OpenEdition Journals

SEARCH All OpenEdition

Insaniyat / إنسانيات

Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales

49 | 2010

Savoirs et dynamiques sociales

الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل

Rituels et tyrannie des symboles au sein d'une société en mutation

Rituals and tyrannical symbols within a changing society

Rituales y tiranía de los símbolos entre ayer y hoy

منصف المحواشي

p. 15–43
https://doi.org/10.4000/insaniyat.4331

ملخصات

العربية Français English Español

تتناول هذه الدراسة بالتحليل القضايا المتعلقة بالتحولات الاجتماعية التي ترافقها تحولا
فحوى هذه العلاقة بين ما هو اجتماعي و ما هو رمزي، و بعد التنظير لقضايا الرمز وا
التي يواجه بها المجتمع المحلي هذه التحولات. إذ أن الحياة الاجتماعية قد تعلمنت و حر
المختلفة عن الحياة الدينية، و مع هذه التغيرات، انتقلت الأنشطة الرمزية و الطقوسية
الفئات بهذه الطقوس و الشعائر يمنحها تمسكا قويا بالهوية، و يؤدي وظيفة عيادية ت
البرمجيات والأزرار.

.tives aux mutations sociales accompagnées de mutations
rrogeant sur la nature de la relation qui existe entre ce qui
rès théorisation des questions du symbole et du rite, cette
a société face à ces mutations.
le mouvement de répartition des tâches ayant atteint ses
la vie demeurent aujourd'hui indépendantes de la vie
ıt, les activités symboliques et rituelles sont passées d'un
, l'attachement de certains groupes à ces rituels, les reliant
tion clinique qui leur permet de fuir le contrôle quotidien et
t les manipulations digitales.

ع to so social change accompanied by important symbolic
of the relationship existing between what is social and what
stions of symbol and rites, this study tries to reveal social

epartition of tasks having reached its limits, the different

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

تقبل كل شيء ✓

رفض كل شيء X

تخصيص

سياسة الخصوصية

activities of daily life nowadays remain independent from religious life. Therefore thanks to this change, symbolic activities and rituals have passed from one level to another one. Nevertheless the attachment of some groups to these rituals, strongly linked to identity, exerts a clinical function which allows them to flee from daily control and cultural tyranny, from software and digital manipulation.
Este artículo aborda cuestiones relativas a las mutaciones sociales acompañadas de mutaciones simbólicas y significantes. Al interrogarnos sobre la naturaleza de la relación que existe entre lo que es social y lo que es simbólico, y tras la teorización de las cuestiones del símbolo y del rito, este estudio intenta desvelar la reacción de la sociedad frente a dichas mutaciones.
Siendo mundializada la vida social y el movimiento del repartimiento de las tareas habiendo alcanzado sus limites, las diferentes actividades de la vida resultan hoy día independientes de la vida religiosa. Pues, gracias a este cambio, las actividades simbólicas y rituales han pasado de un nivel a otro nivel. Sin embargo, el apego de ciertos grupos a estos rituales que les ligan fuertemente a la identidad, ejerce una función clínica que les permite huir del control cotidiano y de la tiranía de la cultura, los logiciales y las manipulaciones digitales.

مداخل الفهرس

Mots-clés : rites, rituels, significations, mutation sociale, aménagement culturel, société locale, fonction clinique, logiciels
Keywords: rites, rituals, meanings, social change, cultural arrangements, local society, clinical function, software
Palabras clave: ritos, significaciones, mutaciones, condicionamiento cultural, social local, función clínica, logiciales
فهرس الكلمات المفتاحية: طقوس, شعائر, دلالات, تحول اجتماعي, ترميم ثقافي, مجتمع محلي, وظيفة عيادية, برمجيات

حواشي المحرر

كان موضوع هذا البحث مضمون مداخلة علميّة شفويّة قدّمت ضمن أعمال منتدى نور الدين سريّب للتاريخ الاجتماعي والثقافي بمدينة جرجيس، الدورة الثامنة، تونس 2007.

النص الكامل

قالت جدّتي مذعورة يوما: "إذا
صاحت الدجاجة صياح الديك
يوما فلا بدّ أن تذبح.."

1 إنّ ما يميز الإنسان ويعطيه خصوصية وجودية هو القدرة التي يملكها على عقل الأشياء وإنشاء الرموز وشبكة المعاني، فالعيش بالرموز وتوظيفها فعالية إنسانية بكلّ امتياز، بها يعيش الإنسان ويؤثث وجوده ويبني عالمه المادي والمعنوي ويرسي نظام الأشياء والعلاقات بينه وبين الآخرين من الناس. ودلالة الأشياء والعلاقات لا تدرك إلاّ من خلال استعمالاتها وممّا تتضمّنه من معنى في حياتهم وممّا تتخذه من دلالة في متخيّلهم الجمعي. وكما قال "بيار أنصار" فإنّ المجتمعات سواء الحديثة منها أو التقليدية أو تلك المسمّاة بلا كتابة، تنتج دوما متخيلات "des imaginaires" لتعيش بها وتبني من خلالها رموزها وصورها عن نفسها وعن الأشياء والعالم، وبواسطتها تحدد أنظمة عيشها الجماعي ومعايير ها الخاصّة"[1]

وما يهمّنا هنا هو ضرب من الممارسات الرمزية المنظّمة التي ينخرط فيها تخلو منها أفعالهم الجماعية الفردية، ألا وهي الطقوس والممارسات الشعائر طقوسي بامتياز مثلما هو كائن رمزي. وعندما نقارب هذه المسألة تطالعنا الطقوسية في مجتمعاتنا الحديثة حيث طغت العقلانية والنفعية وسيطرت روح من المعنى ولا تقع إلاّ في هامش الأنشطة التي تنتج المجتمع: الاقتصادية وال مجالات ضيقة في مجتمعات تهزها موجات من فقدان العالم الاجتماعي لسحر، يقول ماكس فيبر؟ ثمّ إذا كانت المجتمعات الحديثة قد "تعقلنت" واتجهت أفعا موجات الدّنيوة، أفلا يعني ذلك أنّ مجالات الممارسة الرمزية ذات الشحنات ال مثلما كانت في مجتمعات التقليد؟

لكن من زاوية نظر جدلية ثمّة أسئلة أخرى وجيهة تطرح أيضا، أليست ا الاحتفالات الطقسية مناسبات للتعبئة وتجييش الوعي الجمعي بطاقات من ال كينونة؟ أفلا تنهض الممارسات الطقوسية بوظائف اجتماعية حاسمة فتشبع مبادلاتهم المادية والرمزية؟ ألا تُوظّف ممارسات الطقوس بوصفها وسائل رم statuts sociaux) وإضفاء الشرعية (légitimer) على السلطات وأش تندرج تلك الممارسات ضمن المساعي الفردية لتعزيز ملكية الثرواد respectabilité) بحسب تعبير بيار بورديو[2]؟

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

4 ومهما تكن طبيعة الأسئلة المتفرعة عن هذا الإشكال فإننا نعتقد أنّه ثمّة صعوبة بمكان تطالعنا ونحن نفكّر في الظاهرة الطقوسية أو نقاربها اليوم، وهي تتصل أساسا بأمرين:

- أمر أوّل يرتبط بموقع الطقوس والمقدّس في المجتمعات الحديثة وبكيفية مقاربتها علميّا. فإذا "كان الدين (الذي يتجسّد دوما من خلال الطقوس) في مجتمعات التقليد، كما قال إميل دوركايم، يكاد يشمل كلّ شيء تقريبا" و"كان الاجتماعي (le social) مرادفا للديني تقريبا"[3] ثم تخلّصت الوظائف السياسية والاقتصادية والعلمية في المجتمعات الحديثة ولو جزئيّا من الوظيفة الدينية ومن القداسة المرتبطة بها لتأخذ الممارسات لاحقا صفة زمنية واضحة، فهل سنبقى نقارب الطقوس على أنّها ملتبسة بالمقدّس والديني وأنّها واقعة في جوهر الاجتماعي؟ أم سنخرجها من قلب الاجتماعي ونبحث عنها في هوامشه وأطرافه[4] بما في هذا الخيار المنهجي من تبعات معرفية وعملية تمسّ وظائف الطقوس ودلالتها؟
- أمّا الأمر الثاني فهو متأتّ من الأوّل، فمع اتساع مجال العقلنة الكبير في الحياة الاجتماعية الحديثة وانتشار منطق النجاعة والنفعيّة في العلاقات الاجتماعية، فما الحاجة إذن إلى ممارسة الطقوس في عصر يُمجّد فيه العقل النفعي والتقنية، والبحث عن المردودية والربح المادي المباشر إذن؟ ما فائدة الأفعال والممارسات الرمزية التي "لا تنتج" فائدة؟ أليس الاهتمام بالتأملات ومنتجات الخيال (les produits de l’imaginaire) انشغالا ترفياً وإضاعة للجهد والوقت؟ ثمّ ألا تستعصي مقاربة الظاهرة الطقوسية عن الضبط العلمي والمعالجة الوضعية كلما حاولنا ذلك[5]، وهو ما يجعل التفكير فيها غير ذي فائدة في زمن يقتضي الصرامة الإجرائية والمعرفة الدقيقة؟

5 في واقع الأمر ليس في ممارسات النّاس نشاط عقلاني صرف وخال من شوائب "اللاعقل" أو من تأثير "مجنونة العقل" (la folle du logis) والخيال كما يسمّي ذلك "مالبرانش"[6]، أو في منأى عن "بهتان سيدة الخطأ والزيف" كما قال "باسكال"[7] متحدّثا عن ملكة الخيال في أداء العقل. فما نسميه "عقلا" لا يمارس فعله ونشاطه بشكل مستقلّ عن العواطف والخيال، بل يمارسه في ارتباط مع الحلم والمتخيّل والصور الذهنية الماثلة في أعماق اللاّشعور الإنساني. فالخيال و"الجنون" و"الشطحات الذهنية" ماثلة في ذهن أكبر العقلاء. ولذلك يبقى العقل دوما في حاجة إلى طراوة الخيال وحلاوة الوهم كي يشتغل ويعمل. من هذا الاعتبار إذن، لن يكون صعبا نزع القشرة السطحية السّاذجة التي تبدو من خلالها الأنشطة الطقسية مفرغة من المعنى أو لاعقلانية. فبالنسبة إلى الأنثربولوجيا وعلم الاجتماع خصوصا، تمثّل دراسة الطقوس ورموزها وممارساتها مجالا خصبا يسمح بفهم شواغل الجماعة وذهنها الجمعي، وميدانا ثريّا لكشف ما ينتجه المتخيّل (l’imaginaire) الجمعي من صور ذهنية ورموز، الأمر الذي يجعل من دراسة هذه المنتجات في المتناول العلمي.

6 من هنا سيكون علينا ونحن نقارب هذا الإشكال أن نضبط قضاياه الأساسية في مجموعة من المسائل الجوهرية التالية: ما ماهية الطقس؟ وما مضامينه الرمزيّة؟ وبم يتميّز عن باقي الممارسات الاجتماعية؟ وما هي الوظائف الأساسية التي ينهض بها في الحياة الاجتماعية؟ ثمّ كيف تدرك علميّا دلالة انخراط الناس فيه بالنظر إلى شواغلهم وهمومهم؟

في معنى"الطقس"

7 تشير لفظة "طقس" إلى الكيفية التي يتمّ بها أداء الأنشطة المقدّسة وتنظيمها في إطار احتفالي، ويشار بها في الديانة المسيحية إلى "النظام الذي تتمّ به الشعائر والاحتفالات الدينية المقدّسة"[8]. ومن حيث الأصل اللغوي تتأتّي لفظة "Rite" في اللاتينية من "Ritus" ويعنى مجموع "الأنشطة والأفعال المنظمة التي تتخذها جماعة ما خلال احتفالاتها"[9]، فالطقس يعني من خلال كلّ هذه التعريفات مجموعة من "القواعد" التي تنتظم بها ممارسات الجماعة، إمّا خلال أداء شعائرها التي تعدّها مقدّسة أو من خلال تنظيم أنشطتها الاجتماعية والرمزيّة وضبطها وفق "شعائر" منتظمة في الزمان والمكان. وفي اللغة العربية يشمل مضمون "الطقس" الدلالة على "الشعيرة". ولئن اقترن مدلول الشعيرة في اللغة العربية بما يدلّ على الممارسات المقدّسة التي تدخل المؤمن في حالة القداسة وتجعله يؤتي مناسكه التعبدية، ويحيل أيضا للدخول في تجربة القداسة (كتلك المرتبطة عند المؤمنين مثلا بفرائض العباد وغير ذلك)، فإنّ مجال الطقوس يشمل أيضا إلى جانب ذلك الأنشطة والممارسات السياسية والرياضية، وأفعال التواصل والتبادل التي تتمّ بين الأفراد في معيش التفاعل في الحياة اليومية(rites d’interaction)[10] اهتماما أساسيا في ما حياة الناس اليومية، مبيّنا ما يقع فيها من انتظام، وما تختفي من وراءها من ذ بين الأفراد في الحياة اليومية. وتكمن فائدة أعمال "قوفمان" في أنّه كشف عمّ منتظمة، ينخرط فيها الناس ويتقيّدون بها دون أن ينتبهوا إلى ما فيها من انتظ طقوسية بكلّ امتياز ولا يمكنهم العيش معا إلاّ بواسطة طقوس تنظم مبادلاتهم فيه الأدوار منتظمة وفق طقوس تفاعلية لا تستوي الحياة الجماعية بدونها، و مسرح المكانات، محافظا خلال ذلك على مقامه ومكانته أو على ما يسمّيه "الماء" أساسية ضمن قواعد التفاعل البشري، والحياة الجماعية إنّما تـ (métaphores théâtrales) التي تؤدى وفقها التفاعلات في الحياة اليوم

وتخضع ممارسة الطقوس إلى جملة من الشعائر والمراسم المقعّدة تترجم من خلالها غايات التواصل وتشبع حاجات رمزية أساسية. وترتبط بالسلوك الممارسات الجماعية، أهمّها انتظامه وفق تراتيب وضوابط لا يتّم التبادل الر ويجري كل طقس وفق سيناريوهات درامية متكررة تختلف باختلاف وضعيات

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

9 ومن المميزات الخاصّة التي تعطي للطقس فرادته أنّه يتمّ وفق مميّزات يمكن تحديدها في ثلاثة: أولاها **التقعيد** بحيث يخضع الطقس لقواعد منتظمة متعارف عليها لدى أفراد الجماعة[12]، وثانيتها **التكرار** حيث يعاد إنجاز الطقس في مناسبات تتتالى في أوقات مضبوطة من حياة الجماعة، وحسب "توزيعيّة"" زمنية calendrier horaire، مضبوطة. وثالثتها **الشحنة الرمزيّة** التي تتّخذها، ممّا يعطي الممارسات دفقها وفعاليتها الرمزيّة الخاصّة.

10 وما سيشغلنا أكثر ضمن ثلاثية المميّزات خصوصا هو ميزتا التكرار والشحنة الرمزية أساسا، فإذ نحن نفكّر في الممارسات الطقوسية نستحضر واقعا مجتمعيا محليّا يتّسم بالتغيّر السريع ويشهد في نفس الوقت كثافة للممارسات الطقوسية. وبخاصّة الدينية والاحتفالية منها. ثمّ إنّ الزمن الاجتماعي يعاش بحسب إيقاعات وأشكال من التحقيب (périodisation) تختلف من الفردي (عيد الميلاد، الزواج...) إلى الجماعي (الأعياد الدينية والوطنية)، وتتخذ دلالات مشتركة أحيانا ومختلفة لدى الجماعات هنا وهناك وخاصّة في وظيفتها أحيانا أخرى. ومن خلال هذا المدخل ربّما سيتاح لنا أن ندرك أكثر مبرّرات "استمرار" هذه الظواهر التي تبدو في الظاهر لا معقولة، وأن نتبيّن مبرّرات ميل النّاس وخاصّة منهم الفئات المنشغلة كثيرا بكينونتها إلى الانخراط بكثافة في هذه الممارسات الطقسية.

11 إنّ المميّز للممارسات الطقوسية هو تكرارها من قبل ممارسيها خلال أزمنة مضبوطة، لإحياء واقعة مضت أو احتفاء بحدث يعني للجماعة أو لأحد أفرادها رمزيّا الشيء الكثير. و في الحقيقة، ثمّة أوضاع وأحداث كثيرة في حياة الجماعة المحلية يمكن ضبطها وفق لائحة طويلة، تستدعي ممارسة الطقوس، بعضها ديني وبعضها الآخر غير ذلك، وإنما يندرج ضمن مجالات الحياة الاجتماعية المختلفة. ومهما يكن فإنّ ما نشهده من كثافة في الاحتفالية الطقوسية، يؤكد منذ الوهلة الأولى أنّنا بإزاء ممارسة رمزية ضرورية تشبع حاجة / حاجات في حياة الجماعة. وبنفس العمليات الثلاثة المصاحبة للفعل الطقسي: **الشحن الرّمزي والتقعيد والتكرار**، يتمّ شحن الزمن بالقداسة، وتستعاد وقائع التاريخ المقدّس مثلما تمثل في المتخيّل الجمعي. يَضمُن استرجاع وقائعها وشخوصها الرمزية تثبيت وإحياء أحداث ملهمة رمزيّا في حياة الجماعة والأفراد (مثل الأحداث.الدينية، أو الوطنية أو حتى الفردية) وتبقى صورها - بالشحنات الرمزيّة الماثلة في المخيّلة حولها- تلهم الذاكرة الجماعية بالرمز والمعنى، وتمكّن المنخرطين في ممارسة الطقوس أن يعيشوا في زمنين اثنين معا: زمن أسطوري متخيّل، وآخر هو الزمن الفيزيائي الحقيقي أو الفعلي. وعند التقاء الزمنين: المتخيّل والحقيقي يوقف الزمن المتخيّل الزمن الحقيقي كما يوقف الوصف السرد في نظام الحكي، وعندئذ يتحقق شيء مما يسمّيه "ميرسيا إلياد" بـ"العود الأبدي إلى زمن البدايات"[13]. وعند "وقوف الزمن" تنشط آلية التكرار والاسترجاع المميزة للطقس.

12 من هنا ندرك ما يعنيه "ميرسيا إلياد" عندما يشير إلى دور الممارسات الدينية والطقسية في إحياء الأصول والعود الأبدي إليها[14]. فالطقوس وخاصّة الدينية منها تضع حاسب الزمن - وأساسا بواسطة عمليّات الاسترجاع والتكرار- في مستوى الصفر والبدء من جديد Mettre le compteur du temps à zéro.

13 وإضافة إلى ما تولّده الممارسة الطقسية من معنى، ثمّة مميّزات "شكلية" تساهم بدورها في تأييد الفعالية الرمزية للطقس وتعزّزها. فالطقس يُجرَي دوما ضمن إطار زمانيّ محدد أو على الأقل يحيل إليه (حيث ترتبط ممارسة الطقوس بمناسبات محدّدة مثل بدايات المواسم ونهايتها، أو بالأعياد الدينية، أو بأحداث تحوّلية مثل الانتقال من وضع اجتماعي (العزوبة) إلى وضع آخر(الزواج) أو من مرحلة عمريّة إلى أخرى (الطفولة إلى الشباب). وجميع هذه المحطّات الزمنية تتصاحب في عرف الجماعة المحلّية بإدراك خاصّ للزمن وبالتحوّل النوعي الواقع في مراحل العمر وفي حياة الجماعة، مما يستوجب الإتيان بضروب من الممارسات الرمزية المنظمة تسمّى طقوسا.

14 من جهة أخرى، يجرى الطقس ضمن إطار مكانيّ مخصوص (الفضاءات المقدّسة ذات الرمزية الدينية أو السياسية الخاصّة)، لكن ضروبا من الطقوس الاجتماعية غير الدينية والملازمة لأفعالنا اليومية (وخاصّة تلك المتصلة بمبادلاتنا الرمزية والتواصلية) لا تحيل إلى زمكان[15] محدّد ولا تشترط بالضرورة وجودهما، إذ يرتبط الطقس وخاصّة الاجتماعي[16] منه بالمضمون الرمزي الذي يحتويه أكثر الطقس أكثر ممّا يرتبط بالإطار الذي يتمّ فيه. بيد أنّه على الرغم من ذلك تبقى للإطار الزمكاني الذي يتم فيه الطقس جماعيا قيمة كبيرة في انقداح المعنى وتجييش الذاكرة وإثارتها، وذلك بفضل الآليات التي يشتغل بها الجهاز الطقسي ويتولّد بها المعنى، إذ يرتبط حاضر المنخرطين بماضيهم (الحقيقي والمتخيّل)، وتستفيق الذاكرة ويشحن الوجدان الجمعيّ، وهو ما يجعل ممارسة الطقوس والاحتفالات التي تصاحبها [illegible] المعنى وتكسر الرتابة التي يعيشون بها الزمن اليومي المعتاد.

إنّ تعريف للطقس بهذه المعاني يؤكّد على مستويات جوهريّة يعدّ استحضا رمزي، **أوّلها** ما سنسميه أساسا بالمستوى المورفولوجي للطقس. ونقصد به يسمح للطقس بالاشتغال. وأنّه يتأطر ضمن زمان ومكان يتخذان دلالة خاص للممارسة الطقسية، فالطقس يولّد معنى مهمّا بالنسبة للمنخرطين فيه ويشحن سوى لغة مشحونة بخطاب كثيف ومختصر. **وثالثا**، تتّخذ الممارسة الطقسية نـ تحدثه في المنخرطين فيها. فبوسع الطقوس أن تحقّق إشباعات رمزية متعدّدة لـ تمكّن ممارسيها من "تقنيات" للتحكّم في الزمن، وتأمين وضع من التوازن ا حالات التغيّر الاجتماعي السريع.

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

عند الحديث في شأن **وظيفة** ظاهرة اجتماعية ما، ثمّة تمييز ضروري بـ وضمن هذا التوجه، كان السبق لـ"روبار ميرتون"[17] في تمييزه بين معنى و**الوظيفة الكامنة** (fonction latente)[18]: فالأولى ترتبط بالغاية المست عندما ينخرطون في النشاط الاجتماعي، ويسعون إلى تحقيقها عند انخراطه

فعلهم دونما وعي أو قصد منهم، وتكون عادة غير مدرجة ضمن اهتماماتهم ووعيهم مسبقا. وما يهمّنا هنا كثيرا في الظاهرة الطقوسية هي وظائفها الكامنة أي تلك التي تتحقق في حياة ممارسيها دون سابق وعي منهم. وسنعرض لذلك من زاوية نظر سوسيو أنثروبولوجية أساسا.

أ. الطقس بين المقدّس والمدنّس

17 تنهض الحياة الروحية والدينية للجماعات على مستويين: مستوى التمثلات والتصورات الماثلة في وعي الناس والمتصلة بالأشياء المقدّسة (كائنات بشريّة، أشخاصا مجردين، أشياء جامدة، حيوانات، أمكنة، أزمنة...) ومستوى الممارسات التي تظهر في أفعال الناس (احتفالات، ممارسات منظمة، عادات جماعية...) والتي تترجم عن تلك المعتقدات الماثلة في الوعي الجماعي والفردي من خلال الطقوس وغيرها من الممارسات. ف"المعتقدات الدينيّة تقوم في شكليها البسيط والمعقّد،- وكما يقول إميل دوركايم- على تمييز جوهريّ بين ما هو مقدّس وما هو مدنّس"[19]. فما ستعتبره الجماعة مقدّسا تفصله في نظامها الثقافي وتبعده عن المدنّس بجملة من الممنوعات والمحرّمات، وتحميه بجملة من الموانع والشعائر. فالطقوس الدينية تتمثّل "في مجموع القواعد [والممنوعات] التي يتّخذها الإنسان وتتخذها الجماعات في تعاملها وتصرّفها مع ما تعده مقدّسا"[20]، وتترجمها في جملة من القواعد والضوابط تتقيّد بها أفعالها وممارساتها. والمهمّ أن الطقوس والدينية منها بخاصّة، تستحيل إلى وسيلة للاتصال بالمقدّس، وإلى فعاليّة رمزية يتمّ بواسطتها الدخول في حالة ذهنية جماعية خاصّة تتسم بالقداسة، وتتجلّى عندما تنخرط الجماعة في ممارسة شعيرة واحتفالا دينيا ما. إذ أنّ الحفلات الدينية بما تصاحبها من أنشطة جماعية منظمة (صلوات، رقصات، تراتيل وأناشيد...) تولّد لدى المنخرطين فيها حالات ذهنية خاصّة (état d'esprit) من الجيشان / الفوران وتتصاحب باتقاد المشاعر الجماعية و هيجانها.

18 تصبح الطقوس، بهذا المعنى إذن، طرائق للتصرّف والفعل الجماعي الذي يتمّ بواسطتها تنشيط حالات الوعي الجمعي، وتوضع المخيلة أثناء ذلك في موضع العمل. لقد كانت الطقوس ولا تزال في جانب كبير منها، غير مفصولة عن الدين وعن المقدّس. فالفعل الديني هو فعل طقوسي بكلّ امتياز، بل لن يتّخذ الفعل الدينيّ فعاليته إلا بواسطة الطقس الذي يولّد الشحنة الرمزية ويملؤه بها. وبواسطة هذه الطقوس الدينية، تتمّ الإحالات الرمزية، وينتقل الفعل الرمزي من الدلالة المباشرة إلى الدلالة المنزاحة (le sens écarté) عن "المستوى الصفر من الكتابة" كما يقول "رولان بارط". ونقصد هنا الانزياح عن المعنى والدلالة الأولي، بحيث أن فهم معاني الممارسات الطقوسية ودلالاتها يتمّ من خلال عمليات من الإحالة الرمزيّة التي تضرب في عمق المتخيل الجماعي والديني وتحيل إلى أعماق اللاوعي الجمعي و"أركتيباته" (archétypes) الكامنة حسب تعبير "كارل قوستاف يونغ"[21].

19 فالممارسة الطقسية الدينية تتضمّن فعلا تواصليا يتم من خلاله إحياء تجربة مقدّسة تدرك دلالتها ضمن المنظومة المعتقدية الخاصّة بالجماعة. و يجد المنخرطون فيها ضربا من التوازن الوجداني الذي يمكن أن يفتقدوه في تجربتهم وحياتهم الجماعية اليومية. معنى هذا أنّ الممارسات الطقسية إنّما تتخذ وسيلة ناجعة لخوض تجربة وجدانية جماعية خاصّة يلوذ إليها الأفراد لملء فراغ ناجم عن خلل في تجربتهم الجماعية. فالانخراط في هذه الممارسات الطقوسية وخاصّة الدينية منها، شبيه بضرب من "العلاج" التطهيري (cathartique)، فالطقوس أفعال تترجم عن حاجات وأفكار ماثلة في اللاشعور الجمعي. وقد سبق "إريك فروم" أن عبّر عن ذلك فقال: " الطقس في نهاية الأمر تعبير رمزي عن أفكار ومشاعر تتحقق بواسطة الفعل"[22]، لكن التعبير عن الأفكار والمعتقدات الماثلة في الأذهان لا يتمّ بطريقة مباشرة. فالرمز يعني إشارة بالدال الماثل في الفعل الطقوسي إلى مدلول كامن، وتقوم العلاقة بين الأمرين على ضرب من المشابهة أو القرابة الدلالية التي تجد ترجمة لها ضمن النسق الرمزي والثقافي للجماعة ومتخيّلها الجمعي، بحيث إنّ استدعاء الأول يعني استدعاء للثاني رمزيا.

20 وفي هذا السياق لا يمكن أن نمرّ دون الوقوف عند واحد ممّن انشغلوا أنتربولوجيّا بأنشطة المخيلة و إنتاجاتها الرمزية، ونقصد بذلك "جلبار دوران"[23]. فالخيال وفعل التخيّل مكوّن جوهري للذات الإنسانية. ويرى "دوران" أن ثمّة مستويين محدّدين لتشكيل الصور الذهنية والخيالية: مستوى بيولوجي مترسّخ في البناء العضوي للانسان، ومستوى رمزي تترجمه الثقافة واللغة وأشكال الإنتاج الذهني والفنّي عنده. ويقصد "جلبار دوران" الجدل الذي ينهض (trajet anthropologique de l'imaginaire) والمستوى الثقافي ونظام الصّور الرمزية التي تعمل وتنشط في المتخيّل. فبو الصّور الخيالية الكبرى، وتترجم عن نفسها من خلال أهمّ أنشطة الإنسان الرم الدينية، والأنشطة الفكريّة كالأدب والشعر والفنون وحتى العلوم. و يُدرج "دو عند الإنسان (réflexologie) ثمّ ينتهي إلى تصنيف أنشطة الخيال إلى واقتراني (copulatif) وهضمي (digestif). ثم إنّ "جلبار دوران" يؤطّ التي ينتجها المتخيل البشري :"نظام نهاري" (régime diurne) و"نظ انتباهنا في مقاربة "جلبار دوران" وهو يتحدّث عن الأنشطة الرمزية التي ينت جمعيا وأنّ صورها تشتغل وفق أنظمة يمكن ضبطها ومقاربتها. ولكي تتضح أولهما مألوف كثيرا في أدبيات السوسيولوجية الفرنسية، وثانيهما محلّي يرتبط

المثال الأوّل: في دراسة "مارسال موس" لمؤسسات "البوتلاتش" و"الم نسق "الكولا"[25] لدى مجتمعات بدائية في غرب آسيا وشمال أمريكا. ينهض obligations) مترابطة بشكل إلزامي، هي واجب العطاء الذي يقابله واجب العطاء ضمن هذه العمليات الثلاثية من تحدّ من المعطي للمعطى له بما يستوجب نظام التبادل هو الاعتقاد السائد لدى هذه الشعوب في أنّ الشيء الموهوب و "المانا"(Le Mana)، وهي روح تمارس على المنخرط في نظام العطايا

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

بحيث أنّها تمنع استحواذ من وصلته الهدية عليها، بل ويتوجب عليه مواصلة مبادلتها مع الآخرين بحيث لن تتوقف العطية على التنقّل بين الواهبين والموهوبين[26]. وبواسطة هذا التبادل يتحقق إشباع جميع الأفراد ضمن الجماعة الواحدة. فالنظام الرمزي الذي قاد عملية التبادل الهبوي بما صاحبه من إلزام وإشباع قد مثّل الأساس الذي نهض عليه نسق التبادل برمّته. يقول "مارسال موس" متسائلا: " أليست الكلمات و التحايا والهدايا المتبادلة، من خلال عمليات الأخذ والردّ الإلزامي، سوى رموز وطقوس؟"[27]. ثمّ ما قيمة الرموز ضمن هذا النسق التبادلي إن لم تكن تلك الهدايا المدفوعة والمردودة كلماتها، ولم تكن أدواتها النساء والأطفال الذين يبادلون في شكل عطايا وهدايا؟ فتلك الأشياء المتبادلة تنقل روحها معها بين الجميع، لتحقّق غاية كامنة، إشباع كلي يتحقق لدى أفراد الجماعة، إشباع يمنع وقوع العنف ويحفظ السلام؟

22 **المثال الثاني:** في دراسة أنجزها نور الدين الطوالبي حول مكانة المقدّس والدين والطقوس في المجتمع الجزائري الحديث[28]، يرصد الباحث التشابه الرمزيّ الكبير الذي يقوم ما بين طقوس الختان وطقوس الزواج وخاصّة التشابه بين دم الختان عند الطفولة ودم الافتراع ليلة الدخلة عند الزواج، من حيث الرموز والوظائف. فإذا كان الختان "يشكّل بالنسبة إلى الرّجل أساس تكامله وانطلاقته الجنسية المقبلة، فإنّ التماس غشاء مهبلي بكر بالنسبة إلى البنت ليلة الزفاف يشكّل - بالمقابل- ضمانة لأخلاقيتها"[29] وتوازنها في سوق العرض والطلب على الشرف و"الطهارة". ويبيّن أنّ أقمشة الأم الزواجية – في الجزائر- يستعاد استعمالها يوم يختن أوّل صبيانها. وضمن هذا التماثل تكمن القيمة الرّمزية للطقس، حيث يعبّر هذا الفعل رمزيّا - هنا وهناك- عن ظواهر يحيل بعضها على بعض، و تشتغل في تناسق لا واع ضمن منظومة اللاّشعور الجمعي. فـ" الأقمشة الملطّخة بدم الأم أثناء الافتراع هي التي ستستقبل دم الختان لاحقا! وبذلك تكتمل دلالة دم الختان "الرجولي" بدم "البكارة". وهنا يكمن الارتباط الرمزيّ الواضح بين طقسي الزواج والختان"[30]. وفي كلا المثالين يحيل الفعل الدال: الإعطاء الملزم في المثال الأول (قبول التحدي والتبادل)، وإسالة الدم في الختان (في المثال الثاني)، على مدلول خاصّ، هو التساوي بين فحولة رجالية وطهارة (pureté) أنثوية، ولا يتم إدراك العلاقة بين الرمزين إلاّ بإدراجها ضمن شبكة المعاني الثقافية الخاصة بالجماعة.[31]

ب. الطقوس ووظيفة التجييش

23 بهذه الفعالية الرمزية التي تتخذها الطقوس لتجييش الذهن الجمعي وتعبئته، تتّضح الوظيفة الحاسمة التي يتخذها في حياة الجماعات. و يمكن القول إنّه لا توجد مجتمعات **لا تحتاج** إلى تقوية وعيها الجمعي وتثبيته خلال مناسبات محدّدة. و من هنا نتساءل عن الفرق مثلا بين اجتماع آلاف المؤمنين في الحجّ أو التقاء جماعات من اليهود في الكنائس للاحتفال بذكرى "الخروج" أو اجتماع المسيحيين للاحتفال بأحداث عاشها المسيح أو إقامة حفل رياضي جماهيري كبير؟ تقوّي جميع هذه الاحتفالات بالطقوس التي تصاحبها المشاعر الجماعية وتتعهّد الوعي الجمعي بالتقوية، كما تدعم انتماء الأفراد إلى النظام الأخلاقي القائم. ولا تمثّل الطقوس في كلّ هذه الأمثلة هدفا في ذاتها، بل تدرك قيمتها - كل قيمتها- من وظيفة الشحن التجييش التي تلازم الأنشطة الجماعية وخاصّة الاحتفالية والدينية منها. لكنّ السّؤال الذي يثار ههنا، هو كيف يتولّد الشعور بالحماسة وحالة الغليان المصاحب للأنشطة الطقوسية الجماعية؟

24 و في الحقيقة يعيش الأفراد، وهم أفراد لذواتهم الفردية، و لكنهم عندما ينخرطون في الأنشطة الاحتفالية الطقوس الجماعية، دينية كانت أو غير ذلك، فإن الروح الجماعية تتّقد ويعاد تنشيط الضمير والحسّ الجمعي، وينتقل الأفراد من كونهم أفرادا "منفردين" إلى أفراد "جماعيين" ولقد سبق لـ"دوركايم" أن أكّد مثل هذه الحقيقة في مؤلفه المخصّص للحياة الدينية: "الأشكال الأولية للحياة الدينية" فقال: "يتشكّل لدى الأفراد من خلال حضورهم الجماعي ضرب من الشعور الجمعي الجيّاش لا يدركونه وهم في حالتهم الفردية"[32]. فالأفراد يفتقدون إلى الطاقة الحيوية إذا كانوا فرادى ويبقون غير مبالين بالعالم مستسلمين للفراغ والروتين اليومي، ويتصرّفون كمن أصابهم الإنهاك غير مبالين بما يؤتيه الآخرون، و لكن وحدها الممارسات الجماعية و الطقوسية التي ستجيّشهم وتملأ الفراغ الذي يغرقون فيه، وتدخلهم في الحالة الجماعية. يحيي الاحتفال الجماعي في الفرد قوّة خلاقة تجعله يتجاوز حدود فرديته، إذ يصبح بذلك الفرد كائنا "أكبر" من كونه واحدا مفردا، اذ يعيش في الكون ويشعر بالزمن والفضاء بشكل يختلف عما يشعر به في حال فرديته. فثمّة حرارة وعاطفة يو الملاعب، أو جوّ المآتم أو أنشطة الحجّ أو حالات الانتفاض الجماعي في ال الجيشان وتوحّد حسّهم الجمعيّ كما تدخلهم في زمنية (temporalité) خ عمق الذات الفردية ذات جماعية كامنة تجعلها هذه الممارسات الطقوسية الخلاّ

و ثمّة أمثلة كثيرة تعطينا إياها الممارسات الدينية الجماعية مثل الحجّ و ("الزردة"،"السطنبالي"، "العيساويّة" وغيرها)، كما تعطينا إيّاها الاحتفالات (Funk)"[35] أو موسيقى "المزود" وإيقاعاتها أو حفل "النوبة" خلال بعض فما يصاحب هذه الاحتفالات من أنشطة تعبيرية متعدّدة، ومن إيقاعات موس إخراج دراميّ، وتنظيم ديكوري، و توضيب للألبسة الفولكلورية، كلّها- في تنا والحرارة الجماعية وتدعو إلى الدخول في زمن خيالي طقوسي.

سوف لن نبالغ عندما ندرج الاحتفالات الرياضية الجماهيرية في الملاعب المجلّلة بالقداسة والرّمز والطقوس. فملاعب كرة القدم اليوم أصبحت سا الرياضية هي بشكل ما مختصر درامي، والجماهير تعيش في ملاعب الكرة تـ على وقائع المباراة ويرقصون في حالات من الجيشان والغليان، لا للنصر أو غليان جماعي. وتتحوّل أجساد اللاعبين والمشجعين معا إلى نصوص / أجساد جماعية وأنواع من الألبسة وحلاقات خاصّة للشعر. ثمّة بالتأكيد بين الاحتفال أفلا يحضر السحرة ببخورهم هنا وهناك؟ أفلا يتقاسم المنتصرون التهاني في آ

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

كما يفعل المحتفلون في الطقس الديني حيث يشربون من الكأس واحدا واحدا؟ لقد أثبت "كريستيان برومبارجي" التماثل الكبير الذي ينهض بين الحفل الرياضي والحفل الديني وبيّن كيف يمكن للمشاعر والعواطف الجياشة التي تهز الملاعب أن تصنع احتفالا جماعيا مُمَسرحا في فضاء شبيه بفضاء المعبد، يتوزّع فيه الجمهور بنفس توزّع جماعات المؤمنين[36]. في الحقيقة كان "دوركايم" على حقّ عندما أشار بشيء من التنبّؤ إلى دور الممارسات الاحتفالية الجماعية في المجتمعات الحديثة قائلا: "سيأتي يوم تعرف فيه مجتمعاتنا لحظات من الفوران الخلاّقة، تنبثق من خلالها أفكار جديدة وتتبلور صيغ صالحة -خلال الزمن- لتكون موجّها للإنسانية"[37] .

ج. الفعل الطقوسي و النجاعة الرمزية

27 انشغلنا فيما سبق، بمعالجة الطقس من زاوية ثنائية المقدّس والمدنّس، إذ أن فعاليته وقيمته استمدّت أساسا من ارتباطه بالقداسة والدين. و الحقّ، أنّ فعالية الطقس تتحقق أيضا حتى من خارج إطار المقدّس وذلك مادام النشاط الطقسي يشتغل وفق آليته الأصلية: التكرار والتقعيد. فللطقس دوما نجاعة عملية، لأنه يحدث فعلا تغييريّا رمزيّا على الأشياء والأشخاص. ههنا تتساءل "ماري دوقلاس" مستندة إلى فضيلة النجاعة بوصفها فعالية تلازم الفعل الطقسي، "هل يمكن إنشاء المعنى دونما الالتجاء إلى الطقس؟"[38] وللجواب على ذلك ترى أنّ إرساء علاقة صداقة ما وإنشاؤها لا تقوم دون إجراء طقوس للصداقة، فلكي نعزّز حبنا ونعبّر عن صداقتنا نبعث بطاقة بريد أو إكليل زهور أو نقوم بزيارة مجاملة. معنى ذلك أن حياتنا الاجتماعية تحتاج دوما إلى فعالية الطقس، ولا يمكن للرّوابط أن تتعزّز دون توسّل بالأفعال الرمزية والطقوسية[39]. و في هذا السياق قد لخّصت "دو قلاس" هويّة الإنسان في قولها إنّه كائن طقسي بكلّ امتياز، والطقس "يوجد - كما يقول مارسال موس وتؤكّد قوله " دو قلاس"- حيثما ينتج المعنى"[40]. أي ثمّة تفكير ورمز، وسؤال الرمز والمعنى هو مشغل الإنسان في كل زمان. ومن حيث الكثافة التي تتمّ بها ممارسة الطقوس، يجب القول، أنها تتعزّز عندما يشتدّ قلق الجماعة وخاصّة عندما يواجه أفرادها تشوشا واضطرابا في تمثّل القيم بسبب الصراع بين القديم والجديد، في مجتمع سريع التغيّر تعرف فيه القيم(التي ينظم بها الناس ممارساتهم وعلاقاتهم) تغيرا وعدم استقرار. ووضع مثل هذا يدعو إلى تجنيب الذات الذوبان ويسعى إلى حمايتها من التوتر والقلق.

28 ولنقف هنا عند آلية التكرار المصاحبة للطقوس في علاقتها بالزمن. فأن نكرر ونعيد الأفعال الطقوسية (بحسب القواعد المتعارف عليها) يعني أن نحيي زمنا ماضيا ونقاوم تجدد زمن حاضر، أو على الأقل نكسر نزوعه إلى الحركية الرتيبة. فقد بيّن "جلبار دوران" في معرض تحليله للنظم التي يشتغل بها المتخيّل البشري، كيف يلغي عالم الصور الذهنية الماثلة في المتخيّل الجمعي حركة الزمن الفيزيائي السائر إلى الأمام، وذلك ضمن حركة من العود الأبديّ إلى زمن الأصول، الأمر الذي يسمح باستحضار تجربة أو حادثة متخيّلة لتُعاش من جديد. فتكرار تقنية ناجعة للطقس، يسمح في الآن نفسه بالتحكم في الزمن رمزيّا (باستحضار أحداثه المؤسّسة[41]) والحفاظ على تناغم البناء المعماري للعواطف والصور المشكلة للوعي الجمعي. وتمثّل "الرزنامة الطقسية" (calendrier liturgique) الموزّعة على اليوم وعلى السنة وعلى محطّات العمر، بالممارسات المفصّلة التي يصاحبها زاده الحيوي لأنها تسمح له بأن يرحل وجوديّا[42] ويتزوّد بالمعنى (se restaurer du sens).

د. الطقوس ووظيفة التأسيس

29 يتحدّث علماء الإيثنولوجيا وثقافات الشعوب عن طقوس التحوّل أو العبور (Rites de passage)[43] دوما ليشيروا إلى ضرب من الطقوس التي تقام احتفالا بتحوّل نوعي يقع في حياة الأفراد والجماعات. وقد يتمّ طقس العبور احتفالا باكتمال حصول تغيرات بيولوجية في حياة الأفراد (الولادة، الخطوة الأولى من المشي، الختان، التعميد، أوّل عادة شهرية، الزواج، الوفاة...) أو عن التحوّلات تقع في مكانات الأفراد ضمن البناء الهرمي للجماعة التي ينتمون إليها (الختان واكتمال الرجولة، التعميد واكتمال الدخول في المسيحية، الزواج ودخول وضع الزوجية، الحـ مركز..). ويعود الفضل لـ"أرنولد فان قيناب"[44] الذي ضبط بنية طقوس التـ بدائية وحديثة متعددة. وبيّن هذا الأخير، أنّ هذه الطقوس التحوّلية هي ذات سيناريو درامي واحد سمّاه "نظام المقاطع الثلاث"[45]. ففي المجتمعات التقلـ العمرية سميكة، يستدعي العبور بين فواصلها وحدودها من الجماعة المحلـ للحدود القائمة بين المكانات والمواقع في سلم الهرمية الاجتماعية، وضبط الفو والواجبات المتصلة بها.

لكن ما علاقة الفعل الطقوسي بعمليّة التأسيس (itutionnalisation عملية العبور إلى المكانة (statut) الجديدة اعترافا وشرعية تسمح بها فعاليا الشرعية" كما يقول بيار بورديو[46]. فأن نؤسّس لمركز اجتماعي أو مكانة ما يـ الجديدة اعترافا وشرعية تلازمها "صلاحيات" وامتيازات جديدة. ويساهم الـ سحريّة ناعمة في تحقيق عملية العبور. طقس الختان مثلا – بما هو طقس دين جهة في حظيرة الإسلام[47] ، ويجعله واحدا من جماعة "الذكور" ثانيا. وبـ جغرافية وفضائية لا بدّ للعبور بينها من تجاوز الفواصل الرمزية بينها. فأن على الأقل أنّ يعدّ له. ثمّة فروق في النوع (genre) بين الإناث والذكور تصـ الجنسية، يتمّ إرساؤها والتأسيس لها رمزيّا، وتقام لها احتفالات مكلفة أحيانا ؛ أمثلة كثيرة عن طقوس التأسيس هذه.. فعندما يدعى عضو ما إلى أداء مهمّة

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

وشعائر (investitures) خاصّة للتنصيب بشكل احتفالي، وخلال ذلك تُجرى عمليات رمزيّة "سحريّة" تترجمها الأقوال ومجموعة من الممارسات "البسيطة" لكن فائقة الدلالة باعتبارها بروتوكولات لازمة للطقس. فطقس التأسيس أو طقس التنصيب، ينهض بوظيفة أساسية حاسمة. إذ ثمّة شرعية يقع إضفاؤها واعتراف رمزي يتمّ التأسيس له وتمريره ضمنيّا لجعل الفواصل و"الامتيازات" التي تتصل بالمقام الجديد حقيقة قائمة[49] تحظى بالشرعية والاعتراف. فبواسطة الطقس والاحتفالات التي تصاحبه، تبنى الحدود الرمزية بين المكانات القوية و المكانات الأقل قوّة في سلّم المواقع. وتسمح عمليّة التأسيس بالعمليات "السحرية" والبروتوكولات التي تتمّ بها بتعزيز الامتيازات والحقوق المعنوية والرمزية التي يقتضيها المقام الجديد.

31 و يتحقّق فعل التأسيس هذا، أيضا من خلال تكرار الشعائر التعبدية الدينية، فتكرار الإتيان بتلك الشعائر بحسب توزيعيّة زمنية يومية وأسبوعية وسنويّة calendrier يساهم في ترسيخ المعتقد في الذهن والجسد، وذلك على شاكلة ما يسميه "بيار بورديو" التطبّع (habitus). لأن الاستعدادات (les dispositions) والطباع تترسّخ تباعا عبر عمليات التكرار والتطويع المستترة، وخاصّة تلك المصحوبة بالشحنات الروحية والوجدانية. فتكرار الطقس بالعمليات التي تصاحبه إنّما يدعم عمليات التنشئة والاكتساب الثقافي، ويساهم في ترسيخ القناعات والميول في الجسد والذهن معا.

32 لننظر في طقوس الزواج باعتباره من أهمّ طقوس التحوّل مثلا، فالطقس يضبط للمنخرطين فيه مكانات محددة مثل "وضع العروسين" بما أنّهما محور عملية العبور، ووضع المشاركين (الأهل، الضيوف...) ومثلما قال "كلود ريفيار"، فـ"إنّ الوظائف التي يضطلع بها المنخرطون في طقوس الزواج، هي نفسها تلك الأفعال التي يمارسها الأفراد بوصفها نماذج ممسرحة (théâtralisés)"[50]. فطقس الزواج يهيّئ للعريسين تقمّص أدوار الزوج والزوجة، تتولّد منها علاقات جديدة تتصل بتلك المراكز التي هي علاقات المصاهرة والنسب. كما يساهم في ترسيخ العادات والمثل المشتركة ومعايير الجماعة ويضعها موضع العمل. وتكون الطقوس خلال ذلك مسرحا لأفعال دالّة، كالألبسة (بيضاء للعروس تعبيرا عن العفّة والشرف والرقّة، وسوداء أو زرقاء للعريس تعبيرا عن السلطة والقوّة والفحولة)، أو ضرورة أن تخرج العروس إلي دار زوجها من بيت أبيها، إعلانا عن انتمائها وأصالتها، وغير ذلك من العمال الدالة.

33 وبالنظر إلى "زمنيّة الطقس"، وخاصّة طقس التحوّل فثمّة نوع من"الإيقاع" والتحقيب الذي يفرضه هذا الفعل، فالعودة من جديد لاستحضار حدث ضارب في القدم للاحتفال به، مثل عيد الأضحى أو المولد النبوي أو حتى عيد الميلاد هو من جهة عودة إلى زمن مضى والوقوف عنده، وفي ذلك ما يشبه تنقيط أحداث الحياة (ponctuation des événements). كما نجد ذلك في طقوس الأعراس، فهي تنقسم إلى أزمنة صغرى / أيام تتوزّع على مساحتها احتفالات الزواج، فنجد يوما لـ"الحمام" ويوما لـ"للحنة" ويوما لـ"إطعام" وليلة لـ"دخلة" ويوما لـ"للصباح"[51]، وغير ذلك. و باعتبار أن هذه الطقوس تتمّ في تسلسل، فإنّها تنتج بنيويّة زمنية دورية، ومثل هذه الزمنية المتكرّرة تلغي عشوائية تصرّفاتنا وتخضعها لزمنية مقدّسة.

34 طقوس العبور(طقوس "الدخلة" وفضّ وفي كلّ الأوضاع التي نكون فيها بصدد "البكارة" خلال الزواج بوصفها أمثلة)، والطقوس الاحتفالية المصاحبة لعودة الحاج، وطقوس تنصيب المسؤول السياسي وغيرها)، فثمّة فيها دوما عملية تأسيس وإضفاء للشرعية، وثمّة دوما فواصل وامتيازات وحدود سلطوية يتمّ بناء صرحها وتثبيت لإشارات العبور فيها. وفي كل تلك الأحوال يلفت طقس العبور أو التأسيس، الاهتمام إلى وقوع الانتقال من وضع إلى وضع لاحق، ويمرّر بنعومة امتيازات وحقوقا يدعم بواسطتها فواصل الاسمنت بين المكانات التي يحتلّها الأفراد. يقول بيار بورديو في هذا الشأن:" إنّ التأثير الأكبر للطقس [طقس العبور] يكمن في ما يمرّره بخفاء كلّي بحسب اعتبارات اعتباطيّة، وفي ما يقرّه من قناعات لدى الأطراف المعنية بحدث العبور"[52]، فالتمثلات والرموز المصاحبة لعملية العبور إنّما تعزّز الحدود وتضفي عليها الشرعية. وهو ما يعكس الوظيفة التأسيسية الحاسمة التي تنهض عليها هذه الطقوس ضمن الصراعات الاجتماعية وضمن ما يسمّيه "كورنيليوس كاستورياديس" بـ"التأسيس المتخيّل للمجتمع"[53] Institution imaginaire de la société .

هـ. المجتمع المحلّي والترميم الثقافي

35 ثمّة سؤال مهمّ يثار هنا: كيف يمكن تنزيل الممارسات الطقوسية بالمعاني والوظائف التي أشرنا إليها لفهم مجتمعاتنا المحلية؟

لكي نعالج هذا الأمر يجب أن ندرك حجم التغيّرات الاجتماعية التي هزّت مـ
ووجدانية. نشير أوّلا إلى أنّ العمل و اللاعمل لم يكونا في المجتمع التقليد
(temps du loisir) وأنشطة الترفيه والأنشطة المختلفة التي نملأ بها ح
الحياة اليومية، وكانت الأنشطة الدينية والطقوسية والممارسات الرمزية المتّص
اليوم وقد تعلمنت الحياة الاجتماعية (laïcisée) و تكثفت حركة تقسيم العمل
الحياة الدينية. فقد انفصلت أوقات الفراغ وأنشطة الترفيه عن أنشطة العمل و
التي كانت تنهض بها، لكنّ يجب القول هنا، إن مثل هذه الأنشطة التي قد استمر
التغيير الاجتماعي من تبعات (تذرّر القرابة وتمزّق الوجدان الجماعي وتشوّ
تتخذها فئات اجتماعيّة واسعة – إما أنّها تعيش انبتاتا عن أصولها (الطبقات الـ
بسرعة[54]) أو توجه صعوبات في الاندماج، أو تعيش في أوضاع مرتبكة بحـ
تمزّقات في الروابط الأهلية والجماعية، ومن تشوّش في القيم المرجعية
والتصورية. فالممارسات الطقوسية قد مثّلت في هذه السياقات مجا
symbolique) تنخرط فيه فئات منشغلة كثيرا بهويتها ووجودها الاجتما
لتتعهّد رأسمالها الاجتماعي، وتربط "صفقات" تنمّي بها رصيدها العلائقي. وي
باختلاف الفئات الاجتماعية ومواقعها وشواغلها.

و من هذا المنطلق تفسح ممارسات الطقوس المجال واسعا للفئات ا
restaurer avec du sens)، فبما يصاحب هذه الاحتفالات من عمليات

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

باستيد"[55]، وبما يتحقق للأفراد من إشباعات لحاجات رمزية، ينسدّ جانب من الثغرات وتقع معالجة جانب كبير من الإرباكات و التمزقات التي تواجهها الجماعة في محيطها المحلّي، وتقدر الجماعة المحلية من ثمة، بواسطة الممارسات الطقوسية، على أن ترتق ما هدّمته التغيرات الاجتماعية العميقة وما أحدثته من شروخ في روابطها الاجتماعية ووجدانها الجمعي.

37 وتعطينا عديد من الممارسات الاحتفالية الجماعية - حيث يمتزج الديني بالاجتماعي- في المجتمع المحلّي مثل الزواج نماذج عديدة لذلك، فخلال الأعراس تقام الأنشطة الاحتفالية الصاخبة وتؤتى خلالها ممارسات مفرطة في التحرّر. و تعتبر هذه الممارسات، ضمن النظام الأخلاقيّ والقيم الدينية السائدة، مستهجنة (احتفالات صاخبة، شرب الخمر، ألبسة خليعة، رقص إباحي)، لكن الجماعة المحلية تغضّ الطرف عن إتيان بمثل هذه الممارسات في هذه المناسبات. ومن منظور وظيفي فإنّ مثل هذه الممارسات، تساعد على تحرير الأجساد من أعباء الضغوطات اليومية، وتقرّب الأفراد المفرّقين بفعل تذرّر القرابة وتأثير الحراك الجغرافي الحاصل، وتسمح للنفوس التي كلّت بأن تفرّغ مكبوتاتها عبر الاحتفال. وهنا تتضح وظيفة الإشباع التي تحققها الممارسات الطقسية في حياة الجماعة المحلية، بحيث تستحيل احتفالاتها متنفّسا تعبّر من خلاله عن مكبوتاتها اللاشعورية، وتصبح الممارسات الرمزيّة مثل المسرّح الناجع الذي يعالج الاختناقات، مثّله في ذلك مثل مسرّح الغازات échappatoire الخانقة لمحرّك يعمل في غليان وحرارة.

38 وبصفة عامّة وتجاوزا للرؤية المخصوصة بوظيفة الطقس هنا أو هناك أو بكيفيات حضوره لدى هذه الفئة الاجتماعية أو تلك، فثمّة حقيقة يجب تأكيدها وهي أنّ الممارسة الطقسية ليست ضربا من الترف الفكريّ الذي تؤتيه فئات تعيش أوضاعا اجتماعيا مرتبكة أو مرضية، وهي أيضا ليست ممارسة فوضوية مفرغة من المعنى، إنما هي فعل جماعي يتوهّج بالمعنى بالنسبة لمن يراقبه سوسيولوجيا كان أو ايثنولوجيا. كما تتضمّن هذه الممارسة بناء يتّسم بالتكامل يمكن ضبطه ومتابعة تواتر مقاطعه المنتظمة، بما يسمح من اكتشاف النظام داخل ما يبدو على أنه فوضى في الظاهر. وعلى مستوى التحليل الوظيفي يمكن أن نتبيّن كيف تتخذ الأنشطة الطقوسية فعاليّة و نجاعة خاصّتين، وتملأ وظائف كامنة في حياة الجماعة المحلية، فتضمن لممارسيها نوعا من العلوّ والسموّ لا تستطيع رتابة الحياة اليومية في الحقيقة أن تمنحهم دوما إياه، كما تتيح لهم الدخول ولو مؤقّتا في حالات ذهنية سارّة. وإذا ما أخذناه إلى جانب هذا بعين الاعتبار الوضع العام الذي يعرفه المجتمع التونسي بوصفه مجتمعا متحوّلا بسرعة – و الشبيه عموما بالمجتمعات المغاربية - حيث عرف هذا المجتمع، إضافة إلى الاستعمار، أشكالا من التحديث السريع والمرضيّ (على الأقل بعيد الاستقلال ومع بداية التجربة التنمويّة) وقد صاحبت ذلك حالات من التمزّق الوجداني وضياع الأبعاد و المعالم. ندرك عندئذ دلالة إقبال الفئات الاجتماعية المختلفة وخصوصا تلك المهمومة بكينونتها ووجودها (أو تلك التي تعيش اجتثاثا عميقا بحسب تعبير "بيار بورديو"[56] الذي يصف الوضع الاجتماعي في الجزائر خلال أزمة الخمسينات والستينات) الكثيف على هذه الممارسات وتشبثها بالتقاليد والعادات القديمة، وندرك علاقة ذلك بهمومها وشواغلها، كما نفهم معنى ما قاله "جون دوفينيو" في ختام مؤتمر تناول مسألة التحوّلات الاجتماعية: "...إنّه لا توجد مستقبلا إلا سوسيولوجيا للتحولات، أو سوسيولوجيا تحولات باتجاه معكوس"[57].

39 ومن جهة أخرى تساعد الطقوس ممارسيها بحكم عمليات التكرار الذي تلازمها على أن يعيش هؤلاء في الزمن بطريقة مخالفة لأسلوب عيشها بالطريقة الخطية، فبواسطة آلية الاسترجاع والاستحضار المتضمَّنتين في الفعل الطقسي، يتاح للناس بأن يعيشوا الزمن و يحقبونه على طريقتهم الخاصّة، فيتجدّد لديهم الإحساس بالعودة إلى الأصول، ومن ثمة يمكنهم أن يضعوا حاسب الوقت في كلّ مرّة في موضع الصفر (mettre le compteur du temps à zéro)، حسب تعبير "ميرسيا إلياد"، ويبدؤوا من جديد. فالتكرار الطقوسي والعود الأبدي إلى البدايات يساهم في مقاومة الزمن الفيزيائي الدافع دوما إلى الأمام والتغيّر المربك لحياة الجماعة القلقة عن هويتها. ثمّ إن الطقس بما هو نشاط رمزي وجسديّ معا يوفر للأجساد مجالات لتفريغ المكبوتات وتصعيد الضغوطات وتسريح جوانب كثيرة من الرّغبات الدفينة، وحاجات مثل هذه لا يقع إشباعها إلا من خلال استدعاء زمن طقوسي و ميثيولوجي خاص تحياه الذاكرة الجماعية في كلّ مرّة عبر الطقوس المكرّرة، للإفلات من خطّية زمن فيزيائي كوني مصحوب بثقافة كونية آخذة في الانتشار أكثر فأكثر، مذيبة التنوّع واختلاف الهويات المحلية، فارضة قيمها وأنماطها الثقافية.

يشير الأنثربولوجيون وعلماء الاجتماع كلّما انشغلوا بمسألة الطقوس إلى م ظاهرة ملازمة لأوضاع الناس ولتجربتهم الاجتماعية كلما خضعت للتغيّر ال الطقوسيّة (le rituel) أداة لردم هذا الخلل وسدّ ما ينتج عن التغيّرات من ا كانت غاية يُنتَهي إليها، ولذلك يؤتى به لمقاومة هذا الميل الجارف في سير الز إذن ندرك لم يمثّل التكرار المصاحب للفعل الطقوسي نفيا للزمن وعودة به إلى التكرار. فبواسطة هذه الفعالية يضمن الفعل الطقوسي عَودًا أبديّا للشيء نفسه للتحكم في الزمن والحفاظ على نوع من الانسجام ضمن "معماريّة" العواطف تتمظهر هذه التقنية وتصل ذروتها الحاسمة في دور العبادة (الدير، الأسقفية، الساهرون على التربية الروحية(مثل ما يحدث في"اليوقا"، والصلوات، والتر والهدوء التي قد تُعاش من خلال التجربة الروحية والطقوسية تمثّل مسارا تَعلُّ كثيرا على التزهّد والتعبّد قد أدركت هذه الوظيفة مبكّرا على أنّها أداة مفاوض ومن ثمّة فإنّ الرزنامة الطقسية (calendrier liturgique) التي تخضع وشعائر مسطّرة ومنظّمة في السنة واليوم، تمثّل زادا يضمن لهم نوعا من الاسا

فالطقوس بهذه الوظيفة هي بشكل ما إدراج لتجربة معيشة ضمن صيرورة "جلبار دوران"[58] إلى وظيفة التكرار الذي يصاحب تقطيع الزمن،

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

(incantation)، يساهم في ضبط الزمن وحتى إلغائه. ويبيّن "ميشال مافيزولّي" أنّ ضمن آلية التكرار دارة (court-circuitage)[59] تربط بين الزمن والفضاء، فتلقي بظلالها في المعيش اليومي للناس. وفي هذا السياق سبق لـ"دوركايم" أن بيّن في عمله الكبير "الانتحار" كيف يمكن لأشياء كثيرة كامنة في الحياة الاجتماعية أن تستفيق وتعاش من جديد[60] خلال أزمنة متتالية. والموضة نفسها – المحسوبة على التجديد الدائم- لا تحمل دوما المبتكر الجديد بقدر ما تنهض على إحياء موديلات قديمة تجدّدها مع بعض "الرتوشات" المضافة.

42 يمكن القول هاهنا إنّ التكرار وإحياء الممارسات القديمة ظواهر ملازمة للتغيّر الاجتماعي السريع الذي يقع في تجربة الناس التاريخية. وهو- كما يقول "مافيزولّي"- وسيلة "تتّخذها" "تشكيلة اجتماعية" مهددة بالزوال لتفاوض خطر الانمحاء بفعل آثار التغيّرات الاجتماعية"[61] التي تقع. و بهذا المعنى تصبح ممارسات الطقوس خزّانا حاميا يضمن بواسطة "النفي وإحياء زمن الأصول"، تفادي ما قد يصاحب التغيرات الاجتماعية السريعة من آثار. وعلى سبيل الاستعارة يقيم "ميشال مافيزولّي" تشبيها بين وظيفة "الثقب السوداء" التي يتحدّث عنها علماء الفيزياء الحديثة في الفضاء الفلكي وبين ظاهرة التكرار المصاحبة للممارسات الطقوسية. فالثقب تمثّل خزّانات خاصّة تقاوم أشكال القصور الحراري (entropie) في الفضاء المحيط بكوكب الأرض، وكذا التكرار الطقسي فهو يقاوم القصور الناجم الذي تخلّفه الوقائع والتغيّرات السريعة الواقعة في وضع الناس وأحوالهم[62]. وبهذا الاستعارة (métaphore) نتبيّن أنّ الاجتماعي (le social) وكما يقول"نوربار إلياس"،"لا ينمو ويتطوّر بحسب انفجارات فجائية تُغيّر الواقع الاجتماعي بسرعة، إنّما بحسب تحويرات صغيرة كامنة وغير مدركة"[63] في حياة الناس. من هنا سنعدّ الطقوس الاجتماعيّة، ومن زاوية نظر عيادية كما يقول النفسانيون، خزّانات مقاومة بكلّ امتياز، فمن خلال أشكال الخلق الصغيرة التي تتمّ في اليومي تتشكّل جيوب المقاومة، ويعوّض المجتمع المحلّي، الذي أربكت "جسده" الاجتماعي عوامل التغيّر، عمّا خسره خلال التغيّرات ويسدّ الفراغات الواقعة هنا وهناك.

43 وفي الواقع إنّ المجتمعات الحديثة واقعة أكثر فأكثر تحت هيمنة المؤسّسات وطغيان منظومة البرمجيات والأزرار ممّا يوسّع من حالات الاغتراب، وثمّة عنف ناعم يخضع له الأفراد وقد صُيّروا أرقاما واختُصِروا في قوّة إنتاجية تُباع وتُشترى. كما جُعِلوا موضوعا يُطوَّع وفق معايير النجاعة الإنتاجية، مما أصاب قيم "العالم الاجتماعي" التقليدي وكس وضمور. ففي هذه المجتمعات المتغيّرة بسرعة حيث التهمت التقنية الثقافة وتفّه جانب من قيم المجتمع التقليدي وأعيدت جدولتها- بما لم يستسغه أجيال الكبار والمتقدّمون في السنّ، إذ أخذت الثقافة المعولمة مكانها في كلّ مكان آتية على الأخضر واليابس. في هذه المجتمعات، ظهرت "مطالبة ملحّة بحقوق كاملة للخيال عبّر عنه انتشار الإدمان وأنواع من الموسيقى الهائجة، وأشكال من التحمّس للفنّ في أقصى مظاهره وظهور مذاهب لاعقلانية. وفي خضمّ نوع من التزمت الذي تمارسه العقلانية التقنية و البراغماتية الظافرة، ترتدّ الطاقة التخييلية بجدلية انتقامية"[64]، فيظهر الميل لدى فئات كثيرة من الناس تعيش أزمات كينونة إلى الأنشطة "اللاّمعقولة" مثل تلك التي بيّناها أعلاه. وإذا كان ما نردّده هذا أصلح للانطباق على المجتمعات الغربية، فإنّ الأمر في مجتمعاتنا العربية النامية يختلف، إذ تواجه الأجيال الجديدة في ظلّ تحوّلات عسيرة وكأداء أنواعا من ضياع الأبعاد و المعالم. وتخوض هذه الأجيال تجربتها ضمن حداثة مسقطة وتحديث كان مشوّها وتابعا عند انطلاقته، ولم تجد فئات واسعة حظّها في ثمرات التنمية والتحديث. لذلك تلجأ في ممارساتها الثقافية إلى "اللامعقول" باعتباره مجالا لتفريغ المكبوتات والحفاظ على توازن "سيكولوجي" هدّدته التغيّرات العميقة والسريعة وخلفت اختلالات و تمزّقات عديدة، لكن استجابة كلّ فئة من تلك الفئات لهذا الوضع الجديد، إنما تتمّ بحسب وضعها وشواغلها وهمومها[65] الخاصّة بها.

44 وما يمكن تأكيده أن الطقوس بالميكانزمات الخاصّة التي اشرنا إليها وبالوظائف الكامنة المختلفة التي تنهض عليها، تتخذ دورا بنّاء و عياديا في حياة الجماعة الأهلية بالتأكيد، لأنّها توفّر لممارسيها نوعا من العلوّ لا تستطيع رتابة الحياة اليومية أن تعطيهم إياه. إذ يساعدها على الانفلات من خطية الزمن ورتق الاختلالات الناجمة عن خطر ثقافة كونية معلومة آخذة في الانتشار فتذيب الاختلافات وتفرض منطقها على الجميع.

45 وفي الواقع لقد أكّد "جون دوفينيو" في نهاية مؤتمر دوليّ حول التحوّلات الاجتماعية[66]، دور هذه الممارسات التي يسمّيها ممارسات في"الاتجاه المعاكس" فقال: "لن توجد مستقبلا سوى سوسيولوجيا للتحوّلات وحتّى سوسيولوجيا خاصّة بتحوّلات باتجاه معاكس"[67]، والرجل يطالبنا هنا ونحن نقارب ظاهرة التغيّر الاجتماعي، أن لا ننشغل فقط بفهم كيفيات الخروج من التقاليد والسير إلى الأمام، بل أن نفهم أيضا أسباب "استمرار" ظواهر "قديمة" تتم ممارستها من طرف فئات واسعة من الناس والحال أنّ التغيّرات تتّجه أكثر إلى المستقبل.

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

الطوالبي، نورالدين: الدين والطقوس والتغيرات الاجتماعية. ترجمة وجيه البعيني. منـ
الجامعية. الجزائر. 1988.

الطوالبي، نورالدين: في إشكالية المقدّس، أو تحوّلات التغيّر الاجتماعي السيكولوجيّة. ت
باريس 1988.

الحيدري، إبراهيم: تراجيديا كربلاء، سوسيولوجيا الخطاب الشيعي. دار الساقي. بيروت

المعجم الوسيط، ط 2، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان- 1987.

ɔuvoir, Paris, PUF, 1977.

et sociologie du bricolage. Année sociologique, 21, 1970,
ire. L'économie des échanges linguistiques. Ed Fayard 1997.

Bourdieu, Pierre, et Sayad, Abdelmalek, *Le déracinement, La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Ed Minuit, 1964, 224 p.

Bromberger, Christian (et autres), *Le match de Football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris, Ed Maison des sciences de l'homme, 1995.
DOI : 10.3917/dunod.duran.2016.01

Castoriadis, Cornelius, *L'institution Imaginaire de la Société*, Éditions du Seuil, collection « Esprit », 1975.

Douglas, Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et le tabou*, Paris, Maspero, 1971.
DOI : 10.1522/cla.due.del1

Durand, Gilbert, l'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image, Hatier, « Optiques philosophie », 1994.

Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Ed Dunod, (1re éd, Paris, P.U.F, 1960, reed à Dunod 2006.
DOI : 10.3917/dunod.duran.2016.01

Durkheim, Emile, *Le suicide, étude de sociologie*, PUF, 1973.

Durkheim, Emile, *De la division du travail social,* Ed PUF, 9° ed, 1973.
DOI : 10.3917/puf.durk.2013.01

Durkheim, Emile, *les structures élémentaires de la vie religieuse Le système totémique en Australie*, 1912, éd PUF « Quadrige », 1979.

Durkheim, Emile, Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie. Livre II Les croyances élémentaires, Paris, PUF., 5° ed, 1968.

Duvignaud, Jean, « Anomie et mutation », in *Sociologie des mutations*, Paris, Ed Anthropos, 1970.

Elias, Norbert, *La dynamique de l'occident*, Ed Calmann - Levy, 1975.

Eliade, Mircia, Histoire des croyances et des idées religieuses, tome 1 : de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis. Ed Payot, collection Bibliothèque historique, 1989, 496p.

Fromm, Erik, *Psychanalyse et religion*, Paris, Epi, T, F, 1968.

Goffman, Erving, Les rites d'interaction, Paris, éd Minuit, « Le sens commun » 1998.

Goffman, Erving, La Mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1 La Présentation de soi*, éd Minuit, coll. « Le sens Commun », 1973
DOI : 10.1522/cla.mam.ess3

Gennep, Arnold Van, *les rites de passage*, Paris, Emile Nourry, 1909.

Maffesoli, Michel, *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, PUF, 1979.

Malinowski, Bronislaw, les argonautes du pacifique occidental, (1922). (Trad française, par Simone Devyver). Préface de Sir James Frazer. Col nrf, ed Gallimard, Paris, 1963, 606 pages.

Mauss, Marcel, « Essai sur le don », in Sociologie et Anthropologie, Paris, PUF, 1960.
DOI : 10.1522/cla.mam.ess3

Merton, Robert King, *Eléments de méthode sociologique*, Ed. Plon, 1965.

Niset, Jean et Rigaux, Nathalie, *La sociologie d'Erving Goffman*, éd. La Découverte, Paris, 2005.

des religions, Paris, Armand Colin (coll. « Cursus », Série.

emporains, Paris, Ed. Nathan, 1998.

cial et Pratiques familiales du sacré en Algérie, in ouvrage Moyen Orient et en Afrique de Nord », Cahier du CERES,

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

pouvoir, Paris, PUF, 1977, p. 21.

ouvoir et la respectabilité dans le champ universitaire arabe, *ciales*, n°135, 1993 p.126.

travail social, éd P U F, 9° ed, 1973, p. 146.

4 سؤال جوهري تطرحه "مارتين سيقالان" في مؤلفها المهمّ حول الظاهرة الطقسية أساسا:

Rituels contemporains, Paris, Ed Nathan, 1998, Chap.1, p.24

5 بحكم أنّ الأفعال والأنشطة الطقوسية تقوم على ضرب من الإحالة الرمزية بين الشيء ومدلوله، وترتبط بتصورات تخرج عن إطار الضبط التجريبي فإنّ ذلك يستدعي إلى جانب التحليل الوضعي مقاربات تأويلية و فينومينولوجية أيضا.

6 للدقّة العلمية، إنّ فولتير هو من أسند لمالبرانش هذه المقولة المأثورة. أمّا مالبرانش فقد قال حرفيّا "الخيال هو مجنونة تنتج الجنون" أنظر أساسا:
Malebranche, Entretiens sur la métaphysique, Œuvres, t 2, p. 670

7 Fgt 44, éd Lafuma, Seuil, 1962, p. 42.

8 المعجم الوسيط، الجزء الأول، ط 2، دار أمواج، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان 1987، باب "ط ق س" ص.561.

9 « Rite», mot dérive du Latin "Ritus", 1486, in *Larousse*, Dictionnaire de la langue française, Ed 1988, p.1652.

10 Goffman, Erving, les rites d'interaction, (trad. de l'anglais par Alain Kihm,) Paris, Minuit, coll « le sens commun », 1974, 240 p.

11 Goffman, Erving, La Mise en scène de la vie quotidienne, t. 1, La Présentation de soi, éd Minuit, coll. « Le sens Commun », 1973.

12 مثل طقوس السلام : نزع الرجل للمظلة والانحناء إلى الأمام ، تقبيل يد المرأة ، تقبيل الأنف أو الجبهة، التماس بالكتفين وغير ذلك مثلا.

13 Eliade, M., *Le mythe de l'éternel retour*, Folio Essais, 2001.

14 أنظر بالخصوص مؤلف ميرسيا إلياد:
Eliade, Mircéa, Histoire des croyances et des idées religieuses, tome 1 : de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis, Ed Payot, collection Bibliothèque historique, 1989, 496p

15 للإشارة إلى الزمان والمكان بوصفهما ظرفين متلازمين ومجتمعين في آن معا.

16 يجب أن نشير إلى أن الطقوس ليست فعالية دينية فقط ، إنّما دخلت الطقوس ميادين عدّة ، وضبط الباحثون في الموضوع ضروبا عديدة للطقس من ذلك الطقوس السياسية والطقوس الإعلامية والطقوس الرياضية وغيرها. انظر في هذا المجال مؤلّف "مارتين سيقالان"، وقد أحيل عليه سابقا:
Segalen, Martine, *Rite et Rituels contemporains*, op cit

17 Merton, Robert King, *Eléments de méthode sociologique*, Ed Plon, 1965, p. 167.

18 نميّز هنا بين مضمون "الوظيفة" كما أشرنا إليه أعلاه، و المضمون الذي تتخذه لفظة "الغايات" وما تشير إليه من حالات الوعي و القصدية لدى الفاعلين.

19 Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1912, éd P.U.F. « Quadrige », 1979, p. 50.

20 Ibid...p. 51.

21 المقصود بـ "الاركتيب" (archétypes) مجموع البنى الجماعية الأولية الماثلة في اللاشعور الجمعي العميق وتعبر عن نفسها من خلال الأساطير والطقوس و مختلف الأنشطة الدينية والفنية التي ينجزها الناس سواء في شكل جماعي أو فردي.

22 Fromm, Erik, *Psychanalyse et religion*, Epi, T, F., Paris, 1968, p.138.

23 Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, (1re éd, Paris, P.U.F, 1960, Reed onze fois, la dernière était à Dunod 2006.

24 انظر كتابيه الأساسيين:
Les structures anthropologiques... op cit. et, L'Imagination symbolique, Ed P U F, 1964 rééd en 2003

25 حيث درس "موس" ظاهرة التبادل في المجتمعات البدائية بما هي ظاهرة اجتماعية كلية مبيّنا إلزاميتها ودورها في محافظة المجتمع على سلمه الجماعية والانسجام الداخلي. انظر مقالة "مارسال موس" و"مالنوفسكي" في مؤلفيهما:
Mauss, Marcel, Essai sur le don, in Sociologie et Anthropologie, Paris, P U F, 1960
Malinowski, Bronislaw, les argonautes du pacifique occidental, (1922). Trad française, par
ir James Frazer. Coll NRF, Paris, Ed Gallimard, 1963, 606 p

26 لا يتمّ التبادل بالضرورة بين شخصين أو طرفين فقط، إنّما يتمّ في شكل دائري فال
والعملية متواصلة إلى حد الإشباع الكلي والمشاركة الجماعية، والمكسب في ظاهره م
الأخذ قبولا وردّا بأكثر مما أخذ، وقد يصل هذا التبادل / التحدّي إلى حدّ الصراع بين "
"الكولا"..

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

28 الطوالبي، نورالدين، الدين والطقوس والتغيرات. ترجمة وجيه البعيني. منشو
الجامعية، الجزائر، 1988.

29 المرجع نفسه، ص. 49.

30 المرجع نفسه، ص. 48. أنظر الهامش رقم 2.

31 لهذا السبب يتوجب فهم الممارسات الثقافية وتحليل دلالاتها ضمن نفس النسق الثقاف
لما يسمى اليوم بالحوار بين الثقافات (ويقال خطا "حوارا بين الحضارات").

émentaires de la vie religieuse. Le système totémique en
», 1979, p.p. 370-371.

33 يقول الذين شاركوا في الانتفاضات الشعبية والذين شاركوا في الاعتصامات والمس
التونسية وفي "ميدان التحرير " في مصر وساحة "التحرير" في اليمن... أنهم عاشوا لـ

34 يقول دوركايم" في هذا الشأن: "إنّ للحفل حتى غير الديني تأثير كبير على الأفرا
الذي يولّد حالة فوران هي ليست في غير قرابة مع الحالة الدينيّة". انظر: الأشكال ا

. 640

35 نوع من الموسيقى الأفرو-أمريكية الصاخبة المتميّزة بإيقاعات سريعة تجعل المنخرطين فيها يعيشون حالات من التخمّر الجماعي، بحيث يصل الراقصون جماعيا تحت تأثير إيقاع الموسيقى إلى حالة من الحمّى والاتقاد، وتنضح الأجساد عرقا. ويساهم هذا الجوّ الاحتفالي في تحقيق نوع من التنفيس الإيجابي: Transpiration positive.

36 Bromberger, Christian et autres ; Le match de Football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin, Paris, Ed Maison des sciences de l'homme, 1995.

37 Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires*... op cit., p.389.

38 باحثة انجليزية في الأنتربولوجيا ، وسّعت البحوث التي أنجزها "مارسال موس" حول النجاعة الرمزية للطقوس. تهتمّ في دراساتها بمسألة التلوّث وقضايا الطهارة والممنوعات الغذائية لدى بعض الشعوب.

39 Douglas, Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et le tabou*, Paris, Maspéro, 1971, p. 81.

40 Martine, Segalen, *Rite et Rituels contemporains*...op. cit, p.18.

41 لكل جماعة بشرية ذاكرتها وأحداثها المؤسسة التي تحييها أساطيرها وأعيادها الدينية، من ذلك مثلا حدث افتداء إسماعيل بالكبش، وحدث هجرة اليهود من مصر، وحدث صلب المسيح، وحدث هجرة الرسول محمد(ص) وحدث كربلاء وغير ذلك من الأحداث الرمزية المؤسّسة.

42 Durand, Gilbert, *l'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, éd Hatier, « Optiques philosophie », 1994, p.17.

43 تندرج ضمنها أيضا ما يسمى بطقوس التعليم Rites d'initiation، وهي طقوس تعليمية يمارسها الكبار على الناشئين في المجتمعات الإفريقية والأسيوية. وتتصاحب غالبا بأنشطة تدريبية جسدية قاسية، يتعلّم الأطفال فيها أسرار مجتمع الكهول الذي سينتمون إليه.

44 Van Gennep, Arnold, Les rites de passage, Paris, Emile Nourry 1909.

45 يقوم طقس العبور على بنية ثلاثية:هي مقطع الفصلséparation - مقطع الهامش marge - ومقطع التجميع Agrégation

46 Bourdieu, Pierre, Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques, éd Fayard, 1997, p.121.

47 كما هو الشأن بالنسبة إلى طقس التعميد (Baptême) في المسيحية حيث يدخل الطفل بواسطته حظيرة المسيحية.

48 نشير هنا إلى بعض الصلاحيات التي يتّخذها الذكور: السلطة الذكورية على الإناث، الشرف الرجولي، أولوية الذكور في عملية الذبح.

49 سماها "بيار بورديو" بقوس التكريس : rites de consécration ، أنظر أساسا
Bourdieu, Pierre, Ce que parler... op cit p, 121

50 Claude, Rivière, *Socio-Anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin (coll. «Cursus», Série. Sociologie), 1997, p.23.

51 هو اليوم التالي لليلة الدخلة في الاحتفالات التونسية بالزواج، وفيه يتلقى العريسان تهاني تمام الزواج.

52 Bourdieu, Pierre, *Ce que parler*... op cit p, 122.

53 *Castoriadis*, Cornelius, L'institution Imaginaire de la Société, Éditions du Seuil, collection « Esprit », 1975.

54 يتحدّث نورالدين الطوالبي عن التفاخر الذي تتخذه بعض الفئات الاجتماعية المحظوظة من المجتمع الجزائري خلال ممارساتها الاحتفالية الطقوسية، وذلك إمّا لإشهار هوية ما أو إظهار التمسّك بالتقاليد في تنافس محموم مع الفئات الأخرى التي تتهمّها بالانبتات لمراكمة الرأسمال الرمزي. انظر أساسا:
Toualbi, Nourddine, « Changement Social et Pratiques familiales du sacré en Algérie », In collectif : «L'avenir de la famille au Moyen Orient et en Afrique de Nord », Cahier du CERES, *Série Psychologie,* N 7, Tunis.1990. p. 29

55 يرجع مفهوم "الترميم" الثقافي في الأصل إلى استعمال وظّفه كلود ليفي ستراوس في كتابه "التفكير الوحشي" (Pensée sauvage, ed Plon,1962) وقد استعاره منه"روجي باستيد" وطوّره ليشير به إلى وضع خاصّ تتعرّض فيه ذاكرة جماعية لمجموعة بشريّة ما إلى
ما يسمّيه هو بـ"الثقوب"trous الثقافية وقد نتجت عن عمليات من التهجير القسري
وأسيا وأمريكا، الأمر الذي استدعى من تلك الجماعات أن تسدّ تلك الثغرات والنقائص ب
et sociologie du bricolage, Année sociologique, 21, 1970, pp.65-108

56 أقد ألّف بورديو وعبد المالك السيّد كتابهما حول المجتمع الجزائري:"الاجتثاث" t
في الخمسينات والستينات أي مع عمق الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وقد
ضيعت أبعاده وأفقدته توازنه. انظر بالأساس،
k, *Le déracinement, La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, ed Minuit, 1964, 224 p

tation », in *Sociologie des mutations*, Paris, Ed Anthropos,

thropologiques de l'imaginaire, Ed. Bordas, 1969, p. 418.

ı présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne, PUF,

e de sociologie, PUF, 1973, 354 pages.

ɔrésent...op cit, p. 98.

présent...op cit, p. 101.

ɔccident ; Ed Calmann- Levy, 1975, p.234.

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها

64 Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques*... op cit (conclusion), p.494.

65 بجب أن نؤكّد قيمة العمل العلمي الذي أنجزه نورالدين طوالبي حول ظاهرة الطقوس في المجتمع الجزائري الحديث، والمهمّ في ذلك حسب اعتقادنا التقصّي النوعي في تحديد شواغل كل فئة اجتماعية بالنظر إلى وضعها وهمومها. أنظر أساسا المرجعين اللاحقين
- الطوالبي، نورالدين: الدين والطقوس والتغيرات الاجتماعية... مرجع ذكر سابقا.
- الطوالبي، نورالدين: في إشكالية المقدّس، أو تحوّلات التغيّر الاجتماعي السيكولوجيّة. ترجمة وجيه البعيني ط. 1 منشورات عويدات - بيروت باريس 1988.

66 نقصد المؤتمر السابع للجمعية العالمية لعلماء الاجتماع الفرانكفونيين في جامعة نيوشاتل.

67 Duvignaud, Jean, *Anomie et mutations*, Paris, Ed Anthropos, 1970, p. 37.

للإحالة المرجعية إلى هذا المقال

مرجع ورقي
«الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع, منصف المحواشي
«متحوّل, *Insaniyat / إنسانيات*, 49 | 2010, 15–43.

بحث إلكتروني
«الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع, منصف المحواشي
«متحوّل, *Insaniyat / إنسانيات* [على الإنترنت], 49 | 2010, تاريخ الاطلاع 06 août 2012 نشر في الإنترنت 10 février 2024. URL: http://journals.openedition.org/insaniyat/4331; DOI: https://doi.org/10.4000/insaniyat.4331

الكاتب

منصف المحواشي
قسم علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، تونس. وعضو في وحدة البحث حول "المتخيّل" URIMA.

مقالات للكاتب نفسه

[النص الكامل] **تطوّر ظاهرة الطلاق في المجتمع التونسي: قراءة في المؤشرات الإحصائية ودلالاتها**
L'évolution du divorce en Tunisie à partir des indices statistiques
Evolution of divorce in Tunisian society, from statistical indices
La evolución del fenómeno del divorcio en Túnez a partir de los indicios estadísticas
ظهر في *Insaniyat / إنسانيات*, 37 | 2007

حقوق المؤلف

The text and other elements (illustrations, imported files) are “All rights reserved”, unless otherwise stated.

يستخدم هذا الموقع ملفات تعريف الارتباط ويمنحك التحكم في تلك التي تريد تنشيطها