الطقوس وتمثّلات الهوية الجمعية في رواية مملكة الزيوان للصديق حاج أحمد
مقاربة أنثروبولوجية

أ/عمار بن طوبال
جامعة الجزائر

يُعلي التاريخ الثقافي، ومثله المقاربات المستندة على علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، من شأن التاريخ الشفهي للفئات الاجتماعية المهمشة، التاريخ الذي يمكن العثور عليه ضمن المرويات الشفاهية، كما يمكن، وهذا ما يكتسي أهمية متزايدة، العثور عليه ضمن السرديات التي تتخذ من المتخيل ملاذا وحاضنة لها، كالرواية التي تعد جنسا أدبيا مثاليا لإعادة بعث وموضعة التاريخ الشفهي المنسي والمهمش للفئات الاجتماعية التي لم ينصفها التاريخ الرسمي. إنها؛ أي الرواية، واحدة من أهم المصادر في كتابة التاريخ الاجتماعي " عندما تمنح الوجود التاريخي لأولئك الذين حبست آراؤهم وقيمهم بواسطة التاريخ من أعلى"(1)، فالرواية تغوص،كما التاريخ الثقافي أيضا، "في التاريخ الشفاهي الذي نسجته قرائح الشعوب، باعتباره كاشفا عن عورات التاريخ الرسمي الزائف والحافل بالمغالطات والتناقضات والمصادرات [كما أنه] يمثل معرفة تكمل المعرفة التاريخية وتوسعها وتعمقها"(2)، هذا التصور لطبيعة الرواية في علاقتها بالتاريخ المهمل، هو الذي يجعل من التراث الشعبي في الرواية حاضرا بقوة من خلال مختلف أشكال التعبير الشعبي (أمثال، أهازيج، شعر شعبي، أغاني شعبية، ممارسات طقوسة، عادات، معتقدات شعبية. ..)، فهو، أي التراث الشعبي، "يعبر عن محتوى اللاوعي المنسي والمهمل والمطمور في الذات والتاريخ"(3) والذي تسعى الرواية، وخاصة الرواية السيرذاتية، إلى الغوص فيه عميقا لاستجلائه والإبانة عنه.

الهامش داخل المتن: تمثّل الرواية للثقافة الشعبية باعتبارها تأريخا للهامش

عن طريق السرد الروائي الذي يحتفي بواقعية الحياة ونبضها قام الكاتب الصديق حاج أحمد في روايته السيرذاتية "مملكة الزيوان" بالتوغل عميقا في تفاصيل الوعي الجمعي لمنطقة توات منذ الستينيات إلى الآن بكل ما يحتقبه من تصورات ولغة وطرائق تفكير وسلوكيات ومشاعر ناتجة عن الوضع الاجتماعي الذي يتواجد في ظله الأفراد والذين تنبني بينهم علاقات تحدد طبيعتها

التراتبية المرعية من لدن قيم وثقافة سائدة تعطي المبرر والشرعية لتلك التراتبية بين الأفراد. على مدار نصف قرن، هو عمر الكاتب تقريبا، نجدنا أمام سرد تاريخي ضمن جنس —وبأسلوب– روائي وبمعارف انثروبولوجية لا تقتصد بتاتا في التوصيف والاعتناء بمفردات اليومي والمعاش لثقافة لا تزال محافظة على عمق طابعها المحلي رغم رجّات التحديث وموجاته المتعاقبة، وبواسطة اللغة المحلية لتلك الثقافة التي وظفها الكاتب بحس الأنثروبولوجي وبأمانة المؤرخ دون أن يجامل القارئ المتوقع الذي سيجد نفسه أمام مصطلحات وكلمات مغرقة في محليتها بشكل مسيطر على النص، وكأن الرواية كلها، التي انبنت على فصول، انكتبت للاحتفاء بتلك اللغة وللحفاظ عليها في ذات الآن، هذا ما جعل الرواية عامرة بالشروحات أسفل كل صفحة، حيث اضطر الكاتب من أجل الإبانة عن مقصوده ومعنى مكتوبه إلى الشرح والتفسير القاموسي للكثير من الكلمات المحلية وطريقة نطقها، وهذا ما جعله يتجاوز عمل الروائي إلى عمل المؤرخ وعالم اللغة والأنثروبولوجي في نفس الوقت. والكاتب واعي بهذا التداخل بين عمله الروائي التخييلي وباقي جوانب المعرفة الموضوعية التي تتحدد بالتاريخ والثقافة الشعبية والأنثروبولوجيا والتي تقوم عليها الرواية دون أن تصرح بذلك. مع أن دراسة تاريخ التحولات المجتمعية كانت غاية الرواية منذ البداية وهدف الروائي الذي يحلم بتتبع أخبار مملكة الزيوان في الماضي وكشف سر التحولات التي لحقت بها. إنه مشغول بتاريخ معاش، هو مآل غير متوقع لماض كان يراه سعيدا رغم البؤس والتخلف. إنه تاريخ فاقد للمشروعية ومجرد من الاعتراف به، باعتباره تاريخا لقيطا قلب الوضع القديم لصالح وضعيات جديدة أضحى "فيها الخماس ملاكا"(4)بعد أن لبس القصر القديم " ما أراد له الله أن يلبس من فنون الحضارة، وأذاب معظم طينه، وانطمست أغلب عاداته وأعرافه"(5). لهذا نجدنا ونحن نقرأ "مملكة الزيوان" ليس أمام سيرة ذاتية مكتوبة بأسلوب روائي فقط، إنما أمام محاولة فعلية للتأريخ للتحولات الاجتماعية وتبدل الذهنيات وتغير طرق المعاش وتبدل القيم الثقافية الناظمة لحياة أهل توات كل ذلك في سياق الاهتمام بالشعبي والتراثي والشفهي والطقوسي الذي وحده يعطي مبررا للعودة إلى الماضي، تلك العودة التي ما هي إلا استعادة لكل القيم الثقافية التي تتفتت على مهل وتندثر دون أن تجد من يندد بذلك.

هذا المسعى التأريخي من لدن الروائي هو الذي فرض عليه سؤال الإنطلاق المحوري الذي عبرت عنه الرواية وحدد مسار انكتابها ومضمونها وشكلها. وهو سؤال مصاغ بشكل

توضيح من الكاتب للقارئ حول ما يسعى الروائي للبحث فيه والكشف عنه من خلال الرواية: "ثلاثون سنة يا سادتي، مرت على قصرنا الوسطاني بتوات، اختزلت فيها سؤالا واحدا، كيف كان قصري؟ وكيف أضحى؟"(6)، وهو سؤال تاريخي كما هو واضح من الصياغة التي تنوس بين الماضي والحاضر والتي تربط الآن بالذي كان، إنها محاولة للإجابة عن سؤال لطالما شغل المؤرخين الثقافيين ومؤرخي الذهنيات، والأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع وهو: كيف صار الحاضر بهذا الشكل؟ للإجابة عن هذا السؤال المحوري توسلت الرواية، حتى وهي تنتسب أجناسيا للمخيال السردي، بوسائل وأدوات ذات طبيعة غير أدبية: التاريخ الرسمي (أحداث تاريخية: تفجيرات القنبلة النووية برقان، قانون الثورة الزراعية، أمرية إدماج التعليم الأصلي مع التعليم العام 1976...)، الشعر الشعبي (أغاني الختان)، الأمثال الشعبية (وقد كثر ذكرها في الرواية والتأكيد عليها بنص غامق داخل المتن)، الأساطير (أسطورة مروشة)، الحكايات الشعبية، الطقوس (المولد، الختان، العدة، دفع البأس. ..)، وصف الأجناس والأعراق، والتراتبية الاجتماعية داخل المجتمع (سكان القصر من الأشراف والعبيد والخماسين، والطوارق)، تقسيم مجال البيت بين الرجال والنساء، أنواع اللباس (الكتان المستعمل. ..) وأدوات الزينة، أسماء الأماكن، أسماء أدوات المعاش المستعملة، تبيان سبل تحصيل الرزق (الزراعة والتجارة)، عادات النفاس والخروج من العدة، النظرة للمرأة، قوانين الميراث، أسماء الأولياء، التصور الشعبي حول الأمراض والأوبئة، أساليب التربية وطقوس الفطام، أسماء الممالك والإمارات والدول...

كل هذا ظل حاضرا من خلال ذاكرة نضرة لم تفقد صلتها بالماضي البعيد للذات الساردة، إنها تستحضر أدق التفاصيل الحميمية لطفولة سعيدة، ولتحولات مجتمعية تضم الذات وتتجاوزها نحو كل ما هو موضوعي وبعيد عن الخصوصية، أي كل ما هو تاريخي. التاريخ الذي يسرده الكاتب بأسلوب حلزوني، مغرق في الحميمية والذاتية، ممعنا في تخريج الأحداث بطريقة نطاطة وأسطرتها قدر الإستطاعة. إنه يكتب كمن يحكي تاريخا بعيدا لكنه شديد الخصوصية، وكمن يحكي حكاية في حلقة سمر أو مجلس سهر، لهذا فهو يكثر من ترديد لازمة: يا سادتي. إنه يستدعي بها انتباه السامع/ القارئ ليخبره تلميحا أن للحكاية بقية جديرة بانتباهه وتركيزه في تفاصيلها وطقوسها.

الطقوس وتمثلات الهوية الجمعية في الرواية

تسعى الطقوس نحو المزيد من الدفع بالفرد إلى أحضان الجماعة، إنها تسهم في جمعنة سلوكه وإعطاء ذلك السلوك مشروعية مدعمة بالرضى والمباركة والإجلال، لهذا يكون الطقس الذي يؤديه الأفراد، أو يؤدى من أجلهم، وغالبا ما يكون بشكل جماعي، مرتبطا بظروف وحوادث دورية أو مستجدة تستدعي الجماعة بركتها أو تدرأ، عبر طقوس مختلفة، شرها. إنها مرتبطة باعتقادات مبثوثة في عمق الوعي الشعبي للأفراد لهذا فهي ذات طبيعة ثقافية أساسا، إنها واحدة من أبرز السلوكات التي تتوسل بها الجماعة للتعبير عن اعتقادات وتصورات مرتبطة بالهوية التي تتمثلها وتستبطنها عن نفسها وأصلها وثقافتها. لهذا تعرف الطقوس بأنها "إبداعات ثقافية بالغة الإتقان تقتضي ترابط أفعال وأقوال وتصورات أعداد كبيرة من البشر على امتداد أجيال عديدة"(7). إنها ممارسات اجتماعية مستقرة الشكل والأداء والوظيفة وطريقة الممارسة بشكل كبير نتيجة التكرار الذي تتسم به والذي يجعلها متجذرة في وعي الجماعة وذاكرتها بحيث يتم استحضارها، بالنسبة للطقوس الدورية، وبعثها، بالنسبة للطقوس الطارئة، بشكل سلس من طرف الجماعة التي يزداد ترابطها الاجتماعي عبر هذه الطقوس.

ونحن في الرواية نجد مجموعة من الطقوس، يندرج بعضها ضمن ما يسمى بطقوس العبور مثل طقوس الولادة والختان والعدة، في حين يندرج بعضها الآخر ضمن الطقوس الاجتماعية كطقوس حفظ القرآن، وطقوس دفع البأس وطقوس الصوم الأول.

طقوس العبور في الرواية:

اهتمام الأنثروبولوجيا، وتحت تأثيرها التاريخ الثقافي، بطقوس العبور حديث نسبيا، ولكنه بالمقابل يتسع ويتزايد بشكل لافت، لما لهذه الطقوس من مكانة ودور في تشكيل الهوية الجمعية للفرد، وتعميق انتمائه للجماعة من جهة، وصياغة تصورات الذات حول نفسها ووضعها ضمن الجماعة التي تنتمي إليها من جهة ثانية. لقد "ظهرت عبارة "طقس العبور" للمرة الأولى على لسان فان جينيت (1909) فكل إنسان، حسب نظرته، يمر بمراحل عدة خلال حياته، وتتواكب هذه التحولات بطقوس مختلفة طبقا لكل مجتمع"(8)، وإذا كان البعض يرى أن طقوس العبور لا تخرج عن السياق الديني(9)بسب اشتراكها في الوظائف الأساسية التي تؤديها الطقوس الدينية والتعبدية، فإنها في تعريفها الأشمل، والأكثر تعبيرا عن جوهرها، كما نراه، تتجاوز الديني،

الذي يظل محدودا مهم اتسع، إلى الاجتماعي الذي ينفتح على كل مناحي الحياة الفردية والجماعية، نظرا لكون طقوس العبور تكون "مصاحبة لكل تحول في المكان أو في الحالة أو الاهتمام أو في الوضعية الاجتماعية أو في الوضع العمري"(10) فإنها تكون بذلك واحدة من أكثر الممارسات الطقوسية التي ترافق الإنسان في مسار حياته، وتكون الشاهد على كل التحولات الجوهرية التي تحدث له، وهذه التحولات غالبا ما ترتبط، بحسب كلود ليفي ستراوس، "بتحولات بيولوجية في الحياة – الولادة، البلوغ، الزواج، الموت- وجميعها تحدث تحولات في الوضعية الاجتماعية وأحيانا في العلاقات الاجتماعية للشخص المعني بها"(11). وهذه التحولات يمكن تلمسها في مجموعة من طقوس العبور التي حفلت بها الرواية وصورتها، ولو بشكل مختصر، ولكن بطريقة أبانت عن مركزية هذه الطقوس في حياة سكان مملكة الزيوان الذين تعبر تلك الطقوس، كممارسات اجتماعية، عن عمق هويتهم وثقافتهم.

أ – طقوس الولادة:

يتموضع مفهوم الانتقال كلازمة محورية تسم كل الطقوس التي يمكن تصنيفها ضمن مجال طقوس العبور، وإذا كان هذا المفهوم مركزيا فيها جميعا فإنه يتجلى بشكل أكثر وضوحا "في الولادة وطقوسها، فالولادة هي التحول الأول الذي يطرأ على الإنسان، إذ ينتقل بموجبه من عالم ما قبل الحياة إلى عالم الحياة ويخرج من الغشاء الأمومي إلى الغشاء الثقافي"(12)، بكل ما يحمله هذا الأخير من تمثلات وتصورات تشكلت عبر مراحل تاريخية مختلفة وصارت دالة على هوية الجماعة التي تستقبل هذا لمولود الجديد. وبالعودة إلى الرواية نجدها تحفل بوصف دقيق لحرارة الاستقبال الطقوسي لطفل جديد في العائلة من خلال مختلف الطقوس التي اعقبت مولد البطل/ الراوي/ لمرابط، حيث وبعد وصف المخاض والولادة وآهاتها، يأتي أول طقس من طقوس الولادة وهو قطع الحبل السري الذي يربط المولود بأمه والذي يصنف ضمن طقوس الانفصال les rites de séparation، وقد عبرت الرواية عن هذا الطقس بشكل عابر: "أحسست بألم الموسى في يد عيشة مباركة بنت بلة، وهو يقطع سرتي ويفصلني عن أمي "(13)، لتنتقل مباشرة نحو التفصيل في الطقوس الأخرى اللاحقة للولادة كطقس مركزي، وهي الطقوس التي تأخذ قيمتها من طبيعتها الجمعية، حيث تقام من أجل إدماج المولود الجديد في الجماعة التي ينتمي إليها بدءا بإعلان أسم المولود ووصولا لطقس الحلاقة الأولى، هذه الطقوس تنطلق بداية من اليوم السابع

وهو"يوم التسمية (السبوع)" (14).في هذا اليوم تقام العقيقة؛ وهي عادة إسلامية " لها مكانة متميزة في سلم الأعراف والعادات الاجتماعية وامتزج فيها الثقافي بالديني"(15)، مما يجعلها تقام بطريقة مختلفة من مجتمع إلى آخر، وقد تأخذ تسميات مختلفة أيضا، وهي في الرواية وإن لم تسمى فإن الحديث عنها كان واضحا:

" ولما بلغت الشمس ضحوتها الربيعية، أرسل أبي لمبارك ولد بوجمعة. .. فذبح الضحية المسماة خروف الدمان"(16)، وذبح الخروف لأجل العقيقة مرتبط بطقس آخر يقام في اليوم السابع، وهو حمام المولود الذي يقام وفق طقوسية متميزة في المناطق الحضرية خاصة(*)، ولكنه يتخذ أشكالا مختلفة في الصحراء وبعض المناطق الريفية بالجزائر. وبالنسبة للمجتمع الزيواني، فهذا الطقس مرتبط بالذبيحة المضحى بها من أجل العقيقة، حيث بعد الذبح يؤخذ جلد الذبيحة إلى الأم التي تقوم بإدخال المولود في جوف الجلد الذي لم يفقد حرارته بعد. نقرأ في الرواية:

" فمسكت أمي برجلي لأعلى، ورأسي لأسفل، وأدخلتني في جوف ذلك الجلد من جهة بطنه... حتى بلغت ثلثه أو يزيد، ثم أخرجتني، كنت خلال ذلك الدخول والخروج، قد التصقت بجسدي بعض الحبات من الرمل، التي علقت بباطن الجلد عند الذبح، وهي وصية أخرى من وصايا عيشة مباركة لأمي، وبتذكير شديد وملح من عمتي نفوسة. ..، لكي يطرد الضر والبأس عني"(17).

في نفس اليوم السابع تستمر الطقوس الخاصة بالمولود بعد تسميته وحمامه وعقيقته يتم الآذان في أذنه من طرف أحد رجال العائلة، وإن كان هذا الطقس يتم يوم الولادة لدى بعض الجماعات، إلا أنه في منطقة توات يكون في اليوم السابع، كما ورد في الرواية: "وقد كان والدي في هذه اللحظة، قد اغتنم فرصة وجود عمي الأصغر حمو، وطلب منه أن يدخل إلى بيتنا بالقصبة، ويؤذن في أذني اليمنى. اقترب شارب عمي حمو المشوّك بالشعر مني، ولامس شحمة أذني الرخوة المحمرة، كتلك الحمرة التي بدت على جسدي وقت ولادتي، بعد مرور تلك السعفة اليابسة عليه، فقال في أذني بصوت خافت:

الله أكبر

أشهد أن لا إله إلا الله

أشهد أن محمد رسول الله

فأعطته أمي فخذا من دجاجتها التي كانت في أغبيج طيني بجانبها"(18).

وإذا كان الرقم سبعة في ثقافة المجتمعات التي يتجاور فيها الديني والأسطوري دون حرج أو شعور بالتناقض، يحمل معنى التمفصل والانتقال نحو بداية جديدة، فإن اختيار اليوم السابع لأجل تسمية المولود وإعداد العقيقة ليس عفويا، إنما يعني " إحالة ضمنية على دلالة التحول أو الانتقال المرتبطة به"(19)، ولكن هذا لا يعني ارتباط كل طقوس الولادة باليوم السابع، فبعضها يكون أقرب إلى يوم الولادة كقطع الحبل السري، في حين يتم تأجيل بعضها الآخر إلى فترات لاحقة مثل، طقس الحلاقة الأولى للمولود؛ وهو طقس محوري، غالبا ما يكون خاتمة لكل الطقوس المرتبطة بالميلاد، وإذا كان في الكثير من المجتمعات مرتبط باليوم السابع، حيث يتم أثناء حمام المولود، فإنه في المجتمع التواتي، كما أبانت عن ذلك الرواية، يتم ترحيله نحو فترة لاحقة مرتبطة بطقس آخر ذو صلة بالولادة وهو طقس خروج الأم من النفاس، الذي سنتطرق له لاحقا. وإذا كانت طقوس العبور مرتبطة بمعنى الفصل والوصل، الذي ينقل الفرد من وضع معين نحو وضع آخر يتسم غالبا بكونه يتيح اندماجا أكبر لهذا الفرد ضمن الجماعة، فإن أول قص لشعر المولود يساعد "على استقبال الطفل في عالمه الجديد وتهيئته للإندماج فيه، إنها طقوس عبور إلى الإنسان أولا وإلى مرحلة الطفولة ثانيا"(20)، وهذا المعنى هو الذي عبرت عنه الرواية حين يصف الراوي حلاقته الأولى: "قدمتني أمي لعيشة مباركة، وحلقت رأسي بموسها الحاد، الذي قطعت به حبل سرتي يوم ولادتي، فتركت على جانبي رأسي قرنين، بينهما عرف كعرف الديك من الشعر، ودلكت دلكا قويا في شعر قرني الأيمن قطعة رطبة من الحنتيت، كانت قد سخنتّها على جمر البخار الطيني، ثم تركتها تجف على قرني الأيمن"(21).

ب– طقوس الخروج من العدة:

تعتبر العدة بالنسبة للأرملة والمطلقة مرحلة من مراحل العبور بالنسبة للمسلمين، إنها حالة خروج من وضع له متطلباته وإكراهاته الاجتماعية، هو وضع الزوجة، إلى وضع جديد هو وضع الأرملة أو المطلقة الذي يفتح الباب أمام المرأة التي استوفت شروط العدة وخرجت منها بأن تكون مهيأة لأجل مباشرة علاقات جديدة يباركها المجتمع وتكون تعويضا لـ/ وبديلا عن العلاقة المنتهية واقعيا بوفاة الزوج أو الإنفصال عنه، وبما أن طقوس العبور " تستخدم لفصل أشخاص أو جماعات عن وضع معين لإلحاقهم بوضع آخر"(22) فإن هذا الفصل والإلحاق في حالة العدة،

غالبا ما يتم بشكل طقوسي تحضر فيه الممارسات والسلوكيات التي تتسم بطابع رمزي من حيث دلالته على فعل الفصل في بداية الدخول في العدة، وذلك من خلال الامتناع عن القيام بجملة من الأمور التي كان مسموحا للمرأة القيام بها كالتزين والخروج من البيت طوال المدة المعلومة والمحددة شرعا، وهذه الفترة هي منطقة وسط بين الانفصال عن وضع سابق والالتحاق بوضع آخر مختلف، تلك المنطقة الفاصلة والتي تمتد في حالة العدة من وفاة الزوج على انقضاء فترة العدة للمحددة شرعا بأربعة أشهر وعشرة أيام(**) هي " منطقة حرة تتجمع فيها أواليات قد تكون غريبة. .. أو تحولات أخرى تستخدم فيها وسائل رمزية متنوعة"(23)، ويتم الخروج من هذه المنطقة والالتحاق بوضع آخر مختلف عن الوضع الذي كانت عليه المرأة قبل العدة، عبر جملة طقوس تكون خاتمة العدة ودليل انقضاء أجلها، وهي ما تسمى بطقوس الخروج من العدة. وقد ورد في الرواية وصف مفصل لهذه الطقوس بعد وفاة اللندوشيني لعوج صديق والد البطل/ السارد، ودخول زوجته أمبريكية في العدة وما تلا ذلك من طقوس اشتركت فيها نساء القصر. نقرأ في الرواية:

"... فاحتجبت أمبريريكة ببيتها ورابطت به، مدة أربعة أشهر، ولذلك كان سكان قصرنا يسمونها الرابطة"(24)، والرابطة في لغة أهل الزيوان هي الحفرة " التي تخرج إليها المرأة المتوفى عنها زوجها، بعد انقضاء عدتها. وهي حفرة شبه عميقة من عمقها الأفقي، تشبه تماما مدخل كهف أو مغارة مخيفة. المكان يفرض على المار كيفا كان، أن يلبس عباءة الرهبة المختلطة بالخوف، كتلك التي تعطى عادة لأماكن التي يُعتقد أنها مسكونة من الجان والعفاريت، ولا سيما وقت القيلولة صيفا، أو آخر أيام الشهر ليلا"(25).

والخروج من العدة الذي له يوم معلوم تجتمع فيه النساء عند المرأة المعتدَّة في بيتها فيقمن لها فرحا يكون بداية لممارسة مجموعة من الطقوس هدفها الرمزي يتمثل في قطع الصلة مع كل ما يشدها إلى المرحلة السابقة، وربط صلات جديدة بالوضع الذي صارت إليه، وذلك من خلال التخلص من كل ما لازمها أثناء فترة العدة من أدوات وأواني وحروز وغيرها، وكذلك التجرد من ثياب العدة وارتداء ثياب جديدة، كل ذلك وفق توقيت زمني معلوم ومحدد بحركة الشمس نحو الغروب، وفي مكان مخصص لمثل هذه الطقوس، هو الرابطة عند أهل الزيوان. عن هذه الطقوس نقرأ في الرواية:

" في عشية ذلك اليوم قبل المغرب أخرجوها بلباسها القديم، الذي رابطت به خلال فترة الرباط، قلت أخرجوها إلى حفرة خارج القصر، فنزعت لها عيشة أمباركة لباسها القديم وألبستها لباسا جديدا، كما تخلت في هذه الحفرة، عن كل ما كان يلازمها في رباطها، من أواني طينية وتمائم، وأعطت أمي لابنها عليليل إزارا جديدا ليعطيه لأمه بعد اختفاء الشمس في وكرها، وما إن غابت الشمس في جحرها، وهي قابعة في تلك الحفرة، حتى انطلق عليليل يجري لأمه بذلك الإزار، وعيشة أمباركة تقول له من بعيد:

(الزعيم يجري لأمو)

بعد هذا تعود مع الظلمة الأولى من المغرب لبيتها، في غير الطريق التي خرجت فيه، والنساء يرددن معها في الطريق:

بيك جينا قاصدين

يا مولانا ما أتردنا خايبين"(26)

إن هذا الاقتباس الطويل نسبيا، يعطينا صورة واضحة، ولو أنها غير كاملة، عن مختلف الطقوس التي تقام للمعتدَّة في يوم خروجها من العدة في منطقة توات، وإذا كانت هذه الطقوس تختلف من مجتمع محلي إلى آخر بسبب تعدد الممارسات الثقافية وطبيعة تقسيم المجال بين النساء والرجال وأثره في الطقوس النسائية، فإن رمزيتها والدلالة التي تعبر عنها، تظل متقاربة بشكل كبير لافت، حيث يظل كل من معنى الانفصال والالتحاق مركزيا في دلالة هذه الطقوس التي تبدأ بترك كل ما يرتبط بالمرحلة السابقة، وتنتهي بتهيئة المرأة الخارجة من العدة، مظهريا ونفسيا، للعلاقات الجديدة المنتظرة أو الممكنة.

ج – طقوس الختان:

الختان لفظ "يراد به عملية القطع في ذاته أو الدعوة إلى الاحتفال الذي يقام بمناسبته"(27)، وإذا كانت العادة قد جرت عند بعض المسلمين أن يختن الصبي في اليوم السابع، فإننا كجزائريين لم نتبع هذه العادة إلا في حالات نادرة، وظل الختان بالنسبة لنا مرتبطا بسنوات ما قبل المدرسة، ونادرا ما يتجاوز تلك المرحلة نحو غيرها. لم يكن الختان، كطقس عبور، على مبعدة من الاعتقادات الشعبية المتعلقة بالبركة والكرامة المرتبطة بالأيام ذات الدلالة الدينية، لهذا يعتبر يوم 27 رمضان المناسبة الأفضل لختان الصبية لدى الكثير من العائلات الجزائرية، لما لليلة

القدر من هالة أسطورية متعلقة بتحقيق الأماني والتطهر عبر الحصول على الغفران. لهذا يتم توظيف كل هذه المعاني الرمزية وشحذها من أجل مد المختون بالبركة التي ترافق ما يؤديه الختان من وظيفة اجتماعية مرتبطة بالتحول الذي " يطرأ على الفرد ويسم انتقاله من وضع أدنى إلى وضع أرقى"(28)، فالختان بكل ما يحمله من دلالات اجتماعية ورموزية مباركة من طرف التصورات الدينية التي تربطه، على المستوى الشعبي، بالإسلام حصرا، يتمظهر كدلالة على العبور " من حالة الطفولة إلى حالة البلوغ ومن ثمة الاستعداد للتكليف والمسؤولية والفاعلية في إطار المجتمع لذي سيعيش فيه"(29).

بالعودة إلى الرواية نجد أنها قد وصفت ختان البطل/ الرواي وصديقه الداعلي في يوم واحد، وما رافق عملية الختان من طقوس ابتدأت قبل يوم الختان وذلك بعمل حلاقة التقوريرة للصبيين، وهي حلاقة خاصة بالأطفال، تكون دائرية، ثم الخروج بهما لزيارة ضريح ولي القصر الوسطاني سيدي شاي الله، هذا الخروج الذي كان احتفاليا من خلال مرافقة فرقة القرقابو للموكب الذي تنطلق منه زغاريد النساء، بالإضافة إلى غناء خاص بالمناسبات (تضراي بلغة المنطقة). كانت أغنية الاحتفال تستحضر أصول وآباء الصبي المختون، وتفخر بهم وبأصولهم وتصفهم بأفخم الصفات. تقول الأغنية:

" الله أمعا سيد لسياد
الله أمعا ولد سيد الشيوخ
الله أمعا ولد سيد لقبايل
الله مع قبيلة أولاد لجواد
الله مع القايمين
الله مع اللي ما أيقبحو
الله مع اللي ما أيسفهو "(30)

وبعد أن يصل الموكب إلى عتبة ضريح الولي الصالح سيدي شاي الله نقرأ الوصف التالي: "فوضعوا لنا الحناء في أيدينا وأرجلنا من طرف أكبر الشريفات بالقصر، وقد كانت تلك الحناء موضوعة في صبارة يسمع لها أزيز لتحرك عروقها، كان هذا الأزيز يختلط مع تلك الدندنة والقرقبة أثناء ذهابنا وعودتنا"(31). وبعد وصف الاحتفال ونوع الأطعمة المعدة في احتفاليات الختان،

وطريقة الختان ونوع اللباس الذي يرتديه الصبي المختون يأتي وصف الطقس الأخير اللاحق على عملية الختان، وهو طقس يختلف من مجتمع محلي إلى آخر، مع أنه مرتبط بالماء (ساقية، واد، بئر، نبع. ..)، لما للماء من دلالة على الحياة والخصب والنماء، وهي دلالات رمزية شديدة الحضور في عملية الختان التي تكون من ضمن أهدافها إعداد الطفل لمرحلة البلوغ التي يكون فيها قادرا على حفظ و تجديد الحياة/النسل. نقرأ في الرواية عن هذا الطقس الختامي ضمن طقوس الختان: " في مساء ذلك اليوم بُعيد العصر، قطعوا لكل منا جريدة نخل خضراء بعد نزع شوكها وسعفها، خلفوا لنا منها عصي كالعكاز، تخطينا بها على الساقية، ثلاث مرات معدودات، نقدم اليمنى ونؤخر اليسرى، كل ذلك بمراقبة ولو بعيدة من عمتي نفوسة. التي كانت تحرص على كل فأل معروف في عرفنا"(32).

إن مختلف الطقوس المرافقة لعملية الختان، وخاصة الاحتفال المقام بالمناسبة وما يليه من طقوس وطبيعة الأشخاص الذين يتعاملون مع الصبي أثناء الختان (العم الذي يحمله للمزين، الأم التي تعد الحنة، الجدة أو العمة التي تتولى تنفيذ باقي الطقوس) ترتبط دلالته بإعلان الانتماء للجماعة، وتعميق هذا الانتماء من خلال تهيئة الطفل للانتقال نحو المراهقة التي تعتبر مرحلة البلوغ أهم ما يحدث فيها. والختان في جزء منه هو تهيئة الطفل ليكون بالغا.

خاتمة:

لم يتوقف الروائي، وهو يكتب تاريخ منطقته عبر سرد سيرته الذاتية، عند الحديث عن طقوس العبور فقط باعتبارها مركزية في الحياة، بل إن هذه الأخيرة مثلت جزئية بسيطة من مجوع الطقوس الاجتماعية التي حفلت بها الرواية والتي تنوعت وتعددت واختلفت المساحة التي أولاها إياها الروائي، فمن طقوس حفظ القرآن، إلى طقوس الصوم الأول إلى طقوس دفع البأس، إلى طقوس الخروج من النفاس، تعددت وتنوعت الطقوس الواردة في الرواية بشكل جعلنا أمام لوحة ثرية بتفاصيلها وحقيقية لأنها تنقل واقعا اجتماعيا لازال قائما في الكثير من مناطق الوطن ولدى الكثير من الجماعات، لهذا تشكل الطقوس التي وردت في الرواية، وعبر مقارنة بسيطة بما تورده بعض الدراسات الأنثروبولوجية المنجزة حول الجنوب الجزائري وعاداته وتقاليده(***)، مادة خام شديدة الأهمية في كتابة التاريخ الثقافي للمنطقة، كما أنها تمنح الباحث في حقول علم الاجتماع والأنثروبولوجيا مادة يمكن الاعتماد عليها في وصف الممارسات الاجتماعية ذات الطبيعة الطقوسة

في مراحل تاريخية سابقة، والتي تأثرت وتم تحويرها كثيرا، بسبب التطورات التكنولوجية التي دفعت نحو التخلص، والتخفف من تعقيد الطقوس وتعدد الأدوات والإجراءات التي كان الطقس في الماضي لا يكتسب فعاليته ولا يكون صحيحا بدونها.

الهوامش:

1. خالد طحطح: البيوغرافيا والتاريخ، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2014، ص 34.
2. محمود إسماعيل: الخطاب الثقافي العربي، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015، ص 174.
3. المرجع نفسه، ص 185.
4. الصديق حاج أحمد: ملكة الزيوان، فضاءات للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2015، ، ص 18.
5. المصدر نفسه، ص 25
6. المصدر نفسه، ص 26
7. بيار بونت وميشال إيزار (إشراف) : معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، تر: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2011، ص 631.
8. المرجع نفسه، ص 634.
9. أنظر: encyclopedia britanica, t26, p844 نقلا عن: عبد الرحيم بوهاها: طقوس العبور في الإسلام، تقديم: عبد المجيد الشرفي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2009، ص 30.
10. عبد الرحيم بوهاها: المرجع نفسه، ص 31.
11. كلود ليفي ستراوس طقوس العبور، مقال بالموسوعة البريطانية، نقلا عن: عبد الرحيم بوهاها، المرجع نفسه، ص 31.
12. عبد الرحيم بوهاها: المرجع نفسه، ص 41.
13. الصديق حاج أحمد: مصدر سبق ذكره، ص 33.
14. المصدر نفسه، ص 47.
15. عبد الرحيم بوهاها: مرجع سبق ذكره، ص 74.
16. الصديق حاج احمد: مصدر سبق ذكره، ص 47.

(*) من أجل أخذ صورة واضحة وموسعة عن كيفية القيام بحمام المولود، والطقوس المرافقة لهذه العملية في المجتمع الجزائري يمكن الرجوع إلى: سليم خياط: تقنيات وثقافة حمام المولود. ضمن الكتاب الجماعي: النساء والمعرفة وفي العالم العربي المعاصر، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الكانسان والتاريخ، وزارة الثقافة، الجزائر، 2011.

17. الصديق حاج احمد: مصدر سبق ذكره، ص 47، 48.
18. المصدر نفسه، ص 53.

19. عبد الرحيم بوهاها: مرجع سبق ذكره، ص 76.
20. المرجع نفسه، ص78.
21. الصديق حاج احمد: مصدر سبق ذكره، ص 55.
22. بيار بونت وميشال إزار: مرجع سبق ذكره، ص 632.

(**)كما ورد في القرآن الكريم: "**وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ" سورة البقرة، الآية: 234**

23. بيار بونت وميشال إزار: مرجع سبق ذكره، ص 633.
24. الصديق حاج احمد: مصدر سبق ذكره، ص 170.
25. المصدر نفسه، ص 11.
26. المصدر نفسه، ص 171.
27. عبد الرحيم بوهاها: مرجع سبق ذكره، ص 110.
28. المرجع نفسه، ص 113.
29. المرجع نفسه، ص 113.
30. الصديق حاج احمد: مصدر سبق ذكره،، ص 96-97.
31. المصدر نفسه، ص 97-98.
32. المصدر نفسه، ص 103.

(***) يمكن الرجوع فيما يتعلق بالطقوس الاجتماعية التي تشترك فيها الكثير من الجماعات بمنطقة الجنوب الجزائري إلى الدراسة القيمة التي أنجزتها مريم بوزيد سبابو بمنطقة جانت والموسومة بـ: تن كيل سبيبه في معنى شعيرة عاشوراء بواحة جانت، الصادرة عن المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الإنسان والتاريخ سنة 2013، وتحديدا الفصل الثالث المعنون بطقوس أسرية وعتبات الانتقال.