ثنائية الشكل والتطرّف في الشعر الجزائريّ المعاصر

Dual form and extremism in contemporary Algerian poetry

جلاط محمد [1,*]

[1]جامعة سيدي بلعباس (الجزائر)– Djellatmed7@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2023/09/01 تاريخ المراجعة: 2023/02/18 تاريخ النشر: 2023/03/31

ملخص:

تميّز شعر الألفيّة الثالثة بانخراطه في تفاصيل المجتمع، فكان أهمّ راصد لتحوّلاته، ساعده على هذا ثورة علمية بالموازاة مع ثورة رقميّة، كما كان للعشرية الدّمويّة التأثير الأكبر على أنماط التديّن في هذا المجتمع .

تحاول هذه الدراسة تقديم مقاربة لبعض تمظهرات للنّسق الدينيّ في المجتمع الجزائري من خلال المدوّنة الشعرية التي كتبت في الألفيّة الثالثة، سيحاول هذا البحث تقديم مهاد نظريّ حول جدوى المقاربة الثقافية، كما سيركّز على الجانب التطبيقيّ، وذلك من خلال استكناه نسقي الشكل والتطرّف؛ اللذان ميّزا مجتمع الألفيّة الثالثة .

الكلمات المفتاحية: دين؛ نسق؛ شكل؛ تطرّف؛ ثقافة؛ شعر .

Abstract:

The poetry of the third millennium was distinguished by its involvement in the details of society, and it was the most important observer of its transformations. An educational revolution helped it in parallel with a digital revolution, and the bloody decade had the greatest impact on the patterns of religiosity in this society.

This study attempts to present an approach to some manifestations of the religious system in Algerian society through the poetic blog written in the third millennium. which characterized the third millennium society.

Key words: *religion; layout; appearance; extremism; culture; Poetry .*

* المؤلف المراسل.

تقديم:

لا يسعنا إنكار العوار الذي ماز النّقد الأدبيّ وإجراءاته وهو يحاول مقاربة النصّ الإبداعيّ ، فلم تنظر المناهج المنبثقة عن المدّ الألسنيّ - الذي اجتاح أوروبّا بداية القرن العشرين- من مثل البنيويّة اللّسانيّة، والسيميائيّات، والنظريّة الجماليّة (الإسطيطيقيّة) ؛ للنّص الأدبيّ إلّا كونه ظاهرة شكليّة لسانيّة، أو ظاهرة جماليّة فنّيّة بيوطيقيّة (شعريّة)، ومن ثمّة أهملت الخارج النّصي، الأمر الذي اضطرّ القريحة النّقديّة إلى البحث عن بديلٍ قرائيّ مغايرٍ فكان النّقد الثّقافي.

تأتي أحقّيّة النّقد الثّقافي في القراءة من ثلاث ميزات جوهريّة حدّدها ليتش : (أمّا الخاصّيّة الأولى : أن النّقد الثّقافي لا يحدّد ولا يؤطّر فعله تحت التّصنيف للنّص الجمالي، وإنّما بالإنفتاح على مختلف الأشكال الخطابيّة والظّواهر الإبداعيّة، وتتحدّد الخاصيّة الثانية من كونه يستفيد من مناهج التّحليل المعرفيّة كتأويل النّصوص ودراسة خلفيّاتها التّاريخيّة والاجتماعية، فضلا عن إفادته من الموقف الثّقافي النّقدي في تحليله للنّصوص الأدبيّة، كما حصر ليتش الخاصّية الأخيرة في تركيز استراتيجيّة النّقد الثّقافي على أنظمة الخطاب داخل النّص) [1].

فالنّص الإبداعيّ – إذن – حادثةٌ ثقافيّة تخفي وراءها الكثير من السّياقات، وما البلاغة إلّا حيلة لتمرير هذه الأنساق .

وفق هذه الموسوعيّة والجرأة في الإنفتاح؛ يعرّف عبد الله الأنصاري النّقد الثّقافي بكونه : (يدرس النّصّ لا من النّاحية الجماليّة، بل من حيث علاقته بالإيديولوجيّات والمؤثّرات التّاريخيّة والسّياسيّة والفكريّة، ويقوم بالكشف عنها وتحليلها بعد تشريح النّص)[2] ، من ثمّة فهناك دلالة نسقيّة علاوة على الدّلالة التّقليديّة، وهذه الدّلالة ليست مصنوعة من مؤلّف ولكنّها منكتبة ومنغرسة في الخِطاب، مؤلفتها الثّقافة، ومستهلكوها جماهير اللّغة من كتّاب وقراءٍ؛ يتساوى في ذلك الصّغير مع الكبير، والنّساء مع الرجال والمهمّش مع المسود"[3]، من هنا انطلق النقدَ الثّقافيّ يُعنى بقراءة هذه المضمرات وما ترمي إليه عند الآخر، الّذي يفترض نصوصاً من خلال قراءته الإنتاجيّة للنَّصّ الأوّل، ففي المقاربة الثّقافيّة تكون "جمالية النّصّ في درجة ثانية بعد معرفة العيوب المضمرة وراء الشّكل الفنّيّ والجماليّ، وبذلك انتقل النّقد الثقافيّ من دراسة النّصوص و معرفة دلالاتها،إلى دراسة الأنساق الثّقافيَّة المضمرة في ذهن المتلقّيّ،ومعرفةُ المخبوء المضمر في نسقيَّة التّفكير عند المتلقيّ"4، هذه الأنساق التّي " تتَّخذ سلطتها وتأثيرها في البِناء النَّصيّ باعتبارها عنصرًا مائزًا يعمل على فرض سطوته "[5].

ولئن كانت لغة النّص ليست مركز المقاربة الثقافيّة، فإنّها المرتكز الأساس الذي تتمّ من خلاله عمليّة كشف و استكناه الأنساق المضمرة ، لأنّ رحلة البحث عن المضمر من الأنساق هي عمليّة في الأصل تقوم على تأوُّل العلامات اللّغوية، وربطها بسياق الثّقافة السائدة، ومن ثمّة - يقول المعترضون على مقولة موت النّقد الأدبي - فلا سبيل إلى أن يكون النّقد الثقافيّ بديلًا عن النقد الأدبيّ، إذ هو محتاج – وجوديًّا – احتياج النّص إلى العلامة .

ولئن تعدّدت مجالات النقد الثقافي بتعدّد الحقول المعرفيّة التي انفتح عليها؛ فلقد كان موضوع الدين من أهم ما بُسط فيه القول، من حيثّ إنّه يمثل موضوعًا وجوديًّا بالدرجة الأولى، ليس للإنسان أن ينفكّ عنه،

كذلك لأنّ الإبداع مرتبط بشدّة في الذّاكرة الإنسانيّة بالطقوس الدينيّة، فهو إمّا إجلاءٌ لهذه الطّقوس، أو نتاج لها، كذلك ظلّت أمور الإلهيات، وعلاقة الذات بالمعبودات كلها مواضيع تستفزّ القريحة النّقديّة الثقافية ، ولعلّ هذه الدّراسة محاولة لاستكناه النّسق الدينيّ وتمظهراته من منظور النظريّة النّقد الثقافي .

فإلى أيّ مدى نجحت المقاربة الثّقافيّة في تجلية التديّن في ثنايا الشّعر؟، وهل كان الشّعر مرافقا أميناً لظاهرة التدّين بكلّ ما يكتنفها من حساسيات مختلفة؟ وما أثر ذلك على وعي الذات؟

أولا: تجليات النّسق الديني في الشّعر الجزائريّ المعاصر:

فيما يلي محاولة لرصد أهمّ تجليات نسقي الشكل والتطرّف باعتبارهما نسقين متوازيين من ناحية الأثر والخطورة، فلم يكن أحدهما إلّا نتاج الآخر ، ومتولّدا عنه .

1.1. نسق الشّكل والتّشظّي الهووي :

1.1.1. الشّكل التّقليدي والبحث عن النّقاء :

تُطرح مسالة الشّكل قضيّة جوهريّةً في الكثير من مجالات المعرفة، بَدْءاً من الجدل الشّهير بين قدماء النّقّاد حول شكل النّص ومضمونه، إلى التّصوّرات التي قدّمها المتصوّفة، والتي تقدّم الشّكل على أنّه مرادف للسّطحيّة في تقسيمهم الشّهير للمكلّفين: عامّة، وخاصّة، وخاصّة الخاصّة، فالعوام همّهم شكل التّكليف، بينما يبقى الجوهر من نصيب الخاصّة وخاصّة الخاصّة وفق ما تمليه الرّتبة، وينقل أبو حيان التوحيدي في رسالة الحياة قضيّة الشّكل إلى مجال التّلقّي عنه إذْ يقول : « اعلم أنّ النّاظر في هذا الكتاب رجلان: رجلٌ ينظر إلى الأشياء، ورجلٌ ينظر في الأشياء، فالأوّل يحار فيها لأنّ صورها وأشكالها ومخاطيطها تستفرغ ذهنه، وتستملك حسّه، وتبدّد فكره، فلا يكون له منها ثمرة الاعتبار، ولا زبدة الاختيار، وإذا فقد الاعتبار في الأوّل، فقد فائدة الاعتبار في الثاني، وأمّا النّاظر في الأشياء فإنّه يتأنّى في نظره، وتأنّيه يبعثه على التّصفّح البالغ، والتّصفّح البالغ يؤدّي به إلى تمييز الصّحيح من السّقيم، والباقي من الفاني، والدّائم من العارض، وما هو قشرٌ وما هو لبٌّ »[6] .

لم يطرح الإسلام نفسه مجرّد طقوس تؤدّى في زمان ومكان معيّنيْن، بل رام تقديم مشروعٍ إنسانيٍّ بديلٍ لما كان عليه الإنسان، ومن ذلك أنّه قدّم تصوّراته في كلّ تفاصيل حياة البشر، بداية من تقويض الشّرك والوثنيّة، إلى اليوميّ ونمط العيش، حتى أنّ أحدهم قال لسلمان (ض) : «علّمكم نبيُّكم حتى الخراءة»، وقدّم المتصوّفة - والفلاسفة منهم خاصّةً - أنفسهم على أنّهم أهل الفكرة واللّب، من خلال مفاهيم كثيرة من مثل: الإحسان، العلم اللّدني، اللّطائف، ورموا غيرهم بالظاهر والسّطحيّة والكثائف، وبصرف النّظر عن التّجاوزات التي نتجت عن مثل هذه التّصورات، فقد حاز المتصوّفة السّبق في تكريس مسألة الشّكل .

في الجزائر طرحت الشّكل لأوّل مرّةٍ بعد أوّل اتّصال بالوهابية، من خلال جمعيّة العلماء، ما ترتّب عنه فيما بعد خطاب عنيفٌ من جانب العلماء، وجد معارضةً شديدةٍ من خلال الطّرقيّة التي كانت منزوية في زواياها تتحايل على السّياق الاستعماريّ، وتمثّل مرحلة ما بعد الاستقلال التّديّن البسيط بشقيْه الشّعبي والمؤسّساتي، الذي يراعي السّقف العلمي المتدهور لعامة الشّعب .

ثمّ لم تلبث قضيّة الشّكل أنْ طفتْ على السّطح بعد الصّحوة التي تلت ثورة الخميني وحملة "الأفغنة" في الثمانينات، « ومن المفارقة أنْ تكرّس السّلطة – من حيث تدري أو لا تدري- الصّحوة على يد الإسلام السّياسي، لتنقلها في نهاية الأمر إلى التّيار السّلفي؛ بعد تورّط الأوّل في العنف»[7] .

تمثّل مرحلة الألفيّة الثّالثة الانعتاق الكلّي من كلّ الإكراهات التي صنعتها الأعراف المختلفة، لكنّها بالمقابل تمثّل "التّشظّي الهووي"، لأنّ اتساع هامش الحرّية كرّس للتّعدّيّة والاختلاف من جهة، ومن جهة أخرى كرّس نماذج مستعارة تحاول هدم ما تعتبره رجعي .

لقد آذن هذا التّعدّد بصراع هوويّ؛ يعمّق الصّراع القديم بين المحافظ والحداثي، لأنّ المجتمع سيكون أمام عديد النّماذج التي تأتمر بأمر نسق الشّكل، منها الشعبي التّقليدي، والوافد سواءً من الثّقافة التي تقاسم المجتمع دينه، أو الثّقافة الغربيّة .

تنماز الذّات الجزائريّة بالتّحفّظ والحذر من الوافد، ولذلك تظلّ تحنّ إلى كلّ ما يتصل بالماضي، لأنّها ترى فيه الطّهارة والنّقاء، وتربطه بالماضي التّليد، وازداد هذا التّمسّك بالشّكل التّقليدي بعد محنة العشريّة، فقد رست القناعة الاجتماعية على أنّ جانباً مهمّاً من أسباب المحنة كان بسبب الوارد، يقول سليمان جوادي :

إسلام من
هذا الذي وضع اللّحى
وراح يبغي تصدّعك[8]

في نفس السّياق يقول محمد حراث:

سمّوه إرهاباً لنا وتراجعاً ****وعلاه زيف عمائم الإجرام
صارت لحانا والعباءة رمزها****وعلامة لجرائم بتمام [9]

يشي سياق المقطعين بغرابة علامة "اللّحى" و"العمائم " في المجتمع، لأنّه لم يكن مطروحاً قبل العشريّة، تمثّل مرحلة ما قبل الثمانينات إسلام الصّورة، حيث التديّن الفطريّ، فالإسلام صورة ذهنيّة مغرقة في التّعالي والقداسة بالوراثة، من هنا كانت جلّ التّعاملات بين الأفراد سليمة، وانعكس هذا في السّلم الاجتماعيّ، وصور التّضامن، المختلفة، وأمّا ما بعد هذه المرحلة فشهد تحوّلاً تدريجيّاً من الصّورة نحو الشّكل، وتسرّب التديّن الشّكليّ، متمثّلاً في أزياء دخيلة تؤسّس للانغلاق، وللتّمركز على الذّات، ولهويات جديدة مستعارة - من الخليج أساساً- يقول حسن العطّار: « ومن الأمور الأخرى التي يتشبثون بها، والتي لا صلة لها بجوهر الدّين هي: حرصهم الشّديد على أنْ يضفوا جوّا مظهريّاً يوحي بالتّديّن، فاللّحية تطول إلى أقصى حدّ، والثّياب قصيرة إلى ما تحت الرّكبة بقليل، والمسبحة لا تفارق أيديهم، والحوقلة والبسملة تنساب من أفواههم بسببٍ وبغير سبب، والتّشدّد المفرط في صغائر الأمور الدّينيّة، ولكنْ إذا بحثت في أسلوب حياتهم، وسلوكهم وتعاملهم مع الآخرين، ستجد نفسك أمام شخصيّات مفرطةٍ في التّديّن الشّكلي/المظهريّ، الذي لا يتجاوز كونه رداءً لبسوه لتحقيق غايات في نفوسهم »[10].

من ثمّة يدعو سليمان جوادي إلى العتيق الشّعبي، الذي يرتبط بمرحلة النّقاء، والسّلام.

يشير الشّاعر الأخضر بركة إلى العبثيّة التي يكرّسها الشّكل حين يتحوّل إلى مظهر أساسٍ لأخطر بعدٍ إنسانيّ، كما يشير إلى سيطرة هذه الظّواهر الصوتيّة على منابع الخطاب في مختلف الوسائل :

لا أحد يربّي الرّيح في الأقفاص
أو أحدٌ يهدّئها بأقراص
تهبّ الرّيح كي تتكلّم الأشجار[11]

إنَّ الرقميات التي ساهمت في تقريب الحضارات وتلاقح التّجارب الإنسانيّة، هي نفسها التي تسمح اليوم بأنّ يتحوّل أرباب الشّكل إلى مرجعيّة مكرّسة، تسيطر على الخطاب الدّينيّ، ويستقي الملايين منها أحكام الدّين والدّنيا، ما أفضى إلى وجود فجوةٍ يصعب ملؤها بين الأجيال، ففي الوقت الذي ينحاز فيه جيل الآباء إلى التّديّن البسيط الذي لا عناء فيه ولا يحتفي بالشّكل إلّا ما يخدش العرف، يمتشق الأبناء خطاباً عنيفاً يجعل كلّ الطّقوس الدّينيّة على نفس الدّرجة من الأهمّية، ويقصر الأحكام على ثنائيّات من مثل : "الحلال –الحرام" / "بدعة- سنّة" / "مسلم –كافر"، ويدقّق في الكثير ممّا كان إلى عهد قريب غير مطروح، أشار رياض منصور إلى هذا بوضوح في قصيدة "شفة للإيجار":

سرّ الأنوثة برقعٌ ونقاب****سحر الحياة صوامع وقباب [12].

صحيحٌ أنّ هنالك شواهد كثيرةٍ تؤيّد جزئيّة النّقاب والبرقع كزيّ إسلاميّ، ولكنّ تناول الموضوع لم يصل أبداً إلى العنف في الخطاب الذي كرّسته الثّقافة الجديدة .

يشير حمزة العلوي إلى ضعف المناعة الدينيّة في المجتمع الجزائريّ، وضعف مرجعيّتها -المالكيّة -برغم انوجادها منذ قرون :

تلك الحمامة بيضها وضعتْ

فغيّرت المدار

قبائل الألوان ترفض ريشةً

والماء أشعل فكرة الإعصار[13]

فليس نسق الشّكل بالقويّ بحيثُ يمكنه اجتياح الثّقافة الشعبيّة التّقليديّة، ولكنّه نسق يوصف بالذّكاء، لأنّه يمتاز بخاصّية الاستقطاب للفئات الشّابة خاصّة التي ترنو وتتحمّس لكلّ جديد، يسهل بعد هذا تحوّله إلى موضوعٍ عنفيّ، بعد أنْ كان العنف منحصراً في جانبه الخطابي، لقد تحوّل الشّكل من جزئيّة دينيّة إلى اعتقاد، تترتّب عليه الكثير من الأحكام الشّرعيّة التي تمسّ صورة الدّين كممارسة دينيّة، وعلاقة روحيّة، جاءت لتقوّض غربة الذّات على الأرض، سيمثّل الشّكل التّقليدي -إذنْ- خلاصاً طبيعيّاً من التمركز والأحادية، سيما وأنّه أثبت عبر كلّ مراحله قابليّته للانفتاح، وابتلاع الجديد، مع محافظته على القيميّة الهوويّة، تقول سميّة محنّش محتفية بالزّي التّقليدي:

سلو وشم شيخ بالعمامة قد زها*** وبرنس عزٍّ والعجار ومن معا[14]

تمثّل علامات مثل "البرنس" ، "العمامة" ، "العجار" أهمّ الأزياء التي ظلّت تمثّل سياجاً منيعا حفظ الهويّة الجزائريّة طويلاً، وبالمقابل لم يدخل في صدام مع الزيّ المستورد الذي لا يروم تصدير حمولةٍ إيديولوجيّة معيّنة، ثمّ توجّه سميّة محنّش نقداً لاذعاً لهذا الهوس بالشّكل:

أيّها المختال في زيّ الدّجى

إنّي لشمسٌ تستراب وترجف[15]

الشّاعرة لا تعتبر هذا الهوس بالشّكل إلّا ظلاميّة(الدّجى) جاءت لتحجب ضوء (الشّمس) عن الفطرة السّليمة، بصرف النّظر عن تحوّله –لاحقاً - إلى أداةٍ للتّخويف والتّرهيب(ترجف) .

بلقطات شعريّة غاية في الذّكاء، وبشيء من التّفصيل يركّز كلّ من علاوة كوسة، ونوارة لحرش على علامة "القميص"، يقول علاوة كوسة :

أنا لستُ يوسف يا أبي
مذْ مزّقت قمصان أمّي من أمام[16]

وتقول نوّارة لحرش:

كيف للعصافير أن تفتح قميص الرّفرفة
في أمزجة السّماء[17]

وتقول :

أفتح قميص اللّغة
أنزوي فيه
كما لو أنّه جنّتي[18]

تحيل علامة "القميص" على استعانة إيديولوجيا الشّكل بالذّكورية في سبيل انتشارها، أوّلاً لكون القميص لباساً ذكوريًا، وثانياً واقعيّاً يسيطر الدّاعية "الذّكر" على مساحات واسعة من الخطاب الدّيني، في ظلّ ما توفّره التّكنولوجيا من انتشار.

2.1.1. الشّكل المضادّ ومحاولة تقويض العتمات:

في ظلّ الاصطراع الدائر بين الشكل التّقليدي الذي تحاول الثّقافة المحلّية الاحتفاظ به، والشّكل الوافد الذي تحاول الثّقافة الشّقيقة-الخليجيّة-تكريسه؛ يبرز نسقٌ آخر من الشّكل، كنسق مضادّ للإثنين، تقول نعيمة نقري :

وعين الإبرة العمياء تلك
لو انّها أحلامنا نضجتْ
لمرّ الخيط...خيط الرّوح... منها
ثمّ أحياها
ورقّعنا كأيّ قميصٍ أغنيةً[19]

يمثلّ كلٌّ من شكل التديّن – التقليدي والخليجي- "إبرة عمياء" لم تستطع أنْ تحدث تحوّلاً إيجابيّا في الرّوح، لأنّها لا تملك تصوّراً "ناضجا" لمفهوم الحضارة، تكرّس الشّاعرة هنا مبدأ الاختلاف الذي وعدت به ما بعد الحداثة، حيث يعبّر الشّكل عن قناعةٍ شخصيّة لا علاقة لها بالإيديولوجيا، إنّه لا يمكن في ظلّ انفتاح السّموات، وضوئيّة المعلومة أنْ يظلّ للشكل تلك السّطوة، فيكون معبّراً حقيقيّاً عن الجوهر، لأنّ الجوهر ذاته أضحى في كثير من تمظهراته مغالطةً صارخة، ولعلّ الثّقافة الخليجيّة أدْركت هذا مؤخّرا، فعمدت إلى الكثير من المراجعات، من خلال تنظيمها لتظاهرات ثقافيّة(ليالي الرّياض)، (مهرجان الرّياض للفلم القصير)، (عرض مسلسل "يوسف الصّدّيق" الذي يشخّص صور الأنبياء)، ما يعني أنّ التّحريم الذي طال هذه النشاطات الثّقافيّة لم يكن منشؤه دينيّاً، بل بغية الهيمنة الثّقافيّة، فالدّين جاء ليحيي الرّوح، وليس ليجعلها ضمن إطارٍ

شكليّ معيّن، لأنّه وفق هذا التّصوّر ستقذف الكثير من الشّعوب خارج دائرة التّديّن، لأنّ نسق الشّكل الذي تكرّسه الثّقافة الوهابيّة أبعد ما يكون عن اهتمامها .

ثمّ تنتقل نعيمة نقري لرسم صورة واضحة لما يجب أنْ يكون عليْه التّديّن :

إيّاك والتّفاح
ستسقط مع أوّل قضمة
لم يسمع
فانجرف الإثنان إلى القمّة [20]

تستدعي نعيمة نقري في هذا المقطع قصّة الخطيئة الأولى؛ التي تسبّبت في نزول الإنسان من الجنان إلى الأرض، بيد أنّها تقلب المنظور الشّعريّ، فالخطيئة عند نعيمة نقري ربّما أوصلت الفاعل إلى "القمّة"، فلا ضير من الانفتاح على الآخر، والاستفادة من التّجارب الإنسانيّة، لأنّه إلى جانب كون هذه التّجارب تعاني بعض الرّضوض، فقد أوجدتْ سعادة الإنسان، ومن ثمّة يمكن تبنّيها، والاستفادة منها، دون عقدة التّيه التي أضحت نسقاً مسيطرا على لا وعي الجماعة :

لو كنت تدري ما تريد
وكيف تنفكّ القيود
ما صرتُ للتّيه أنا
ولا شكوْت أنت للصّدى ...
أنّي وحيد [21]

لابدّ إذن من إعادة النّظر في مفهوم الجوهر، وما معنى تأكيد حضور الذّات، « إنّ مجرّد قولك: "أنا" ليستْ هي الطّريقة الوحيد للتّعبير عن الذّات كما يقول بارث، والأنا في سياق بارت هي التي تمّ عزلها وسجنها، ورغبت في الوجود في ظلّ تغوّل المعرفة، فالمعرفة تلغي الأنا باستمرار، كذلك العقائد والإيديولوجيات والفلسفات والأفكار والنظريات، خطرها في تحييد الذات وسجنها ثم إلغاؤها بالكلية، يأتي النقد الجديد عند بارت بعد البنيوية والسيميولوجية، ليؤكد حضور الذات بكل تفاصيلها في الوعي، فهي التي يجب أن يكون صوتها عاليا وواضحا »[22]، ومن ثمّة لا يكون الإنصات للشّكل حضوراً للذّات بل سجناً لها، وإمعانا في تذويبها، لأنّ المعوّل على الطّاقة الكامنة في الجوهر، وما يمكن أنْ تقدّمه للجماعة الإنسانيّة، وقدرتها على تحريك الحضارة .

يشير حمزة العلوي إلى هذا النّوع من التّنوير، أو التفاعل الإيجابي مع الوارد، فيظهر ضيقه من كلّ أنواع التّلقيّ التي رصدت في المجتمع، فالتّلقيّ عند الذّات الجزائريّة كان على طرفيّ نقيض: إما انسلاخ وانحلال، وإمّا انغلاق وتمركز مدمّر، وهذا راجع إلى أنّ الثّقافة المحلّية لا يعنيها الجوهر، أو أنّ تلقّيها له في لحظة المعرفة مغلوط لأنّه واقع تحت إكراهات قبليّة مختلفة :

في قريتي
شكل الفؤاد يصير...
للأسف الشّديد القلب لا شكل له [23]

الجوهر لا يعترف بالشّكل، ولا يعنيه الظاهر، بل يحاول دائما رصد المقصديّة، وجملة الإحالات المتمخّضة عن الشّكل، لأنّ الشّكل غالباً ما يحيل على النّقيض :

كانتْ حبيبته ويهديها ثياباً كلّما اتسختْ
فيغسلها... يغيّر عطرها
هذا الذي فعل الصّغير لأجلها
ولكنّها ستظلّ أسوأ دميةٍ[24]

كلّ من الحاسّة التّلقيّ(الحبيبة)، ومصدره(الطّفل)؛ وقعا في شرك الفهم الخطأ للجوهر، وتعلّقا بالظاهر(الغسل/ العطر) ، لأنّ نمط تفكيرٍ كهذا لا يعدو أنْ يكون مراهقة فكريّة تتحمّس للجديد دون النّظر في المآلات، من هنا ستبقى كلّ أنواع التّظاهر بالتّحضّر، والتديّن والنّموّ المزعوم على مختلف الأصعدة مجرّد وهم أو(أسوأ دمية)، هي إذن مسألة نضج في التّلقي، يعقبه نضج حضاريّ:

فشلتْ تصاميم الدّمى
لم يسمعوا لم يستجيبو كلّهم لنبوءتي
ما عاد طفلي اليوم يعشق دميةً
لا تعجبوا فالطّفل يكبر
يعرف كيف يقرأ ضوءه[25]

على المجتمع إذن أنْ "يكبَر"، فيخرج من مراهقته في التّلقي، وأنْ يكرّس اهتمامه للضّوء(الجوهر)، بعيداً عن الكلّيانيّة والأحاديّة التي تكبّله وتسجن ذاته .

من المهمّ بيان أنّ هذا التّصوّر(الاستفادة من الأخر) ينطوي على الكثير من التأثيرات، التي يعسُر في الكثير من الأحيان تبيُّن خطرها، ستكون مغالطة للسّياق الكلّي، حين ترتفع بعض الأصوات مناديةٍ بتحرير الجسد، والمساواة في اللّباس بين المرأة والرّجل، وكذا ابتداع أزياء تصادم أعراف المجتمع، لأنّ هذا سيكون صداما مع النّسق الفوقيّ الذي حكم اللّاوعي قروناً وليس مجرّد سنوات قليلة، تقول راوية يحياوي في هذا الصّدد: « الثوب واللباس سترٌ للجسد، وعلامة من علامات الثّقافة، وكلّما غطّينا الجسد أكثر، انتميْنا إلى وجودٍ وهوية ما، وعندما يتمزّق لنا الثّوب نرتّقه، لأننا نستر المتعري من الفتق، لكننا عندما نمزق المرتّق، وتتشكل الشقوق تظهر رمزية توحُش الجسد، وحنينه إلى عُريه من كل النواميس، وهنا خطورة العري، وفقدان الذات لهوية وجودها، لأنها تتملص من كل ما يربطها بالذات الممتلئة، في كل انتماءاتها وقناعاتها، وتمثل تلك الفتحات المتوحشة قطع غيار الجسد، وهي بيْنيّة تفسد على الفطرة نقاءها، ليس في بعدها الأخلاقي فحسْب، وإنما في البعد الوجودي لهذا الإنسان، وبين العري الكلي وهذه البينية؛ تتأرجح الأجساد خارج فطرتها، وهي موضة تشن حربها رأساً على الطّبيعة،وعلى براءة الفطرة، وتقترف آثامها، داخل هويّةٍ ممزّقةٍ ذات شقوق »[26]، وتذهب راوية يحياوي بعيداً حين تؤصّل لثنائيّة الشّكل والموت : « عندما نستحضر صورة الجسد الأول، وحالة العري الأولى التي عرفها الإنسان الأول، والتي يمكننا اعتبارها الدرجة الصفر للجسد، قبل أن تغطيه الأفكار الأولى، وتهيل عليه ثقافة ما بلباسها الأول، نفهم البدايات والمآلات، ونحن نستحضر هذه الصورة علينا أن نستحضر معها صورة الجسد بعد أن يفارق حياته، وهو مُبطّن في الكفن بعريه المختلف، وغارق في بياض القماش، وكأن الجسد

الأول يغطي عريه ثقافيا، والجسد الأخير يمنح لنفسه رمزية الطهر، والاغتسال من كل آثامه، من خلال بياض القماش، وبين العري الأول والبياض الرمزي للقماش؛ تُختزل الكينونة في أبعادها المكتنزة »[27].

يبقى أنْ نقول أنّ الحديث عن الشّكل عموماً يقود قسراً إلى الحديث عن سلطة الصورة، بما هي تشكّل أقوى حلقة في منظومة الاستهلاك(ذكريات، الإشهارات...)، صحيح أنّ العالم سيكون موحشاً وكئيباً في غياب الصورة، بيد أنّه من الخطأ إغفال تهديد الصّورة للقيم المجتمعيّة من خلال التلاعب الذي تمارسه في الإقناع، قد يمكن الاعتراف بأنّ الصورة جعلت الإنسان سعيدا في بعض ما يقتنيه استجابة لسلطتها، لكن أنْ تمارس الصورة تلاعبها الإقناعيّ في إقناع المجتمع بالتّفاهة فهما الخطورة، لأنّ القيم والأمجاد والرّموز أهمّ من لحظة استهلاك عابرة، لقد آن الأوان أن يعترف المجتمع أنّ أفعاله الاستهلاكيّة ليست مختارة في كلّيّتها، ومن ثمّة ستكون ضرورة أنْ تقوم مؤسّسات بعينها بمراقبة سلوك الصّورة في المجتمع .

2.1.نسق التّطرّف وصناعة الخوف:

ما الذي نشأ عن استئثار العسكر بالسّلطة في تاريخ المجتمع الجزائريّ؟ هل تخلّص المجتمع في عمقه من آثار الاحتلال؟ بم نفسّر الصّدامات الكثيرة التي شهدها المشهد السّياسي الجزائري والتي توجتْ بعشريّة كادت تعصف بكلّ شيء؟ هل هناك تفسير آخر لا يمتّ بصلةٍ للاعتقاد والتّديّن يمكن أنْ نفسّر في ضوئه ظاهرة التّمسّك بالأولياء؟ لماذا تجنح الخطابات في المجتمع الجزائريّ نحو العنف حتّى لو تعلّق الأمر بمباريات كرة القدم؟ .

هناك الكثير من الأسئلة التي تحتاج إجابات موضوعيّة بعيداً عن المقاربات التي قدّمها الخطاب السّياسي، والتي لا تتّكئ في أغلبها على زادٍ معرفيّ جادٍّ، لأنّها مهتمّة بتقفّي أثر مصلحةٍ معيّنة، بشيء من الحفر في الذّاكرة العربيّة « يمكن أنْ نحصل على بعض الشّواهد التي تعبر مقدّمات لجملة من التّجاوزات التي كرّستها الذات العربيّة في تاريخها، من هذه الأمثلة ظاهرة الوأد حفاظاً على الشّرف، والحميّة بكلّ أنواعها التي تهدف إلى الحفاظ على سمعة القبيلة، كذلك تعدّد الزيجات لم يكن إلّا لإثبات الفحولة والفوقيّة، وفي المضمار نفسه يمكن تفسير الحروب التي لا تهدأ بسبب وبغير سبب »[28] .

إنّ محاولة قراءة هذه الظّواهر في جانبها النّفسيّ لابدّ وأنْ يأخذنا إلى ثنائيّة "الخوف والتّطرّف"، فلم تكن ظاهرة الوأد إلّا مخافة تلطّخ الشّرف، ولم تكرّس الحميّة للعرق والنّسب، والتي تتسبّب في الحروب الطّويلة؛ إلّا مخافة الوسم بالضّعف، بينما كان تعدّد الزّيجات مثلا مخافة أنْ يسلب وسم الفحولة عن الذّات، و تنضوي كلّ هذه التّفسيرات تحت جدليّة "الأنا العربيّة/ الآخر"، أيّ أنّ الأنا العربيّة في كلّ سلوكاتها وممارساتها تراعي الآخر، و"تخاف" ردّة فعله السّلبيّة تجاهه .

إذن فهو نسق التّطرّف الذي تكرسّ عن خوف وقلق وجوديْن أزليْن من ردّة فعل الآخر، في ظلّ هذه الحيثيّات يمكن تفسير جنوح الذّات الجزائريّة في غالب سلوكاتها- والسلوكات الخطابيّة بشكل خاصٍّ- نحو أحد طرفيّ النّقيض، وعدم اعترافها بالوسط، يعرّف المختصّون في الاجتماع الخوف بأنّه «اضطراب طبيعيّ،ينشأ عن الشّعور بالخطر في بيئات معيّنةٍ، أو إزاء المواقف الاجتماعيّة المختلفة، فقد يكون الشّخص المصاب بالرّهاب قلقاً بشأن التّدقيق والتّقييم عليه، من قبل الآخرين، إضافة إلى خوفه الشّديد من التّفاعل معهم»[29]، كذلك

يعرّف التّطرّف بأنّه «اتخاذ الفرد موقفاً متشدّداً يتّسم بالقطيعة في استجابته للمواقف الاجتماعيّة التي تهمّه، والموجودة في بيئته التي يعيش فيها، وقد يكون التّطرّف إيجابياً في القبول التّام، أو سلبياً في اتجاه الرّفض التامّ، ويقع حدّ الاعتدال في منتصف المسافة الفاصلة بينهما »[30].

لقد كانت السّلط القوميّة التي تبنّت النّهج الشّيوعيّ تعلم أنّ سياساتها تحمل بذور فشلها؛ يعود هذا لعدّة اعتبارات تتعلّق بالدّين أساساً، ومن ثمّة فلم يكن باستطاعتها أنْ تستمرّ دون شموليّة تمثّلت في الانغلاق، والحكم باسم الزّعيم الملهم، والحزب الواحد، ومن ثمّة كان لديْها استعداد لممارسة العنف من أجل البقاء، كان هذا سبباً مباشراً لنشوء حركات الإسلام السّياسي التي اتخذتْ من كتابات المصري سيّد قطب والسّعودي محمد سرور زين العابدين مرجعيّتها الأساس، وفي مرحلة لاحقةٍ تطلّعت هذه الجماعات إلى الحكم، من منظور فكرة الحاكميّة، وإزاء العنف الذي قوبلت به أفكارها، تحوّلت إلى جماعات تكفيريّة عنفيّة، تمارس العنف نفسه، مع فارق استنادها إلى مرجعيّة دينيّة .

تجدر الإشارة إلى أنّه مهما قيل عن نسق التّطرّف في النّص الشّعريّ الجزائريّ، فإنّه في نصّ الألفيّة الثّالثة كان أجلى، بل وفوقيّاً، لعلّ مردّ هذا إلى حجم الخيبة التي منيتْ بها الذات الشّاعرة، حيثُ أصبح الحديث عن الموت باسم الله من اليوميّ المألوف، « وأهمّ ميزة من ميزات هذا النّسق -إلى جانب كونه نسقاً فوقيّا، تتحرّك داخله الكثير من الأنساق المعرفيّة واللّغويّة والبصريّة- فإنّه منكتب في جلّ ثيمات الشّعر من غزل ورثاء ووطنيّات »[31] ، ولعلّ هذا ما أشار إليه الشّاعر السّبعينيّ عبد الحميد شكيّل في قوله :

إنّي مشبعٌ بالتفاصيل، الأقاويل، التّهاويل
التي نفقتْ في مآتي سند
غنّيْت . الرّيح، السّحب، الكتب، الخطب، المراوح ...
فصدْتُ دمي على نبرات مددْ[32].

يمثّل محمّد حراث في ديوانه " تراتيل يراع"؛ واحداً من أكثر الشّعراء وقوعاً تحت سطوة نسق التّطرّف، لا يعود هذا إلى كون الشّاعر فتح عينيّه على مجازر فظيعة حدثت في ولايته "الشلف" وحسب، بل إلى كونه وليد مرجعيّة دينيّة تحتفي بالتّراث، يتجلّى هذا في لغة تراثيّة دبّج بها مقدّمة ديوانه، يقول:« أمّا بعد، فالسّلام على جمع بالشّعر احتفى، وعلى كلّ شاعرٍ بنار الشّعر اكتوى، حتى انشوى، وما ارتوى» .

ينضاف إلى هذا معجمٌ يتمدّد انطلاقا من سيميائيّة العنف، بدءاً من عتبات عناوين بعض قصائده من مثل " سيفٌ أدمى نحر أمّتي" ، "فسيفساء وطني السّوداء" ، "أنين في صدر بغداد"، "عيدٌ أحمر"، "نفسي ترثي نفسي"، كذلك تكتظّ ثنايا قصيده بمعجم يحيل بصورة مباشرة على العنف، كما في هذه الأشطر المقتطعة :

من أجل مسجدنا وفيه نعذّب - لن تدخلوه ولن تروه يعذّب – أبداً ولا تنسوا بأنّي أصلب – للكلب ينبح في الدّخيل ويرعب – فأجابها والقلب يكوى باللّظى – ومال من قتلوا ومال من صلبوا .

وغير هذا من الأنساق التي تبلغ في بعض الأحايين حدّ المباشرة الفجّة حين بتعلّق الأمر بالرّد على الآخر المعتدي، إنّ الشّاعر في تشكيلات لغويّة كهذه إنّما يجسّد النّسق الذي يعاني منه، والذي يزعم أنّه ينتقده .

يشير عبد الحميد شكيّل إلى خطورة اللّغة - بما هي أداة الخطاب- في تكريس التّطرّف :

أو متفرّغاً هناك على شرفاتِ لغةٍ

لها نهمُ كشفٍ في نوايا التّراث
مفرغةٌ من صبواتها
أو هفواتها التي في سفاح غيم[33].

إذا كانتْ اللّغة بيت الوجود كما يقول هايدغر، فإنّ هذه اللّغة نفسها هي معول الهدم لهذا الوجود، ذلك انّ كثيراً من المغالطات التي أسّست للتّطرّف، وللعنف الذي صاحبه إنّما كانت نتاج تأويل مغلوط للنّصوص الدّينيّة، سواءً تمّ تأويل هذا النّص تماشياً مع مصلحةٍ آنيّة اقتضاها هوى المتحكّم في الخطاب، أو تمّ أخذ هذا النّص الدّينيّ بتأويل الأوائل، وكلاهما لا يراعي تاريخانيّة الخطاب، ومقتضيات إنشائه، والتي تشترط الاستجابة لمتغيّرات السّياق، لأنّ كون النّص الدّينيّ صالحٌ لكلّ زمان ومكان يلزم منشيء الخطاب بإيجاد تأويل مريح، من شأنه أنْ يجنّب الجماعة كلّ عنتٍ، كتاب "في ظلال القرآن لسيّد قطب" مثلا يدخل في هذا الجانب، لأنّ اعتماد صاحبه على اللّغة وحدها دون مراعات النّسق الشّرعي الذي يشترط في صحّة التّأويل- إلى جانب اللّغة- الإلمام ببعض الحيثيّات التي من بينها تطابق النّصوص، والجمع بين ما يتعارض منها ظاهراً، وغير هذا مما يقرّره أهل الفقه، ومن ثمّة لم يكن هذا التّفسير إلّا تنقيباً عن الدلالات المناوئة للسّلطة، بدليل أنّ الكتاب الذي تلاه عنونه صاحبه: "جاهليّة حديثة"، وهو الكتاب الذي أشبع ميول الجماعات المتطرّفة، فاتّخذته مرجعا لكلّ مقارباتها تجاه السّلط، وكان إيذانا ببَدْء ظاهرة التّكفير.

يحاول حمزة العلوي أنْ ينقل إليْنا جانباً من القتامة التي تولّدت عن التّطرّف:

صارتْ الأشياء تجهل ما الوطن
البحر ترفضه السّفن
النّوم يفقد طعمه
يسكن في زوايا الخوف[34]

«تمثّل ثيمة الخوف المبتدأ والمنتهى، فإذا كان التّطرّف نتاج الخوف، فإنّه لا ينتج هو الآخر إلّا الخوف»[35]، وفي ظلّ هذا الخوف لن يكون هناك مفهوم ثابتٌ للوطن، لأنّ الأهواء (الأنساق) هي من سيحدّد مفهومه، فهناك من لا يرى الوطن إلّا في إطار علمانيّ يقصي لا يعترف بالنّساك إلّا داخل المساجد والأديرة، وهناك من لا يراه إلّا تمثّلاً للنّص الدّينيّ، ومن ثمّة فمهمّة الإنسان هي إجبار الوجود على أنْ يمتثل لتأويلات هذا النّص، وكفر البعض بهذا وذاك فاختار أنْ يهجر(السّفن) بحثا عن مرجعيّة مستعارة، بينما تظلّ أعين الخيبات متّقدةٍ لا تعرف (النّوم)، هذا التّشظّي الذي يبين عنه قلق أنساق هذا المقطع؛ هو نفسه التّشظّي المزمن الذي تعاني منه الذّات الجزائريّة، وتتحاشى الحديث عنه، بالرّغم من أنّه يمثّل السّبب الأساس في الكثير من فجائعها، لقد بدأت بذرة الصّراع غداة الاستقلال بين معرّبين ومفرنسين، ثمّ تحوّل هذا الصّراع من اللّغة إلى الدّين، ومن ثمّة كان سهلاً الانجرار إلى العنف والويلات، « إنّ ما يفعله العقل العربيّ في محاولته مقاربة إشكالاته الهوويّة – وفي ظلّ انمحاء كلّيٍّ للنخبة- هو إدمان الإنصات للسّياسة، وحيث إنّ السّياسة لا ثابت لها، وتحرّكها المصالح، فإنّ جلّ ما يصل إليه هو إنشاء المزيد من الحدود بين بنياته، ليتحول الاختلاف من اختلاف ثراء إلى اختلاف تضاد»36 ، ولعلّ هذه هي الحدود التي ما فتئت سميّة محنّش تذكّر بها في كلّ حين:

ملعونة تلك الحدود وشرعتها ****كيف استباحتْ عمرنا حتّى هلك[37]

وعيونك الأحلام والوطن الكبير**** ألْغيت كلّ حدوده المعتلّة [38]

تقوم بلدان العقل بالاستثمار في فسيفساء الاختلاف بين مكوّناتها، لأنّها تعلم أنّ اصطراع الأنساق فيما بينها سيخلق توليفة جديدة من الأنساق من شأنها إحداث تغيير إيجابيّ في المجتمع على كلّ الصّعد، ويفضي هذا التّغيّر إلى تعزيز قيمتيْ الانتماء والمواطنة في نفوس الرّعيّة «لقد وقف كلٌّ من المسلم والمسيحيّ واليهوديّ في وجه التّطرّف ممثّلاً في الإنقلاب الذي تعرّض له نظام أردوغان؛ بسبب قيمة الانتماء التي عزّزها نظام أردوغان، لقد أحسّ كلّ من هؤلاء أنّه معنيّ بالوقوف إلى جانب الرّئيس –الإخوانيّ- الذي ضاعف أجره ستّ مرّات دون أنْ يحيف عليه في شيء من دينه أو اعتقاده، طبيعيّ بعد هذا أنْ يكون ولاء الكلّ للدّولة، لا للتّعاليم ولا للقبيلة »[39].

في نفس السّياق يشير سليمان جوادي إلى خطر التّطرّف في تدمير البنية العميقة للإنسان متمثّلةً في الحبّ والتّفكير السّليم :

إسلام من هذا الذي زعموا
يميت الحبّ فيك
يبيح دوما أدمعك
ويريق من دمك الغزير جداولاً
ويشقّ من يوم لآخر أضلعك
إسلام من هذا الذي
وضع اللّحى فوق العقول
وراح يبغي تصدّعك [40]

يمثّل الحبّ قيمة المواطنة والانتماء وكافة أنواع التّآزر الاجتماعيّ، ويمثّل العقل الاجتهاد والمساهمة الفعّالة في إحداث النّهضة، وفي غياب هذين سيخلو وجه المجتمع لنسق الشّكل، ليصبح نسقاً فوقيّا، يحركّ الكثير من المجالات، بدءاً من التديّن الشّكلي، إلى المعرفة الشّكليّة، وانتهاءً بمواطنة شكليّة هشّة يمارسها من لم تتحْ له فرصة الهجرة، وهذا مناخ ملائم للآخر كي يكرّس خطاباً مواليا لطموحاته، من هنا نفسّر بعض الأصوات التي تنادي بضرورة التّطبيع مع اسرائيل بحجة أنسنة القيم، والتّعايش مع الآخر .

لقد آن الأوان إلى تنقية التّراث الدّينيّ من كل ما علاه من غبار، والاعتراف بأنّ هذا التّراث ليس إلّا منجزاً إنسانيّاً أنجزه إنسانٌ اجتهد لعصره، استجابة لمتطلّبات مرحلةٍ إنسانيّة معيّنة، فمحاولة سحب قيم هذا التراث على واقعنا في الألفيّة الثّالثة، ليست مسخاً فكريّاً فحسب، بل هي تدمير ممنهج للقيم المكتسبة، لأنّه ليس منطقيّاً التّسوية بين طموحات إنسانين تفصل بينهما مسافة ألف عام :

من ألف عام جدتي
تحكي لنا عن غولها
ما عاد غولي حاجزاً للطّفل
كي يمشي [41]

2. خاتمة :

يتّضح مما سبق أنّ قضيّة التّديّن لم تعد تلك الطّقوس التقليديّة التي صاحبت الإنسان منذ البدء، والتي هدفت إلى تحقيق السلام الداخليّ، فمع ثورة المعلومات صار استغلّ الخطاب الدينيّ لمصلحة جماعات الضّغط المختلفة، وصار أداة بيد أرباب السياسة خصوصا، من هنا نلحظ ذلك الحلف الذي تمّ بين السياسة والمؤسسة الدينيّة في أعقاب العشرية السوداء، فلقد استطاعت سلطة ما بعد العشريّة أن تجمع بين ثلاث مؤسسات دينيّة على تنافرها منهجا وعقيدة، بل إنّ بعضهم يكفّر الآخر، وهذه المؤسسات هي : الإخوان المسلمون، السلفيون، والمتصوّفة .

لقد تأثّر التديّن في الجزائر –إلى جانب تأثّره بالخطاب السياسي- بالخطاب الوافد، والذي جعل من قضيّة التديّن محض شكل وطقوس، بينما أهمل ذوق معانيها والمراد بها . ما جعل الطريق سهلا أمام جماعات النطرّف الديني، تفرض منطقها ملغية بذلك التديّن الوسطي .

من هنا فالمجتمع في حاجة إلى مرجعيّة تنويريّة مهمّتها أن تعيد إلى الوجدان تلك النّداوة التي تميّز بها التديّن في الجزائر عبر القرون، والتي جعلته منبنيا في أساسه على التيسير والوسطيّة .

هوامش وإحالات المقال

1 الغذامي عبدالله ، النقد الثّقافي (قراءة في الأنساق الثّقافيّة)، ط1، النّقد المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 2005 ، ص 22

2 الأنصاري يوسف عبد الله ، النّقد الثقافي وأسئلة المتلقّي، ط1،جامعة أمّ القرى، السعوديّة، 2008، ص 46

3- عبداللهالغذامي النّقدالثّقافي (قراءة في الأنساق الثّقافيّة). ص: 78

4 يوب محمد ، المنهج التفكيكي والبحث عن الحلقة المفقودة، ط1 ، دار ابن القيم للنّشر ، دمشق ، سوريا ، 2007 ، 68

5المرجع نفسه ، ص: 22.

6 التوحيدي أبو حيان، رسائل أبي حيان التوحيدي، دط، منشورات وزارة الثّقافة، الجمهورية العربية السوريّة، 2001، ص 32-33

7 زتيلي خديجة ، حرب الهويات، مجلّة نقطة، ع 87، يناير 2019، بيروت ، لبنان، ص 202

8 جوادي سليمان، قال سليمان، ط1 ، دار التنوير للنّشرو التوزيع، الجزائر، ،2012، ص20

9 محمّد حراث: تراتيل يراع، الماهر للنّشر والطّباعة والتّوزيع، دط، 2018،ص 41

10العطار حسن ، التديّن الحقيقي والتديّن الشّكلي – المظهري . يناير 2012، https://elaphmorocco.com/

11 بركة الأخضر، ط1، لا أحد يربّي الرّيح في الأقفاص، منشورات الوطن، 2016، ص 4

12 منصور رياض منديل وقطعة غياب، ط1، موفم للنشر، 2017،ص44

13 العلوي حمزة أحلام شاي، دط ، موفم للنشر والتّوزيع، 2014، ص 9

14 محنّش سميّة مسقط قلبي، دط، موفم للنّشر، 2014، ص34

15 المصدر نفسه، ص34

16 كوسة علاوة ، تهمة المتنبّي – الشعراء لا يدخلون الجنة، ط1، دارعلي بن زيد للطّباعة، بسكرة، الجزائر، 2016، ص6

17 لحرش نوارة : كمكان لا يعوّل عليه (ديوان) ، ط1، منشورات الوطن اليوم، 2016ص8

18 المصدر السّابق ص 10

19 نقري نعيمة ، كأنّي ...به (ديوان) ، ط1، دار ميم للنشر ، الجزائر ، 2013، ص19

20 المصدر السّابق، ص 37

21 نفس المصدر، ص 17

22 مقدادي عمر : ظاهرة التدين الشكلي في المجتمع، يناير2022، تاريخ الاطلاع فبراير 2022، https://www.ammonnews.net/home

23 العلوي حمزة أحلام شاي، ص 62

24 المصدر نفسه ، ص 73

25 المصدر نفسه ، ص71

26 يحياوي راوية علامة السّراويل الممزّقة والعودة إلى العري الأوّل،فبراير 2014، تاريخ الاطلاع ديسمبر 2022
https://www.ammonnews.net/home

27 المرجع نفسه

28 الزّهاوي سلوى: مقاربات في علم الاجتماع السّياسي، ط1، دار الإخوة قم للنّشر، سوسة، تونس، 2021، ص149

29 حاتم عبد الحسين زيدون: رسالة ماجستير موسومة السّياسات العربيّة في ضوء علم الاجتماع السّياسي- واقعة كربلاء أنموذجاً، كلّية العلوم الإنسانيّة، جامعة المستنصريّة ، 2019، ص126

30 المرجع نفسه : ص 128

31 بوصلاح نعيمة: الموضوعة إزاء النّسق الفوقي، مجلّة روافد، ع78، جوان2020، ص211

32 شكيّل عبد الحميد: أغيب ويحضر ظلّي، دط،دار خيال للنّشر والتّرجمة، 2021، ص34

33 عبد الحميد شكيّل: أغيب ويحضر ظلّي، ص 30

34 العلوي، حمزة أحلام شاي، ص 64 -65

35 بوصلاح نعيمة: الموضوعة إزاء النّسق الفوقي، ص 314

36 حرب على ، صراع الأضداد ، ص 110

37 محنّش سميّة: مسقط قلبي، ص 56

38 المصدر السّابق ، ص 21

39 بشارة عزمي: المواطنة في تركيا، https://salafcenter.org/

[40] جوادي سليمان: قال سليمان ،ص 20

[41] العلوي حمزة: أحلام شاي، ص 69

قائمة المصادروالمراجع :

أولا: الكتب :

1. الأنصاري يوسف عبد الله ، النّقد الثقافي وأسئلة المتلقّي، ط1،جامعة أمّ القرى، السعوديّة، 2008
2. التوحيدي أبو حيان، رسائل أبي حيان التوحيدي، دط، منشورات وزارة الثّقافة، الجمهورية العربية السوريّة، 2001.
3. العلوي حمزة أحلام شاي، دط ، موفم للنشر والتّوزيع، 2014
4. الغذامي عبدالله ، النقد الثّقافي (قراءة في الأنساق الثّقافيّة)، ط1، النّقد المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، 2005 .
5. بركة الأخضر، ط1، لا أحد يربّي الرّيح في الأقفاص، منشورات الوطن، 2016،
6. جوادي سليمان، قال سليمان، ط1 ، دار التنوير للنّشرو التوزيع، الجزائر، ،2012.
7. زتيلي خديجة ، حرب الهويات، مجلّة نقطة، ع 87، يناير 2019، بيروت ، لبنان، ص 202.
8. سلوى: مقاربات في علم الاجتماع السّياسي، ط1، دار الإخوة قم للنّشر، سوسة، تونس، 2021
9. شكيّل عبد الحميد: أغيب ويحضر ظلّي، دط،دار خيال للنّشر والتّرجمة، 2021
10. كوسة علاوة ، تهمة المتنبّي – الشعراء لا يدخلون الجنة، ط1، دارعلي بن زيد للطّباعة، بسكرة، الجزائر، 2016
11. لحرش نوارة : كمكان لا يعوّل عليه (ديوان) ، ط1، منشورات الوطن اليوم، 2016
12. محمّد حراث: تراتيل يراع، الماهر للنّشر والطّباعة والتّوزيع، دط، 2018.
13. محنّش سميّة مسقط قلبي، دط، موفم للنّشر، 2014
14. منصور رياض منديل وقطعة غياب، ط1، موفم للنشر، 2017،
15. نقري نعيمة ، كأنّي ...به (ديوان) ، ط1، دار ميم للنشر ، الجزائر ، 2013
16. يوب محمد ، المنهج التفكيكي والبحث عن الحلقة المفقودة، ط1 ، دار ابن القيم للنّشر ، دمشق ، سوريا ، 2007.

ثانيا: المقالات والدوريات :

1. بوصلاح نعيمة: الموضوعة إزاء النّسق الفوقي، مجلّة روافد، ع78، جوان2020،

ثالثا: الرسائل الجامعيّة :

حاتم عبد الحسين زيدون: رسالة ماجستير موسومة السّياسات العربيّة في ضوء علم الاجتماع السّياسي- واقعة كربلاء أنموذجاً، كلّية العلوم الإنسانيّة، جامعة المستنصريّة ، 2019

رابعا: المواقع الإلكترونية :

1. العطار حسن ، التديّن الحقيقي والتديّن الشّكلي – المظهري . يناير 2012، https://elaphmorocco.com/
2. بشارة عزمي: المواطنة في تركيا، https://salafcenter.org
3. مقدادي عمر : ظاهرة التدين الشكلي في المجتمع، يناير2022، تاريخ الاطلاع فبراير 2022، https://www.ammonnews.net/home
4. يحياوي راوية علامة السّراويل الممزّقة والعودة إلى العري الأوّل،فبراير 2014، تاريخ الاطلاع ديسمبر 2022 https://www.ammonnews.net/home