Journal of Azzaytuna University (JAZU)
JAZU Homepage: https://azzujournal.azu.edu.ly
ISSN (Print):2523-1006, ISSN (Online): 3105-4420 DOI:10.35778/jazu.i55.a553

بين العلم والخرافة

"مقاربة أنثروبولوجية ثقافية لتمثلات الجن والسحر والعين في الثقافة الشعبية"

نورة محمد علي فرحات*
كلية التربية – جامعة الزيتونة – ليبيا .
noranaltarhone@gmail.com
المؤلف المرسل: (*)

تاريخ استلام المقال: 20أغسطس 2025 ، تاريخ المراجعة: 28سبتمبر 2025، تاريخ القبول : 29سبتمبر 2025

الملخص:
يتناول هذا البحث الرموز الغيبية مثل الجن والعين والسحر في الثقافة الشعبية ، بوصفها أدوات رمزية تستدعي المقدس وتعيد بناء العلاقة بين الفرد والواقع في لحظات التوتر والقلق ، وبدلاً من معاملتها كـ خرافات معارضة للعلم ، ويقرأ هذا الموروث باعتباره نظاماً تأويلياً له وظيفة اجتماعية ونفسية وصحية ، ويساعد الفرد والجماعة على تفسير الظواهر غير المفهومة وتنظيم العلاقة بين الفرد والغيب والمقدس .
يعتمد البحث على المنهج الأنثروبولوجي الرمزي التأويلي ، مستفيداً من نظرية " ميرسيا إلياد " الظاهراتية ، التي ترى أن الرموز والطقوس ليست مجرد بقايا ثقافية لكنها لحظات مقدسة تفعل عبر الزمن الرمزي ، وتختبر شعورياً لا عقلياً ، وعبر دراسة الحكايات الشعبية والممارسات الطقسية في الثقافة الشعبية في المجتمع ، ويبين البحث كيفية إعادة إنتاج الرموز الغيبية داخل المجتمع ، وكيف يتحول الطقس الشعبي إلى وسيلة لإعادة خلق المعنى والاتصال بالقوى التأسيسية ، وذلك عبر تقنيات مثل تعليق التمائم والرقية وسرد الأسطورة ، وكلها تمارس داخل زمن غير عادي يفصل الواقع ويعيد تشكيل الذات والمكان ، كما يقدم البحث مساهمات في فهم العلاقة الجدلية بين العلم والخرافة ، مؤكداً أن الخرافة في السياق الشعبي لا تمارس بوصفها جهلاً ، بل كـحاجة وجودية للمعنى ، ويرى أن الاعتراف بوظيفتها الثقافية يفتح باباً لتأويل أوسع للرموز الغيبية بدلاً من إقصائها تحت دعوى العقلانية الحديثة .

الكلمات المفتاحية : العلم ، الخرافة ، الثقافة الشعبية ، الجن ، السحر ، العين .

ABSTRACT: This research explores metaphysical symbols such as jinn, the evil eye, and magic within Libyan popular culture, viewing them as symbolic tools that invoke the sacred and reconstruct the individual's relationship with reality during moments of tension and existential anxiety. Rather than treating these elements as irrational superstitions opposing scientific thought, the study interprets them as a hermeneutic system with social and psychological functions, enabling communities to explain the inexplicable and structure their connection with the unseen and the sacred.
The research adopts a symbolic interpretive anthropological methodology, drawing on Mircea Eliade's phenomenological theory, which posits that rituals and symbols are not merely cultural residues, but sacred enactments activated through symbolic time and experienced emotionally, not just intellectually.
By examining folk narratives and ritual practices in the Tarhuna region, the study reveals how these metaphysical symbols are continuously reproduced within Libyan society. It illustrates how popular rituals act as channels for meaning-making and reconnection with formative forces—through techniques such as amulet placement, spiritual incantations, and mythic storytelling—all performed within a non-linear timeframe that reconfigures reality, selfhood, and place.
Furthermore, the research contributes to understanding the complex interplay between science and superstition, emphasizing that what is often labeled as superstition in folk contexts is not an expression of ignorance, but a deeply rooted existential response. Recognizing its cultural function opens new interpretive horizons for these symbolic phenomena, beyond the reductive confines of modern rationalism.
Keywords: Science, Superstition, Popular Culture, Jinn, Magic, Evil Eye.

 This is an open access article under the CC BY-SA license.

المقدمة :

تُشكل الثقافة الشعبية في المجتمع منظومة رمزية غنية بالتمثلات المرتبطة بما يعرف بالجن والعين والسحر ، وهي ليست مجرد بقايا خرافية أو رواسب ثقافية ، ولكنها تعبر عن عمق تجربة الأفراد في مواجهة المجهول ، وتشكيل معنى لـ قلقه الوجودي ، وضمن المنظور الأنثروبولوجي ، يتم النظر لـ هذه الرموز كـ ممارسات معرفية تمتلك وظائف اجتماعية ونفسية ، تسمح للجماعات بـ تفسير وتحليل الواقع وتنظيم علاقتها بالزمن وبالمقدس وبالسلطة الرمزية ، ويأتي هذا البحث لفهم هذه الرموز بوصفها تجليات ثقافية تعبر عن الذاكرة الجمعية لا باعتبارها شذوذاً معرفياً أو انحرافاً عن العقلانية .

إن في المجتمعات العربية وما يختزن في ذاكرتها الشعبية عن هذه التمثلاث ، نجد الرموز الغيبية مثل الجن والعين والسحر تلعب دوراً أساسياً في تفسير الظواهر غير المفهومة ، وتنظيم العلاقة بين الفرد والوجود ، فهذه الرموز لا تظهر فقط في الحكايات والأساطير والخرافات ، ولكنها تتجلى في الطقوس وفي الممارسات اليومية أيضاً ، وكذلك الأمثال التي تعيد إنتاج خريطة المعنى داخل الحياة الجماعية ، وعلى الرغم من توسع التفكير العلمي وتقدم أدوات المعرفة ، لا تزال " الخرافة " تمارس وتستدعى لحظة الخطر أو القلق أو الانكشاف ، ليس بوصفها جهلاً ، بل باعتبارها نظاماً تأويلياً يعيد للفرد السيطرة الرمزية على عالمه ، تتجلى هذه التمثلات الغيبية في شكل قصص وحكايات شعبية وطقوس وقائية وتمائم وحكايات وروايات يتم تداولها بجدية رمزية عالية ، تستخدم في تنظيم الحياة وتفسير المرض وربط الفرد بالمقدس الحامي أو المدنس المهدد ، فهذه التمثلات تُعاش داخل ما يطلق " ميرسيا إلياد " مفهوم " اللحظة المقدسة " ، حيث يتحول الزمن والمكان إلى فضاء مفتوح على الغيب والمجهول ، ويُعاد فيه تشكيل الإدراك والوعي .

إن البحث الحالي لا يسعى إلى نفي هذه الرموز أو إثبات صحتها ، لكنه يسعى إلى قراءتها بوصفها أنظمة ثقافية رمزية تعبر عن حاجة الفرد إلى المعنى والحماية وإعادة بناء علاقته بما لا يُرى خاصة حين يعجز التفسير العقلاني عن احتواء التجربة .

إشكالية البحث :

إن هذا البحث يطرح إشكالية أساسية ترتكز على فهم طبيعة الرموز الغيبية في الثقافة الشعبية ، وكيف تستخدم لا كـ معتقدات معزولة بل كـ أدوات تأويلية تعيد تنظيم الواقع في لحظات اضطراب وتوتر ، ففي ظل التقاطع بين العلم والخرافة ، تتجلى لنا الأسئلة حول هل تمارس الخرافة لأنها توريث فقط ، أم لأنها تعيد بناء عالم رمزي يحمي الفرد من القلق الوجودي ؟ ، وكيف يعاد إنتاج هذه الرموز في المرويات الشعبية والطقوس اليومية ؟ ، وهل تمثل هذه الرموز لحظات (تجلي مقدس) وفق المقاربة الظاهراتية ، أم أنها مجرد أدوات للسيطرة الرمزية على الآخر ؟ ، فـ استدعاء الجن في لحظة خوف ما ، أو تعليق خرزة زرقاء بعد نجاح في أمر معين ، أو اللجوء إلى ساحر في حال فشل في الزواج أو لغرض تحقيق مطلب معين ، نجدها ليست أفعالًا عقلانية بالمعنى الصارم ، ولكنها تعبر عن تجربة داخلية حية تعاد فيها صياغة العلاقة بين الفرد والغيب وبين السيطرة والفوضى وبين الزمن المادي والزمن الرمزي ، فهذه الإشكالية تعالج بواسطة تحليل التمثلات الشعبية في المجتمعات ، وتفسيرها ضمن رؤية أنثروبولوجية ظاهراتية تعيد للموروث الشعبي ثقله الرمزي ، وتكشف عن وظيفته التأويلية والثقافية .

إن هذا البحث يقوم على التساؤل الآتي :-

هل تعتبر التمثلات الشعبية للجن والعين والسحر خرافات تعارض العقل والعلم ؟ ، أم أنها أنساق رمزية تحمل دلالات أنثروبولوجية تعبر عن حاجة الفرد والجماعة للتفسير والتنظيم وتؤسس لعلاقتها بالغيب والمقدس ؟ .

أهداف البحث :

1. تحليل حضور رموز الجن والعين والسحر في المرويات الشعبية كـ أنساق رمزية داخل الوعي الجمعي ، والتعرف على تمثلات الجن والعين والسحر في الخطاب الشعبي الرمزي.
2. تأويل هذه الرموز بوصفها تجليات مقدّسة تُعاد فيها صياغة المعنى داخل الحياة اليومية ، واستجلاء العلاقة بين هذه الرموز ونظام الثقافة الجمعية.
3. الكشف عن الوظيفة النفسية والاجتماعية التي تؤديها الخرافة كممارسة رمزية لتنظيم القلق ومواجهة المجهول وتوضيح آلية إنتاج المعنى داخل الموروث الشعبي من خلال الخرافة.
4. ربط هذه التمثلات بالنظرية الظاهراتية بوصفها مدخلاً لفهم الحضور الثقافي للمقدّس في اللحظة المعاشة.

تساؤلات البحث :

1. كيف تشكلت تمثلات الجن والعين والسحر في المخيال الجمعي لأفراد المجتمعات ؟ .
2. ما الأبعاد الاجتماعية والنفسية والرمزية لهذه التمثلات ؟.
3. كيف توظف الجماعة هذه الرموز لتفسير الظواهر الخارجة عن نظام العقلانية ؟.
4. ما مدى مساهمة هذه الرموز في بناء التضامن والحماية داخل الجماعة؟.

الأهمية العلمية والعملية.

-الأهمية العلمية :

1. تساهم الدراسة في إثراء المقاربات الأنثروبولوجية الرمزية من خلال دمج الظاهراتية في التحليل الشعبي.
2. تقدم نموذجًا لفهم الثقافة لا من خارجها بل من داخل تجربتها الرمزية الخاصة.
3. تُعيد الاعتبار للبحث النظري التأويلي بوصفه مقاربة فعّالة في قراءة الظواهر الثقافية غير الخطية.
4. تفتح مجالًا لفهم الخرافة كتجلٍ رمزي وليس كأداة للتهكم أو الإقصاء المعرفي.

-الأهمية العملية :

1. تمكن الباحثين والمؤسسات الثقافية من تطوير فهم متسامح وعملي للطقوس الشعبية.
2. تساعد في تفسير السلوكيات اليومية التي تُمارس تحت غطاء "الخرافة"، وربطها بجذورها الرمزية.
3. تُتيح آليات عملية لفهم كيفية تعامل الأفراد مع القلق والخطر من خلال الرموز.
4. تقدم قراءة ثقافية يمكن توظيفها في التربية، الإعلام، والدراسات المجتمعية لفهم الدينامية الرمزية داخل المجتمعات.

المفاهيم والمصطلحات المستخدمة في البحث :

بين :-

- جاء في (معجم لسان العرب) " لابن منظور " في باب (الباء) بين : الوصل والقطع في آن واحد ، وبين : أي بائن ، والبيان : ما يُبين به الشئ من الدلالة وغيرها ، وبَانَ الشَّئ بَياناً : إتضح فهو بَيّنٌ ، والجمع أَبْيِنَاء ، وكذلك أَبَان الشئ فهو مُبِينٌ ، والتَبْيِينُ : الإِيْضَاحُ ، والتضبْيِينُ أيْضاً : الْوُضُوح (منظور، بدون سنة ، صفحة 406).

– في سياق البحث " بين " هي أداة فصل ووصل في آن واحد ، فهي تشير إلى موقع تأويلي يسمح لنا بفهم العلاقة التفاعلية والتوترية بين منظومتين معرفيتين (العلم بوصفه خطاباً عقلانياً – والخرافة بوصفها بُنية رمزية) دون انحياز إقصائي ، بل نجدها تساعدنا على استكشاف المسافة الرمزية والأنثربولوجية التي تجمعهما وتفككهما في آنٍ واحد.

العلم :–

ورد في اللغة في معجم (لسان العرب) " لابن منظور " في باب (العين) علم : هو نقيض الجهل ، عَلِمَ عِلْماً ، وعُلَمَاء فِيهما جَمِيعاً ، وعَلَّمَهُ العِلْمَ ، واعْلَمَهُ إياه فَتَعَلَّمَهُ ، ويُقال تَعَلَمَ في موضع : اعْلَمْ ، وتَعَالَمَهُ الجميع : أي عَلِمُوه ، وعَلِمَ بالشَّئْ أي شَعَرَ ، ويَقال اسْتَعْلَمَ لي خَبرُ فُلانٍ واعْلِمْنِيهُ حتى اعْلَمَهُ واسْتَعْلِمْنِي الخَبَرُ فاعْلِمْهُ ايَاهُ ، وعَلِّمِ الأَمْرُ وتَعَلَمَهُ (منظور، بدون سنة ، صفحة 3083).

– أما في الاصطلاح فـ العلم هو عبارة عن المعرفة المنسقة التي تنشأ من الملاحظة والبحث والدراسة والتجريب ، والتي تتم بهدف تعرف طبيعة وأصول الظواهر التي تخضع للملاحظة والبحث والدراسة (عبيدات و وأخرون، 1999، صفحة 6).

– التعريف الاجرائي في سياق البحث فـ العلم هو منظومة معرفية عقلانية قائمة على الملاحظة المنظمة ، والاختبار التجريبي والاستنتاج المنطقي ، الذي ينتج خطابا تفسيريا يتم الاعتماد عليه في فهم الواقع وتفسير الظواهر في سياقها الثقافي والاجتماعي ، والعلم يفهم بوصفه شكلا معرفيا رسميا يهدف لتجاوز أو نفسي ما لا يمكننا قياسه أو ضبطه ، وهذا ما يجعله في صدام في بعض الأحيان مع الأنساق الرمزية الشعبية التي تعتمد على المجهول والغيبي والحدس والطقس ، في الوقت الذي يؤمن العلم بقدرة الفرد على تفسير وتحليل الظواهر بالاعتماد على المنهج ؛ وتعيد الخرافة صياغة العالم بواسطة الرمز والتجربة الحية .

الخرافة :–

– وردت خرافة في لسان العرب " لابن منظور " في مادة خرف الخَرَفُ بالتحريك : فَسَادُ الْعَقْلِ مِنَ الكِبرِ . وقَد خَرِفَ الرجُلُ بالكسر ، يَخْرِفُ خَرفاً ، فهو خَرِفٌ فَسَدَ عَقْلُهُ مِنَ الْكِبَرُ ، وأَخْرَفَهُ الْهَرَمُ (منظور، بدون سنة ، صفحة 1138)

أما في الاصطلاح فقد عرف " أحمد مرسي " الخرافة بأنها خوف أو خشية غير عقلانية أو اعتقاد غير عقلاني في أمر غير معروف قد يكون غيبي وغامض أو متخيل ، أو أنها اعتقاد غير يقيني أو محير أو عادة مريبة ، وهذه التعابير الوصفيه نجدها تشير إلى الموقف العاطفي الذي يحكم الخرافة (الكايد، 2010، صفحة 19).

التعريف الإجرائي للخرافة في سياق البحث للخرافة هي سرد غير عقلاني ولكنه تأويلي يحمل دلالات ثقافية تستخدم من أجل فهم التجربة اليومية في المجتمعات الشعبية ، وتصف نظاما سرديا يتشكل من داخل الثقافة الشعبية ، ويسعى إلى تفسير الظواهر غير العقلانية أو تلك التي تتجاوز التفسير العلمي ، وتتم إعادة إنتاجها بواسطة الحكايات والطقوس والأمثال ، ويتم التعايش معها إما ضمن لحظة توثر أو تهديد ، ويتم استدعاء أدوات الحماية والتمثيل الثقافي .

الإطار النظري للبحث :

أولا الدراسات السابقة:

– دراسة فريزر (1890): الغصن الذهبي – دراسة في السحر والدين (فريزر، 1890).

يهدف هذا العمل الموسوعي إلى استكشاف الجذور المشتركة بين المعتقدات السحرية والدينية في الثقافات البدائية والقديمة، من خلال تحليل طقوس وأعراف الشعوب في مختلف أنحاء العالم. ينطلق فريزر من طقس غامض في بستان مقدس بإيطاليا، ويتوسع ليكشف كيف تطوّرت المعتقدات من السحر إلى الدين ثم إلى العلم ، أما المنهجية المتبعة فقد اعتمد " جيمس فريزر " على المنهج الأنثروبولوجي المقارن

، حيث جمع كماً هائلاً من البيانات الإثنوغرافية والتاريخية ، وقارن بينها للكشف عن أنماط متكررة في الطقوس والمعتقدات ، خاصة تلك المتعلقة بتقديم القرابين والطوطمية وعبادة الطبيعة والملوك المقدسين ، أما الأدوات فقد اعتمد على تحليل الأساطير والطقوس في الثقافات البدائية وكذلك دراسة المعتقدات الشعبية والسحرية عبر المجتمعات واستخدام الأمثلة الإثنوغرافية من شعوب متعددة إضافة إلى تأويل رمزي للممارسات الدينية والسحرية ، ومن النتائج التي توصل " جيمس فريزر " إلى أن السحر والدين ليسَ متناقضين بل متعاقبين تاريخياً ، حيث يمارس السحر بوصفه محاولة للسيطرة على الطبيعة ، ثم يتحول إلى دين حين يعترف بالعجز أمام القوى العليا ، وأخيراً يظهر العلم كـ مرحلة ثالثة ، كما أشار إلى أن العديد من الممارسات المعاصرة هي امتداد رمزي لمعتقدات بدائية كانت تمارس دون وعي بأصولها .

تعتبر هذه الدراسة مرجعاً تأسيسياً في الأنثروبولوجيا الثقافية ، وتسهم في فهم الطقوس الشعبية بوصفها أدوات رمزية تعيد تنظيم العلاقة بين الفرد والمقدس ، مما يدعم الإطار النظري للبحث الظاهراتي في تمثلات الغيب داخل الثقافة الليبية .

- **دراسة إلياد (1961): المقدس والمدنس** (إلياد، 1961).

تهدف دراسة " ميرسيا إلياد " إلى الكشف عن كيفية تجلي المقدس بواسطة تجربة الفرد في الحياة اليومية ، مؤكداً أن المقدس ليس مقتصراً على الطقوس الدينية ، بل يمتد إلى الأفعال الرمزية والأماكن والأشياء والزمن الذي يعاد ترتيبه ضمن الأسطورة والطقس ، أما المنهجية فقد اتبع " مرسلسا إلياد " المنهج الظاهراتي التأويلي الثقافي القائم على وصف كيف يختبر المقدس داخل الوعي الفردي والجمعي ، وتحليل الرموز الدينية والشعبية بوصفها تجليات وجودية لا تفسر عقلانياً ولكنها تعاش ، أما أدواته فقد اعتمد على تحليل الأساطير والرموز في الثقافات التقليدية ، ودراسة الطقوس الدينية والشعبية في الحضارات القديمة وكذلك تأويل التجربة البشرية عبر ثنائية المقدس والمدنس إضافة إلى مقارنة مظاهر الزمن والمكان المقدس في الأديان والأساطير ، وتوصل لأن الفرد يسعى في كل لحظة اضطراب إلى الانفصال عن الزمن العادي والدخول في زمن أسطوري مقدس بواسطة الطقس والرمز لكي يعيد ترتيب ذاته وعالمه ، كما بين أن كل مكان أو فعل يمكن أن يتحول إلى تجل مقدس حين يحمل بمعنى رمزي متجاوز .

تعتبر هذه الدراسة حجر الأساس في فهم الثقافة بوصفها تجربة روحية حية تعيد الفرد إلى أصل الخلق والمعنى ، مما يدعم الإطار النظري للبحث في تفسير تمثلات الجن والعين والسحر كـ مقدسات شعبية .

- **دراسة عبد الحكيم (1980): الحكايات الشعبية العربية** (الحكيم، 1980).

هدف الباحث إلى تحليل الحكاية الشعبية العربية بوصفها مرآة للوعي الجمعي العربي ، وكشف بنيتها الرمزية والسردية بهدف فهم سيكولوجية الفرد في المجتمع العربي بواسطة موروثه الحكائي ، ومن تم تفسير التحولات الثقافية والاجتماعية التي مرت بها المجتمعات العربية عبر الحكاية ، أما المنهجية المتبعة فقد اعتمد " شوقي عبد الحكيم " على المنهج الفولكلوري التأويلي المقارن ، حيث قام بجمع الحكايات من مصادر شفوية ومكتوبة ، ثم فسرها ضمن سياقها الثقافي والتاريخي معاً ، مستنداً إلى المقارنة بين الحكايات العربية ونظيراتها في الثقافات السامية والآرية ، أما الأدوات المستخدمة كانت بواسطة جمع ميداني ونصي للحكايات الشعبية من مختلف البيئات العربية ، وتحليل سردي للبنية الحكائية الشخصيات والحبكة والزمن والفضاء ، وكذلك دراسة رمزية للأساطير والمعتقدات المتضمنة في الحكايات ، و توظيف المقارنة الثقافية بين الموروث العربي والأساطير العالمية ، ومن ضمن النتائج التي توصل إليها هي أن الحكاية الشعبية العربية ليست مجرد ترفيه ، ولكنها نص رمزي يعيد إنتاج القيم والهوية الجماعية ، كما تستخدم الحكاية لتفسير الظواهر الغيبية مثل الحسد والجن وقراءة الفنجان وتحولات الأبطال ، كما تظهر الحكايات الشعبية قدرة المجتمع على إعادة بناء ذاته رمزياً بواسطة السرد ، وأكد الباحث

أن الحكاية تمارس بوصفها أداة ثقافية لتشكيل الوعي وصيانة الذاكرة الجماعية ، وتسهم في فهم العلاقات التاريخية بين العرب والفرس وبين الفرد والمقدس .

تعتبر هذه الدراسة من أبرز الأعمال التي تناولت الحكاية الشعبية العربية بمنهج علمي رصين ، وتسهم في دعم الإطار النظري للبحث الظاهراتي في فهم تمثلات الغيب والرمز داخل الثقافة الشعبية الليبية خاصة في منطقة ترهونة .

- **دراسة القمني (1999): الأسطورة والتراث** (القمني، 1999) .

هدف " سيد القمني " إلى إعادة قراءة الأسطورة والتراث العربي قراءة عقلانية نقدية ، بهدف الكشف عن البنية الفكرية التي شكلت الوعي الجمعي في المجتمعات الشرقية ، وتفكيك العلاقة بين الأسطورة والدين في الأديان الابتدائية بشرط دون المساس بالمعتقدات الدينية الراسخة ، بل لفهم جذورها الثقافية والتاريخية ، واعتمد الباحث على المنهج الأنثروبولوجي التاريخي النقدي ، حيث قام بتحليل الأساطير والمرويات التراثية ضمن سياقها الثقافي والاجتماعي مستنداً إلى المقارنة بين الأديان والأساطير القديمة ، ومستخدماً أدوات التأويل الرمزي لفهم تطور الفكر الديني والأسطوري ، أما الأدوات المستخدمة تمثلت في تحليل نصوص أسطورية وتوراتية ومرويات تراثية عربية ، ودراسة مقارنة بين الأساطير الشرقية والدين الشعبي ، وتوظيف مفاهيم مثل (التجلي الأسطوري) و (الملك المقدس) ، و (الضلع الأنثوي في الثالوث) ، واستخدام النماذج الرمزية مثل القمر والزهرة والأضحية لفهم البنية اللاواعية للمجتمع ، ومن أبرز النتائج التي توصل إليها أن الأسطورة ليست خرافة بل سجل رمزي للوعي واللاوعي الجمعي وتستخدم لتفسير الوجود وتنظيم العلاقات الاجتماعية ، وكشف عن أن التراث العربي يحتوي على طبقات أسطورية ودينية متداخلة تمارس أحياناً دون وعي بأصولها الرمزية ، وأظهر أن الدين الشعبي في الأديان الابتدائية يتقاطع مع الأسطورة والسحر ، ويعاد إنتاجه داخل الطقس والمعتقدات اليومية ،كما دعا إلى تحرير العقل العربي من القراءة السطحية للتراث ، والانتقال إلى قراءة نقدية تعيد بناء الهوية الثقافية على أسس عقلانية .

– تُعتبر هذه الدراسة من أبرز الأعمال التي تناولت العلاقة بين الأسطورة والدين في التراث العربي ، وتسهم في دعم الإطار النظري للبحث الظاهراتي في فهم تمثلات الغيب والرمز داخل الثقافة الشعبية الليبية .

– دراسة خميس (2022) : المعتقدات الدينية بين ثنائية السحر والأسطورة – رؤية أنثروبولوجية دينية (خميس، 2022).

تهدف الدراسة إلى تحليل العلاقة الجدلية بين المعتقد الديني والسحر والأسطورة من منظور أنثروبولوجي ، وكذلك تسليط الضوء على كيف تمارس بعض الطقوس الشعبية بوصفها تمثيلات دينية ضمن النسق الثقافي للمجتمع رغم جذورها السحرية أو الأسطورية ، واتبعت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي التأويلي ، حيث قامت بعرض المفاهيم الأساسية للأنثروبولوجيا الدينية ، ومناقشة أطروحات رواد الفكر الديني مثل دوركايم وفريزر ومالينوفسكي وتايلور وليفي ستروس وإلياد ، ضمن رؤية تركيبية مقارنة بين الدين والسحر والأسطورة ، أما الأدوات المستخدمة تمثلت في تحليل نظري للنصوص الأنثروبولوجية والدينية والفكرية ، واستعراض مقارن لنظريات تفسير الدين والأسطورة والسحر ، واستخدام الأمثلة التاريخية والمجتمعية لتوضيح العلاقة بين الممارسة والمعتقد ، إضافة إلى توثيق فكري دقيق لأقوال المفكرين باستخدام مصادر متنوعة في العلوم الإنسانية ، وتوصلت الدراسة أن الدين والسحر والأسطورة يشتركون في بنية رمزية وسياق اجتماعي واحد ، رغم اختلاف أهدافهم ووظائفهم ،كما بينت أن بعض الطقوس السحرية تمارس بوصفها شعائر دينية نتيجة التداخل التاريخي والمجتمعي بين الدين الشعبي والمعتقد الغيبي ، أوضحت أن الدين لا يمكن فصله عن الأسطورة حيث تستخدم الأساطير لتفسير المعتقدات وتثبيتها داخل الطقس ، وخلصت إلى أن الوعي الجمعي يعيد إنتاج الرموز الدينية بواسطة الأسطورة والسحر وتمارس بوصفها آليات ثقافية للتعامل مع المجهول وصيانة النظام القيمي للجماعة .

تثري هذه الدراسة الإطار النظري للبحث الظاهراتي ، وتسهم في فهم كيف يعاد إنتاج المعتقدات الرمزية في المجتمعات بواسطة الفعل الطقوسي ، خاصة في المناطق ذات الوعي الشعبي العميق مثل ترهونة .

– دراسة شنيب والهديف (2022): السحر وأسباب ممارسته في المجتمع الليبي (شنيب و الهديف، 2022).

سعى الباحثان إلى تحليل ظاهرة السحر في المجتمع الليبي وتحديد الأسباب التي تدفع الأفراد إلى ممارسته أو اللجوء إليه خاصة في ظل ما يشكله من تهديد نفسي واجتماعي وصحي على الأفراد ، يصل أحياناً إلى حد الجنون أو الانتحار ، واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي بواسطة مراجعة الظاهرة في سياقها الاجتماعي والديني ، وتحليل آثارها النفسية والسلوكية ، بالاستناد إلى مصادر دينية واجتماعية لفهم جذورها الثقافية ، ومن ضمن الأدوات المستخدمة تحليل نظري للمفاهيم المرتبطة بالسحر والشعوذة ، ومراجعة فقهية ونفسية لأثر السحر على الفرد ، دراسة حالات واقعية وتأثيرات السحر على الصحة النفسية والجسدية ، وتوظيف مفاهيم من القرآن الكريم والفقه الإسلامي لتفسير الظاهرة ، وتوصل الباحثان إلى أن السحر يمارس في المجتمع الليبي لأسباب متعددة منها الانتقام والطمع والغيرة أو الرغبة في السيطرة ، وتبين أن له تأثيرات مادية ومعنوية خطيرة منها اضطرابات نفسية وتفكك أسري وعزلة اجتماعية وقد يصل إلى الجنون أو الانتحار ، ويعد السحر تهديداً حقيقياً لسلامة المواطن ويمارس أحياناً في غياب الوعي الديني أو الثقافي بشكل كافي .

تُسهم هذه الدراسة في دعم الجانب النظري للبحث وتظهر كيف يعاد إنتاج الرموز الغيبية داخل المجتمع بوصفها أدوات تفسيرية وسلوكية خاصةً في لحظات التوتر أو العجز .

– دراسة فرحات (2025) : بعض الأساطير والخرافات وعلاقتها بالصحة والمرض – دراسة بمنطقة ترهونة (فرحات، 2025) .

هدفت الباحثة إلى تحليل أثر المعتقدات الشعبية والأساطير والخرافات في تشكيل السلوك الصحي والمرضي لدى سكان منطقة ترهونة ، بواسطة فهم كيف يتم تفسير الأمراض ومعالجتها داخل النسق الثقافي المحلي بعيداً عن الطب الحديث ، وبالاعتماد على الرموز والطقوس الشعبية ، واتبعت الدراسة المنهج الأنثروبولوجي الوصفي التحليلي ، حيث ركزت على وصف المعتقدات الشعبية المتعلقة بالصحة والمرض ، وتحليلها ضمن سياقها الثقافي والاجتماعي ، مع ربطها بالوظائف النفسية والرمزية التي تؤديها داخل الجماعة ، أما الأدوات المستخدمة كانت مقابلات ميدانية مع أفراد من المجتمع المحلي في ترهونة ، وجمع مرويات شعبية وأساطير متعلقة بالمرض والعلاج ، وتحليل طقوس مثل السحر والتنجيم والعين والحسد والشعوذة وزيارة الأضرحة والطيرة والرُقي والحجامة وتعليق التمائم واستخدام الأعشاب ، وتوصلت الدراسة إلى أن الأسطورة والخرافة تستخدم ك أدوات تفسيرية وعلاجية حين يعجز الطب الحديث عن تقديم إجابة مرضية ، وبينت أن السلوك الصحي في ترهونة يتأثر بشكل كبير بالموروث الشعبي خاصة في حالات السحر والحسد والعين أو الأمراض النفسية ، وأظهرت أن الطقوس الشعبية تعيد للإنسان شعوراً بالسيطرة والطمأنينة وتمارس بوصفها علاجاً رمزياً واجتماعياً ، وخلصت إلى أن الوعي الصحي لا ينفصل عن البنية الثقافية الرمزية ، وأن فهم المرض يتطلب فهم السياق الاجتماعي والروحي الذي يعاد فيه إنتاجه .

إن هذه الدراسة تتوافق بشكل مباشر مع موضوع البحث الظاهراتي خاصة في ما يتعلق بـ فهم الطقوس الشعبية بوصفها استدعاءً للمقدس في لحظة اضطراب ، وتحليل العين والجن والسحر ك تمثلات رمزية للمرض والخلل ، واستخدام المنهج الأنثروبولوجي التأويلي لفهم العلاقة بين الرمز والوظيفة العلاجية ، ويمكننا إدراج هذه الدراسة ضمن الدراسات السابقة بوصفها دراسة ميدانية داعمة لقراءتنا النظرية .

النظرية المفسرة للبحث :

– النظرية الظاهراتية الثقافية " – ميرسيا إلياد .":

الظاهراتية هي عبارة عن منهج فلسفي تأويلي يختص بدراسة الظواهر كما تظهر في وعي الفرد بدون تأويل مسبق أو إسقاط نظريات جاهزة ، وتركز هذه النظرية على ما يتم اختباره بشكل مباشر من قبل الفرد ، بمعنى التركيز على الأشياء كما تعاش في الواقع وليس كما يتم تفسيرها خارجياً .

إن الزمن المقدس والزمن العادي يفرق " مرسيليا إلياد " بين نوعين من الزمن فـ الزمن المقدس هو زمن دائري يعاد فيه الحدث الأصلي كما في الأسطورة ، ويفعل داخل الطقس ، ويسمح بالعودة إلى لحظة التأسيس الأولى ، أما الزمن العادي وهو الدنيوي نجد أنه زمن خطي وتاريخي ، يسير باتجاه واحد دون رجوع ، ويتآكل مع مرور الحياة اليومية ، والفرد عند ممارسة الطقس أو سماع الأسطورة لا يعيش في الزمن العادي بل ينفصل عنه ويستدعي الزمن الأسطوري ، أما المكان المقدس والنقطة الأساسية تعني أن المكان المقدس ليس موقعاً جغرافياً عادياً ، لكنه نقطة التقاء بين السماء والأرض والعالم السفلي ، ويعتبر مركزاً للكون ، حيث يبدأ العالم ويمارس فيه الطقس بوصفه بوابة للمقدس ، وكل معبد أو موقع مقدس هو محاكاة لمركز كوني أسطوري ويعامل بوصفه محور العالم ، أما الرمز المحور الكوني فنجده يمثل المحور الكوني للعلاقة بين العوالم الثلاثة السماوي والأرضي والسفلي ، ويرمز له غالباً بـ جبل وشجرة وعمود أو بناء مقدس ، وبواسطة هذا المحور يتواصل الفرد مع القوى العليا ويعيد ترتيب موقعه في الكون ، أما التجلي المقدس يُعرفه " مرسليا إلياد " بالتجلي المقدس وهو ظهور المقدس في مادة دنيوية في شكل حجر أو نهر أو شجرة أو حدث طبيعي ، فهذه اللحظة تخرج الشيء من طبيعته وتحوله إلى رمز روحي ، ويعكس أن الأشياء ليست محايدة ولكن يمكن أن تصبح بوابة للمقدس ، أما الوظيفة الثقافية للأسطورة فـ تشير بأنها ليست حكاية خرافية بل هي سرد تأسيسي يعبر عن حقيقة روحية كونية ، وتروى لإعادة إنتاج اللحظة الأولى التي خلق فيها العالم أو حدث فيها التحول ، وتستعمل داخل الطقس بهدف إعادة الزمن من جديد ، فهي وسيلة للعيش داخل اللحظة المقدسة ، كما أن الطقس هو تكرار للحدث الأصلي ، فـ كل طقس يتم تأديته ليس بوصفه فعلاً مادياً ، بل يأتي كـ إعادة تمثيل لحدث أسطوري وقع في بداية الزمن ، ويشارك فيه الفرد لا كـ مشاهد بل كـ فاعل داخل الحدث الأصلي ، يعيد ترتيب الواقع من خلال الفعل الرمزي ، فـ الطقس هو الوسيلة التي يعيد بها الفرد خلق المعنى والزمن المقدس ، أما طقوس العبور والتجديد فيتحدث عنها " مرسيليا إلياد " عن طقوس الانتقال كـ مرحلة فارقة مثل الولادة والبلوغ والزواج والموت ، ويشير لأن هذه اللحظات تخرج الفرد من الزمن العادي وتدخله في تجربة تحول تمارس داخل طقس يرمز فيه إلى موتٍ رمزي وولادة جديدة ، يكون الهدف منها إعادة تشكيل الهوية والاتصال بالمقدس الداخلي ، أما العودة الأبدية فهي العودة إلى الأصل إلى الزمن الأسطوري فهو لا يختبر مرة واحدة بل يعاد تفعيله مراراً ، ويمارس الطقس والأسطورة من أجل العودة الأبدية إلى لحظة البداية حيث يتم استدعاء النظام الأصلي ، هذا يعكس رغبة الفرد في الثبات أمام التغير واستعادة التوازن بواسطة التكرار المقدس ، أما رمز المركز الكوني فنحد " مرسليا إلياد " يشدد على أن المركز الكوني ليس مجرد نقطة ، لكنه رمز لحالة من النظام والتوازن تجسده المعابد والمقامات والبيوت الروحية ، وتستعمل فيه الرموز لتأكيد الاتصال بالمطلق ، ويعتبر التوجه نحو المركز فعلاً رمزياً يعبر عن رغبة الفرد في إعادة التوافق الكوني ، أما التجدد الكوني عبر الطقس والأسطورة فـ يظهر أن الكون لا يسير بخط مستقيم بل في دورات من الدمار والتجدد ، وبهذا تمارس الطقوس والأساطير من أجل استدعاء لحظة التجدد ، سواء في الزراعة أو الحياة أو الجماعة فالفرد هنا الإنسان لا يحتفل بالزمن بل يعيد خلقه من جديد في كل مرة يدخل فيها طقس رمزي يبني فيه العالم من جديد ، وتساعده على فهم الرموز باعتبارها تجليات للمقدس تعاش وتختبر داخل التجربة الجمعية (إلياد، المقدس والمدنس، 1988، الصفحات 73 – 83).

أن النظرية الظاهراتية وقفاً لما جاء في فكرة " مرسيليا إلياد " تهتم بوصف الكيفية التي يعاش ويختبر به المعنى داخل التجربة الذاتية للفرد ، وليس كيف يفسر خارجياً عبر قواعد عامة ، بين " مرسيليا إلياد " بواسطة تحليله للأسطورة والطقس والمقدّس كيف يتعامل الفرد مع الظواهر كما تظهر في وعيه وتعاش شعورياً لا بوصفها مجرد معتقدات تاريخية .

في سياق هذا البحث الذي يتناول تمثلات الجن والعين والسحر في الثقافة الشعبية تكون هذه الرموز ليست خرافات ولكنها تجليات للمقدس داخل الوعي الشعبي ، وتمارس وتختبر كـ طقوس تعيد ترتيب الزمن والمكان والذات ، وتشكل واقعاً شعورياً لدى الفرد تماماً كما وصف " مرسيليا إلياد " في التجلي المقدس ، وبالتالي فإن الاعتماد على فكر " مرسيليا إلياد " يدعم منهج الظاهراتية التأويلي في هذا البحث، حيث أننا لا نفسر الرموز من الخارج بل نصف كيف يختبر الغيب شعوريا داخل الجماعة .

يرى " ميرسيا إلياد " أن الفرد حين يشارك في طقس أو يروي أسطورة فإنه لا يعيش داخل الزمن الخطي العادي ، بل يدخل زمناً دائرياً مقدساً يتم استدعاءه عبر الفعل الرمزي ، وفي هذا الزمن يعاد تفعيل لحظة التأسيس الأولى ويختبر الوجود كما لو أنه يولد من جديد ، والطقس هنا ليس فعلاً مادياً بل تجربة شعورية تعيد خلق المعنى من الداخل ، والمكان المقدس كذلك لا يدرك بوصفه موقعاً جغرافياً فقط ولكنه يعاش كـ" مركز كوني " في نقطة التقاء بين الذات والكون، ويعيد فيه الفرد ترتيب موقعه عبر التجلي ، فالأسطورة وفقاً لـ " مرسيليا إلياد " ، لا تروى كـ خرافة بل كـ حقيقة وجودية تستدعى شعورياً داخل الطقس ويشارك فيها الفرد بوصفه فاعلاً داخل الحدث الأصلي لا مجرد مستمع ، فرموز مثل الجبل أو الشجرة أو النهر تصبح بوابات للمقدس حين تختبر شعورياً داخل السياق الجمعي .

نجد في الثقافة الشعبية الليبية تمارس الجماعة طقوساً كـ الرقية والحجاب والمرويات الشفوية ، ليس بوصفها بقايا تراثية فحسب ولكن كـ أدوات شعورية لإعادة خلق الواقع والتوازن الداخلي ، ويتجلى الغيب داخل هذه الطقوس بوصفه تجربة حية ، ويعاد تفعيل الزمن الأسطوري عبر الممارسة اليومية لها ، مما يجعلها تعبيراً ظاهراتياً أصيلاً عن المقدس الذي يعاش لا الذي يفسر ، وتستخدم هذه النظرية في البحث حول الجن والعين والسحر، تُعد نظرية إلياد مدخلًا مثاليًا لفهم كيف تُعاش هذه الرموز داخل الثقافة الشعبية فـ الجن يفهم كـ كائن غيبي يجسد المقدس المجهول ويستخدم لتفسير الظواهر الخارجة عن السيطرة ، أما العين فهي ليست مجرد حسد بل تجل لـ سلطة رمزية تهدد التوازن وتقابل بطقوس وقائية تعيد المقدس إلى الحياة اليومية ، أما السحرفإنه يمارس كـ طقس يعيد الفرد إلى زمن الأسلاف ، ويمنحه شعوراً بالتحكم في عالم فوضوي تماماً كما تفعل الأسطورة ، مثلاً حين تقول امرأة في الريف الليبي " فلانة فيها جن ولازم نقرأ عليها " ، فهي لا تشير فقط إلى مرض لكنه يشير إلى تجل للمقدس في الجسد وتمارس الرُقية كـ طقس يعيد التوازن بين المقدس والمدنس بين الغيب والظاهر .

الإجراءات المنهجية للبحث :

منهج البحث : تم الاعتماد علي المنهج الأنثروبولوجي ثقافي رمزي تأويلي تحليلي نظري يعتمد على فهم الرموز ضمن سياقها لا محاكمتها علمياً ، بل قراءتها من الداخل فقط .

نوع البحث : يصنف هذا العمل ضمن البحوث النظرية التأويلية ذات الطابع الأنثروبولوجي الثقافي ، فهو لا يعتمد على الملاحظة الميدانية أو المسح الإحصائي ، بل يستند إلى تحليل الرموز والمعتقدات الشعبية بوصفها بُنى معرفية وثقافية تعبر عن تجربة الفرد في مواجهة المجهول والغيبي ، وتحمل وظيفة تأويلية تتجلى في الحكايات والقصص والأساطير والخرافات والطقوس .

يركز البحث على تفسير المعاني الرمزية الكامنة خلف الظواهر التي كثيراً ما تصنف باعتبارها خرافات ، ويسعى إلى فهمها من منظور ثقافي داخلي دون إنكار ذاتيتها أو نفي فعاليتها في البناء الجمعي ، لذا فهو بحث استكشافي رمزي تأويلي ، يزاوج بين الفلسفة الثقافية والأنثروبولوجيا الرمزية ضمن إطار نظري متماسك .

– **أدوات كتابة البحث:** نظراً لطبيعة البحث النظرية فإنه يوظف مجموعة أدوات معرفية وتأويلية ، وهي :

– تحليل محتوى الحكايات الشعبية ، في الأمثال والقصص والحكايات والطقوس المرتبطة بالجن والعين والسحر في الثقافة الشعبية .

– القراءة الوثائقية النظرية : مراجعة المصادر الأكاديمية في الأنثروبولوجيا والفلسفة الرمزية والدراسات التراثية لفهم البنية الداخلية للرموز .

– التحليل الرمزي التأويلي : تفسير الأفعال والرموز والسرديات الشعبية لفهم علاقتها بالمقدس والغيب .

– التأويل الظاهراتي : فهم كيف تعاش هذه الرموز داخل التجربة الجماعية وفقاً لنظرية " ميرسيا إلياد ".

تمثلات الغيب في الثقافة الشعبية من منظور ظاهراتي وأنثروبولوجي:

1. المقدس والزمان الرمزي – تأسيس نظري عبر " مرسيليا إلياد ".

يقدم " مرسيليا إلياد " رؤية ظاهراتية للمقدس بوصفه تجربة شعورية حية لا يمكن اختزالها في التفسير العقلي أو الديني فقط ، بل تختبر من داخل وعي الفرد عبر الطقس والأسطورة ، ويفرق " إلياد " بين نوعين من الزمن :–

– الزمن المقدس : دائري يستدعى عبر الطقوس ويعيد خلق الحدث الأول .

– الزمن العادي : خطي وتاريخي يستهلك داخل الروتين اليومي في الثقافة الشعبية تمارس الطقوس الغيبية ك (الرقية والتعليق والزيارة) بوصفها أدوات تعيد خلق الزمن الرمزي ، وتعيد الفرد إلى حالة من التوازن الداخلي والاتصال بالمقدس كما يحدث في لحظة الإصابة بالعين والسحر أو الخوف من الجن .

2. الأسطورة والطقس الشعبي : تحليل فولكلوري وسيميائي .

تستخدم الأسطورة داخل المجتمع الشعبي الليبي بوصفها سردية تأسيسية تعيد إنتاج العلاقة بين الفرد والقوى الغيبية ، وقد تناول الباحث " شوقي عبد الحكيم " وظيفة الحكاية الشعبية باعتبارها مرآة للوعي الجمعي ، تؤطر الطقس وتعيد بناء الرموز الثقافية داخل الجماعة .

إن الحكايات الشعبية حول العين أو السحر تروى بوصفها ممارسات شعورية تعيد ترتيب الزمن ، كما الأسطورة لا تحكى فقط ، بل تمارس وتتحول إلى طقس يعيد خلق العالم من جديد .

3. الرموز الغيبية داخل الجسد والمكان " التجلي الشعوري في الثقافة الشعبية " .

يرى " إلياد " أن المقدس قد يتجلى في المادة عبر ما يُعرف بـ " التجلي " ، أي ظهور المقدس في الحجر أو الماء أو الجسد ، ويطبق ذلك على الحكايات الشعبية مثل قصة اختفاء العضو الجسدي أو الحرائق الغامضة في الأصابعة في المجتمع الليبي، حيث يفهم الحدث شعورياً بوصفه انفصالاً عن الزمن ودخولاً في تجربة رمزية ، وأن المكان أو الجسد يتحول إلى مركز كوني تستدعى فيه القوى الغيبية ، حيث الطقس الشعبي يستخدم هنا لإعادة بناء الذات واستعادة التوازن.

4. السحر الشعبي والمعتقدات التحويلية: قراءة أنثروبولوجية مقارنة .

اعتمد " جيمس فريزر " على المنهج المقارن لفهم السحر بوصفه مرحلة من التحول الثقافي بين الدين والعلم ، حيث تستخدم الطقوس للسيطرة على الغيب ، وفي السياق الليبي مثلا يظهر السحر الشعبي في :–

– طقوس مرتبطة بالانتقام والسيطرة (كما في قصة الساحر إبراهيم مسعود) التي سنطرق لها لاحقاً .

– أدوات تمارس شعورياً مثل الرمل والخيط والتمائم والحجاب .

– السحر لا يمارس فقط كـ قوة خارجة بل يفهم شعورياً من داخل التجربة الجماعية .

5. المقاربة الظاهراتية بوصفها إطاراً منهجياً .

بواسطة هذه المحاور يتضح أن المقاربة الظاهراتية لا تفسر الرموز الشعبية كـ خرافات بل تصف كيف يختبر المعنى في لحظة شعورية حية تفصل اللحظة عن الزمن الواقعي ، ويعاد ترتيب الذات والجماعة عبر الطقس ، وتختبر الحكاية بوصفها تجلياً لوعي جماعي يبحث عن التوازن .

تكشف المحاور السابقة أن الرموز الغيبية داخل الثقافة الشعبية لا تختبر من الخارج ، بل تعاش من الداخل ، ويعاد تفعيلها عبر الطقس والأسطورة والمكان والجسد ، ووفقاً للمقاربة الظاهراتية والأنثروبولوجية ، فإن هذه الرموز لا تعمل بوصفها عناصر تفسيرية فقط بل تتحول إلى تجليات شعورية حية يعاد فيها ترتيب الزمن والوجود ، وأن الطقس ليس مجرد ممارسة ثقافية لكنه بوابة رمزية تفتح المجال أمام الفرد لكي يعيش لحظة مقدسة تتجاوز الزمن المدني ، وتستعيد الاتصال بالقوى التأسيسية التي يعاد بواسطتها خلق الذات والمعنى .

بواسطة توظيف أفكار كل من " إلياد وفريزر وعبد الحكيم " في هذا السياق يتضح أن البحث لا يرصد الخرافة أو التراث الشعبي كـ مجرد موروث ، لكنه يعالج كيف تتحول هذه الممارسات إلى خطابات وجودية داخل الفرد والجماعة ، تستخدم لـ تفسير وإعادة بناء وتجاوز لحظات الانهيار والشعور بالعجز أمام الغيب .

بناءً على ذلك ينطلق المحور القادم من هذا البحث النظري ، ليستعرض الدراسات العلمية التي ترصد تمثلات الجن والعين والسحر داخل الطقس الشعبي ، وتحليل كيف يعاد بناء الزمن والمكان والذات داخل هذه الدراسات ، بوصفها لحظات مقدسة تختبر شعورياً داخل الوعي الشعبي الليبي .

الدراسات العلمية لتمثلات الجن والعين والسحر داخل الطقس الشعبي ومفهوم المقدس لـ " مرسيليا إلياد " :

– دراسة " نورة فرحات " ومفهوم المقدس في فكر " ميرسيا إلياد " هو التقاء في المنهج الظاهراتي ، فدراسة " نورة فرحات " تعتمد منهجاً ميدانياً وظاهراتياً لفهم كيف تمارس الخرافات والأساطير الشعبية في تفسير المرض داخل منطقة ترهونة ، وهذا المنهج يتقاطع بوضوح مع تصور " إلياد "، الذي يرى أن الفرد في لحظة الاضطراب أو المرض لا يعيش الزمن الواقعي بل ينفصل عنه ويدخل في زمن رمزي مقدس يستدعى فيه الطقس والأسطورة بوصفهما أدوات لإعادة خلق المعنى والشفاء ، فالزمن الغيبي وإعادة الاتصال بالبدايات في دراسة " فرحات " تظهر كيف يلجأ الأفرد في لحظة المرض أو الإصابة بالعين إلى طقوس شعبية مثل تعليق الحجاب وزيارة الأضرحة والرقية الشرعية ، وكلها وسائل لاستدعاء زمن أسطوري تأسيسي لا يعالج الجسد فقط ، بل يعيد بناء التوازن الداخلي ، وهي تماما ما وصفه " إلياد " بـ العودة إلى الأصل أو الزمن الدائري (فرحات، 2025).

إن المكان المقدس كـ مركز كوني شعوري كما في فكر " إلياد " ، يعامل المكان المقدس بوصفه نقطة التقاء بين العوالم ،كذلك في دراسة " فرحات " يظهر أن الأماكن الشعبية مثل المقامات والأضرحة تستدعى في لحظة المرض كـ مراكز شعورية مقدسة تمارس فيها الطقوس بوصفها أفعالاً تفتح بوابة إلى الغيب وتعيد تشكيل الهوية ، أما الرموز الغيبية كـ أدوات لخلق الذات تظهر " فرحات " أن الرموز الشعبية مثل الخرزة والمعادن والحجر والألوان ، ليست مجرد أدوات موروثة بل تستخدم بوصفها رموزاً علاجية شعورية داخل لحظة الطقس وهذا يوازي مفهوم " إلياد " عن (التجلي المقدس) ، حيث تتحول المادة إلى رمز روحي يعاش داخل التجربة .

تتقاطع دراسة " نورة فرحات " مع فكر "ميرسيا إلياد " في رصد لحظة الانفصال الزمني داخل تجربة المرض الشعبي ، حيث يعاد ترتيب العلاقة بين الفرد والزمن والمقدس بواسطة طقس شعوري ، فالطقوس الشعبية التي ترصدها " فرحات " لا تمارس كـ عادات فقط بل كـ أفعال رمزية تستدعى داخل زمن أسطوري ، وتعاد فيها كتابة الذات من جديد ، مما يجعلها تجلياً وجودياً للمقدس داخل الجسد والمكان الشعبي ، تماماً كما صوره " إلياد " في تحليله للتجلي والزمن الدائري .

– " سيد القمني ومرسيليا إلياد " : الأسطورة بين النقد العقلاني والتجلي الشعوري (القمني، 1999).

الأسطورة كأداة تفسيرية للوجود : يري "ميرسيا إلياد " أن الأسطورة ليست خرافة ، بل سرد تأسيسي يعيد خلق الزمن والمعنى ، وتمارس داخل الطقس بوصفها لحظة مقدسة تستدعى شعورياً ، أما " سيد القمني " في كتابه (الأسطورة والتراث) يؤكد أن الأسطورة هي سجل للوعي واللاوعي الجمعي ، لكنها تحتاج إلى تفكيك عقلاني لفهم جذورها الاجتماعية والسياسية ، خاصة في الأديان الابتدائية ، في سياق البحث يمكن اعتبار الأسطورة الشعبية الليبية (مثل حكايات العين والجن والسحر) بوصفها خطاباً تأسيسياً يمارس شعورياً كما يرى " إلياد " ويعاد تأويله اجتماعيا كما يقترح " القمني " .

الطقس بين التجلي والوظيفة : يري إلياد أن الطقس هو إعادة تمثيل لحدث أسطوري يخرج الفرد من الزمن العادي ويدخله في زمن مقدس ، أما " القمني " يحلل الطقس بوصفه فعلاً اجتماعياً يحمل رموزاً موروثة لكنه يخضع للتحول التاريخي ويستخدم أحياناً لتكريس السلطة أو الخوف ، وفي الثقافة الشعبية الليبية نجد أن الطقوس مثل الرقية أو تعليق التمائم تمارس شعورياً عند (إلياد) ، لكنها أيضاً تستخدم لـ تفسير المرض أو ضبط السلوك عند (القمني) .

المكان الرمزي : يعرف " إلياد " المكان المقدس كـ مركز كوني تمارس فيه الطقوس ويتجلى فيه المقدس ، أما " القمني " فإنه يعيد قراءة الأماكن المقدسة بوصفها نتاجاً ثقافياً يعاد إنتاجه عبر التاريخ ويخضعها للنقد الاجتماعي ، وفي سياق البحث يمكن قراءة المقامات والأضرحة في الثقافة الشعبية الليبية بوصفها مراكز شعورية عند (إلياد) ، وفي الوقت نفسه بوصفها رموزًا اجتماعية تعيد إنتاج السلطة الرمزية عند (القمني) .

تتقاطع مقاربة " سيد القمني " النقدية للأسطورة مع رؤية " ميرسيا إلياد " الظاهراتية في نقطة مركزية وهي أن الأسطورة والطقس ليسا مجرد موروثات بل أدوات لإعادة بناء المعنى داخل الفرد والجماعة ، وبينما يركز " إلياد " على التجربة الشعورية والانفصال الزمني ، يسلط " القمني " الضوء على البنية الاجتماعية والسياسية التي تعيد إنتاج هذه الرموز ، وفي الثقافة الشعبية الليبية تمارس الطقوس والأساطير بوصفها لحظات مقدسة تستدعى شعورياً ، لكنها أيضاً تستخدم لـ تفسير المرض وضبط السلوك وتشكيل الهوية ، مما يجعل الجمع بين المقاربتين ضرورياً لفهم عمق الظاهرة الرمزية .

– (الإنسان الحائر بين العلم والخرافة) يرى " عبد المحسن صالح " أن الإنسان المعاصر ، رغم تقدمه العلمي لا يزال يحمل في داخله طبقات من التفكير الخرافي ويقف في مفترق طرق بين طريق العقل والبحث العلمي القائم على التجربة والسببية ، وطريق العودة إلى الطفولة الثقافية حيث تفسر الظواهر عبر الأسطورة والخرافة ، ويشير إلى أن بعض الظواهر المعقدة التي يعجز العلم عن تفسيرها تغري الإنسان بالعودة إلى الرموز الغيبية ، مما يظهر أن الخرافة ليست مجرد بقايا بل آلية شعورية تستخدم لتفسير المجهول (صالح، 1979).

تظهر دراسة " عبد المحسن صالح " أن الإنسان المعاصر لا يزال يعيش حالة من التوتر بين العقل والخرافة ، مما يعزز فكرة " ميرسيا إلياد " بأن الطقس والأسطورة لا يمارسان فقط بوصفهما أدوات تفسيرية بل بوصفهما تجارب شعورية تعيد ترتيب الزمن والمعنى ، وبينما يحلل " صالح " الخرافة بوصفها تراجعاً ، يعيد " إلياد " تأويلها بوصفها لحظة مقدسة تستدعى داخل الطقس ، وفي الثقافة الشعبية الليبية

تمارس الرموز الغيبية داخل هذا التوتر حيث يعاد إنتاج المقدس في مواجهة العجز ويختبر شعورياً داخل الطقس الشعبي ، مما يجعل الجمع بين المقاربتين ضرورياً لفهم عمق الظاهرة الرمزية .

– دراسة أحمد الخاروف السحر الشعبي بين التحريم الديني والتجلي الرمزي : (في كتابه اكتساح السحر والشعوذة والكهانة والتنجيم والضرب بالرمل) (الخاروف، بدون سنة) ، يقدم " أحمد محمود خليل الخاروف " قراءة دينية تقريرية لظاهرة السحر ، حيث يصنفها ضمن الانحرافات العقائدية والأخلاقية التي يدينها النص الشرعي ، ويحذر من ممارستها بوصفها شِركاً أو مدخلاً للضلال ، هذا التوجه يركز على التحذير من الرموز الغيبية باعتبارها أدوات شيطانية ، ويرى أن الطقوس المرتبطة بها لا تسهم في بناء المعنى ، بل تؤدي إلى التشويه الفكري والسلوكي ، وفي مقابل هذا التوجه، تقدم مقاربة " ميرسيا إلياد " رؤية ظاهراتية تأويلية لا تدين الظاهرة ، بل تحللها كـ جزء من التجربة الشعورية الحية داخل الفرد ، فالسحر في نظر " إلياد " ، يمارس داخل زمن غير عادي يفصل فيه الفرد عن الواقع اليومي ويدخل في لحظة رمزية تفعل عبر الطقس والأسطورة حيث يعاد بناء الذات ويستدعى المقدس بوصفه قوة شعورية فاعلة ، وهكذا تتيح دراسة " الخاروف " فهماً تمثيلياً للخطاب الديني الرافض ، بينما تقدم نظرية " إلياد " مدخلاً لفهم لماذا تستمر هذه الممارسات شعورياً حتى في ظل التقدم العلمي أو التوجه الديني ، وفي الثقافة الشعبية الليبية يمارس السحر الشعبي كـ (الضرب بالرمل وقراءة الطالع أو استدعاء الجن) بوصفه أداة لإعادة خلق التوازن خاصة في لحظات الانهيار أو العجز ، وهو ما يجعل الجمع بين المقاربتين أمراً جوهرياً لفهم البنية الشعورية والسلطوية للرموز الغيبية في الوعي الشعبي .

– دراسة أحمد أمين في كتابه قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية والذي صدر في عام (1953) ، ويعد محاولة فريدة لجمع وتفسير العادات والتقاليد والتعابير العامية التي يستخدمها المصريون في حياتهم اليومية ، من المأكل والملبس إلى الطقوس والمعتقدات ، ورتب " أحمد أمين " محتوى الكتاب أبجدياً مما جعله أقرب إلى معجم ثقافي شعبي ، يظهر كيف تتجلى الرموز داخل اللغة والسلوك الجمعي (أمين، 1953).

من ناحية الربط بمقاربة " ميرسيا إلياد " فالبرغم أن " أحمد أمين " لم يستخدم المنهج الظاهراتي ، إلا أن عمله يظهر كيف تمارس الرموز الشعبية بوصفها تجليات شعورية داخل الزمن اليومي وهو ما يتقاطع مع تصور إلياد للمقدس في الحياة العادية ، فالتعابير الشعبية مثل (العين تِصيب – الجن يركب) ، أو (الخمسة وخميسة) تستخدم بوصفها أدوات لغوية تعيد ترتيب الواقع وتستدعى في لحظات الخوف أو المرض تماماً كما يرى " إلياد " أن الطقس والأسطورة يستدعيان في لحظة الانفصال الزمني ، كما أن العادات المرتبطة بالمكان (مثل تعليق التمائم على الأبواب أو زيارة المقامات) تظهر كيف يتحول المكان إلى مركز شعوري مقدس وهو ما يتوافق مع مفهوم " إلياد " عن (المكان الكوني) ، وإن التقاليد المرتبطة بـ (الشفاء والحماية والطقوس الجماعية) تمارس بوصفها أفعالاً رمزية تعيد خلق الزمن الأسطوري داخل اليومي مما يجعل قاموس " أحمد أمين " مصدراً غنياً لفهم كيف يعاد إنتاج المقدس داخل اللغة والسلوك .

يعد (قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية) لـ " أحمد أمين " مرجعاً توثيقياً يظهر كيف تمارس الرموز الشعبية داخل اللغة والسلوك الجمعي بوصفها أدوات شعورية تعيد ترتيب الزمن والمكان والذات ، وبالرغم أن المقاربة المستخدمة فيه وصفية لغوية إلا أن محتواه يتيح قراءته ظاهراتياً بطريقة تظهر كيف تستدعى الرموز في لحظات الانكشاف الغيبي ، مما يجعله متقاطعاً مع تصور " ميرسيا إلياد " للمقدس بوصفه تجربة شعورية تمارس داخل الطقس والأسطورة .

– دراسة " خزعل الماجدي " في كتابه (بخور الآلهة دراسة في الطب والسحر والأسطورة والدين) ، تعد من أبرز الأطروحات التي تناولت التلازم بين الحقول الروحية والعلمية في حضارات وادي الرافدين ، وهي مادة غنية جداً (الماجدي، 1998).

أما بخصوص الربط بـ " ميرسيا إلياد " فنجد " الماجدي " يتقاطع مع " إلياد " في عدة نقاط منها أن كلاهما يرى أن الطقس والأسطورة ليسا خرافة ، بل أدوات شعورية تعيد ترتيب الزمن والمكان والذات ، بينما يركز " إلياد " على التجلي المقدس داخل المادة و" الماجدي " يحلل كيف يظهر هذا التجلي في الطب والسحر ، ويفرق " إلياد " يفرق بين الزمن العادي والزمن المقدس و" الماجدي " يظهر كيف يمارس السحر بوصفه زمناً شعورياً غامراً يعيد خلق العالم .

يقدم " خزعل الماجدي " في بحور الآلهة قراءة عميقة للتلازم بين الحقول الروحية والعلمية ، تظهر كيف يمارس السحر والطقس والأسطورة بوصفها أدوات شعورية تعيد ترتيب العلاقة بين الفرد والكون ، وتتقاطع هذه الرؤية مع مقاربة " ميرسيا إلياد " الظاهراتية التي ترى أن الطقس يعيد خلق الزمن المقدس ، وأن الأسطورة تمارس لا بوصفها سرداً بل بوصفها تجربة شعورية حية ، وفي هذا السياق تعد دراسة " الماجدي " مرجعاً مهماً لفهم كيف يعاد إنتاج المقدس داخل الثقافة الشعبية ، وكيف يختبر الغيب بوصفه تجلياً داخل المادة والزمن والجسد .

– دراسة " سعاد علي شعبان " بعنوان (الأنثروبولوجيا الثقافية لأفريقيا) تعد من الأعمال الأكاديمية الرصينة التي تقدم مدخلاً شاملاً لفهم التنوع الثقافي في القارة الأفريقية من منظور أنثروبولوجي (شعبان، 2004) .

إن الربط بمقاربة " ميرسيا إلياد " فالبرغم أن دراسة " شعبان " تتخذ طابعاً وصفياً وتحليلياً ، إلا أنها تتقاطع مع فكر " إلياد " فنجدها تظهر كيف تمارس الطقوس والمعتقدات بوصفها تجليات شعورية داخل الزمن الثقافي لا مجرد عادات ، وتبرز أن المكان والرمز في المجتمعات الأفريقية يعاملان بوصفهما مراكز شعورية مقدسة كما في تصور " إلياد " عن (المكان الكوني) ، وتقدم نماذج حية لكيفية استدعاء الزمن الأسطوري عبر الطقوس الجماعية مما يعزز فكرة " إلياد " في الانفصال الزمني والدخول في زمن مقدس .

تعد دراسة " سعاد شعبان " مرجعاً مهماً لفهم كيف تمارس الثقافة الشعبية في أفريقيا بوصفها فضاءً رمزياً يعاد فيه خلق المعنى عبر الطقس والمعتقد ، وبالرغم من طابعها الوصفي إلا أن محتواها يتيح قراءة ظاهراتية تظهر كيف يختبر المقدس داخل المادة والزمن والمكان ، مما يجعلها متقاطعة مع تصور " ميرسيا إلياد " للمقدس بوصفه تجربة شعورية تمارس داخل الطقس والأسطورة .

– دراسة " حمود بن جابر الحارثي " بعنوان (نقد البدع والخرافات) تعد من الأعمال المنهجية التي تتناول الظواهر الدينية الشعبية من منظور فقهي تقريري ، وتركز على التمييز بين السنة والبدعة وتفكيك الخرافة بوصفها انحرافاً عن المنطق والدين (الحارثي، 2017)

بخصوص الربط بمقاربة "ميرسيا إلياد " فالبرغم أن " الحارثي " يتبنى منهجاً تقريرياً قائماً على النقد الشرعي إلا أن دراسته تظهر كيف تمارس البدع والخرافات داخل المجتمعات بوصفها أدوات شعورية تستدعى في لحظات الانكشاف والاضطراب ، وهو ما يتقاطع مع تصور " إلياد " للمقدس بوصفه تجربة شعورية تفصل فيها الذات عن الزمن العادي وتعاد فيها صياغة المعنى عبر الطقس ، وفي هذا السياق يمكن اعتبار دراسة " الحارثي " تمثيلاً للخطاب الديني الذي يدين الرموز الشعبية ، بينما تقدم مقاربة " إلياد " مدخلا لفهم لماذا تستمر هذه الرموز شعورياً حتى في ظل التحذير منها ، مما يثري التحليل ويظهر التوتر بين السلطة الدينية والوعي الرمزي الشعبي .

– دراسة " عبد الله صالح " بعنوان (الأساطير والخرافات وأثرها في المجتمع دراسة أنثروبولوجية في مدينة تكريت) ، تعد من أبرز المساهمات الأكاديمية في تحليل الرموز الغيبية داخل السياق الشعبي العراقي (صالح ع.، 2020).

إن الربط بمقاربة " ميرسيا إلياد " فنجد أنها تتقاطع مع فكر " ميرسيا إلياد " في أن الأسطورة تمارس بوصفها سرداً تأسيسياً يعيد خلق الزمن المقدس ، وهو ما يظهر في استخدام الخرافة لتفسير المرض أو الحماية من الشر ، وتظهر الدراسة أن الطقوس المرتبطة بالخرافة (مثل تعليق التمائم أو زيارة المقامات) ، تمارس داخل زمن شعوري منفصل مما يتوافق مع تصور " إلياد " عن الانفصال الزمني والدخول في

زمن رمزي ،كما أن المكان الشعبي (مثل البيت أو المقام أو السوق) يتحول إلى مركز كوني شعوري كما في تصور " إلياد " عن المكان المقدس .

تقدم دراسة " عبد الله صالح " نموذجاً تطبيقياً لفهم كيف تمارس الأسطورة والخرافة داخل الحياة اليومية بوصفها أدوات شعورية تعيد ترتيب الزمن والمكان والذات ، وبواسطة المقاربة الظاهراتية يمكن قراءة هذه الرموز بوصفها تجليات للمقدس داخل المادة تستدعى في لحظات الانكشاف والاضطراب ، مما يجعلها جزءاً من البنية الرمزية التي تعيد خلق المعنى داخل الوعي الشعبي تماماً كما صورها " ميرسيا إلياد " في تحليله للأسطورة والطقس .

– دراسة " بن عيسى قزمرلي " بعنوان "المصطلحات الخرافية في المعتقدات الشعبية بمدينة المدية" تُعد من الدراسات الميدانية المهمة التي توثق الرموز والمفاهيم الغيبية في الثقافة الشعبية الجزائرية، وتحديدًا في مدينة المدية، وهي مدينة ذات تراث غني وتقاليد متجذرة في المعتقدات الشعبية (قزمرلي، 2021) .

إن الربط بمقاربة " ميرسيا إلياد " فإنها تتقاطع مع فكر " ميرسيا إلياد " في المصطلحات الخرافية التي تمارس داخل زمن شعوري منفصل ، حيث يعاد ترتيب الواقع عبر الطقس والأسطورة تماماً كما يرى " إلياد " وأن المقدس يستدعى في لحظة الانكشاف ،كما أن المكان الذي تمارس فيه هذه الطقوس (البيت والسوق والمقام) يتحول إلى مركز شعوري مقدس يعيد إنتاج العلاقة بين الإنسان والقوى الغيبية ، كما أن المصطلحات ليست مجرد كلمات بل رموز شعورية تعيد خلق المعنى ، وتستخدم لتفسير ما لا يفسر عقلا، مما يجعلها تجليات للمقدس داخل اللغة والسلوك الجمعي .

– دراسة خالد خواني بعنوان "المعتقدات الدينية بين السحر والأسطورة: رؤية أنثروبولوجية دينية" تُعد من المساهمات الأكاديمية المهمة في فهم كيف تتداخل الرموز الغيبية مع البنية الدينية داخل المجتمعات التقليدية (خواني، 2017).

بخصوص الربط بمقاربة " ميرسيا إلياد " فإنها تتقاطع رؤية " خواني " مع فكر " ميرسيا إلياد " ، حيث يرى " إلياد " أن الأسطورة تمارس بوصفها سرداً تأسيسياً يعيد خلق الزمن المقدس ، وهو ما يظهر في تحليل " خواني " لكيفية استخدام الأسطورة في تفسير المرض أو الحماية من الشر ، ويظهر " خواني " أن الطقوس المرتبطة بالمعتقدات الشعبية تمارس داخل زمن شعوري منفصل مما يتوافق مع تصور " إلياد " عن الانفصال الزمني والدخول في زمن رمزي ،كما أن المكان الشعبي (مثل البيت أو المقام أو السوق) يتحول إلى مركز شعوري مقدس كما في تصور " إلياد " عن المكان الكوني .

تقدم دراسة " خالد خواني " إطاراً أنثروبولوجياً لفهم كيف تمارس المعتقدات الدينية الشعبية بوصفها أدوات شعورية تعيد ترتيب الزمن والمكان والذات ، بواسطة المقاربة الظاهراتية ، ويمكن قراءة هذه الرموز بوصفها تجليات للمقدس داخل المادة تستدعى في لحظات الانكشاف والاضطراب مما يجعلها جزءًا من البنية الرمزية التي تعيد خلق المعنى داخل الوعي الشعبي ، تمامًا كما صورها " ميرسيا إلياد " في تحليله للأسطورة والطقس .

– دراسة نهلة زكريا محمد قمصان بعنوان "المعتقدات السحرية وأثرها على دورة حياة الإنسان" تُعد من الدراسات السوسيو–أنثروبولوجية المهمة التي تناولت كيف تُمارس الرموز السحرية داخل الحياة اليومية، وتأثيرها على مراحل العمر المختلفة (قمصان، 2022) .

بخصوص الربط بمقاربة " ميرسيا إلياد " فإنه تتقاطع بوضوح مع فكر " إلياد " فنجد السحر يمارس داخل زمن شعوري منفصل حيث يعاد ترتيب الواقع عبر الطقس والأسطورة ،كما يرى " إلياد " أن المقدس يُستدعى في لحظة الانكشاف ، وأن الطقوس المرتبطة بالمعتقدات

السحرية تعيد خلق الزمن الأسطوري وتمارس بوصفها أفعالاً رمزية تعيد بناء الذات ،كما أن المكان الذي تمارس فيه هذه الطقوس (البيت والمقام والسوق) يتحول إلى مركز شعوري مقدس يعيد إنتاج العلاقة بين الفرد والقوى الغيبية .

تظهر دراسة " نهلة قمصان " أن المعتقدات السحرية لا تمارس بوصفها خرافات ، بل بوصفها أدوات شعورية تعيد ترتيب الزمن والمكان والذات داخل دورة حياة الإنسان ومن خلال المقاربة الظاهراتية يمكن قراءة هذه الرموز بوصفها تجليات للمقدس داخل المادة ، تستدعى في لحظات الانكشاف والاضطراب مما يجعلها جزءاً من البنية الرمزية التي تعيد خلق المعنى داخل الوعي الشعبي تماماً كما صورها "ميرسيا إلياد " في تحليله للأسطورة والطقس .

يمكن القول إن الدراسات التي تناولناها لا تقدم فقط تنوعاً منهجياً بين التقريري والظاهراتي والنقدي والتجريبي ، بل تسلط الضوء على حقيقة عميقة هي أن الرموز الغيبية في الثقافة الشعبية مهما بدا عليها من بساطة أو غرابة ، ليست مجرد ممارسات تقليدية بل هي خطابات شعورية تنبض بالمعنى وتعيد خلق الذات والزمن والمقدس داخل الوعي الشعبي ، ومن خلال مقاربة " ميرسيا إلياد " الظاهراتية والمقاربات الأنثروبولوجية والاجتماعية التي قدمها باحثون مثل " نورة فرحات – نهلة قمصان – عبد الله صالح – وخزعل الماجدي " أصبح من الممكن فهم أن الطقس الشعبي لا يمارس كـ هروب من الواقع ، بل كـ استدعاء رمزي لقوى التوازن والتكوين الداخلي ، حيث ينهض الطقس بوظيفة تفسيرية وإحيائية تتجاوز حدود العقلانية الخطية ، وإذا كان الخطاب الديني الرافض (كما عند الحارثي والخاروف) يشكل سياجاً حول الممارسة الرمزية ، فإن مقاربات مثل دراسة " خواني — القمني – وصالح " تظهر أن هذه الرموز لا تزال تنبض بالحياة داخل الفرد والجماعة وتمارس بوصفها بنية ثقافية شعورية لها وظائف علاجية وتربوية ونفسية ووجودية .

خلاصة القول إذاً أن البحث لا يرصد طقساً شعبياً بوصفه ظاهرة منتهية ، لكنه يدخل إلى قلب التجربة الإنسانية حيث تمارس الرموز بوصفها جسراً بين الفرد والمقدس وبين العالم الظاهر والعالم المتخفي وبين الزمن العادي والزمن المنتقى شعورياً ، مما يجعل هذا البحث رؤية في الدراسات الرمزية والأنثروبولوجية والثقافية في السياق الليبي والعربي عموماً .

الجن والعين والسحر في المرويات الشعبية في الثقافة الشعبية الليبية / قراءة ظاهرتية :

الطقوس الشعبية كاستدعاء للمقدّس في الحياة اليومية: قراءة ظاهراتية ليبية ، وتمثل الطقوس الشعبية في الثقافة الليبية أكثر من مجرد عادات موروثة ؛ إنها أفعال رمزية ذات وظيفة وجودية تمارس في سياقات تهيمن عليها الحيرة والقلق أو الرغبة في استعادة السيطرة ، ووفقاً للمقاربة الظاهراتية الثقافية ، وتفهم هذه الطقوس بوصفها وسائط تستدعي المقدس داخل المدنس اليومي ، وتعيد ربط الفرد بزمن أسطوري يستدعى حين يفقد الواقع انتظامه ، وتؤدى هذه الطقوس عند مناسبات الولادة ، والنجاح والمرض أو أي اضطراب ، وتعيد للذات الجماعية شعوراً بالحماية من القوى غير المرئية ، سواء كانت عيناً حسودة أو جناً مستتراً أو خطراً غيبياً يتربص ، ومن ضمن ما يروى من قصص وممارسات داخل الثقافة الشعبية الليبية عدة طقوس منها :

1. طقس رش الماء والملح :تطهير رمزي للمكان : ويمارس هذا الطقس في البيوت الجديدة أو عند الشعور بـ اختناق في المكان ، ويقال " رشيت الملح باش يهربوا " ، ووفقاً لـ " مرسيليا إلياد " ، فإن الملح يستخدم كـ رمز لتطهير الروحي والماء يعيد خلق النقاء البدائي ، وعملية الرش هي استدعاء طقسي شعري للمقدس ويعيد للمكان حياده ويطرد المدنس المتغلغل .
2. الخرزة الزرقاء وخمسة وخميسة : أدوات وقائية رمزية وتستخدم لـ حماية الأطفال والبيوت والمناسبات من خطر العين ، يقال "خمسة في عيون الحساد، وصلاة النبي حاضره " ، هذه الطقوس بحسب الظاهراتية ، تعكس محاولة لإعادة التوازن عبر الرمز ، حيث تعلق الرموز وتقرأ الأدعية بوصفها استدعاءً للمقدس الحامي داخل واقع مهدد .

3. الرقية الشعبية : الكلمات كـ بوابات للزمن المقدس في ليبيا ، تتم ممارستها في الرقية داخل سياق شعبي متوارث ، حيث تقرأ آيات الحماية مصحوبة بـ بخور وماء ولمسات يدوية ، ويقول الرقاة " باسم الله نرقيك ومن العين نحميك ومن كل جن نطرد اللي فيك " ، هذه الكلمات ليست مجرد علاج لكنها هي استدعاء صوتي للمقدس عبر النص القرآني الذي يعيد للفرد لحظة النقاء الأولى ولحظة التأسيس الأسطوري للشفاء .
4. الطقوس الانتقالية والاحتفالية : وهي تعليق التمائم على الأطفال إلى جانب وضع الحجاب في ثوب العروس ، وتمارس طقوس وقائية تؤمن للفرد (فرحة محمية) ، فيقال " لازم حجاب فيه البركة وإلا تنخطف منها الفرحة " ، ويفسر " مرسيليا إلياد " هذه الممارسات باعتبارها حماية زمن الاحتفال من المدنس ، وضمان انتقال آمن بين مراحل الوجود من الطفولة ثم البلوغ ثم الزواج ثم النجاح .

إن الطقوس الشعبية تمارس لا لتأكيد الخرافة بل لتأكيد الوجود ، ولتوليد حماية رمزية تعيد للفرد إحساسه بالتماسك الروحي ، إنها بوابات ثقافية تعيد الاتصال بزمن مقدس حين يعجز الزمن اليومي عن احتواء التجربة.

الزمن الغيبي واللحظة المقدسة في الثقافة الشعبية الليبية : قراءة ظاهراتية :

يرى " ميرسيا إلياد " أن الزمن في الثقافة لا يعاش دائماً بطريقة خطية ولكن يمكن أن ينفصل عن سياقه الطبيعي حين تتداخل التجربة بالغيب ، ويعاد بواسطة الطقس أو الرمز أو الحكاية واستدعاء زمن أسطوري أصلي يسمح للفرد بإعادة ترتيب عالمه في لحظة اضطراب ، وهذا الزمن المقدس لا يقاس بالدقائق ولكن بالمعنى الذي يخلق داخله ، ويتم ذلك بالآتي :

1- الانفصال الزمني في لحظة الإصابة بالعين : في الموروث الشعبي تروى قصص عن أفراد أُصيبوا فجأة : " العين اطيح الجمل – عين الحسود فيها عود – خمسة في عيون الحساد " ، عند لحظة الإصابة ، يفصل الزمن عن خطه ، وتستدعى وسائل الحماية ، ليبدأ زمن رمزي يعاد فيه خلق المعنى ، فالانفصال الزمني عند الإصابة بالعين بواسطة المدخل الظاهراتي يتجلى عند لحظة الإصابة بالعين ، فهي لا تختبر الزمن بوصفه مجرد استمرار خطي ، بل ينهار داخلياً داخل تجربة الفرد ويتحول إلى زمن غيبي مشحون بالخطر والرمز ، ووفقاً للمقاربة الظاهراتية ، فإن الفرد في هذه اللحظة لا يبقى متصلًا بزمن الحياة اليومية ، بل يدخل في حالة شعورية تفصل فيها اللحظة عن التتابع المعتاد ، ويعاد استدعاء الزمن الأسطوري حيث تكون القوى الخفية فاعلة ومهيمنة ، ويظهر الانفصال الزمني بتوقف الحياة الاعتيادية " عمل ونوم وأكل وتواصل " ، ويستدعى الرمز فوراً بـ تعليق تميمة وجلب ماء مقرؤ وقراءة آيات محددة ، ومن ثم تتحول اللحظة إلى حدث شعوري مكثف يعاد فيه بناء الزمن من جديد ، ويصبح الفرد داخل دوامة رمزية ، حيث لا يهم الوقت كـ عدد ، بل كـ حالة غيبية تحكمه وتحتاج إلى طقس لاستعادة التوازن .

إن ارتباط الانفصال الزمني بـ " ميرسيا إلياد " فإن الفرد حين يتعرض لاضطراب وجودي ، فإنه يطلب العودة إلى لحظة البداية ، إلى زمن مقدس دائري يستدعى عبر الطقس والأسطورة ، وعند الإصابة بالعين ، ويصبح الطقس الشعبي " الحجاب والرقية والقراءة الجماعية " هو الوسيلة التي تسمح للفرد بالانفصال عن الزمن المدني والدخول إلى زمن يدار بواسطة القوى الخفية ، وتظهر لحظة الإصابة بالعين في الثقافة الشعبية الليبية انهياراً داخلياً للزمن الخطي ، حيث تفصل اللحظة عن سياقها اليومي ، ويعاد تشكيلها داخل زمن رمزي تفعل فيه الطقوس بوصفها أفعالاً شعورية لإعادة التوازن ، ووفقاً للمقاربة الظاهراتية ، فإن الفرد لا يفسر الحدث عقلانياً ، بل يدخله في دائرة المعنى الغيبي ويستدعي الطقس بوصفه وسيلة للاتصال بزمن تأسيسي ويمنح فيه الحماية وتستعاد فيه الذات من الانهيار .

2- السحر كزمن بديل " قصة الساحر إبراهيم مسعود " :استدعاء الزمن الغيبي داخل الفضاء الشعبي ، ففي إحدى المدن في ليبيا وداخل منزل عائلة بسيطة في، تسلل " إبراهيم مسعود " إلى حياة الجماعة بهدوء لا يكشف إلا بعد مرور عدة أشهر ، وظل فيها يعيش داخل المنزل لا بوصفه ضيفاً ولا بوصفه دخيلًا ، بل كياناً غائباً حاضراً ، يمارس طقوساً غريبة في الظل ، يهمس ويكتب ويغلق الأبواب على نفسه ويمضي أغلب الوقت في غرفة لا يدخلها أحد ، ففي الرواية الشعبية ، لم يكن " إبراهيم " يخرج في وضح النهار ، بل ينتظر ساعات الليل لينفذ طقوساً مليئة بالرموز " خيوط حمراء وماء يقرأ عليه رمال تنثر في الزوايا وتمائم تعلق وتدفن "كان يشتغل على استدعاء قوى غيبية لا ترى ، وكأن الواقع الذي يعيشه لم يعد كافياً ، فـ يعيد ترتيب العالم داخل زمن خاص به وحده ، وهذه الأشهر بحسب الظاهراتية لا تحسب ضمن الزمن العادي ، إنها زمن أسطوري يفصل فيه الفرد عن الواقع اليومي وتمارس فيه السلطة الرمزية ضمن الطقس ، إذ لا يعيش الساحر داخل تقويم الزمن بل داخل نسق شعوري ترتفع فيه الحدود بين الأرض والسماء وتصبح اللغة والإشارة والطلاسم أدوات للوجود والتأثير ، وحين بدأ أفراد العائلة يلاحظون تغيراً غريباً كـ مرض طفلهم الأصغر فجأة ظهور أصوات غير مألوفة انطفاء الأنوار دون سبب اضطراب الأحلام والخوف الجماعي ، أعيد تفعيل الزمن الواقعي لديهم ، ولحظة إدراكهم لوجود " إبراهيم "كانت بمثابة " انهيار لستار الزمن الغيبي" وعودة للوعي الزمني المدني .

لكن هذا الانكشاف لم يكن بسيطاً بل عنيفاً وقد تمثل في صراخ العائلة ليلة اكتشافه ، ومحاولة الإمساك به لكنه اختفى بلا أثر ، وشعور بأن البيت لم يعد كما كان واللجوء فورًا للراقي وتنظيف البيت بالملح وقراءة " ي" ، وتعليق خرزة زرقاء على الباب وإشعال النار في أوراقه المكتوبة ، فكل هذه الأفعال تظهر أن الجماعة انتقلت من زمن السحر إلى زمن الطقس المضاد زمن استدعاء الحماية وإعادة التوازن وطرد القوى التي اخترقت المكان ،كما إن هذه القصة الشعبية لا تقرأ فقط كـ حكاية غريبة بل تفهم بوصفها نموذجاً ظاهراتياً لكيفية اختراق الزمن الأسطوري للزمن الواقعي ، وكيف يتحول المكان إلى محور كوني مشحون بالرمز ، وكيف تستدعى الطقوس لإعادة بناء المعنى ، فـ " إبراهيم " لم يكن شخصاً ، بل كان رمزاً لانفصال الجماعة عن تقويمها الطبيعي ولحظة شفطها نحو زمن داخلي غيبي تعاد فيه صياغة السلطة والطهارة والمقدس ، وفقاً " لإلياد " ، هذه اللحظة تفتح فيها بوابة إلى زمن مقدس يستوجب تطهيراً روحياً .

3- الطقس كإعادة خلق للزمن الأسطوري : كل طقس يمارس من تعليق الخرزة إلى قراءة الفاتحة إلى دفن التعويذة ، يعد انفصال زمني داخلي يعيد الفرد إلى لحظة البداية وكأن الحياة تعاد ترتيبها من جديد ، وانطلاقاً من لحظة مقدسة كانت تنظم العالم في الماضي الأسطوري.

يظهر الوعي الشعبي في ليبيا أن بعض اللحظات لا تقاس بالوقت بل بالمعنى ، فحين يصاب الفرد بشئ يصعب فهمه ، يمارس الطقس لا لإنهاء اللحظة بل لإعادة خلق الزمن داخلها ، ووفقا لـ " ميرسيا إلياد " فإن المقدس يستدعى عبر الرمز والطقس والكلمة ، ليعيد ترتيب علاقة الفرد بعالمه حين يفقده النظام العقلي .

– قصة حوش الستين : يقع " حوش الستين " في منطقة نائية على بُعد (60 كيلومتراً) من منطقة طرابلس ، ويقال إنه البيت الوحيد في تلك البقعة وقد هجره أصحابه لأسباب غامضة ، وارتبط المكان بروايات شعبية تتحدث عن ظهور شبح " عجوز " ليلي يقال إنه يخاطب الزائرين ويهددهم ، وانطفاء أضواء السيارات عند الاقتراب منه وظهور ظلال معلقة على مشانق ، وحالات انتحار غامضة لأشخاص زاروا المكان بعد رؤيتهم " الشبح " ، وأصوات غير مفسرة مثل صرخات أو خطوات في الليل ، وقد أرسلت فرق صيانة لترميمه لكنها انسحبت دون إنجاز مما زاد من غموضه ، وتدرج القصة في البحث بواسطة توظيف " حوش الستين " ضمن محور المكان المقدس والرمزي في الثقافة الشعبية وربطه بمفاهيم " ميرسيا إلياد " حول :-

1. المكان بوصفه مركزاً كونياً : كما يرى " إلياد " فإن المكان المقدس ليس جغرافياً فقط بل هو نقطة التقاء بين العوالم الثلاثة ، و" حوش الستين " يعامل شعبياً كـ موقع تتجلى فيه قوى غير مرئية مما يجعله مركزاً رمزياً للغيب والخوف .

2. التجلي المقدس في المادة : وهو ظهور الشبح والأصوات وانطفاء الأضواء ، كلها تفهم شعورياً بوصفها تجليات للمقدس السلبي حيث يتحول المكان إلى بوابة للغيب ، ويعاد فيه ترتيب العلاقة بين الفرد والمجهول .

3. الزمن الغيبي والانفصال عن الزمن العادي : لا تعد زيارة " حوش الستين " تجربة عادية ، بل هي انفصال عن الزمن المدني ودخول في زمن رمزي تختبر فيه الذات ، ويعاد فيه بناء المعنى عبر الطقس أو الرعب أو الحكاية .

تظهر قصة " حوش الستين "كيف يعاد إنتاج المقدس داخل المكان الشعبي ، حيث يتحول البيت المهجور إلى مركز رمزي يستدعى فيه الغيب وتختبر فيه الذات عبر الخوف والانكشاف ، وفقاً للمقاربة الظاهراتية فإن زيارة هذا المكان تعد تجربة شعورية تفصل فيها اللحظة عن الزمن العادي ، ويعاد فيها بناء العلاقة بين الفرد والمقدس بواسطة الحكاية والطقس .

– ظاهرة حرائق غامضة في الأصابعة : منذ فبراير (2025) شهدت مدينة الأصابعة الواقعة في جبل نفوسة جنوب غرب طرابلس سلسلة من الحرائق الغامضة التي اندلعت في أكثر من (150) منزلاً دون سبب واضح ، ولم تسجل خسائر بشرية ولكن الأضرار المادية والنفسية كانت جسيمة وسط حالة من الهلع الشعبي وتفسيرات متعددة ، أبرزها :-

– غياب أي مؤشرات على تماس كهربائي أو مواد قابلة للاشتعال .

– استبعاد الخبراء لأي علاقة بالغازات أو التلوث البيئي .

– تصاعد الاعتقاد الشعبي بأن الجن هو من يشعل النيران خاصة بعد روايات عن نبش كنوز في أحد المنازل .

– تدخل فرق دينية وشيوخ لإقامة دروس توعوية وقراءة القرآن في الجوامع .

– تشكيل لجان تحقيق رسمية واستدعاء خبراء دوليين في علم الحرائق .

القراءة الظاهراتية للحدث وفقاً للمقاربة الظاهراتية فإن هذه الحرائق لا تفهم فقط كـ أحداث مادية بل تختبر شعورياً بوصفها لحظة انكشاف غيبي وانفصال عن الزمن العادي تقاس بواسطة الآتي :-

– الزمن يتوقف : لا تعد الحرائق مجرد حوادث بل لحظات تفصل فيها الحياة عن روتينها ، ويعاد فيها استدعاء الطقس والأسطورة .

– المكان يتحول إلى مركز كوني : " البيت المحترق " لا يعامل كـ مبنى بل كـ موقع تجلت فيه قوى غير مرئية مما يستدعي الطقوس الجماعية.

– الطقس يستدعى بوصفه فعلاً رمزياً : قراءة القرآن وتعليق التمائم ودعوة الشيوخ ، كلها طقوس تمارس لإعادة التوازن ، لا فقط لإطفاء النار.

– الأسطورة تفعل : روايات الجن والكنوز والأصوات الغريبة تعيد إنتاج الخطاب الشعبي حول الغيب ، وتحول الحدث إلى سرد تأسيسي.

تدرج هذه الظاهرة ضمن " الزمن الغيبي والطقس الشعبي " بوصفها نموذجاً حياً يظهر في كيف تعاد صياغة الزمن والمكان والذات داخل الثقافة الشعبية الليبية حين ينهار التفسير العقلاني ويستدعى الطقس والأسطورة بوصفهما أدوات شعورية لإعادة خلق المعنى .

حرائق الأصابعة التجلي السلبي للمقدس داخل الفضاء الشعبي : حيث تشكل الحرائق الغامضة التي اندلعت فجأة في مدينة الأصابعة نموذجاً حياً لانهيار التفسير اليومي ودخول الجماعة في لحظة انكشاف غيبي تفصل فيها الحياة عن سيرها المعتاد ، ويستدعى الطقس والأسطورة بوصفهما أدوات رمزية لإعادة التوازن ، فمن منظور " ميرسيا إلياد " الظاهراتي يعد هذا النوع من الأحداث تجلياً سلبياً للمقدس ، حيث تظهر قوى مجهولة داخل مادة دنيوية (النار – الدخان – الجدران) ، وتحول المكان من مجرد بيت إلى محور كوني ، يعاش فيه

الخطر ويطلب فيه الحماية ، ولا تفهم هذه الحرائق فقط ك ظاهرة فيزيائية بل تختبر شعورياً داخل الجماعة بوصفها أزمة وجودية ، تقطع الزمن المدني وتدخل الفرد في زمن مقدس رمزي يفعل عبر الطقس ، ف قراءة القرآن في الشوارع وتعليق التمائم ودعوة الشيوخ وإقامة حلقات الرقية ، كلها أفعال تنتمي إلى محاولة استعادة الأصل (زمن التوازن لحظة الطهارة – وبداية الخلق الشعبي للمعنى) ، وهو تماماً كما في تصور " إلياد " ، ف يكون المكان المحترق هو بوابة بين العوالم الثلاثة " الأرض والسماء والعالم السفلي " ، ويعامل بوصفه مركزاً للأسطورة لا موقعاً هندسياً ، وهكذا تتحول " الأصابعة " من مدينة إلى مساحة رمزية يعاد فيها خلق العالم الجماعي عبر الحكاية والطقس ويفعل فيها الخوف الشعبي بوصفه وسيلة للاتصال بالمقدس الداخلي ، لا مجرد رد فعل على حادث عرضي .

– قصة اختفاء العضو :الجسد الشعبي بوصفه ساحة للصراع الرمزي : في إحدى المناطق الليبية ، تداولت الأوساط الشعبية قصة شاب يدعى " سالم " اختفى منه عضو جسدي فجأة ، كما يقول هو ومن حوله ، ولم يسبق له أن اشتكى من أعراض أو أمراض ، لكن بعد مروره بجوار شخص غريب الملامح قيل إنه " ممسوس "، بدأ يشعر بانقباض داخلي غريب تبعه شعور بالفقد الجسدي ، وعلى آثره اختفى العضو لا عن الأنظار فقط بل عن الشعور ؛ فقد " سالم " إدراكه الزمني وانعزل عن محيطه ، وأصبح في حالة تشبه " التجمد الشعوري "، كما وصفها أحد الرقاة ، ولم يستطع الطب تفسير الأمر ، فلجأ إلى الرقية الشرعية والمقامات والطقوس التي تستخدم محلياً لاستدعاء الحماية واستعادة الطاقة الداخلية ، وفي سرديته يقول " سالم " إنه لم يشعر بالألم بل بـ" نقص داخلي " ، وك أنه خرج من الزمن الطبيعي إلى " زمن غيبي " لا يخضع للمنطق بل للرمز .

تروى هذه القصة داخل المجالس الشعبية بوصفها تجلياً رمزياً لما يسمى بـ " سحر النقص " أو " سحر المس الجسدي " وهي من أكثر أشكال السحر المخيفة في المخيال الشعبي ، لأنها لا تحدث دماراً خارجياً بل تستهدف الرمز الجسدي للهوية الذكورية ، وبحسب الرواة وبعد جلسة طويلة من الرقية الجماعية داخل مقام " ولي صالح "، ووسط طقوس تستخدم فيها الخيوط المعقودة والماء المقروء عليه ، صرخ سالم قائلاً : "رجعت... جسدي عاد كما كان " ، ويقال إنه بكى طويلاً بعدها ثم أمسك بيد الراقي وقال " أنت لم تعالج جسدي فقط... بل أعدت إلي الزمن " .

القراءة الظاهراتية والأنثروبولوجية لهذه الحكاية لا تتعلق بالعضو الجسدي حرفياً بل تقرأ بوصفها لحظة تجلي للمقدس السلبي داخل الجسد الشعبي ، وانفصال زمني يعيد ترتيب العلاقة بين الفرد والواقع حيث تتحول الأزمة إلى طقس شعوري تعاد فيه صياغة المعنى ، وتجربة شعورية جماعية تفعل فيها الرموز الشعبية (الماء – الخيط – الحجاب – المقام) لاستعادة التوازن الداخلي ، كما أن الحكاية تمارس وظيفتها ك أسطورة تأسيسية رمزية تنذر وتربي وتعيد إنتاج هوية الرجل في مواجهة القوى الخفية .

النتائج العامة للبحث:

1. الرموز الغيبية الشعبية (الجن والعين والسحر) ليست خرافات بل أنساق رمزية تمارس شعورياً وتستدعى لتفسير الواقع عند لحظات الانكشاف والاضطراب .
2. هذه الرموز تؤدي وظائف نفسية واجتماعية وثقافية عميقة ، وتعيد للفرد شعور السيطرة حين يعجز التفسير العقلاني .
3. المرويات والطقوس في الثقافة الشعبية الليبية لا تمارس ك عادات بل ك بوابات شعورية للزمن المقدس وفقاً للرؤية الظاهراتية .
4. الطقس الشعبي يعيد ترتيب العلاقة بين الفرد والمقدس ويمارس بوصفه فعلاً شعورياً يعيد بناء الزمن والمكان والذات .
5. التفسيرات العلمية لا تلغي حضور الرموز بل تجاورها مما يكشف عن حالة توتر معرفي بين العقلانية والرمزية .
6. الأسطورة لا تروى للمتعة فقط ، لكنها تمارس باعتبارها سرداً تأسيسياً يعيد إنتاج المعنى الجماعي داخل الثقافة الشعبية .

التوصيات :

1. اعتماد الرؤية التأويلية الظاهراتية كـ مدخل لـ فهم الثقافة الشعبية بدلاً من القراءات الإقصائية أو التقريرية ، وتعزيز الدراسات التي تربط بين التجربة الشعورية والرموز الغيبية داخل السياقات الاجتماعية خصوصاً في ليبيا .
2. إدراج البحث الرمزي الشعبي في البرامج التعليمية والإعلامية لتعزيز فهم متسامح ومستنير للطقوس الغيبية ، وتشجيع المؤسسات الثقافية على توثيق المرويات الشعبية بوصفها بنية حية تشكل وعي الجماعة وتعيد إنتاج الذاكرة .
3. ربط الدراسات المستقبلية بحقول الأنثروبولوجيا التأويلية والفلسفة الرمزية لفهم العادات والتقاليد في سياقها الأصلي .

الخاتمة :

يكشف البحث أن الرموز الشعبية المرتبطة بالجن والعين والسحر لا تمثل خرافة عشوائية ، بل منظومة شعورية ثقافية يعاد فيها خلق المعنى داخل الفرد والجماعة ، ومن بواسطة توظيف النظرية الظاهراتية والأنثروبولوجية ، يتضح أن الطقس والأسطورة يعملان بوصفهما بوابات لعيش المقدس في اللحظة المعاشة ، مما يجعل الثقافة الشعبية فضاءً رمزياً حيوياً يستحق التأويل العميق وليس الإقصاء ، وتبيّن أن الثقافة الشعبية الليبية لا تعيش في الظل بل في أفق رمزي غني، تتفاعل فيه الرموز الغيبية مع المعيش وتُمارس بوصفها أدوات شعورية لإعادة التوازن ،كما إن الجن والعين والسحر لا يشكلون مجرد معتقدات خارجة عن العلم ، بل هم لحظات " تجل مقدس "كما عبر " إلياد " ، حيث يعاد خلق الزمن وتستدعى الذات إلى نقطة البدء ، ومن هنا لا نسعى إلى نفي هذه الرموز ، بل نسعى إلى فهمها وتأويلها بمنظور ثقافي حي يرفض الإقصاء ويحتفي بالمقدس الذي يعاش لا الذي يفسر فقط .

المراجع

1. أبي الفضل جمال الدين بن منظور . معجم لسان العرب . دار المعارف للطباعة والنشر . بيروت . بدون سنة .
2. أحمد أمين . قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية . النخبة للتأليف والترجمة والنشر . القاهرة . الطبعة . 1 . 1953 .
3. إلياد، ميرسيا.المقدس والمدنس. المقدنس والمدنس . ترجمة . عبد الهادي عباس . دار دمشق للطباعة والنشر . دمشق سوريا . الطبعة . 1 . 1988 .
4. الحكيم، شوقي. الحكايات الشعبية العربية. القاهرة. مؤسسة هنداوي. 1980.
5. الحارثي، حمود بن جابر . نقد البدع والخرافات . جامعة أم القرى للنشر . السعودية . الطبعة . 2 . 2017 .
6. الخاروف، أحمد محمود خليل. اكتساح السحر والشعوذة والكهانة والتنجيم والضرب بالرمل . دار الفرقان . الطبعة . 1 . عَمان . 1990 .
7. القمني، سيد. الأسطورة والتراث. القاهرة. المركز المصري لبحوث الحضارة. 1999.
8. الماجدي، خزعل . بخور الآلهة دراسة في الطب والسحر والأسطورة والدين . الأهلية للنشر والتوزيع . عَمان . الطبعة . 1 . 1998 .
9. بن عيسى قزمرلي. المصطلحات الخرافية في المعتقدات الشعبية بمدينة المدية. رسالة ماجستير غير منشورة .جامعة يحي فارس. الجزائر. 2021.
10. القمني، سيد . الأسطورة والتراث . المركز المصري للبحوث والحضارة . الجيزة . الطبعة . 3 . 1999 .
11. الكايد، هاني . ميثولوجيا الأسطورة والخرافة في علم الاجتماع . . الراية للنشر والتوزيع . الطبعة . 1 . 2010 .

12. خميس، حياة . ثقافة الصحة والمرض من منظور الأنثروبولوجيا الطبية . مجلة الإناسة وعلوم المجتمع . العدد . 1 . يوليو . 2022 .

13. خواني، خالد. المعتقدات الدينية بين السحر والأسطورة رؤية أنثروبولوجيا دينية . مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية . الجزائر . العدد . 24 . ديسمبر . 2017 .

14. شنيب، جمعة . الهديف، مفتاح .السحر وأسباب ممارسته في المجتمع الليبي . مجلة الرياضة والتربية . جامعة المرقب . 2020 .

15. شعبان، سعاد . الأنثروبولوجيا الثقافية لأفريقيا . معهد البحوث والدراسات الإفريقية . جامعة القاهرة . الطبعة . 1 . 2014 .

16. صالح، عبد المحسن . الإنسان الحائر بين العلم والخرافة . سلسلة عالم المعارف المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب . الكويت . المجلد . 235 . 1979.

17. صالح، عبد الله . الأساطير والخرافات وأثرها في المجتمع . دراسة أنثروبولوجيا بمدينة تكريت . رسالة ماجستير غير منشورة . العراق . 2020 .

18. عبد الحكيم، شوقي . الحكايات الشعبية العربية . دار بن خلدون للنشر . بيروت . الطبعة . 1 . 1980 .

19. عبيدات وأخرون، محمد . منهجية البحث العلمي القواعد والمداخل والتطبيقات . دار وائل للنشر . عَمان . الطبعة . 2 . 1999 .

20. فرحات، نورة. بعض الأساطير والخرافات وعلاقتها بالصحة والمرض بحث سوسيو أنثروبولوجي بمنطقة ترهونة. رسالة ماجستير غير منشورة. جامعة الزيتونة. 2025.

21. فريزر، جيمس. الغصن الذهبي – دراسة في السحر والدين. ترجمة عربية . بيروت بغداد. دار التنوير أو دار المدى. ترجمات متعددة. الأصل 1890.

22. قمصان، نهلة . المعتقدات السحرية وأثرها على دورة حياة الإنسان . مجلة كلية الأداب . جامعة سوهاج . العدد 63 . المجلد . 2 . أبريل . 2022 .