المنشور الرّقمي الكوروني الجزائري (مقاربة أنثروسيميائية)

The Algerian Digital Publication about Corona (An Anthropological and Semiotic Approach)

د. وردة بويران[1]*، د.أسماء حمايدية[2]

[1] جامعة 8 ماي 1945 قالمة، الجزائر، bouirane.ouarda@univ-guelma.dz

[2] جامعة 8 ماي 1945 قالمة، الجزائر، hamaidia.asma@univ-guelma.dz

تاريخ الاستلام: 2020/09/16 تاريخ القبول: 2020/11/02 تاريخ النشر: 2020/12/31

الملخص:

يحظى المنشور الرّقمي اليوم بمقام محمود في المجتمع الافتراضي بناء على ما يكفله من شحنات إبداعية تتراوح غاياتها بين الإبلاغ والإمتاع والإقناع، وتتغاير علاماتها البنوية بحسب ثقافة منشئيها ومتلقّيها معا، وكلّما شُدّ وثاقها إلى العالميّة أوغلت في الرّمزيّة؛ لتنبئ بما أورثه الضّمير الجمعيّ من تصوّرات ذهنيّة وعقديّة تحكم علاقة الأفراد ببعضهم والعالم من حولهم، وكفى بمنشورات كورونا شاهدا وبيانا، فهي مثلما تكاشف أنثروبولوجية أهلها تعيينا تعمل إيحاء على تكثيف وسائط التّدليل الاجتماعي والثّقافي العام والخاص عبر منافذ بصرية ولسانيّة...

بناء على هذا، يهدف مقالنا إلى رصد هذه الحيثيّات انطلاقا من تتبّع دلالاتها المبطَنة التي يسرّبها وجهها التقريريّ في سريّة مطلقة عبر عتبات كثيرة تبدو على درجة كبيرة من البداهة، من خلال المقاربة الأنثروسيميائية التي نتوخّى منها الوقوف عند حدود ذاك المألوف الذي يُوارى فيه المسكوت عنه ممّا بلورته الثّقافة وشيء له الثّبات، ونتطلّع في آنٍ إلى مكاشفة ما أذنت له أزمة كورونا بالتّدرج في السلّم الثّقافيّ الجديد الذي بات يملي علينا قواعد الانتماء إليه والارتقاء فيه.

الكلمات المفتاحية: المنشور الرقمي؛ الأنثروبولوجيا؛ التعيين؛ التضمين.

Abstract:

Nowadays, digital publication has a highstanding in the virtual community based on the creative shipments it guarantee, whose goals from reporting, entertainment and persuasion, so their structural signs vary according to the

culture of both originators and receivers. The more it tied to universality, the more symbolic it became; to predict what the collective conscience bequeathed from mental and ideological perceptions that regulate the relationship of individuals with each other and with the whole world. As concrete evidence Corona publications; likewise it reveals specifically the anthropology of its entourage; it works obscurely on intensifying social and cultural indulgences through symbolic, visual and linguistic outlets…

Therefore, this article aims to detect these rationales starting from tracing their implicit semantics that are reported secretly across many thresholds toseem to be evident. Through the anthrosemiotic approach, that seek to stand at the limits of what is usually ignored, which culture crystallized thought and wanted it to be stable. Simultaneously, thearticlelooks forward to reveal what was due to the Corona crisis moved gradually in the new cultural hierarchy, which now dictates the rules of belonging to it and advancing in.

keywords: Digital publication; Anthropology; Specificity; Implicity.

✱ المؤلف المرسل: د. وردة بويران، bouirane.ouarda@univ-guelma.dz

1. مقدمة:

كان الأمن الصّحّي إلى عهد قريب في بلادنا قسيم الأمن اللّغوي والأمن الثّقافي، كلّ منها تغذّيه احتفاءات المنظّمات الدّولية وتَرى التّنظير يغالب التّطبيق فيغلبه! وتشاء الأقدار اليوم أن يفضح وباء كورونا هذا الحاضر الغائب! ومن المفارقات المدهشة أن تجاوز حدودَه العلميّة ليتحوّل إلى موضوع السّاعة محلّيا وعالميّا، يصف حربا بيولوجية أشدّ أثرا وإيلاما، فقد قُلبت موازين العولمة ولم يعد العالم قرية صغيرة بل قوميّات محدودة مشغولة بنفسها، وكفى بصفحات المتاح من شبكات التواصل الاجتماعي شاهدا وبيانا.

ثمّ إنّها تتدخّل في وصف ما تختزنه الذّاكرة الجمعيّة من تصوّرات ذهنيّة تفسّر علاقة الفرد بمن معه والعالم من حوله، من خلال تلك المنشورات الرّقمية المتنوّعة التي بدا منها المواطن مشدود الجوانح بين الامتثال حيطة والتّمرّد تفنيدا، فتراها مُثقلة إيحاءً حتى في أخذها طابعا هزليّا، إنّها تصف بطريقة معياريّة فنيّة كيف تحيا فينا تلك السّلطة الثّقافية التي يغذّيها الضّمير الجمعي.

من هنا، جاءت حاجتنا إلى معالجة بعض المنشورات الرّقميّة المعبّرة عن فيروس كورونا

في ضوء المقاربة الأنثروسيميائية، انطلاقا ممّا شغلنا من تساؤلات كثرى تؤمن في قرارة إجاباتها أنّ تلك الرّسائل الكورونيّة تترفّع عن السّطحيّة حتّى وإن بدت لصاحب العين العادية أكثر من بديهيّة، فما يُستلهم من التّجارب الحياتيّة بناءً مشبع القصديّة والتّضمين بطريقة ما، بل إنّ صاحب الذّائقة الفنيّة باستطاعته استشعار كمالها أو نقصها، ولا يمنعه حسّه النّقديّ من إدراك المثلبة التي تقصيها عن الجماليّة المطلوبة إن هي رامتها، خصوصا في ظلّ الانعكاسات الإيجابيّة للتّقانة الحديثة، التي جعلت الرسائل الفنّيّة–على اختلافها– أمتع للعين وأكثر جذبا للأذن. انطلاقا من هذا الاعتبار، آثرنا الانطلاق من إشكاليّة كبرى مفادها:

–كيف يمكن تجاوز المعطى التّأثيثي المألوف في المنشور الرّقمي الكوروني الجزائري إلى المعطى الإيحائي المثمر في ضوء المقاربة الأنثروسيميائية؟

ومن شأن هذا الإيذان بإشكاليات متفرّعة من قبيل:

– هل الوجه الهزليّ للمنشور الكوروني منوط بالإمتاع دون الإبلاغ والإقناع أم تُراه مسخّرا للسخريّة بوجهها الفنّيّ النّاقد؟ وهل أمكن لذات المنشور إثبات تصدّع العولمة في ظلّ هذه الأزمة الصحيّة العالميّة؟ وكيف استُثمر للتّعبير عمّا استجدّ من مظاهر اجتماعيّة وثقافيّة وعولميّة أملتها أخلاقيّات التّعامل معها؟

– هل هو مجرّد انعكاس للوقائع التّي نحياها على جميع الأصعدة أم هو تخطيط رمزيّ يراوح بين التّكريس والتّنديد وطلب التّغيير؟

ونسعى من وراء هذا إلى مقاربة الأهداف الآتية:

–التّدليل على أنّ المنشور الرّقمي الكوروني الجزائري مادّة ثرّة كفيلة بترجمة تلك التّرسّبات الثّقافية التي تغذّيها نزعاتنا الإيديولوجية.

–معرفة أثر مختاراته: الصّوريّة واللّغويّة في تغذية الوقائع الرّمزية أو تشويهها.

–رصد ممكناته في التّعريف بالوضعين: الاجتماعي والثّقافي، انطلاقا من تتبّع دلالاته المبطّنة التي يسرّبها وجهه التقريريّ في سريّة مطلقة عبر علامات كثيرة تبدو على درجة كبيرة من البداهة، والحقّ أنّه خلف هذا النّمطي والمألوف يسكن المسكوت عنه ممّا بلورته

الثّقافة فبات لزامًا علينا أن نحيا عليه زمنًا مدّا، إذ لا طاقة للفرد على التّغيير إذا كان ولاء الجماعة قائما.

–التنويه بإمكانيّة الارتقاء بهذا الخطاب – في حال دنوّه من مراتب الجماليّة– إلى مساحات قرائية تتقبّله كفنّ إنسانيّ قابل للنّمذجة، يسرد واقعا ويصف منتظراً.

ونشدانًا لهذه الغايات مجتمعة وقع اختيارنا على بعض المنشورات الكورونيّة ممّا نراه صالحا للقراءة الأنثروسيميائية، مع الالتزام بما ذاع صيته على صفحات الفايسبوك بوصفه الأكثر تداولا بيننا، وآلتنا في ذلك المزج بين المقاربة الأنثروبولوجية الميّالة إلى مبدأ المقارنة بين ما كان وما هو كائن، والمقاربة السيميائية التي تتّخذ التّأويل عضدا، لملاءمته الخطابات المشفّرة القادرة على اختزان مجمل تجارب الذّاكرة الإنسانية وموروثاتها، ثمّ إنّ حدود تواشجهما عملا لا تنكر، وفيما يأتي يتبيّن القصد.

والقمين ذكرا أنّ مثل هذا المسلك في مقاربة المنجزات الفنّيّة على اختلافها لا محصيّ، ولكنّنا لم نعثر– في حدود بحثنا– على دراسات سابقة أحكمت إسقاطه على المنشور الرّقمي الكوروني، ربّما لحداثة عهدنا بهذا الوباء وما أسفره من نتاج إبداعيّ ذي طابع تقريريّ إيضاحا، توجيهيّ ضمنيّا، ونحن لا نزعم لأنفسنا من هذا الفرادة أو السّبق، فلعلّها قراءة تضاف إلى أخرى لم نعلمها فتفتح آفاقا للقارئ والباحث الأكاديميّ؛ لاستنطاق ما يستحدث من تمظهرات لغويّة وصوريّة عبر شبكات التواصل الاجتماعي، التي قد تعفّ عنها اجتماعيّتها المفرطة آثارها في الممارسة الرمزيّة، خصوصا في ظلّ الأزمات بأنواعها، بوصفها مفجّرة للطاقة الإبداعيّة الخلاّقة، المرتكنة أساسا إلى ركيزة الثّقافة، التي يصعب تخيّل قوامها في معزل عن الرّمز.

2. مفاهيم إجرائية:

لا يخفى على ذي نهية أنّ التّواصل الإنسانيّ قد بدأ فجّا عماده العلامات والإيماءات والإشارات، ثمّ نما عوده حين ولج الإنسان في عالم اللغة وتقطيعاتها، ليحقّق فيما تلا قفزة نوعيّة مع ظهور الكتابة ثمّ الطّباعة فالتّقانة مؤخّرا، التي مكّنته من التّعامل المباشر مع العالم، فغدا ما يحدث في إحدى بقعه يؤثّر في جميع بقاعه الأخرى مهما تباعدت المسافات وتنافرت الثقافات.

ومضى أثرها يزداد غورا حتّى بتنا نحيا اليوم في عهد الميدياقراطية؛ أي عهد سلطة وسائل الإعلام، وعلى غرارها شبكات التواصل الاجتماعي، فهي في طريقها لأن تصبح سلطة فوق كلّ السّلطات، إنّها قوّة غير مسؤولة ومتغطرسة ومعلومة خطورتها، ولذا يحمّلها المحلّلون الاجتماعيون عبء الفساد الاجتماعي على عمومه، في حين يحفظ لها مناصروها إسهامها في العمليّة الدّيمقراطيّة القائمة على دعامتي: الوعي والتثقيف.

لم تعد هذه الشّبكات على أنواعها تحتاج إلى بيان، فقد كفلت سعة استخدامها مع طول عهدنا النسبيّ بها معرفتها عند الصغير والكبير، وبات لزاما أن ينسحب هذا على لوازمها أيضا، ولذا فإنّ محاولة تقديم تعريف للمنشور الرقّمي جنس من العبث العقيم، ففي مسمّاه كفاية استحضار ما استقرّ في الذّهن من حيثيّاته كيفا وكمّا، ويزداد الأمر وضوحا حين تسيّجه النّسبة، تماما كما جرى به العنوان (المنشور الرقمي الكوروني الجزائري).

ويستدعي شقّه الموالي (مقاربة أنثروسيميائية) الإلماح إلى طبيعة اشتغالنا المنهجي على مختاراتنا من المنشور المذكور، وهي مقاربة تجمع بين مختلفين شبيهين بجسمين يتنافران شحنة ولكن يتكاملان عملا، والحقّ أنّ وشائج قربى السيميولوجيا بالأنثروبولوجيا لا تقف عند حدود المشاركة أو التأثير بقدر ما هي علاقات امتداد إن جاز الوصف، فالأخيرة تستجلي مختلف الظّواهر الثقافية من خلال عرض صور تجسّدها في تلك الرموز المختلفة، في حين تفتحل الأخرى في إبراز حمولاتها الدلالية العميقة، ولعلّ هذا ما نوّه به **عبد الملك مرتاض** حين قال: " ونحن إنّما نردف الأنثروبولوجيا السيميائية لاعتقادنا أنّ الأولى كشفٌ عن المنابت، وبحث في الجذور؛ وأنّ الأخراة تأويلٌ لمرامز تلك الجذور، وتحليل لمكامن من الجمال الفنّي والدّلالات الخفيّة فيها"[1].

بناء على هذا، تنطلق المقاربة الأنثروسيميائية – في منظورنا– من استكناه المحتوى السوسيوثقافي في المنشور الرقمي الكوروني الجزائري –كونه مستقى ممّا جاد به الانتماء الاجتماعي والهوياتيّ– وملاحقة دلالاته المتوارية خلف أكنّة النّمطي، ولا مرية أنّها ملاحقة محدودة النّطاق؛ لأنّ" البحث عن عمق تأويليّ يشكّل وحدة كليّة تنتهي إليها كلّ الدّلالات سيظلّ حلما جميلا، من أجله ستستمرّ مغامرة التأويل، حتّى وإن كان الوصول إلى هذه

الوحدة أمرا مستحيلا"[2]؛ لأنّ الخطابات الرّمزيّة في عمومها ستظلّ ملغزة إلى الأبد، فقراءاتها متباينة الأوجه بين القرّاء؛ لتباين طرائق استحضارهم للتّجارب الثّقافية باعتبارها شرطا أوّليّا للإمساك بممكنات التّدليل، وتنمو لذّة البحث عنها كلّما قارب السّيميائيّ آفاقا دلاليّة تمتدّ جذورها إلى الاستعمال الحضاريّ للأشياء والكائنات، ممّا قد يغيب عن المبدع ذاته.

3. الإطار النظري:

يتوجّه هذا الإطار إلى تبيان المنطلقات الفكرية الدّاعمة لأرضيّة هذا البحث، وبحكم تعاملنا مع المنشور الرّقمي الكوروني الجزائري على أنّه معطى رمزيّ لا يمكن بناؤه ولا استيعابه إلاّ في ضوء الهويّة الثقافيّة عامّة، ارتأينا الإشارة إلى محطّتين يشتدّ وثاقهما بعنوان البحث، فأمّا أولاهما فتزيد من بسط مفهوم المقاربة المنتهَجة (الأنثروسيميائية) انطلاقا من تبيان بينيّة الرّمز بين المبحثين: الإناسي والسيميائي؛ بوصفه أسّا ثابتا يرتكن إنتاجه وتأويله إلى السّنن الثقافي في كليهما، ولذا وسمناها بـ:"الرّمز بين الإناسة والسّيمياء"، وأمّا الثانية الموسومة بـ:" السوشلميديا وصناعة الرّمز" فمنوطة بكيفيّة تدخّل السوشلميديا في خلقه من خلال استثمار الواقعي والوهمي، ويظلّ الحكم على طاقته في الإبلاغ والإمتاع والإقناع موصولا بحجم القراءة النّاقدة ومستواها في التشريح سطحا وعمقا.

1.3. الرّمز بين الإناسة والسيمياء:

ماذا لو نتخيّلُ العالمَ أجمع ذا ثقافةٍ واحدة؟! سؤال تنفي استقامته الطّبيعة الكونيّة التي أقرّت المغايرة منهاجا والاختلاف بديهة بله آية تمجّد ألوهيّة الخالق في عُلاه، ما جعل الطّريق إلى فهم الوجود شائكا بغريب الاستفهامات، ذلّلت حدّتها سمة العقل التّي ناضلت لاستكناه الظّواهر والبواطن التّي تهيكل الوجوديّة والإنسانيّة معا، ومن هنا تبدّى النّتاج محتكما إلى المنطق تارة ومشدودا إلى الفلسفة تارة أخرى، وتأرجحت بين كفّتيهما علوم تجريبيّة وتجريديّة عدّة، افتُتنت بعمليّات التّفسير والتّعليل لمختلف الظّواهر الطّبيعية والاجتماعية، وعلى غرارها ظاهرة "الثّقافة"؛ بوصفها الوسيط الذّي يُرتكن إليه في فرض نموذج اتّصال الأنا بالآخر، سواء كان من جماعتها أو من دونها.

إنّها حجر الزّاوية في بناء معالم الحضارة الإنسانية باعتبارها عمليّة سابقة خاضعة لقانون التغيّر الاجتماعي في الوقت الذي ينوط الهلاك بزمام الأخراة[3]، وهما في رؤية مباينة سيّان أو تحكمهما علاقة الاحتواء والانتماء[4]، ويستشفّ هذا من تعريف متقادم ل **إدوارد**

تايلور(1832-1917) E.Taylor يقول فيه:" إنّ الثقافة أو الحضارة بمعناها الإثنوغرافي العامّ هي الكلّ المركّب الذّي يشمل المعرفة والمعتقدات والفنّ والأخلاقيات والقانون والعرف، وأيّ قدرات أو عادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع"[5]. وبحكم أنّ"الحضارة قائمة على أساس من التّثقيف والتّطور المتّسق لتلك السّمات والقدرات التي تميّز إنسانيّتنا"[6] اعتُبرت مجرّد شكل راق من أشكال الثّقافة في اصطلاح آخر[7]. أمّا أنثروبولوجيا "فلا يوجد أحد من الأنثروبولوجيين المعاصرين يعتبر الحضارة مختلفة نوعا عن الثّقافة، كما لا نجد أيّ أنثروبولوجي يميّز بين شعب متحضّر وآخر غير متحضّر، فجميع الحضارات بما فيها الحضارات العظيمة المعاصرة أو القديمة ليست سوى مراحل خاصّة في تطوّر الثّقافة تتباين في ثراء مضمونها وفي تعقّد تركيبها، ولكنّها ليست مختلفة نوعيّا عن ثقافات الشعوب التي تسمّى شعوبا غير متحضّرة"[8].

ولماّ كان الأمر كذلك، ترى الدّول الاستعمارية حريصة على تفحّص السّجلات الثّقافية لمستعمَراتها لسدّ منافذ قوّتها وتعميق فجوة ضعفها اعتمادا على الأبحاث الأنثروبولوجية؛ وعلى هذا الأساس ندّد كثيرون بخطورة الإناسة، ولكنّ هذا لم يمنع الاعتراف بجدواها في التعرّف على أصل السّلوك الإنساني عبر الوصف الدّقيق للمظاهر الحياتيّة والحضارية قديمها وحديثها، ثابتها ومتغيّرها قصد استشراف التوقّعات المستقبلية، إنّها محاولة "فهم كلّ ما يمكن فهمه أو معرفته عن طبيعة هذا المخلوق الغريب الذّي يسير على قدمين، وكذلك فهم سلوكه الذّي يفوق طبيعته الجسميّة غرابة"[9].

رغم الفصل التّجريدي بين أنواع معلومة أنثروبولوجيا أمكن للإناسة الثّقافية الاستقلال، بحيث "لم تعد مجرّد مدخل للبحث الأنثروبولوجي وإنّما فرعًا قائما بذاته لا يُزاحَم، ويزيد من هذا الاستحقاق كون الثّقافة بُعدا لا يُستهان به في حياة البشر، ولعلّ العولمة ومحاولة الغرب الآن غرس ما يسمّى بعالميّة الثّقافة تُظهر بوضوح مدى أهميّة الثّقافة وجدارتها بإفراد علم خاصّ بها"[10]. وهو يروم فهم عمليّات التمازج الثّقافي وما يجرّه من تغيير، ومن ثمّ تفسير مراحل تطوّر الثّقافة في مجتمع ما؛ لأنّه من خلالها – على حدّ تعبير **كلايد كلوكهون** Clyde Kluckhon تضع الإناسة أمام الإنسان مرآة تمنحه صورة أوضح لنفسه وأقرانه

وتوضّح دوافعه وسلوكه، فضلا عمّا تعلّق منها بغيره، فتسهم على إثر ذلك في برمجة وظائف المجتمع ورصد أنظمته[11]. ذلك أنّ الثّقافة ذُروة التّجميع المعرفي كمّا وكيفا، ويُستقرأ هذا من مجمل الرّموز اللاّمتناهية الواصفة لمختلف خبراتنا الحياتيّة، لذا يعتبرها (الرموز) الأنثروبولوجيون مقولة ثقافية تسهم في التعرّف على محدّدات التّفكير الإنساني العامّ والخاصّ، من خلال تحليل محتواها القيمي باستنباط مرجعيّاتها السوسيوثقافية، و"قد أسهم في إثراء ذلك تلك الدّراسات التي تتّخذ الرّمز أيضا منطلقا لتشغيل محرّكاتها البحثية، منها علم العلامات، ذلك أنّ الحياة الاجتماعيّة بكلّ مظاهرها وفي كلّ لحظة من لحظات تاريخها تحتاج إلى هذه الرّمزية الواسعة حتّى تستثمر في الوجود[12].

إنّ ميل الإنسان الشّديد إلى تحويل الحقائق والأحكام المجرّدة إلى كيانات محسوسة عبر تشييئها جعل كلّ شيء صالحا للتحوّل إلى رمز، بدءا باللّغة ومرورا بمؤثّثات العالم وانتهاء بالسّلوك الإنساني، بما فيه الفكاهة التي تتجاوز في حالات كثيرة مجرّد طبع الابتسام إلى حمولة رمزية مثقلة إيحاء. ومن هنا، يصبح التأويل ضرورة بوصفه أصل القراءات التي تحاول استعادة مناطق مجهولة داخل ذواتنا، إنّه لا يكترث للظّاهر المعطى بقدر ما ينشغل بما توارى من أجل زعزعة كلّ القناعات الموروثة التي تقود إلى الأريحية في تعاطي المفاهيم، ولهذا يعدّ أسمى مظاهر النّشاط السيميائي، الذي يوصف بأنّه "مطاردة دلالية لا ترحم، فبقدر ما يتمنّع المعنى ويتدلّل ويزداد غنجه، بقدر ما تكبر لذّة البحث ويكبر حجم التأويل ويزداد كثافة وتماسكا"[13].

وتجدر الإشارة إلى أنّه على غرار الأنثروبولوجيا الثقافية نجد أيضا السيميائيات الثقافية، التي تعتبر الثقافة وعاء شاملا لمختلف النّشاطات الفردية والجماعية التي تتبلور في شكل رموز، تمنح الأشياء أبعادا تخرجها من دائرة الوظيفيّة إلى ما يشكّل بعدا دلاليّا يعكس الكثير من الحالات الإنسانيّة، وهذا المنح بحجم المنع تماما إذا لم يحسن القارئ الضمنيّ استدراك التسنينات الثقافية التي تشكّل بناها التحتية المسؤولة عن قاعدتي: الفهم والإفهام.

2.3. السوشلميديا وصناعة الرّمز:

لا يشكو هذا المصطلح (السوشلميديا) – اليوم– استغلاقا لكثرة تداوله إعلاميّا، وميلنا إليه هنا محكوم بهذا المنطق لا غير، فكثيرا ما يطلب بديلا عن مقابله العربي: "شبكات التواصل الاجتماعي". وهو يستحضر مصطلح التّواصل الالكتروني الذّي يعني الانفتاح على

العالم تقنيّا عبر مجموعة من المواقع والتّطبيقات المستندة إلى "الويب"، حيث يتواصل عبرها ملايين البشر الذّين تجمعهم اهتمامات أو تخصّصات معيّنة، ويتاح لأعضاء هذه الشّبكات مشاركة الملفّات والصّور وتبادل مواقع الفيديو وإنشاء المدوّنات وإرسال الرّسائل وإجراء المحادثات الفورية وما إلى ذلك.

ويبدو أنها حقّقت ولا تزال فتحا تاريخيّا نقل الإعلام إلى آفاق غير مسبوقة، وأعطى مستخدميه فرصا كبرى للتّأثير والانتقال عبر الحدود بلا رقابة إلاّ بشكل نسبيّ معدود، وهذا ما جعلها في منظور الباحثين إعلاما بديلا، بوصفها بؤرا للموضوعات الحسّاسة التي تتناول تهيئة متطلّبات التّغيير من طريق تشكيل الوعي ونشره، فالمضمون الذي تتوجّه به عبر رسائل إخبارية أو ثقافية أو ترفيهية وما إلى ذلك لا يؤدّي بالضّرورة إلى إدراك الحقيقة فقط، بل يسهم في تكوينها وحلّ إشكاليّاتها، مثلما هو حادث اليوم مع المنشورات الرّقمية الصحيّة الخاصّة بوباء كورونا. كما تكمن أهميتها في كونها أسّست إعلاما جديدا مبنيّا على السّلطة الفردية إذ باستطاعة الفرد العادي تبليغ رسالته إلى من يريد وفي الوقت الذي يريد، وفي هذا انقلاب على النّموذج الاتّصالي التّقليدي ذي الخطاطة المستعلية دوما.

إذن، لقد غدت السوشلميديا قوام الإعلام الفردي، وهو سمة القرن الجديد الذي يغالب فيه العالم الافتراضي العالم الواقعي وإن كان لا يجد بدّا منه، ذلك أنّنا ننساق إلى الفضاء الأزرق المطلق وفي أنفسنا ترسّبات من واقعنا بكلّ حيثياته وإكراهاته، لنجد في لامحدودية المكان الافتراضي والزّمن "الميدياتيكي" فسحة للتّحرر منه، انطلاقا من مناهضة مجمل السّلوكيات اللاّمرغوبة مع استدعاء تلك القيّمات ذات القرار المكين في المخيال الإنساني، والتي تخطو بالمجتمع المدني نحو الأحسن باستمرار. ولعلّ في المنشورات الرقمية كفاية البيان، إذ ينتقل الفرد فيها من مجرّد مُخبَر إلى مسهم في التّكريس أو التّنديد أو التّغيير، وما أكثر المفارقات الحاصلة التي غدت اليد العليا تحتاط من صناعتها الرمزية، لأنه بالرّغم ممّا تحوزه السوشلميديا من منافع كثيرة إلاّ أنهّا لا تسلم ممّا تسبّبه من مضارّ فردية وجماعية، بله أبانت الدّراسات عمق بؤرها السّلبية الخاصّة في كافّة النّواحي الحياتية، فعلى المستوى الاجتماعي مثلا نجدها تسهم في تغيير التوجّهات الثقافية والقيمية والسّلوكية والفكرية

لمتصفّحيها، فضلا عن تفشّي ظاهرة العنف الرّمزي واللّغوي عبرها ممّا يذبذب أمن الأفراد والجماعات، كما تبيح الممارسة المطلقة للفكر المذهبي الذي يغذّي التصدّع الاجتماعي، ناهيك عن تسبّبها في التّفكك الأسري وتعطيل التّفاعل الاجتماعي وتقليل الإنتاجية...

لا يمكن ههنا إغفال التّداعيات والانعكاسات الأمنية لاستخدام هذه التّطبيقات، من منطلق أنّ أغلبها تخضع لتسيير خارج عن السّيطرة، إذ يُعنى بتجارة المعلومات لأهداف اقتصادية أو أمنية، ممّا يؤدّي إلى زعزعة مفاهيم المواطنة وأبعادها، بله زعزعة الأمن القومي من خلال استثمار معطيات مزيّفة ومعلومات مضلّلة بهدف التّأثير على الرّأي العام للوصول إلى أجندات سياسية محدّدة، ومسارات إيديولوجية معيّنة. وبما أننا بصدد الحديث عن المنشور الرقمي الصحّي وتحديدا ما تعلق بجائحة كورونا العالمية فكفى ببعضه تدليلا على مدى إسهامه في ذبذبة الأمن الصحّي المحلّي والعالمي بفعل التّحامل الفردي/ الجماعي اللاّواعي.

كلّ ذلك لاشكّ يحدث عبر العتبات الرّمزية المعتضدة بالصورة أو اللّغة أو بهما معا، وعليه لا امتراء في أنّ ما تقع عليه أبصارنا فيها من مؤثّثات مختلفة يمتلك دلالات تقريرية تعمل على تطبيع الدّلالات الإيحائية وتمنحها كلّ الوسائل الخاصّة في الإبلاغ والتأثير، إذ يتسلّل عبرها المظهر الثقافي باعتباره الشّكل الطّبيعي لكلّ ما تقدّمه الصّورة واللّغة، والحقيقة أنّ خلف هذه الحالات العادية التي نستأنس بها حمولات ثقافيّة من عيار ثقيل، ذات وصال غليظ بالمحتوى القيمي لمجتمعها (الذي اصطنعها)؛ ولهذا يتطلّب إدراكها تأمّل تفاصيلها الدّقيقة لاكتشاف لعبة المعنى مادام التّأويل مناهضة للسّطحي وانفتاح على المبطَن.

والمعلوم أيضا أنّ الرّمز مثلما يستند إلى الوقائع الحياتية بناءً يسترفد لأجله الوهميّ أيضا؛ ليثير من خلاله تلك الرّغبات العالقة بأقصى تخوم ذاكرتنا، فتغدو في مرأى العين العاشقة أنباء تندّد بمجريات الواقع وترغّب في المأمول، وتتقاسم هذا الإنباء المكوّنات الأيقونية واللغويّة على حدٍّ سواء، ولكنّ هذا لا يعني أنّ العمل الإبداعيّ الرمزيّ مستقيم النّهج على الدّوام، فقد يتخلّل علاماته تشويه يقصر به عن الإمتاع فالإبلاغ، كأن تراه كشّافا لعيوب المجتمع أو يعيب محاسنه، وما أكثر المنشورات الرقمية عبر شبكات التواصل التي تمتثل شاهدا إذا أتقن القارئ الذّوّاق لعبة (الجلاء والخفاء) في المعنى...

4. الإطار التّطبيقي:

يجري مساق هذا الإطار نحو مكاشفة المحتوى الأنثروبولوجي في المنشور الرّقمي الكوروني الجزائري وتفحّص ما يمكن أن يثيره من دلالات ثاوية خلف ما يبدو بديهة لا تنشّط الانتباه؛ لاستنباط ما أمكن من قوى السّلطة الثقافية المتحكّمة في نشاطاتنا الاجتماعية. وتيسيرا للقصد آثرنا المزاوجة بين القراءتين: الأنثروبولوجية والسيميائية، حيث تصف أولاهما تلك الحمولات الاجتماعية والثقافية في مادّة البحث، وأمّا الأخراة فتبحث في بعدها السيميائي الغائر، انطلاقا من تعدّي وجهها التّقريري إلى الإيحائي، ولهذا تخيّرنا لها عنوان:" المنشور الرقمي: مرآة سوسيوثقافية"، ولا يخفى على ذي اختصاص التدخّل الضروري للملمحين: الاجتماعي والثقافي في التحليل والتعليل في كليهما.

وممّا يقمن ذكرا هنا أنّ اكتفاءنا بالمسمّى (المنشور الكوروني) درءِ لرتابة التكرار غير الوظيفي؛ فالمتتبّع للعرْض يجده لا يحيد عن الموصوف الأوّل.

وهو منتقى –كما أشرنا آنفا– من جملة منشورات لا متناهية بحسب ما يخدم غائيّة الموضوع، ولم يتجاوز المتداول على صفحات الفايسبوك لعلّة مذكورة هي الأخرى أعلاه، بحيث يمكن استثماره في تبيان آليات تسريب المحتوى الأنثروبولوجي للمجتمع عبر منافذ رمزية، تبدو في عين متابع عادي بالغة التّقرير وهي ترصد في الواقع ما ينبغي له العيان وقد تفوته إلى ما لا يحقّ له البيان. وأمّا المنهج فمستلهم من طبيعة المقاربة المعتمدة، كما لم نجد بدّا من ضرورة الارتكان إلى المنهج الوصفي الذي يستدعي آليات التّحليل المناسبة.

1.4. المنشور الكوروني: مرآة سوسيوثقافية:

يقع الاتّفاق الجمعيّ اليوم على أنّ فيروس كورونا منذ مبعثه الأوّل قد أحدث هلَعا إنسانيّا مشتركا بمجرّد أن انقلبت معه موازين الصحّة حتّى صار مهدّدا فعليّا يحصد من النّاس ما قدِّر له؛ بفعل متلازمة العدوى التي تصاحبه، وباتت على إثره العلاقات الاجتماعيّة متصدّعة والدّولية منقطعة زمنا غير يسير، ومع أنّ خطورته لا تزال قائمة إلاّ أنّ تفشّي ظاهرة التنكيت تزامنا معه على صعيد السّوشلميديا يطرح مفارقة إنسانيّة عجيبة تنبئ بالتمرّد على الواقع، لكن قد يتبدّد عُجْبُها إذا علمنا أنّ علم النّفس يعتبر الأمر طبيعيّا، فمن مسلّماته

أنّ البشر مهيّؤون نفسيّا لعدّة ردود أفعال دفاعيّة أحدها الهزل؛ لحماية أنفسهم من تدفّق المعلومات المسبّبة للذّعر أوقات الكوارث.

عموما، إن الضّحك المتزامن مع كورونا فايسبوكيّا في منظور المهتمّين ذو وجهين: أحدهما يجري في تيّار التّطهير الاجتماعي بوصفه أداة سخريّة تكشف ما ينبغي له الجلاء، أما الآخر فسلبيّ المظهر حين يرمي إلى تسخيف خطورة الوباء، وكذا الاستهزاء من ثقافات أعراق محدّدة، بله ممارسة العنصريّة عيانا، وكفى بتلك المنشورات الرقميّة المتداولة الواصفة لثقافة الأكل في الصّين شاهدا ومثالا، وغيرها كثير ممّا يتّخذ التّرفيه أو الوصف مدخلا ويكاشف في آنٍ كيف نحيا وكيف ننتمي إلى ما يناسب ذلك من ثقافة.

يعدّ نسق القرابة أحد الموضوعات الأكثر طرحًا في المبحث الأنثروبولوجي، بوصفها "محور البناء الاجتماعي، وهي متداخلة تداخلا حيّا وفعّالا مع بقيّة أنساق هذا البناء"[14]. ولذا ففهم أيّ مجتمع كان ينطلق أوّلا من فهم النّظام القرابي فيه إذ يتعذّر تفسير كثير من العادات والظّواهر السّلوكية في غياب الإحاطة بطبيعة إثنية القرابة فيه، لأنّ أسس التّصنيف القرابي تختلف من مجتمع إلى آخر، فبين كلّ من أساس الجيل والعمر والمباشرة والمصاهرة أنواع بل أسماء للمباينة والتحديد القرابي، ثم إنّ الأسر باعتبار رابط القرابة أنواع، منها الأسرة النووية، وفي وسمها كفاية الوصف والتعريف، إنها تمثّل جماعة مؤقّتة ينتهي وجودها بوفاة الوالدين، ولا جدر أنّها محكومة بعلاقات محدّدة سلفا وفق تشريعات العرف الثّقافي، ففي حدود العلاقة بين الزّوج والزّوجة لا تخفى غلبة المظهر السّيادي لصالح أوّلهما باعتبار قوامته.

وإن كنّا لا ننكر ما أحدثه العصر من مفارقات اجتماعيّة وثقافيّة واضحة يتصدّى لها البحث الأنثروبولوجي اليوم بوصف الإناسة –منهجا– ميّالة إلى المقارنة بين ما كان وما هو كائن، فعلى غرار الملمح الفرّاق في الفعل الأنثروبونيمي Anthroponymy مثلا بين الأمس واليوم تتدخّل كورونا لتوكيد اعتبار اسم الزوجة جزءا من العرض، هذا من جهة التّعيين الذي ينبئ تضمينا بما غدا عليه مفهوم الزّوجة محلّيا وعربيّا، فوجه تسميتها بكورونا من قبل الزّوج في هاتفه كما يسردها **المنشور 1** ذو احتمالات تسمح بحدّ الانزلاق الدّلالي إلى ممارسة العنف الرّمزي، إذ إنّ أدنى مقارنة سطحيّة بين المستعار والمعار له كفيلة بإفراز غائر القناعات التي تجدُ مسربها إلى الموروث العقَدي الاثني، الذّي بات من مسلّماته المغلوطة

أنّ الزّوجة عالة أو مصدر قلق للزّوج، فتراه يعلو بسلطته حتى يبلغ العنف، ولا يجد من ذلك حرجا؛ لأنّه غدا من المحفوظ في إيديولوجيتنا الثّقافية أنّ العنف الزّوجي مسألة أسرية لا يليق بها العلن، بله بديهة تكرّس حقّ السّلطة الذّكورية أسريّا واجتماعيّا، بدليل **المنشور الثاني** الذّي تخيّر الفكاهة مدخلا مستنكرا أن تحدث كورونا هذا الفكاك العالمي وفي اسمها شيء من الأنوثة! إذْ جاء على لسان صاحبه:" وكورونا هاذي ماعندهاش كورون يحكم فيها؟"

المنشور 1

المنشور 2 1

سؤال على قدر عفويته المثيرة للضّحك في مستواه التّقريري ينبئ ضمنيّا بالقرار المكين لسلطة الرّجل/ الذّكر في أعرافنا. لقد صار لزامًا في أنثروبولوجيتنا أن يكون الرّجل في ناصية المجتمع، وعلى المرأة حفظ تلك المسافة العرفيّة مهما بلغت من الرُّتب عُليّا! وليس غريبا أن يضمّ هذا إلى سياق العنف إذا علمنا أنّه يتّسع إلى ما يلحق الشّعور بالدّونية، ثمّ إنّه مثار لفكرة الجنوسة Gender بوصفها مصطلحا يعنى بالتّصوّرات الاجتماعيّة لمعنى الأنوثة والذّكورة، والتي في أغلبها مَعِين للعنف الزّوجي والاجتماعي ضدّ المرأة، ذلك أنّ نظريّة الجنوسة تميّز بين الفوارق الطبيعية والاجتماعية بين الجنسين، على أنّ الأولى يحدّدها الخَلق، وتناط الأخرى بالتّنشئة الاجتماعية؛ أي الطّرائق التي تلقّن بها معايير مطابقة الجنس، كأن" يقوم الذّكور عادة بأدوار أميل إلى النّشاط والمغامرة، بينما يجري وصف البنات بأنّهن مخلوقات سلبيّة وساكنة مرتبطة بالبيت"[15]، بدليل كثرة تلك المنشورات الرّقمية التي تستنكف في بعدها العميق لما آل إليه الرّجل جرّاء قراره بمنزله بمجرّد أن امتهن بعض أعمال المنزل كجلْي الصّحون وإعداد الطّعام، بل تراه قد اكتسى بما أنزلناه عرفا ثوبا خاصّا بالمرأة (ينظر: المنشور3)، فمثل هذه الفوارق الجنوسيّة مسؤولة في كثير من المجتمعات عمّا يحدث من تفاوت اجتماعي يولّد ظواهر اجتماعية عدّة؛ كهيمنة الرّجال على النّساء والعنف والاحتقار وما جاورها رغم وجود تلك المنارات الدينية الهادية.

المنشور 3

ورد في كتب الإناسة بأنّ الدّراسات الأنثروبولوجية تأثّرت كثيرا ونشطت بناء على مكانة المرأة ودورها الاجتماعي، حتى إنّ بعض الأنثروبولوجيين يذهبون إلى حشد مجموعة من الحالات الإثنوغرافية المتشابهة سطحيّا والتي تشغل المرأة فيها مكانة تابعة للرجل؛ كي يثبتوا وجود تماثل جنسيّ كونيّ في المجتمعات البشرية قائم على تقسيم مجالات الحياة إلى عامّ ومنزلي، مع حصر المرأة في القسم الثاني. تقول الأنثروبولوجية **ناعومي كوين** Naomi Quinn: "مع أنّه لا يجوز أن نرفض تماما نظريّة تبعيّة المرأة في كل مكان إلاّ أنّه يتعيّن علينا أن ندرس بمزيد من الدقّة أبعادها المختلفة، ونستكشف بالتفصيل مظاهر التداخل بين الجوانب المختلفة لمكانة المرأة وعلاقتها بالأنساق السياسية والاقتصاديّة والاجتماعية والإيديولوجيّة"[16].

كما انتهت بعض الدّراسات الأنثروبولوجية إلى أنّ المجتمعات التي ينخفض فيها الإسهام الإنتاجي للمرأة هي نفسها التي تنخفض فيها مكانتها، غير أنّ هذا لا يصلح انسحابه على كلّ الإثنيات، فما أكثر حظوظ المرأة اليوم عملا غير أنّ مستويات العدوان الأعلى وإيديولوجيا سيطرة الرّجل تحول دون إنزالها منزلة الكتف بالكتف معه، ومع ذلك يسجّل الحدث الاجتماعي اليوم مفارقات كبرى شارك فيها القانون بشيء نسبيّ لردع سياسة الاستعلاء والاستقواء الذكورية، وألفت فيه الأنثى عضدا للتنديد والاستنكار، فضلا عن المتغيّرات المسهمة في رفع الوعي الاجتماعي على الصعيد المحلّي والعالمي، وهذا في حدّ ذاته شقّ مسلكا أنثروبولوجيا مُحدثا نحو المناهضة بله المغايرة، ولعلّ تلك المنشورات المفكّهة التي تعاتب بها الزّوجة شريكها بحكم تسميتها بكورونا تصف شيئًا من حزم الندية اليوم، ثمّ إنّ مشاركة الرّجال في عبء الأعمال المنزليّة جرّاء الحجر المنزلي –ولو تنكيتا– هي أنباء أنثروبولوجية تلغي–تدريجيّا– ثقافة حصرها كمهمّة للمرأة وحدها، وعلى غرارها استنتج بعض المهتمين أن"حقبة ما بعد كورونا ستكون لمصلحة النساء في البلدان العربية على الأخصّ!"[17] وإن يبدو لنا استنتاجا تهدّده القناعات الجنوسيّة الرّاسخة مع انفراج الأزمة.

المنشور 4

المنشور 5

من زاوية أخرى، وانطلاقا من المقولة الاجتماعية الشّهيرة: "إنّ العدوّ المشترك يعزّز ولاء الجماعة ويخلق وعيا جماعيّا جديدا" نجد أنّ فيروس كورونا يمثّل امتحانا حقيقيّا للإنسانيّة، وكأنّه عيار لقياس مدى التفاف النّاس حول بعضهم بعضا تضامنا وتكافلا لتحقيق الانتصار الجمعيّ؛ لأنّ الفواصل البينيّة جغرافيّا غير كفيلة بمنعه، والظّاهر أن نتائجه لم تكن بالقدر المتوقّع، فقد أبان فجاجة المصطلحات وأنويّة الإنسان، فما عاد الاتّحاد اتّحادا وفي التّجربة الإيطالية كفاية الإشهاد، وانشغلت الذّوات بأنفسها فغاب الاكتراث بالإنسانيّة، ولعلّ تلك السّلوكات الغريبة في ثقافة الاستهلاك تستقيم دليلا مُقنِعا، إذ كان التبضُّع شبيها بغارة زعزعت النّسق الاجتماعي بوصفه" مجموع العلاقات المنظّمة الرّامية إلى الحفاظ على البناء الاجتماعي واستمراريته"[18].

ونستحضر هنا ذاك الفيديو (ينظر: **المنشور6**) الذّي أقام كيس الدّقيق مقام الإنسان! ففي الوقت الذي تنهمك فيه العين لمتابعة طابور سيّارات زفاف كما جرت به عاداتنا تتجّه زاوية التّبئير نحو سيّارة العروس لتفاجَأ بإحلال الكيس محلّها، والأذن معها تطرب بمقطع موسيقي قائل: جبناها وجينا بحياة الرجال! إنّ هذا الإسقاط الاستعاري/ الفكاهي من منظور سيميولوجي ينبئ بحجم الانفعالات المضمرة لدى الأفراد، إذ لا يخفى على صاحب نهية أنّ المعادلة البلاغية العرفانية المفترضة من هذا التّنكيت هي: كيس الدّقيق= عروس، ولنا أن نتصوّر حدود الإسقاط بينهما لأنّه لا يمكن أن يكون إلا تبئيريّا، بحيث ينسحب على الطّرف الأوّل ما على الثّاني من تيمات المرغوب المرتقَب، المعلومة كلفته أنثروبولوجيا (ينظر: **المنشور6**).

لا مرية أنّ هذا الانتقاء يصف في بعده العميق تلك الفجوة المحسوسة بين المواطن والسّلطة، بحيث أصبح يستشعر أنه مهدّد في أمنه الغذائي، ولعلنا لا نُذيع سرّا إذا قلنا إنّ هذه الأزمة في بدايتها أوكدت سعة بؤرة المركزيّة واللاّحكامة محلّيا! أيُعقل في دولة بحجم قارّة أوتيت من طاقات الاكتفاء ما لا يحدّ أو يعدّ لا يفلح مواطنها البسيط في سدّ حاجته الغذائية فينزع مجبرا إلى القوّة والعنف وتحويل البيوت إلى مخازن للمواد الغذائية من أجل البقاء؟! بل أيعقل أن تُحجر مواد الغذاء ويمتنع صاحبها عن الحجر؟!

المنشور 7

المنشور 8

إن ما نجم عنه من تصدّع اجتماعي جرّاء اللاّوعي الثّقافي وسطوة الأنويّة وتراجع النّخوة وانفلات السّلطة وانعدام الثقة بين الحاكم والمحكوم وتفشّي المحسوبيّة هو ما نفسّر به تلك الصّورة الهزليّة القائمة على المرجع ذاته، حيث يتوقّع مبدعها أن يكون سؤال بكالوريا (2020) في مادّة الفلسفة: ما علاقة السّميد بالكورونا؟ سؤال يُخفي وراء طابعه الهزلي محنَ الفرد رغم انتمائه إلى بلد توافرت له كلّ أسباب المنح! يبدو أنّ تيمة الأمن بأنواعه (الغذائي/ الاجتماعي) هي المحرّك الأول للدّلالات المرجوة من الفكاهة المنتهَجة في هذه المنشورات.

علاوة على هذا المقصد تتبيّن للأنثروبولوجي ثقافة الأكل لدينا، لأن الطعام في المبحث الإناسي مرونة رمزية ثريّة غير معتادة، فهو وسيط يمكن من خلاله عرض إيديولوجيات ثقافية شديدة التنوّع. إنّنا كثيرا ما نفكّر في الطّهي وتوابعه (تناول الطّعام وإطعامه) على أنّها أنشطة طبيعيّة مسلّم بها، غير أنّها في نظر الأنثروبولوجي حمولة رمزيّة تحدّد هويّتنا وعلاقاتنا.

تقول الأنثروبولوجية **كارول كونيهان** Carole Counihan:" الطّعام كالمنشور الزّجاجي الذّي يمتصّ الضّوء ويحلّله، إنّه يعكس مجموعة من الظّواهر الثّقافية، حيث تكشف دراسة

طرق التّعامل مع الطّعام الكثير من علاقات القوّة والتّصوّرات المحيطة بالجنس(من ذكر أو أنثى) والنّوع (من رجل وامرأة) لأنّ كلّ جماعة بشريّة متماسكة لها طرُقها الفريدة في التّعامل مع الطّعام، ويعبّر النّاس عن تميّزهم وتفرّدهم من خلال وسيط الطّعام، فالإنجليز يُسمّون الفرنسيين ضفادع..."[19].

ويحضُرنا هنا ما ابتُدع من منشورات حين بلغ من الأنباء تفشّي فيروس جديد عقب كورونا، إذْ تستنكر على الصّينيين ثقافتهم الاستهلاكية على أساس المبالغة الإعلامية في ردّ علل الوباء إلى نمط طعامهم المستغرب لدى غيرهم (ينظر: **المنشوران 9 و10)** [20].

وفي بلدنا، كان الخبز ولا يزال عينُ الأطعمة جميعا، وليس مغالاة اعتباره "رمز الحياة"، إذ يسري في أعرافنا مثَل فلاحيّ ذائع الصّيت في ثقافات شتّى: "من عنده خبز لا يموت أبدا"[21]؛ وكأنّ أقصر الطّرق إلى الأمن الغذائي وجود الخبز في المنزل، حتّى إنّ حدّ الإشفاق على ذي خصاصة تجمله عبارة: لا يملكون حتّى الخبز، ولهذا، تجد النّاس يستبشرون بالغيث في أوانه ويحكمون على العام من أوّله بناء على ذلك، فتجد من مألوف العبارات الشعبية: "عام صابة"، وإذا ساء حال الزّرع أنذروا بتذبذب الأحوال، ومنه يكون الحَبّ ولواحقه ذا طابع رمزيّ منوط بالحياة، وأيّ تيمة ترقى عليها إذا كانت بوتقة تنصهر فيها كلّ اللّذات؟!

ما يزيد على هذا أن يتحوّل الخبز أنثروبولوجيا إلى معيار لقياس مدى صلاح المرأة بل وتصنّف على أساس منه ضمن سلّميّة معلومة تحدّدها درجات الجودة والنّوع، ونخال أنّ كثيرنا مرّت عليه منشورات خبز البيت (الكَسْرة) (ينظر: المنشور11) التي تنكل بمن يسابق لأجل كيس السّميد وفشلُ أهله أسبقُ منه! متناسيا أنّ التّحوّل الجارف إلى خبز المخبزة هو في ذاته قفزة نوعيّة في أنثروبولوجيا المجتمع المحلّيا أدّى إلى تراجع نسبيّ في ممارسة الخبز

منزليّا وتسلّم مشعله الرّجل بدلا من المرأة وباتت الكسرة في خبر الطّعام التّقليدي! هي مجرّد أحداث تبدو لنا بديهة لكن خلف هذه البداهة يسكن الثّقافي والمسكوت عنه! ...

المنشور 11

على غرار أنثروبولوجيا الطّعام المستوحاة من المنشور السّابق تحضر أنثروبولوجيا الجسد أيضاً، فلا يخفى على ذي نهية تعالقهما، ومعلومٌ أنّ" دور النساء في إنتاج الطعام وطهيه وتوزيعه ملمح عام في جميع أنحاء الكون، وهو جزء كبير من الهويّة الأنثوية، ومصدر هامّ لارتباط الأنثى بالآخرين وتأثيرها عليهم، لهذا على الرغم من وجود مكوّنات أخرى للهويّة الأنثويّة ومصادر أخرى لسلطة النّساء فإن قوّتهن كثيرا ما تستمدّ من قوّة الطّعام"[22].

إنّ هذه القوّة تخالف قوّة القهر التي يمارسها السّاسة من خلال الغذاء؛ لأنّه لا يمكن أن نتصوّر أن تفكّر النّساء في تجويع عائلاتهن، إنها قوّة من نوع آخر، قوّة ناعمة موصولة بمدى الأُلفة بينهم ومجرّدة من صنوف الجبروت والتّعالي، وما أكثر المنشورات التي يُراد بها الهزء من المرأة الجزائرية التي استثمرت فراغها في الحجر في عزّ الأزمة الصحيّة في صنع ما لا يعدّ من الأطعمة كما تمليه الأعراف الثّقافية، إنّ هذا الوجه النّقدي السّطحي يسرّب في الحقيقة وجها من سلطة المرأة وهويّتها الأنثوية التي لا ينكر البحث الأنثروبولوجي اليوم أنّها فقدت شيئا من حدّتها تُجاه الطّعام مقارنة بالأمس البعيد، حيث "لم تعد النّساء مسؤولات عن المحتوى الرّمزي للطّعام أو معناه، ولم تعد الأطعمة تمثّل قيم البيت ولا العائلة ولا النّساء، بل صارت تمثّل على نحو متزايد فهم النّزعة الاستهلاكية"[23]. وقد يكون ذاك المنشور محاولة لاستعادة وشائج الحميمية بين أفراد الأسرة بعد أن انتهكتها ظروف عمل المرأة ولواحقها...

تباعا لهذه القوّة المتذبذبة تعاود السّلطة الذّكورية عنفوانها عبر التحكّم اللاّمباشر في الأنوثة، ويبرز هذا عبر ضعف مشترك بين نساء اليوم، متعلّق بهاجس الخوف من السّمنة التي أسقطتها العولمة من معايير الفتنة والجذب، لقد دأبت وسائل الإعلام على تعريف الجمال بأنّه بياض البشرة مصحوب بالنّحافة، ولذا تجد من يدافع عن النّساء بالقول:" إنّهن بحاجة لأن يتعلّمن أنّ لهنّ الحقّ في الأكل، وأنّ الأمر عكس ما يقوله لهنّ المجتمع،

فمكوّنات هويتهنّ تتجاوز مظهرهنّ"[24]، وهذا ما تؤمن به بعض النّسوة اللاّتي يتحدّين تلك التّمظهرات الثّقافية الهادفة إلى تشييء أجسادهنّ عبر حرمانهنّ من الطّعام. ومع هذا الاستثناء تظلّ موضة الجسد الجميل تمارس سطوتها وقهرها الثّقافي العولمي، فترى النّساء يستنكرن عبر المنشورات الحجر المنزلي (ينظر: **المنشور12**) مخافة البدانة التي أصبحت تهدّد مقامهنّ الاجتماعي، إذ تحتفظ الذّاكرة الأنثروبولوجية بأنّ "استبداد النّحافة نتاج للتعارض الثنائي بين العقل/ الجسد الذي هو أمر أساسيّ للثقافة الغربيّة التي يتقلّد فيها الرجال سدّة القوة ويتماهون مع العقل ذي المقام الرفيع، وتخدم النساء الرجال ويرتبطن بالجسد المزدري، إن هاجس السمنة لدى النساء جهد للتحكّم في الجوانب الانفعالية الحادّة للنفس أو التخلّص منها من أجل كسب قبول الثقافة الذكوريّة وما تعطيه من حقوق"[25].

المنشور 12

وليس هذا ببعيد عن الثّقافة العربيّة إذا علمنا أنّ ثقافة الاستهلاك وتوابعها أبرز أعراض تعولمنا! ولا يخفى أيضا أنّ تيمة الجمال اليوم ممّا يشغل الرّجل والمرأة على حدّ سواء، لقد جعلت منه العولمة الثقافية هوسا عالميّا، وليس أدلّ على ذلك من تلك المنشورات (ينظر: **المنشور 13**) التي تعيب على الكمامة ما تلحقه بالأذنين من شدٍّ يُفسد ملاحة الوجه، بوصفه بوابة للجسد في جميع الثقافات والسّياقات.

المنشور 13

ومن جانب آخر، نجد أنّ (نفسي نفسي) كتمظهرٍ اجتماعيّ (كوروني) مولّد يأذن – تدريجيّا– بخلق مظهر ثقافيّ مستجدّ سمته التّباعد الاجتماعي مبنيّ على احترام المسافة الجسديّة بين الأفراد، وإن بدا الأمر نسبيّا عالميّا حتى في الدّول الأكثر تضرّرا، ولعلّ مألوف الحميميّة الاجتماعيّة هو ما يحول دون استتبابه، إذ يبدو الإخلال بمبدأ التّحايا المعهودة

تقصيرا في قيم التّوادد الدّاعمة للبناء الاجتماعي، وهو بذلك نذير لتفشّي الجفاء في العلاقات على المستوى القريب أو البعيد، وهذا ما يلمح إليه المنشور الذّي تستنكر فيه العجوز امتناع أحد معارفها عن تحيّتها وفقا لإملاءات العُرف الثقافي القاضية بتقبيل الخدّين أو المصافحة أو الأخذ بالأحضان.

المنشور 14

هي نتائج معلومة تقتضيها الطّبيعة الثّقافية بين المتواصلين، ولا يخفى على شاهد عيان أنّ هذه الجائحة مثلما تُلحُّ على استقرار سمة التباعد الاجتماعيّ لم تجد بُدًّا من الاعتراف الضّمني بأنّ وثاق النّظام الاجتماعي يزداد غِلْظة في ظلّ تنامي أسباب الأُلفة فجادت بألوان شتّى من التّحايا، ولعلّنا لا نبالغ إذا اعتبرناها شيئا من موضة زمن كورونا، لقد صارت أسماؤُها بديهةً يُعاب عليها من لا يعرفها بين شباب اليوم، واللاّفت للانتباه أنّها نُقِلت من حدود المحلّي إلى العالميّ، بمعنى آخر أمكن لهذا الوباء خلق سُبلٍ ثقافيّة عولميّة جديدة ذات حدّين، أحدهما جارٍ نحو عولمة الإنسان بوصفها محاولة لإعداد ذوات تتقاسم النّتاج العالمي، والآخر هدّام للخصوصيّات الثّقافية وخرق لطبيعة الاختلاف التي جُبِلت عليها.

محطّة أنثروبولوجية أخرى سُلِّط عليها الضّوء بفعل تعليق نال شهرة (ينظر: **المنشور15**) مدخله تفكيهيّ بأثر سيميائي، ومفاده التّذمر من مجيء الحماة (أمّ الزوجة)، قد يبدو هذا هزليّا في نظر المتلقّي العادي؛ لأنّه معتاد على عدم تحليل ما يسمع، ولا يناقش ما يشاهد، ولا يتعامل مع الأمر كنسق سيميولوجيّ يُبْطن عكس ما يظهر، ولكنّه – إيحاءً– أنباءٌ اجتماعيّة قُدّمت لنا عبر سقف ثقافيّ أُختِيرت له الحماة؛ لإيقاظ تلك الهالة الأنثروبولوجية التي تقاسمها فيها الحماة من جهة الابن أيضا، فهي هنا ليست والدة فحسب، وإنّما كينونة ثقافيّة تعلّقت بها دلالات تحرّكها أهواء الزّوج/ الزوجة.

المنشور 15

تُذكِّرنا هذه المحطّة ببعض الأعراف التي تكاد تبلغ بالحماة من جهة الزّوجة شيئا من القداسة، " ففي "فانالافانا" لا يسير الرجل خلف حماته على الشاطئ حتّى يزيل مدّ المياه آثار أقدامها على الرّمل، ومن المستحيل أن ينطق الرّجل باسم حماته أمام الناس، أو أن تنطق هي باسمه! ولدى "الزّولو" أيضا عُرف يقضي بأن يستحي الرّجلُ من حماته، وأن يفعل كلّ ما من شأنه أن يجنّبه مجلسها، وعليه أيضا ألّا يراها مطلقا، وفي "البازوغا" لا يجوز للصّهر التّحدّث إلى حماته"[26]، هي أمثلة لمجتمعات شديدة البداوة تبرز مدى الفجوة الفارقة مقارنة بمثيلاتها البالغة التحضّر، حيث الحساسية المفرطة بين الحماة والصّهر غلّابة في أكثرها.

بعيدا عن التّفسير النّفسي الفرويدي فإنّ هذا المظهر الطّبيعي، الذي ألفناه اجتماعيّا بل قنعنا به ليس بريئا في حقيقته، إذ يتسلّل عبره فكر إيديولوجيّ وتيّار معرفيّ فرضته إرغامات الثّقافة، فصرنا نكرّس المعتقد رغم كثرة الاستثناء، ممّا يحتاج حقّا إلى إعادة معيرة ثقافيّة عسى أن تستقيم على إثرها السّلوكات الاجتماعية قولا وعملا، وهذا جوهر ذاك المعطى السّاخر الذّي لا يجود بالمأمول إلاّ عبر تلابيب النّمطي والمألوف...

ولـلأمّ سلطتها المحفوظة أنثروبولوجيا، إذ يذكر أنّ "نظام سلطة الأمّ يمثّل أقدم أشكال المجتمع الإنساني، وهو سابق لنظام سلطة الأب في نظر ثلّة من علماء الإناسة"[27]، وقد أبدت المنشورات شيئا منها، وهذا ما يُلمس تحديدا من **المنشور16**، فعلى قدر عفويّته يمارس ضمنيّا سخريّة اجتماعيّة رامية إلى زعزعة القناعات المتوارَثة التي يتماهى فيها الاجتماع لحدّ الإخلال بقواعد الأمن الصّحّي، إنّه استنفار من النّمطي ودعوة إلى تغيير السّلوكات، إذ يتحدّث على لسان المرأة الجزائرية قائلة: (اعطي لخوك يدير الكمامة شويا نتا مصباح دايرها):

المنشور 16

طبعًا، لا طاقة لأحد على إنكار طابع الشّراكة الذي يحيا عليه أفراد الأسرة الجزائرية، فذاك شيء من خصوصيّاتنا الأنثروبولوجية مع الاحتفاظ بنسبيّة الاستثناء، لكن يحدث أن يصبح هذا التّقافي غير ثقافي في الأصل، كونه ينبئ بواقع لا يُنزل الصّحة منزلتها الحقّة، وقد لا نجانب الصّواب إذا علمناه مسلكًا للتّنديد بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، حيث تكابد فئات كثيرة ظروفا تحول دون امتلاكهم أسباب الوقاية المناسبة التي تستدعي لزامًا التّجديد والتّغيير، ممّا يدفع إلى ترسيخ ثقافة اللاّاكتراث والتّهوين من مخاطر الأمراض والأوبئة.

علاوةَ على هذا، باستطاعتنا استقراء وجه أنثروسيميائيّ Anthrosemiotic آخر يصف ذهنيّة الجزائري الذّي يرهن التّوازن الأسري بمدى قدرة المرأة على حُسن التّسيير والتّدبير، وليس أدلُّ على ذلك من المثل الشعبيّ القائل:" الرَّبْحْ مْرَا والخْسَارة مْرَا"، ويزداد كاهلها ثِقلا بتحميلها صلاح الأولاد أو فسادهم، فتراها أشدّ النّاس حِرْصا على سلامة علاقاتهم الاجتماعية درْءا لما قد ينالها من شُبهات الإهمال **(ينظر: المنشور17)**، والعجيب أن الرّجل من وراء ذلك محفوظ الهيبة والمقام!

المنشور 17

فمن مدخل عفويّته المألوفة في واقعنا نعبر إلى دهاليز الذهنيّة الجزائرية القاضية بتحميل المرأة ما لا يتحمّله الرّجل! والأنكى أن تظلّ تابعا يفاخر بسلطة واهمة!

محطّة أنثروبولوجية أخرى نالت حَظوة كبرى في منشورات كورونا، إنّها الرّقص، إذ تعدّدت الفيديوهات التي تقدّم وصفا بليغا لمجمل تصوّراتنا العقَديّة عن هذا الفعل، الذّي"لم يوجّه له الأنثروبولوجيون مزيدا من الاهتمام المنظّم رغم صلته الوُثقى بأنثروبولوجيا الفنّ، وإن كان **بْوَاس** Boas سبّاقا إلى تحليل الرّقص كظاهرة مستقلّة، حيث لكلّ ثقافة تشكيل فريد تمثّل أشكال الرّقص جزءا منه"[28].

كثير منّا يتوهّم أن الرّقص يحيل على عوالم المتعة واللّذة التي يفتقدها الإنسان في الوجه النّفعي لحياته اليوميّة، وهو في الحقيقة أغور من ذلك، إنه لغة مشبعة بإيحاءات لا تؤتى لغير المتطلّع على ثقافة أهله، وهذا ما يجعله نسقا ثقافيّا مميّزا قادرا على فضح ما

تجتهد الألسنة في كتمانه؛ نظرا إلى امتداداته الرمزيّة الواسعة ذات الأبعاد الاجتماعية والعقدية والحضارية المختلفة باختلاف المجتمعات والثقافات.

إنّ النّظرة العجلى في تاريخ الرقص تنبئ بحجم المفارقات المدهشة التي تصنعها الحركة الجسدية، فتجعل لكلّ إشارة بابا دلاليّا لا تستطيعه أخرى، ولعلّ تخصيص الأسماء للرقص يختصر الشّواهد على رمزيّته، فلو كان لغير فائدة ترجى أو إيحاء مروم ما كان للاسم من وجوب،" فرقصة الأسد في إفريقيا ورقصة الدبّ في اليابان ورقصة المهر في أندونيسيا جميعها تهدف إلى تهدئة الأرواح الخبيثة"[29]. وفي هذا توكيد لوجود مرجعيات ثقافيّة للرقص، قد لا نعلمها ولكن لا نلزم الواضعين جهلها، فقد فترها الزّمن فغابت عنّا أصولها وظللنا نرمي امتداداتها بالفراغ عبثا وتّعسّفا...

ومثلما بُني الرّقص على مثل تلك التّصوّرات العقديّة مال به الفرد إلى تصوير أحواله العقائديّة فنقله من طقس دنيويّ إلى طقس دينيّ يتضرّع به إلى معبوده، وفي التّجربة الصّوفيّة يكتمل البيان. وعلى غرار هذا أيضا لا يختلف اثنان في تحوّل الرّقص إلى طقس صحيٍّ في ثقافتنا المتقادمة، حيث كان المؤدّى منه على أنغام القصبة سببًا للشّفاء، ويحتفظ آباؤنا وأجدادنا بكثير من ذكريات هذا الرّقص (التّهوال) وفي قناعتهم وهم التدّاوي به انطلاقا من تجارب واقعيّة.

لا نودّ من هذا الإلماح الطّفيف غير التّساؤل عن مدى سيرورة هذا الفعل وحجم مرجعيّاته الثّقافيّة في زماننا هذا، وهل بقي شيءٌ من مثل تلك التّرسّبات العقَدية ما يُفسَّر به كثرة المنشورات الرقميّة التي تستحضر الرّقص في عزّ جائحة كورونا؟ ولم هي مخصوصة على الرّجال دون النّساء محلّيا؟ وما المرجوّ من شيوع رقصة التّابوت حتّى باتت في حكم رقصة كورونا؟ وإلام يؤول رقص الأطبّاء والممرّضين والمرضى والموت يحدق بهم من كلّ جانب!؟ ...أسئلة متراكمة يجد كثيرها في العلم تعليلا، وأخرى ذاتُ حمولة أنثروبولوجية تصف ما بات من ثوابت ثقافتنا التي لا ينالها التّغيير! وأخرى تُعَوْلِمُ الثّقافة، وأخرى تنعى ثقافة أهلها بطريقة ملتوية!

علميّا، ترى البيولوجيّة **لوسي فانسون** Lucy Vincent في دراستها الموسومة بـ: **شجّعوا دماغكم على الرّقص** Faites Danser votre cerveau (سبتمبر 2018)، أنّ ممارسة الرّقص ستمكّن كلّ واحد منّا من تحسين صحّته حاليّا ومستقبلا، وكذا تجويد ظروف عمله وعلاقاته الاجتماعية، فضلا عن مضاعفة الثّقة بالنفس وتحقيق الرّفاهيّة. إنّه يمثّل في نظرها أفضل وسيلة تمكّن دماغنا من دمج أكبر عدد ممكن من البيانات عن العالم الذي نعيش فيه، ناهيك على أنّ المخيخ يشكّل ملتقى الطّرق الذّي يربط الحركات بالعمليّات الإدراكيّة والعاطفيّة ما يقدّم تفسيرا واضحا لظاهرة يعرفها الجميع وهي أنّنا عندما نرقص نصبح على الفور في مزاج جيّد. واعتبارا لهذه النّقلة العجيبة، عُدَّ الرّقص فرصة للتّعبير عمّا يعتمل في دواخلنا، كما يمكّننا أيضا من التّعامل مع أمزجتنا وتعديلها، فتكون النّتيجة أنّ حركيّة الدّماغ هي التي تتولّى الرّبط بين السّلوك والانتباه وسياق المحيط والحالة العاطفيّة[30].

قد يبدو هذا كفيلاً بتفسير ضروب الرّقص ذات الغرض الصّحي، وهو في ذلك شبيه بحصص المعالجة بالضّحك كما يفعل النّفسانيون أو بالاسترخاء عبر اليُوغا، وكأنّه تطهير للنّفس من درنات الضّغط وسلبيّات المرض بما يرفع المعنويّات ويبثّ القوة للمجابهة بمزيد من التّحمّل، ثمّ لا يخفى ما يصاحبه من فرح آنيٍّ يشحن مناعة المريض ويحدّ من أزمته الصحية.

ما يزيدُ على هذا أنْ يسعى كثيرُ المنشورات إلى وصف ما كرّسته ثقافةُ الرّقص لدينا من ذهنيّات، فعلى الرّغم من اختلافها ما بين أنحائنا الجغرافيّة تنمو خوصصتُه بيننا، فلا نأخذ منه إلاّ ما تسمح به حدود ثقافتنا، ولعلّ في فكرة رقصِ الرّجال رقصَ النّساء كما ألفته أعرافُنا أو الاختلاط بين الجنسين في الرّقص كفاية التّدليل، فنحن مثلا في شرق البلاد نقف موقف استغراب وتعجّب من الحالين معا عكس ما يحدث في جنوبها، حيث لا حرج من تشاركُهما؛ لأنّ عُرْفَنا ملأَنا اعتقادا بأنّ الرّقصَ حِكرٌ على النّساء، فنرى الرّجل الذّي يحاكي المرأة في حركتها وأدائها (ينظر: **المنشور 18**) مستمرِئا، ونعيبُ على الرّجال مخالطةَ النّساء رقصًا، ثمّ إنّ رقص المرأة أصلاً يجري مجرى العِرض، فلا ترى مجاهَرة برقص ابنة فلان أو زوجه أو أمّه، وهذا ما نستشفّه تحديدا من الإشارة الخفيّة إلى هذا المنحى الثّقافي عبر المنشورات الرّقميّة الكورونيّة، في الوقت الذّي تكثر فيه رقصات الرّجال علَنا، ففي وجهها التّقريري تنكيت وتنفيس، ويمارسُ الإيحائيّ منه سخريّة اجتماعيّة بابها التّثريب والملامة!

المنشور 18

وتزدادُ هذه النّظرة الأنثروبولوجية ضِيقًا عند وصْلِها بمن يُسمَّوْن– اثنولوجيّا– بالمتديّنين، ففي إحدى الفيديوهات (ينظر: **المنشور19**) يظهر شابٌّ مُلْتحٍ وعليه من لباس السُنّيين ما ينبئ بالتزامه (بالمعنى العرفي) وقد تفانى في الرّقص على أنغام العاصميين وسط حشد من الجموع، وسُيِّجت مقصديّة المقطع – بالمفهوم البارثي– بعبارة قائلة: "لازم يفتحو الجوامع الجماعة رايحة تنحرف"! قد يقع هذا موقع صدق في مرأى مشاهد عاديّ لا يبالي بغير زيف القناعات التي أورثها إيّاه الضّمير الجمعي فباتت عنده في حكم البداهة التي زادت من تعبئتها أحوالنا الأنثروبولوجية– حتّى بات الصغير والكبير عارفا بمعالم البون بين مسميي: العادي والمتديّن وقد أظلّهما على الأغلب دين أوحد بظلّه– ولكنّه عند السيميائيّ أخبار اجتماعية كبرى، تتجاوز البسيط إلى المعقّد، وتنطلق في ذلك من قيمة الدّين فهما وحضورا، مرورا بالقيم الإنسانية أخذا وعطاء، وانتهاء بمشكلة الثقافة صنعا واستهلاكا.

المنشور 19

ومن هنا، قد يبدو باب التّنكيت بسيطا لانبثاقه من وقائع ثقافية تغني سجلاتنا الأنثروبولوجية تماما كما يفعل هذا المنشور، ولكنّه في آنٍ مدخل مذهل لمكاشفة ذواتنا في مدى وصالها بمقوّمات الهويّة والانتماء قوّة وضعفا! ...

2.4. استنتاجات:

عمادا على ما تقدّم من تمثيل وتحليل يمكن الإمساك ببعض القضايا الكبرى التي باتت من جملة المسلّمات التي من الصّعب أن ينالها التّغيير، بحكم ما استقرّ في أذهاننا من فكر إيديولوجي أملته جبرا الثقافة المحلّيّة وأسهمت في تغذية جزء منه الرّؤية الثقافيّة الغيريّة

أيضا، كأن بدا الرّجل صاحب سلطة مصونة ولا تمسك المرأة بغير المزعومة منها، حتّى لإنّ امتهانه بعض أعمال المنزل –ممّا كرّسته الجنوسة ضمن خصوصيّات المرأة– لا يعني البتّة انقلاب الموازين الثقافيّة أو على الأقلّ تعادلها، وإنّما يظلّ في قائمة المرغوب المنتظَر، ثمّ إنّ المرأة رغم حظوتها بقوّة ناعمة موصولة بحميميّة العلاقات الأسرية سرعان ما تهدّها بنفسها عبر سعيها الحثيث إلى كسب ودّ السّلطة الذكوريّة، التّي تملي عليها أشراط الأنوثة المطلوبة. ثمّ إنّ أزمة كورونا كشّافة لحقائق الاتّحاد بين الدّول، لقد أبانت فراغ المصطلحات ممّا وُضعت له، وأسهمت أنويّة الإنسان في تصدّع الإنسانيّة، ومثلما تبيّن تصدّع العولمة لاح في الأفق إعادة نمذجتها وفقا للوازم الثقافة الجديدة الناجمة عن كورونا، بله نراها تجاوزت حدّها المتقادم الرامي إلى صهر الثقافات –على اختلافها– في بوتقة واحدة إلى عولمة الإنسان ذاته، وكأنّها تستشرف ميلاد عالم واحد بإنسان أوحد. وفي مقابل هذا يبدو الإيمان المطلق بأنّ قوام المجتمعات تكفله أسباب الوصل الاجتماعي بميكانيزماتها المختلفة يقف حائلا دون استكمال البنى التحتية للصّرح الثّقافي العولمي الواعد ذي الخطاطة النّافرة لتيمة الالتحام واللاحمة لسيمة النّفور...

5. خاتمة:

لم تكن هذه المنشورات المعالَجة إلاّ غيضا من فيض مستجدّ، حرصنا فيها على التنويع رغبة في طرق أبعاد أنثروبولوجية متباينة؛ إثارة لفعل القراءة ما دام الانفتاح النّصيّ على التّأويل لا متناه، إذ قد يبلغ به إلى استكناه ما لا يعرفه مبدعها أصلا أو ما لم يظنّ به القصد إليه. وقد أبان كثيرُها بأنّها ملفوفة – تقريرا– بحبل الأمن الصّحي نشدانا لتيمة الحياة التي لا يمكن أن تعلو عليها تيمة أخرى، غير أنّ مؤثّثاتها البصريّة واللّغويّة المنبثقة من وحي الواقع لا تمنع– إيحاء– تسريب ما لا يحدُّ من الأخبار الأنثروبولوجية، التّي تقدّم وصفا بليغا لما يختمر في عقولنا من تصوّرات تتحوّل إلى أحكام صالحة لتصنيف الذّوات وإدانتها وتحديد ملامح هويّاتها... والظّاهر أنّ جائحة كورونا – عبر هذه المنشورات– مثلما هُيِّئَ لنا بداية أنّها آذنت بتقهقر العولمة وجدناها تعزّز السّبل إليها بوسائط ثقافيّة جديدة، وكشّافة في آنٍ لحجم المسافات بيننا وبين هويّاتنا، وفاحصة لحساباتنا الثقافية، إنّها باختصار دعوة إلى إعادة معيرة الثّقافة جوهرا ومظهرا...

6. الهوامش:

1 عبد الملك مرتاض، السبْع المعلقات[مقاربة سيميائية/ أنتروبولوجية لنصوصها]، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د.ط، 1998، ص.9.

2 أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط.2، 2004، ص. 12.

3 ينظر: حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، سلسلة عالم المعرفة 98، عالم المعرفة، د.ط، 1986، ص.107.

4 ينظر: محمد الجوهري وعلياء شكري، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، د.ط، 2007، ص.125.

5 آدم كوبر، الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي، مراجعة: ليلى الموسوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، سلسلة عالم المعرفة 349، مارس 2008، ص.39.

6 المرجع نفسه، ص.23.

7 ينظر: عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)–دراسة، دمشق، منشورات اتحاد كتاب العرب، د.ط، 2004، ص58.

8 محمد الجوهري وعلياء شكري، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص.131.

9 عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان، ص.9.

10 عبد الله عبد الغني غانم، الأنتروبولوجيا الثقافية، مصر، المكتب الجامعي الحديث، ط.1، 2006، ص.29.

11 ينظر: المرجع نفسه، ص. 125.

12 ينظر: فيليب سيرنج، الرموز في الفن الأديان الحياة، ترجمة: عبد الهادي عباس، سوريا، دار دمشق، ط.1، 1992، ص.7.

13 سعيد بنكراد، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، سوريا، دار الحوار، ط.3، 2012، ص.15.

14 محمد الجوهري وعلياء شكري، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص.331.

15 نعيمة رحماني ونصيرة بكوش، دراسة أنثروبولوجية لمسببات العنف الزوجي ضدّ المرأة، مجلة أنثروبولوجية الأديان(الجزائر، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان)، المجلد: 10، ع:1، 2014/01/15، ص. 95.
https://www.asjp.cerist.dz/en/article/79644

16 محمد الجوهري، المفاهيم الأساسية في الأنثروبولوجيا (مدخل لعلم الإنسان)، القاهرة، دنا، د.ط، 2008، صص. 348، 349.

17 خضر زكريا، كورونا نصير للمرأة، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، (harmoon.org/opinions)

18 ينظر: محمد الجوهري، المفاهيم الأساسية في الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص. 381.

19 كارول كونيهان، أنثروبولوجيا الطعام والجسد (النوع والمعنى والقوة)، ترجمة: سهام عبد السلام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط.1، 2013، صص.19، 20.

20 سليمان البزور، تساؤلات على خلفية تفشي «كورونا».. ما هو السر وراء الأطعمة الغريبة في الصين؟ ينظر: القبس الإلكتروني: https://alqabas.com/article/5764024، بتاريخ: 28 مارس 2020.

21 أنثروبولوجيا الطعام والجسد (النوع والمعنى والقوة)، مرجع سابق، ص. 55.

22 المرجع نفسه، ص. 81.

23 نفسه، ص. 97.

24 نفسه، ص.147.

25 نفسه، ص.128.

26.هايل شرف الدين، الحماة والصهر أبعد من الخلاف في الرأي، جريدة إيلاف الإلكترونية، على الموقع: https://elaph.com/Web/Culture/2019/02/1238552.html بتاريخ: 15/ 02/ 2019.

27 محمد الجوهري، المفاهيم الأساسية في الأنتروبولوجيا، مرجع سابق، ص.386.

28 المرجع نفسه، ص.216.

29 الجيلالي الغرابي، في الرّقص الشعبي المغربي، مجلة الثقافة الشعبية (البحرين)، ع:24 (ملف: موسيقى وأداء حركي)، 2014، ص.125.
Doi.org/https://www.folkculturebh.org/ar/?issue=24&page=showarticle&id=455

30 لوسي فانسون، عندما يرقص الدماغ- تنشيط الخلايا على سلم الموسيقى، ترجمة: فيصل أبو الطفيل، مجلة الدوحة(الدوحة، قطر، وزارة الثقافة والرياضة)، ع:138، أفريل 2019، صص. 104، 105.
Doi.org/https://www.dohamagazine.qa/%d8%a3%d8%b1%d8%b4%d9%8a%d9%81/page/2/

7. قائمة المراجع:

1- إيكو (أمبرتو)، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط.2، 2004 .

2- بنكراد (سعيد)، السيميائيات، مفاهيمها وتطبيقاتها، سوريا، دار الحوار، ط.3، 2012.

3- الجوهري (محمد) وآخرون، دراسات في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، مصر، د.ط، 2009.

4- الجوهري (محمد)، المفاهيم الأساسية في الأنثروبولوجيا، القاهرة، دنا، د.ط، 2008.

5- الجوهري (محمد) وشكري (علياء)، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، مصر، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، د.ط، 2007.

6- سيرنج (فيليب)، الرموز في الفن الأديان الحياة، تر: عبد الهادي عباس، سوريا، دار دمشق، ط.1، 1992.

7- الشماس (عيسى)، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)- دراسة، دمشق، منشورات اتحاد كتاب العرب، د.ط، 2004.

8- غانم (عبد الله عبد الغني)، الأنتروبولوجيا الثقافية، مصر، المكتب الجامعي الحديث، ط.1، 2006.

9- فهيم (حسين)، قصة الأنثروبولوجيا- فصول في تاريخ علم الإنسان، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، سلسلة عالم المعرفة 98، (دط)، 1986.
10- كوبر(آدم)، الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي، مراجعة: ليلى الموسوي، سلسلة عالم المعرفة 349، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، مارس 2008.
11- كونيهان (كارول)، أنثروبولوجيا الطعام والجسد (النوع والمعنى والقوة)، تر: سهام عبد السلام، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط.1، 2013.
12- مرتاض (عبد الملك)، السبْع المعلقات[مقاربة سيميائية/ أنتروبولوجية لنصوصها]، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د.ط، 1998.

الدوريات:

- رحماني (نعيمة) وبكوش (نصيرة)، دراسة أنثروبولوجية لمسببات العنف الزوجي ضدّ المرأة، مجلة أنثروبولوجية الأديان(الجزائر، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان)، المجلد: 10، ع:1، 2014/01/15، صص.91-105.
https://www.asjp.cerist.dz/en/article/79644
- الغرابي (الجيلالي)، في الرّقص الشعبي المغربي، مجلة الثقافة الشعبية (البحرين)، ع:24 (ملف: موسيقى وأداء حركي)، 2014، صص.122-129.
Doi.org/https://www.folkculturebh.org/ar/?issue=24&page=showarticle&id=455
- فانسون (لوسي)، عندما يرقص الدماغ- تنشيط الخلايا على سلم الموسيقى ، ترجمة: فيصل أبو الطفيل، مجلة الدوحة(قطر، وزارة الثقافة والرياضة)، ع:138، أفريل 2019، صص.104-105.
Doi.org/https://www.dohamagazine.qa/%d8%a3%d8%b1%d8%b4%d9%8a%d9%81/page/2/

المواقع الالكترونية:

- هايل شرف الدين، الحماة والصهر أبعد من الخلاف في الرأي، جريدة إيلاف الإلكترونية، على الموقع: https://elaph.com/Web/Culture/2019/02/1238552.html بتاريخ: 15/ 02/ 2019.
- خضر زكريا، كورونا نصير للمرأة، مركز حرمون للدراسات المعاصرة، (harmoon.org/opinions) بتاريخ: 29 أفريل 2020.
- سليمان البزور، تساؤلات على خلفية تفشي «كورونا».. ما هو السر وراء الأطعمة الغريبة في الصين؟ ، القبس الإلكتروني: https://alqabas.com/article/5764024، بتاريخ: 28 مارس 2020.