

من أجل دراسة سيمائية الثقافة الجزائرية

عبد القادر بوزيدة

جامعة الجزائر - الجزائر

النص هو الموضوع الذي تشترك العلوم الإنسانية في دراسته. ولكن هذه العلوم مختلفة؛ ذلك أن العلم، كما تبين لنا إبستيمولوجيا العلوم، لا يتحدّد بالنظر إلى موضوع "حقيقي"، بل بالنظر إلى "موضوع معرفة" ينشأ من اعتماد زاوية نظر خاصة للشيء نفسه. ومن هنا، لا يجب الظن بأن هذا الشيء، هذه الواقعة ذات الوجوه المتعدّدة (النصّ، الخطاب) يمكن أن تكون موضوع علم واحد هو اللسانيات، بل هناك زوايا نظر أخرى يمكن النظر من خلالها إلى هذا الشيء الواحد.

من بين طرق النظر هذه تلك التي اعتمدتها طويلا الدراسات ذات المنحى اللساني عموما، التي تعتبر النصّ سلسلة علامات (signes) منظمة تنظيما خاصا، ويحدّد مضمون النصّ دلالة العلامات التي يتكوّن منها وقوانين اللغة.

لكن يمكن النظر إلى النصّ باعتباره علامة مكتملة (وليس مشتقًا من سلسلة علامات) فيصبح كلاً غير قابل للتجزئة، ويُدرّس ضمن سلسلة علامات أخرى (تنتمي إلى نظم سيميائية مختلفة) تلتمى كلّها وتأتلف حسب قواعد معيّنة لتكوّن نصاً آخر، نصاً كبيراً، هو "الثقافة". هذا هو النموذج الذي اعتمده "يوري لوتمان" و"بوريس أوسبنسكي" ومدرسة "تارتو-موسكو" لدراسة الظاهرة الثقافية، وكانت دراسةً مُثمرةً فيما أرى. هذا النموذج هو الذي تدرج في إطاره مداخلتي هذه على تواضعها، سعياً للمشاركة في دراسة الثقافة الجزائرية التي نكاد نجهلها جهلاً، والتي كثيراً ما يتمّ تغييب أقسام كبيرة منها رغم أنّنا نتاج هذه الثقافة.

الثقافة، في مفهومها السيميائي الواسع، كما تحدّدها مدرسة "تارتو-موسكو"، نظام من العلاقات بين العالم والإنسان (باعتباره كائناً اجتماعياً). هذا النظام ينظّم سلوك الإنسان من جهة، ويحدّد الطريقة التي يُهيكل بها العالم من جهة أخرى. وتعتبر الثقافة نظاماً دالاً كبيراً يتكون من نظم دالة مختلفة و متميّزة. لكن هذه النظم الدالة المتميّزة تشتغل باعتبارها تنتمي إلى وحدة ويرتكز بعضها إلى بعض، حتى إذا كانت ذات بنى محايدة.

لهذا فإن العلوم، المستقلة نسبياً، ضمن الدائرية السيميائية، لا تستبعد وجود زاوية نظر أخرى تعتبر هذه العلوم مظاهر خاصة تنتمي إلى كل هو : سيميائية الثقافة، باعتبارها علم العلاقات الوظيفية للنظم الدالة. في ضوء هذا النموذج، يمكن إذن النظر إلى النص باعتباره العنصر الأول (الوحدة القاعدية) في الثقافة؛ ويظهر ارتباط "النص-العلامة" بمجموع الثقافة وبنظام السنن (codes) الذي يميّزها في كون الرسالة نفسها يمكن أن تتبدّى، في مستويات مختلفة، باعتبارها نصاً أو

جزءاً من نصّ أو مجموعة نصوص. ومفهوم النصّ، عند هذه المدرسة، يُستعمل من منظور سيميائي : فهو، من ناحية، لا ينطبق على الرسائل في اللغة الطبيعية فحسب، بل في أيّ نظام علامي يحمل دلالة تامة مكتملة: لوحة فنية، معمار، سلوك، ممارسة شعائرية، إلخ. ومن ناحية أخرى، فإن أيّ رسالة في لغة طبيعية لا تُمثّل بالضرورة نصّاً من وجهة نظر الثقافة؛ فالثقافة لا تأخذ بعين الاعتبار مجموع "الرسائل" في اللغة الطبيعية، بل تلك الرسائل التي تتدرج ضمن أنواع معيّنة: الدّعاء، المحادثة، القصيدة، الحكاية، الرواية، القانون، إلخ. أي تلك التي تحمل دلالة معيّنة وتؤدي الوظيفة نفسها.

تأسيساً على هذا تصبح : "الثقافة = النصّ"، و"النصّ = العلامة".

على أنّ هذه العلامات، كما رأينا، ليست كلها من طبيعة واحدة، بل هي علامات لغويّة، فنيّة إلخ.. تنتمي إلى "نصوص" متقطّعة (discret) أو متّصلة (non-discret). ومن هنا يشتغل قانون عام تتدرج بموجبه علامة أو رسالة كاملة أو جزء من رسالة في نظام دال آخر (السينما مثلاً) باعتبارها قسماً مكوّناً وتفقد بالتالي طبيعتها الأولى. وهذا يعني أنّ اندراج نصّ لغوي أو قطعة فنية إلخ.. في البنية الكبرى (الثقافة) والنظر إليها من هذا المنظور سيبدّل دلالتها ووظيفتها.

إن تمثالاً منظوراً إليه في حدّ ذاته قد يكتسب دلالة ووظيفة تختلف عن دلالته ووظيفته في إطار الممارسات والطقوس الدينية، فهو عند الوثني يرمز إلى الآلهة ويستحق التقديس، وهو عند المسلم يرمز إلى الشرك ويستحق التحطيم.

إذا نظرنا إلى "النصوص"، مهما كانت، في حدّ ذاتها، سنلاحظ دون شكّ اختلافاً بنوعاً ما في "نصوص" تتّصل بالنظم سيميائية مختلفة أهي

أجناس مختلفة، إلخ. لكن، رغم تلك الاختلافات، فإننا، إذا نظرنا إليها في إطار نظام الثقافة، سنلاحظ شيئا يجمعها، وهو يرتدّ إلى الشبه "التيبولوجي" الذي يُميّز مختلف مكوّنات الثقافة التي تستخدم مخزون التقابلات الدلالية نفسه : النور # الظلام؛ الفوق # التحت؛ السّماء # الأرض؛ الحلال # الحرام؛ المقدّس # المدنّس؛ الإيمان # الكفر، إلخ. وإنّ مختلف تجلّيات الظواهر الاجتماعية مثل القوانين والنواهي والمحرمات وأنماط السلوك، إلخ. هي كلّها تجلّيات ثقافية يمكن اعتبارها كلّاً سيميائياً حتّى لو كانت تنتمي إلى نُظم فرعية مختلفة.

• دراسة الثقافة الجزائرية

يمكن أن ندرس مختلف مكوّنات الثقافة الجزائرية ونقرأها انطلاقاً من هذا المنظور. وهي قراءة قد تكشف لنا عن بنية عميقة منطبعة في الذاكرة الجمعية تتجلّى في مجرى التاريخ في أشكال مختلفة.

والثقافة قد تُدرس من وجهة النظر الخارجية، أي من وجهة نظر "الملاحظ" الذي ينظر إلى الثقافة من خارجها. وعندها، فإن الثقافة تُدرّك باعتبارها "الذاكرة" الجمعية التي قد تتجسّد في نظام محدّد من التعليمات والمحرمات.

هناك أيضاً وجهة النظر الداخلية، وهي وجهة نظر ذلك الذي يحمل هذه الثقافة. إنها المقاربة القيمية أو "الخلاقية" (axiologique)، حيث تظهر الثقافة دائماً باعتبارها نظام قيم خصوصي. إنها وعي الثقافة لذاتها.

يمكن للذي يدرس الثقافة من موقع الملاحظ الخارجي أن يدرس دينامية وعي الثقافة لذاتها كما يدرس دينامية هذه التعليمات والمحرمات

أو تلك، ولا بدّ حينها من اعتبار الخطاب الذي تنتجه المجموعة نفسها حول ممارستها، وهو ما قد يساهم في تفسير التحوّلات التي تطرأ على التوجّهات المعيارية في ثقافة ما.

لكن قد يكون "الباحث" في الثقافة ينتمي إلى هذه الثقافة. فهو إذن منخرط في الثقافة موضوع الدرس، ويتموقع في موقع "الباحث المشارك"، فيكون الباحث ملاحظا ومشاركا في الوقت نفسه. وهي وضعية تجعل الباحث من الداخل يعيش وضعية حرجة، ذلك أنه، كما يقول محند آكلي حديبي في دراسة سوسيو-أنثروبولوجية حول مكان مقدّس بمنطقة القبائل: "يحمل خطاب مجموعته ويحاول في الوقت نفسه أن يُنتج خطابا، مبنيا إلى هذه الدرجة أو تلك، حول خطاب المجموعة"⁽¹⁾.

لكن التفكير في الموضوع ومحاولة صياغته صياغة علمية من أجل إدراك المقولات الفكرية والقيّم النمطية والرؤى التي تنتجها المجموعة وتفرضها، هو مسعى يسمح للباحث من الداخل أن ينسلخ إلى حدّ ما ويضع مسافة بينه وبين تلك المقولات والقيم والرؤى لكي لا يتسنى له دراستها بقدر من الموضوعية. ورغم هذه الوضعية الحرجة، فإن الباحث من الداخل في الثقافة قد تكون له مزية بالنسبة للباحث من الخارج؛ ذلك أن اندماجه في الثقافة يسمح له بإدراك أشياء قد تخفى على الباحث من الخارج، ولعلّ هذا هو ما جعل الأنثروبولوجيين الذين حاولوا دراسة مجتمعات "بدائية" يندمجون في هذه المجتمعات باعتبار هذا الاندماج شرطا لإدراك ثقافتها ودراستها. ويذكر إيليا اهرمبرورغ حادثة وقعت له في الصين عندما ذهب ليعزي أحد أصدقائه الصينيين الذي توفيت زوجته، فراعته أنّ ذلك الصديق استقبله ضاحكا. تعجّب لذلك الاستقبال ووصل به الأمر إلى حدّ الاستياء. وعندما عبّر عن موقفه لأحد الحاضرين،

وكان يعرف عادات الصينيين، أخبره هذا الأخير بأن صديقه إنما يفعل ذلك لأنه لا يريد أن يثقل على من جاؤوا لتعزيته ويجعلهم يتحملون ما يتحمل من ألم. إنّ إيليا اهرمبورغ، الذي لم يكن يعرف جيدا الثقافة الصينية، لم يفهم إذن دلالة تلك العلامة (الضحك) التي ارتسمت على وجه صديقه الصيني.

الباحث المشارك يمكن إذن أن تكون له مزية رغم بعض المخاطر التي تترتب به والتي قد تجعل خطابه حول ثقافته ينحو منحى إيديولوجيا؛ ورغم هذه المخاطر، فإن علينا، رغم ذلك، أن نغامر بقراءة الثقافة الجزائرية ودراستها. وهو ما أدعو إليه الزملاء. وأنطلق من ملاحظة أولية، وهي أن هذه الثقافة المتميزة، تنتمي، رغم تميزها، إلى فضاء واسع هو فضاء الثقافة التي اصطلح على تسميتها بالثقافة العربية الإسلامية. لذا يجب علينا عند قراءتها ودراستها ألا ننسى هذا الارتباط، كما يجب ألا ننسى الروافد التي جاءتنا من تاريخ سحيق يعود إلى فترة سابقة على مجيء الإسلام ولا زالت الذاكرة الجمعية حتى يومنا هذا تحتفظ بالشيء الكثير من تلك الروافد وتلون الثقافة الجزائرية وتطبع بصماتها عليها.

إن القراءات الأولى في بعض نصوص الثقافة الجزائرية تدفعني إلى تقديم طرح مؤقت (Hypothèse provisoire) هو أقرب إلى شيء يشبه الحدس أكثر مما هو طرح مستند إلى ملاحظة منهجية. وقد أوحى إليّ بهذا الطرح الدراسة الرائعة التي وضعها كل من يوري لوتمان و"بوريس أوسبنسكي" حول "سيمائية الثقافة الروسية" التي درسا فيها الثقافة الروسية وقارنا بنيتها ببنية الثقافة الغربية⁽²⁾ وقد بدا لي وأنا أقرأ هذه الدراسة أن هناك شبها بين بنية هذه الثقافة وبنية الثقافة العربية الإسلامية. وقد استحضرت، وأنا ألاحظ هذا الشبه ما كان يقوله توفيق

الحكيم في كتابه "عصفور من الشرق" عن الشبه الموجود بين هاتين الثقافتين. وكان محمود تيمور وهو يتحدث عن "تولستوي" يقرّ بشيء من القرابة الروحية معه ويعزو ذلك إلى الشبه الموجود بين الثقافة الشرقية والثقافة الروسية.

هذا الطرح يفترض وجود "بنية تقابل ثنائي حاد" في ثقافتنا رغم تعقّدها وتنوّعها حيث تنتظم القيم الثقافية الأساسية (الإيديولوجية والسياسية والدينية، إلخ.) ضمن حقل يتميّز بقطبية ثنائية، حقل من القيم المقسّمة قسمين يفصلها خطّ فصلا حادا ولا وجود لمنطقة أخرى محايدة. فالعالم الأخرى، في هذا النموذج، عالم مقسّم إلى الجنة من ناحية والنار من ناحية أخرى (ولعلّ الاستثناء الوحيد في الثقافة العربية- الإسلامية هو ذلك الذي وضعته المعتزلة ممثلا في المنزلة بين المنزلتين). والسلوك، في العالم الأرضي، لا يكون إلا من قبيل الطاهر أو المدنّس، الفاضل أو الآثم. وهي ثنائية تمتدّ لتشمل حتى مفاهيم ترتبط بمجالات غير دينية. ويمكن أن نمثل لهذا النموذج على النحو التالي :

أ / مق VS ب

على أنّ أحد عنصري التقابل يوسم وسما إيجابيا بينما يوسم العنصر المقابل وسما سلبيا :

أ = + ؛ ب = -

ويمكن للنموذج أن ينقلب فتتحول العلامة الموجبة من موقع إلى موقع فتوسم أ بالعلامة - بينما توسم ب بالعلامة +؛ لكن بنية التقابل الثنائي تظل نفسها.

والنظام الثقافي الذي يميزه هذا التقابل الثنائي والذي لا وجود فيه لمنطقة محايدة قيمياً يجعل الجديد لا ينشأ من الرصيد البنوي غير المستعمل (المنطقة المحايدة) بل ينتج، كما يرى "لوتمان"، عن تحويل للقديم الذي يتم قلبه⁽³⁾.

وكثيراً ما كان الصراع بين عنصري التقابل في ثقافتنا يتخذ شكل صراع بين "الجديد" و"القديم" الذي قد يُسمّى تسميات مختلفة مثل "الإتباع" و"الابتداع" أو "الدين الحقيقي" و"الهرطقة"، إلخ. لكن، لأن الثقافة ذاكرة، فإن "الجديد" يقوم بدمج "القديم" بصورة معقدة، بل يعيد أحياناً إنتاجه. وإنّ الضدّ لا يندثر تماماً حتّى إن اتخذ وجوهاً متنوعة، ويكون بقاؤه ضرورة لحياة ضده وتبريره؛ وهو ما يجعل بنية التقابل حاضرة دوماً.

والأمثلة كثيرة في هذا المجال؛ وسأقدم أمثلة من مراحل تاريخية مختلفة : من المعروف عن أدونيس أنه شاعر "حدائي" مجدد، خاض معارك حامية ضدّ "القديم"، لكن من يتصفّح دواوينه ستقع عينه بلا شكّ على أقوال "للنّفري" يصدر بها بعض قصائده، ولا شكّ أنه سيجد شبهاً لافتاً بين أدونيس في شعره والنّفري في مواقفه. وقد أشار أدونيس في بعض كتاباته إلى وجود قطبين متعارضين في الثقافة العربية-الإسلامية : النظام السائد يقابله نظام آخر هو النظام الذي وضعه المتصوّفة، وكان أدونيس ينتصر لهذا النظام الثاني فيسمه بالعلامة الموجبة + ويضعه في مقابل النظام الآخر الذي يسمه بالعلامة - . لكنّ أدونيس، وهو يخوض صراعه ضدّ ذلك القديم يستحضره ليشحن حججه وبراهينه فيضمّنه في خطابه وتظلّ بنية التقابل الثنائي التي أشرنا إليها حاضرة في هذا الخطاب.

وهذا هو أيضا ما حصل، بوجه من الوجوه، عندما جاء الإسلام. لقد كان مجيء الإسلام تغييرا ضخما اجتماعيا وثقافيا وسياسيا وإيديولوجيا. كان الإسلام هو "الجديد" وأصبح موسوما بالعلامة + عندما تمت له السيادة، بينما الجاهلية، وهي "القديم" كانت موسومة بالعلامة -. وقد كان الصراع يدور أيضا حول الرموز مثل رمز المكان: كانت الكعبة في الجاهلية مكانا دينيا يضع فيه العرب آلهتهم وأصنامهم، ويحجّون إليها ويطوفون حولها. كانت مكانا مقدسا. وعندما جاء الإسلام، اعتبر ذلك المكان، بسبب ما احتواه، مدنّسا، فعمل على تخليص الكعبة مما يدنّسها ليُرَدَّ إلى البيت طهره وقداسته. لكن الإسلام، وهو يؤسس "الجديد" بالنظر إلى النظام الجاهلي، كان يؤكد أنه عبارة عن عودة إلى "القديم" إذ يحيي دين إبراهيم الحنيف، فيطهر البيت كما كان قد طهره إبراهيم.

وإننا لنجد أمثله كثيرة عن الثنائية فيما سُمّي بالغرب الإسلامي الذي تنتمي إليه الجزائر، حيث ينقلب وضع بعض النظم الفكرية من النقيض إلى النقيض، من السلب إلى الإيجاب أو العكس. وهو ما تحدّث عنه ابن طملوس من القرن السادس الهجري في مقدّمة وضعها لمؤلّفه "كتاب المدخل لصناعة المنطق". وقد جلب انتباهي إلى هذه المقدّمة المداخلة التي قدّمه الزميل يوسف عرّوج في ندوة الأستاذ التي كانت تُنظّم بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة الجزائر، والتي وسمها بعنوان "أسس تشكيل المضمون الثقافي بالمغرب". وقد كان يحاول فهم الآليات التي تشتغل في الثقافة المغاربية، والجزائرية على وجه الخصوص، وتوجّه سلوك الناس⁽⁴⁾.

يتحدّث ابن طملوس في مقدّمة كتابه عن العلوم التي كانت سائدة عند الناس، وهذا نصّه : «إلا صناعة المنطق فإنني رأيته مرفوضة

عندهم مطروحة لديهم لا يحفل بها ولا يُلفت إليها وزيادة إلى هذا إن أهل زماننا ينفرون عنها (...) ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة وقد اشترك في هذا الأمر منهم دهماؤهم وعلماءهم.

وكل هؤلاء لم يكن عندهم علم وإنما وصلهم من العلم ما اضطرّوا إليه في الأحكام ونُقل إليهم من التابعين وتابعي التابعين (...) من فروع المسائل فحفظوها ولكون الناس محتاجين إليها بسبب الأحكام عظم حاملوها وجلّ مقدارهم وصار الحاملون لهذه المسائل عند العامة علماء بإطلاق: واعتقدوا أنّ هذا العلم هو العلم الحق (...).

وكان ما يُتصرّف فيه من المسائل في أوّل الأمر على مذهب الأوزاعي ثمّ انتقلوا إلى مذهب مالك بن أنس (...) فغُدّوا بمحبّة هذا العلم والشغف به ونشؤوا على تعظيم أهله واعتقاد صدقهم وبُغض مخالفيه وذلك أنهم لما كانوا يعتقدون فيه أنّه الحق وأنّه من عند الله اعتقدوا في مخالفيه الكفر والزندقة.

وأعظم من امتحن على أيديهم من أفاضل العلماء ولقي كلّ مكروه منهم بقي بن مخلد، وكادت نفسه تذهب وتمزّق كل ممزّق لولا الأمير في ذلك الوقت فإنه تثبّت في أمره وطالع ما عنده فاستحسنه (...) فأمر الأمير بمطالعة ما عنده والأخذ عنه (...) وطالت الأيام فعاد ما كان منكرا عندهم مألّوفا وما اعتقدوه كفرا وزندقة إيماننا وديننا حقا (..).

ولما امتدّت الأيام وصل إلى هذه الجزيرة كتب أبي حامد الغزالي (...) فقرعت أسماعهم بأشياء لم يألّفوها ولا عرفوها وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية وغيرهم من سائر الطوائف الذين لم يعتد أهل الأندلس مناظرتهم ولا محاورتهم، فبعدت عن قبوله أذهانهم، ونفرت عنه نفوسهم وقالوا إن كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في

كتب الغزالي هو الكفر والزندقة، وأجمعوا على ذلك واجتمعوا للأمير آنذاك وحملوه على أن يأمر بحرق هذه الكتب المنسوبة إلى "الضلال" بزعمهم وعزموا عليه في ذلك حتى أجابهم إلى ما سألوه منه فأحرقت كتب الغزالي (...) وخاطب الأمير إذ ذاك جميع أهل مملكته يأمرهم بحرقها ويعلمهم أنه هو الذي أدى إليه نظر العلماء وقرئت مخاطبته على المنابر وشُنع الأمر بذلك تشنيعا عظيما وامتحن من كان عنده منها كتاب أو اقتناه وكان في ذلك من الوعيد ما لا مزيد عليه، وأشهر من امتحن في هذه الثورة أبو بكر بن العربي (...).

ثم لم تكن تمتدّ الأيام (...) وجاء الله بالإمام المهدي رضي الله عنه فبان به للناس ما كانوا قد تحيروا فيه وندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي وعُرف من مذهبه أنه يوافقهم فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب (...) ولم يبق في هذه الجهات مَنْ لم يغلب عليه حبّ كتب الغزالي إلّا من غلب عليه إفراط الجمود من غلاة المقلّدين فصار قراءتها شرعا ودينا بعد أن كانت كفرا وزندقة⁽⁵⁾. [إمالة الأسطر من عندي].

يظهر جليا من خلال هذا النصّ كيف اشتغلت بنية التقابل الثنائي في ثقافة العصر الذي يتحدث عنه ابن طملوس : "تعظيم أهله واعتقاد صدقهم ≠ بعض مخالفه"؛ "الحق ≠ الكفر والزندقة"؛ إلخ. ثم كيف تتقلب الأمور في هذا النموذج فيصبح "ما كان منكرا عندهم مألوفا وما اعتقدوه كفرا وزندقة إيمانا ودينا حقا" وتصبح قراءة كتب الغزالي "شرعا ودينا بعد أن كانت كفرا وزندقة".

وإننا لنجد في الثقافة الجزائرية حتى يومنا هذا مظاهر شبيهة. لقد عرفت الجزائر في تاريخها الطويل عادات ومعتقدات وممارسات

مختلفة انطبعت في الذاكرة الجمعية، ونجدها تعود إلى الظهور بقوة في بعض المراحل وتؤسس قطبا مضادا إلى هذه الدرجة أو تلك للقطب المهيمن. لقد راعني مرّة، وقد ذهبت إلى مدينة "حمام ملوان"، أن لاحظت جمعا من الشابات يُحطن بشجرة ويدرن حولها ويضعن شموعا وقطعا نقدية في تجويف موجود في الشجرة. ولما سألت عن سبب هذا السلوك قيل لي إنها شجرة تُسمّى "العروسة" تقصدها الشابات يطفن حولها ويقدمن لها الدراهم لترضى عنهن وتزوّجهن. إنها، كما نرى، بعض عناصر الذاكرة الجمعية تعود إلى الظهور، وهي تذكّرنا بعادة قديمة كان يأتيها سكّان الجزائر في عهود سحيقة حيث كانت الشجرة تُعدّ مقدّسة وتُعبّد كما هو الحال عند العديد من الشعوب الأخرى. هذا وإنّ الشابات في ممارستهن تلك لا يتصوّرن أبدا أنها ممارسة تختلف عن الإسلام، أو أنها نوع من الشّرك، بل هي عندهن الإيمان الحقّ.

وسنجد أشياء شبيهة في عدد من الممارسات والشعائر في زاوية "سيدي أحمد ودريس" التي سنتحدّث عنها انطلاقا من الدراسة التي وضعها عنها "مهند أكلي حديبي": "توجد في قرية "أباينو" شجرة مقدّسة تتسبب إلى الولي ودريس وتُسمّى ثماذاغت-ن-ودريس. وبما أنّ الشجرة مقدّسة، فقد أصبحت موضوع ممارسات شعائرية تهدف إلى الحفاظ عليها (...) وكل من يحاول تكسيرها يعاقب".

هذه العودة إلى ممارسات موهلة في القدم سابقة على دخول الإسلام إلى الجزائر، نجدها حاضرة في سلوك الزوّار إلى الزاوية المفروض أنها فضاء ينتمي إلى الثقافة الإسلامية: هناك حجرة تسمى: "تازوط-ن-الزيت" (أي الحجرة التي ترشح زيتا). هذه الحجرة موقع مقدّس يقصده الزوّار ويقومون فيه بشعائر تتمثّل في إشعال شموع وتعليق خيوط تقطعها النساء من أحزمتهن.

هناك أيضا مثل أصابع اليد الخمسة : وهو العدد الذي يعدّ العلامة الواقية الأكثر انتشارا في منطقة المغرب. وإنها علامة مستقاة من اليد الواقية التي نجدها منذ ما قبل التاريخ والتي انتشرت في عديد البلدان. في زاوية "سيدي أحمد ودريس" ترمز هذه العلامة إلى الحماية والقدرة والقوة، تجسدها ممارسات شعائرية حيث تضع الشابات والنساء الحناء على أيديهن ويبقينها طيلة فترة الزيارة، وبعد ذلك يطبعنها على جدران غرفهن. وهي تهدف إلى الحماية من العين الشريرة. وكلنا يعرف تلك العبارة التي لا زالت موجودة حتى الآن في الجزائر : "خمسة في عينيك".

هذا النوع من الممارسات السحرية الدينية وكذلك بالخصوص ظاهرة "الجديب" المنتشرة في الزاوية تقوّم تقويما مختلفا من قبل مجموعات اجتماعية مختلفة : فهي محلّ إنكار من البعض ومحلّ تقديس من البعض الآخر؛ تتكرها السلالات الدينية (المرابطين) التي تنظر إلى هذه الممارسات باعتبارها من مخلفات عهود ما قبل الإسلام. وينكرها كذلك الإصلاحيون والذين تخرّجوا من المدرسة الفرنسية أو الجزائرية، والمنخرطون اليوم في النضالات الأمازيغية، ويعتبرونها من قبيل الخروج عن الإسلام أو من قبيل الجهل وتغييب الوعي. أمّا السلالات غير الدينية ممثلة في القرى المحيطة بالزاوية فإنها تزكّي هذه الممارسات وتعتبرها من قبيل المقدّس.

هذا التقابل قد نجده داخل الزاوية نفسها ومحيطها خلال الزيارات. وهو تقابل بين نظام "قديم" مترسّخ ونظام "جديد" يسعى إلى الظهور؛ تقابل قد يأخذ شكل صراع الأجيال. ونحن نعرف من خلال دراسات عديدة أن الأولوية في هذا المجتمع هي للمجموعة. فالشعور

بالفرد أو النزعة الفردية يطفئ عليها الشعور بالجماعة أو المجموعة. وهو مجتمع لا يكاد يوجد فيه مفهوم "الشاب". ذلك أن الطفل، ذكرا أم أنثى، عندما يصل سن البلوغ، ينخرط مباشرة في نظام الكهول عن طريق الزواج والعمل الأسري ومختلف المؤسسات الاجتماعية. إنه نظام لا يترك فرصة لبروز الفردية إلى درجة أنه لا يدرك ما يسمّيه "المزي" (العزري) إلا باعتباره عنصرا مشوّشا يمكن أن يضرّ بشرف الأسرة، وبالتالي بالتماسك الاجتماعي، ومن هنا تضرب عليه رقابة دائمة. وعندما تبدّلت الوضعية بعد الاستقلال، وبفعل وسائل الإعلام والمدرسة...نشأ جيل متباين وضعيّته غامضة، سجين نمطين قيميّين متقابلين: نمط الحداثة ونمط التقليد.

من المعروف أن الفضاء يقسّم بصرامة خلال الممارسات الشعائرية بالزاوية : فضاء للنساء وفضاء للرجال. بعد أن تقوم النساء بالطواف حول ضريح الولي، تبدأ إحداهن في ترتيل "الأذكار" وتردّد الأخريات بعدها، ثم يغنّين أغنيات دنيوية وينخرطن في الرقص. تجلب أصداء المشهد الشبان الذين يتجمعون بسرعة أمام باب القبّة ويتابعون عن بعد، ولكن باهتمام متزايد، تحرّكات الأوراك وأدنى الحركات التي تقوم بها الراقصات. لا تدوم الفرحة طويلا، إذ تُغلق إحدى النساء الباب في وجه الشبان الذين يعبرون عن سخطهم بحركات غضب وممازحات ماجنة. عندما يجيء الشبان بأعداد كبيرة ومن قبائل مختلفة بحيث يصعب التعرّف عليهم، يشعر مسيّر الزاوية بقلق شديد يظهر على وجوههم وفي كلامهم. في الوقت الذي تؤدي فيه العائلات التي ترافقهم شعائر الزيارة، يشرع الشبان، الذين يتكدسون في ساحة تضيق بهم، في تأدية أغاني تحمل مسحة دينية ... ثمّ سرعان ما يبدأون في التحرّج تدريجيا من الإكراهات ويتحوّلون إلى الرقص والأغاني حول الحبّ الذي يُعبّر عن

اليأس الذي يُسببه الفراق أو عن نداء الحبيب وعن انشغالات مشتركة. وهي انشغالات تتعلق باختيار شريكة الحياة الذي يحدده عموما الوسط العائلي. وتعبّر إحدى اللزمات عن التقابل والتباين بين موقف الأم وابنها حول الزوجة التي تصلح له: تحاول الأم التدخل في اختيار ابنها معتمدة المعايير التقليدية ممثلة في "الجَمال" وإتقان الأعمال المنزلية. تقول اللازمة :

- "أي ابني العزيز إن زوجتك سوداء البشرة، زوجتك سوداء البشرة.
- أي أمي لا تقلقي، أي أمي لا تقلقي، إنها أمريكية في عيني."
- أي يا ابني العزيز، إن زوجتك لا تعرف كيف تصنع الخبز، إنها لا تعرف كيف تصنع الخبز.

- أي أمي لا تقلقي، لا تقلقي، سأشتري لها مقرونة."
تثير الممارسات التي تُغذيها فئة الشبان هذه احتجاجات سواء وسط الهيئة الدينية أو مجموعة من الزوّار، خصوصا الذين يصطحبون معهم عائلاتهم. يُنكر الشيخ والطلبة هذه الممارسات التي يعتبرونها غير مطابقة لتعاليم الدين وتُضرّ بذكرى الولي الذي سوف يعاقب بلا شك الذين يحيدون عن الأخلاق ويقولون : "اضربهم يا ودريس". ويعبّر العديد من الزوّار عن غضبهم من هذه الممارسات. يقول أحد الزوار (51 سنة) : "بالنسبة لأناس مثلنا من جيل آخر، فإننا لا نفهم كيف أنّ مثل هذه الأشياء تقع في أماكن مقدّسة بينما يمكن أن تتمّ في أماكن أخرى؛ يمكن أن يقوموا بمثل هذه الأعمال في الجهة المقابلة، في مقهى أو مكان شبيهه (نلاحظ هذه المقابلة بين الأمكنة ووظائفها) ... إنها أعمال تدفع إلى الفساد (...). كنت أتمنى أن تسود روح الزيارة (...). عندما يُتكلّم عن العادات : "لِحْيَاء" و"لِقَدَر"، فهي أمور لم أجدها هنا".

هذا التقابل الثنائي بين "القديم" و"الجديد"، بين المدنس و المقدس، بين "الخير" و"الشر"، بين "السلوك الديني" و"السلوك الشيطاني"؛ الذي يتخذ أحيانا شكل صراع أجيال، يُمثل الموضوع الأساسي في العديد من "الأذكار" التي تُتشد في زاوية ودريس. وهذه بعض الأمثلة :

إن هذا الجيل يُخيفنا

إنه جيل مسكين لا يسمع الكلام

إننا نمرح مزهوّين

والشيطان يغوينا

إنّا نحبّ ما يكرهه النبيّ

لقد أغلق طريق الحج

إلى مكّة الشهيرة

وفُتح الطريق الضيق

إلى فرنسا التي نعرّرها

إن التقاليد تترك

وفي هذا الزمان تظهر أمور جديدة ...

سَيَخْتَلِطُ التّبَنُّ بِالزَّوَانِ

وفي قصيدة أخرى تحمل عنوان "كنوز التوبة" نقرأ :

القرن 14 قرن فاسد

المؤمن فيه يثير الشفقة

والحقيقة غطاها الكذب

السكير يحسب نفسه حكيما

كل هذا يتنافى مع حديث الرسول

ويتكرر الحديث عن القرن 14 كناية عن تحوّل القيم من الصلاح إلى

الفساد إيذانا بنهاية العالم في "ذكر" يحمل عنوان "أنت أساس الدين" :

لقد سدّ الباب على المؤمن

الربيع يبتسم للأشرار

نعرف أن الأسود هجروا البلاد

لأنهم يعرفون أن القرن 14 قد حلّ

إننا أصبحنا تحت حكم النساء

أصبح المؤمن أخرس من الحيرة

وقد أذهلته كلّ هذه التحوّلات

والأشرار تجذروا

وفي السعي إلى النجاة من سوء العاقبة يُستجد بالأنبياء، وتتم

المقابلة بين سبيلهم وسبيل الشيطان.

الإخوان السائرون على الميثاق

فإن الله سيغيرهم حتى إذا كان البحر هائجا

مثل سيدنا نوح

أما من يمشي في طريق معاسكة

فإنّ طاحونته مثقوبة

إن سفينة النبي لا تغرق⁽⁶⁾

إن التقابل الثنائي في هذه "الأذكار" يظهر واضحا بحيث أننا نستطيع أن نرتّب الكلمات الأساسية فيها ضمن جدول تتقابل فيه الكلمات أو العبارة وضدّها كما تتقابل فيه النعوت السلبية والإيجابية.

-	+
هذا الجيل	النبيّ
جبل مسكين	
الشیطان	
الطريق الضيق	طريق الحج
فرنسا	مكة الشهيرة
أمور جديدة	التقاليد
التبن	الزوان
القرن 14	المؤمن
الكذب	الحقيقة
السكير	الحكيم
الأشرار	الرسول
	المؤمن
حكم النساء	الأسود هجروا
القرن 14	المؤمن
التحوّلات	
الأشرار	الإخوان
طريق معاكسة	طريق الميثاق
	الله سيعبرهم
طاحونة مثقوبة	سيدنا نوح

لقد ساد هذا التقابل الثنائي ثقافتنا في عصور مختلفة وأصبح
مكوّنًا بنائيا أساسيا في هذه الثقافة نجده في العديد من مظاهرها
بما في ذلك الأغنية الشعبية في أيامنا هذه. ذلك هو مثل أغنية "يا
الذواير يا العاصمة" لعبد المجيد مسكود التي يرثي فيها مدينة الجزائر
ويصف ما آلت إليه، كلّ ذلك عن طريق المقابلة بين ماضيها الجميل
وحاضرها البئيس ("تَبَدَّلَ حَبَقٌ بِالرَّيْحَانِ، حَسَرَهُ عَالِيَا سَمِينَ"، "التقليد
غَمُوه يا اخوانُ بَدَّعُوا طَبَايِعَ أُخْرَيْنَ")؛ بين ناس العاصمة وحضارتهم
و"الدّخلاء" الذين شوّهوا كلّ شيء فيها وهم يحاولون التشبّه بسكان
المدينة المتحضّرين؛ ويُنتهي كلّ هذه المقابلات بمقابلة رمزيّة بين الغراب
الذي فقد توازنه عندما أراد التشبّه بالحمامة ("انْتَبَهُوا مَا صَارَ
لِلْغُرَابِ، يَاكَ فَالْمَشْيَةِ تَلَقَّفُوا لِحَسَابٍ، لَمَّا عَانَدُ زِينَةَ الْهَدَابِ،
الْحَمَامَةِ سُودَّ الْعَيْنَ").

هذه البنية، بنية التقابل الثنائي يُعبّر عنها أحد طلبة زاوية "ودريس"
تعبيرا واضحا حيث يقول: "خلق الله عنصرا أنثويا وعنصرا ذكريا، الطيبة
والشرّ، الجنة وجهنّم، الظلمة والنور، الليل والنهار، الحلو والمرّ، البصير
والأعمى، المؤمن والكافر، إلخ. هناك أيضا الأرواح الشريرة والأرواح
الخيرة، الأولى مسيئة ومؤذية والثانية تسعى إلى فعل الخير"، بل إنّ هذا
التقسيم يطال عالم الجنّ فهناك جنّ مسلم يقابله جنّ كافر.

لكن تکرّر هذه المعاني وثبات هذه البنية لا يعني أنّ الثقافة ليست
سوى تکرار للماضي، بل إنها تنتج دوماً نظماً ونصوصاً جديدة بنوياً
ووظيفياً، ولكنها لا يمكن إلا أن تتضمن ذاكرة الماضي. ويجب علينا، كما
يقول لوتمان أن نأخذ بعين الاعتبار الميزة "التيبولوجية" الأساسية عندما
ندرس ثقافة ما وعندما نقارن الثقافات ببعضها.

إن بنية التقابل الثنائي تميّز، فيما نرى، الثقافة الجزائرية وكذا الفضاء الثقافي العام الذي تنتمي إليه رغم التشكّل الخاص الذي ميّز هذه الثقافة. لكن هذه النتيجة مؤقتة؛ وإنّ تعميق دراستها وإدراك نظم العلامات فيها ودلالاتها يستلزم جهوداً مضيئة ممتدة في الزمن تشارك فيها فرق تتكوّن من مختصين في مجالات مختلفة في اللسانيات والسيميائيات وتحليل الخطاب والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، إلخ.

وهناك مخابر في جامعاتنا يمكن أن تتضافر جهودها في هذا المشروع العلمي. ويمكن أن يبدأ هذا العمل بتأسيس فرقة متمرّسة في طرق التحليل السيميائي بمعناه الواسع لتتوسّع شيئاً فشيئاً وتحسّن كيفاً وكماً. قد يؤكّد عمل هذه الفرقة الأطروحة التي قدّمتها حول بنية التقاطب الثنائي التي تميّز الثقافة الجزائرية، أو يعدّها لها ويحسّنها ويعمّقها أو يدحضها ويعوّضها بأطروحة أخرى.

وإني لأدعو الزملاء المهتمين إلى هذا المشروع الذي من شأنه أن يعرّفنا بثقافتنا، وسيكون الطرح السيميائي بمختلف توجّهاته، وبما يوفره من إطار نظري وأدوات إجرائية مساعداً ثميناً في هذا المجال.



الإحالات

- (1)- "ودريس : الزاوية العامرة"، ترجمة عبد القادر بوزيده، منشورات زرياب، الجزائر 2007، ص 04.
- (2)- Iouri Lotman et Boris Ouspenski, «Sémiotique de la culture russe», traduit par François Lhosest, Ed. L'Age d'homme, Lausanne, 1990.
- (3)- Ibid, pp 22-24.
- (4)- انظر مجلة "اللغة والأدب"، العدد 16، ديسمبر 2003.
- (5)- أبو الحجاج يوسف بن محمد ابن طملوس، "كتاب المدخل لصناعة المتنطق"، المطبعة الأبيرقة، مجريط، 1916، ص 8-12 .
- (6)- محند أكلي حديبي، المرجع المذكور، ص 42، 52، 59، 62، 127، 132، 133، 173، 175، 189، 190.



