

من مظاهر التدين الشعبي بتونس:

الاحتفال بطقس الختان نموذجاً

د. زهرة عبد العزيز الثابت*

كلية الآداب والعلوم الإنسانية القيروان – تونس.

thzohra@gmail.com

تاريخ القبول: 2023/03/15

تاريخ الارسال: 2023/02/12

الملخص:

احتل الدين مكانة عظيمة في ضمير الإنسان منذ أقدم العصور لذلك انبرى يبحث عن ماهية المقدس وعن فهم للدين لأنه كان غامضاً يتأبى عن الإدراك والمحاصرة. فكان التأويل البشري للدين أو قل التدين أهم طريقة حاول بها الإنسان هتك حجب الدين وكان التدين الشعبي وسيلة من وسائل إماطة اللثام عن أسرار هذا الدين.

وتطرح هذه الورقة العلمية بعض مظاهر التدين الشعبي في الاحتفال بطقس الختان في منطقة الجنوب التونسي مراهنه على فك الرموز التي ثوتها الممارسات الشعبية بدءاً من طقس قيافة جسد الصبي المختون مروراً بطقس العذيرة ووصولاً إلى مشهد الختان. وهي ممارسات لم تكن تخل من طابع سحري.

الكلمات المفتاحية: التدين الشعبي – الطقس – الختان – الجنوب التونسي.

* المؤلف المرسل: د. زهرة الثابت، الإيميل: thzohra@gmail.com

مقدمة

ما انفك الإنسان منذ وجد على وجه البسيطة يحاول كُنه سرّ الوجود وإماطة اللثام عن غموض العالم الذي يحيا فيه. إذ لما أيقن المرء أنه كائن ضعيف مهدد بالمرض والموت والفناء، ولما انتابه الخوف والقلق حتى أحس بغربة روحية في هذا العالم المجهول والموحش انبرى يبحث عن قوى يعتقد فيها ملتصبا عطفها وشفقتها ومساعدتها له عساها تخلصه من غربته وضعفه. فاعتقد في الحجر والشجر والكواكب والكائنات الخارقة معتبرا إياها تجليا للمقدس الذي أرقه كُنه جوهره. وكانت تلك الإرهاصات الأولى لاكتشاف الدين وحاجة الإنسان إليه لأن "الدين قدر الإنسان مهما تنكر له الإنسان وتماهى في تمرده عليه، فإنه يفرض حضوره بأشكال مضمرة وظاهرة، بوصفه مكونا أنطولوجيا للهوية الوجودية للكائن البشري، وبنية لا شعورية عميقة غاطسة في شخصية الفرد والمجتمع" (الرفاعي، 2021، ص. 44) ولأن "الدين حياة في أفق المعنى .. يمنح حياة الإنسان معناها الوجودي" (المرجع نفسه، الصفحة نفسها). وبذلك صار من المستحيل على الإنسان الاستمرار في الحياة دون تدخل المقدس فيها ودون أن يتعلق بالشعور الديني الذي أبانت عنه الممارسات الدينية والمعتقدات المترجمة عن لغة الدين الرمزية.

ومن أهم هذه الممارسات الطقوس الدينية التي تبوّأت منزلة مهمة في حياة الإنسان المتدين منذ الأزل إذ "في البدء كان الطقس"، ثم إن "المتدين البدائي لا يتأمل موضوعه تأملا عقليا أو مجردا، بل يعايشه وجوديا عبر تكرار شعائري أي يدمج الصعيد الميتافيزيقي بالصعيد الحياتي .. والفعل الديني البدائي ليس بذئ مدلول إلا إذا كرر نموذج الأصل الرمز الأساسي بواسطة الشعيرة" (أحمد زين الدين، 2018، ص. 99). فالطقوس هي أصل الثقافة وهي جوهر الدين ومظهر من مظاهر التدين بما تحمله من ممارسات وشعائر واحتفالات دينية وموسمية اختلط فيها الواقعي بالأسطوري أ وليست الطقوس "ذاكرة الإنسان المنسية التي يمتزج فيها الواقع بالميث؟" (سماح حمزة، 2022، ص. 22).

وظلت الطقوس مطية المرء منذ القديم لمعانقة عالم القداسة لأن وظيفتها إنما "تكمن في ضمان انخراط المتدين الممارس لطقوسه في سياق ديني ومدته بالقدرة اللازمة للاقترب من القوة الفوق -طبيعية المسيطرة على حياته" (عبد الرحيم بوهاما، 2009، صص 25-26). وقد تباينت هذه الطقوس بين شعائر تعبدية كالصلاة والصوم والحج وطقوس عبور كالولادة والختان والزواج والموت لأن الإنسان المتدين

آمن أن " كل وجود كوني مقدر له العبور: الإنسان يعبر مما قبل الحياة إلى الحياة ثم إلى الموت" (مرسيا إلياد، 1987، ص.168).

ويعتبر الختان من أهم طقوس العبور التي عرفتتها بعض الشعوب والديانات عبر التاريخ إذ قد شاع هذا الطقس بين الفرس والرومان والمصريين وراج في اليهودية والإسلام، وتعزى أهميته إلى كونه قد مثل على حد تعبير فان جينيب (Van Gennep) ممارسة قد "تغير بجرح أو قطع أو بتر جزء من الجسم شخصية الفرد بشكل واضح للجميع" (Van Gennep, 1969, p.102). إذ بالختان يرقى الفرد من مرتبة إلى أخرى ويتحول من مرحلة الطفولة إلى مرحلة البلوغ. وقد اهتم العرب واليهود بهذا الطقس حتى اعتبروه حفلا.

ونروم من خلال هذه الورقة العلمية الوقوف عند مظاهر الاحتفال بهذا الطقس الديني في تونس لأن الختان "عيد احتفالي" بامتياز موطنين النفس على الحفر في الدلالات الثاوية في الممارسات الطقسية الشعبية المتصلة بهذه المناسبة والتي لا تخلو من ممارسات سحرية مستأنسين في ذلك بالمنهج الوصفي والمنهج التفكيكي التحليلي.

مشكلة الدراسة:

لا يعتبر موضوع الختان طقس عبور موضوعا بكرا فقد طرقه علماء الإناسة وعلم الاجتماع قديما فاعتبره كلود لفي سترافوس (Claude Levi Strauss) مناسبة لأن يحمل الجسد دلالة الزمن وآثار التحول والرضوخ للقدر (Claud Levi Stauss, 1958, p.158)، واعتبره مارسيل موس (Marcel Mauss) وشما وعلامة قبلية بل قومية (-142 pp, Marcel Mauss, 1968) (143) وعده فان جينيب (Van Gennep) تغيرا في الوضع الاجتماعي للشخص (Van Gennep, 1969, p.102). أما في الدراسات الحديثة فقد كان الختان موضوع بحث سوسيولوجي كما يلوح لنا في كتاب "الجنسانية في الإسلام" لعبد الوهاب بوحدية وهو موضوع جندي مثلما تجليه دراسة الباحثة التونسية آمال قرامي "الاختلاف في الثقافة العربية". أما في كتاب "طقوس العبور في الإسلام" لعبد الرحيم بوهاها فقد كان الختان موضوع دراسة دينية اجتماعية تقفت نصوص الحديث والفقه لقراءة طقس الختان. وإن المتأمل في هذه الدراسات وغيرها يعدم وجود دراسات كان ديدنها الأكبر الحفر في رموز الممارسات الشعبية لطقس الختان وما ثوته من طابع سحري. لذلك وطننا النفس في هذه الدراسة على قراءة

مراسم الاحتفال بطقس الختان في منطقة الجنوب التونسي (قابس) والكشف عن المعاني الرمزية الثاوية في تلافيف الممارسات الطقسية من أجل الوقوف عند الأبعاد السحرية التي طفحت بها مراسم الاحتفال بهذا الطقس.

أهداف الدراسة: تتناول هذه الدراسة الختان طقس عبور وتهدف إلى قراءة مراسم الاحتفال بهذا الطقس في منطقة الجنوب التونسي وفك رموزها الغميسة والوقوف عند مظاهر التدين الشعبي في الاحتفاء بمثل هذه المناسبة.

منهج الدراسة: توسلت الدراسة المنهج الوصفي والمنهج التفكيكي التحليلي من أجل إمطة اللثام عن الدلالات الرمزية التي ثوتها مراسم الاحتفال بطقس الختان واكتنرتها الممارسات الطقسية الشعبية التي اتصلت بهذا الحدث.

فرضية الدراسة: تفترض الدراسة أن طقس الختان هو طقس عبور مهم لأنه انتقال من عالم إلى آخر ومن حالة إلى أخرى ولكن لهذا الطقس مراسمه المميزة له وهي مراسم تنطوي على معاني رمزية برهنت على أن طقس الختان لم يكن يخل من ممارسات سحرية. وأن هذا الوجه من التدين الشعبي ليس إلا مظهرها من مظاهر الخوف من سطوة الدين وجبروت المقدس.

-نتائج الدراسة: لقد أسلمنا البحث إلى جملة من النتائج المهمة التي يمكن حصرها في النقاط التالية:

- *- أن الختان في منطقة الجنوب التونسي طقس عبور مهم وإن لم ينصص عليه القرآن الكريم.
- *- أن الختان طقس احتفالي بامتياز له مراسمه التي تراوحت بين تعهد جسد الصبي المختون وإقامة العذيرة وحدث الختان.
- *- أن هذه المراسم طفحت بممارسات شعبية اختلط فيها الديني بالديني والمقدس بالمدنس والرمزي بالمتخيل الشعبي إذ لا يصح الختان إلا بمباركة الولي الصالح والأناشيد الدينية وارتداء التميمة التي تدرأ خطر العين الشريرة وإراقة الدم بحيث اكتست هذه الممارسات طابعا سحريا.
- *- أن هذه الممارسات الشعبية السحرية كانت مظلة علق عليها المرء ضعفه وعجزه ومشاكله وآماله في محاولة منه فهم المقدس وتبسيطه ولكنه عبثا يحاول لأن المقدس عصي عن المحاصرة.

①-مدخل اصطلاحي

يعتبر هوبس (Hobbs) الإنسان كائنا دينيا بامتياز، إذ تبوأ الدين منزلة مهمة في ضميره منذ الأزل حتى غدا ضرورة لا مناص له منها لأنه يشكل عمقه الوجودي إذ "لا إيمان بلا شكل من أشكال الدين" (الرفاعي، 2021، ص.101)، ثم إن الدين "يمنح الرضا والسكينة التي لا يمنحها شيء في الوجود غيره" (سامي الزبيدي، 2017، ص.31)، لأن الإنسان ظل أبدا متخوفا من العدم والموت وعدم القدرة على الاستمرار، إضافة إلى أن الدين "منع لإشباع حاجة الإنسان للحياة الروحية والأخلاقية والجمالية" (الرفاعي، 2021، ص.101). لذلك استمر المرء يحيا في كنف المقدس وسطوته واستمر حاملا في داخله إحساسا بالالتزام الداخلي بهذا الدين الذي أبانت عنه طقوسه وممارساته الدينية أو ما يطلق عليه بالتدين إذ "لا دين بلا شكل من أشكال التدين" (المرجع نفسه، الصفحة نفسها)، فما التدين؟

- في معنى التدين: جاء في لسان العرب أن التدين مصدر من تدين فهو دّين ومتدين ودينه الرجل تدينه إذا وكلته إلى دينه والدين الإسلام (ابن منظور، د.ت.، ص.461). وجاء في معجم لاروس الكبير (Le Grand Larousse illustré) أن التدين (La religiolisité) هو "الموقف الديني الذي تعتبر فيه العاطفة مهمة بقدر أسباب الاعتقاد الشائعة" (Le Grand Larousse illustré, 2014, p. 983). أما اصطلاحا فالتدين "ليس صورة مطابقة للدين" (تأليف جماعي، 2020، ص.16)، بل هو "ذلك التمظهر الذي يستبطنه الالتزام الديني" (المرجع نفسه، ص.18)، ويرى بعضهم أنه "ظاهرة تاريخية اجتماعية تعبر في جوهرها عن التجلي العملي والنسبي لعلاقة الإنسان الوجدانية والروحية بالله وبالعالم الغيب" (عبد الله شلي، 2008، ص.31). فهو على هذا النحو جملة من الممارسات الاجتماعية والثقافية المترجمة عن فهم مخصوص للدين، وهو فهم يختلف من شخص إلى آخر لأن النص المقدس الذي يتعامل معه نص عصي يتأبى عن المحاصرة فيكون جوهر التدين " تلك الفهوم البشرية التي تسير السلوك الديني وفق مدركاتها الذهنية المتساقطة على النص بغية الكشف عن ماهيته وعليه فالنص يتحمل أكثر من معنى لتعدد آليات القراءة والكشف عنه" (سامي الزبيدي، 2017، ص.38).

وقد تباينت درجات هذا الفهم للدين حتى بتنا نميز بين أنواع عديدة من التدين منها التدين الرسمي السياسي وهو الأكثر تأثيرا في الفضاء العام وهو يعني "استغلال الدين للاستحواذ على السلطة والدولة والثروة في كل العصور وهو موجود في أكثر الأديان المعروفة قديما وحديثا" (الرفاعي، 2021،

ص.130)، وهو تدين الدولة التي تحرص على تشغيل الدين "كآلية للضبط والسيطرة وإضفاء الشرعية وتبرير وتسويق السياسات والممارسات، إلى حد إضفاء قداسة دينية مزعومة عليها استناداً إلى احتكار النص الديني واحتكار تأويله أيضاً، ويكون الخطاب الديني الرسمي في هذا السياق خطاباً مسكوناً بالاستسلام يطالب المؤمنين، وبشكل مذهل، بالإذعان والخضوع ويحاول إسدال غطاء من الإبهام على الدين بمجمله" (عبد الله شلبي، 2008، صص.32-33). وإلى جانب التدين السياسي يوجد أيضاً التدين العقلاني الأخلاقي الذي "يروي ظمأ الكائن البشري للمقدس، فينشغل التدين بإشباع الحاجة الوجودية للكائن البشري، ذلك إن إشباعها يكرس بناء الروح وإيقاظ الضمير الأخلاقي" (الرفاعي، 2021، ص.106).

ومن ضروب التدين أيضاً نذكر التدين الشكلي ذاك التدين الذي يشدد كثيراً على السلوك الظاهري للمتدين ويسرف في "الاهتمام بالشعائر والاحتفالات الجماعية، و(ينشغل) بشكل اللباس ولغة الجسد وتعبيرات الوجه ونوع الحركة والمشى ونبرة الصوت .. لصناعة جدار سميك بين شخصيته الحقيقية المحتجبة في داخله وما يظهر للخارج من سلوك" (الرفاعي، 2021، ص.120). أما التدين الشعبي (Religiolité populaire) فهو صنف من التدين يخضع لسلطة الظروف التاريخية والاجتماعية أكثر من خضوعه لسطوة النصوص الدينية المقدسة، فيتورط الإنسان و"يقدم ما لا يستحق التقديس" (الرفاعي، 2021، ص.117). وينخرط في ممارسات وأعراف وتقاليد ألحقت بالدين وهي ليست منه فأصبح "يعبر عن وجوده في مواقف وسلوكيات منظمة تحكمها العادات الاجتماعية التي قد تكون أكثر صرامة وحكومية من أحكام الدين ذاته" (عبد الله شلبي، 2008، ص.37). باختصار إن التدين الشعبي "تدين يرتبط بحياة الناس أكثر من ارتباطه بنصوص الدين وروحه أيّاً كانت هوية هذا الدين" (المرجع نفسه، صص.37-38). وهو تدين برهنت عنه الممارسات الدينية والطقوس لأن "الإيمان الديني والطقس الديني يتواجهان ويؤكدان أحدهما الآخر" (كليفورد غيرتز، 2009، ص.290).

- في معنى الطقس: تبدو الطقوس وثيقة الصلة بالدين إذ هي جوهره وهي "نواة المقدس وقلبه النابض والوسيط بين عالم الحياة العادية وعالم الأجداد والألوهيات الأسطوري والحكي لكل تجربة مقدسة خالقة منها تاريخاً وملجأ الإنسان حين لا يجد الملاذ لاستعادة توازنه المفقود ولاتقاء الدنس وعوالمه والحرم وتهديداته" (سماح حمزة، 2022، ص.23). والمتقفي لأثر مادة (طقس) في مظانها المعجمية يعدم

وجود هذه الكلمة في المعاجم العربية القديمة كـ "لسان العرب" لابن منظور مثلا و "مقاييس اللغة" لابن فارس و "تاج العروس" للزبيدي، هذه المعاجم التي اهتمت بمفاهيم مجاورة للطقس كـ "الشعائر" و "المناسك" ربما خلط نص الوحي من هذه اللفظة وتوفره على لفظة "شعائر" التي تواتر ذكرها في أربعة مواضع طي نص القرآن الكريم (م.فؤاد عبد الباقي، د.ت.)، أما لفظة "مناسك" فقد ذكرت في مناسبتين ثانيا سورة البقرة (البقرة: 200/128)، مما يقيم الدليل على "أن لفظ طقس لم يكن يحمل في الثقافة العربية القديمة ما يحمله اليوم من دلالات دينية خاصة، بل إن الكلمة لم تكن موجودة في التراث المعجمي ولم يجر بها الاستعمال" (عبد الرحيم بوهاما، 2009، ص.21).

وإذا كانت لفظة الطقس قد غابت في استعمالات العرب قديما فإننا نلفيها حاضرة في بعض المعاجم الحديثة ففي الصحاح للجوهري نجد أن الطقس هو حالة الجو من ضغط وحرارة ورطوبة ورياح وتساقط ودرجة سطوع الشمس في يوم أو أيام قليلة (أبو نصر إسماعيل الجوهري، د.ت، ص.675). وفي المعجم الوسيط هو النظام أو الترتيب (إبراهيم أنيس، 1972، ص.587). أما في "محيط المحيط" فيذهب البستاني إلى أن لفظ الطقس عند النصارى يطلق على شعائر الديانة واحتفالاتها وهو معرب لكلمة "تكسيس" باليونانية، ومعناها نظام وترتيب، والجمع طقوس، والطقيساء والطقيسة مكان صغير خارج دار الحريم، يستقبل فيه الأضياف (البستاني، 1987، ص.553).

أما اصطلاحاً فتعود كلمة طقس (Rite) إلى الكلمة اللاتينية (Ritus) وهي جملة العادات والتقاليد التي يدين بها مجتمع ما وهي كذلك "كل الاحتفالات المرتبطة بمعتقدات متصلة بالماورائي أكثر من دلالتها على مجرد عادات اجتماعية وهي أنماط من العمل المتكرر في نوع من الثبات" (Jean Cazeu, 1971, p.13). ويستشف من هذا أن ما يميز الطقس أمران هما البعد الديني الماورائي والتكرار والثبات. وقد تنبه لهاتين السمتين علماء الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الديني أمثال دوركايم (E. Durkheim) في "الأشكال الأولية للحياة الدينية" (Emile Durkheim, 1985) ومرسيا إلياد (Mircea Eliade) في "أسطورة العود الأبدي" (مرسيا إلياد، 1987، ص.46 وما بعدها) وروجيه باستيد (Roger Bastide) في "سوسيولوجيا الطفرات الدينية" الذي اعتبر أن "كل دين وإن كان كونيا يريد لنفسه أن يكون استرجاعيا فالطقس ليس سوى استعادة لأسطورة الأصل" (Roger Bastide, 1970, p.157). أما مارسيل موس (M. Mauss) فقد اعتبر الطقوس أفعالا تقليدية

وأفعالا ناجعة وسر نجاحتها مرده تدخل المقدس وتدخل قوى خارجية فهو القائل: "إن نجاعة الطقوس السحرية والدينية مصدرها الطقس نفسه لكن أيضا الكائنات الدينية والإعجازية الخارقة التي تتوجه إليها الطقوس، من هنا تتسم الطقوس الدينية والسحرية بطابع المقدس أي المتعالي" (Marcel Mauss, 1968, p.p.400-409).

ويضاف إلى اتصال الطقس بالديني والتكرار أنه نظام رامنز إذ "هو يخفي بناء من الرموز ثريا ومعقدا، ويمنح الأحداث الهامة في التجربة الإنسانية صيغة احتفالية مراسمية تلتقي فيها الأمزجة والدوافع والمثل والتصورات مع المفاهيم التي يؤسسها الدين لنظام الوجود. وحينئذ يندمج العالم المعيش المرئي والعالم المجرد المتعالي ليصيغا الرؤى على نحو ما وفق أنموذج متخيل، أو وفق ما هو سائد من التصورات" (سماح حمزة، 2022، ص.24). والطقوس أنواع مثلما أقر ذلك دوركايم في "الأشكال الأولية للحياة الدينية" بعضها متصل بالمقدس ويرجى النفع منه وهي الشعيرة الإيجابية كالطقوس القربانية والأدعية والصلوات وبعضها متعلق بالديني أو ما يسمى بالشعيرة السلبية التي تتخذ شكل المحرمات "كتحريم أكل الطعام المقدس أو التلفظ باسم الكائنات المقدسة أو لمس ما هو مقدس أو الصوم الديني أو الصمت الطقسي" (سهام الدبابي، 2021، ص.13).

وأضاف مارسيل موس (M.Mauss) إلى مقترح دوركايم طقوسا أخرى منها القربان والسحر والصلاة والهبة. أما أرنولد فان جنيب (Arnold Van Gennep) فقد تنبه إلى مصطلح طقوس العبور وهو "بهذا التركيز كان يهدف إلى تظهير الإواليات التي تتوالى حسب منطق فاعل عالميا بغض النظر عن محتوياتها التعبيرية الاجتماعية أو الرمزية. فطقوس العبور تستخدم لفصل أشخاص أو جماعات عن وضع معين لإلحاقهم بوضع آخر. بين تلك اللحظتين (فصل، إلحاق) هناك مرحلة وسطى تشكل نوعا من "منطقة حرة" تتجمع فيها أواليات قد تكون غريبة -طقوس انقلاب وموت وبعث - أو تحولات أخرى تستخدم فيها وسائل رمزية متنوعة" (بيار بونت، ميشال إيزار، 2006، ص. 632).

وتظل طقوس العبور عملا دينيا دالا على معنى الانتقال والتحول وإذا كان أرنولد فان جنيب لم يضبط معنى مصطلح طقوس العبور في كتابه وأتى على أنواع عديدة من الطقوس كالولادة والختان والبلوغ والزواج والخطوبة وغيرها وأقر أنها طقوس مقيدة بمناسبات مخصوصة وميز فان جنيب بين ثلاثة أنواع من طقوس العبور الكبرى هي طقوس التجميع (Rites d'agrégation) كالزواج مثلا وطقوس الانفصال (Rites

(de séparations) كالموت والطقوس الهامشية (Rites de marges) كطقوس الحمل والخطوبة والمسارة.

- في معنى الختان: الختان في اللغة هو "موضع الختن من الذكر وموضع القطع من نواة الجارية ويقال لقطعهما الإغدار وأصل الختن القطع وتسمى الدعوة لذلك ختانا" (ابن منظور، د.ت، ص. 461). وجاء في الصحاح للجوهري: "الْخَتَنُ بالتحريك: كل من كان من قبل المرأة، مثل الأب والأخ وهم الأختان. هكذا عند العرب. وأما عند العامة فختن الرجل: زوج ابنته وختنت الصبي ختنا والاسم ختان .. والختان أيضا موقع القطع من الذكر" (إسماعيل بن حماد الجوهري، 1982، ص. 2107). أما في القاموس المحيط فقد ورد فيه "ختن الولد يختنه ويختنه فهو ختين ومختون: قطع غرلته. والختانة صناعة الختان والختان موضعه من الذكر والختن القطع" (مجد الدين الفيروزبادي، 1301هـ، ص. 220).

ويبدو أن الختان كان ظاهرة قد عرفت شعوب عديدة قبل مجيء الديانات التوحيدية إذ قد عرفت شعوب الحبشة وأستراليا وإفريقيا والفرس يقول أحدهم في هذا الغرض: "يرى بعض الباحثين أن الختان قد عرف منذ سيدنا موسى في بيت شعيب بأرض المديانيين. كما يرى البعض أن سيدنا إسماعيل ختن وهو في الثالثة عشرة من عمره وقد عرف الأثيوبيين (الحبشة) الختان كما عرفه أهل أستراليا وبعض القبائل الإفريقية. أما المصريون فالأدلة كثيرة على أنهم عرفوا الختان قبل أن يعرفه اليهود .. أما الفرس والملايو وأستراليا فكانوا أيضا يمارسون الختان" (السيد محمد عاشور، د.ت، صص. 15-16). ومع ظهور الدين أقرت اليهودية طقس الختان واعتبرته علامة عهد بين الرب ونسل إبراهيم مثلما أقر "سفر التكوين" ذلك في قوله: "يُخَتَّنُ مِنْكُمْ كُلُّ ذَكَرٍ، فَتُخَتَّنُونَ فِي لَحْمِ غُرْلَتِكُمْ فَيَكُونُ عَلامَةً عَهْدٍ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ" (التكوين 17: 11). ويذكر صاحب "معجم الأديان" أن الختان لا يكون إلا في اليوم الثامن بعد الولادة وأن الختان تعقبه وليمة احتفالية (جون ر. هنليس، 2010، صص. 165-166)، وهي طقس سنلفيه موجودا عند المسلمين العرب وعند الشريحة التي تخبرنا قراءة طقس الختان فيها (منطقة الجنوب التونسي) فهل أن الممارسات الشعبية في الاحتفال بطقس الختان ترحل هي الأخرى من ثقافة إلى أخرى؟ وهل أن التدين الشعبي واحد بين الأمم؟

وأما في المسيحية فإن الختان كان روحيا إذ "تحول مفهوم الختان إلى ختان النفوس عن شهواتها فقد جاء في سفر أعمال الرسل أن بطرس قال: الختان هو التعميد بالروح والماء وليس الختان هو المقياس" (محمد علي البار، 1994، صص. 56-57).

أما في الإسلام فيعدم المتدبر لنص القرآن الكريم وجود آية صريحة تنص على الختان ولكن السنة النبوية عجت بعدد الأحاديث التي باركت الختان كحديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي جاء فيه: "الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة: الختان، والاستحداً وتقليم الأظافر وتنف الإبط وقص الشارب".

②- الختان طقساً احتفالياً

يحتل الختان منزلة مهمة في المعتقد الديني الشعبي التونسي إذ يعتقد المرء أنه طقس ضروري وإن لم ينص عليه القرآن الكريم إذ " هو النص المقدس الوحيد في الديانات التوحيدية الثلاث الذي سكت عن ظاهرة الختان على عكس الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية" (عبد الرحيم بوهاها، 2009، ص. 115). وهو ضروري شرعته المدونة الحديثة التي اعتبرته من سنن الفطرة فهو مفتاح الدخول إلى ملة إبراهيم وإلى دين الإسلام. حتى أنه من العبارات الرائجة للتهنئة بهذا الحدث في الوسط التونسي قولهم "الحمد لله على نعمة الإسلام". ويبدو الختان بوصفه طقس عبور مشهداً احتفالياً عظيماً لا يقل قيمة عن طقس الزواج ومشهداً "يخفي بناء من الرموز ثريا ومعقداً"، (سماح حمزة، 2022، ص. 24)، تتعاقب فيه الأمزجة والتصورات والمتخيل وهو طقس له مراسمه التي تباينت بين قيافة جسد الطفل المختون استعداداً للختان والعذيرة وحدث الختان.

1- * - قيافة جسد المختون:

يغدو تعهد جسد المختون أمراً ضرورياً في طقس الختان، إذ لا ختان إلا في حرم الطهارة باعتبارها قطبا من القداسة ولا طهارة إلا بحلق الشعر والتزين وحسن التزي.

**** - حلق الشعر:** يعتبر حلق الشعر طقساً أساسياً في حفل الختان وقد التبس هذا الطقس في الجنوب التونسي بعبادات سحرية دينية. إذ تفضل أسرة الطفل المختون أن تقع حلقة شعر الصبي بمقر أحد الأولياء الصالحين تيمناً وبركة. فيكون جامع أبي لبابة الأنصاري قبلة الأهل لحلاقة شعر الصبي، لما يحتله هذا الولي في المتخيل الديني الشعبي من قداسة، إذ هو من أصحاب رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، أنعم الله عليه بنعمة خاصة فكان موضع قداسة ساطعة يتوسل إليه زائروه ويستمدون منه الشفاعة لأنه قد "ورث

كل صفات الجد الرمزي فهو موهوب الجانب مرتجي ولا يتجاسر أحد على التقليل من احترامه" (يوسف شلحد، 1996، ص. 129)، لذلك يتوافد إليه الزائرون تيمنا وبركة فيؤدون مناسك الصلاة هناك إذ هذا المكان هو مصلى المسلمين وهو "المعبد الذي يؤدي فيه المؤمنون شعائر العبادة" (يوسف شلحد، 1996، ص. 153) لأنه "موضع تجلي قوة خفية" (المرجع نفسه، والصفحة نفسها) هي قوة الله.

وعليه ستغدو حلقة الشعر في وجه من وجوها صورة للتقرب من الله، وطقسا تطهيريا لإماطة الأذى عن المختون لأنه تحت الشعر إنما يكمن الشر، وعليه فإن الخلاقة ليست إلا وسيلة لحماية المختون من القوى الشريرة الخفية، وذاك ما سيخرجه من "حالة الضعف والوهن التي ولد عليها ليكسبه بعض الخصائص التي تساعد على اقتحام الحياة أي إنه إعلان عن ولادة ثقافية" (آمال قرامي، 2007، ص. 72). واللافت للانتباه أن عملية الخلاقة تشفع بزيارة ضريح الولي أبي لبابة الأنصاري والصلاة بالقرب منه تبركا، بل أن البركة لا تحصل إلا بلمس القبر فيدعى الصبي إلى لمس التابوت لأنه حامل للقداسة ليستلم بعدها قطعة من القماش الأخضر تعويذة يحصن بها المختون عند ختته وشمعة يشعلها عند تزيينه وتخضيبه بالحناء. **-التزين: يمثل تدبير جسد المختون طقسا مهما في مراسم الاحتفال، إذ لا بد من تعهد هذا الجسد وإظهاره في صورة جميلة تحسن في عين رائيها. وللتزين ثلاثة مظاهر أولها نظم عقد من عود القرنفل أو المسمار لارتدائه يوم الختان وثانيها الخضاب وثالثها الوشي.

• عقد المسمار: المسمار أو ما يسمى عند التونسيين بعود القرنفل هو من النباتات العطرية التي يستخدمها أهل الجنوب التونسي في مناسباتهم السعيدة كالزواج والولادة وطقس الختان أيضا. وربما يعزى الاهتمام بهذا الصنف من النبات لأنه طيب الرائحة فهو "يعد في البقول وفي الرياحين لطيب ريحه وذكاه" (ابن وحشية، 1995، ج2، ص. 712)، والرائحة الطيبة أمر مطلوب في مثل هذه المناسبة لما لها من قوة سحرية. والطريف أن العقد المنظوم من نبات القرنفل يرصع بتمايم أهمها الخمسة (اليد المفتوحة) والسمة اللتان تكونان من الذهب أو الفضة. ويبدو استعمال الحلبي مقصودا لوظيفته الطقسية السحرية "إذ يطرد به الشر ويبعد المرض ويصد الموت. للاعتقاد في سلطته الروحية الناتجة عن رموزه المادية النورانية. فالذهب شمسي لا يتغير ويدل على الجمال والتمام والكمال. أما الفضة القمرية ففيها الأنثوية الحامية والنور الأبيض الخصب القادر على دفع الظلام" (سهام الدبابي، فيفري 2021، صص. 109-110)، كما أن الذهب "أخذ منذ القدم رمزية الشمس واعتبر رمزا للقوة" (بلال موسى بلال العلي، 2011،

ص.156)، أما الفضة فهي سر من أسرار الله وهو رمز الطهر والنقاء والقداسة (Jean ,
(Chevalier& Alain Gheerbrant, 1982, p.59).

وأما اختيار تميمة الخمسة فلاعتقاد راسخ في القوة السحرية لهذه التميمة، إذ منذ العصور القديمة كان الإنسان القديم في منطقة الشرق الأوسط يعتقد في أن هذه الكف طاردة للشر والعين لذلك كانت تعلق هذه التمايم على الأبواب والجدران واللباس من أجل البركة وتوقيا من الغيرة والحسد. وانتشر استعمال هذه التميمة في شمال إفريقيا والبحر المتوسط وراج استخدامها بتونس "وأصبحت شعبيتها وهويتها في كل مكان باعتبارها ممارسة دينية عند عامة الناس" (صلاح رشيد الصالحي، 2020، ص.34)، بل صار الاعتقاد في فاعليتها يقينا ثابتا لأن "التمايم توفر الحماية الإلهية اللازمة لدرء " خطر الشر. مرضا كان أم حسدا أم عينا. أضف إلى أنها وسيلة لطلب البركة إذ هي يد يمنى مفتوحة وهي رمز اليمن واستجداء بركة الله وقدرته وقوته لحفظ المختون من كل أذى أو ليست اليد رمزا للإله والسيادة والقوة والبركة (Jean Chevalier, & Alain Gheerbrant, 1982, p.477).

ولا تختلف قيمة السمكة كثيرا عن قيمة الخمسة (اليد)، إذ اتخذت هي الأخرى ذريعة لطرد العين وهي مستحبة في المتخيل الديني لأنها " رمز من رموز الحياة، ومصدر من مصادر الخصب والوفرة والتكاثر .. والسمك حامل للعين والمعرفة ومصدر النصح وقائد التحول" (سهام الدبائي، فيفري 2021، ص.103)، أضف إلى ذلك أن السمك رمز للأمان أو لم يلقي الحوت يونس؟؟. وقد يرصع عقد المسمار أيضا بتميمة حيوانية كقرن الغزال وذلك اعتقادا في قوة القرن إذ هو "سلاح طبيعي فتاك وقوة طبيعية خصيبة ترمز إلى الوفرة" (سهام الدبائي، فيفري 2021 صص.72-73) واعتقادا في دلالة على القوة الإلهية (Jean Chevalier & Alain Gheerbrant, p.227) وقدرتها على حفظ المختون حين يرتدي العقد، وتيمنا ببركة الغزال " التي تستعمل في طقوس سحرية تجلب المطر في الأماكن الجافة وتعتبر عن التفاؤل بالخصب" (سهام الدبائي، فيفري 2021، ص.111). واللافت للانتباه أن حبات القرنفل في هذا العقد قد تتخللها أيضا حبات الميال (السبحة) التي قد تكون لها سلطة روحية لأنها تصل الإنسان بربه، فتكون جالبة للبركة وحصنا منيعا للصبي المختون.

والمهم أن نظم عقد القرنفل لا يكون إلا جماعيا تتقاسم عناء نظمه خمس صبايا، كل واحدة منهن تتكفل بنظم خيط ثم تضم الخيوط الخمس لتشكّل عقدا جميلا منضودا مرصفا كأحسن ما يكون الترصيف. ويبدو

أن اختيار العدد خمسة مقصود، إذ هو ليس إلا تعويذة لطرد الشر والعين. وما إن تنتهي هؤلاء الصبايا من نظم العقد حتى تتكفل أم الصبي المختون بتوزيع هدية الختان وتكون قرطاسا يحوي قليلا من السواك واللبان والحناء استعدادا لحضور مراسم تخضيب الصبي ليلا بالحناء. ويبدو أن اختيار محتويات القرطاس لم يكن من باب العبث فهذه النباتات العطرية مباركة بالسنة النبوية وهي من النباتات المحبة إلى رسول الله وحينئذ فهي مقدسة وقداستها مستمدة من قداسة النبي وعلو منزلته في الضمير الديني الجمعي. ففي السواك مرضاة للرب (ابن قيم الجوزية، د.ت، ص.248)، وفي اللبان درء لكل حسد وشيطان وسحر، أما الحناء فيتعتقد أنها من نبات الجنة حتى شاع القول "الحنة من الجنة".

•-الخضاب: تعتبر الحناء من أهم مظاهر الزينة المقدسة والراسخة في الثقافة الشعبية الشفوية إذ "الحنة أرض الجنة" كما يذهب إلى ذلك مالك شبل (Malek Chebel, 1995, p.197)، وهي تستعمل في كل طقوس العبور تقريبا في مناسبات الولادة والزفاف والختان أيضا لأنها "ترمز إلى الفرح والسعادة ولذلك تستعمل في كل المناسبات السعيدة والأعياد كما ترمز للبركة ويقال إن رائحتها من الجنة وهي من أشهر النباتات في البلاد التونسية" (صوفية السحيري بن حثيرة، 2008، ص.219)، كما اتخذت في المتخيل الديني الشعبي شكلا وقائيا إذ هي من "أكثر التعويذات بروزا للعين" (Marie – Louise Dubouloz, 1946, p.205)، لذلك كان أهل الجنوب التونسي يحتفون في حفل الختان بطقس التخضيب أما احتفاء لأن الحناء ليست إلا "وسيلة تضرع للرب ومطلبا لنيل رافة الشياطين ولإبعاد الأشرار والحساد ولهذا تكون صاحبة تأثير وقائي كبير" (سهام الدبابي، 2021، ص.62). إنها باختصار "حشيشة مباركة ويعتقد أنها تبعد الشر وتجلب الخير وتطرد الجان" (سهام الدبابي، 2021، ص.42).

وطقس التخضيب لا يكون إلا جماعيا ولا يكون إلا في حضرة مجموعة من النسوة، إذ في العصابة التحام ومودة ويتوسط الصبي هذه الزمرة ويتصدر مشهد الاحتفال في موكب من الأهازيج والزغاريد والغناء الذي لا يكون في بدايته إلا نشيدا دينيا يتردد فيه ذكر رسول الله محمد والصلاة عليه، تيمنا وتبركا به وكأن الختان لا يكون إلا في فضاء المقدس وهو "طقس يمنح المسلم إحساسا بالاندماج في وسط منسجم عقيدة وطقوسا" (عبد الرحيم بوهاها، 2009، ص.138). بل إن ذكر الرسول وترديد اسمه ليس إلا طقسا لغويا رامزا يراد به الاتصال بالمقدس عن طريق النبي طلبا لبركته إذ يعتقد أن في اسمه سلطة سحرية.

وتجالس الصبي عن اليمين أمه وعن شماله المزيينة التي تتولى "تخضيب أعلى كفوف (الصبي) من جهة الأصابع بالحناء وباطن القدمين دون نقوش ولا زينة" (سهام الدبائي، 2021، ص.65)، لأنها ستكون لاحقاً بعد أن تحف الحناء وتقع إزالتها من الغد. والتخضيب يكون بحناء يقع عجنها مسبقاً وتزينها بقطع من الحلوى تتوسطها شمعة مضاءة "يشكل شمعها وفثيلها ونارها وهواؤها تأليفا لعناصر الطبيعة ورمزا للتميز والفردانية" (سهام الدبائي، 2021، ص.64)

والطريف أن تلك الشمعة هي تلك التي وقع جلبها من ضريح الولي الصالح أبي لبابة الأنصاري عند حلاقة الصبي. فهي على هذا النحو شمعة مباركة ويعتقد النسوة في بركتها عند الخضاب حتى أنه من فتيل هذه الشمعة توقد شموع أخرى يحملنها الصبايا وهن متحلفات بالصبي لأن الإنارة مهمة في مثل هذا الموكب إذ هي طاردة للجان "التي تعشق الظلام ويرعبها النور" (سهام الدبائي، فيفري 2021، ص.72). ثم إن النور إلهي. وينتهي حفل التخضيب برشق الأموال التي تكون بمثابة هبة أو هدية تخلق نظاماً من التبادل يتأسس على "العرض والقبول والزامية الرد" (مارسيل موس، 2014، ص.192). إذ يبادر الحاضرون بإهداء الصبي مبالغ مالية هي بمثابة عربون لمقاسمة أهل الفرح وهي بنفس الوقت دين متخلد بذمة الأهل وهم ملزمون برده في المناسبات القادمة.

●-الوشى: وهي مرحلة تلي عملية التخضيب إذ بعد إزالة الحناء من يدي الصبي وقدميه تجهز المزيينة ما يسمى ب"الحرقوص" وهو مادة سوداء اللون "تستعمل لخرقة الجلد كالوجه والكفين والقدمين بنقوش لا تدوم طويلاً بعكس الوشم وهو ما يجعلها مباحة فقهياً ومقبولة اجتماعياً" (سهام الدبائي، 2021، ص.78)، ولهذه المادة التجميلية رائحة ذكية نفاذة لأنها "خليط من النباتات العطرية" (سهام الدبائي، 2021، ص.79). ورسم الحرقوص فن إذ هي نقوش وخطوط ونقط تتفانى المزيينة في رسمها بدقة لإضفاء صبغة جمالية على جسد المختون ولتحصين الصبي من العين الشريرة إذ الحرقوص "طقس آخر من طقوس الوقاية يدفع الأذى قبل وقوعه" (سهام الدبائي، 2021، ص.83) وهو مجموعة من الأشكال و"الأشكال ركن من أركان العملية السحرية ولها دور فيها ولكل شكل تأثيره الخاص" (محمد الجوهري، 1980، ص.278).

والطريف أن ما يميز هذه النقوش كثرة الخطوط المتقاطعة التي تأخذ شكل المثلث وهو مقصود لأنه "يحمل رمز العدد ثلاثة وهو عدد مقدس فعال يرمز إلى الحظ والفأل الحسن والخير ويمثل الخلق واتحاد السماء

والأرض والإنسان في الكائن الأعظم" (سهام الدبابي، فيفري 2021، ص.44)، أضيف إلى ذلك أن المثلث هو رمز الألوهية والتناسق وهو رمز الذكورة خصوصا إذا كان راسه إلى الأعلى (Jean Chevalier & Alain Gheerbrant, p.765). فكأننا بالوشى لا يصح إلا إذا كان في كنف المقدس وذلك حتى يصبح الختان طقسا مباركا، ولا يصح إلا إذا غدا أمانة دالة على انتقال الصبي المختون إلى عالم الفحولة. وعليه إذن يستحيل الوشى نصا يخط على الجسد ونظاما علاميا له أهمية تواصلية فهو "شفرة تواصلية قابلة للقراءة وقابلة للتأويل ومحملة بالدلالات" (نور الهدى باديس، 2017، ص.153)، إذ هو يفتح على العالم الواقعي عالم الجماعة ويرنو في الآن نفسه إلى العالم المقدس. وزيادة على ذلك لابد هذه المثلثات المنقوشة أن تتوسطها رسوم لأسماء لأن السمكة رمز لوفرة النسل والتكاثر وما الختان إلا طقس تأسيس "ينفصل فيه الطفل عن عالمه مولجا عالم الرجولة الذي يضيف له الشرعية والقدرة الكاملة على الاتصال الجنسي بالمرأة عن طريق الزواج باعتباره طابو محرما بالنسبة إليه في مرحلة الأولية (الطفولة)" (صبرية بوقفة، 2017، 144).

***-حسن التزي: للمظهر الخارجي منزلة مهمة في طقس الختان باعتبار طقس عبور، لأن اللباس ملازم للطقس وللعبور فلا "يخلو عبور من عالم إلى آخر أو من منزلة إلى أخرى من الثوب وتغييره وتجديده" (سهام الدبابي، 2021، ص.48)، ولابد أن يكون زي الصبي يوم الختان جميلا فخما لأن اللباس مفتاح الشخصية وأول ما تقع عليه العين وهو لغة صامتة تفصح عن جنس مرتديه وانتمائه الطبقي وهو في حفل الختان ليس إلا وسيلة يعلن من خلالها المختون عن تواجده وتمييزه وسط الآخرين بل هو علامة يتواصل بها مع العالم المحيط به أو ليس اللباس لغة يتكلمها الناس جميعا كما ذكر بارت (Roland Barth, 2014) ويزي الطفل من رأسه إلى إخصص قدميه بزي تقليدي هو عنوان هويته وتراثه يعتز الصبي بلبسه "فيمارس بذلك قيمة تفاخرية تميزه عن الآخرين" (زهرة الثابت، 2019، ص.167) فيرتدي طاقية وجبة ونعلا لأن الختان هو "عيد احتفالي" (عبد الوهاب بوحديدة، 2000، ص.229) بامتياز.

أما الطاقية فيطلق عليها بتونس اسم " الشاشية" وتكون حمراء لأن الأحمر هو رمز الحياة والقوة والقدرة. (Jean Chevalier, & Alain Gheerbrant, p.659) وأهم ما يميز هذه الطاقة أنها مرصعة برسوم اكتست لونا أصفر ذهبيا والأصفر لون الشمس وهو لون إلهي بل هو رمز الخلود و"رمز

الاستبشار والخبور" (فيليب سيرنج، ص. 427) واتخذت هذه الرسوم لها شكل السمكة أو الخمسة أو الهلال جاءت بمثابة تعويضات تقي الصبي المختون خطر العين وتدرأ عنه الروح الشريرة. وأما الجبة فتكون مطرزة على نحو بديع وتميل الأم إلى إلباس ابنها جبة بيضاء لأن الأبيض هو "أفضل الألوان التي تليق بالذكور" (أمال قرامي، 2007، ص. 123)، يضاف إلى ذلك أن الأبيض مقدس إذ هو ذو طبيعة نورانية وهو رمز الطهر والنسك بل رمز الثقة، كما "اقترن اللون الأبيض بالإشراق والحياة والسمو وارتبطت به قيم إيجابية في عالمي اليقظة والمنام فكان لون اللبن والفطرة" (المرجع نفسه، والصفحة نفسها)، وأما النعل أو "البلغة" فتكون بيضاء اللون هي الأخرى، مخروطة الشكل كاشفة عن قدمي الصبي.

2- * - العذيرة: وهي وليمة الختان، التي تغدو طقساً ضروريا لا يستقيم الختان إلا به، يحضرها الأهل والمقربون لأن الختان مأدبة "يدعى إليها جميع أعضاء العشيرة" (يوسف شلحت، ص. 114). والعذيرة تغدو مهمة وتنهض على إراقة الدم وعلى الأضحية لاعتقاد ترسخ في المتصور الشعبي أنها ترد البلايا وتدفعها. بل فيها بركة لأنها لا تقام إلا باسم الله ولوجهه الكريم. لذلك تذبح الأضحية قربانا وتقام المائدة التي يتحلق حولها الضيوف متقاسمين فعل الأكل لأنه "من طبيعة الطعام أن يتقاسم ومنعه عن الغير هو قتل لجوهره وهو خسارة للمرء وللآخرين" (مارسيل موس، ص. 183)، وفعل الأكل فعل جماعي من شأنه أن "يخلق قرابة روحية بين الأفراد لها علاقة بالمقدس" (سهام الدبائي، 2021، ص. 168). بل إن هذا الفعل المشترك يقيم الدليل على أن "للتدين بعد اجتماعي، فالدين اعتقاد وممارسة يساعد الأفراد على تطوير شعور بالانتماء للجماعة ويمدهم بالدعم المعنوي ويزيد من التلاحم والاستقرار الاجتماعي" (حمدادو بن عمر، 2014، ص. 97).

والعذيرة طقس تستحيل فيه الأضحية هبة تتقرب بها الأسرة إلى الله ليبارك الختان وهي في اعتقادها وفي متخيلها الديني صدقة وفعل خير قد يثاب عليه المرء في الدارين ثوابا مضاعفا لأن "الشيء الموهوب ينتج ثوابا في هذه الحياة وفي الآخرة في الدنيا يتولد عن الشيء الموهوب مثيله عند الواهب بصفة آلية إنه لا يضيع بل يتضاعف .. إن الطعام الموهوب هو نفس الطعام الذي يعود إلى واهبه في هذه الدنيا وهو نفس الطعام الذي سيحده في العالم الآخر" (مارسيل موس، صص. 180-181).

3-*- حدث الحتان: هو ختام المراسم في طقس الحتان إذ تحرص الأسرة على ختان الصبي "احتفاءً بجنسه وتخليداً لحدث سيجعل منه رجلاً قادراً على الزواج أي مضطلعاً بدور في الجماع" (آمال قرامي، 2007، ص.85). ولكن رغبة الأسرة بإدراج الصبي في المسار الذكوري تقتضي من الأم أن تخرج صبيها في صورة تحلو في عين رائيها، لذلك تتولى الأم لباس ابنها حلة بهية فيرتدي زياً تقليدياً وقلادة عود القرنفل ويجلس منتظراً قدوم الطبيب أو المطهر الذي سيتولى ختانه. أما الأم فتتزي هي الأخرى كأحسن ما يكون التزي وترتدي لباساً تقليدياً ترصعه في أعلى الكتف بتميمة تكون سمكة أو خمسة أو قرن غزال. وتكون مثقلة بالذهب والأساور والحلي لاعتقاد راسخ أن هذه المعادن لها قيمة وقائية سحرية إذ بما "يطرد الشر ويبعد المرض ويصد الموت" (سهام الدبابي، 2021، ص.109).

وما إن يصل المطهر حتى تتعالى الزغاريد ويأتي أحدهم لأخذ الصبي في حين يطلب من الأم التي يملكها البكاء أن تغمس ساقها في إناء مائلاً ماءً ووضعت فيه قطعة من الذهب لأن الماء رمز للطهارة والنقاء والانبعاث المتجدد إنه مكنن الإلهي والمقدس أما الذهب ففي جوهرة إلهي، فهو منذ الأساطير القديمة رمز الآلهة مثراً عند الفرس وأبولون عند الإغريق وزرادشت في الزرادشتية والبراهما في البوذية.

ولا تدوم عملية الحتان طويلاً إذ سرعان ما يمضي الأمر في لمح البصر ليؤخذ بعدها الصبي إلى مخدعه باكياً "متألماً من هول الصدمة التي أحدثتها عملية الإخصاء العنيفة على جسده" (عبد الوهاب بوحديبة، ص.230) في موكب يضوع فيه شذى البخور والوشق لأنه "من أنفع الروائح في طرد الشر وإزالة العين" (سهام الدبابي، 2021، ص.102) وفي موكب يعج بالزغاريد والأهازيج وقرع الطبول وهو موكب لا يقطع وتيرته إلا صوت جرة حشيت فواكه جافة وحلوى وسكر وزبيب وألقي بما بحدة على الأرض لتكسر. واللافت للانتباه أن الجرة من طين والطين مقصود لاعتقاد راسخ في قدرته على الوقاية من الشرور والأضرار وهو اعتقاد ضارب بجذوره منذ أقدم العصور إذ "استخدم الطين في ممارسات سحرية مختلفة متعلقة بالطقوس الدينية التي يمارسها الأفراد ضد الأرواح والأمراض" (وسناء حسن، 2004، ص.111) وتؤثت الجرة طقس النثار وهو طقس اجتماعي يكتنز طاقة سحرية تدرأ عن المختون الشر وتقيه أذى العين الحاسدة وبعدها "يأتي الجميع لتهنئة المختون ولتقديم الهدايا له من الحلويات والألعاب أو القطع النقدية" (وسناء حسن، 2004، ص.111)، التي توضع في الطاوية أو الشاشية. وهي هدايا من شأنها أن تبهج الصبي المختون فتهون عليه ألم الحتان وتقطع حدة بكائه وصراخه ولو لفينة وتريح الأم التي

لا تنفك تمسح ما تصيب من عرق على وجه ابنها بقطعة من القماش الأحمر. واختيار الأحمر مقصود إذ هو رمز الحياة والقوة والشبق لعله أمانة على قوة الجسد الذكوري وعظمة بنيان الفحولة أو ليس الختان طقس عبور إلى عالم الرجولة والجنس؟.

خاتمة البحث

لم يكن طقس الختان في منطقة الجنوب التونسي (قابس) طقس عبور عادي بل كان مشهدا احتفاليا رامزا بامتياز. وهو مشهد نخض على جملة من المراسم تراوحت بين العناية بجسد المختون والعذيرة وحدث الختان. فلا ختان إلا بجسد طاهر وجميل ولا ختان إلا بتقدمة قربان وإقامة وليمة تتقاسمها المجموعة. فيتلبس طقس الختان بممارسات اجتماعية تكتسي بعدا قدسيا. واللافت للانتباه أن الممارسات الطقسية في الاحتفال بالختان عكست عادات المجتمع وأعرافه وتصوره الشعبي للدين. فلم تكن هذه الممارسات وفيه للنص، بل إنها كانت مارقة عنه وأول أمانة عن مروقها أنها أشهرت هذا الطقس ولم تتكتم عنه مثلما توصي بذلك المدونة الحديثة مثلا. فكانت بذلك الفرصة سانحة لأن يمارس الفرد الدين بحسب ما يتمثله هو لا بحسب ما يقره النص، وكانت الفرصة سانحة أيضا لأن يتدخل الخرافي والأسطوري والسحري فلا يصح الختان مثلا إلا ببركة الولي وحلق الشعر وارتداء التميمة وإراقة الدم وتقديم أضحية وإشراك الحضور في الوليمة، وهي ممارسات خالط فيها الديني الاجتماعي وبرهنت على محاولة المرء المتدين فهم الدين وكنه المقدس وأقامت الدليل أيضا على خوف الإنسان من سطوة المقدس وجبروته.

باختصار لقد كشفت المراسم الاحتفالية الشعبية بطقس الختان حقيقة مؤداها أن المتدين إنما يعيش وهو يمارس هذه الطقوس فويا التدين وهو يعيش على وقع رهبة من المقدس جعلت منه ذاتا منشطرة متصدعة بالداخل تبحث عن توازنها النفسي من خلال هذه الممارسات الطقوسية الشعبية التي حملتها آمالها وخيالها العجيب والممكن في محاولة منها ترسم صورة للمقدس ولكنها عبثا تحاول. لأن المقدس أبق عن الحصر متمنع أبدا.

Conclusion :

The rite of circumcision in the southern region of Tunisia (Gabes) was not an ordinary rite of passage, but rather it was a ceremonial scene par excellence. It is a scene that featured a number of ceremonies, ranging from caring for the body of the circumcised, the virgin, and the event of

circumcision. There is no circumcision without an offering and a feast shared by the group. The ritual of circumcision is covered with social practices that have a sacred dimension. These practices were not faithful to the text, but rather deviated from it. And the first sign of its progress is that it famously celebrated this ritual and did not conceal it, as recommended by the Hadith blog for example. Thus, there was an opportunity for the individual to practice the religion according to what he represents, not according to what the text approves. There was also an opportunity for the superstitious, the mythical, and the magical to intervene. Circumcision, for example, is not valid except with the blessing of the guardian, shaving the hair, wearing an amulet, shedding blood, offering a sacrifice, and involving the attendees in the feast. These are practices in which the religious mixes with the social and demonstrates the religious person's attempt to understand to understand religion and its sacred essence, and establishes evidence of man's fear of the power and might of the sacred.

In short, the popular ceremonies of the circumcision ritual revealed the fact that religious person lives while practicing these rituals with a phobia of religion.

He lives in awe of the sacred, which has turned him into a fragmented self, cracked inside, searching for its psychological balance through these popular ritual practices carried by its strange and possible hopes and imagination in an attempt to draw an image of the sacred. But it tries in vain because the sacred is far from being limited and never abstained.

قائمة المراجع المعتمدة

*-المراجع العربية

- 1- ابن قيم الجوزية (شمس الدين)، د. ت، الطب النبوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص..
- 2- ابن منظور (محمد)، د. ت، لسان العرب، دار الجيل.
- 3- ابن وحشية (أبو بكر أحمد بن علي بن قيس)، 1995، الفلاحة النبطية، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق.
- 4- أنيس (إبراهيم) وآخرون، مايو 1972، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الطبعة الثانية.

- 5-إلياد(مرسيا)، 1987، أسطورة العود الأبدى، ط1، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق.
- 6-_____، 1987، المقدس والديني، ط1، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
- 7-باديس(نور الهدى)، 2017، الوشم: الرمز والمعنى، خريف مجلة الثقافة الشعبية، عدد 39.
- 8-البار(محمد علي)، 1994، الختان، دار المنارة للنشر والتوزيع، ط1، جدة -مكة.
- 9-البستاني(بطرس المعلم)، 1987، ط2، محيط المحيط، مطبعة تبيويرس، لبنان.
- 10-بونت(بيار) وإيزار(ميشال)، 2006، ط1، معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، المعهد العالي العربي للترجمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- 11-بوهاها(عبدالرحيم)، 2009، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت - لبنان.
- 12-بن حنيرة(صوفية السحيري)، 2008، الجسد والمجتمع، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان.
- 13-بن عمر،(حمداو)، خريف 2014، ظاهرة المزارات والأضرحة في دمشق، مجلة الثقافة الشعبية.
- 14-بوحديبة(عبد الوهاب)، 2000، الجنسية في الإسلام، ط1، ترجمة محمد علي مقلد، سبراس للنشر.
- 15-بوقفة(صبرية)، خريف 2017، الطقوس والممارسات العقائدية في المجتمع الشعبي، مجلة الثقافة الشعبية، عدد 39.
- 16-الثابت(زهرة)، 2019، العشق في النصوص المقدسة، ط1، دار مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس، ودار الرافدين، بيروت - لبنان.
- 17-الجوهري(أبو نصر إسماعيل بن حماد)، الصحاح في اللغة والعلوم، ط1، تحقيق نديم مرعشلي، دار النقاش، بيروت.
- 18-الجوهري(محمد)، 1980، عالم الفلكلور، الجزء الثاني: دراسة المعتقدات الشعبية، ط1، دار المعارف.
- 19-حمزة(سماح)، 2022، طقوس النصارى في ديار الإسلام، ط1، دار مسكلياني للنشر والتوزيع، تونس.
- 20-حسن الأغا(وسناء حسون يونس)، 2004، الطين في بلاد الرافدين، رسالة لنيل الماجستير في التاريخ القديم، إشراف عامر سليمان إبراهيم، كلية الآداب الموصل، العراق، السنة الجامعية.

- 21-الدبابي(سهام)، 2021، دراسات في الطقوس، ط1، مؤمنون بلا حدود، لبنان - بيروت.
- 22-_____، 2021، الولادة في تونس: الطقوس والرموز، فيفري، ط1، دار الجنوب، تونس.
- 23-الرفاعي(عبد الجبار)، 2021، ط1، الدين والكرامة الإنسانية، مركز دراسات فلسفة الدين بغداد ودار التنوير للطباعة والنشر، لبنان - بيروت.
- 24-الزبيدي(سامي جودة)، 2017، فوييا التدين، ط1، دار كتاب للنشر والتوزيع، مصر.
- 25-زين الدين(أحمد)، 2018، الديني والدينيوي: قراءة في فكر مرسيا إلياد، ط1، حزيران(يونيو)، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.
- 26-سيرنج(فيليب)، 1992، الرموز في الفن -الأديان -الحياة، ط1، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا.
- 27-شلي(عبد الله)، 2008، ط1، التدين الشعبي لفقرء الحضر، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية.
- 28-شلحد(يوسف)، 1996، بنى المقدس عند العرب، ط1، حزيران(يونيو)، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- 29-_____، 2013، الأضاحي عند العرب، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- 30-الصالح(صلاح رشيد)، 2020، دراسات في تاريخ وحضارة العراق القديم، دار الشؤون الثقافية، بغداد.
- 31-عاشور(السيد محمد)، د.ت، الختان في الشرائع السماوية والوضعية، مؤسسة المصري للكتاب، القاهرة.
- 32-عبد الباقي(محمد فؤاد)، د.ت، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الجيل.
- 33-العلي(بلال موسى بلال)، 2011-2012، قصة الرمز الديني.
- 34-غيرتز(كليفور)، 2009، تأويل الثقافات، ط1، كانون الأول(ديسمبر)، ترجمة محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- 35-الفيروزبادي(مجد الدين)، 1301هـ، القاموس المحيط، المطبعة الأميرية، الطبعة الثالثة.
- 36-قرامي(آمال)، 2007، الاختلاف في الثقافة العربية: دراسة جندرية، ط1، آذار مارس، دار المدار الإسلامي، ليبيا.

37-مجموعة من المؤلفين، 2020، ط1، الدين والتدين: أسئلة، مقاربات ونماذج، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب.

38-موس(مارسيل)، 2014، مقالة في الهبة، ط1، كانون الثاني/ يناير، ترجمة محمد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتحدة.

39-هينليس(جون ر.)، 2010، معجم الأديان، ط1، ترجمة هاشم أحمد محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة.

1-Barthes (Roland2014.), Fashion systems, Système de la mode, threshold editions.

2-Bastide (Roger), 1970, Sociology of mutations in sociology of mutations, Paris, PUF.

3-Cazeneuve (Jean), 1971Sociology of ritual, , Paris.

4-Chebel (Malek),1995, Dictionary of Muslim symbols, rites, mystics and civilisation, , Paris, Edition Albin Michel, S.A,

5-Chevalier (Jean) & Gheerbrant (Alain), 1982, Dictionary of symbols, JupiterParis, edition Robert Laffont.

6-Duboulouze-Laffin (Marie-Louise),1946, The tunisian Bou-Mergoud folklor: popular beliefs and customs of Sfax and its region, Paris, oriental and american bookstore, G.P. Maisonneuve, editor.

7-Durkheim (Emile), 1994, The elementary forms of religious life, Quadrige, PUF.

8-Geneep (A. Van), 1969, Rites of paasage, Paris, La Haye, Mouton,

9-Mauss (Marcel),1968, The origin of circumcision occording ti Frazer, in ŒUVRES, T.1, Paris.

10-Mauss (Marcel),1968, The social functions of the sacred, Œuvres T. 1, edition Minuit, Paris.p.142.

11-Strauss (Claude Levi), 1958, Structural Anthropology, Paris, p.158.

**Manifestation of popular religiosity in Tunisia :
The celebration of the circumcision ritual as a modal.**

Dr. Zohra Abdelaziz Thabet

University of arts and humanities – Kairouan – Tunisia

thzohra@gmail.com

Abstract :

Religion has occupied a great place in the conscience of man since ancient times. Therefore he searched for the essence of the sacred and for understanding of religion, because it was vague, reluctant to perceive and besieged. The human interpretation of religion or say religiosity, was the most important way in which a person tried to violate the veil of religion and popular religiosity was one of the means of unveiling the secrets of this religion.

This scientific paper presents some manifestations of popular religiosity in the celebration of the rite of circumcision in the southern Tunisian region (Gabès), as a bet on deciphering the symboles that were confirmed by popular practices, starting with the rite of performing the circumcision of the body , passing through the rite of virginity, (« Al-3adhira ») to the scene of circumcision. These practices were not without a magical character.

Keywords : Popular religiosity – rite– circumcision – southern tunsian