(المدلول الرّمزي)...

مدخل إلى لغة الهامش

(The symbolic meaning)...
An introduction to the language of the margin

فريد تابتي*

جامعة عبد الرّحمان ميرة، بجاية-الجزائر tabti_farid@yahoo.fr

تاريخ الإرسال:	تاريخ القبول:	تاريخ النشر:
2021-04-24	2021-05-28	2022-01-01

ملخّص: لاشكَّ أنّ اللّغةَ حاملةٌ للإبداعِ مثلما هي حاملةٌ للثّقافة، ومن البديهيّ أنّها بابٌ مُشْرعٌ لدخولِ أعماقِ المجتمعاتِ، وتفهّمِ أمجادِها وتطلّعاتِها، ولهذا فقدْ حاولنا أن ننطلقَ منها، لفهمِ العلاقةِ التي شكّلتْ على مرِّ السّنينِ المجتمعَ الجزائري. وإذا كانت عناصرُ الوحدةِ أكثرَ حضورًا فيه من عناصرِ التشتّتِ، فإنَّ لهذه الأخيرةِ تمظهراتٍ مهمّةً على مستوى اللّغةِ والتّعبيرِ، ليسَ على المستوى الرّسميِّ (المركز) فقط، وإنّما على المستوى الشّعبيِّ (الهامش) كذلك، بل إنّ الهامشَ بدَا أكثرَ إبداعًا في اللّغةِ من المركز، حين تعلّقَ الأمرُ بوجودِه، كفئةٍ أكثر انتشارًا وأقلّ تأثيرًا في المجتمع.

كلمات مفتاحيّة: اللّغة؛ المجتمع؛ الصّراع؛ المركز ؛ الهامش؛ الرّمز.

Abstract:There is no doubt that the language carries creativity as it is the carrier of culture, and obviously it is a door to enter the depths of societies, and understand the glories and aspirations, so we have tried to proceed, to understand the relationship formed over the years Algerian society. If the elements of the unit are more present than the elements of dispersion, the latter have important manifestations at the level of language and expression, not only at the official level (center), but at the grassroots level (margin), as well as the margin appeared more creative in the language of the center, When it comes to its existence, as a more widespread and less influential group in society.

Keywords : society ; center ; margin;symbol

* المؤلف المرسل

1-المقدمة: حاولنا في هذا المقال أن نبحثَ في لغةِ الهامشِ التي تتميّزُ عن لغةِ المركزِ باعتبارِها لغةً للمُضْمراتِ. فالهامشُ، وبحكمِ مركزه في المجتمع، لا يملك سلطةً للتّغيير، ولكنّه في المقابل، يملك لغةً للتّعبير، وفي لغته هذه يتجلّى ما يُجاهدُ نفسَه على إخفائِه، بشكلٍ مقصودٍ حينا، وبشكلٍ غيرِ مقصودٍ حينًا آخر، هذا ما يمنحُ لغةَ هذا الهامشِ أهمّيتَهَا، في كلِّ دراسةٍ تتغيًّا الدّخولَ إلى أعماق عالَمِهِ الخاصِّ. يمكننا من خلال لغته أن نتعرّفَ على خصوصيّاتِه كهامشٍ، وعلى ما يُضمرُه للآخرِ. إنّ ممارسةَ اللّغة عنده – وهي تهدفُ ظاهريًّا إلى تحقيقِ فعلِ التّواصل – لَتُحَقِّقُ فعلا إبداعيّا مُهِمًّا إلى جانب فعلِ التّواصل، ولكنّه (إبداعٌ تواصليٌّ) أكثر فائدةً للدّراسةِ من إبداع النّخبة الرّسميّة، التي تبدعُ ضمنَ شروطٍ محدّدةٍ سلفًا. كانتْ هذه هي الفرضيّات التي انطلقنا منها، وكانت نهايةُ المقالِ-والأمثلةُ التي ناقشنَاهَا -تأكيدًا لمَا انطلقْنَا منه، وإذا كان الهامشُ قدْ حُرِمَ كثيرًا من شروطِ الإبداعِ التي توفّرتْ للمركزِ، فإنّه قد عرفَ كيفَ يجعلُ من لغةِ يوميّاتِهِ أداةً للإبداعِ.

2-المدلول الرّمزيّ: يبدو بأنّ العولمة الزّاحفة، والتّكنولوجيا التي زاحمت الإنسان حتّى في أساس سيادته على العالم والكائنات الحيّة -العقل-لم تزدنا إلاّ انطواء على الذّات، وابتعادا عن الواقع. قد يكون المبرّر عقلانيّا جدّا؛ لم نرد -إصرارا على الذّنب -مواجهة هذه العولمة بما هي انفتاح، ومواجهة من قِبل الذّات، ولم ننتج تكنولوجيا لأنّ التّاريخ في مرحلته الرّاهنة قد رمى بنا من خلف ظهره، ولأنّ الحضارة الحديثة التي بدأت فنّا، وانتهت علما وفنّا، لم تجد عندنا شيئا ذا بال، فانطلقت من دوننا، (إنّ البشر هم الذين يصنعون تاريخهم، وإنّ ما يستطيعون أن يعرفوه محدود بما صنعوه)[1]، وعرفنا الآن بالتّحديد (ما نستطيع أن نعرفه)!

كلّما اقتربت المجتمعات الإنسانية من الحضارة، اقتربت من العقل، بل إنّ اقترابها من العقل هو الذي يقرّبها من الحضارة، وعودة سريعة إلى الأرقام الرّسميّة

عن نسبة الأمّيّة في المجتمعات المتحضّرة، ونسبتها في المجتمعات المتخلّفة، يؤكّد الأمر، ولكن، ما دام الفعل يقاس بمدى فعاليته، وليس بمدى شيوعه، فحتّى انخفاض نسبة الأمّيّة عندنا لم تستطع أن تؤدّي إلى نتيجة – لا أقول غاية، لأنّنا لم نهدف أبدا إلى بناء فرد متكامل، فحتّى جامعاتنا ليست سوى (مدارس) واسعة لمحو الأمّيّة – وعوضا عن وصول الفرد إلى مرحلة التّفوّق، والاعتداد بالنّفس، والشّعور بالتّساميّ، فقد ترسّخت لدى هذا الفرد فكرة المركز المتعالي – هو / الآخر – مع الزّمن، وترسّخت في المقابل، في ذهنه، فكرة الهامش المتدنّي: أنا / نحن / الشّعب / النّاس ممثَّلين في (بسطائهم ومهمّشيهم، شأن بعض الأقلّيات الإثنيّة والدّينيّة... وكذا بعض الفئات مثل النّساء والعاطلين والمهاجرين والمعوّقين والجانحين والسّجناء السّياسيّين... الخ، أي مجموع الأقلّيات والشّرائح المطحونة)[2].

المتغيّرات حولنا لا تنتهي، وصدامات هذه المتغيّرات فيما بينها، تنتج ما لم يكن في الحسبان؛ ثوابت قارّة قادرة على مقاومة الصّدام، ومتغيّرات جديدة ناتجة عن المتغيّرات السّابقة، تمثّل في حقيقتها سلسلة ممتدّة من المتغيّرات التي لا تنتهي، ما دام الواقع مستمرّا في الزّمن.

يبدو بأنّ عزلتنا عن المساهمة في سيرورة التّاريخ إنّما تعود إلى خصوصيّاتنا التي فرضت علينا في هذه المرحلة من التّاريخ نفسه، أن نعيش على الهامش، وهي خصوصيّات، بقدر ما تحمل من ملامح اليأس والخيبة والانكسار، بقدر ما تتضمّن الكثير من علامات الرّقي والإبداع، حتّى وإن كان الأمر في حقيقته لا يتجاوز الفئة التي ننعتها دائما بأنّها (هامش)، وهذا اللّفظ كفيل بأن يجعل كلّ ما يرتبط به غير ذي أهمّيّة.

عادة ما نعتقد أن (الفعل الثّقافيّ) إنّما فضاؤه هو المركز، وفي المقابل، نعتقد أنّ الهامش غير مؤهّل لإنجاز فعل ثقافيّ، مهما كان شكله ومستواه، هذا ما جعل

المركز، بكلّ ما تمتلكه مركزيّته، يأنف من الاعتراف بثقافة هذا الهامش، الذي يمارس لغة المركز، ويضفي عليها حمولات ثقافيّة خاصّة به، يصبح المركز فيها هو الهامش، ولهذا فقد أضاف إلى اللغة – المشتركة بين الهامش والمركز – مدلولا خاصّا به، لا يعبّر إلاّ عنه، يمكن أنْ نسمّيه (مدلولا رمزيّا)، يعبّر عن (صورة ثقافيّة ذهنيّة)، ترتبط به هو دون سواه.

ينتشر (المدلول الرمزيّ) بين فئة خاصّة من المتكلّمين، دون غيرهم، في حدود سلطة الثّقافة الواحدة، ممّا يعزّز قيمة هذا المدلول في عمليّة التّواصل، ولكنّه مدلول مضمر، لا يكشف عن نفسه حتّى في حدود هذه الثّقافة الواحدة إلاّ لنوع من القائمين بفعل التّواصل، ولا يمكن الحديث عنه إلاّ من خلال التّعمق في فهم جميع الأنساق الثّقافيّة التي تنتجها ثقافة مّا، بمعنى أنه توجد على هامش كلّ ثقافة قوميّة (مدلولات رمزيّة) تحيل على مضمرات تلك الثّقافة، وبناء على ما سبق يمكن القول إنّ (المدلول الرمزيّ) مجتمعه هو الهامش، في مقابل غيابه في المركز، ممّا يجعل الهامش مجتمعا ثانيا قائما بالفعل بموازاة المركز، وإذا كان الهامش والمركز يشتركان معا في العلامة بدالّها ومدلولها، فإنّ الهامش قد أضاف إليها هذا (المدلول الرمزيّ) باعتباره هو المعبّر عن الهامش، بشكل مضمر، بسخريّته وطيشه ورفضه وتمرّده وجموحه... ممّا يجعله هامشًا قائما، ورغم أنّه (ليس للفرد القدرة على تغيير أيّ شيء في علامةٍ مّا، وذلك عند ثبوتها وتمكّنها في مجموعة لغويّة)[3]، إلاّ أنّ القضيّة هنا لا تتعلّق بالتّغيير، وإنّما تتعلّق بالإضافة؛ وكأنّ شعور الهامش بأنّه هامش لم ينسجم مع المركز . والواقع أنّ المركز يبقى دائما هو المتّهم الوحيد . جعل من اللّغة في نظر الهامش ملكيّة خاصّة بهذا المركز، لا تعبّر بواقعيّة إلاّ عنه وحده، فأضاف إليها بعدا آخر هو هذا (المدلول الرمزيّ) الذي تواضع عليه هو دون المركز؛ ولهذا فهو الذي يعبّر عنه في وضعه ذاك، لأنّه يعكسه هو وإطاره الثّقافيّ الخاصّ به[4].

تغدو العلامة الواحدة هنا وكأنّها علامتان؛ الجماعة اللّغويّة في الأصل واحدة، ولكنّها تحمل إطارين ثقافيّين اثنين. الدّالّ في المركز هو الدّال نفسه في الهامش، والمدلول في المركز هو المدلول نفسه في الهامش، وهذه هي العلامة التي تسمح بفعل التّواصل، ولكنّ الهامش، ولكي يعبّر عن كونه هامشا، مختلفا في وعيه عن المركز، أوجد من موقعه ذاك مدلولا رمزيّا لا يعبّر إلاّ عنه، وينعدم في وعي المركز، وبالتّالي، فثقافة الهامش، مرتبطة عادة بوعي زائد عن وعي المركز، يمكن أن نسمّيه (وعي الهروب)، فإذا كان المركز يملك المبادرة في القرار والتّصرّف، بما يقابل العجز . والاعتراف به . المكلّل بالانطواء لدى الهامش، فإنّ الهامش يبلغ مستوى من الوعي لا يملكه المركز، ولكنّه وعي الطّرف السّالب، في بحثه المستمرّ عن النّسيان أو الهروب، عوض المواجهة العلنيّة، وهو وعي لا يحتاج إليه المركز، لأنّه هو سيّد القرار، ولأنّه هو مصدر كلّ رموز السّيادة، هنا، وجدت العلامة نفسها، بشكلها ذاك . النّاتج عن اتفاق . عاجزة عن فعل التّواصل، في مستوى طموح الهامش، وبذلك أضاف الهامش للدّالّ في العلامة مدلولا جديدا هو المدلول الرمزيّ؛ (عندما نكون في أمكنة وفي لحظات "في ما بيننا" يسمح نسيان الهيمنة الاجتماعيّة والرّمزيّة بنشاط ترميزيّ أصيل. وبالفعل، فإنّ نسيان الهيمنة، لا مقاومتها، هو ما يجعل الأنشطة الثّقافيّة المستقلّة ممكنة بالنّسبة إلى الطّبقات الشّعبيّة)[5].

الهامش الذي وجد نفسه طرفا منفعلا في المجتمع، أصبح فاعلا في اللّغة، وإذا وجدنا (هناك بعضًا من ملامح التّرابط الطّبيعيّ بين الدّال والمدلول)[6]، فإنّ (المدلول الرمزيّ) هنا، وارتباطه بالدّال، لا يقوم على ترابط طبيعيّ أبدا، إنّه بالعكس علاقة تقوم على الوعي الفائق لدى الهامش، بخطورة المواجهة العلنيّة . ولكنّه وعي الهروب السّلبيّ . وبالتّالي، تصبح اللّغة هي معيار تصوّر البديل المتخيل، مثلما كان تجاوزها هو معيار تجاوز الوضع القائم، فـ(النّظرة النقديّة التّحليليّة في مجال الثّقافة

والمؤسّسات الاجتماعيّة لا تنمو غالبا إلاّ بمقارنة الوضع القائم (الذي يجب تحليله ببديل متخيَّل)[7].

الواقع أنّ وعي الهروب لدى الهامش لا يتجلّى فقط في (المدلول الرمزيّ)؛ اللّغة كلّها بما هي لغة، تتحوّل إلى هروب نحو البديل المتخيّل، أو نحو الذّات المنكسرة باستمرار، ممّا يعزّز استمراريّة الواقع بكلّ مأساويّته. الفرد بطبيعته شغوف بالاكتشاف والبحث والتّضحية من أجل أن يفرض ذاته، ويجعل لحياته معنى، والأهمّ من ذلك، تحقيق السّيادة، ولو بمغامرات تنتهي في المجهول، وهو أمر مشروع جدّا في حدود العقل والأخلاق، وقد حدث منذ التّاريخ القديم إلى أيّامنا هذه، أنْ قلب (الهامش) الأوضاع فتحوّل إلى (مركز)، وحوّل (المركز) إلى (هامش)، ولكن ذلك لم يتحقّق حتّى تحوّل (وعي الهروب) إلى (وعي مواجهة).

ذكر أحد المتخصّصين في المجتمع الجزائري، أن الفرد فيه يصرف كلّ ما يملك من أجل أن يجعل بيته مؤثّثا ومهيّأً لتحقيق الرّاحة القصوى، ولكنْ، أمام بيته مفرغةٌ عموميّةٌ، بل ويرمي هو نفسه قاذورات بيته من النافذة، ممّا يدل على أنّ المكان خارج البيت لا يعنيه، ولا يعتبر نفسه أبدا جزءًا منه، هو ملك (البايلك)[8]، هناك قطيعة رهيبة بين (الفرد) و(خارج البيت) تبدأ من عتبة البيت نفسه، وليس من تفسير لهذه الظّاهرة سوى شعور هذا الفرد بالغربة عن المكان (العامّ)، أدّت به إلى عزلة جسديّة ونفسيّة واجتماعيّة وثقافيّة وسياسيّة داخل المكان (الخاصّ) / البيت؛ (لا يشعر المواطن العربيّ بمسؤوليّته عن الممتلكات العامّة مثل الحدائق العامّة والشّوارع ومناهل المياه ووسائل النّقل الحكوميّة والغابات، باختصار، المرافق العامّة كلّها، ولذلك يدمّرها النّاس اعتقادا منهم أنّهم يدمّرون ممتلكات الحكومة لا ممتلكاتهم هم)[9].

تبعيّة الفرد (الهامش) للمجتمع تبعيّة تأثّريّة في الأساس، هذا ما يؤكّده سلوكه الهروبيّ وقناعته الانهزاميّة، ويمثّل الشّعور بالاغتراب، والعزلة المجتمعيّة، تجسيدا لذلك من قِبَلِهِ. المؤكّد أنّ الأنظمة الشّموليّة والدّيكتاتوريّات قد حقّقت هذه الغاية، وركّزت فعلها على الفرد باعتباره المدخل الرّئيسيّ الذي يسمح لها بالعبور إلى مرحلة بسط النّفوذ المطلق، وليست أجهزة التّنصّت والاستخبارات والشّرطة إلاّ وسيلة لخدمة هذه الغاية، وبذلك يتحوّل الفرد من مشروع مواطن (مجتمعيّ) يبني ويجني ثمار بنائه، إلى كائن محاصَرٍ، لا تزيد مساحة وطنه كلّه عن مساحة بيته. هنا يبدأ مجتمع جديد في التّكوّن؛ هو مجتمع (البيت)، وبذلك يتوزّع وجود الفرد بين مجتمعين اثنين: مجتمع (المجتمع)، بما فيه من رقابة وقمع وخوف وحصار ونفي، في مقابل مجتمع (البيت)، بما يمثّله من تحرّر وأمن مؤقّتين!!! (قد لا يتمكّن الإنسان من الاستمرار في معايشة اغترابه في علاقاته بالمجتمع والدولة والمؤسّسات التي ينتمي إليها أو يعمل من ضمنها، ويدرك أنّه لا يقوى على تغيير الواقع أو الرّضوخ له ولو ظاهرا، فيحاول الانسحاب منه أو الهرب)[10].

يظهر وبشكل غير معلن تكتّلٌ للهامش، في مواجهة التّكتّل المقابل؛ تكتّل المركز الذي هو مضمرٌ بدوره، ويضمر كلٌّ منهما عداءً عميقًا للآخر. يرى الأوّل في الثّاني رمزا للسّطو، والعمالة، والخداع، والأنانيّة... ويرى الثّاني في الأوّل منافسه المفترض على مكتسباته، يتحيّن الفرص لسلبها منه، والواقع أنّ الثّورات كلّها قد أكّدت أنّ البسطاء إذا تمرّدوا لم يفرّقوا بين أصحاب المال و(أصحاب) السّلطة، فهما معا سبب نكسة الآخر ومعاناته، وعليه، فهما معا هدف كلّ ثورة أو تمرّد، وتبقى دائما (الثّقافات الشّعبيّة... هي ثقافات احتجاج)[11].

لا يمكن لهذا الفرد أن يعيش المكانين المتعارضين بروح واحدة، سيعيشهما بالضّرورة بروحين متعارضتين، وفكرين متعارضين، يتحوّل الفرد إلى فردين، ووجوده

إلى وجودين، وسيجد نفسه – وهو مضطرّ إلى العيش مع الآخرين – مجبرا على تسيير روحيه ووجوديه وفكريه بين المكانين، ليجد نفسه قد أصبح كائنا مشتّتا ومعقّدا ومريضا، وممزّقا وموزّعا بين عالمين. الانتقال المستمرّ بين المكانين بما تمليه ضرورات الحياة تؤزّم وضعه كهامش، وتعقّد فكره كمنبوذ، ولكنّ حتّى هنا، لا يمكن الاستهانة بأنّ (الاستعداد للآخريّة الثّقافيّة من قبل من هم أكثر ضعفا يكون في أرقى درجاته إبداعا رمزيّا، حيث يكون "على مسافة" ممّن هم أكثر قوّة، بحيث لا تطالهم المواجهة. إنّ الانعزال، حتّى عندما يكون تهميشا، يمكن أن يكون مصدر استقلال "نسبيّ" وإبداعيّة ثقافيّة)[12].

حين نتحدّث عن وجود وعي لدى الهامش، دون الإشارة إلى فكرة الوعي لدى المركز، فلأنّ المركز بمركزيّته يمثل فكرة الاستهلاك النّهم، والتّمتّع بالنّفوذ، وممارسة (القمع) بالمال والسّلطة، وليس في حاجة إلى أيّ وعي آخر فوق ذلك، وفي المقابل، يمثّل الوعي كلّ ما يملك الهامش، وهو لديه الوجه المقابل لفكرة الاستهلاك النّهم، وما يقوم عليه من نفوذ ومال وسلطة، وهي الشّروط التي أصبح بافتقادها هامشا. امتلاك الوعي لديه يساوي بالضّرورة غيابه عند "الآخر"[13]، هذا الآخر الذي يمارس حياته ببلاهة وغباء، ما دامت غايتها هي الاستهلاك فحسب، وليس غريبا – والأمر كذلك – إن كان أغلب العظماء والعباقرة من أبناء الهامش.

شكّل الهامش لغة خاصّة به داخل اللّغة العامّة، بما أنّه رمز لمجتمع خاصّ داخل المجتمع العامّ، تشكّلت هذه اللّغة الخاصّة به بالصّدفة والعفويّة – ولا ننسى هنا بأنّنا في الهامش قريبون جدّا من فكرة "الغوغاء" و"الغَاشِي"[14]، وبعيدون جدّا عن كلّ ما يرمز إلى القاعدة والنّظام، خاصّة في المجتمعات التي خضعت عشرات السّنين للسّيطرة الاستعماريّة – خارج كلّ الأطر القاعديّة التي يتحكّم فيها النّحو والصّرف والبلاغة... بما تمثّله من نظام وحدود صارمة تخضع ثقافيا لمجال سلطة

"النّخبة"[15]، بكلّ ما تمثّله هذه النّخبة من مركزيّة (علميّة وثقافيّة وسياسيّة...)، (مهما حملت هذه "النّخبة" مشاعل التّحرّر ومشاغل التّحرّك، فلا تعدو هي الأخرى مجرّد مؤسّسة فكريّة تمارس سلطتها كغيرها من السّلطات الواقعيّة أو الرّمزيّة)[16]، وإذا كانت (النّخبة) تدّعي – حقّا أو باطلا – امتلاكها (المعرفة)، فإنّ هذه (المعرفة) نفسها ("سلطة" بامتياز، ومن فرط التّفكير في مكان الآخرين يقع النّفي وتمتدّ الهيمنة على من ننعتهم "بالعقول القاصرة")[17].

تمثّل لغة الهامش بصورتها تلك إضافة نوعيّة بالغة الخطورة[18] إلى اللّغة العامّة؛ لأنّها لم تمسّ بالضّرورة معجمها وقواعده العلمية الدقيقة التي تحدّده عن باقي اللّغات المجتمعيّة الأخرى، إنّما شكّلتها ثقافيّا[19]، ولوّنتها بخصوصيّتها في حدودٍ جغرافيّةٍ مّا، في إطار التحوّلات التّاريخيّة المحتومة التي تخضع لها الجماعات اللّغويّة عامّة، وتصبح هذه الفكرة منطلقا أساسيّا لدراسة أيّ تطوّر أو تغيّر مسّ هذا المجتمع، وذلك من زاويتين اثنتين:

- زاوية التّطوّر العلميّ والتّكنولوجيّ انطلاقا من الثّراء الذي تكتسبه لغة المركز والنّخبة – العالمة بالتّحديد – من حيث ميلاد ألفاظ جديدة عن طريق النحت أو التّرجمة أو التعريب... بما يجعلها تستوعب التطوّر المذهل والسّريع للعلوم والتّكنولوجيا الحديثة، وتساهم في إنتاجهما.
- زاوية التّطور الثّقافيّ، بل التّحوّل الثّقافيّ العامّ المرتبط بالتّحوّلات الكبرى، التي يعرفها كلّ مجتمع على قيد الحياة، إنْ على المستوى السّياسيّ أو الاجتماعيّ أو الاقتصاديّ أو التّربويّ أو الرّياضيّ...

والأكيد في هذا الإطار أنّ لغة الهامش – في الجزائر مثلا – قد عرفت – منذ فجر الاستقلال إلى يومنا هذا – تحوّلات لا يمكن قياسها، وإذا كنّا قد وجدنا أنفسنا مجبرين على تتبّع تاريخنا (المستقلّ) بالعشريات؛ فالستينات: الاستقلال، والسبعينات:

الاشتراكية وثوراتها، والثمانينات: الأزمة والانفتاح السّياسيّ، والتسعينات: سنوات الدّم، وصولا إلى عشريتيْ الألفية الجديدة: البحبوحة الماليّة، التي وسّعت الهوّة بعشريات ضوئية بين الهامش الذي بقي هامشا، والمركز الذي ثبّت أقدامه في مركزيّته، وخاصّة بعد أن اشترى ذمّة المرأة . التي كانت تمثّل هامش الهامش . ولو على حساب النّصوص الشّرعيّة المؤطّرة لوجودها ككائن مجتمعيّ إلى جانب الرّجل.

في المقابل بقيت لغة المركز – السّياسيّ خاصّة – لغة (خشبيّة) ثابتة، والواقع أنّها لغة لم تتغيّر منذ الاستقلال، لأنّها ارتبطت بذهنيّة (الاستحواذ) عند الأنا، و(ابتكرت) لغة محدّدة ومحدودة معجميّا، تهدف إلى تحديد مفهوم السّلطة وممارسيها[20]، بغاية عزل الآخر، وكلّ التّطوّرات التي حدثت ليست سوى محاولة لـ(تشغيل) الإعلام محلّيّا ودوليّا، بتداول المعلومة المغلوطة سياسيّا، والمعوّقة لغويّا.

لا يعقل أن يبقى المعجم نفسه قائما ومستمرّا لعشرات السّنين، وخلال ذلك ينتشر ادّعاء التّحوّل السّياسيّ من ديكتاتوريّة الحزب الواحد، إلى التّعدّديّة الحزبيّة وحريّة التّعبير والإعلام، مع بقاء (الأشخاص) أنفسهم، وثباتهم في مناصبهم، دون أن يمسّ التحوّل الذّهنيّة السّياسيّة، التي يبدو بأنّها قادرة على التّكيّف مع كلّ التّحوّلات.

العلاقة بين الدّال والمدلول تمّ الاتفاق عليها في المجتمع فـ(كلّ وسيلة تعبير تسود في مجتمع مّا، إنّما تنهض مبدئيّا على عادة جماعيّة، أو على اتّفاق)[21]، ممّا جعل وجود دالّ معين يستلزم وجود مدلوله ومعناه، ولكنّ (المدلول الرمزيّ)، لا يمكن الاتّفاق عليه، دون تقليصٍ لمساحة انتشار هذه العادة عند الجماعة، وكذا التّخفيف من صرامة وسلطة ذلك الاتفاق، لأنّها ترتبط عادة بالطّابو أو المحرّم / الممنوع، وعليه، فبقدر ما تتّسع مساحة الاتفاق بين المجتمع في حال الدّالّ والمدلول، بقدر ما تنحصر هذه المساحة في حال (المدلول الرّمزيّ) (أو الرّمز)، وتشيع بين أفراد

يجمعهم في العادة عامل العمر، أو الهواية، أو التّوجّه... في الظلّ، بعيدا عن أعين المراقبين: المركز.

المجتمع (سلطة ومؤسّسات) قدر محتوم يرغم المنتسبين إليه على إعلان الطّاعة والولاء، وهناك (ظاهرة معروفة في مجتمعاتنا، وهي القدرة على إنتاج المشكلات، تلك القدرة التي تفوق أحيانا، وبكثير قدرتها، على إيجاد الحلول)[22]، وبقدر ما تتمادى هذه (السّلطة والمؤسّسات) في فرض قواعدها ورؤاها التي تعبّر عن إيديولوجيّتها هي، بقدر ما تكتسب أعداء لها من هؤلاء المنتسبين إليها أنفسهم، العداء هنا لا يمثّل بالضّرورة طموحا إلى السّلطة، أو رغبة في التّغيير، أو بحثا عن مجتمع أفضل، وإنّما يمثّل بكلّ ما ينجرّ عنه، الفردَ ومحاولاته تحقيق ذاته، بالشّكل الذي تريده هذه الذّات، بعيدا عن كلّ قمع تمارسه (السّلطة والمؤسّسات) ضدّها، وقاعدة (خالفْ تُعرفْ) الاجتماعيّة، دليل على أنّ المجتمع المثاليّ بعيد عن التّحقّق، حتّى وإنْ ظلّت فكرته تسيطر على أذهان كلّ المقهورين في العالم، منذ الصّعاليك.

الفرد بطبيعته يرفض كلّ ما يأتيه على سبيل الإلزام، ويجد نفسه محاصرا بمجموعة من الأنساق الثّقافيّة التي يرى فيها تطاولا على ذاته أوّلا، ويجد نفسه بعد ذلك في مواجهة خاسرة سلفا، مع وجوب تحمّل تبعاتها؛ هي تملك التّاريخ والحاضر والقانون والمحاكم والشّرطة والسّجن والغرامات... وهو لا يملك سوى الرّفض، هنا . والتّاريخ منذ الصّعاليك يعيد نفسه . تتبلور فكرة الهامش، حاملة معها ثورة جامحة موضوعها (السّلطة والمؤسّسات)، بكلّ ما تحمله هي بدورها من عنف وقهر وجبروت.

الثّورة هنا قد تكون –في السّياق الذي نحن فيه بالتّحديد –مضمرة، بسبب الاعتراف بالعجز عن المواجهة، ولكنّ الفرد المقتنع بها، يعجز أيضا عن إخفائها

تماما، فتظهر بين الحين والحين، بصورة مقصودة حين يغيب الرقباء، وبصورة عفوية جدّا في كلّ سلوكاته القوليّة والفعليّة.

3- (افتحها لي) بين المقول والمضمر: فمثلا يقول قائل طالبا أن تُفتح له زجاجة صودا: (افتحها لي)، المقصود الشّائع والمتّفق عليه هو أنه طلب من غيره أن يفتح له زجاجة الصّودا، ولكنّ القائل لو وجّه الجملة لصديق له . بينهما فقط يتم تداول هذه الإحالة الرّمزيّة لأنّ الوعي الثّقافي عندهما يتّسم بالتّوازي . لأحالته على مدلول آخر خاص جدّا، وهو مدلول لا يستطيع أن يصرّح به بفعل ما تقتضيه مجموع الأنساق الثّقافيّة الشّائعة، وبالتّحديد (الحياء)[23]، لأنّ (المدلول الرّمزيّ) هنا مرتبط (بفعل مخلّ بالحياء في سياق العرف الاجتماعيّ)، وأحال الخطاب بين الصّديقين على (تهكّم من المرسل إليه، الغاية منه استغباء المرسل، والضّحك عليه)، ولذلك، فـ(القراءة النّسقيّة تحاول قراءة النّصوص الأدبيّة في ضوء سياقاتها التّاريخيّة والثّقافيّة، حيث تتضمّن النّصوص في بناها العميقة أنساقا مضمرة ومخاتلة قادرة على التّمنّع، ولا يمكن كشف دلالاتها النّامية في المنجز الأدبيّ إلاّ بإنجاز تصوّر كلّيّ حول طبيعة البنى الثّقافيّة للمجتمع، وتكوين جهاز معرفيّ / إبستمولوجيّ من لدى المؤوّل الثّقافيّ لفكّ شيفرات المحتملات النّسقيّة)[24].

عندما تكون الرّسالة صريحة (يذكر صاحبها زجاجة الصّودا) فلن تحمل أيّ التباس، ويكون الأمر طبيعيّا لا يحتاج حتّى إلى مجرّد تعليق على الطّلب، أمّا إذا كان في المطلق، ففعل الفتح هنا – في إطار الخلفيّات الثّقافيّة السّائدة – يوجّه الذّهن مباشرة نحو (فعل الفتح) – فضّ البكارة – المرتبط بالفحولة الزائدة في مجتمع رجوليّ، أو الفحولة النّادرة في مجتمع تقدّر فيه العوانس بالملايين، أو في مجتمع مريض جنسيّا، يمثّل الجنس هاجسه الأوّل، حتّى أنّ من العبارات الشّائعة جدّا هنا – وهو بدوره وليد السّياق الثّقافي السّائد – أنْ يُقال: (أَنْكَحُ فُطُورًا وَآكُلُ امْرَأَةً)[25]، غير

أنّ الواقع يكبح الجماح. وحتّى وإنْ كنّا نتحدّث عن مجتمع قائم بمؤسّساته، وأولاها الأسرة، فهذه ليست سوى مؤسّسة وظيفتها الإنجاب بـ(واسطة) المرأة، وغايتها الكسب بـ(واسطة) الرّجل، ويبقى ربّ البيت وربّته في جهاد من أجل الأسرة حتّى يكبر الأبناء، فيدرك الوالدان بأنّ حياتهما قد ضاعت دون أنْ ينال أحدهما جزءا يسيرا ممّا يريده من الآخر، ويبقى العطش الجنسيّ البالغ حدّ الهوس معشّشا في نفسيهما. ومن الصّور المألوفة جدّا أن تتبع عيون المارّة وروّاد المقاهي – شيوخا وكبارا وصغارا – المرأة العابرة حتّى تختفي عن الأنظار؛ إنّه الجوع الذي جعل من المرأة موضوعا شهيّا للأكل، ومن الرّجل جَشِعًا لا تُشبعه كلّ نساء الدّنيا.

4("الشْكَارَهْ" = الكيس) بين النّبل والقذارة:لقد تمخّض الوضع الاقتصاديّ في الجزائر، في (عهد البحبوحة الماليّة)، عن عدد لا يحصى من أصحاب الملايير، الذين أصبحوا رموزا للغنى الفاحش، وحياة البذخ المفرط، وفي هذا العهد، عادت إلى الأضواء صور ارتبطت تاريخيا بسنوات ما بعد الاستقلال؛ وتجسّدت اجتماعيّا في الفقر المدقع، والتّعاسة المتجذّرة، وفي ظل هذا التناقض الرهيب المرعب في بلاد ترفع شعار (العدالة الاجتماعيّة) شاعت بين أفراد الشّعب كلمة ("الشْكَارَهْ" = الكيس)، باعتبارها رمزا لحجم المال المتداول بين الأغنياء أوّلا، وللطّريقة التي يتداولونه به ثانيا، والواقع أنّ المال حين يكثر يتعدّى مستوى الغنى، ليبلغ مرحلة الفساد، والفرق بين الغنى (المال النّظيف)، والفساد (المال غير النّظيف)، هو أنّ الأوّل يتنقّل في وضح النّهار عن طريق البنوك، بواسطة "الصّكوك"، دون خشية أو رهبة، أمام أعين القانون والمؤسّسات المكلّفة بتطبيقه، أمّا الثّاني فيتنقّل في الظّلّ والظّلام، وفي الأزقّة الضّيّقة، ولم يعد خافيا على أحد أنّ لكلّ واحد من هؤلاء بنكا خاصّا به في قبو بيته، يكدّس فيه (شْكَارَاتْ = أكياس) المال، والغريب أنّ هذا المدلول الجديد قد (انتقل) بسرعة غريبة إلى لغة الصّحافة، وحتّى إلى لغة كثير من المسؤولين[26]، وهو ممّا

يثبت إدانتهم، لأنّ كلّ جزائريّ يعرف، مثلما يعرف نفسه، أنّ أغلب من يحيطون به فاسدون.

وبمحاولة تتبّع مختلف الدّلالات التي ترتبط بكلمة ("الشْكَارَهْ" = الكيس)، سنجد ما يلي: (الكِيسُ: وعاء الدّراهم والدّنانير والدّرّ والياقوت، وعمّ استعمالها في غيرها، وأطلقه المتأخّرون على الجُوَالِق إطلاقا شائعا)[27]. و(الجُوَالِقُ) "معرب جوال": وعاءٌ من أوعية الطّعام . البُرّ . ج. جَوَالِقُ وجَوَالِيقُ)[28]. وفي أيّامنا هذه، أصبحت ("الشْكَارَهْ" = الكيس) تمثّل جزءًا من حياتنا اليوميّة، الضّائعة ما بين ماض استعماريّ عشنا فيه على هامش التّاريخ، وحاضر لم نعرف فيه من أين ندخل التّاريخ، وممّا أصبحت ("الشْكَارَهْ" = الكيس) ترتبط به: النّفايات والقاذورات والعفونة والرّوائح الكريهة والمزابل العموميّة التي وصلت مستعمراتها إلى أبواب البيوت والمنازل!!!.

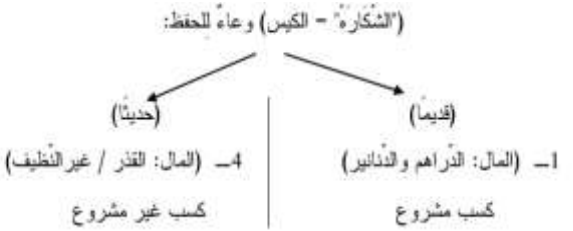
يبدو بأنّ الهامش المحتقر والمنبوذ اجتماعيّا قد تعامل مع اللّغة تعاملا إبداعيّا لم يبلغه المركز، في عفويّته أوّلا، ثمّ في دقّته ثانيا، ولو حاولنا تتبّع التطوّر الدّلاليّ لكلمة ("الشْكَارَهْ" = الكيس)، لتوصّلنا إلى المدلول المعلن – والمدلول غير المعلن أيضا – للكلمة، وذلك حسب الشّكل التّالي:

("الشْكَارَهْ" = الكيس) =

المعنى المعجمي	الوظيفة	الدّلالة
1ـ (وعاء الدّراهم والدّنانير والدّرّ والياقوت) ←	(حفظ)	الجاه والغنى والسّلطة (الأهمّيّة)
2ـ (وعاءٌ من أوعية الطّعام) ←	(حفظ)	الطّعام لـ(حفظ) الحياة واستمرارها (الأهمّيّة)
3ـ (وعاء النّفايات والقاذورات) ←	(التّخلّص)	من ... (الحقارة)
4ـ (وعاء المال القذر / غير النّظيف) ←	(حفظ)	المسروق والممنوع والحرام (الأهمّيّة)

في (1) و(2) ارتبطت ("الشْكَارَهْ" = الكيس) بفعل الحفظ لأهمّيّة المادّة المحفوظة وقيمتها الماديّة والمعنويّة، واشتركت (3) و(4) – الدّلالة السّائدة حاليا –

في صفة القذارة (النفايات والقاذورات، والمال القذر / غير النّظيف)، لتكون الغاية النّهائيّة افتراضا التّخلّص منها، ولكنْ، تحقّق هذا الفعل (التّخلّص منها) في (3) ولن يتحقّق في (4) رغم صفة القذارة المرتبطة بها، واشتركت (1) و(4) في الوظيفة باعتبار القيمة، ولكنّهما اختلفتا في الدّلالة؛ بحيث تمثّلان اجتماع النّقيضين:



الحديث عن الشكارة هو حديث عن المال القذر الذي مصدره الكسب غير المشروع، والحديث عن أصحابها هو حديث عن مصدر القذارة، المتمثّل في الاتّجار في الممنوعات والمحرّمات والسّرقة، وإذا كان أصحاب الشكارة / مصدر القذارة هم الذين يتحكمون في مصائر الأمّة، فالغد المنتظر لن يكون سوى قذارة أخرى تزكم الأنوف، وتقتل كلّ أمل في الأمل.

5-(الموز=البنان) وسلطة الذّكورة المغيّبة: كلمة (موز = بنان) تدل على فاكهة استوائيّة تباع في كلّ دول العالم ومعروفة بفوائدها الغذائيّة العظيمة، ولكنّها يمكن أن تدلّ على غير هذا في السّياق السّوسيو -ثقافي عندنا. في مواقف عدّة، عندما يذكر الموز (البنان) تتبادل فئة من الحاضرين (الشّباب) النّظرات مبتسمة، وقد فهمت شيئا آخر تماما لا علاقة له بالفاكهة، وفي الموقف نفسه يظهر على فئة أخرى (الكبار) ما يدلّ على وصول الرّسالة (نظرات مبتسمة، أو أخرى تدلّ على الامتعاض والانزعاج)!!! وكلّ ردود الفعل التي يمكن أن تحدث، إنّما تدلّ على كبت عظيم عمره بالأجيال، استطاعت العبارة السّابقة أنْ تفجّره، فـ(إذا كانت الحياة الجنسيّة تقتصر،

من النّاحية التّعبيريّة، في بعض الثّقافات، على حركات الجسم، فإنّها عند العرب كلمة، بل لغة)[29].

لقد ذكرنا أنّ الفحولة و(إشكالاتها) عندنا هي التي توجّه الخطاب، وتحدّد الفهم، حتّى غدت عبارة من قبيل (أحبّ الموز = البنان) لا يجرؤ الكثيرون، وفي مقامات عدّة على التّلفظ بها، سواء كان الخطاب صادرا عن رجل أو امرأة، وصار المخاطِبُ يعرف مسبقا، وبدقّة متناهية، في أيّ مقام يمكنه الاعتراف بحبّ (الموز= البنان)[30]!!!

الأمر بدايةً، هو وضع ثقافيّ عامّ يميّز المجتمع العربيّ جميعا، من حيث هو مجتمع النقيضين معا؛ وقع ضحيّة مواجهة مصيريّة بين ماضيه من حيث أنّه تاريخ بمقوّمات وقواعد وأصول، وحاضره المعوّق فكريّا وثقافيّا؛ الفاقد لكلّ تاريخه، والعاجز عن فهم المتغيّرات من حوله.

القضيّة في الأصل هي قضيّة أسرة، ومنذ البدء فقدت الأمور بوصلتها من قمّة الهرم إلى قاعدته، وبدأت تضرب في كلّ اتّجاه، ولم تدرك – وهي نتاج فوضويّةِ وقصورِ فكرِ الغاشي والغوغاءِ في المركز – أن المطلوب الآن هو (بناء جسر فكريّ ووجدانيّ يصل بين هذا التّراث التّاريخيّ ومتطلّبات الحداثة)[31]. والواقع أنّ العشريّات الأخيرة قد عاثت فسادا في المجتمع، وأنجبت جيلا رديئا تربّى خارج أطر كلّ القيم[32] التي ترمز إلى التّواصل التّاريخيّ والحضاريّ والثّقافيّ الذي به فقط يمكن للتّاريخ أن يستمرّ، وانحصر وجود هذه القيم عنده في (الأفعال الماضية)؛ فـ(هل يعني ذلك أنّنا نسير نحو عالم يخلو من أيّة قاعدة سلوكيّة؟ لا أظنّ ذلك. فالقيم موجودة دائما. ويمكننا القول إنّه في تاريخ الإنسانيّة، ومن دون أيّ شكّ، لم يكن هناك من القيم بالقدر الذي نشهده اليوم. أليس من نتائج العولمة هو ما كشفت عنه من تنوّع الثّقافات وتعدّد القيم التي كنّا نجهلها سابقا؟ فالغرابة في ظاهرة العولمة لا تكمن إذن في غياب

وهميّ ومتصنّع للقيم؛ بل قد يصحّ القول إنّ هناك قيما في الوقت الحاضر أكثر ممّا يتوجّب. إلاّ أنّ الأزمة التي نجتازها تدلّ على أنّنا قد أضعنا بوصلتنا الأخلاقيّة، ولم نعد نتمكّن من تحديد الاتّجاه الصّحيح)[33].

أصبح البيت باعتباره المؤسّسة التّربويّة الأولى عاجزا عن تشكيل الفرد التّشكيل الذي خضع له الآباء والأجداد في إطار حدود الدين والأخلاق والحياء، وتذوب فرديّته تحت ضغط سلطة الجماعة[34]، وتأكّدت محدوديّة سلطة هذه الأسرة، لأنّ (خارج البيت) هو المؤسّسة التي تمتلك سلطة التأثير على الفرد، وسلطة قولبته وفق الشّكل الذي تريده، رغم التّأكيد على أنّه (لا يزال من الحقّ قولنا إنّ تخلّق شعب بأسره رهن إلى حدّ كبير بالحياة الأسريّة ودورها في التّنشئة الأخلاقيّة والاجتماعيّة)[35].

(خارج البيت) مؤسّسةٌ قدّمت للفرد القدوة الفاسدة، والنّموذج المتهوّر الذي أصبح يرى نفسه أكبر من القيم و(النّظام) والسّلطة والأخلاق، فانفلت الوضع وفسح المجال لمجتمع التسيّب. الواقع أنّ الفرد لا يمكنه أن يتحرّك إلاّ ضمن المساحة التي تحدّدها له القيم، وتاريخنا المعاصر لا يمكنه أنْ يبرّئَ (النّظام) أبدًا؛ بما هو المسؤول سياسيّا وأخلاقيّا وحضاريّا على تحديد مشروع مجتمعيّ، يجبر الفرد على الخضوع والتّحوّل الإيجابيّ، في ظلّ الاستمراريّة التّاريخيّة والحضاريّة التي ترسّخ مقوّمات الذّات ولا تنفيها، وتنقّب في ترسّبات الذّاكرة باحثة عن كلّ ما من شأنه أن يكون عاملا للحركة[36]، في المقابل؛ أصبحت الأوراق النّقديّة – التي هي إحدى أهم الرّموز السّياديّة في كلّ المجتمعات – تأنف من حمل رموز التّاريخ والثّقافة كعلامة حضاريّة وثقافيّة، وحملت بدلها صورا لحيوانات مختلفة، وتلك علامة مقصودة على النّفيّ والقطيعة، وتأكيد مؤلم وساخر للتّاريخ بأنّه لا يتجاوز في وجوده تلك الصّور. عندما تصل الأمم إلى مرحلة القتل المعنوي لصنّاع تاريخها، ورموزه، والنّفي الممنهج لثقافتها، فذلك لأنّها قد بلغت مرحلةً متقدّمةً في التّفتتّ والضّياع والانهيار.

تمكّنت التّكنولوجيا المبتذلة عندنا (الهاتف الخلويّ والحاسوب والهوائيّات المقعّرة) أن تحدث شرخا فظيعا بين حاضره وماضيه، وكان اكتشافها، ثمّ امتلاكها صدمة عنيفة ذهنيّا وأخلاقيّا، وبالقدر الذي تدلّ فيه هذه التّكنولوجيا على رفاهية الفرد الاجتماعيّة والفكريّة، وتحوّله من مجرّد كائن قرويّ يشقى من أجل لقمة العيش، إلى إنسان معاصر يملك دورا في تحديد معالم (القرية العالميّة)، وقبل ذلك يملك وعيا بذلك الدّور، فإنّها لم تدلّ عنده سوى على ابتذال جسد المرأة في الغرب، بما هو مصدر للإغراء والغواية. أصبحت التّكنولوجيا عنده مرادفا لصور العري، والانحلال الخلقي، والمشاعية الجنسيّة، والتّحلّل من كلّ القيم (البالية!) السّائدة، وبدأت تتحدّد معالم صورة (شابّ المستقبل) المعاصرة في مقابل صورة (شيخ الماضي) البالية.

وازداد صراع الأجيال حدّة، لم يعرفها طوال تاريخه، حتى صار الماضي بأعرافه وتقاليده موضعا للتندّر والسّخرية، وأصبح ربّ البيت – راضيا أو مكرها – غريبا في بيته، فاقدا لسلطته الموروثة، وتمادى هذا الجيل في التّنكر للأصول، وازداد الشّرخ اتّساعا، وإذا كان (ما يؤدّي إلى تضامن أعضاء مجموعة معيّنة هي القيم المشتركة التي يتوزّعونها (Commonly shared values))[37]، فإنّ هذه القيم نفسها هي التي أصبحت تمثّل الدّافع المباشر للصّراع، وأصبحت هي التي تؤكّد وجود الخلاف، وتغذّي جذوته، حتّى فقدت عذريّة المرأة قدسيّتها، فأصبحت (قطعة غيار) يمكن لأيّ طبيب – ولم يعد الطّبّ قرينا للأخلاق أبدا – تصليحها في حال (فسادها)، فتسترجع بسهولة لا يمكن تصوّرها، وغياب العذريّة بما هي رمز للإرث الدّينيّ والتّقاليديّ والأعرافي وسلطة الأب الذّكوريّة، التي تستمدّ هيبتها من شرف المرأة الواقعة تحت سلطته، هو غياب لهذه الرّموز الثّقافيّة والاجتماعيّة جميعها.

التّظاهر بالحياء لغة يتصنّعها البعض كمحاولة فاشلة لتأكيد التجذّر في الأخلاق، والتّمسّك بالأصول، ولكنّه تظاهر محكوم بطبيعة المكان، وهنا أيضا يظهر

انفصام الشّخصيّة بشكل فاضح؛ الفرد مجتهد في أن يعيش بوجهين مختلفين وفي مكانين مختلفين قد لا يفصل بينهما غير عتبة البيت، فعلى العتبة يتغيّر وجه الصّبيّة والصّبيّ كليهما، لهما وجه يدخلان به، وآخر يخرجان به، فلكلّ مجتمع وجه يليق به. هذا الانفصام لا يحيل سوى على شيء واحد فقط؛ هو أنّ الفرد لا يعيش لذاته، والغريب حقّا أنْ يفرّط الفرد في حياته إرضاءً لهذا الغير، حتّى وإنْ كلّفه الأمرُ حياته، بمعنى، أنّه يعيش – يأكل ويشرب ويمارس نشاطات تفرضها طبيعة عيشه – ولا يشعر بأيّة متعة في ذلك، تأتيه المتعة من رأي الآخر في طريقة عيشه، ومن رضى الآخر عنه، وباختصار، فهو يعيش لغيره.

6-خاتمة: ضع في خاتمة البحث تلخيصا لما ورد في مضمون البحث، مع الإشارة إلى أبرز النتائج المتوصّل إليها، وتقديم اقتراحات ذات الصلّة بموضوع البحث.

توصّلنا في نهاية هذا البحث إلى نتائج يمكن تحديدها كما يلي:

1. أنّ الهامش قد أبدع في لغته كعلامة على وجوده، في مقابل الآخر (المركز) الذي أمعن في تهميشه.

2. أنّ اللّغة بطبيعتها ليست بريئة أبدا في التّعامل مع الواقع، إنّها تراكم ثقافيّ مستمرّ في الزّمان.

3. أنّ اللّغة لا تهدف دائما إلى التّواصل، تحقيقا للذّات في الجماعة، إنّما قد تكون أداة للهروب الإيجابيّ، ووسيلة للمواجهة.

4. أنّ اللّغة قادرة على أن تنقل الهامش المقصى من الفعل الثّقافيّ، بسبب كونه هامشا، إلى موقع أكثر إبداعا، يؤهّله لصنع ثقافة خاصّة به، يُغني بها ثقافة المركز.

7- قائمة المصادر والمراجع:

- إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربيّة للشّرق، ترجمة محمّد عنّاني، رؤية للنّشر والتّوزيع، ط 1، القاهرة، 2006.

- حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، بيروت، 2006.

سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثّقافي العربي، ط 1، المغرب، 2008.

- عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافيّ (قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة)، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط 3، 2005.

- عبد الله حمّودي، الشيخ والمريد، النّسق الثّقافيّ للسّلطة في المجتمعات العربيّة الحديثة، يليه مقالة في النّقد والتّأويل، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنّشر، ط 4، الدّار البيضاء.

- الطّاهر لبيب، كتاب سوسيولوجيا الغزل العربيّ، الشّعر العذريّ نموذجا. عيون، دار الطليعة، 2000.

- مجموعة مؤلفين، التاريخ الشفوي، المجلد الثاني، مقاربات في الحقل الاجتماعي الأنثروبولوجي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، بيروت، 2015.

- طوني بينيت...، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت، 2010.

- نوبوأكي نوتوهارا، العرب.. وجهة نظر يابانية، منشورات الجمل، ط 1، 2003.

- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقّف، منشورات الاختلاف، ط 1، 2005.

- فردينان ده سوسّر، محاضرات في الألسنيّة العامّة.

- عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط 1، دمشق، 1986.

- يوسف محمود عليمات، كتاب النقد النسقي، تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، الأهلية للنشر والتوزيع، ط 1، الأردن، 2015.
- أحمد رضا، معجم متن اللّغة، موسوعة لغويّة حديثة. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1958.
- فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصّنون ضد الحريم؟، تر: نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، 2010.
- جيروم بيندي وآخرون، القيم إلى أين؟ تر: درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، منشورات اليونسكو، ط 1، قرطاج، 2005.
- دييتر سنغاس، الصّدام داخل الحضارات التّفاهم بشأن الصّراعات الثقافية، تر: شوقي جلال، دار العين للنشر، ط 1، الإمارات العربية المتّحدة، 2008.
- محمود السعران، اللغة والمجتمع رأي ومنهج، ط 2، الإسكندرية، 1963.
- ر. بودون وف. بوّيلو، المعجم النّقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 1، الجزائر، 1986.
- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت، 2007.

8-الهوامش والإحالات.

---

(1)-إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربيّة للشّرق، ترجمة محمّد عنّاني، رؤية للنّشر والتّوزيع، ط 1، القاهرة، 2006، ص: 48.

(2)-مجموعة مؤلفين، التاريخ الشفوي، المجلد الثاني، مقاربات في الحقل الاجتماعي الأنثروبولوجي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، بيروت، 2015، ص: 250.

[3]–فردينان ده سوسّر، محاضرات في الألسنيّة العامّة، ص: 91.

[4]– هذا المفهوم مختلف عمّا ذكره محمود السّعران بخصوص (وجود طرائق مختلفة من الحديث تميّز طائفة من طائفة في الجماعة التي تتكلّم لغة مشتركة حقيقة معروفة، وهي قائمة في كلّ مجتمع، ونحن نصنّف النّاس على أساس منها. والتّغييرات التي تطرأ على أيّة لغة مشتركة حسب المستويات الاجتماعيّة تمسّ كلّ منها لهجة طائفيّة أو "لهجة طبقية".

ومن ألوان اللّهجات الطّائفيّة الموجودة في كلّ مجتمع تلك التي تسمّى "اللّهجة السّرّيّة" أو "الكلام السّرّيّ"، والمقصود بها تلك اللّغة التي تستعملها طائفة تخشى سلطة المجتمع، وتهرب من عقابه، وتحاول أن تخفي عنه أمرها؛ وذلك كلغة اللّصوص والنّشّالين، ولغة رجال العصابات...). محمود السعران، اللغة والمجتمع رأي ومنهج، ط 2، الإسكندرية، 1963، ص: 60، وتضاف ص: 61.

[5]–دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت، 2007، ص: 127.

[6]–فردينان ده سوسّر، محاضرات في الألسنيّة العامّة، ص: 91.

[7]–عبد الله حمّودي، الشيخ والمريد، النّسق الثّقافيّ للسّلطة في المجتمعات العربيّة الحديثة، يليه مقالة في النّقد والتّأويل، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنّشر، ط 4، الدّار البيضاء، 2010، ص: 7.

[8]–بمعنى مقاطعة أو عمالة.

[9]–نوبوأكي نوتوهارا، العرب.. وجهة نظر يابانية، منشورات الجمل، ط 1، 2003، ص: 09، 10.

[10]–حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، متاهات الإنسان بين الحلم والواقع، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط 1، بيروت، 2006، ص: 81.

[11]–دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص: 124.

[12]–دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة ص: 128.

(13)–(يمكن لـ"الآخر" أن يتحدّد على المستوى الاجتماعي ليصير "الآخر" من يختلف لونه أو سحنته أو دينه أو اهتماماته الجنسيّة: الأسود "آخر" الأبيض، والمسيحيّ آخر المسلم، وهكذا إلى ما يصعب إحصاؤه من الاختلافات)، سعد البازعي، الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثّقافي العربي، ط 1، المغرب، 2008، ص: 36، ولكنّ المقصود به هنا، هو المركز عموما.

(14)–(... الثّقافة الشّعبيّة بوصفها الثّقافة "الاعتياديّة" للنّاس الاعتياديّين، أيْ ثقافة تُصنع يوما بيوم، خلال الأنشطة العادية والمتجدّدة، يوميّا، وفي آن معا)، دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص: 125.

(15)– (حين يُستعمل المصطلحُ في العلاقات بين الجماعات الاجتماعيّة، فهناك معنى إيحائيّ إضافيّ بأنّ القلّة لا تتمايز عن الكثرة فقط، بل تمارس عليها صورة من صور السّلطة)، طوني بينيت...، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت، 2010، ص: 667.

(16)–محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، مقاربات في الحداثة والمثقّف، منشورات الاختلاف، ط 1، 2005، ص: 82.

(17)–محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، ص: 82، 83.

(18)– في هذا السّياق، نشير إلى الرّأي الآخر القائل: (ليست الثّقافات الشّعبيّة [...] إلاّ ثقافات هامشيّة، فلا تكون، إذًا، إلاّ نسخا رديئةً من الثّقافة الشّرعيّة التي لا تتميّز الأولى منها إلاّ عبر صيرورة تفقير. إنّها ليست إلاّ تعبيرا عن الاستلاب الاجتماعيّ الذي يمسّ الطّبقات الشّعبيّة الفاقدة لأيّة استقلاليّة. كما أنّ الاختلافات التي تتعارض فيها الثّقافات الشّعبيّة من الثّقافة المرجعيّة، في هذا المنظور، يتمّ تحليلها، إذًا، على أنّها حالات نقصان وتحريف وعدم فهم. بتعبير آخر، إنّ الثّقافة "الحقيقيّة" الوحيدة هي ثقافة النّخب الاجتماعيّة، إذ ليست الثّقافات الشّعبيّة إلاّ سقط نتاج غير مكتمل). دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص: 122.

(19)– (إنّني أتصرّف باللّغة الفرنسيّة كما يحلو لي، فأقول Une écrivaine(أديبة) و Une médecin (طبيبة)، عندما يتعلّق الأمر بالمرأة، وأخترع كلمات جديدة، الخ. ولا شكّ أنّ الوزير العالي للفرانكوفونيّة سوف يستشيط غضبا، ولكنّه مخطئ أنّه يجب أن يعترف بأنّ تدويل "لغته" يعني حرّية الآخرين في تكييفها وتعديلها وإعادة إبداعها. وأعتقد أنّ تصرّفي باللّغة التي اخترتها، سواء كانت محلّيّة أو أجنبيّة، يشكّل جزءا من امتيازاتي كمواطنة ذات سيادة، وهذا ما أعتبره إبداعا). فاطمة المرنيسي، هل أنتم محصّنون ضد الحريم؟، تر: نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، ص: 05.

(20)– هذا ما سمح للنّظام بالاستمرار في ممارسة سلطة مسيّجة بالشّرعيّة الثّوريّة، ومُؤيّدة بها، ثمّ محاولة توريثها، بإنشاء (منظّمة أبناء الشّهداء)، و(منظّمة أبناء المجاهدين)، في انتظار ظهور منظّمات أخرى مشابهة تهدف إلى الاستحواذ على الثّورة وما ترمز إليه من شرعيّة تاريخيّة، وإلى انتقال (الغنيمة) إلى الأحفاد ثمّ إلى أحفادهم... في تعارض فاضح مع كلّ النّصوص التّاريخيّة المرتبطة بثورة أوّل نوفمبر، التي تؤكّد الطّابع الشّعبي لهذه الثّورة.

(21)–فردينان ده سوسّر، محاضرات في الألسنيّة العامّة، ص: 89.

(22)– عبد الله حمّودي، الشيخ والمريد، ص: 7.

(23)–(إذا نحن تناولنا السّلوك الجنسيّ من وجهة نظر نفسيّة – لغويّة فسنجده قد طوّر القدرة المجازيّة للّغة العربيّة إلى حدّ بعيد، وبحيث نجد أنفسنا قريبين من الاعتقاد بأنّ الصّورة المجازيّة المبحوث عنها هي تعويض أكثر ممّا هي مجرّد عمل فنّيّ. وتحمل بعض الأوصاف، المعدودةِ بلاغيَّةً، على الاعتقاد بأنّ الكلمات المنتقاة تملك تأثير حافز جنسيّ أو موضوعة جنسيّة). الطاهر لبيب، كتاب سوسيولوجيا الغزل العربي، الشعر العذري نموذجا، ترجمة مصطفى المسناوي، عيون، دار الطليعة، ص: 13.

(24)–يوسف محمود عليمات، كتاب النقد النسقي، تمثيلات النسق في الشعر الجاهلي، الأهلية للنشر والتوزيع، ط 1، الأردن، 2015، ص: 21.

[25]–(الإنسان لا يستطيع أن يعبّر إلاّ عمّا تسمح له اللّغة بالتّعبير عنه، يضاف إلى ذلك أنّ هذه اللّغة تفرض عليه – شاء أم أبى – مكتسباتها والمحتوى الثّقافيّ لذاكرتها). الطاهر لبيب، كتاب سوسيولوجيا الغزل العربي، الشعر العذري نموذجا، ص: 11.

[26]–لا يمكن أن نعزل ثقافيّا المسؤول عن غير المسؤول، فهما يشتركان معا في كل مواصفات الغوغاء أو "الغاشي"، وهما يتصرّفان معا انطلاقا من إحداثيّاتها، لأنّ فترة 132 سنة تحت (قهر) الاستعمار الفرنسيّ، قد جعل الجزائريّين كلّهم حينذاك هامشا في مقابل المركز الفرنسيّ، وفترة الاستقلال التي أفرزت (مركزا) من عمق ذلك الهامش، إنّما لأنّه كان غداة الاستقلال يملك الشّرعيّة الثّوريّة، والدّهاء السّياسيّ، وكان ممسكا بالبندقيّة!!! وكان بفعل سيرورة التّاريخ، و(حادثة الاستقلال) مضطرّا –وهو يملك كلّ ذلك – إلى أن يغيّر جلده، ويتحوّل بعنف شرعيّته إلى مركز لا يستطيع أن يكونه!!! فئة المركز الجزائريّ بعد الثّورة وإلى اليوم، أجّجت الصّراع على السّلطة، وجعلت من الموالاة مقياسا للمواطنة، وجعلت غايتها نهب المال العامّ، وحقّقت رفاهيّتها هي، ولم تحقّق رفاهية الفرد (الآخر)، بل بالعكس، خلقت الفقر المدقع للأغلبيّة والغنى الفاحش للأقلّيّة، ودفعت بالشّباب إلى الهجرة والموت في البحر. المركز في الدّول صانعة الحضارة يملك التّاريخ الذي صنعه، والواقع الذي يتحكّم فيه، وفئة المركز الفرنسي – مثلاً –بنت الدّولة العظمى بعد الثّورة، وحقّقت رفاهيّة الفرد، وهذا ما لم يحدث عندنا.

[27]–أحمد رضا، معجم متن اللّغة، الجزء 5، ص: 125.

[28]–أحمد رضا، معجم متن اللّغة، الجزء 1، ص: 607.

[29]–الطّاهر لبيب، كتاب سوسيولوجيا الغزل العربيّ، الشّعر العذريّ نموذجا، ص: 12.

[30]–هذه الدّلالة المضمرة (منكتبة ومنغرسة في الخطاب، مؤلّفتها الثّقافة، ومستهلكوها جماهير اللّغة من كتّاب وقرّاء، يتساوى في ذلك الصّغير مع الكبير والنّساء مع الرّجال والمهمّش مع المسوّد). عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافيّ (قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة)، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط 3، 2005، ص: 79.

(31)–ديبتر سنغاس، الصّدام داخل الحضارات التّفاهم بشأن الصّراعات الثقافية، تر: شوقي جلال، دار العين للنشر، ط 1، الإمارات العربية المتّحدة، 2008، ص: 81.

(32)– (القيم معاني وأفكار مجرّدة جماعيّة حول الخير والشّرّ، والصّحيح والخطأ والمستحبّ والمكروه والمسموح والممنوع... وبهذا تمتزج القيم بأهداف الجماعة وتصبح من أسس التّنشئة الاجتماعيّة). مجلّة العلوم الاجتماعيّة، العدد 08، ماي 2009.

(33)– جيروم بيندي وآخرون، القيم إلى أين؟ تر: درويش جبور وجان جبور، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، منشورات اليونسكو، ط 1، قرطاج، 2005، ص: 11، 12.

(34)–(والجماعة وصف خاصّ بالوجود الاجتماعيّ الإنسانيّ، وقوام الجماعة تماثل أفرادها في تبادل علاقات متفاعلة ومشتركة. والجماعة جملة من الأفراد المتماثلين والمشتركين في فعال تعود بالنّفع آخر الأمر على الجملة وعلى الأفراد). عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط 1، دمشق، 1986، ص: 446.

(35)–عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، ص: 465.

(36)– وكأنّنا مصرّون على انتحار جماعيّ، لأنّ الواقع الحضاريّ للشعوب إنّما يسير بخلاف ذلك: (إنّ سيولة الهجرة المتزايدة الكثافة تدفع بمجموعات من المهاجرين إلى إعادة تشكيل لا تتوقّف لثقافتهم، تبعا للسّياق المحلّي الجديد. لم يعد "المحلّيّ" مكانا محدّدا بصفة نهائيّة ترتبط به ثقافة معيّنة بصفة ثابتة. مع العولمة لم يعد هناك آخريّة جذريّة، وكلّ مجموعة تعيد اختراع علاقاتها بماضيها وبذاتها وبالآخرين دونما انقطاع. العولمة تحفّز صنع هويّات جماعيّة مبتكرة، وذلك بإكثارها من فرص المبادلات واللّقاءات). دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص: 133.

(37)–ر. بودون وف. بوّيلو، المعجم النّقدي لعلم الاجتماع، تر: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، ط 1، الجزائر، 1986، ص: 455.