

الشعر و السحر - مقارنة أنثروبولوجية .

أ . حميد بوحبيب*

إن تحليل الخطاب السحري سواء في إطار الأنثروبولوجيا الثقافية المهمة بالطقوس والممارسات الهامشية الغامضة ، أو في إطار تحليل الوظيفة المقدسة للكلمة الشعرية ، على الرغم من تراكم هائل للأعمال التي اهتمت به منذ نهاية القرن التاسع عشر وفجر القرن العشرين ، بقي تقريبا انشغالا ثانويا لدى باحثينا إذ يكتفون عادة بتخصيص مباحث مقتضبة له ضمن بحوث أعم تعالج الظاهرة الثقافية عامة (1) .

والسحر كخطاب أو كممارسة (كلمة أو فعل) مازال يُنظر إليه على أنه معرفة شيطانية ، فهو طابو - بالمعنى البدئي للكلمة - وهذا لا يعود فقط إلى موقف الدين (الإسلام) منه كما يتوهم البعض بل لأن السحر هو نمط تفكير خاص محرّج للعقل والمنطق .

فالسحرة في كل الثقافات (حتى الوثنية منها) يعيشون دائما على عتبة الممنوع والمخيف والغريب .

والمجال الثقافي المغاربي عامة ، مازال ثريا بهذا النمط الخاص من الممارسات العجيبة .

إذ لم يستطع الإسلام (ولا الديانات الأخرى قبله) أن يقضي نهائيا على الطقوس السحرية ، بل اكتفى بتهميشها ووسمها بسمه « الحرام » .

بل يمكن أن نذهب أبعد من ذلك فالسحر (التفكير السحري) استطاع أن يتأقلم مع العقائد الدينية والشعائر السننية (بمعنى ما هو متفق عليه) ، فالفقيه والطالب أو ما تسميه العامة « حامل كتاب الله » ، وما يسميه لقبائل « يسّنُ أوّال ان

* معهد اللغات والأدب العربي ، المركز الجامعي العقيد أكلي محند أولحاج ، بالبويرة .

(1) من الأعمال المهمة التي عالجت الخطاب السحري وممارساته ونصوصه :

- مبروك المناعي : الشعر والسحر ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط1 ، 2004 .

- السحر من منظور انثولوجي ، تأليف جماعي ، ترجمة محمد أسليم ، مؤسسة سندي للطباعة والنشر ، مكناس ، ط 1999 .

- ادموند دوتي : السحر والدين في إفريقيا الشمالية ، (1908) ، ترجمة فريد الزاهي ، منشورات مرسم ، الرباط ، 2008 .

ربي» «عارف كلام ربنا»، يقوم في كثير من الأحيان بدور الشامان فهو طيب وعرف، ويمارس الرقية ويمنح البركة ويكتب التمام ويطرد النحس وعين الحسد... إلخ.

إن شمال إفريقيا (وبلاد القبائل جزء منها) ورثت تقاليد غابرة لمجموعة من الأنساق الثقافية المتميزة، بداية بالفينيقيين وصولاً إلى الفرنسيين مروراً بكل الوافدين عليها، ومازالت رواسب من المعتقدات الغامضة توطر الذهنيات الشعبية، فلا تكاد تخلو دورة الحياة كلها من ممارسة سحرية أو طقس أو معتقد، بداية بالحمل وميلاد الطفل وصولاً إلى الطقوس الجنائزية، فالحياة هنا دائماً تكتسي بعدين:

- بعد دنيوي؛ عملي وبراعماتي. و بعد مقدس؛ غامض، إيزوتيري وميثي أحياناً.

يقول فان جنب: «كلما نزلنا في سلم الحضارات، بالمعنى الأكثر اتساعاً نلاحظ هيمنة العالم المقدس على المدنس، وهو يشمل في المجتمعات الأقل تطوراً التي نعرفها، كل شيء تقريباً: الميلاد، الإنجاب، الصيد... كلها نشاطات لها جوانب مقدسة»⁽¹⁾.

وفي اللغة الشعبية نفسها درر من العبارات السحرية التي لا ندرك دلالاتها الأسطورية إلا إذا توقفنا عندها وقفة مطولة وعميقة.

أما الشعر، فميدان خصب جداً لتقاطع السحر والإيقاع والخطاب المقدس، وليس هذا خاصاً بالأمازيغية طبعاً، فالشعر في كل الثقافات يكتسي دوماً مسحة سحرية، لأن الثقافات التي آمنت بقوة تأثير الكلمة ورهبتها، حاولت دوماً أن تستفيد منها وتوظفها توظيفاً فعالاً يحقق لها مآرب عديدة، كالتأثير في السامع وترويض إرادته.

إن الثقافات الشفوية عموماً تفسح مجالاً واسعاً لتأثير الكلمة، وكل عمل وكل حركة في الحياة اليومية تصحب بملفوظ لغوي ما، بعض تلك الملفوظات تنتمي إلى الكلام العادي كالبسمة والحمدلة وبعض صيغ التحية أو الجمل الروتينية أثناء مباشرة عمل ما... وبعضها الآخر (وهو ما يهمنا) ينتمي إلى دائرتين:

- دائرة الشعر، لأنه كلام مجازي وفيه إيقاع ورمز.

(1) Van Gennep (Arnold) Les Rites de passage. Paris Librairie Critique. Emile Noury. 1^{ed}. 1909. p 02.

- دائرة السحر ، لأن الغاية منه هو إحداث تأثير على الأشياء بواسطة الكلمة (الكلمة فعل) .

وفي هذا يقول مارسيل موس : « تتضمن كل حركة سحرية جملة لغوية ، ذلك أنها تتضمن دائما حدا أدنى من التمثل ، وفيها يتم التعبير عن طبيعة الطقس وغاياته ، بلغة داخلية على أية حال ، ولذلك نقول إن الطقس الصامت لا وجود له » (1) .

إن تأثير الكلمة الشعرية الذي نتحدث عنه هنا لا يجب أن يفهم أن القصد منه هو مدى إطراب السامع ونيل إعجابه واستحسانه للصور والإيقاع . . . إلخ إننا نقصد بالتأثير ، الجانب الفعلي أي حين يتمكن صاحب الكلمة من النفاذ إلى سريره المتلقي ليتملك إرادته ، وهنا تتخذ العبارة الشائعة « الشاعر يشعر بما لا يشعر به غيره » دلالتها التأسيسية ، إذ ليس القصد منها كما هو متداول اليوم « حساسية الشاعر المفرطة » ، فالقادمي كانوا حقا يرون الشاعر عرافا ، يرى ما وراء حجب الغيب ، ولذلك كانوا يسمون أقواله « الشيرة » أي أشار به وتنبأ به قبل حدوثه .

وهذا ما كان يدفع أهل « نفوسة » في المغرب إلى الاعتقاد بأن الشاعر الذي يمر بجمع جالسين ، إذا رمي بحصاة ، ثم تكلم كلاما ما ، سيكون حتما نوعا من الرجم بالغيب ، « فالمستور » ينكشف له في تلك اللحظة بالذات .

و « تلك الأبيات الهجائية التي كان الشعراء العرب يتحدثون فيها بلا كلل عن القوافي التي تصيب الهدف كسهام أو رماح . . . إلخ لم تكن مجازية كثيرا في عيون العرب في مرحلة ما قبل الإسلام ، ففي نظرهم كانت للقوافي قوة مادية حقيقية » (2) .

والأشعار التي سنتوقف عندها في هذا المبحث يمكن تقسيمها من وجهة نظر سحرية إلى ثلاث فئات :

- التعويذات العلاجية ، وتكون عادة مصاحبة لوصفات من الطب الشعبي .
- التعزيمات الإنجازية ، أي تلك التي ترمي إلى إحداث تأثير سلبي أو إيجابي في الأشخاص وإراداتهم وعواطفهم .

(1) Mauss (Marcel) Sociologie et Anthropologie. Ed Minuit - Paris. 2^oéd. 1960. p50.

(2) ادموند دوتي ، السحر والدين في افريقيا الشمالية ، ترجمة فريد الزاهي ، منشورات مرسم ، الرباط ، ص82 .

- التعزيمات التبركية والوقائية أي التي تستنزل بركة أو تدفع شرا متوقعا ، وهي متنوعة قد تمس الأشياء وظواهر الكون والبشر . . . إلخ .

وتتشرك هذه الفئات الثلاث في كونها لا تتشكل فقط من الملفوظ (الشعري السحري) فقط ، بل من التلفظ في كليته ، وفي هذا يقول تودوروف « لا يتكون العمل السحري من الملفوظ وحده ، وإنما من التلفظ في كليته فهو لا يحتوي الجملة الملفوظة أو الحركات المنجزة فحسب بل يحتوي أيضا أبطال هذا العمل وظروف إنتاجه وعلاقة مجموع العناصر فيما بينها » (1).

بمعنى أن الملفوظ الشعري السحري يجب أن يؤخذ في وضعيته الأدائية التي يتضافر فيها الطقس الأدائي Dromenon بالشعري Poésis ، بالطبع يحدث أن ينفصل الملفوظ الشعري السحري عن الأداء ، وهنا يصبح النص مجرد بقايا أو رواسب لغوية فقدت سحريتها وقداستها ، أي فقد الشعر سحره فأصبح مجرد شعر أو كلام أحيانا .

كما يمكن أن يحدث العكس ، فتتسى الملفوظات المصاحبة للحركة التعزيمية ويبقى الأداء وحده (حتى وإن كان من الصعب تصور طقس صامت صمتا مطلقا) .

1. التعوينات العلاجية :

وهي كثيرة جدا ولكن الملفوظات الشعرية التي تصحب الممارسة العلاجية عادة ما تنسى أو يتم حجبها من طرف الرواة والمخبرين ، وحين نسأل ماذا تفعلون للطفل في حالة [كذا] وماذا تقولون من أشعار وتعوينات ، ينظر إلينا عامة وكأننا نتهمهم بالسحر أو الشعوذة وهو ما يدفعهم عادة إلى تغيير موضوع الحديث ، أو الانصراف نهائيا .

ولكن عندما يستدرج الراوي أو الراوية بلباقة ، قد يزودنا بمعلومات مهمة ، من ذلك مثلا هذه التعويذة الشائعة في بلاد القبائل وهي ترافق علاج الطفل الصغير الذي يكثر بكأؤه (البكاء طبعا في اعتقادهم يعزى إلى عين حاسدة ألحقت به شرا) .

ولعلاجه تحضر الأم حفنة قليلة من الملح والفلفل الأسود وتمزجه بزيت زيتون قديم (10 سنوات) وتأخذها في يدها اليمنى وترسم حركات دائرية على رأس الولد وهو نائم وتردد مترنمة :

(1) تزفيتان تودوروف ، بعض التأملات العامة في السحر ، ضمن السحر من منظور أنثولوجي ، تأليف جماعي ، ترجمة محمد أسليم ، مؤسسة سندي للطباعة والنشر ، مكناس ، 1999 ، ص 25 .

ثَزِيغُ سَوْفُوسِ اللَّحْلُو ثَزِيغُ إِيمِي آدِيَسْوَ سَم
أَدِيَكْرُ أَمِّي آدِيَحْلُو آتَسْرَزُ ثِيَطُ أَكُومَشُوم (1).

و ترجمته :

أدير باليد الحلوة أدير (الملح) لابني ليكف عن البكاء .
وسينهض ابني معافى وتنكسر عين المشؤوم (الحسود) .

وتردد هذه الرباعية سبع مرات مرافقة الحركات الدائرية السبع ، ثم يرمى بذلك الملح والفلفل والزيت معا في الموقد ليحترق .

إننا هنا أمام سحر أبيض Magie blanche ، القصد منه طرد عين الحسد أو الشر باستخدام الطاقات الخارقة المنسوبة إلى الملح والفلفل الأسود والزيت العتيق ، بالإضافة إلى الملفوظ الشعري السحري . وعندما نتأمل الرباعية المذكورة ، نجد وصفا للحركة في البيت الأول ثم ربطها بالغائية وهي الشفاء .

أما البيت الثالث فيستبق حدوث الشفاء ، ويعلل في البيت الرابع السبب وهو زوال العين المشؤومة :

أدير (هذا الملح) بيد الشفاء / سبب .

ليكفّ ابني عن البكاء / غاية .

سينهض ابني معافى / غاية - مرجوة .

تنكسر عين الحسود / سبب حدوثها .

و من التعويذات التي أخبرتنا بها بعض نساء (آث عبد الله وعلي) ، تلك التي يلجأ إليها لمداواة العقم :

سلفغام إيشعديشيم سلفغ سالزيت آقطعان

ما يموسيبكم ورفازيم آتسد مظ اقبل رمضان .

وهو ما ترجمته :

أدلك لك بطنك أدلكها بزيت حار (حامض)

إذا ما مسك زوجك ستحبلين قبل شهر رمضان !

وهي رباعية تردد سبع مرات من طرف « القابلة » أو امرأة مسنة أنجبت الكثير من الذكور ، أما الوصفة مثلما تشير إليها الأبيات فهي : زيت عتيق جدا إلى

(1) رواية شفوية ، من آث لقصر ، لسيدة تدعى ب/تعرايت . (60 سنة) . زمن الرواية 2007 .

درجة أنه أصبح حار المذاق ، يتم تسخينه قليلا ويمزج بطبخة من الأعشاب البرية ، ويدهن بها بطن المرأة العاقر .

الرباعية هنا لجأت إلى نفس الترسيم السابقة أي وصف الحركة المؤداة ، وذكر الغاية منها (وهي هنا الحبل ، الحمل) .

ومما يدل على أهمية الكلمة الشعرية / السحرية ، هو أنهم لا يتصورون أي توفيق للوصفة إذا ما لم تصحبها هذه الرباعية ، مما يؤكد أن الكلمة هنا ليست مجرد قول ، إنها فعل .

أما إذا أصيب الولد بما يسمى عند العامة « بوصفاير » Hépatite (أمسيورغ) فالتعويذة ، التي تفرض نفسها هي :

كسغاك سيورغ غف اوزميك كسغاك اورديتسوغال

آزكا آدينور ودميك آديوغال آكوذاملال

آديزيوغ أمي ووزميك لهلاك آديئو ذالمال .

وهو ما يعني تقريبا :

أزلت هذا الاصفرار عن وجهك أزلته ولن يعود ثانية .

غدا ، سيضيء وجهك ويغدو أبيض ناصعا

سيحمر - يا ولدي - وجهك وتذهب العلة مع القطعان

ويكرر البيت الأخير وحده (7 مرات) إضافة للمرات الثلاث التي تكرر فيها الأبيات كلها .

والتكرار وارد هنا في نهاية كل بيت ، من خلال كلمة (وجهك) ، وهذا أمر مطرد في الأشعار السحرية ، لأن التكرار ، فضلا عن وظيفته الجمالية والإيقاعية ، « هو مقولة متأصلة في الفكر البشري ، وظاهرة أساسية في العالم المحيط بنا ، والشاعر إذ يكرر الكلام إنما يفعل ذلك كي يغير الماضي ، ليستطيع التقدم ، على الرغم من فداحة ما وقع ، ذلك أن الشعر من زاوية نظر ما ، هو الماضي الذي نكره من أجل المستقبل» (1).

أما الوصفة العلاجية التي تشكل الجانب المادي ، فهي تتكون من عصير الرمان الحامض (الرمان القارس) ممزوجا بالعسل وعقاير أخرى لم تذكر لنا

(1) Edwards (Mikhael) IN Création et Répétition , Sous la direction de René Passeron , Paris Glancier - Guénaud , 1982 . p143.

(لعقافر) ، يشربها الطفل كل صباح ، أما سبب تكرار البيت الأخير وحده ثلاث مرات فيعزى إلى اعتقادهم أن «بوصفاير» هذا إذا خرج من جسم الولد فلا بد أن يستقر في غيره ، وعلى المعالجة التي تردد الأبيات أن تختار له مستقرا ، إذ يمكن أن تزجره ليصيب إنسانا آخر تذكره باسمه في البيت الشعري ، أما هنا فقد رمت بالبلاء على الغنم (قطعان الغنم التي تخرج صباحا) :

لهلاك أزيدو ذ المال «المرض سيغدو مع القطعان!»

إن هذه الصفات المصحوبة بتعويذات أي بملفوظ شعري سحري ، قد تفقد سحريتها بمجرد الاستغناء عن الكلام والاكتفاء بالوصفة ، وهنا تخرج من دائرة السحر لتلج دائرة الطب الشعبي ، وإذا ما أثبتت الوصفة نجاعتها تصبح معرفة دنيوية متاحة للجميع وقد يستعين بها الطب لاحقا .

من الواضح إذن أن الشعر يرافق السحر خاصة في فضاء الثقافة الشفوية التقليدية ، وقد بينت البحوث الحديثة المتعلقة بالسحر بأن الطقوس المولدة كانت دائما طقوسا شفاهية ، وأن سحر الكلمة سابق لسحر الحركة ، لأن الكلمة الحية هي الفكرة الحية الحارة الظاهرة . . . (1).

التعزيمات الإنجازية :

وأكثر هذه التعزيمات التي عثرنا عليها تخص موضوعا محوريا واحدا وهو التأثير على وجدان الآخر ، خاصة تلك التي تستخدم من قبل من يعشق غيره ولا يحصل منه إلا على الصدود والهجران ، أو تلك التي تلجأ إليها النسوة للتسلط على أزواجهن .

أما تسمية الفئة الأولى بـ «تعويذات» والثانية «بتعزيمات» فمرده إلى أن الأولى تستعبد أي تستعين وتستجير بقوة (الوصفة والكلمة) لتحارب قوة شريرة أخرى (هي المرض - الحسد - الجن . . .) بينما الثانية من العزم والإرادة ، أي : بفعل هذا (الكلام والوصفة . . .) أريد لفلان أو لشيء ما أن يصبح كما أريده أنا .

أما القاعدة الخلفية التي يستند إليها فعل التعزيم فهي الاعتقاد بأن الحقائق المادية (الأشياء) ، وإرادات البشر يمكن التأثير عليها بسبب وجود وحدة كونية عناصرها الماء والنار والتراب والمعادن والهواء . . . يمكن التلاعب بها ومعالجتها لتستجيب لمآرب من يمتلك المعرفة (السحرية) الكبرى . وفي هذا المجال كثرت

(1) مبارك المناعي ، الشعر والسحر ، دار الغرب الإسلامي ، ص 42 .

التعزيزات الخاصة بالسيطرة على إرادات الأفراد ، ذلك أن حلم استعباد الآخر والتحكم في عواطفه وإرادته يتيح قوة وسلطة لمن يقدر عليه ، والسلطة في جميع تجلياتها هي المحرك الحقيقي للعلاقات الاجتماعية ، خاصة من منظور المهيمن عليهم ، الذين لا يجدون حيلة لمجابهة الأقوياء .

والنساء في المجتمعات الأبوية التقليدية يجدن أنفسهن دوماً في وضعية دونية ، ويعشن تحت هاجس الإقصاء والتهميش : الطلاق ، الزواج بثانية وثالثة . . . ، العنف بكل أشكاله . . . إلخ .

ولذلك فإن التاريخ الأنثروبولوجي لهذه المجتمعات يحفظ لنا زخماً هائلاً من الممارسات السحرية النسوية للتأثير على الرجال ، (العكس أيضاً موجود ، ولكن بنسبة أقل) فالسحر إذن يأتي هنا كحيلة لمن لا حيلة له ، فالمرأة التي تريد أن تنال حب زوجها وطاعته تنتظر عودته من السفر وتضع مجمرة في زاوية من زوايا البيت وفيها بخور وتقف أمام زوجها مرددة في سريرتها :

دُخلت عليك بحال سيد علي على النصارى

دخلت عليك بحال لهلال ، ونكسرك بحال الخلال

طولتي يا القبية ومشيبي يا الغربية

آخ على الناس والعز يكون لياً (1)

فهذه الزوجة تريد أن يخاف منها زوجها مثل خوف النصارى من سيد علي (علي بن أبي طالب) . وفي نفس الوقت هي لا تريده أن يفزع وينفر منها ، ولذلك تضيف أنها تريد أن تخلق في وجدانه ذلك الشعور الذي يراود الناس حين يرون الهلال (هلال العيد) وتريده أن يكون هش الإرادة رخوا بحيث يسهل كسره مثل خلالة Fébule .

فالرمزية التي لجأت إليها الرباعية موغلة في عمق الخيال الجمعي :
(الرهبنة ، سيد علي ، الفأل والفرح ، هلال (العيد) ، الهشاشة ، خلال)

إن استيهام المرأة هنا يتأسس على نقيض الواقع ، فزوجها لا يخاف منها ، ولا يأبه بحضورها إطلاقاً ، وهو صلب عنيد لا يطاوعها .

إن ما ترمي التعزيمية إليه هو في العمق محاولة كسر النسق الذكوري الأبوي للعلاقة : ذكر / أنثى في المجتمع التقليدي .

(1) دوتي (إدومند) مرجع سابق ص 85 . لم ينتبه دوتي إلى الصيغة الشعرية ، وأوردها على شكل جمل نثرية ، بينما في الحقيقة هي من المربع . أ - ب - أ - أ في الأول ، وأ - أ - ب - أ في الثاني .

هذه التعزيمه شبيهة بما بتعزيمه قبائلية :

لشمغ فلاك سالتسعزيم دخلت عليك بهذه التعزيمه
 حلسغد غورك أم ييزم وتأهبت مثل الأسد
 كسغد اس ييزم تحزمت بثعبان
 خلغد سيغيردم و«تخللت» بعقرب
 لمحيباؤ أكتالي سيتملكك حبي
 أكن ثولي الموت بونادم(1) مثلما يتملك الموت الإنسان !

بالطبع ، لتحقق التعزيمه لا بد أن ترافقها تلك الوصفه المشار إليها في النص الشعري وهي أن تضع في حزامها رأس ثعبان وأن تتخلل في ثوبها الصدري بجزء من عقرب (إبرة) .

تبدو لنا هذه التعزيمه أكثر سحرية من الأولى ، فالأولى اكتفت بوضع بخور في زاوية البيت وهو أمر مألوف في الثقافة العربية الإسلامية (بل وحتى المسيحية واليهودية) لأن البخور (الجاوي ورأس الحانوت والمسك واللبن) على وجه الخصوص تستعمل لتطهير الأماكن وطرد الأرواح الشريرة !

أما التعزيمه الثانية فهي استعانت بأجزاء حيوانية ذات رمزية كونية معروفة :

- **الثعبان** (الحية) رمز جنسي قضيبى ، من جهة فهو يمثل الغواية ومن جهة أخرى يمثل القدرة على التجدد والانبعاث .

- أما **العقرب** فهو رمز ناري ، يمثل العشق والوله ، كما تراه الكثير من الأساطير رمزا للخلود . والغاية واحدة : الحصول على حضوة لدى الرجل والتمكن من قهر إرادته .

هذا ، مع ملاحظة كون عبارة « التحزم بالثعبان والتخلل بالعقرب » ، عبارة نمطية تتكرر كثيرا في الشعر الشعبي ، ولعل المجذوب يشير إلى هذه الممارسة السحرية ، حين قال :

بهت النساء بهتين من بهتهم جيت هارب
 يتحزموا باللفاع ويتخلوا بالعقارب(1)

(1) Kherdouci (Hacina) . La poésie féminine anonyme Kabyle , Approche anthropo-imaginaire de la question du corps . Thèse de Doctorat , dirigée par le professeur Claude Fintz , Université dz Grenoble III . 2007 . p487 .

وأحيانا أخرى تكتفي الوصفة ، باستعمال سوائل الجسد البشري في رمزيته ، فهذه وصفة تليها تعزيمة شعرية سحرية تقول :

سوْغاك أمان ان تبرزيط سقيتك ماء الرحم

إيد يكان في ثاسه اتسيميط الذي انحدر من الكبد والسرة

آتسحارا ظ فلي ستحافظ عليّ

آكن يحور ورفل غف ثيط(2) كما يحافظ الحاجب على العين .

ماء الرحم: القصد هو السائل الذي يفرزه فرج المرأة إذا ما بلغت الشهوة

القصوى .

ثاسا : الكبد وهو موطن العواطف والأوثوة والحنان في المخيلة الشعبية .

ثيميط : (السرة) رمز الاتصال / الانفصال بعالم الأمومة الأول إنها رمز

تكويني .

وتأتي التعزيمة بعد أن تحضر المرأة خرقة قماش كانت قد بللتها بماء الشهوة الذي نزل من فرجها وتفرغ عبر القماش الماء العادي الذي تعده لزوجها إذا ما طلب ماء بعد عودته .

والهدف من ذلك - طبعاً - أن يسري ماء الشهوة الأنثوي في جسده فلا يذكرها إلا واستبدت به الرغبة واشتد به الوله .

إن مثل هذه التعزيمات تنطلق من خلفية فكرية سحرية مفادها أن طبيعة الشيء الكلية توجد في أجزائه ، أي الجزء ينوب عن الكل ، فأظافر الشخص أو خصلة من شعره أو منديله . . . تمثله هو بأكمله . إنه المبدأ الفيتيشي البدائي وقد اكتسى رمزية السحر بالعدوى أي نقل خصائص الشيء إلى غيره بالمحاكاة والتعزيم .

فالشهوة التي يمثلها ماء الرحم يرتجى انتقالها عبر الماء إلى من يشربها فيحدث أثر العدوى ، أي ينتابه من شهوة ما انتابها هي أثناء الجماع ، وبالتالي لن يفطر فيها أبداً ، وسيحافظ عليها « مثلما يحافظ الحاجب على العين ! » .

وفي حالات أخرى ، يعتمد مبدأ سحري آخر يقوم على الاعتقاد بأن الكلمة تغير طبيعة الأشياء ، وعندما تغيرها إلى حالتها الثانية يمكن أن نوظفها كما نريد أي تختفي خصائصها المادية الأولية وتتحول إلى أداة سحرية .

(1) المجذوب (سيدي عبد الرحمان) ، مرجع سابق ، ص 74 .

(2) انظر الملحق الشعري في رسالة خردوسي حسينة المذكورة آنفاً ، ص 486 .

ومن ذلك أمثلة كثيرة لتعزيمات نسوية تود تحويل الأعشاب والنباتات البرية إلى أدوات مؤثرة عبر تغيير أسمائها .

إن هذه «الاسمائية» Nominalisme التي تتلخص في اعتبار الكليات الكبرى والحقائق مجرد أسماء ، وأن الأسماء لها قدرة إيجاد المسميات ، هي التي تحرك التعزيمات التي من هذا النوع ، ومن ذلك قولهن :

اسلام عليك آيا مزير

مدن سمّانك أمزير نك سمّاغاك القايد لوزير
 آكاويغ إيورفازيو أور اييكاث ، أور يتسيزمير
 أورزغث اس وقضيب نحاس ارنيغاس اسوين نالذكير (1)
 وهو ما يمكن ترجمته كالتالي :

السلام عليك يا إكليل الجبل

سماك الناس إكليل الجبل أما أنا أسميك القائد الوزير
 سأخذك لزوجي فلن يضربني بعدها ، ولن يقدر
 قيّده بقضيب من نحاس وآخر من فولاذ

اعتمدت التعزيمة على تغيير اسم النبتة : إكليل الجبل (أمزير) أصبح «قايد لوزير» .

إن تغيير الاسم في مثل هذه الممارسات ، يتوسل به لتغيير هوية الشيء وطبيعته أي ليتحول «أمزير» من نبتة برية طيبة الرائحة تستخدم في الطبخ وكذا كشراب علاجي ، إلى كائن خارق له قوة «القائد الوزير» أي رتبة من رتب الجن والسحرة ، ليؤثر على الزوج فيجعله ضعيفا خانعا لا يقدر على مواجهة زوجته ، وكأنه مقيد ، بل يصبح مقيدا بقضيب من نحاس (معدن له طاقة شريرة في السحر الشعبي وهو رمز للحقد والبغضاء ، ولذلك يسمون في القبائلية الحقد أيضا (النحاس) والحقود (أما حُسي!) والفولاذ رمز للقوة والجبروت !
 والتنويعات على مثل هذه التعزيمة كثيرة . إذ يتغير فيها اسم النبتة فقط ، بينما تبقى الغاية واحدة والتعزيمة نفسها .

(1) رواية شغوية ، لسيدة تدعى ب/ تاكليث ، بلدية تاغزوث/ البويرة ، زمن الرواية 2009 .

III. التعزيمات التبركية والوقائية :

وهي تلك الصيغ الشعرية - السحرية التي ترافق أفعالا ما ، الغرض منها استئزال البركة والخصوبة والخير العميم أي « مباركة » ، أو لدفع شر متوقع في المستقبل القريب ، فهي بمثابة تميمة أي حجاب . وهي كثيرة نجدها مصاحبة للأعمال اليومية التي تقوم بها النسوة (مخض الحليب ، جرش الحبوب ، جلب الماء . . .) ، ولذلك فهي تتداخل مع أشعار العمل وقد تبدو مجرد مقاطع غنائية إذا لم ننتبه إلى دلالتها العميقة .

ومن ذلك مثلا ما أورده مولود معمري (1) بشأن امرأة من قرية ثاقبة ، قالت للشيخ محند ولحوسين / حين سألتها مستغربا ، مستفسرا حول ما يتناقله الناس بشأنها : « أنا أقوم بتعزيمات على اللبن ، فأينما كان مكانه يأتي إلي شكوتي وجراري ! » ، فسألها الشيخ محند ولحوسين « وما تلك التعزيمة ؟ » .

فقالت : « عندما أباشر عملية المخض ، أردد :

يا قرعتي دوح دوح (2)	آ ثاخصايشيو دوح دوح
يا قرعة ذات الجبين	ثاخصايشيو أم اوصندوح
أتوسل إليك بالدم والروح	عناغم إيديم ذالروح
اعبري الجبال وسافري	ظيل ذثواذرار روح
وآتيني بالسمن الوفير	ثاويظيد اوذي أوريشوح
ولومن بلاد العربان !	غاس اسغورواعرا ن أبوشلوح

بالطبع ، لم يرض الشيخ بما كانت تفعله ونهاها عن ذلك ولم يقبل منها زكاتها .

أما إذا عدنا إلى تعزيمة تلك المرأة - بصرف النظر عن صحة الخبر - فإننا لا نجد فيها أي أثر للسحر بالمعنى التقليدي (أي مستحضرات ووصفات . . .) . إنها تكتفي بالكلمة ، وهي تخاطب « قرعتها » (3) وتأمرها فتأتمر أما كيف كيف يحدث ذلك ؟ فإنه سر من أسرار السحر وقدرة الكلمة .

(1) M Mammeri (Mouloud) : Chikh Mohand a dit , éd CNRPAH , Alger 2005 . p106 .

(2) دوح دوح : بمعنى تأرجحي يميننا وشمالا .

(3) القرعة هنا ، بديل عن الشكوة التي تتخذ من جلد الغنم والماعز ، وهي نبات من فصيلة القرعيات ، يتم تجويفه واستخراج بنوره ثم يستعمل كوعاء لمخض اللبن ، وهذا عند قبائل السفح الشمالي لجزيرة .

ومثل هذه التعزيمات السحرية الشعرية التي يراد منها الاستزادة من البركة والخصب والرزق ، ليست خاصة ببلاد القبائل وحدها فقد أورد ادموند دوني تعزيمات مشابهة لما أوردناه هنا ذكر في باب «زيادة البركة في السمن واللبن في الشكوة» التعزيمة التالية :

اكتب قوله تعالى: ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيبَةٍ أَوْ مَنَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴾ [الرعد : 17] فيمكث في الشكوة عشرين يوماً بزعفران وماء المطر ، وتجعل ذلك الحرز في أنبوبة من قصب وتطمس عليها بالقر وتجعله داخل الشكوة ، فإن الزيادة تظهر فيهم والعمل في وقت سعيد بطالع الحوت والقمر قد بات في برج ثابت (1).

بالطبع نحن هنا أمام تعزيمة كتابية توظف النص القرآني مع وصفة نباتية كل ذلك في علاقة مع معلومات فلكية تنجيمية ، وهذا ينقلنا خارج الدائرة الشفوية الشعرية السحرية التي نحن بصددنا هنا .

وإنما أتينا بها هنا للتدليل على أن استزادة الأرزاق أو على الأقل وقايتها من العين التي تلحق بها النقصان والخمول أمر معروف في الثقافة الشعبية .

ولا يعود السبب إلى محاولة مواجهة الفاقة والسنين العجاف فحسب بل إلى الاعتقاد بأن الأرزاق مسيرة ومسخرة بإرادة عليا ولا يكفى عرق الجبين وحده ، أي الإرادة الفاعلة للإنسان العامل ، بل يجب أيضا أن تتضافر عناصر كونية وفلكية ورمزية لكي يساق الرزق إلى صاحبه . ومثل هذا النمط من التفكير ، أي الاعتقاد في قدرة الكلمة على تغيير الأشياء والتأثير فيها وفق ما يريده صاحب التعزيمة ، يكمن منطلقه السحري في التسليم بأن بعض الناس ممن اصطفتهم قوى الغيب ، في أنفاسهم روح قادرة على الخلق والتكوين ، من باب كن فيكون !!

وإذا اكتشفوا هذه القدرة في أنفسهم باكرا واستطاعوا ترويضها بالزهد والخلوة وفعل الخير فإن كلامهم وحده يصبح قادرا على فعل الأعاجيب .

وإذا كان الشيخ محند ولحوسين قد أنكر على المرأة فعلها ورفض منها زكاتها ، فإنه هو نفسه أحيانا يأتي بأفعال سحرية ، والفرق طبعاً هو في كون الشيخ قد اكتسب شرعية دينية لا تضاهي فهو شامان من نوع خاص ، حكيم ومنتسك وشاعر ، وبين الحين والحين يمنح بركته وكراماته للناس ، فقد كان يستقبل أعدادا هائلة من الزوار

(1) إدموند دوتي ، المرجع السابع ، ص 174 .

والمريردين ، فينصح هذا ويشفي ذلك ويجيب آخر . . . ومن ذلك ما قاله لرجل أتاه يسأله شفاء أخيه المريض ، فلما فرغ الشيخ من استقبال زواره ومريديه التفت إليه وأعطى له قطعة من السكر وقال له :

ما وَرَّ دَبَّوِظَ آرا النُو ه نالسكر إذا لم يحن بعد وقت السفر
الدوان فمأك ذالسكر فدواء أخيك قطعة سكر
ماثبظد النُو ه نالسكر أما إذا حان وقت السفر
آياونديوي ذالص ر (1) فليرزقكم الله بالصبر

واضح هنا أن الشيخ وضع لتعزيمته حدا ، أي ربطها بالقضاء والقدر ، وكأنه يقول أنا لا أملك ردا للموت ، أما المرض فقطعة السكر هذه (طبعاً السكر الذي باركه الشيخ ولامسته أصابعه المباركة وأنفاسه الزكية !) كافية لشفائه .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الشيخ لم يكتف بتقديم السكر المبارك بل أتبعه برباعية من الشعر . وهو طبعاً ليس مجرد كلام عادي ، إنه قوة الكلمة حين تقنع سامعها بفحواها ، وفحواها هنا هو الشفاء ، ولذلك خرج الرجل من عند الشيخ مطمئناً متفائلاً بشفاء أخيه(2).

أما التعزيمات الوقائية ، أي تلك التي تستعمل لدرء مصيبة متوقعة أو شر منتظر (بغض النظر عن مصدره : الإنسان والطبيعة على حد سواء) ، فهي تشتغل على مستوى آخر من التفكير السحري ، إذ يعتقد هنا أن قوى الطبيعة ليس عمياء ولا تتحرك بعشوائية ، فورها قصدية رمزية وأخلاقية عامة : فالبرد لا ينزل عشوائياً ليهدم محصولاً ما ويترك ما في الجوار سالماً بلا ضرر ، إنه مرسل موجه من قوة أعلى ، والرياح العاتية لا تهب كيفما اتفق إنها تستهدف ناساً وأرزاقاً بعينها . . . وهكذا ، ولذلك فإنه من الحكمة أن يحاول من لديه « العلم الخاص » أن يهادن تلك القوى . وفي اعتقادهم أنه توجد صيغ (شعرية سحرية) لكل المواقف والظواهر ، ويكفي أن نحيط بها علماً ، لكي تسير الأمور على ما يرام .

ومن ذلك مثلاً ما نجده في بلدة آث القصر في نواحي البويرة ، إذ تعمد

(1) Mammeri (Mouloud) Chikh Mohand a dit, op.cité, p109 .

(2) الشبه بينما قام به الشيخ هنا وما يقوم به القسس في الكنيسة واضح ، فهم يباركون الماء أو الخمر على أنه دم المسيح ، وقلعة الخبز أو السكر على أنها جسد المسيح ، وإذا كان الغرض عند القسس هو التعميد والمباركة ، فإن الشيخ يرمي إلى الشفاء ولكن المنطلق المشترك هو الإيمان بقدرة قطعة سكر مباركة على الفعل أي التأثير .

المرأة إذا ما بدأ البرد (أبروري) ينزل وبدأ الخوف يعم قلنا على المحاصيل (الزيتون على وجه الخصوص) ، إلى أخذ ثلاث حبات من البرد في أول نزوله ، وتقوم بسحقها بين حجرين أو بأية أداة تكون في متناولها وهي تردد في قرارها :

أروي أك روري
ثيخر اسيا غوري اغلي
وهوما معناه :

حبات البرد
سحقها سحقا
إليك عني ! ولتسقطي
في البر الخالي (1).

ويعتقدن طبعاً أن البرد بعد ذلك سيكف عن النزول و« يذهب » إلى البراري الخالية أين لا يحدث أضراراً بالناس والأرزاق .

وليست النسوة وحدهن العارفات بمثل هذه « الأسرار الكونية » ، فالفلاحون في موسم الدرّس ، أي بعد استكمال الحصاد وجمع الغلال في البيادر ويعد إنهاء الدرّس بالبغال والخيول ، إذا ما أبطأ عليهم هبوب الريح المواتية (الشرقي - البحري) وبدرجة أقل الغربي ، وخافوا على محصولهم أن يبقى دون تصفية (تسمى العملية « أزوزر » أي ذر القمح في مهب الريح كي ينفصل الحب عن التبن) يقومون بربط حفنة من نبات « أمزير » مبللة بالماء - الذي يستعمل مكنسة في البيدر - إلى ذيل كلب ويرسلونه إلى الجهة التي يريدون أن تهب منها الريح ، وهم يرددون خلفه :

أياقجون آيحييلي
أوي بيذك آق لي
أيقجون إليك ذورحيم
أذيفرو الحب غف آليم
وهوما ترجمناه بما يلي :
أرسلك لتأتي بالرياح

(1) هذه الرباعية والممارسة المتعلقة بها ، عايشناها مرارا وقد كانت الأم تقوم بها كلما نزل البرد .
(2) الرباعيات ووصف هذه الممارسة ، من قرية آث راشذ وعلي / البويرة ، روتها لنا السيدة ن/ ذهبية ولت قاسي (80 سنة) سنة 2007 .

خذ معك ريح القبلي لتهب ريح البحري
أيها الكلب كن رحيما أرسلك لتأتي بالرياح
لنفصل الحب عن التبني ويسعد القلب المغبون

إن هذه الممارسة السحرية تستند في منطلقها الفكري إلى معتقد مفاده أن هبوب الرياح المواتية لعملية تدرية القمح مرتبط بمدى صفاء سريرة أهل المحصول ، بمعنى أنهم إذا كانوا من الطيبين وأهل الخير ، تهب عليهم رياح البحري (رياح الشمال الخفيفة على شكل نسيم عليل) ، أما إذا كانوا من أهل البخل والضغينة ، فإن رياح القبلي الحارة (اشهيلي) هي التي تكون من نصيبهم ، بل قد تخمد الرياح تماما فلا يجدون لقمحهم وسيلة لتذريته !

أما ما يتعلّق بإرسال الكلب ليأتي بالرياح (العون / الريح التي تكون معينا لهم) ، فإن من شافهاهم لم يعرفوا لذلك تفسيراً .

وقد يعود الأمر إلى طقس أسطوري غابر ، فالكلب في المخيلة الشعبية صديق للإنسان ، وحارس لقطعانه (ولذلك يسمى أعساس) ، ومن جهة أخرى ارتبط ذكره على المستوى الرمزي بقيم الدناءة والخسة ، فهذه الازدواجية لا تسهّل عملية التأويل ، ولكن يبدو أن تكليفهم الكلب ليأتي بالرياح ، يعود إلى كونه من الحيوانات القليلة المسموح لها بالدخول إلى فضاء البيدر (بصرف النظر عن البغال والخيل . . التي تستخدم في الدرس) ، فكأنهم أرسلوا أول واحد عثروا عليه ، ولكن هذا التأويل يفتقر إلى منطق كامن في الرمزية الأسطورية للطقس ذاته .

أما التعزيمات التي تكون الغاية منها درء شر متوقع من إنسان ، فهي أكثر شيوعاً لأن التوترات الناتجة عن العلاقات الإنسانية أكثر من المشاكل التي تصدر عن الطبيعة الخرساء ، وهذا ما يفسر كثرة التماثل والتعزيمات والتعاويد التي يفترض فيها أنها قادرة على حماية من هو مستهدف ، إنها تشتغل كأداة واقية أو درع يقي صاحبها من شر غيره .

ومما يخشاه الناس في القرى الجبلية أيام زمان ، أن يهاجر أولادهم بلا رجعة وفتنتهم المدن والنساء الغواني فلا يتذكرون أرض أجدادهم ، ولمنع وقوع هذا فإن النساء أثناء ميلاد الطفل (الذكر) وبعد قطع حبل السرة ، يأخذن ذلك الجزء المقطوع ويغمسنه في ماء المطر وقليل من زيت الزيتون العتيق وتذهب إحداهن باكراً وتدفنه في حقل من حقول أجداده ، وهي تردد :

ساني ث غيظ آتسروحظ غر ذاكي آدوغالظ

آ ميس نالجيد ما تَسَوِّظ ثميط أكيد سمكثي
 غاس ثيمورا امْدَن قوليكَ كل شي دامسَّاسْ
 آكن ا غون بيذك خذمن آديحنين ثاسي يكاس (1)

وهو ما يمكن ترجمته كالتالي :

اذهب حيثما شئت وستعود إلى هنا
 فيا ابن الكرام ، إن نسيت فالسرة ستذكرك
 أما بلاد الناس فستكون بلا طعم لديك
 ومهما حاولوا معك فالكبد يوما ستحن!

أماننا هنا رباعيتان متكاملتان دلاليا : فالأولى : تشير إلى المفعول السحري للسرة « ثميط » المدفونة في حقل الأجداد فهي الكفيلة بإعادة الغريب إلى أرضه إذا عبثت به الأقدار .

أما الثانية : فهي تشتغل على مستوى ثان إذ تجعل « بلاد الناس » تبدو للغريب دوما ممجوجة ، فلا يجد سعادته فيها ، فيعود إلى بلاد أجداده .

إن المنطق الذي يتحكم في هذه التعزيمية ليس منطقا سحريا خالصا فالهاجس الاجتماعي « الغربية » ومشاكلها ومرارتها وفتنتها (2) هو الذي جعل العائلات تخشى أن يفلت منها أبناؤها ليضيعوا في ما وراء بحر . (اقوماض البحر) .

ومن جهة أخرى تكشف مثل هذه الأشعار السحرية على حقيقة هامة هي كون التفكير السحري يتجدد باستمرار ، فهذه الأشعار ليست موعلة في القدم كما قد يخطر على بال القارئ ، إنها وليدة تلك الفترات المتوترة من التاريخ الاجتماعي ، التي شهدت موجات الهجرة الكبرى إلى فرنسا (بعد 1871 - الحرب العالمية 1 - الحرب العالمية 2) ، مما يدل على أن التفكير السحري ليس حكرا على ما يسمى « مجتمعات بدائية » .

وفي نفس السياق دائما ، أي في استخدام الملفوظ الشعري السحري لدرء

(1) رواية شفوية ، من نفس الراوية السابقة .

(2) تمثلات الغربية في الشعر الشعبي للقرن التاسع عشر والعشرين على وجه الخصوص تبديها على صورة : امرأة فاتنة لعوب ، تستهوي الغرباء ثم ترمي بهم بعد انقضاء شبابهم وذهاب صحتهم وأموالهم ، وأغاني المطربين المغترين (سليمان عازم - الحسنواي . . .) حافلة بهذه الصور .

شر متوقع من البشر (الحسود - العدو - الغريم - الخصم - الند - المنافس . . . إلخ) نجد مجموعة من التعزيمات تبدو في ظاهرها مجرد أدعية (دعوة خير) تحفظ من شرور الناس ومكائدهم ، ولكنها في الحقيقة أعمق ، فهي تمتلك طاقة إنجازية (عند المعتقدين بها طبعاً) .

من ذلك مثلاً هذه التعزيمة التي ترددها الزوجة عند خروج زوجها في سفر أو عمل يجعله يغيب عنها ، والتي جاءت على شكل أسفر و تساعي :

كحلج إيميات سُفْرُ	كحلت مائة رمش
ارنيغ إي اميات ذُكْرُ	ومائة ذكر
سُفسدُغ ميات امرا	وأفسدت مائة امرأة !

❖ ❖ ❖

روح آ ريذيك ينجرُ	اذهب ، فطريقك معبدة
حرزغك سي يال الشرُ	وسأحفظك من كل شر
ثيمساليك اسعانت ثيفرا	ومشاكلك محلولة

❖ ❖ ❖

الله حاضر ناظرُ	فيا الله الحاضر الناظر
إيثلاوين آذ يتيخرُ	اجعله يتعد عن النساء
آديوغال أو ثيوغ وارا (1).	وليعد سالما معافى .

هذه التعزيمة (على شكل قصيدة تساعية تدعى أسفرو ، وهذا نادر في الشعر السحري) تشتغل على مستويين : دعاء (تعزيمة) لعودة الزوج سالما غانما ، لم يمسه سوء .

- درء فتنة النساء ورد كل من تريد أن تأخذه من زوجته .

ويتجلى البعد السحري خاصة في الثلاثية الأولى التي تبدو غامضة لمن لا دراية له بهذه الممارسات ، فهي تقول :

وضعت كحلا (كحلت) على مائة رمش !
ومائة ذكر ! وأفسدت مائة امرأة !

البيت الأول يشير إلى أن هذه المرأة خبيرة بفن الغواية والفتنة وأنها سحرت

(1) رواية شفوية من مدينة البويرة ، لسيدة تدعى س/ صليحة (66 سنة) ، زمن الرواية 2008 .

(بالمعنى الحرفي) مائة ذكر ، أي مائة زوج وخربت بيت مائة امرأة !
 أما المعنى السحري الذي تشير إليه فهو وصفة فيتيشية ، بحيث تأخذ هذه
 المرأة مائة رمش من رموشها التي عليها كحل وتحتال كي تنشرها على وجه
 الرجل وهو نائم ، متممة هذه التعزيمه ، فإذا أفاق بعد ذلك لا يقدر على النظر
 إلى غيرها حتى وإن كان متزوجا أو عاشقا من قبل !
 هنا أيضا نجد المنطق السحري مدعوما بهواجس واقعية واجتماعية فالنساء
 كثيرا ما يهجرن ، فيذهب عنهن أزواجهن بلا رجعة ، وبالتالي فإن هاجس
 « المتروكة » ، « المحقورة » التي تأسست حوله حكايات شعبية كثيرة ، يصبح
 مقلقا جدا وحين تعوز الحيلة والحل الواقعيان ، يأتي السحر ليقتترح معالجة
 خارقة ونهائية .

و دائرة السحري ، أوسع مما رصدناه هنا ، وقد تبدو الأمور بالنسبة إلى القارئ
 المعاصر غامضة نوعا ما أو مفتعلة ، ذلك لأننا أمام نسق ثقافي موغل في القدم ،
 توطئه معتقدات اندثر معظمها اليوم واندثرت معها الأشعار السحرية المصاحبة لها .
 وما بقي منها فقد قدسسته وسحريته حتى عند الرواة الذين أخبرونا بها ، وغدت مجرد
 ملفوظات بلا بريق روحي ولا تأثير خارق .

وقد اكتفينا هنا بالملفوظات الشعرية السحرية وحدها بينما عالم السحر فيه
 طلائع كثيرة وتعويدات وتمائم وطقوس غريبة . . . ولم نلج تلك العوالم لأن
 المقام لا يتسع لها في هذا المقال .

هذا من جهة ومن جهة أخرى لم نرد تناول الممارسات السحرية المتعلقة
 بالموت والأرواح والدفن . . . لأنها كثيرة جدا ، وقد يضيق بنا المقام هنا للإحاطة
 بها ، فالسحر في اعتقادنا مثله مثل الشعر ، غير مفصول عن دورة الحياة .

أما سبب تركيزنا على الممارسات النسوية في الشعر - السحري ، فذلك في
 الحقيقة ليس خيارا ، إنما أوردنا الأشعار التي عثرنا عليها وهي غالبا نسوية ، ذلك
 لأن السحر في شمال إفريقيا (كما في كثير من الثقافات) يكاد يكون إبداعا نسويا
 (يكاد) ، وهذا له تفسير تاريخي موغل في القدم ، فالبربريات منذ فجر التاريخ
 مارسن السحر وبرعن فيه ، وحتى وإن وجد سحرة ومشعوذون رجال فإن النسوة
 أكثر ممارسة .

ولا يعود السبب في رأينا إلى طبيعة غامضة لدى النساء ، بل إلى ظروف
 تاريخية واجتماعية جعلت النساء في وضعيات دونية ، عقب الانتقال من الأموسية
 إلى المجتمع الأبوي ، وهو ما دفعهن إلى البحث عن سلاح يعيد لهن السلطة

الضائعة ، وقد وجدت هذا السلاح في جمالهن حيناً ، في دموعهن حيناً وفي سحرهن حيناً آخر إنها حرب مشروعة .

ولكن هنا التفسير جزئي جداً ، وليس من السهل محاولة فهم الأسباب العميقة التي جعلت النساء يمارسن السحر أكثر من الرجال ، ولعل العودة إلى أنثروبولوجيا العقلية وتطور الأنساق الثقافية قد يساعد على ذلك بشكل موضوعي .

ولا نرى في السحر - من زاويتنا - ممارسة مخللة بالأنوثة أي ليست علامة على الشر في حد ذاته ، فالسحر نمط من أنماط التفكير ولا تجد النسوة الساحرات مبرراً لسحرهن لو لم يكن هذا النمط ساكناً في عقول الرجال أيضاً . من هنا يجب أن نتخلص من الأحكام الجاهزة التي تنطلق من مسلمات ذكورية بحيث إذا أردنا فهم طبيعة السحر وعلاقته بالحياة الجماعية والفردية في النسق الثقافي الذي ننتمي إليه .

تبين لنا إذن أن الشعر في الثقافات الشفوية خاصة يكتسي دلالة سحرية (ليس من باب إن من البيان لسحراً) عميقة . فالملفوظ الشعري هنا ينتمي إلى نسق ثقافي يؤمن بطاقة الكلمة وجبروتها ، ويرى الكون والأشياء والبشر . . . وحدة حيوية تتشكل من عناصر يمكن إعادة بنائها وتشكيلها وفق إرادة الساحر(ة) ، أي وفق ما تحمله الكلمة من نفس خلاق وهذا الادعاء ذاته ، أي ادعاء « القدرة » (والقادر هو الله وحده في اعتقاد الناس) من طرف الساحر هو الذي جعل الناس ينظرون إليه نظرة رهبة وخوف وكراهية معا .

إن « الشعر السحري » في كل الطقوس انطلق أولاً من تأثير الكلمة المسجوعة والمقفأة والغامضة ، ثم جاءت من بعد تلك الوصفات والمستحضرات الغريبة (نباتية وحيوانية ومعدينية) ، بل وربما كان الشعر سحراً في أول أمره « فالشعر في الأصل اسم للعلم الدقيق في قولهم : ليت شعري ، وصار في التعارف اسماً للموزون المقفى من الكلام » (1) .

إن غرابة السحر والأشعار والطقوس المرتبطة به جعلته دائرة مغلقة في وجه الباحثين المعاصرين ، ولذلك فنحن اليوم لا نعرف إلا تنفاً من ظواهر معزولة ولم نتمكن بعد من صياغة نظرية كاملة ودقيقة للشعر السحري على وجه الخصوص .

(1) الراغب الأصفهاني ، مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق صفوان داودي ، دار القلم دمشق ، 1992 ، ط1 ، (مادة شعر) .

وبصرف النظر عن السمات التنظيمية والإيقاعية للأشعار السحرية ، نلاحظ أنها أكثر الأشكال الشعرية حفظاً للمعتقدات الشعبية الموهلة في العراقة ، وتلك المعتقدات نفسها ليست دائماً محلية وخاصة ، بل في كثير من الأحيان منفتحة على موروث عالمي مشترك .

وهذا ما جعل محمد الجوهري يقول : « إننا نصادف في هذا المجال أكثر من أي ميدان آخر من ميادين التراث الشعبي ، ما يعرف بالأفكار أو المواقف الإنسانية العامة ، أو ما يسمى الأفكار الأساسية » (1) . تلك الأفكار التي كان الألمان يسمونها Elementar Gedanke ، وقد صاغها Bastian ، ومن قبله فيلهلم غريم W.Grimm ، ثم بلورها فرانتز بواس Frantz Boas ، (2) وهي تشير إلى وجود مقولات أساسية مشتركة بين جميع الثقافات ، تتجاوز المعطى المحلي وتعبّر عن وحدة الطبيعة البشرية .

قائمة المراجع

باللغة العربية :

- 1/ الأصفهاني (الراغب) : مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق صفوان داودي ، دار القلم دمشق ، 1992 ، ط 1 .
- 2/ الجوهري (محمد) : الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية ، ضمن دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1983 ، ط 1 .
- 3/ دوتي (ادموند) : السحر والدين في إفريقيا الشمالية ، (1908) ، ترجمة فريد الزاهي ، منشورات مرسوم ، الرباط ، 2008 .
- 4/ المجنوب (سليدي عبد الرحمان) : قال المجنوب ، تحقيق عبد الرحمان رباحي ، مكتبة الشركة الجزائرية ، 2000 .
- 5/ المناعي (مبروك) : الشعر والسحر ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط 1 ، 2004 .
- 6/ تأليف جماعي : السحر من منظور أنثولوجي ، ترجمة محمد أسليم ، مؤسسة سندي للطباعة والنشر ، مكاس ، ط 1999 .

المراجع باللغة الفرنسية :

- 1/ Edwards (Mikhael) : IN Création et Répétition , Sous la direction de René Passeron , Paris Glancier _ Guénaud , 1982 .
- 2/ Kherdouci (Hacina) . La poésie féminine anonyme Kabyle , Approche anthropo _ imaginaire de la question du corps . Thèse de Doctorat , dirigée par le professeur Claude Fintz , Université dz Grenoble III . 2007 .

(1) محمد الجوهري ، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية ، ضمن دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1983 ، ط 1 ، ص 43 .

(2) ياستيان (أدولف) ، (1905/1825) طبيب وعالم ألماني ، هو مؤسس الإثنوغرافيا (VOLKERKUNDE) ، من مؤلفاته : الإنسان في التاريخ . وهو أستاذ فرانتز بواس .

- فيلهلم قريم : (1863/1785) أديب وناشر وفولكلوري ألماني شهير مع أخيه جاكوب ، وهما من رواد جامعي التراث الشعبي .

- فرانتز بواس : (1942/1858) أنثروبولوجي أمريكي من أصل ألماني ، من مؤلفاته : العرق ، اللغة والثقافة .

- 3/ Mammeri (Mouloud) : Chikh Mohand a dit , éd CNRPAH , Alger 2005 .
- 4/ Mauss (Marcel) : Sociologie et Anthropologie . Ed Minuit _ Paris . 2°éd . 1960 .
- 5/ Van Gennep (Arnold) : Les Rites de passage . Paris Librairie Critique . Emile Noury . 1°éd . 1909 .