أوراق المجلة الدولية للدراسات الأدبية والإنسانية ـ مخبر الموسوعة الجزائرية الميسرة ـ جامعة باتنة1 ـ الجزائر
ISSN 2779-2940 المجلد 03العدد 01 (مارس ، 2021) ص35إلى 60

الهوية والطقوس الاحتفالية الموسمية في الأوراس

Identity and Seasonal Ceremonial Rituals in the Aures

أ.د. معمر حجيج *

جامعة باتنة1 ـ mahadjidj@yahoo.fr

تاريخ الإرسال	2021/01/12م	تاريخ القبول	2021/03/02م

ملخص

اخترنا لهذا البحث المنهج السيميائي الأنثروبولوجي الذي يجمع في دراسته التطبيقية بين أداة التحليل والتأصيل والتفسير والتأويل، وبين التوثيق والتصنيف التي تؤول إلى حقائق تكشف عن العلاقة بين هوية الأمة وممارساتها لطقوس احتفالية موسمية سواء كانت دينية أم غير دينية، كما يحاول هذا البحث تجاوز بعض الرؤى والمناهج والأحكام التي قيلت عن ممارسات الطقوس الاحتفالية الموسمية سواء في مصادرها، أم أصولها، أم تصنيفها، أم مستويات دلالتها في أدائها، أم طرق تقديمها الفني، والشكلي، وطبيعة علاماتها السيميائية، ونظم تواصلها. وتسعى هذه الدراسة للإجابة على التساؤلات التالية: ما مدى دلالة هذه الأنساق على الهوية لجماعة مختارة؟ هل اختيار منطقة الأوراس كنموذج يكشف عن وحدوية الهوية؟ هل هذه الأنساق تتفق في أنساقها العامة برابط يضمن لها الانصهار مع المناطق الأخرى؟ ما مدى موافقة هذه الطقوس الاحتفالية لوجهة جمعية العلماء المسلمين الإصلاحية؟

الكلمات المفتاحية: الهوية؛الطقس؛الرمز؛النسق؛الاحتفالية؛الموسمية؛الخرافة؛الأسطورة.

Abstract

The present investigation attempts to overtake some of the visions, methods and judgments about seasonal ceremonial rituals practices both in their sources, origins, classification, or levels of performance, artistic methods and formal presentation, semiotic signs nature, and its communication systems. For field study, researcher opted the semiotic anthropological approach. It combines analysis, rooting, explanation and interpretation from one hand; documentation and classification leading to facts revealing the nation's identity and religious or non-religious seasonal ceremonial rituals practices from the other. To achieve the investigation's aim, the following are research questions: To what extent are these speech orders indicative of the selected groups' identity? Does Aures region reveal the unity of identity? Do these speech orders melt with other regions? To what extent are ceremonial rituals compatible with Muslim Scholars Association reformist orientations .

Keywords: Identity ; ritual; symbol; festivity;seasonal; myth; legend

* المؤلف المرسل

1 ـ مقدمة

نحاول في مقدمة هذا البحث ضبط إشكالية الأنساق الرامزة أو المضمرة غير اللسانية في الممارسات الطقسية الاحتفالية الموسمية في الأوراس، ودورها في الحفاظ على هوية الأمة، وذلك في ضوء أربعة أسئلة جوهرية تحدد إشكالية البحث؛ والسؤال الأول: ما مدى دلالة هذه الأنساق على الهوية لجماعة مختارة ومحددة جغرافيا وتاريخيا من خلال ممارستها لطقوس احتفالية موسمية غير لسانية سواء كانت مرجعياتها دينية، أم تاريخية أم غير دينية، أم مجرد عادات وتقاليد، أم ذات منحى اعتقادي خرافي أسطوري؟

والسؤال الثاني: هل اختيارنا لمنطقة الأوراس كنموذج للتوافق والاختلاف يكشف لنا عن وحدوية هوية الأمة دون إلغاء لتنوعها؟

والسؤال الثالث: هل هذه الأنساق الرامزة غير اللسانية مغلقة في المنطقة المختارة أم تمثل مرجعيات عامة لأمة تتفق في أنساقها العامة برابط يضمن لها الانصهار مع المناطق الأخرى، والاختلافات الجزئية تمثل تنوعا وإثراء لما هو مشترك، وهو الذي يهيمن في الأخير، ويضمن وحدة هوية الأمة في ممارساتها الثقافية غير اللسانية؟

والسؤال الرابع: ما رأي عقيدة التوحيد الإسلامية في هذه الممارسات الاحتفالية الطقسية؟ وسنعتمد في دراسة هذا الإشكال الأخير على كتاب لعالم من أهم علماء جمعية العلماء، وهو (رسالة في الشرك ومظاهره) لمبارك الميلي، والذي أقرَّته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كمرجع أساسي في توجُّهها الإصلاحي (الميلي، 2001م).

كما أن طبيعة الموضوع اقتضت منا اختيار المنهج السيميائي بوصفه علم العلامات العامة اللسانية وغير اللسانية، والمنهج الأنثروبولوجي النفسي

بوصفه الكاشف عن الملفوظ النفسي لأنسنة الحفريات الثقافية الأسطورية للطقوس الاحتفالية الموسمية، وكلا المنهجين مناسبين للكشف عن أنماط الأنساق بكامل حمولتها الدلالية الرامزة للممارسات الثقافة الشعبية غير اللسانية ذات الوظيفة الاحتفالية الموسمية، والحريصة على المحافظة على هوية الأمة في مقابل الهويات الأخرى.

ولن يتم ذلك إلا من خلال منظومة مفهومية متكاملة لظواهر حركية مشبعة برمزيات لممارسات احتفالية طقسية دينية أو غير دينية، ومن ثَمَّ تحديد النسق الدلالي غير اللساني، وطبيعة علاماته السيميائية الاحتفالية، ومنها؛ رمزية المقدس والمدنس النسقي، ورمزية الممارسات السحرية والخرافية والأسطورية، وما يصاحبهما من طقوس احتفالية، ونعتقد أن الجواب عن هذه الإشكاليات، وما تتضمنه من قضايا كاف لتقديم هذا البحث بكامل حمولته المعرفية.

2 ـ مفهوم الرمز و أنماط أنساقه غير اللسانية

إن الخطابات والوسائط الدلالية الحاملة للثقافة الشعبية تشكل منظومة دلائلية رامزة، ومن هذا المنظور فقد حاول كثير من الباحثين البداية من المقاربة التأصيلية المعرفية للنسق الدلالي عامة، ومنه النسق الثقافي غير اللساني بوصفه يشكل منظومة بنائية من العلامات السيميائية ذات دلالات خاصة تؤدي الوظيفة المنوطة بها، وقد اختلفوا في الاصطلاح عليه وبالتبعية تباينت مفاهيمه، ففي التراث العربي يصطلحون على الإشارات الدلالية الجسمية بمصطلح (الرمز) للدلالة على نسقية خاصة تحمل إبلاغا معينا.

فالرمز بمعناه اللغوي يقترب من مفهومه عند كرانجرG.G. Granger (Rossi- Landi, 1977) إذ جاء في القاموس المحيط أنه: "الإشارة، أو الإيماء

بالشفتين، أو العينين أو الحاجبين، أو الفم، أو اليد، أو اللسان" (الفيروزبادي، 1975م)، والرمز بمعناه العام: علامة تدل على شيء ليس له وجود قائم بذاته، فتمثله وتحل محله، فالكتابة واستخدام الرموز عمليتان من العمليات الرمزية. ويعتمد العلم على استخدام الكثير من الرموز بقصد الإيجاز، كما هو الحال في الرموز الكيمياوية، وفي الفن يكون الرمز متميزا بوجه عما يشبهه من أشخاص وموضوعات (الموسوعة العربية الميسرة).

والرمز يختلف عن العلامة لتطابق الدال فيه مع المدلول، وهو تجاوز المدلول للدال، إذ السلام (المدلول) يتعدى حدود الحمامة (الدال) التي تشير إليه في الرمز المعروف، والرمز يحتاج إلى تأويل بينما العلاقة بين الدال والمدلول هي علاقة آنية حاضرة (الصديق، 1976م)، وهو عند البلاغيين العرب نوع خاص من الكناية في حالة قلة الوسائط فيها كما ينص على ذلك القزويني (القزويني، 2003م)، وبعضهم يجعلها مرادفة للتعريض، وهو عند البلاغيين المحدثين: "شيء محسوس يختار للدلالة على إحدى صفاته المسيطرة". أما عند كرانجر G.G. Granger فهو "نسق رمزي"، وعند فلوكو متسيف "نسق سميوطيقي"، ويحدده بكونه: "مجموعة جدلية مكوَّنة من أنواع سننية من رسائل تتحقق في الواقع بين مرسلين ومتلقين في ظروف ملائمة، وتحتوي هذه الأنساق في طيّها على قواعد استعمالها الخاصة بها" (Rossi- Landi، 1977م).

ويمكن في ضوء هذا التصور تصنيف الأنساق الطقسية الدلالية الرامزة إلى صنفين أساسيين: صنف يعود في مرجعيته الدلالية إلى الطبيعة، وصنف آخر يحيلنا عند تأصيله إلى مرجعية دلالية نفسية وجمالية، والوسائط الطقسية تؤول في نهاية الأمر إلى دلالة اجتماعية كيفما كان مصدرها، لأن مصادر الممارسات ذات الدلالة غير الإنسانية تتحول إلى إنسانية زمن استخدامها من الإنسان كممارسات طقسية احتفالية، ومن ثَمَّ فإنَّ كل نسق رمزي غير لساني يؤول إلى ما

هو اجتماعي في دلالته عند ممارسته (مبارك، 1987م)، فالتأويل الاجتماعي ببعده الآني والتاريخي والأنثروبولوجي، هو القاسم المشترك بينها جميعا.

كما أننا إذا سلمنا بتصنيف وسائط الأنساق الاجتماعية الدلالية ببعدها الآني والتاريخي والأنثروبولوجي إلى صنفين: لسانية وغير لسانية، فإن وسائط الأنساق الدلالية غير اللسانية تستند إلى قوام سنني تمييزي غير صوتي لإحداث تواصل يناسب طبيعتها في الدلالة والترميز (Rossi- Landi، 1977م)، ويعني ذلك استعمال أنواع التسنين القائمة على أنماط أخرى من الأشياء التي توجد في الطبيعة قبليا كالأشجار المباركة، والكهوف، والمغارات، والصخور، وتزار في مناسبات معلومة، يصاحبها نوع من الاحتفالية الطقسية قد تكون حركات جسدية وابتهالات معينة، وإشعال الشموع، والتبخير ببخور خاصة، أو خلط ما يعرف بـ"الطمينة" المباركة، والأكل منها، ورمي شيء منها في الاتجاهات الأربعة لقوى خفية خيرية، أو تعليق أشرطة خضراء، وقد يصنع الإنسان أشياء أخرى لغايات التبرك بها كالقبب، أو بنايات على الأضرحة، وكلها لغرض التقرب منها وتقديسها، وانتظار جلب الخير منها، ودفع الشر، وهذه كلها بقايا من ممارسات طقسية دينية ضاربة في القدم، ومنها ما يرجع إلى زمن الديانات الوثنية، وديانات معروفة كاليهودية والمسيحية التي مرَّت على المنطقة، وبعضهم يرجعها حتى إلى بعض الفرق والجماعات الإسلامية كالشيعة في الموسم الاحتفالي بالمولد النبوي الشريف، ويعرف بيوم السبيبة عند الطوارق، وبعض الطرق الصوفية المنحرفة المغالية في تقديس القبور، وهي ترجع إلى ديانات عبادة الأسلاف أو ما يعرف بالطوطمية، ولكن بعضها بقي محافظا على العقيدة التوحيدية للإسلام.

وقد أعلنت بعض الجمعيات الحرب على مظاهر الشرك عامة كجمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وكتاب (رسالة الشرك ومظاهره) لمبارك الميلي خير

دليل على ذلك، حيث يقول في مقدمة كتابه: "إن المجددين في عصرنا الظاهرين على الحق بمغربنا رجالا حباهم الله بمضاء ذكاء قطعوا به قيود الجمود، وأنعم عليهم بعزائم ثابتة زلزلوا بها راسيات الخرافات، وميَّزهم بهمم عالية فضحت أطماع المتزهدين، فسيماهم علم في مضاء ذكاء، وعمل في ثبات عزيمة، وسيرة في علو الهمة"(الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، 2001م).

إن هذه الممارسات الطقسية الموسمية التي ذكرناها كلها مازالت تمارس عند بعض الجماعات في منطقة الأوراس كغيرها من المناطق تضعف في مرحلة، وتعود مرة أخرى، لأن الإنسان بطبعه ميَّال إلى المادة والشرك... يمثل معبوده في صورة مادية حسية يخضع لها روحه فيكون مشركا (الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، 2001م)، وهذه الممارسات الطقسية الاحتفالية ـــــ وهي في غالبها من مظاهر الشرك كما يذهب إلى ذلك مبارك الميلي وهو صوت جمعية العلماء ـــــ سواء سوغت باسم العلم والموضوعية لما هو واقعي، ومحاولة إعطائه أبعادا معرفية، فهي كلها يستغلها الاستعمار للتشويش على مركزية الذات الحقيقية لهوية الأمة الجزائرية، ومع الأسف هي بعملها هذا: "تساند الطرقيين والمعمرين في الحملة على المصلحين" (الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، 2001م).

ويضيف في موضع آخر ليظهر نوايا تشجيع الاستعمار لهذه الممارسات الطقسية لمزارات قبب الأولياء، وقبورهم، أو ما يعرف ب"الزردات" باسم التراث والروحانية والثقافة الشعبية لتكريس وجوده، وضرب هوية الأمة الحقيقية بقوله: "فكم عوَّلوا على ما قَوَّلوا وحمَّلوا فيما هولوا، وبهتوا فيما نعتوا، وشتموا بما لم يعلموا، كإلقائهم إلى الحكومة بأنا وطنيون نعمل للاستقلال، وبثّهم بين العامة أنَّا وهابيون معتزليون... إلى أقوال هي أبعد في الخيال من أحاديث الأغوال، وإن كانت إيَّاها في التهويل والتضليل عند من ليس له في دينه كبير تحصيل" (الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، 2001م).

وقد تتأثر ممارسات هذه الأنساق الطقسية بالأحداث التاريخية الكبرى كالثورة التحريرية الجزائرية التي كانت بقوة طوفانها التحرري الفكري العقائدي قادرة على إغراق معظم مظاهر الشرك. لكن هذه المظاهر بدأت تعود رويدا رويدا بعد الاستقلال، على الرغم من سيادة الفكر الاشتراكي والشيوعي الذي جعل العقل ينغرس في الأرض، ولا يؤمن بالسماء، ويبقى الشعور الجمعي كما يذهب يونغ حاضرا يقوى ويضعف، ولكنه يحتفظ بمخزونه المخيالي الخرافي الأسطوري.

كما أن العقل الخرافي أو المتوحش بحسب ليفي ستراوس لا يمكن أن ينقرض نهائيا، وما زال المخيال البشري الأوراسي كغيره يسترجع هذه الحرفيات الأنثروبولوجية لعادات وممارسات وطقوس احتفالية اجتماعية ذات جذور من ديانات ومعتقدات وثنية وغير وثنية ضاربة في القدم، وهي كلها من مظاهر الشرك كما يذهب إلى ذلك مبارك الميلي (الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، 2001م).

وهذه الأنساق الدلالية الإيمائية الرامزة، إمَّا أن تكون من وحي إشارات إيمائية لسلوك جسمي إنساني ذي وظيفة طقسية احتفالية فنية كالرقص والحضرة عند الصوفيين، والعزف الذي تصاحبه حركات طقسية، وإما أن تكون مما له علاقة بالإنسان من الأشياء، والكائنات، والظواهر الطبيعية أو المصنوعة تستكمل الوسيط الدلالي في التواصل لإحداث تأثير كرامتي، سري، سحري، خرافي، أسطوري لإرضاء قوى خفية خيرية، أو تعطيل قوى خفية شريرة، وإذا كان بعضهم يعطي قيمة معرفية تنويرية حضارية لهذه المقاربات، فإن مبارك الميلي يرى غير ذلك، بل: "إذا كنت باحثا في علل انحطاط الأمم فلن تجد كالشرك أدل على ظلمة القلوب، وسفه الأحلام وفساد الأخلاق" (الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، 2001م).

وإذا تجاوزنا رأي جمعية العلماء بمنهجها التوحيدي الإصلاحي في الأنساق الدلالية للممارسات الطقسية الشعبية، الأمر الذي جعلها تنكر أي فائدة معرفية اجتماعية لها، وأيَّ دور لها في الحفاظ على هوية الأمة من خلال موروثها الثقافي دون الاحتكام لمرجعية دينية عقائدية توحيدية لجماعة معينة، فاعتقادنا أننا بهذا التصنيف نكون قد فككنا الإشكالية، ولكن يبقى سؤال كبير يفرض نفسه، وهو أيُّ الصنفين أسبق؟ والحسم في هذا السؤال يقتضي جوابا في حجمه.

ومهما يكن من أمر فإن التاريخ الأنثروبولوجي، وما جاء به من حقائق عن بداية الإنسان والأديان، تدلُّ كلُّها على أن الصنفين متلازمين، وُجِدا منذ أن وُجِدَ الإنسان، وما زالا متلازمين حتى في عصرنا الحاضر. فالإنسان مهما تمدن فستبقى البدائية تسكنه بأنساقها الدلالية الطقسية الاحتفالية غير اللسانية، وبدلالتها الخرافية والأسطورية، وبنسيجها الرمزي.

وفي هذا المقام فإن علماء السيميائيات يفرِّقون بين نوعين من وسائل التواصل، فهي عندهم إما أن تكون حارة أو باردة، ويرجع تصنيفهم هذا إلى حيوية المادة المشكِّلَة لعلامات التواصل، وفي قدرة دلالتها، ووضعية المتلقي إزاءها (غيرو، 1984م).

وعلى العموم، فالعلامة الحارة لا تحمل إلا معنى واحدا، محدَّدا تحديدا محاكيا لماهية الأشياء نفسها، وعكسها العلامة الباردة، وعلى هذا الأساس تكون أنساق الثقافة الشعبية الاحتفالية نوعين:

نوع منها يستخدم المنحى السيميائي البارد، وبخاصة في الفنون الشعبية الاحتفالية التي لا تقوى وسائل أدائها الرمزي أو المجازي المقتضبين على الدلالة المحددة، وتترك دائما أبعادا دلالية غائبة يستكملها المتلقِّي بآليات الإيحاء للعلامات الحركية الحاضرة كما تمارس أثناء الزرد عند مقام الأولياء، أو عند قبيهم، وهي منتشرة في الأوراس، وفي غيرها من الجهات وبخاصة في الغرب الجزائري.

وينقل مبارك الميلي صورة حوارية بين من يؤمن ببركة الزردة، وما يتم فيها من ممارسات طقسية، وما يؤكل فيها، وبين من ينكرها، وهذا الأخير من أساتذة عبد الحميد بن باديس، فيروي لنا أن: "المجاوي وحمدان لونيسي ... كانوا في بيت كتان نسميه القيطون، فقام أحدهم كان متلهفا ألا يفوته طعام الزردة وبركتها فقال له الشيخ حمدان: أيُّ بركة فيها؟ إن طعامها حرام ومجيئنا إليها حرام" (الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، 2001م).

وتعد بعض الحكايات الإيمائية، والمسكوكات اللفظية الاحتفالية الابتهالية المصاحبة لها، والتي تؤدَّى في مقام ممارسات السحر والشعوذة، والليالقات الاجتماعية الاحتفالية المختلفة باردة لأنها نصوص مفتوحة، وتعتمد في الغالب على الأداة شبه لسانية، وتقبل الحذف والزيادة، وتتلاءم مع جميع أوضاع التلقي وأنواعه.

أما النوع الثاني فتعد سيميائيا من أنماط التواصل الحار، مثل الفنون الشعبية المعتمدة على الحركة والإشارة الإيمائية، والرسوم الأيقونية؛ لأنها باختصار شديد أحادية الدلالة كالطقوس الممارسة الخاصة بالعروس، كالحناء، وهي من النباتات المباركة بحسب الاعتقاد الشعبي في الأوراس وغيرها، أو الوليد الجديد والجو الذي يحيط به كالإضاءة ليلا، ووضع بعض الأدوات التي لها مفعول سحري كرامتي كالسكين الذي يوضع تحت فراشه.

ويمكن لنا أن نضيف نوعا ثالثا يجمع بين المادة السيميائية الحارة والباردة، وهذا النوع يمزج بين العلامات ذات الدلالة الأحادية المحددة من طرف واحد هو المرسل، وفي الوقت نفسه يستعمل العلامات المتعددة الدلالة، والتي يتقاطع فيها وعي المرسل، ووعي المتلقي لتكتمل دلالتها التي تبقى مفتوحة كالرقص في حضرة الصوفيين، وما يصاحبها من استجابات جسمية حركية من المتفرجين.

ومادة التواصل في النسق الطقسي الثقافي الشعبي سواء أكان حارا أم باردا سيميائيا فهو يرتبط في طرق دلالتها كليا بمفهوم الكائن الاحتفالي الطقسي، ومن منظور أنثروبولوجي، فله معنى يتجاوز الجدل المدرسي إلى كونه نظاما للتواصل مع عالم الخيال والأشباح والأطياف، أو العالم الأسطوري بصفته نظاما سيميائيا حيويا تلقائيا يستعمل أساسا العلامات والحركات الإيمائية.

وهذا النوع من الثقافة الاحتفالية الأساسية لا تقتصر على الإنسان وحده في المفهوم الأنثروبولوجي، بل تتعداه إلى بعض أنواع الحيوانات التي تمارس نشاطا احتفاليا له وظيفة طقسية من خلال حركات تعبيرية سيميائية، وهكذا تكون الاحتفالية عند كثير من الفلاسفة والأنثروبولوجيين هي الأصل لكل ثقافة تُشَكِّل نفسها سيميائيا. وقد يُوغل المخيال البشري الخرافي في تصوراته، فيعتقد بممارسة بعض القوى الخفية لهذه الطقوس قد تكون خَيِّرَة ملائكية، وقد تكون شريرة جنية وشيطانية.

وتمثل الطقوس الحركية الأسطورية، وما يصاحبها من حركات وابتهالات لطلب العون من قوى خفية بعلاماتها السيميائية المختلفة من أهم هذه الأصول بأنساقها الأكثر قربا منها. لأن عالم الطقوس الأسطورية أكثر من كونه وجودا خرافيا تعيش فيه الكائنات دون أجسام، وتكون فيه قوانين المادة باطلة، وتبدو التناقضات في وفاق، بل هو تاريخ حقيقي يكشف عن الأصول الأساسية للإنسان.

3 ـ مجال الأنساق الدلالية غير اللسانية

يتحدد مجال الأنساق الدلالية غير اللسانية من خلال الغاية المرجوة منها، وطبيعة المادة المدروسة، لهذا اخترنا المادة السيميائية ذات البعد الأنثروبولوجي، لأننا نحاول في الحفريات الثقافية الاحتفالية الموسمية الشعبية الأوراسية ترميم هذه الثقافة، ومحاولة البحث عن أصولها الطقسية والأسطورية، ودلالة ذلك وأثره واضح في تأصيل الأنثروبولوجية التأسيسية للإنسان، وهذا ما يوصلنا إلى

الكشف عن العلاقة بين هذا الإنسان وبين كائنات أخرى ذات نشاط احتفالي طقسي موسمي أيضا.

كما أن الاعتماد على منجزات السيميائية يذهب بنا بعيدا لاكتشاف ما لا نهاية له من وسائل التواصل الإنساني، وما لا نهاية له من إمكانية الاختيار، والمزج بين العلامات السيميائية المختلفة لتشكيل أنماط لا حصر لها من الوسائل الدالة ذات وجه احتفالي طقسي خرافي جمالي تقديسي أو تدنيسي، وهذه الوسائل تتكامل لتكشف أكثر عما هو مجهول في هذا الكائن الإنساني الاحتفالي الموسمي.

وفي هذا المقام يقول جان بورييه: "إنَّ أرواح بعض الناس من ذوي الأمجاد والسلطة، لهم أهمية خاصة، والأسلاف يستطيعون بعد موتهم أن يؤثروا على الأخلاف؛ فكانت أرواح الرؤساء، والكهنة والأبطال، ذات سلطة دائمة، وهكذا اعتاد الأحياء بعدهم أن يقيموا لهم طقسا دينيا يخصون به تلك الأرواح القادرة المزعومة أنها تستطيع حمايتهم أو إلحاق الضرر بهم؛ وهذه تصنف ضمن ديانة الأرواح المؤلهة، وليس احترام أولياء الله الصالحين، أو زيارة المراقد المقدسة، أو ظاهرة القديسين في الكنائس المسيحية ما هي إلا نوع من ديانة الأرواح المؤلهة. والأرواح التي تحيي الطبيعة تحمل على الاعتقاد بأنها تستطيع أن تحل في الأشياء، والحيوانات والأشخاص"(بواربيه، 1974م).

وهذه كلها عند مبارك الميلي تعدُّ: "صورا من الوثنية الحاضرة. ألست ترى في أوساطهم قبابا تبذل في تشييدها الأموال، وتشد لزيارتها الرحال؟ أم لست تسمع منهم استغاثات وطلب حاجات من الغائبين والأموات؟ أم لم تعلم بدور تنعت بدار الضمان تشتري ضمانتها بالأثمان؟ أم لم تجتمع بذريَّة تنسب للمرابطين إعطاؤها بقوة غيبية؟ أم لم تتكرر عليك مناظر مكلَّفين إباحيين يقدَّسون بصفتهم مرابطين أو طرقيين؟ هذا إلى اجتماعات تنتهك فيها كل المحرمات باسم الزردات، أو تحت

شعار الاعتقادات، والدعوة إلى أوضاع مبتدعة صدَّت الناس عن إتباع السنة المطهرة" (الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، 2001م).

وإذا تجاوزنا رأي الحركة الإصلاحية في الجزائر، فإن هذه الأرواحية والتناسخية عند الأنثروبولوجيين تظهر أكثر في سلوك ذي دلالة غير لسانية، وتمثلها أكثر أسطورية التسميات للأشخاص التي هي من صميم العرقية ذات التكثيف الدلالي بمرجعياتها التي لا حصر لها. يقول جان بواريه في هذا الصدد إن: "...لكل فرد من "البنين" ثلاثة أنواع من الأسماء: اسم شخصي، ولقب باسم الابن ("أبو فلان" أو "أم فلان") وأخيرا ما يصح أن نسميه (اسم مؤتمي) يعبر عن علاقة الشخص بمن فقده (أب الميت) ..." (ليفي ستراوس، 1407هـ-1987م).

وأما ليفي ستراوس في كلامه عن الهوية الأسطورية، فهو: "يقسم التاريخ الأسطوري... بواسطة مفارقة تجعله قياسا للحاضر متصلا ومنفصلا في آن معا. فهو منفصل لأن للآباء الأولين طبيعة مغايرة لطبيعة الناس المعاصرين: فأولئك كانوا مبدعين وهؤلاء تابعين. ومتصل لأن شيئا لم يطرأ منذ ظهور الأولين سوى أحداث يلغي ترداد خصوصيتها بصورة دورية"(ليفي ستراوس، 1407هـ-1987م).

وأما مبارك الميلي فيرى أن: "أول مَنْ عُرِفوا بالشرك قوم نوح عليه السلام، وأول من وقعوا منهم القبريون المنصرفون بقلوبهم إلى الموتى من صلحائهم"(الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، 2001م) و:"عقيدتهم في أوليائهم يسميهم القرآن بالشركاء والشفعاء"(الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، 2001م).

4 ـ مفهوم الهوية و أنساق دلالاتها في الطقوس الاحتفالية

لكي يكون التحليل معرفيا يستلزم البداية من تحديد مفهوم الهوية، وفي هذا السياق فقد جاء في معجم الألفاظ الفلسفية أن الهوية: "ما يعرف الشيء في ذاته دون اللجوء إلى عناصر خارجية لتعريفه، وتستعمل أيضا للدلالة على

الجوهر والماهية، وعند المتصوفة هي الحق المطلق الذي يحتوي على كل الحقائق احتواء النواة على الشجرة في الغيب المطلق". (صديق، د.ت)

أما في المنطق فإن هذه اللفظة تشير إلى معنيين:

أ ـ التساوي أو التشابه المطلق بين كمين أو كيفين وهنا تعني التوافق.

ب ـ أن يكون الشيء ثابتا لا يتغير بما يعتريه أو يعتري ما يحيط به، وهنا تعني الثبوت. (صديق، د.ت).

وجاء في معجم الألفاظ والدراسات الفلسفية الحديثة أن الهوية: "تعني خصائص المطلق من خلال وجهة نظر باعتبارها وحدة؛ ويمكن التمييز بين أنواع ثلاثة من الهوية: هوية لمشخص واحد، وهوية لمجموعة من المشخصات. ووحدة الهوية لفرد تحلل كمجموع، وحين نقول مثلا بأن شيئا له هوية بنفسه، فإننا نعده كأنه ثنائي الوجود. وأرسطو يصنف الهويات بحيث تكون هوية الجنس هي المتعلقة بالجوهر وخصائصه لا وجود لها خارج هذا الجوهر مثل هوية الأرقام"، وهوية النوع، وتعني الخصائص المشتركة للأشياء التي تنتمي إلى النوع نفسه، والهوية الثالثة هي المتعلقة بالثبات للظواهر على الرغم من اختلافها في مظاهرها مثل الهوية الشخصية التي تبقى طبيعتها كما هي في الزمن، والشعور بهذه الديمومة للهوية يقابل الاختلاف والغيرية.

ج ـ علاقات تشير إلى علاقة المساواة أو التكافؤ بعلامة (=) أو (=) ويعبر عنها بعبارة (A=B)، ويمكن ترجمتها بأكثر من وجه.."(Auroux, 1984)

إن الهوية بمفهومها الحضاري الاجتماعي الإنساني تمثل الوجه الدلالي المنطق بمرجعيات تأصيلية عقلية، أو واقعية، أو روحية إيمانية دينية، ومنها الممارسات التعبدية الجامعة لهوية أمة واحدة، وتتميز بقدر من الثبات على الأقل في أصولها، وقد تتباين فروعها، غير أن الوجه الآخر المتغير في دلالته يبقى ذلك

الأسطوري الطقسي الذي يتمظهر بمظاهر لا حصر لها، منه الطوطمي والتناسخي والسحري...الخ، وهو كله في رأي الإصلاحيين انحراف عن العقيدة التوحيدية الصحيحة.

وهكذا تبدو أنساق تزاوج دلالات الهوية التخييلية والواقعية في غاية الأهمية والخطورة في حالة تمظهرها في وسائط رمزية دلالية سيميائية غير لسانية، والمؤدية لطقس بأيّ شكل من الأشكال والمعبرة عن مختلف صور الهوية وأنواعها، على غرار لباس مبارك مقدس، ولباس عرفي تقليدي، ومأكولات مقدسة مباركة وعرفية تقليدية، واحتفالات دينية وعائلية واجتماعية وموسمية فلاحية وفلكية، وتقويمية، وهذه كلها مظاهر شائعة في الأوراس، وفي جهات أخرى، وقد تختلف في الجزئيات المظهرية التفصيلية، ولكنها تتفق في الغاية والمحتوى الاحتفالي الطقسي العام.

5 ـ مقاربة بسيكو سيسيولوجيا للهوية الجامعة

نحاول في هذا الجزء من البحث تحليل إشكالية الهوية الواقعية والتخييلية بوصفها أهم المكونات الأساسية في نفسية وفكر المجتمعات البشرية التي تخشى فراغ الانتماء سواء كان تاريخيا أم دينيا أم واقعيا أم أسطوريا، كتحقيق الهوية بالانتساب العرقي العشائري والقبلي الضيق، أو الانتساب التاريخي الحضاري لمجموعة بشرية أوسع أو الانتساب لدين معين كالإسلام، أو الانتساب لجد أسطوري خرافي، وربما حتى حيواني، وهذا واضح في دلالات منظومة الألقاب في الأوراس، مثل الأوراسي والشاوي، والزناتي، واليفرني، والشرقي، والمصمودي، والهلايلي، والشرفي وغيرها.

وهذه الأنواع كلها لها حضور في تحديد الهوية بمخ الأوراسي، ولا تخلو منه أي منطقة في الجزائر، فهو يمثل القاسم المشترك للهوية الجزائرية، وهكذا تبقى الأنساق الدلالية الثقافية غير اللسانية بأشكالها وصورها الطقسية المختلفة أهم

مجال إسفنجي يمتص دلالات هواجس الهوية التخييلية العامة بذهنية المخيال الثقافي الشعبي بأنساقها السيميوطيقية غير اللسانية، وهذه الأنساق لها قابلية خلق مجالات لدلالات الهوية المضادة الانفصالية المتولدة أساسا من تحولات الهوية الأصلية بمخيالها الثقافي الشعبي المازج بين ما هو ديني تعبدي، وما هو تفسيري هامشي لما هو ديني غير تعبدي، وما هو غير ديني أصلا، غير أن بنية الأنساق التعبدية الدينية وما يصاحبها من طقوس ذات دلالة إيمانية روحية رامزة تتميز بالديناميكية.

ومن ثم فهي تملك عناصر التجاذب الدلالي نحو الهوية الواحدة الحقيقية الأصلية الجامعة لوحدة الأمة، ولا تلغي البعد الإنساني؛ وهي الأقوى إذا وضعت في مدرج تقويمي يبرز عناصر الإبقاء على الدائرة الدلالية المركزية الواحدة الأصلية بالإضافة إلى الدوائر الدلالية المتفرعة التي لا تقبل التمرد؛ وهذا التصور سيبقى حيويا في مجال الممارسات الاحتفالية الطقسية بمخيالها الثقافي الشعبي غير اللساني الذي يتجاوز الإطار السيميائي ضمن طوائف أو أقاليم الأمة الواحدة إلى التداخل والاندماج ضمن الدائرة المركزية الدلالية الحارسة على وحدة الأمة بمجالها النسقي الدلالي الأوسع بآليات التداخل، والتشاكل، والتعويض، لإبراز المشترك، واحتواء المختلف بأنماطه النسقية الدلالية غير اللسانية، سواء كانت ذات وظيفة جمالية كالرقص والغناء، أم ذات وظيفة شعائرية طقسية تخييلية أسطورية بحفرياتها الأنثروبولوجية، ومن ثم تكتسب عملية التوحُّد ديناميكية من خلال التداخل التوافقي النسقي الدلالي السيميائي بين ما هو محلي، ووطني، وقومي، وديني، وإنساني.

ونعتقد بأن دلالات عناصر التجاذب نحو ما هو ديني، وتاريخي، ووطني يمثل القاسم المشترك، فهو بتفاعله يخفف مما هو مختلف في حالة تعدد ثقافات

ضمن أقاليم لأسباب عرقية، وإقليمية، ويضمن المحافظة على وحدة الهوية للأمة مهما تعددت واختلفت الأنساق الدلالية الرامزة للممارسات الطقسية الأسطورية الاحتفالية بمخيالها الثقافي الشعبي، لأنها تكون محل تجاذب والتقاء واحتواء لكل الأشكال التعبيرية السيميائية غير اللسانية المتجاوزة للاختلافات، والعناصر المضادة للتوحد، ومن ثم تعمل على إبراز الأنساق الدلالية الرامزة لهوية الأمة الواحدة.

6. مفهوم الاحتفال الطقسي ودلالته الاجتماعية

يعرف المعجم الاجتماعي الحفل المراسمي من وجوه ثلاثة أولها يقول عنه بأنه: "حفل جماعي يحاط بمجموعة من الطقوس والعادات الاجتماعية بقصد تأكيد الاتجاهات العاطفية وتركيزها حول موضوع معين له أهميته بالنسبة للضمير الجمعي، ومظهر وأداة لتحقيق التضامن الوظيفي والبنائي بين أفراد الجماعة في المناسبات الجماعية الهامة، وتعتبر العادات الاجتماعية التي تتخلل الحفل من صنع المجتمع، بمعنى أن الأفراد الذين يراعون مراسم الحفل لا تصدر أفعالهم عن إرادة ورغبة بقدر ما يشعرون بأنها ضرورة طقسية لا سبيل إلى مخالفتها أو إغفالها، وإحساساتهم العاطفية أيضا ليست فطرية وإنما هي وليدة تأثير البيئة الاجتماعية التي تكيِّف مواقفهم ومشاعرهم، وقد وضح (راد كليف براون) أن التعبير بطريق الحفل المراسمي عن أي عاطفة يؤدي إلى غرضين أساسيين: أولهما الاحتفاظ بدرجة معينة من العاطفة لدى الفرد، وثانيهما ضمان نقل هذه الحالة من جيل إلى جيل، ودون هذا التعبير المراسمي لا يتاح للمجتمع أن يؤكد أهميته، ويضمن استمرار سلطته على أفراده" (مدكور، 1975م)

وثاني الأوجه يكشف عن العلاقة بين الحفل المراسمي والمراحل الهامة للنشاط الثقافي الديني والاجتماعي والاقتصادي لأي مجتمع. وإجمالا: "يرتبط الحفل المراسمي عادة بأحد المواسم أو المناسبات التي لها دلالات اجتماعية أو

أهمية اقتصادية بالنسبة لكثير من الجماعات المتأخرة والمتخلفة، وتمدنا الدراسات الأنثروبولوجية الميدانية بكثير من الأمثلة والشواهد، فمثلا يعتقد السكان الأصليون لأمريكا الوسطى أن الخصوبة التي تصيب أراضيهم ترجع إلى أرواح كامنة لإقامة حفل مراسمي جماعي تقدم فيه الأضاحي والقرابين، وتقام فيه الصلوات والابتهالات استرضاء لها، وشكرا على ما قدمت للجماعة من نعمة الحصاد، ومثل هذا الحفل تراعيه قبائل الهنود الحمر في المكسيك وغينيا الجديدة عند مراحل الداء في أعمال الزراعة والفلاحة" (مدكور، 1975م).

والوجه الثالث يبين فيه دور العائلة في مثل هذا السلوك الاجتماعي المتكرر في أزمنة محددة. يقول: "للحياة العائلية دورها في الحفل المراسمي عند كثير من الجماعات، فهناك ما يسمى بالزيارات الطقسية للأماكن المقدسة كما هو مألوف عند النوبيين السودانيين في مسيرتهم الطقسية للنيل في مناسبات الزواج والإنجاب، وعلاج العقم وما يرتبط بذلك من مراسم، وفي تعاليم الإسلام والمسيحية حفلات دينية ذات دلالات خاصة، كصلاة الجمعة والحج أو كالذهاب إلى الكنيسة يوم الأحد وزيارة بيت المقدس"(مدكور، 1975م).

وخلاصة القول إننا نحاول الكشف عن كل هذه الصور، وأنماطها من خلال السلوك الإنساني الثقافي في منطقة الأوراس، والذي يمثل أنساقا سيميائية بالحركة أو الصورة الإيمائية المصحوبة بالأصوات التي قد تكون تعزيمات سحرية، أو أناشيد وابتهالات قدسية، تؤدَّى بتوقيعات وترنيمات موسيقية.

7. نماذج من الأنساق غير اللسانية في الأوراس

ويمكن لنا تقديم نماذج من الأشكال الطقسية الاحتفالية الموسمية في منطقة الأوراس بمختلف وسائل تشكيل أنساقها المرئية والحركية، وترتيبها بحسب الأصناف والوظائف، وتفسير هذه الأشكال بمختلف وسائل أدائها

الإيمائية ضمن المنهج السيميائي الأنثروبولوجي للوقوف على أسس التفكير الخيالي والخرافي عند الإنسان الأوراسي، والسعي إلى إزالة التناقض بين هذه الأشكال، وصياغة قوانين لتناصها تناسب نظرية التلقّي التأويلية من داخل هذه الأشكال وخارجها، ووصف دينامكية أشكال الخطاب الاحتفالي الشعبي الموسمي في تحوله من الأداء الشفوي إلى الحركة، أو الصورة الأيقونية، أو الإشارة الإيمائية، ودور كل هذا التنوع السيميائي في الكشف عن هوية الإنسان وواقعه، بالإضافة إلى قضايا أخرى جزئية مبثوثة في ثنايا هذا البحث.

إن الأنساق الدلالية لطقوس وأساطير ذات الوظيفة السيميائية للتواصل بين الجماعات، والمتعلقة بالأعياد الدينية، وطقوس المناسبات الاحتفالية الأسطورية والاجتماعية في الأوراس كثيرة من حيث الصور التي تتم بها ومناسباتها ووظائفها، ولكن على الرغم من هذا التعدد، فهي تتشابه من حيث أنساقها الدلالية الرامزة التي تستعمل مظاهر الطبيعة المتجاوبة مع القوى الروحية التي تسكنها، والتي تتنافر أو تتجاذب في جوهرها مع دلالات وإيحاءات مكوّنات الإنسان الظاهرية والباطنية، وبهذا التجاوب الروحي السري السحري بين الكونين الإنساني والطبيعي تكسب دلالات معنوية أو فعلية لها قوى لرد مضرة أو جلب منفعة، وهذه العلاقات يحكمها المصرح والمسكوت عنه، والمباح والمحرم، والمقدَّس والمدنَّس، والملائكي والشيطاني، والإنسي والجني ...الخ

وهذه الأنساق الدلالية الطقسية الاحتفالية الموسمية يقصد بها في الغالب تلك العناصر الثقافية التي يتلقاها جيل عن جيل، وتشتمل كل الممارسات الطقسية الاجتماعية الاحتفالية الموسمية سواء كانت لها صلة بالدين كعيد الفطر وعيد الأضحى وعاشوراء، ورأس السنة الهجرية والمولد النبوي الشريف، والإسراء والمعراج، وبعض المعتقدات الخاصة بالفرق الإسلامية التي عرفتها المنطقة كالشيعة، والإباضية، ذات اعتقادات خاصة بها، وهذا الفهم قريب من

فهم العلماء الإثنولوجيين الأوروبيين والفلكلوريين أيضا، وهو قريب أيضا من مفهوم الثقافة المرادف لها، ويشمل المعتقدات الشعبية الخرافية، والعادات والتقاليد، والعلاقات في المناسبات الاحتفالية الاجتماعية.(شكري والجوهري، 1980م).

إن البحث في هذا الميدان يستلزم الانطلاق من مستويات معَيَّنَة وبالخصوص المستوى الديني والفني والاجتماعي، ولكن هذه المستويات لا يمكن الكشف عنها إلا بتحديد هذا العلم ومنهجه وقواعده ومبادئه ونظرياته، وهي التي تحدد مجال هذا العلم ومكوناته وآفاقه ووظائفه.

إن الأنساق الثقافية الشعبية الأوراسية غير اللسانية في مظهرها العام عند تشكُّلها تطغى عليها الروح المأساوية المعَبِّرَة عن وجدان الفواجع، ومن ثم يمكن وصف هذه الثقافة بأنها ثقافة الفواجع، ويمكن تفسير ذلك بضغط وتوجيه من عناصر ومكونات نفسية ترجع إلى الإتنولوجية والأنثروبولوجية، ونكتفي في هذا المقام بالوقوف عند ضفاف وينابيع التفكير الأسطوري ومعتقداته وطقوسه ذات الحضور النسقي الدلالي في حياة الأفراد والجماعات في منطقة الأوراس.

8ـ مفهوم الطقس الأسطوري، ونسقه الحركي الدلالي

إنَّ أول إشكال معرفي لدراسة حقل الطقس الأسطوري الشعبي هو الإجابة عن السؤال الآتي: ماذا يعني لفظ الطقس، ولفظ المحتوى الأسطوري المصاحب؟ فالطقس هو الجانب الممارس بحركات وتصرفات مخصوصة تطبيقية مصحوبة بأصوات (ابتهالات، أصوات، حروف، وأرقام طلسمية، تعويذات)، وأدوات (الطبل، الزرنا، القصبة، الناي)، ووسائل (شموع، بخور، الكافور، المر والصبر)، وكائنات حيوانية (النحر)، أو نباتية (الحنة.)، وعطور رامزة للتبرك بها أو قدسيتها. وأما مفهوم المحتوى الأسطوري فيعني عند بعضهم الأقاصيص المصاحبة

للممارسات الطقسية، وهي تحوي أحداثا، وخوارق، وكرامات، تتنافى مع ما هو معقول وواقعي في الغالب.

وبعضهم يذهب بها إلى مفهومها الميتافيزيقي، فيفهم الأسطورة على أنها منظومة من التصورات الدلالية النسقية لجماعة ما، مشبعة بالقيم والمبادئ التي يعتنقها الناس، ويقدسونها، ويقومون باحتفالات طقسية للنيل من بركاتها، وكل مجتمع يحتفظ بنسق من الأساطير يعبر بها عن تصوراته لحقائق الكون (بدوي، 1978م)؛ وهي عند أصحاب الاتجاه الوظيفي بمنهجه الإجرائي ما هي إلا نشاط تخييلي لقصص محبوكة يدور محتواها النَّسقي الرمزي حول المعتقدات الغيبية لأصول الخلق، والتاريخ الثقافي الاجتماعي لشعب من الشعوب (malinowski, 1926)، ومضمونها ومكوناتها من حيث الشخصيات والأحداث والمكان والزمان تختلف في بنائها عن الحكاية الخرافية أو القصة الشعبية، لكون كلّ ما تحكي عنه يندرج ضمن الماورائي الفلسفي، واللامعقول، وكلّ ما لا مرجعية له مع الواقع (Grand dictionnaire encyelopedique larousse, 1982).

وقد ينظر إليها على أنها مجرد إحدى وسائل التعبير الرائجة في الأنساق الثقافية الشعبية، وقد تنسج نسجا أسطوريا نتيجة مواقف الأفراد أو الجماعات، وتعود جذورها إلى حفريات الماضي السحيق، وتضعف وتقوى بحسب السائد الفكري والثقافي، والمرجعيات الدينية، والتجارب الاجتماعية بأسانيد رواية الخلف عن السلف، ومن ثم، فإن الأسطورة لا تظهر للوجود اعتباطا وصدفة، بل تكون خلاصة تجارب اجتماعية وتاريخية. وربما هذا محل خلاف بين الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع الثقافي، وهذا ما انجرَّ عنه جدل بين المنَظِّرين السوسيولوجيين، وبخاصة الوظيفيين والبنيويين.

غير أن الأشكال الأسطورية بضفافها الاحتفالية الطقسية الاعتقادية، وأنساقها الدلالية غير اللسانية لا تخلو منها أي بيئة، ناهيك إن كانت على غرار

البيئة الأوراسية التي تزاحم فيها هذه الثقافة الشعبية بتصوراتها تصورات الأدب الرسمي.

وعلى الرغم من ذلك فلم يكن الاهتمام بهذه الثقافة في مستوى حجمها، ومازالت أغلب أشكالها بكرا لم يخرجها الباحثون الأكاديميون إلى النور لتتمكن فعلا من تأدية وظيفتها ضمن نطاق سميولوجية الثقافة الشعبية المعبرة حقيقة عن صورة العلاقات الاجتماعية والإنسانية في المجتمع الأوراسي، وبهذا المسعى تتحقق استمرارية حياة هذا التراث الثقافي غير اللساني بكل ما يزخر به من دلالات نسقية جمالية رامزة، بالإضافة إلى حقائق أخرى تندرج ضمن مضمار علم الاجتماع الثقافي ببنياته النسقية ذات ضفاف ومنابع أسطورية أوراسية سحيقة، تؤدي وظيفة تعبيرية عن الروح والفكر الخاصين بروح الإنسان، وبكل ما يتفاعل معه من وقائع دينية، وتاريخية، واجتماعية، ونفسية، وفكرية، وسياسية، واقتصادية.

ولا يمكن أن ننكر أن هناك دراسات كثيرة حديثة في الجزائر، وأما القديمة، فنذكر منها ما قام به محمد بن أبي شنب، والدراسات المتعددة التي أقامها الغربيون حول التراث الجزائري كالمجلات الإفريقية (Revues Africaines)، وكتاب أبواب السنة (Les Portes de L'année) لجون سرفيية Jean Servier وغيرها.

كما أن الزمن ـ وهو من القضايا الفلسفية الكبرى ـ لا تخلو دلالة أنساقه من تدخُّل المخيلة الشعبية الأوراسية ذات الاعتقاد الأسطوري، بحيث تقسم الزمن من حيث دلالته على الاستبشار بالخير أو الشر، ومن هذه التقسيمات ما يعود إلى أيام الأسبوع، وهكذا يرون في يوم السبت بأنه يوم مكر وخديعة، ويوم الأحد هو يوم غرس وبناء، ويوم الاثنين هو يوم سفر وابتغاء الرزق، ويوم الثلاثاء هو يوم حرب ودم، ويوم الأربعاء هو يوم أخذ وعطاء، ويوم الخميس هو يوم دخول

على الأفراد وطلب الحوائج، ويوم الجمعة هو يوم خطبة وزواج، ويومي: الاثنين والخميس هما المفضلان لبداية موسم الحرث، والبذر، والذبح، وإحضار الرمان والبصل، ودهن سكة المحراث.

غير أن المسح بتطبيق المنهج الإقليمي للأنساق الثقافية الأسطورية في منطقة الأوراس غير اللسانية ما زالت في بدايتها، ولكن يظهر على هذه الدراسات بأنها علمية أكاديمية جامعية جادة متجاوزة المجموعات الأخرى التي تلوي عنق هذا التراث لاستغلاله في مآرب أخرى.

ونجد من المظاهر الدلالية الطقسية غير اللسانية ورمزياتها، ومحتوياتها الأسطورية الاعتقادية في الثقافة الشعبية الأوراسية، ومنها: طقوس الاحتفالات الموسمية الاجتماعية، ويمكن في هذا السياق ذكر صور لأنساق دلالية طقسية في نظام تواصلي أيقوني، كالمعطى النسقي الجالب للخير مثل: طقوس المواسم الفلاحية، والزواج، والختان، والمعطى النسقي الرمزي الجالب للشر كالحسد والسحر وغيره، والمعطى النسقي الرمزي للتفاؤل أو التشاؤم وغيره..

كما أن رمزية الطيور في المخيال الأوراسي إما أن تكون ذات رمزية قدسية خيرية كالتبرك والتفاؤل، أو شريرة كالتشاؤم، ومظاهر أنساقها الدلالية الرمزية في منطقة الأوراس كثيرة، ومنها التبرك بالسنونو المعروفة بـ"المرابطة"، وطائر آخر صغير يسمى "بوبشيرة"، يتفاءل بحدوث شيء فيه خير لأهل البيت أو للقوم كلهم، ولهذا يحرم على الجميع اصطياده أو قتله أو تخريب عشه، وفي هذا السياق يوظفه محمد العيد أثناء الثورة التحريرية حين سُجِنَ توظيفا رمزيا من خلال ما يضفى عليه من رؤية شعبية تفاؤلية لهذا الطير في قصيدته بعنوان مناجاة بين أسير وأبي بشير(العيد، 1965م).

جَزَمْتُ بِقُرْبِ إِطْلَاقِ الأَسِيرِ غَدَاةَ سَمِعْتُ صَوْتَ أَبِي بَشِيرِ
فَقُمْتُ مُرَحِّبًا بِنَزِيلِ يُـمْنٍ عَلَيَّ بِكُـــلِّ إِكْرَامٍ جَـــدِيرِ

وتتركز هذه الأنساق الدلالية الاحتفالية ذات الاستمرارية في الغالب حول طقوس الاحتفالات الموسمية مثل: رأس السنة، والأعياد الدينية، والزواج، والختان في الأوراس، وبخاصة الشعائر الدينية ومراسيم الاحتفالات بها، والمحَمَّلَة بممارسات طقسية خرافية، ومنها شهر شعبان، ورمضان، وعاشوراء، والمولد النبوي الشريف، وما يتم فيهم من طقوس مشبعة بتفاصيل معبرا عنها بأنساق دلالية لفظية وغير لفظية ذات أبعاد ماورائية، وربما نجد أضحية العيد من أكثر الشعائر التي حملت بقوى غير عادية أدت إلى ممارسات طقسية خرافية منافية للعقيدة الإسلامية.

إن الكثير من العادات والطقوس القديمة لم تمت رغم تقادمها، ولعلها ما زالت في بعض المجتمعات المغلقة أو المفتوحة، بل هي منتشرة في الأوراس ولكنها قلَّت في الأجيال المتعلمة بثقافتها الدينية، وعقيدتها المحاربة لمظاهر الشرك.

وحتى الإسرائيليات تحضر في هذه المعتقدات الخرافية، ومنها على سبيل المثال تصور الأرض بأنها محمولة فوق قرن الثور، ومن ثم تفسر الزلزال بكونه يقع من جراء استبدال وضع الأرض فوق قرن آخر ليستريح الأول، كما يعتقد أن كسوف الشمس يكون نتيجة مرضها، وتحتاج إلى راحة، وسرعان ما تسترد عافيتها، فيعود النور إلى الكون، وكذلك خسوف القمر.

9 ـ الأنساق الدلالية لطقوس الأماكن المقدسة:

تنبثق كثير من الأنساق الدلالية لطقوس وأساطير أوراسية من تصور لأماكن مقدسة، وكل جهة أو مجتمع سكاني مدني أو ريفي أو قبلي له أمكنة مقدسة، قد تكون من مظاهر الطبيعة كالكهوف، والوديان، والصخور، والجبال، والآبار، ومنابع المياه، أو من النباتات كالأشجار، أو من الأموات كالأولياء، والأجداد، وتصبح مزارات في ظروف، وأوقات، وأيام، وتواريخ معينة، وتقدم لها

القرابين، ويُحْرَقُ فيها البخور، وتُشْعَل الشموع، وتُنْحَر الكباش، ويطبخ الكسكس ويؤكل لبركاته، أو (الروينة).

وتاريخ تقديس الأشجار كالنخلة والزيتونة والسدرة، وغيرها من الأشجار قديم في الأديان الوثنية، والسماوية اليهودية، والمسيحية، والإسلام. وأسبابها كثيرة قد تكون لارتباطها بحَدَث تاريخيّ معيَّن، أو روح خيِّرة تسكنها لقديس أو لوليٍّ صالح، أو مقامة في مكان مقدس، ولا ننسى الشجرة التي بويع تحتها الرسول صلى الله عليه وسلم وأمر عمر بن الخطاب بقطعها بعد ذلك مخافة أن يعبدها العرب، وهذه كلها من مظاهر الشرك كما نص عليه محمد المبارك الميلي وغيره.

10 ـ خاتمة ونتائج الدراسة

ـ إن مسح هذه الأنساق الثقافية الأسطورية بالمنهج الإقليمي في منطقة الأوراس غير اللسانية ما زالت في بدايتها، ولكن يظهر على هذه الدراسات بأنها علمية أكاديمية جامعية جادة متجاوزة المجموعات الأخرى التي تلوي عنق هذا التراث لاستغلاله في مآرب أخرى.

ـ إن الأنساق الثقافية في منطقة الأوراس غير اللسانية لم تلق اهتماما كافيا من السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين بكونها موضوعا يستحق البحث المعمق الذي يتوغل في الأصول والجذور والمنابع، قصد التفسير والتحليل بأبعاده الكونية والواقعية والتاريخية، للتعرف أكثر على حقيقة المجتمع الأوراسي، وأهم خصائصه الثقافية والاجتماعية، وكذا قيمه وأفكاره وعاداته من خلال تناولنا له، وتحليل مضامين هذه الأنساق الثقافية الأسطورية في منطقة الأوراس غير اللسانية، وما بقي منها، والذي مازال مكتنزا بدلالاتها، وحمولة طاقاتها الرمزية في تعبيره عن هذا المجتمع الأوراسي.

ـ كما نعتد بإمكان المنهج السيميائي الأنثروبولوجي من الرجوع إلى الجذور والأصول لهذه الأنساق الثقافية الشعبية غير اللسانية للكشف عن مصدرها، وشكلها،

وصفاتها التي تميزها عن غيرها، أو تلتقي معها، لأن ثقافة الحضارات البشرية كلها من أبسط أشكالها إلى أرقاها تجمع بين العقل والنقل، بين الواقع والخيال، بين الوعي واللاوعي، وبين التفسير المنطقي والتفسير الأسطوري، وبين العلم المنظور وعالم الغيب، كما لا تخلو السيرورة الثقافية والحضارية من دينامكية دائمة للحركة والتجدُّد، دلالة وتداولا من خلال مكوِّناتها، وعناصرها المتصارعة، والمتضادَّة، والمتناقضة، وفي الوقت نفسه فهي تزخر بطاقة خفية، أو ظاهرة للتجاذب والتكامل والتوافق.

ـ إن أغلب هذه الأنساق الثقافية غير اللسانية وما يتبعها من الممارسات الطقسية، والاعتقادات تتنافى مع العقيدة الإسلامية، الأمر جعل الحركات الإصلاحية تحاربها بضراوة في مقابل تشجيعها من طرف المستعمر الفرنسي، وبعض الأنثروبولوجيين الكولونياليين، وبعض الطرق الصوفية والزوايا، وكتاب جزائر الأنثروبولوجيين(Lucas & vatin, 1975) خير دليل على ذلك. وفي الجهة الأخرى نجد كتاب (الشرك ومظاهره) لمبارك الميلي خير دليل على ذلك في الجهة المقابلة، ولهذا تُتَّهم جمعية العلماء بأنها بفكرها الإصلاحي قد دمرت، وقضت على هذا التراث الشعبي الذي هو من صميم هوية الأمة، لكن الحركة الإصلاحية تراه هدما وتقويضا للهوية الحقيقية التي تحافظ على وحدة الأمة.

ـ إن جمعية العلماء تفرق بين الفنون الشعبية اللسانية المتزنة أخلاقيا، والملتزمة بمصير الأمة وهويتها ووحدتها كالشعر الشعبي والعامي، والأغاني المحتشمة، وهذه لا تنكر أهميتها، وهنا تلتقي مع الروح العامة التي غيرت فكر الجزائريين أثناء الثورة التحريرية، وكادت تستأصل الفكر الخرافي السائد الذي استغله الاستعمار لتثبيت وجوده في الجزائر، والتشويش على مقومات الهوية الجزائرية، وعقيدتها الإسلامية التوحيدية.

قائمة المصادروالمراجع

1. ستراوس، كلود ليفي، (1407 هـ/ 1987م)، الفكر البري، ترجمة: نظير جاهل، بيروت، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
2. الموسوعة العربية الميسرة (1965م)، ج1، دار الشعب، القاهرة، مصر.
3. الميلي، مبارك، (2001م)، رسالة الشرك ومظاهره، تحقيق وتعليق: أبو عبد الرحمن محمود، السعودية، ط1، دار الراية للنشر والتوزيع.
4. العيد، محمد، (1965م)، الديوان، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
5. يوسف، الصديق، (1976م)، المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة، تونس، الدار العربية للكتاب.
6. مدكور، إبراهيم وآخرون (1975م)، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
7. بدوي، أحمد زكي، (1978م)، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان.
8. غيرو، بيار (1984م)، السيميائية، ترجمة: أنطوان أبو زيد، بيروت، دار عويدات.
9. بواريبه، جان (1974م)، *تاريخ العرقية*، ط1، ترجمة: نسيم نصر، بيروت، منشورات عويدات.
10. مبارك، حنون، (1987م)، *دروس في السميائيات*، الدار البيضاء، دار توبقال.
11. زيغور، علي، (1987م)، *التحليل النفسي للذات العربية*، القاهرة، دار الطليعة للطباعة والنشر.
12. الفيروزبادي، (1975م)، *القاموس المحيط*، مادة (ر م ز)، ج1، القاهرة، دار الحديث.
13. القزويني، (2003م)، *الإيضاح في علوم البلاغة*، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية.
14. شكري، فوزي، والجوهري، محمد، (1980م)، *نظرية علم الاجتماع*، القاهرة، دار المعارف.
15. Madeleine Grawitz , Méthodes des Sciences Sociales. Paris, 1969
16. Bronisław Malinowski, myths in primitive psychology; edition, format 1926 1926
17. Ferruccio Rossi- Landi, Linguistics and Economics, Mouton the hague, Paris, 1977.
18. Philippe Lucas et Jean- Claude vatin , L'Algérie des anthropologues, François Maspero, paris, 1975
19. Grand dictionnaire encyclopédique Larousse. Paris. Librairie Larousse 1982
20. –S. Auroux. Nouveau Vocabulaire des études Philosophiques. Hachette. Paris .1984