بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 22 سبتمبر 2022

طبوغرافية السلطة وطقوس العبور من خلال الذبيحة والمسخرة حسب كتابات عبد الله حمودي

عبد الرحيم شنكاو
كريم الديبوش

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2022
All rights reserved © 2022

ملخص:

يحضر الحديث عن طبوغرافية السلطة، من خلال طقوس العبور المتعلقة بالذبيحة والمسخرة، عند عبد الله حمودي من خلال كتابين؛ الأول هو «**الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**»، من خلال الفصل الخامس، والثاني هو «**الضحية وأقنعتها: بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب**»؛ وذلك عبر مختلف فصوله.

ولعل الكشف عما تختزنه طقوس العبور وتأويلاتها، وإن كان من المواضيع التي تمت مقاربتها من قبل، من طرف مجموعة من الباحثين والأنثروبولوجيين من قبيل ماكس غلوكمان M. Gluckman وروجي كايوا R. Caillois وإيفانس بريتشارد E. E. Pritchard، إلا أنها مقاربات تأويلية ارتكزت في غالبيتها على نظريتي التطهير والتفسير المحلي؛ أي ذلك المعنى الذي تمنحه الشخصيات المركزية نفسها الممارسة لهذه الطقوس، وهو ما اعتبره عبد الله حمودي تأويلا يتجاهل العلاقات الممكنة ما بين النسق الطقوسي والنظام الاجتماعي.

وانطلاقا من هذا الانتقاد الذي يوجهه عبد الله حمودي لكل من نظرية التطهير ونظرية التفسير المحلي، سيحاول أن يقارب تأويلا وتفسيرا آخر، يتجنب أي تأويل اعتباطي للعيد وما يلازمه من ذبيحة ومسخرة من جهة، وينطلق من تحليل توزيع وتراتبية الأدوار الطقوسية من جهة أخرى، والتي تجزأ إلى وحدات يتم البحث عن دلالاتها السلطوية الخفية والمضمرة بعد جدولتها.

تقديم:

تعد دراسة طقوس العبور بشكل عام مجالا واسعا للأنثروبولوجيا الاجتماعية وللإثنوغرافيا، حيث يكون من باب المهاترة ادعاء إمكانية الإحاطة بها داخل بضع صفحات، أو من طرف باحث واحد. ولعل شساعة المجال هذه تعود إلى حقيقة أن جميع الشعوب المعروفة، ومن خلال ما قدمته لنا الإثنوغرافيا حولها، ومن خلال البحث التاريخي كذلك، قد عرفت حضور ممارسات من هذا النوع، بل إن حتى الأركيولوجيا تؤكد حضور هذه الممارسات في المجتمعات القديمة جدا[1].

غير أن هاجس دراسة طقوس العبور لم يتوقف عند محاولة فهم أبعادها الموسمية والاجتماعية فقط، بل رام التنقيب عن الدلالات المضمرة والكامنة، من أجل الكشف عن العلاقات السلطوية التي تحاول الطقوس معارضتها أو تكريسها، من خلال قلب الأدوار والخروج عن المألوف أثناء الاحتفالات/الكارنفالات والممارسات المصاحبة لهذه الطقوسية.

ولم يشكل طقس الذبيحة والمسخرة المتعلق بعيد الأضحى، والذي يحتفل به كل المسلمين عبر مختلف أنحاء العالم سنويا، فقد خضع هو الآخر لمجموعة من الدراسات/ للتأويلات. من هذه الأخيرة من أعادت ممارسات وتفاصيل هذا الطقس لبقايا العصر الرعوي، حيث كان الإله «ارون» يجسد من خلال كبش أقرن، كما أن التضحية بالكبش الشائخ تحيل على البعث الجديد لحيوان أقوى، ولموسم أوفر محصولا. ومنها من ربطها بالتطهير أو بمعاني خاصة تضفيها شخصيات الطقس نفسها؛ أي من خلال التأويل/التفسير المحلي.

وإذا كانت التأويلات التي ترتكن لإعادة إحياء الطقوس الوثنية أو الأعياد الرومانية أو إلى نظرية التطهير أو التفسير المحلي للممارسات الطقوسية، والمتبناة من طرف الباحثين الأنثروبولوجيين والإثنوغرافيين الغربيين، قد هيمنت لمدة طويلة، فإن تأويلات أخرى لهذا الطقس ستحاول أن تبحث وتنقب في المضمر وفي غير المعلن عنه في هذه الطقوس، في أفق الكشف عن البنيات السلطوية التي يحاول طقس المسخرة أن ينتقدها من خلال لعبة قلب الأدوار، وإعادة توزيع السلطة، وهو التأويل الذي تبناه عبد الله حمودي، سواء من خلال فصله الخامس من كتابه «الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة يليه مقال في النقد والتأويل» أو من خلال كتابه «الضحية وأقنعتها: بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب».

إن محاولة البحث عن البنيات السلطوية داخل طقس الذبيحة والمسخرة، عند عبد الله حمودي، ينطلق من تحليل مختلف الوحدات المشكلة لهذا الطقس، منذ نقطة انطلاقه التي تؤسسها الذبيحة، مرورا بالاحتفالات المصاحبة من خلال المسخرة، وصولا إلى نهايته والعودة للحياة العادية والأنشطة الاعتيادية. وهو تحليل يمجهر المشاهد لرصد العلاقات التي تجمع بين مختلف الشخوص، سواء العلاقات الأفقية أو العمودية.

أولا: المفهمة من أجل الفهم

يستلزم الحديث عن طبوغرافيا السلطة وطقوس العبور من خلال الذبيحة والمسخرة، محاولة مقاربة مجموعة من المفاهيم التي تعتبر بمثابة مفاتيح دالة عن المعنى، وهي مفاهيم تخضع لدينامية دائمة، بالنظر إلى أن الحياة الاجتماعية هي متغيرة، حتى وإن لم نلمس هذا التغير بحكم بطء سيرورته وصيرورته كذلك. فطقوس العبور ينتظم داخل حقلها الدلالي كل من الطقس والعبور، بالإضافة إلى الذبيحة والمسخرة وطبوغرافيا السلطة. وكلها مفاهيم تستلزم حصر معانيها في بعدها الخاص؛ ذلك أن ما لا يوجد كمفهوم لا يوجد بالمرة، [2] كما أن المفهوم الذي يعني كل شيء لا يعني شيئا.

- مفهوم الطقس:

إن الطقوس جمع لطقس، وهي عادات مجتمع أو جماعة ما، وهو يحيل على مختلف الاحتفالات المرتبطة بمعتقدات متصلة بالماورائي أكثر من دلالتها على مجرد عادات اجتماعية، وبالتالي فهي أنماط من العمل المتكرر المتسم بنوع من الثبات.[3] كما يعرف الطقس كذلك على أنه «أي تنظيم مركب للنشاط الإنساني ليست له طبيعة فنية أو طبيعية أو ترويجية بارزة، ويتضمن استخدام أساليب السلوك التي تتسم بقدرتها على التعبير عن العلاقات الاجتماعية".[4]

فالطقوس إذن تعبر عن إبداعات ثقافية بالغة الإتقان، تقتضي ترابط أفعال وأقوال وتصورات أعداد كبيرة من البشر على امتداد أجيال عديدة[5]. فهي تراكم لممارسات وعادات وأنماط أفعال سمتها الأساسية أنها تتكرر بشكل يمنحها نوعا من الإلزام والرسوخ داخل الوعي الجمعي، ويجعلها جزءا من ثقافة المجتمع أو الجماعة.

- طقوس العبور:

يعرف معجم علم الاجتماع طقوس العبور على أنها الخطوات أو الإجراءات التمهيدية التي تنطوي عادة على مراسيم احتفالية وطقوس شعائرية، وتنتهي بدخول المرء كعضو في جماعة، وانتمائه إلى فئة اجتماعية

2 أ. الفرفار العياشي، «الفردانية المنهجية وتقويض أسس التصورات الشمولية، سوسيولوجيا ريمون بودون نموذجا»، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد الرابع (الجزائر، المركز الجامعي، العدد 3، 2020)، ص 174

3 عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام، دراسة في المظاهر الفقهية، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2009)، ص 22

4 محمد الخطيب، الأنثروبولوجيا الثقافية، الطبعة الثانية، (الأردن، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 2008)، ص 59

5 المرجع السابق، ص 60

معينة، مثلما تضمن تمتعه بامتيازات محددة، وتشير إلى كونه قد أصبح عضوا كامل العضوية أو عضوا راشدا في الجماعة أو في المتحد الجماعي[6].

ولقد تم استعمال تعبير طقوس العبور/المرور لأول مرة مع أرنولد فان جنيب A.V. Gnneb سنة 1909، والذي اعتبر أن كل إنسان يمر عبر صيرورة حياته بمراحل عديدة، وهذه التحولات تواكبها طقوس مختلفة طبقا لكل مجتمع، سواء طقس الولادة أو النضوج/النضج أو غيرها، وتعد طقوس الموت هي أخر طقوس العبور، والتي تقوم على منح الميت صفات جديدة تتيح أو لا تتيح إقامة علاقات مستقبلية مع الأحياء[7].

كما تستخدم طقوس العبور لفصل أشخاص أو جماعات عن وضع معين لإلحاقهم بوضع آخر، حيث يذهب فان جنيب إلى أن طقوس العبور قد تكون طقوسا انفصالية، حيث يخرج الفرد من حالته السابقة دونما إمكانية العودة إليها، فهو انفصال تام، كحالة الولادة وحالة الموت. كما قد تكون هذه الطقوس كامنة أو هامشية، حيث يكون الفرد ما بين حالتين، كالخطوبة والتبني، بينما تأخذ هذه الطقوس طابعا اندماجيا، يكتسب من خلالها وضعا جديدا كالزواج[8].

وفي معرض حديثه عن الباحث وينبرجي أورد نور الدين الزاهي طقوس العبور ضمن خانة أشكال اللعب المقدس إلى جانب الرقص المقنع، والتضحية كما سنرى لاحقا من خلال هذه الدراسة، ويتم الاحتفال خلال طقوس العبور، إما بعبور شخص من سن لآخر، أو من جماعة إلى أخرى، أو من الدنيوي إلى القدسي، ويحصر طقوس العبور في ثلاث محطات طقوسية تتجلى في طقوس مغادرة الوسط الأسري، ثم إعلان الموت الرمزي، وأخيرا شعائر القبول في الوضع الجديد.[9]

غير أن طقوس العبور لا تقتصر على التحولات التي قد تعرفها الحياة الشخصية للأفراد، بل تمتد للحياة الجماعية، حينما يتعلق الأمر بانتقال الزعامة أو الرئاسة، بل إن طقوس العبور قد تعبر في أحايين كثيرة عن بنيات السلطة/التسلط.

- طبوغرافيا السلطة:

يرتبط مفهوم الطبوغرافيا بمجال الجغرافيا، فهو يحيل على الدراسة التي تهتم بأنماط وصفات الأسطح الأرضية الفيزيائية، كما يبحث في توقيع ورسم الهيئات الطبيعية والاصطناعية في مساحة من الأرض على

6 عدنان ابو مصلح، معجم علم الاجتماع، (الأردن، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2006)، ص 320

7 بيار بونت وميشال ايزار وآخرون، معجم الاثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، مجد، 2006)، ص 643

8 بيار بونت وميشال ايزار وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص 636

9 نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، أفريقيا الشرق، 2011، ص، 79

قطعة من القماش أو الورق بواسطة رموز اصطلاحية ونسبة ثابتة هي مقياس الرسم[10]. فهي جزء من علوم الأرض، وهي تقنية تسمح بقياس وبتمثيل مساحة أرضية أو حيز جغرافي، سواء عبر استعمال الرسومات أو الأعداد والأرقام، إلا أن الطبوغرافيا في بعدها الاجتماعي والسياسي، ومن خلال ربطها بالسلطة، فإنها تروم بهذا الربط تتبع مختلف أشكال وأنماط وصفات السلطة المبثوثة داخل البنيات الاجتماعية، وداخل الظواهر الاجتماعية المختلفة، كالطقوس والرموز والأدوات، سواء الرمزية أو المادية؛ فهي محاولة للبحث داخل البنيات الاجتماعية للكشف عن الظواهر السلطوية الكامنة فيها.

- الذبيحة/ الضحية/ الأضحية:

تعد الأضحية بمثابة هدية أو هبة يقدمها الإنسان لمخلوقات خارقة للعادة "الآلهة تحديدًا" بهدف التقرب والتزلف إليها بها، وأيضا ليستمر هذا التقرب/التزلف منها كلما ابتعدت عنه، ومن هنا تصبح الأضحية هدية وتكريما للآلهة. وقد أدى تطور فهم الإنسان وتمثله للأضحية إلى الانتقال من التضحية بالحيوان إلى التضحية بالنفس، وهي بذلك تمنح المؤمن امتيازا عند ربه، وتجعله يدخل في دائرة الرضا والقبول الإلهي.

وتحيل الأضحية بالنسبة إلى الباحثين دوما على مبدأ التكريس؛ أي الاستمرار على تقليد معين ينقل الإنسان المؤمن من المجال المشترك المختلط بالأشياء المدنسة إلى المجال الديني المتسم بالقداسة، فـ "كلمة أضحية توحي فورا بفكرة التكريس، ويمكن أن نكون حريصين على الاعتقاد أن المفهومين ممتزجان، يقينًا إنّ الأضحية تعني ضمنيًّا ودائمًا التكريس، في كل الأضاحي هناك شيء يمر من المجال المشترك إلى المجال الديني»[11].

- بيلماون:

ويسمى كذلك بوجلود، كما يدعي كذلك هرمة، بلماون بتشلحيت، وأيضا بو إيسليخن بتمزيغت، وبولبطاين بالعربية، ويرى دوتي أن هذا الاسم مشتق من الجدر العربي هرم الذي يعني هَرِمَ ومن ثمة هرمة، الهرم العجوز وقد ماثله دوتي بالإله اليوناني هرميس، ويسميه موليراس بالكرنفال الجبلي، ويرى عبد الله حمودي تعليقا على هذا التصور حول شخصية بلماون: أن كل من دوتي E. Doutté وإميل لاوست

10 خالد بن سليمان بن سالم الخروصي، الطبوغرافيا وتطور علم الخرائط، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2006، ص 19

11 مصطفى العوزي، نحو فهم أنثروبولوجي لشعيرة الاضحية: قراءة في دراسة مارسيل موس وهنري هوبير حول طبيعة الأضحية ووظيفتها، على الرابط https: //shortest.link/2M19 بتاريخ 26/01/ 2022 على الساعة 9 و42 دقيقة صباحا.

E.Laoust وويسترمارك E. Westermarck، إذا اقتصرنا على أشهرهم، قد تركوا إسهامات مستفيضة، غالبا ما تكون ملحوظة بسبب دقة الوقائع والخيال النظري[12].

ثانيا: الذبيحة والمسخرة بأعين الأنثروبولوجيين الكولونياليين

تختزن طقوس الذبيحة والمسخرة في بعدها الظاهري اكتمال دورة زمنية وانطلاق أخرى، كما يمكن اعتبار طقس المسخرة تحديدا ذي أساس زراعي، حيث يعبر عن اكتمال دورة زراعية، وبداية دورة أخرى. ولا أدل على هذا الأمر من الأدعية الموجهة إلى الله كي يكون العام الذي يبدأ عام بركة وخير، ناهيك عما يتضمنه كرنفال بلماون من مشاهد متعلقة بالحرث والزرع والحصاد[13]، ومختلف الممارسات المتعلقة بالأرض واستغلالها.

وينحو عبد الله حمودي منحى أكثر وضوحا في تعرضه للحديث عن الذبيحة والمسخرة ومختلف الطقوس التي تواكبها؛ إذ يعتبر أنها تدخل في إطار نسق طقوسي معقد جدا من جهة، وضارب بجذوره في القدم، قدم الحضارات الإنسانية المختلفة من جهة ثانية، ويخلص إلى أنه من خلال هذه الطقوس تتجلى الصلة الوثيقة التي تربط الإنسان بالوسط الطبيعي، ومختلف أشكال التصورات[14]. وفي نفس الاتجاه، يربط نور الدين الزاهي المقدس بشكل عام بتجربة الأفراد والجماعات في علاقاتهم المتعددة مع محيطهم الاجتماعي والطبيعي.[15]

وتدشن الذبيحة الدامية دورة طقوسية، تختمها، بعد نحو ثلاثين يوما، مراسيم عاشوراء، وأعياد الموتى، حيث توزع الصدقات، وتستهلك الفاكهة الجافة خصوصا، وتباع اللعب التي لا يغفل الأطفال عن المطالبة بها. فالذبيحة وعاشوراء، من جهة أخرى، يوقعان الزمن: الأولى تختم السنة المنقضية، والأخرى تفتتح السنة المستهلة.

غير أن هذا الطقس الاحتفالي حسب التصور الأنثروبولوجي الفرنسي لا يجسد فقط اكتمال الدورة الزراعية، بل إن الأمر يتعلق بمحاولة إحياء عادات وثنية تعود للفترة الرعوية، حيث يذهب إميل لاوست إلى أن طقوس الذبيحة وبيلماون لا تنحصر دلالتها في موسميتها الزراعية أو الفلاحية بقد ما تدل على تخليدها لذكرى الإله امارون. فالمسخرة التي تحضر مع عيد الأضحى ليست مجرد نزوة، كونها تأتي بعد

12 عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 1998)، ص12

13 المرجع نفسه، ص 137

14 المرجع نفسه، ص 10

15 نور الدين الزاهي، م، س، ص، 75

التضحية بكبش، ولأن هذا الكبش كان إلها، ثم كون الضحية أو «تْفَسْكا» المرتبطة بعيد الأضحى تخلد على مر الأزمنة ذكرى الإله الليبي القديم آمارون Amaron الذي تحول بعد مرحلة عدم استقرار إلى بعل آمون، ثم إلى زحل saturne الأفريقي تحت الهيمنة الرومانية، قبل أن يتحول إلى الخروف الباسكالي في مرحلة ازدهار المسيحية. بعد ذلك وتبعا لتكرار الرّدة تغير معنى هذه «الأسماء المباركة»، لكن إذا كانت الآلهة قد ماتت، والاعتقادات قد تلاشت، فإن الطقوس لم تمت. والغريب أن كل هذه الطقوس تفسر في نفس الاتجاه؛ ذلك أن الثنائية قتل- بعث التي تلقفها الإسلام، حسب هذا الاتجاه الفكري؛ هي في الأصل طقس ربيعي مقترن بجنس جماعي سيتم تخليد ذكراه في الزواج الجماعي الذي تمارسه بعض المجموعات الأمازيغية بمناسبة عيد الأضحى، وهو الأمر نفسه الذي يؤكده دوتي؛ ذلك أن بيلماون الذي يلقب غالبا بـ «هرمة» يمثل في الأصل الإله- الكبش الذي عبده الأمازيغ حينما كانت مجتمعاتهم تعيش عصرا رعويا؛ الإله الشائخ يضحى به بشكل منتظم قبل أن يبعث من جديد في شكل حيوان قوي.

لقد استلهم كل من إميل لاوست E.Laoust وإدمون دوتي إذن أطروحتهما من المقارنة التطورية الفريزيرية (نسبة إلى جيمس فريزر J.G. Frazer)، والتي تستبعد فكرة التعايش والجدلية داخل السيرورة الطقوسية، مع اعتبار الكرنفال الأمازيغي داخل سيرورة العيد، هو بقايا وثنية للدين الأمازيغي القديم، وأطروحة موت وبعث الإله.[16]

فمسخرة بيلماون بهذا المعنى، والتي تقام على هامش عيد الأضحى، هي طقس يعود إلى ما قبل الإسلام، وترجع أصوله إلى الأعياد الدينية الرومانية وثم إلحاقه إلى الأعياد المحمدية في شمال إفريقيا. كما أنه طريقة استهتارية احتفالية يتمرد من خلالها الناس ضد القداسة التي يفرضها عليهم العيد، حتى يتمكنوا من الرجوع إلى أعباء الحياة العادية دون خطر، وهي حفلة تنكرية عرفت حضورها قبل الإسلام، بالرغم من تغلغل الإسلام في بلدان المغارب فإنه لم يستطع مسح الطاولة مسحا، حيث استمرت بعض الطقوس في تسجيل حضورها محافظة على استمراريتها إلى اليوم.

وفي السياق نفسه، يرى فينوا إدوارد ويستمارك E. Westemack (1862- 1939) هو الآخر أن هذه الطقوس تعود إلى العهد الروماني، وتجسد الاحتفال بالإله الروماني ساتورن، بل إن بوجلود هو تمرد ومعارضة للديانة الجديدة، كما أن كلّا من عاشوراء وبوجلود ما هي إلا بقايا (بربرية) ورومانية. فعاشوراء هو طقس شمال إفريقي (لا ينتمي إلى الإسلام) (يعود للفترات التاريخية السابقة على دخول الإسلام لهذه

16 عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص 18

المنطقة) لكنه امتزج بممارسات ترجع بالأساس لعادات إسلامية، إذ يتضمن طقوس مائية[17] ونارية؛ وهي طقوس وقائية وتطهيرية حيث يدوم مفعول هذه الطقوس سنة بكاملها.[18]

لقد ربط ويستمارك إذن ما بين الذبيحة والمسخرة، وبين الاتصال بالمقدس والتحلل منه، غير أن هذا الربط لا ينسجم والتطلع الدائم لمجتمع يبحث دائما عن الاتصال الدائم بالإله، ذلك المقدس الخير الذي يتحكم في كل القوى الخيرة.[19]

إن التأويل الذي جسدته المدرسة الأنثروبولوجية الفرنسية، من خلال كل من دوتي ولاوست وغيرهم، حاولت الربط ما بين طقس بلماون ومحاولة إعادة تركيب الدين الأمازيغي البدائي، كما حاولت اختزاله إلى سحر الخصوبة وتناسل الدورات الطبيعية. والملفت للانتباه أنه ورغم أن المسخرة ترتبط بعيد النحر الإسلامي، فذلك لا يعني الشيء الكثير بالنسبة للاووست وقبله دوتي، إذ يتعلق الأمر بالنسبة إليهما بتلقف التقويم القمري الإسلامي لطقس أمازيغي قديم.

لكن فكرة «الإله-الكبش» تبقى نظرية لم تثبت حتى اليوم، كما أن المعطيات المادية الآثارية لم تقدم أي شيء مقنع في هذا الاتجاه، وهو ما يجعلنا نطرح مسألة استناد الدراسات الإثنولوجية الغربية على افتراضات هي أقرب إلى الخيال منها إلى الواقع التاريخي، [20] بل إن الأمر يتعلق بنوع من الوظيفية الانتقائية[21].

إن المقاربة التي استندت إليها الأنثروبولوجية الفرنسية في تأويل طقس الذبيحة وما يليه من طقوس المسخرة، تستمد أسسها من المقاربة التطورية، الموروثة عن فريزر، والتي طبقتها على طقس العيد في إفريقيا الشمالية. وهي مقاربة وإن كانت انطلقت من كون الممارسات الطقوسية الحاضرة في كرنفال المسخرة تتشابه والساتورناليا (الطقوس الرومانية المتعلقة بالإله ساتورن) والأعياد المتوسطية القديمة، فإنها لم تستحضر خصوصيات طقس بيلماون، ولم تهتم للدلالات الخفية لسيميائياته، ولم تبحث عما تريد الذبيحة قوله، وما تريد أن تعبر عنه الممارسات الطقوسية المجسدة في المسخرة التي يشكل بيلماون جوهرها وشخصيتها المحورية المتغيرة والمتحولة. كما لم تستحضر الأبعاد الاجتماعية والسلطوية التي تختزنها

17 أنظر بخصوص حضور الماء في الممارسات الدينية لشمال إفريقيا القديم:

ABDELAZIZ BELFAIDA, L'EUAU MAGHREB ANTIQUE, Entre le sacré et le profane, rabat net Maroc, 2011.

18 Mouna Hachim, survivances carnavalesques au Maroc, Horizons/ Théâtre, Revue d'étude théâtrales, 2017, p165

19 عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، مرجع سابق، ص 18

20 المرجع نفسه، ص 19

21 المرجع السابق، ص 18

الرموز المستعملة، والتي تعبر عنها لعبة قلب الأدوار، وإعادة توزيع السلطة ما بين الرجل والمرأة، وما بين الشبان والكهول والشيوخ[22].

لقد حصر كل من لاوست ودوتي، وحتى فيستمارك، طقس العيد والمسخرة داخل حيز تاريخاني ضيق، يعيد إنتاج حدث العيد بكل سياقاته وأبعاده بشكل ستاتيكي، يتكرر خلاله إحياء الفترة الرعوية بمختلف ممارساتها الطقوسية الوثنية، في تغييب تام للدينامية الاجتماعية والسياسية. وكأن المجتمع يعيد إنتاج عاداته وطقوسه وممارساته داخل دورة رتيبة ثابتة من حيث حمولاتها الدلالية والرمزية، وهو الأمر الذي يستلزم إعادة النظر في هذه التأويلات، من خلال الاهتمام بالحياة التي تجري أمامنا، عوض التمركز حول تأويل يستند لإعادة تركيب وهمية ومجازفة[23].

ثالثا: الذبيحة /المسخرة، طبوغرافية السلطة أو نحو تأويل جديد

تكشف جدلية الشيخ والمريد عن بنية السلطة، وهي جدلية قد نجدها بوضوح في علاقة التبعية التي تربط الرئيس بالمرؤوس داخل النظام البيروقراطي، غير أن بنية السلطة هذه لا تكشف عن نفسها فقط، من خلال العلاقات المباشرة، كما أنها ليست محصورة داخل حيز/مكان واحد فقط، بل يمكن الكشف عن طبوغرافيتها في أشكال خفية وغير مباشرة، وكذا داخل مجالات مختلفة ومتعددة[24]. فهي تستحضر العلاقات رجل/امرأة وشبان/كهول/شيوخ وحاكم/محكوم، وكل هذه التقابلات تدور داخل ثنائية المركز والهامش.

1- طقس الذبيحة وانتقال السلطة ما بين المركز والهامش

إذا كان طقس الاحتفاء بذبح الضحية وإراقة الدماء يكشف عن إحدى آليات غفران الخطايا والقبول الإلهي، فإنه بهذا الشكل يضمر أكثر مما يكشف، بالنظر إلى أن هذا الطقس لا يمكن اختزاله في هذه الحيثية/الجزئية، بل ثمة أبعاد اجتماعية وسياسية مبثوثة تعكسها الممارسات التي تتخلله. فالطقوسي لا يختزل دائما في وجود فعل قدسي (صلاة، ذبيحة)، وفي نوع الزينة (تخضيب اليد بالحناء) بل يمتزج، في غالب الأحيان، برهانات سياسية واقتصادية[25].

22 المرجع السابق، ص 19

23 عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، مرجع سابق، ص 20

24 عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، الطبعة الرابعة، (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2010)، ص 176

25 حسن رشيق، سيدي شمهروش: الطقوس والسياسي في الأطلس الكبير، ترجمة عبد المجيد جحفة – مصطفى النحال، إفريقيا الشرق للنشر، 2010، ص 9

وللكشف عما يختزنه طقس الذبيحة من بنيات سلطوية، سيعمد عبد الله حمودي إلى تقسيم الممارسات الطقوسية، المتعلقة بالذبيحة والمسخرة، إلى وحدات وجدولتها، حيث يتم تحديد مختلف أدوار ومهام كل من النساء والرجال، سواء خلال المرحلة المتعلقة بالذبيحة، والتي تضم بدورها ثلاث مراحل تبدأ بالصلاة جماعة في المصلى، والاجتماع في إحدى ملحقات المسجد لتناول الفطور، ثم نحر الأضحية وما يلحقها، وهو تقسيم يروم البحث عما وراء غفران الخطايا وعن وما وراء قبول الإله للأضحية.

فخلال مرحلة الصلاة، وبعد أن تؤدى داخل فضاء مفتوح غير مغطى، وبطريقة مخالفة لما هو عليه الأمر في صلاة الجمعة، حيث يتم البدء بالصلاة قبل الخطبة، يتم التعبير عن نوع من التوبة الجماعية، حيث يقبّل الرجال أيدي بعضهم البعض، وهو تقبيل مقرون بالدعاء بالمغفرة.

وإذا كانت صلاة العيد خاصة بالذكور فقط، فإن من يذبح الضحية يجب أن يكون ذكرا مكتمل الذكورة، كما أن الضحية هي الأخرى تستوجب أن يكون جنسها ذكرا؛ أي الخروف كاختيار أول أو التيس، (إلا إذا تعذر الأمر)، فيمكن تعويضه بالخروفة (نعجة)، التي تبقى كملجأ اضطراري لا غير؛ إلا أنه لابد من استحضار متن خطبة العيد الذي يدور حول قصة النبي إبراهيم وابنه إسماعيل (وهي عكس ما يذهب إليه اليهود الذين يرون أن القصة جمعت إبراهيم وإسحاق)، واستحضار دلالة السلطة التي لم يشر إليها عبد الله حمودي، وهي السلطة الأبوية المطلقة التي تستوجب الطاعة المطلقة، فلا يمكن للابن عصيان الأوامر الأبوية، حتى لو تعلق الأمر بالموت.

فخطبة العيد بمثابة إعادة إنتاج لعلاقة /بنية السلطة ما بين الأب والابن، وهي النموذج المماثل لعلاقة الشيخ والمريد، وعلاقة الحاكم بالرعية، وهي تتكرر بشكل سنوي بنفس الحيثيات، وإن اختلفت الصيغة أو المتن، فالابن يستجيب لأمر الأب بشكل تلقائي؛ لأن سلطة الأب من سلطة الإله، فهو ينفذ ما أمر به بدوره من سلطة أكبر. فالعلاقة إله/أب هي الصورة المثلى لعلاقة أب/ ابن ولعلاقة الشيخ/المريد وكذا علاقة الحاكم/ المحكوم.

وإذا كان الذهاب للمصلى لأداء صلاة العيد يتم بشكل منفرد؛ أي إن الأشخاص يتوجهون لأدائها انطلاقا من الدروب التي تلائم كل واحد منهم، فإن العودة إلى القرية تكون من خلال درب واحد، كدلالة على التوبة والطهارة الجماعية. إنه الانتقال من المدنس المتعدد، نحو المقدس المطلق والموحد. لقد تسلحوا بما يمكنهم بمواجهة العالم المدنس من جديد.[26]

26 عبد الله حمودي، الضحية **واقنعتها**، مرجع سابق، ص 152

تعقب العودة من المسجد عملية ذبح الأضحية، وهو طقس تتخلله جملة من الممارسات، من قبيل وضع بعض الحناء على رأس الضحية، مع وضع الكحل كذلك على جفنيها، ولعل المثير هنا هو تقاسم هذه الممارسة ما بين النساء والضحية، حيث نجد أن النساء هن الأخريات يضعن الحناء على أيديهن وأرجلهن، كما يضعن الكحل على أعينهن صبيحة هذا العيد. وكأن ثمة مبادلة ما بين الضحية والمرأة علنيا، غير أن ثمة هيمنة في السر، فتقاسم المرأة الحناء والكحل يخرجها من الهامش الذي يحتضن الرجل في هذه الحالة؛ ذلك أنها تأخذ من خصائص الضحية، حيث إن هذه الأخيرة هي بمثابة وسيط ورمز لهبة الذات.[27]

من الجلي إذن أن ثمة تقسيما جنسيا للعمل، يبدأ حتى قبل عملية الذبح. فالنساء يقمن بتزيين الضحية وإطعامها الملح والشعير والحناء، كما يتلقفن دم الضحية الذي يفقد دنسه، ويصير مقدسا بحكم أنه تمت مباركة الضحية قبل ذبحها عبر البسملة والتكبير والدعاء الذي يسبق عملية النحر، كما يقمن بمهام أخرى تمتد لأجزاء الضحية واستعمالها من خلال الطبخ والسلق. أما الرجال، فهم من يقومون بعملية الذبح والسلخ ثم الشواء وغيرهما. لكن هذا وإن كان يجسد نوعا من التفاوت من حيث طبيعة المهام، بحكم أن تقسيم العمل هو محدد للسلطة؛ لأن طبيعة المهام تكشف عن المركز والهامش، فإن رمزية الدم من الرمزيات الجوهرية الدالة والمحيلة على أمرين مهمين: وهما أولا الشرف خلال عملية الزواج؛ ذلك أنه لا اقتران دون بكارة تعرض نفسها لافتضاض دموي. ما يجعل عملية الذبح اختصاص ذكوري صرف، بما يحمله الدم من إيحاءات متعلقة بالشرف.[28] ثم ثانيا الحماية، ذلك أن هبة الدم هو طقس حماية وتقرب إلى منابع الخير، مما يجعل من الذبيحة ترسم ديانة للنساء مكونة من تسخير للأرواح وصراع ضدهم.

فالواضح أن طقس الذبيحة ليس مجرد فعل طقوسي/قرباني، يروم عملية التطهير والمرور من المدنس نحو المقدس، وإن كان هذا الأمر حاضرا، سواء من قبل فعل ذبح الضحية، عبر الغسل والصلاة والصيام أو الإمساك. بل هو يختزن مجموعة من السيميائيات التي تعكس تبادل الأدوار من خلال خروج المرأة من الهامش، عبر مماثلتها للضحية من حيث عملية التزيين المشتركة، ومن خلال تجسيدها الخفي والمضمر للقربان الذي يقدم كهدية للإله، وهو قربان/ذبيحة تبعث في الجنة بمجرد ما أن يتم ذبحها. فنحن أمام نوع من تبادل المواقع السلطوية ما بين الرجل والمرأة، ما بين الهامش والمركز، وهو أمر يمتد ليعبر عن حضوره حتى في طقس المسخرة مع شخصية بلماون.

27 المرجع السابق، ص 158

28 المرجع السابق، ص 166

2- مسخرة بلماون وطبوغرافيا السلطة/التسلط

يدور طقس المسخرة الذي يعقب الذبيحة حول شخصية «بلمون» أو بوجلود، وهو الحفل التنكري الذي لا زال يعرف حضوره في المغرب، وبعض البلدان المغاربية الأخرى، هو طقس ذو أبعاد سوسيو- سياسية، يكشف أساسا عن طوبوغرافية السلطة، ويكشف عن الرغبة الخفية في عكس الأدوار والتحرر من السلطة/ الهيمنة التي يحتكرها الكهول والشيوخ في مواجهة الشباب والنساء؛ فهو بمثابة قلب للمعايير الجارية في المجتمع/الجماعة[29].

إن الاحتفاء بطقس "بوجلود» غالبا ما يرتبط بالأجواء المرافقة لعيد الأضحى، حيث يرتدي الشباب جلود الماعز أو الأغنام، لإخفاء معالم شخصيتهم، موظفين نبرات مختلفة للصوت، وجلد الرأس والقرون لتغطية الوجه، وتقريب أوجه الشبه بينهم والحيوانات التي تستعمل كأضحية العيد.

ففي اليوم الذي يعقب عيد الأضحى، يتم تسليم القرية كليا للشبان وللنساء، كإعلان عن تغير موازين القوى والسلطة، خصوصا بعد مغادرة الكهول والشيوخ لها، وبعد أن تسند الأعمال التي كانت على عاتق النساء للرجال، في قلب ساخر ومضحك للأدوار. وفي ظل جو من الانفلات الاجتماعي، أو أقلها تخفيف الضوابط الرقابية الاجتماعية، حيث تحضر المماحكات والسباب الفاحش الذي ينصب على الأمهات.

يعد ظهور بلمون أو بوجلود بمظهره الغريب، حيث يغلف بالجلود، جلود الأضحية، ويأخذ رأسه رأس التيس، بعد أن يتم إلباسه وتزيينه في الميضأة التي تستغل كذلك لتغسيل الموتى، والتي غالبا ما تكون مكسوة بالسخام. ويكون بلمون داخل موكب مركزي يتشكل من ستة أفراد: بوجلود، وأربعة شبان مقنعين يتبعونه، ويجسدون دور اليهود، أحدهم يلعب دور حبر، ويسبقه عبد (إسمغ). وكل هؤلاء يحملون بأيديهم عصي ويقومون بملاحقة الشبان والفتيات، بينما بوجلود يستعمل قوائم المعلقة في أكمامه، وكل هذا على إيقاع الموسيقى واللغط، مع حلول الموكب بكل المنازل، ولا تتم مغادرتها إلا بعد الحصول على هدايا من قبيل الدقيق والبيض، وأحيانا بعض الدجاج.

ويستمر بوجلود في ملاحقة النسوة اللائي لجأن إلى السطح حيث يصعد ليلحق بهن، ويقترب منهن بشكل قريب جدا، ثم يلمسهن بقائمتيه على الكتفين والصدر وراسما بعض الحركات الغزلية. وتلعب النساء آنذاك مشهدا حيث يبدين في الآن ذاته الرغبة في الابتعاد وفي الاقتراب. خلال لحظات، يلذ لهن هذا الذهاب والإياب، ثم يهرع الجميع إلى أصيص حبق موجود هناك، يقطف منه بلماون بضعة أغصان يمدها إلى فتاة،

29 عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، مرجع سابق، ص 188

تتراجع في البداية هذه الأخيرة، لكنها مع ذلك تقبل الهدية، بعدها يشرع بوجلود في رقصة ويلاحق الأخريات اللواتي يضربهن ضربا خفيفا.[30]

يتعرض بيلماون هو الآخر للضرب، ووجود العبد إلى جانبه يكون كنوع من الحماية له، حيث لا يتورع الشباب عن شتمه وضربه إذا ما سنحت الفرصة، أما اليهود، وبغض النظر عن هيئتهم المثيرة للسخرية وكلامهم الفاحش والفاجر، فهم من يتفاوضون حول الهدايا التي يقدمها كل منزل، ولا يغادرون بأيد فارغة.

ويخصص وسط النهار من يوم المسخرة لـ «مسرحية» مرتجلة، يتم من خلالها تجسيد مشاهد الحرث والحصاد والزواج، وكل ما يتعلق بالأشغال الموسمية، إلا أن ما يثير الانتباه بشكل لافت هو أمرين أساسيين: الأول يتعلق بالإيقاع السريع لتشخيص هذه المشاهد، مما يعكس البعد الهزلي/الساخر لها، والثاني يهم قلب العبادات والقراءات، عبر تغيير كل ما يحث على العمل والعبادة في النصوص، واستبدالها بتعابير تحيل على الجنس والوظائف البيولوجية الاعتيادية.

وبالنسبة لبوجلود، فإنه يقوم بلعب أدوار مختلفة، تبعا لكل مشهد، [31] فهو يجسد مختلف الفاعلين والفاعلات المساهمين والحيوانات والأدوات، بشكل مباشر أو غير مباشر، في الأنشطة الموسمية، بدءا من زق الحداد (كير الحداد)، والبقرة التي تجر المحراث، وزوجة صاحب البقرة، التي تكون محط مجامعة من طرف العمال (يجسد اليهود دور العمال هنا)، حيث كلما جامعها أحدهم إلا وتعرض للعقاب والطرد من طرف آخر على ما ارتكبه من تدنيس، ثم تتكرر العملية.

بعد ذلك تقوم زوجة صاحب البقرة التي كانت محط مجامعة من طرف اليهود بحمل الطعام (الكسكس) إلى الحقول لإطعام الحصادين، لكنها تتعثر ويتبعثر الطعام كدلالة على ضياع مجهود الرجال وضياع الخيرات التي ينتجونها، بينما هي تعود للهو واللعب تحت حراسة العبد واليهود، ويتخلل ذلك تعليقات منهم توجه للجمهور وللنساء اللواتي يقفن على أسطح المنازل[32].

يجسد مجموعة من الرجال عملية الحرث والزرع، ثم عملية الحصاد بعد ذلك. وكنوع من الشكر على ما أنتجته الأرض يقومون بصلوات، لكنها صلوات مخالفة تماما لما هو معروف، حيث يتم تغيير اتجاه القبلة نحو الغرب، وقلب قراءة النصوص وإدخال كلمات غير مفهومة.

30 عبد الله حمودي، الضحية والأقنعة، مرجع سابق، ص 98

31 المرجع السابق، ص 186

32 عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، مرجع سابق، ص 188

فطقوس العبور هذه، والمتعلقة بالذبيحة/الأضحية والمسخرة، وإن كانت تبدو ظاهرية كطقوس متعلقة باكتمال دورة زمنية وانطلاق أخرى، من بين أهم الممارسات التي تكشف عن بنية السلطة الخفية/المتخفية، والتي تحاول من خلال استعمال الرمز كنوع من المسرحة لتمرير رسائل مشفرة، أو للتعبير عن الرفض لواقع لا يمكن المجاهرة بقهريته. إنها نسق طقوسي شديد التعقيد وموغل في القدم توجد بشكل متشابه جزئيا لدى حضارات متعددة، وفيه تتجلى الصلة الوثيقة بين الوسط الطبيعي والإنسان ومختلف أشكال التصورات والطقوس التي تميز حياته[33].

كما يشتغل كل من طقس الذبيحة/ الأضحية وطقس المسخرة في نوع من التكامل؛ أي إن كليهما يرومان تفريغ التوترات الداخلية الضاغطة. فالذبيحة باعتبارها تقنية شعائرية طقسية، تعمل على «التهدئة» و«التطهير» اللاشعوري النفسي، وتخلص إلى تخليص المجموعة المشتركة من التوترات الداخلية الضاغطة، ومن الصراعات المفتوحة، الموجودة لديها، فهي بمثابة مضاد للعنف بامتياز؛ أي إنها الوسيلة الأكثر فعالية التي يمتلكها المجتمع لحمايته الذاتية من العنف.[34] أما المسخرة، فهي تأتي لضبط التوترات الناتجة عن تفاوت في الأوضاع في ظروف محددة، وإن بدت العلاقات الاجتماعية كما لو أنها تنقلب دفعة واحدة، إلا أن هذا الانقلاب مضبوط، فهو يبقى منظما في إطار من الطقوس المناسبة التي يمكن تسميتها من هذه الزاوية طقوس التمرد حسب تعبير ماكس غلوكمان M. Gluckman، فالخدعة الكبرى للسلطة هي أن تعارض نفسها طقسيا لتتوحد بشكل أفضل عمليا[35].

تقترن إذن المشاهد التي يجسدها هذا الحفل/ الكرنفال التنكري مع الرغبة في قلب الأدوار، والرغبة في امتلاك السلطة بعد انتزاعها، فالأمر يتعلق بالكشف عن كيف تشتغل هذه التركيبة المزدوجة -نحر الأضحية وحفلات التقنع-، في تقارب وفي توتر مع العقيدة في نفس الآن، حيث ارتبط هذا التوتر بكون التقنع يعكس الأضحية والعكس بالعكس. فمن خلال توصيف مفصل للطقوس، التي تجسد العلائق بين الأجيال، وبين النساء والرجال، وكذا من خلال الأشكال الطقوسية التي كانت تروض التناقضات، وتعكس الظواهر المتمثلة في التعديات، وفي الصراعات من أجل السلطة، وفي اللعبة الجنسية الرمزية بين الرجال والنساء، ثم في الإقصاء المزدوج للنساء المهانات والشيوخ الذين هم أسياد المعايير الأبوية، خصوصا مع المكانة الرمزية للشيوخ داخل النسق القبلي عموما، فالزعامة ترتبط في المجتمع التقليدي القبلي بكبار السن أو المسنين[36]، كانت كل هذه الممارسات توضح عزيمة الشبان المقنعين في انتزاع الإنجاب من النساء، ومن الشيوخ انتزاع امتيازات الذرية الذكورية التي تحرس باب الولوج إلى الإرث وإلى السلطة.

33 عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب، مرجع سابق، ص 10

34 فرونسوا لابلانتين، الخمسون كلمة مفتاح في الأنتروبولوجيا، ترجمة د. حنان غازي، (بيروت، دار نلسن، 2015)، ص 253.

35 جورج بلاندیه، الأنثروبولوجية السياسية، ترجمة علي المصري، (بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007)، ص 61

36 رحال بوبريك، زمن القبيلة: السلطة وتدبير العنف في المجتمع الصحراوي، (الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2012)، ص 39.

فهذا الحفل التنكري يقلب التضحية، وبذلك يقلب، وبصورة منطقية، مركز السلطة الذي تحيل عليه شعيرة الأضاحي. فحين ينقض العبد -مرافق بوجلود- على الحاضرين، ويرغم أحدهم على أداء دور الخماس، فإنه يقلب المعيار الاجتماعي، ويحول، في فرجة مرتجلة وساخرة، الوضع الدوني للعبيد السود إلى وضعية تسييدية وتسلطية. فلم يعد العبد الأسود، يقبل بالامتثال للأوامر، بل أضحى قادرا على تحويل الآخرين -في فرجة احتفالية- إلى خماسين مستغلين لدى الحاخام صاحب الضيعة[37].

غير أن ما يستلزم الوقوف عنده أيضا في هذا الطقس الاحتفالي هو شخصية بولماون نفسها، ليس على مستوى ما توحي به الجلود التي يرتديها من حيث إنها تحمل البركة المستمدة من الأضاحي، ومن أنه هو الآخر يستمد منها البركة، وينقلها لكل من يلمسهم على أكتافهم من أطفال ونساء بنية الشفاء من الأمراض، ولكن من حيث جنسها وازدواجيتها. فمن حيث جنسها، فهي شخصية غير واضحة جنسيا، حيث تجمع ما بين الجنسين معا. فـ «بوجلود» يحمل في الخلف على دبره أعضاء جنسية ذكرية، كما أنه يحمل عضوا جنسا أنثويا على المستوى الأمامي للجسد، بالإضافة إلى توشيح رأسه بمخملية قرنفل مثل الفتيات، وبزهور تحيل محليا على الموسيقى والحب.[38] أما من ناحية ازدواجيتها، فهي تجمع ما بين المقدس والمدنس، فبولماون يحمل جلود الأضاحي الدالة على القرابين المقدمة للإله، مما يجعلها حاملة للقداسة وللبركة، ويمنح حاملها القدرة على منح الشفاء للمرضى من الأطفال والنساء، لكنه في نفس الوقت مدنس من حيث مشاركته كشاهد في طقوس دالة على الخطيئة والجماع الجماعي لزوجة صاحب البقرة، وللممارسات الجنسية العلنية الرمزية للأحبار اليهود مع فتيات ونساء القبيلة.

إن طقس بوجلود يحيل على ما يشير إليه «كلوكمان» من أن كل الاحتفالات التي تخرق فيها القاعدة العادية تحت عنوان طقس التمرد الذي تكون وظيفته، بواسطة التعبير عن النزاع في إطار مؤسساتي، هي تفريغ التوترات وبذلك تدعيم النظام القائم. كما يحدث من خلال بعض الأنساق الطقوسية الإفريقية، حيث تعكس النساء الأدوار، فيتملكن لحظيا الامتيازات الذكورية وينفجرن بالبذاءات، كتعبير عن التناقض الوجداني تجاه المرأة، حيث إنها تجد نفسها، وهي الواقعة المهيمن عليها طول السنة، مهيمنة ومالكة للسلطة، وهو تناقض يدفع نحو التماسك الاجتماعي، ونحو إعادة تكريس نمط السلطة/ الهيمنة الحاضر في المجتمع، كما هو الشأن في الطقس الملكي لسوازلاند القديم، حيث إن الملك، وكطقس سنوي، يظهر متجليا، ومالكا لصفات فوق بشرية، مما يعرضه للشتم من طرف شعبه، لكن في الأخير يكتمل الحفل بنشيد يعبر فيه شعبه

37 عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، مرجع سابق، ص 188

38 المرجع السابق، ص 186

عن حبه له، وهو طقس يمكن تأويل دلالته في التفريغ/التطهير، حيث يتم بث الرفاهية داخل المجتمع، وفي نفس الوقت التأكيد على إعادة إنتاج نفس العلاقات السلطوية بعد انتهاء الطقس.[39]

ولا يخرج طقس الأضحى (الذبيحة/المسخرة) هو الآخر عن بنية طقوس العبور عموما التي تحدث عنها أرنولد فن جينب، خصوصا فيما يتعلق بمراحلها، والتي تنطلق من الانفصال، فالهامش، ثم الإدماج. وهي مراحل محددة لكل طقس من طقوس العبور، حيث ينطلق طقس عيد الأضحى من صلاة وإعداد للضحية، الذبح، فمأدبة دسمة في الذبيحة، ثم العاب وطقوس الهامش التي يقوم بها شخصيات من الشبان المنفصلين عن الجميع، ثم مأدبة ختامية، وعودة إلى الجماعة كختام لسيرورة هذه الطقوس[40].

غير أن الجدير بالذكر أن طقوس العبور التي يجسدها عيد الأضحى تتمفصل على مستويين: بيتي وسياسي، يتجسد من خلال قلب التراتبية واللياقة. حيث تنتزع السلطة من يد الآباء والشيوخ وتنتقل إلى أيدي الشباب، سواء على مستوى الجماعة، أو على مستوى البيت. فهذا التمفصل ينجم عنه نوعين من التوتر: الأول ناتج عن التعارض الذي يجمع ما بين الشبان والكهول/الشيوخ، وهو تعارض يلزم هؤلاء الأخيرين على الاختفاء وتسليم القرية للشبان والنساء، وهو أمر يتضارب وما يحدث خلال الأيام العادية، حيث يكون حضور الكهول والشيوخ حضورا قويا بحكم أنهم من يملكون سلطة القرار والأمر والنهي، خصوصا فيما يتعلق بمصير زواج البنات البالغات، اللواتي غالبا ما يتزوجن في سن مبكرة وبأزواج يكبرهن سنا بفارق ملحوظ. أما التوتر الثاني، فهو نوعي، أي ناجم عن التعارض ما بين الرجل والمرأة، حيث دائما ما توجد المرأة داخل القرية في الوضعية الدنيا مقارنة مع الرجل، كمل أنها تكون بمثابة الكاشف الحقيقي للرجولة، فانصياع المرأة والأم التام للرجل ولسلطته بمثابة عنوان لرجولته[41]، كما أن الإنجاب دليل على فحولته. كما أن التعارض في بعده النوعي/الجنسي يتمظهر كذلك من خلال الصراع حول الأنثى من أجل الظفر بها، ثم إقصاؤها وتهميشها بعد ذلك كدلالة على تمجيد الرجل.

إن بلماون يعيد تأسيس الحياة اليومية، يعيد إنتاجها بكل تعارضاتها وتناقضاتها رمزيا من خلال طقوس المسخرة، لكن داخل إطار لا يتيح أية إمكانية لمناقشتها. فحتى داخل هذه الطقوس نجد خروقات وتجاوزات يمارسها موكب بلماون، خصوصا الأحبار اليهود، لكنه يشاهدها في صمت يدل على موافقته عليها، ورغم تواطئه فإنه يظل حائزا للدنية تمكنه من الحيازة الدائمة للبركة، من خلال قدرته على إشفاء المرضى من نساء وأطفال، ويظل حائزا لسلطة القهر، من خلال الهبة التي يأخذها حينما يزور البيوت، وهي هبة من

39 عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، مرجع سابق، ص 139

40 المرجع السابق، ص 138

41 عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، مرجع سابق، ص 187

حيث الشكل، لكنها من حيث الجوهر هي ابتزاز ضريبي يعكس السلطة. وهذا المشهد في حيثياته يماثل مشهد موكب الحاكم، من حيث الحرس الذي يجسده العبد، ومن حيث التابعين العارفين بالعلوم المدنسة[42].

غير أن هذه الطقوس، وإن كانت تحيل على نوع من التمرد، فإن الأمر ملبوس بنوع من الغموض واللاوضوح؛ ذلك أن السؤال الذي يظل عالقا هو ضد من يحدث هذا التمرد؟ فإذا كان الأمر يتعلق بتمرد ضد سلطة الآباء، فإن مغادرة هؤلاء الآباء تكون عن طيب خاطر وليس عن إكراه أو إرغام، كما أنهم لا يتعرضون لأي هجوم من طرف بلماون وموكبه. ولعل هذا الغموض ما يجعلنا أمام حالة من الخرق/التمرد الجماعي على التنظيم، وهذا أمر هو الآخر يزيد من الغموض ولا يبدده[43]. كما أنه غموض أو مفارقة تجعل تفسير هذا الطقس استنادا لنظرية تفريغ التوترات كما يقدمها غلوكمان، أو نظرية التطهير عند كايوا، تفسيرا غير مقنع تماما.

إن الغموض الذي يلف طقس الذبيحة والمسخرة، جعل عبد الله حمودي يستبعد نظرية التطهير التي ذهب إليها كل من غلوكمان وكايوا؛ لأن هذين الأخيرين يستبعدان في تحليلهما لهذه الطقوس التأويل الذي يعطونه الفاعلون أنفسهم وما يفكرون فيه، وهم بصدد هذا الممارسات الطقوسية[44]. ولو أن حتى الاستناد إلى هذا التأويل الأخير هو تأويل (التفسير المحلي) لا يستحضر العلاقات الممكنة ما بين النسق الطقوسي والنظام الاجتماعي. الأمر الذي جعله ينقب عن تأويل يزيل هذا الغموض، انطلاقا من تقطيع منهجي لهذه الطقوس إلى وحدات فعل، وإخضاعها للتحليل، من خلال التركيز على توزيع وترتيب الأدوار الطقوسية، عند الصلاة وإعداد الضحية، ثم عند المسخرة. وهو ما جعله يترصد مختلف أشكال السلطوية، من خلال مختلف الممارسات والمهام التي يختص بها كل شخص داخل الأسرة أو على مستوى القبيلة.

فالمسخرة تمسك بالمعكوس وتبني مشهدا هازلا للأعمال والأيام، وتحمل إلى الذروة نتائج تراتبية للأجيال تنظم الولوج إلى الجنس، وإلى الإنجاب ذي الهيبة، وإلى السلطة. وبالآلية نفسها، تفضح التجديد في التعامل اليومي[45].

كما أن مختلف الظواهر المتمثلة في التعديات، في الصراعات من أجل السلطة، في اللعبة الجنسية الرمزية بين الرجال، في الإقصاء المزدوج للنساء المهانات والشيوخ الذين هم أسياد المعايير الأبوية، تأتي لتوضح عزيمة الشبان المقنعين في انتزاع الإنجاب من النساء، ومن الشيوخ انتزاع امتيازات الذرية

42 المرجع السابق، ص 188

43 عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، مرجع سابق، ص 140

44 وهو التأويل الذي يعود لكل من إيفانس برتشارد.

45 عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، مرجع سابق، ص 211

الذكورية التي تحرس باب الولوج إلى الإرث وإلى السلطة، مما يجعل من طقوس الذبيحة والمسخرة طقوس كاشفة للسلطوية ولتراتبيتها، سواء على المستوى البيتي في علاقة الرجل بالمرأة أو علاقة الشبان بالكهول والشيوخ، أو على المستوى العلائقي في بعدها السياسي، ما بين الحاكم والمحكوم.

على سبيل الختم:

لقد حاول الباحث عبد الله حمودي من خلال كتاباته حول الانتقال من تحليل طقوس الذبيحة والمسخرة من بعدها المحلي إلى مستوى آخر، مستوى السياسة على الصعيد الوطني وما أبعد منه، من خلال تحليله للبنيات السلطوية. وكذا تحليل ما سمح بحمل الناس على قبول السلطة، على مهادنتها أو النضال ضدها دون التمكن من زعزعتها، أو كذلك ما دفعهم إلى التودد معها، لفهم سيرورة السلطوية الحديثة في المغرب وفي المجتمعات العربية عموما.

وقد انطلق من ملاحظات ملموسة بخصوص أشكال ممارسة السلطة في الأنظمة الملكية والجمهورية على السواء. واعتمادا على هذه الملاحظات، وضع بنية لهذه السلطوية كما تشكلت وتوطدت، بين فترة الاستعمار والثمانينيات. وقد أتت هذه الملاحظات لتنضاف إلى أوجه أخرى سجلها منذ مدة طويلة، في المغرب وفي جهات أخرى، والتي تهم علاقات السلطة وانتقالها داخل العائلة (بين الأب والأبناء مثلا)، داخل دوائر التعلم (معارف وكذلك مهن، تدبير أعمال)، في الفعل والإقرار بالاستخلافات وتراتبية الحق في الأسبقية داخل العائلة.

كما أكد أن اكتساح الجهاز المتجدد من طرف النخب الوطنية المتحالفة مع الأعيان القدماء (دينية وغير دينية)، أدى إلى السلطوية ما بعد الاستقلال. ولو أن هذا النسق قد لقي معارضة، إلا أنه كان يواصل استمراره من خلال إجراءات تعيين أشخاص من المقربين أو من غير المقربين ومن خلال الدعوة إلى قيم ذكورية وأبوية كانت تضع سلطات الإنتاج بين يدي رجال أقوياء، بالتنكر لمجهود الأفراد والمجموعات القاعدية.

فهذه الاحتفالات هي أساس للشرح، بالفعل أو بالقول، يقدمه المجتمع عن ذاته بوسائط الذبيحة والمسخرة اللتين ليس تحالفهما، داخل نفس المجموع الطقوسي والدرامي، من قبيل التناقض إلا ظاهريا. ويكشف سائر التحليل، بالتحديد، الترابط العميق بين هذين الفعلين المتعارضين كليا فيما عدا ذلك. فالبنيتان اللتان تؤسسانهما تتجاوبان فيما وراء الاختلافات التي تفصلهما، ونحدس نسقا للمسخرة يطور خطابا بأكمله عن الذبيحة. وفي الأخير، تجد هذه الذبيحة نفسها محتلة ببعض القوى التي تمسرحها الأقنعة.

المراجـع:

باللغة العربية:

- **الكتب**

- أبو مصلح عدنان، معجم علم الاجتماع، دار اسامة للنشر والتوزيع، الاردن، ط1، 2006
- بن سليمان خالد بن سالم الخروصي، الطبوغرافيا وتطور علم الخرائط، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2006
- بونت بيار وايزار ميشال وآخرون، معجم الاثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، مجد، بيروت، 2006
- بوهاها عبد الرحيم، طقوس العبور في الإسلام، دراسة في المظاهر الفقهية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009
- جورج بلانديه، الأنثروبولوجية السياسية، ترجمة علي المصري، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007
- حمودي عبد الله، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، سنة 2000
- حمودي عبد الله، الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغارب، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
- الخطيب محمد، الانتروبولوجيا الثقافية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، عمان، الاردن، الطبعة 2، 2008.
- فرونسوا لابلانتين، الخمسون كلمة مفتاح في الأنثروبولوجيا، ترجمة د.حنان غازي، دار نلسن، بيروت، لبنان، 2015.
- نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، أفريقيا الشرق، 2011

- **المجلات:**

- الفرفار العياشي، الفردانية المنهجية وتقويض أسس التصورات الشمولية، سوسيولوجيا ريمون بودون نموذجا، مجلة العلوم الإنسانية، المركز الجامعي تندوف، الجزائر، المجلد 4، العدد 3، 2020

- **المقالات الالكترونية:**

- مصطفى العوزي، نحو فهم أنثروبولوجي لشعيرة الاضحية: قراءة في دراسة مارسيل موس وهنري هوبير حول طبيعة الأضحية ووظيفتها، على الرابط https: //shortest.link/2M19

باللغة الفرنسية:

- Jean-Pierre Albert, Les rites funéraires. Approches anthropologiques, Les cahiers de la faculté de théologie, 1999
- Mouna Hachim, survivances carnavalesques au Maroc, Horizons/ Théâtre, Revue d'étude théâtrales, 2017.
- ABDELAZIZ BELFAIDA, L'EUAU MAGHREB ANTIQUE, Entre le sacré et le profane, rabat net Maroc, 2011

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2022

جميع الحقوق محفوظة © 2022