الفصل الأول

تحديد الموضوع

الدراسات السابقة

إشكالية البحث

أهداف البحث

أهمية البحث

التعاريف الإجرائية لمفاهيم البحث

الدراسات السابقة

تشكل زيارة أضرحة الأولياء و التبرك بهم جزءا من الممارسة الشعبية ، و هذه بدورها تمثل جزءا من نظام الدين في ثقافة المجتمع الجزائري . و أهم مايميز هذه الظاهرة أنها تجذرت في السلوك الإجتماعي ، و بقيت حية في المعتقدات الشعبية . و أصبح أداء الممارسات الطقوسية المتعلقة بزيارة الأضرحة و التبرك بها ملتبسا بكل السلوك الإجتماعي و أنساقه الثقافية .

إن هذه الممارسة الثقافية هي عملية إنتاج الهوية ، تبرز علاقتها بالعراقة و الأصل و المحافظة على الذاكرة حتى و إن كانت مبهمة . فالإنسان بطبيعته لا يحب الإستئصال و التخلي عن منابعه ، فهو يحاول قدر المستطاع التشبه بجذوره من خلال سيرورة تاريخية و اجتماعية و ثقافية .

و بناءا على ما تقدم يمكن عرض أهم الدراسات التي تناولت هذا الموضوع من حيث الخلفية الإجتماعية و الثقافية للعلاج التقليدي .

1- الدراسة الأولى :

و حسب دراسة "آرثر كلينمان"(1978) حول التخطيط الدولي للرعاية الصحية في ضوء المنظور الطبي الإثنولوجي : فقد قدم "كلينمان"(*)في صدر دراسته هذه تعريفا "بالنموذج الطبي الإثنولوجي" ، مع التمييز بينه و بين "النموذج الطبي الحيوي" ، فيوضح أن النموذج الأول ينظر إلى "الصحة" و "المرض" على أنهما مفهومان يحملان دلالات لفظية تتحدد بطرق مختلفة لدى المرضى ، و عائلاتهم ، و المجتمعات المحلية التي يقيمون فيها ، و الممارسين العلاجيين الذين يتعاملون معهم . و في الوقت الذي نجد فيه النموذج الثاني (الحيوي أو الرسمي) يختزل مفهومي الصحة و المرض ، و ينظر إليهما نظرة آلية بمعزل عن الشخص و عن السياق الإجتماعي و الثقافي ، فإن النموذج الطبي الإثنولوجي ينظر إليهما في ضوء معايير الثقافة ، و التفاعلات الشخصية . أي أن هذا النموذج يسترشد بالإطار الذي حدده "جدنز" في تحليلاته السوسيولوجية التفسيرية . و هو إطار يشمل ثلاثة من المجالات الواسعة في المجتمع : أنساق المعاني ، و الأنساق الخلقية (المعايير) ، و أنساق القوة (إضفاء الشرعية)

(*) البروفسور آرثر كلينمان ، طبيب نفسي و عالم أنثروبولوجيا بجامعة واشنطن . و تقوم دراسته هذه على بحث ميداني أجراه في تايوان عام 1975 ، بتمويل من مجلس بحوث العلوم الإجتماعية ، والمدرسة الطبية بهارفارد ، و برنامج بحوث الطب الحيوي التابع لمنظمة الصحة العالمية.

و لكن النموذج الطبي الإثنولوجي عندما يتناول مفهومي الصحة و المرض ، فإنه يتناولهما أيضا في ضوء العوامل السلالية ، و التنظيمية ، و أوضاع الدور . و كذلك في ضوء علاقتهما بالمعايير وعمليات

إضفاء الشرعية ، التي تحدد الأشكال الإجتماعية الحقيقية للصحة و المرض كأشياء ملموسة في المجتمع .

يذهب "كلينمان" إلى أن الدراسات الإثنوغرافية التي أجريت في إطار النموذج الطبي – الإثنولوجي ، قد كشفت عن أن المرض يتخذ في إطار الثقافة الشعبية شكلا منظما بالنسبة للمريض وعائلته ، على نحو مواز لشبكات المعاني اليومية ، و شبكات العلاقات و التفاعلات الشخصية والإجتماعية التي يشارك فيها المريض و عائلته بطريقة روتينية .

و أنه في إطار هذه الشبكات يمكن تحديد كثير من الإعتبارات و الملابسات المحيطة بالمرض والعلاج ، منها : الشعار أو التسمية التي تطلق على المرض ، و الضغوط الإجتماعية التي يعزى إليها التعجيل بحدوثه ، و أنماط التوتر التي تصيب العائلة من جرائه . و نظرة الآخرين للمريض واستجابتهم و تقديرهم لظروفه المرضية ، و القرارات العلاجية التي يحسن اتخاذها ، و الوسائل العلاجية المقترحة ، و المعالجين الذين تسند إليهم مهمة العلاج . أي أن النموذج الطبي الإثنولوجي ينظر إلى المرض هكذا بطريقة نفسية-اجتماعية على خلاف النموذج الطبي الحيوي (الرسمي) الذي ينظر إلى المرض و يتعامل معه بطريقة آلية و تكنولوجية .

و في داخل شبكات المدلولات المرضية يتخذ المرض شعارات أو مسميات عن طريق المشاركين العاديين ، في ضوء المعتقدات الدائرة حول أسباب المرض . و هذه المعتقدات تزكي بدورها أنماطا معينة من الإختيارات بين البدائل العلاجية المتاحة . مما يساعد على وجود نوع من التدرج بين الأساليب العلاجية العادية . أي أن شبكة المدلولات المرضية تتألف بطريقة ثقافية ، و هي علاوة على ذلك تشمل التوقعات المختلفة حول أعراض المرض ، من حيث إدراكها ، و تقديرها ، و التعبير عنها بوضوح ، و ردود الفعل إزاءها . بحيث يتألف من ذلك كله جماع للخبرات المرضية التي يتم التعبير عنها بشكل نسبي ، في إطار مجموعة خاصة من القواعد و الرموز الثقافية . فعلى سبيل المثال : لو أن طفلا صغيرا في تايوان أصبح حساسا و متهيجا ، مكررا الصراخ دون ما مقدمات ، مقلا في نومه فاقدا لشهيته ، فإن والديه يلاحظان ما إذا كان الطفل محموما و درجة حرارته مرتفعة . فإن كان كذلك ، فإنهما يعتقدان حينئذ أنه يعاني من مرض معد ، و يأخذانه على الفور إلى طبيب للأطفال ليحقنه بمضاد حيوي . أما إذا لم يكن الطفل محموما ، فإن الوالدين يعتقدان أن طفلهما في هذه الحالة يكون "روحه مسروقة" ، و يعزوان ذلك إلى "الخضة" و يذهبا به على وجه السرعة إلى أحد المعالجين الطقوسيين المتخصصين ، لكي يجري له طقسا خاصا "لإعادة روحه" .

إذن ، فالمرض و العلاج الشعبي يتخذان بنيتهما في داخل شبكات المدلولات المرضية بطريقة إجتماعية ثقافية ، عن طريق الفاعلين ، الذين يعتمدون في ذلك على أنساق المعاني ، و أنساق المعايير و أنساق القوة أو الشرعية . و لقد أثبتت الدراسات المقارنة أن هناك عددا من شبكات المدلولات

المرضية الخاصة بمرض واحد بعينه ، في داخل نفس الإطار الثقافي . أي أن النظرة للمرض ، والأساليب المتبعة في علاجه ، يمكن أن تختلف و تتنوع حتى في داخل المجتمع الواحد . "محمد الجوهري (1990 ، ص473،474،475) "

2- الدراسة الثانية

و حسب دراسة "مارك نختر"(1978)حول أنماط الأساليب العلاجية و مغزاها بالنسبة للتخطيط الصحي في جنوب آسيا :

قام "نختر"(*)بإجراء هذه الدراسة الميدانية بقطاع "جنوب كانارا" التابع لولاية "كارناتاكا" بالهند . و ذلك في فترة من ماي 1974 و حتى شهر مارس 1976 ، هي –كما يوضح نختر- جزء من برنامج كبير يتناول الدور الذي يقوم به الممارسون العلاجيون الشعبيون في مجال الخدمات الصحية . و ذلك بعد أن باتت هناك قناعة لدى أغلب الباحثين ، و المخططين الصحيين ، على أن هؤلاء الممارسين يلعبون دورا متعاظما في هذا المجال . و إن نشاطهم العلاجي مستمر و مزدهر على الرغم من وجود الخدمات الطبية الرسمية الحديثة .

و في صدر دراسته ، يوضح نختر عددا من النقاط الهامة :

أ- أنه عندما يولي موضوع الطب الشعبي و المعالجين الشعبيين بالمنطقة الريفية بجنوب الهند مزيدا من اهتمامه ، فإنه يضع في اعتباره أنماط السلوك المصاحبة لاستخدام الأساليب المتعددة في عالم القرية المتغير ، و الذي تزداد فيه التغيرات الإجتماعية و الإنفتاح على العالم الخارجي نظرا لتقدم أساليب الإتصال .

(*) البروفسور مارك نختر عالم الأنثروبولوجيا الإجتماعية ، و الأستاذ بمعهد جوهانز هوبكنز للصحة العامة ، و له دراسات ميدانية عديدة في مجال الأنثروبولوجية الصحية .

ب- أن موضوع الطب الشعبي يحظى باهتمام متزايد في الوقت الحاضر ، نظرا لأنه يعتبر معقلا هاما من معاقل التراث الشعبي و القيم التقليدية . و أنه على ذلك ، يعتبر من المحاور التي يدور حولها الجدل و النقاش فيما يتصل بقضية التحديث .

ج- أن هناك اعتبارات براجماتية تتصل بهذا الموضوع . فقد دلت الشواهد على أن المناطق الحضرية تستأثر بالنصيب الأكبر من الخدمات الصحية و المصادر الطبية و العلاجية الحديثة . بينما لا

تحظى المناطق الريفية سوى بالقدر الضئيل من هذه الخدمات . خاصة و أن الأطباء لا يتحمسون للعمل بهذه المناطق ، في وقت هي في أشد الحاجة إلى خدماتهم . و من هنا اتجهت الأنظار إلى المعالجين الشعبيين . لأنهم يحققون نجاحا في مواجهة كثير من أنماط المشكلات المرضية ذات الجذور النفسية و الإجتماعية ، نظرا لما لديهم من حساسية فيما يتصل بفهم هذه الحالات و التعامل معها . فضلا عن أنهم في متناول الجميع ، و من السهل الإتصال بهم في أي وقت لتلقي خدماتهم . بالإضافة إلى ما يتمتعون به من ثقة الأهالي .

و قد تضمنت الدراسة عددا من الجوانب كمايلي :

1-لقد قدم "نختر" وصفا لمنطقة الدراسة ، فتحدث عن خصائصها الطبوغرافية و الديموغرافية والإقتصادية . كما أوضح مسلكه في دراسة المعالجين الشعبيين بالمنطقة إلى جانب فئات أخرى من الأهالي ، ثم قدم عددا من التحليلات المستفيضة حول ديناميات السلوك العلاجي

2- الإجراءات المنهجية :

بعد هذه الملامح العامة لمنطقة الدراسة ، حدد "نختر" مسلكه في إجراء هذه الدراسة ، و يتمثل هذا المسلك فيما يلي:

أ- قام بإعداد خريطة لمنطقة الدراسة ، تبين موقعها الجغرافي و أماكن الوحدات العمرانية الثلاث و الثلاثون ، و العلاقات المكانية بينها ، أي المسافات بين بعضها البعض مع إبراز مدى قرب أو بعد كل قرية عن المركز الحضري .

ب- قام بإجراء حصر للممارسين العلاجيين الشعبيين الموجودين بكل من هذه الوحدات العمرانية ، مع بيان تخصصاتهم العلاجية ، و خصائصهم الشخصية و الإجتماعية ، كالسن ، و النوع ، و المستوى التعليمي ، و كيفية أو مصدر اكتساب الخبرة العلاجية ، و مدة الخبرة أو تاريخ بدء الممارسة ، والأعمال الأخرى التي يزاولها إلى جانب ممارسة العلاج (إن وجدت) ، و الطائفة التي ينتمي إليها ، والوضع الطبقي ...إلخ .

ج- استعان بالملاحظة ، و المقابلة ، كما استخدم دليلا مصغرا يشتمل على 25 مرضا افتراضيا ، كان يطلب إلى أفراد من أسر مختلفة أن يوضحوا كيفية التصرف عندما يصابون هم أو أحد من أفراد أسرهم بهذه الأمراض كل على حدة . مع بيان ترتيب المحاولات العلاجية (بين الإكتفاء بعلاج منزلي و الإستعانة بممارسين شعبيين ، و اللجوء إلى طبيب) . و قد طبق هذا الدليل على أفراد يمثلون 60 أسرة من مختلف الطوائف و الأوضاع الطبقية .

3- النتائج :

يمكن إيجاز أهم ما انتهى إليه "نختر" في دراسته هذه ، فيما يلي :

أن اختيار القرويين للأساليب العلاجية يتم في ضوء عدد من المتغيرات الهامة ، كالوضع الإقتصادي ، و الطائفة أو الطبقة التي ينتمي إليها المريض ، و مستواه التعليمي ، و إمكانية الحصول على العلاج بسهولة ، و طبيعة المرض الذي يعاني منه المريض.. إلخ .

و تبقى أخيرا نظرة القرويين للطب الرسمي . فالقرويون لا يخامرهم الشك مطلقا في كفاءة الأساليب العلاجية التقليدية . من حيث أن الطب الرسمي في نظرهم عليه مآخذ كثيرة . إذ أنه دائما موضع للوم . فهو لا يتعامل إلا مع الأعراض الظاهرة للمرض ، على نحو يتسم بالآلية و السرعة . و لا يأخذ في اعتباره العلاقات الوثيقة التي تربط بين المرض و بين القيم الثقافية و الأبنية الأخلاقية و الإجتماعية . فهو طب لا أخلاقي نظرا لما ينجم عنه من آثار جانبية . و نظرا لأنه يغفل حقيقة هامة مؤداها "كما يقرر نختر" أن المرض لدى هؤلاء القرويين له تشعبات و تداخلات و عواقب أخلاقية هامة . "محمد الجوهري (1990 ، ص 485،483،483،484)"

3- الدراسة الثالثة

و حسب مالك شبال (1979)" في دراستة حول المفاهيم التقليدية و الشعبية للمرض و الأساليب العلاجية ،فقد تكلم على أثر العين ، الجن ، السحر و الذنب كسبب للمرض سواءا كان جسمانيا أو نفسيا ، كما أكد على قوة اعتقاد الفئات الشعبية في هذه المسببات المذكورة و في مقدرة الطالب أو المعالج التقليدي على العلاج . و لهذا يظهر المعالج كشخصية مؤثرو و محترمة .

وصف الباحث أساليب العلاج التقليدي الممارسة من طرف الطالب ، فذكر في هذا الصدد الوسائل المستعملة التي يستعملها كالطلسمان*، القرآن ، الماء ، ثم المراحل التي يتبعها في الحصص العلاجية كمساءلة المريض عن مرضه و اضطرابه ، ثم ملاحظته ، ثم التكلم معه برفق ، الدعاء له بالصحة و الشفاء ، تحريضه على شرب القليل من الماء في العملية المسماة "الرقية" ، و أخيرا حمل حجاب على الصدر كتب عليه الطالب بعض السطور ذات المحتوى السري .

---

* شيء محسوس يحمل إشارات خفية غامضة يعتقد أن له القوة على إحداث السعادة باحتوائه على قدرة سحرية ، و يمكن أن يكون سكينا صغيرا يوضع تحت الوسادة .

لقد لاحظ الباحث أن التفاسير التقليدية المقدمة حول مختلف الأمراض هي تفاسير محدودة المحتوى إذا ما قارناها بتفاسير النظريات العلمية في علم النفس ، أو التفاسير المقدمة في مجال طب الأمراض العقلية ، علم التشريح ، الفيزيولوجيا أو علم الأمراض بصفة عامة .

أما عن تقنيات العلاج التقليدي التي يقدمها الطالب فهي عبارة عن نصائح ، كشرب الأدوية

المستخلصة من النباتات ، ثم الإستحمام . و أهم عنصر في عملية العلاج هو "التوكل على الله" ، أي أن الله هو المسبب الرئيسي لتحقيق العلاج ، أما الوسائل الأخرى فتعتبر أسبابا ثانوية ، لكنها محرضة و تبقى في نفس الوقت عوامل هامة في عملية الشفاء .

تشمل هذه الدراسة على عينة البحث التي استعملها الباحث ، و هي مجموعة من المرضى قال إن البعض منهم عولجوا بالطرق العلاجية التقليدية ، مُرجعا ذلك إلى الطبيعة المؤثرة لشخصية المعالج التقليدي من جهة و إلى قوة اعتقاد المريض في قدرات هذا المعالج الذي يظهر و كأنه يحمل قوة إلهية. يرى الباحث أن هذا الإعتقاد أدى بكثير من الناس إلى اعتبار المعالج التقليدي أحسن من الطبيب المعاصر في بعض الحالات المرضية ، فذكر في ذلك تاريخ و حقيقة و مصير أحد المرضى المكونين للعينة و هو يعالج من طرف المعالج التقليدي . لا حظ الباحث كذلك أن الفئات الإجتماعية المثقفة المتكونة من الثانويين و الجامعيين ترفض التفاسير التقليدية للأمراض ، و هذا عكس ما لاحظه بالنسبة للفئات الإجتماعية الأخرى .

و في خلاصة هذه المذكرة يرى الباحث أنه من المهم رد الإعتبار لهذا الطب النفسجسماني الشعبي الذي يعتبره ذا قيمة كبيرة عند الأوساط الشعبية و مطلوب بكثرة من طرف المرضى ، و هذا رغم الشكوك و الإنتقادات العديدة الموجهة إليه .

و بناءا على ماتقدم يمكن صياغة إشكالية البحث على النحو التالي :

إذا كانت فكرة الإيمان بالولي ترافقها تقاليد و طقوس ذات ملامح دينية ، يقدسها المجتمع ، و يتباهى الكبار و الصغار في تقديسها و حمايتها ،

- هل لزيارة الضريح و ممارسة طقوس العلاج التقليدي أثر في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية ؟

- هل هناك علاقة بين المستوى التعليمي للأفراد و هذه الممارسات الطقوسية ؟
- هل للظروف الإجتماعية التي يعيش فيها الأفراد علاقة بهذه الممارسة الطقوسية ؟
- هل هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الإنتماء السكني ؟
- هل هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الجنس ؟

أهداف البحث :

تهدف الدراسة إلى :

- التعرف على طبيعة العلاقة بين الأضرحة و العلاج التقليدي في ضوء متغير المكانة الإجتماعية الثقافية للمجتمع .
- معرفة ظاهرة زيارة أضرحة الأولياء و التبرك بهم و الوقوف على عوامل انتشارها ورسوخها في المخيال الشعبي .
- الوقوف على الأوضاع الإجتماعية الثقافية في ترسيخ هذه الظاهرة و تبنيها كجزء من الدين .

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث فيما يلي :

- الإطلاع على النسيج الثقافي و الأنثروبولوجي للمنطقة .
- محاولة فهم الظاهرة الأوليائية و ملابساتها من خلال منظور البحث العلمي .
- قلة الدراسات و البحوث الميدانية و النظرية التي تناولت موضوع تصورات الضريح في المجتمع الجزائري .
- إثراء المكتبة الجزائرية و العربية بمثل هذه الدراسات .
- إن الموضوع يعتبر من مواضيع الساعة التي يجب التطرق إليه ، خصوصا و أننا نشهد رجوعا كثيفا لهذا النوع من الممارسات .

صعوبات البحث

مثل كل البحوث الميدانية التي تمر بمراحل صعبة ، فإن بحثنا أيضا لا يخلو من عراقيل و صعوبات و التي يمكن تقديمها في النقاط التالية :

- مقاومة من طرف الزوار أنفسهم لحساسية الموضوع المتعلق بالجانب المرضي و الإعتقادي .

- وجود صعوبة في الإستقبال من طرف المسؤولين عن الزاوية .
- ندرة التوثيق الخاص بتاريخ الولي "سيدي بوعدالله" .

التعاريف الإجرائية لمفاهيم البحث

1- التصورات الإجتماعية للضريح : و هي مجمل المعتقدات و الخلفيات الثقافية و الخبرات السابقة للممارسات الموظفة لغرض العلاج النفسي .

2- الطقس : و هو عبارة عن عادات و تقاليد تشير إلى نسق من الإشارات الحركية و الكلامية التي تأتي استجابة للتجربة الدينية الداخلية و تهدف إلى عقد صلة مع العوالم القدسية **.**

3- مفهوم العلاج النفسي التقليدي : هو مجموع التفسيرات للأمراض النفسية و كذلك مجموع التقنيات العلاجية الغير ناتجة عن الملاحظة العلمية .

4- الزيارة : هي المناسبة الأساسية التي يبدي فيها الإنسان الشعبي تكريمه للولي ، و يقدم فيها النذر ، و يدعوا للولي و يسأله المعونة في مواجهة مشكلة معينة... إلخ .

الفصل الثالث

الولاية و الأضرحة

1- الولاية

1.1- طرائق إكتساب الولاية
2.1- تصنيف الأولياء
3.1- ترتيب الأولياء حسب أصولهم
4.1- طبيعة الأولياء و خمصائصهم
5.1- حكايات الأولياء و كراماتهم
6.1- تدرج أسماء الأولياء
7.1- الولي و الدين
8.1- الإعتقادات الريفية في الأولياء
9.1- ديناميات الإعتقاد في الأولياء
10.1- الأولياء و تخصصات العلاج
11.1- الفرق بين الأولياء و الطب الشعبي
12.1- الجن و الأولياء

2- الأضرحة

1.2- ظاهرة زيارة الأضرحة
2.2- أضرحة الأولياء
3.2- موقع الضريح
4.2- صورة الضريح و فضاؤه في المخيال الشعبي
5.2- الأضرحة في الجزائر
6.2- لون الضريح و دلالته
7.2- ظاهرة التبرك بضريح الولي
8.2- الأشياء المقدسة التي ترتبط يالضريح

3- سلطة الولي/الضريح

4- سيرة الولي "سيدي بوعبدالله"

إن موضوع الأولياء ، بكل ما يحيط به من أفكار و طقوس و ممارسات على نحو مايجري في المجتمع في إطار الإدراك الشعبي لهذا الموضوع ، يدخل في إطار التراث الديني الشعبي . و هذا

التراث الديني الشعبي موجود لدى جميع المجتمعات الإنسانية على اختلاف مستوياتها من التقدم . فهو موجود لدى المجتمعات البدائية ، و موجود لدى أكثر المجتمعات تقدما و تحضرا . غير أن الأمر يختلف بين المجتمعات بعضها البعض من حيث درجة وجود هذا التراث الديني الشعبي ، و غلبته أو سيطرته فيما يتعلق بتحديد نظرة الإنسان للعالم و إدراكه لحقائق الكون . و التراث الديني الشعبي يختلف عن الدين بمعناه الرسمي على نحو ما جاءت به الكتب السماوية و سنن الأنبياء . فهو أي – التراث الديني الشعبي- يتضمن تنويعات عديدة من الأفكار و التصورات و المعتقدات الشعبية ، والطقوس و الممارسات التي تعكس نظرة الإنسان للعالم ، و ترسم إطارا لعلاقاته ببعض الكائنات المقدسة التي تتعدد و تتنوع طبيعتها لتشمل الإنسان ، الحيوان ، النبات و الجماد . و الأولياء والقديسون من بني الإنسان يحظون بتكريم و تقديس ، و يحتلون مكانة كبرى في المعتقد الشعبي . وهناك فصائل من الحيوانات تحظى بتكريم و تقديس من جانب الإنسان في بعض المجتمعات ، وهناك أشجارا مقدسة ، و أحجارا مقدسة ، و أماكن مقدسة كالعيون و الآبار ،... إلخ .

1- مفهوم الولاية

أ- لغة

جاء في لسان العرب أن الولي هو إسم من أسماء الله تعالى و هو الناصر ، و قيل المتولي لأمور العالم و الخلائق القائم بها ، و من أسمائه عز و جل الوالي و هو مالك الأشياء جميعها المتصرف فيها . قال" ابن الأثير" و كأن الولاية تشعر بالتدبير و القدرة و الفعل ، و مالم يجتمع ذلك فيها لم ينطبق عليها إسم الوالي ... و الولاية بالكسر السلطان و الوَلاية و الولاية النصرة . يقال : هم عليّ ولاية أي مجتمعون في النُصرة . و قال سيبويه : الولاية بالفتح ، المصدر ، و الولاية بالكسر الإسم مثل الإمارة و النقابة ... و الولي : وليّ اليتيم الذي يلي أمره و يقوم بكفايته ... وولي المرأة : الذي يلي عقد النكاح عليها و لايدعها تستبد بعقد النكاح دونه ... و الولي و المولى واحد في كلام العرب ... والمولى الحليف و هو من انضم إليك فعزّ بعزك و امتنع بمنعتك ... و تولاك الله أي وليك الله ، ويكون بمعنى نصرك الله ...قال "ابن الأعرابي" ، ابن العم مولى و ابن الأخت مولى و الجار والشريك و الحليف ... و الولي الصديق و النصير ، و قال" ابن الأعرابي" الولي التابع المحب ... و المولاة : ضد المعاداة و الولي ضد العدو ...(ابن منظور ،1987 ، ص406-407-408-409-411) .إذن نستخلص من هذا الشرح اللغوي للولي المعاني الآتية : الناصر و الحليف و الصاحب ، و القريب .

ب- اصطلاحا

أما المفهوم الإصطلاحي ، فيشمل معانيه اللغوية ، و يتجاوزها إلى دلالات صوفية "فالولي هو العارف بالله و صفاته بحسب مايمكن ، المواظب على الطاعات ، المتجنب للمعاصي ، المعرض عن

الإنهماك في اللذات و الشهوات ... فأولياء الله هم الذين اصطفاهم و جعلهم آية إظهار فعله و خصهم بأنواع الكرامات و طهرهم من الآفات ، فلا همّ لهم سواه و لاأنس لهم إلا معه و قد كانوا قبلنا في القرون الماضية و هم موجودون الآن و سيقومون من بعد هذا إلى يوم القيامة"(محمد علي أبو ريان ، 1987) .

من خلال هذا التعريف نستطيع أن نرسم ملامح الولي الصوفي ، فهو المشتغل بالله المعتكف على العبادة ، المتقرب إلى الله بالنوافل و الطاعات ، المعرض عن لذات الدنيا ، و نتيجة لاجتهاده في العبادة الخالصة لله تعالى و اتباعه لطريق الحق من مقامات* و أحوال** يبلغ المريد مرتبة "كشف حجاب الحس و الإطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها ، و هذا الكشف كثيرا مايعرض لأهل المجاهدة ، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، و كذلك يدركون كثير من الواقعات قبل وقوعها"(ابن خلدون ، 1987 ، ص 469-470) .

2.1- طرائق اكتساب الولاية

أ- الإنتساب إلى العائلة الشريفة

إن الإنتساب إلى العائلة الشريفة (آل البيت) يُعد وسيلة هامة للحصول على الولاية ، لأن الشريف كان دائما موضع تبجيل و إكبار و تعظيم على مر التاريخ الإسلامي لأنه الإمتداد الطبيعي للرسول (ص) . و لقد درج الناس في بلاد المغرب العربي على اعتبار كل آت من منطقة الساقية الحمراء مرابطا و بالتالي شريفا ، لأن المرابطين يعدون أنفسهم أدارسة ، لأن إدريس الأكبر هو حفيد حفيد حفيد حفيد رسول الله(ص) .

---

*المقامات هو مقام العبد بين يدي الله فيما يقام فيه من المجاهدات و الرياضات و العبادات

**الأحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه "عبد المنعم الحفني (1987)، ص 73 "

ب- الرؤيا

الرؤيا وسيلة أخرى لإكتساب الولاية ، و معنى ذلك أن يرى طالب الولاية أو يُرى له في المنام ما يجعله وليا بتزكية من رسول الله (ص) أو جبرائيل عليه السلام ، أو سيدنا الخضر أو قطب من أقطاب

التصوف "كعبد القادر الجيلاني" مثلا ، و هذه الرؤيا كافية لأن تؤهله و ترفعه إلى مصاف الأولياء الشرفاء .

ج- الكرامة

غالبا ما تعرف الكرامة بمقارنتها بالمعجزة و ذلك لإبراز أوجه التشابه أو الإختلاف بينهما ، وتتشابه الكرامة بالمعجزة في كونهما يثبتان أمورا غير خاضعة لقوانين الطبيعة .

و الكرامة ، هي خرق عادة بأفعال و أقوال يعجز عنها غير الولي ، كما عرفها النبهاني (1991) بأنها "أمر خارق للعادة ، غير مقرون بالتحدي ، يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح..."(ص 28) .

د- الجذبة و الجنون

يعد الجنون أو ما يسمى "بالجذبة" علامة كبرى عند عامة الناس و خاصتهم على انتماء صاحبها إلى عالم الولاية ، أما سبب اعتقاد الناس بولايته كما يرى اميل ديرمنغهام(1954)" فيتمثل في خصوصيته ، فهو في نظرهم مقسم إلى جسد و روح ، فأما روحه فهي معلقة بالسماء تنتظر فناء الجسد الذي ما زال يدب على الأرض"(ص 322) .

و يقول ابن خلدون في هذه الفئة من الناس (أي المجانين)" و من هؤلاء المريدين من المتصوفة قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء و هم مع ذلك صحت لهم مقامات الولاية و أحوال الصديقين ... و يردف ابن خلدون بأن هؤلاء البهاليل يقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب لأنهم لا يتقيدون بشيء فيطلقون كلامهم في ذلك و يأتون منه بالعجائب"(ص 110-111) .

3.1- تصنيف الأولياء

أ- الشُرفة (جمع شريف) : هم من تتصل أصولهم بأهل بيت النبي (ص) . و خاصة من ذرية علي ابن أبي طالب زوج فاطمة الزهراء بنت النبي (ص) . و هذه الجماعة تحمل إسم الشريف أو النبيل بالوراثة .

ب- الأولياء الذين ينتسبون إلى صحابي مقرب إلى النبي (ص) : مثل أولاد سيدي الشيخ الذين ينتسبون إلى أبي بكر الصديق أول خليفة في الإسلام .

ج- الأولياء الذين يتكونون في الزوايا : و هم الأولياء الذين يمارسون مختلف الرياضات للوصول إلى مقام الولاية ، أين يكون لهم الحق في تأسيس الطريقة بعد موافقة الشيخ عليها .

4.1- ترتيب الأولياء حسب أصولهم

أ-الأولياء الشعبيون

و حسب بوسكي (1954) "يطلق في المغرب العربي على الأولياء الذين ينحدرون من أصول محلية و شعبية باسم "المرابطين" ، و هي كلمة مشتقة من الرباط ، و تعني كلمة "المرابط" الإنسان الذي وهب حياته لخدمة الله في الأرض ، غير أن هذه الكلمة ليست الوحيدة المتداولة و المستعملة في المغرب ، بل هناك الولي "الصالح" أو "الفقير"(ص 163) .

و المُلاحظ أن هذا النوع من الأولياء توجد لهم قباب منتشرة على كامل الشمال الإفريقي و في البلدان الإسلامية الأخرى ، ليس لديهم سوى أساطير محلية ، و هذه الأساطير في أغلبها ذات طابع فلكلوري ، كما ليس لهم وجودا تاريخيا واضحا، قيل أنهم يقومون بأشياء خارقة للعادة تُعرف باسم "الكرامات" تمييزا لها عن المعجزات الخاصة بالأنبياء و الرسل ، و أن في حيازتهم قوة غريبة تتمثل في البركة و التي يستعملونها في صالح أتباعهم . و يعرف عن هؤلاء أنهم لم يستوفوا علما واسعا ، بل أن تكوينهم كان شعبيا ، و اكتسبوا هذه الصفة من تأييد الشعب لهم ، و من بينهم العديد من النساء اللواتي لم تذكرهن المراجع الخاصة المتعلقة "بحياة الأولياء" .

ب- الأولياء المثقفون

و هم الأولياء الحقيقيون الذين كانت لهم دراسة بالعلوم الصوفية ، و هم عديدون فأينما تذهب في أي قطر من الأقطار المغاربية تجد من بين أبطاله الذين خلد التاريخ سيرهم .

إن هذا الصنف من الأولياء هم في حقيقة الأمر علماء في المجال الديني ، مثل أبي مدين شعيب الإشبيلي و محمد الهواري و عبد الرحمان الثعالبي و غيرهم . لكن الإعتقادات الشعبية هي التي جعلتهم أولياء ، فقد أضحت الأوساط الشعبية تزور أضرحتهم للتبرك بهم إلى درجة تقديسهم و طلب الشفاعة منهم . إن الأولياء المثقفين في نظر الأوساط الشعبية هم الذين نهلوا من مختلف العلوم ، واحتقروا الدنيا و بذلك يجب أ ن يُقلدوا في كل شيء يقولونه أو يفعلونه . إن هؤلاء الأولياء عادة ماتوجد أضرحتهم في المدن التقليدية كالجزائر العاصمة و وهران و تلمسان ، و التي كانت مدن ثقافية ذات إشعاع فكري .

5.1- طبيعة الأولياء و خصائصهم

أ- الأولياء من النساء

رغم أن تفكيرنا في الأولياء ينصرف عادة إلى الذكور منهم ، إلا أن هناك طائفة من الأولياء النساء ، و على رأس تلك الطائفة تأتي بنات رسول الله و سيدات البيت النبوي .

و تشتهر في القاهرة مثلا ، مقامات كل من السيدة زينب ، و السيدة سكينة و السيدة نفيسة. و نجد أيضا في المغرب الأقصى واليات صالحات لهن أضرحة تزار مثل لالا ميمونة و لالا يطو (المعروفة بأم السعود) ، و لالا عيشة البحرية ...و غيرهم .

كما أن هناك شيخات محليات ، كن نسوة عاديات ، و أظهرن أمارات الولاية –الكرامات- أثناء حياتهن أو بعد موتهن ، فأقام لهن أهل القرى المقامات و الأضرحة ، و يحظين بموالد كبيرة مزدحمة أمثال "سعيدة المنوبية" بتونس و التي شُيّد لها زاويتان و هي تحظى بزيارة النساء و الرجال ، و تعتبر حارسة لتونس أيضا(مجلة مراسلات ،ص14) .

ب- الأولياء الأحياء

هناك بعض الأشخاص الذين يلقون مظاهر التكريم و التقديس أثناء حياتهم ، و لكن من دائرة محدودة نسبيا من الناس . و هؤلاء الأولياء الأحياء عبارة عن أشخاص على جانب كبير من التدين والزهد و الإنقطاع للعبادة . كما أنهم قد يكونون من المجاذيب أو أشباه المجانين ، الذين يبدون مع ذلك قدرا من الكرامات .

ج- الأولياء المؤشرون

إن تكريم الأولياء لا يمكن تصوره بدون ضريح و مقام ، إلا أننا نجد مع ذلك عديدا من الأولياء الذين تبنى لهم مقامات بلا قبور ، أو أضرحة خاوية . أولئك هم الأولياء المؤشرون ، و الولي المؤشر يكون شخصا عاديا من أهل القرية ، أو واحدا من أهل البيت ، أو كبار رجال الدين ... إلخ . و يظهر لأحد الأحياء في المنام ، و يطلب منه صراحة أن يبني له شاهدا أو مقاما . و قد يلبي الإنسان صاحب الرؤيا الطلب على الفور ، و قد يتقاعس ، فيعاود الولي الظهور له مرة أخرى و مرات إلى أن يستجيب . و لكنه قد لا يستجيب بالرغم من كثرة سؤال الولي له في المنام ، فيعطيه الأخير علامة ، اذهب في المكان الفلاني فسوف تجد كذا ، في هذا المكان يجب أن تبني لي قبرا أو ضريحا .

و إذا تقاعس صاحب الرؤيا مع ذلك ، فإن الولي يمكن أن يلحق به ضررا (في زراعته ، بهائمه أو في أولاده ، أو في صحته...إلخ) . بحيث يربط هذا الشخص بين ما أصابه و بين ما طُلب منه في الرؤيا . فيستجيب أخيرا لما طُلب منه ، و يرفع عنه الضرر الذي وقع عليه .

د- أرواح الموتى التي تلبس الأحياء

على أنه يحدث في بعض الأحيان أن يلقى أحد الأولياء ، بعض مظاهر التكريم دون أن يكون من أهل البيت أو من الصحابة أو من كبار رجال الدين أو من المجاذيب . فكيف يحدث ذلك ؟ الملاحظ في بعض الأحيان أن يظهر روح أحد الموتى (من الناس العاديين) و يلبس أحد أهل القرية من أقارب هذا المتوفي أو من غير أقاربه . و تلك الظاهرة هي التي أطلق عليها "هانز فينكلر" إسم أرواح الموتى التي تلبس الأحياء ، و ألف عنها كتابا* .

و الأرجح حسب محمد الجوهري (1990) " أن تلبس روح الميت واحدا من أفراد سلالته ، و بعد موته بفترة قد تكون طويلة أو قصيرة . و يحدث ذلك بأن يظهر الميت للحي في المنام ، و يخبره بأنه "سيركبه كما يركب الجمل" . و بذلك يظهر هذا الحي "ملبوسا" أو "ممسوسا" . و إذا أظهرت روح هذا

الميت كرامات واضحة مقنعة لأهل القرية أو العائلة التي ظهرت فيها ، فإنه يبنى للميت ضريح أو مقام . و قد تتركز مظاهر التقديس في الحي الذي لبسته روح هذا الميت . و نجده يمارس "مستلزمات الولاية" من علاج المرضى ، و معرفة المجهول ، و الإنباء بالغيب ، و ما إلى ذلك من كرامات"(ص 57 – 58) .

6.1- حكايات الأولياء و كراماتهم

إن الحكايات التي تتردد حول الأولياء و كراماتهم ، تلعب دورا بارزا في استمرارية الإعتقاد في الأولياء و تدعيم مكانتهم في المعتقد الشعبي . و إن من هذه الحكايات ما يتعلق بأرزاق الناس ومعاشهم حيث يحمل موضوع الحكاية في كثير من الأحيان مضمونا اقتصاديا . و تتميز هذه الحكايات بحبكة درامية على درجة من الإثارة – مفرطة في المبالغة في كثير من الأحيان – مما يساعد على انتشارها و تداولها لدى جمهور يكون مهيأ (بدرجات متفاوتة) لإستقبالها و التأثر بها . و ذلك في سياق ثقافي نفسي يتم بدرجة من القابلية للإيحاء .

7.1- تدرج أسماء الأولياء

إن الأولياء المعروفين في خدمة الدين يتحركون حسب تدرج أسمائهم ، حيث أنهم ينقسمون إلى جماعات بحيث تقوم كل جماعة بمهمة خاصة . على رأس المجموعة هناك :

- القطب : و هو مكلف بالأفلاك السماوية و يضبط تنظيم سير الكون. ثم يأتي بعده مباشرة

- الغوث : و هو نوع من رئيس كهنة يكون مقرّه الدائم في قمة الكعبة . و هو لاينزل منه إلا مرة واحدة كل شهر ليتقاسم بعض الطعام مع ساكني الأماكن المقدسة .

و تحت تصرف هذين الوليين جماعة من الأولياء موزعة تبعا لتخصصاتهم .

1- الأوتاد : عددهم أربعة ، يتموقعون في الجهات الأربعة الرئيسية : الشرق،الغرب،الشمال،الجنوب فهم بذلك ركائز العالم ، و كثيرا ما تعزى إليهم الزلازل التي تحدث في نقاط مختلفة من العالم ، فهم يقومون بذلك عندما يتراجع الإيمان بالعالم .

H.A.Wenkler . die Reitenden geister der toten , stuttgart , 1936 *

2- الكتباء : يبلغ عددهم سبعة ، و يمثلون مختلف التيارات الإسلامية ، حيث يحتل المذهب المالكي أربعة مقاعد مقابل واحد لكل من الشافعية ، الحنبلية و الحنفية .

3- الأبدال : وردت فيهم أحاديث بعضها تعُدُهم ثلاثين و بعضها الآخر بالأربعين، سُموا بالأبدال لأن من مات منهم خلفه آخر .

4- أهل الصفا : عددهم اثنا عشر ، يتميزون بالحسن و الصفاء و من هنا جاءت تسميتهم ، ينحصر وجودهم في المدينة المنورة التي تشكل مقرهم الدائم .

5- النجباء : عددهم ثمانية و عشرون ، و ليس لهم مهمة دائمة سوى مراقبة جزء من العالم : الشرق و قد تضاربت الآراء حول مقرهم الأصلي ، فالبعض يؤكد على بغداد و البعض الآخر يؤكد على مصر .

6- النقباء : عددهم ثمانية و عشرون ، عُرفوا بتفوقهم بين الأولياء . تكمن مهمتهم في المراقبة كالنجباء و لكن في الغرب ، يتركزون في إفريقيا ما عدا مصر .

7- الأسلاك : و عددهم سبعة مخلصين ، يتمتعون بالقدرة على إعادة الناس إلى الصراط المستقيم ، ليس لهم مقر ثابت .

8- المحجوبون : عددهم خمسة و ثلاثين ، يتمتعون بالقدرة على كشف المستقبل .

9- الطيارين : عددهم يقارب الستين ، و سموا بهذا الإسم لأنهم مُنحوا إمكانية إستعارة الأجنحة يطيرون بها لمساعدة الناس الذين يبحثون عن حلول لمشاكلهم المستعصية في مختلف أنحاء العالم .

10- أهل الخطوة : عددهم خمسة ، تقتصر مهمتهم على إعادة إرساء النظام الصحيح كلما اعترى تشويش إحدى مناطق العالم . لهذا فهم مزودون بأقدام عظيمة يقطعون بفضلها مسافات هائلة في رمشة عين .

11- أرباب الكشف : و ينحصر عددهم في حدود خمسة أشخاص ، يتمتعون بقدرة هائلة على كشف أسرار الناس و الدخول بالتالي إلى أعماقهم . إنهم يحملون ضمير البشر الأخلاقي .

12- العبدليون : عددهم ثلاثون ، ترتكز مهمتهم على تقدير نزاهة البشر و احترامهم للتعاهدات التي يتخذونها .

13- أصحاب القبض : هم في الأساس أعداء الجن الأشرار ، و عددهم ثلاثون و هم قادرون على إلحاق النفع أو الضرر بالناس ، و إعلاء شأنهم و تحقيرهم في نفس الوقت .

14- و أخيرا أهل الخزرة : عددهم سبعة ، سموا بهذا الإسم لأن نظرهم ثاقب و حاد ، يمتلكون قوة تنويمية لها تأثير مسببا للمرض الشديد الذي يصيب أي شخص قد ارتكب خرقا للقدسيات أو تلفظ بعبارة وقحة معادية للدين ، أو نقض حلفا عقده مع الولي .

8.1- الولـي والدِّيــن

تعتبر القداسة أقرب الأشكال إلى الإلهي . ففيها تجتمع، وفي آن واحد، مفاهيم القوة الملغزة واللقاء المفضل مع الفوطبيعي والإلهي. وقد استأثرت ظاهرة القداسة باهتمام مؤلفَين على الخصوص، هما درمنغهايم ووسترمارك.

توجَد مصطلحات عديدة في البلدان الإسلامية لتسيمة الشخص الذي تنطبق عليه هذه الصفة. فإلى جانب "الولي" هناك "الصالح"، و"الصدِّيق"، و"العارف بالله". كما ترتبط مصطلحات أخرى مباشرةً بمفهوم الولاية، وهي: البركة، أي من القدرة الملغزة، والإحسان، والبرهان، والرضى المتبادل بين النفس والله، ثم السِّرّ الذي يكمن في ما وراء النفس وفي أعماق الروح . يميز مؤرخو السير بين نوعين من

الأولياء، هم: الأولياء الشعبيون والفلكوريون، ثم الأولياء العالمون والمتعلمون. الأوائل يغذون الخرافات والأساطير ويحافظون عليها، لأنهم يتباهون بكراماتهم المتمثلة في كونهم يطيرون في الهواء ويسيرون على الماء أو يُسقِطون المطر. ويُشَدِّدُ درمنغهايم (1954)على أن "الأهم ليس الكرامة، بل الحكاية، الحكاية التي تعدُّ، وفي آن واحد، عملا فنيا وإشارة إلى واقع متعال"(ص 12) . ويتم الحرص على إقامة شعائرهم، لأن بمقدرتهم استخدام قواهم لفائدة مريديهم، وضد خصومهم . وفي حين يستجيب الأولياء الشعبيون للاستعداد المسبق لدى العامة لتقبل الغرابات والشذوذ، يتخلى الأولياء العالمون والمتعلمون عن الأعمال الفرجوية، عن الضغينة والانتقام، كما عن النِّعَم الحسِّية التي لا تشكل لبّ الحياة الصوفية. إنهم ينشغلون أكثر بإنجاز واجباتهم وبالخلاص الكوني. غير أن ذلك لا يمنع دون أن تروجَ حول شخوصهم حكاياتٌ وخرافات.

معنى ذلك أن مصطلح بركة، حسب ما يبدو، هو المُحَمَّلُ رمزيا أكثر. يحتفظ وسترمارك(1935) بمفهوم البركة ويماثله بالقداسة قائلا إنه "كلمة تعني هبة لدنيَّة"(ص117). لكن يبدو أن كلمةُ قداسة هي التي تترجمه أفضل باعتبارها تطلق على قوى معروفة بكرامات ذات طبيعة خيِّرَة بالأحرى . ويُعتبَر الملغز والعجيب والفوطبيعي أساس البركة وأصل خوارقها.

9.1- الإعتقادات الريفية في الأولياء

وحسب أبو القاسم سعد الله(1985) فإن ظاهرة زيارة الأولياء ليست وليدة العصر الحديث ، ولكنها قديمة في المجتمع ، و قد انتشرت في المدن قبل الأرياف ، ذلك أن معظم المتصوفين قد ظهروا في المدن الكبيرة مثل بجاية و تلمسان و قسنطينة و الجزائر ، و هي ظاهرة عامة عرفتها تونس والأندلس و مصر أيضا(ص 468) . و تشاء الخريطة الجغرافية أن تتقاطع مع الخريطة العقائدية ، حيث نجد أن كل مدينة كبيرة إلا و ارتبط اسمها بولي صالح يقدسه سكانه و يزورونه في مناسبات مختلفة ، فمن مدينة وهران و سيدي الهواري إلى تلمسان و سيدي بومدين و قسنطينة و سيدي راشد إلى الجزائر و سيدي عبد الرحمان حيث أن كل تجمع سكاني كبير أم صغير إلا و له وليه الصالح الخاص به .

إن الأهمية التي تأخذها زيارة الأولياء في الأوساط الريفية لها ما يبررها في غياب نماذج أخرى من التعبير الثقافي في الأرياف الجزائرية ، حيث أن اعتقاد سكان الريف في الأولياء يرجع إلى فقدان الوسط الريفي للنماذج الغربية التي يمكن أن تمنح طبعها لسكان الريف طرقا من التباهي مماثلة لتلك التي أدخلت إلى المدينة عن طريق عملية التحديث"(نور الدين طوالبي ، المصدر السابق ،ص134) .

10.1- ديناميات الإعتقاد في الأولياء

تلعب الحكايات المتصلة بكرامات الأولياء ، و التي تتناقلها الأجيال في مجتمعنا الجزائري جيلا بعد جيل ، دورا بارزا في الحفاظ على التراث الديني الشعبي و ضمان استمرارية الإعتقاد في الأولياء و تكريمهم ، كما أن هذه الحكايات تأتي مُعبرة عن الوجدان الشعبي ، من حيث مضامينها يتصل بأمور

تتعلق بالناس في معاشهم و أرزاقهم و حياتهم الإجتماعية . وحسب نبيلة ابراهيم سالم (1976) فإن هذا النمط من القصص يؤلف بقصد تأكيد اعتقاد شعبي في القدرة المُعجزة لبعض الشخوص الواقعية التي رفعها الشعب إلى مصاف الولاية ، و من ثم فهو يجسد وجود هذه الشخوص في شكل ضريح حتى يكون وجوده ماثلا أمامه على الدوام . و حتى وُجد الضريح نشأت الممارسات الطقوسية المُرتبطة بهذا المعتقد(ص31-32) .

11.1- الأولياء و تخصصات العلاج :

إن من أشهر الأمراض التي من أجلها يذهب الناس إلى أضرحة الأولياء التماسا للشفاء :
الحمى بأنواعها ، العقم ، الأمراض الجلدية ، و الأمراض العصبية و النفسية و أمراض العيون ... إلخ و معروف أن هناك نوع من التخصص بين الأولياء في علاج هذه الأمراض . فمع أن هناك أولياء يمكن اللجوء إليهم لعلاج أي مرض ، إلا أن العادة أن أي ولي يتمتع بشهرة خاصة في علاج مرض معين . إن التخصص بين الأولياء في حل مشكلات من نوع معين ، يوجد حيث توجد أعداد كبيرة نسبيا من الأولياء سواء في المدن أو القرى . و عندما يكون هناك ولي واحد في قرية من القرى ، فإن هذا الولي يكون قبلة للزائرين الذين يلتمسون حلولا لمختلف أنواع المشكلات .
و المعروف أن زيارة الولي للعلاج تتطلب علاوة على مراعاة التخصص عدد من الشروط والمواصفات المتصلة بالطهارة ، و مراعاة الوقت المناسب ، و الصدقة ... إلخ .

12.1- الفرق بين الأولياء و الطب الشعبي (أو العلاقة بينهما)

إن الأولياء و الطب الشعبي يختلفان من حيث درجة التنظيم ، و كل منهما يمارس في الحياة اليومية . كما أن كلا منهما يمكن أن يكشف عن الجوانب العميقة ، و أن كلا منهما ظاهرة ثقافية متكاملة . فموضوع الأولياء يشمل أنشطة دينية و ترويحية و اجتماعية ... إلخ . كما أن الطب الشعبي يشمل جوانب عقلانية و جوانب دينية و جوانب سحرية... إلخ . و علاوة على ذلك فإن كل منهما له عدو يحاربه ، أو يريد أن يقهره و يتغلب عليه ، فالأولياء يحاربها الدين الرسمي ، و الطب الشعبي يطارده الطب الرسمي ، و مع ذلك فكلاهما ما زال موجودا و حيا مما يدل على عمق جذوره في الواقع الثقافي .

فأما عن الجوانب التنظيمية ، فإنه يلاحظ أن موضوع الأولياء يتميز بأكبر قدر من التنظيم ، حيث تتم ممارسته على أوسع نطاق و لمدى كبير في حياة الناس من خلال عملية رعاية و احتضان الطرق الصوفية لإحتفالات الأولياء و مناسبات تكريمهم . وحسب الخولي حسن (1982) "فإن الشواهد الواقعية تدل على أن الطرق الصوفية تلعب دورا بارزا فيما يتعلق بتدعيم المعتقدات و الممارسات المتصلة

بالأولياء ، و كيف أن هذه الطرق تتعهد الأولياء بالرعاية ، و تشارك في إقامة موالدهم ، و تردد حكاياتهم و كراماتهم ، و تسهم في صنع الأولياء الأحياء مما يضمن استمرار عملية افراز الأولياء"(ص211) . و في مقابل هذا يتسم ميدان الطب الشعبي بقدر كبير من التلقائية و المرونة ، فهو ممارسة فردية في الإحتياج إليها و في تقديمها .

فالممارس العلاجي يعتمد على مهارة و خبرة و تراث عريض ، و لكنه يتشكل في النهاية في قالب من المهارة الفردية في تطبيق علمه لخدمة الناس ، سواء فيما يتعلق بالمهارة في الممارسة الفعلية أو المهارة الفردية في اقناع الناس بقدراته .

فالأولياء و الطب الشعبي بينهما تقابل واضح ، حيث يتصف الأول بأقصى درجات التنظيم والعمد، على حين يتصف الآخر بأقصى درجات الفردية و التلقائية .

13.1- الجن و الأولياء

يمكن أن يكون "الجنُّ" (جمع جني) أخيارا أو أشرارا. ورغم هذا الالتباس، فإن الدِّين يقرُّ بوجودهم كما يشهد بذلك القرآن. بل إن الجن أنفسهم يقرون بالدِّين، مادام قد وَرَدَ في سورة "الجن" أن نفرا منهم تاب إلى الله بعدما ارتكب سيئات. وعلاقة الجن بالدين تضعهم في صلةٍ غير مباشرة بالأولياء . فبعض الأولياء يعتبرون بمثابة جن، ثم إن بين الولي والجن علاقة حميمية ، بل يمكن أن ينعدم التمييز بينهما. وبذلك يمكن لولي مَّا أن يكون "جنيا مُنِحَ اسما بشريا" ، و«أحيانا قد يتعلق الأمر تعلقا واضحا وواعيا بجني حقيقي»، كما يمكن للولي أن يبدو على شكل حيوان غالبا ما يكون جنيا في خدمته. ويذكر درمنغهايم أنه قد يكون وردَ في حفريات أثرية ونقوش لاتينية أسماء أماكن لزيارة أولياء مسلمين كانت في الأصل لجنٍّ محليين.

تلتبس كلمة "جن" بمفاهيم السّر، والظلام، واللغز والغرابة. يسكن الجن أبدان المرضى ونفوسهم كما لو كانوا ظلالا لها، وبالخصوص في أجسام الأشخاص الذين يُعتبرون مجانين. ومع أن الموطن الأصلي للجن - بحسب الاعتقاد - هو باطن الأرض، فإنهم يزورون سطحها متقمصين هيآت حيوانية كما يمكنهم أن يكونوا عواملَ لقوى الطبيعة مثل الإعصار أو النيازك.

وبحكم كونهم كائنات روحانية، فهم يلعبون دورا هاما في حياة الأفراد بصرف النظر عن فئة انتمائهم الاجتماعي. يمكنهم أن يسكنوا النفوس، وبالتالي يكونوا في أصل ظواهر القداسة أو يرافقوها.

في بداية القرن الحالي، كان يُعتَقَدُ أن أغلب الأمراض تعود إلى مسّ الجن . وللقضاء على المَرَض كان يتم اللجوء إلى ممارسات السّحر وطرد الجن . لقد كتب دوتيه(1984) بهذا الصَّدد: "يحدث أن يتصور الإنسان المرضَ كأنه إرادة شريرة ومعاكسة لإرادته، أي إرادة تتأنسن على شكل جني"(ص221)، وبذلك يقلد الفردُ الجني الذي يسكنه. ثم يضيف دوتيه قائلا: "يعزو المسلمون، وأهالي شمَال إفريقيا

بالخصوص، كما سائر البدائيين، الأمراضَ أساسا إلى الجن... ولعلاجها، فهم يستعملون إجراءات هي ممارسات طرد حقيقي للجن"(ص 222) .

14.1- الممارسات الشعبية المتصلة بالأولياء

أ- النذور و الأضاحي

يعتبر موضوع النذور من الموضوعات الهامة في الممارسات المتصلة بالأولياء ، سواء في ثقافتنا ، أو في إطار تطور الفكر و العقائد الدينية و السلوك الإنساني منذ القدم .

وحسب علي زيعور(1979) " فالنذر هو عقد ، إذا جازت اللفظة ، أو وعد بين العابد و المعبود ، يقدم الأول قربانا للثاني لاستبعاد سوء ، أو لكسب عطف أو استرضاء"(ص20) . و من أهم الأضاحي التي تقدم للولي أو النذور التي تنذر له شعر الإنسان ، سواءا كان بالغا أو طفلا صغيرا . و يرى البعض أن المعنى الأصلي للتضحية بالشعر ربما كان الرغبة في تدعيم و تجديد قوة الإنسان ، كما أن الشعر يُعد في المعتقد الشعبي مقر الروح الإنساني و مكمن قوة الإنسان .

و تسمى الذبيحة "قُربانا" ، أو "وليمة الله" . و لا يتم الذبح عند مقام أحد الأولياء ، و إنما في أي مكان آخر أمام البيت ، و يوزع لحم الذبيحة كله على الفقراء ، و يتم ذلك أحيانا في حالات المرض الشديد التماسا للشفاء أو في غير ذلك من المناسبات .

و علاوة على الذبيحة يمكن للشخص أن يختار أشياء أخرى عديدة كموضوع للنذر يتعهد بتقديمه للولي ، فليس من اللازم أن يكون النذر دائما ضحية أو ذبيحة .

و من الأشياء التي نجدها تتكرر كنذور : المواد الغذائية بأنواعها ، و قطع الأثاث التي تستخدم في تزيين الضريح ، كالسجاد و المصابيح و كسوة المقام و البخور و أحيانا بعض الأشياء الشخصية (ملابس و حلى...) ، بالإضافة إلى فئة النقود كفئة عامة أخرى .

إن هناك ما يشير إلى وجود علاقة تناسب طردي إيجابي بين نوع المشكلة التي ينذر من أجلها النذر ، و بين قيمة المادة العينية التي تقدم وفاءا لهذا النذر . بمعنى أن المادة المنذورة تكون غالية الثمن- نسبيا من وجهة نظر صاحب النذر- إذا كانت المشكلة من المشكلات الكبرى و الملحة . كما أن هناك فروقا بين الريف و الحضر على مستوى التفاصيل المتعلقة بالنذور : فالنذور الحضرية تتخذ شكلا نقديا ، بينما تتخذ النذور الريفية شكلا عينيا في الغالب .

و من الظواهر التي تستحق الوقوف عندها بهذه المناسبة أيضا ، هي وجود كثير من الخرق (قطع من ملابس مستعملة) المعلقة داخل الضريح أو على شجرة (سدرة) خارجه . و قد اجتهد الباحثون في تفسير هذه الظاهرة الواسعة الإنتشار ، من هذا مثلا أن الشخص الزائر للضريح و صاحب الحاجة لدى الولي يمزق قطعة من ثيابه ، و يتركها في الضريح تذكارا للولي أنه قد زاره و أدى واجب التحية والتكريم . و قد يكون تذكارا محددا للولي يدعوه به إلى ألا ينسى أن يقضي له حاجته التي سأله إياها بل

إن المريض عندما يقطع جزءا من ثوبه و يلقيه على مقام الولي ، إنما يعتقد بذلك أنه ألقى مرضه على الولي ليتولى هو إزاحته عنه .

ب- الموالد

تعتبر الموالد من أهم المناسبات التي يحظى فيها الأولياء بالتكريم . و تشهد الأضرحة خلال مناسبات الموالد ألوانا عديدة و متنوعة من الممارسات .

لقد كشفت الدراسة الميدانية أن موالد الأولياء لم تعد ترتبط بالضرورة بالمواسم الزراعية أو جني المحصول في أغلب الأحوال ، بقدر ما ترتبط ببعض المناسبات الدينية كالمولد النبوي و غيره ، و أن المدة التي تستغرقها امتدت لتصبح أسبوعا بدلا من ثلاثة أيام ، و ثلاثة أيام بدلا من ليلة واحدة ، و ذلك تبعا لأهمية الولي و شهرته بين أولياء المدينة(الخولي حسن،1982،ص352).

و بصفة عامة يعتبر المولد ظاهرة إجتماعية ثقافية شاملة تنطوي على جوانب إقتصادية ، دينية ، ترويحية ، ثقافية و سياسية ، و بل على بعض مظاهر السلوك المنحرف أيضا الذي لم يكن يخلو منه أي مولد و ما زال .

2- الضريح

1.2- ظاهرة زيارة الأضرحة

استعملت" الزيارة" لقبور الأولياء و أضرحتهم ، فأصبحت تعرف تلك الأماكن بالمزارات .

جاء في لسان العرب : "المزار موضع الزيارة"(ص424) .

و الزيارة هي المناسبة الأساسية التي يبدي فيها الإنسان الشعبي تكريمه للولي ، و يقدم فيها النذر و يدعوا للولي و يسأله المعونة في مواجهة مشكلة معينة... إلخ . و لذلك فإن تقديس الأولياء لا يمكن تصوره منفصلا عن "المزار" أي "الضريح" أو "الشاهد" الذي يوجد الولي تحته ، أو يعتقد أنه موجود تحته .

2.2- أضرحة الأولياء

يمكن القول بصفة عامة ، بأن تكريم الأولياء مرتبط على الدوام بالضريح الذي يدفن فيه الولي ، أو يعتقد أنه مدفون فيه . و من الطبيعي أن يتفاوت الضريح من حيث شكله الخارجي ، و زينته ، وفخامته ، و مواد بنائه ...إلخ ، تبعا لمدى انتشار تكريم الولي (أهميته الشعبية ، بصرف النظر عن أهميته الحقيقية) ، و إمكانيات أهل المنطقة و زوار الولي و غير ذلك . ففي بعض الأحيان لايزيد الضريح عن بعض الأحجار المتراصة التي تدل على وجود قبر تحتها أو بجوارها ، و أحيانا يكون الضريح عبارة عن بناية

صغيرة من الطوب اللبن... إلخ . و قد أشارت أغلب الدراسات السابقة عن الأولياء في المنطقة العربية ، إلى أن وجود قبر لولي بلا ضريح يُعد أمرا شديد الندرة(محمد الجوهري،1990،ص6) .

3.2- موقع الضريح

تحتل الأضرحة مواقع متفاوتة في طبيعتها أشد التفاوت . ففي بعض الأحيان يقع الضريح داخل القرية ، أو على مدخلها ، أو بالقرب منها ، و في أحيان أخرى يقع الضريح على بعض المواقع المرتفعة ، كأحد التلال القريبة ، فوق أحد الجبال القريبة ، و النادر على أي حال أن نصادف ضريحا في بطون الأودية .

كما أن هناك علاقة مكانية أحيانا بين موقع ضريح الولي و مقابر القرية (الجبانة) . و هناك دائما احتمالان وحيدان لتفسير ذلك ، إما أن تكون الأضرحة قدُشيدت وسط جبانة قائمة فعلا أو قريبا منها ، أو أن ضريح الولي كان قائما في الأصل ثم تكاثرت حوله المقابر بعد ذلك تبركا ، و نشأت الجبانة حول الضريح . و هناك في المعتقد الشعبي ما يفسر لنا الإحتمال الأخير ، إذ يعتقد الناس أن الشخص المدفون على مقربة من أحد الأولياء يحظى ببركة هذا الولي . كما أن الدفن بالقرب من الولي ينطوي على "فائدة" أخرى ، و هي أن الجبانة في حالة وجود الولي بها تكون في حمايته ، و لايجرؤ أحد على تدنيسها أو الإعتداء على أحد مقابرها بأي صورة من صور التعدي التي يخشى الناس منها على موتاهم .

4.2- صورة الضريح و فضاؤه في المخيال الشعبي

إذا كان الولي يمثل البنية العميقة للضريح ، فإن شكله الظاهري ، و فضاؤه الواسع يمثل البنية السطحية ، و ثمة تشابك و تقاطع بين البنيتين باعتبار الضريح رمزا هندسيا لوجود عقائدي ، فالمخيال الشعبي إذ يتراءى له الضريح ، فإنه يستحضر مباشرة مآثره و أمجاده ، لذلك لا يمكن الفصل بين البنيتين ، و هذا ما يؤكده عبد الرحمان موساوي(1996) في "أن المواضع (أي جغرافية الضريح) لو كانت متروكة لقساوة الطبيعة الخارجية و لمنطق الزمكان العادي أي خاضعة فقط للعوامل الطبيعية الخارجية فإنها كانت حتما ستزول أو تُزال و تستأصل . إن المعتقدات المتجذرة (في وعي و لا وعي الجماعة) ، هي التي منحتها صفة الديمومة و البقاء ، و أنقذتها من النسيان و الإختفاء و الزوال"(ص129) .

وحسب زكي محمد حسن(1981)" فإن الضريح لم يكن حكرا على الولي الصوفي دون سواه ، وإنما كان يقام أيضا للأئمة و الأمراء ممن ارتقت منزلتهم في وجدان المسلمين ، و كثيرا ماكانت تبنى الأضرحة للسلاطين و الأمراء ملحقة بالجوامع و المدارس التي كانوا يشيدونها (ص25) .

5.2- الأضرحة في الجزائر

يلاحظ أن بناء الأضرحة للأولياء الصالحين في الجزائر و في المغرب العربي عموما كان تقليدا شائعا و متبعا في الأوساط الشعبية ، و لاشك أن انتشار هذه الظاهرة مرده إلى تغلغل الثقافة الصوفية بطرائقها المختلفة في الوجدان العام . فلقد اعتاد الناس عند وفاة ولي صوفي أن يبنوا له ضريحا يغدوا رمزا لشخصه و إجلالا و إكبارا لشأنه . و كانت الأضرحة التي تقام لهؤلاء الأولياء مميزة في أغلب الأحيان بقباب مختلفة الأشكال ، و تعتبر القبة أهم مظهر خارجي للضريح . و إذا كانت أضرحة السلاجقة و المغول و المماليك و غيرهم تُعد آية من آيات الجمال المعماري ، فإن الأمر يختلف في المغرب العربي عامة و الجزائر خاصة ، إذ بدت أضرحتهم أقل شأنا مما هي عليه في العالم الإسلامي و ذلك لخلوها من اللمسة الفنية و الجمالية ، ناهيك عن رداءة بنائها ، باستثناء بعض الأضرحة التي تعد على الأصابع و التي نلمس فيها بُعدا جماليا و فنيا كضريح عبد الرحمان الثعالبي بالجزائر وضريح أبي مدين شعيب بتلمسان .

6.2- لون الضريح و دلالاته

تكاد تكون أغلب الأضرحة في الجزائر ، إن لم نقل كلها تحمل نفس الخصائص البنائية البسيطة ، زيادة على الإحتفاظ بنفس اللون ، و المتمثل في الأبيض و الأخضر .

أ- اللون الأخضر

يتعلق أهل التصوف كثيرا باللون الأخضر و ذلك لإرتباطه بالولي أو النبي "الخِضْر" .

و قد وُرد في لسان العرب لإبن منظور تعريف "الخضر" كمايلي : الخِضر نبي مُعمر محجوب عن الأبصار . و الخضر نبي من بني اسرائيل ... و عن مجاهد : كان إذا صلى في موضع اخضر ما حوله ، و قيل سُمي خضرا لحسنه و إشراق وجهه تشبيها بالنبات الأخضر الغض" . أما اصطلاحا فالخضر يرمز إلى المعرفة الحدسية للون الأخضر الدال على الخصوبة و الخلود و هو رمز للعطاء وللأمومة . و بذلك فهو يدفع إلى النور ، إلى الوعي و ما كان يجول في اللاوعي(علي زيعور المصدر السابق،ص146) .

و من جهة أخرى فإن اللون الأخضر في الثقافة الإسلامية مرتبط أساسا بالحياة عكس اللون الأصفر الذي يرمز إلى المرض و الذبول .

ب- اللون الأبيض

و يرمز في الإسلام إلى الصفاء و الطهارة . أما مفهومه في التصور الشعبي فيدل على الفضيلة و التقوى و الرجولة . و من هنا ارتبط البرنس أو الجلباب الأبيض بكل من عُرف بتقواه و ورعه وانقياده لضوابط الشرع(نور الدين طوالبي ،1988،ص45) .

و عليه غدا البياض و الخضرة في الوقت نفسه عند عامة المسلمين رمزا لكل خير خلافا للون الأسود الذي يدل عندهم على الشر و الشيطنة .

7.2- ظاهرة التبرك بضريح الولي

نجد أن كل ما ينتمي إلى الضريح يتميز ببركة الولي و له منها نصيب ، و لذلك يحاول الزائر أن يأخذ لنفسه كل ما يمكن أخذه من الضريح أو مما حوله (دون أن يضايق ذلك الولي أو يغضبه) . ونحن نعلم أن الناس تلجأ إلى الولي أكثر ما تلجأ في حالات الإصابة بالمرض ، ذلك أن كل ما ينتسب إلى الولي يتميز بقوة خارقة ، من هذا على سبيل المثال : الأشجار القائمة في الضريح أو ثمارها ، الأحجار ، المياه ، و التراب ... إلخ . و لذلك يأخذ الزائر المريض هذه الأشياء معه إلى البيت للإنتفاع بها في العلاج . كما يستخدم المريض ماء العيون الموجود عند القبر ، أو حتى ماء البركة أو الوادي في غسل الأجزاء المريضة أو الإستحمام أو غير ذلك من الإستخدامات الطبية العلاجية . و من الوسائل الفعالة الواسعة الإنتشار للحصول على بركة الولي الطواف حول المقام ، عددا وترا من الدورات ، سبعة أو ثلاثة على نحو ماهو شائع . و الأفضل من ذلك ، و الأكثر فاعلية ، أن ينام الشخص داخل الضريح ، بجوار المقام ، ليلة أو عدة ليال (ذات عدد مفرد أيضا) .

و يُفضل أيضا قضاء ليلة الجمعة (من الخميس إلى الجمعة) ، فهي أفضل وقت لمن يريد أن ينام ليلة واحدة بجوار الضريح . و يعتقد أن الولي يظهر للنائم في هذا الوضع في المنام ، و يقضي حاجته أو يخبره بنبأ ما يريد أن يعرفه .

8.2- الأشياء المقدسة التي ترتبط بضريح الولي

أ- الأشجار المقدسة :

"تنقسم الأشجار المقدسة حسب محمد الجوهري (المصدر السابق) إلى ثلاثة مجموعات (التقسيم يستهدف التوضيح و تيسير فهم الظاهرة ، و لكن الواقع يتصف دائما بقدر أكبر من المرونة و التفاعل و الحيوية) ، هي :

- الأشجار المقدسة التي ترتبط بضريح ولي معين على نحو يُمثل فيه الولي محور التكريم و بؤرته ، و لايزيد دور الشجرة في هذه الحالة عن كونها مظهرا من مظاهر ولاية الولي ، أو وسيطا في عملية التكريم .

- الأشجار المقدسة التي ترتبط بضريح أحد الأولياء ارتباطا وثيقا ، بحيث أن الولي أو روحه لا تكون لها أي فاعلية أو تأثير إلا من خلال الشجرة . و في هذه الحالة تظل الرابطة بين الولي و الشجرة شديدة القوة ، بحيث يصبحان شيئا واحدا تقريبا ، و لا يكون للولي وجود إلا بالقرب من الشجرة ، والعكس صحيح .

- الأشجار المقدسة (أو مجموعات الأشجار) : التي ترتبط بأي ولي معين ، و تكون بركتها كامنة في ذاتها ، لا تلتمسها من أي شيء آخر . غير أن حقيقة فكرة الإعتقاد بوجود روح الشجرة (مستمدة أصلا من وجود روح للعناصر الطبيعية بصفة عامة) تجعل الناس يعتبرون الشجرة "وليا ما" ، أو وليا مجهولا أو غير محدد باسم أو صفة معينة"(ص73).

ب- العيون و الآبار المقدسة :

في حالة وجود البئر أو العين بجوار ضريح الولي ، فإنه يُعتقد أن روح هذا الولي تسكن تلك البئر الأمر الذي يقترن بوجود بعض الظواهر أو الأمارات فوق الطبيعية ، حيث يصدر عن البئر (حسب التصور الشعبي) أصوات لأنغام معينة ، أو بعض الأضواء ...إلخ. و قد يعتقد أن البئر ليس مسكونا بولي معين ، و لكنه مسكون بجني ، أو روح شريرة ، تبتلع الناس أو الأشياء . كما أن الولي أو الروح التي تسكن البئر تسمع أدعية الناس المتعبدين قرب هذا البئر . و من الطبيعي أن مياه مثل هذه الآبار تستخدم في علاج كثير من الأمراض و تخفيف الكثير من الآلام .

ج- الأحجار المقدسة

الأحجار المقدسة ليست بالأمر الغريب على المعتقد الشعبي في البلاد الإسلامية ، لأن تراث تلك المجتمعات القريب و البعيد مليء بعشرات الصور و النماذج الدائرة حول تقديس الأحجار ، أو استخدامها في مناسبات لها صفة القداسة . و لو أنه تجدر الإشارة إلى أن التراث التقليدي لشعوب أخرى كثيرة يعرف دائما العديد من صور تقديس الأحجار(المصدر السابق ،ص75) .

3- سلطة الولي/الضريح

ثمة أسباب كثيرة جعلت الولي/الضريح يمتلك تلك السلطة القوية النافذة في اللاشعور الجمعي . وتتشكل هذه السلطة من مركب من الإنفعالات و المفاهيم التي تكونت عبر حقب زمنية في لاوعي الفرد و الجماعة . و أصبحت بالتالي تحدد دوافع سلوك الإنسان الشعبي و ردود أفعاله تجاه كل ما يرمز إلى الولي من معالم .

و إذا كان هذا المخزون الإعتقادي يمثل السبب الداخلي (النفسي) فإن هناك عوامل خارجية متعددة أسهمت في توطيد و تثبيت هذه الإعتقادات . و يتصدر الدور في ذلك أولئك الأشخاص الموهبون ذووا الخيال المتوثب ، الذين يوجدون في كل مكان و يضطلعون بدور مهم في الدفاع المتحمس عن قداسة الولي و فاعليته التأثيرية على مجرى الأحداث سلبا و إيجابا . و هؤلاء قد يكونون قصاصين مهرة أو مدحين أو أشخاص عاديين ، لكنهم في مجملهم ينتمون إلى الطبقة الشعبية الدنيا . و قد ورثوا القدرة على سرد قصص و خوارق الأولياء مستخدمين في ذلك أساليب الترهيب و الترغيب و التشويق وتوظيف

العنصر الأسطوري و العجائبي و الغرائبي للتأثير على نفوس الناس . و يلاحظ أن مضمون هذه القصص يتمحور حول القدرة الإستشفائية و التطهيرية للولي . و في كثير من الأحيان ما تتخلل القصص هذه عناصر الترهيب ، و ذلك بتذكير المتلقي بالقدرة الإنتقامية للولي من كل من حاول أو نوى انتهاك حرمة ضريحه مستشهدين في ذلك بنماذج من الأحياء الذين ما زالوا يعانون إلى يومنا هذا من آثار لعنات الولي و نقماته ليكون عبرة لمن يعتبر .

يضاف إلى هذا العامل البشري ، العامل التوثيقي ، و يتمثل في تلك الكتب التراثية "الصفراء" التي تزخر بسير الأولياء و تراجمهم . فقد أدت هي أيضا دورا كبيرا في تشكيل المخيال الشعبي المولع بالخارق و العجيب ، و المتطلع إلى تصور الولي متجاوزا طينته البشرية ، متجليا برداء قدسي . كل هذا أسهم في رسم صورة متفردة للولي في عقول القصاصين و المداحين و عامة الناس ، و لنا في كتابات أهل التصوف و مترجميهم أمثلة و شواهد تتضح بالترهيب و التخويف من التعرض من الأولياء و أضرحتهم ، و في هذا الصدد" يقول سيدي أبومدين : من حرّم احترام الأولياء ابتلاه الله بالمقت من خلقه"(عبد الحليم محمود،1984،ص91) .

و يقول الورتلاني "إن المرابطين يكتبون في اللوح المحفوظ و لقد حذر 'بن عيسى المازوني' من الإعتراض عليهم حتى بالقلب لأنهم كما قال جواسيس القلوب"(أبو القاسم سعد الله،ص495) .

و إذا كان هذا شأن الموقف الصوفي القديم فإننا نجد أن التصوف الطرقي في العصور المتأخرة قد احتذى حذوه في توقير سلطة الولي و إعلاء هيبته إلى درجة جعل سقوط المدن و الممالك نتاج لعنات الأولياء .

وحسب هواري التواتي(1994) "فإن ما حدث فيما يخص سقوط مدينة "وهران" في أيادي الإسبان فقد ردّ المخيال الشعبي الطرقي ذلك إلى لعنتين اثنتين أطلقهما الأولياء الكبار بسبب انتهاك الناس لمحارم الله و ارتكابهم المعاصي و الكبائر و إهاناتهم الكثيرة للأولياء و أحفادهم و أتباعهم و الإعتداء على حرماتهم ، فالعنة الأولى أطلقها ولي وهران "سيدي محمد بن عمر الهواري" بسبب إدانة علماء وهران لإبنه أحمد ، و حكمهم عليه بالموت . أما اللعنة الثانية فأطلقها "سيدي أحمد بن يوسف " بسبب الأمر الذي صدر من السلطان بالقبض عليه لما رأى من التفاف الناس حوله و علو شأنه بينهم مما أدى به إلى الفرار داعيا عليهم بالوبال . و لم يمضي وقت طويل على هذا الدعاء حتى احتل الإسبان وهران من البحر و احتلها الأتراك من البر ، و هكذا سقط الحكم الزياني و سلطانهم"(ص180) .

و إذا رجعنا إلى كتاب البستان "لإبن مريم،المصدر السابق" فسنجده هو أيضا يزخر بعبارات التحذير و التخويف من سلطة الولي و يحث على عدم التعرض إلى الأولياء بسوء ، سواء أكانوا أحياء أم أموات ، و يدعوا إلى احترام أضرحتهم و أحفادهم و أتباعهم ، و يحذر من كل ما يثير نقمتهم وغضبهم لأن سطوتهم شديدة و ردعية و عاجلة ، و هذا مايتحدث عنه ابن مريم في قوله"... لا سيما إن كان لهم

مدفن في البلد أو ذرية أو أصحاب يوجب لمن وقف على ذلك المحافظة على خدمتهم والهروب من انتهاك حرمتهم في ذريتهم و أصحابهم أو كلامهم أو فيمن تعلق من الملهوفين بمن لابسهم أو خدمهم ... و قد وقع كثير من الناس في بعض ما يتعلق بالأولياء و هو جاهل بهم فهلك و العياذ بالله هلاكا عظيما في دنياه و أخراه"(ص7) .

إن سلطة الولي لا تتوقف عند حدود فضائه فهي سارية في النفوس أينما كانت و حيث ما وجدت و هذا ما يبدوا جليا في تسمية الناس لأبنائهم بأسماء الأولياء ، كما هو حاصل في جميع المدن والقرى أو التجمعات السكانية الصغيرة (دواوير) للجزائر .

و كما لاحظنا من قبل و تؤكده سلوكات الزوار فإن حدود المقدس تتعدى الضريح في حد ذاته لتشمل كل فضائه الواسع بعناصره المختلفة من ماء و شجر و حجر لأنها تبركت بوجود الولي فغدت ذات قدرة استشفائية تطهيرية .

و يبدوا أن ثقة الأوساط الشعبية في الأولياء مرده إلى التأثير الروحي لدى هذه الأوساط ، فرغم الطابع الأسطوري الذي يحوم حولهم و قدرتهم على جلب البركة جعلتهم موضع احترام عندهم ، و في هذا الصدد يقول بيار بورديو(1985)"لقد أصبحت البركة الركيزة الأساسية في تنظيم الزوايا التي تعلن عن سلطة الولي..."(ص102) .

بناءا على ما سبق يمكن القول أن سلطة الولي ما زالت فاعلة في مجتمعنا ، إذ تشكل جزءا أساسيا من شخصيته الثقافية و نظام قيّمه . و هي سلطة تظل حية في الضمائر سواءا أكان الولي حيا أو ميتا ، بل إنه ربما تنامت سلطته بعد موته أكثر منها في حياته ، و ذلك لما اضطلع به المخيال الشعبي من دور نافذ و حاسم في تشكيل صورته الأسطورية. و هنا وجب علينا أن نتساءل عن الأسباب الحقيقية و العميقة لتعاظم سلطته في الوجدان الشعبي . و يمكن تحديدها في ثلاث عوامل أساسية :

- النظر إلى الولي باعتباره ما زال حيا
- اعتباره جهازا لإنتاج الكرامة و مصدرا للبركة
- اعتباره مصدرا للشفاعة (الواسطة) .

و فيما يأتي تفصيل هذه العناصر :

1.3- الإعتقاد برجعة الولي

يقدم لنا المخيال الشعبي صورة أسطورية عن رجعة الولي إلى الحياة كلما اقتضى الأمر ذلك . وفي هذا الصدد تتعدد الحكايات الخرافية التي تروى عن عودة بعض الأولياء إلى الحياة ، و ذلك لتأديب منتهك حرمتهم و مدنس قداستهم سواء كان ذلك بفعل أو قول .

فهو يخرج من ضريحه و يحادث المذنب فيحذره أو يتوعده و يطلب منه لتلافي وعيده إما أن يطلي ضريحه أو يبني له قبره أو يقيم له "وعدة" ، و لا بد أن نشير في هذا المضمار أن الروايات المتعددة عن

عودة الولي التي تصادف هذا أو ذاك و إن كانت في العموم متشابهة إلا أنها تعمد إلى ذكر بعض الخصوصيات و الجزئيات المتعلقة بهيئة الولي ، كالإشارة إلى قامته أو لون بشرته أو طبيعة ردائه وما إلى ذلك ، و هذا إمعانا من الراوي في إعطاء حديثه مشروعية و مصداقية لدى السامع . إن هذه القصص التي تروى في هذا الشأن يمكن أن نردها إلى عامل نفسي ، إذ يرى علي زيعور"أن في حالات التهيؤ النفسي و بفعل الإيمان بقدرات البطل ... يظهر المريد أو العامي مقتنعا بأنه يرى بطله على الصفحة المثيرة ، و هذه [القصص العجائبية] تبلغ أقصى وضوحها عند الأزمات الإجتماعية التي يظهر فيها البطل منقذا"(ص186) .

و بالإضافة إلى ما يروى عن رجعة الولي إلى الحياة في صورته المتخيلة ، فإن المخيال الشعبي لا يتوقف عند هذا الحد ، بل إنه في كثير من الأحيان ما يرجع مصدر النعم و النقم إلى مواصلة الولي لممارسة سلطته و هو قابع في قبره .

إن رجعة الولي إلى الحياة هي مفهوم قديم العهد يتصل بالعقائد المسيحية و الشيعية ، فقد كرس هذا المفهوم في الثقافة المسيحية بالإعتقاد بعودة المسيح ، و في الثقافة الشيعية بعودة المهدي المنتظر ، وعند بعض المتصوفة أمثال الحلاج الذي صرخ في أصحابه قبل صلبه و من ثم حرقه "إني عائد إليكم"(مصدر سابق ، ص164)، ويفسر علي زيعور هذه الظاهرة بقوله"قد لانفهم الرجعة كمعتقد ، إلا بأخذها في جماعة تشعر بالإحباط و العجز في الواقع و على ذلك ، تكثر الفرق الإسلامية ، الفرق التي انجرحت (كالشيعة) ، التي تجعل بطلها عائدا إلى الحياة بعد فقدانه موتا أو قتلا ، و بذلك ترى بطلها راجعا إلى جماعته ، و من ثمة خالدا بينها و يحقق أمانيها الكثيرة تحقيقا هو إبدال أو نكوص أو انسحاب أو تخيل و ماإلى ذلك من حلول غير مباشرة"(ص164).

2.3- الإعتقاد بالضريح مصدرا للكرامة

إن العامل الرئيسي الذي يدعوا الناس لزيارة الضريح يكمن في اعتقادهم الراسخ بأنه مصدر أساسي تفيض منه الكرامات و البركات ، و يتوسلون لذلك بملامسة الضريح أو تقبيله أو القيام ببعض الطقوس ، كالطواف به لإقتباس شحنة كرامتية .

كما أنهم يعتقدون أيضا أن كل ما ينتمي من جزئيات المكان إلى الضريح فهو مبارك باعتباره مجالا قدسيا و موطئ كرامات الولي ." و يعتبرضريح الولي دليل على استمراريته و بقاءه حيا يمنح البركة و يحل المشكلات ، رغم زوال جسده"(المصدر السابق ، ص193) .

3.3- الإعتقاد بوساطة الضريح

إن إيمان الزائر بامتلاك الولي لجميع السلط الأرضية مرده بما بلغه من منزلة حيث لا يرد له طلب أو دعاء . و من هنا نرى صورة الولي التي صنعها المخيال الشعبي بما في ذلك من قصاصين ومداحين مؤسسة على رؤية معينة تخول للولي التشفع للناس و هو في قبره كما كان يشفع لهم و هو حي .

4.3- الكاريزما Charisme و السلطة الدينية

لقد خصص "فيبر" جزءا كبيرا من أعماله لتوضيح دور "الكارزما" كقوة أساسية و دافعة للتغير الإجتماعي . و كنقطة بداية ، نقول أن فيبر ميز بين ثلاثة أنساق قيمية أو اعتقادات ، و التي بدورها سمات السلطة و شرعية القوة التي تسمح بالتغير(محمد أحمد بيومي،1999) .

و أول هذه الأنساق أو الإعتقادات – كما يذهب فيبر- هو السلطة التقليدية و التي تأخذ شرعيتها من قدسية التقاليد و نسق القيم القائم تحت هذه السلطة التقليدية . أما عن القيم التي تشرع السلطة الكارزمية فإنها تقوم – كما يذكر فيبر- على "صفة خاصة لشخصية الفرد ، و بفضلها يتميز عن أقرانه العاديين و لهذا يعامل على أنه يملك قوى خاصة مجددة أو صفات معينة أو على الأقل قوى فوق إنسانية أو فوق طبيعية . و مثل هذه القوى أو الصفات ليست في متناول الشخص العادي ، و لكن يُنظر إليها على أنها مقدسة أو قدوة .

و القيادة الكارزمية أو الملهمة ، كما يذكر "فيبر" ، لها سمتين أساسيتين :

أولا : فهي دعوة إلى العنصر غير العقلي في الطبيعة الإنسانية ، و بمعنى آخر فإن طاعة اتباع القائد الملهم أو تلاميذه نابعة من الحماس ، و قائمة على أساس الكرامات التي تثبت الموهبة الإلهية لديه . و لهذا فإن القائد الكارزمي يتطلب ولاء غير مشروط من أتباعه .

ثانيا : تتسم الكارزما بكونها خارجة على الطبيعة الإنسانية .

إن سلطة الولي الكارزمية تتمثل في خصائصه الفوقطبيعية و الفوقبشرية ، فهو المُرسل من الله ، و هو الواسطة بين الله و المؤمنين . و تتمثل هذه الكارزمية في قدراته التي يحملها بين يديه و المتمثلة في معرفة المستقبل و القدرة على علاج الأمراض .

4- سيرة الولي "سيدي بوعبد الله"

1.4- التعريف بالمنطقة

يقع ضريح الولي "سيدي بوعبد الله" بدوار "الخُدام" على بُعد خمسة كيلومترات شرق دائرة وادي رهيو ولاية غليزان . و تمتاز هذه المنطقة على أنها منطقة زراعية و رعوية ، و يمُر بها وادي "الشلف" الكبير الذي له علاقة كبيرة بالولي "سيدي بوعبد الله" .

2.4- التعريف بالولي

1.2.4- نسبه

هو محمد أبو عبد الله المغوفل ابن أبي القاسم ابن عبد الكريم ابن محمد ابن عبد الله ابن أحمد ابن عبد الواحد ابن محمد ابن عبد السلام ابن مشيش ابن أبي بكر ابن أبو رياح ابن عيسى ابن أبو القاسم ابن مزوار ابن بن علي ابن محمد ابن عبد الله ابن أحمد ابن إدريس الأصغر ابن إدريس الأكبر ابن عبد الكامل ابن محمد ابن الحسين ابن فاطمة الزاهراء بنت محمد رسول الله (ص) .

2.2.4- مولده :

ُولد محمد أبو عبد الله المغوفل "سيدي بوعبد الله" في أواخر القرن التاسع(*)الهجري الموافق للقرن الخامس عشر ميلادي و هناك تاريخ آخر لولادته حيث يذكر بن عيسى عبد القادر المستغانمي(1996)أنه وُلد في القرن السابع الهجري الموافق للقرن الرابع عشر ميلادي" (ص19).

و ذُكر لي أن موطن الولي الأصلي هو المغرب الأقصى (**) أي جاء من المغرب الأقصى إلى المغرب الأوسط .

(*) بعض الأوراق المُعلقة على الحائط ، قيل أنها مأخوذة من بعض المراجع القديمة كالجواهر النفيسة لابن فرحون و مناقب الشلفي ، و الصباغ القلعي و السيد عبد الرحمان الفاسي و الإمام التونسي و غيرهم مما يطول ذكرهم .

(**) بعض الإخباريين و عمال الضريح و المقدم .

3.2.4- بعض أوصافه و أخلاقه :

لقد كان الولي "سيدي بوعبد الله" يُلقب بـ "بن فكرون أو بن فكرين" و ذلك لكثرة عبادته في الماء. حتى قيل أنه من كثرة العبادة في الماء انفلق جلده كجلفة الفكرون أي "السلحفاة" . و نجد "الفكرون" له دور مهم في الطقوس المُقامة كما سنرى لاحقا ، حيث تكثر هذه المخلوقات عند وادي الشلف .

4.2.4- ضريحه :

لقد تم بناء ضريح الولي "سيدي بوعبد الله" ثلاث مرات ، حيث كان في بادئ الأمر مدفون بوادي الشلف أي في قاعِه في موضع يُدعى "وادي العوسجة" ، و بقي على هذه الحال نحو 60 عاما ، ثم جاءت أمطار غزيرة حتى فاض الوادي و حطم معه ضريح الولي و حطم أيضا ضريح آخر كان بجانبه و هو لولده "محمد فغول" ، و اتفق أهل ذلك الزمان بتحويله و ذلك برفع الضريح بعض الأمتار إلى الأعلى ومعه أيضا ابنه المدفون بجانبه ، حيث تم بناء ضريح جديد للولي ، و هو ما يسمى الآن بِـ "القُبة الغربية" .

و في سنة 1058 أي بعد مرور 85 سنة على دفنهما (الولي و ابنه) ، هطلت أمطار غزيرة على المنطقة ، ففاض وادي الشلف ، أين كان ضريح الولي (القبة الغربية) في وسط الوادي (لأنه رُفع من قاعه إلى وسطه و ما تزال بقايا الضريحين موجودة لحد الآن) فتهدم الضريح مرة أخرى . و قد اتفق أهل ذلك الزمان مرة أخرى بتحويل الضريح إلى مكان آخر بعيدا عن الوادي ، حيث تم تحويله هذه المرة بعيدا عن الوادي بمئات الأمتار ، و هو ما يعرف اليوم بِـ "بالقُبة الشرقية" . و هذه الأخيرة مهيأة بكل مستلزمات الراحة و الإستجمام ، حيث يوجد فيها بيوت للنوم و المبيت و بيوت للطبخ و مسجد ملاصق للضريح تقام فيه الصلوات الخمسة و صلاة الجمعة ، زيادة على خط الهاتف الذي تم تركيبه عندما تم تحويل الضريح إلى "زاوية" و ذلك بقرار وزاري من وزير الشؤون الدينية السيد "بوعبد الله غلام الله" الذي يُعتبر من حفدة الولي .

5.2.4- زوجاته :

لقد كان للولي "سيدي بوعبد الله" زوجتين ، إحداهما تدعى" ميمونة" و الأخرى" تغرينية" و هما مدفونتان في الجهة الغربية من ضريحه على بُعد مائة متر تقريبا . و يعتبر ضريحهما من بين الطقوس التي يجب القيام بها عند الزيارة كما سنرى لاحقا .

و هاتين المرأتين كما تحكي الأسطورة هما من عائلة السلطان "حميدة" الذي عوقب من طرف الولي و أصبح يسمى لحد الآن بـِ "حميدة العبد" و هو أيضا من الطقوس الإختيارية للزيارة . فقد كانت احدى هاتين الزوجتين إبنة "حميدة العبد" و الأخرى إبنة أخيه .

6.2.4- بعض آثاره :

لقد ترك الشيخ أبو عبد الله المغوفل منظومة(المصدر السابق ، ص19) ، تحتوي على مئتين و خمسين بيتا "أرجوزة" عنوانها مُلك الكواكب و سلم الرقيا إلى المراتب، و هذا مطلعها :

الحمد لله الذي ألهمنـــا من فضله لما به أمرنـــا

رزقنا التوفيق بالعقل المنير أكرمنا به و بالنبي البشير

7.2.4- وفاته :

توفي الولي "سيدي بوعبد الله" في ضحى يوم الخميس الموافق لِـ 25 من شهر المحرم في فصل الخريف في بداية القرن العاشر الهجري(أي سنة 913 هـ) ، و دُفن في يوم الجمعة بوادي الشلف.

و يذكر درمنغهايم (1954) أن الولي"سيدي بوعبد الله" توفي سنة 923 هـ الموافق لِـ 1517م (ص98) . و كان يدعى أيضا بـِ "سيدي بوعبد الله سلطان الشلف"(ص98) نسبة إلى وادي الشلف .

3.4- حكايات عن الولي (عندما أرادوا تحويله من قبره)

بعد سقوط الأمطار الكبيرة و امتلاء وادي الشلف ، كان ضريح الولي "سيدي بوعبد الله" في وسط الوادي ، فتضرر كثيرا من جراء مياه الأمطار الغزيرة ، و بعد تهدمه (الضريح) قام أعيان القرية و أحفاد الولي بنقله إلى مكان آخر ، و كان ذلك بعد مرور 60 سنة ، فوجدوا "الشيخ" له أنوار تسطع وهو كالنائم أو كأنه مات بالأمس لا يتغير له حالا أو أحوال .

بعد مرور 85 سنة سقطت أيضا أمطارا غزيرة ، فأهلكت و هدمت ، و مع أن ضريح الولي لم يتم إقامته بعيدا عن ضريحه الأول أي كان لا يزال في وسط الوادي ، هدّم هو الآخر ، و قام مرة أخرى مسؤولوا ذلك الزمان بإعادة دفنه و بناء ضريح جديد .

ولما أرادوا القيام بتحويله ، وجدوه كأول مرة (أي لم يتغير منه شيئ) ، و وجدوا معه ثعبان عظيم الخلقة مرقوم بأرقام القدرة ملونا بالألوان السبعة ، لم يرى الراء مثله . فلما رفعوه و قاموا بتجديد الكفن له ، و جعلوه في بيت العود و رفعه أربعة من الرجال كالعادة ، فلم يستطيعوا أن ُيحِولوا جثة الولي الصالح ، فضاعفوا الرجال فاكتملوا ثمانية فلم يطيقوا، فازدادوا أربعة رجال ، فاكتملو اثني عشر رجلا مع طلبهم له الطويل بالتحية و التوسل بآبائه و أجداده و أشياخه ساعة من الزمن و هم طالبين عليه ذلك ليرفعوه إلى الضريح الشرقي ، فبهداية الله لهم بذلك حركوه فتحرك لهم ، فرفعه اثني عشر رجلا ، و مشوا به قليلا و حطوه إلى الأرض من شدة ثقله ، ثم قام اثني عشر رجلا آخرين برفعه إلى أن أوصلوه إلى ضريحه الجديد المدعوا حاليا "القبة الشرقية" ، و الثعبان يجري ورائهم و هم مرعوبين منه خائفين ،

و فيهم من قال نقتله بالرصاص قبل أن يهلكنا أو يُغير جسد أبينا ، فقال جلّهم حاشاكم من ذلكم أن تقتلوا الثعبان و أنتم لا تعرفوا أهو روحا في السيد أو عفريت أو روح الولي الصالح لأن أرواح الصالحين لا تفارقهم ، فامتثلوا لذلك الأمر و تركوه . و دفنوا السيد بالقبة الشرقية كما هو معلوم الآن . و يزار ضريحه فتشفى به الأمراض بإذن الله و الجرب و المصدوع و المجذوم ، و ُعمر به الديار و تُغنى به الفقراء في الدين و الدنيا .

4.4- الطقوس المقامة عند زيارة الضريح

و يمكن حصر هذه الطقوس في ثلاثة طقوس مهمة و رئيسية ، ألا و هي :

1- زيارة الضريح أو "القبرية" و الإكتفاء بها في بعض الأحيان لأنها تشكل الطقس الرئيس و الذي بدونه تعتبر الزيارة ناقصة أو معدومة أو سبب للأذى لأنه لم يُراعى فيها الإلتزام بالأدب .

و هناك طقوس أيضا تابعة لهذا الطقس ، منها الإجبارية و منها الإختيارية و تتمثل فيما يلي:

- أولا و قبل الدخول إلى الضريح يجب المرور بالبهو و يسمى " النباح" حيث يجتمع فيه "خدام الضريح" لأخذ الزيارة (و هو مبلغ مالي) مقابل الدعاء بالشفاء و التفريج عن الهموم و المشاكل و قضاء الحوائج . و يختلف دعاء خدام الضريح من شخص لآخر و ذلك حسب الزيارة ، فإذا كانت الزيارة (إعطاء المال) قليلة فيكفي الدعاء فقط ، أما إذا كانت كثيرة فيُعمل له "حضرة" تُختم بِـ "شامخة" و هي تصفيقة تُختم بها الحضرة ثم بعدها الدعاء .

- و بعد المرور بِـ "الخدام" يجب المرور أيضا و قبل الدخول مباشرة إلى الضريح بِـ "المقدم" وإعطائه الزيارة و يقوم هو بدوره بالدعاء لأصحاب الحوائج .

- و هناك أيضا الطقوس المتعلقة بالضريح "القبرية أي قبر الولي" و المتمثلة في التمسح بالجدران والطواف و التوسل و الدعاء و البكاء زيادة على الطبخ و النوم ...إلخ .

2- يليها طقس زيارة الوادي باعتبار أن ماءه مبارك و هو أحد توابع الولي أو من أدواته الفعالة في الشفاء حيث يتم الإغتسال بماءه و الذبح عنده .

- زيادة على الإغتسال بماء الوادي هناك أيضا طقس اختياري يتمثل في إعطاء الدجاج و بقايا الدجاج و الخبز للفكارين (السلاحف) .

- زيارة "القبة الغربية" المتواجدة بالوادي لأنها تعتبر المزار الأصلي .

3- هناك أيضا قبري زوجتي "الولي" ميمونة و تغرينية" باعتبارهما جزء من بركة الولي.

- و زيادة على زيارتهما يتم طلاء القبرين و الحائط بالحناء .

- إعطاء الزيارة للمرأة "الخديمة" المتواجدة هناك .

- تعليق الخِرق و قطع القماش على الأشجار (السِدر) المتواجدة بجانب الضريحين .

- زيارة قبر "حميدة العبد" المتواجد بجانب الضريحين ، حيث يتم التبرك بعظامه المتواجدة فوق القبر ، و تحكي الأسطورة أنه كلما أرادوا أن يدفنوه رفضته الأرض ، و أُخرج منها ليصبح فوق الأرض ، و هذا نتيجة الدعاء عليه ، و العقاب المتواصل إلى يوم الدين . ويُحكى أن أحد الأشخاص أراد دفنه وستر عظامه ، فجاءه في المنام و قال له من قال لك أن تقوم بدفني ، فأصبح الرجل في الصباح مشلولا ، ثم بعدها مات .

و يقال أن تلك المنطقة و منطقة الوادي هي منطقة خاصة بـِ "الجان" و لا يستطيع أحد أن يمر من ذلك المكان ابتداءا من بعد وقت العصر و يكثر المنع خاصة في الظلام .

الفصل الثامن

مناقشة و تفسير النتائج

1- تفسير النتائج

2- خلاصة

3- خاتمة

4- توصيات و اقتراحات

تفسير النتائج

إن أهم ما يستنتج من خلال هذه الدراسة حول التصورات الإجتماعية لزيارة الضريح في العلاج التقليدي أن النتائج جاءت مرتبطة مع بعضها البعض أشد ارتباطا ، إذ أن أكثر من 80% من الزوار و الرأي العام يتصورون أن زيارة ضريح الولي "سيدي بوعبدالله" و ممارسة طقوسه العلاجية له أثر في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية سواءا كان ذلك من خلال الدوافع التي تدفعه إلى زيارة و ممارسة الطقوس أو في قدرة الولي على الشفاء من جميع الأمراض و لو كانت مستعصية على الطب الحديث ، أو في قضاء حاجات الزائر و حل مشاكله و إيجاد الراحة و الطمأنينة و التدعيم النفسي .

كما أنه من خلال تحليل مضمون الإجابات لأهم تصورات الزائرين حول هذه الممارسات و مدى تأثيرها على الجانب النفسي للزائر ، رأينا أن التوجه إلى زيارة الولي تخفف من حدة التوتر النفسي أمام معاناة الحياة اليومية ، و ترويحا عن النفس و قضاءا ليوم جميل و سعيد برفقة أو بدونها . ويظهر من خلال هذه الزيارات التبركية على أنها زيارات استشفائية نفسية لأنها توحي باضطراب نفسي ، و حاجة نفسية للتفريغ و التدعيم النفسي ، سواءا من خلال ممارسة الطقوس أو التماس الدعاء من طرف"المقدم" أو من خلال الجماعة المتواجدة عند الولي سواءا لنفس الأسباب أو لغيرها ، و هي كذلك فرصة للزائرين للتردد على زيارة الولي للحصول على إنعامه ، و بالتالي الشفاء من المعاناة النفسية . و في هذا الصدد يقول د. عبد العزيز الشربيني(1995) "قد يلجأ البعض من خلال معتقداتهم إلى زيارة الأضرحة للتبرك بالأولياء الصالحين ظنا منهم أن ذلك يساعد على شفائهم من معاناتهم النفسية"(ص97).

و هذا ما يؤكد أيضا وجهة مالينوفسكي حين أشار إلى قوتين يلجأ إليهما الإنسان : قوة واقعية مادية ، و قوة أخرى سيكولوجية . و تُعد القوة السيكولوجية في اعتقاده بديلا رمزيا للقوة الواقعية ، فما لايستطيع الإنسان بلوغه في الواقع العلمي يستطيع أن يبلغه بالخيال و ذلك إما بتخيل وقوعه أو بالأمل في وقوعه . و يرى مالينوفسكي "أن البديل النفسي السيكولوجي يُعد ضرورة نفسية لتكامل الشخصية و الحيلولة بين الإنسان و اليأس ، فعندما يفقد الإنسان الحيلة في معالجة أمر ما فإنه يلجأ للغيبيات ليملأ بها الثغرات و يسُد بها الفجوات الناجمة عن عجزه و افتقاره للوسائل العلمية الواقعية" .

و حسب التحليل الإحصائي لاستجابات الزوار فإن للبعد السيكولوجي دول ضئيل مقارنة بالبعد الأخر و المتمثل في الخلفية الإجتماعية الثقافية و التي لها دور كبير في استجابة الزوار للعلاج عند زيارة الضريح و ممارسة الطقوس عنده .

ظهر لنا أيضا من خلال الدراسة الميدانية و استقصاء آراء الرأي العام و ملاحظاتنا المكثفة و مقابلاتنا مع غالبية الزوار أن ممارسة الطقوس ترتبط بتكوين مدرسي و ثقافي ، فالتكوين المدرسي هو الذي يُمكن من إعفاء مشروعية هذه الممارسة ، حيث أن المستوى التعليمي للزائر له دور كبير من حيث ممارسته لزيارة الأولياء . إذ أن هذه الممارسة تقل كلما كان الزائر ذا مستوى تعليمي عال .

إن الثقافة الشفوية عند الأميين مشبعة باعتقادات جماعية مترسخة عبر التاريخ ، كما أن لديهم القابلية للإيحاءات . و لهذا فارتفاع نسبة الأميين يؤكد الدور الهام الذي يلعبه المستوى التعليمي في تحديد ميولات الفرد و دوافعه و اتجاهاته .

كما يمكننا أن نستنتج أن الظروف الإجتماعية التي يخضع لها الأفراد ليست محدد رئيسي لهذه الممارسة و لا يعكس الظرف المعيشي و الظرف المهني هذه الظروف الإجتماعية . و ليس عامل الفقر و الحاجة والعوز هو الدافع الوحيد للإلتجاء إلى الولي "سيدي بوعبد الله" ، بل هناك عدة عوامل أخرى لدى عند كل الطبقات الإجتماعية تدفعهم إلى زيارة الولي للتخفيف من حدة التوترات النفسية التي تخلقها مشاكل الحياة . و هذا ما ظهر لنا من خلال التحليل الإحصائي أنه ليس هناك للمستوى الإجتماعي علاقة بزيارة الضريح و ممارسة الطقوس عنده .إن مفهوم الطبقة سيظل مفهوما شكليا ، و لايمكن معرفة حدوده إلا بدراسة المستوى الثقافي وعلاقته بدرجة الوعي لدى هذه الطبقات .

أما خلال تحليلنا الإحصائي للبعد السيكولوجي لإستجابات الزوار من حيث انتماءاتهم السكنية فظهر أن هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الضريح إذ أن نسبة الزوار المنحدرين من أصل مديني أكثر من الزوار المنحدرين من الريف،و يمكن إرجاع هذه النتيجة المستخلصة في ارتفاع نسبة الحضر على القرويين في زيارة "سيدي بوعبد الله" إلى ما يلي :

- أن المدينة لازالت تحافظ على طابعها الريفي القروي من حيث التشبث بالمعتقدات و بكل ما هو تقليدي رغم التمدن في العمران و التمظهر بسلوكات متحضرة و غربية .

- التشبث بالثقافة التقليدية و المحافظة على الأصالة خوفا من اندثارها لأنها ترمز لهويتهم و شخصيتهم و تقاليدهم .

- النزوح الريفي للمدينة و المحافظة على التقاليد و الموروثات الشعبية و تشريبها للأجيال القادمة ، مما جعل المحافظة عليها من أصول الدين ، و جعل التعليم في كثير من الأحيان أيضا لا يستطيع تحطيم صنم العادة و التنشئة الإجتماعية المنحرفة .

أما على مستوى البعد الإجتماعي الثقافي فلم يظهر لنا أي اختلاف بين المترددين على زيارة الضريح من حيث انتماءاتهم السكنية لأن زيارة الأضرحة غدت مظهرا من مظاهر ثقافة المجتمع لارتباطها بموروثاته الأكثر تجذرا في اللاوعي الجمعي إلى حد أن المساس بها يُعد انتهاكا صارخا لإحدى مقدساته .

و أخيرا ظهر لنا من خلال تحليلنا لتكرارات البيانات الأولية لزوار الضريح و استقصاء الرأي العام أن الممارسات الطقوسية معروفة أكثر في الأوساط النسوية ، و يتضح لنا هذا جليا في إطار المكانة الإجتماعية للمرأة في مجتمعاتنا ، حيث تعتبر هذه الممارسات الشعبية الدينية فرصة للنساء للتعبير عن حضورهن في المجتمع و تعويض التهميش الذي يعانينهن على الأقل .

تعد زيارة الولي فرصة لهذه الفئة للخروج من البيت و الترويح عن النفس أمام الضغط العائلي الذي يتعرضن له .

الظروف الإجتماعية التي يعانيها بعض أفراد هذه الفئة كمسألة الزواج و العنوسة و مشكل الطلاق و ما تنجر عنه من آثار نفسية ، كل ذلك يؤدي بهذه الفئة إلى زيارة الولي كمخرج من أزماتهن و كأمل سحري يجدن له حلا .

طبيعة المجتمع الجزائري الذي يمتلك في طيات بنياته الإجتماعية النفسية تشجيعا و قبولا لمثل هذه الممارسات الشعبية .

فرضية الحرمان و التعويض التي تقوم على مبدأ أن التمييز الجنسي ضد النساء يولد الحاجة و القابلية للتعويض في هذه الإنفعالات و التقمص ، و أن تتبع الرجال بالأدوار الإجتماعية الحيوية خارج نطاق البيت لابد و أن يواكبه التعويض في الأدوار الطقوسية عند النساء ، و أن الحرمان من الأدوار الإجتماعية الحيوية يقود إلى ابتداع آليات القوة لدى النساء عن طريق استغلال الرجال ماديا من خلال الطلبات المادية الخاصة بالشعائر الطقوسية للزيارة .

أما عند تحليلنا الإحصائي للبعدين السيكولوجي و الإجتماعي الثقافي لمتغير الجنس ، فوجدنا أنه ليس هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الضريح من كلا الجنسين .

خلاصة :

لقد أظهرت نتائج الدراسة التي قمنا بها أن سبب فعالية العلاج عند الضريح في حالات الإضطرابات النفسية ترجع إلى مايلي :

- العامل الثقافي الذي يشمل مجمل المعتقدات و الممارسات الموظفة لغرض العلاج النفسي .

- العامل النفسي المتمثل في استعداد المريض و الثقة التي يوليها لضريح الولي و طريقة العلاج .
- الإرتباط المستمر بالجماعة و استخدام دينامية الجماعة في عملية إثارة الإنفعال و تقوية التنفيس الإنفعالي .

و بالتالي فإن التواصل النفسي الحاصل بين الضريح و زواره هو سر نجاح وصفاته العلاجية .

و أخيرا نستطيع القول بأن الضريح هو شكل من أشكال العلاج النفسي و الذي يُخفض عن طريق الإيحاء و التفريغ و طرق علاجية فردية و جماعية من حالة التوتر و يشفي من الأمراض السيكوسوماتية معطيا أملا في المستقبل .

خاتمة:

لقد مكنتنا هذه الدراسة حول التصورات الإجتماعية لزيارة الضريح في العلاج من تحقيق نتيجة مفادها أن الضريح و الولي هما بنية واحدة لا تتجزأ إلا على مستوى الدراسة المنهجية ، فهيكل الضريح يحيل دائما إلى محتواه الداخلي : المضروح/الولي .

كما أثبتت التجربة الميدانية أيضا أن الولي و الضريح هو بنية حية ذات فاعلية إجتماعية و روحية كبرى ، و لايمكن النظر إليه على أنه نصب أثري و حسب ، فللظاهرة موضوع الدراسة إرتباط وثيق بالمعتقدات الشعبية سواءا تعلق الأمر بالأفراد مهما كان مستواهم الإجتماعي و الثقافي أو بالجماعات بدوية كانت أو حضرية .

و محاولة منا لدراسة هذه الظاهرة بتشخيصها ، عمدنا إلى اتخاذ ضريح الولي "سيدي بوعبد الله" بوادي رهيو ولاية غليزان نموذجا تطبيقيا يعكس مايسود في المجتمع الجزائري ، إذ لاحظنا أن جملة المعايير و القيم التي تحكم النظر إلى الولي في مجتمعنا هي واحدة ، بحكم شمولية الظاهرة بمختلف مناطق البلاد .

فمازال التواصل مع التصورات و المعتقدات مستمرا في مجتمعنا ، فلم يحيد و لم تقصى العادات و الطقوس و الإعتقادات الإحيائية ، مما يدل على أن هذا المكبوت الأوليائي مازال متجذرا في اللاوعي الجمعي ، و يتمظهر في أشكال مختلفة من خلال الزيارات بطقوسها و تعاويذها و إقامة المراسيم و الحفلات الموسمية تخليدا لذكرى الولي .

و لتفسير بقاء هذه السلطة و استمراريتها في واقع المجتمع ، فقد أرجعنا ذلك إلى الإعتقاد بالخلود الروحي للولي و رجعته إلى الحياة كلما تطلبت الظروف ذلك ،فهو في هذه الوجهة مازال حياً يقود دفة هذا العالم من هوة القبر.ولعل ما يعطي هذا الإعتقاد مسوغه المنطقي هو حاجة الفرد إلى الخلاص من واقعه المؤلم في رجعة بطله،كما ان اعتبار الضريح مصدرا للكرامة يعد عاملا آخر لترسيخ سلطة الولي،فهو في نظرالإنسان الشعبي ينبوع البركات ، منه يلتمس الخير و المنفعة ، والولي بهذه الصورة ينجز كراماته بوصفه واسطة بين المرء وربه .

هذه التصورات و المعتقدات التي تدفع بالناس إلى التقرب من الولي عن طريق الزيارة ، وإذا كانت مبررات و دوافع الزيارة كتلك التي ذكرنا سابقا تعد أساسا غيبيا فإن لها وجها آخر ماديا يتحدد بالوضع الإقتصادي المتدهور الذي يفرز ظواهر إجتماعية معينة ، منها عودة المعتقدات الغيبية بحدة، كما ان طغيان التيار المادي في المجتمع له دوره في إحداث حالة من عدم التكيف مع ضغوطات الواقع، فيلتجئ المعتقد إلى الضريح لتلطيف توتره النفسي من جراء القلق والإحباط ، ولعل ما يزيد الفرد تعلقا بضريح الولي ، هو الوفاء لمرجعية المجتمع الثقافية الشعبية ، فزيارة الضريح من هذا المنطلق تعتبر سنة من سنن الأسلاف ، لايجب التفريط فيها .

توصيات و اقتراحات :

و من بين التوصيات و الإقتراحات التي يمكن تقديمها في ختام هذا البحث :

1- تشجيع التعليم المفتوح ليشمل الفئات الإجتماعية الغير محظوظة من التعليم الرسمي .

2- الإهتمام بالريف و تحديثه .

3- ينبغي تشجيع الدراسات النفسية المتعلقة بقضايا العلاج النفسي التقليدي في بلادنا بغرض الإقتراب أكثر من فهم الظواهر الثقافية المتجذرة في مجتمعنا .

4- يجب على المختصين في علم النفس العيادي و الأطباء و خاصة طب الأمراض العقلية أن يحيطوا علما بهذه الطقوس العلاجية في إطار ثقافي و استغلالها في طرح تصنيف جديد للأمراض وفقا للبيئة الثقافية .

5- تشجيع المعالجين التقليديين على الإحتكاك بالأطباء و فتح فرع خاص بالعلاج التقليدي في المستشفيات كما يقدمه نموذج مستشفى داكار بالسنيغال .

6- تقنين و ضبط الممارسات العلاجية التقليدية من خلال فتح مراكز تكوينية و تدريبية للمعنيين بالأمر .

الفصل الثاني

الدين ، المقدس و الطقوس

1- الدين

1.1- الظاهرة الدينية
2.1- المكونات الأساسية للدين
3.1- عناصر التجربة الدينية

2- المقدس

1.2- إشكالية المصطلح

2.2- إشكالية المقدس في الثقافة الغربية

3.2- المقدس في الثقافة العربية الإسلامية

4.2- أشكال المقدس

5.2- المقدس في المخميال الإجتماعي

3- الطقوس

1.3- مفهوم الطقس
2.3- خمصائص الطقس
3.3- وظائف الطقس الدينية
4.3- وظائف الطقس الرمزية
5.3- الفرق بين الطقوس المدينية و الطقوس الريفية
6.3- أشكال الطقوس المتعلقة بزيارة الأولياء

1.1- الظاهرة الدينية

تتبدى الظاهرة الدينية في ثلاثة أشكال يمكن وصفها ، إما بالمراقبة المباشرة أو بالإستماع إلى شهادات الأفراد عن خبراتهم الشخصية ، و هذه الأشكال هي :

أ- الدين الفردي

وحسب فراس السواح (2000) فإن "في قاع الظاهرة الدينية ، هناك خبرة فردية يعانيها الإنسان في أعماق نفسه و بمعزل عن تجارب الآخرين . فإذا كان لكل بناء سامق أساس يقوم عليه ، فإن بناء الدين إنما يقوم على هذا النوع من الخبرة الدينية الفردية .

و إذا أردنا الإخبار عن هذه الخبرة الأساسية ، اعتمادا على الإستبطان و على شهادة الآخرين ممن عبروا عن تجاربهم تلك ، ،قلنا إنها إحساس أولاني متمكن من السيكولوجية الإنسانية ، قوامها مواجهة فريدة مع قوة شمولية منبثة في هذا العالم ، تبدوا متصلة به قدر استقلالها عنه ، إنه المقدس الكلي و قد صار حاضرا في النفس التي تختبر حضوره بكليتها و في معزل عن أي موقف عقلاني نقدي.(ص 30-31) . و كما لاحظ رودولف أتو (نفس المرجع) " فإن هذا الإحساس هو واقعة نفسانية ، لاتنشأ عن أي إرادة أو تصميم مسبق بل العكس هو الصحيح تماما ، ذلك أن الفرد يجد نفسه تحت سلطان هذا الإحساس ، دون مقدرة منه على توجيهه أو التحكم به ، فهو ضحيته أكثر منه خالقا له . و نظرا لهذا الطابع الانفعالي غير العقلاني الذي تتسم به التجربة ، فإن التعبير عنها بلغة الواقع المعاش و مفردات التجارب اليومية ، هو أمر في غاية من الصعوبة" . (ص 31)

ب- الدين الجمعي

تتخذ الظاهرة الدينية سمتها الجمعية عندما يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنعزلة إلى بعضهم بعضا ، في محاولة لتحقيق المشاركة و التعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة ، و ذلك باستخدام مجازات من واقع اللغة ، و خلق رموز تستقطب الإنفعالات الدينية المتفرقة في حالة انفعالية مشتركة ، و هذا ما يقود إلى تكوين المعتقد ، و هو حجر الأساس الذي يقوم عليه الدين الجمعي ، فهنا تتعاون عقول الجماعة ، بل و عقول أجيال متلاحقة ضمن هذه الجماعة ، على وضع صيغة مرشَدة لتجربتها . و عندما يوضع المعتقد الديني في صيغته الناجزة و أطره الثابتة ، يجد الأفراد أنفسهم مضطرين ، و بدافع الميكانيكية التي تربط الفرد إلى الجماعة ، إلى التماثل معه ، و إلى فهم و تفسير خبراتهم وفقه . و مع المعتقد الذي ترسخ الآن يظهر الطقس المنظم ، وهو أقوى أشكال التعبير عن الخبرة الدينية وقد انتقلت إلى مستواها الجمعي . فمن خلال القرابين و الرقص و الحركات الدرامية التي تؤدى وفق سيناريو ثابت ، تعمل الجماعة على دمج الإستجابات الإنفعالية المتفرقة في استجابة ذات طابع مؤسس عام ، ترسم موقف الجماعة الخاص من القدسي الذي تستشعر حضوره الشامل في النفس و في الطبيعة. و مع المعتقد أيضا تظهر الأسطورة التي تعمل على توضيح الإعتقاد و تجذيره .

و يعتقد كارل غوستاف يونغ (نفس المرجع السابق)" بوجود جدلية لا غنى عنها بين الدين المؤسس اجتماعيا و بين الخبرة الدينية الفردية المباشرة . و هو يرى أن للدين وظيفة نفسية كبيرة الأهمية في المجتمع لأنه يقدم للأفراد جملة من الرموز الموظفة في معتقد و طقس منظمين تنظيما مكينا ، من شأنها التعويض عن الخبرة الدينية المباشرة و رد غائلتها في الأحوال الشديدة.

حتى لقد بات (يونغ) مقتنعا بما للعقيدة و الطقس من أهمية عظيمة بما أنهما منبعان للصحة العقلية (ص39) .

2.1- المكونات الأساسية للدين

إن النظرة الفاحصة إلى تاريخ و جغرافية دين الإنسانية ، تكشف لنا عن بنية موحدة للدين ، أنى و أين التقينا به كظاهرة ثقافية رائدة . تقوم هذه البنية على عدد من العناصر أو المكونات ، و هي كمايلي :

أ- المعتقد : هو أول أشكال التعبيرات الجمعية عن الخبرة الدينية الفردية التي خرجت من حيز الإنفعال العاطفي إلى حيز التأمل الذهني . و يبدوا أن توصل الخبرة الدينية إلى تكوين معتقد ، هو حاجة سيكولوجية ماسة ، لأن المعتقد هو الذي يعطي للخبرة الدينية شكلها المعقول ، الذي يعمل على ضبط و تقنين أحوالها . فبعد تلك المواجهة الإنفعالية مع القدسي في أعماق النفس، يتدخل عقل الإنسان من أجل صياغة مفاهيم من شأنها إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي ، و موضعة القدسي هناك . و هنا يتم فرز موضوعات معينة ، أو خلق شخصيات و قوى معنوية ، تستقطب الإحساس بالمقدس و تجتذبه إلى خارج النفس ، و بذلك تتكون الصيغ الأولية للمعتقدات .

و يتألف المعتقد عادة من عدد من الأفكار الواضحة و المتأثرة ، تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدسات ، و توضح الصلة بينه و بين عالم الإنسان . و غالبا ما تصاغ هذه الأفكار في شكل صلوات و تراتيل .

ب- الطقس : تولد الخبرة الدينية المباشرة حالة انفعالية ، قد تصل في شدتها حدا يستدعي القيام بسلوك ما ، من أجل إعادة التوازن إلى النفس و الجسد اللذين غيرت التجربة من حالتهما الإعتيادية . و لعل الإيقاع الموسيقي و الرقص الحر كانا أول أشكال هذا السلوك الإندفاعي الذي تحول تدريجيا إلى طقس مقنن .

و يترافق تقنين الطقس و تنظيمه في أطر محددة ثابتة مع تنظيم التجربة الدينية و ضبطها في معتقدات واضحة يؤمن بها الجميع ، و يرون فيها تعبيرا عن تجاربهم الفردية الخاصة . و بذلك يتحول الطقس من أداء فردي حر إلى أداء جمعي ذي قواعد و أصول مرسومة بدقة ، و يتم ربط الطقس بالمعتقد بدل ارتباطه بالخبرة الدينية المباشرة . و مع ذلك ، فقد يتعايش هذان النوعان من الطقوس في الثقافة الواحدة ، حيث يقوم الطقس الحر جنبا إلى جنب مع الطقس المنظم ، بسبب قصور الطقوس المنظمة عن سد حاجة نوع معين من الأفراد ذوي الحساسية الشديدة للتجربة الدينية الفردية .

إذا كان المعتقد حالة ذهنية ، فإن الطقس حالة فعل من شأنها إحداث رابطة ، و إذا كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدسات ، فإن الطقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم ، إنه اقتحام على المقدس و فتح قنوات اتصال دائمة معه .

و بشكل عام يمكن القول بأن أية صورة ذهنية لاتخرج من عالم الفكر إلى عالم الفعل ،هي صورة معرضة للتحجر أو التلاشي و الزوال .

إن الطقس ليس فقط نظاما من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي ، بل هو أيضا مجموعة الأسباب و الوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري . ذلك أن الطقس والمعتقد يتبادلان الإعتماد على بعضهما البعض ، فرغم أن الطقس يأتي كناتج لمعتقد معين فيعمل على خدمته ، إلا أن الطقس نفسه ما يلبث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته و تماسكه ، بما له من طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة الذهنية و النفسية للأفراد . و هذا الطابع هو الذي يجدد حماس الأفراد و يعطيهم الإحساس بوحدة إيمانهم و معتقدهم .

ج- الأسطورة

و حسب فراس السواح (1997) "الأسطورة هي حكاية مقدسة ، ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون و الوجود و حياة الإنسان" . (ص14) ، و هي مؤيدة بسلطان ذاتي ، و السلطان الذاتي للأسطورة هنا لايأتي من أية عوامل خارجة عنها ، بل من أسلوب صياغتها و طريقة مخاطبتها للجوانب الإنفعالية و غير العقلانية في الإنسان .

وحسب عبد الرزاق جلبي (1984) " يرتبط كل مجتمع بنسق من الأساطير يعبر عن الصور الفكرية المعقدة التي تعين و تحدد في الوقت نفسه كل نواحي النشاط الإنساني ، و يقوم نسق الأساطير بوظيفة النزول بالقيم و المعتقدات من التجريد إلى الواقع و تمهيد الأرض التي ينبثق منها الإيمان" .(ص96)

تنشأ الأسطورة إذن عن المعتقد الديني ، و تكون امتدادا طبيعيا له ، فهي تعمل على توضيحه و إغنائه ، و تثبته في صيغة تساعد على حفظه و تداوله بين الأجيال ، كما أنها تزوده بذلك الجانب الخيالي الذي يربطه إلى العواطف و الإنفعالات الإنسانية .

إضافة إلى العروة التي تجمع الأسطورة إلى المعتقد ، فإن الأسطورة من ناحية أخرى ترتبط بشكل وثيق بالطقس . فالطقس هو جسر بين المتعبد و قوى قدسية معينة ، و كلما كانت هذه القوى ذات شخصيات محددة و خصائص و سيرة حياة ترسمها الأساطير ، كلما ازداد الطقس غنى و تعقيدا ، والعكس صحيح .

3.1- عناصر التجربة الدينية :

أ- المقدس

ما هو المقدس في كل دين ؟ الحق أنه من اليسير التعرف على المقدس ، و لكن من العسير تعريفه . ففي كل المجتمعات نجد تفرقة بين ما هو مقدس و بين ما هو عادي ، و يختلف الشيء الذي يوصف بالقداسة من شعب إلى آخر . فالهنود يعتبرون "البقرة" شيئا مقدسا ، أما المسيحيون فهم ينظرون إلى "الصليب" على أنه شيء مقدس ، و المسلمون يعتبرون "الكعبة" مكانا مقدسا . و هكذا الأمر بالنسبة للشعوب البدائية التي تتخذ من الحيوانات و النباتات رموزا تمثل المقدس لهم .

و هذه الأمثلة للمقدس يمكن رؤيتها ، ولكن هناك جوانب غير مرئية للمقدس ، فالأشياء المقدسة ، مثل الإله ، و الأرواح ، و الملائكة ،و الشياطين ، و الأشباح ينظر إليها على أن لها طبيعة مختلفة عن الأشياء العادية . و لكن ماهو الشيء العام الذي يمكن ملاحظته في هذه الأشياء "المقدسة" التي تتميز بالقداسة ؟ الحق أن الأشياء في ذاتها ليست هي التي لها قداسة ، و لكن طبيعة الإتجاهات والمشاعر هي التي تضفي عليها القداسة .

وحسب محمد أحمد بيومي (1999) "فالقداسة" إذن تتكون من اتجاه عقلي انفعالي ، و هو الذي يفصل بين الأشياء ، فيميز أحدها بالتقديس ، فالمقدس هو الشيء المحبوب ، و يتخطى حدود المنفعة اليومية ، و لا يفهم عن طريق التجربة الحسية ، و لهذا فهو يحاط بشيء من الإهتمام و التقديس. (ص302) .

و يجب الإشارة إلى أن الأشياء المقدسة لاتختلف ماديا عن الأشياء العادية ، فالبقرة المقدسة عند الهنود لا تختلف عن أية بقرة أخرى ، و لكن الذي يعطي الإختلاف هو اتجاه المؤمنين نحوها .

ب- المعتقدات و الممارسات

لايكفي أن يكون هناك أشياء مقدسة ، فوجودها يجب دائما أن يتجدد و تصبح ماثلة و حية في عقول جماعة المؤمنين بها ، فالإعتقاد (العقيدة ، الأساطير) و الممارسة المتمثلة في الإحتفالات و الشعائر يساعدان في تحقيق هذه الغاية ، فالإعتقاد الديني لايفترض وجود أشياء مقدسة ، و لكن تكرار هذا الإعتقاد يقوي من الإيمان و يساعد أيضا على إيضاح أصل الأشياء المقدسة .

و بالنسبة للفهم السوسيولوجي للدين فإن الشعائر و الإحتفالات لها أهمية كبرى في ذلك ، فالشعيرة هي الجانب النشط الذي يمكن ملاحظته من السلوك الديني ، و طبيعتها المقدسة لا تعتمد على الأشياء المقدسة نفسها ، و لكن على الحالة العقلية و الإنفعالية التي يكونها أفراد الجماعة نحو هذه الشعيرة ، والمحتوى الإجتماعي و الثقافي الذي تمارس فيه الشعيرة .

ج- الرمزية

و لما كان جوهر الشعور الديني ينظر إليه على أنه لايوصف أو يعبر عنه ، فإن كل محاولات التعبير عنه تعد تقريبية ، و لهذا فهي رمزية ، و لكي يظل العالم غير المرئي للأشياء المقدسة حيا في عقول و قلوب المؤمنين به ، تقوم الرمزية بوظيفة من شأنها تحقيق ذلك ، و حسب عبد الرزاق الجلبي (1984)" فإن الرموز لها قوة استجلاب المشاعر ، و من ثم فهي تعبر غالبا عن القيم و المعتقدات التي تدعم من

حين إلى آخر عن طريق الطقوس نتيجة لتاريخها المشترك مع المقدس ، و تعد واحدة من القوى المثيرة للمشاعر الإنسانية" . (ص96)

د- مجتمع المؤمنين

كل ما تقدم ، يعني أن المشاركة في الإعتقادات و الممارسات بواسطة جماعة اجتماعية ، يطلق عليها "جماعة المؤمنين" ، تعتبر شيئا أساسيا في أي دين . فعندما تأخذ هذه المشاركة مكانها على شكل جماعة تحتفظ الإعتقادات و الممارسات بهويتها ، و هذه الجماعة قد تكون قبيلة معينة تحتفظ بشعيرة طوطمية أو أي جماعة دينية أخرى .

و- القيم الأخلاقية

إن المشاركة في الإعتقاد و الشعائر تعني أن علاقة أعضاء الجماعة بالمقدس ترتبط بطريقة ما بالقيم الأخلاقية للجماعة ، و تظهر هذه العلاقة الضمنية بوضوح ، في ملاحظة منع جماعة معينة أكل نوع معين من الطعام أو الحيوانات (البقرة بالنسبة للهنود مثلا) . فالقيم الأخلاقية تمدنا بنوع من التصديق أو التقديس للأشياء في عالمنا الإنساني .

2- المقدس

1.2- إشكالية المصطلح

أ- المقدس لغة :

يتحرج كثير من الباحثين المعاصرين من توظيف مصطلح المقدس في دراساتهم لما ينطوي عليه من دلالات عقيدية تبدو لهم أكثر التصاقا بالفكر المسيحي ،و حسب محمد الجويلي (1992)" فإن هذا [المصطلح] ينتمي إلى جهاز مفهومي غربي مخالف لنظام المفاهيم العربي (ص 18). و لكن إذا عدنا إلى كلام العرب ، نجد أن توظيف هذا المصطلح في اشتقاقاته المختلفة مرتبط بدلالات محددة لا تتجاوزها إلى ما صار يحيل عليه المصطلح حديثا من ارتباطات ذهنية ، وحسب ابن منظور (1994)" فإن الإستعمال اللغوي له لايتجاوز ثلاث معان ، ألا وهي : التنزيه ، الطهارة و البركة ، كما جاء ذلك في لسان العرب من مادة "قدس": [التقديس : تنزيه الله عز و جل ، و في التهذيب القُدسُ تنزيه الله تعالى و هو المتقدس ، القدوس المقدس ، و يقال القدوس فعول من القدس و هو الطهارة ... والتقديس : التطهير و التبريك ، و تقدس أي تطهر ، و في التنزيل : و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك معنى ذلك أي نطهر أنفسنا لك ، و كذلك نفعل بمن أطاعك نقدسه أي نطهره . و القدوس هو الله عز و جل و القدس البركة ... و يقال للراهب مقدس ... و المقدس الحبر ... و قال الفراء ، الأرض المقدسة الطاهرة ... و يقال أرض مقدسة أي مباركة]

نستخلص من هذا الشرح اللغوي ثلاث معان تتمحور حولها جميع الإستخدامات اللغوية ، و هي : التنزيه والطهارة و التبرك ، و هكذا فإن المقدس من أولى دلالاته أن يحيلنا على الذات الإلهية المفارقة للموجودات و على الحقيقة المطلقة .

و حسب محمد الجويلي (1992) "فإن هذا المصطلح (المقدس) المتعلق بالصفات الإلهية و التجلي و البركة و الطهارة و السمو الإلهي ارتبط مرة أخرى بالإنسان و لكن بنخبة هذا العالم و صفوته من البشر الطاهرين المنزهين من العيوب أو النقائص أو الذين يتخيل أن يكونوا كذلك" .(ص 35)

ب- المقدس اصطلاحا

- صعوبة تحديد المقدس

لقد أكد جميع من بحث في موضوع "المقدس" عن الصعوبة التي واجهوها لإيجاد تعريف جامع مانع ، حتى أن الكثير من الأنثروبولوجيين و بعض دارسي تاريخ الديانات أقروا بهشاشته الإبستيمولوجية .

يقول جوزيف شلهود (1986) "إن الغموض اللغوي هو صفة من صفات المقدس . و في نفس السياق ، يحمل المقدس معاني و دلالات مختلفة فهو القديس ، الولي ، الديني ، المدنس ، السحري ، الممنوع" (ص37)، و يردف شلهود قائلا : "يحدث كل هذا التداخل دون أن نشعر مسبقا أو ننتبه لهذا التغيير المفاجئ ، و لكن بصفة عامة فإن المقدس يعبر عن كل هذه الدلالات في الوقت نفسه"(ص 16)

إن هذا الغموض الذي يحف بهذا المصطلح ، يحدو بنا إلى التأكيد على وجوب تحاشي القيام بإسقاطات اصطلاحية و ابستيمولوجية مرتبطة بنظام ثقافي مغاير لنظام ثقافتنا العربية الإسلامية و عدم الإنسياق مع فكرة "كونية المقدس و كونية مقولاته" . و لأنه يستعصي على الكثير من الباحثين تحديد المصطلح لطبيعة محموله الميتافيزيقي ، فقد ارتأى جماعة من علماء الإجتماع و الإثنولوجيا على بحث تمظهراته الخارجية و انعكاساته على ذات المؤمن بدلا من الخوض بلا جدوى في متاهات المصطلح (ص 55) .

2.2- إشكالية المقدس في الثقافة الغربية

قبل التطرق إلى إشكالية المقدس من وجهة النظر التي تؤسس لموضوعنا الذي يتعلق بـ "ضريح الولي" ارتأينا أن نجعل مدخلا مختصرا للجوانب المتعلقة بهذا المفهوم الشائك لمصطلح "المقدس" .

يرى عبد الرحمان موساوي (1996)" أن مفهوم المقدس بدأ يثير اهتماما عند الباحثين ابتداءا من القرن التاسع عشر ، و ذلك حين اتصل العالم الغربي المتطور بالشعوب المتخلفة التي كانت تعيش مرحلة بكارة التاريخ ، فكان يرى اعتمادا على النظرية النشوئية الرائجة بأن هذه الشعوب إذا أرادت أن تتطور فما عليها إلا أن تثور على موروثها الثقافي الأسطوري البدائي معتبرا أن شعورهم الجمعي لم

يتشكل دينيا ، فما زالوا تحت وطأة الفكر الأسطوري ، و تعوزهم تلك القفزة النوعية للمرور إلى الفكر الديني و من ثم الوصول إلى الفكرالوضعي"(ص 5).

أما مرسيا الياد ، فيرى أن "المقدس تجل للإلهي في الزمان و المكان و السلوك و العمران والهندسة الطبيعية ، و من حيث هو كذلك تظل إمكانية العبور من الدنيوي إلى المقدس و من المقدس إلى الدنيوي حاضرة على الدوام و تلعب الطقوس حسب مرسيا الياد دور الجسر الذي يسمح بحدوث هذا العبور دون مخاطر من الزمن العادي إلى الزمن القدسي"(نور الدين الزاهي ، 1989 ، ص32) .

وحسب جيب و عادل العوا (1989)" يكاد يجمع الباحثون الأنثروبولوجيون و دارسو الديانات على أن تطور الإنسان الديني من الحالة البدائية إلى الحالة السماوية ، خضع لتطور إدراكه للأشياء ، فتدرج في عبادته لمفردات العالم الخارجي من الطور الأسطوري إلى الطور الديني ، و هكذا كان في بدايته يكتفي بكائنات أكثر تواضعا و أعظم قربا من الإنسان ، مثل الأشجار و الصخور و الينابيع أو الحيوانات التي كانت تثير دهشة الإنسان من حيث قوتها أو طرافتها أو روعة غريزتها ، ثم غدت المواضيع الضوئية تستأثر انتباه الإنسان بوجه خاص مثل الفجر و الشمس و القمر"(ص 73).

و يكشف لنا هذا المنحنى الروحي على أن نظرة الإنسان إلى المقدس منذ بدء الخليقة لم تكن ثابتة و مستمرة ، بل خضعت لتطور معرفته بالعالم الخارجي .

3.2-المقدس في الثقافة العربية الإسلامية

إن فكرة "كونية المقدس و كونية مقولاته" ، لاتنفي خصوصية المقدس في كل ثقافة قومية ، ذلك أن مرجعيات المقدس تختلف و لا تتطابق .

فالمقدس الإسلامي من خلال تجلياته يناقض مفهوم المقدس الغربي إلا في بعض الخصوصيات النظرية و في بعض معتقدات الإسلام الصوفي النظري و الطرقي .

و للمقدس الإسلامي عدة تجليات ، هي كمايلي :

أ- المكان المقدس

لقد خص القرآن الكريم و السنة الشريفة بعض الأماكن المقدسة بقداسة خاصة . يقول ابن خلدون (1987) منوها بها "اعلم أن الله سبحانه و تعالى فضّـل من الأرض بقاعا اختصها بتشريفه و جعلها مواطن لعبادته يضاعف فيها الثواب و ينمو بها الأجر ... و كانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض حسبما ثبت في الصحيحين و هي مكة و المدينة و بيت المقدس"(ص 349-350). أما مصدر قداستها فهو الله لصدور الأوامر الإلهية بذلك إلى المؤمنين ، و غدت بذلك ينبوع بركة و طهارة . ونفهم من هذا أن الإسلام قد قام بتقسيم المكان إلى قسمين ، قسم طاهر مبارك ، و قسم يفتقر إلى تلك الطاقة الروحية التي يبعثها الفضاء المقدس ، رغم أن الأرض خاضعة لنفس التركيبة الفيزيائية بين عناصرها و مكوناتها ، بل قد تكون الأرض الدنيوية أكثر خصوبة من الأخرى .

إنه الحضور القدسي الذي يمنح المكان تميزه و خصوصيته ، و يخلع عليه مسحة من النور الإلهي ، أما الفضاء الآخر فلا يملك تلك الدرجة من القدسية مهما كانت طبيعة الأرض ، لأن الفرق فرق في الدرجة لا في الطبيعة .

إن الإنسان الديني حسب م. الياد (1965)" ينظر إلى المكان المقدس بأنه متغاير و غير متجانس... و الإنسان الديني يتوق للعيش داخل هذا الفضاء ليتشبع من قدسيته دون أن يتخلى بطبيعة الحال عن العودة إلى الفضاء الموضوعي الطبيعي"(ص 28).

ذلك هو المقدس و معالمه في التصور الإسلامي الرسمي ، لكن هناك مقدس آخر مواز له ، شكلته جملة الإعتقادات الصوفية ذات بنى روحية مقدسة ، أسهم المخيال الشعبي في بلورة ملامحها ، إنها "أضرحة الأولياء" بفضائها الشاسع ، فيكفي حضور الولي الصالح في مكان ما و اختياره لمنفى روحيا بعيدا عن ضوضاء المدينة ، ليتقدس و يتعاظم شأنه عند الناس ، و يصبح بعد وفاته مزارا ، ومحج الصحيح و السقيم ، و أُنزل مقام الولي في المخيال الشعبي منزلة المسجد إذ أُكسب حرمة ، فهو يتطلب من الزائر طهارة روحية و جسدية و اعتقادية "حسن النية" و طقوس خاصة ، متبوعة بقرابين ، و تمتد هذه الحرمة لتشمل محيطه من منابع مياه ، لأحجار و أشجار و تربة . كما يحرم على الزائر انتهاكها ، أو التعرض لها أو التفكير في قلعها ، و بذلك أصبح الضريح حصنا لا ينتهك يحتمي به كل مظلوم و ملهوف و لا أحد بقدرته التعرض له .

إن حضور الولي في أي موضع ما ، يمنحه الفعالية و الحقيقة ليصبح المكان حاملا لقوى تطهيرية استشفائية . و يورد ابن مريم التلمساني (1986) قصة توضح هذا الأمر بجلاء : "إنه كان لسيدي حمزة ابن أحمد المغراوي فرسا و هي حامل فطلع بها عقبة "جبل" فأتبعها ، فلما بلغ رأس العقبة أنطقها الله الذي أنطق كل شيء ، فقالت له أتبعتني يا حمزة فنزل عنها و خلى سبيلها ، فأصبح ذلك المكان الذي نطقت فيه الفرس مكانا مقدسا و مباركا و تربته أصبحت تشفي كل عليل"(ص 94).

و هكذا يتخذ الضريح باعتباره مكانا مقدسا ، في المخيال الشعبي ، بعدا روحيا مهيبا ، إذ يغدو فضاءا حُرُما ، شأنه في ذلك شأن الأماكن الدينية آنفة الذكر إن لم يجاوزها قدرا و مكانة في اللاوعي الجمعي .

ب- الزمان المقدس

إن الإنسان الديني حسب مرسيا الياد (1965) "لا يخطر بباله إطلاقا وجود زمن واحد ، و إنما يقسم الزمن إلى قسمين ، زمن(مقدس) و زمن(دنيوي) لأن الظاهرة الدينية تفترض دوما هذه الثنائية وهذا التقسيم الإنشطاري للكون"(ص 15) . إن من مميزات الزمن الديني و التي لا يملكها الزمن الموضوعي الآخر أن المؤمن باستطاعته استرجاعه و استعادته ، و يتم ذلك بواسطة الطقوس والشعائر الدينية ، فعند حلول عيد من الأعياد ينحسر الزمن الدنيوي العادي المفرغ من شحنته الروحية ليحل محله زمن مقدس مبارك .

إن "الزمن الموضوعي يعبر عنه "م. الياد" بالزمن التاريخي الخطي الذي يسير إلى الأمام دون رجعة ، ينتهي بانتهاء فترته و زواله ، أما الزمن الديني فيتحرك دائريا"(ص 16) ، و هو كما أسلفنا يسترجعه المسلم و يعيش من خلاله لحظات مباركة يتجلى فيه الحضور القدسي.

إذا كان الزمن القدسي في الإسلام الرسمي خاضعا أساسا إلى مفهوم التجلي الإلهي و مرتبطا أيضا بأوامر إلهية مسبقة وضحتها الأحاديث النبوية الشريفة ، فإن المخيال الشعبي حسب علي زيعور(1992) قد صنع لنفسه زمنا آخر مقدسا قرنه بحضور الولي و بركته ، و هكذا فإن المخيال الشعبي أمكنه أن يستحضر "شخصا مقدسا و يضعه في مكان مقدس و يحدد له زمنا مقدسا و يجعل الناس ذاك الزمان و المكان بعيدين عن الواقع التاريخي و يربطها بطقوس معينة و احتفالات رقصية" (ص 62).

و حسب نورالدين طوالبي (1988) "فإن هذا الزمن الشعبي يتشابه مع الزمن الديني من حيث أنه قابل للإسترجاع ، أي أنه زمن أسطوري بنيته دائرية و يختلف عنه من حيث أن كل منطقة تختار يوما خاصا بها للإحتفال بوليها تكريما و تقديسا له و يسمى هذا اليوم في العُرف المحلي (منطقة غليزان مثلا) "وعدة"* المشتقة من مادة وعد الذي يعني تعهد بشيء ما ، أخذ على عاتقه ، و يمكن رده إلى معنى العودة على اعتبار أن هذا الطقس الإحتفالي يُعاد كل سنة"(ص 123) .

ج- الذات المقدسة

إذا كان المقدس الإسلامي ، انحصر في تمظهره في الزمان و المكان ، و لم يتعد هذا الإطار ، فإن المخيال الشعبي جعل من الأشخاص باعتبارهم نماذج مطلقة للخير و الحق و العدل و البطولة بمفهومها الواسع ذواتا تستحق التقديس .

د- الأشياء المقدسة

إذا كان الإسلام قد حصر القداسة على مستوى الزمان و المكان كما رأينا سابقا ، فإنه يحصرها أيضا على مستوى الأشياء ، و الأشياء المقدسة في الإسلام لا تتجاوز تقديس المصحف و الحجر الأسود . لكن المخيال الشعبي أضاف إلى ذلك كل ما له علاقة بفضاء الولي من مثل الأحجار و التربة و المياه ... ، فكلها مقدسة و من يتعرض لها بالنهب أو الإهانة تنتقم منه روح الولي عاجلا أم آجلا . و في الوقت نفسه تكافئ كل من استرحم بها و من حافظ عليها ، و في هذا يقول علي زيعور(1992) "فممتلكاته(الولي) محرمة و يطالها التقديس ، و لمسها يلحق الأذى أو التبرك ، و سرقتها تؤدي إلى الهلاك"(ص 122) .

---

* ارتبط مفهوم الوعدة بسقوط غرناطة و بأهلها الذين هجروا الأندلس و استقروا بشمال أفريقيا و باتت ظروفهم الجديدة تحتم عليهم تحديد موعد للتلاقي و كان ذلك مع نهاية الصيف و بداية فصل الخريف ، و عند التقاء الجموع كانت تنصب الخيام و تذبح الذبائح ... و كانت الوعدة تدوم أياما و تأخذ شكل الإحتفال الشعبي ، ثم تفترق الوفود ضاربة لنفسها موعدا العام المقبل "جريدة الخبر اليومية ، رقم 2860 ، بتاريخ 14 ماي 2000 ، قراءة انثروبولوجية للفلكلور ، ص 19 . و نشيرفي هذا الصدد أن لكل منطقة اسم تعبر به عن هذا المصطلح ، فهناك مناطق تسميه الزردة و هي لفظة بربرية تستعمل في شرق البلاد و جنوبها و في قسنطينة ، و هناك أيضا النشرة و هي من فعل نشر أي أشاع و أذاع .

4.2- أشكال المقدس

أ - المقدس في اللغة هو المطهر و المنزه و المبارك ، و من هذه المعاني فإن القداسة تكتسب بالوراثة ، و هي بهذا الشكل تصبح غير ذاتية و لا تخضع لإرادة الإنسان ، بل هي قوة خارجة عنه وعن إرادته ، و هو ماينطبق على آل البيت المطهرين بصريح النص الديني الذي يؤكد ذلك و يثبته ، فالقداسة بهذا المعنى و هذا الشكل مبنية على رابطة الدم و النسب العائلي ، فالبركة النبوية تسري في عروق آل البيت بدون جهد ذاتي أو إرادي . و تمتد لتشمل الفضاء الإجتماعي و حتى الكون .

ب - المقدس كفعل إرادي ذاتي يكتسبه الإنسان بمجهوده الخاص و هي طريق الأولياء في الإكتساب ، الذين يمكنهم بفضل المجاهدة عبر الرياضة الدينية بعد المرور بالمقامات و الأحوال من الوصول إلى الحقيقة التي هي المعبر الموصل للقداسة ، و ترتكز في ذلك على تفعيل البعد اللاهوتي على البعد الناسوتي(مجلة إنسانيات ، 2000، ص72) .

5.2- المقدس في المخيال الإجتماعي

إن تغلغل القيم الإجتماعية في المجتمع قد أدى بأفراده إلى استلهام سير وقصص الأنبياء عليهم السلام و إسقاطها على الأولياء ، و لعل هذه المقارنة تضيء و تفسر ما نذهب إليه من خلال الأدوار التي قاموا بها و الوظائف التي أدوها في إقامة العمران ، و ذلك اعتمادا على ما ترتب في الذاكرة الجماعية من معطيات و معلومات حول العمران ، يتم تداولها شفاهة بين أفراد المجتمع . إن دور الأولياء في العمران من خلال تأسيس القرى و المدن يشبه إلى حد بعيد قصة تأسيس مدينة مكة المكرمة ، فقد فجر الله ماء زمزم بين رجلي إسماعيل عليه السلام ، ثم بعد ذلك قام إبراهيم مع إبنه إسماعيل ببناء الكعبة بأمر إلهي أيضا ، حيث نلاحظ أن الماء ، و مكان العبادة هما أساس العمران ، وهذه الظاهرة نجدها تتكرر لدى الأولياء الذين ينحدرون من سلالة النبي "الأشراف" و يمتازون بالعلم الديني ، و أول ما يقومون به هو توفير الماء بحفر بئر و بناء مكان للعلم و العبادة . أما الأولياء الذين لم يقوموا بأي دور في العمران مثل أولئك المتواجدين في المراكز الحضرية القديمة كالقرى و المدن فقد أسند لهم دور ضمان الحماية و الإستمرارية ، مثل سيدي عبد الرحمان بمدينة الجزئر ، و سيدي بومدين بتلمسان ، و سيدي الهواري بوهران... إلخ ، و هو يشبه المكانة التي احتلتها مدينة يثرب لما انتقل إليها الرسول(ص) بعد الهجرة .

إن انتماء العرب المستعربة "العدنانية" إلى النبي إسماعيل عليه السلام ، رغم أنه عاش بين أفراد قبيلة عربية نزحت إلى المنطقة ، و ارتبط معها بالجيرة و المصاهرة ، إلا أنه سرعان ما تحول إلى جدهم الأعلى المؤسس لجماعتهم البشرية ، و هي نفس الظاهرة التي نجدها تتكرر مع الأولياء ، الذين غالبا ما يجدون المنطقة التي ينزحون إليها مأهولة بالسكان ، فيرتبطون معهم بعلاقات دينية روحية أو إجتماعية "المصاهرة" ثم يتجمعون حول المنشآت التي أقامها هؤلاء الأولياء بمساعدتهم ، و بالتدريج يتحولون إلى أجداد مؤسسين للمجموعة البشرية المرابطة بهم بدوية كانت أم ريفية .

3- الطقوس :

حتى نستطيع معرفة الطقوس المتعلقة بالأولياء ، يجدر بنا أن نطرح السؤال التالي

ما هو الطقس قبل كل شيء ؟

1.3- مفهوم الطقس :

و هي عبارة تعني عادات ، Ritus تشتق من الكلمة اللاتينيةRiteإن كلمة الطقس تعني عادات و تقاليد مجتمع معين ، كما تعني كل أنواع الإحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي .

تكمن دعوة الطقس حسب نور الدين طوالبي (1988)" في إثبات استمرارية الحدث التاريخي الشهير . فالطقس يميل أساسا ، من خلال تكرار و استدامة القواعد التي تثبته ، إلى تكريس ديمومة

الحدث الإجتماعي أو الأسطوري الذي أوجده . فهو ، استنادا إلى ذلك ، إعادة خلق و تحيين لماض غامض غالبا ، لكنه يأخذ معناه عند الذين يستخدمونه على أنه فعل ديني"(ص34).

و بهذا المعنى فإن الطقس حسب فراس السواح(1997)" يشير إلى نسق من الإشارات الحركية والكلامية للتواصل مع العالم الفوطبيعي ، فهو مجموعة من الإجراءات و الحركات التي تأتي استجابة للتجربة الدينية الداخلية و تهدف إلى عقد صلة مع العوالم القدسية"(ص 129) .

2.3- خصائص الطقس :

و يتميز بالخصائص التالية(نور الدين طوالبي ،1988،ص35) :

أ- أولية التكرار كأساس للسلوك الطقسي . فالطقس ليس قبل كل شيء سوى سلوك - فردي أو جماعي- يضمن ، من خلال التكرار ، و عبر كل زمن و جيل ، استمرارية ماض ما مهما تكن طبيعته .

ب- الهدف الديني : هو إعادة إنتاج ما تندرج فعاليته في سياق خارج الإطار التجريبي .

و هكذا إذن يكون الإتصال مع ما هو مقدس هو الحافز الظاهر المسيطر على النشاط الطقسي . و هذا يعني أن هذا الأخير يعبر عند الإنسان عن حاجة متجددة دائما للخروج من وضعه كي يؤمن لنفسه المصالح المطمئنة ، باعتبارها تثق بمعتقداته و بقواه الخارجة عنه أي تحقيق التقارب مع القوى العليا .

3.3- وظائف الطقس الدينية :

في الحقيقة ، لم تعد علاقات الطقس مع ما هو ديني بحاجة إلى برهنة . فكل دين ، توحيديا كان أم إحيائيا ، يفرز طقوسه الخاصة به و يستخدمها ، في نمط ثابت ، لأهداف تذكارية .

بالنسبة للطقس ، قلنا أن الحدث الأول هو الذي أوجده و جعله آنيا و مبجلا . و بقدر ما يشيع هذا الحدث حتما مدلولا دينيا ، مقدسا و مطمئنا لفكر الإنسان المرتبك ، يبحث الإحتفال الطقسي عن مناسبة للتقرب من القدرة الفوطبيعية التي تقلق و تهيمن في نفس الوقت .

و حسب قزونيف (1971)"تجد القصدية الدينية للطقوس حقيقتها أو بالأحرى سببيتها في تحولات الوضع البشري . بين هذه التحولات و الأكثر ارباكا إلى حد بعيد ، هناك الشعور الذي يدركه الإنسان حول "المقدس" ، و هو شعور مبهم و محيّر سيضطره إلى تعديلات متلاحقة و منظمة لوضعه المشوّش و بالتالي ، فبسبب كونه خاضعا "للمقدس" ، يسعى الإنسان ، عن طريق الطقوس ، للتقرب من العالم المقدس ، و هو موضع تهدئة اضطراباته . و يكون الطقس بمختلف بدائله ، التطهيري منها ، أو السحري ، يكون ذا اتجاه واحد في كل وظائفه ، لا هدف له سوى إعادة التوازن الداخلي للإنسان الذي يمزقه اتصاله مع تقلبات العالم الخارجي ، فمن وجهة النظر هذه ، تكون وظيفة الطقس الدينية دفاعية قبل كل شيء"(ص 143) .

4.3- وظائف الطقس الرمزية :

إن المقصود في هذا المنظور هو تبيان أنه مهما تكن الدوافع الإجتماعية و الدينية التي تفسر مسبقا النشاطات الطقسية ، يوجد دائما دافع واحد ، سيكولوجي ، تكتب له الغلبة ،في نهاية المطاف . كذلك يجب بالضرورة أن تتوضح الدوافع السيكولوجية التي تتضمنها السلوكات الطقسية إذا أردنا بالفعل أن ندرك الأسباب البعيدة لبقاء المظاهر الطقسية الإحيائية النمط مثلا إلى جانب مجموعات دينية توحيدية.

إنما يجب علينا أولا أن نعود إلى التحليل النفسي أكثر من عودتنا إلى السوسيولوجيا ، كما يقترح بذلك اريك فروم "الجذور السيكولوجية للفعل الطقسي" ، و كي نبين ، تبعا له، أن الطقس ليس في النهاية سوى "تعبير رمزي عن الأفكار و المشاعر بواسطة الفعل"(نور الدين طوالبي ، 1988، ص41).

5.3- الفرق بين الطقوس المدينية و الطقوس الريفية في الجزائر :

و هناك ثلاثة مستويات من الفروقات(نفس المصدر السابق ، ص 122-123) :

أولا على مستوى التسمية ، فالمدينة تسمي الإحتفال الطقسي بالوعدة و النشرة ، و هذان الطقسان الجماعيان يتمان خصوصا في التجمعات المدينية الكبرى ـ الوعدة في الجزائر العاصمة و النشرة في قسنطينة ـ علما بأن الزردة هي من خصوصيات الأرياف .

-على مستوى الممارسة بعد ذلك ، إذ تتبع الأوليان غائية مباشرة (تطهير ، شفاء ، سرّاء ، إلخ..) ، بينما تخضع الأخيرة إلى التماس ديني بشكل واضح دون إهمال بعض مبادئ التطبيق العملي اليومي الذي تقترب بواسطته من الطقس المديني .

- و أخيرا ، على مستوى عملها ، لأن الوسائل المستعملة في المدن تعيد إبراز تلك التي تواكب الطقوس التقليدية فيها ، بينما تستمر في الأرياف قاعدة البساطة التقليدية .

6.3- أشكال الطقوس المتعلقة بزيارة الأولياء

أ- الطقوس الفردية

هي تلك الطقوس التي تستدعي إحتفالا فرديا عند زيارة الولي التماسا لبركته . كإشعال الشموع أمام ضريح الولي ، أو وضع قطعة قماش على الضريح ، أو الصلاة أمام مكان الضريح . و هي كلها معاني و دلالات تأخذ قيمة أساسية في المجتمع الجزائري ، خاصة في الوسط الريفي ، كما تبرر هذه المعاني بشكل واضح الإعتقاد الراسخ في الولي . و التحليل الدقيق لهذه الطقوس يفرض علينا وصفها منهجيا و بدقة علمية :

1- إشعال الشموع

إن الإيمان بالأولياء و الإعتقاد الراسخ في ولايتهم كثيرا ما تدفع الزائر للولي أن يحمل معه مختلف الهدايا لتقديمها إليه ، و قد تكون هذه الهدايا عبارة عن نذور منها إشعال الشموع أمام مدخل الضريح آملين في ذلك شفاءهم من مرض أو سلامة مالهم .

إن إشعال الشموع و استمرار إقامتها هي إحدى الظواهر و المعتقدات الشعبية التي ما زالت مترسخة لدى أفراد الطبقات الشعبية التي ضمن منطق السلوك الطقسي هذا تهدف إلى التقرب من الضريح والتماس بركاته ، و رجاء الخير و طلب الصحة و العافية .

و حسب بوعلي ياسين(1985)" فإن أهمية إشعال الشموع و تقديمها إلى الأضرحة ما هي في حقيقة الأمر إلا شعورا بالإرتباط و بالتبعية و بالإلتزام تجاه الولي "(ص13) . و قد أضحت هذه العادة راسخة في نفوس الناس و شكلت بالنسبة إليهم جزءا من ثقافتهم التقليدية،هذا و تكمن وظيفة إشعال الشموع من قِبل الزائرين للولي أنها تحقق لهم عدة طلبات و أمنيات ، كأن ينصفهم الولي من ظالميهم و يشفيهم من الأمراض كالعقم و غير ذلك من المطالب التي يرجون تحقيقها و كلهم اعتقاد راسخ في كفاءته و قدراته .

إن إشعال الشموع على الضريح ماهو إلا تعبير رمزي حسي لفكرة النور ، فالنور يدل على الإدراك و الظهور ، كما يدل أيضا على الإرتقاء لأنه سماوي بينما تدل الظلمة على الأرضي . واستنادا إلى ما تقدم يتيسر علينا فهم عبارة "جلبير دوران" (1993) التي يشير فيها إلى وجود"تماثل واضح في كل أقطار العالم يجمع بين الإرتقاء و النور"(ص122).

و قياسا على ذلك تصبح الأمراض و الهموم و الإحباطات النفسية ، و الإصابة بمس الجن ، والعين و سائر الأمراض الأخرى حجب ظلامية ، و يأتي سلوك إضاءة الشموع الطقوسي للتعبير عن رغبة المتبرك في رفع تلك الحجب ، و الإرتقاء إلى عالم النور المتمثل في الصحة ، و الحظ الحسن والسعادة .

2- التقرب بالدعاء

في المعتقدات العامة فإن الولي حين يموت تظل روحه تنتقل بكل حرية في كل مكان و تذهب حيث تشاء ، و لقضاء حاجة على الزائر أن يستنجد باسم الولي ليتم له ما أراد ، بالتقرب إليه بالدعاء و العطايا و النذور مقابل تنفيذ طلباته .

إن هذه الممارسةالطقوسية تطبع سلوكات و أفعال مختلف الزائرين حين يتوجهون للولي حيث الهموم و المشاكل و الأزمات المفاجئة التي تبحث عن حلول و تلبيات فورية ، إذ يفضي الأمر بالزائر إلى الإعتقاد بأن الدعاء واسطة بين الله و خلقه في جلب الخير و دفع المكروه ، و لكن شريطة أن يتوفر المكان المناسب ، و هو مقام الولي .

3- التمسح بالضريح و تقبيل الجدران

تشكل عملية تقبيل الجدران إحدى الممارسات الطقوسية التي يلجأ إليها الزائر لدى زيارة الولي ، حيث يقوم بتقبيل الضريح و التمسح بحيطانه ، لأن ذلك –في نظر الزائر- يجلب البركة ، و في هذا الصدد يقول مبارك الميلي(1962)"و من مظاهر هذا التبرك الإستمدادي تقبيل الجدران و التمسح بالحيطان و كل ما يضاف إلى ذلك المكان"(ص 227) .

إن هذه الرواسب اللاشعورية المتجذرة في المخيال الشعبي ، هي التي تجعل الزائر يعتقد بأن البركة لا تنقطع بموت الولي ، بل تستمر في النشاط و الفعالية ، فتنتقل إلى جدران الضريح ، و ترابه و ماء النبع ، و بصفة عامة إلى كل الأشياء التي لامسها الولي أوجلس عندها أو باركها . لذلك كان تقبيل الجدران و التمسح بها من أقوى مظاهر التبرك الإستمدادي ، لنيل الزائر بركة الولي .

4- الطيب و البخور

لقد كان استعمال البخور في الطقوس الدينية منذ القدم ، و يعد استعمال الطيب جزءا من الممارسة الطقوسية التبركية . حيث ُيحضر الزائر معه بعض أحجار البخور و أعواده و العطور لتطييب الضريح . و تتمثل دلالة هذا السلوك من الناحية الدينية في تطهير المكان مما قد يدنسه من الروائح الخبيثة .

5- الإغتسال بالماء الموجود قرب الضريح

لا تكمن أهمية الولي في ضريحه فقط ، بل في كل ما يحيط به من أشجار و أحجار و صخور وينابيع الماء (سواءا كانت وِاد أو ِبركة أو غيرها) التي يمكن الإعتقاد فيها لأنها تحمل بركة الولي ، ويمكن استعمالها عند الحاجة ، فمثلا إذا كان الزائر مريضا و يبحث عن الشفاء فما عليه إلا تغلية أوراق الشجر الموجودة قرب الضريح بالماء الموجود بالوادي أو البِركة ، ثم يقوم بتمريره على العضو الذي يؤلمه ليشفى منه .

6- التوسل و الشفاعة

ليس أدّل على قداسة الولي أو الضريح بالنسبة للزائر من العبارة التي يتلفظها "أمسلمين و مكتفين يا سيدي فلان" مقرونة بحركة إيمائية يقاطع فيها يديه كمن قُيد منهما من أمام .

أو عبارة "شا الله و بيك يا سيدي فلان "أي شاء الله و شئت . و كل هذه العبارات و غيرها تدل على التوسل بالأولياء و التشفع عندهم ، لأنهم يعتبرون واسطة بين الله و الزائر ، و ذلك لمكانتهم عند الله . وحسب علي عوتة (1993)" التوسل بالأدعية و الصلوات عند الضريح رغبة من المريض في استدعاء الولي لمساعدته"(ص 146) .

ب- الطقوس الجماعية

هي تلك الطقوس التي تستدعي إحتفالا جماعيا و تتطلب مشاركة عدد من الأشخاص ، حيث أن المشاركة الجماعية تُكسب هذا النوع من الطقس قيمة تعبيرية إجتماعية ، و من بين هذه الطقوس التي تأخذ صبغة القداسة ، و أن القيام بها واجب مقدس ، نجد مايلي :

1- الوعدة

وحسب نور الدين طوالبي (1988) "تشتق كلمة وعدة في فقه اللغة العربية من فعل وعد التي تعني "تعهد بشيء ما ، أخذ على عاتقه شيئا ما"(ص 123). و الوعدة عبارة عن تظاهرة سنوية تتمثل في احتفال ديني يقوم به أشخاص من سلالة الولي و التابعون له ، حيث يتجمع بالزاوية كل من يريد من

المنتمين إليها مدة ثلاثة أيام . و تعد الوعدة المقامة على شرف الولي فرصة لتجمع العشرات من المواطنين الذين يأتون من كل مكان . و مطابقتها مع عيد ديني ، ستزيد بالطبع من فعالية الطقس ، فالمعتقدات الشعبية التي تعتمد هذه المطابقة ترى في ذلك مصدرا للبركة .

2- النشرة

يشتق أصل الكلمة في العربية من فعل نشر ، أي أشاع ، أذاع ... تكثر ممارستها في قسنطينة (نفس المرجع السابق ، ص 128) . تنحصر وظيفة النشرة مبدئيا في كونها طبية – سحرية . فهي معدة لشفاء الأمراض المتنوعة إضافة إلى العقم ، العجز الجنسي أو الإمتلاك . إنما أثناء الممارسة ، لا تكون النشرة مقيدة بحدود معينة لأن فعالية النشرة تمتد أيضا لتشمل المعالجة الوقائية بواسطة السحر فهي إذا مدعوة لمحاربة العين الشريرة التي تتربص بالغني ، و إلى رفع الرقى المؤذية التي تعيق مشاريع الزواج عند الفتاة ، أو على الأقل إلى تأمين نجاح الشاب في الإمتحانات التي أخفق فيها مرات عدة . إذا ، و لهذه الأسباب مجتمعة ، تكون النشرة ممارسة ترسي السعادة ، في المخيلة الجماعية ، وذلك بإضعافها لقوى الكون المعادية .

و تتشابه النشرة مع الوعدة ، في أنهما طقسان سحريان ، يستجيب كلاهما على ذات الدوافع : العلاج ، إزالة العقد أو البحث الصدفوي عن المعجزة (النجاح ، الإزدهار ، إلخ..)

و يبقى الهدف نفسه : إقامة حوار مع العالم غير المرئي بهدف ترويض قواه المؤذية(نفس المرجع السابق ، ص 131) .

و النشرة عبارة عن طعام يتخذ على ذبيحة من الدجاج و تكون غالبا تقربا إلى الجن كي يرفعوا أذاهم عن المصاب . و يتبع الإحتفال بالنشرة تسلسلا منتظما(نفس المرجع السابق) :

ففي اليوم الأول و هو يوم الأربعاء تقوم النساء بزيارة تطوافية إلى نبع الماء الموجود قرب ضريح الولي ، و هناك يأخذن حماما جماعيا و يُضئن الشموع قبل ذبح بعض الديكة السوداء إكراما للمكان . و اليوم الثاني ، يخصص للتأمل و الهدوء حيث لا يرافق هذا اليوم أي تظاهرة . أما اليوم الثالث ، فيكون غنيا بالتوسلات الموجهة إلى الولي يطلبون بركته . و يكون اليوم الرابع مخصصا للراحة قبل القيام بالإحتفال القادم الذي يكون يوم الأحد .

في اليوم الخامس تؤدي فيه النساء رقصات إيقاعية مرفوقة برائحة الجاوي (البخور) لطرد الجن من جسم المريض . أما في اليوم الأخير الموافق ليوم الأحد فإنه يخصص لتكريم المشاركين في النشرة ، حيث لن يتفرق الجمع إلا بعد الإنتهاء من الوليمة المعدة خصيصا للمناسبة(ص129-130).

3- الزردة

عبارة بربرية ، تستعمل في شرق البلاد و جنوبها للدلالة على نوعية الفعل في التعييد الذي يلي حدثا سعيدا : ولادة ، نجاح مهني ، شفاء بعد طول علة ، عودة من الحج ، إلخ ..

و بما أنها عبارة عربية رديفة ، يتم أحيانا استبدال عبارة زردة بعبارة وعدة للدلالة على ذات الشيء . لكن الفروقات بين هذين السلوكين كبيرة جدا على المستوى الثقافي .

4- الحضرة

وحسب ابو القاسم سعد الله (1985)" تعرف الحضرة على أنها جمع بين عمليتين الحزب و تلاوة القرآن ، و الصلاة على الله و رسوله و يسمى الذكر و الجذبة ، و الحضرة صلاة طقسية يجتمع فيها أعضاء الطريقة يقرأون فيها سويا بعض آيات الذكر الحكيم ، و يصمتون للتفكير فيها ، و هو ما يسمى بالذكر أو الحزب الخاص بالطريقة . و يستعمل أعضاء الطريقة الذكر في حلقات و يرددون إسم الله طويلا و بالتدرج "الله ... الله ... الله" إلى أن يصلوا إلى حال "الحال" و هو درجة من الإنجذاب والوجد يمارسها المريدون بصوت جماعي بقيادة الشيخ أو المقدم"(ص 515) .

الفصل الخامس

العلاج التقليدي

تمهيد

1- مفهوم الطب النفسي التقليد

2- مفهوم العلاج النفسي التقليدي

3- التفسير التقليدي للأمراض النفسية

4- مفهوم الثقافة الشعبية

5- خصائص العلاج النفسي

6- ميزات العلاج النفسي

7- طرق العلاج النفسي التقليدي

8- تأثير الثقافة على العلاج

9- أهمية الثقافية الشعبية في تكوين شخصية الأفراد

10- أثر استعمال المعطيات الثقافية في نجاعة العلاج النفسي التقليدي عند الضريح

11- الولي و العلاج

12- الممارسون في الطب التقليدي (المعالجون)

13- أنواع العلاج في الطب النفسي التقليدي

14- علاقة العلاج التقليدي بالعلاج الحديث

15- إهتمام الدوائر الصحية العالمية بالطب الشعبي و المطببين الشعبيين

تمهيد

قبل التطرق إلى مناقشة مفهوم العلاج النفسي ، رأينا أنه من الضروري إلقاء نظرة عامة على تطور مفهوم الإضطراب النفسي عبر التاريخ .

إن التطور التاريخي لمفهوم الإضطراب النفسي في المرحلة القديمة ثم المرحلة الوسطى ثم المرحلة الحديثة قد اختلف و تغير من مرحلة إلى أخرى ، كما كانت هذه الإختلافات موجودة حتى بالنسبة للمرحلة التاريخية الواحدة . ففي المرحلة القديمة كان مفهوم الإضطراب النفسي يميل بوضوح نحو التفسير الفوطبيعي الذي كان يرجع الإضطرابات إلى الآلهة العديدة و الأرواح الشريرة و الأفلاك . وحسب مصطفى غالب(1983)فقد كان أهل بابل "يردون جميع الإصابات و الأمراض إلى تأثير الشياطين و الأرواح الشريرة... و إما بتأثير بعض السحرة ..."(ص21) .

كما كان اليونانيون كذلك يعتقدون "بوجود علاقة بين المرض العقلي و حركات الأفلاك"(ص21) ساد كذلك في هذه المرحلة التفسير السحري ، كما كانت تفاسير أخرى منها السوماتية التي ظهرت عند أبقراط ، أفلاطون و أرسطو .

أما بالنسبة لمرحلة القرون الوسطى فقد تأثر مفهوم الإضطراب النفسي أثنائها بالإعتقاد الديني التوحيدي و ذلك بانتشار اليهودية و المسيحية . فكان اليهود يميلون إلى تفسير الجنون و الإضطراب بالعصيان و ارتكاب الذنوب ، و كان المسيحيون يفسرون عامة الإضطراب بأثر الجن و الشياطين ، زيادة إلى التفاسير السحرية التي كانت موجودة بكثرة أثناء هذه المرحلة . أما بالنسبة للعرب و المسلمين فيظهر أنهم كانوا ينظرون إلى ظواهر الإضطرابات النفسية بنظرة تبدو أكثر موضوعية من النظرة التي كانت سائدة في أوروبا أثناء مرحلة القرون الوسطى ، فتمكنوا من تخصيص أماكن لمعالجة المرضى العقليين .

أما الإضطرابات النفسية فقد أرجعت عندهم إلى أثر التصور و التوهم و إصابة التجاويف المخية عند ابن سينا . و إلى شدة الإنفعالات و الغضب عند ابن عربي ، ثم إلى أسباب فيزيولوجية و نفسية عند إسحاق ابن عمران . ثم بعد هذا الصعود إلى انحطاط حيث رجع المسلمين إبتداءا من القرن الخامس عشر إلى تفسير الإضطراب النفسي بتأثير العين الشريرة و السحر ثم بانتقام الجن والشياطين.

أما بالنسبة للمرحلة الحديثة فقد تميزت بظهور مفهوم جديد للإضطراب النفسي و ذلك ابتداءا من القرن التاسع عشر ، حيث تميز هذا المفهوم بالثورة ضد المفاهيم التقليدية التي فسرت الإضطرابات بالذنوب و المعاصي و السحر و القوى الشريرة . فبتطور مختلف العلوم كعلم النفس و علم النفس الفيزيولوجي الطب و الطب العقلي و العلوم الأخرى ، تغير مفهوم الإضطراب النفسي حيث أصبح يُفسر بعوامل أكثر موضوعية ، منها السوماتية و النفسية و المعرفية و الإجتماعية و الثقافية ، نتجت هذه التفاسير الحديثة عن مختلف النظريات العلمية التي اهتمت بدراسة ظاهرة المرض و الإضطراب النفسي .

امتازت كذلك المرحلة الحديثة بمحاولة تصنيف الإضطرابات و الأمراض العقلية ، فزالت بذلك النظرة الأحادية للأمراض و انتشرت النظرة الشمولية الواسعة التي أصبحت تفسر الإضطرابات النفسية بعدة عوامل متشابكة . وهذا لا يعني أن تجاوز مرحلة تاريخية معينة يؤدي إلى زوال و اختفاء التفسير الذي كان رائجا أثناء تلك المرحلة زوالا كليا ، و الدليل على ذلك هو أن التفاسير السحرية ما تزال موجودة في الوقت المعاصر . و ما نريد أن نقوله هو انتشار مفاهيم معينة لظواهر المرض في عصر جديد لا يؤدي حتما إلى محو و اختفاء المفاهيم الأخرى التي سادت في العصر الذي سبقه مطلقا. الشيء المؤكد هو أن الجديد ينتقد القديم و يعمل من أجل زواله ، و القديم من جهته يقاوم الجديد و يعمل من أجل صده .

1- مفهوم الطب النفسي التقليدي

يطرح تحديد هذا المفهوم إشكالية المرجع المؤسس لمصداقية و مشروعية التعريف ، لأن الأمر هنا لا يتعلق بحقل علمي يتحقق حوله توافق نسبي ، بل هو حقل ينتمي إلى مجال الممارسات الثقافية التي توصف بأنها تقليدية ، ومن شأن هذا الإنتماء أن يفرز تعددا في المواقف و التصورات . و تفاديا لهذا الإشكال سنعتمد على تعريف منظمة الصحة العالمية(1986) التي تستعمل مفهوم الطب التقليدي وتحدده كما يلي : " أنه مجموع المعارف و الممارسات ، القابلة أو غير القابلة للتفسير ، و التي تهدف إلى تشخيص أو توقع أو القضاء على خلل عقلي أو إجتماعي بالإعتماد فقط على التجربة المعاشة والملاحظة المتوارثة أو كتابة من جيل إلى آخر "(مالك شبال ،1977، ص39-40) . وواضح أن هذا التعريف الأكاديمي يركز على ماهية الطب النفسي التقليدي (مجموعة المعارف و الممارسات ...)، و على هدفه (تشخيص - توقع - القضاء على خلل عقلي أو إجتماعي)، و على طرقه في تحقيق ذلك الهدف (التجربة المعاشة و الملاحظات المتوارثة)، وهو بذلك يتميز بموضوعية واضحة تبعده عن أي موقف ذاتي في القبول أو الرفض .

2- مفهوم العلاج النفسي التقليدي :

يمكن القول بأن العلاج النفسي التقليدي هو مجموع التفسيرات للأمراض النفسية و كذلك مجموع التقنيات العلاجية غير الناتجة عن الملاحظة العلمية بالمعنى الحديث . و هو النموذج العلاجي النابع من التجربة الشعبية العفوية ، أي التجربة التي لا تعتمد على المنهج العلمي . لقد برزت المعرفة الشعبية بصفة عامة عبر التاريخ في كل مجالات الحياة كالصناعة ، الزراعة ، الصيد ، البناء ...إلخ . فتم عن طريق هذه المعرفة إختراع تقنيات و وسائل متنوعة من أجل الإستعمال الصناعي و الزراعي و للبناء و الصيد .

زيادة على ما سبق فقد برزت الثقافة الشعبية في محاولاتها المختلفة لعلاج الأمراض التي أصابت الإنسان ، سواءا تعلق الأمر بالأمراض الجسمية أو النفسية ، فبالنسبة لعلاج الأمراض الجسمية ظهر ما

يسمى بـ "الطب الشعبي" ، أما فيما يتعلق بعلاج الإضطرابات النفسية فظهر ما اتفق على تسميته بـ "العلاج النفسي التقليدي" .

و نحن بصدد تعريف العلاج النفسي التقليدي فإنه يجدر بنا أن نعرف المختص بهذا العلاج ألا وهو المعالج التقليدي . لقد قدمت المنظمة العالمية للصحة تعريفا عن المعالج التقليدي على أنه "الشخصية المعترف بها من طرف الجماعة التي تعيش في وسطها ، و ذلك بكونها قادرة على تقديم علاجات صحية باستعمال مواد نباتية ، حيوانية و معدنية ، و طرق مبنية على الأساس الإجتماعي – الثقافي و الديني ، و على المعلومات ، السلوكات و المعتقدات المتعلقة بالراحة الجسمانية ، العقلية و الإجتماعية ، و كذلك بعلم أسباب الأمراض و العجز الصحي الظاهر داخل الجماعة"(مالك شبال، 1977 ، ص41) .

نلاحظ من خلال هذا التعريف أنه يشمل الأمراض الجسمية و العقلية و الإجتماعية ، أي كل الأمراض التي تمس توازن الإنسان . و لهذا يظهر أن العلاج النفسي التقليدي يشمل مجموع التفسيرات و الطرق الشعبية التي يكون غرضها العلاج النفسي ، أي التقليل من حدة الظواهر النفسية المرضية ، كالقلق و الخوف و ما إلى ذلك من الإضطرابات .

3- مفهوم الثقافة الشعبية :

الثقافة الشعبية هي الثقافة المكتسبة و المتناولة تلقائيا و عفويا في الأوساط العائلية و خارجها . إنها الثقافة الغير الرسمية التي تشمل العقلية الشعبية و مجموع العادات و التقاليد و الطقوس و الأدبيات المختلفة من قصة شعبية ، و شعر شعبي ، خرافة ، حكاية ، لغز ، أغنية و كل المواقف اتجاه مختلف مجالات الحياة كالتربية ، الفن ، الإقتصاد، العلاج و غيرها . إنها الثقافة النابعة من تراكمات التجربة الشعبية .

و لقد عرف اركسون الثقافة الشعبية بمايلي : "قد يوجد في جميع الفئات الإجتماعية مقدار معين من الثقافة التي تكون موروثة عادة ، و تكون قد تم تمثلها و هضمها على المستوى الفردي على الأقل و هو المقدار الذي يمكن اعتباره تقليديا ، و الثقافة الشعبية في نفسها هي في الواقع – الثقافة التقليدية الحية"(أحمد بن نعمان ، 1988 ، ص60) .

و من خصائص الموروثات الشعبية المكونة للثقافة الشعبية المميزات التالية :

- المشافهة : الموروثات الشعبية تنتقل بطريقة شفاهية و تلتقطها الآذان و تختزنها الذاكرة دون تدوين أو تسجيل .
- الشيوع و التفشي : أي شيوعها في الأوساط الشعبية .
- إغفال إسم المؤلف : المأثورات الشعبية تردد دون أن يعرف أصحابها الذين ألفوها منذ بدايتها

4- خصائص العلاج النفسي التقليدي :

إن من الخصائص الهامة للعلاج التقليدي هو كونه يستعمل المعطيات الثقافية التقليدية أو الشعبية في ممارسته للعلاج ، و ذلك عن طريق العلاقة الوثيقة و الناجحة التي تقام عادة بين المعالج التقليدي و المريض . يظهر أن سبب "فعالية" هذا النموذج العلاجي التقليدي يرجع أساسا إلى العامل الثقافي . إنه العامل الذي يجعل كل من المرضى و المعالج يتحركون في وسط اعتقادي ، تصوري و خيالي ، ومعتمدين في ذلك على بعض المحرضات و المنبهات المختلفة كالنباتات ، الرقص ، التطهر ، التعويذات و الحجامات و غيرها من الوسائل . يظهر أن استعداد المريض و الثقة التي يضعها في المعالج التقليدي ، و مشاركة المريض في الطقوس المقترحة عليه مشاركة فعالة ، إذ يلاحظ في معظم الحالات أن المريض بفعل تقديسه لشخصية المعالج يُسلم نفسه كلية لهذا الأخير . يبدو أن مشاركة المريض لكل ما يجري أثناء الحصة العلاجية هي القاعدة الجوهرية لكل النماذج العلاجية التقليدية ، بل و حتى النماذج العلاجية الحديثة ، و التي نسميها عملية التفاعل .

إن الثقافة التقليدية هي إذن المحرك الأساسي لسيرورة العلاج التقليدي ، و في نجاعته في حالات الإضطراب النفسي . وحسب فينيكوت (1974) "فالصحة متعلقة إلى حد بعيد بقدرة الإنسان على العيش في دائرة تتوسط الحلم و الحقيقة ، و هي الدائرة التي نسميها الحياة الثقافية"(ص128) .

إن دور هذه الثقافة بالنسبة للعلاج يتمثل في هيكلة التصور العام الذي يُحمس الفرد لاتباعه ، ثم في تنظيم الطقوس المعروفة . فعند انتهاء هذه الطقوس عند الضريح مثلا يشعر الزائر بعدها بالراحة و الطمأنينة و الخفة في حدة الأعراض التي يعاني منها . و حسب مورفي و توزينون(1978) فإن نفس الشيء لوحظ بالنسبة لطقوس "الفودو" الشهيرة المتبعة في هايتي ، إذ أن "العلامات المرضية تزول حسب العادة عند انتهاء الطقس ، و سيناريو هذا الطقس هو مخطط من طرف الثقافة"(ص10) . يبدو أن العلاج التقليدي يوظف هذه الدائرة الثقافية أحسن توظيف ليصل في نهاية الأمر إلى الأغراض العلاجية المرجوة و المتمثلة في استرجاع التوازن النفسي للمصابين و الحد من الإضطرابات التي يعانون منها .

و بالتالي يمكن تلخيص خصائص العلاج النفسي التقليدي كما يلي :

- توظيف المعطيات الثقافية التقليدية من مفاهيم و طقوس من أجل العلاج .
- إستعداد المريض و ثقته الكاملة في المعالج .
- الطابع السحري و الديني لهذا العلاج و الذي يظهر على مستوى التفاسير المقدمة حول المرض والعلاج ، ثم على مستوى إعتقاد المريض الذي يرى أن المعالج له قدرة خارقة على العلاج .

5- ميزات العلاج النفسي

لقد اختلفت مظاهر العلاج النفسي ، فانتقلت من تصور إلى آخر و من مرحلة إلى أخرى ، و من طريقة علاجية إلى أخرى . لكن الجدير بالإشارة و التأمل هو أن العلاج النفسي بصفة عامة سواء

التقليدي أو الحديث نجده يتميز بالطابع السحري-الديني و خاصة في المجتمعات العربية-الإسلامية والإفريقية و المنتمية لما يدعى بالحضارة الشرقية . و في هذا الصدد لوحظ أن نظرة الناس للعلاج النفسي سواء التقليدي أو الحديث هي نظرة يغلب عليها التصور و الفكر السحر-الديني و هذا في المخيلة العامة . لقد بّين مالك شبال (1993) في كتابه "المخيلة العربية الإسلامية" خصوصيات المسلمين في هذا الصدد و خاصة أثر هذه المخيلة في تكوينهم النفسي و في عملية العلاج النفسي ذاتها و ذلك بتحليل طبيعة العلاقات الشخصية القائمة بين المرضى و المعالجين النفسانيين . يظهر المعالج الحديث و كأنه "ساحر أو "طالب" لأنه يمثل الشخصية القادرة على إحداث الشفاء . و هذا رغم طبيعة تكوينه العلمي . إنه يحظى بمكانة تتراوح بين التقدير و التقديس الذي يعتبر من جهته حافزا هاما للعلاج ، أو عاملا يؤدي إليه .

و يؤمن "طوبي ناتان"(1989) بقوة الإعتقاد في العلاج حتى قال "إنني أصبحت أميل إلى عدم فرض طريقة التحليل النفسي على المريض الذي لا ينتمي إلى الحضارة الغربية و ذلك لأن خطاب التحليل النفسي هو خطاب غريب على الأفارقة و الشرقيين ، غريب عليهم على مستوى التصورات والمعتقدات .

6- طرق العلاج النفسي التقليدي

تعتبر مفاهيم و طرق العلاج النفسي التقليدي غير علمية لأنها غير نابعة من نظريات أساسها الملاحظة العلمية . إنه علاج قديم قدم الإنسانية "فمنذ أبقراط نجد البعد العلاجي النفسي يمثل أحد العوامل الأساسية رغم أنه ضمني في التعاقد الذي يحكم واجبات الطبيب اتجاه أي مريض . أليس للنشاط العلاجي لأي طبيب في عمله اليومي بُعد علاجي نفسي مهما كان اختصاص هذا الطبيب ... في هذا المعنى نجد العلاج النفسي قديم قدم الطب نفسه"(روبرت براند ، 1966 ، ص 2) .

يشمل العلاج التقليدي جميع المحاولات التلقائية الموجودة في مختلف المجتمعات ، سواء البدائية أو المعاصرة ، و التي يكون غرضها الأساسي العلاج النفسي المتمثل بصفة ملموسة في الحد من التوتر النفسي . كل المجتمعات الإنسانية عرفت هذا النوع من العلاج و الثقافات تعترف بالمرض و تملك طرقا لمعالجته.

و لهذا أكد بعض علماء النفس أنه "لايوجد أي ثقافة بدون نظام علاجي نفسي تقليدي معقد و في كثير من الأحيان فعال"(توبي نتان،1989) .

في كتابه "نحو الكشف عن اللاشعور ميز "آلان بارجي" مختلف مظاهر المعالجة النفسية التي يطلق عليها إسم "البدائية" في عدة طرق منها(محفوظ بوسبسي ،1984 ، ص16) :

- الطقس العلاجي .
- الإقرارات الدينية .

- التعزيم .
- التشجيع – الحرمان .
- التنويم المغناطيسي (إستعمال بدائي) .
- السحر .
- إحياء الروح المفقودة .
- العلاج العقلي البدائي .

إن مظاهر طرق العلاج النفسي التقليدي رغم اختلافها ، نجدها ترتبط ارتباطا وثيقا بثقافة المجتمع الموجودة فيه . يلاحظ هذا الإرتباط خاصة على مستوى الإعتقادات ، التصورات و المشاعر السائدة . فإذا كان الجن مثلا له القدرة على إثارة و إحداث الإضطرابات النفسية في حالة عدم احترام الإنسان للتعاليم الدينية المقدسة ، فبالمقابل تقترح الثقافة الشعبية طرقا علاجية مناسبة كطرق الإقرارات الدينية كالرقية مثلا ، الإيحاء لفكرة العلاج عن طريق التوبة إلى الله ، إتباع أساليب الساحر المعالج . هناك أيضا الإعتقادات السحرية التي تؤكد على اعتداء القوى الخفية أو الشريرة على نفسية الإنسان ، نجد مقابل هذا الإعتقاد فعالية الساحر لمجابهة هذا الإعتداء . يبدو أن كل الثقافات الشعبية توظف هذه الإعتقادات ، فالساحر المعالج يؤكد على تأثير القوى الشريرة كالحسد و العين ، إلا أنه يتبنى هذه المعتقدات ليصل عن طريقها إلى الفعالية المنشودة في ميدان العلاج ، فيرتكز عليها محاولا إقناع المريض أنه أصيب بدون شك بهذه القوى ، ثم يقنعه أيضا على أنه قادر على تحطيم أثر هذه القوى بعزائمه المختلفة . إذن يبدو أن "المعتقدات القائمة حول أسباب الأمراض ، كيفيات العلاج و المفاهيم التي ُتكون العلاج كلها تختلف كثيرا من ثقافة إلى أخرى و مجال العلاج يرتبط ارتباطا وثيقا بالإختلافات الأساسية في طريقة كل ثقافة" (برانس ، 1978 ، ص1). أي كيفية كل ثقافة في إعطاء المفاهيم المختلفة للظواهر . يبدوا كذلك أن العلاج النفسي التقليدي يتبع من طرف كل الأوساط الإجتماعية مهما كان انتماؤها العرقي ، الثقافي أو الطبقي .

7- التفسير التقليدي للأمراض النفسية

أما التفسير التقليدي للأمراض النفسية فيظهر أنه يركز على العوامل الخارجية أكثر من العوامل الداخلية للفرد . فالإضطراب يفسر عامة بأسباب متعلقة باللعنة الإلهية ، أو تأثير السحر ، الجن أو القوى الخفية . و حسب زردوني نفيسة(1982) فإن " المرض لا يمثل في الحقيقة إلا مظهرا من المظاهر العامة لعمل القوى الخفية..."(ص123) ، تفسير المرض مثلا بخلل في الجهاز العصبي هو تفسير مستبعد في كثير من الأحيان .

لقد قام "طوالبي" أحد المختصين الجزائريين في هذا المجال ببحث حول موضوع الإصابات العقلية ، فاستنتج أن 57.5 من العينة التي درسها صرحت أن الإصابات العقلية هي"ناتجة عن أمر سيء لا

يدركه البحث العلمي"(مصدر سابق ، ص43) ، يتمثل الأمر السيء بطبيعة الحال في الجن والعين و القوى الشريرة المختلفة . يظهر إذن أن التفسير التقليدي للإضطرابات النفسية يرتكز أساسا على أفكار ميتافيزيقية ، و يلاحظ نفس الشيء بالنسبة للعلاج.

فالثقافة الشعبية نجدها تعتقد كثيرا في فعالية المقدس بمختلف أشكاله ، و هذا يرجع إلى كون المنطلقات و المصادر المعرفية لهذه الثقافة هي منطلقات و مصادر شعبية يلاحظ فيها خلط بين المعتقدات الدينية و السحرية و الشعبية .

8- تأثير الثقافة على العلاج

لقد أكد الكثير من الباحثين في إمكانية تأثير الثقافة على العلاج ، و نجد على رأسهم "توبي ناتان" الذي نشر بحوثا مفادها التأكيد على تأثير ثقافة المريض و اعتقاداته على العلاج النفسي . فلاحظ على إثر صعوبة تطبيق طريقة التحليل النفسي على المصابين الأفارقة الذين يملكون رصيدا ثقافيا يختلف عن رصيد الثقافة الغربية .

طبيب الأمراض العقلية أيضا "هانري كولومب" الذي توصل إلى حد اقترح مشاركة المعالجين التقليديين في مستشفيات الأمراض العقلية . فقد طبق فعلا هذا الإقتراح داخل مستشفى الأمراض العقلية لمدينة داكار السنغالية بحيث سمح للمعالجين التقليديين المشهورين هناك بالقيام بعملهم العلاجي المؤسس على طريقة الرقص و الدلك التابعة للقسم العلاجي الذي يدعى" نداب" .

يعتبر "كولومب" الثقافة بكل ما تحمله من مقدس و خرافة كعامل هام من العوامل المؤدية للعلاج . لقد لاحظ الباحثون دور المعتقد و الأثر الإيجابي للطقوس الشعبية على نفسية الأشخاص الذين يؤمنون إيمانا قويا بمعتقداتهم المختلفة .

9- أهمية الثقافة الشعبية في تكوين شخصية الأفراد

بما أن موضوع هذه الإطروحة يدور حول العلاجي النفسي التقليدي عند الضريح . و أن هذا النموذج العلاجي يشمل في نفس الوقت الجوانب الثقافية التقليدية أو الشعبية و المتمثلة في مجموع المعتقدات و الممارسات و الطقوس ، و يشمل كذلك الجوانب النفسية التي يشعر بها الأشخاص ، لهذا كان من الضروري التطرق إلى قضية العلاقة الموجودة بين الثقافة و الشخصية . فالعلاج يمثل ظاهرة تخص الشخصية بالدرجة الأولى ، أما عندما نحدد طبيعة هذا العلاج و نقول العلاج التقليدي فإننا ، في هذه الحالة ، نتطرق لا محالة إلى مظاهر الثقافة التقليدية و الشعبية ، و من هنا يظهر التداخل بين الشخصية و الثقافة .

لقد أكد رالف لنتون(1986) على العلاقة المتينة الموجودة بين العوامل الثقافية و الشخصية ، فتكلم عن الشخصية القاعدية و الأساس الثقافي للشخصية ، كما لاحظ أن الثقافة هي مظهر عام لسلوكات مكتسبة عن طريق التعلم و أنها مظهر كذلك لنتائج هذه السلوكات ، و أن أعضاء أي مجتمع يقومون

بتبني و نشر عناصر هذه الثقافة . فالثقافة تكتسب من طرف الفرد منذ طفولته الأولى عن طريق التربية ، و كل المعتقدات و التصورات و الفلسفة العامة للمجتمع نجدها تنتقل إلى الأفراد المكونين له ، من جيل إلى جيل ، و ذلك بواسطة الخلية الإجتماعية الأولى المتمثلة في العائلة .

تظهر أهمية الثقافة الشعبية في تكوين شخصية الأفراد عند دراسة العلاقة الكامنة بين هذه الثقافة وتكوين الشخصية عن طريق التنشئة الإجتماعية ، أي عن طريق ما يسميه الأنثروبولوجيين بعملية التثقيف التربوي .

لقد أوضحت الدراسات الأنثروبولوجية الثقافية أن هناك علاقة وثيقة بين الثقافة السائدة في مجتمع معين من جهة و المميزات الشخصية للأفراد الذين يعيشون داخل ذلك المجتمع . تبدأ هذه العلاقة في التبلور منذ الصغر و يتجلى تأثير الثقافة منذ الطفولة المبكرة . فالتركيب النفسي للفرد متعلق بطبيعة الحال بالمميزات الثقافية التي ينتمي إليها . فالشخصية القاعدية التي ذكرها "كاردنار" هي الشخصية التي تظهر من خلالها الخصائص النفسية و المعرفية التي يكتسبها معظم أفراد مجتمع منذ الطفولة . هذا المفهوم للشخصية الذي حدده هذا الباحث هو مفهوم يشير إلى مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية التي تبدو أنها تتطابق مع العناصر و السمات التي تؤلف ثقافة معينة .

أما "كلود ليفي ستروس" فهو يؤكد من جهته أيضا على العلاقة المتينة بين الشخصية و الثقافة فيرى أن "العمليات العقلية و الإدراكية تنشأ و تتبلور داخل العقل الإنساني ، حيث يتعلمها الفرد منذ الصغر عن طريق اللغة ، و ُتكون بدورها ما أطلق عليه مصطلح 'الأبنية العقلية' التي تتشكل الثقافات على أساسها ... "(فؤاد زكريا ، 1980 ،ص 9) .

إن الثقافة بمفهومها الواسع هي مجموع الأفكار ، التصورات و الأساليب و الفلسفة العامة التي يعتمد عليها أي مجتمع من أجل تنظيم معيشته . يكتسب أفراد المجتمع العادات و التقاليد فتستقر في أعماقهم لتظهر على صورة مذاهب و سلوكات . كذلك للثقافة مقومات مادية و معنوية . فالمادية هي كل ما يتمثل في الآلات و الأجهزة و البنيات التي يستعملها مجتمع معين . أما المقومات المعنوية للثقافة فهي "مجموعة العادات و التقاليد التي تسود المجتمع و التي يتوارثها أفراده جيلا بعد جيل..."(محمد بيومي ، مصدر سابق ، ص2) .

كما أن الشعبيات الأخرى بما فيها التقاليد و الطقوس المختلفة تُعبر من جهتها عن العقلية الشعبية التي تشمل المشاعر ، أساليب التفكير ، فلسفة الحياة ، أي تعبر بصفة مجملة عن شخصية الأفراد ونفسيتهم حتى أن الألغاز أصبحت مصدرا غنيا من مصادر دراسة العقلية الشعبية ، لأن هذه الألغاز تساهم في تشكيل خيال الأشخاص و صقل تصوراتهم بالشكل الذي يريده الآباء و الأجداد ، و نتيجة لذلك

تتمثل في التكوين النفسي الذي يجعل الفرد في المجتمع يستجيب للمؤثرات الخارجية بنفس الطرق التي يستجيب بها معظم أفراد ذلك المجتمع (عبد الملك مرتاض ، 1982) .

10- أثر استعمال المعطيات الثقافية في نجاعة العلاج النفسي التقليدي عند الضريح

يبدو أن من بين أسباب فعالية النموذج العلاجي عند الضريح هو استعمال المعطيات الثقافية المختلفة من معتقدات و تصورات و طقوس إستعمالا يساعد بعض المرضى على تخفيف الإضطرابات النفسية التي يعانونها ، فيشعرون بالراحة ، و بالتالي يصرحون على أنهم حققوا الشفاء . فالإستعداد النفسي الكبير و الثقة التامة التي يوليها هؤلاء المضطربين للضريح ، و اعتقادهم الراسخ في الطقوس و الشعائر التي يقومون بها يساهم في توازنهم النفسي و شفاءهم من عدة أمراض نفسية وسيكوسوماتية و لقد أكد المحلل النفسي و الإثنولوجي "ج. روهيم"(1950)" أن الثقافة و الجانب النفسي هما توأمان ، و أنهما طفلان للقاعدة الإنسانية النفسجسمنية"(توبي ناتان، 1989، ص24) . ففي كتابه "التحليل النفسي و الأنثوبولوجيا" يرى "روهيم" أن هناك الكثير من التطابق بين العديد من المعطيات الثقافية التي استنتجها من خلال تجربته الإثنولوجية و بين المعطيات العيادية التي لاحظها عند الأشخاص . لاحظ مثلا أن في بعض الثقافات الهندية الأمريكية تمثل الأحلام المدار أو المحور الذي تنتظم عليه كل الأعمال الإنسانية"(المصدر السابق) .

إن المعطيات الثقافية المتمثلة في الإعتقادات و الطقوس العلاجية تمثل الظروف الجوهرية التي تسمح بتبلور إستعداد المريض و بتعزيز ثقته .

يرى "توبي ناتان " أن الثقافة تمثل وظيفة نفسية جوهرية ، و راح أبعد من هذا حيث صرح أن كل ثقافة تُنمي نماذج لإضطرابات نفسية معينة خاصة بها ، و قد استدل على هذا الأمر معتمدا على أبحاثه التي قام بها سنة 1977 ، و على العديد من البحوث الإثنولوجية الحديثة المتعلقة بالإضطرابات النفسية ، فذكر بحوث "إفراح و كزانتاكو 1980"و "ج ديفيرو 1961-1970"(المصدر السابق ، ص33) .

يبدو أن الثقافة تساهم هي أيضا في ظهور نماذج معينة من الإضطرابات النفسية ، كما تساهم برد فعل معاكس في عملية العلاج النفسي عن طريق مختلف الطقوس و الأساليب التي تقترحها داخل المجتمع و التي يتبناها كل من المريض و المعالج التقليدي . و يضيف "توبي ناتان"(1989) تأكيدا لهذا المعنى أنه "بإمكاننا ملاحظة أن كل ثقافة تنمي طقوس علاجية خاصة بها"(ص77) . إن لهذا الكلام أهمية كبيرة في التأكيد على علاقة الثقافة بالمعالجة النفسية ، إذ ينبهنا بأن لكل ثقافة ممارسات علاجية مرتبطة بها . و لقد استنتج كذلك "توبي ناتان" أن هناك علاقة بين الإعتقاد الثقافي ، ثم الأعراض المرضية النفسية ، و أخيرا أسلوب العلاج ، و كأنه يربط بين ثلاثة عناصر أو ظواهر هي : الظاهرة الثقافية ، الظاهرة المرضية ، ثم الظاهرة العلاجية . حيث يقول "عندما نلاحظ الإعتقاد متداخلا مع العرض ، فإننا نلاحظ في نفس الوقت تأثر أسلوب العلاج بهذا التداخل"(ص77) ، و معنى هذا أن الثقافة

تؤثر ليس في ظواهر الإضطراب فحسب ، بل تؤثر كذلك في عملية إختيار أسلوب العلاج أيضا و لهذا يظهر أن الميل الكبير للفئات الشعبية للأساليب العلاجية التقليدية هو ميل يرجع أساسا إلى العامل الإعتقادي الذي يعتبر العامل المحرض على العلاج .

11- الولـي والعلاج

من الملائم أن نوضح أوَّلاً أن العلاج الذي يُتوسَّلُ فيه إلى الولي يتعلق بالأمراض الجسدية والنفسية على السَّواء. وسننكبُّ بالخصوص على العلاقات التي يقيمها الأولياءُ مع الجنون.

مع أن للولي علاقات مفضَّلة مع الجنون، فإنه لا يمكن المماثلة بين المفهومين . بالفعل، فـ "انتقاء" الولي هو بالأحرى "جذبة"، بمعنى أن هذه لا تدوم ولا تنتمي بالضرورة إلى بنية بمعنى الذُّهان . يمكنها أيضا أن تنتمي إلى العُصَاب، وإلى الهستيريا بالخصوص.

من وجهة نظر السكَّان، على الأقل، يمكن أن يكون الوليُّ في آن واحدٍ مجنونا ويستطيع أن يُشفي من الجنون. ويرى درمنغهايم(1954) أنه لا ينبغي الخلط بين الجنون والقداسة: "تكون الحدودُ أحيانا غير دقيقة بين الجنون والقداسة، بين القدسي الإلهي والقدسي المعلَّق، بين القدسي الوقور والقدسي المُفزِع. ومع أن الورع الشعبي يرى أنه لا يجب الحكم على المظاهر، فإن ميله إلى اعتبار المجانين أولياء يسهِّلُ طبعا التباسات تدعو للأسف"(ص31) .

لنعت الشخص المصاب بالجنون تطلق عليه كلمة "مجذوب". و"المجذوب" هو الذي تستحوذ عليه الجذبة، ويصير مذ ذاك سلبيا، أي غير مسؤول، يصير "منتشيا". هذا الحال يمكن أن يدوم لحظة قصيرة أو إلى ما لا نهاية. "إن هؤلاء المجاذيب ... لا يقاومون غرائزهم، إنهم يتفوهون، وبأشكال مفارقة، بحقائقَ عميقة. لا يجب الخلط بينهم وبين مجرد البُلْه أو المهابيل أو البهاليل (على التوالي جمع أبله، ومهبول، وبهلول) أو الحمقى المجانين. لكن في غمرة الشك، تمنح الشعرية الشعبية عن طيب خاطر، بعناية واحترام، قسط قداسة لكل كائن مختل العقل أو يأتي سلوكات شاذة عن المألوف. كأن ثمة تناقضا تاما وصارما بين الحضور في هذا العالم والانجذاب نحو العالم الآخر"(نفس المصدر،ص29) . و يبقى أن المجتمع لم يكن ينظر إلى هؤلاء المجاذيب باعتبارهم مناهضين له.

يصف وسترمارك(1935)كذلك ظاهرة إمكان انحدار الأولياء من جماعات مجانين:

"يُعزَى اختلالُ العقل في أي حالة من الحالات إلى تأثير فوطبيعي. يُنظَرُ إلى الحمقى الهائجين باعتبارهم ممسوسين، ولا يُرى من السَّيء أن يوضَعوا خارج حالة الإزعاج، في سجن أو في معزل إذا تعذر ذلك. لكن الجن يحظون بالاحترام باعتبارهم أولياء عقولهم في السَّماء وأجسادهم في الأرض" (ص118) .

هكذا نرى أن الولي يمكن أن يُعتَبَرَ، في آن واحد، جزءا من عالم "المجانين" ويقدر مع ذلك على مكافحة الجنون. والعلاجات التي يساهم فيها تكون إما فردية أو جماعية.

يمكن لمريض مَّا أن يُشفى بزيارته "السّيّد" وبتلقيه مساعدة من الولي في الحلم. ويمكن إدماج ممارسات أعنف في علاج طقوسي مَّا. هكذا ففي "لالا حوَّاء" بمراكش تُخبط رؤوس المرضى سبع مرات في اليوم على إحدى سَوَاري الساحة الداخلية التي تدعى "ساحة العقل". وفي سيدي يحيى قرب المدينة القديمة" بموغادور" ، يُغطَسُ المرضى الهائجون بقوة في أحواض الضريح، يُرمَى في هذه الأحواض المرضى والجني الذي يسكنهم في آن واحد. ومقاومة المرضى نفسها تُعزى إلى الجني الذي يعبر بذلك عن خوفه من الماء ورفضه لأن يُطرد.

يمكن لهبة العلاج أن تكون وراثية، وبالتالي تنتقل من جيل إلى جيل. كما يمكن للولي أن يشفي من جميع الأمراض، وبالخصوص العصبية أو الصَّرعية منها.

12- الممارسون في الطب النفسي التقليدي / المعالجون

يرتبط الحديث عن المعالجين التقليديين للامراض النفسية - العقلية بالمنظور السوسيوثقافي الذي يحدد المرض العقلي ، فبالنسبة لشرائح واسعة من المجتمع الجزائري ، يعتبر المرض العقلي تعبيرا عن حضور و تأثير لكائنات غير مرئية تسمى " الجنون " ، بعبارة أخرى هناك تمثل إجتماعي سحري - ديني للمرض العقلي هو الطاغي في المجال القروي وعند الفئات الأحدث عهدا بالمدينة أو أقلها اندماجا فيها ، و ينسب هذا التمثل المرضي العقلي لأصل أو علة فوق طبيعية تكمن في فعل الجن و الشياطين ، لذلك يطلب العلاج ممارسين أو معالجين يعتقد أن لهم إلماما و قدرة على تخليص المريض من إصابته ، ويمكن تصنيف هؤلاء إلى الفئات التالية :

1- الفقيه : حسب محمد بوغالي (1988) فإن الفقيه هو شخص عارف بالعلوم الباطنية ذات الإستلهام القرآني ، و ينم التوجه إليه ليقوم بعملية التعزيم أو إخراج الأرواح الشريرة و التي يؤكد أنها مصدر المرض و تفرض تدخله الخاص ، أو بتعريف أكثر تفصيلا :"الفقيه هو شخص يملك في غالب الأحيان حدا أدنى من التكوين الديني مع حفظ جيد للقرآن ، و يمارس "الفقيه" أو "الطالب" علاوة على وظائفه الدينية ، عمليات إخراج "الجن" (أو صرع الجن) ، و يقدم بعض الوصفات العلاجية (ذات الأصل النباتي أو الحيواني) (ص241-242) .

و يختلف المكان الذي تجري فيه " الفحوص " أو الإستشارات باختلاف اهتمامات و إمكانيات"الفقيه " أو " الطالب " ، فالبعض منهم يستقبلون المرضى (أو الطالبين للإستشارة) في الكُتاب القرآني ، و البعض الآخر ، ممن يحظون بمكانة أكبر ، يتوفرون على مقرات خاصة معروفة ويبدأ الفحص عادة بتقديم هدية تسمى " الفتوح "، يقوم الفقيه بعدها بفتح الكتاب (القرآن)، و يشرع المريض أو طالب

الإستشارة في رواية " قصته " في ذات الوقت الذي يجيب فيه على أسئلة و استفسارات " الفقيه "، وتجدر الإشارة هنا إلى أن أسباب الإستشارة أو " الفحص" الذي يتم دائما بتوافق بين الطرفين تختلف باختلاف الحالات (هل يتعلق الأمر بأمراض نفسية أم بأمراض عضوية)، وهنا يتدخل الفقيه إما عن طريق إعداد "حجاب " أو " تميمة "، أو بكتابة وصفة تتضمن عناصر نباتية (أعشاب) أو حيوانية (حيوانات مجففة أو أحشاء حيوانات) أو مواد معدنية ..."(ص242) ، ويبدو حسب بوغالي محمد أن التمثلات الثقافية المغربية تجعل من " الفقيه" شخصا محاطا و متوجا بهالة متعددة الأبعاد ، وتعتبره قد مر أو عاش مرة في حياته آلام المرض العقلي وهو السبب الذي جعله معالجا(ص243)

2- الساحر أو السحّار : حسب البعض " هذا الأخير لا ينتمي إلى " الهيئة الطبية" التقليدية، ولا يتم اللجوء إليه إلا بعد فشل كل المحاولات العلاجية ، و الدور الذي يقوم به ينتمي إلى التعزيم وطرد الأرواح الشريرة (صرع الجن) أكثر مما ينتمي إلى العلاج . أما الوسائل التي يستخدمها فإنها تتميز بالتنوع، وتشتمل على التعويذة أو التميمة ، الأحجار ، إفرازات بشرية أو حيوانية ، السم و المياه الوسخة" . و غالبا ما يتم التمييز في ممارسة الساحر بين سحر أبيض (الشعوذة) و سحر أسود (السحر الشيطاني)، فالسحر الأبيض يندرج تحته المعالجون ذوي " البركة " المتوارثة من الأب إلى الإبن ، أو " الفقهاء " [الصنف السابق] أو الشوافون [الصنف اللاحق] الذين يمارسون علاجهم إما بلمسة اليد أو باللجوء إلى الطب التقليدي باستعمال بعض الأعشاب و المعادن و مساعدهم في ذلك هو " العطار " أو العشاب ، و هدف السحر الأبيض هو تحقيق " الخير " لأن الفقيه ، إنطلاقا من تدينه ، يمتنع عن إلحاق الشر بالآخرين ، كما أن هذا السحر يستعمل طرقا لا تؤثر و لا تمس إلا المطهر الخارجي للجسد : كالرش بالماء المبارك ، و التبخير بأعشاب أو معادن (كالشب و الحُلبة) .

3- الشوافة : هي سيدة تنسب إليها القدرة على تحديد طبيعة الإصابة ووصف العلاج بحكم انتمائها إلى جماعة سرية - دينية شعبية (كناوة ، عيساوة...) الشيء الذي يمكن من معرفة مسبقة بنوع التشخيص و نمط العلاج الذي ستقوم به ، ويعتمد أيضا في التمثل الإجتماعي للشوافة أنها قد أصيبت بمرض عقلي سابق خولها تلك القدرة على العلاج(مصدر سابق ص243)، وبحكم ذلك الإنتماء نجد اختلافا كبيرا بين فئات الشوافات و الشوافين ، وهو اختلاف يبدو على مستوى الأنشطة التي تميزهم ، و أدوات العمل المستعملة ، و الخضوع أو عدمه للطقوس الإحتفالية ...فعلى مستوى أدوات العمل مثلا فهناك من الشوافات / الشوافين من يعتمد على قراءة خطوط الكف أو وسخ الأحذية ، وهناك من يستعمل بعض الوسائل البسيطة و غير المكلفة ، مثل ورق اللعب ، أو الرصاص ، أو المسبحة ، أو البيض ، أو القَدَح ، أو الرمل ، وهي كلها أدوات أو مواد خام ضرورية في إنجاز العمل و تنفيذ الجلسة الأولى في التنبؤ و الإخبار بالمستقبل ، في اتجاه تشخيص معين .

13- أنواع العلاج في الطب النفسي التقليدي

لاشك أن الطب النفسي التقليدي هو بنية من علاقات بين مكونات و عناصر تتكامل فيما بينها ، وإذا كنا قد أبرزنا عنصر التشخيص - سابقا - و أكدنا أن هذا التشخيص ينسب المرض العقلي لعملية فوق طبيعية تتمحور حول فعل الجن ، فإن عنصر العلاج لن يكون إلا عاملا داخل هذه البيئة ، أي مسلكا ضروريا مترتبا عن مسلك التشخيص ، إن هذا المسلك له مسارات عدة :

1- عبادة المغارات و منابع المياه*

يعتبر الباحث السوسيولوجي بول باسكون " أن المغارات و الينابيع هي منافذ الخروج و التجلي لأعماق الأرض و للجن القاطنين تحتها ، إن الكهوف تمثل فم القوى الجوفية و بطنها ، و الينابيع تسيل منها الدموع ، و داخل هذه الأعماق يسكن الجن الذين يهربون منها في ساعات أو ليالي معينة و يحرسون الكنوز المطمورة فيها ... إن المغارات تتكلم ، وهذا معروف ، والهواء الذي يسري في جنباتها يوصل إلى آذاننا تنهيدات و صرخات و أصوات صغيرة ، كما أن الينابيع المتقطعة تفور و تجأر ، والزوار يأتونها لسماع أجوبة عن أمور غيبية تتعلق بالإضطراب الذي يعاني منه كل واحد منهم ، مثلما هو الحال في مدينة دمنات (سيدي بو إيندر) وفي منطقة الأطلس الصغير ، قرب إيغرم تقوم النساء برجم مغارة مغلقة على خاطبٍ نكثَ عهده ، ثم ينصتن إلى صرخاته و يؤولن نبوءاته عن الغيب "(بول باسكون ، 1986 ، ص87) ، ويرى بول باسكون أن هذا التقليد يجد جذوره في الممارسة القديمة للإستخارة حيث كانت المغارات مكانا للخلو بالنفس و التطهر و النوم لتلقي نبوءات و أحلام يتم تفسيرها من طرف الشخص ذاته أو فقهاء جعلوا أنفسهم لهذا الغرض كما تعتبر المغارات الأماكن المفضلة لطرد الشر و العلاج من الإضطرابات النفسية و العضوية : " بما أن الأمراض يُنظر إليها باعتبارها ناجمة عن عمل الجن ، فأي شيء أكثر طبيعية من أن يجري البحث عن جن آخرين في أماكن إقامتهم بالذات قصد طرد الجن الأوائل ؟ هكذا فإن الأدواء [الأمراض] الرئيسية المعالجة هي أدواء العقل ، أو الأدواء التي تعتبر كذلك : الصرع و الفصام و الجنون بصفة عامة ، أي الأمراض التي نقول

عن المصابين بها إنهم " مسكونون " إلا أن الناس يزورون المغارات كذلك قصد [علاج] اضطرابات الخصوبة : العقم ، و الإجهاض المتكرر ، وعدم ولادة طفل ذكر "(نفس المرجع).

---

*هذا العنوان هو عبارة وردت في دراسة بول باسكون (الأساطير و المعتقدات في المغرب)

بالإضافة إلى المغارات ، تشكل الينابيع و المستنقعات و البحيرات مواقع يسكن فيها الجن ، ولذلك تستلزم احتياطا و حذرا أثناء الإقتراب منها احتراما لرغبة الجن في الصمت و التخفي ، كما أن المياه المكتشفة من طرف جن أو أولياء صالحين تحمل خصائص علاجية .

2- حمل التمائم

التميمة هي ما نطلق عليها " الحرز " أو " الحروز " أو " الحجاب " وهي وسيلة يقوم " الطلبة " أو " الفقهاء " بإنتاجها ، وهي عبارة عن كتابات فيها طلاسم و جداول تمزج صيغا دينية بحواشي باطنية بمقابل مادي بسيط ، وحسب بول باسكون " قليل من الناس بالمغرب من يعيش دون حماية التمائم، فحيثما توجهت وسط الشعب ترى صغار الأطفال و النساء الحوامل و المرضى و الأشخاص المشوهين أو المعوقين يعلقون بأعناقهم جرابات ضئيلة الحجم تتضمن بعض الطلاسم الواقية ، كما ترى أصحاب السيارات يعلقون سبحات أو علامات نذرية في المرآة الإرتدادية لداخل السيارة، وأصحاب الشاحنات يعنون بحماية عرباتهم ، من الأمام و الخلف ، عن طريق كتابة بعض الصيغ الدينية و رسم اليد التي يقال أنها يد فاطمة ، بل إن الحيوانات ذاتها (الامهار و الأبقار) تحمل تمائمها ، و حيثما يكون الخطر واقعيا وذا احتمالية عالية ، يربط المغاربة بالإحتياطات المادية و الضمان المالي وقاية دينية و حماية سحرية ، ذلك أنه إذا نجمت المصيبة عن ممارسات طائشة ، عن أخطاء في التقدير و عن طرق غير ملائمة ، جرى الإيحاء كذلك ، بأنها لم تنتج عن الصدفة ، بل عن فعل القوى الخفية ، العدوة و الشيطانية ، التي ينبغي التوسل إليها بطرق تحمل نفس الطابع ... أمام هذه التمائم لا يبقى لقوى الشر أي مفعول ، فهي تمتلئ رعبا و تتراجع عاجزة ". إن الذين يقومون بتحرير هذه التمائم و رسمها ، كما سبق ، هم " الطلبة " أو " الفقهاء " ، لذلك فإن هذا الإنتماء الديني يضع هؤلاء في منأى عن كل شبهة و ثنية .

3- زيارة الأضرحة و عبادة الأولياء

يلاحظ بول باسكون(1986) أن المغرب يوجد في مقدمة البلدان الإسلامية من حيث تبجيله لأكبر عدد من الأولياء ، فقليلة هي القرى أو المقابر التي لا يوجد بها ضريح أو أكثر يتم تبجيلهم و تمجيدهم وقد تحدث باسكون عن 105 ألف ضريح في المغرب .

لكن الملاحظ حسب فاطمة المرنيسي (1998)"أن الحضور النسائي في الأضرحة يشكل أغلبية ساحقة ، فهناك دائما نساء أكثر من الرجال ، في حين أن الرجال يضطرون غالبا إلى قطع زيارتهم فرارا من النظرات الفضولية المتقدمة للنساء التي تحاصرهم من كل الجهات " ، و تؤكد فاطمة المرنيسي أن زيارة النساء للأضرحة تشكل إطارا جماعيا مشتركا للإتصال مع مصدر مقدس للسلطة هو القبر المفترض للولي ، حيث يجمعهن قاسم مشترك هو الرغبة في إيجاد حل للألم و المعاناة والإحباط و بالتالي من أجل إعادة توازن المفقود في المحيط ، لذلك فـ " الضريح يشتغل كحقل أو مجال للعلاج : فهو يساعد على توجيه الطاقات الإنتقامية للنساء كما يساعد على توجيه استيائهن (أو غضبهن) و يمكنهن من الإنغمار في جو نسائي خالص يخفف عنهن ، و يدعمهن و ينصحهن ، ولكن الضريح ليس هذا فقط ، فهو كفضاء يعكس الإتجاهات الديناميكية الثرية و المعقدة للمجتمع المغربي ، فمثلا كل فئة عمرية تستعمله حسب حاجياته " ، لذلك ، تضيف الباحثة : " إن النساء في مجتمع مسلم ، أبوي ، يبحثن ، من خلال الأضرحة عن تقارب مع عالم أعلى و أوسع و أقل ضغطا من العالم الضيق المحدد من طرف الدين الرسمي ، إنهن يتوجهن للمطالبة ، من خلال الولي ، بحصة أكبر من السلطة و النفوذ ، و على الخصوص فيما يتم إسناده إليهن كوظائف أساسية : الإنجاب و الجنس ... وبالنسبة للمرأة ، يشكل العقم أو فقدان الخطوة لدى قريب ذكر يضمن لها عيشها ، قدرا مأساويا ، ولذلك فإنها تتوجه لرؤية الولي من أجل التعبير عن قلقها ، ومخاوفها ، و الحصول على المساعدة ، و إيجاد الحلول و استعادة حب زوجها ، و الحصول على أطفال ... وبهذا المعنى ، فإن تعاون النساء مع الأولياء هو عملية سلطة في مكان مقدس ، يفلت من السلطة البشرية الممأسسة و ترتيباتها " .

وعلى العموم يحتل الأولياء و الأضرحة موقعا عميقا في عقلية و سلوك الجماهير " حيث يمثلون تجسيدا حيا " للمعجزة " المنتظرة التي ستظهرها القوى الغيبية على أيديهم و التي تأمل - الجماهير - أن تتكرر - أي المعجزات - لتحل مشاكلهم ، والولي حسب موقعه هذا يشكل حلقة تربط الإيمان الديني بالأساطير الموروثة بالتطلعات الحياتية، ولذا كان لكل مدينة أو قرية ولي هو واسطتها إلى الله..." .

ومن المعروف في هذا الإطار أن " الفقيه " أو " الساحر " هو الذي يوجه الشخص المعني بالأمر إلى زيارة الولي المناسب ، وهذا التوجيه غالبا ما يخضع لنوعية المرض أو الإضطراب و أيضا لطبيعة " تخصص الولي، فهناك أولياء متخصصون في العلاج من مرض نفسي أو عقلي أو في محاربة العقم ، أو في البحث عن الزوج أو في محاربة الجن ...

هكذا نرى - يقول بول باسكون - كيف أن توسط الأولياء يمكن من تشكل الأفكار الأخلاقية وإدامتها و غالبا ما يساءل الولي من أجل تدعيم ضوابط الحياة الإجتماعية ، ولذلك فإن رباط الولي رهان في أيدي القوى القائمة ...إلا أن الأولياء هم من رجال الله أيضا ، يقال إنهم مقربون إليه (أولياؤه) ، و إذا تفحصنا الأمر وجدنا أنهم لا ينظر إليهم باعتبارهم هم من يقوم بالفعل و التأثير ، وإنما يعتبرون مجرد و

سطاء لدى الله... كذلك فإن الأضرحة الكبرى هي أماكن للتقوى ، ولتعميق الإيمان ، والدين و قراءة القرآن "(ص97) . هكذا يعتقد الإنسان أو عامة الناس أنه لايمكن من الناحية النفسية اجتياز " الهوة الضخمة " بين الله و الإنسان بدون وسطاء ، ويترتب عن ذلك سلوكيات منها :

* الإيمان بالأولياء وما يودع فيهم من أسرار و بالتالي قدراتهم الخارقة .
* الإيمان بالكرامات التي تنسب إليهم .
* الأدعية التي ألفوها لقضاء الحاجات .
* تعميق فكرة الإستسلام و الإذعان للواقع و الزهد فيه .
* ممارسة العديد من الطقوس الجماعية التي تنسي الإنسان واقعه و تفصله عنه .

انطلاقا من هذه النظرة يتم اللجوء إلى الولي للتبرك أو طلب " التشفع " و "المعونة " ، و الزيارة غالبا تبدأ بقراءة الفاتحة و تلمس الحاجز الحديدي المحيط بالضريح ، ثم تقديم الطلب الذي يرتبط بقضاء حاجة معينة : إيذاء الغير ، الشفاء من مرض ، التخلص من العقم ، الحصول على ولد ، الحصول على زوج أو استرجاع زوج ، لذلك يعتقد أن هناك تخصصا في " قدرات الأولياء" .

و - تضيف فاطمة المرنيسي - مهما كانت درجة بساطة أو تكلف المكان ، فإن الأمر الأساسي الذي ينبغي تسجيله هو انه مكان مقدس :

هناك حضور لطاقة طبيعية ، هناك قبر لولي (أو سيد) ... و أن يكون هذا الولي - تاريخيا - حقيقة أو وهما على مستوى التحليل ، فإن الجماهير قررت أن تعتبر هذا المكان مقدسا ، و اختارت أن تضع آمالها في هذا المكان و ليس في غيره ، فالجماهير المهمشة ، المبعدة من أماكن السلطة ، تخلق أماكن سلطتها ، بعيدا عن الزمن ، وعن السلطة التقليدية ... لذلك فإن المرأة ، في علاقتها بالأولياء ، تقرر و الولي ينفذ ، الأولياء هم كذلك تجسيد لرفض الإستسلام لعجرفة الخبراء (مستشفى - محكمة إلخ...) ورفض لقبول أن يتم التعامل معها ككائن دوني لأنها غير متعلمة ..."

4- إستعمال المواد الطبيعية

المقصود بهذه المواد : الأعشاب و النباتات و الأبخرة و بقايا الحيوانات ، وتكون رهن إشارة مستعمليها لدى " العطار " أو " العشاب " ، كما أنها لا تستعمل فقط في علاج الأمراض العضوية ، بل يعتقد في قدرتها على علاج أو الإصابة بأمراض أو اضطرابات تمس سلوك الشخص ، ويمكن تصنيفها كما يلي :

أ. الأعشاب الطبية : كحب الرشاد - حبة حلاوة - الخروع - خزامة - مريوة ...إلخ .
ب. المواد المعدنية :الشبة - الطين - الجير - الكحل - الزواق - الكبريت - الغاسول ...
جـ. المواد الحيوانية : العنبر - البومة- الغراب - الضفدعة (جْران)- الهدهد - القنفد ...

و غالبا ما يتم خلط مجموعة من تلك المواد حسب و صفات " الساحر " أو " العشاب " لإحداث تأثير ما في الشخص الآخر ، و تعدد استعمالات هذه المواد في مجالات عدة .

ومن الملاحظ أن الإهتمام بهذا المجال الطبي / السحري يزداد و يتسع في أوساط النساء أكثر من الأوساط الأخرى ، ولا شك أن هذا الإرتباط له علاقة بالوضعية الإجتماعية و الإقتصادية للمرأة كما طرحت ذلك د .فاطمة المرنيسي في مكان آخر من هذا العرض .

5- الصرع/ استخراج الجن

إن هذه الوسيلة في العلاج مرتبطة أصلا بصيغة التشخيص ، فما دام ينظر إلى المريض باعتباره "مسكونا " أو " مملوكا " من خلال " جن " ما ، فذلك معناه أن علاجه لن يكون إلا بصرع وإخراج هذا " الكائن الغيبي ".

إنطلاقا من هذه التمثلات ، و لأسباب ترتبط بالقهر و الإستغلال ، ساد الإعتقاد في وجود وسائل لإبقاء الجن بعيدا أو لإخراجه من الإنسان " ففي عرف الكثيرين أن من الوسائل لإبقائهم بعيدا هو ذكر إسم الله في كل مجال من مجالات الحياة ، او تمتمة كلمات من القرآن ، وكذلك عدم ذكر الجن بالإسم وتوصلوا إلى أن صهيل الخيل يخيف الجن ، وبما أنهم [الجن] يحبون الظلام فيجب إشعال الشموع للحيلولة دون مجيئهم ، وهناك بعض البخور و الروائح ... يمكن استعمالها لإخراجهم من جسم من يزورونه".

6- طقوس " الجذبة"

هي طقوس تمارسها بعض الطوائف و الجماعات أثناء المواسم و الحفلات ، يتحرر فيها الجسد من خلال أشكال من الحركة و الرقص يتمكن من خلالها الشخص من إفراغ التوترات و الطاقات المكبوتة ، ومن أهم تلك الجماعات و الطوائف ، نذكر ما يلي :

أ- كناوة :

يعتبر الطقس الكناوي ظاهرة شعبية تتأسس على مبادئ معينة و لها معجمها و مرتكزاتها وطقوسها . يؤسس هذا الطقس على امتدادات في التاريخ ، إذ يرى إميل دير منغهايم(1954) مؤلف كتاب (عبادة الاولياء في الإسلام المغاربي) أن ظاهرة كناوة هي تخليد لذكرى الولي بلال مؤذن الرسول (ص) و الذي أحيطت به العديد من الحكايات جعلت منه ولي الزوايا السوداء ، وولي الكناويين بالتحديد ، حيث يروى أنه أشفى السيدة فاطمة بنت رسول الله من مرضها ، وفي رواية أخرى أنه أعادها إلى بيت زوجها علي بن أبي طالب بعد خصام بينهما ، وقد حدث ذلك بلجوء بلال إلى العزف و الرقص إلى أن تماثلت للشفاء أو عادت إلى بيت الزوجية .

ب- عيساوة:

يعود أصل الطائفة العيساوية إلى الولي سيدي امحمد بن عيسى المعروف بـ" الهادي بن عيسى " .

جـ- حمادشة : يعود أصل الطائفة إلى الولي "سيدي علي بن حمدوش" .

14- علاقة العلاج النفسي التقليدي بالعلاج النفسي الحديث

يمكن تحديد العلاقة بين العلاج النفسي التقليدي و الحديث في ثلاثة محاور تمثل أوجه التشابه والاختلاف بين النموذجين . و إذا أردنا تحديد هذه العلاقة على شكل تساؤلات ، فهي كالتالي :

1/ هل تظهر العلاقة بين النموذجين العلاجيين على مستوى طبيعة تفسيراتهما للإضطراب النفسي ، أي التأويل السببي الذي يقترحه كل نموذج بالنسبة للإضطرابات النفسية ؟

2/ هل تكمن هذه العلاقة على مستوى الطرق و الوسائل المستعملة من طرف كل نموذج للحصول على الشفاء المنشود ؟

3/ هل تبرز هذه العلاقة على مستوى الغرض أو النتيجة المرجوة من طرف كل نموذج ،أي على مستوى التصور العام لمعنى العلاج النفسي و ما يهدف إليه من حالات سيكولوجية ملموسة بغض النظر عن التفسيرات و الطرق و الوسائل المستعملة لأجل ذلك ؟

تتمثل إذن هذه التساؤلات في ثلاثة محاور أساسية ، و هي كالآتي :

1- المحور الأول :

بالنسبة للمحور الأول فإن العلاقة بين النموذجين العلاجيين فيما يتعلق بتفسيراتهما لأسباب الإضطراب النفسي هي علاقة غير متينة . إن ما يقترحه النموذج العلاجي التقليدي فيما يخص أسباب الإضطرابات و الأمراض النفسية يختلف إختلافا كليا عما يقدمه النموذج العلاجي الحديث . فالأول أي العلاج التقليدي يعتمد في تفسيراته و تأويلاته على التصورات و الإعتقادات سواء السحرية أو الميتافيزيقية أو الدينية . و يرجع عادة المرض إلى ما يسميه "العين الشريرة" أو "اللعنة و العقوبة الإلهية" أو "دخول الجن في شخصية المريض" أو "مفارقة الروح للجسم" أو إلى "أثر السحر" . يبدو واضحا أن كل هذه التفسيرات هي نابعة من معتقد سحري أو ديني أو ميتافيزيقي . فالفكر العلاجي التقليدي مرتبط ارتباطا وثيقا بهذه التفسيرات و الأسباب التي لا تنطلق من الملاحظة المنهجية للأحداث، لذلك يبدو أن تحاليل المعالجين التقليدين هي تحاليل سطحية و تتميز بالبساطة و تخلو من العناصر و المكونات الأساسية التي تتمتع بها أي نظرية ، و لذلك فإن "إسناد الأسباب هي عملية نادرا ما تكون مرفوقة بتحليل دقيق للأمور ، و قضية تطور السوابق المرضية تكون غالبا وجيزة جدا" .

بالإضافة إلى الملاحظة الأولى المتعلقة بمصدر و طبيعة تفسيرات العلاج النفسي التقليدي للإضطرابات النفسية ، نجد العلاج النفسي الحديث و الذي يعتمد على التحليل العلمي للظواهر النفسية ففي تفسيراته للإضطرابات النفسية يقدم لنا أفكارا كثيفة و معقدة إذا ما قارناها بتفسيرات العلاج التقليدي . إنها أفكار تنطلق من الملاحظة العلمية و الربط بين الأسباب و النتائج "إنه يطبق تقنيات علمية في شكل غير ذاتي ..."(محفوظ بوسبسي ، المرجع السابق ، ص 17) .

إذا تأملنا في هذا المحور الأول لإشكالية العلاقة بين العلاج النفسي التقليدي و العلاج الحديث يظهر بوضوح أن النموذجين يختلفان اختلافا كليا بالنسبة لتفسيراتهما لأسباب الإضطرابات النفسية ، و أساس هذا الإختلاف يرجع إلى القاعدة الإبستيمولوجية التي ينطلق كل منهما . فبينما يعتمد العلاج التقليدي على فكر تفسيري أساسه المعتقدات السحرية و الدينية و الميتافيزيقية ، نرى العلاج الحديث يرتكز على فكر تفسيري منبعه الإكتشافات العلمية ، المنهج العلمي و النظرية العلمية .

المحور الثاني :

أما بالنسبة لإشكالية العلاقة بين العلاجين و المتمثلة في الطرق و الوسائل المستعملة من طرف كل منهما للحصول على العلاج ، فيمكن القول أن النمودجين يختلفان في بعض الطرق و يتفقان في البعض الآخر .

أما أوجه الإتفاق فيبدو أنها تظهر على مستوى الأعشاب النباتية الخاصة ، و على مستوى الطرق العلاجية المبنية على الإيحاء ، طرق التنويم المغناطيسي ، و السيكودراما .

إن قوة الإيحاء لها أهمية كبرى في العملية العلاجية ، "فالطالب" مثلا قدرة فائقة في جعل المريض النفسي يثق به و بقدرته على العلاج . انطلاقا من هذه الحقيقة تصبح إرادة المعالج القوية مؤثرة وفعالة في نفسية المريض ، و ذلك مهما كانت الوسائل النباتية أو الكتابية المستعملة من طرفه ، إن "العامل الفعال في العلاج لا يكمن في مكوناته أو وسائله ، لكن يقدم عن طريق الفعل الإرادي المحضر ، فالتحضير الصيدلي الملموس يختفي ، و لايبقى إلا انبثاق القوة العلاجية"(قاموس الحضارات الإفريقية ص328) . هنا يظهر التشابه الكبير بين العلاج النفسي التقليدي و العلاج النفسي الحديث ، و يكمن هذا التشابه في استعداد المريض و الثقة التي يضعها في المعالج ، سواء التقليدي أو الحديث من جهة ، و الشخصية المؤثرة لهذا المعالج من جهة أخرى. و حسب مصطفى غالب(مرجع سابق) فإن الإيحاء كتقنية في العلاج النفسي معترف به حتى لدى علماء النفس ، ذلك لأن له "تأثير طبيعي في النفس ، و خاصة إذا كان المُوحي قوي الشخصية ، نافذ الإرادة ، مسموع الكلمة ، و كانت علاقته بالمريض قوية و وثيقة"(ص138) .

أما الإختلاف القائم بين الطرق المستعملة بين النموذجين العلاجيين ، فهو واضح إذا ما لاحظنا أن الطرق العلاجية الحديثة لها خصوصياتها الظاهرة و المغايرة تماما للطرق التقليدية ، فهي تنطلق من بحوث علمية يكون أساسها التنظيم المنهجي للظواهر و الأحداث . فالتحليل النفسي مثلا هو طريقة علاجية منبثقة مباشرة من نظرية التحليل النفسي ذاته و التي تحتوي على نظرة و تصور خاص للإنسان و نموه عبر عدة مراحل تكون مبنية على ديناميكية ما يسمى "باليبيدو" . بينما نجد العلاج النفسي التقليدي عبر طقوسه العلاجية و إقراراته الدينية يعتمد على قوى خفية يظن أنها تتحكم في قضية العلاج تحكما مطلقا .

- المحور الثالث :

يمكن القول أن كلا من العلاجين رغم اختلافهما في التفسيرات التي يقدمها كل منهما عن طبيعة الإضطراب النفسي و سببه ، ثم اختلافهما في معظم الطرق و الوسائل المستعملة من طرف كل واحد منهما من أجل الوصول إلى العلاج . إلا أننا نرى أنهما يتفقان اتفاقا كليا في الغرض أو النتيجة النهائية التي يريدان تحقيقها ، أي النتيجة المتمثلة في تحقيق المعالجة النفسية الفعلية التي تظهر على الفرد الذي كان مريضا . إن الخصائص الملموسة و النتيجة النهائية لهذه المعالجة ، سواء التقليدية أو الحديثة هي التخفيف من حدة الأعراض المرضية و زوال الأعراض المسببة في اضطراب الشخصية التي كان يعانيها الفرد قبل إتباعه العلاج ، و لهذا كانت "كل طرق العلاج النفسي (دعامة معنوية ، إيحاء ، إعادة تربية ، تحليل نفسي ... إلخ) و التي يكون أساسها الإتصال القائم بين المعالج و المريض تهدف إلى نفس الأغراض . تتمثل هذه في انشراح الشخصية و الإندماج الإجتماعي الجيد للفرد"(نوبار سيلامي ، ص985) .

إن الهدف النهائي لصنفي العلاج التقليدي و الحديث يبقى هدفا واحدا رغم تنوع الوسائل و السبل من أجل تحقيقه . هدف يتمثل في الغاية العامة التي هما موجودان من أجلها .

من خلال هذا المبحث المتعلق بعلاقة العلاج النفسي التقليدي بالعلاج النفسي الحديث ، يبدو أن نقاط التشابه بينهما تظهر فيما يلي :

- الأعشاب النباتية المستعملة

- الطرق العلاجية المبنية على الإيحاء ، طرق التنويم المغناطيسي و السيكودراما . تعبر هذه النقطة الثانية عن عوامل استعداد المريض للمشاركة و اتباع الطريقة ، و الثقة التي يوليها للمعالج ، و عن القدرة الإرادية المؤثرة لهذا الأخير (أي قوة الشخصية) .

- الهدف المنشود "أي الشفاء" و تحقيق التوازن النفسي .

أما نقاط الإختلاف بين العلاجين ، فتتلخص فيمايلي :

- مفهوم و تفسير الإضطرابات النفسية : يعتمد العلاج التقليدي على فكر تفسيري أساسه المفاهيم السحرية و الميتافيزيقية ، أما العلاج الحديث فيعتمد على فكر تفسيري منبعه المنهج العلمي و النظرة العلمية .

- الطرق العلاجية : تستنتج الطرق العلاجية الحديثة من نظريات علمية ، أما الطرق التقليدية فمن المعرفة العفوية و الحدسية .

15- إهتمام الدوائر الصحية العالمية بالطب الشعبي و المطببين الشعبيين

أخذت الدوائر الصحية العالمية تولي موضوع الطب الشعبي و الفئات المختلفة من المطببين الشعبيين مزيدا من العناية و الإهتمام في الوقت الحاضر . فقد تجمعت في السنوات الأخيرة مجموعة من

الشواهد و الأدلة ، تؤكد أن القائمين على التخطيط و رسم السياسة في مجال الرعاية الصحية الدولية ، قد أخذوا يعززوا من وجهة النظر القائلة بأنه إذا ما أريد النهوض بالمستوى الصحي للسكان و تحسين الخدمات الصحية التي تقدم إليهم ، فإنه يجب التغلب على العوائق الإجتماعية ، و الإقتصادية و الثقافية ، و السياسية التي تعترض سبيل الجهود التي تبذل في هذا المجال . و لقد تبلورت هذه الوجهة من النظر بفضل تضافر جهود كثير من علماء الأنثروبولوجيا ، و علم الإجتماع، و علم السياسة ، بالتعاون مع منظمة الصحة العالمية ، و كثير من وزارات الصحة في بلدان العالم الثالث (حسن الخولي ، مصدر سابق ، ص 166) .

و من بين ما أسفرت عنه هذه الجهود ، إبراز أهمية العوامل الثقافية بالدرجة الأولى ، فيما يتعلق بعلاج الأمراض و الوقاية منها ، و الدور المؤثر الذي يلعبه الطب الشعبي و المعالجون الشعبيون في هذا المجال . مما جعل المخططين و صناع القرار في منظمة الصحة العالمية ينظرون بعين الإعتبار إلى عدد من النقاط الهامة ، منها(المرجع السابق ، ص 166-167) :

- العلاقة بين الطب الشعبي و الطب الرسمي .
- ترشيد العلاج المنزلي الذي يمارس داخل الأسرة و تدعيمه .
- مدى كفاءة العلاج الشعبي بوجه عام ، و فعاليته بالنسبة لأمراض معينة .
- مدى كفاءة المعالجين الشعبيين المحترفين ، و إمكانية تكاملهم مع الأنساق الطبية الرسمية .

الفصل الرابع

الدوافع المؤدية إلى زيارة الأولياء

1- الدوافع النفسية

2- الدوافع السياسية

3- الدوافع الإجتماعية الثقافية

1- الدوافع النفسية

أ- الحاجة إلى الوسيط أو الشفيع

يذكر محمد العبد الله(مجلة النهار،1981) في تحقيق له حول المزارات في لبنان أن المزار يلعب دور الوسيط بين المؤمن العادي و الله "فبينما يتخذ الدين مستوى نخبويا نظريا في النصوص والتفاسير لا يقوى على ارتقائه العامة ، يؤمن المزار علاقة مجسدة في البناء ، و في شخص الولي نفسه و في الأحلام و في الرؤى فيشكل بديلا شعبيا للنص الديني و نوعا من الإجتهاد في هذا النص ، ووجه الإجتهاد أن النص الديني لا يحتوي مثل هذا الإمكان لتدخل الغيب تدخلا مباشرا و يوميا في حياة الإنسان ، فهناك ثواب و عقاب في نهاية هذه الحياة وهناك واجبات على المؤمن أن يقوم بها محددة وواضحة"(ص50) .

و في الدراسة التي قام بها نور الدين طوالبي(مصدر سابق)حول الموضوع في قرية "كارزاز" في جنوب الجزائر ، و كذلك في قرية أخرى هي قرية "بني حمدون" وجد أن سكان هاتين القريتين يحركهم دافع إخلاصهم للأولياء من خلال التماس الوسيط فأغلبية المستجوبين أكدوا على أن زيارتهم للولي لا يمكن التخلي عنها و أن الولي في نظرهم هو "الممثل الشرعي لله و بدونه ما كان للإسلام أن ينتشر على الأرض و لما كان عزيزا جدا في قلوب المؤمنين" .

و يبدوا أن الأوساط الشعبية تلجأ إلى الولي و تجعله كوسيط بينها و بين الله عندما تصبح ظروف الحياة قاسية ، فتتوجه هذه الأوساط إلى الولي و تتضرع إليه أن يحقق أمانيها و دعواتها . و هذا ما يؤكده نور الدين طوالبي حين يقول "و بينما لا يعد الله إلا بجنة بعيدة ، أي بنوع من دفعة مؤجلة تتناول التعويض عن الأكثر تقوى على الأرض ، تتحدد أعمال الخير عند الولي في القريب المباشر ، و من هنا تكون دوافع السكان المنطقية في التماس وسيط ، من خلال الطقس"(ص137-138) .

ب- الشفاء من الأمراض

إن الإعتقاد السائد لدى الأوساط الشعبية المغاربية قديما و حديثا ، يكمن في الإيمان بالسلطة اللامحدودة للأولياء المدفونين في بلدانها ، و قدرتهم الخارقة على شفاء المرضى . و بالتالي فليس من العجب أن تلجأ هذه الأوساط الشعبية إلى الأولياء بحثا عن التخفيف من الأمراض التي قد تصيبها أو تعانيها ، متقدمين إليهم بصلواتهم و أعطياتهم ووعودهم و نذورهم مقابل تنفيذ طلباتهم ، و يشترط الزائر بتقديم نذوره على الولي شروطا كما يلي : "إذا عملت لي كذا و كذا ياولي الله فسأعمل لك كذا وكذا .." ، و ما هذا إلا تعبير عن الشعور بالشكر العميق و الإعتراف بالخدمة التي سيسدلها الولي للمريض و عائلته ، و هو ما عبر عنه "جيرارد فان دو لوا"(علي عوتة،1993،ص153) :

« Gérard van der leeuw « je donne pour que tu donnes »

و يبدوا أن هذا التعاقد بين الزائر و الولي المتضمن لهذه الشروط له بعد سيكولوجي ، حيث يخفف من القلق و يكتسب صاحبه نوع من الطمأنينة و التوازن الداخلي ، و بالتالي تبرز وظيفة المقدس

العلاجية ، و هذا ما يؤكده ن. طوالبي على أن "المقدس وقائي لأنه مع الوقت ، يحقق شروط أي وعي داخلي ، أي نوع من الترويض الذي يسمح للأنا بالنظر إلى المستقبل نظرة تفاؤلية ... كذلك يكون المقدس علاجيا لأن مساهمته في علاج بعض الأمراض استثنائية . تلك هي على وجه الخصوص ، حالات الآفات العقلية التي يصرح أغلب الأشخاص ، أنها ناتجة عن مرض يعجز عنه البحث العلمي .

ويكون المقدس تطهيريا ، بمعنى أنه 'يطلق' و يزيل ، كلية التوترات الداخلية . و هذه الأخيرة ليست تماما مرضية المصدر ، إنها بالأحرى ناتجة عن هذا النمط من القلق الشائع ، الذي يصعب التعبير عنه ، و الذي نعرفه من مصادفات المعاش اليومي"(ص42-43-44) .

هذا و تقسم الأوساط الشعبية المغاربية الأمراض إلى صنفين(أبو بكر عبد السلام،المجلة الإفريقية،1907) ، أمراض طبيعية و أمراض عقلية :

- الأمراض الطبيعية : و هي التي تحدث لأسباب بسيطة ، و يمكن معرفتها بسهولة مثل الحمى ، وصداع الرأس ، و أمراض العيون و المعدة و العقم .

- الأمراض العقلية : و هي التي لا يمكن إدراكها ، و هي حالات ناتجة عن مرض يعجز الطب الحديث عن فهمه ، مثل الجن الذي يسكن الإنسان (ص254) .

و حتى نعطي فكرة واضحة عن الوسائل المستخدمة في معالجة الأمراض الطبيعية ، يبدو أنه من المفيد أن نعطي بعض الأمثلة في معالجة الأمراض على ذلك .

*أمراض العيون : يوجد بنواحي تلمسان على بعد 200م من شلالات الوريط قبة لمرابط يحمل إسم "سيدي محمد بن يعقوب" و بجانب ضريحه يوجد شجرة زيتون برية . و يعرف هذا الولي بقدرته على شفاء أمراض العيون ، و الأشخاص المصابين بهذا المرض عليهم بزيارة و الأكل من هذه الشجرة ، و بعد ذلك يذهب المرض عن الشخص المصاب .

** أمراض صداع الرأس : إن الشخص المصاب بهذا المرض عليه بزيارة الولي "سيدي بوراس" المعروف بنواحي تلمسان ، حيث عُرف بقدرته على هذا المرض . و يقال أن الزائر المريض بصداع الرأس عليه بشراء كبش و بعد ذلك يحرقه في النار ثم يأكله ، و بعد ذلك يضع عظام رأس الكبش المتبقية في قبة هذا الولي حتى يشفى ، و يشترط على الإنسان المريض أن يمنع الأشخاص الذين يأتون معه دخول قبة هذا الولي .

*أمراض الحمى : إن الشخص المصاب بهذا المرض عليه بزيارة الولي "سيدي القيسي" الذي يوجد ضريحه بطريق سيدي بومدين ثلاثة أيام متتالية ، و بعد كل زيارة على المريض أن يحمل بعض أوراق الشجر التي تتساقط على ضريح هذا الولي ، ثم يشعلها في غرفة نومه و يستنشق دخانها ، فيذهب عنه المرض .

*العقم : إن النساء المصابات بالعقم و الذين يريدون الإخصاب ، فما عليهم إلا زيارة "سيدي الداودي" حيث يوجد ضريحه بالقرب من حي أغادير بتلمسان و ذلك لمدة سبعة أسابيع متتالية تكون بيوم الأربعاء . و بعد ذلك تصبح المرأة المصابة بالعقم قادرة على الولادة .

أما فيما يخص الأمراض العقلية التي تصيب الإنسان و المتمثلة في "الجنون"** فإن تلمسان تشتهر بعدد الأولياء الذين يعرفون بقدرتهم على التحكم في "الجان" التي تسكن جسم الإنسان ، و من بين هؤلاء الأولياء هناك "سيدي يعقوب ، و سيدي علي بن مقيم ، و سيدي كانون". هذا و قبل أن يتجه الزائر المريض إلى هؤلاء الأولياء عليه أولا باستشارة "الطالب" الذي بإمكانه معرفة مصدر المرض ونزع الجن الذي يسكنه أبيضا أو أسودا ، و بعد ذلك ينصحه بزيارة أحد الأولياء و تقديم الأضحية إليهم . و قد أخذنا بعض الأمثلة من ولاية تلمسان لاشتهارها بالأولياء ، كما يوجد هناك بعض الأولياء المختصين و العامين أيضا في كامل أرجاء الجزائر.

هذه الأمثلة التي تعد بالمئات كلها تؤكد بشكل قاطع اعتقادات الأوساط الشعبية في الجزائر خاصة و المغرب العربي عامة في قدرة الأولياء على إبعاد المرض و التحكم فيه .

و يبدو أن الإعتقاد له ما يبرره في الأوساط الشعبية ، حيث أن أمام عجز الطبيب النفسي مثلا في شفاء المريض من مرض "الجنون" ، في هذه الحالة يلجأ هذا الأخير رفقة عائلته إلى متخصص في هكذا نوع من الأمراض ، و هو الولي على اختلاف تخصصه و الذي يتعدى برهانه (قدرته) كل براهين الطب الحديث . و في الدراسة التي قام بها نور الدين طوالبي وجد أن هناك 42.4 من الأشخاص يرون أن الطبيب النفسي بالمقارنة مع 'الطالب' هو بدعة حديثة و أنه مشعوذ تبقى عادة مبادراته في الأمراض العقلية دون نتيجة ... و أكدوا على كفاءة الطالب العلاجية في كونه حائزا على نوع من العلم الواسع المرفوق ببركة إلهية بدونها تبقى معرفة مصدر المرض مستحيلة"(ص43) .

**و يسمى أيضا الهبل و هو عبارة عن دلالات إما على لعنة (سخط) إلهية أو على سوء الحظ حسب المعتقد الشعبي .

ج- تحقيق الآمال و الرغبات

عادة ما تلجأ الأوساط الشعبية إلى الأولياء لتحقيق الآمال و الطلبات أو تخفيف الآلام و المظالم . فحالات القهر و الظلم التي يتعرض لها الفقراء و لايجدون في مؤسساته و جماعته و أفراده من يرفع عنهم ذلك هي التي تدفعهم للجوء إلى مثل هذه الحلول .

إنهم يلجأون طلبا للعون و المساعدة ، و من أجل تقديم شكاوى محددة تتطلب الإنصاف العادل ورفع الظلم أو حتى الإنتقام . و من هنا تكون دوافع لجوء الأوساط الشعبية إلى الأولياء لحل مشاكلهم والبحث عن الراحة النفسية ، و لا يكون ذلك إلا من خلال إحياء الطقس أي إستحضار الماضي والحفاظ على القيم المرتبطة به .

و بالتالي يبدو أن زيارة الأولياء و ممارسة الطقوس هي عملية توحي بالإطمئنان لدى هذه الأوساط ،وحسب نور الدين طوالبي(1988)" فالبؤس و الفقر و الحرمان بجميع أشكاله ليس سوى أحد الأسباب التي تدفع هذه الأوساط للبحث عن أمل سحري يخلصها من معاناتها اليومية ، فالبحث عن السعادة و الإطمئنان و النجاح المهني هي أسباب مؤدية إلى خلق الحاجة إلى المقدس"(ص288) .

د- البحث عن الهدوء و الإطمئنان

من جملة الوسائل التي لاذ إليها الإنسان الجزائري على العموم بحثا عن الهدوء و الراحة النفسية زيارة أضرحة الأولياء و التبرك بهم . ذلك أن الحاجة إلى الهدوء و الطمأنينة تُعد من أقوى حاجات الإنسان فأمام تعقد مشاكل الحياة الإجتماعية فإن الأوساط الشعبية اتخذت أضرحة الأولياء كفضاء للترويح عن النفس و بحثا عن حلول لمشاكلهم المستعصية ، و يذكر حليم بركات(1986) في دراسة أجراها حول مسألة الإعتقاد بالأولياء في المجتمع العربي مايلي :"فليس من العجب أن تلجأ الطبقات المحرومة إلى الأولياء بحثا عن حلول لمشاكلها اليومية الإقتصادية و النفسية"(ص261) ، و قد أكد على ذلك "ر. باستيد" حين قال "يلتمس الناس مساعدة هؤلاء الأولياء ، و إنهم لا يقسمون غالبا إلا بهم و لسوف يؤدي هذا الإيمان بمقدراتهم ، بسلطتهم إلى استخدامهم كوسطاء حينما يتوجه الناس نحو الله كما لو أن احتمالات إستجابة الرغبة الملتمسة من الله باسم الأولياء هي أكبر منها باسم الشخص الذي يلتمسها"(نور الدين طوالبي ، مصدر سابق ، ص143) .

هذا و يتناقل الناس عشرات القصص عن دور الأولياء في تحقيق آمالهم و طلباتهم منها "من اضاع جمله فنادى على الولي و نذر له نذرا فوجده حالا ، و من ظلمه ظالم فنادى الولي فانتقم له من ظالمه ، و من ضل طريقه فاستنجد بأحد الأولياء فحضر الولي في صورة رجل عادي و دلّه على الطريق ثم اختفى"(حليم بركات ، مصدر سابق ، ص260) .

وحسب التجاني القماطي (1994) "فإن اللجوء إلى الأولياء لتحقيق الأماني و الطلبات ماهي إلا وظيفة تفريغية تمارسها هذه الطبقات أمام واقع يتسم بالتعقيد ، فتطلب الحلول من هؤلاء الأولياء عن طريق الأدعية ، فالولي مقبول عند الله و أن الله يغضب لغضبه و لا يرد له طلبا" (ص78).

هـ - الولع باللامعقول و الخارق

لعله من الدوافع الأساسية التي تحدوا بالناس إلى زيارة الضريح هو اعتقادهم الراسخ بالقوة الخفية التي تستتر وراء الضريح ، و تؤدي إلى خرق نظام الكون القائم على مبدأ السببية . فيكفي أن تجالس

مروجي القصص الخاصة بالأولياء و مرتادي الضريح و خاصة العنصر النسوي لتعلم ذروة ولعهم بالأحداث و القصص الخارقة التي لا يمكن فهمها أو تعليلها ، أما القصص العادية التي لا تحرك فيهم ساكنا و لاتثير مخيالهم فتمر مرور الكرام.

و هذه النزعة اللاعقلية (المشبعة بالخرافة) التي تعنى بكل ما هو خارق و غريب و لا معقول نجدها متجذرة في طبع الإنسان لأنها تشبع طموحه في تحقيق ما يجاوز طبيعته البشرية و تجسيد أحلامه الخرافية .

و في هذا المضمار يمكن أن نتساءل عن الأسباب الحقيقية التي تجعل الناس تُحلق في عالم اللامعقول . هل تريد من وراء ذلك تغيير واقعها المأساوي و قدرها المزري على صعيد التخيل كما يقع للإنسان المحروم على صعيد حلم اليقظة فيحقق ما عجز عن تحقيقه في الواقع ؟ قد يكون ذلك صحيحا إلى حد كبير في مجتمع بعيد عن التطور العلمي و الفكر العقلاني ، أم مرد ذلك إلى"أن الذات البشرية كما هي في تجربة الوجود ، في حاجة للعقلاني و في حاجة للأسطوري ، و كما هي في حاجة للعرفاني ، في حاجة للبياني . إن اللغة الأسطورية و المنطق الأسطوري يأتيان لإشباع ضرب من أصناف الجوع في الذات البشرية التي لا يطفئ ظمأها العقلاني أو البرهاني لوحدهما" أم مرجع ذلك إلى القلق من المستقبل ، من المجهول ، و الخوف من ظواهر الطبيعة ، فالإنسان في غمار حيرته وضياعه يهمل المنطق و القوانين العلمية ليبحث عن أسباب ميتافيزيقية غير منظورة و يراهن على السحر و اللامعقول"(نور الدين طوالبي ، مرجع سابق ، ص75) .

و يمكن تفسير هذه النزعة الإعتقادية بحاجة الإنسان إلى خلق ذلك التوازن بين ذاته و العالم ، ومن هنا كانت "الحاجة إلى البحث عن تركيب يُقيم الإنسجام بين الأنا الشخصية و بين العالم الخارجي بل يقيم الإنسجام بصورة أدّق ، بين هذه الأنا و بين القدرة التي يعزى إليها توجيه الأشياء جميعا ، بل توجيه المصير الإنساني الخاص"(جيب و عادل العوا ، مصدر سابق ، ص70) .

2- الدوافع السياسية

أ- تشجيع السلطة

تمكنت السلطة في بعض الظروف أن تستعمل الدين لمصلحتها بإخضاع الشعب و إلهائه باللجوء إلى الأولياء و تفويض أمره لهم بدلا من مواجهة الواقع و الإعتماد على طاقتهم الخاصة . وحسب حليم بركات(مرجع سابق) كان توظيف الدين في دعم مواقفها و تثبيت شرعيتها ووجودها(ص281) ، فأمام فشل إيديولوجياتها في بعض الأحيان ، لا تجد الأنظمة العربية بدا من العودة إلى المخزون الشعبي وهذا من خلال تجنيد المؤسسات الدينية الشعبية و على رأسها الإهتمام بالأولياء و تشييد القباب على

أضرحتهم ، و تشجيع الأوساط الشعبية على زيارتهم ، فيتحول الدين في يدها إلى سلاح من أجل تدعيم وجودها (عروس الزبير (1995) ، ص185) .

وحسب سلوى الخماش و بدران ابراهيم (1974) "فإن موقف السلطة يظهر جليا من هذه الممارسات ، حيث أن العديد من المؤسسات الحكومية تساهم بشكل غير مباشر و أحيانا مباشر في تكريس مكانة الأولياء عن طريق دعمها للموالد و الإشراف عليها بحجة تنظيمها دون أن تضع خطة للتخلص منها تدريجيا أو لتحويلها من مهرجان للخرافات و الشعوذة إلى مهرجانات إجتماعية و إقتصادية أكثر تقدمية ، بل إن المؤسسات الحكومية تقف في كثير من الأحيان موقف العجز أمام ضريح ولي من الأولياء تماما كما يقف الإنسان العادي البسيط (ص129) .

و حسب عماري مساعدي(1989)" فإن عدنا إلى الفترة الإستعمارية في الجزائر نلاحظ على سبيل المثال أن السلطات الفرنسية ساهمت مساهمة فعالة في نشر العادات و التقاليد البالية و تشجيع إنتشار بعض المظاهر الشاذة و الدروشة و غيرها من الخرافات ، و إحاطتها بهالة من القداسة ، مستهدفة من وراء ذلك إنحطاط المجتمع الجزائري ، و فعلا نجحت فرنسا في تحقيق هذا الهدف إذ سرعان ما انتشرت الشعوذة و الدروشة على نطاق واسع في الجزائر ، إذ كثيرا ما كان بعض سكان الأرياف و القرى بصفة خاصة يعتقدون صحة هذه الخرافات و ينظمون تجمعات موسمية يقومون فيها بزيارة بعض الأضرحة لاعتقادهم بأنها للأولياء الصالحين"(ص6) .

و بالتالي من خلال هذا الطرح يبدو لنا أن السلطة الفعلية في البلاد أو الأجنبية (الإستعمار) كانتا تعملان دائما على تكريس مثل هذه الظواهر حتى تبقى هذه الأوساط متخلفة و عاجزة عن تسيير أمورها و تفويضها للأولياء ، فتتبنى هذه الأوساط إيديولوجية قدرية تبريرية تجاه واقعها المرير .

ب- تحقيق الوحدة الوطنية

وحسب فيلالي مختار الطاهر(د.ت)"كثيرا ماستعملت المزارات كقاعدة لمقاومة السلطة الأجنبية . فأثناء دخول العثمانيين إلى الجزائر بعد الإستنجاد بهم في الحملات الصليبية الإسبانية و البرتغالية على السواحل ، أصبح الحكم العثماني فيما بعد يمارس سياسة الإضطهاد ضد الشعب الجزائري و إرهاقه بالضرائب ، أدى ذلك إلى سخط الشعب عليه ، و بدأ يبحث عن قوة جديدة تحميه و يلتف حولها وتمكنه من مقاومة هذا الحكم ، فوجد في المزارات السبيل الوحيد في ذلك"(ص59) . و مما يوضح ذلك مشاركته في الثوارات ضد الحكم العثماني ، كثورة درقاوة في الغرب الجزائري سنة 1805 ، و ثورة ابن الأحرش في الشرق الجزائري سنة 1803 ، و ثورة التيجانية في الجنوب الغربي سنة 1826 لقد

استعمل الشعب الجزائري في تلك الفترة المزارات لتحقيق الوحدة الوطنية ، و اتخذها أيضا كمركز لمقاومة السلطة العثمانية(نفس المرجع ، ص60).

ج- الخوف من عقاب السلطة

اعتبرت بعض الأضرحة و الزوايا ملجأ يلجأ إليه الهاربون من العقاب و القتل مهما كانت جرائمهم ، فقد كان الولاة و العامة يعتقدون في حصانة حمى الزاوية و الضريح ، فيكفي أن يهرب الجاني إلى هذا الحمى فلا يلحق به أحد و لايمسه سلطان(أبو القاسم سعد الله ، ص270) .

3- الدوافع الإجتماعية و الثقافية

أ- الوضع الإجتماعي و الإقتصادي

يمكن اعتبار الوضع الإجتماعي و الإقتصادي العامل الأساسي الذي يدفع الناس إلى الإنخراط في المعتقدات الغيبية الشعبية ، لأن التعلق بهذه المعتقدات حسب سعيد عبد الفتاح عاشور(1986) "نزعة فطرية في الإنسان تظهر غالبا في حالة عدم الرضى على الأوضاع السائدة"(ص101) .

و الفكرة نفسها نجدها عند "جوزيف شلهود"(1986) إذ يقول :"هذه الظاهرة [الإعتقادات الشعبية] ليست صادرة تلقائيا عن ملهم و صاحب رؤى ، لكنها تعبر عن ثورة ايديولوجية حقيقية تنكشف أعراضها في اضطرابات الحياة الإجتماعية ، و في المعضلات الإقتصادية و في أزمات المجتمع"(ص7) .

و إذا رجعنا إلى كرامات أولياء "ابن مريم" فسنرى أنها انعكاس لما كان يعانيه الناس من حرمان في شتى المجالات ، فقليلا ما تجد إنسان من ذلك العصر إلا و هو يشكو ضعف الحيلة و قوة الحاجة ، فيتوسل عند الضريح ، ملاذه الوحيد ، علّه يخفف عنه حدة التوتر و شدة القلق . و هكذا نجد زائر اليوم عند قيامه بطقوس معينة مع اعتقاده بفاعليتها و مشروعيتها الدينية ، فإنه يشحن نفسه بطاقة سحرية تساعده على تحقيق أمله الذي يصبو إلى أن يكون مشرقا .

و لعل ما يؤكد نزوع الناس نحو الإحتماء بالولي هو إقبالهم على نشدان التداوي بالضريح والتبرك به ، و العزوف عن زيارة الطبيب لما يجلبه عليهم من تكاليف باهظة تتجاوز قدرتهم الشرائية فأكثر الناس ذوو دخل محدود إن لم يكن بعضهم عديمي الدخل ، و في هذا السياق يمكن أن نستند إلى التقرير الذي صدر عن المجلس الوطني الإقتصادي الإجتماعي لعام 2001 ، و مفاده وجود 6.4 مليون جزائري يعيشون فقرا مدقعا ، منهم 1.611 مليون شخص يعيشون دون خط الفقر ، و أن تدهور ظروف المعيشة و سوء التغذية و تراجع الإقتصاد الوطني أسهم كثيرا في عودة مايسمى بأمراض الفقر و انتشارها ، و في هذا الصدد أيضا أظهر تقرير لجمعية وطنية مختصة في مساعدة الشباب على الزواج أن 09 ملايين امرأة هي بدون زواج أي ما يفوق سكان ليبيا ، و يُظهر التقرير أيضا أن 12 ألفا تدخل سوق العنوسة كل سنة و أن 700 ألف امرأة محكوم عليها بالعنوسة مدى الحياة و يواصل التقرير وصف حال

المجتمع الجزائري ، فيذكر أن المخدرات متفشية بكثرة في أوساط الشباب و أن حالات الإنتحار تكاد تكون يومية ، ناهيك عن حالات الإجهاض و انتشار الأمراض النفسية ، إذ يوجد 140 ألف مختل عقليا ، كما أنه سجل عودة الظواهر السحرية و الآفات الإجتماعية بشكل يبعث على القلق ، كانتشار أفكار الدجل و الشعوذة و استفحال ظاهرة الدعارة .

ب - عدم تكيف المجتمع مع الحياة المدنية

إن سبب تردد الزائرين على الأضرحة و اندماجهم في عالم الأوليائية هو شعورهم بالإستلاب والإغتراب في ظل تنامي المد المادي للحضارة المعاصرة التي أفقدت الإنسان روحيته و إنسانيته . لذلك نجدهم يقبلون بشغف على زيارة الضريح لاستمداد تلك الطاقة الروحية المفقودة في تلافيف الحياة و مجاهل الحضارة المادية القاسية التي لم يستطيعوا أن يتأقلموا معها و يواكبوا تيارها الجارف ، فهم بين مد و جزر يعيشون ذلك التناقض الحاد بين المثالي و الواقعي ، و يحلون هذا التناقض بوعي أو بغير وعي في محاولتهم ارتياد فضاء الضريح ، ذلك المكان الذي يشعرهم بالسكينة و الطمأنينة بعيدا عن ضوضاء المدينة . و هذا ما حدا بحاج حمد(1979) إلى القول أن "هذه الحياة المنظمة أو المنتظمة أو المرتبة أو الرتيبة هي التي أصابت الإنسان بمرض هذا العصر : الملل..القرف..الدوخة.. الغثيان.. ولم يحدث في عصر من العصور أن شعر الإنسان بالملل .. و بأن اليوم كغد ، و أن الغد كبعد الغد ، وأنه لا طعم لشيء ، و لا لذة لشيء و لا أمل في شيء و لا يأس في شيء ... لم يحدث شيء من هذا قبل القرن العشرين"(ص34) .

إن هذه الحضارة و إن كانت قد و فرت للمجتمع عناصر التقدم و وسائل النهضة إلا أنها لم تساعد الفرد العربي على التحرر و التخفيف من أعباء كفاحه في الوجود بل إنها بالعكس زادته قلق على قلق فهذا التطور الحضاري حسب نور الدين طوالبي (1988)"و الإنفتاح الواسع على الثقافة الغربية أدى إلى إيجاد آثار ثانوية غير مرغوب بها ، من بينها إغراق القيم التقليدية بالنماذج الغربية ، مما أدى إلى خلق أزمة أو تشويش ثقافي"(ص24) . و في ظل هذا الإنفصام الذي يعيشه الأفراد و الجماعات بين الثابت و المتحول ، بين الأصيل و الحديث ، فإنهم لا يجدون بدا من الإلتجاء إلى الضريح لتلطيف هذه الصراعات العميقة ، فيصبح ذلك عندئذ وسيلة دفاعية يحتمي بها الزائر لتهدئة قلقه و تخفيف مرارة هذا الصراع الحاد .

ج- سلطة التقاليد و العادات (ثقافة الأسلاف)

إن زيارة الأضرحة غدت مظهرا من مظاهر ثقافة المجتمع لارتباطها بموروثاته الأكثر تجذرا في اللاوعي الجمعي إلى حد أن المساس بها يُعد انتهاكا صارخا لإحدى مقدساته . و هو الأمر الذي جعل القائمين على المؤسسات الثقافية و السياسية يولونها اهتماما بالغا و يصنفونها ضمن التراث الشعبي .

و هذا ما نلاحظه جليا في دعم الدولة المباشر لإقامة الحفلات الفولكلورية (الوعدة) و ترميم بعض

الأضرحة و مساعدة المؤسسات الصوفية (الزوايا) . و يمكن أن نفسر هذا السلوك السوسيولوجي من ناحيتين : سياسية و ثقافية ، فالناحية السياسية تتمثل أساسا في توطيد دعائم المؤسسات الصوفية كقوة مسالمة و موالية للسلطة ، و الناحية الثقافية تتمثل في اعتبار السلف مرجعا مقدسا لا يطاله الباطل . ومن هنا نرى تلك المقاومة الشديدة لكل ماهو حديث يتخذ بُعدا ثوريا على المستوى الإجتماعي والسياسي .

إن المخيال الشعبي يتغذى كثيرا من الماضي و من التقاليد و العادات و من روايات القصاصين و المداحين ، لذلك يستعصي خرق هذا المخيال أو تطويعه ، فهو متشبث بالأسلاف و مُخلفاتهم الإعتقادية و على رأسهم الولي الذي رسم له هذا المخيال صورة أسطورية ترفعهم إلى مصاف الأنبياء .

د- إلتماس البركة

إن إقبال الأوساط الشعبية على زيارة الأولياء مرده الإعتقاد في ولايتهم و بركاتهم . و البركة هي قوة فوق طبيعية تصدر عن الأولياء الذين يمنحونها لمن شاءوا من زائريهم الذين يأتون لطلبها .

و نجد كثيرا من الحمامات تأخذ إسم الولي ، تكريما له و تبركا به بل كثيرا ما كان الناس إذا تلفظوا باسم الولي و أثقلوه بكل الأوصاف الجليلة تقديرا منهم له ، و هذا إن دّل على شيء فإنما يدل على التبعية للأولياء .

فالبركة هي إذا السمة الأساسية للولي التي تُلزم الأوساط الشعبية في التوجه إليه متقدمة بالصلوات و النذور كي يطرح بركته عليهم ، و هذه البركة يمكن البحث عنها من خلال الوقوف على ضريح الولي ، أو النوم بالقرب منه ، أو التسليم على ضريحه ، أو الشرب من المياه الموجودة قربه ، حيث يجب الولوج شخصيا في هذه البركة ، و بالتالي تعتقد الأوساط الشعبية أن بركة الولي تكون أقوى و أنفع إذا طُلبت من مكان جد قريب من الضريح ، هذا و تؤكد الدراسات التي أُجريت في هذا الموضوع و منها دراسة أحمد المرزوقي(1980) أنه كان لكل قبيلة من قبائل الجنوب التونسي جد صالح يمنح بركاته للزوار ، و يشير إلى رسوخ هذا الإعتقاد لديهم قائلا "فامتلأت أرض الجنوب بقبابهم و أضرحتهم وزواياهم و لكل قرية أوقبيلة جد صالح يُزار و يمنح البركة للزوار ، و ينتصب شيخ من أحفاد ذلك الولي يقبل النذور التي تهدى إلى الولي من كل مكان"(ص161) .

هـ - تجديد التحالف مع الولي و الإستفادة من الإنتساب إليه

تشكل زيارة الأولياء لدى الأوساط الشعبية فرصة لتجديد تحالفها الأخلاقي معهم ، أو مع من يقوم مقامهم كالمقدم أو الوكيل . و بموجب هذا التحالف يتكلف الولي بمصالح الجماعة و يحافظ على ازدهارها و سعادتها بالمقابل على الزائرين إحترام سيادته الروحية و تجديد الوفاء له كل سنة بتقديم الزيارات و الأضحيات .

هذا و تلجأ الأوساط الشعبية إلى الولي و تجدد التحالف معه وقت إصابتها بكارثة عامة ، فتقوم هذه الأوساط بواجباتها الجماعية حيال الولي ، فيطلبون حمايته و تخفيف الأضرار عليهم و ذلك من خلال تقديم الأضحيات التي تقام على شرفه .

و تتحدث بعض المراجع أن الأوساط الشعبية تلجأ إلى الأولياء بحثا عن "الإستفادة من الإنتساب إليهم ، فكما كان الإنتساب لعائلة النبي مصدر جاه و نفوذ و غنى ، كذلك كان الإنتساب للأولياء ، حيث تقوم هذه الأوساط برفع مقامهم في المجتمع و يصبح أبناءه و أحفاده يستفيدون من النذور التي تقدم إليه و هي غالبا نذور يتقدم بها فقراء الناس ، فيغتني سادته و القائمون عليه ، و بذلك تنتقل البركة التي هي في الأصل أمرا روحيا إلى الأحفاد و تتحول إلى طاقة مادية" (حليم بركات ، مرجع سابق ، ص233).

يبدو أن كل العوامل السالفة الذكر التي تؤدي بالزائر إلى زيارة الولي ، مرتبطة بالمستوى الثقافي للزائر الذي يلعب دورا كبيرا في تحديد درجة وعيه بالشيء الذي يقوم به . هذا الوعي هو الذي يحدد إتجاه كل طبقة داخل المجتمع ، فقد تتقبل طبقة ما زيارة الأولياء باعتبار ذلك يرمز للهوية و الحفاظ على الثقافة التقليدية ، و قد ترفضه الأخرى بدعوى أن ذلك معيق لحركة التقدم و التطور و العصرنة و هذا ما سوف نتطرق إليه .

المستوى الثقافي و علاقته بدرجة الوعي لدى الطبقات الزائرة للولي

1- تعريف الطبقة الإجتماعية :

على الرغم من أن مصطلح الطبقة يرتبط بمصطلح الفئة ، إلا أنه أصبح في العلوم الإجتماعية أكثر ارتباطا بمصطلح التدرج ، وحسب فاروق مداس(2003) "فهو بذلك يشير إلى كافة الأفراد أو الجماعات التي تتحقق لديهم في مجتمع معين خصائص متماثلة كالقوة و الدخل و الثروة أو الهيبة ، وقد يشير مصطلح الطبقة إلى من يشغلون وضعا معينا إقتصاديا يتعلق بالثروة أو الدخل أو الإستخدام" (ص158) .

وعادة ما يؤخذ الوضع المهني كمرشد للطبقة التي ينتمي إليها الفرد ، و تنقسم الطبقات إلى ثلاثة فئات:

- الطبقة الدنيا و ينتمي إليها العمال الغير المهرة
- الطبقة المتوسطة و تشمل العمال المهرة و الموظفين و المهنيين
- الطبقة العليا (الصفوة) تختلف عن الطبقة المتوسطة من حيث الثروة و الإنتماء العائلي (النسب) .

إن مفهوم الطبقة سيظل مفهوما شكليا ، و لايمكن معرفة حدوده إلا بدراسة المستوى الثقافي وعلاقته بدرجة الوعي لدى هذه الطبقات ، حيث يعتبر المستوى الثقافي العامل الأساسي في معرفة شخصية الفرد داخل المجتمع و ميوله ، و قدراته ، و اتجاهاته و ممارساته الطقوسية و منها زيارة الأولياء .

2- الطبقة الدنيا و علاقتها بزيارة الأولياء :

لقد سبق الذكر و أن أشرنا إلى أن الطبقة الدنيا هي التي تشمل العمال الغير المهرة ذوي المستوى الثقافي المنحط ، هذه الطبقة حسبما تشير الدراسات(نور الدين طوالبي،1988) متمسكة كثيرا بالثقافة التقليدية ، و تنزع كثيرا نحو الممارسات الطقوسية للتقرب من المقدس الذي تدافع عنه باستعمال كل الأساليب الضرورية في مواجهة المدنية الحديثة أو الثقافة الحديثة التي تعتمد على مفاهيم العقلانية"(ص169) . إن هذه الطبقة ترفض التغيير لأنه يهدد هويتها المشتركة و بالتالي تتصدى له بالإنخراط في الطقوس السحرية التي ترمز إلى المرجعية التقليدية لديها ، حيث تعتبر بالنسبة إليها جزءا من التراث الثقافي الذي يجب الحفاظ عليه ، إن هذه الطبقة البسيطة ذات التعليم المحدود تعتمد على التقاليد المرجعية التي تشكل أفعالها و تحدد سلوكها و تضمن تواصلها و استمرارها . و إذا كانت الحاجة إلى خلق المقدس و الحفاظ عليه عند هذه الطبقة يكمن في ضمان إستمرارها و حمايتها من الضياع ، و القضاء على حالات الحرمان القاسية ، فمعنى ذلك أنها تصبح أكثر ارتباطا بالماضي وكراهية للتغيير ، و تصبح العادة الجماعية التي تسايرها هذه الطبقة دائمة الأمان ، لذلك أحيطت بنوع من القداسة و الطهارة لديها و من بينها زيارة الأولياء حيث تعتبر هذه الطبقة أن هذه الظاهرة ما هي إلا تجسيد لماضي الآباء و الأجداد و أن الحفاظ عليها و التمسك بها هو الحفاظ على العادات و التقاليد.

و لهذا فلا غرو أن نلاحظ أن هذه الطبقة تلتجئ إلى الأولياء لالتماس بركاتهم و حل مشاكلهم المستعصية ، و في هذا يقول بيار بورديو "إن الفلاح أو المرأة من الطبقة البسيطة قد تجهل غالبا الدين الحقيقي و لكنهم مع ذلك يلتمسون البركات من عند الأولياء..."(ص102) .

إن هذه الطبقة غالبا ما تتركز في الريف و أحياء المدن الفقيرة ، إذ لا تكتفي هذه بالتعاليم المجردة بل تحتاج إلى وسيط يتجسد في شخص صالح يتحسس مآسيها و يساعدها على حل مشاكلها و ينصرها ضد ظالميها و يتكلم لغتها ، من هنا نجد وجود قبور الأولياء و المزارات و الزوايا و الطرق الصوفية في القرى و أحياء المدن الفقيرة ، و ندرتها أو غيابها في المدن حيث تتمركز السلطة الدينية و سلطة الدولة(حليم بركات ، مصدر سابق ، ص259) .

و هكذا يمكن القول أن الطبقة الدنيا تنزع نحو المقدس خوفا من عدوى الحداثة الشديدة للعادات التقليدية إذ هي تؤدي وظيفة الإطمئنان لها ، فتصبح الطقوس ذات قوة سحرية تبعد كل المخاطر و التهديدات التي تصيب فقدان الهوية ، إن هذا القلق هو الذي يدفع هذه الطبقة إلى العدوانية في حالة تهديد

هذه المقدسات ، و بالتالي تعتبر زيارة الأولياء جزءا من الميراث التقليدي ، و الحفاظ على هذا الميراث معناه الحفاظ على الدين و الشعائر .

هذا و إن كان المقدس لدى هذه الطبقة له هدف ديني يتمثل في الوصول إلى الخشوع و تقوية الذات و السماح بتجاوز متاعب الحياة و العيش بثقة و يجعل الشخص متواضعا ، فإنه من جهة أخرى له هدف علاجي تنفيسي ، فزيارة الأولياء لدى هذه الطبقة معناه الشفاء من الأمراض ، و كذلك علاج ظاهرة العين الشريرة و غير ذلك من الآفات .

3- الطبقة المتوسطة و علاقتها بزيارة الأولياء :

على العموم ، إن دافع هذه الطبقة نحو الطقوس و زيارة الأولياء يمتاز بالغموض حيث تقترب إستجابة هذه الطبقة من استجابة الطبقة العليا ، فهم متذبذبون كأمثالهم من الطبقة العليا ، بين اتجاهين متعارضين . فتارة يأخذ الطقس عند هذه الطبقة بُعد ديني و يُؤوّل على أنه جزء من الروابط المفيدة في إعادة تشكيل الهوية الوطنية ، و تارة أخرى ينتقدون الطقس و يستوعبونه على أنه قليل التمجيد في التاريخ الثقافي الجزائري . و ترى هذه الطبقة أن المواظبة على الحركات التقليدية مهما كانت دينية فإنها مُضرة للإرادة الوطنية في التقدم .

رغم أن هذه الطبقة تحاول تقليد الطبقة العليا في الحداثة و العصرنة و لا تقاوم التغيير و تستدخل الرموز العصرية و تعيشها كمعايير إجتماعية . و هذا الإستدخال يساعدها على تجاوز الإحباطات الوجودية ، على المستوى الشعوري ، أما على المستوى اللاشعوري فإن هذه الطبقة تميل إلى المعتقدات التقليدية للدفاع عن الأصالة باعتبارها جوهر الشخص في سيرورته . و بالتالي فزيارة الأولياء عند هذه الطبقة تعتبر دافعا يخفف من حدة التناقض الوجداني الذي تعانيه .

4- الطبقة العليا و علاقتها بزيارة الأولياء :

تختلف الطبقة العليا عن الطبقة المتوسطة من حيث الثروة و الإنتماء العائلي (النسب) . و استجابة هذه الطبقة نحو المقدس يكون على مستويين ، فعلى المستوى الشعوري نجد أنها تنظر إلى المقدس والطقوس نظرة كُره حيث ترى فيهم إعادة إنتاج قدرية تحول دون التقدم و التطور و الإنفتاح ، و ربما هذا ما يؤكده قول بيار بورديو "إن الإتصال بالحضارة التقنية كلها أدى إلى نهاية المقدس..."(ص104). و أما على المستوى اللاشعوري نرى أن هذه الطبقة لا تستطيع الإنفتاح كلية على المعاصرة بسبب الإحساس بالذنب من ضياع الذات و فقدان الهوية و الأصالة ، هذه الإزدواجية لدى هذه الطبقة متعارضة و مولدة للقلق ، فمن جهة جاذبية العصرنة المتمثلة في الثقافة الغربية رمز التقدم ، و من جهة أخرى إحساس مسبق بالذنب في حالة إعتناق هذه الثقافة الدخيلة حيث الخوف من أن تذهب القيم الوطنية و تندثر . و هكذا فإن التحاق هذه الطبقة بمعايير الثقافة الغربية لن يقدم حلا سحريا مما يخلق لها صراع

الإزدواجية الثقافية في الذات ، و بالتالي في النهاية تكون هذه الطبقة ملزمة بتقبل المقدس لأنه رمز الهوية الجماعية .

إن هذه الطبقة أكثر تعرضا لظاهرة التثاقف* بحكم و جودها بالمدن كما أن أغلبيتها تعيش حدة التغيير الإجتماعي ، فهي تشتمل على الأطر و أصحاب الجاه و لذلك فإن تخليها عن القيم التقليدية واعتناقها قيم المعاصرة سوف يؤدي بها إلى اختفاء قيم الإحساس بالآمان و التعاون العائلي و التضامن و الإحترام ، و هي قيم تميز الثقافة التقليدية .

إذن الرغبة في التغيير لدى هذه الطبقة صفة تبشر بسلوكات جديدة لكن من جهة أخرى فالخوف الموازي لهذا التغيير الغير مقاس و العشوائي يشكل لها كارثة في قيم الذات الأساسية في توازنها مما يولد قلق القيم ، في هذه الحالة تكون زيارة الأولياء أو الأشكال الطقوسية الأخرى التقليدية كتفريغ وتفريج للقلق اليومي(نور الدين طوالبي ، مصدر سابق ، ص67) .

---

*إن ظاهرة التثاقف بمعناها الواسع هي الإنتقال من الثقافة التقليدية التي تتناسب مع قيم السلطة و الشرف و التعاون و الإحترام إلى الثقافة الحديثة التي تقترح قيم المسؤولية و المبادرة و المنافسة و الجهد .

و خلاصة القول إذا كانت الطبقة الدنيا تمارس الطقوس بسبب تأصل التقاليد و العادات ، فإن الطبقة المتوسطة مع المعاصرة و لكن مع الحفاظ على الأصالة بضمان الأشكال المقدسة التقليدية ومنها زيارة الأولياء لأنها تحقق لها الأمن و الطمأنينة ، أما عند الطبقة العليا فعلى المستوى الشعوري ترفض المقدس و ترى فيه عائقا للتغيير ، لكن على المستوى اللاشعوري فإن استجابتها للمقدس تكمن في اعتباره حلا للصراع التثاقفي ، و رمزا للحفاظ على الهوية الجماعية خوفا من فقدان الذات .

الفصل السابع

عرض نتائج الدراسة

1- عرض نتائج التساؤل الأول

2- عرض نتائج التساؤل الثاني

3- عرض نتائج التساؤل الثالث

4- عرض نتائج التساؤل الرابع

5- عرض نتائج التساؤل الخامس

عرض النتائج

1- عرض نتائج التساؤل الأول : " هل لزيارة الضريح و ممارسة الطقوس أثر في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية ؟

جدول رقم (2) : النتائج الخاصة بالمعطيات الأولية تبين نوع الإضطراب لزوار الضريح :

نوع الإضطراب	عدد الحالات	النسبة المئـوية
نفســـي	43	%86
عضــوي	07	%14

يظهر لنا من خلال تحليل الجدول رقم (2) أن نسبة الزوار الذين يعانون من الإضطراب النفسي تفوق نسبة الزوار ذوي الإضطراب العضوي.

جدول رقم (3) : النتائج الخاصة باستبيان الرأي العام تبين نوع الإضطراب لزوار الضريح :

نوع المرض	العينة	النسبة المئوية
نفسي	76	%95
عضوي	04	%05

نلاحظ أن95% من عينة الرأي العام ترى أن المرضى يقصدون الضريح من أجل العلاج النفسي .

جدول رقم (4) : يبين أثر زيارة الضريح و ممارسة الطقوس في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية عند "البعد السيكولوجي" :

لمعرفة أثر زيارة الضريح و ممارسة الطقوس في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية ، قام الباحث باستعمال معامل ارتباط فاي ، و هذا بعد جمع الأسئلة الخمسة المرتبطة بالبعد السيكولوجي في جدول التكرارات المزدوجة .

الإجابة / الإضطراب	نعم	لا	المجموع
نفسي	**134**	**86**	**220**
عضوي	**24**	**6**	**30**
المجموع	**158**	**92**	**250**

$$\text{رف} = \frac{(\text{أ}\times\text{ج}) - (\text{ب}\times\text{ج})}{\sqrt{(\text{أ}+\text{ب})\times(\text{ج}+\text{د})\times(\text{أ}+\text{ج})\times(\text{ب}+\text{د})}}$$

$$\text{رف} = \frac{(24\times86)-(6\times134)}{\sqrt{(6+26)\ (24+134)\ (6+26)\ (86+34)}}$$

$$\text{رف} = \frac{1260}{9794.77}$$

$$\text{رف} = 0.12$$

و لمعرفة ما إذا كان هذا المعامل (0.12) ذا دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) نستخرج الدرجة المعيارية (د) لمعامل الإرتباط ، حيث د= ن ×رف = $\sqrt{250} \times 0.12 = 1.89$

و بما أن (د) و التي تساوي 1.89 أصغر من القيمة النظرية للدرجة المعيارية و التي تساوي 1.96 عند مستوى دلالة 0.05 ، فإنه ليس لزيارة الضريح و ممارسة الطقوس أثر في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية على مستوى البعد السيكولوجي .

جدول رقم (5) : يبين أثر زيارة الضريح و ممارسة الطقوس في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية عند "البعد الإجتماعي الثقافي" :

لمعرفة أثر زيارة الضريح و ممارسة الطقوس في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية ، قام الباحث باستعمال معامل ارتباط فاي ، و هذا بعد جمع الأسئلة الخمسة المرتبطة بالبعد الإجتماعي الثقافي في جدول التكرارات المزدوجة .

الإجابة / الإضطراب	نعم	لا	المجموع
نفسي	**130**	**90**	**220**
عضوي	**28**	**2**	**30**
المجموع	**158**	**92**	**250**

$$\text{رف} = \frac{(\text{أ}\times\text{ج}) - (\text{ب}\times\text{ج})}{\sqrt{(\text{أ}+\text{ب})\times(\text{ج}+\text{د})\times(\text{أ}+\text{ج})\times(\text{ب}+\text{د})}}$$

$$\text{رف} = \frac{(2\times130)-(28\times90)}{\sqrt{(2+90)\ (28+130)\ (2+28)\ (90+130)}}$$

$$\text{رف} = \frac{2260}{9794.77}$$

$$\text{رف} = 0.23$$

و لمعرفة ما إذا كان هذا المعامل (0.23) ذا دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) نستخرج الدرجة المعيارية (د) لمعامل الإرتباط ، حيث د= ن ×رف = $\sqrt{250} \times 0.23 = 3.63$

و بما أن (د) و التي تساوي 3.63 أكبر من القيمة النظرية للدرجة المعيارية و التي تساوي 1.96 عند مستوى دلالة 0.05 ، فإن لزيارة الضريح و ممارسة الطقوس أثر في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية على مستوى البعد الإجتماعي الثقافي .

2- عرض نتائج التساؤل الثاني : " هل هناك علاقة بين المستوى التعليمي للأفراد و هذه الممارسات الطقوسية؟

جدول رقم (6) : النتائج الخاصة بالمعطيات الأولية تبين المستوى التعليمي لزوار الضريح :

المستوى التعليمي	عدد الحـــــــــــالات	النسبة المئـــــــــوية
بدون مستوى	25	%50
مستوى إبتدائي	09	%18
مستوى متوسط	08	%16
مستوى ثانوي	07	%14
مستوى جامعي	01	%02

يظهر الجدول التالي عدد الحالات المترددة على الضريح حسب المستوى التعليمي، حيث نجد أنه كلما نقص المستوى التعليمي للأفراد زاد عدد الزوار و العكس صحيح .

جدول رقم (7) : النتائج الخاصة باستبيان الرأي العام تبين المستوى التعليمي لزوار الضريح :

المستوى التعليمي	العينة	النسبة المئوية
أميين	56	%70
تعليم ابتدائي	10	%12.5
تعليم متوسط	08	%10
تعليم ثانوي	04	%05
تعليم جامعي	02	%2.5

أما الجدول رقم (7) فيظهر لنا أن عينة الرأي العام ترى زوار الضريح حسب الفئات التعليمية التالية و هذا كما يلي: 2.5% تعليم جامعي 5% تعليم ثانوي 10% تعليم متوسط 12.5% تعليم ابتدائي70% أميين ، أي كلما نقص مستوى التعليم زادت نسبة الزيارة.

جدول رقم (8) : النتائج الخاصة بالمستوى التعليمي لإستبيان زوار الضريح :

الأسئلة	التكرارت المتعلقة بالمستوى التعليمي				
	بدون مستوى	إبتدائي	متوسط	ثانوي	جامعي

	نعم	%	لا	%	نعم	%	لا	%	نعم	%	لا	%	نعم	%	لا	%	نعم	%	لا	%
1	21	42	4	8	5	10	4	8	5	10	3	6	4	8	3	6	0	0	1	2
2	19	38	6	12	5	10	4	8	4	8	4	8	7	14	0	0	0	0	1	2
3	18	36	7	14	5	10	4	8	6	12	2	4	4	8	3	6	0	0	1	2
4	20	40	5	10	5	10	4	8	5	10	3	6	5	10	2	4	0	0	1	2
5	16	32	9	18	5	10	4	8	4	8	4	8	2	4	5	10	0	0	1	2
6	20	40	5	10	6	10	3	6	6	12	2	4	3	6	4	8	0	0	1	2
7	19	38	6	12	6	12	3	6	8	16	0	0	7	14	0	0	1	2	0	0
8	18	36	7	14	7	14	2	4	8	16	0	0	5	10	2	4	0	0	1	2
9	17	34	8	16	6	12	3	6	8	16	0	0	2	4	5	10	0	0	1	2
10	17	34	8	16	6	12	3	6	7	14	1	2	2	4	5	10	0	0	1	2

يمثل الجدول رقم (8) تحليل عينة البحث حسب المستوى التعليمي أين نجد أن نسبة البعد السيكولوجي ترتفع كلّما قلّ المستوى التعليمي ، حيث نجد عند الفئة التي ليس لها مستوى تصل نسبتها ممن يرون أن 42%للزيارة و ممارسة الطقوس عندها فعالية في عملية العلاج ، أما عند المستوى
الإبتدائي و المتوسط فنجد النسبة تصل 10% فحين نجد المستوى الثانوي تصل النسبة إلى 8% أين تنعدم هذه النسبة عند المستوى الجامعي .

أما على مستوى البعد الإجتماعي الثقافي فنجد نفس الشيء ، حيث ترتفع نسبة الإعتقاد كلّما قُل مستوى التعليم ، فنجد أن نسبة الأميّين تصل 40%ممن يرون أن الإيمان بالأولياء الصالحين هو شرط من شروط العلاج ، أما عند المستوى الإبتدائي فتصل النسبة إلى 10% ثم ترتفع هذه النسبة إلى12%عند المستوى المتوسط ، ثم تنخفض هذه النسبة إلى 6%عند مرحلة الثانوي لتنعدم عند المستوى الجامعي .

3- عرض نتائج التساؤل الثالث : " هل للظروف الإجتماعية التي يعيش فيها الأفراد علاقة بهذه الممارسات الطقوسية؟

جدول رقم (9) : النتائج الخاصة بالمعطيات الأولية تبين الطبقة الإجتماعية لزوار الضريح :

المستوى الإجتماعي	عدد الحـــــــــالات	النسبة المئـــــــوية
طبقة فقيرة	08	%16
طبقة متوسطة	42	%84
طبقة غنية	00	%00

يظهر لنا من خلال تحليل الجدول أن نسبة الزوار التي تنتمي إلى الطبقة الإجتماعية المتوسطة هي84% ثم تليها الطبقة الفقيرة بـ 16 % لتنعدم النسبة عند الطبقة الغنية بـــ0 % و من هنا نلاحظ أن الطبقة المتوسطة هي أكثر ترددا على ضريح الولي .

جدول رقم (10) : النتائج الخاصة باستبيان الرأي العام تبين المستوى الإجتماعي للزوار :

المستوى الإجتماعي	العينة	النسبة المئوية
طبقة فقيرة	64	%80
طبقة متوسطة	12	%15
طبقة غنية	04	%05

أما الجدول رقم (10) فيبين لنا مايلي :

طبقة فقيرة 80% تليها الطبقة المتوسطة بـ 15% و أخيرا الطبقة الغنية بـ 5% و هذا يعني أنه كلما تناقص المستوى الإجتماعي للأفراد زادت نسبة زيارة الأضرحة .

جدول رقم (11) : يبين الفرق بين الطبقات الإجتماعية في زيارة الأضرحة "عند البعد السيكولوجي"

لمعرفة الفرق بين الطبقات الإجتماعية في زيارة الأضرحة ، قام الباحث باستعمال إختبار كاي مربع (كا2) ، و هذا بعد جمع الأسئلة الخمسة المرتبطة بالبعد السيكولوجي في جدول التكرارات المزدوجة

الإجابة / الصفة	التكرارات الملاحظة		المجموع	التكرارات المتوقعة		المجموع
	نعم	لا		نعم	لا	
فقيرة	30	10	40	27.04	12.96	40
متوسطة	139	71	210	141.96	68.04	210
غنية	00	00	00	00	00	00
المجموع	169	81	250	169	81	250

و لحساب التكرارات المتوقعة : ك ق = $\frac{\text{عدد الأفراد}}{\text{عدد الأجوبة}}$

ك ق1 = $\frac{40\times169}{250}$ = 27.04

ك ق2= $\frac{40\times81}{250}$ = 12.96

ك ق3 = $\frac{210\times169}{250}$ = 141.96

ك ق4 = $\frac{210\times81}{250}$ = 68.04

ك ق5 = $\frac{0\times169}{250}$ =0

$$ك ق6 = \frac{81 \times 0}{250} = 0$$

$$كا2 = \frac{مج (ك م – ك ق)}{ك ق}$$

$$كا2 = \frac{2(27.04-30)}{27.04} + \frac{2(12.96-10)}{12.96} + \frac{2(141.96 -139)}{141.96} + \frac{2(68.04-71)}{68.04} + 0$$

$$كا2 = 1.17$$

لإستخراج كا2 الجدولية يتطلب منا ذلك معرفة درجة الحرية و التي تساوي إلى (ن-1) = 3-1 = 2
و بذلك تكون قيمة كا2 الجدولية عند درجة حرية 2 و عند مستوى الدلالة 0.05 هي 5.99 .
إذن قيمة كا2 المحسوبة و التي تساوي إلى 1.17 أصغرمن قيمة كا2 النظرية المستخرجة من الجدول و هي 5.99 أمام درجة حرية 2 و عند مستوى الدلالة 0.05 ، و بالتالي فليس للظروف الإجتماعية التي يعيش فيها الأفراد علاقة بهذه الممارسات الطقوسية المقامة على شرف الولي .

جدول رقم (12) : يبين الفرق بين الطبقات الإجتماعية في زيارة الأضرحة "عند البعد الإجتماعي الثقافي" :

لمعرفة الفرق بين الطبقات الإجتماعية في زيارة الأضرحة ، قام الباحث باستعمال إختبار كاي مربع (كا2) ، و هذا بعد جمع الأسئلة الخمسة المرتبطة بالبعد الإجتماعي الثقافي في جدول التكرارات المزدوجة .

الإجابة / الصفة	التكرارات الملاحظة		المجموع	التكرارات المتوقعة		المجموع
	نعم	لا		نعم	لا	
فقيرة	33	5	40	31.52	8.48	40
متوسطة	162	48	210	165.48	44.52	210
غنية	00	00	00	00	00	00
المجموع	117	53	250	197	53	250

و لحساب التكرارات المتوقعة : ك ق = $\frac{\text{عدد الأفراد}}{\text{عدد الأجوبة}}$

ك ق1 = $\frac{197\times40}{250}$ = 31.52

ك ق2= $\frac{53\times40}{250}$ = 8.48

ك ق3 = $\frac{197\times210}{250}$ = 165.48

ك ق4 = $\frac{53\times 210}{250}$ = 44.52

ك ق5 = $\frac{197\times0}{250}$ =0

ك ق6= $\frac{53\times40}{250}$ =0

$$كا2 = \frac{مج\ (ك\ م - ك\ ق)}{ك\ ق}$$

$$كا2 = \frac{2(31.52-35)}{31.52} + \frac{2(8.48-5)}{8.48} + \frac{2(165.48-162)}{165.48} + 0 + \frac{2(44.52-48)}{44.52}$$

$$كا2 = 2.14$$

لإستخراج كا2 الجدولية يتطلب منا ذلك معرفة درجة الحرية و التي تساوي إلى (ن-1) = 3-1 = 2
و بذلك تكون قيمة كا2 الجدولية عند درجة حرية 2 و عند مستوى الدلالة 0.05 هي 5.99 .
إذن قيمة كا2 المحسوبة و التي تساوي إلى 2.14 أصغرمن قيمة كا2 النظرية المستخرجة من الجدول و هي 5.99 أمام درجة حرية 2 و عند مستوى الدلالة 0.05 ، و بالتالي فليس للظروف الإجتماعية التي يعيش فيها الأفراد علاقة بهذه الممارسات الطقوسية المقامة على شرف الولي .

4- عرض نتائج التساؤل الرابع : " هل هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الإنتماء السكني ؟

جدول رقم (13) : النتائج الخاصة بالمعطيات الأولية تبين الإنتماء السكاني لزوار الضريح :

الإنتماء السكاني	عدد الحـــالات	النسبة المئـوية

قروي	21	%42
حضري	29	%58

يظهر لنا من خلال تحليل هذا الجدول أن نسبة الزوار التي تنتمي إلى سكان المدينة تقدر 58%فحين أن نسبة القرويين 42% . و إن دلّ هذا ، فإنه يدل على أن معظم سكان المدينة ذوي أصول قروية.

جدول رقم (14) : النتائج الخاصة باستبيان الرأي العام تبين الإنتماء السكني للزوار :

الإنتماء السكني	العينة	النسبة المئوية
قروي	70	%87.5
حضري	10	%12.5

نسبة القرويين تقدر بـ بزيارة 87.5% أما الحضر فتقدر بـ 12.5%و هذا دليل على ارتباط سكان القرى الضريح أكثر من أهل الحضر .

جدول رقم (15) : يبين نسبة زوار الضريح من حيث الإنتماء السكني عند " البعد السيكولوجي" :

قام الباحث باستعمال معامل ارتباط فاي ، و هذا بعد جمع الأسئلة الخمسة المرتبطة بالبعد السيكولوجي في جدول التكرارات المزدوجة .

الإجابة / الإنتماء	نعم	لا	المجموع
قروي	**64**	**41**	**105**

حضري	**108**	**37**	**145**
المجموع	**172**	**78**	**250**

$$\text{رف} = \frac{(\text{أ}\times\text{ج}) - (\text{ب}\times\text{ج})}{\sqrt{(\text{أ}+\text{ب})\times(\text{ج}+\text{د})\times(\text{أ}+\text{ج})\times(\text{ب}+\text{د})}}$$

$$\text{رف} = \frac{(108\times41)-(37\times64)}{\sqrt{(41+64)\ (108+64)\ (37+108)\ (37+41)}}$$

$$\text{رف} = \frac{2060}{14291.90}$$

$$\text{رف} = 0.14$$

و لمعرفة ما إذا كان هذا المعامل (0.14) ذا دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) نستخرج الدرجة المعيارية (د) لمعامل الإرتباط ، حيث د= ن × رف = $\sqrt{250}$ × 0.14 = 2.21

و بما أن (د) و التي تساوي 2.21 أكبر من القيمة النظرية للدرجة المعيارية و التي تساوي 1.96 عند مستوى دلالة 0.05 ، فإن هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الإنتماء السكني.

جدول رقم (16) : يبين نسبة زوار الضريح من حيث الإنتماء السكني عند"البعد الإجتماعي الثقافي"

قام الباحث باستعمال معامل ارتباط فاي ، و هذا بعد جمع الأسئلة الخمسة المرتبطة بالبعد الإجتماعي الثقافي في جدول التكرارات المزدوجة .

الإجابة / الإنتماء	نعم	لا	المجموع
قروي	**78**	**27**	**105**

حضري	**108**	**37**	**145**
المجموع	**186**	**64**	**250**

$$\text{رف} = \frac{(\text{أ}\times\text{ج}) - (\text{ب}\times\text{ج})}{\sqrt{(\text{أ}+\text{ب})\times(\text{ج}+\text{د})\times(\text{أ}+\text{ج})\times(\text{ب}+\text{د})}}$$

$$\text{رف} = \frac{(27\times108)-(37\times78)}{\sqrt{(27+78)\ (37+108)\ (108+78)\ (37+27)}}$$

$$\text{رف} = \frac{30}{13462.48}$$

$$\text{رف} = 0.002$$

و لمعرفة ما إذا كان هذا المعامل (0.002) ذا دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) نستخرج الدرجة المعيارية (د) لمعامل الإرتباط ، حيث د= $\sqrt{\text{ن}}\times\text{رف} = \sqrt{250} \times 0.002 = 0.03$

و بما أن (د) و التي تساوي 0.03 أصغر من القيمة النظرية للدرجة المعيارية و التي تساوي 1.96 عند مستوى دلالة 0.05 ، فإنه ليس هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الإنتماء السكني.

5- عرض نتائج التساؤل الخامس : " هل هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الجنس ؟

جدول رقم (17) : النتائج الخاصة بالمعطيات الأولية لزوار الضريح حسب متغير الجنس :

الجنس	عدد الحـــالات	النسبة المئـــوية

ذكر	14	%28
أنثى	36	%72

يظهر لنا من خلال تحليل الجدول (17) أن نسبة الزوار التي تنتمي إلى جنس الإناث أكبر من الذكور حيث تقدر النسبة بـ 72% إناث مقابل28 %من الذكور .

جدول رقم (18) : النتائج الخاصة باستبيان الرأي العام حسب متغير الجنس :

الجنس	العينة	النسبة المئوية
أنثى	78	%97.5
ذكر	02	%2.5

تقدرنسبة النساء97.5% مقابل 2.5%نسبة الذكور . و بالتالي فإن فئة النساء هي أكثر ترددا على ضريح الولي .

جدول رقم (19) : يبين نسبة زوار الضريح من حيث الجنس عند"البعد السيكولوجي" :

قام الباحث باستعمال معامل ارتباط فاي ، و هذا بعد جمع الأسئلة الخمسة المرتبطة بالبعد السيكولوجي في جدول التكرارات المزدوجة .

الإجابة / الإنتماء	نعم	لا	المجموع
ذكر	**46**	**24**	**70**
أنثى	**109**	**71**	**180**

المجموع	155	95	250

$$\text{رف} = \frac{(\text{أ}\times\text{ج}) - (\text{ب}\times\text{ج})}{\sqrt{(\text{أ}+\text{ب})\times(\text{ج}+\text{د})\times(\text{أ}+\text{ج})\times(\text{ب}+\text{د})}}$$

$$\text{رف} = \frac{(109\times24)-(71\times46)}{\sqrt{(71+24)\ (109+46)\ (71+109)\ (24+46)}}$$

$$\text{رف} = \frac{650}{13621.12}$$

$$\text{رف} = 0.04$$

و لمعرفة ما إذا كان هذا المعامل (0.002) ذا دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) نستخرج الدرجة المعيارية (د) لمعامل الإرتباط ، حيث د= $\sqrt{\text{ن}}\times$رف = $\sqrt{250}\times 0.002 = 0.63$

و بما أن (د) و التي تساوي 0.63 أصغر من القيمة النظرية للدرجة المعيارية و التي تساوي 1.96 عند مستوى دلالة 0.05 ، فإنه ليس هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الجنس.

جدول رقم (20) : يبين نسبة زوار الضريح من حيث الجنس عند"البعد الإجتماعي الثقافي" :

قام الباحث باستعمال معامل ارتباط فاي ، و هذا بعد جمع الأسئلة الخمسة المرتبطة بالبعد الإجتماعي الثقافي في جدول التكرارات المزدوجة .

الإجابة / الإنتماء	نعم	لا	المجموع
ذكر	49	21	70
أنثى	133	47	180

المجموع	182	68	250

$$\text{رف} = \frac{(\text{أ}\times\text{ج}) - (\text{ب}\times\text{ج})}{\sqrt{(\text{أ}+\text{ب})\times(\text{ج}+\text{د})\times(\text{أ}+\text{ج})\times(\text{ب}+\text{د})}}$$

$$\text{رف} = \frac{(133\times21)-(47\times49)}{\sqrt{(47+21)\ (133+49)\ (47+133)\ (21+49)}}$$

$$\text{رف} = \frac{490}{12487.49}$$

$$\text{رف} = 0.03$$

و لمعرفة ما إذا كان هذا المعامل (0.002) ذا دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05) نستخرج الدرجة المعيارية (د) لمعامل الإرتباط ، حيث د= $\sqrt{\text{ن}}\times$رف = $\sqrt{250} \times 0.03 = 0.47$

و بما أن (د) و التي تساوي 0.47 أصغر من القيمة النظرية للدرجة المعيارية و التي تساوي 1.96 عند مستوى دلالة 0.05 ، فإنه ليس هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الجنس.

الفصل السادس

الإجراءات المنـهجية للدراسة الميدانية

1- الدراسة الإستطلاعية

2- الدراسة الأساسية

أ- الدراسة الإستطلاعية

تمهيد

نتعرض في هذا الفصل إلى المنهجية التي اتبعناها لإنجاز هذا البحث ، و التي تتضمن الإجراءات و الخطوات المختلفة المتبعة في ذلك ، حيث اشتملت الدراسة على مجموعة من الأدوات قصد التعرف و الكشف على مختلف الظروف و العوامل للظاهرة المدروسة .

أهداف الدراسة الإستطلاعية

تلعب الدراسة الإستطلاعية دورا هاما في تحديد موضوع البحث ، و أساليب التعامل مع الإشكال المطروح فيه ، و التأكد من مدى صلاحية الأداة المستعملة فيه ، إذ تشكل هذه المرحلة من البحث مرحلة تجريب الدراسة بقصد استطلاع امكانيات التنفيذ ، و بقصد اختبار مدى سلامة الأدوات المستخدمة في البحث و مبلغ صلاحيتها .

و يمكن اعتبار هذه الدراسة صورة مصغرة للبحث ، تستهدف اكتشاف الطريق و استطلاع معالمه أمام الباحث ، قبل أن يبدأ التطبيق الكامل للخطوات التنفيذية .

فقبل شروعنا في إنجاز هذا البحث ، اقتضى علينا الأمر القيام بعدة زيارات استطلاعية لمكان الدراسة (ضريح الولي سيدي بوعبد الله) و ذلك من أجل

- الوقوف على الأخطاء و الثغرات و ضبطها تمهيدا للدراسة الأساسية .
- تمكين الباحث من أخذ صورة واقعية على المتغيرات التي تؤثر على موضوع الدراسة .
- التعرف على مدى استيعاب العينة لمفردات و أسئلة و متطلبات أداة القياس .
- استغلال الإستفسارات و الملاحظات المأخوذة من عينة الدراسة و استعمالها كقاعدة لتعديل أو تغيير من محتوى الأداة .
- معرفة أهم المشاكل و الصعوبات التي يمكن أن تعترض الباحث .
- اكتساب مهارات التحليل و جمع معطيات البحث .

بناء أدوات البحث

يتوقف اختيار الأدوات لجمع البيانات في دراسة ما على طبيعة و هدف الدراسة و نوع الدراسات و المناهج المختارة ، و لنفس السبب أيضا ، أي كون بعض الأدوات التي تصلح في بعض الدراسات قد لا تصلح في غيرها وفقا لهذه العوامل .

لقد تم الإعتماد في هذه الدراسة على الأدوات التالية :

1/ الملاحظة

استخدمت هذه الأداة في الدراسة الإستطلاعية الممهدة للدراسة الميدانية و هذا من خلال الملاحظة العادية لكيفية تردد و إقبال الزوار على الولي "سيدي بوعبدالله" ، و كيفية ممارسة الزوار لمعظم الطقوس الموجودة عند الضريح .

و كانت الملاحظة توظف أساسا لأجل الوقوف على نقاط معينة ، كنوعية الممارسين للطقوس ذكورا كانوا أو اناثا ، و انتماءاتهم لجماعات عمرية معينة ، و طبيعة الممارسات التي يؤدونها والملابسات المحيطة بهذه الممارسات ، و ما إذا كانوا فرادى أو بصحبة أقاربهم، و طبيعة النذور التي يقدمونها .

كما قام الباحث بمعاينة منطقة" الزاوية" من الناحية الجغرافية و الطبيعية ، حيث اطلع على تركيبتها و مكوناتها الرئيسية ، و التي تتمثل في :

الوادي – شجرة السدر – الضريح الرئيسي للولي"القبة" – أضرحة ثانوية"ضريحين لزوجتا الولي" مقبرة – غرف للنوم و الطبخ بالإضافة إلى سكان القرية .

كما لاحظ الباحث أيضا أن الزيارة تكثر في أيام الخميس و خاصة يوم الجمعة إضافة إلى العطل المدرسية حيث تأتي العائلات بصحبة الأقارب و الأولاد للمبيت و الطبخ ، و ربما استغرق الأمر عدة أيام .

كما لاحظ الباحث عدة ملاحظات نجملها كمايلي :

- أن معظم الزوار من جنس الإناث و ذلك بمختلف الأعمار .
- كثرة النذور و الأضحيات و التي تتمثل في ذبح طيور معينة بألوان معينة ، و يكون الطائر غالبا من جنس الذكر "سردوك" ، و يكون الذبح غالبا عند الوادي .
- التركيز في أداء الطقوس على الإغتسال بماء الوادي للمريض أو الصحيح و أحيانا الشرب منه .
- التركيز على زيارة الضريح "القبة" أو ما يدعى "بالقبرية" .
- إعطاء المال أو مايدعى "بالزيارة" .
- زيارة ضريح زوجتا الولي .
- الطواف بالضريح داخل الحجرة .
- تقبيل الضريح و التمسح به .
- البكاء عند الضريح .

- صلاة ركعتين عند مقام الضريح .

- النوم عند الضريح .

- التماس الدعاء من مسؤول الزاوية و الذي يدعى "المقدم" مقابل مبلغ مالي معين أو هدية معتبرة .

زيادة على ذلك استعان الباحث بالملاحظة بالمشاركة للإندماج و التقرب أكثر من الحالات موضوع الدراسة ، و فهم الظاهرة فهما عميقا ، حيث قام بممارسة الطقوس عند الضريح و ذلك ما جعله ينتقل إلى الأداة الأخرى و التي من خلالها تم الإحتكاك أكثر بعناصر البحث .

2/ المقابلة

و تمت من خلال الإحتكاك بكل العناصر و الأفراد الذين لهم علاقة مباشرة مع موقع الدراسة (المقدم ،الخدام ، الزوار ...إلخ) و ذلك قصد التطرق معهم إلى مختلف النقاط و الجوانب المزمع دراستها ، و التي هي هدف البحث ، حيث كانت هذه الأداة فرصة لإكتشاف المفاهيم الأساسية لكل الطقوس و الشعائر المنتشرة بالمنطقة ، كما سمحت لنا الفرصة لأخذ نظرة عن التصورات العامة عن مختلف عينات البحث (زوار ، مرضى) .

و لقد تم اكتشاف عدة متغيرات من خلال المقابلات العشوائية التي تمت مع زوار الضريح ، سواءا كان من حيث التدرج بين زوار الأضرحة من حيث أوضاعهم الطبقية ، فمنهم الفقراء و منهم الأغنياء و هناك أيضا الطبقات المتوسطة .

كما أن هناك تنوع في الحالات المرضية الواردة على الضريح ، حيث تشمل : أمراض الأطفال ، أمراض النساء ، الأمراض الصدرية و الأمراض العقلية التي تفوق كل الأمراض و غيرها من الأمراض العضوية الأخرى . زيادة على الأمراض النفسية التي تتنوع هي الأخرى في عدة أشكال .

كما أن هناك سيدات يأتين من أماكن بعيدة عن المنطقة لزيارة ضريح الولي"سيدي بوعبدالله" .

و أود أن أشير إلى ما ورد في الفصل النظري حول الدور الذي تلعبه حكايات الأولياء في تحديد قدرات الولي على نحو ما تحدد في المعتقد الشعبي .

و من اللافت للنظر أن" خدام" الأضرحة يلعبون دورا كبيرا في ترويج الزيارات و الممارسات التي تجري عند الضريح ، و ذلك من خلال إرشاد السيدات و تعريفهن بأصول الزيارة ، و ضرورة أن تكون المرأة طاهرة قبل مجيئها للزيارة ،و كم هي عدد المرات التي يتعين عليها حضورها ، هذا ما عدا ما يقومون به من طقوس أخرى ، كرقي الأطفال و الدعاء للزوار مقابل منفعة مادية معينة (مال ،هدية) .

زيادة على ماسبق ، قام الباحث بالإطلاع على مجمل التوثيق المتعلق بموضوع الدراسة وخصوصا بسيرة الولي "سيدي بوعبدالله" ، و قد كانت المصادر مختلفة فمنها بعض الوثائق المكتوبة والتي تسلمها البحث من طرف مسؤولي الزاوية .

كما سعى الباحث إلى التقاط بعض المعلومات الجزئية من مصادر أخرى كالإتصال بالزاوية العلوية بمدينة مستغانم ، إضافة إلى زيارة بعض الأضرحة (سيدي عابد و سيدي فغول) و التي يقال أن أصحابها من ذرية الولي "سيدي بوعبدالله" و ذلك قصد معرفة سيرة الولي من خلال مقابلة مسؤولي هذه الأضرحة و زوارها .

3/ الإستبيان

- تصميم و بناء الإستبيان : حاولنا تصميم أسئلة الإستمارة على أساس أن تكون أغلب أسئلتها مقننة ، و قد تم بناء هذه الأسئلة على أساس الملاحظات و المقابلات التي تمت من خلال الإحتكاك بمجتمع الدراسة .

و قد تم تقسيم الإستبيان إلى بعدين أساسيين يتمثلان في البعد السيكولوجي و البعد الإجتماعي الثقافي .

و قد احتوى كلا البعدين على خمسة أسئلة . و تم التركيز في أسئلة الإستبيان على مايلي :

1- البيانات و المعطيات الأولية للعينة و التي تصف المتغيرات التالية :

الجنس – الطبقة الإجتماعية – المستوى التعليمي – الإنتماء السكني – نوع الإضطراب .

2- عبارات حول الإعتقاد في الولي و الممارسات الطقوسية المصاحبة للزيارة ، مفهومها و مقاصدها النفسية و الإجتماعية الثقافية .

و لقد قام الباحث أيضا بتصميم إستبيان آخر خاص بالرأي العام تم فيه استقصاء شريحة عريضة من المجتمع العام ، و يتكون هذا الإستبيان من سبعة أسئلة ، تم التأكد من خلالها من صحة المتغيرات الأساسية .

التحكيم

إعتمد الباحث على حساب الصدق من خلال صدق المحكمين ، حيث عرضت أداة البحث على خمسة أساتذة من كلية العلوم الإجتماعية "قسم علم النفس ، قسم علم الإجتماع" . حيث طلب من المحكمين إبداء آراءهم في أداة البحث من خلال الحكم عليها بصلاحيتها للموضوع المراد دراسته .

و الجدول التالي يوضح نموذج لطريقة التحكيم :

أستاذنا الفاضل

في إطار البحث الموجه لدراسة التصورات الإجتماعية لزيارة الضريح في العلاج ، نرجوا منكم التفضل بإبداء رأيكم في مدى ملائمة فقرات الإستبيان لموضوع الدراسة ، و ذلك بوضع علامة أمام العبارة التي تتناسب مع رأيك .

البعد	الأسئلة / العبارات	مدى صلاحـية العبـارة			
		%25	%50	%75	%100
السيكولوجي	1-هل تعتقد.....؟ 2-هل تعتقد.....؟ 3-هل تعتقد.....؟				
الإجتماعي الثقافي	1-هل تعتقد.....؟ 2-هل تعتقد.....؟ 3-هل تعتقد.....؟				

نتائج التحكيم

بالنسبة إلى الأداة الأولى و التي تخص استبيان الزوار : يتكون هذا الإستبيان من أربعة عشرة سؤالا موزعة على بعدين ، بعد سيكولوجي و بعد إجتماعي ثقافي. و بعد التحكيم حذفت أربعة أسئلة كما تم تعديل أربعة فقرات أخرى و تحويرها من حيث صياغتها اللغوية و ملائمتها للموضوع. وبعد الحذف و التعديل أصبح الإستبيان متكون من عشرة أسئلة مقسمة على بعدين.

أما الأداة الثانية "استبيان الرأي العام" فقد كان مكون من اثنى عشر سؤالا ، و بعد التحكيم و قياس ملائمة العبارة للموضوع ، حذفت خمسة أسئلة و بقيت سبعة أخرى .

وكانت نتائج التحكيم كالتالي:

1- وجود اتفاق بين المحكمين على ضرورة تغيير صياغة بعض الفقرات .
2- اتفاق المحكمين على ابعاد بعض الفقرات .
3- ادخال بعض التصحيحات اللغوية على الفقرات.
4- الإكتفاء بالأسئلة المغلوقة دون المفتوحة و النصف مفتوحة .

وبعد تحليل أراء المحكمين وما أبدوه من ملاحظات على الإستمارة ، أخذ الباحث بتلك الملاحظات وأجرى التعديلات المقترحة، علما أنه تم اعتماد نسبة اتفاق من المحكمين لا تقل عن (85%) على ملاءمة الفقرات وصلاحيتها.

التعديلات المدخلة على أداة القياس:

بناء على ملاحظات الدراسة الاستطلاعية وعلى ملاحظات وآراء الأساتذة المحكمين، فإنه تم تعديل وإلغاء فقرات وإضافة فقرات جديدة وهذه مختلف التعديلات المدخلة على الاستمارة.

حيث تم إعادة صياغة الفقرات كالتالي:

أ- الإستبيان الخاص بالزوار

* الفقرات المعاد صياغتها :

- هل تفضل زيارة أكثر من ولي لكي تكون العملية العلاجية أكثر فاعلية؟

نعم ، إذا كان نعم ، فكم من ولي؟

بعد إعادة الصياغة:

- هل تفضل زيارة أكثر من ولي لكي تكون العملية العلاجية أكثر فاعلية؟

نعم

لا

- أي من هذه الممارسات الطقوسية له تأثير فعال ؟

الإكتفاء بزيارة الضريح "القبرية"

بعض الطقوس الأخرى دون الضريح

ممارسة كل الطقوس الموجودة

بعد إعادة الصياغة:

- هل تعتقد أن زيارة الأضرحة و ممارسة الطقوس عندها تساهم في شفاء المريض؟

نعم

لا

* الفقرات التي تم حذفها وإلغاءها:

- ماهي دوافعك لزيارة ضريح الولي "سيدي بوعبد الله"؟

علاجية

تبركية

غير ذلك اذكره...

- في اعتقادك، ماهو اليوم الأكثر نفعا لزيارة الضريح من أجل العلاج؟ و لماذا؟

- في اعتقادك كم من الوقت يستغرق العلاج؟

- في اعتقادك لأجل ماذا يقصد الناس ضريح الولي "سيدي بوعبد الله"؟

* الفقرات التي تم تصحيحها لغويا:

- هل يمثل الإعتقاد المطلق في قدرة الولي "سيدي بوعبد الله" سبب في علاج الأمراض والإضطرابات؟

نعم

لا

بعد إعادة التصحيح اللغوي :

- هل للولي "سيدي بوعبد الله" قدرة على علاج الأمراض و الإضطرابات ؟

نعم

لا

ب- الإستبيان الخاص بالرأي العام

* الفقرات التي تم حذفها وإلغاءها:

- هل تعتقد أن زيارة الضريح ضرورية؟

نعم

لا

- هل تعتقد أن زيارة الأضرحة و ممارسة الطقوس تساهم في الشفاء ؟

نعم

لا

- في اعتقادك ، أي الأمراض يستلزم لأجلها زيارة الضريح :

نفسية

عضوية

شيء آخر أذكره...

- هل تعتقد أن الولي يقضي حاجات كل من زاره ؟

نعم

لا

شيء آخر أذكره ...

- في اعتقادك لأجل ماذا يقصد الناس الولي ؟

حساب مؤشرات الصدق و الثبات

أ- قياس الثبات

اعتمد الباحث على اسلوب التجزئة النصفية لحساب معامل الثبات وهو احد الطرق الشائعة الاستعمال . ويقوم على تقسيم الاختبار الى قسمين متكافئين ثم يحسب معامل الارتباط بينهما مع الاستعانة بمعادلة التنبؤ لسبيرمان وبراون (السيد ، 1979،521). وبناء عليه فقد قسمت الاستمارة الى جزئين :

- ضم الجزء الاول العبارات المرقمة ترقيما فرديا

- وضم الجزء الثاني العبارات المرقمة ترقيما زوجيا

وبتطبيق المعادلة بلغ معامل الثبات (0.71) وبعد تصحيحه بمعادلة سبيرمان- براون اصبح معامل الثبات يساوي (0.83). وبهذا يمكن الحكم على ان اداة القياس تتمتع بقدر عال من الثبات تؤهلها للتطبيق .

ب- قياس الصدق

تم اعتماد نوعين من الصدق على النحو التالي :

أ- صدق المحكمين : اعتمد الباحث على صدق المحكمين كأسلوب لقياس صدق اداة القياس، نظرا لشيوعه واستعماله الواسع بين الباحثين. وتم توزيع الإستمارة على خمسة من الأساتذة الجامعيين، من قسم علم النفس وعلوم التربية و علم الإجتماع .

واحتوت التعليمات المقدمة للمحكمين العناصر التالية :

- هدف وأغراض الدراسة
- إشكالية البحث وتساؤلاته
- فرضيات البحث
- محاور ومجالات الاستمارة

وتركز الطلب حول إبداء آرائهم وملاحظاتهم حول : (1) الصياغة اللغوية للعبارات (2) تحديد ما إذا كانت العبارة المنضوية تحت البعد تقيس ما وضعت لقياسه ، بوضع علامة (x) في إحدى درجات الميزان المقترح المتكون من أربعة درجات كما هو مبين في النموذج التالي:

البعد	الأسئلة / العبارات	مدى صلاحـية العبـارة			
		%25	%50	%75	%100
السيكولوجي	1-هل تعتقد.....؟ 2-هل تعتقد..... ؟ 3-هل تعتقد.....؟				
الإجتماعي	1-هل تعتقد.....؟				

الثقافي	**2-هل تعتقد..... ؟** **3- هل تعتقد..... ؟**				

ب- الصدق الذاتي**:** تم حساب الصدق الذاتى عن طريق الجذر التربيعى للثبات وكان صدق الاداة يساوى (0.84)، وهذا يعنى أن الاختبار له درجة صدق مقبولة.

تجريب الإستبيان :

بعد حساب صدق و ثبات الأداة ، قام الباحث بتجريب الأداة على عينة من غير عينة الدراسة الأساسية و كان الهدف هو معرفة فيما إذا كانت هناك صعوبات في الصياغة أو في فهم فقرات الأداة ، و كانت النتيجة عدم وجود أي صعوبات في فهم الأداة ، ماعدا بعض الصياغات الطفيفة التي عدلها الباحث لاحقا .

ب- الدراسة الأساسية :

عينة البحث

تتكون عينة البحث من فئتين :

أ/ فئة الزوار : و تتكون من 50 حالة ، تم اختيارها بطريقة عشوائية من مجتمع البحث كالتالي :

جدول رقم (1): يوضح مواصفات هذه العينة :

العمـــر	الجنـــس				المجموع	النسبة المئوية
	ذكر	%	أنثى	%		

من 16 - 45 من 45- 55 ما فوق 60	10 03 01	%20 %06 %02	29 03 04	%58 %06 %08	39 06 05	%78 %12 %10
المجمــوع	14	%28	36	%72	50	

من خلال الجدول يظهر الحضور النسوي الكثيف في عينة البحث بـ 36زائرة أي 72 %،بينما لدى الذكور فنجد أن أفراد عينة البحث هو 14 زائر أي بنسبة 28 % ، و بالتالي فالملاحظة الأولية تكشف لنا أن العنصر النسوي أكثر حضورا و إقبالا على زيارة ضريح الولي "سيدي بوعبدالله" .

ب/ فئة الرأي العام : و تتكون من 80 فرد ، تم اختيارهم بطريقة عشوائية و من مناطق مختلفة .

أداة الدراسة:

إن الأداة المستخدمة في الدراسة هي عبارة عن استمارة من انجاز الباحث ، وقد خضعت إلى محكمي الصدق والثبات وتم إجراء مجموعة من التعديلات تبعا لتوصيات المحكمين كما جاء في الدراسة الاستطلاعية.

و اشتملت الاستمارة على تعليمات توضح طريقة الإجابة على الفقرات. كما اشتملت أيضا على مجموعة من البيانات المتعلقة بالعينة تخص:نوع الإضطراب ، الجنس و الإنتماء السكني ،المستوى التعليمي و المستوى الإجتماعي وهي معلومات متعلقة مباشرة بمتغيرات البحث.

تتكون الاستمارة من عشرة (10) فقرات، موزعة على بعدين ، ، ويحتوي كل بعد على خمسة (05) فقرات منها خمسة تخص البعد السيكولوجي و خمسة تخص البعد الإجتماعي الثقافي .

و لقد قام الباحث أيضا بتصميم إستبيان آخر خاص بالرأي العام تم فيه استقصاء شريحة عريضة من المجتمع العام ، و يتكون هذا الإستبيان من سبعة أسئلة ، تم التأكد من خلالها من صحة المتغيرات الأساسية .

الأدوات الإحصائية المستعملة:

نظرا لطبيعة الموضوع اعتمد الباحث على تفريغ الإستبيانين انطلاقا من تحديده لتصنيف المواصفات ثم الإجابات ، و هذا بالإستعانة بالجداول المكيفة لهما ، و هي تضم حساب التكرارات و النسب المئوية للإجابات ، زيادة على حساب معامل ارتباط بيرسون و حساب التجزئة النصفية .

كما قام الباحث أيضا بالإستعانة بأدوات إحصائية أخرى و تمثلت فيمايلي :

إختبار كاي مربع (كا2)

معامل ارتباط فاي .

المراجـــــع

بالمراجع بالغة العربية :

1- ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمان (1987) ، المقدمة ، دار القلم ، بيروت .

2- ابن مريم التلمساني (1986) ، البستان في ذكر الأولياء و العلماء بتلمسان ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر .

3- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين (1994) ، لسان العرب ، دار صادر، ط4 ، بيروت .

4- الأخضر لطيفة (1993) ، الإسلام الطرقي ، دار سراش للنشر ، تونس .

5- باسكون بول (1989) ، الأساطير و المعتقدات بالمغرب ، بيت الحكمة ، عدد3 ، السنة 1 ، أكتوبر .

6- بدران ابراهيم و سلوى الخماش (1974) ، دراسات في العقلية العربية ، دار الحقيقة ، بيروت.

7- بركات حليم(1986)، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت .

8- بن عيسى عبد القادر المستغانمي (1996) ، مستغانم في أحوازها عبر العصور تاريخيا و ثقافيا و فنيا ، المطبعة العلاوية ، مستغانم ، الجزائر .

9- بن نعمان أحمد (1988) ، سمات الشخصية الجزائرية من منظور الأنثروبولوجية النفسية ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر .

10- بوعلي ياسين (1985) ، الثلوث المحرم ، دراسة في الدين و الجنس و الصراع الطبقي ، دار الطليعة ، بيروت .

11- بيومي محمد أحمد (1983) ، الأنثربولوجية الثقافية ، الدار الجامعية ، بيروت .

12- بيومي محمد أحمد (1999) ، علم الإجتماع الديني ، دار المعرفة الجامعية ، اسكندرية ، مصر.

13- التيجاني القماطي و مجموعة من المؤلفين (1994) ، الإنسان و المقدس ، دار محمد علي الحامي للنشر و التوزيع ، صفاقس ، تونس .

14- جريدة الخبر اليومية ، عدد2860 ، بتاريخ 14 ماي 2000

15- جريدة الخبر اليومية ، عدد1363 ، بتاريخ 19 ماي 2001

16- جلبي علي عبد الرزاق (1984) ، دراسات في المجتمع و الثقافة و الشخصية ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت

17- الجوهري محمد (1993) ، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية ، دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر .

18- الجوهري محمد (1990) ، علم الفلكلور ، الجزء الثاني ، دراسة المعتقدات الشعبية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية مصر .

19- الجوهري محمد و مجموعة من المؤلفين (1979) ، دراسات في علم الإجتماع الريفي والحضري ، دار الكتاب للتوزيع ، القاهرة .

20- الجويلي محمد (1992) ، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس و المدنس ، المؤسسة الوطنية للبحث العلمي دار سراش للنشر ، تونس .

21- الحفني عبد المنعم (1987) ، معجم مصطلحات الصوفية ، دار المسيرة ، بيروت .

22- خليل أحمد خليل (1979) ، نحو سوسيولوجيا للثقافة ، دار الحداثة ، بيروت .

23- الخولي حسن (1982) ، الريف و المدينة في مجتمعات العالم الثالث ، دار المعارف .

24- دوران جلبير (1993) ، الأنثروبولوجية ، رموزها أنساقها أساطيرها ، ترجمة مصباح الصمد ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت .

25- الزاهي نور الدين (1999) ، المقدس في الثقافة العربية الإسلامية ، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 8 ، 9 ، بيروت ، باريس .

26- زكريا فؤاد (1980) ، الجذور الفلسفية البنائية ، الحوليات لكليات الآداب ، جامعة الكويت ، العدد الأول .

27- زكي محمد حسن (1981) ، فنون الإسلام ، دار الرائد العربي ، بيروت .

28- زيعور علي (1979) ، العقلية الصوفية و نفسانية التصوف – نحو الإتزانية إزاء الباطنية و الأوليائية في الذات العربية ، دار الطليعة ، بيروت .

29- زيعور علي (1992) ، قطاع البطولة و النرجسية في الذات العربية و المستعلي و الأكبري في التراث و التحليل النفسي دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت .

30- سعد الله أبو القاسم (1985) ، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر ، ج1 ،ج2 ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر .

31- سعيد عبد الفتاح عاشور و مجموعة من المؤلفين (1986) ، دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية ، الطبعة الثانية ، منشورات دار ذات السلاسل ، الكويت .

32- الشربيني عبد العزيز (1995) ، أثر العوامل الثقافية في الأمراض النفسية في البيئة العربية ، مجلة الثقافة النفسية ، المجلد السادس ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر ، بيروت .

33- طوالبي نور الدين (1988) ، الدين و الطقوس و التغيرات ، ترجمة وجيه البعيني ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر .

34- طوالبي نور الدين (1988) ، في إشكالية المقدس ، ترجمة وجيه البعيني ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر .

35- عبد الحليم محمود (1984) ، أبو مدين الغوث ، حياته و معراجه إلى الله ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت

36- العبد الله محمد (1981) ، المزار ذلك الوسط المسحور ، مجلة النهار العربي الدولي .

37- عمار مساعدي جريدة الشعب اليومية ، نوفمبر 1989 (الجرائم الفرنسية ، القضاء على الهوية الثقافية و كبح الحريات السياسية) .

38- عروس الزوبير (1995) ، الإسلام و السياسة ، دار موفم للنشر ، الجزائر .

39- عمران كمال (1992) ، الثقافة الإسلامية ، مظاهر من التجريب و التجريد ، الدار التونسية للنشر ، تونس .

40- غالب مصطفى (1983) ، تطور المعالجة النفسية ، في سبيل موسوعة نفسية ، مكتبة الهلال ، بيروت .

41- فراس السواح (1997) ، الأسطورة و المعنى ، دراسات في الميثولوجيا و الديانات المشرقية ، منشورات دار علاء الدين دمشق .

42- فراس السواح (2000) ، دين الإنسان ، بحث في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق .

43- فؤاد البهي السيد (1979) ، علم النفس الإحصائي و قياس العقل البشري ، دار الفكر العربي .

44- فيلالي مختار الطاهر(د.ت) ، نشأة المرابطين و الطرق الصوفية و أثرها في الجزائر خلال العهد العثماني ، دار الفن القرافيكي للطباعة و النشر ، باتنة ، الجزائر .

45- مالك شبال (1977) ، الطب التقليدي و سلطة الطالب ، مذكرة لنيل شهادة اللسانس ، جامعة قسنطينة ، معهد علم النفس و علوم التربية .

46- مجلة إنسانيات (2000) ، عدد 11 ماي – أوت ، مركز البحث في الأنثربولوجية الإجتماعية و الثقافية

47- مجلة مراسلات (2003) ، نشرية معهد البحوث المغاربية المعاصرة ، عدد75

48- محمد أبو القاسم حاج حمد (1979) ، العالمية الإسلامية الثانية ، دار ابن حزم للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت .

49- محمد علي أبو الريان ، ملتقى الفكر الإسلامي الواحد و العشرون بمعسكر من 1987/28/28 إلى 1987/09/01 موضوع الملتقى : الحياة الروحية في الإسلام . موضوع المحاضرة : الولاية الروحية كعامل للتنمية .

50- مرتاض عبد الملك (1982) ، الألغاز الشعبية الجزائرية ، دراسة في ألغاز الغرب الجزائري ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر .

51- المرزوقي أحمد (1980) ، مع البدو في حلهم و ترحالهم ، الدار العربية للكتاب .

52- المرنيسي فاطمة (1998) ، النساء و الأولياء ، جريدة الأحداث المغربية ، 8/7 نوفمبر .

53- المستشرق جيب و عادل العوا (1989) ، علم الأديان و بنية الفكر الإسلامي ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس

54- الميلي مبارك محمد (1962) ، رسالة الشرك و مظاهره ، مكتبة النهضة الجزائرية ، الجزائر

55- النبهاني يوسف بن اسماعيل (1991) ، جامع كرامات الأولياء ، الجزء الثاني ، المكتبة الثقافية ، بيروت .

56- نبيلة ابراهيم سالم (1976) ، البطولة في القصص الشعبي ، دار المعارف ، القاهرة .

المراجع باللغة الأجنبية

1-Aboubekr abdessalem benchaib (1907) , les marabouts guérisseus , revue africaine n°51 .

2-Alexandre pierre , dictionnaire des civilisation africaines , éds fern , hazan

3-Alfred bel (1928) , l'islam mystique , revue africaine nْ 69 .

4- Ali Aouattah (1993) , ethnopsychiatrie maghrebine , representation et tharapie traditionnelles de la maladie mental au marolc , edition l'aharmattan , paris .

5-Barande robert (1966) , methodes psychothérapiques , 11-1966 , 37810-c- 10 , éd technique , paris .

6-Boras.r (1978) , therapie et culture , 4-1978 ,d 37725, éd technique , paris

7-Bordieu pierre (1985) , sociologie de l'algérie , éd dahleb , alger .

8-Bosquet.g.h (1954) , l'islam maghrébin , introduction a l'étude generale de l'islam , la maison des livres , alger .

9-Boucebci mahfoud (1984) , maladie mentale et handicap mental , éd enal , alger .

10-Boughali mohamed (1988) , sociologie des maladie mentales au maroc , afrique orient 3, casablanca .

11-Chabel malek (1993) , l'imaginaire arabomusulman , éd puf , paris .

12-Chelhod joseph (1986) , les structures du sacré chez les arabes , éd maisonneuves et la rose , paris .

13-Dermenghem .E (1954) , le cultes des saints dans l'islam maghrébin , édition gallimard , 7éme édition , paris .

14-Dictionnaire encyclopedique (1970) , larousse en trois volumes , laibrairie larousse , paris .

15-Doutté edmond (1994) , magie et religion dans l'afrique du nord , maisonneuve genther , paris .

16-Gazeneuve.j (1971) , sociologie du rite , puf , paris .

17-Kilani mondher (1992) , la construction de la mémoire , le lignage de la sainteté dans l'oasis d'elksar , éd labor et fides , genéve .

18-Linton ralph (1986) , le fondement culturel de la personnalité , dunod , science de l'éducation , paris .
19-Mircéa éliade (1965) , le sacré et le profane , éd gallimard , paris .
20-Moussaoui abderahmane (1996) , logique du sacré et mode d'organization de l'éspace dans le sud ouest algérien , thése de doctorat , sous la direction du professeur bernarde le petit , école des hautes en sciences sociales , paris .
21-Prince.r (1978) , therapie et culture , 4-1978 , 37725-D- 10 , éd technique , paris .
22-Nathan tobie (1989) , psychanalyse et recherche de l'université , éd le monde diplomatique ,
23-Sallamy robert , dictionnaire de psychologie , bordas .
paris .
24-Touati houari (1994) , entre dieu et les hommes ; léttrés, saints et sorciers au maghreb , éd e.hess , paris .
25-Tousignant .m et Murphy.h.s (1978) , fondements antropologiques de l'éthnopsychiatrie 377 115-a-10 , éd technique , paris
26-Westmark .E (1935) , survivances paiennes dans la civilisation mahométane , payot , paris .
27-winnicott.d.w (1974) , distorsion du moi en fonction du vrai et du faux self , éd payot , paris .
28-Zamiti khalil (1982) , sociologie de la folie, introduction au shamanisme maghrébin , centre industriel du livre – c.e.r.e.s, tunis .
29-Zerdouni nafissa (1982) , les enfants d'hier , l'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien , éd maspéro , paris .

الملاحـق

البيانات الشخصية للإستبيان

الجنس

ذكر
أنثى

السن

الطبقة الإجتماعية

طبقة فقيرة
طبقة متوسطة
طبقة غنية

المستوى التعليمي

بدون مستوى
مستوى الكتاتيب
مستوى ابتدائي
مستوى متوسط
مستوى ثانوي
مستوى جامعي

الإنتماء السكني

قروي
حضري

نوع الإضطراب

عضوي
نفسي

ملاحق البحث :

الملحق رقم 1 : الإستبيان

أ- إستبيان خاص بزوار ضريح الولي "سيدي بوعبدالله"

1- البعد السيكولوجي ضع علامة(×) على الإجابة المختارة

1- هل تعتقد أن زيارة الأضرحة و ممارسة الطقوس عندها تساهم في شفاء المريض ؟

نعم

لا

2- هل للولي "سيدي بوعبد الله" قدرة على علاج الأمراض و الإضطرابات؟

نعم

لا

3- هل تعتقد أن النذور مهمة في عملية العلاج؟

نعم

لا

4- هل تفضل زيارة أكثر من ولي لكي تكون العملية العلاجية أكثر فاعلية؟

نعم

لا

5- هل تعتقد أن الولي يقضي حاجات كل من زاره ؟

نعم

لا

2- البعد الإجتماعي الثقافي

6- هل ترى بأن الإيمان بأولياء الله الصالحين هو شرط من شروط الزيارة و العلاج؟

نعم

لا

7- هل تعتقد أن زيارة الأولياء تدخل ضمن العادات و التقاليد ؟

نعم

لا

8- في اعتقادك ، هل هناك أمراض تختص بالولي و أخرى بالطبيب؟

نعم

لا

9- هل ترى أن العلاج عن طريق زيارة الولي "سيدي بوعبدالله" نجح في أمراض عجز عنها الطب الحديث ؟

نعم

لا

10- في اعتقادك هل الولي قادر على أن يصيب المعترضين عليه بالأمراض و الأضرار؟

نعم

لا

ب- إستبيان خاص بالرأي العام ضع علامة(×) على الإجابة المختارة

1- في اعتقادك أي الأمراض يقصد لأجلها الناس زيارة الضريح ؟

نفسية

عضوية

2- في اعتقادك أي من هذه الفئات أكثر ترددا على زيارة ضريح الولي؟

أميين

تعليم إبتدائي

تعليم متوسط

تعليم ثانوي

تعليم جامعي

3- في اعتقادك أي من هذه الطبقات الإجتماعية أكثر ترددا على ضريح الولي؟

فقيرة

متوسطة

غنية

4- في اعتقادك أي من هذه الفئات السكنية أكثر ترددا على ضريح الولي؟

حضري

قروي

5- في اعتقادك أي من هذه الفئات أكثر ترددا على ضريح الولي؟

رجال

نساء

6- زيارة الأولياء هل تدخل ضمن :

العادات و التقاليد

الدين

7- في اعتقادك أي هذه الدوافع تحرك الشخص إلى الضريح للعلاج؟

إقتصادية

إجتماعية

ثقافية

دينية

الملحق رقم 2

قائمة الصور

الصورة رقم 01

ضريح الولي الأول الذي أخذه الطوفان

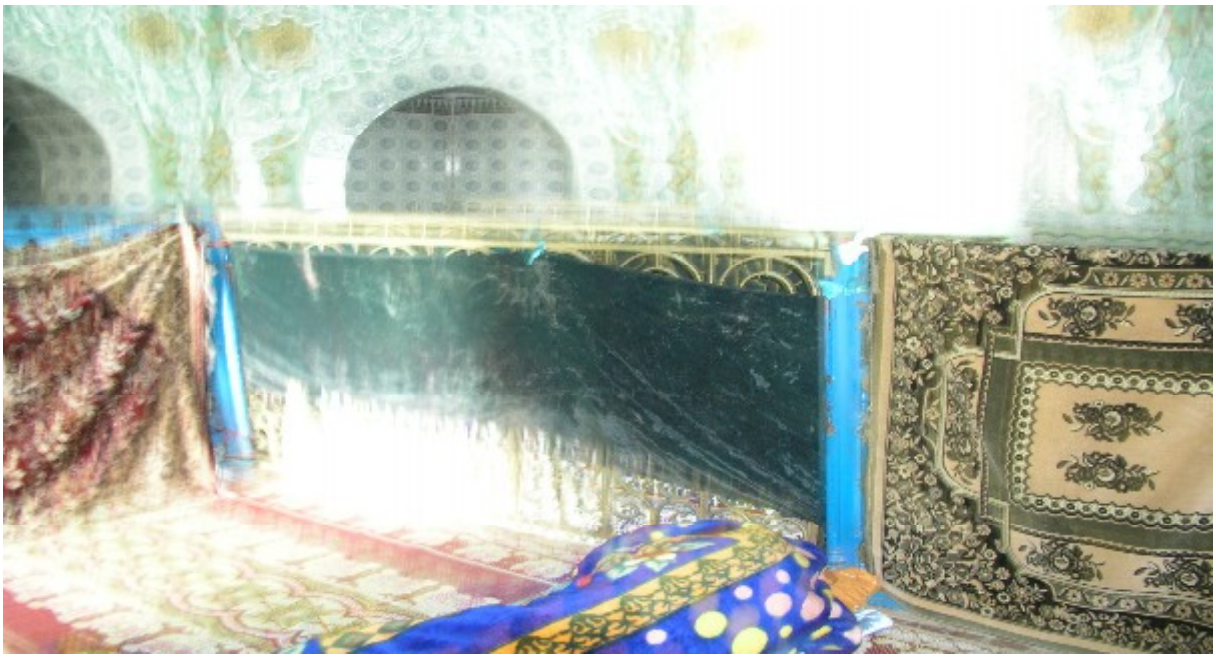
الصورة رقم 02

الضريح الثاني الذي كان على شق الوادي و الذي تضرر من الأمطار "القبة الغربية"

الصورة رقم 03

زاوية "سيدي بوعبدالله" الضريح الحالي للولي

الصورة رقم 04



الضريح من الداخل

الصورة رقم 05

مريض يرقد داخل الضريح

الصورة رقم 06

ضريح زوجتا الولي "ميمونة و تغرينية"

الصورة رقم 07

قبري زوجتا الولي مطليان بالحناء

الصورة رقم 08

مريض يرقد داخل ضريح زوجتا الولي

الصورة رقم 09

الوادي من بعيد

الصورة رقم10

الوادي من قريب

الصورة رقم 11

سدرة توضع عليها قطع من القماش للتخلص من المرض

الصورة رقم 12

مقبرة محيطة بالزاوية

الصورة رقم 13

نذر متمثل في ذبح "سردوك"

جامعـة وهـران
كلية العلوم الاجتماعية
قسم علم النفس وعلوم التربية

التصورات الإجتماعية لزيارة الضريح في العلاجات التقليدية

دراسة سوسيو ثقافية لضريح الولي "سيدي بوعبد الله" بوادي رهيو

رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في : الإتنوبسكياتري

أعضاء لجنة المناقشة:

د. بن شهيدة أحمد	أستاذ العليم العالي	جامعة وهران	رئيسا
د. ماحي ابراهيم	أستاذ العليم العالي	جامعة وهران	مقررا
د. مكي محمد	أستاذ محاضر	جامعة وهران	مناقشا
د. شارف جميلة	أستاذة محاضرة	جامعة وهران	مناقشة

إعداد الطالب:
سيدي عابد عبد القادر

تحت إشراف:
د.ماحي ابراهيم

السنة الجامعية : 2009/2008

الإهـــــداء

أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع إلى روح أبي الطاهرة
و إلى أمي العزيزة و كل من

ساندني طيلة إنجاز عملي هذا ، و إلى أستاذي الفاضل
الأستاذ الدكتور ماحي ابراهيم .

شكـــر

أتقدم بجزيل الشكر و التقدير إلى أستاذي الفاضل أ/
د. ماحي ابراهيم الذي أشرف على
الرسالة و لم يبخل عليّ بتوجيهاته و إرشاداته القيمة و
ملاحظاته العلمية الدقيقة ، كما
أتقدم بالشكر الخالص إلى كل من زقاوة أحمد ، عبد
القادر ، الجيلالي امحمد ، محمد
الشاوش ، عابد شعيب ، سيدي عابد عدة و فغول و
زين العابدين و إلياس و جهاد و نسرين و كل من
ساهم لإتمام هذا العمل من قريب أو من بعيد .

ملخص البحث

تعتبر ظاهرة زيارة أضرحة الأولياء إحدى الممارسات الدينية المنتشرة بصورة ملفتة للإنتباه في القطر الجزائري ، حيث نجد على ترابه أماكن مميزة تعتبر بحق مسرحا لمختلف النشاطات و الأشكال الطقوسية ، و موضع زيارات و تظاهرات خاصة أقل ما يقال عنها أنها تمتاز بطابع القداسة .

إن هذا النوع من الممارسات الثقافية هام جدا لأن الشعائر و الطقوس التي تؤسسه تضفي عليه طابع الرسمية و القبول ، و ترسخ مشروعية القرابة المرتبطة بالشخص المؤسس، كالطقس يجعل من ظاهرة فردية تنصهر في مجموعة و تصبح كتلة إجتماعية واحدة و هذا الشخص الذي تذوب فيه الجماعة يصبح مصدر هويتها .

إن بحثنا و المتمثل في دراسة التصورات الإجتماعية لزيارة الضريح في العلاجات التقليدية هو بحث استكشافي يتم من خلاله الإجابة على التساؤلات التالية :

- هل لزيارة الضريح و ممارسة طقوس العلاج التقليدي أثر في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية ؟
- هل هناك علاقة بين المستوى التعليمي للأفراد و هذه الممارسات الطقوسية ؟
- هل للظروف الإجتماعية التي يعيش فيها الأفراد علاقة بهذه الممارسة الطقوسية ؟
- هل هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الإنتماء السكني ؟
- هل هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الجنس ؟

على أساس هذه التساؤلات تصور و أعد الباحث إطارا نظريا يشمل أدبيات البحث الآتية في شكل فصول :

الدين ، المقدس و الطقوس

الولاية والأضرحة

الدوافع المؤدية إلى زيارة الأولياء

العلاج التقليدي

كما صمم الباحث أيضا إجراءات منهجية ملائمة ، و هي كمايلي :

إنجاز دراسة استطلاعية على عينة من الزوار قوامها 30 فرد ، ثم أجريت الدراسة الأساسية على مجموعة من الزوار تتكون من 50فرد و دراسة أخرى تم فيها استقصاء الرأي العام على مجموعة تتكون من 80 فرد .

و بعد جمع المعطيات (بواسطة الملاحظات و المقابلات و الإستبيانات) توصل الباحث إلى أن الطقوس المقامة على شرف الولي ليست معاني مجردة ، و إنما هي وقائع و أحداث و ممارسات ملموسة

لها دلالتها اللغوية و الرمزية . كما أنها تنتج تأثيرات نفسية و روحية و سلوكية على أفراد المجموعة . كما أن للعوامل الإجتماعية و الثقافية دور فعال في إضفاء المشروعية على هذه الممارسات الطقوسية .

في ضوء هذه النتائج التي نوقشت في إطار أدبيات البحث ، تم تقديم بعض الإقتراحات والتوصيات للباحثين و أصحاب القرار .

قـائمة المحتويات

	الإهداء	أ
	كلمة شكر	ب
	ملخص البحث	ج
	قائمة المحتويات	هـ
	قائمة الجـــداول	ط
	قائمة الصور	ي
	مقدمـــــة	ك
	الفصل الأول : تقديم الموضوع	
1	الدراسات السابقة	02
2	إشكالية البحث	08
3	أهداف البحث	08
4	أهمية البحث	08
5	صعوبات البحث	09
6	التعاريف الإجرائية لمفاهيم البحث	09
	الفصل الثاني : الدين ، المقدس و الطقوس	
1	الدين	11
1.1	الظاهرة الدينية	11
2.1	المكونات الأساسية للدين	12
3.1	عناصر التجربة الدينية	14
2	المقدس	15
1.2	إشكالية المصطلح	15
2.2	إشكالية المقدس في الثقافة الغربية	17
3.2	المقدس في الثقافة العربية الإسلامية	18
4.2	أشكال المقدس	21
5.2	المقدس في المخيال الإجتماعي	21

3	الطقوس	**22**
1.3	مفهوم الطقس	**22**
2.3	خصائص الطقس	**22**
3.3	وظائف الطقس الدينية	**22**
4.3	وظائف الطقس الرمزية	**23**
5.3	الفرق بين الطقوس المدينية و الطقوس الريفية	**23**
6.3	أشكال الطقوس المتعلقة بزيارة الأولياء	**24**
	الفصل الثالث : الولاية و الأضرحة	
1	الولاية	**29**
1.1	مفهوم الولاية	**29**
2.1	طرائق إكتساب الولاية	**30**
3.1	تصنيف الأولياء	**31**
4.1	ترتيب الأولياء حسب أصولهم	**32**
5.1	طبيعة الأولياء و خصائصهم	**32**
6.1	حكايات الأولياء و كراماتهم	**34**
7.1	تدرج أسماء الأولياء	**34**
8.1	الولي و الدين	**36**
9.1	الإعتقادات الريفية في الأولياء	**36**
10.1	ديناميات الإعتقاد في الأولياء	**37**
11.1	الأولياء و تخصصات العلاج	**37**
12.1	الفرق بين الأولياء و الطب الشعبي	**38**
13.1	الجن و الأولياء	**38**
14.1	الممارسات الشعبية المتصلة بالأولياء	**39**
2	الأضرحة	**41**
1.2	ظاهرة زيارة الأضرحة	**41**
2.2	أضرحة الأولياء	**41**
3.2	موقع الضريح	**41**
4.2	صورة الضريح و فضاؤه في المخيال الشعبي	**42**

5.2	الأضرحة في الجزائر	**42**
6.2	لون الضريح و دلالته	**42**
7.2	ظاهرة التبرك بضريح الولي	**43**
8.2	الأشياء المقدسة التي ترتبط بالضريح	**44**
3	سلطة الولي/الضريح	**45**
1.3	الإعتقاد برجعة الولي	**47**
2.3	الإعتقاد بالضريح مصدرا للكرامة	**48**
3.3	الإعتقاد بوساطة الضريح	**48**
4.3	الكارزما و السلطة الدينية	**49**
4	سيرة الولي "سيدي بوعبد الله"	**50**
	الفصل الرابع : الدوافع المؤدية إلى زيارة الأولياء	
1	الدوافع النفسية	**56**
2	الدوافع السياسية	**61**
3	الدوافع الإجتماعية الثقافية	**62**
	الفصل الخامس : العلاج التقليدي	
	تمهيد	**71**
1	مفهوم الطب النفسي التقليدي	**72**
2	مفهوم العلاج النفسي التقليدي	**72**
3	مفهوم الثقافة الشعبية	**73**
4	خصائص العلاج النفسي	**74**
5	ميزات العلاج النفسي	**75**
6	طرق العلاج النفسي التقليدي	**75**
7	التفسير التقليدي للأمراض النفسية	**77**
8	تأثير الثقافة على العلاج	**77**
9	أهمية الثقافة الشعبية في تكوين شخصية الأفراد	**78**
10	أثر استعمال المعطيات الثقافية في نجاعة العلاج النفسي التقليدي عند الضريح	**79**

11 الولي و العلاج 82
12 الممارسون في الطب التقليدي (المعالجون) 84
13 أنواع العلاج في الطب التقليدي 85
14 علاقة العلاج التقليدي بالعلاج الحديث 91
15 اهتمام الدوائر الصحية العالمية بالطب الشعبي و المطببين الشعبيين 94

الفصل السادس : الإجراءات المنهجية للدراسة الميدانية

1 الدراسة الإستطلاعية 96
2 الدراسة الأساسية 105

الفصل السابع : عرض نتائج الدراسة

1 عرض نتائج التساؤل الأول 108
2 عرض نتائج التساؤل الثاني 111
3 عرض نتائج التساؤل الثالث 113
4 عرض نتائج التساؤل الرابع 118
5 عرض نتائج التساؤل الخامس 121

الفصل الثامن : مناقشة و تفسير النتائج

1 تفسير النتائج 125
2 خلاصة 128
3 خاتمة 129
4 توصيات و اقتراحات 131
5 مراجع البحث 132
6 ملاحق البحث 139

قائمة الجداول

رقم الجدول	عنوان الجدول	الصفحة
01	مواصفات العينة	**105**
02	النتائج الخاصة بالمعطيات الأولية تبين نوع الإضطراب لزوار الضريح	**108**
03	النتائج الخاصة باستبيان الرأي العام تبين نوع الإضطراب لزوار الضريح	**108**
04	يبين أثر زيارة الضريح و ممارسة الطقوس في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية (البعد السيكولوجي)	**109**
05	يبين أثر زيارة الضريح و ممارسة الطقوس في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية (البعد الإجتماعي الثقافي)	**110**
06	النتائج الخاصة بالمعطيات الأولية تبين المستوى التعليمي لزوار الضريح	**111**
07	النتائج الخاصة باستبيان الرأي العام تبين المستوى التعليمي لزوار الضريح	**111**
08	النتائج الخاصة بالمستوى التعليمي لاستبيان زوار الضريح	**112**
09	النتائج الخاصة بالمعطيات الأولية تبين الطبقة الإجتماعية لزوار الضريح	**113**
10	النتائج الخاصة باستبيان الرأي العام تبين المستوى الإجتماعي لزوار الضريح	**113**
11	يبين الفرق بين الطبقات الإجتماعية في زيارة الأضرحة (البعد السيكولوجي)	**114**
12	يبين الفرق بين الطبقات الإجتماعية في زيارة الأضرحة (البعد الإجتماعي الثقافي)	**116**
13	النتائج الخاصة بالمعطيات الأولية تبين الإنتماء السكني لزوار الضريح	**118**
14	النتائج الخاصة باستبيان الرأي العام تبين الإنتماء السكني لزوار الضريح	**118**
15	يبين نسبة زوار الضريح من حيث الإنتماء السكني (البعد السيكولوجي)	**119**
16	يبين نسبة زوار الضريح من حيث الإنتماء السكني (البعد الإجتماعي الثقافي)	**120**
17	النتائج الخاصة بالمعطيات الأولية لزوار الضريح حسب متغير الجنس	**121**
18	النتائج الخاصة باستبيان الرأي العام حسب متغير الجنس	**121**
19	يبين نسبة زوار الضريح من حيث الجنس (البعد السيكولوجي)	**122**
20	يبين نسبة زوار الضريح من حيث الجنس (البعد الإجتماعي الثقافي)	**123**

قائمة الصور

رقم	عنوان الصور	الصفحة
01	ضريح الولي الأول الذي أخذه الطوفان	145
02	الضريح الثاني الذي كان على شق الواد و الذي تضرر من الأمطار	146
03	زاوية "سيدي بوعبدالله" الضريح الحالي	147
04	الضريح من الداخل	148
05	مريض يرقد داخل ضريح الولي	149
06	ضريح زوجتا الولي "ميمونة و تغرينية"	150
07	قبري زوجتا الولي مطليان بالحناء	151
08	مريض يرقد داخل ضريح زوجتا الولي	152
09	الواد من بعيد	153
10	الواد من قريب	154
11	سدرة توضع عليها قطع من القماش للتخلص من المرض	155
12	مقبرة محيطة بالزاوية	156
13	نذر متمثل في ذبح "سردوك"	157

مقدمـــــــة

لم يكن إختفاء الرعاية الطبية في الماضي ، يعني اختفاء كل علاج ، فقد كان بعض الفاعلين الإجتماعيين يحاولون الإجابة ، بوسائلهم الخاصة ، عن سؤال الصحة العقلية . و عليه فقد كان ثمة إطار تستمد منه بعض الممارسات وجودها و أشكالها . هذا الإطار يمكن أن نقدمه على شكل خطاطة ذات ثلاثة جوانب : الأول يميل إلى لعب دور يعود إلى الدين ، الثاني إلى الجن و السحر و الثالث إلى العلاج . و يشكل مفهوم القداسة قطب جذب للجوانب الثلاثة ، كما يمثل الولي قطب يشترك فيه السجلين القدسي و التطبيبي ، مع أن هناك فاعلين آخرين يتقاطع دورهم ثانية مع التمييز الثلاثي السالف .

و لكن من هو الولي ؟ توجد مصطلحات عديدة في البلدان الإسلامية لتسمية الشخص الذي تنطبق عليه هذه الصفة . فإلى جانب الولي هناك "الصالح" و "الصديق" ، و"العارف بالله" . وإذا كانت فكرة "الولي" و كراماته الخارقة تجد ذيوعا و انتشارا في المجتمعات الزراعية ، و في الشرائح الإجتماعية المنحدرة منها إلى المدن ، فهل للبعد الثقافي و الإجتماعي دورا في تفعيل شخصية الولي و إكسابها سلطة روحية في التأثير على تصورات الناس؟ ، كما يكشف الإيمان بالولي و بكراماته عن تصور فكري و اجتماعي يحكم علاقة الإنسان بالمطلق من ناحية، و بالواقع من ناحية أخرى ، و بكيفية إحداث التغيير في الواقع الإجتماعي من ناحية ثالثة . و تحكي فكرة "الولي" أن هناك إنسانا ما رجلا أو امرأة امتلك بفعل تقواه قدرات خارقة و كرامات متعددة ، تتناقلها الأجيال ، و تتضخم صفاتها في الوجدان الشعبي ، و تصبح للولي عادة قيمة كبرى بعد وفاته ، و يتحول قبره إلى ضريح يؤمه الزائرين ، يتبركون بالمكان ، وينتظرون منه تحقيق المعجزة في تلبية دعواتهم ، و يتحول المكان أي قبر الولي إلى موقع له قيمة و قدسية ، و يصبح مركزا لجذب اجتماعي و فكري و ثقافي .

و لقد ارتأينا في بحثنا هذا أن نلج بابا من أبواب التطبيقات التطبيبية في العلاجات التقليدية الذي لم يأخذ حظه بما يستحقه من العناية و التحليل .

ويدور بحثنا حول التصورات الإجتماعية الإجتماعية للضريح في العلاجات التقليدية ، و دراسة هذه الظاهرة يقتضي التركيز على جانبين هامين فيها : الأول ، كونها سلوك ديني يترجم عن بعض الحاجات الفردية و الإجتماعية . و الثاني ، أنها كأي ظاهرة ذات أصول و جذور ، تشعبت و تشابكت لتصبح راسخة في اللاشعور الفردي و الجماعي ، و تصبح عنصرا من عناصر الثقافة يدخل ضمن السلوكات الإجتماعية العامة للمجتمع الجزائري .

و بما أن طبيعة الموضوع تدخل ضمن إطار البحوث الإستكشافية ، فإن ذلك يدفعنا إلى طرح مجوعة التساؤلات التي يتوجب علينا الإجابة عليها بأكبر قدر ممكن من الموضوعية .

- هل لزيارة الضريح و ممارسة طقوس العلاج التقليدي أثر في علاج الإضطرابات النفسية و العضوية ؟

- هل هناك علاقة بين المستوى التعليمي للأفراد و هذه الممارسات الطقوسية ؟

- هل للظروف الإجتماعية التي يعيش فيها الأفراد علاقة بهذه الممارسة الطقوسية ؟
- هل هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الإنتماء السكني ؟
- هل هناك اختلاف بين المترددين على زيارة الأولياء من حيث الجنس ؟

و حتى لايكون العمل عشوائيا و تجسيدا للتسلسل المنهجي فقد قسمت بحثي إلى مقدمة تناولت خلالها الدراسات السابقة التي تطرقت إلى هذا الموضوع ، ثم طرحت تساؤلات البحث ثم أهداف البحث فأهميته ، ثم التعاريف الإجرائية لمفاهيم البحث ، ثم بعد ذلك رتبت الموضوع في سبعة فصول. تناولت في الفصل الأول ثلاثة عناصر : العنصر الأول ، الدين ، حيث تطرقت إلى مكوناته الأساسية و عناصر التجربة الدينية . أما العنصر الثاني فكان المقدس و أشكاله . أما العنصر الثالث فكان الطقوس و أشكالها .

أما الفصل الثاني فقد ركزت فيه على الولاية و طرق اكتسابها و تصنيف الأولياء و طبيعتهم وترتيبهم و فئاتهم و أنواعهم ، كما تطرقت أيضا إلى الأضرحة و ظاهرة زيارتها و التبرك بها ثم تطرقت أيضا إلى سلطة الولي و الكارزما أو السلطة الدينية ، و ختمت هذا الفصل بسيرة الولي"سيدي بوعبد الله" موضوع الدراسة .

و ركزت في الفصل الثالث على العوامل المؤدية إلى زيارة الأولياء ، كالعوامل النفسيةوالعوامل الإجتماعية و الثقافية و السياسية .

و خصصت الفصل الرابع للعلاج التقليدي ، مفهومه ، خصائصه ، ميزاته ،طرقه و أهمية الثقافة و تأثيرها ثم تطرقت إلى الممارسون في الطب التقليدي و علاقة العلاج التقليدي بالطب الحديث.

أما الفصل الخامس فقد تناولت فيه الجانب الميداني ،حيث تطرقت فيه إلى كل من الدراسة الإستطلاعية و الدراسة الميدانية ، حيث قمت بعرض منهج البحث (عيناته و أدواته) ، ثم قمت بعرض نتائج الدراسة الميدانية إذ رتبتها داخل جداول و علقت على هذه النتائج و تفسيرها .و أخيرا ختمت بحثي بمجموعة من التوصيات و الإقتراحات .

و في نهاية الرسالة قمت بعرض المراجع التي تطرقت إلى موضوع البحث من قريب أو بعيد وتحديد الإطار النظري الذي تنطلق منه الدراسة ، ثم ملاحق البحث و التي تمثلت في عرض إستبيانات الدراسة وبعض الصور التي التقطتها من موقع البحث .