحسوسات، لذلك ستأتي الجداول التالية لتجيب عن مصادر هذا الاعتقاد وسر ترسخه .

الجدول رقم 47 : يبين موقف الإسلام من إمكانية وجود الجن في عالمنا حسب رأي العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
95.00	361	نعم
00.79	03	لا
04.21	16	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 47 أن 361 مفردة أي بنسبة 95.00 % ترى أن الإسلام يقر بوجود

الجن في عالمنا، في حين يجيب 03 من أفراد العينة أي ما نسبته 00.79 % أن الدين الإسلامي

لا يقر بوجود الجن في عالمنا، بينما يجيب 16 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة

04.21 %.

يعتبر موضوع الجن من الغيبات، لذلك فالوصول إلى معرفة هذا العالم لا تتم إلا من خلال تواتر

الأخبار حول وجود هكذا عالم إلى الدرجة التي يصبح فيها تكذيبه وإنكاره خروجاً عن مألوف

المجتمع، أو يتم الوصول إلى معرفة هذا العالم من خلال تأكيد يصدر عن ذات متعالية، لذلك

كانت إجابات المبحوثين تجزم بوجود هذا العالم مبررة دينياً، فهم يرون أن الدين الإسلامي يقر

بوجود الجن في عالمنا ، فلقد ظل هذا التصور - تصور البشر لعالم الجن - جزءاً من المفاهيم

المستقرة في الثقافة العربية الإسلامية¹، كما أن الإسلام في نظر "إيدمون دوتي" عمل على فتح الباب أمام الاعتقاد في الجن.² والجدول الموالي يوضح لماذا يؤكد المبحوثين هذا الأمر .

الجدول رقم 48 : يبين إمكانية وجود نصوص دينية تؤكد وجود الجن في عالمنا

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
95.00	361	نعم
00.79	03	لا
04.21	16	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 48 أن 361 مفردة أي بنسبة 95.00 % تعلم بأن هناك نصوصا دينية تؤكد وجود الجن في عالمنا، في حين يجيب 03 من أفراد العينة أي ما نسبته 00.79 % أنهم لا يعتقدون في وجود نصوص دينية تؤكد وجود الجن في عالمنا، بينما يجيب 16 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 04.21 %.

سلكنا في إطار البحث عن تصور هذا الاعتقاد ومكانته عند المبحوثين مسارا تدريجيا، بحيث أننا أثبتنا من خلال الجدولين السابقين أن المبحوثين يؤمنون ابتداء بوجود مخلوقات الجن في عالمنا، وأن هذا الوجود مؤكد دينيا، ليأتي هذا الجدول ليوضح أن مصدر هذا التأكد عند المبحوثين إنما جاء نتيجة وجود نصوص دينية تتطرق إلى الظاهرة فجاء المبحوثين 95% يحاولون استدعاء نصوص دينية ليؤكدوا قناعتهم هذه (هناك سورة في القرآن الكريم اسمها الجن، هناك أحداث وقعت بين النبي سليمان والجن أوردها القرآن ..) وغيرها من الاستشهادات

1 نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، ص: 38.

2 نور الدين الزاهي، مرجع سابق، ص: 41-42.

التي يسوقها المبحوثين ،وبتطبيق نظرية المصفوفة للتجربة الدينية والتي تؤكد أنه حتى يتمكن شخص ما من أن تكون له تجربة مع (أي فوق بشري) يجب أن يتوافر لديه مبدئياً إطاراً أو مصفوفة من المفاهيم يمكنه من خلالها تفسير مثل هذه التجارب¹، يتضح لنا أن النص الديني في هذه الحالة يعتبر الإطار أو السند التفسيري الذي يستقي منه الفاعل الاجتماعي مفاهيمه حول هذا العالم (عالم الجن)، فمن خلال ما سبق طرحه في الجانب النظري يكشف لنا القرآن الكريم أن هنالك خلقاً اسمه الجن، وأن هذا الخلق له خصائص غير خصائص البشر، منها خلقته من نار، ومنها أنه يرى الناس ولا يرونه، وأن له تجمعات تشبه تجمعات البشر، ومن خلال التفاعل بين النص والقارئ تتكون لديه صورة عن هذا العالم، وهو ما تبينه الجداول التالية.

الجدول رقم 49 : يبين إمكانية وجود أماكن خاصة يسكنها الجن حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
79.47	302	نعم
00.79	03	لا
19.74	75	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 49 أن 302 مفردة أي بنسبة 79.47 % ترى بأن هناك أماكن خاصة يسكنها الجن، في حين يجيب 03 من أفراد العينة أي ما نسبته 00.79 % أنهم لا يعتقدون في بوجود أماكن يسكنها الجن في عالمنا، بينما يجيب 75 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 19.74 %.

1 برلين تيرنر، مرجع سابق، ص: 77.

ضمن البحث عن تفاصيل هذا المعتقد الشعبي في تصورات مجتمع البحث، سنأتي الجداول الموالية لتستوضح عن مدى وجود رؤية كاملة عن هذا العالم (عالم الجن)، من حيث أولا مكان تواجد الجن وأين يسكنون؟ وهو ما عالجته بيانات الجدول الحالي، فكانت تصريحات المبحوثين بالأغلبية أي بنسبة 79.47% أن للجن أمكنة خاصة يعيشون فيها، وتتمثل حسبهم في الأماكن المظلمة والقذرة، والبرك الراكدة والمغارات، وهذه الرؤية تتطابق مع جاء في عديد النصوص الدينية التي أوردناها في الجانب النظري.¹ وتتوافق مع ما توصلت إليه دراسة "مصطفى قطبي" المذكورة في الفصل الأول من الأطروحة والتي هي عبارة عن تحقيق ميداني حول الخرافة في أذهان الشباب المغربي، أين توصل إلى أن هناك 43% يعتقدون أن بعض الأماكن يسكنها الشياطين هي الأماكن المهجورة والقريبة من المقابر.²

بينما يتوقف 19.74% من مجموع المبحوثين عن الإجابة، حيث لا توجد لديهم رؤية وتصور واضح حول الموضوع لذلك كانت الإجابة لا أعلم، ما يوضح أن القضية ليست محسومة دينيا فهي ليست من قطعات الدين.³

1 انظر الفصل الخامس، ص: 188-189.

2 انظر الفصل الأول، ص: 37.

3 انظر الفصل الخامس، ص: 194-196.

الجدول رقم 50 : يبين إمكانية وجود أماكن لا يستطيع أن يسكنها الجن حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
79.47	302	نعم
00.79	03	لا
19.74	75	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 50 أن 302 مفردة أي بنسبة 79.47 % ترى بأن هناك أماكن خاصة

لا يستطيع أن يسكنها الجن، في حين يجيب 03 من أفراد العينة أي ما نسبته 00.79 % أنهم

لا يعتقدون في بوجود أماكن لا يسكنها الجن في عالمنا، بينما يجيب 75 عنصر من المبحوثين

بجواب لا أعلم أي بنسبة 19.74 %.

تتطابق اجابات المبحوثين في الجدول هذا مع الجدول السابق له ،حيث أن من صرح بوجود

أماكن خاصة يسكنها الجن ،صرح أيضا بوجود أماكن لا تستطيع الجن التواجد فيها،فهذا العالم

الغيبي وفق التصور الشعبي له حدوده ونظامه .

الجدول رقم 51 : يبين إمكانية الاتصال بين عالم الإنس والجن حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
57.11	217	نعم
12.89	49	لا
30.00	114	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 51 أن 217 مفردة أي بنسبة 57.11 % ترى إمكانية وقوع اتصال بين عالم الإنس وعالم الجن، في حين يجيب 49 من أفراد العينة أي ما نسبته 12.89 % بعدم إمكانية الاتصال بين الجن والإنس، بينما يجيب 114 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 30 %.

يذهب أغلب المبحوثين وبنسبة 57.11% إلى أن إمكانية اتصال الإنس بالجن قائمة والشواهد على ذلك كثيرة حسب رأيهم (جلسات الرقية والتلبس والمس ،حتى قصص القرآن عن هذا العالم تؤكد هذه القضية)، في حين نرى أن حجم المتوقفين عن الخوض في هذا الموضوع يزداد، فالتواصل بين العالمين أمر يحتاج إلى دليل مادي محسوس أو نص ديني قطعي (يصرح بعض المبحوثين)، في حين يتجه 12.89% إلى القطع باستحالة وقوع تواصل بين العالمين (وهي بالمناسبة تتماشى مع آراء بعض المفكرين والمجتهدين في الدين الإسلامي) .

إذا نلاحظ أن الموقف في هذه القضية لا يخرج عن الإطار الديني ،فاختلاف المواقف والتصورات ولو بصورة مضادة تماما للأخرى ،إنما يستند على دليل من نص ديني أو اجتهاد تأويلي لنص

ديني كذلك. فكما وجدنا في الجانب النظري أن هذه الظاهرة هي من القضايا التي لا زالت تثير جدلا دينيا.

أضف إلى ذلك أن التفاعل بين الجن والإنس وفق التصور الإسلامي اتخذ عدة أشكال فهو إما مسخر لخدمة الإنسي أو مرافق له أو متربص يتحين الفرص لإلحاق الأذى به وهو ما أوضحناه في الفصل الخامس من هذه الأطروحة.1

الجدول رقم 52: يبين إمكانية مشاركة الجن للإنسان أشياءه حسب رأي المبحوثين

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
57.11	217	نعم
12.89	49	لا
30.00	114	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 52 أن 217 مفردة أي بنسبة 57.11 % ترى إمكانية مشاركة الجني للإنسان في طعامه وشرابه، في حين يجيب 49 من أفراد العينة أي ما نسبته 12.89 % أنهم لا يعتقدون بإمكانية مشاركة الجني للإنسان في طعامه وشرابه، بينما يجيب 114 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 30.00 %.

تؤكد بيانات الجدول الحالي ما ورد من نتائج في الجدول السابق، حيث أن عالم الجن وعالم الإنس متصلان، وهذه المخلوقات وإن كانت خفية عن أعيننا فهي تشاركنا في تفاصيل حياتنا

1 نظر الفصل الخامس، ص ص: 190-192.

اليومية من مأكّل ومشرب وملبس وغيرك ذلك.. وهو ما تؤكدّه النصوص الدينية حين تلزم المسلم أن يأكل بيمينه كي لا يشاركه الشيطان طعامه، وأن يسمي ويذكر الله عند طعامه وشرابه كي لا يشاركه كذلك، وهناك نصوص دينية أخرى تتحدث حتى عن مشاركة الجن للإنسان في زوجته إن هو لم يذكر اسم الله عند مباشرته لزوجته.

الجدول رقم 53 : يبين رأي أفراد العينة في قدرة الجن على أذية الإنسان

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
55.26	210	نعم
12.89	49	لا
31.85	121	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 53 أن 210 مفردة أي بنسبة 55.26 % ترى بأن للجن قدرة على أذية الإنسان، في حين يجيب 49 من أفراد العينة أي ما نسبته 12.89 % أنهم لا يعتقدون بإمكانية أن يؤدي الجن للإنسان، بينما يجيب 121 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 31.85 %.

يرى أغلب المبحوثين 55.26% أن للجن القدرة على أذية الإنسي، وهذا يتم ضمن مجال التواصل الذي يقع بين العالمين، ومما يعزز نظرة الخوف من هذا العالم المجهول هو التعامل الحذر والموارب لهذا العالم فهم (أي الجن) " أهل بسم الله ، وذوك الناس، وناس الخير"... وغيرها من المسميات الشعبية المترسخة في المخيال العام ، وهذه النظرة في الواقع مؤيدة بنصوص دينية

أوردتها الكتب الإسلامية كما أوضحناها في الجانب النظري⁽¹⁾. وتتوافق هذه النتيجة مع ما توصل إليه الباحث "مصطفى قطبي" في دراسته المذكورة آنفاً، حيث وجد أن 45% من مجموع أفراد العينة يؤمنون أنه من الممكن أن يصيب الإنسان مسّ من الجن².

وهناك من التحليلات من تعتبر ظاهرة المس أو الإمتلاك الجني شكل من أشكال المقاومة والاحتجاج، لأنه يعبر عن احباطات لفئات اجتماعية تعاني أشكالاً مختلفة من الهيمنة، كما تظل هذه الممارسات الغيبية قنوات تفرغ وتحرير الذات من القيود لفترة وجيزة³.

في حين يصرح 31.85% من مجموع المبحوثين أنهم لا يعلمون شيئاً عن تفاصيل الموضوع، وتصريحهم هذا امتداد لتوقفهم عن الاجابة حول إمكانية الاتصال بين العالمين، فالأذية تقتضي التواصل بين الإنس والجن، وهم لا يعلمون بصورة يقينية إن كان هذا التواصل يقع أصلاً. ويصرح 12.89% من المبحوثين بصورة حاسمة عن عدم قدرة الجن على أذية الإنسي، فهو عالم مفارق لنا تماماً ولا يمكن أن يحدث احتكاك بين الطرفين يدفع لأن يؤدي الجن الإنسان، ولهذا الطرح مؤيدوه في الفكر الإسلامي وإن كان يشكل الإستثناء وهو ما أشرنا إليه في الجانب النظري⁴.

(1) أنظر إلى الفصل الخامس، ص: 191-193.

² انظر الفصل الأول، ص: 37.

³ محمد معروف، إشكالية الثقافة العالمية والثقافة العضوية للشعب، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 33، ربيع 2016، ص 24.

⁴ أنظر الفصل الخامس، ص: 194-196.

الجدول رقم 54 : يبين الوسائل التي يستعملها الإنسان لاتقاء أذية الجن له حسب رأي العينة

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
30.44	200	القرآن
24.96	164	الأدعية
16.74	110	الطهارة
03.05	20	وسائل أخرى
24.81	163	لا أعلم
100	657	المجموع

يبين الجدول رقم (54) الإجابات المتعددة للمبحوثين حول الوسائل التي يستعملها الإنسان

لاتقاء أذية الجن له، حيث كانت النسب كالتالي :

- 30.44 % من مجموع الإجابات ترى أن القرآن يستعمل لاتقاء أذية الجن .
- 24.96 % من مجموع الإجابات تذهب إلى إمكانية استخدام الأدعية لتوقي أذية الجن
- 16.74 % من مجموع الإجابات تقول أن الطهارة عامل أساسي لتجنب أذية الجن
- 03.05 % من مجموع الإجابات ترى إمكانية استخدام وسائل أخرى لتوقي أذية الجن
- 24.81 % من مجموع الإجابات كانت لا أعلم.

تنوع إجابات المبحوثين ووسائلهم، مرده إلى تنوع الموروث الشعبي حول كيفية التعامل مع هذا العالم، ففي الوقت الذي نجد فيه هيمنة الممارسات والوسائل ذات الطابع الديني الصرف، نجد بقايا وترسبات قبل إسلامية وتتعارض مع بعض النصوص والتأويلات الدينية، فيصرح 30.44 % أن

قراءة القرآن يحصن الإنسان ويدفع عنه أذى الجن ، ويصرح 24.96 % أن ترديد الأدعية (البسمة ، دعاء بيت الخلاء،التعوذ من شر الشيطان،..) يقي الإنسان من أذى الجن وذلك باعتبار ما تحمله كلمات الأدعية من صفة القدسية، فالأدعية لازمة تيمنية وقائية، فهي ذات وظيفة استعطافية تيمنية تهدف إلى طلب المعونة من القدرة الإلهية، وهي ترمز إلى هيمنة قوى الغيب على الأمور الدنيوية داخل النسق الاجتماعي .

أما الوظيفة الثانية فهي وقائية تسعى للاحتماء من كل التأثيرات السيئة الناتجة عن أرواح الجن.

الجدول رقم 55: يبين وجود أشخاص يمكنهم الاتصال بعالم الجن

النسبة (%)	تكرار	التكرارات الإجابة
57.11	217	نعم
12.89	49	لا
30.00	114	لا أعلم
100	380	المجموع

يبين الجدول رقم 55 أن 217 مفردة أي بنسبة 57.11 % ترى تمتع بعض الأشخاص بقدرة الاتصال بعالم الجن، في حين يجب 49 من أفراد العينة أي ما نسبته 12.89% أنهم لا يعتقدون بإمكانية وجود هذا النوع من الأشخاص، بينما يجب 114 عنصر من المبحوثين بجواب لا أعلم أي بنسبة 30.00 %.

وجود عالم الجن ضمن مجال الغيبيات لم يمنع المبحوثين من استبعاد إمكانية وجود أشخاص لهم القدرة على الاتصال بهذا العالم الخفي، وهو الأمر الذي ذهبت إليه نسبة 57.11% من مجموع المبحوثين، حيث أن الفاعلين المؤمنين بهذا المعتقد حينما يواجهون بصعوبة التفاعل مع (كائنات روحية) معروفة ثقافياً فإنهم يتوجهون على وسطاء يعتبرون أنهم لهم معرفة أو إتصال بتلك الكائنات الروحية¹. ويجد هذا الرأي له متكأ ضمن السياق المجتمعي العام الذي برزت فيه فئة تمتهن صناعة علاج من به مس أو أذى من هذه المخلوقات الغيبية، ويتعضد هذا المعتقد بكم البرامج والحصص التلفزيونية والمقالات الصحفية التي تتكلم عن هذا العالم وقدرة نوع من البشر على علاجه، أضف إلى ذلك الفتاوى الدينية التي تتحدث عن مخالطة الجنى بالإنسي إلى درجة إصدار فتاوى تناقش مشروعية الزواج بالجن، ووجوب الغسل على الإنسي إذا خالط جنية، وحكم الأكل من ذبائح الجن ، وغيرها من الفتاوى التي وردت في كتاب الفتاوى للشيخ شلتوت.⁽²⁾

وكما أوردنا في الجانب النظري فإن عملية الاتصال بين الراقي والجنى أي بين مرتبتين وجوديتين متغايرتين تجد لها سنداً مؤيداً في النص الديني الإسلامي³.

1 براين تيرنر، مرجع سابق، ص: 78

2 حسين أحمد الخشن، ظواهر ليست من الدين ، مرجع سابق، ص: 36.

3 انظر الفصل الثالث، ص : 89.

النتائج العامة للدراسة :نتائج الفرضية الأولى :

من خلال تحليلنا للجداول وجدنا أن أكثر أفراد العينة تعتقد بوجود الأولياء الصالحين وبنسبة 85.26%، وأن هذا الاعتقاد منتشر في مجتمع البحث وذلك من خلال انتشار مقامات الأولياء الصالحين في منطقة البحث حيث صرح 82.10 % من مجموع المبحوثين بذلك (الجدول 12)، الأمر الذي أدى إلى انتشار الوعدات والولائم لتكريم هؤلاء الأولياء ولحياء ذكراهم وذلك، وهذا ما عبر عنه المبحوثين من خلال نتائج الجدول (10) وبنسبة 57.90%، ومع تواتر إقامة الوعدات سنويا وانتشارها على امتداد تراب الولاية، صرح 88.95% من مجموع المبحوثين أنه قد سبق لهم أن زاروا إحدى هذه المقامات والوعدات وذلك من خلال بيانات الجدول رقم (09)، ونظرا لهذه النسبة الكبيرة من الزائرين تساءلنا عن دوافع الزيارة، هل كانت ذات خلفية دينية أو لتوقع حصول فوائد أو لأبعاد غير دينية (سياحية، فضول، تقليد، ...)، فوجدنا من خلال بيانات الجدول رقم (05) أن الدين الإسلامي يقر بوجود الأولياء الصالحين، وهذا ما ذهب إليه 85.26% من مجموع المبحوثين، وأن هؤلاء الأولياء حسب التصور الشعبي قد يكونون من الأحياء أو من الأموات وهذا ما عبر عنه 41.84 % و 34.21% من مجموع المبحوثين من خلال نتائج

الجدول (04)، كذلك وجدنا أن صفة الولي الصالح هي مرتبة لا يدركها أي شخص بل هي متاحة لبعض الأشخاص دون غيرهم، وهذا ما دلت عليه نتائج الجدول (07).

وجدنا كذلك أن انتشار ظاهرة الأولياء ومقاماتهم راجع لتفاوتهم في درجة النفع وهذا ما ذهب إليه (77.34 %) من مجموع المبحوثين، وأن هذا التفاوت في النفع هو الذي يحدد المكانة الاعتبارية للولي، فكلما شاع وانتشر خبر نفع ولي ما، وامتلاكه لقدرات أكثر من الآخرين كلما كثر عدد زائريه، فدافع الزيارة مرتبط بالفائدة المرتجاة وهو ما عبر عنه 81.32% من مجموع المبحوثين .

هذا الجانب الوظيفي لزيارة الأولياء الصالحين ومقاماتهم، جعلنا نبحت عن مشروعية الزيارة واتخاذ المقامات، فكان الجواب أنها عادة متوارثة وبنسبة 61.32% وأنها واجب ديني بنسبة 27.10 % .

مما يجعلنا نقول أن تمثل الجانب الديني في الزيارة غير مؤثر مقارنة بسيطرة العادة والتقليد، وهي النتيجة التي تعارضت مع فرضيتنا القائلة أن النص الديني يضيف على ظاهرة زيارة الأولياء الصالحين والتبرك بمقاماتهم صبغة دينية.

فالفرضية الأولى على هذا الأساس لم تتحقق انطلاقاً من أن تأويل النص الديني الذي يتناول الظاهرة ويضيف عليها مشروعية تراجع تأثيره وتداوله مقابل طغيان خطاب ديني جديد وافد على المجتمع الجزائري، يجعل من ظاهرة زيارة الأولياء الصالحين والتبرك بهم بدعة

دينية تصل حد الشرك الأكبر، وهو الخطاب الذي وجد له مكانا في السنوات الأخيرة نتيجة عدة عوامل تاريخية متمثلة في محاربة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين للظاهرة، وكذا سيطرة الفكر الرفض لهذه الظاهرة على جل القنوات الفضائية، خاصة مع ما أصبحت تمثله هذه القنوات من مصدر تثقيفي ديني للمتلقين، ويضاف إلى هذا ممارسة بعض الطقوس في المقامات والضرائح وحولها، والتي تخرج عن نطاق المعقول في كثير من الأحيان، مما حدا بالزائرين إلى تنزيه الدين عن أن يدعوا إلى هكذا أمور أو يضيفي عليها مشروعية. بالمقابل نجد أن النص الديني لا زال حاضرا حتى في نزعه الصبغة الدينية عن هذه الممارسات، فهو في الحالتين يستند عليه في تعرية المدنس ومفاصلته عن المقدس أو في تدعيمه له واعطائه مشروعية بقاءه واستمراره .

نتائج الفرضية الثانية :

من خلال تحليلنا للجداول السابقة وجدنا أن معتقد العين مترسخ في المخيال الشعبي وهو ما عبر عنه 98.95% من مجموع المبحوثين في الجدول (18)، وأن هذا المعتقد هو منتشر بشدة في مجتمع البحث حيث أكد 98.95% هذا الرأي في الجدول (20)، وهذا الانتشار جعل الفاعلين الاجتماعيين يتعاملون معه بخوف وتوجس من أذيته وشره، فنجد 99.47% من مجموع المبحوثين يخافون من الإصابة بشر العين، وهو الأمر الذي يدفعهم إلى البحث عن وسائل تقيهم ضررها، وهم يتصورونها في أشخاص لهم القدرة على علاج المصاب بها، حيث عبر 98.42% من مجموع المبحوثين عن وجود مثل هؤلاء الأشخاص، ويتصورونها في ممارسات باتيانها سيقون أنفسهم وأشياءهم من خطر الإصابة بالعين، وقد أجملت هذه الممارسات في الجدولين 25 و 30 .

ترسُخ هذا المعتقد وانتشاره يجد له سندا دينيا، حيث يرى أغلب المبحوثين 99.47% أن الدين الإسلامي يقر بوجود ظاهرة العين في المجتمعات البشرية، وأنها قديمة قدم الإنسان، وحتى الأساليب الوقائية والعلاجية لها سند من نصوص دينية وهذا ما دلت عليه نتائج الجداول (25- 26-27-30) .

تبين كذلك من نتائج الجدول (34) أن نسبة الاعتقاد في السحر بلغت 97.63% بين أفراد المبحوثين، وأن ظاهرة تعاطي وممارسة السحر منتشرة في مجتمع البحث بشدة

حسب 94.74 % من مجموع المبحوثين والذين عبروا عن هذا الرأي في الجدول (35)، وهي ظاهرة تجد لها مكانا و يتعاطى معها المجتمع بمختلف شرائحه وفئاته، وهنا وجدنا أن فئة النساء وبنسبة 61.58% من مجموع العينة يتعاطون أو يمارسون السحر، وهذه النسبة جعلتنا نقول أن الظاهرة إذ تمارس أكثر في الوسط النسوي فذلك كوسيلة من وسائل المقاومة التي تستخدمها النسوة ضد سلطة الرجل.

وكذا هي ظاهرة تمارس في أوساط فئة الشباب، وقد قال بهذا الرأي 43.69 % من مجموع العينة، ذلك أن للظاهرة حضورا وتأثيرا على من يتعرض لها وهو ما أكدته 94.74% من المستجوبين في الجدول (38)، هذه المعطيات جعلت التفاعل بين الظاهرة و الفاعلين الاجتماعيين يسير في اتجاه البحث عن وسائل الوقاية والعلاج من أذى الظاهرة، أين أكد 97.10% وجود ممارسات مفيدة في الوقاية والعلاج من ضرر الظاهرة (الجدول 41)،بالإضافة إلى وجود أشخاص يمتلكون القدرة على علاج مصاب السحر وهو الرأي الذي تبناه 94.74% من المستجوبين، وقد ذكرت أهم الممارسات في الجدول 43.

وجود ظاهرة السحر وانتشارها تعاطيا وممارسة وسط المجتمع، جعلنا نبحت عن موقف الدين من هذه الظاهرة حسب المبحوثين، فوجدنا أن أغلب المبحوثين يرون أن الدين يقر بوجود ظاهرة السحر في المجتمعات البشرية وهو ما عبر عنه 97.63% من خلال بيانات الجدول (39)، لكن إقراره بوجودها لا يعني موافقته عليها أو شرعنتها فهو يحرم ممارسة السحر وتعاطيه يقول 92.37% من مجموع المبحوثين في الجدول (45).

من خلال النتائج السابقة نرى أن معتقد السحر بمؤثراته (العين وتأثيراتها والجانب الاحترافي من الممارسة السحرية) هو معتقد منتشر وفعال في المجتمع، وأن النص الديني المقدس في الضمير الجمعي أسهم في منح الاستمرارية لهذه المعتقد، ومنه نستطيع أن نقول أن الفرضية الثانية قد تحققت .

نتائج الفرضية الثالثة :

من خلال تحليلنا للجداول السابقة وجدنا أن الاعتقاد بوجود الجن متجذر لدى المبحوثين وهو ما عبر عنه 95% منهم في الجدول (46)، وأن وجودهم يقتضي وجود أماكن خاصة يسكنونها وهو ما ذهب إليه 79.47% من مجموع المبحوثين في الجدول (49)، وكذلك رأى 57.11% من مجموع المبحوثين إمكانية وقوع اتصال بين الإنسي والجنّي، وأن حدود الاتصال يأخذ جانبيين، جانب يشارك الجنّي الإنسان في طعامه وشرابه، وهو الرأي الذي قال به 57.11% من المبحوثين في الجدول (52)، وجانب يتصادم فيها الجن مع الإنسان فيوقع به أذى وضرا وهو ما عبر عنه 55.26% من مجموع المبحوثين في الجدول (53).

ونظرا لما تقدم من وجود الجن في عالمنا حسب رأي المبحوثين وتفاعله مع الإنسان، وإمكانية إيقاعه ضرا به، وجب البحث عن وسائل وممارسات لاتقاء أذاه، وهو ما يوضحه الجدول (54) بإدراجه لوسائل وممارسات متعددة في هذا الإطار، وكذا ما يوضحه

الجدول (55)، بوجود أشخاص يمكنهم الاتصال بعالم الجن، وهو الرأي الذي ذهب إليه 57.11% من مجموع المبحوثين.

هذا الوجود وهذا التفاعل بين عالمين، غيبي وحضوري، جعلنا نساءل المبحوثين عن موقف الدين الإسلامي من حقيقة هذه الظاهرة، فوجدنا أن 95% من المبحوثين يرون أن الدين الإسلامي يعترف بوجود مخلوقات فوق طبيعية تسمى الجن، وأن هناك نصوصاً دينية تؤكد وجودهم وهو القول الذي ذهب إليه 95% من المبحوثين في الجدول (48).

من خلال ما سبق نجد أن المبحوثين يستمدون معرفتهم واعتقادهم بوجود كائنات فوق طبيعية من النصوص الدينية الإسلامية، حيث يتكلم القرآن في غير ما موضع من آياته عن عالم الجن، حتى أن هناك سورة تسمى بالجن .

وفق هذا السياق يمكننا أن نقول النص الديني هنا قد عمل على ترسيخ الاعتقاد في وجود كائنات فوق طبيعية متمثلة هنا في الجن، لها حياة وتفاعل مع الإنسان، ومنه يمكننا أن نقول أن الفرضية الثالثة قد تحققت، وأن النص الديني يرسخ التصورات الجمعية حول الكائنات فوق الطبيعية.

الختامة

الختامة :

في سياق بحثنا عن إجابات لأسئلة الإشكالية المطروحة، ومن أجل إثبات صحة فرضياتنا أو نفيها تم تقسيم البحث إلى جانبين (نظري وميداني)، واحتوت الدراسة على سبعة فصول كما ورد سابقاً، أين كان هناك خيط ناظم بين هذه الفصول، بحيث جاءت متسلسلة ومقتصرة على متغيرات الدراسة فقط، وهذا الحرص منا كان بسبب تشعب الموضوع وكثرة متغيراته وأبعاده وصعوبة الإمساك به إن لم نتعامل معه بصرامة.

وفي دراستنا هذه لم يكن هدفنا الدخول في اشتباك فقهي حول شرعية وصحة المعتقدات الشعبية من عدمه، بل كان المهم عندنا هو ملاحظة هذه المعتقدات لفهم مجتمع البحث، خاصة وأن دراسة المعتقدات الشعبية تتيح لنا فهم الحياة الدينية عند مجتمع معين، كما تتيح لنا فهم ثقافتهم وتنظيمهم الاجتماعي، فهي تراث متشابك متوارث من الأجداد والآباء، وهي تراكم لتجارب أزمنة متعددة أكسبتها مع تطاول العهد قداسة وسلطة خفية تمارس قهرها على الفاعل الاجتماعي حين يحاول مخالفتها .

ومن خلال ما جاء في الباب النظري يمكننا القول أنه لا يوجد نص خالص، فكل نص هو منتج لمجموع نصوص أتت قبله، والقرآن الكريم لا ينكر هذا الأمر حين يقول: ((إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى))، وهي إحالة لنصوص أولى أنزلها الله سبحانه وتعالى، وهذا الأمر يسمى ظاهرة التناص (بين نص ونص)، لكن الذي خرجنا به من خلال الباب النظري أن هناك تناص من نوع آخر وهو (نص في مقابل بيئة اجتماعية وثقافية)، فالنص الديني الإسلامي ليس بمعزل عن البيئة التي ظهر فيها، فالمعتقدات والممارسات يمكن اعتبارها

نصوصاً، لكنها غير مدونة، فهي نصوص مضمرة في ذاكرة الفاعل الاجتماعي والمجتمع ككل، أي أن المعتقدات الشعبية ضمن هذا التصور هي مدونات شفوية حدث بينها وبين النص الديني تناسلاً، أين امتص أحدهما من الآخر، فالقرآن الكريم لم يأت خارجاً عن تصورات الإنسان العربي، ووفق هذا المنظور نلاحظ أن النص الديني ليس غريباً عن الثقافة البشرية، وتعالى النص المقدس لم ينفي عنه مقارنته للتصورات والمعتقدات البشرية.

وعلى طريقة الجدل الهيجلي، وهو أن اللاحق يذوب في السابق، فنتول الحالة إلى التركيب، أي نص جديد، وجدنا أن هذا ما حدث بين المعتقدات الشعبية والنص الديني، فهذا الأخير حين تناول معتقدات قبل ظهور الدين الإسلامي وقف منها محصوراً، بين نفي للأصل ثم تركيب، فنفي للتركيب... إلخ، حلقة دائرية غير متناهية تسمى الواقع أو الثقافة السائدة.

ووفق هذا السياق نجد أنفسنا حين نتكلم عن المعتقدات الشعبية وعلاقتها بالنص الديني إنما نتكلم عن ظاهرة اجتماعية تقع ضمن محيط مجتمعي وتخضع لقوانين اجتماعية، أهمها: أن المعتقدات الشعبية تقاوم الإزاحة التي قد تتعرض لها نتيجة التيارات الدينية، وأنها بمثابة سلوك سوسولوجي منبثق من البيئة الاجتماعية التي تنشأ فيها، فإذا كانت الثقافة السائدة أسطورية وخرافية، ستنتج معاني وأفكار وتعابير خرافية وأسطورية.

في الجانب الميداني كانت ولاية الجلفة ميداناً لهذه الدراسة حيث ينتمي الباحث وحيث يقطن، ذلك أن شرط المعاشة والاحتكاك بأفراد المجتمع المبحوث يعد من الأمور المهمة في قضية اختيار مجتمع البحث، وكذلك كون الولاية تمتاز بكثافة سكانية عالية، فهي الرابعة وطنياً من حيث

الكثافة السكانية، وهي الولاية الأولى وطنيا من حيث نسبة الأمية، ومعدلات الفقر بها مرتفعة، إضافة إلى تنوع النمط العمراني الموجود في الولاية بين الريف والحضري.

وقد ركزنا في دراستنا هذه ليس على النصوص المجردة بمعزل عن الواقع الاجتماعي بل الذي كنا نقصده هو تفاعل هذه النصوص مع المعتقدات الشعبية، ومن أجل تحقيق هذا الهدف واجهتنا صعوبات موضوعية، تمثلت ابتداء في تعدد القراءات والتأويلات للنص الديني الواحد، وصعوبة الترجيح والانتصار لرأي دون آخر، فقد وجدنا أنفسنا أمام مدرسة سلفية أثرية في فهم النص وتأويله، ومدرسة حديثة في فهم النص الديني وقراءته، من الصعوبات كذلك التي واجهتنا، الممارسة الشعبية لبعض المعتقدات التي تبقى مضمرة وخفية عن الرصد ما لم يتجاوب معنا المبحوث، ويفصح عنها بكل تلقائية وموضوعية.

وقد قادنا بحثنا هذا إلى نفي صحة فرضيتنا الأولى القائلة أن النص الديني يضيف على ظاهرة زيارة الأولياء الصالحين والتبرك بمقاماتهم صبغة دينية، فهي لم تتحقق انطلاقا من أن تأويل النص الديني الذي يتناول الظاهرة ويضيف عليها مشروعية تراجع تأثيره وتداوله مقابل طغيان خطاب ديني جديد وافد على المجتمع الجزائري، يجعل من ظاهرة زيارة الأولياء الصالحين والتبرك بهم بدعة دينية تصل حد الشرك الأكبر، وهو الخطاب الذي وجد له مكانا في السنوات الأخيرة نتيجة عدة عوامل تاريخية وموضوعية ذكرناها في سياق تحليلنا لمعطيات هذه الفرضية.

كذلك من خلال نتائج بحثنا استطعنا أن نثبت صحة الفرضية الثانية والثالثة للدراسة، حيث وجدنا أن النص الديني المقدس في الضمير الجمعي أسهم في منح الاستمرارية لمعتقد السحر، ورسخ الاعتقاد بوجود كائنات فوق طبيعية .

إذن فمن خلال ما سبق طرحه في هذه الدراسة يمكننا أن نقول أن القراءة الشعبية للنصوص الدينية تقوم على جذب أفق النص إلى أفقهم، وهو ما قد يؤدي إلى إنتاج وعي زائف غائب عن اللحظة التاريخية ومرتها لعصور سابقة، وهو ما يعني أننا لم نتحرك خطوة واحدة، فبعض الظواهر لا زالت تعيد إنتاج نفسها وتعيد إنتاج آليات تفسيرها.

وجدنا كذلك من خلال هذه الدراسة أن المعتقدات الشعبية تستمد مصادرها من التنشئة الاجتماعية ومن أنماط المعيشة السائدة، ومن نصوص خاصة يؤسسها التصور الجمعي في مقارنة للنص الديني المقدس والرسمي.

ظهر لنا كذلك من خلال هذا البحث أن بقاء بعض المعتقدات الشعبية المتحفظ عليها من طرف إسلام النص هو بسبب الوظائف الذي تؤديها وحاجة المجتمع إليها .

من خلال ما سبق نجد أن هذه الدراسة لم يكن بإمكانها أن تحصر كل جوانب وأبعاد موضوع بمثل هذه الشساعة، وإن كان هذا طموحنا في البدء، لكن أن تصل هذه الدراسة إلى مساءلة معتقدات مجتمع البحث رغم حساسية الموضوع وطبيعة التوتر القائم بين النص والممارسة، وأن تصل إلى البرهنة الامبريقية عن بعض جوانب الموضوع، فهذا ما يرضي بعض طموحنا.

بقي أن نقول أن هذا الجهد المتواضع يؤسس لإشكاليات بحثية جديدة تساهم في إنتاج المعرفة حول مجتمع البحث خاصة والمجتمع الجزائري عامة.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر والمراجع :

1. أحمد بن نعمان، سمات الشخصية الجزائرية من منظور الانثروبولوجيا النفسية، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، 1988.
2. أحمد علي عجيبة ، دراسات في الأديان الوثنية القديمة، ط1، دار الآفاق العربية: القاهرة-مصر-، 2004.
3. أندريه جاك ديشين، استيعاب النصوص وتأليفها، ت: هيثم لمع، ط01، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: بيروت، 1991 .
4. أشرف منصور، الرمز والوعي الجمعي - دراسات في سوسيولوجيا الأديان-، رؤية للنشر التوزيع: القاهرة، مصر، 2010..
5. محمد رحمان، قضية قراءة النص القرآني، ب د ن : المغرب، 2009.
6. إدمون دو تي، الصلحاء - مدونات عن الاسلام المغاربي خلال القرن التاسع عشر، ت: محمد ناجي بن عمر، افريقيا الشرق: الدار البيضاء، 2014.
7. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي ، ج02، ط01، دار المغرب الإسلامي: بيروت، 1998.
8. آنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ت: محمد إسماعيل السيد، ط01، منشورات الجمل: بغداد، 2006.
9. أبي نصر السراج الطوسي، اللمع ، دار الكتب الحديثة: مصر، 1960.
10. ايلي مالكا، العوائد اليهودية العتيقة بالمغرب، ط02، مطبعة النجاح :الدار البيضاء، 2003.
11. أبوبكر الحصاص، أحكام القرآن، ج1، المكتب الجامعي الحديث: الاسكندري، مصر، د.ت.ن.
12. أبي القاسم الطبري اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ج4، دار طيبة: السعودية، ب ت.
13. اجنتس غولد تسهير، مذاهب التفسير الاسلامي، ت: عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي: مصر، 1955.
14. أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة ، دار الآداب: بيروت-لبنان-، ب ت.
15. براين تيرنر، علم الاجتماع والاسلام- دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ت: أبوبكر أحمد باقدر، ط1، دار القلم: بيروت-لبنان-، 1987.
16. بيار ف. زيماء، النص والمجتمع - آفاق علم اجتماع النقد- ت : أنطوان أبوزيد، ط 01، المنظمة العربية للترجمة: بيروت، 2013.
17. بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن ، ج2، ط3، دار المعرفة: بيروت، 1977.
18. بدر الدين بن عبد الله الشبلي، غرائب وعجائب الجن كما يصورها القرآن والسنة، مكتبة القرآن: القاهرة، 1983.
19. الباش حسن السهلي، محمد توفيق، المعتقدات الشعبية في التراث العربي، ط01، دار الجليل، 1984.
20. جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، ط01، توبقال للنشر: الدار البيضاء-المغرب-، 1991.
21. جمال الدين الخضور، زمن النص، ط01، دار الحصاد :دمشق-سورية-، 1995.
22. جون بول ويلام، دانييل هيرفيه ليجيه، سوسيولوجيا الدين، ت: درويش الحلوجي، ط01، م.أ. للثقافة: القاهرة، 2005.
23. جابر طعيمة، التراث الاسرائيلي في العهد القديم وموقف القرآن الكريم منه، دار الجليل :بيروت، 1979.
24. حاتم الصكر، ترويض النص، الهيئة المصرية العامة للكتاب: مصر، 1998.
25. حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين-بحث في تغير الأحوال والعلاقات-، ط01، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 2000.
26. حسن نعمة، موسوعة الأديان السماوية والوضعية :ميتولوجيا وأساطير الشعوب القديمة، دار الفكر اللبناني: بيروت، 1994.
27. حسين أحمد الخشن، مفاهيم ومعتقدات بين الحقيقة والوهم، الانتشار العربي: د.ب.ن، 2011.

28. حسن الباش، موقف الاسلام من السحر والخرافة، ط01، دار حطين: دمشق سورية، 1993.
29. الحافظ احمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج 10، دار الفكر: بيروت، 1993.
30. روزلين ليلي قريش، القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية: الجزائر، 1980.
31. الطيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينايع: دمشق، 1997.
32. كليفوردي غيرتر، تأويل الثقافات، ت: محمد بدوي، ط01، المنظمة العربية للترجمة: بيروت-لبنان، 2009.
33. كمال الحيدري، منطق فهم القرآن، ج 01، ط01، دار فراق: قم-إيران، 2012.
34. كمال الحيدري، مدخل إلى النظام المعرفي لآلية فهم القرآن، مؤسسة الهدى: بيروت. لبنان، 2013.
35. كاملي بلحاج، أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة (قراءة في المكونات والأصول، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، 2004.
36. ماجد بدران، صفقات شيطانية - دراسة في عالم السحر والجان -، ط01، الواحة: مصر، 1996.
37. محمد الجوهري، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، ج 1، ط1، دار الكتاب للتوزيع: القاهرة-مصر، 1978.
38. محمد الجوهري، علم الفلكلور - دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية -، ج1، دار المعارف: القاهرة، 1975.
39. مجموعة من المؤلفين، الدين في المجتمع العربي، ط02، مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت-لبنان، 2000.
40. مجموعة من المؤلفين، التأويل والهرمنوطيقا - دراسات في آليات القراءة والتفسير - ط01، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي: بيروت، 2011.
41. مجموعة مؤلفين، أعراس الشيطان - الزردة والوعدة -، ط01، مكتبة منار السبيل: الجزائر، 2006.
42. مجموعة مؤلفين، النص الديني ووظيفته في الحياة الروحية الشخصية والجماعية في المسيحية والإسلام، ط1، دار المشرق: بيروت، 2006.
43. محمد خطابي، لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب، ط01، المركز الثقافي العربي: بيروت، 1991.
44. محمد الأخضر صبيحي، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه، الدار العربية للعلوم ناشرون: د.ب.ن.د.ت.
45. محمد أركون، الفكر الاسلامي - قراءة علمية -، ت: هاشم صالح، ط02، مركز الإنماء القومي: بيروت، 1996.
46. محمد احمد غنيم، فاتن محمد شريف، السحر والحسد المجتمعات الريفية، منشأة المعارف: الاسكندرية، 2001.
47. محمد ادلي، أبناء آدم من الجن والشياطين، ط1، دار الأهالي للطباعة والنشر: دمشق، 1993.
48. محمد نعمان الجارم، أديان العرب في الجاهلية، ط01، مطبعة السعادة: مصر، 1923.
49. محمد عبد الرحمان بيسار، العقيدة والأخلاق وأثرهما في حياة الفرد والمجتمع، منشورات المكتبة المصرية: بيروت، 1980.
50. محمد عبد الله دراز، الدين، بيروت: معهد دراسة تاريخ الأديان، دار العلم، 1970.
51. معتصم السيد أحمد، الهرمنوطيقا في الواقع الإسلامي، ط01، دار الهادي: بيروت، 2009.
52. موسى سلامة، نشوء فكرة الله، كلمات عربية للترجمة والنشر: مصر، 2012.
53. ميشال ميسلان، علم الأديان مساهمة في التأسيس، ت: عزالدين عناية، ط01، كلمة: الامارات العربية المتحدة، 2009.
54. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، 1995.
55. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط06، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء-المغرب، 2005.

56. ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، التبرك - أنواعه وأحكامه، ط 05، مكتبة الرشد: الرياض، 2000.
57. نور الدين الزاهي، المدخل لعلم الاجتماع المغربي، ط 01، دفاتر وجهة نظر: الرباط 2011.
58. الصادق النيهوم، إسلام ضد إسلام، ط 03، رياض الريس للكتب والنشر: بيروت-لبنان، 2000.
59. سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، ط 01، دار الفكر اللبناني: بيروت-لبنان، 1995.
60. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي - العصر الجاهلي - ، ط 22، دار المعارف: القاهرة، 2000.
61. الشريف بن محمد، تنبيه الأحفاد بمناقب الشيخ الولي الصالح عبد الرحمان النعاس، ط 01، مطبعة رويغي: الأغواط-الجزائر- 2012،
62. عبد الله شلي، التدين الشعبي لفقراء الحضر في مصر ،سلسلة كتب عربية، د.ت.
63. علي سامي النشار، نشأة الدين، الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1949.
64. عز الدين معميش، الحداثة والنص الديني - التفكيكية نموذجاً-، ط 01، دار الخلدونية: الجزائر، 2013.
65. عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني ، ط 01، سينا للنشر: القاهرة، 1998.
66. عبد الغني مندوب، الدين والمجتمع - دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب-، افريقيا الشرق: المغرب، 2006.
67. علي بن عبد العزيز عدلاوي، الأمثال الشعبية ضوابط وأصول - منطقة الجلفة نموذجاً- ، ط 1، دار الأوراسية: الجلفة، 2010.
68. عبد القادر الشطي، حقيقة السلفية الوفية مذهب أهل الحق الصوفية، دار هومة: الجزائر، ب.ت.
69. عامر محفوظي، تحفة السائل بياقة من تاريخ سيدي نائل، دار أسامة للطباعة والنشر: الجزائر، 2006.
70. عبد الله شحاته، علوم التفسير، ط 01، دارالشروق: القاهرة مصر، 2001.
71. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ط 1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات: قطر، 2013.
72. عبد الله الخريجي، علم الاجتماع الديني، ط 02، رامتان: جدة، 1990.
73. عبد الرحمن محمد الرفاعي، الجن بين الاشارات القرآنية وعلم الفيزياء، ط 1، مكتبة مدبولي الصغير: مصر، 1997.
74. غوستاف لوبون، الآراء والمعتقدات، ت: عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر: القاهرة، 2012.
75. فرج الله عبد الباري ، العقيدة الدينية - نشأتها وتطورها - ، دار الآفاق العربية: القاهرة-مصر- ، 2005.
76. فراس السواح، دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، ط 4، دار علاء: دمشق-سورية-، 2002.
77. فرانسوا شاتليه، تاريخ الأيديولوجيات، ج 1-العلوم الإلهية حتى القرن الثامن الميلادي، ت: أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة: دمشق، سورية، 1997.
78. فيليب سيرنج، الرموز في الفن-الأديان-الحياة، ت: عبد الهادي عباس، ط 1، دار دمشق: سورية، 1992.
79. فيليب لا بورت -تولرا، جان بيار فارنيه، اثنولوجيا انثروبولوجيا، ت: مصباح الصمد، ط 01، مجد: بيروت، 2004.
80. قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ط 01، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: المملكة المغربية، 2010،
81. يوسف القرضاوي، العبادة في الاسلام، ط 02، دار الشهاب: باتنة- الجزائر-، د.ت.
82. يوسف شلحد، بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، ط 01، دار الطليعة: بيروت، 1996.
83. يحيى بن شرف النووي، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، المكتب الجامعي الحديث: ب.ب.ن.ب.ت.ن.

المعاجم والقواميس :

84. أحمد أمين ، قاموس العادات والتقاليد المصرية، القاهرة ، 2007.
85. إيكة هولتكرانس، قاموس الاثنولوجيا والفولكلور، ت : محمد الجوهري و حسن الشامي، ط01، دار المعارف: مصر، 1972.
86. خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات العربية، ط01، دار الفكر اللبناني: بيروت-لبنان-، 1995، ص 136-137.
87. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 1، دار إحياء التراث العربي: بيروت، 1997.
88. ر. بودون، ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ت: سليم حداد ، ط01، ديوان المطبوعات الجامعية: الجزائر، 1986.

مذكرات:

89. راضية وعلي، المعتقدات الشعبية عند المرأة الجزائرية والسلوك الإنحرافي - دراسة سوسيوأنثروبولوجية بمدينة شرشال-، أطروحة دكتوراه (غ.م)، جامعة الجزائر 02، 2013-2014.
90. كمال لحر، الممارسة السحرية في المجتمع النسوي الجزائري - دراسة ميدانية لعينة من ولاية أم البواقي، رسالة ماجستير في علم الاجتماع الثقافي (غ. م) ، جامعة الجزائر 02، 2001-2002.
91. موسى صبحي موسى القدرة، الذكاء الاجتماعي لدى طلبة الجامعة الإسلامية بغزة، فلسطين، 2007.
92. نضال فخري طه، الطقوس والمعتقدات الشعبية والاجتماعية في الأدب الشعبي في محافظة رام الله، جامعة النجاح الوطنية، رسالة ماجستير في اللغة العربية، نابلس، فلسطين، 2009.
93. ناجية جلال، تأثير معتقد العين في الواقع المعاش، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، جامعة الجزائر، 2005/2006.
94. سعدي الهادي، الفكر الديني بين النص والواقع، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع الديني، (غ.م)، جامعة الجزائر 2013، 02-2014.
95. شهيرة بوخنوف، أساطير وطقوس الاستسقاء واستقبال الربيع في منطقة خراطة (بجاية) - مقارنة أثولوجية-، رسالة ماجستير (غ.م)، قسم اللغة العربية، كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري تيزي وزو: الجزائر، 2012.
96. فاروق عقون، موقف الطلبة الجامعيين من المعتقدات والمعارف الشعبية بمنطقة الأوراس، رسالة ماجستير في علم الاجتماع معرفة ومنهجية، (غ. م)، جامعة الجزائر 02 2011-2012.
97. هدى ياسمينه خالد، القيم الثقافية للمجتمع النابلي بين الجيل الثاني والجيل الثالث - دراسة ميدانية بولاية الجلفة، رسالة ماجستير في علم الاجتماع الثقافي التربوي (غ م) ، جامعة الجزائر 02 ، 2010-2011.

المجلات والدوريات:

98. حمزة فاضل يوسف، تأويل القرآن- سلطة القارئ أم سلطة النص-، مجلة القادسية، جامعة القادسية بالعراق، العدد(1-2) المجلد (7)، 2008.
99. حسين محمد العثمان، معتقدات الأردنيين في محافظة الكرك في أسباب الفقر ومحدداته، مجلة التنمية والسياسات الاقتصادية، العدد الثاني، المجلد السابع، د.ب.ن، 2005.
100. محمد سعدي، مستقبل الثقافات الشعبية العربية، مجلة فيلادلفيا الثقافية، ب ت .
101. محمد معروف، إشكالية الثقافة العالمية والثقافة العضوية للشعب، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 33، ربيع 2016
102. محمود حمدي زقزوق، العقيدة الدينية وأهميتها في حياة الانسان، مجلة الأزهر، مصر، عدد رجب، 1995.

103. شكيب بشماني، دراسة تحليلية مقارنة للصيغ المستخدمة في حساب حجم العينة العشوائية، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة العلوم الاقتصادية والقانونية، العدد 05، المجلد 36، 2014.

مراجع أجنبية :

102. Charles Brosselard, **Les Khouan (de la constitution des ordres religieux musulmans en Algérie)**, imprimerie de A.Bourget:Alger,1850.

103.Edmond Doutté, **Marabouts (notes sur l'islam maghribin)**, Ernest leroux:Paris,1900.

104.François de Villaret, **Seicles de steppes (jalons pour l'histoire de Djelfa)**, T02: **Les ouleds Nail**, centre de documentaion saharienne ,Ghardaia,1995.

105.Wadi Bouzar, **La mouvance et la pause (Regard sur la société algerienne)**, Reghaia,1983.

مواقع أنترنت :

(2013-10-05) www.alkhabar.ma

(2012-08-12) <http://www.alarabiya.net>

الملاحق

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي القاسم سعد الله – الجزائر 02-
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم الاجتماع

رقم الاستمارة :

استمارة استبائية حول موضوع
" المعتقدات الشعبية وعلاقتها بالنص الديني "

بصدد التحضير لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع الديني نضع بين أيديكم هذا الاستبيان الذي يحوي مجموعة من الأسئلة للإجابة عليها حول موضوع:
" المعتقدات الشعبية وعلاقتها بالنص الديني "
و ذلك بوضع علامة (x) أمام الإجابة المناسبة، ونحن نعدكم بالسرية التامة حول هذه المعلومات التي ستستخدم لأغراض البحث العلمي .

تحت إشراف الأستاذ :

رشيد بوسعادة

من إعداد الطالب :

بوجمعة جاب الله

1. الجنس ذكر أنثى
2. العمر
3. الحالة الإجتماعية متزوج (ة) غير متزوج (ة) مطلق(ة) أرمل (ة)
4. المستوى الدراسي أمي ابتدائي متوسط ثانوي جامعي
5. الحالة المهنية تمارس عملا ثابتا تمارس عملا مؤقتا بدون عمل
6. هل تعتقد بوجود الأولياء الصالحين ؟ نعم لا لا أدري
7. هل الدين الإسلامي يعترف بوجود الأولياء الصالحين ؟ نعم لا لا أدري

إذا كان الجواب نعم ما هي النصوص الدينية(قرآن/أحاديث) التي تؤكد هذا الأمر

.....
.....

8. هل الأولياء الصالحين يكونون ؟ من الأحياء من الأموات من الاثنين
9. هل صفة الولي الصالح يختص بها ؟ بعض الأشخاص فقط يمكن لأي شخص أن يدركها
10. كيف تنال هذه الصفة ؟ عن طريق الوراثة عن طريق العبادة صدفة
- سبب آخر،أذكره.....

11. هل سبق وأن زرت مقاما لأحد الأولياء الصالحين ؟ نعم لا
12. لماذا ؟

13. هل تقام في منطقتكم وعدة لتكريم أحد الأولياء الصالحين ؟ نعم لا لا أدري

14. إذا كان الجواب نعم تقام وعدة، فهل سبق وأن حضرتها ؟ نعم لا لا أدري

.....لماذا؟

15. هل يوجد بمنطقتكم ؟ ولي واحد أكثر من ولي لا يوجد

16. إذا كان الجواب،أكثر من ولي،فهل ترى أن يختلفون في درجة النفع والبركة ؟ نعم لا

17. هل تعتقد أن لزيارة الأولياء الصالحين فوائد مجرية ؟ نعم لا

إذا كان الجواب نعم ،أذكر لنا بعض الأمثلة؟.....

18. هل تعتقد أن الولي الصالح صاحب المقام ،يستجيب لطلبات وحاجات زواره ؟نعم لا

19. إذا كان الجواب لا يسمع طلبات وحاجات الزوار ،فلماذا يطلبونه ؟

20. هل ترى أن زيارة الأولياء الصالحين هي ؟ واجب ديني عادة متوارثة عن الأجداد

أمر آخر ،أذكره.....

21. هل تعتقد بوجود العين ؟ نعم لا

22. هل هي موجودة في مجتمعنا الجلفاوي ؟ نعم لا

23. إذا كنت تراها موجودة في مجتمعنا فالى أي درجة يتمثل وجودها؟ بشدة متوسطة قليلة

24. هل تخاف من إصابتك بالعين ؟ نعم لا

25. إذا كانت إجابتك نعم، فهل هذا راجع إلى ؟ تجربة مرت بك حديث و تجارب الآخرين

جواب آخر أذكره

26. هل هناك طرق للوقاية من الإصابة بالعين ؟ نعم لا

27. إذا كان الجواب نعم،أذكرها

28. يقوم بعض أصحاب البيوت والسيارات بتعليق آيات وحتى بعض المصاحف الصغيرة،هل تؤيد هذا

السلوك ؟ نعم لا ،لماذا ؟

29. هل ترى بأن هذا السلوك يمنع من الإصابة بالعين ؟ نعم لا

30. إذا كان الجواب نعم،هل هناك نصوص دينية(قرآن / أحاديث) تؤكد رأيك هذا؟.....

31. هل هناك أشخاص لهم القدرة على علاج من يصاب بالعين ؟ نعم لا

32. هل سبق وأن رأيت أو التقيت بواحد من هؤلاء الذين لهم قدرة على علاج العين ؟ نعم لا
33. إذا كان الجواب نعم ، ما هي الأساليب التي يستخدمونها في علاج هذه الظاهرة ؟
.....
34. هل الدين الإسلامي يقر بوجود العين ؟ نعم لا
35. أذكر ما تعرفه من نصوص دينية حول هذه الظاهرة (آيات/ أحاديث)
.....
.....
36. هل تعتقد بوجود السحر ؟ نعم لا
37. إلى أي درجة تراها منتشرة في مجتمعنا ؟ بشدة متوسطة قليلة
38. من هو الجنس الأكثر تعاطيا وممارسة للسحر في مجتمعنا ؟ ذكور إناث
39. من هي الفئة العمرية الأكثر تعاطيا وممارسة للسحر؟ شباب كهول شيوخ
40. هل تعتقد بأن للسحر تأثير ومفعول على الأشخاص المسحورين ؟ نعم لا
41. هل الدين الإسلامي يقر بوجود ظاهرة اسمها السحر ؟ نعم لا
42. إذا كان الجواب نعم ،أذكر النصوص الدينية (قرآن/أحاديث) تثبت هذه الظاهرة ؟
.....
43. هل هناك بعض الممارسات التي يمكن أن تقي الشخص من السحر ؟ نعم لا
44. إذا كان الجواب نعم ،أذكرها.....
.....
45. هل هناك أشخاص لهم القدرة على العلاج أو الوقاية من السحر ؟ نعم لا
46. إذا كان الجواب نعم ، ما هي الصفات التي يتميز بها هؤلاء الأشخاص؟
.....
47. ما هو موقف الدين الإسلامي من هذه الظاهرة ؟ مباح مكروه حرام

48. هل تعتقد بوجود الجن في عالمنا ؟ نعم لا

49. هل الدين الإسلامي يعترف بوجود الجن في عالمنا ؟ نعم لا

50. إذا كان الجواب نعم ما هي النصوص الدينية (قرآن/أحاديث) التي تؤكد هذا الأمر

.....

51. هل هناك أماكن خاصة يسكنها الجن ؟ نعم لا

إذا كان الجواب نعم ، أين يسكنون ؟

52. هل هناك أماكن لا تستطيع أن تدخلها الجن أو تسكن فيها ؟ نعم لا

53. لماذا ؟

54. هل هناك اتصال بين عالم الإنس وعالم الجن ؟ نعم لا

55. هل هناك نصوص دينية تؤكد أو تنفي الاتصال بين الجن والإنسي؟ نعم يوجد لا يوجد

56. أذكر أمثلة عن هذه النصوص

57. هل يمكن أن يؤدي الجن الإنسان ؟ نعم لا

58. إذا كان الجواب نعم ، ما هي الطرق التي يستخدمها الإنسان لتوقي شرهم وأذاهم ؟

.....

59. هل هناك أشخاص يمكنهم الاتصال بعالم الجن واستحضارهم ؟ نعم لا

60. هل يمكن أن يتشارك الجن مع الإنسان طعامه وشرابه ومأكله وملبسه... الخ ؟

نعم يمكن

لا يمكن

..... لماذا ؟



ضريح الولي الصالح - سيد أحمد بن محمد - مولى لنشاد (بلدية عين معبد)



القيم على ضريح الولي الصالح - سيد أحمد بن امحمد - مولى لنشاد



مقبرة بقرب ضريح الولي الصالح - سيد أحمد بن امحمد - مولى لنشاد



قباب العطاية (الجلالية)



ضريح الولي الصالح - سيدي عطية بيض القول -



ممارسات طقوسية داخل ضريح الولي الصالح - سي عطية بيض القول-



ظاهرة الدفن بالقرب من أضرحة الأولياء الصالحين



وعدة أولاد بلول - بلدية عين الأبل - الجلفة



الجانب الاحتفالي من وعدة أولاد بلول



وعدة أولاد مجبر - بلدية عامر - الجلفة

