

أنثروبولوجيا الثقافة والنوع الاجتماعي تقاطعات وتأويلات



المؤلفون:

إبراهيم بلوح - علي تيزنت
محمد قنفودي - الصديق الصادقي العماري

تقديم:

د. عبد الرحيم العطري

أنثروبولوجيا الثقافة والنوع الاجتماعي تقاطعات وتأويلات

المؤلفون:

إبراهيم بلوح - علي تيزنت
محمد قنفودي - الصديق الصادقي العماري

تقديم:

د. عبد الرحيم العطري

أنثروبولوجيا الثقافة والنوع الاجتماعي: تقاطعات وتأويلات

- المؤلفون: إبراهيم بلوح، علي تيزنت، محمد قنفودي، الصديق الصادقي العماري

- تقديم: الدكتور عبد الرحيم العطري

- الطبعة: الأولى، مارس 2025

- رقم الإيداع القانوني: 2025MO1930 Dépôt Légal :

- ردمك : 4-335-23-9920-978 ISBN :

- دار النشر: رؤى برينت - رقم 873، شارع محمد الخامس،

تجزئة سيدي عبد الله - سلا

البريد الإلكتروني: roaprint22@gmail.com

رقم الهاتف: 0537824807 / 0660665159

المحتوى

المساهمون	أ
تصدير	ج
تقديم: الحاجة إلى الأنثروبولوجيا	
د. عبد الرحيم العطري.....	1
سوسيوانثروبولوجيا النوع الاجتماعي: النساء الأطر بين رهانات الاعتراف	
وصيغ التفاوض	
د. إبراهيم بلوح.....	5
أنثروبولوجيا المقدس الضرائحي: تحولات الطقوس والمعتقدات الولائية	
د. علي تيزنت	57
سوسيوانثروبولوجيا التسامح الديني: حرية المعتقد الديني والعيش المشترك	
د. محمد قنفودي	85
أنثروبولوجيا الثقافة: طقوس العبور أفقا للتفكير	
د. الصديق الصادقي العماري.....	153
الملاحق.....	211

أنثروبولوجيا الثقافة: طقوس العبور أفقا للتفكير

د. الصديق الصادقي العماري

أستاذ محاضر، تخصص علم الاجتماع والأنثروبولوجيا
المدرسة العليا للتربية والتكوين جامعة محمد الأول، وجدة

تمهيد

لما كانت الطقوس الاجتماعية المظهر الأعلى للحياة الاجتماعية وعنوان الحياة الرمزية في المجتمعات التقليدية، فقد ظلت تمثل مادة الحياة وروح الوجود في تشكيل الهويات الجماعية وتنظيم العلاقات بين الأفراد داخل نسيج المجتمع. بيد أن هذه الطقوس، التي لا تقتصر على كونها ممارسات احتفالية موسمية أو مناسباتية، بل تتجاوز ذلك إلى اعتبارها وسائل لنقل القيم الثقافية وتوطيد الانتماء الجماعي، تساعد في إعادة تشكيل الأفراد وفقاً للمرحلة العمرية أو الوضع الاجتماعي الذي يمرون به. ومن بين هذه الطقوس، تبرز طقوس العبور باعتبارها من الظواهر الاجتماعية التي تتميز بالرمزية العميقة والتعقيد الشديد، وتحيطها هالات من التقديس والرهبنة والغموض، حيث ترتبط بشكل مباشر بالانتقالات الفردية داخل النسيج الاجتماعي، وتحدد أدوار الأفراد ومواقعهم داخل المجتمع.

وعلى الرغم مما حظيت به طقوس العبور من اهتمام واسع في الأدبيات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، خاصة منذ طرح أرنولد فان جينيب لمفهوم "الانتقال الطقوسي"، فإن تطبيقاتها الواقعية وتفسيراتها الرمزية تظل محكومة بالغموض في العديد من السياقات الثقافية، خصوصاً في المجتمعات التي تتمسك بتقاليدها وتعتبر هذه الطقوس جزءاً أساسياً من هويتها الجماعية. في هذا السياق، تبرز أهمية دراسة طقوس العبور في واحة الرتب بإقليم الراشدية، من خلال منظور سوسيولوجي وأنثروبولوجي، مع التركيز على أبعادها الرمزية ودورها في الحفاظ على النظام الاجتماعي في مواجهة التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي تشهدها المنطقة.

ومع أن هذه الطقوس قد تبدو ثابتة ومتجذرة في التقليد، فإنها في الواقع تظل عرضة للتفاعل مع التحولات التي يشهدها مجال الدراسة على المستويين الثقافي والاجتماعي. ومن خلال دراسة ميدانية تعتمد على المقابلات والملاحظة المباشرة، تهدف هذه الدراسة إلى استكشاف التفاعلات الرمزية لهذه الطقوس في سياقها المحلي، ورصد تأثير التحولات الاقتصادية والاجتماعية على إعادة تشكيل ممارساتها وفعاليتها. كما تسعى إلى تفكيك الخطابات المرتبطة بهذه الطقوس لفهم الأبعاد الثقافية التي تساهم في استمراريتها، مع طرح تساؤلات حول مدى قدرتها على التكيف مع المتغيرات الحديثة، مما يدفعنا إلى طرح الإشكالية التالية: كيف تساهم طقوس العبور في الحفاظ على تماسك المجتمع الواحي، وما هي تأثيرات التحولات الاجتماعية والاقتصادية على ممارساتها الرمزية؟

لمقاربة هذه الإشكالية، نتوسل بطرح الأسئلة المحورية التالية:

• ما الدور الذي تلعبه طقوس العبور في تعزيز التماسك الاجتماعي داخل المجتمع الواحي؟

• كيف تفاعلت هذه الطقوس مع التحولات الاقتصادية والاجتماعية في واحة الرتب؟
• إلى أي مدى تحتفظ طقوس العبور بقدرتها على التكيف مع المتغيرات الحديثة، خاصة في ظل تأثيرات الحداثة والعولمة؟

أولاً: طقوس العبور

يحظى الطقس عامة في الدراسات والأبحاث الاجتماعية بمكانة متميزة، لكونه يعد من أبرز الموضوعات المميزة للجماعات، وباعتباره قادراً على التعبير عن خصوصيات الجماعة وطريقة وأسلوب عيشها. أما الإنسان من زاوية نظر أنثروبولوجية فهو كائن طقوسي ورمزي في نفس الوقت، فأى نشاط فردي أو جماعي لا يكاد يخلو من ممارسات طقوسية.

تقابل كلمة "طقس" في اللغتين الفرنسية والإنجليزية عبارة "Rite"¹، وتشتق من الأصل اللاتيني Ritus والتي تعني العادات والتقاليد، كما تعني أنواع الاحتفالات

¹ عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام: دراسة في المصادر الفقهية، دار الانتشار العربي، بيروت، 2009، ص 22.

المرتبطة بمعتقدات ما"¹. ويرتبط الطقس أشد الارتباط بالأشكال الثقافية وتمظهراتها في المواسم والاحتفالات، فهو يعبر عن منظومة جماعية وليس فردية، لأنه يحمل توجهات مشتركة بين جميع الأفراد، من خبرات وتجارب دينية ودنيوية. وفي نفس السياق، تدل كلمة طقس على ممارسات وتعبيرات تكون محور الاحتفال، إذ يتجسد الطقس في مجمل "الأنشطة والأفعال المنظمة التي تعتمدها جماعة في احتفالاتها"².

تعود الجذور الأولى لطقوس العبور إلى الفكر الغربي، من خلال الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية التي أنجزت حول الأنماط والأشكال الثقافية للحياة الإنسانية عند بعض الشعوب والتي سميت «بدائية»، حيث كانت محاولة من أجل التعرف على طريقة وأسلوب العيش ونوع العلاقات الاجتماعية. وقد ظهرت عبارة «طقس العبور» للمرة الأولى على لسان فان جينيب (Arnold Van Gennep) (1909). فكل إنسان يمر، بحسبه، بمراحل عدة خلال حياته. وتتوالى هذه التحولات بطقوس مختلفة طبقاً لكل مجتمع. "فالولادة هي المناسبة الأولى لطقوس العبور. ويمكن للطفولة أن تنقسم إلى مراحل عدة. ويشكل الزواج أيضاً جزءاً من هذه الطقوس، كما يتم إعلان المرأة أمّاً مستقبلية أمام الحمل، ثم أمّاً بالفعل في لحظة الولادة. وهناك أيضاً الطقوس الخاصة بالأب والتي يقل عددها عن الطقوس الخاصة بالأم، وآخر طقوس العبور هي تلك الخاصة بالموت، والتي تقوم على منح الميت صفات جديدة تتيح أو لا تتيح إقامة علاقات مستقبلية مع الأحياء. كما توجد طقوس عبور خاصة بتولي منصب مهني أو ديني أو سياسي أو غيره"³.

وتتعدد طقوس العبور حسب المرحلة العمرية الخاصة بالفرد. ويرتبط الطقس بنسق الجماعة، لأنه يميزها رغم أنه يظهر خاصاً في شكله ومضمونه، إذ إنه في كل مرحلة يجسد لحدث معين يتعلق بالولادة أو العقيقة أو البلوغ أو الزواج أو الموت وغيرها من الأحداث. كما أن العبور يكون وفق سلسلة متوالية من المحطات الحياتية. ويرى فان جينيب أن "حياة الأفراد تتكون من مراحل متتابعة، تشكل نهاياتها وبداياتها

¹ Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, éditions a. et j. picard, Paris, 2016, p: 21.

² Jean-Pierre Jouselin, *Le petit larousse, dictionnaire de la langue française*, les publications québec français, 1988, p: 1652.

³ بيار بونت، وميشال إزار، وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف: د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، بيروت، ط2، 2011، ص 634.

مجموعات بنفس الترتيب: الولادة، والبلوغ الاجتماعي، والزواج، والأبوة، والتطور في المكانة، والتخصص في الوظيفة، والموت¹. وتلعب الطقوس حسب فيكتور تيرنر (Turner Victor) دورا بالغ الأهمية، بل حاسما في حياة الإنسان باعتبارها تستخدم في تطبيق رموز وقيم الثقافة، إذ "إن الأثر الحيوي والعاطفي للأنشطة الطقسية يحدث تداخلا بين البنى الإدراكية والتجارب الحسية على نحو يختلف عما هو مألوف في الحياة اليومية"².

تتميز طقوس العبور في حياة الإنسان حسب نوعية المرحلة الحياتية وخصوصياتها، حيث يمكن أن تتشابه فيما بينها أو تختلف، ومنها ما يخص الفرد وما يخص الجماعة، و"التشابه العام بين مراسم الولادة، والطفولة، والبلوغ الاجتماعي، والخطوبة، والزواج، والحمل، والأبوة، والانخراط في المجتمعات الدينية، والجنائزات. علاوة على ذلك، لا الفرد ولا المجتمع مستقلان عن الطبيعة والكون، الذي يخضع بدوره لإيقاعات لها تداعياتها على حياة الإنسان. في العالم ذاته هناك مراحل ولحظات من الانتقال، وخطوات إلى الأمام ومراحل من التوقف النسبي والتعليق. كما يجب أن نربط طقوس العبور البشرية بتلك التي تتعلق بالمعابر الكونية: من شهر إلى آخر (احتفالات اكتمال القمر، على سبيل المثال) من موسم إلى آخر (الانقلابات، والاعتدالات)، من سنة إلى أخرى (يوم رأس السنة الجديدة، وما إلى ذلك)³. إنها طقوس اجتماعية يحكمها نظام ثقافي خاص بالجماعة الاجتماعية، ونوع المرجعية التي توجه سلوكياتها وقناعاتها، ويبقى التكرار والتعقيد والسعي نحو التغيير في مكانة الفرد والجماعة من خلال تحقيق الانتقال الرمزي والاجتماعي والمادي من أهم ما يحكم هذه الطقوس.

تتنوع طقوس العبور حسب السن والجنس ونوع التغييرات التي تظهر على الشخص، والشروط والقوانين المشتركة التي تنضبط إليها الجماعة. كما أن الدين وخصوصياته يلعب الدور الكبير في إحياء هذه المراحل الانتقالية، وتتجسد بدقة في الشعائر التي تمارس في حالة تغير المكانة، كما الحال في الانتقال من مرحلة الشباب

¹ Arnold Van Gennep, Les rites de passage, op. cit, P: 12.

² Turner, Victor W, Social dramas and stories about them, in: from rituel of theatre. the human seriousness of play. paj publications, New York, 1982b[1974], p : 81

³ Arnold Van Gennep, Les rites de passage, op. cit, p: 12.

إلى مرحلة البلوغ، ومن العزوبة إلى الزواج...، وقد ميز أرنولد فان جينيب في هذه الطقوس بين ثلاثة أنواع بارزة، وهي: "طقوس التجميع، وطقوس الانفصال، والطقوس الهامشية"¹.

وتختلف طقوس العبور من جماعة اجتماعية لأخرى، ومن شعب لآخر، حسب الانتماء والمرجعيات الدينية، وطبيعة العادات والتقاليد والأعراف، وطبيعة المجال الجغرافي الذي تنتمي إليه وغيرها من الخصوصيات التي تحدد نوع المرحلة الانتقالية، وأبعادها الثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والإيديولوجية إلخ. وجميع هذه الطقوس تبني في شكل ثلاثي بارز أول أطرافه الانفصال، وهي مرحلة يودع فيها الفرد وضعيته السابقة مع أن تجاربها وخبراتها تبقى تابعة، أما مرحلة الكمون الوسطى فتشكل عتبة معينة تجاوزها يعتبر معيارا لاستقبال العالم الجديد، ثم المرحلة الأخيرة التي تسمى الاندماج بما تحمل من شرعية ومكانة للانخراط في الأدوار الجديدة داخل الجماعة بكل مسؤولية والتزام.

تحتل الكنيسة بالنسبة للإنسان المسيحي مكانة مقدسة، كما هو الحال بالنسبة للمسجد عند الإنسان المسلم، باعتبارها فضاء تمارس فيه طقوس العبادة والتعبّد. كما أنها تحظى بتعامل خاص من حيث الأنشطة والممارسات الدينية والطقوس التي تتم فيها، فهي مكان يختلف عن الأماكن الأخرى داخل المجتمع، "فبالنسبة للمؤمن تشارك هذه الكنيسة في مكان آخر غير الشارع الذي توجد فيه. فالباب الذي يفتح نحو داخل الكنيسة يدل على حل للاستمرارية. والعتبة التي تفصل المكانين تدل في آن واحد على المسافة بين طريقتين للكون دنيوية ودينية. إن العتبة هي في الوقت ذاته الفاصل والحد الذي يميز ويقابل عالمين، والمكان المتناقض حيث يتوصل هذان العالمان، وحيث يمكن إنجاز المرور من عالم دنيوي إلى عالم مقدس"².

إن الدخول إلى العالم المقدس يفترض شروط وضاوابط خاصة، لأن ولوج المسجد أو الكنيسة يقتضي التخلص من الخطيئة، إذ إن الفضاء المقدس يحتضن طقوسا تعبدية مقدسة، حيث التمييز بين العالم العادي بأنشطته اليومية والعالم المقدس بأنشطته التي تحظى بالتوقير والاحترام، وبنفس الطريقة بلوغ مرحلة الاندماج لتحقيق العبور من

¹Arnold Van Gennep, op. cit, p: 14.

²مرسيا الياد، المقدس والمدنس، ترجمة: عبد الهادي عباس المحامي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988، ص 28.

مرحلة سابقة إلى مرحلة موالية، أي أن تحقيق الانتقال الصحيح يقتضي التخلص من إرث الماضي بكل قيوده وسلوكاته، واعتماد أدوار ووظائف أكثر مسؤولية، لأن العالم المستقبلي يعتبر مقدسا من حيث درجة المكانة والمهمات المنتظرة داخل الجماعة.

تحظى بعض الأماكن والأفضية بقدسية خارقة، بما تشتمل عليه من أجزاء ومكونات وأنشطة، حيث إن الولوج إليها ترافقه طقوس وذبائح خاصة، إضافة إلى مجموعة من الأدبيات المرتبطة بالولاء. أما عتبة المرور فهي مرحلة من مراحل حياة الإنسان يُودع فيها علما ويستقبل آخر، لذلك نجد "وظيفة طقوسية مشابهة هي آيلة لعتبة المساكن البشرية، ولهذا تتمتع بمثل هذا الاعتبار، وترافق طقوسا عديدة للمرور إلى العتبة المنزلية: يجري لها احترامات أو ركوعات وتلمس باليد بكل ورع إلخ... وللعتبة «حراسها»: من الآلهة والأرواح التي تدافع عن المدخل كما تدافع عنها من كل سوء نية الأشخاص، وكذلك القوى الشيطانية والوبائية. وعلى العتبة تقدم الأضحية للآلهة الحارسة"¹.

تعد العتبة إذن، مرحلة أساسية للتحويل في الطقس، لأنها آلية للحكم على القدرة والمكانة للتجاوز، بل هي مرحلة اختبار لمدى إمكانية التحمل والصبر، لذلك حظيت بمواصفات كبيرة وأعطيت لها القدر الكبير من الاهتمام. وبهذا جاءت الذبيحة كشكل من التبريك والمباركة بما تحمل من قداسة إباحة سيلان الدم للتطهير والصفاء.

تتأطر طقوس العبور في شبكة من القواعد والأصول والشروط، وتتجسد في مظاهر احتفالية، كما تتميز بحالة من القداسة، ويطبّعها شكل احتفالي شعائري غني بالرموز والعلامات المليئة بدورها بالدلالات والمعاني، وهي لا تخرج عن المنظومة القيمية للمجتمع. إن مجمل الطقوس الإنسانية تتبع نفس مراحل طقس العبور، وهذا يتجسد في الزمان والمكان، لأنه خلال حياتنا اليومية، للدخول في طقس جديد بحمولته الثقافية والاجتماعية، علينا تجاوز أحداث ووقائع سابقة تدخل في زمن الماضي وكل ما يرتبط بها، من أجل الاندماج في وقائع وأحداث جديدة أكثر قوة والتزاما ومسؤولية. فالعتبة مرحلة وحالة تحمل شحنات مليئة بالخبرات والتجارب السابقة التي راكمها الفرد في الماضي على أساسها يبني المرور من الانفصال إلى الاندماج داخل كل طقس عبور.

¹ مرسيا الياد، المقدس والمدنس، المرجع السابق، ص 28.

لا تدل طقوس العبور فقط على تلك الاحتفالات والممارسات والشعائر التي تقام عند الانتقال من مرحلة عمرية إلى أخرى؛ كالولادة والزواج والختان والشباب والموت... في شكلها الآلي والتقني الجامد، بل تعبر عن التغير في المكانة وتحمل المسؤولية الاجتماعية بشكل دقيق، وترتبط كذلك بأنشطة تحظى بميزات خاصة عند الإنسان؛ كأعياد الميلاد أو دخول السنة الجديدة أو المشي الأول للطفل... فقد استخدم فان جينيب هذا المصطلح ليعرف الطقوس التي تصاحب انتقال الفرد من مكانة اجتماعية إلى أخرى في حياته، والطقوس التي تشير إلى فترات خلال مرور الزمن مثل بدء العام الجديد، واكتمال القمر...

إنها طقوس حاضرة في جميع الممارسات الإنسانية اليومية أو الموسمية أو المناسبة، وهي ظاهرة تتجسد فيها حالات الانقطاع عن الوضع القديم وتجاوز وضعية معينة من أجل الاندماج والدخول في وضعية حياة جديدة، بما تحمله من شروط وقوانين ومسؤوليات. لذلك، "هناك مجموعات من الطقوس ذات قاعدة ديناميكية (غير شخصية) وطقوس معدية، وهذه الأخيرة تستند إلى المادية وقابلية الانتقال، عن طريق الاتصال أو عن بعد، للصفات الطبيعية أو المكتسبة. الطقوس المتعاطفة ليست بالضرورة تقليدية، ولا الطقوس المعدية بالضرورة ديناميكية".¹

وتتمظهر طقوس العبور في سلسلة من الاحتفالات والشعائر التي تتوزع على مراحل ومحطات يعيشها الإنسان في دورة حياته، إذ إنه في كل مرحلة انتقالية يبني تجارب وخبرات تؤهله لاستقبال مرحلة موائية، ولكل مرحلة ميزات خاصة ومسؤوليات جسام عليه أن يكون قادراً على تحملها داخل الجماعة. وقد قسم فان جينيب طقوس المرور إلى ثلاث مراحل أو أنواع هي: "طقوس التجميع Rites d'agrégation، وطقوس الانفصال Rites de Séparation، والطقوس الهامشية Rites de Marge".² ولا تبدو هذه الأنواع الثلاثة بنفس الدرجة من كافة المجالات. ويضيف فان جينيب أن "طقوس الانفصال أكثر وضوحاً في حالات الوفاة، وطقوس التجميع تبدو بارزة في احتفالات الزواج، بينما تشكل الطقوس الهامشية قسماً هاماً في فترة الخطوبة والحمل".³ إن

¹ Arnold Van Gennep, Les rites de passage, op. cit, p 17.

² Arnold Van Gennep, op. cit, p: 14.

³ Ibidem.

لكل نوع من طقوس العبور مرحلة معينة يتجسد فيها بوضوح نوع الانتقال وخصوصياته، حسب الأحداث ومصير الفرد والجماعة، حيث إنه في الزواج يبرز الترابط والجمع بين فردين مختلفي الجنس بل عائلتين بطباع وأشكال ثقافية معينة قد تكون متقاربة أو متباعدة نسبياً، وفي حالة الموت يبرز انقطاع الفرد عن عالم الأحياء والدخول في عالم الأموات.

تأسيساً على ما سبق، يتضح أن طقوس العبور تشير إلى الشعائر والاحتفالات والأنشطة التي تميز حالة الانتقال في دورة حياة الفرد، من مرحلة إلى مرحلة أخرى مواءمة، وإلى وظائف توفر الآليات والوسائل التي تحدد شروط مكانة معينة، والإعلان عن بداية مكانة أخرى مختلفة عن سابقتها، كما توفر للإنسان الدعم وتؤكد على مسؤولياته وواجباته وتحدد حقوقه. وتتميز طقوس العبور بالتكرار من طرف ممارسيها خلال أزمنة مضبوطة، من أجل إحياء وإعادة إحياء واقعة إنسانية، أو الاحتفاء بحدث ديني يحظى بالأهمية والقداسة الرمزية بالنسبة للجماعة أو أحد أفرادها.

تتطلب ممارسة الطقوس العديد من الوقائع والأحداث في حياة الجماعة المحلية، منها ما هو ديني، وما يندرج ضمن مجالات الحياة الاجتماعية، أي تلك الممارسات والاحتفالات الرمزية التي تشبع حاجات الإنسان، وتشهد على تطوره في مسلسل الحياة، ذلك أنها تحقق الشحن الرمزي بواسطة التعقيد والتكرار، وبالتالي شحن الزمن بالقداسة، مما يجعل صورها وأحداثها تلهم الذاكرة الجماعية بالرمز والمعنى، ومنها ما هو خاص بالفرد، ومنها ما هو خاص بالجماعة، لكن في جميع مظهراتها وأساليبها تتم بشكل جماعي، حيث ينصهر الجميع في سياق واحد، وتذوب التراتبات الاجتماعية بين جميع الأعضاء مع الاحتفاظ بالمكانة والدور والوظيفة.

وقد حظيت ظاهرة طقوس العبور بأهمية بالغة، خاصة في إبراز واقع الناس وتطور علاقاتهم الاجتماعية، وكانت حافزاً لبعض من الدارسين الذين أخضعوا هذه الظاهرة للدراسة العلمية، و"تركزت معظم الأعمال في هذا السياق، بخصوص العرب والمسلمين تحديداً، في المستوى النظري، مع إهمال يكاد يكون شاملاً لمستوى التطبيق"¹. ومن هنا، تستمد دراستنا حول طقوس العبور (الولادة والزواج) بواحة الرتب قيمتها العلمية، في كونها تجمع بين الجانب النظري والتطبيقي، في محاولة لفهم

¹ عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، مرجع سابق، ص 15-16.

طريقة عيش الإنسان في هذه الواحة، والتوصل إلى مدى قدرة هذه الطقوس على الكشف عن طريقة إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية، ومدى تغييرها في علاقتها بتطور نمط وشكل ومضمون هذه الطقوس.

تنفتح الظاهرة المدروسة على عوالم متعددة؛ منها الديني والاجتماعي والثقافي...، لأنها تحاول أن تكون وفيّة للمرجعية الدينية الإسلامية، وتُستدمج أشكالاً وأنماطاً ثقافية رمزية بطريقة ضمنية، تعبر عن علاقة الإنسان التاريخية بواحة يطغى عليها النمط التقليدي من حيث العلاقات ونمط العيش، ومتجذرة في تخوم المغرب الشرقي على ضفاف وادي زيز. إنها ظاهرة "تتصل بالتصورات والعقائد من حيث إنها تؤسس للطقوس والممارسات الدينية، وتتصل أيضاً بالمؤسسة الدينية للإسلام، باعتبار أنها المسؤولة عن تحويل الدين إلى واقع تاريخي، وإخراج الأحكام والمبادئ الدينية من حيز النصوص إلى حيز الواقع الاجتماعي اليومي، وتتصل في مستوى ثالث بالمجتمع وطرقه في تمثّل الدين وممارسته"¹.

إذا كان التكرار والتعقيد والثبات من الخصائص الأساسية لطقوس العبور، وإذا كانت هذه الطقوس تساهم بشكل كبير في تماسك الجماعة وإعادة اللحمة والالتزان بين جميع أفرادها، فإن تجاهلها أو نسيانها سيؤدي لا محالة إلى تغيير الشكل الطبيعي للمجتمع، وإضعاف روابطه الاجتماعية المبنية على التضامن والتكافل والتعاون. فبقدر ما كانت الطقوس تعيد إنتاج رمزية المجتمع، وتحافظ على قيمه وتراثه وهويته المحلية، سيتم صنع وجهة أخرى تتكون من مزيج من الأشكال والمظاهر الثقافية الجديدة خارج الإطار القيمي التي كانت عليه الجماعة، لأن "العمل الطقوسي له هدف واحد هو الثبات أي أن يبقى على حاله ما أمكن. التغير يعني التعرض للعنف والفوضى"².

يعد الانتقال في دورة الحياة عبوراً حتمياً، لأن الإنسان لا يختار ولادته ولا موته، وبالتالي طقوس العبور ترتبط بالترقي إلى مكانة اجتماعية معينة جديدة مفروضة بطريقة قهرية تعسفية، كونها خارجة عن إرادة الأشخاص، وترتبط بنظام ثقافي رمزي خاص بالجماعة الاجتماعية. إنه عبور يجسد للوجود وللكينونة عبر حدث بارز وكوني، وهو كذلك تجلّ للرمزي الغزير بالمعاني والدلالات، تتشابه فيه المجتمعات والأجناس

¹ نفسه، ص 18.

² René Girard, *La violence et le sacré*, édition Bernard Grasset, Paris, 1972, p: 425.

على اختلافها وتقابلها أحيانا، لذلك "كل وجود كوني مقدر له العبور: الإنسان يعبر ممّا قبل الحياة إلى الحياة ثم إلى الموت، كما عبر السلف الميثي ممّا قبل الوجود إلى الوجود، وكما عبرت الشمس من الظلمات إلى النور"¹. فإذا كان الانتقال والتحول من حالة إلى أخرى، ومن وضع إلى آخر، هو الميزة الأساسية للإنسان على وجه الأرض، فإن هذا الإنسان نفسه سيكون محور دينامية المجتمع الذي يعيش فيه، بل هو المؤثر والفاعل في كل مجالاته.

ثانيا: أنثروبولوجيا طقوس العبور

إن الحديث عن الأنثروبولوجيا هو حديث عن محطات علمية كبرى. وفي كل محطة عرف فيها هذا العلم تطورا معينا على مستوى الموضوعات والمناهج وطريقة التحليل والتفسير والتأويل. ويعد المؤرخ الإغريقي هيرودوتس (Herodotus)، الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وكان رحالة محبا للأسفار، "أول من صوّر أحلام الشعوب وعاداتهم وطرح فكرة وجود تنوع وفوارق فيما بينها، من حيث النواحي السلالية والثقافية واللغوية والدينية. ولذلك يعتبره معظم مؤرخي الأنثروبولوجيا الباحث الأنثروبولوجي الأول في التاريخ"².

ارتبطت الدراسات الأنثروبولوجية على الدوام بالمجتمعات الهامشية والبدائية والتي سميت بالمهمشة، حيث يقسم مارسيل موس دراسة الأنثروبولوجيا إلى "ثلاثة مستويات من التحقيقات: الإثنوغرافيا، والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا. بالنسبة للإثنوغرافيا فيعرفها بأنها الدراسة المفصلة للأعراف والمعتقدات والحياة الاجتماعية، ويعرف الإثنولوجيا بكونها المهنة ذات الأساس التجريبي للمقارنة الإقليمية. أما بالنسبة للأنثروبولوجيا نفسها فيعتبرها المحاولة النظرية ذات البعد الفلسفي لصياغة تعميمات عن الإنسانية والمجتمع وفق نتائج البحث لكل من الإثنوغرافيا والإثنولوجيا"³.

وقد كان القرن التاسع عشر بمثابة الفتح العظيم أمام الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، وذلك نظرا لبروز إشكالات كبرى في المجتمعات استدعت مقاربات جديدة ومناهج أكثر صرامة في تحليل القضايا وتشخيص الوقائع والأحداث، سعيًا

¹ Mircea René, *Le sacré et le profane*, éditions Gallimard, Paris, 1965, p: 152.

² عيسى الشّمّاس، مدخل إلى علم الإنسان: الأنثروبولوجيا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، ص 23.

³ توماس هيلاند إريكسن، و فين سيفرت نيلسن، تاريخ الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص 8.

لتقديم حلول أكثر نجاعة، حيث كان هذان الاتجاهان العلميان تقريبا في تطور متواز، لكن في بقع جغرافية مختلفة وبمنطلقات محددة، لهذا، "كان علماء الاجتماع الأساسيين في القرن التاسع عشر ألمان أو فرنسيين، وعلماء الأنثروبولوجيا الرواد المقيمين أيضا في بريطانيا أو الولايات المتحدة.... ففي اللحظة التي أكد فيها علماء الاجتماع على الوحدة النفسية للجنس البشري أذعنوا لنظرية التطور. وعلى العكس، من الأنثروبولوجيين الذين صنفوا وقارنوا السمات الخارجية للمجتمعات في أنحاء العالم، حيث كان علماء الاجتماع مهتمين بالديناميكيات الداخلية للمجتمع الصناعي الغربي. إن النظريات التي نشأت كان لها تأثير مباشر على الأنثروبولوجيا أيضا، بدءا من أوائل القرن العشرين"¹.

في مطلع القرن التاسع عشر برزت مجموعة من الأبحاث الخاصة بعادات وتقاليد وأعراف وطقوس مجموعة من الشعوب، والتي أصبحت محل اهتمام العديد من الرواد الأوائل للأنثروبولوجيا باعتبارها أوساطا خصبة تعبر عن طريقة عيش الإنسان وأسلوبه في الحياة، حيث تركز الاهتمام "في القرن التاسع عشر حول اختلاف الحضارات أو الثقافات، وتراتبيتها من حيث التعقيد والتكامل. لكن ما حصل هو أن تلك الرؤية المزدوجة خضعت إلى قالب النشوءية: كل جزء من البشرية المجزأة يمر عبر تاريخ من الوحشية إلى البربرية، ثم إلى الحضارة. وليست سوى حضارة واحدة، تلك هي حضارة دول المتوسط الشرقي وآسيا (الهند والصين)، وهي التي بلغت أوجها في أوروبا الحديثة. ليست هذه النظرة إلى الأمور جديدة، فهي تعود إلى هوبز وفولتير وكوندورسيه، وتمر بعدها عبر هيغل وأغست كونت"². لقد ألهمت طقوس الشرق العديد من الأنثروبولوجيين لسلطانها في الأداء وقوتها الرمزية في التعبير، وكونها ترمز لإرث حضاري يعبر عن علاقة الإنسان بالمجال الذي يعيش فيه، كما أنها تختزن ثروة إنسانية قابلة للتطور.

عرفت الأنثروبولوجيا كعلم جديد مسارات ومحطات متعددة، إذ في كل مرحلة تتجدد وتتخذ لها مسارات متشعبة تتفرع عنها فروع وأقسام. وبذلك أفرزت كل مرحلة باحثين جددا حاولوا تجريب أساليب ومناهج بحثية في تناولهم للأعراق والإنشيات

¹ توماس هيلاند إريكسن، و فين سيفرت نيلسن، المرجع نفسه، ص 41-42.

² فيليب لايبورت تولرا، و بيار فارنيه جان، إثنولوجيا، أنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، منشورات مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2004، 15-16.

والتقاليد....، فمنهم من ركز على المجتمع، ومنهم من ركز على الأفراد وسلوكياتهم ودوافعهم في علاقة مع بنيات المجتمع، إذ إنه "في بريطانيا العظمى، كان يعاد تشكيل الأنثروبولوجيا في الأنثروبولوجيا الاجتماعية إبان سنوات الحرب- فرع مقارن ذو أساس سوسيولوجي ومفاهيم أساسية مثل البنية الاجتماعية، المعايير، المكانات والتفاعل الاجتماعي، وفي الولايات المتحدة أصبح هذا الفرع معروفا باسم الأنثروبولوجيا الاجتماعية. هنا نجد أن تعريف تايلور الواسع للثقافة الذي تم التخلي عنه في بريطانيا لحساب مفهوم المجتمع تم الاحتفاظ به. وبالمفهوم الأمريكي ومفهوم تايلور، تعتبر الثقافة مفهوما أكثر اتساعا من المجتمع"¹.

أما في فرنسا، فقد لعب إميل دوركهيم (E. Durkheim) دورا كبيرا في وضع أسس الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، من خلال تركيزه على الدين والطقوس والأشكال الأولية للحياة واللغة والتضامن الآلي والعضوي وغيرها، في علاقات الفرد بالبنيات الاجتماعية. على العكس من ذلك كان الاهتمام في أمريكا مخالفا، حيث "ركزت المدرسة الفرنسية على أثر إميل دوركهيم على الاختلاف الخاص (العاقل العاقل) الذي يميز البشر المعاصرين عن البشر البدائيين، ورأت مع دوركهيم أن الظواهر الاجتماعية تختلف في طبيعتها عن الظواهر الطبيعية، ثم ركزت اهتمامها على علاقات القرابة واللغة والتصورات والمؤسسات المجتمعية، أي على كل الخصائص الرمزية والفكرية واللغوية للإنسانية المكتملة التشكل. في المقابل انصب اهتمام التراث الأنثروبولوجي الأمريكي، الذي تأسس على يد فرانز بواس (Franz Boas)، على النوع (الإنسان) الذي يربط البشرية بالأنواع الأقرب إليها مثل «قرود استراليا» (Australopithecus) أكثر من تركيزه على الاختلاف النوعي (العاقل العاقل) الذي يميزها عنها"².

كما سار مارسيل موس (Marcel Mauss) وألفريد راد كليف براون (Alfred Radcliffe-Brown) وبرونسلاف مالينوفسكي (Bronisław Malinowski) في اتجاه تطبيق نتائج أعمال دوركايم ومن معه، من أجل التأسيس لأنثروبولوجيا على أساس سوسيولوجي من خلال التركيز على البنية الاجتماعية والمكانة والتفاعل الاجتماعي،

¹ توماس هيلاند إريكسن، و فين سيفرت نيلسن، المرجع نفسه، ص 76.

² فيليب لايرت تولرا، و بيار فارنبييه جان، إثنولوجيا، أنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص 33.

وبالتالي أمكن الحديث عن أنثروبولوجيا اجتماعية وأخرى ثقافية، بناء على قواعد وأسس ومناهج محددة مستقاة من التجربة الميدانية بالأساس.

أفرز هذا الطرح الجديد باحثين جددا أبدعوا في هذا التأسيس، إذ إنه "في نفس الفترة، كان كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) يحاول تأسيس دراسة روابط القرابة والفكر البري والأساطير من خلال تقنية منهجية متأثرة في الأساس بنظرية موس للتبادل وبالألسنية البنيوية والتحليل النفسي. كان هو الآخر يجهد لتبيان القطيعة التي يمارسها بالنسبة للتقليد الإثنولوجي، واضعا كل مشروعه العلمي تحت عنوان الأنثروبولوجيا البنيوية. وظل رادكليف-براون، مثل دوركهيم، ينكر ولنفس الأسباب الإرث النسوي، ويطمح لتأسيس أنثروبولوجيا محترفة، مرتكزة على الثقافة العلمية وليس على الأدبية، لـ «علم طبيعي ونظري للمجتمع» يكون أمينا للمنهج المقارن الذي تطور على يد جيمس فرايزر (James Frazer)¹."

ومن داخل النظرية الوظيفية، عمل مالينوفسكي على تجديد المناهج والأساليب البحثية من خلال النزول للواقع الميداني والتركيز على وظائف البنيات الاجتماعية، حيث اعتبر أن المجتمع نسق من البنيات التي يمكن أن تكون لها وظائف متكاملة تساهم في تطور ودينامية البنية الكلية للمجتمع والحفاظ على ديمومته، لذلك كانت فاعلية الأفراد داخل المجتمع هي الهدف وليس المجتمع، على عكس ما كان سائدا عند إميل دوركايم، لأن النظام موجود من أجل الأفراد وأن حاجاتهم ودوافعهم هي المحرك والدافع الأساسي للتغير والثبات الاجتماعي، فإن "كل شيء نشره مالينوفسكي، بدءا من المغامرين فصاعدا، مستوحى كلية من فكرته حول الترويرياند. فقد كتب عن الاقتصاد والتجارة، الزواج والجنس، السحر والتصور للعالم، السياسة والسلطة، حاجات الإنسان والبنية الاجتماعية، القرابة والجمال... العدد المحض لأنظمة الترويرياند، المعتقدات والممارسات التي تظهر جميعها دون شك أن المجتمع البدائي البسيط القريب من قاع السلم التطوري، كان في حقيقة الأمر عالما معقدا بدرجة شديدة ومتعددة الوجوه في حد ذاته"².

¹ نفسه، ص 39-40.

² توماس هيلاند إريكسن، و فين سيفرت نيلسن، تاريخ الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص 82.

وبالنسبة لرادكليف براون فبوسع الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية خاصة أن تمكننا من فهم واقع مجتمعي معين في وسط جغرافي معين، من خلال التركيز على العلاقات والتفاعلات الاجتماعية بين الأفراد والبنى الاجتماعية المكونة لهذا الوسط بالتحديد، لأن أي جماعة اجتماعية تتكون بالضرورة من أفراد تحكمهم أشكال وأنماط ثقافية توجه وتحدد نوع العيش وأسلوب الحياة. وبالتالي، فإن العلاقة الجدلية بين الأفراد والبنى الاجتماعية في سياق معين يمكن أن تساعدنا على تحديد نوع وشكل التحول الذي عرفته الجماعة. ويعتقد رادكليف براون أيضا أن "الحقيقة التي يجب أن يعنى الأنثروبولوجيون بملاحظتها ووصفها ومقارنتها وتصنيفها لا تكون بأي حال نوعا من الوحدة، ولكنها عبارة عن عملية (Process) الحياة الاجتماعية. فوحدة البحث في الدراسات الأنثروبولوجية هي عملية الحياة في منطقة إقليمية محددة وفي فترة زمنية محددة. وعلى الرغم من التنوع والتغاير الذي يميز الأحداث الاجتماعية في تلك المنطقة، فإننا نستطيع أن نصل إلى تحديد ملامحها أو سماتها العامة. وهذه العملية التجريدية تنتهي بنا إلى تحديد صورة تلك الحياة".¹

إن ما يهمنا في هذه الدراسة هو قسم مهم وأساسي في الدراسات الأنثروبولوجية، ويتعلق الأمر بالجانب الثقافي للإنسان وتمظهراته الاجتماعية. فالإنسان كائن رمزي بالضرورة، لأنه في جل ممارساته يصنع المعنى من خلال إبداعاته وصوره وخطاباته وسلوكاته، حيث يحتفي في محطات حياته اليومية والموسمية بطقوس حاملة لشحنات ورسائل تجسد لكيونته وعلاقاته مع المجال الذي يعيش فيه. ويتميز الإنسان "فضلا عن كونه كائنا له شكله الفيزيقي المميز، إلا أنه يتمتع بوجود التراث الاجتماعي. كما أن له بعض السمات الثقافية التي تفتقر إليها بقية الكائنات الحية الأخرى. ويعرف هذا القسم من العلوم الأنثروبولوجية بالأنثروبولوجيا الثقافية، وتتفرع بدورها إلى عدد من العلوم التي تعنى بدراسة الحياة الثقافية للإنسان".² هذا الأخير الذي يعيش داخل نسق اجتماعي، ويتميز بالإبداع والإنتاج في

¹ Alfred Radcliffe-Brown, *On social structure, in structure and function in primitive society*, Cohen and west, London, 1953, p: 3-4.

² محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيولوجي في دراسة المجتمع، منشورات وكالة المطبوعات، الكويت، ب. ت، ص 13.

علاقته مع الآخرين والبيئة المحيطة به، ويطبعه التفاعل الدائم والمستمر، وبالتالي فهو يؤثر في هذا النسق ويتأثر به.

يتميز الإنسان بخصائص معينة مقارنة مع بقية المخلوقات، فهو الذي يستعمل اللغة ويصنع ويبدع أدوات ووسائل وتقنيات من أجل التكيف مع ظروف الطبيعة، إضافة إلى أنه يؤمن بالأديان ويمارس قيمها وضوابطها في علاقاته وتعاملاته، كما يتميز بكونه يتأطر ضمن منظومة ثقافية وقيمية تظهر في الأنشطة الطقوسية اليومية والمناسباتية في احتفالات تعكس نوع الدين والعادات والتقاليد والأعراف التي يؤمن بها. إنه بجمولته الثقافية والطقوسية هاته يتفاعل بشكل دائم مع البنيات الاجتماعية المكونة للمجتمع من خلال علاقات التأثير والتأثر، لأنه يؤثر فيها ويتأثر بها، وبالتالي فهو عنصر فاعل داخل المجتمع، يمكنه من خلال ممارساته المساهمة في تحول المجتمع.

إن اختيارنا للجانب الطقوسي من الثقافة وربطه بالمجتمع وبنياته نابع من اقتناعنا بالدور الكبير الذي تتميز به الطقوس في حياة الإنسان، والتي ينفرد بها الإنسان عن باقي المخلوقات. لذلك "حين نعنى بدراسة عناصر الاستمرار والتغير في مجتمع، وحين يكون موضوع بحثنا هو الثقافة، فإننا لن نقتصر فقط على دراسة المنظمات الاجتماعية التي تتحكم في ردود أفعال الإنسان تجاه الأعضاء الآخرين في المجتمع الذي ينتمي إليه... ولكننا نعنى أيضا بمظاهر السلوك الاجتماعي التي تقوم في حدود منظمات اجتماعية معينة: كاللغة والعلاقة بين اللغة ومظاهر السلوك والعلاقة بين الثقافة والشخصية ونظام القيم الذي يترك دلالات واضحة على طرق السلوك المقبولة عند أي شعب من الشعوب"¹.

لا يجب النظر إلى طقوس العبور باعتبارها ممارسات عادية لإحياء مرحلة انتقالية عمرية وربطها بجانبها الفرجوي فقط، بل هي مرحلة انتقالية تحمل دلالات عميقة ترتبط بالتأكيد على المسؤولية والالتزام، والتخلص من رواسب مرحلة سابقة كانت لها قيود خاصة، وبالتالي توسيع نطاق الاندماج في الجماعة الاجتماعية والمساهمة في ديناميبتها على مستويات عديدة، لذلك نجد جميع الأنشطة الثقافية المرتبطة بها تحمل أبعادا دلالية عميقة، وتقدم رسائل جوهرية لها علاقة بالمرحلة الحياتية، لذلك كل "ممارسات اجتماعية تقتزن بها جملة من المعاني والرموز الثقافية

¹ محمد عبده محجوب، المرجع السابق، ص 13-14.

التي تستوجب تأويلها، لذلك فإن دور الباحث في الأنثروبولوجيا هو فك تلك الرموز وفهم معانيها للكشف عن جوانب من الهوية الثقافية للمجتمع، فالطقوس إذن، تعبر عن القيم والمعاني والمعتقدات السائدة في مجتمعات معينة، وتقوم بمهمة دمج الفرد بطريقة أشد إحكاما في الكل الاجتماعي. وعليه، فهي تسن شكل العلاقات الاجتماعية، وتخول للناس معرفة مجتمعهم المخصوص¹.

تتمظهر طقوس العبور، باعتبارها ممارسات ثقافية رمزية، في شكل احتفالي مشترك يتميز بالتعقيد والتكرار، له علاقة وطيدة بالدين والعادات والتقاليد والأعراف التي تجسد للفرد وللجماعة، وبالتالي فهي طقوس تعبر عن المشترك بين جميع الأفراد بما يحمل من لغة وقيم وسلوكات. فخلال الطقس تنصهر كل التراتبات الاجتماعية ويشارك الجميع في تشكيل المعنى والدلالة من خلال سلوكات بارزة يتفاعل فيها الجميع من داخل البنية ككل. وفي هذا الصدد "تفيدنا الدراسات الأنثروبولوجية في أنه داخل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، أو حيث الكتابة ممارسة هامشية، يمر جزء من معرفة الناس عبر الطقوس"². نستشف من هذا القول إن الطقوس هي ذات حمولة ثقافية ومعرفية غنية، يمكن من خلالها فهم طريقة العيش وأسلوب الحياة ونمط التفكير، بل نوع العلاقات الاجتماعية وطريقة إنتاجها وإعادة إنتاجها، والأمر ينسحب أيضا على مجال واحة الرتب الشبه الصحراوية، خاصة وأنها تحتضن جماعات واحة ضمن بقعة جغرافية يطفئ عليها النظام التقليدي في جميع المجالات.

يتميز الطقس عامة بأشكال وأنماط تتحدد في الزمان والمكان، ونوع المناسبة، ومظاهر التجلي، فقد يتجسد في ممارسة يومية أو موسمية أو مقدسة. فعندما نقول: الإنسان طقوسي بامتياز، فإن الطقس يعتبر نشاطا مهيما على جل سلوكياته وعلاقاته، حيث إن هذا الشكل الطقوسي يصرف في سياق من الأنساق الثقافية الرمزية المحاطة بالمعنى. ولهذا فإن "الطقوسي لا يختزل دائما في وجود فعل قدسي (صلاة، ذبيحة)، وفي نوع من الزينة كتخضيب اليد بالحناء بل إنه يمتزج في غالب الأحيان برهانات سياسية واقتصادية. لنأخذ مثالا مألوفا لدى القارئ: داخل مجزرة غربية، يعد الذبح عملية تقنية وتجارية. غير أن الأمر يختلف في الإسلام واليهودية، مثلا، حيث كل ذبيحة

¹Erich Fromm, Psychanalyse et religion, éditions de l'epi, Paris, 1968, p: 60.

²حسن رشيق، سيدي شمهروش: الطقوسي والسياسي في الأطلس الكبير، ترجمة: عبد المجيد جحفة ومصطفى النحال، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010، ص 9.

تكون خاضعة لشروط طقوسية. ويتأسس ظهور وتنامي المجازر من نوع «حلال» أو «كاشير» من الناحية الثقافية على معتقدات دينية لكل مجزرة، إلا أن الرهانات هي رهانات دينية واقتصادية في الآن نفسه¹. إن الممارسات الطقوسية لها جذور عميقة في وعي وثقافة وتراث الإنسان، وتعد بمثابة انعكاسات للقناعات والمرجعيات، وهي تختزن قيما وأخلاقا وعادات وتقاليد تجسد لواقع الجماعة الاجتماعية، وبالتالي الخوض في تحليل ومناقشة هذه الممارسات من شأنه أن يسعفنا في فهم واقع الإنسان وحياته ككل.

يمكن ملاحظة طقوس العبور في جميع مظاهر الحياة بكل مجالاتها، فالإنسان في مساره اليومي يعبر من لحظة إلى أخرى في أنشطته المعتادة والموسمية لكن بأشكال مختلفة، سواء في البيع والشراء أو في الفلاحة أو العمل...، أو في مناسبات دينية ووطنية، أو إحياء لاحتفالات خاصة مثل أعياد الميلاد السنوية، وكذلك زيارة الأضرحة والقبور، وغيرها، إذ يمكن الحديث عن لحظات مرور صغرى وأخرى كبرى، لها علاقة بالعمر وتحولاته بناء على تغيرات فيزيولوجية واجتماعية وثقافية. وقد يبدو أن الطقس مجرد إحياء لنشاط معين سبق القيام به فقط من أجل الفرحة، لكن "المنمقات التي تميز الطقس قد تبدو ظاهرا عديمة الفائدة، إلا أنها تعبير يصح تسميته بتوزيع مجهري متعادل: فلا يترك أي كائن أو أي شيء دون مكان يحتله في فئة أو مرتبة. ولا يبدو احتفال «الهاكو» Hoko عند الهنود «باوني» Pawnee مثالا خاصا من حيث وضوحه إلا لأنه قد حل ملأ: ينقسم الدعاء المرفق مع عبور مجرى المياه إلى عدة أجزاء، تتلى الواحد تلو الآخر وذلك عندما يضع المسافرون أقدامهم في الماء ثم مع الخطوة الأولى وأخيرا عندما تغمر المياه أرجلهم. أما دعاء الريح فهو يفصل المراحل بحسب ما تصيب الريح المناطق المبللة من الجسم ثم مناطق متفرقة وأخيرا البشرة بكاملها. حينها فقط يمكننا أن نتقدم بأمان»².

ويلعب الدين دورا كبيرا في البناء العام والخاص لطقوس العبور وطريقة إحيائها وتجسيدها، على اعتبار أن الإنسان الفاعل في الطقس ينتمي إلى جماعة اجتماعية لها طابع ديني وانتماء عقائدي، يوجه العلاقات القائمة بين الأفراد. ولهذا "تنطلق

¹ حسن رشيق، المرجع السابق، ص 9.

² كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ترجمة وتعليق: نظير جاهل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007، ص 30.

الأنثروبولوجيا الدينية من ملاحظة وجود نشاط خاص بالوضع الإنساني، إلى جانب النشاط المادي، هو النشاط الرمزي¹. وبالتالي يكون لزاما علينا أن نقوم بتفكيك الرموز وتحليل شحناتها الدلالية وأبعادها في الزمان والمكان، ومعرفة مدى تمثل الجماعات للظاهرة الدينية وخاصة في جانبها الطقسي اعتقادا وممارسة، ومخرجات هذه الممارسة وطريقة إنتاجها للظواهر الاجتماعية، بل أبعد من ذلك الأسلوب الذي تؤثر به على الأفراد والجماعات، وجوانب تدخلها في ديناميات الجماعات الصغرى وعلاقة ذلك بالتحولات المجتمعية. من هنا، لا يهتم الأنثروبولوجي بصحة أو خطأ الممارسة الطقوسية، بقدر ما يلفت نظره منطلقاتها وشكل تأثيرها.

تعد طقوس العبور مظهرا من مظاهر الحياة الاجتماعية بواحة الرتب، لأنها تشكل عصب الحياة، والبنية التي توطر العلاقات بين الناس وتحكم تفاعلاتهم المحلية. ويمكن اعتبارها تنظيما ثقافيا من مجموعة من العادات والتقاليد والأعراف التي تواضع عليها الإنسان الرتبي، وقاطرة للاحتفاء بأحداث ومواقف وسلوكات تحمل في طياتها قيما وعبرا إنسانية تسري في الجسم الاجتماعي ككل. فطقوس الولادة بما تشتمل عليه من شعائر وعقائد واعتقادات وأنشطة سحرية وأسطورية، والمتجلية في الحركات والتعبيرات واللغة واللباس... وكذلك طقوس الزواج وما تقوم به من أدوار في الحفاظ على بنية وصلابة المجتمع، كل هذا له من القوة والإرادة ما يؤهله لإظهار معالم وخصوصيات واحة الرتب ضمن مسلسل الحياة الخاصة بالفرد والجماعة، وذلك من خلال الرصد والجمع والتحليل والتفسير والتأويل، للتمكن من الحكم على التحولات التي لحقت بطقوس الولادة والزواج.

ثالثا. طقوس العبور: أسانيد ومرجعيات

تنبني طقوس العبور بواحة الرتب على أسس ومرجعيات محددة تعطيها القوة والفعالية، وهي التي بدورها تشكل الإطار العام للعلاقات والتفاعلات الاجتماعية للإنسان. ويأتي في هذا الإطار الدين باعتباره منظومة من القيم الإنسانية الموجهة للسلوكات والمعاملات، إضافة إلى العادات والتقاليد والأعراف التي تواضع الناس عليها، وكذلك الأساطير والخرافات والحكايات. تحدد كل هذه الأسانيد والمرجعيات

¹ Roger Bastide, *Anthropologie religieuse, encyclopoedia universalis*, t 2, éditions supplément Paris, 1980, p: 559.

شكل ومضمون طقوس الانتقال، ويبرز طريقة وأسلوب اشتغالها، حيث يكمل بعضها بعضا في إطار التداخل والتفاعل الدائم.

1. بين الدين والتدين

يشكل الدين المنظومة الأساس للأمم والشعوب، باعتباره النظام القيمي الذي يؤطر ويوجه سلوكات الأفراد والجماعات، فالعلاقة بين الدين والمجتمع علاقة جدلية وتواصلية مستمرة تنبني على التأثير والتأثر. غير أن تحديد مفهوم الدين يختلف من حيث مرجعية كل مجتمع وتاريخه وعاداته وتقاليده، و"ثمة مفهوم يعد عموما مميزا لكل ما هو ديني، هو مفهوم ما فوق الطبيعي. والمقصود من ذلك كل نظام للأشياء يتجاوز مدى إدراكنا؛ فما فوق الطبيعي هو عالم الغموض، عالم ما لا يمكن معرفته، ما لا يمكن فهمه. بذلك يكون الدين نوعا من التأمل بصدد كل ما يفلت من العالم، وعلى نحو أعم، كل ما يفلت من الفكر الجلي"¹. يرتبط الدين بالمقدس، وبالتالي فإنه يرقى عن الطبيعي العادي، لأنه يحظى بالتوقير والاحترام والاحتراز في نفس الوقت، كما يشكل لغزا محيرا بفعل ما يشتمل عليه من صور وعبر خارقة بما لا يتوصل إلى فهمها العقل، و"توافق الأديان، المتعارضة تماما بعقائدها، على الاعتراف ضمنا بأن العالم، بكل ما يحويه وكل ما يحيط به، لغز يحتاج إلى تفسير. وهي تتمثل أساسا في الإيمان بالوجود الكلي لشيء يتجاوز العقل"².

وبخصوص سوسيولوجيا الدين، كفرع تخصصي ضمن السوسيولوجيا العامة، فيحاول دراسة الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية في صلب اهتماماته وانشغالاته الحية، وتقاسمه في الدراسة باقي فروع وتخصصات العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى، غير أن الدراسة السوسيولوجية "لا تكون لمعرفة الأشكال الأولية للحضارة الإنسانية فقط؛ أي لا تتحدد غاية واحدة لذلك، لكنها مثلها مثل باقي العلوم الوضعية توجه اهتمامها نحو موضوع واقعي وحالي قريب منا تحاول تفسيره وهو الواقع الإنساني"³. وتعد التجربة الدينية عموما نشاطا منفتحا على عوالم عديدة في المجتمع، والأمر هنا يرتبط بمن يعيش تلك التجربة في حياته، من حيث طريقة تمثل مكوناتها وعناصرها

¹ إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية-المنظومة الطوطمية في أستراليا-، ترجمة: رنده بعث، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة "ترجمان"، الدوحة، ط5، 2019، ص 45.

² Herbert Spencer, *Premiers principes*, éditions félix alcan, Paris, 1935, pp: 38-39.

³ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit, p: 37.

باعتبارها سلوكات متكررة وثابتة ومعقدة في نفس الوقت، ومن هنا تكون التجربة الدينية هي الأمر الثابت في الدين، وفي هذا الإطار تتأسس هذه التجربة على أربعة أسس واضحة المعالم¹:

- في مستوى أول، للدين جذور نفسية عميقة، بصفته تعبيراً عن تدابير يضعها الفرد قيد التنفيذ، أمام حاجاته المنقوصة، بما يخلقه غياب إشباعها من حرج لديه، وأمام الحدود الموضوعية للوجود؛

- وفي مستوى ثان، تأثر الدين، على الأقل في جانب منه، بالمحيط الاجتماعي والثقافي، وبالإطار المؤسسي، وبالكون القدسي الذي يجذر فيه، علماً أن المعطى الأخير يضيف خصوصية على التجربة؛

- وفي مستوى ثالث، كون المسألة تتعلق بعملية إشباع متعالية لبعض الحاجات، وسمو نفسي بالأهداف الحيوية لوجودنا، تنحو التجربة الدينية، على الأقل تلك المعتبرة، إلى التخفيف من حدة الضيق، وتنتهي على ما يبدو، لتصير مخزون الشخصيات الأقل اضطراباً، ضمن ما هو معتاد؛

- في مستوى رابع، وبالنهاية، يؤدّ إشباع الحاجات أو غيابه جملة من الاستراتيجيات النفسية من بينها، في مجال الإشباع المتعالية، نجد الإشباع الديني.

وبهذا، يعد الإنسان الفاعل الأساسي في التجربة الدينية، المبدع والممارس في هذه التجربة بناء على الحاجات النفسية في علاقته مع المحيط الاجتماعي والثقافي الذي يؤطره، في استحضار دائم للقيم العليا، لكنه يبقى محكوماً بقواعد وشروط هذه الممارسة وفق ما تتمثله الجماعة الاجتماعية المحكومة بغطاء الدين. غير أن الإنسان في جل علاقاته الاجتماعية وأنشطته يحتكم دائماً إلى معايير وقيم المنظومة الدينية، باعتبارها الموجه الرئيسي لكل سلوكاته، مع وجود بعض الإبداعات في هذه الممارسة خاصة في الجانب الطقوسي والاحتفالي منه، بما يستجيب لحاجاته المختلفة. ولذلك، فسوسيولوجيا الدين تسعى إلى "إدراك المعنى خلف الأداءات الدينية للفاعلين، وتحليل وتفسير الظاهرة الدينية كما هي في المجتمع، وتأويل الأفعال والانفعالات الدينية حسب

¹ سابينو أكوايفا، وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة: عز الدين عناية، منشورات هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث «كلمة»، أبو ظبي، ط1، 2011، ص 10-11.

المعاني التي ينسجها الفاعلون، كما أنها تحاول فهم الطقوس والمقدس، كتجربة دينية وأثارها الاجتماعية، لأن سوسيولوجيا الدين تنطلق من اعتبار المجتمع هو من ينتج الظواهر الدينية ويمارسها أو يستهلكها... وتقديس الأولياء والمؤسسات العبادية، وتطهير الأشياء والأجساد أو الأمكنة بالماء (وضوء أو غسل ميت)، أو بالنار (حرق بخور أو حرق جثة) أو بالدم (الذبيحة أو الختان) كطقوس للتطهير التي هي جزء من طقوس العبور تجسد إخراجا لكل ما هو معزول في الخريطة الاجتماعية، وتطهيره من الخطر بالدعاء والصلاة والاستغفار"¹.

وبالنظر إلى العلاقات الإنسانية اليومية والموسمية، سواء تعلق الأمر بأداء الشعائر والعبادات أو في السلوكات العادية في الحقل، أو في معاملات البيع والشراء، وحتى في المناسبات، نجد كل هذا يتوزع على أنشطة عقائدية صريحة عامة، وتمظهرات تعكس طبيعة الشخص، وما مدى تمثله لهذه العقائد في شكل شعائر وطقوس، هي من يوجه سلوكاته، وفي هذا الإطار "تدرج الظواهر الدينية اندراجا طبيعيا في فئتين أساسهما المعتقدات والشعائر... لا يمكن تعريف الشعائر وتمييزها عن الممارسات البشرية الأخرى، ولا سيما من الممارسات الأخلاقية، إلا بالطبيعة الخاصة بموضوعها. فالقاعدة الأخلاقية تملي علينا، مثلها في ذلك مثل الشعيرة، أنماطا في الفعل، لكنها تتوجه إلى نوع مختلف من المواضيع. والحال أن الطبيعة الخاصة لهذا الموضوع تتجلى في العقيدة"². فالشعائر لها ميزتها الخاصة، سواء في أداء العبادات أو خلال الطقوس المجتمعية الأخرى، حيث "تتصل الطقوس والعبادات والشعائر والاحتفالات الدينية الموسمية بمظاهر التدين وتشكل الفضاء الثقافي والرمزي للمجتمع الإسلامي وتعبّر عن خصوصية المجتمع وتميزه عن المجتمعات الدينية أو الإثنية الأخرى"³.

تتميز الظاهرة الدينية الإسلامية تحديدا بالتشعب والتجذر في جميع مجالات الحياة الإنسانية بواحة الرتب، لذلك فإن تحليل مظاهر التدين وعلاقتها بالطريقة التي تمارس بها الطقوس والاحتفالات الاجتماعية من شأنه أن يساهم في الكشف عن مواطن عديدة في طبيعة العلاقة بين الدين والطقوس الاجتماعية، لأن بعض أشكال

¹ إبراهيم الهياوي، سوسيولوجيا الدين: مسارات وأنظار، منشورات مؤسسة مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، فاس، 2021، ص 15-16.

² إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا، مرجع سابق، ص 60.

³ Michel De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, éditions Gallimard, Paris, 1975, p: 173.

التدين وبعض مظاهرها تخترق الطقوس والاحتفالات اليومية والموسمية. ولذلك نجد أن "الظاهرة الدينية تتصل أولاً بالتصورات والعقائد من حيث أنها تؤسس للطقوس والممارسات الدينية، وتتصل أيضاً بالمؤسسة الدينية في الإسلام باعتبار أنها المسؤولة عن تحويل الدين إلى واقع تاريخي وإخراج الأحكام والمبادئ الدينية من حيز النصوص إلى حيز الواقع الاجتماعي اليومي، وتتصل في مستوى ثالث بالمجتمع وطرقه في تمثل الدين وممارساته"¹.

يعتبر الدين المرجع الأساس لطقوس العبور في المجتمعات العربية الإسلامية، لأن كل الأنشطة والممارسات تتأسس على قواعد وضوابط المنظومة العقائدية والفقهية، بل حتى نوع الطقس نفسه وزمن حدوثه ومعالمه الكبرى. غير أن الإنسان في مسار حياته، باعتباره فاعلاً ومنتجاً للمعنى في علاقاته مع المجال، يتوارث بفعل العادة والممارسة أفكاراً ونماذج ثقافية قد يعتبرها ذات مصدر ديني عقائدي كما ورث الصوم والصلاة والزكاة والحج، حيث تعتري هذه الطقوس والشعائر سلوكيات مرافقة نتجت في إطار الجدل القائم بين المقدس والدنيوي الذي يتوج بشكل طقوسي جديد بفعل التداخل والتناسج الثقافي، خاصة داخل وسط قبلي تقليدي شبه صحراوي بمستوى محدود من الوعي. ويرى الباحث عبد الغني منديب أن "التدين هو كل المعتقدات والطقوس التي يعتقد الناس أنها دينية ويتعاملون معها على هذا الأساس. ذلك أنه ليس من مهام السوسيولوجيا كعلم اجتماعي الخوض فيما هو إلهي وما هو ليس كذلك. ويعتبر الهدف من وراء وصف وتحليل هذه الممارسات الدينية هو محاولة تحديد دلالاتها ومعانيها والوظائف التي تؤديها وسط مجتمع قروي يعيش معيشة القلة وتنتابه الكوارث الطبيعية المختلفة"².

وترتبط طقوس العبور بشكل كبير بالمنظومة الدينية الخاصة بالجماعة، على اعتبار الدين مجموعة من القيم والأخلاق والسلوكات الموجهة لأفراد الجماعة، كما أن الجماعة لا يمكن أن تعيش من دون اعتناق دين محدد، لأنه هو الذي يخلق الوحدة والالتحام في إطار المشترك الإنساني. إن العقائد والشعائر هي عبارة عن تجارب إنسانية مفيدة منها القديم ومنها الحديث، لذلك كان "الدين أمراً اجتماعياً جداً.

¹ عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، مرجع سابق، ص 18.

² عبد الغني منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، منشورات أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، ص 21، ص 9.

التصورات الدينية هي تصورات جمعية تعبر عن وقائع جمعية؛ فالشعائر سلوك لا يولد إلا ضمن جماعات متجمعة وهي مكرسة لإثارة أو إدامة أو إعادة تشكيل حالات عقلية لدى هذه الجماعات"¹. ويستمد إحياء طقس العبور شرعيته وقوته من تعاليم الدين، مع وجود أنماط وأشكال ثقافية يراها الإنسان إيجابية مستمدة من العادات والتقاليد والأعراف المحلية، قد تكون صحيحة أو خاطئة، لكنها بالنسبة إليه تدخل في إطار إرث الأجداد ولها علاقة بالدين.

إن كل ما يستعين به الإنسان في إقامة طقس العبور لا يخرج عن طبيعة وواقعه الاجتماعي، لذلك فطقوس العبور بحمولتها القيمة والثقافية تعكس واقع الجماعة الاجتماعية ونمط عيشها، و"على الرغم من كون المجتمع واقعا نوعيا؛ إلا إنه جزء من الطبيعة بل تجليها الأسمى ويتميز بالتعقيد. والحال أنه يستحيل أن تكون الطبيعة، فيما هو الأكثر أساسية فيها، مختلفة جذريا عن نفسها، في هذه الحالة أو تلك"².

يعيش أعضاء الجماعة غالبا لذواتهم الفردية بالرغم من أن الاجتماعي هو صفتهم، غير أنهم عندما يشاركون في احتفالية الطقوس الدينية أو غير الدينية، فإن ذلك يجدد الروح الجماعية، وينشط الضمير الجمعي المشترك للجماعة، كما أن الأفراد ينتقلون بموجب ذلك إلى حالة جماعية ينصهر ويشارك فيها الجميع، و"يتشكّل لدى الأفراد من خلال حضورهم الجماعي ضرب من الشعور الجمعي الجياش لا يدركونه وهم في حالتهم الفردية"³. إن العلاقة وطيدة ومرتبطة أشد الارتباط بين الديني والمجتمعي، لأن أي مجتمع لا بد له من مرجعية دينية تؤطر وتوجه سلوكات أعضائه في إطار المشترك، وبهذا كان "الدين، الذي يتجسّد دوما من خلال الطقوس، في مجتمعات التقليد، يكاد يشمل كلّ شيء تقريبا... وكان الاجتماعي (le social) مرادفا للديني تقريبا"⁴.

ويعد الدين منظومة قيمية أخلاقية وتوجيهية إرشادية لكل السلوكات والتعاملات الإنسانية داخل الجماعة، ومرجعا رئيسيا لكل الطقوس. إن إحياء الطقوس عند أهل واحة الرتب لا يكون اعتباطيا أو بغرض الفرجة والتسلية فقط، وإنما من أجل تجسيد

¹ إميل دوركهايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا، مرجع سابق، ص 29.

² إميل دوركهايم، المرجع نفسه، ص 38.

³ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit, pp: 370-371.

⁴ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, éditions puf, 9^e édition, Paris, 1973, p: 146.

الوجود الرمزي والاجتماعي، إذ من خلاله يتم إبراز الشخصية الفردية والجماعية بالاستناد إلى مرجعية دينية محددة بالضرورة، لهذا "الطقس لا يكون لوجوده علة إلا إذا اكتشفنا معناه أي المبادئ المؤسسة له والعقائد المرتبطة به"¹. وبالتالي، فالدين عند الإنسان الواحي بمنطقة الرتب يتجاوز مسألة كونه مجرد اعتقاد وقيام بواجبات تعبدية عقائدية، أو مبعث للطمأنينة في النفس وقذف للنور في القلب، بل هو وعي وإدراك بقوى مقدسة ماورائية، وما ينتج عن ذلك من حالات تلمس هذا الوعي في الواقع المعيش وضرورة تجسيده في طقوس ذات أصل ديني من جهة، ومرجع ثقافي قيمي محلي من جهة أخرى، مما يتطلب معه القيام بأفعال وأنشطة مخصوصة تعيد إلى النفس استقرارها، وإلى العلاقات لحمتها. وعلى هذا الأساس جاءت الطقوس باعتبارها "مجموعة من الحركات تأتي استجابة للتجربة الدينية الداخلية وتهدف إلى عقد الصلة مع العوالم المقدسة"².

وعلى الرغم من أن طقوس العبور تستمد شرعيتها من الدين وتعاليمه، إلا أنها كذلك مؤسسة اجتماعية بوصفها علامات انتماء إلى المجموعة الدينية والإثنية في نفس الآن، أيضا أثرها الواضح في المجتمع وتأثيرها به، خاصة على مستوى العلاقات والتفاعلات والتنظيمات من جهة، وعلى مستوى روح الانتماء وتجسيد الهوية الجماعية، فحتى الطقوس الدينية تتم أجرأتها على مستوى الواقع المعاش ولا تخرج عن خصوصياته بل وتستجيب لحاجياته.

وبهذا يمكن أن تكون علاقة الديني والاجتماعي حاضرة بقوة في طقوس العبور، لذلك فإن "العقائد الدينية المحضة هي دوما مشتركة بين مجموعة محددة تؤمن بها وتمارس الطقوس التي توحد بينها"³. فالجمع بين العقائد الدينية والأشكال الثقافية الرمزية الممتلئة في الطقوس، هو ما يحدد هوية الجماعة وكيونيتها بل وضمان وحدتها وتماسكها، لذلك يعتبر الدين جملة من العقائد والطقوس التي تنظم حياة الجماعة، حيث يعتقد بأن أصلها مقدس. وهو عمل يشترك في مزاويلته مجموعة من الأفراد.

¹ Marcel Mauss, *Ceuvres-les fonctions sociales du sacré, présentation de victor Kradky*, éditions de minuit, collection, le sens commun, Paris, 1968, p: 358.

² فراس السواح، الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط8، 1997، ص129.

³ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit, p: 60.

فالعقائد الدينية يمكن أن تقوم على جمع الناس وتوحيد صفوفهم على مستوى الإيمان، أما طقوس العبور بكل تمظهراتها، فهي توحدهم على مستوى العمل في الواقع الاجتماعي والاندماج في نسقه الثقافي والرمزي بمظاهره وأشكاله المتنوعة.

تؤكد هذه المقاربة للدين والطقوس على وجود جانب اجتماعي في المنظومة الاعتقادية وفي الأنشطة الطقوسية، فكلاهما غايتة الاجتماعي بالدرجة الأولى لأنه هو المقصود بالتأثير والفعل، وإلا ما الهدف من العقائد الدينية التعبدية والأنشطة الثقافية الرمزية؟ حيث الجميع يدخل ضمن الضمير الجمعي للجماعة، وتتجسد من خلاله الظاهرة الاجتماعية بكل قهرها وتعسفها من أجل الإخضاع لضوابط سلوكية مشتركة، بناء على "جملة من المحددات المفروضة على الفرد، أي الظروف العامة أو كل الظروف التي تخضع لها حركته والتي تحد من حقل الاختيار الحر والاستقلالية لديه"¹.

وبذلك يمكن اعتبار طقوس العبور كموجه للسلوك الإنساني ومراقبته والتحكم فيه وضبطه على نحو الإلزام من أجل الانضباط لسلوكات الجماعة ومشاركتها الإنساني الذي توارثته عبر الأجيال. وبهذا تتصف طقوس العبور بالتكرار والتعقيد والإلزام والنمطية بغرض اللحمة وإعادة التوازن للعلاقات في جماعة وترويض أفرادها على ذلك. إن ثمة علاقة جدلية بين المجتمع والطقوس، لأن كلاهما يؤثر في الآخر. فإذا كانت طقوس العبور تراقب تنظيمات النسق الاجتماعي وقيمه العليا، فإن المجتمع يمارس نوعا من الرقابة الاجتماعية على النسق الطقوسي بكل مكوناته وأشكاله، إذ يخضعه "لرقابة معايير اجتماعية تحميه من التشتت والفوضى"².

وبخصوص المغرب، فقد أنجزت دراسات أنثروبولوجية كثيرة حول العادات والتقاليد والدين والدين والطقوس، والتركيب القبلية والزوايا وغيرها. وقد تميزت مختلف تلك الدراسات بالوقوف على جوانب جوهرية من الثقافة المغربية، ويعد "فسترمارك (Edward Westermarck) أحد أوائل الباحثين الأنثروبولوجيين الذين درسوا المجتمع المغربي في بداية القرن العشرين. وعُرف فمُنذ بداية حياته العلمية باهتمامه الشديد بالقيم والعادات والديانات عند الجنس البشري وحضاراته المتنوعة"³. وقد اختار المغرب في إطار البحث الميداني العميق، باعتباره وسيلة تمكنه من الحصول

¹ Jean-Jacques Wunenberger, *Le sacré*, éditions puf, Paris, 1990, p: 33.

² Jean-Jacques Wunenberger, *Le sacré*, op. cit, p: 32.

³ عبد الغني مندوب، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للدين بالمغرب، مرجع سابق، ص 16.

على المعلومات المباشرة من الناس في الميدان، إذ يقول في هذا الصدد: "عندما شرعت في تأليف كتابي «أصل وتطور الأفكار الأخلاقية» فكرت كم سيكون مفيدا لي الحصول على معرفة مباشرة ببعض الأشكال الثقافية التي تختلف عن ثقافتنا، وبما أن جامعة هلسنكي قد أقرت لي منحة مالية سخية تمكيني من البقاء في الخارج سنوات عدة، فكرت في السفر إلى الشرق لدراسة مختلف الأعراف به، المتحضرة منها والمتوحشة على حد سواء، وقد أبحرت إلى المغرب سنة 1898 ولم أتجاوزه بعد ذلك"¹.

وقد أفرزت أبحاث ودراسات ويسترمارك حول الدين والتدين، خاصة ما يتعلق بعلاقة الدين بالعادات والطقوس وأنماط الثقافة الشعبية، مجموعة من النتائج المهمة التي شكلت خلاصات أساسية لمساره البحثي الأنثروبولوجي بالمغرب. و"تتكون أطروحة فسترمارك حول أنماط الاعتقاد الديني بالمجتمع المغربي من ثلاثة محاور أساسية:

✓ اختلاف الدين الشعبي للمغاربة عن الدين الأرثوذكسي الفقهية؛

✓ التداخل بين الديني والسحري داخل الطقوس الدينية للمغاربة؛

✓ الحضور القوي للبقايا الوثنية داخل المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها"².

وتتعدد الممارسات الطقوسية عند المغاربة بتعدد الثقافات الخاصة والعامة، وتشكل مزيجا من الأعراف والتقاليد والعادات؛ منها ما هو ديني وما هو مرتبط بالإنتاج المحلي الذي أفرزته العلاقات التفاعلية مع المحيط. كما أن هذه الطقوس تكون ممزوجة بالأسطورة والأنشطة السحرية أحيانا، فالمتخيل الشعبي للمغاربة يحمل في ذاكرته ممارسات رمزية موروثية عن الأجداد والصلحاء، خاصة وأن المغرب عرف على مر العصور طوائف وجماعات صوفية استوطنت مناطق مختلفة في إطار الزوايا الصوفية الحاملة لمشعل التربية والتجديد الديني. من هذا المنطلق، فإن "المفهوم الشعبي للدين يتسع ليشمل مجموعة من الممارسات التي تسمى عادة بالسحرية، وهو مفهوم عملي وإجرائي، لأن هذه الممارسات السحرية تشكل عند المغاربة جزءا لا يتجزأ من معتقداتهم وطقوسهم الدينية"³. ويظهر هذا المزيج في احتفاليات الأعراس

¹ Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, tom1, New-York university books, 1968, p:2.

² عبد الغني منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، المرجع السابق، ص 18.

³ Edward Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, op. cit, p: 34.

والعقيدة والمناسبات الدينية والوطنية، لأن المشاركات مبنية في الأساس على أصل ديني من حيث الأهازيج والأقوال، ونجدها مطعمة بسلوكات من المعتقد أنها صحيحة مادامت تدخل في الممارسة المألوفة في كل مناسبة.

لقد عُلقت مجموعة من السلوكات الطقوسية والعادات والمعتقدات الوثنية القديمة بممارسات المسلمين رغم مرور الزمن مع أن الدين الإسلامي يحرمها، إلا أن الإنسان بقي يمارسها في أنشطته الطقوسية معتقدا في صحتها، ويُرجع ويسترمك وجود هذه البقايا الوثنية عند المغاربة إلى: "الوثنية العربية التي كانت سائدة في شبه الجزيرة عند مجيء الإسلام من جهة، ومجمل المعتقدات والممارسات الدينية التي كانت منتشرة في البلدان التي وصل إليها الإسلام فيما بعد من جهة ثانية"¹. فالأمر يتعلق بمدى تمثل الجماعة للمبادئ والعقائد الصحيحة للدين الإسلامي، خاصة عندما يتعلق الأمر بمجتمع واحي قروي يكون فيه الدين أساس كل المعاملات. وفي هذا الصدد يؤكد ويسترمك أن "البدو العرب الذين استقروا بالسهول في القرن الحادي عشر كانوا غير ملتزمين كليا بتعاليم الإسلام، فقد صدمت صلابتهم وخشونة طبعهم السكان الأصليين الذين سيتأثرون فيما بعد بهذه الطباع والعادات ويندمجون فيها"².

تطرق ويسترمك لمجموعة من النماذج الوثنية في المغرب، نذكر على سبيل المثال "اللعة"، حيث يعتبر أن "العار أقوى وأبرز أشكال اللعة على الإطلاق، لأنه اعتقاد وثني ضارب في القدم ترجع جذوره إلى العرب القدماء وإلى جميع الشعوب الإفريقية القديمة"³. كذلك اعتقاد المغاربة في "العين"، على اعتبار أنها تنظر إلى الآخر إما بالخير أو بالحق والحسد، وقد "اشتهر المغاربة بالاعتقاد في العين الشريرة لدرجة أنهم كانوا يطالبون الشخص الذي تسببت عينه في وقوع حادثة بتعويض المتضررين"⁴. فهو اعتقاد قديم منذ الحقب القديمة، ولا يزال محتفظا به في طقوس المغاربة، حيث أكد ويسترمك أن هذا النموذج "كان سائدا عند قدماء العرب والبربر في الحضارتين الفينيقية والقرطاجية، حتى أنه يكاد يكون جذرا مشتركا بين الشعوب والحضارات

¹Edward Westermarck, Les survivances païennes dans la civilisation mahométane, éditions payot, Paris, 1935, p: 8-9.

²Edward Westermarck, Ritual and belief in morocco, op. cit, p: 12.

³Edward Westermarck, Les survivances païennes dans la civilisation mahométane, op. cit, p:36.

⁴عبد الغني منديب، مرجع سابق، ص 21.

لدرجة يصعب معها الإقرار بأصله على وجه الدقة والتحديد"¹. إضافة إلى الاعتقاد في الجن باعتباره من الكائنات الخفية الحاملة للإساءة والأذية للإنسان، "فالاعتقاد العربي القديم في الجن تمت المحافظة عليه من طرف الدين الجديد الذي اعترف ببعض الآلهة الوثنية وصنفها ضمن قائمة الشياطين، وأقر بدخول البعض الآخر منها كالجن إليه، كما أن دمنولوجيته لم تسلم من التسريبات اليهودية والمسيحية"².

إن التجربة الدينية في واحة الرتب منفتحة على مجموعة من الأنساق، تتبلور من خلال مجالات عدة يدخل فيها النفسي والاجتماعي والثقافي والسياسي، وغالبا ما تتأطر في ظل المقدس باعتباره يحظى بالتوقير والاحترام، غير أن الضمير الجمعي للجماعة الاجتماعية يخزن كما هائلا من التجارب والخبرات والمعتقدات الموروثة يعتقد أنها من ضمن المنظومة الدينية، لأنها اعتادت على ممارستها منذ القدم، وبالتالي دخلت في منظومتها الثقافية اليومية والموسمية، حيث نجدها جزءا لا يتجزأ من طقوسها وعاداتها وتقاليدها. ومن داخل واحة الرتب نجد العديد من الطقوس المتداولة في المناسبات خاصة، يتوسل بها من أجل الحصول على البركة وجلب الرزق ودفع الأذى إما في زيارة القبور والأضرحة، أو خلال الأعياد والمناسبات كذكرى المولد النبوي أو عيد الأضحى أو خلال طقوس الولادة والزواج أو العقيقة أو حتى الموت. فالإنسان الواحي بالرتب يعتقد أن كل هذه الطقوس لها تأصيل ديني إسلامي حيث نجده يحييها ويشارك فيها بل ويؤكد على تكرارها.

2. مسارات الأسطورة والخرافة

تعد الأسطورة ظاهرة ثقافية معقدة جدا، ويمكن التطرق إليها وتحليلها وتأويلها ضمن رؤى متعددة ومتكاملة، فهي تحكي قصة مقدسة، وتخبر عن أحداث ووقائع ضمن الزمن البدائي الماضي، وكذلك الزمن العجيب للبدايات. وتعتبر مقدسة بالنسبة للمؤمن بها، لأنها تنطلق وتستند دائما إلى حقائق بقوة الفعل والتجلي، فهي "تكشف أن للعالم والإنسان والحياة أصلا، وقصة خارقة ذات دلالة وقيمة، ومثالية"³. فالأسطورة تشهد على ماضي الإنسان بكل حمولته الثقافية والرمزية، ومدى إدراكه وتمثله للعالم.

¹Edward Westermarck, op. cit, P:34.

²Edward Westermarck, op. cit, p:20.

³Eliade Mircea, Aspects du mythe, collection folio/essai, éditions gallimard, Paris, 1963, p:16-17.

كذلك "هي التفكير في القوى البدائية الفاعلة، الغائبة وراء هذا المظهر المتبدي للعالم، وكيفية عملها وتأثيرها، وترابطها مع عالمنا وحياتنا. إنها أسلوب في المعرفة والكشف، والتوصل للحقائق، ووضع نظام مفهوم ومعقول للوجود، يقتنع به الإنسان، ويجد مكانه الحقيقي ضمنه، ودوره الفعال فيه. إنها الإطار الأسبق والأداة الأقدم للتفكير الإنساني المبدع الخلاق، الذي قادنا على طول الجادة الشاقة، التي انتهت بالعلوم الحديثة، والمنجزات التي تفخر بها حضارتنا القادمة"¹.

إن للأسطورة قيمة جوهرية على مستوى بناء عالم خاص للجماعة التي تؤمن بها، حيث تعطيها صفة التفرد والتميز عن غيرها من الجماعات، لأنها أسلوب في التعبير والاحتفال، وفي تجسيد مقاطع من أحداث الماضي المجيد الذي يخلق روابط الانتماء والإحساس بالمشترك الرمزي، وبذلك "تكمن أهميتها في أنها بديل عن العلم في تاريخ ما قبل العلم، وفي أنها ذاكرة البشرية التي تحفظ الأحداث والوقائع غضة طرية ناعمة، بشكل رمزي يتطلب سبر أغواره وفهمه امتلاك مفاتيح التفسير"². فالعالم على مر التاريخ كان مشحوناً بالأحداث والوقائع التي توارثها الناس شفاهة، وبعضها أصبح يكتنفه الغموض والضبابية، وبهذا كان للأساطير الدور الكبير في توضيح وشرح مضامين الوقائع السابقة وتفكيك رموزها وشفراتها، وبهذا المعنى يمكن القول بأن "الأسطورة تنتمي إلى عالم المقدس أباطالا وموضوعا، وهي أشد سلطة وأقوى فعالية من التاريخ..."³.

تبدو العلاقة وطيدة بين الأسطورة والخرافة والطقوس، حيث إن الاحتفال الطقسي يضم في متنه مجموعة من التجارب والمتون والخبرات الإنسانية التي توارثتها الأجيال عن الأجداد، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من الممارسات والأنشطة الطقسية حتى وإن كان مصدرها مجهولاً. وبالتالي فالعلاقة بين الطقوس والأسطورة جدلية مبنية على التأثير والتأثر، لدرجة أن هناك اختلافاً حول الأولوية والأسبقية بينهما، لأن "معظم الذين اهتموا بهذه القضية اتبعوا مسارين مختلفين؛ المسار الأول

¹ فراس السواح، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، سوريا وبلاد الرافدين، منشورات دار الكلمة، بيروت، ط4، 1985، ص9.

² فراس السواح، لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط8، 2002، ص36.

³ الجليلي الغرابي، دراسات في الثقافة الشعبية، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 2013، ص8.

والأقدم هو المسار الذي يرى في كل أسطورة من الأساطير انعكاسا إيديولوجيا لطقس من الطقوس، من شأنه أن يوفر أساسا ومستندا للطقس، أما المسار الثاني فأتباعه يعالجون الطقس الواحد بوصفه ضربا من ضروب تجسيد الأسطورة في شكل أفعال محددة. وهم يعيدون الأسطورة والمظاهر الثقافية الأخرى إلى الطقس"¹. وهناك من الباحثين الأنثروبولوجيين المعاصرين من ينتصرون للمسار الثاني، و"إلى هذه المدرسة الثانية ينتمي كل من هوبير وموس اللذين يجعلان الذبيحة هي أساس نشأة الألوهة"². ويرى مارسيل موس (Marcel Mauss) في هذا الإطار أن "تكرار الاحتفالات التي تعاود الضحية فيها الظهور بتواتر منتظم عملا بتقليد معين، أو لأي سبب آخر، قد أوجد نوعا من الشخصية المستمرة. ولما كانت الذبيحة تحتفظ بمفاعيلها الثانوية، فقد أمكن القول إن نشأة الألوهة هي من عمل الذبائح السابقة"³.

تعتبر الأسطورة بالنسبة لمن يؤمن بها أمرا مسلما به، ولا تحتل النقاش أو التشكيك، لأنها موروثة عن المنظومة الثقافية الخاصة بالجماعة، فهي تمارس عن اقتناع وبجدية فائقة، لأنها تدخل ضمن المدونة المقدسة للذاكرة الجماعية، لذلك، "تجري أحداث الأسطورة في زمن مقدس وهو غير الزمن الحالي. ومع ذلك فإن مضامينها أكثر صدقا وحقيقة بالنسبة للمؤمن من مضامين الروايات التاريخية. فقد يشكك هذا المؤمن بأي رواية تاريخية، ويعطي لنفسه الحق في تصديقها أو تكذيبها، ولكن الشك لا يتسرب إلى نفسه، إذا كان بابليا، بأن الإله مردوخ قد خلق الكون من أشلاء تنين العماء البدئي، وبأن الإله قد وطد نظام العالم بعد صراع الإله يم وروض المياه الأولى، إذا كان كنعانيا. ويستتبع لا تاريخية الحدث الأسطوري أن رسالته غير زمنية وغير مرتبطة بفترة ما، إنها رسالة سرمدية خالدة تنطق من وراء تقلبات الزمن الإنساني"⁴. وبالتالي، رسالة الأسطورة تكون قيمة بالدرجة الأولى، حتى ولو كانت الشخصيات والأحداث والوقائع عبثية بالمعنى الفلسفي والميتافيزيقي، لأنها تدخل ضمن العالم الماورائي.

¹ عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، مرجع سابق، ص 280.

² جيرار رينيه، العنف والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 157.

³ Marcel Mauss, *Ceuvres-les fonctions sociales du sacré*, op. cit, p: 288.

⁴ فراس السواح، الأسطورة والمعنى، المرجع السابق، ص 13.

تقدم الأسطورة خدمة كبيرة للطقوس، لأنها تغذيها بالرموز والعلامات والصور والإيحائية الكبيرة، فكثيرة هي الأحداث التي لازال الإنسان يقوم بها من داخل الطقس وتحسب على رواسب الماضي، حيث إن الممارسات الطقوسية مع مرور الزمن قد تفقد معناها بفعل مجموعة من المؤثرات الاجتماعية والثقافية خاصة، وبذلك تصبح رموزها ومضامينها أكثر غموضا وتعقيدا بالنسبة للأجيال اللاحقة، وفي هذا الإطار "تأتي الأسطورة لتوضح أصل الطقس ومعناه وتقدم تبريرا مقنعا لتلك الإجراءات التي تتناقلها الأجيال"¹. فهناك تداخل كبير بين الأسطورة والطقس لدرجة أنه يصعب تحديد الأسبق منهما، وقد أكد كلود ليفي ستراوس (Claude Levi-Strauss) أنه "ينتج أحدهما عن الآخر الواحد على صعيد العمل والآخر على صعيد المقولات"². إنهما يشكلان نسقا متكاملًا بنويًا ووظيفيًا، والطقس وثيق الصلة بالأساطير بالرغم من أنه يبني بالأساس على عنصر الدين وتعاليمه العقائدية، إلا أنه لا يمكن أن يتخلص من إرث الماضي بوعي أو من دون وعي.

تحتل الأساطير بأهمية بالغة بالنسبة للطقوس، حيث تعمل على تطعيمها بالمتون والأحداث والوقائع التاريخية التي لا تخرج عن التجربة الإنسانية، سواء كانت حقيقية أو خيالية، وبالتالي تبعث في الطقوس روح الحياة من أجل الاستمرار والثبات، وتمنحها الأصل المرجعي التاريخي والتبرير الحسي، حتى تصبح أقرب إلى الناس وأحاسيسهم ومداركهم. فالطقس بهذا المعنى يعتبر استعادة وتكرارًا واستحضارًا للأساطير المبنية والمؤسسة على خبرات وتجارب السابقين بخصوصيات ومميزات محددة. وبالتالي فالأساطير تحاول إرجاع الأفراد والجماعات إلى الأصول الأولى، ذلك أن "كل طقس ليس إلا تكرارًا لأسطورة الأصل"³. إن ارتباط الإنسان بالأسطورة أمر يفرض نفسه بفعل الانغماس الثقافي الذي يعيشه من دون قصد، إذ إن الأسطورة كحكاية تاريخية تنقل شفاهة، وقد تختلف رواياتها من جماعة إلى أخرى ولو كانت متشابهة، وتحمل صفة القداسة، لأن الإنسان يعتقد أنها كذلك منذ أن تعرف عليها أول مرة، لذلك كان إدراجها وممارستها في أنشطة الطقس أمرًا مطلوبًا ومرغوبًا عند الجماعة.

¹ نفسه، ص 145.

² Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, librairie plon, Paris, 1958, p: 257.

³ Roger Bastide, *Sociologie des mutations religieuses*, in *sociologie des mutations*, éditions puf, Paris, 1970, p: 157.

ومن نماذج الممارسات الطقوسية التي تختزن في أنشطتها الأساطير القديمة، وتتجسد فيها طقوس العبور بقوة كبيرة، "نذكر طقس "الدورية" التي تقام بمناسبة الأعياد والاحتفالات الموسمية. وهي ترتبط بصفة عامة بمظاهر الخصب في الأرض والنبات في بداية المواسم الفلاحية، أو بالإنسان في مواسم الزواج"¹. وهذا النوع من الطقوس يتميز بكونه يحاول بعث الروح في التجربة الإنسانية خاصة في حدث الزواج، إذ يحاول بحسب إميل دوركايم "إحياء النظام الثقافي وتجديده بتكرار التجربة المؤسسة، بنقل الأصل على اعتبار أنه ينبوع الحيوية والخصب"². يعيد الطقس الدوري أحداثا ماضوية من الأزمنة الميثولوجية الأولى، وخلال هذا الطقس يخرج الأفراد من الزمن اليومي العادي إلى الزمن المقدس من أجل تجسيد التجربة الدورية التي ترتبط بأساطير الخصب، من ثمة فإن "الزمن القدسي هو زمن عكوس يمكن استعادته وعيشه من خلال الطقس الدوري. إنه نوع من الحاضر السرمدى الذي يمكن للإنسان الدخول فيه من أجل الرجوع إلى ما حدث في البدايات والاستعانة بقوة الأصول على تجديد الحاضر"³.

ويمكن أن ندرج في هذا الصدد الأساطير والخرافات القديمة التي ارتبطت بطقوس الختان ضمن الثقافة الشعبية، فالمعتقد الذي كان سائدا أن "النساء فرضن الختان على الرجال حتى يحصل نوع من المساواة والإشراك بين الجنسين في سيلان الدم من الأعضاء الجنسية لهما، وإن كانت بعض النصوص الأسطورية تشير إلى أن الحيض فرض على النساء عقابا لهن على ممارسة الختان للرجال. كما يتعلق الأصل الأسطوري كذلك بالمتعة الجنسية التي تتأثر بالختان، زيادة أو نقصانا"⁴. إضافة إلى عامل التضحية من أجل الإله، حيث كان الختان عبارة عن "قربان يقدم إلى آلهة الخصوبة ويضع الطفل في حماية الآلهة التي توفر له كل طاقات الخصب والتناسل"⁵.

¹ عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، مرجع سابق، ص 284.

² Girard René, La violence et le sacré, op. cit, p: 164.

³ مرسيا الياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1987، ص 144.

⁴ عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، دراسة في المصادر الفقهية، مرجع سابق، ص 148.

⁵ Bruno Bettelheim, Les blessures symboliques, essais d'interprétation des rites d'initiation, traduit de l'anglais par Claude Monod, Gallimard, Paris, 1971, p: 112.

كما كان كذلك في شكل "تضحية مقدمة إلى قوى إلهية مؤنثة"¹. وبهذا ارتبط النظام الأسطوري المؤسس للعملية الختانية منذ القديم بالتضحية في سبيل القوى الإلهية، والمتعة والخصوبة، إضافة إلى الرغبة في المساواة بين الرجل والمرأة. وقد كان الإنسان يشعر منذ القديم بسلطة الجنس، وعلى هذا الأساس وغيره نشأ مبدأ التضحية بجزء من الجسد بغرض التقرب إلى الإله لطلب العفو والصفح من تبعات الهفوات والزلات، لذلك ساد الاعتقاد بأن "أهم ما يمكن أن يقدمه كتضحية في سبيل الألوهية هو الجنس ورغباته والأمنيات فيه ومنه، ومن هنا نشأت طقوس الختان للذكور كفريضة رمزية"².

تحضر الخرافة والأسطورة بشكل كبير في طقوس العبور، إذ تعتبران ممارسة قائمة بقوة التكرار عبر الزمان، ويتم تطعيمها بتجارب وخبرات إنسانية تعطيها المصادقية، خاصة إذا كانت صادرة من أشخاص ذوي الشأن الكبير داخل الجماعة، حيث نجد جذورها نابعة من العهود القديمة، "فقد كانت طائفة من العرب الجاهليين تزعم أن روح الميت طائر يصرخ فوق قبره، ثم يكبر إلى أن يصير ضرباً من البوم، ويبقى بفناء أولاده يخبرهم بما سيكون بعده، وترى المعتقدات الشعبية العربية أن الفراشة في البيت هي روح أحد أموات الأسرة، وأن الروح طائر يرفرف فوق جثة صاحبها"³.

إنه اعتقاد راسخ في الذهن والتفكير والفعل، قد يستمد شرعيته من مكانة الشخص المتوفى والمشاعر والأحاسيس نحوه، وكذلك نوع العلاقة التي ربطت الميت بالجماعة قد تصل إلى مستوى رفض تقبل مغادرته عالم الأحياء، لدرجة أن المعتقد الشعبي يرى أن "أرواح الصالحين والصادقين والأبرار تنتقل إلى أجسام الزعماء والملوك، في حين تحل أرواح الآثمين والأشرار والمذنبين في أجسام مرتكبي الخطايا والشرور، فتتكل بها، وتعذبها"⁴. وتغتني المدونة الشعبية بما أبدعه الإنسان وفق حاجاته ودوافعه، وبما يحقق له الراحة والسعادة في بقعة جغرافية معينة بحمولاتها الثقافية والرمزية، فاعتبار روح الميت كالتأثر أو الفرشة يبرز درجة التعلق الكبيرة بالشخص المتوفى والرغبة الكبيرة بالعيش الدائم معه، وعدم تقبل فكرة الموت بالرغم من الاقتناع الحتمي بوجودها.

¹Bruno Bettelheim, op.cit, p: 114.

²يوسف الحوراني، البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الأسوي القديم، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1978، ص 347.

³الجيلالي الغرابي، دراسات في الثقافة الشعبية، مرجع سابق، ص 53.

⁴جمال الدين بن العبري، تاريخ الزمان، ترجمة: إسحاق أرملة، منشورات دار المشرق، بيروت، 1986، ص 239.

تتعدد الأساطير والخرافات القديمة التي تسلمت إلى الممارسات الطقوسية الشعبية، ففي واحة الرتب اعتاد الناس على مجموعة من الممارسات الطقوسية ذات الجذور التاريخية التي تعود إلى القرون الغابرة. ونذكر على سبيل المثال طلاء يدي ورجلي العريس والعروس بالحناء في ليلة من ليالي الاحتفال بطقوس الزواج، حيث "تعتقد النساء في مفعولها السحري، إذ إن أعداء العريس أو العروس لو أخذوا فضلات معجون تخضيبها فبإمكانهم سحرهما، وتسبب الأذى لهما. لهذا تحضر حناء خاصة بهما، يخضبان بها، في حين تعد حناء أخرى، وتوزع على الحاضرين، ليلة التخضيب أو ما يعرف بليلة الحناء، ويتم إيهامهم بأنها هي نفسها التي وضعت على يدي العريسين"¹.

يتعلق هذا التمثل السلبي المرتبط بالحناء بأسطورة "حناء وقمر"²، وهذا الحرص في استعمال هذه المادة في "لَيْلَةُ الْحَنَاءِ" في طقوس العرس نجده بواحة الرتب، حيث إن الحناء لا تجهز في بيت العرس وإنما يتكلف بها أحد الأقارب ويكون غير معروف حتى لحظة الاستخدام من باب الحذر، إذ أكد المشاركون رقم 19 (البشير، فلاح، 63 سنة): "في اليوم الثالث من العرس تقام "لَيْلَةُ الْحَنَاءِ"، وهي ليلة خاصة بالعريس والعروس، يتم طلاء يديهما ورجليهما بالحناء بوجود الأهل والأقارب، في أجواء تبدأ بالصلاة على النبي، وتقوم بعملية طلاء الحناء امرأة عجوز، غير أن هذه الحناء لا تُجهز في بيت صاحب العرس خوفا من الحسد والعين والأعمال الشيطانية المضرة بالعريسين، بل يتكلف بتحضيرها أحد الأقارب في بيته بطلب من أم أو أب العريس أو العروسة، حيث تحضر الحناء في موكب بهيج مع لوازم أخرى كالطحين والزيت والسكر كهدية من العم أو الخالة أو الأخ ... لأهل العرس"³.

¹ الجيلالي الغرابي، مرجع سابق، ص 12.

² حين زارت (السَّالِمَة) أهل (كيما) بجبال الأطلس ببلاد المغرب الأقصى، حكى لها النقاش (باشا) حكاية أسطورة، مفادها أن شجرة الحناء كانت في القديم كبيرة، تمتد عروقها في الأرض، وتعلو عروشها وأغصانها في السماء، وتتسع أوراقها لتبلغ راحة اليد، أو لتتجاوزها. وكانت النقاشات ينقشن رسمها على اليد اليسرى اتقاء للعين، وأنواع الشرور الأخرى. بعد ذلك عظم الشر، وغدا نقش شجرة الحناء غير كاف وحده لدرد البلاء، فأشار الصالحون برسم القمر وسط الراحة، لأن له غيرة على كل جميل، وبرسم الشجرة في مرتفع اليد جهة البنصر، وجعل فروعها ممتدة حتى نهايته. رأت الشجرة أنها مضايقة من لدن القمر، ومتهمة من لدن الصالحين بفقدانها تأثيرها، فانكمشت، وتقرم حجمها إلى ما هو عليه اليوم. وبهذا، أصبحت في حاجة ماسة إلى القمر لكي ترد الشر والأذى عن الجميلات. (أنظر: الجيلالي الغرابي، المرجع السابق، ص 8).

³ أنجزت هذه المقابلة يوم الجمعة 01 أكتوبر 2021، على الساعة 11h00min.

يطغى على واحة الرتب النمط الثقافي التقليدي المحافظ، ويحاول الإنسان الرتبي أن يكون وفيًا للقيم والأعراف والطقوس المعتادة في جميع المناسبات، خاصة تلك التي تجسد لنوع من التحول في المكانة أو العلاقات الاجتماعية أو غيرها من الطقوس. وللأساطير مكانة متميزة في تطعيم الطقس، ويكون ذلك بمباركة الجميع، حيث نجد مثلاً في "طقوس الاستمطار" التي تتم من أجل طلب المطر في حالة الجفاف أو قلة الأمطار. ويقدم خلالها مجموعة من الابتهالات والدعوات من أجل التوسل لنزول المطر، غير أن هذه الطقوس منها ما يتم وفق ما جاءت به الشريعة الإسلامية من أحاديث وأقوال مأثورة عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ومنها ما نتج عن إبداع أهل واحة الرتب. وفي هذا الصدد يؤكد المشارك رقم 11 (بن ادريس، فلاح، 70 سنة): حَيْثُ كَيْبَسُ لَوَادُ أُوتِيَسُ لُعَابَةُ، كَيْطَلَبُ وَاحِدُ مَنِ النَّاسُ الْفَقِيهُ يَجْمَعُ النَّاسَ لَصَلَاةٍ لِسْتِسْقَا، أُوجْمَاعَةُ كَدِيرُ "السَّلَكَةُ" أُوكُلَشِي كَيْعَاوَنَ بَلْفُلُوسُ أَوْ لَفْرَاشُ أَوْ لُخْضَرَا أَوْ لُخْبَزُ، أَوْ لَكْصَرُ كَامَلُ كِيدَعِي أَوْ كَيْهَلَلُ أَوْ كَيْطَلَبُ مَنِ اللَّهِ شَتَا، حَتَّى نَسَا أَوْ دَرَارِي صَغَارُ. كَيْتَجْمَعُو نَسَا أَوْ دَرَارِي أَوْ كَيْتَسَارُو فَلَكَصَرُ، أَوْ هِي عَادَةُ قَدِيمَةُ كَتَهَزُ الْبَنْتُ عَرُوسُ مَنِ لُخْشَبُ أَوْ لُعْصِي مَلْبَسِيئِهَا لُخْرُوقُ، أَوْ كَيْتَبْعَهَا الصَّغَارُ أَوْ نَسَا كَيْكُولُو: تَغْنَجَا يَا أُمَ الرَّجَا".¹

من خلال هذا الطقس يُظهر سكان الواحة الولاء ويطلبون العفو من الله، لأنهم يعتقدون أن انقطاع المطر عليهم كان بسبب ذنوبهم الكثيرة. ويلتمس الجميع من الله إنزال المطر بالتقرب إليه بعروس الماء التي تعرف بالأمازيغية باسم «تَسْلِيَتُ نُنْزَارُ»، وهي حكاية مستقاة من أسطورة قديمة تستمد جذورها من القبائل والجماعات الأمازيغية التي استقرت بالواحة. فقد كان الإنسان الواحي يعتقد أن «تَارِيرُ» و«تَسْلِيَتُ نُنْزَارُ» و«عَتِي أُونْزَارُ» تسكن البرك المائية والأنهار والمغارات والمنايع المائية والأضرحة، وقد اعتبرت هذه الأماكن وسيلة لالتماس الشفاء من الأمراض، وتجديد أمل النواصع، ... حيث يردد السكان، الذين يحرصون على أن يكون وقت صلاة العصر، (وَاحِنًا مَتَّايِبِينَ لِيْكَ أَرْبِي تَعْفُو عَلَيْنَا)؛ أي بمعنى نحن نتوب إليك يا الله، ونطلب منك العفو، والعفو في هذا السياق هو الإتيان بالمطر.

ولازالت هذه الممارسات الطقوسية حاضرة في واحة الرتب، لأن التوسل ببركة الولي أو رمز من رموز الأسطورة، كما يعتقدون، من شأنه أن يقدم لهم حلولاً

¹ أنجزت هذه المقابلة يوم الأحد 03 أكتوبر 2021، على الساعة 17h15min.

للمشكلات التي يتخبطون فيها، أو التي يعتقدون أنها ستصادفهم مستقبلاً، كما هو الحال بالنسبة لاستعمال الحناء والخناجر و"الكَمِيَّة" والخيل واللون الأسود أو الأبيض في اللباس أثناء إنجاز طقوس الزواج أو العقيقة أو الولادة أو الموت حيث تبرز مجموعة من الممارسات التي لها جذور في الثقافة الرومانية القديمة مثل إضاءة الشموع على قبر الميت. وقد "ظهرت عادة إضاءة الشموع في الآثم عند الرومان، إذ اعتقدوا أن الشموع المضاءة حول الجثمان كانت تبعد الأرواح المتعطشة لإحياء الجثة واستبعادها"¹. وفي هذا السياق "ترى الأسطورة اليونانية أن الموت ابن الليل، وأن "ثاناتوس" إله الموت، وتذهب الميثولوجيا السومرية إلى أن الإله "كور" هو رب العالم السفلي، الذي يمضي إليه الموتى والأرواح، ويعتبر بعض هنود القارة الأمريكية الفطريات طعام الأموات"².

وقد عرفت الطقوس الحالية اليوم تحولات عميقة بفعل تفاعلات الإنسان الواحي مع الطبيعة، وبناء على حاجاته ومتطلباته الكثيرة، وتخترن في ممارساتها العديد من الخرافات والمعتقدات التي تعود عليها الإنسان القديم منذ عهد الجاهلية وما قبلها، حيث لا زالت تظهر ملامحها في بعض الشعائر والاحتفالات اليومية. كان الاعتقاد بأن الميت بعد وفاته يعيش حياة أخرى في عالم الأموات غير تلك الموعود بها للحساب والبعث. إن جل طقوس العبور لها حكاية تأسيسات ثقافية ورمزية من الموروث الحضاري الذي راكمه الإنسان، وتحولاتها ترتبط بمدى نضج وقناعة الإنسان، غير أن ذلك يختلف حسب السن والجنس ونوع الديانة والمنطقة الجغرافية وطبيعة الجماعة نفسها. إن بساطة المعتقد، وصراحة الخرافة، والغياب الشبه التام للأسطورة من شأنه أن تترك للعقل آفاقاً كافية للتأمل والتفكير، بيد أن هذا العلم ظل ضحلاً: فبما أنه مستوحى من الإغريق، ولا أصالة له، فإنه لم يعرف كيف ينعّس من جديد في المصادر الحية للملاحظة والتجربة.

ثمة العديد من الطقوس الاحتفالية المرتبطة بحالة الانتقال من وضعية أو حالة إلى أخرى في الثقافة العربية الإسلامية. وتعتبر ضمن دورة الحياة بما تتميز به من

¹ تشارلز باناتي، قصة العادات والتقاليد وأصل الأشياء، ترجمة: مروان مسلوب، دار الخيال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003، ص 54.

² كلود ليفي ستراوس، الإناسة البنيانية، القسم 2، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص 2016.

تكرار وتعقيد، وترتبط بحالة الجماعة وهويتها وثقافتها الجمعية. وفي هذا الصدد يمكن الحديث عن طقوس عاشوراء المتوغلة في احتفالات الشعوب العربية دون استثناء، "فعيد عاشوراء (الذي يقابل اليوم الأول من السنة الإسلامية) مكرس للاحتفال بوقائع عديدة لا علاقة لأحدها بالآخر. بيد أن الشعائر التي تسم هذا العيد لها صفة الشعائر الحدادية. ففي إفريقيا الشمالية، تصاحب عاشوراء باحتفالات هزلية ينظر إليها الإسلام الوثوقي بعدم الرضا، وهي مناظرة جدا لما يعرف لدينا بالكرنفال والاحتفالات الأخرى المشابهة له هي أنقاض (Survivances) شعائر قديمة زراعية، يتصاحب خلالها موت روح (Esprit) النباتات للسنة الفارطة بشعائر الحداد. من جهة أخرى تكون هذه الاحتفالات مصحوبة بعروض مأساوية... ونحن نعلم من جهة أخرى أن مسرحا حقيقيا قد تأسس لدى الشيعة بمناسبة عاشوراء. فهذا العيد، من غير أن يكون مؤسسة إسلامية خالصة، يبدو لنا عبارة عن أسلمة احتفال مغرق في القدم"¹.

بالرغم من اكتناف طقوس واحتفالات عاشوراء لمجموعة من الأنشطة والممارسات التي لا تتماشى مع تعاليم الإسلام الصحيحة، فإنها تتم كل سنة بكل جزئياتها وتفاصيلها الصغيرة والكبيرة. ومن داخل واحة الرتب يتم إحياء هذه الطقوس داخل المطبخ البلدي بوجباتها المعتادة، وفي الساحات الكبيرة داخل القصر بالتراشق بالماء بين الصغار والكبار وحتى النساء، مع إحياء الكرنفال الموعود بالعشية في مختلف القصور. "فإذا كانت المعتقدات لم تعد معروفة لنا بصورة مباشرة، فإن الشعائر قد ظلت باقية حية، تارة مجتثة من جذورها، مستقرة بجنب المعتقد الإسلامي السني، منفية في الممارسات المفقوتة للنساء والصبيان، وتارة مدمجة في الشعائر الإسلامية نفسها ومنصهرة فيها. كما أن المعتقدات البالية نفسها لم تندثر نهائيا، غير أننا لن نستطيع تمييزها والتعرف عليها في حلتها الجديدة لو لم تكن تتوفر على أعمال الإثنوغرافيين وعلماء الاجتماع لهاديتنا لها"². فقد تسلت العديد من المعتقدات والعادات القديمة إلى طقوس العبور المعتمدة في دورة الحياة بواحة الرتب، وأصبحت مقوما من مقوماتها الأساسية، مع أنه يصعب تحديدها بالضبط إلا أنها تتبدى من خلال السلوكات والرموز والعلامات والكلمات المتداولة.

¹ إدموند دوتي، السحر والدين في إفريقيا الشمالية، ترجمة: فريد الزاهي، دار مرسوم، الرباط، 2009، ص 17.

² إدموند دوتي، المرجع السابق، ص 16.

تشكل الأسطورة والخرافة إذن، موردا أساسيا بالنسبة لطقوس العبور، إذ إنها تعتبر مخزونا ثقافيا ورمزيا تاريخيا يجسد مجمل التجارب والخبرات والإبداعات التي نحتها الإنسان على مر التاريخ، حيث تتوارثها الأجيال عن الأجداد عبر الرواية الشفهية عبر الحكى والسرد في مختلف المناسبات والأعياد والاحتفالات. وواحة الرتب من بين المجتمعات التقليدية الوفية للإرث الثقافي الذي خلفه الأولون، سواء كان هذا الإرث مقبولا من قبل العقل أو لا، غير أنه في مخيلهم وتمثلهم الجمعي يدخل ضمن المدونة الأخلاقية والدينية التي يؤمنون بمبادئها وقيمها العليا. لذلك كان حضور الأسطورة، وما يتبعها من خرافة، حاضرا في المحطات الاحتفالية اليومية والمناسباتية، سواء تعلق الأمر بالمتن اللغوي أو الرموز والعلامات المضادة للعين والحسد، أو زيارة القبور والأضرحة، أو غيرها من الممارسات التي تحمل بعدا وقائيا أو استعطافيا عند العامة.

رابعا. وظائف طقوس العبور

تحفل واحة الرتب بالعديد من الممارسات والأنشطة الطقوسية المناسباتية واليومية؛ والتي تعود الإنسان على إقامتها معتقدا أنها تحمل في طياتها رسائل وعبر إنسانية موافقة للعقل والمنطق والدين، غير أنها تتضمن العديد من المعتقدات والأحداث والسلوكات التي لا يمكن للعقل أن يقبلها، فهي تدخل ضمن معرفة الحس المشترك وليس لها تبرير حتى من طرف ممارسيها. وإذا أردنا أن نؤصلها من داخل المنظومة الأخلاقية والدينية نجدها مخالفة لها وغير واردة فيها، بل هي من رواسب الماضي. فالإنسان البسيط في المجتمعات التقليدية يغلب عليه أسلوب التلقين الشفهي في بناء مكونات وأشكال طابعه الثقافي ومحدداته الأساسية. وتتميز هذه الطقوس بأدوار ووظائف واضحة تعمل على إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات والتفاعلات الاجتماعية بواحة الرتب، كما تتمظهر في سلوكات وصور رمزية محددة.

1. بناء التمثلات والاستعمالات

إن طقوس العبور بواحة الرتب مشتركة عند فئات هذا المجتمع، لأنها تجسد لوجودهم وهويتهم وقدمهم، وهذا نابع من علاقات النسب والمصاهرة بينهم، سواء كانوا عربا أو أمازيغ. ولا زالت هذه الطقوس تخضع إلى قيم التضامن والتعاون والتكافل في إحيائها بين الأهل والأحباب والجيران في بعض الجوانب. غير أنها تصاغ

دائماً في قالب تقليدي مغلق يهيمن عليه التكرار ومحاولة الوفاء لإرث الماضي، وتتدخل في ذلك مجموعة من النظم المتشعبة منها الدين والأسطورة والخرافة والسحر والشعوذة. إن "تقدم البشرية وتخلصها من عادات العُبودية يرتبط بالنُّظم السياسية والاقتصادية. أما الأديان فهي خادمة لهذه النُّظم، ويمكن للدين أن يتطور ويتقدم مع التقدم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي للنساء والرجال والشباب والأطفال"¹.

تتضمن طقوس العبور مجموعة من المعتقدات والتجارب الإنسانية الماضية، وهي من تعطيها الخصوبة والثبات، لأن الإنسان الواحي بمنطقة الرتب ما زالت تحكمه ممارساته وسلوكاته في جل الاحتفالات، من خلال مجموعة من العادات التي سيطرت على الوعي والتفكير والفعل، وهي مستقاة من الثقافات القديمة وانتقلت عن طريق التوارث، إذ إنه "أثناء ولوج العروس بيت الزوجية، يسكب الماء على العتبة، أو يراق دم حيوان أمامها إرضاء للأرواح الشريرة، وإشباعاً لعيونها بمرأى سائل الدم، والحيوان الذبيح. وبالتالي طردها، وكف أذاها عن العروس، وتطهير هاته، أي العروس، مما قد يكون علق بها من حسد وشرور وآثام ولعنات وكائنات غير مرئية..."².

يكتسي الماء قدسية خارقة عند الإنسان باعتباره مصدراً للطهارة والنقاء والصفاء. كما يحظى الدم بمكانة عالية في القضاء على الشرور والحسد والعين، وجلب البركة والخير، وللذبيحة أيضاً دور مهم في افتداء الأشخاص والأرواح ودفع المصائب والتهلكة. كما أن عتبة البيت تعد مصدراً للتفاؤل أو التشاؤم عند سكان واحة الرتب، حيث ارتبطت بالعروس الجديدة أو المرأة عامة باعتبارها كُصَّة تجلب الخير والربح للمنزل منذ دخولها الأول للبيت أو العكس. إذ يؤكد المشاركون رقم 06 (حمي، تاجر، 70 سنة): "العروس عندما تتجاوز عتبة البيت لأول مرة إما أن تكون كُصَّة خير أو كُصَّة شر، أي أن تكون فآل خير يأتي معه الرزق والراحة والهناء، أو فآل شر يجلب الصراع والتهلكة للأسرة بكاملها. فإذا فاض الخير على الأسرة بقدوم العروس قيل لهم هنيئاً لكم بالعتبة الخير، وإذا كان العكس أصبح لزاماً عليهم تغيير العتبة التي

¹ سامي عوض الذيب أبو ساحلية، مؤامرات الصمت: ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين: الجدل الديني الطبي الاجتماعي القانوني، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعة، دمشق، 2003، ص 25.

² الجيلالي الغرابي، دراسات في الثقافة الشعبية، مرجع سابق، ص 100.

هي الزوجة". هذا الارتباط بين عتبة البيت والعروس الجديدة يحيل إلى الدور الكبير الذي تضطلع به المرأة بمجتمع الرتب باعتبارها محور وعصب الحياة.

تعد العتبة عامة، وعتبة البيت خاصة في الثقافة الشعبية لواحة الرتب، رمزا من رموز الانتقال من عالم إلى آخر، ومن شكل إلى آخر، وكذلك من وسط أسري إلى وسط آخر يتطلب ويستلزم تفاعلا خاصا واندماجا بمميزات محددة. إذ تتطلب طقوس العتبة ضرورة توفر شروط ومواصفات خاصة، بل الالتزام بقواعد محددة من الجماعة يكون الهدف منها التطهير والحذر في نفس الوقت. لذلك كان تجاوز العتبة مرتبطا بتوديع عالم فائت والإقبال على عالم آخر بكل حمولته الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.. كما أن هذا التجاوز مرتبط بمجموعة من التحولات والتغيرات على مستوى الشخص والجماعة. وما دامت العروس عنصرا جديدا وافدا على الأسرة، فإنه يفترض فيها حسب المتخيل الشعبي دائما أن تكون مصدرا لإضافة قيمة نوعية ترتبط بالشرف، والرزق، والراحة، والهناء، والإنجاب، وتجديد نسل الأسرة.

لا تعتبر طقوس العبور دائما ممارسات وأعمال مخصوصة، بل نجد فيها بعض الأحيان أشكالا من الامتناع عن أداء أمور معينة ومحددة، أو تجاوزها لفترة أو فترات محدودة وفقا لمقولة الممنوع أو المحرم، حيث نسقط في ازدواجية العمل والإنجاز الطقسي بين المقدس والدنيوي، مما يضعنا أمام طقوس إيجابية وأخرى سلبية. وهذا ما يجعل الامتناع نفسه طقسا محددا بموقف معين مبني على خلفية ثقافية ودينية في الغالب. ومن البدهي أن يكون الثقافي مليئا بالتجارب والخبرات ونوازع إرث الماضي، بما يحمله من تراكمات وشحنات طبعت مسار الإنسان في محيط اجتماعي معين. أما الديني، فهو مقيد بالمقدس والمتعالي الذي لا يجب تجاوزه أو التطاول عليه. وبالتالي تكون الطقوس السلبية هي في حد ذاتها استجابة لمحظور بناء على خلفية خاصة بالفرد أو الجماعة، وهذا ما أشار إليه مارسيل موس بقوله: "إننا نقسم الطقوس إلى طقوس إيجابية وطقوس سلبية. أن لا تعمل هو أيضا عمل. إن فعل المنع هو أيضا فعل وليس ظاهرة سلبية"¹. وكيفما كان النشاط الطقسي، وسواء كانت له آثار اجتماعية أو كان استجابة لنوازع نفسية، فإنه يعد نشاطا رمزيا يتضمن مقومات تعكس حياة الفرد والجماعة، ويوازي النشاط المادي الظاهر في العمل الطقسي.

¹Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, éditions payot, Paris, 1947, p:192.

بالرغم من أن طقوس العبور بواحة الرتب تستقي شرعيتها ومصادقيتها من المدونة الدينية الإسلامية، إلا أن هناك ممارسات تعتبر دخيلة عليها وموروثة من الماضي، حيث كانت مرتبطة بأحداث ومعتقدات وعادات داوم الإنسان على ممارستها، فقد "عرف العالم العربي ظاهرة الندابات المحترفات، اللواتي كن يرتدين اللون الأسود، ويرقصن رقصات في شكل دائري يحيط بالندابة الأم أو المحترفة، ويلطمن خدودهن، ويبكين الفقيد على دقات الدفوف العنيفة المهيجة للأحزان والأشجان"¹. هي أشكال وممارسات أصبحت متجاوزة وربما لا يقبلها العقل، لأنها لا تتماشى وطقوس العزاء التي لا تناسب الميت في قبره، ومع ذلك "يخصصون ثلاثة أيام للبكاء....، ويعتقدون أن موت المرء في سن متقدمة نعمة، وموته في زهرة عمره نقمة وتعاسة ولعنة"². فالموت قدر محتوم لا يميز بين الصغير والكبير، والفقير والغني، والجميع متساوون في هذا القدر المحتوم، غير أن التبريرات أمام جميع الممارسات تكون بدافع الفراق وحق العشرة والود المشترك. وفي هذا الصدد تقول المشاركة رقم 30 (صفية، جدة، 80 سنة): "لَمُوتُ حَقٌّ أَوْ فَرَضٌ عَلَيْنَا كَمَلَيْنِ، غَيْرَ لَفَرَاقٍ لُصْعَبٍ كَيْجِي كِصْعَقَةٍ، وَخَا تَبْجِي نَسَا أُوْتَنْدَبُ وَجُوهَهَا أُوْرُوسَهَا لَلِي مَشَا مَيُولِي كَيْزِيدُو غَيْرَ عَذَابٍ فَعَذَابٍ فَلَقْبَرٍ"³.

يحاول الدين كمنظومة أخلاقية قيمة بالدرجة الأولى، وباعتباره الأساس الأول لكل العلاقات والممارسات والسلوكات الإنسانية مهما اختلفت الشعوب والأمم، إحياء التجارب والأحداث التأسيسية التي ارتبطت بالبدايات، حيث إن كل دين جديد يعتبر ثورة تصحيحية لإرث الماضي، يجمع منظومة متكاملة من التجارب والقيم الأخلاقية التي تتوافق مع الطرح الجديد لتوجهاته، معتقدا تحقيق الراحة والهدوء والعدالة الاجتماعية بناء على رؤيته الجديدة. وبالتالي، فهو يستفيد من إرث الماضي ومن الموروث الثقافي الديني الممارس في بيئته، فيأخذ من بعض عناصره العقدية، ويقتبس من طقوسه وشعائره عن طريق التحوير والإضافة، وبهذا يحاول "كل دين، وإن كان كونيا، يريد لنفسه أن يكون استرجاعيا"⁴.

¹ الجيلالي الغرابي، دراسات في الثقافة الشعبية، مرجع سابق، ص 44.

² الجيلالي الغرابي، نفسه، ص 43-44.

³ أنجزت هذه المقابلة يوم الاثنين 04 مارس 2022، على الساعة 15h02min.

⁴ Roger Bastide, *Sociologie des mutations religieuses*, op. cit, p: 157.

وما دامت طقوس العبور تستقي مقوماتها ومشروعيتها الأولى من الدين، فهي تختزن العديد من التجارب والأحداث والقيم الماضية؛ منها من تُجوز ونسي مع الوقت، ومنها من ظل يستعمل أو تم تحويله بطريقة تستجيب مع العصر. وفي هذا تسريبات لأساطير وخرافات ومعتقدات قديمة لم يقو الإنسان على التخلي عنها، إما بدافع الجهل أو بدوافع اجتماعية أخرى ترتبط بالتكرار وقوة المنظومة الثقافية القاهرة السائدة داخل الجماعة، وهو الأمر الذي أكدته المشاركة رقم 52 (ماما حسين، ربة بيت، 71 سنة): "منذ صغري حتى كبرت، كنا نحتفل في ليلة حناء العروس بكسر البيضة على رأسها بمفتاح باب القصر، ونطلي وجهها بسائل البيضة (طقس تَكْفُوتْ)، والكثيرات من النساء لا تعرفن السبب ولا الهدف من ذلك، ولم نسمع عنها في الإسلام، لكننا رأينا أجدادنا يفعلون ذلك وبقينا نحن كذلك على نفس الطريقة ليلة الحناء"¹.

وبخصوص طقوس العبور، يحظى إرث التجربة الأولى بقيمة كبيرة وجوهرية، لأنه يغني ويبني الممارسة الطقوسية ويعطيها الصبغة الاجتماعية. فأعضاء الجماعة يتقاطعون في الموروث المشترك الذي لا خلاف عليه بينهم، والذي يشكل مزيجا من معتقداتهم وثقافتهم الأصلية، ويختلفون في العناصر والمكونات الخارجة عن النسق العام أو الدخيل عليهم، لأن المشترك يعتبر الموحد والجامع لوحدة صفهم، ومصدر قوتهم وهويتهم، إذ إن "طقوس العبور التي مثلت مجالا فسيحا لتمازج الثقافة الإسلامية الجديدة بعناصر من ثقافة عرب الجزيرة العربية في الجاهلية وعاداتهم ومعتقداتهم. فقد كانت هذه الطقوس ألصق بالحياة اليومية للناس وأقرب إلى المجال الاجتماعي منه إلى الديني.... وإن كانت هذه الرواسب تظهر في تواصل الطقس كما في العقيدة والختان، أو في بعض مكوناته كما في الزواج أو الموت، فإن مرد ذلك إلى أن الإسلام لم يقطع في البداية قطعا تاما مع الإرث الجاهلي"².

لذلك، يظهر في طقوس العبور بمختلف أنواعها العادات والتقاليد والأساطير الخرافية التي سادت في الجاهلية. وبالرغم من الدعوة لتجاوزها بمجيء الإسلام إلا أن "البعض من ذوي السابقة في الإسلام كان يتصرف أحيانا بالاستناد إلى المنظومة

¹ أنجزت هذه المقابلة يوم الثلاثاء 15 فبراير 2022، على الساعة 15h16min. مترجمة إلى العربية من طرف ابن المشاركة، طالب جامعي، 25 سنة.

² عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، مرجع سابق، ص 277.

القيمة والأخلاقية الجاهلية لا الإسلامية... كانت وطأة النظام الاجتماعي والثقافي الجاهلي قوية إلى حد أنها تظهر في سلوك المسلمين وتصرفاتهم، ... وعدد مهم من هذه العادات يظهر في طقوس العبور"¹.

ومن الوظائف الأساسية لطقوس العبور تجدد الاتصال والتواصل، وربط الماضي بالحاضر، وكذلك الانتقال في المكانة وتحمل المسؤولية والمشاركة والاندماج الاجتماعي وغيرها، حيث يتصل الأفراد مع بعضهم البعض عبرها، وتتأسس بينهم روابط تفاعلية في ظل وحدة متكاملة ومترابطة. وبهذا فالطقوس تعمل على تثبيت وتعزيز وتنويع العلاقات الاجتماعية التي تظهر في التسامح والتضامن والتعاون والتوافق. كما تعد الطقوس عنصرا من العناصر المؤدية إلى تمتين الرباط الاجتماعي داخل الجماعة الاجتماعية. غير أنها في نفس الوقت تجسد للدورة المغلقة باعتبارها تتميز بالثبات والتكرار والتعقيد، وتتأسس على مرجعيات مختلفة ومتعددة ومنفتحة على آفاق غير قابلة للضبط ومنها المقدس والخرافة، مع أنها في نفس الآن تخضع لمؤثرات إيديولوجية واقتصادية وبيئية وسياسية تطبع مضمونها ومكوناتها، بالرغم من أن ظاهرها يبدو ثابتا ومتينا.

ثمة مجموعة من الطقوس في الولادة والزواج والموت في زمننا الحالي تتم مجزأة، مما يفقدها المعنى والدلالة بدافع الإكراهات المادية، أو زحمة العمل وضيق الفضاء، أو تغليب مصلحة من الصالح أو بدافع وجود أولويات أخرى. وفي هذا السياق يؤكد المشاركون رقم 63 (الفزني، أستاذ متقاعد، 75 سنة) أن: "ضُرُوكُ فَلُولَادَة أَوَّلًا الزَّوْجِ كَامِلٌ دَاكْشِي لَقَدِيمٌ مَبْقَاشُ، قَلِيلُ اللَّي كَيَدِيرُو، حَيْثُ هَادُ جَيْلُ مَكِيمَنْشُ بَلْكَرَامَة أَوَّلًا النُّصْرَة أَوَّلًا يَلْبَسُ السَّلْهَامُ أَوَّلُكَمِيَّة، أَوْحْنَا زَمَانُ كَانَ مُهْمُ عِنْدُنَا يَلْبَسُ لَعْرِيسُ لُخَنْجَرُ دِيَالُ لَحْدِيدُ أَوْشَكَارَة أَوْسَلْهَامُ. وَخَا شِيخَوَايَجُ عِنْدَهُو فِينْهَا صَحُّ بَحَالُ لَلِّي كَيَدَارُ فَلُوْحَمُ أَوْحَتَّى قَبْلُ لَحْمَلُ بَاشُ تَوَلَّدَ لَمَرَا دَرَارِي أَوْمَاتَوَلَّدَشُ لَبْنَاتُ"².

في ظل اتساع مجال العقلنة في الحياة الاجتماعية الحديثة، وانتشار منطق النفعية في العلاقات الاجتماعية، وفي إطار عصر أصبح يمجّد العقل النفعي والتقنية

¹ عبد الرحيم بوهاها، نفسه، ص 278.

² أنجزت هذه المقابلة يوم الأحد 30 يناير 2022، على الساعة 14h10min.

بشكل متزايد، والبحث عن الربح والمردودية المادية بالدرجة الأولى، فبأي معنى يمكن الحديث عن الممارسة الطقوسية في المجتمع؟ وما الغاية من الأفعال والأنشطة الرمزية التي لا تنتج عائدات مادية من وجهة نظر أغلبية تقدر الربح المادي وتسير حسب شروطه وخطواته؟ ألا يمكن الحديث عن توجهات جديدة من شأنها إدماج هذه الأفعال والممارسات الطقوسية في إطار مشروع ثقافي مقاولاتي يكون قادرا على تطويرها وإنتاجها وإعادة إنتاجها بشكل ينتج الربح المعنوي والمادي في نفس الآن؟

إن التعامل مع طقوس العبور في صيغتها المرتبطة بلحظة انتقالية يجعل منها آليات ووسائل للتوظيف الضيق المغلق، على خلاف ذلك لها أبعاد ودلالات تحمل شحنات رمزية اجتماعية وثقافية وإنسانية وهوياتية أبعد من أن تكون مجرد احتفالية آنية وعابرة أو هاربة تم القبض عليها. ما يدفعنا للتساؤل على الدوام: هل يمكننا إنشاء المعنى دون اللجوء للطقس؟ ومهما ادعينا بخصوص الطقوس عامة، وطقوس العبور خاصة، يجب الاعتراف بأن كل الممارسات الإنسانية في المجتمع بكل أشكالها تتم في إطار طقس من الطقوس، وبالتالي أي محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة تجعلنا نُسلم بأن "حياتنا الاجتماعية تحتاج دائما إلى فعالية الطقس، ولا يمكن للروابط أن تتعزز دون توّسل بالأفعال الرمزية والطقوسية"¹.

يعود تقديس طقوس العبور من قبل الإنسان الواحي إلى طبيعتها التركيبية وغناها الدائم والمستمر بكل ما أبدعه وأنتجه هذا الإنسان في علاقته مع المجال، من الخبرات والتجارب التي راكمها عبر مساره الطويل والعريق في الحياة، باعتبارها تؤكد في كل مرة على المشترك الثقافي الرمزي الذي ينطق باسم الجماعة ويثبت دعائمها ولحمته. هذه الطقوس تعد مظهرا من مظاهر طريقة عيش الإنسان في الحياة، وتحدد شكل ومضمون علاقاته وممارساته اليومية والموسمية، كما تعد مؤشرا من مؤشرات الانتماء الديني والعنقي والجغرافي. إنها تحمل تراكمات الماضي بكل إيجابياته وسلبياته وترسباته، ويتداخل فيها الديني والاجتماعي والثقافي والسياسي والأسطوري والخرافي والعنقي وحتى السحري، وكل مقولات الشعبي المزامن للإنسان في سياقات وأحداث متشعبة، لأن الأفراد داخل الجماعة مبدعون وفاعلون يسعون باستمرار إلى خلق سبل الراحة والسعادة، من خلال التكيف مع الوسط الذي يعيشون

¹Mary Douglas, *De la souillure. essai sur les notions de pollution et le tabou*, éditions Maspero, Paris, 1971, p: 81.

فيه، فالأرض بالنسبة للجماعة الواحية هي الأصل والوطن المشترك التي تدافع عنه بكل السبل.

تحاول طقوس الزواج أن تخلق شروطا وظروفا تساعد الأطراف المتدخلة؛ ومن ضمنها بالأساس العريس والعروس؛ على تحقيق الاندماج والألفة من خلال التوسل بالأهازيج والأدعية، ومحاولة تطبيق الشروط والضوابط المشتركة، واعتماد عادات وتقاليد وأعراف الأجداد في الأكل واللباس ومختلف الممارسات الاحتفالية الأخرى، وإيصال رسالة تفيد أن الزواج رباط مقدس غايته تكثير سواد الأمة، ويحمل الخير والشر في كنفه. ويعتبر الدين الإطار العام الذي يسيج كل الممارسات، حيث يكون تبرير كل حركة أو حدث معين أو طقس من الطقوس بوصفها من مقتضيات وتوجيهات الدين.

عديدة هي الطقوس التي نسبت للدين ولم تكن كذلك، لأن الدين الشعبي يختلف في غالبته عن الدين الرسمي، حيث إن البنية التركيبية لطقوس العبور تستقي مقوماتها ومكوناتها من مصادر مختلفة، بالرغم من أن الدين هو المحدد الأساسي. ومن جملة المعتقدات التي كانت تمارس في الجاهلية ونهى عنها الإسلام، لكنها ظلت تمارس إلى الآن زيارة القبور والأضرحة والتوسل بها لقضاء الحاجات، كذلك اغتسال المولود في المرة الأولى في الزوايا وعند الأضرحة، وقص شعره بها بالماويزة مع طقوس الابتهاال. وهو الأمر الذي أكدته المشارك (عسيني، فلاح، 58 سنة)، بقوله: "شِيْعَائِلَاتْ عَنْدْنَا فَلْبِلَادْ فَعَاتَهُو كِيَحْسَنُو لَوْلْدْ أَوْلَا لَبْنَتْ نَهَارْ كِيَوْفَا رَبْعَيْنْ فَرَاوِيَة فَوْسَطْ رُوضَة، أَوْحَتَّى لَعَرِيْسْ نَهَارْ النَّصْرَة خَاصُّو يَزُورُ رُوضَة هُوَ أَوْلَيِّ مَعَاهُ أُوَيْسْتَبْرَكْ بِيهَا أُوَكِيَطْلَبُ اللهَ فِيهَا أُوَكْتَكُونُ لِفَقْرَا سَابِقَاهُ بَاشْ تَقْرَأْ لِقُرْآنْ أَوْتَهَزُ الْفَاتِحَة. أَوْهَدْشِي مَكِيَشْشْ فَدَيْنُ اللهَ يَهْدِي الْجَمِيعُ"¹.

ورث الإنسان بواحة الرتب هذه الطقوس من الأجداد الذين كانوا يلحون على إقامتها بشكلها ومتونها ورموزها الأصلية، لأنهم يؤمنون بقيمتها وفعاليتها حتى ولو كانوا يفتقدون للتبريرات الموضوعية بصحتها وحقيقتها، فقد تربوا عليها وألفوا ممارستها ويجدون الراحة والتنفيس في إقامتها، وأي محاولة للتقيص منها أو الضرب في شرعيتها يعتبر، بالنسبة إليهم، ضربا في الإسلام ومحاولة النيل منه ومن قيمه

¹ أنجزت هذه المقابلة يوم الجمعة 04 مارس 2022، على الساعة 12h03min.

السيامية، لأنها الخيط الناظم لعلاقاتهم وتعاملاتهم، مهما كانت التبريرات والحجج المقدمة.

وقد يصل الحد إلى الصراع والنزاع بين الجيل القديم والجيل الجديد. ذلك ما أكدته المبحوث (خلافة، حلاق، 36 سنة): "حدث نزاع كبير بيني وبين أبي منذ زواجي بسبب رفضي لإقامة طقوس احتفالية ليلة الحناء، لأنني اعتبرتها غير مفيدة ولا تقدم شيئاً، بالنسبة لي وجود الفرقة الموسيقية ضياع للمال وترف فارغ، واكتفيت برشم صغير بالحناء وسط يدي من دون بهرجة. وقد تسبب هذا الحدث؛ الذي ندمت عليه، في الخروج من بيت العائلة واكتراء منزل أنا وزوجتي بعد إنهاء العرس"¹. لذلك من الصعب جداً تغيير الطقوس وسط جماعة اجتماعية تعودت على ممارستها. وبالنسبة للأب فإن هذا التصرف يعد إهانة له ولأهله وسط القبيلة، ويجعله أقل هيبة ومكانة بين الناس لأنه خالف أمراً يدخل في التركيبة الثقافية والاجتماعية للجماعة.

2. الوظائف والأدوار

ليست طقوس العبور مجرد ممارسات وأحداث طارئة على المجتمع، تقتضي الإنجاز والنحت بفعل التكرار فقط، وإنما هي أفعال تجسد لوجود الإنسان والثقافة التي تؤطره داخل الجماعة. وبهذا كانت لها أبعاد مختلفة على حياة وسلوكات الناس، لذلك فالطقوس هي "أقرب إلى المجال الاجتماعي منه إلى الديني، فالولادة والعقيقة والختان والبلوغ والزواج والموت، حوادث ترتبط بالمجتمع ونظمه وبناء وثقافته بينما الصوم والصلاة مثلاً، أقرب إلى الحياة الروحية والدينية، وإن كانت لها ولسائر الطقوس الأخرى جوانب اجتماعية وسياسية أيضاً"².

وبهذا المعنى، يمكن قراءة المجتمع عبر دراسة ممارساته الثقافية والرمزية خاصة، للتعرف على طريقة وأسلوب العيش، وكذا نوع التفكير ومدى انفتاحه أو انغلاقه على عوالم أخرى، وذلك يظهر من خلال وظائف وتظاهرات طقوس العبور على وجه التحديد. فمثلاً "الثقافي يستدعي الاجتماعي بما هو مؤسس عليه، أم له

¹ أنجزت هذه المقابلة يوم الأحد 05 مارس 2022، على الساعة 12h05min.

² عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، مرجع سابق، ص 277

استقلاله وسياقه وقوانينه المستقلة نسبياً عنه"¹. وتقوم طقوس العبور بمجموعة من الوظائف، وتؤثر بشكل كبير في حياة الناس. وتحتل الوظيفة الدينية مرتبة الصدارة باعتبار الدين يشكل المرجعية الأساس في كل العلاقات، لأن الطقوس الدينية هي بمثابة وسائل اتصال بين الإنسان والمقدس، كما أنها تعد أسساً لبناء علاقات تعبدية مع القوى الإلهية.

وتتميز طقوس العبور عموماً بوظائف وأدوار عديدة تخترق كل المجالات الاجتماعية والثقافية والأخلاقية وغيرها. حيث تحتل الوظيفة الدينية مكانة الصدارة، ومنها ما يتصل بالفرد ويقتصر عليه في علاقته بالعبادات وطريقة ممارسته للطقوس وأدائه للشعائر، ومنها ما يتعلق بالمجتمع لأنه يعد المظهر العام للممارسة الطقوسية، ويعطيه صفة المشاركة الجماعية، ومنها كذلك ما يتصل بالرقابة على المشترك الثقافي والقيمي. وبهذا يسعى الدين خاصة إلى تحقيق الطمأنينة والراحة داخل إطار قدسي متعال، لذلك يرى مارسيل موس أن "كل طقس يناسب تمثلاً دينياً وأن مجموع الطقوس والتمثيلات هو الذي يحدد إطار التنظيمات والمؤسسات الدينية"².

ومن ضمن هذه الطقوس نجد طقوس العبور باعتبارها أحد العناصر التي تتأسس على مرجعية دينية بالدرجة الأولى. وتعد مظهرها من مظاهر الحياة الفردية والجماعية، كما أنها تعبر عن نمط العيش وأسلوب الحياة وطريقة التفكير. لذلك "يعود الدين إلى حالة انفعالية سابقة على أي تصور عقلاني تنشأ عن اختبار للقدسي، أي عن إحساس بعوامل دينية نفسية من قبيل القوى الفوق طبيعية أو العجيب أو اللامعقول مما يفوق قدرة العقل البشري. من هنا يكون الدين محاولة للإحاطة بهذه الظواهر، وبكل ما يتجاوز المعرفة العلمية أو العقل المجرد"³.

من خلال ممارسات وأنشطة طقوس العبور تتبدى الحدود والمحرمات التي يرسمها الإنسان باسم القيم الدينية. كما نجد الإنسان نفسه يغوص في الأحداث والوقائع والسلوكات الطقسية التي يعتقد أنها من طلب الدين، وهو متيقن أنه بمشاركته فيها يتصور أنه يقوم بعبادة من العبادات، كما أنه يتزود بشحنات روحانية

¹ نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995، ص 92-97.

² Marcel Mauss, Manuel d'ethnographie, op. cit, p192.

³ Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit, p: 33.

هي من يزيده قوة المشاركة. وفي هذا الإطار يؤكد كازنوف (Jean Cazeneuve) أنه "عبر الطقس الديني لا يخرج الإنسان من وضعه البشري ولكنه يبقى إنساناً، إنه يتقدس"¹. فالإنسان الطقسي بما يحمل من صفات ومميزات الممارسة الطقسية، يدمج كل الخبرات والتجارب التي راكمها في حياته العادية والتعبدية، حيث يتراوح بين عالمين، مقدس ومدنس، وبذلك يخرج من حالة ويدخل في أخرى بطريقة مضمرة، لكن يبقى المقدس هو المهيمن والمسيطر على كل الحالات الانفعالية والسلوكية، ذلك أن "إمكانية الانتقال من المقدس إلى المدنس ومن الدنيوي إلى المقدس تستند إلى مقولة احتواء المقدس لعناصر إيجابية وأخرى سلبية أي لعناصر طاهرة وأخرى مدنسة"².

وبالنظر إلى طقوس الولادة والموت على سبيل المثال، فإن عنصر الطهارة والنقاء يكون حاضراً بالحاح، لأن المرأة في حالة ولادة تعد غير طاهرة في وضعيتها تلك، والدم هنا هو عامل نجاسة، مما يستدعي طقوساً تطهيرية لإرجاعها لحالتها العادية، كما هو الحال بالنسبة للميت الذي يحتاج إلى طقوس طهارة مرتبطة بالغسل والتكفين. وبهذا "تبدو الصلة وثيقة بين طقوس العبور من ناحية ومفهوم الطهارة من ناحية أخرى. وتتقوى بالنظر في طقوس الولادة والموت والختان خاصة، وذلك أن جملة الطابوهات المفروضة على المرأة بعد الولادة هي في جوهرها امتثال من قبل المجتمع المسلم لثنائية الطاهر والمدنس ومن ثمة المقدس والدنيوي"³. والمقدس عامة مرتبط بشكل كبير بطقوس العبور، فهو الذي يوجهه صوب مواقف وأحداث مقصودة، "إنه مخيف ولذلك يستدعي الحذر وهو مرغوب فيه ولذلك يستدعي الجساسة"⁴.

غير أننا يمكن أن نلاحظ أن النجاسة تحتل أوجه عديدة، وقد تصل إلى مستوى الالتباس، نظراً للأوجه والصفات التي تتميز بها، لذلك "يشتمل الفكر الديني تحت موضوع النجاسة الطقوسية على مجموعة من الظواهر المشتتة وغير المفهومة من المنظور العلمي"⁵. وترتبط الطقوس المعتمدة في حالة الموت أو الولادة بإزالة النجاسة المترتبة ومحاولة إقامة الطهارة، وهذه العملية تتم عن طريق الغسل الطقسي بعنصر

¹ - Jean Cazeneuve, Sociologie du rite, presses universitaires de France(puf), Pris,1971, p: 143.

²Jean-Jacques Wunenberger, Le sacré, op. cit, p: 81.

³ عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، مرجع سابق، ص 292.

⁴ نور الدين الزاهي، المقدس في الثقافة العربية الإسلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 108-109، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999، ص 22.

⁵Girard René, La violence et le sacré, op. cit, p: 52.

الماء كرمز للحياة والطهر والصفاء، حيث يرى كازنوف أن "الإنسان يلجأ إلى الطقوس لاستعادة التوازن المفقود، ليتقي الدنس أو يتخلص منه. إن المحرمات، التطهيرات، طقوس العبور، هي ردود فعل دفاعية ضد هذه التهديدات"¹.

كما يمكن الحديث على عامل التضحية سواء في طقوس العقيدة أو الختان أو الزواج. فالعقيدة طقس تضحيي بامتياز، يعتمد على تقديم ذبيحة حيوان في شكل قربان عن المولود، كما هو الحال بالنسبة لطقس الوليمة في الزواج، فهي شرط ديني يشهد على صحة وشرعية الزواج. وتقوم الوليمة بوصفها طقساً احتفالياً على إشراك الجماعة، ويرتكز الطقس على وجود الذبيحة، وهو الأمر نفسه بالنسبة لطقوس الولادة، لأن الوليمة شرط الاجتماع والمشاركة في إقامة الطقس الاحتفالي، كذلك، "من مظاهر التضحية في طقوس العبور نذكر فعل الختن نفسه. فهو طقس تضحيي يعتمد تقديم "القلفة" قرباناً إلى قوى الآلهة"². يتميز طقس الأضحية هنا بوظيفة اعتبارية دينية، لأن تقديم جزء من العضو الذكري يكون بمثابة افتداء لحياة الإنسان ولسلامته، فبدلاً من التضحية بالإنسان يتم تقديم جزء منه، وهو بمثابة دليل على الانتماء للأمة الإسلامية. ويمكن اعتباره الختان بمثابة جواز مرور لتحقيق الدخول في الجماعة، وبذلك يمكنه الانتقال إلى مراحل أخرى في حياته في عالم الرجال كالزواج مثلاً.

وبخصوص الوظائف الاجتماعية لطقوس العبور، فتتحدد في علاقتها بالديني من حيث كونها نسقاً اجتماعياً مشتركاً بين أفراد الجماعة، وذلك من خلال القواسم المشتركة بين الجماعة الدينية أو الإثنية، وباعتبار تمظهراتها التأثيرية في المجتمع. لذلك، فإن "الأديان لا تخلو من طقوس تكون تجسيمياً للمعتقدات وإجراء لها في مستوى الواقع المعيش. على هذا الأساس تكون علاقة الديني بالاجتماعي قائمة في مستوى الطقوس أولاً وبدرجة أقل في مستوى العقائد... وإن في هذا الجمع بين العقائد والطقوس إقراراً بالدور الاجتماعي للدين وأثره في الجماعة المؤمنة"³. ويجد الجانب الاجتماعي مشروعيته في كون الدين يجمع بين الأفراد على مستوى الإيمان والقيام بالعبادات، أما التأثير الاجتماعي لهذه الطقوس فيظهر في مستوى العمل

¹ Jean Cazeneuve, Sociologie du rite, op. cit, p: 143 .

² Bruno Bettelheim, Les blessures symboliques, op. cit, p: 112.

³ عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، مرجع سابق، ص 307-308.

والممارسة المشتركة، ومن جهة أخرى إذا نظرنا للطقوس باعتبارها مظهرات للتعبيرات الرمزية للإنسان، فهي تتم في إطار السياق الاجتماعي الخاص بالجماعة.

تفرض طقوس العبور القهر والتعسف على الجماعة من أجل إجبارها على التقيد بالنسق الثقافي، إذ "يؤدي الدور الإلزامي للطقوس إلى تكريس وظيفة اجتماعية أخرى هي وظيفة الرقابة الأخلاقية، حيث تراقب أنماط السلوك، وتفرض نماذج جماعية للعمل الديني والاجتماعي، وتراقب كذلك بنية المجتمع ونظمه وقيمه الأخلاقية ومكوناته الثقافية"¹. وبشكل عام يكون الدين، وخاصة في المجتمعات الواحية التقليدية المحلية، المصدر الأساس لتنظيم العلاقات والتفاعلات بين أعضاء الجماعة. وبذلك كان الدين الإسلامي المرجعية لكل الأنماط والأشكال الطقوسية والمؤسسية في مختلف المجالات داخل واحة الرتب، حيث تعد "التجربة الدينية مشروطة بالمحيط الاجتماعي"². إن سلوكات الأفراد داخل الجماعة وتفاعلاتهم اليومية في جميع الأنشطة تظل مؤطرة بمبادئ وقواعد وقيم المدونة الدينية الحاضرة لهذه الجماعة، حيث تصير كل المبادئ والقيم قانونا يربط العناصر ويحكم كل ضميرها الجمعي.

وتتجسد الوظائف الاجتماعية لطقوس العبور في مدى قدرتها على تحقيق اللحمة والتقريب بين أعضاء الجماعة، والذي يظهر في درجة تماسك المجموعة وثباتها على القيم والأخلاق المشتركة، وكذا التمكن من مواجهة القيم الدخيلة، لأن "أهم دور تقوم به الطقوس والنشاط الديني عموما هو الوظيفة الانتمائية أولا، ونقصد بها تأكيد انتماء الفرد إلى المجتمع الذي يعيش فيه من ناحية، والوظيفة الدفاعية ثانيا ونقصد بها الدفاع عن وحدة المجتمع وتماسكه وضمان التقارب بين عناصره وحمايته من الأخطار التي تهدده"³. تسعى طقوس العبور بشكل دائم إلى الحفاظ على تماسك الجماعة، وإلى محاولة إحياء القيم السامية بالنسبة للأفراد، وإبراز تجلياتها في الزمان والمكان، حيث يؤسس الطقس "من الناحية الاجتماعية عبر ممارسة أفراد المجموعة له نوعا من التجانس الثقافي وشكلا من التواصل بين الأعضاء"⁴.

¹ عبد الرحيم بوهاها، نفسه، ص 311.

² Isambert François-André, *Le sens du sacré: fêtes et religion populaire*, éditions de minuit, Paris, 1980, p273.

³ عبد الرحيم بوهاها، المرجع السابق، ص 313.

⁴ Jean Paul Charnay, *Sociologie religieuse de l'islam*, éditions sindbad, Paris, 1977, p: 273.

إن آليات التكرار والثبات والشحن العاطفي التي يتميز بها طقس من طقوس العبور، ما هي إلا تثبيت للمظاهر الطقوسية المقدسة، والصور التي يحتفظ بها العنصر البشري في مخيلته تجاه الممارسة الطقسية، فهو لا يعيد استعمال إلا السلوكات والممارسات التي تحظى بالقبول والرضى والتوقير في نفس الوقت. ذلك أن تكرار الأنشطة الطقسية يعني إعادة إحياء أحداث ووقائع ماضوية لها وقع جماعي واجتماعي، من أجل محاولة تجديد زمن الحاضر وتجاوز حركيته الروتينية، بالعودة إلى الزمن الأصل وعيشه من خلال قواعده ومبادئه المتفق عليه. ويمكن اعتبار هذه المسألة محاولة لإحياء المقدس الأصيل، سواء بمواصفات دينية أو ثقافية رمزية أو هما معا.

يؤكد هذا الطرح ما أكدت عليه المشاركة (زليخة، ربة بيت، 35 سنة): "مَلِّي عَقَلْتُ عَلَى رَاسِي أَوْحْنَا كَنْدِيرُو اللَّيْلَةَ الثَّالِثَةَ مَلِّي يَمُوتُ نَمِيَتْ بَلْفَقْرًا وَلَحْضَرًا وَلَقُرْآن. مَلِّي كَيْسَلُو لَعَشًا كَيَجُو جَمَاعَةٌ لَفَقْرًا وَلَفُقَهَا أُوجَمَاعَةٌ سِيدُ لَعَارِي... حتى آخِرُ اللَّيْلِ. كَيَدِيرُو جَمَاعَاتٍ فِي الدَّوِيرِيَّةِ أَوْكُلْهَا كَيَحْدُ دُورُو"¹. إن إعادة طقس من طقوس العبور هو في حد ذاته تعبير عن حنين إلى زمن القداسة، وهو زمن الماضي الأصيل حسب معتقدات الجماعة، وهذه القيمة ماثلة في المخيلة والذهن، وتتمثل قوتها وفعاليتها في انبعاث الروح فيها بالممارسة والفعل، إما من خلال الحركة في الحَضْرَة أو الجَدْبَة...، أو عبر الكلام من خلال الابتهالات وتلاوة القرآن... وغيرها، "فالتكرار تقنية ناجعة للطقس، يسمح في الآن نفسه بالتحكم في الزمن رمزيا، والحفاظ على تناغم البناء المعماري للعواطف والصور المشكلة للوعي الجمعي، وتمثل "الرزنامة الطقسية" (Calendrier Liturgique) الموزعة على محطات العمر"².

ومن جهة أخرى، تتميز طقوس العبور بأدوار نفسية جد مهمة، وتكاد تكون هي مركز الثقل في تأثيراتها، باعتبارها تسعى إلى تحقيق الانتقال من مرحلة إلى أخرى موائية بشكل يضمن سلامة المتدخلين على جميع الأصعدة. إنها "تهدف إلى حماية الشخص من الآثار النفسية السلبية والانحرافات التي يمكن أن تَنَجَّر عن حدث العبور. بهذا نفهم أهمية طقوس الولادة مثلا وآثارها في الأم والمولود، أو طقوس العقيدة

¹ أنجزت هذه المقابلة يوم الجمعة 08 أبريل 2022، على الساعة 10h04min.

² Urand Gilbert, "L'Imaginaire : Essai sur les Sciences et la Philosophie de l'Image", Editions Hatier, coll. Optique philosophique, Paris, France, 1994, P:17.

والختان والبلوغ بما تبعته في نفس الطفل من شعور بالانتماء إلى جماعة البالغين، وأيضا طقوس الزواج باعتبارها تهيئ الزوجين لنمط معيشي جديد، أو طقوس الموت بما هي تدجين وترويض لحدث الموت والمشاعر المتصلة به، وتخفيف من حدة الانفعالات المترتبة عنه"¹.

لا يمارس النظام الديني، باعتباره مدونة من القيم والأخلاق والقوانين، بالنسبة لإنسان المجتمعات التقليدية الواحية بطريقة خالصة، وإنما يتداخل فيه ويوجهه العامل الاجتماعي حسب السياق والمحركات الاجتماعية. وبالتالي، فلطقوس دور اجتماعي بصيغة دينية، لأن "العقائد الدينية المحضة هي دوما مشتركة بين مجموعة محددة تؤمن بها وتمارس الطقوس التي توحدّها"². إن الممارسة الطقوسية في جوهرها هي ممارسة دينية، لأنها لصيقة بحياة الناس وكل أنشطتهم اليومية والموسمية. كما أن الجماعة هي جماعة دينية بامتياز، لأن العقيدة الدينية عنصر مشترك بين الناس على مستوى الإيمان. أما الطقس فهو عنصر موحد على مستوى التطبيق الفعلي، لأن الطقس هو الذي يمنح الدين الحياة والتعبير عن مواقفه وتصورات وحدوده، والمحك الوحيد لهذا الأمر هو الواقع الاجتماعي بكل مجالاته ومظاهره المختلفة والمتنوعة. وفي هذا الصدد "تعتبر ممارسة الطقوس عن انتماء مزدوج بعده الأول الإيمان بعقيدة تجمع بين عدد معين من المتدينين، وبعده الثاني تجسيم الانتماء عبر المشاركة الجماعية في الطقوس والشعائر على نحو ثابت ومتكرر"³.

خاتمة

إذا كانت طقوس العبور في مظاهرها صور رمزية تعبر عن مكنونات الوجدان التي تتمثل عند الإنسان بفعل المقدس، فإنها تظل متصلة باستمرار بالسياق الاجتماعي والتاريخي الذي تدرج فيه، لا تنصهر في السياق الديني الروحاني، ولا تتحول إلى أفعال جامدة ومجردة عن العقيدة والروح، وتظل دائما محكومة بمحددات دينية وبأهداف ووظائف اجتماعية تحكم على شرعيتها ومصداقيتها، أي في نظر كازنوف،

¹ عبد الرحيم بوهاما، مرجع سابق، ص 319.

² Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit, P: 60.

³ Jean-Jacques Wunenberger, Le sacré, op. cit, p: 33.

"جملة المحددات المفروضة على الفرد، أي الظرفية العامة أو كل الظروف التي تخضع لها حركته والتي تحد من حقل الاختيار الحر والاستقلالية لديه"¹.

من هذا المنطلق، يمكن أن نستشف الوظيفة الاجتماعية للطقس، وتتمثل في توجيه سلوك الإنسان وإخضاعه للرقابة والمراقبة والتحكم فيه بطريقة تعسفية قهرية تحمل صفة الإلزام، وبالتالي الحد من اختيارات الإنسان ومن حريته. وقد ساهمت هذه الوظيفة الاجتماعية الإلزامية القهرية في تنميط طقوس العبور وجعلها محافظة على نمطها العام، مجانية لكل أشكال الخرق التي قد يحاول الأفراد إدخالها عليها، لأن من صفاتها التكرار والثبات والتعقيد.

هناك علاقة تأثير وتأثر بين طقوس العبور والمجتمع، حيث إن كليهما يؤثر في الآخر. طقوس العبور تراقب تنظيمات وبنيات المجتمع وقيمه، والمجتمع يمارس الرقابة الاجتماعية على النظام الطقسي ويضعه تحت مقاييس ناظمة لكل مكوناته. ويضع المجتمع هذه الطقوس تحت "رقابة معايير اجتماعية تحميه من التشتت والفوضى"². ومهما كانت الوظيفة الاجتماعية لطقس العبور، ومهما كان السياق الذي وجد فيه الطقس، فإن هذا الأخير يحتفظ بالصلابة والثبات الدائم، حيث تبقى الغايات والوظائف الكبرى للطقس تحقيق الانتماء للجماعة الاجتماعية؛ أي للمجتمع الذي يعيش فيه الفرد.

وإلى جانب وظيفة الرقابة والإلزام يتميز الطقس بالوظيفة الدفاعية؛ أي الدفاع عن تماسك الجماعة ووحدتها وحماية أفرادها من التشتت والأخطار التي يمكن أن تواجههم. وبالتالي، محاولة توحيد صفوفهم واجتماعهم الدائم على مبادئ وقيم مشتركة. لهذا، "يؤسس الطقس، عبر ممارسة أفراد المجموعة له، نوعاً من التجانس الثقافي وشكلاً من التواصل بين الأعضاء"³. إن المشاركة في طقس من طقوس العبور، وإنجازه في تقاطعاته مع الأفراد، هو المعبر الوحيد على الانتماء للجماعة وتمثل قيمها ومبادئها، فهو بمثابة تطهير وتجديد للعهد مع الجماعة، لأنها تعبر عن "انتماء حاد إلى

¹Jean Cazeneuve, Sociologie du rite, op. cit, p: 25.

²Jean-Jacques Wunenberger, Le sacré, op. cit, p: 32.

³Jean Paul Charnay, Sociologie religieuse de l'islam, op .cit, p: 273.

مجموعة تصل بينها حبال العقيدة والطقوس ويمتدُّ الصلة بينها التشابه في السلوك الاجتماعي¹.

وإذا نظرنا إلى الممارسات والاحتفالات التي تمارس في الولادة والعقيقة والزواج والموت على سبيل المثال، نجدها تمنح هذه الطقوس طابعا اجتماعيا وثقافيا، ويمكن اعتبارها حالة من التنفيس عبر الاحتفال، وتقييد الأشخاص بمنظومة من الإجراءات حتى يكونوا قادرين على الانسجام مع سياق الطقس، والعمل على مناشدة العمل الجماعي المشترك في إطار نسق من الشروط والضوابط والقيم التي تستدرج المقصود بالطقس إلى تجاوز المرحلة بسلام. لهذا، يحتاج الاتصال إلى "طقوس مخصصة لأن المقدس يثير في النفس حالة من الفوضى والتشويش والاضطراب بما يفقدها توازنها الأصلي، ولا يتم تجاوز هذه الحالة والعودة إلى الاستقرار الأول إلا بواسطة النشاط الطقسي المنظم والجماعي أساساً². ومن هذا المنطلق، تأتي أهمية طقوس العبور في تحقيق اللحمة، وترميم تفكك العلاقات، وتعزيز الروابط الاجتماعية، والاجتماع حول حدث طقسي مشترك.

¹كمال عمران، الزاوية ظاهرة ثقافية، قراءة في الثقافة الدينية بتونس من بداية القرن العشرين إلى بداية الثمانينيات، ضمن كتاب جماعي: ظواهر حضارية في تونس القرن العشرين، إشراف: عبد المجيد شرفي، منشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، بدون تاريخ، ص 124.

²عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، مرجع سابق، ص321.

ببليوغرافيا

- ابراهيم الهياوي، سوسيولوجيا الدين: مسارات وأنظار، منشورات مؤسسة مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، فاس، 2021.
- الجيلالي الغرابي، دراسات في الثقافة الشعبية، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 2013.
- إدموند دوتي، السحر والدين في أفريقيا الشمالية، ترجمة: فريد الزاهي، دار مرسم، الرباط، 2009.
- إميل دوركهيم، الأشكال الأولية للحياة الدينية-المنظومة الطوطمية في أستراليا-، ترجمة: رندة بعث، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، سلسلة "ترجمان"، الدوحة، ط5، 2019.
- بيار بونت، وميشال إزار، وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف: د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، بيروت، ط2، 2011.
- تشارلز باناتي، قصة العادات والتقاليد وأصل الأشياء، ترجمة: مروان مسلوب، دار الخيال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003.
- توماس هيلاند إريكسن، و فين سيفرت نيلسن، تاريخ الأنثروبولوجيا، ترجمة وتقديم: عبده الرئيس، منشورات المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.
- جمال الدين بن العبري، تاريخ الزمان، ترجمة: إسحاق أرملة، منشورات دار المشرق، بيروت، 1986.
- جيرار رينيه، العنف والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 157.
- حسن رشيق، سيدي شمروش: الطقوسي والسياسي في الأطلس الكبير، ترجمة: عبد المجيد جحفة ومصطفى النحال، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010.
- ساينو أكوايفا، و إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة: عز الدين عناية، منشورات هيئة أبوظبي للثقافة والتراث «كلمة»، أبوظبي، ط1، 2011.
- سامي عوض الذيب أبو ساحلية، مؤامرات الصمت: ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين: الجدل الديني الطبي الاجتماعي القانوني، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعة، دمشق، 2003.
- عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام: دراسة في المصادر الفقهية، دار الانتشار العربي، بيروت، 2009.

- عبد الغني منديب، الدين والمجتمع: دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب، منشورات أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006..
- عيسى الشَّمَّاس، مدخل إلى علم الإنسان: الأنثروبولوجيا، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004.
- فراس السواح، الأسطورة والمعنى: دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط8، 1997.
- فراس السواح، لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط8، 2002.
- فراس السواح، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة، سوريا وبلاد الرافدين، منشورات دار الكلمة، بيروت، ط4، 1985.
- فيليب لايبورت تولرا، و بيار فارنبيه جان، إثنولوجيا، أنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، منشورات مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2004.
- كلود ليفي ستراوس، الإناسة البنائية، القسم 2، ترجمة حسن قبيسي، مركز الإنماء القومي، بيروت، بدون تاريخ، ص 2016.
- كلود ليفي ستراوس، الفكر البري، ترجمة وتعليق: نظير جاهل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2007.
- كمال عمران، الزاوية ظاهرة ثقافية، قراءة في الثقافة الدينية بتونس من بداية القرن العشرين إلى بداية الثمانينيات، ضمن كتاب جماعي: ظواهر حضارية في تونس القرن العشرين، إشراف: عبد المجيد شرفي، منشورات جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، بدون تاريخ.
- محمد عبده محجوب، الاتجاه السوسيولوجي في دراسة المجتمع، منشورات وكالة المطبوعات، الكويت، ب. ت.
- مرسيا الياد، أسطورة العود الأبدي، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1987.
- مرسيا الياد، المقدس والمدنس، ترجمة: عبد الهادي عباس المحامي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1988.
- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995.
- نور الدين الزاهي، المقدس في الثقافة العربية الإسلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 108-109، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999.

▪ يوسف الحوراني، البنية الذهنية الحضارية في الشرق المتوسطي الأسوي القديم، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1978.

- Alfred Radcliffe-Brown, On social structure, in structure and function in primitive society, Cohen and west, London, 1953.
- Arnold Van Gennep, Les rites de passage, éditions a. et j. picard, Paris, 2016.
- Bruno Bettelheim, Les blessures symboliques, essais d'interprétation des rites d'initiation, traduit de l'anglais par Claude Monod, Gallimard, Paris, 1971.
- Claude Levi-Strauss, Anthropologie structurale, librairie plon, Paris, 1958.
- Edward Westermarck, Les survivances païennes dans la civilisation mahométane, éditions payot, Paris, 1935.
- Edward Westermarck, Ritual and belief in Morocco, tom1, new-york university books, 1968.
- Eliade Mircea, Aspects du mythe, collection folio/essai, éditions Gallimard, Paris, 1963.
- Eliade Mircea, Le sacré et le profane, éditions gallimard, Paris, 1965.
- Émile Durkheim, De la division du travail social, éditions puf, 9^e édition, Paris, 1973.
- Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. le système totémique en Australie, éditions presses universitaires de france (puf), 5 édition, Paris, 1968.
- Erich Fromm, Psychanalyse et religion, éditions de l'epi, Paris, 1968.
- Girard René, La violence et le sacré, édition Bernard Grasset, Paris, 1972.
- Herbert Spencer, Premiers principes, éditions félix alcan, Paris, 1935.
- Isambert François-André, Le sens du sacré: fêtes et religion populaire, éditions de minuit, Paris, 1980.
- Jean Cazeneuve, Sociologie du rite, presses universitaires de france(puf), Pris, 1971.
- Jean Paul Charnay, Sociologie religieuse de l'islam, éditions sindbad, Paris, 1977.
- Jean-Jacques Wunenberger, Le sacré, éditions puf, Paris, 1990.
- Jean-Pierre Jouselin, Le petit larousse, dictionnaire de la langue française, les publications québec français, 1988.
- Marcel Mauss, Manuel d'ethnographie, éditions payot, Paris, 1947.
- Marcel Mauss, Œuvres-les fonctions sociales du sacré, présentation de victor Krady, éditions de minuit, collection, le sens commun, Paris, 1968.
- Mary Douglas, De la souillure. Essai sur les notions de pollution et le tabou, éditions maspero, Paris, 1971.

- Michel De Certeau, *L'écriture de l'histoire*, éditions gallimard, Paris, 1975.
- Roger Bastide, *Anthropologie religieuse*, encyclopoedia universalis, t 2, éditions supplément Paris, 1980.
- Roger Bastide, *Sociologie des mutations religieuses*, in *sociologie des mutations*, éditions puf, Paris, 1970.
- Turner, Victor W, *Social dramas and stories about them*, in: *from rituel of theatre. the human seriousness of play*. paj publications, New York, 1982b[1974].
- Urand Gilbert, *"L'Imaginaire: Essai sur les Sciences et la Philosophie de l'Image"*, Editions Hatier, coll. *Optique philosophique*, Paris, France, 1994

تعلمنا الأنثروبولوجيا، وباستمرار، كيف نصيخ
السمع للرمزي ونجعل منه أفقا للتفكير، وتهدينا
في الآن ذاته، فرصة استنوار الواقع وفك
شفراته الثقافية، فضلا عن إمكانات «ترجمة
وتأويل» كافة رموزه وطقوسه بالمعنى
الغيرترزي. وعندما نخبر الزوج العلائقي
«الثقافة/النوع الاجتماعي»، تصير الأنثروبولوجيا
ضرورة قصوى لاستشكال ومفهمة واستكشاف
التقاطعات والتشابكات المتنوعة التي يثيرها
هذا «الزوج»، وتحديدًا في سياق مجتمعي
مخصوص، حيث يستمر التفاوض والتوليف
والترمييق ما بين التقليدي والحديث.