

تقاليد الزواج البيطانية : مشروع قراءة

يسلم ولد حمدان
تسم اللغة العربية

١ - اعتبارات منهجية

١.١. الموضوع الشعبي والبحث الجاد

تشكل الثقافة الشعبية البيطانية مجالا خصبا لتحقيقات طريفة باستطاعة ومن واجب العلوم الإنسانية انجازها. ورغم الغنى الذي يطبع هذه الثقافة ، أشكالا ومضامين إلا أنها ما تزال في مجموعها ، موضوعا بكرا لم يحظ إلا بالقليل جدا من عناية الدارسين الموريتانيين ، وهكذا يبدو كما لو أن البحث الوطني قد نظر إلى الموضوع الشعبي رمته من خلال ذات الإطار التصوري -الايديولوجي الذي قيده هو في مرحلة انطلاقه (١)

إن هذه الملاحظة لا تتجاهل الجهود القليلة التي استقطبتها -في العقد الحالي- بعض قطاعات الثقافة الشعبية ، ولا الكثير من الإهتمام التقليدي الذي ما فتئ البيطان يولونه لقطاعات أخرى. إلا أنه من الواضح أن «الرأي العام» الثقافي قد فشل في رفع الثقافة الشعبية إلى مرتبة الموضوع الجاد وانعكس ذلك حتى على مؤسسات البحث العلمي التي أعلنت عزمها على الاشتغال بالثقافة الشعبية.

وإذا نظرنا ، ضمن هذه الحدود ، إلى الجهود القليلة التي كرست حتى الآن ، في الإطار الأكاديمي ، لموضوعات شعبية ، وجدنا أن أشكال التعبير اللفظية قد استأثرت بها جميعا ، على حين أهملت سائر الممارسات الدالة الأخرى. ويعني هذا ببساطة أن الأشكال «الأدبية» وحدها قد استقطبت ، إذن ، نوعي الإهتمام : التقليدي والحديث جميعا (٢)

والحال أن هذا الاختلال هو إحدى النتائج المترتبة على حالة التبعثر وانعدام الاتساق التي تطبع مظاهر الإهتمام القليلة بالتراث الشعبي ، ففي غياب الإشكالية العامة والأداة المنهجية المرنة تصبح المشاغل الأثنو-فيلولوجية غاية ما يمكن توخيه. من هنا يمكن للعناية بالأشكال الشعبية غير اللفظية المحض أن تكون ذات أهمية نظرية ومنهجية فيما يتعلق باستكشاف حدود الموضوع الشعبي ومواجهة متطلبات المقاربة العلمية لظواهره.

بيد أن هذه الفرضية ، على وضوحها حدسا ، لن تكون واردة إلا في حدود إتاحتها لمقترحات أكثر نوعية بخصوص الموضوع الذي يشغلنا.

ولذا فإننا نتقدم ، تغذية لنقاش الموضوع الشعبي والفرضيات
الضرورية لفقهه ، بمادة تمرين قراءة لحالة ملموسة ، وقد اخترنا - لهذا
الغرض - حالة "مثالية" تنتمي دلاليا إلى نظام مختلط ، وهذه الحالة
هي التقاليد المتعلقة بالزواج.
٢-١ المشكل وإطار القراءة

يمكن تقريب الإشكال الذي تطرحه مقارنة تقاليد الزواج البيطانية من
خلال المفارقة التالية : في مجتمع إسلامي متدين ، الدين ظاهر الحضور
في تاريخه القريب ، تبدو تقاليد الزواج المرعية على درجة من
الخصوصية يتعذر تفهم أبعادها انطلاقا من الإطار الإسلامي القانوني.
وليسست هذه السمة وليدة عوامل الثقافة الحديثة ، بل إنها تشكل
إحدى السمات البارزة في تاريخ المنطقة الاجتماعي ؛ فقبل صاحب
الوسيط ، وفي زمنه ، كانت تقاليد الزواج البيطانية ، ما عدا العقد
الشرعي والمهر ، «كلها مخالفة للسنة ، سواء في ذلك الزوايا أهل العلم
وحسان أهل الجهل» (٣)

والواقع أن هذه الظاهرة - المفارقة تفري بضيق أولي ، فهي إذ تبين
وجود ما لا ينسجم من الممارسات ، في تقاليد الزواج البيطانية ، مع
القوانين بله التقوى الإسلامية ، إنما تقوم بتقطيع مفهومي ،
للموضوع الشعبي رمته إلى مكنونين متقابلين : مطابق وخارج بالنظر
إلى المعيار الإسلامي. ويبدو أن هذا التقابل الثنائي ممكن الاستلزام
فرضية عمل لاستكشاف مختلف حقول الثقافة الشعبية ، إذ أنه يتيح
للمقاربة رصد أشكال الحوار والتعايش بين عناصر المعنى داخل سجلات
الثقافة الشعبية.

ورغم ملاءمة الخطاب الاثنولوجي عادة لوصف عناصر الثقافات
الشعبية - فنحن مدينون له بالكثير من مواد العمل ومقترحات النظر
- إلا أن هذا الخطاب الوضعي يبدو ، في غياب مقتضياته الوصفية ،
قاصرا عن إعادة بناء المضمنات الثقافية الكامنة وراء الممارسة ، وهي
المضمنات التي تهتم بها القراءة في الحالة الراهنة ، وتفترض أنها
تتمظهر شعائريا واحتفاليا عبر تقاليد الزواج البيطانية. إن تصنيف
الأنماط وربطها بالفئات السلافية وبأحياز انتشار جغرافية محددة لهو
أمر هام دون شك. وأهم من برنامج اثنوغرافي أساسي كهذا اقتراح

نماذج صناعية وابنية صورية للعقل انطلاقا من تحليل التقاليد. على أن التحاليل الوصفية التاريخية وكذا المشاريع الطموحة للانثروبولوجيا البنيوية لم يثن بعد أوانها بالنسبة إلى ثقافتنا الشعبية التي ما زال انغماسنا فيها يشغلنا عن التفكير فيها. والحال أن هذا الاستبعاد لا يعفينا من مواجهة مشكل إطار القراءة. ولقد بينت المكتسبات الابيستيمولوجية عبث أي محاولة لا تنطلق من إطار محدد المعالم. فإذا تقرر هذا كان علينا أن نحدد - إضافة إلى موضوع القراءة المباشر - وجهة النظر التي نرى من خلالها إلى الثقافة الشعبية وإلى تقاليد الزواج بوجه خاص.

أما تصور الموضوع الشعبي الذي يخلف هذه المحاولة فنرجو أن يتضح شيئا خلال العرض ، ولن نعرض له هنا عرضا مستقلا على أية حال. أما بخصوص تصور تقاليد الزواج ذاتها فإننا سنكتفي بالبيان الموجز التالي - مراهنين على نتائج القراءة
يقترح Pierre Bourdieu «تصور شعائرية الزواج لا بوصفها مجرد مجموعة من الأفعال الرمزية التي تدل باختلافها ضمن نسق من الاختلافات فحسب (وهي كذلك أيضا) بل باعتبارها استراتيجية اجتماعية محددة بوضعها ضمن نسق من الاستراتيجيات الموجهة نحو تحقيق الحد الأعلى من الربح المادي والرمزي» (٤)

وإذا صرفنا النظر عن مشغل بورديه النقدي (دحض النموذج البنيوي لصالح إناسة اجتماعية مادية) تجلى لنا من خلال هذا المقتبس إمكان النظر إلى تقاليد الزواج من إحدى وجهات نظر ثلاث على الأقل. فهناك أولا وجهة النظر الدلائلية البنيوية التي ينتقدها بورديه والتي تختزل الشعائرية الاجتماعية في بعدها الرمزي الخالص وتجعل وكدها مجرد استنباط «نسق الاختلاف» باعتباره الشرط القبلي للإدلال. وبالمقابل ، فهناك وجهة النظر السوسيولوجية ومناطها تنزيل شعائرية الزواج في إطار نسق الاستراتيجيات الاجتماعية الممكنة في شرط الوجود المخصوص. ويترتب على هذا أن دلالة الشعائرية وقف على المقصدية الاجتماعية هنا والان وليست رهينة جهاز دلالي قبلي. ولا يقتضي مفهوم «الاستراتيجية الاجتماعية» في التصور السوسيولوجي الإحالة على نزعة وظيفية ، إذ أن الإطار النظري الذي يخلف هذا التصور عند بورديه أوثق صلة بالتطبيقات الاقتصادية لنظرية اللعب منه بأي

مذهب وظيفي. على أن بورديه ، رغم معارضته لطروحات البنيوية ، يعترف بإمكانية التأليف بين التصور الدلائلي والتصور السوسيولوجي لتقاليد الزواج ، (العبارة بين قوسين في المقتبس السابق) ، وهذه هي وجهة النظر الثالثة التي سار عليها بورديه نفسه عمليا في أبحاثه ، إذ درج في «الحس العملي» مثلا على المراوحة بين التحليل الدلائلي والطرق السوسيولوجي في إطار إشكالية عامة نقدية بقدر ما هي مادية.

وليس في نيتنا ولا بمقدورنا الأخذ بإشكالية بورديه ولا محاولة تطبيق جهازه التحليلي الفني ، بل إننا لنعتذر عما في هذه الإشارة المقتضية إلى أعمال الرجل من الادعاء. ومع ذلك فنحن نرجو أن يكون بوسع القراءة المقترحة لتقاليد الزواج البيطانية أن تتخذ من أفكار العالم الفذ إحدى العلامات التي لئن عجزت عن أن تضيء بها موضوعها إضاءة كاشفة ، فلا أقل من أن تلحظها من بعيد فتتهدي بها وهي ترتاد مجاهل سبيل تنكبه الرواد. إلا أن الاهتداء بأفكار بورديه ، وإن على هذا النحو المحدود ، يقتضي منا المجازفة بتعديل تصوره لشعائرية الزواج تعديلا يلائم منظور القراءة.

إن بورديه يتحدث عن زواج أشخاص ويعتبر الاحتفالية والشعائر جزءا من استراتيجية اجتماعية هدفها الربح المادي والرمزي كما تقدم. أما نحن فنود الاشتغال بالاحتفالية بصرف النظر مؤقتا عن الأشخاص وفي ضوء المفارقة التي سجلها صاحب الوسيط. ولذا نقترح معالجة الاحتفالية ذاتها بوصفها «حالة زواج» بين عناصر ثقافية مختلفة. وفيما عدا هذا التعديل البسيط فسنحتفظ بتصوير بورديه مستلهمين مفهوم الربح الرمزي بوجه خاص. ونبادر إلى القول إن هذا التعديل - رغم غرابته الظاهرية - لا يثير أي مشكل تصوري إذا وضعنا في الاعتبار البعد الزمني لعناصر الاحتفالية.

تبقى مدونة القراءة. والحق أن المرء يلاحظ وجود تباينات مهمة على مستوى احتفالية الزواج البيطانية. ولا شك أن هذا الوضع يطرح مشكلا ، إذ أنه يثير التساؤل حول أساس اختيار "الحفلة المثالية" وحول تبرير تعميم نتائج القراءة طالما أن "المدونة" المنطلق منها لابد أن تكون ضربا مخصوصا من ضروب تحقق الاحتفالية محددًا زمانًا ومكانًا وشروط حياة. فما العمل إذن ؟

هنالك حلان لهذا المشكل : الحل البنيوي والحل السوسيولوجي. أما الحل

البنوي فيعتبر التغيرات الملاحظة بدائل أدائية تؤول في النهاية إلى نموذج أو نمط صوري ومن ثم ينبغي استنباط النموذج انطلاقاً من تحليل البدائل وإضاءة البدائل من خلال ربطها بالنموذج (٥). إلا أن بيير بورديه ، وهذا هو الحل السوسيولوجي ، قد بين أن التغيرات التي يعتبرها البنيويون بدائل ، تطابق في واقع الحال تغيرات في العلاقات النسبية والاقتصادية والاجتماعية بين الزوجين ، ومن ثم في الدلالة والوظيفة الاجتماعيتين للارتباطات التي تتركسها الشعائر. وقد استدل بورديه على هذه المطابقة وما يترتب عليها دلالياً ووظيفياً ، بملاحظة اختلاف مدى انتشار وحجم الشعائر في حالة زواج العائلات التي تنتمي إلى قبائل مختلفة وحالة زواج الأقارب. وإذن «فلا نستطيع تقديم علاج كاف لها [شعائر الزواج - ي. ح.] إلا بشرط أن نأخذ في الاعتبار إضافة إلى العلاقات النسبية المحض بين الأزواج (التي يمكن أن تخضع هي نفسها لتحريفات استراتيجية) ، مجموعة من المعلومات حول المجموعات التي يوحدتها الزواج ، مثل وضعها النسبي ضمن الجماعة ، وتاريخ تبادلاتها الماضية وحصيلة هذه الصفقات في اللحظة المعنية ، وحول الأزواج أنفسهم (سنتهم زيجاتهم السابقة ، ومظهرهم البدني ... إلخ) ، وحول تاريخ المفاوضات التي قادت إلى هذا الاتحاد والتبادلات التي وقعت بموجبها .. إلخ» ، وباختصار حول «الاستعمالات الاجتماعية للقراءة» (٦)

ومن الواضح أن هذين الحلين «المؤسسين» لا يلائمان حاجات وحدود القراءة المقترحة ، وإن أمكن الإهتمام بهما معاً. أما الحل السوسيولوجي ، فيتعذر الأخذ به نظراً لمستلزماته على صعيد المعطيات ونظراً - وهو الأهم - للتعديل السابق المدخل على تصور صاحبه. وينطبق نفس الشيء على الحل البنيوي إذا صرفنا النظر عن كمية المعلومات التي يحتاج إليها الحل السوسيولوجي. ذلك أن حدود القراءة الكمية والكيفية تجعلها عاجزة عن النهوض بتحليل البدائل وفي غير حاجة إلى السعي لاستنباط نموذج صوري.

لا معدى إذن عن التماس حل إجرائي محض. وبما أن ما يهمنا هو الاحتفالية الحاضرة في كل حفل ، وليس مجرد الحفل ، فإننا نقترح اعتبار أي حفلة زواج بيظانية سواء في زمن صاحب الوسيط أو في يومنا هذا - مادة صالحة لمقاربة جوهر تقاليد الزواج البيظانية من المنظور الذي تعتمده القراءة. ولا بد هنا من التشديد على وظيفة

المركب «أي حفلة زواج» في إطار الاختزال الضروري لاتساق القراءة. إننا لن نحاول حصر البدائل ولا التدقيق في وصف تفاصيل الحفلة - كما يقتضي التحليل البنيوي - بل سنكتفي بابرار ما نراه واردا من السمات في تخصيص الاحتفالية ووظائفها ، معتمدين لجزئيا على معرفة القارئ للتفاصيل ، كما أننا لن نحاول ضبط «نسق الاستراتيجيات» الذي تنزل في إطاره الاستراتيجيتان اللتان تخترقان تقاليد الزواج البيظانية وفقا للتصنيف الثنائي الذي أغرت به ملاحظة صاحب الوسيط ، وهكذا نضطر للإخلال بمقتضيات التحليل السوسيولوجي أيضا.

والواقع أن هذا التحديد الاجرائي "لمدونة" القراءة يلغي جزئيا وجهة النظر الزمانية لصالح وجهة النظر الآنية. ويجب أن نقبل تغليب الآنية عن طيب خاطر ، إذ ليست هنالك معلومات متاحة عن تطور تقاليد الزواج البيظانية عبر التاريخ. على أن تغليب الآنية لن يتم هنا إلا على التقريب ، إذ أن الأخذ بالآنية في حرفيتها سيقتضي من القراءة النهوض بتحليل البدائل لاستنباط بنية الاحتفالية وهكذا تضطر القراءة لاعتماد آنية لا زمنية ، باعتبارها أكثر ملاءمة لحدود القراءة ولما قد ترومه من إعادة بناء ماض حاضر في الاحتفالية.

وبما أن المرمى الأساس لهذه المحاولة لا يعدو إثارة قضايا للنقاش فإننا نرجو أن تعامل عامل الأحكام التي قد نصدرها متسرعين والفرضيات التي قد نضعها متعسفين على أنها تساؤلات مصوغة بطريقة يعوزها الحذق واللباقة. على أننا لن نجبن عن الدفاع عن التصور العام الذي يخلف هذه المحاولة باعتباره تصورا محتملا وواردا في سياق البحث عن اشكالية عامة للثقافة الشعبية. ورغم أننا سنصرح فيما يلي بأسئلة القراءة وبالمزيد من مصادر الاستلهام ، فإننا نؤكد منذ الآن على المنظور الدلائلي غير المذهبي في الإطار العام المركب المرسوم أعلاه. ومن شأن هذا القرار أن ينزل محاولتنا في المنظور الذي لا يحفل بالاشكال والوظائف إلا في حدود استثمارها الاستراتيجي.

٢ - عناصر الاحتفالية

البداية القانونية لحفلة زواج بيظانية بداية مزدوجة : بداية رسمية وبداية فعلية. وتتزامن البدايتان إعدادا غير أنهما تتعاقبان انجازا ولا تتصلان فضاء. فبعد استكمال الاعداد العام ، اتصالات وتوفير مستلزمات ، يعطي الكلام للدال الإسلامي (٧) - بادئ بدء - من خلال

"العقد" الذي ينزل فيه ممثلو المؤسسة الدينية العلاقة (؟) في إطار شرعي ، بينما يقف الجسم الاجتماعي - في الأثناء - منتظرا الإشارة «الفاحة» للانطلاق في طقس اتصال حميم متشنج : الكرنفال. ويعلن مارد الاحتفالية عن نفسه لا من خلال الكلام - الفعل الصاخب فحسب ، وإنما عبر إلغاء مفاجئ لنظام القيم السائد قبل العقد الشرعي ولا يعود النظام الملغي» إلى ممارسة الحضور والفعل إلا بعد انصرام المدة المعترف بها لمهرجان التقاليد البهيج (الأسبوع).

على أن مهرجان التقاليد يخضع لتمفصلات مقننة ، إذ تتابع مراحل الحفلة فور اعلان العقد على ايقاع محدد سلفا ، ويتم فصل الجسم الاجتماعي نفسه وفقا لأدوار نمطية طويلة المهرجان. ويستهل مهرجان التقاليد الصاخب بشروع الشرائح الاجتماعية في الاضطلاع بالأدوار المنوطة بها ، حسب مواقعها على الخريطة الاجتماعية : الحرفيون يزينون العروس ويحيون الحفل والخدم يؤدون واجبات الخدمة ، والعازبات النبيلات تتعرضن للخطاب ، والأحلاف تنعقد ، وأهل الورع ينكرون أو ينسحبون ...

وما إن يفرغ من الدور الاستهلاكي في مظهره الديني (العقد الشرعي) والتقليدي (تزيين العروس وانعاش الاحتفال) حتى يصار إلى نقل خطر للعروس إلى مكان الاحتفال ، على أن عملية النقل هذه إنما تتم ليلا (المروح). ويحاط "المروح" بجوشعائري يتداخل فيه الابتهاج مع التوتر ، إذ يسار بالعريس في موكب حاشد ، هو للتشجيع وللتهديد معا ، وتتناشد الأغاني الشعبية وتتعالى الزغاريد على ايقاع الطبول والآلات الموسيقية ، حتى إذا وصل الموكب إلى مكان الاحتفال. استقبلته حشود المستقبلين في جو ملحمي كرنفالي صارخ.

ويبدو الجو الملحمي الكرنفالي الذي يخلقه تضافر هذه الممارسات الدالة بمثابة تعبير كئائي يمهّد للمرحلة البطولية في الاحتفال أو يستعيدّها معلقا على نتائجها. ويمتاز "المروح" إلى هذا ، بتحرر طاغ يطبع السلوك اللفظي خاصة ويومئ إلى أطوار شبقية لاحقة. أما المرحلة البطولية فمناطها (محاولة) اختطاف العروس أو الحيلولة دون اختطافها. والحق أن شعيرة الاختطاف تطرح كمكون احتفالي موجود بالقوة منذ بداية الاحتفال ، غير أنها قد تتقدم ، فعلا ، «المروح» وقد تتلوّه ؛ وقد لاتحدث بالمرّة ، فتحالفات «الأعصار» إنما تعقد أصلا استعدادا لمعركة الاختطاف أو منع الاختطاف (٨) وتقضي التقاليد المرعية أن يسعى حلف العروس بزعامة صديقاتها

إلى اختطافها وإخفائها إمامين مرحلة التزيين ومرحلة المروح (الراحة المخصصة للعروس) أو أثناء المروح نفسه أو بعده ، ولهذا يشدد حلف العريس الحراسة طوال هذه اللحظات الحرجة. وفي حالة نجاح حلف العروس يكون على العريس دفع ثمن باهظ لافتداء عروسه (العادة) ، إن فشل حلفه في العثور على الرهينة وتحريرها بالقوة في الوقت المناسب (٩). وتشكل شعيرة الاختطاف امتحانا لمقدرة العريس على حماية امرأته ، إذ أنها تقدم كإعلان من جانب حلف العروس -بوصفهم ممثلين للجماعة على قدم المساواة مع الآخرين -عن عدم تهافتهم على «الصفقة» مالم يثبت العريس جدارته للجماعة الاجتماعية رمتها.

فإذا انتهت هذه المرحلة القلقة في الاحتفال ، سواء بالحيولة دون الاختطاف أو بدفع ثمنه - خفت حدة التوتر شيئا ، وأمن العريس نسبيا ، على عروسه غائلة الاختطاف - ولكن العريس نفسه يصبح مستهدفا بطريقة مباشرة من خلال عنف لفظي ساخر مفرق في البذاءة (موضوع هجاء العريس). ويتداخل الموضوع الهجائي مع الموضوع الجنسي ، فيتعرى الجسم الاجتماعي بكيته ، ومن ثم يظل التوتر قائما وإن اتخذ صورة جديدة. ولا يغيب موضوع الاختطاف كليا ، وإنما يظل ماثلا في الأفق بيد أن خطره يحول - بطريقه المجاز المرسل - فيستبدل بالعروس حليها (١٠).

وتحدد هندسة الأدوار النمطية القائمة على التراتبية الاجتماعية الشخص المناسب للقيام بتهديد بديل العروس ، وهكذا تستغل مولاة أو خادم غفلة - تغافل الرقيب فتستولي على بعض حلي العروس ، وتعلن دورها بالزغاريد والتلويع بالحلي صارخة : «حوصة لعروس». ويتدخل حلف العريس فيستعيد بديل العروس مقابل مبلغ من المال. وغالبا ما تكون «الخاطفة» أمة طاعنة في السن على أن «الحوصة» يمكن أن تقوم بها أية امرأة من نساء الطبقات الدنيا ، مع أن «الفدية» تتناسب عادة مع سن الخاطفة ومرتبها الاجتماعية.

وتقضي التقاليد بتقديم «العادة» نقدا أو عينا لجميع الذين اشتركوا في الاحتفال من أبناء الطبقات الدنيا ، سواء كانوا فنانين أو خدما أو مهرجين. ويميل سكان المدن - وفقا لمبدأ التراكم - إلى المبالغة في قيمة العادة ، وإلى تقليص عدد المستفيدين منها ، أما «الخاطفات» فقد أخذن يختفين في المدن ولم يعد العرسان يخشون شيئا على حلي نساءهن (١١) وعلى مستوى المتن الاحتفالي ، يبدو الحدث منتهيا منذ تحقق مقطوعات "المروح" الذي يقع غالبا بعد العقد بيوم أو يومين (إذا

استثنينا حالة " لملك " الذي يقتزن - لأسباب لاعلاقة لها بالموضوع- بتأجيل "دخول لخطير" ومع ذلك يستمر الاحتفال -إلا أن يوقف لأسباب أخرى - ، إلى نهاية الأسبوع القانوني ، بفضل بعض العناصر التكرارية الحرة في الحفل ، ومن أهمها الاحتفال الفني والولائم وشعيرة الاختطاف التي تفتح باستمرار لتكرار مقطوعات منع الاختطاف أو البحث عن المخطوف واستعادته بالقوة أو بالقديّة ، وهكذا تتاح الفرصة لاستعادة اشمل للتقاليد من خلال تأسيس زمن دائري يقابل الزمن الخطي ما بين "العقد" و "المروح".

والواقع أن الاحتفالية تسلم نفسها لموضوع التهريج والبذاءة منذ اللحظة الحرجة والمحمية التي يقع فيها "المروح" ومن هنا فإن المراحل التي تنزل في إطار ما سميناه بالزمن الدائري هي التي يتجلى فيها المظهر الكرنفالي لتقاليد الزواج البيظانية ، إذ أن السلوك اللاعب ، المهرج ، الساخر طوال هذه المرحلة ، لا يخضع - في غياب نظام القيم الجادة - إلا لمنطق الحلم والشهوة والازدواج (١٢)

ولا ريب أن المجتمع الشعبي ينيط باحتفالية الزواج الملخصة أعلاه ، وظائف أساسية لعل أظهرها - في هذا السياق - تأكيد أبعاده الحيوية وإطلاق مكبوتاته ومن الواضح مثلا أن الحذق الذي يمتاز به شعراء البذاءة في مجال فضح الحياء الكاذب ليس عبثا فرديا ، فثمة أشعار وأغان متوارثة تستعاد في احتفالات الزواج ، وهي أشعار وأغان لا تنقضها المؤسسة رغم ما فيها من صراحة جارحة.

٣ - الاحتفالية بين المطابقة والخروج

ليس للعرض التلخيصي السابق أي ادعاء وصفي ، ومع ذلك فهو لا يسهم إلا جزئيا بتوقيع الاتجاه الذي سيأخذه التحليل المقترح فيما يلي. لابد لنا إذن - بعد التصريح بأسئلة القراءة المباشرة - من إعادة التذكير بمبادئ التحليل وفرضياته. أما أسئلة القراءة فيمكن تلخيصها في السؤالين التاليين : ما هي الدلالات الرئيسية الكامنة وراء تقاليد الزواج البيظانية كما تعكسها عناصر الاحتفالية الملخصة أعلاه ؟ وما هي الوظائف الرئيسية التي تؤديها هذه الدلالات في سياق الثقافة الشعبية ؟ وأما مبادئ التحليل وفرضياته فسنبشّرها من ملاحظة صاحب الوسيط ومن تصور (Pierre Bourdieu) المعدل وأخيرا من مبدأ الحوارية الباختيني كما تطبقه (Julia Kristeva) على الخطاب الكرنفالي باعتباره نموذجا للممارسات الدالة (١٣)

١.٣ البنية الدلالية المزدوجة

تفرض المفارقة التي سجلها صاحب الوسيط نفسها على المرء لدى التفكير في دلالة التقاليد الشعبية البيطانية المتعلقة بالزواج. وإذا أنعمنا النظر في الصورة التقريبية التي رسمناها لاحتفالية الزواج البيطاني (في الفقرة ٢) ، في ضوء هذه المفارقة ، برز لنا فوراً - على صعيد الشكل - مكونان في وضع تصالح مثالي ، وهما المكون الإسلامي القانوني ممثلاً في العقد الشرعي ومستتبعاته ، والمكون التقليدي ممثلاً في سائر الاحتفالية. ولاشك أن الحوار بين هذين المكونين هو الذي يحدد البنية الدلالية لتقاليد الزواج رمتها ، ومن ثم فينبغي أن نحذر الوقوع ضحية عبارة «التصالح المثالي» المخصصة لعلاقة المكونين أعلاه والتي يمكن أن لا تستبعد الانسجام الآجامد ، ذلك أن «التصالح» الذي نلاحظه يشكل في الواقع تناقضاً مسكوتاً عنه بقدر ما يمثل - من منظور المجتمع البيطاني - توازناً مرغوباً أيديولوجياً بالنظر إلى إمكانيات القوى الاجتماعية التي تتكفل بالمكونين على الساحة الثقافية ، ولهذا ساء لنا أن ننسب «التصالح» المعني إلى «المثالية» فالمستوى الراهن لتطور الصراع الضمني بين عنصري هذه البنية المزدوجة هو الذي ندين له بالشكل المعروف لتقاليد الزواج البيطانية. ويمكننا أن نتوقع تغير شكل الاحتفالية - وقد أخذت عناصر منها تختفي بفعل التحولات الاجتماعية - تبعاً للمسارات التي نفترضها لحركة المجتمع وتطرده الثقافي والمادي في المستقبل.

على أن العلاقة بين عنصري بنية التقاليد ينبغي أن تكون محددة جداً في كل وقت رغم إمكانية التغير. وربما أمكن ، في الوقت الراهن ، تشخيص العلاقة القائمة بين الإسلامي والتقليدي في تقاليد الزواج البيطانية (١٤) باتسعمال استعارة الصورة والاطار المزدوجة. إن الاطار يحتضن الصورة بقدر ما يقيدھا ويملي عليها انتظامه الخاص. ولكن الصورة بالمقابل ، تحدد للاطار جزءاً جوهرياً من محتواه وإن تكيفت مع انغلاقه.

ولاريب أن الاطار العام الذي تتنزل فيه تقاليد الزواج البيطانية إطار إسلامي إلا أن غالبية العناصر الشكلية والمضمونية لهذه التقاليد تطفي عليها روح مضادة لروح الاسلام القانوني مما يجعلها تنتمي لسجل ثقافي غير إسلامي. وإن المتأمل احتفالية الزواج البيطانية لخليق باكتشاف نظامين رمزيين متعارضين تقابلهما على صعيد الشكل عناصر متميزة سواء في المستوى البنيوي الشامل أو في المستوى

البنويي المجهري. ولا تعني هذه الملاحظة انبثات الصلة - كما يحلو لنا أن نكرر - بين نظامي المعنى ، فازدواج البنية الدلالية للاحتفالية يوفر إمكانية غير محدودة لشتى ضروب التداخل والتفاعل بين دلالات النظامين إذ أن العنصر الواحد الذي يستخرجه التحليل يمكن استثماره من منظور النظامين لانتاج دلالات وللاضطلاع بوظائف متعارضة.

٢.٣- وضع الصدارة ووظيفة الاحتواء

إذا بدأنا بمساءلة النظام الإسلامي ، لاحظنا أن العناصر الشكلية المندرجة في إطاره تلعب ، أساسا ، وظيفة التمهيد الرسمي للاحتفالية (١٥). فالاحتفالية تبدأ إجباريا بالعقد الذي يكرس العلاقة دينيا واقتصاديا. لكن الخطاب الديني يقصى وشيكا فور تحقق الصيغ الانجازية المعبرة عنه ، ويفسح المجال لبروز فعاليات النظام المضاد (كما ذكرنا في الفقرة ٢). ويعني هذا أن الانقطاع على صعيد الدال الإسلامي يعوض باتصال كامل في مستوى الدال المناظر. وباستثناء بعض مظاهر التداخل التي يمكن إغفالها في طور الاستعداد ، فإن العلاقة الظاهرة بين عناصر تعبير النظامين لاتعدو التجاور على محور التسلسل. ويشكل التجاور الخطي قرينة بنيوية على الاستقلال النسبي لنظامي المعنى ، إذ تتابع عناصرهما الشكلية دون أن تتآلف ، وذلك هو مضمون وحدود ما سميناه «التصالح المثالي». الذي يعني إذن مجرد الاتصال في الحيز دون الاتحاد في الهوية.

وإذ نفكر في الأمر من وجهة نظر تاريخية - كما تغري بذلك زمنية التتابع - نلاحظ أنه يؤول إلى قلب للأدوار. فما هو سابق زمنيا يغدو لاحقا موضوعيا. وصورة ذلك أن المكون الإسلامي يستقل بالدور التمهيدي ، بينما يستقل المكون المضاد بسائر الاحتفال. وقد نفترض أن الصدارة هي بمثابة إجراء موازن لطغيان الدال التقليدي على سائر الاحتفالية.

إن كون صدارة الدال الإسلامي ضرورية من الناحية الواقعية أمر لا يعنيننا الآن ، فضلا عن أنه لا يستلزم أي شئ فيما يتعلق بدلالة الصدارة (١٦). فما يهمنا هو الدلالات والوظائف التي تنبني على الأوضاع الضرورية أو غير الضرورية. ومن هنا يكون لوضع الصدارة أهمية مركزية فيما يتعلق برصد الحوار - الصراع القائم داخل تقاليد الزواج البيطانية ، بين نظامي المعنى اللذين يطبعانها بالازدواج. والحق أن حوار - صراع نظامي المعنى المعنيين يؤسس لعبة منظورية في غاية

التعقيد ، إذ يمكننا أن نتصور عدة نقاط تتقاطع فيها دلالات النظامين .
إلا أن هذا التعدد - وإن جعل المعنى غير قابل للاختزال - لا يمنعنا من
التفكير في صدارة المكون الإسلامي من وجهتي نظر على الأقل :
المطابقة والخروج .

١.٢.٣ الصدارة باعتبار المطابقة .

من المنظور الرسمي الذي يؤطر الخطاب الديني تبدو صدارة المكون
الإسلامي هنا بمثابة اجتثاث للتقاليد وحلول محلها . فالخطاب الإسلامي
يقدم نفسه ، من خلال صدارته بصفته «الأصل» المفهومي لا التاريخي ،
ومن ثم فهو سابق ابستمولوجيا رغم أنه «لاحق» تاريخيا . وتشكل
هاتان السمتان المتعارضتان - بمقياس الواقع - فعل احتواء ايديولوجي .
فمن الناحية الايديولوجية يريد الخطاب الإسلامي «افتتاح» نص
التقاليد ، كما أنه "يخلق" هذا النص من الوجهة التاريخية . وعلى هذا
يكون الخطاب الديني ببساطة السابق واللاحق ، الأول والآخر . وغني عن
البيان أن «أدعاء» الأصالة على هذا النحو يضعنا ، وجها لوجه ، أمام
النواة المركزية لنظام المعنى الديني ، أعني مفهوم الألوهية .

إن التطابق مع المنطق الكرونولوجي كان سيقضي من المكون الإسلامي
التضحية بأبرز خصائص الخطاب الديني . فالنزوع الأصولي يستلزم إلى
اللا زمنية القطيعة مع المضمون التاريخي . ولأن الخطاب الديني
مؤسس على مفهومي الشرعية والألوهية فإن العودة إلى الأصول ، إلى
البداية ، هي المضمون الوحيد الذي لا يستطيع التنازل عنه . وبهذا
الاعتبار لا يعود «انتقال» المكون الإسلامي من النهاية - كما يقتضي
المنطق الكرونولوجي - إلى البداية - كما يريد هو لنفسه - مجرد
إقصاء للخصم ، بقدر ما يصبح تحقيقا كاملا لهوية الخطاب الديني نفسه
بوصفه تعاليا على التاريخ .

وإذا تصورنا «أدعاء» الصدارة الابستمولوجية في حدود الربح
والخسارة ، ظهر لنا بمثابة «تنمية» قصوى لرأس مال الخطاب الإسلامي
الرمزي على حساب التقاليد . وهكذا يؤول «الاجتثاث» - مناط وظيفة
الاحتواء - إلى الإفلاس على صعيد رأس مال التقاليد الرمزي . وينهض
نظام المعنى الإسلامي ، على صعيد القيم ، بانتاج ثنائية الأصالة
والزيف ويطرح الزيف بوصفه جوهر التقاليد على اعتبار أنها تفتقر
إلى الضمانة الأصولية المؤسسة . إلا أن الإذلال الرمزي للتقاليد يمكن أن
يكون قناعا يخفي موازين القوى الفعلية .

صدارة المكون الإسلامي على مستوى المتن الاحتفالي ، تشكل - من وجه

آخر- تصريحاً احتفالياً بالاطار العام المقبول في المجتمع الإسلامي البيطاني. فالمكون التقليدي كان يكون مخرباً صراحة لو لم يتكفل به ويحتويه الخطاب الإسلامي من خلال التمهيد له و«تقديمه» إلى الجمهور الثقافي ، ذلك أن وجود العناصر التقليدية مستقلة كلياً عن الدال الديني يعني ببساطة الرفض التام لنظام المعنى الإسلامي وهو ما لا سبيل إليه في مجتمع إسلامي ولو إلى أقصى الحدود شكلية. (١٧)

وإذا اعتبرنا أن الاحتواء الأيديولوجي هو الوظيفة الأولى للخطاب الإسلامي في إطار احتفالية الزواج البيطانية ، تبين لنا كيف أن الدور التمهيدي هو الحد الأدنى الذي يمكن للمؤسسة الدينية القبول به. بيد أن وظيفة الاحتواء المنوطة بالخطاب الإسلامي «الثوري» موجهة ببداية نحو تحصيل الحد الأعلى من الربح الرمزي (النفوذ الثقافي) لا إلى مجرد الاكتفاء بالحد الأدنى. من هنا يسوغ اعتبار اكتفاء المؤسسة الدينية بمجرد دور رسمي تمهيدي في الاحتفالية موقفاً تنازلياً ، يعكس علاقات القوى الراهنة بين الإسلامي والتقليدي داخل بنية الثقافة الشعبية العامة. فالتساهل يغدو حتمياً في المواقف غير الملائمة للتشدد بوجه عام.

والواقع أن «التساهل» وصف مناسب لموقف رموز السلطة الدينية -الاجتماعية إزاء «فوضى» التقاليد. على أن هذه الملاحظة لا تنطبق على النوايا وإنما تسجل الظاهر ، ولربما أخفى التساهل نزعة متشددة. ويمكن توضيح العلاقة بين «ظاهر» و«باطن» موقف المؤسسة الدينية من التقاليد بالإشارة إلى بعد آخر من أبعاد الخطاب الديني. إن «تساهل» المؤسسة الدينية لا تمليه علاقات القوى الراهنة بين الإسلامي والتقليدي في الثقافة الشعبية فحسب ، وإنما يستند كذلك - وربما بدرجة لم تعط قط حظها من العناية - إلى نظام مرجعي إسلامي مقنن تاريخياً ، «فترات السلف» يقدم ترسانة هائلة ، جاهزة للاستعمال من الحجج والتبريرات ومن ثم فإن أكبر درجات التساهل لا تعود تنازلاً بقدر ما تصبح استراتيجية موظفة أيديولوجياً وبيداغوجياً ، مما يضيف على الخطاب الديني ديناميكية ظاهرة في المجال الثقافي -الاجتماعي. ويمثل المضمون الإيجابي للبيداغوجيا الإسلامية القائمة على مقولة «تأليف القلوب» البعد الديناميكي للوظيفة الدينية ضمن الممارسة الثقافية. وبما أن القطيعة التامة مع الممارسات التقليدية المقيدة للحضور الإسلامي في الثقافة الشعبية مستحيلة دون انقلاب ثقافي - اجتماعي جذري ، فقد جعل المشروع الثقافي الإسلامي تحويل تلك الممارسات همه

المركزي ، إلا أن هذا التحويل يتطلب قوة اجتماعية غير قائمة ومن ثم لزوم الاعتدال.

حقا ، أن الخطاب الديني لا يخفي الغاية البعيدة لمشروعه ، ولكنه يرضى ، عمليا ، بالتعايش مع التقاليد. وليس في هذا الموقف تناقض ما من منظور المنطق الذي يخلف الخطاب الديني ، فقد رأينا رفضه للتاريخ. ومن أجل تحويل الممارسة المضادة تكتفي المؤسسة الدينية بتقرير «الأصول» علنا ، و«بالتعايش السلمي» ظاهرا ، على أن تدور المعركة بين الأصول والتقاليد سرا ، داخل الممارسة الثقافية وفي المستويات النفسية والاجتماعية والدينية للشخصية. ولا يكاد هذا التخصيص المبهم يظهر ما يحدثه التأمل من تعقد الآلية التي تحكم الصراع بين خطاب الدين وخطاب التقاليد ضمن سجلات الثقافة الشعبية. ولكن المرء يلمس في احتفالية الزواج وفي سائر ممارسات الثقافة الشعبية أمثلة شديدة الطرافة على ازدواج هذه الثقافة ، وعلى استراتيجيات الخطاب الديني التحويلية. فممارسة طقوسية تتنزل -بداءة- في إطار بنية ثقافية تعددية ، شأن ممارسة التمائم مثلا ، تستحيل شعيرة دينية ترعاها المؤسسة الدينية التوحيدية بفضل أية أو حديث أو أثر ، وفي هذه الحالة يبدو منطوق المرجع الإسلامي بمثابة علامة أو دمغة تؤكد إسلام المعنى التقليدي ، وهكذا تستمر الممارسة نفسها تحت شعار جديد. غير أن عالما كاملا من المعتقدات اللاواعية والأكوان التخيلية يتسرب لامحالة تحت طبقة الدلالة التي ينتجها الشعار الديني.

وحيث أن فعالية الخطاب الديني يؤسسها اقتصاد تحويلي في مراميه بيداغوجي في طرائقه ، فإن الدال الإسلامي داخل الثقافة الشعبية ، واحتفالية الزواج بضعة منها ، لا يستطيع إنتاج المعنى الجديد ، وبالتالي العمل على تغيير الثقافة ، في غياب دال التقاليد. من هنا يبرز الموقف الاشكالي للبلاغ الديني ، إذ أن المؤسسة الدينية الرسمية - وهي الناطقة باسمه - مضطرة "لحماية الشيطان" من أجل اسماع صوت الله!

لنا إذن أن نتساءل في ضوء التخصيص الغامض السابق لآلية الحوار الصراع بين مكونات تقاليد الزواج البيضانية - : هل يعدو افتتاح الخطاب الديني للاحتفالية أن يكون شعارا كالشعار الذي جعل التمائم ممارسة مطابقة ؟ أليس دور الصدارة ينحل - تبعا لهذه المقايسة - إلى مسعى لادماج تقاليد الزواج ضمن نظام المعنى الاسلامي ؟ وما هو

التخصيص الإضافي الممكن اقتراحه لآلية الحوار - الصراع المذكور من المنظور المضاد ؟

٢.٢.٣ الصدارة باعتبار الخروج

تنقلنا التساؤلات السابقة من منظور الخطاب الديني إلى منظور التقاليد. ومن منظور التقاليد تبدو صدارة المكون الإسلامي بمثابة "الجزية" التي يدفعها النظام التقليدي مقابل الحيلولة دون رفع التعارض مع الخصم إلى مرتبته الأخلاقية. إلا أن هذا الاعتراف للخصم بحق «الوصاية» ليس إلا ظاهريا ، إذ تظل التقاليد حرة في تصريف شؤونها داخل منطقة نفوذها الواسعة. ويؤكد الانفصال المكاني بين مكوني الاحتفالية واكتفاء المؤسسة الدينية بقراءة الفاتحة ثم الانسحاب ، استقلال التقاليد عمليا ، بينما يبرز طغيان الطابع الكرنفالي على الاحتفالية الطبيعية الحقيقية لعلاقات القوى الراهنة بين نظامي المعنى.

والحال أن الثمن الذي تدفعه التقاليد على هذا النحو ليس مكلفا إذا وضعنا في الاعتبار الاستراتيجيات الممكنة التي يتيح استثمارها وضع الصدام المؤجل ، الجاعل سلاح الوعظ ضئيل الفعالية. ولقد رأينا بعض مظاهر وحدود استثمار الخطاب الديني لسلطته الاسمية. ويظهر أن رد التقاليد على طموحات الخطاب الديني يلخصه الدهاء مقابل الادعاء. وتقوم استراتيجية الدهاء على ركائز منها المراوغة والتظاهر بالإذعان والواقعية القصوى. ويتولى «الذكاء» الشعبي -من خلال الممارسة- إفراغ صدارة المكون الإسلامي من القيمة إذ يجعلها مجرد تصريح فارغ باطار عام سرعان ما يقع الخروج عليه.

وتتأتى فعالية خطاب التقاليد مما يمكن أن يسمى ببعده الساخر ، وهو بعد أساس فيه. إن خطاب التقاليد يصور الخصم بطلا دونكيشوتيا ويشجعه على تقمص هذه الصورة. وبهذا الاعتبار يصبح التنازل الظاهري لصالح الخطاب الديني "حيلة" موظفة لترويض العناصر الحيوية فيه ، فليس أكثر تقييدا وإخضاعا للخصم من إقناعه بعظمة زائفة. وقد لاحظنا أن علاقات القوى الفعلية بين نظامي المعنى تحفز استثمار الخطاب الديني للبيداغوجيا الإسلامية. إلا أن التحفيز الأقوى لهذه العملية إنما هو ذلك الذي يضطلع به خطاب التقاليد لحسابه الخاص ، إذ أنه بتعزيد وتأكيد الاستعمال التبريري للمراجع السلفية يزداد ابتعاد الخطاب الديني الرسمي عن خط الأصولية ، وينتهي الأمر بتشريع الممارسات التقليدية المضادة باسم الإسلام (١٨).

ويتجلى المظهر الواقعي لاستراتيجية التقاليد في رفض الأخلاق القبلية والمواقف المبدئية. وما من شك في أن هذه المخصصات لخطاب التقاليد هي مصدر قوة «الحيل» التي مكنت الحكمة الشعبية من الاستمرار تاريخيا. فبهذه المخصصات ينفتح أمام خطاب التقاليد مجال تحرك واسع بين الكيان والمظهر ، مما يتيح له الاستمرار في تهريب دلالاته ونشرها بواسطة التواضع الكاذب والأقنعة المسروقة من المراجع الثقافية الإسلامية.

ولقد ظهر لنا أن دور الصدارة يمكن أن يشكل - من منظور الخطاب الديني - ضربا من الإذلال الرمزي للتقاليد. إلا أن هذا الادعاء لا يصح إلا في الحدود التي يتسنى فيها معاملة الرغبة على أنها العالم. ولاشك أن موازين القوى تبرر عدم اكتراث الخصم. ويبدو أن التقاليد تنظر إلى الادعاء الإسلامي في الحدود التي يرسمها البعد الساخر لخطابها. فإذا كان الخطاب الديني لا يخشى خداع النفس ، فهذا شأنه. وليس لدى التقاليد - على كل حال - مانع في أن ينظر إليها بعين الازدراء مادامت سيدة الموقف على الساحة ، ومادام الناطقون باسم المؤسسة الدينية يسلكون في أغلب جوانب حياتهم اليومية بموجب التقاليد. ويبرز الادعاء الإسلامي في مقابل سخرية التقاليد اختلاف القيم التي تحكم الخطابين ، ففي حين يخضع الخطاب الإسلامي للأخلاق المتعالية والقيم الرمزية ، نجد خطاب التقاليد يراهن على أخلاق الفعالية ويتشبث بالقيم المحسوسة. ومن البديهي أن هذا التخصيص التقريبي لاختلاف قيم الخطابين ليس سوى طريقة لمقابلة الاطلاقية بالنسبية والتعالي بالمحاثية ، وفي حدي هذا التقابل يكمن التعارض الحاسم بين الدين والتقاليد.

٤ سلطة التقاليد

ما إن نتجاوز المرحلة التمهيدية في الاحتفالية حتى ندخل حيزا خاضعا لسلطة مضادة. وعلى امتداد «امبراطورية» التقاليد ، تمنع السلطة الرسمية من الإدلاء بأي بيان. وليس «الانتقال» الذي تشير إليه عبارة «التجاوز» مجازيا فحسب ، وإنما هو طوبوغرافي ودلائلي أيضا ، لأن مهرجان التقاليد البهيج يرفض الاتصال فضاء بمركز سلطة الدين (مكان العقد) (١٩) ، وينتج عن هذا الانفصال الطوبوغرافي - الدلائلي أن يكفي الخطاب المضاد مؤونة المخالطة والمراوغة ، وعندئذ تفصح التقاليد عن دلالتها شفافا تغشي الأبصار!

١.٤ معنى التقاليد

يستثير المراقب ، من الوهلة الأولى ، طغيان المظاهر « البدائية » على تقاليد الزواج البيطانية ، التي سرعان ما تأخذ شكل كرنفال ملحمي ذي إطار أسطوري. فبالإضافة إلى التحرر الطاغي الذي يطبع السلوك اللفظي وغير اللفظي، هنالك تصوير متكامل لجو دموي تطبعه الفوضى والاضطراب. وفي الحق أن الجو الذي يخلقه تضافر الأنظمة الدلائلية ضمن الاحتفالية يليق بمعركة حاسمة. فالصراخ المدوي ضجيج الآلات الموسيقية وإيقاع المقام الحربي - فيما عدا صيغ التيامن التقليدية - أثناء "المروح" ، ومعركة الاختطاف والاختفاء والتخليص كل أولئك يخلق ألوان الاستيهام ويبرز المظهر البدائي للاحتفالية. فإذا أضفنا إلى ذلك الطبيعة الفوضوية الباذخة لولائم العرس انكشف بعد وحشي خالص. إن كل هذه المظاهر معروفة لدينا جيدا ، ولكن من الصعب ألا نذكر بها لدى الحديث عن معنى التقاليد. والواقع أن قرار عناصر الاحتفالية واطراد تتابعها على النحو المقنن الموصوف أعلاه ، يجعلانها تبدو شديدة الشبه « بقصة » مسرحية. ولأن الأمر يتعلق بتقاليد موروثة تستعاد بعناد في المناسبات دون تغيير يذكر ، فإن "القصة" المكررة التي تمكن قراءتها خلال الاحتفالية ينبغي أن تمثل شيئا مهما جدا في حياة الأسلاف والأخلاف ، شيئا يسوغ صيانتها ضد عوادي الزمن وضغوط الخطاب الديني الذي ينبغي أن لا نتجاهل قوة تأثيره في حياة البيطان (٢٠)

ويبدو من المعقول الافتراض أننا نحدد أهمية « قصة » التقاليد بقدر ما نوفق في وضع اليد على الوظيفة المركزية للاحتفالية. ولاشك أن الوظيفة الرئيسية للاحتفالية هي استعادة التقاليد ، وإنما تنشأ سائر وظائف الاحتفالية الأخرى عن هذه الوظيفة. وبهذا الاعتبار يمكننا المجازفة بتحصيل الحاصل : معنى التقاليد هو التقاليد. ولا يبدو هذا القرار غريبا إلا للنظرة العجلى ، فالتقاليد ليست ممارسة استدلالية وإنما هي محض ممارسة. ومعنى وهوية الممارسة كامنان في حضورها لا غير. ونستطيع - إذا شئنا - إعادة صياغة تحصيل الحاصل السابق : معنى التقاليد هو حضور التقاليد ، غير أن هذه الصياغة لا تضيف جديدا على التحقيق ، لأن معنى الحضور متضمن في فعل الاستعادة الذي تضطلع به الاحتفالية لحساب التقاليد. وليست الاستعادة التي نتحدث عنها سوى اسم آخر لسيرورة إعادة الانتاج الاجتماعية التي هي المقابل الاجتماعي لوظيفة التكاثر. إن

وظيفة ومعنى فعل التكاثر جليان : الحفاظ على النوع. ولا تختلف وظيفة ومعنى المقابل الاجتماعي للتكاثر البيولوجي إلا في الموضوع : حفظ نوع المجتمع ، بنيته (٢١). وينشأ عن استعادة التقاليد إعادة إنتاج البنية الذهنية والوجدانية التقليدية. ويمكننا أن نبرز قوة سيرورة إعادة الانتاج الاجتماعية الضاغطة خلال الاحتفالية بالإشارة إلى الصعوبات التي تواجه تبسيط مراسم الزواج وإلى الشحنة الايجابية أو السلبية المرتبطة بسمات للشخصية البيطانية مثل «التبيلين» أو «عدم التبيلين» ، وهكذا تعزز استعادة التقاليد الاحتفاظ بنمط انساني مطابق للتقاليد (٢٢)

٢.٤ خطاب البذاءة والنظام الأبوي

على أن وظيفة الاستعادة يمكن أن تساعدنا - منهجيا - في استشراف خصائص نوعية للمجتمع الذي أنتج التقاليد ، وفي هذا السياق تكون «للقصة» المسرحية أهمية استثنائية. وثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأن الاحتفالية تشكل تخليدا لحادثة أسطورية ذات صلة بتشكيل النظام الأبوي. فالغناء الحربي والأناشيد الجنسية والصراع من أجل اختطاف العروس وتحريرها ، كل أولئك عناصر تومئ جليا إلى السديم البدئي والعنف المؤسس. ونحن نعلم أن التقاليد تقوم على إعطاء أهمية قصوى للتجارب البدئية. وعلى هذا يمكننا الافتراض بأن الاحتفالية تتضمن عناصر تستعيد تكون القبيلة الأبوية والتفاف القطيع البشري حول سلطة زعيم قوي. وحول هذه النواة المركزية - بالنسبة إلى المنظور الحالي - التي تنعكس شكليا في فوضى وعنف الاحتفالية ، يتوزع عدمن اللمسات غير المتعاصرة.

وإذا تأملنا الاحتفالية انطلاقا من نقطة الانفجار الكلامي البطولي الشبقي أثناء المروح ، تكشف لنا عن ضرب من العلاج الجماعي للأدواء النفسية المصاحبة لتشكيل السلطة الأبوية واستقرارها ، وذلك من خلال التعبير العنيف الصريح عن ضروب المكبوتات لاسيما الجنسية. والحق أن التحرر الكامل من قيود الحشمة يذكر - عن طريق التضاد - بصرامة الخطاب الديني. وبما أن التطرف هو المظهر الأبرز للخطاب السجالي فقد نلمح - كدلالة ثانوية - الوظيفة الساخرة لهذه الفوضى المحاربة إزاء نظام المعنى الإسلامي رغم استعماله معصدا للنظام الأبوي.

ويضطلع خطاب البذاءة بوظيفتين أخريين غير متعاصرتين ، من خلال تعرية الجنس. فهو ينقل إلى الزوجين الجديدين معرفة تقنية ، على اعتبار أن صرامة سيرورة المجمع السابقة تجعلهما عديمي الخبرة ،

مبدئيا ، بالشؤون الإنسانية. وعلى هذا تسلك الاحتفالية بوصفها شعيرة تاهيل أو طقس عبور. وفي مقابل هذه الوظيفة البيداغوجية المطابقة نسبيا ، يحقق خطاب البذاءة ضربا من المشاعية الرمزية للنساء ، وهكذا تتحول المرأة إلى ملكية عامة ويتعرض نظام الزواج للسخرية. ويبدو أن خطاب البذاءة موظف بصورة أوكد من أجل أن يحقق للجماعة اتصالا جنسيا رمزيا بالعروس قبل اعلانها «حلالا» لزوجها «حراما» على سائر الرجال. وتنفث هذه الدلالة - كتأليف مطابق لما يبدو معارضا للنظام الأبوي - على الممارسة القديمة حين كان النزاع حول تلك القيمة الرمزية لافتضاض العذارى يحل بقصر هذه العملية على أعلى رموز السلطة الاجتماعية.

والواقع أن الاحتفالية تتضمن عناصر تبرز المظهر الأكثر عدوانية للنظام الأبوي. ففي خضم الانفجار الكلامي الشبقي يتكرر الاعلان على ألسنة الرجال عن ألوان من السلوك الجنسي السادي اتجاه المرأة. وفي كثير من الأناشيد تصور المرأة عرضة لعنف ساحق أثناء الفعل الجنسي بعد تغييب كيائها البسيكولوجي وتحويلها إلى مجرد عضو تناسل تائه. وثمة أناشيد تعلن صراحة تماهي سلاح الرجل ، في هذه المعركة الاسطورية ، مع عضوه الجنسي. وهكذا تفسح الاحتفالية الانقطاع التاريخي المتمثل في حلول نظام الأب محل نظام الأم في شكل «فانتاسم» ذكوري.

وبصرف النظر عن صحة أطروحة القهر الجنسي للمرأة في حضارة الرجل التي تتبناها الحركة النسوية ، فلا شك أن هذه الأطروحة تنطبق على الحالة الراهنة. إلا أن الانقلاب الحضاري لم يستطع إسكات معارضة النساء (٢٣) ، وفي الاحتفالية نفسها ما يبين الطابع غير المتأصل للنظام الأبوي ، ولعل من أبرز ذلك القسوة التي يصور بها. وقد رأينا توا السخرية من الزواج الأبوي. وإذا نظرنا إلى الاحتفالية من زاوية الفدية وموضوع هجاء العريس رأينا أنها تتسع لاستراتيجيات متعددة من بينها زعزعة سيطرة الرجل. فالفدية من منظور اقتصادي اجتماعي تبدو بمثابة إجراء لتحويل الملكية ، ولكن الفدية لاتمنع الجماعة من خرق قانون الملكية الفردية لأن خطاب البذاءة يجعل الرجل لا يحصل آخر الأمر إلا على جسد مفرغ من القيمة الرمزية ، ويتولى موضوع هجاء العريس تجريد الرجل نفسه من القيمة الرمزية. وبما أن المجتمع الذي يتعرض فيه الرجل لهذا الخداع وهذه السخرية مجتمع رجولي مسلح بأنياب دينية حقيقية ومزيفة ، فإن المرء يدرك قوة حضور النظام

المقهور في الثقافة الشعبية التي هي ثقافة النساء في المقام الأول.

٣.٤ الاقتصاد المضاد

لاحظنا قبل أن الفدية تتسع لاستراتيجيات متعددة وحاولنا التعليق على ما اعتبرناه بمثابة استراتيجية يمكن أن تسهم في زعزعة سيطرة الرجل ، إلا أن الفدية تنكشف للمتأمل عن دلالة أكثر وضوحا فيما يتعلق بالحوار - الصراع داخل بنية التقاليد. فالفدية تشكل - من منظور المكون التقليدي - المقابل المضاد لنظام المهر الإسلامي وبما أن «العادة» إجبارية شأن المهر ، فهي إذن بديل عنه ، وعلى هذا يظهر عدم اعتراف التقاليد بالتكريس الاقتصادي للعلاقة الزوجية في المستوى الاقتصادي. ويتجلى اندراج التكريس الاقتصادي للعلاقة الزوجية في مخطط التعارض الثنائي بين نظامي المعنى متى اعتبرنا مصائر الأموال والمنافع. فالمرء الإسلامي محدود التوزيع لأنه ملكية فردية ، بينما تستفيد جماعة واسعة من «العادة والوليمة».

وتتضافرة العادة والوليمة على ابراز خصائص الاقتصاد المضاد. «فالإسراف» الذي يمكن -من منظور خارجي - أن يوصف به السلوك الاقتصادي أثناء انتشار الاحتفالية يتماشى مع منطق مهجرجان التقاليد بوصفه عيدا للجماعة ، كما أنه يشكل التجسيد الاقتصادي لانقلاب نظام القيم الذي تحققه الاحتفالية ، ولهذا فليس السلوك الاقتصادي «المسرف» إلا إحدى «الرخص» الكثيرة التي نلاحظها إن الوليمة هي المقابل المؤقت للحرمان وشبح المعيشة في الظروف العادية ، ومن ثم فليست الوفرة المصاحبة لمهجرجان التقاليد سوى قناع للندرة. وقد تبدو هذه الوفرة المصطنعة سلوكا اقتصاديا غير عقلاني ، مما يمكن أن يبرز الوصف الخارجي لولائم العرس بأنها إسراف محض إلا أن الإسراف ليس مفهوما اقتصاديا إذا اصطنعنا الصرامة ، كما أنه ليس بديهيا جعل السلوك المؤدي إلى التراكم عيارا للسلوك الاقتصادي العقلاني. ويترتب على هذا أن النظر إلى اقتصاد تقاليد الزواج في ضوء الاعتبارات المناقشة لا يفضي إلى التحيز البغيض فحسب ، وإنما يحكم على المرء بالفشل الذريع في فهم المنطق المحرك للاقتصاد التقليدي أيضا.

والواقع أن السلوك الاقتصادي - وهو نموذج للسلوك باختصار - لا يمكن أن يعرَى من السعي إلى الربح ولكن المنطق الذي يحكم الاقتصاد التقليدي كما ينعكس في الاحتفالية ، يجعل السلوك الاقتصادي موجها إلى الكسب الرمزي في المقام الأول على حساب التراكم الذي ينظر إليه

في المجتمعات التقليدية بعين الحسد حقاً ولكن مع الإرتياب. ولا يثير تفسير هذه الظاهرة مشكلاً استثنائياً بالنظر إلى خصائص اقتصاد الندرة العامة.

وينطبق الرهان على الربح الرمزي خارج نطاق الاقتصاد بمعناه الحصري. فجميع الاستراتيجيات التي تفسر فعالية تقاليد الزواج ، البيظانية ترمي إلى تنمية رأس المال الرمزي إلى أقصى الحدود ؛ وقد رأينا نماذج من الصراع على النفوذ الثقافي داخل تقاليد الزواج ، ويمكننا أن نصمم هذا الحكم على الدلالات التي قد يستخرجها الانصات الصبور لحوار الأنظمة الدالة التي تكون الثقافة الشعبية.

5- عناصر للختام

لم يكن غرض هذه المحاولة التوصل إلى نتائج بقدر ما كان إثارة قضايا للنقاش غير أن مواجهة الوقائع قد قادتنا إلى تفسير طبقة واسعة من الحدوس بخصوص عمل المعنى واستثماره داخل تقاليد الزواج البيظانية ، واستدعى ذلك منا تبني عدد من الفرضيات مع المراهنة على نتائج القراءة. والآن - وبعد أن استنفدت القراءة إمكانيات منطلقها - فقد أن أوان الحساب - ورغم أن استخلاص النتائج يتطلب دراسة مونوغرافية وليس مجرد تحليل استكشافي كالذي تكلفناه ، فمن الجلي أننا نخل بعقد القراءة إذا لم نبرز دلالة المادة المعروضة هنا بالنسبة إلى الهموم النظرية والمنهجية الداعية إلى الاشتغال بالموضوع أصلاً.

ولعل أهم نتائج القراءة الجديرة بالإبراز في هذا المقام هي خطورة التقاليد. وإذا كان العرض السابق قائماً فإنه يقدم الدليل على إمكان بل ضرورة النظر إلى الموضوع الشعبي بعين الجد. ونستطيع إبراز خطورة التقاليد ببيان مقتضب : حين كتب صاحب الوسيط كتاب التقديمي كانت شروط وجود البيضان المادية غير شروط وجودهم اليوم. إلا أن البنية الذهنية والوجدانية البيظانية لم تكد تتغير عما كانت عليه زمن صاحب الوسيط. وإنما يعود هذا الاستمرار لنمط البيضان التقليدي - رغم الهزات التي نعرفها - إلى فعالية التقاليد الشعبية وتقاليد الزواج بوجه خاص ، نظراً لموقعها من سيرومة الجمعية التي تحول الفرد إلى كائن اجتماعي مندمج. ويمكننا أن نعزو فعالية التقاليد ببساطة إلى كونها سلوكاً وليست خطاباً وعظياً ولا استدلالياً ، ولا شك

أن احتفالية الزواج البيظانية مبنية بحيث تؤدي دور استعادة الماضي على أحسن وجه ، إذ أنها تتيح للأفراد المشاركة التامة ، فعلا وانفعالا ، في نشاط الجماعة والاتصال الحميم بقيمها المشخصة.

والواقع أن حدود الموضوع الشعبي أوسع بكثير مما يتصور عادة. وإذا كنا نتصور للموضوع الشعبي حدودا ضيقة ، فذلك لأن الممارسة تستغرقنا فلا تتركنا نتصور للموضوع الشعبي حدودا ضيقة ، فذلك لأن الممارسة تستغرقنا فلا تتركنا نعي إلا القليل جدا من مظاهر سلوكنا اليومي. ولاريب أن الثقافة الشعبية - أعني التقاليد - تتدخل على حسم في أغلب مناشط وجوانب حياتنا اليومية ولا تكاد تبقي للثقافة العلهة إلا مواقف محدودة جدا تستدعي استجابات عالية التخصص.

على أن ضبط حدود الموضوع الشعبي ضبطا علميا ، مستحيل في غياب إشكالية عامة للثقافة الشعبية. ورغم أننا لم نوفق - كما هو متوقع - إلى بلورة هذه الإشكالية فإننا نظن أن العناصر التي قدمتها القراءة تنهض دليلا على إمكان وضرورة الاشكالية التي يحتاج إليها البحث الجاد في الثقافة الشعبية - ثقافتنا. ويبدو أن اعتماد منظور متعدد الأبعاد متنوع مصادر الاستلهاً خليك بأن يجعل الاشكالية المعنية أقرب إلى متناولنا ، خاصة وأنه يحصن المقاربة ضد وباء المذهبية في وقت هي أحوج ما تكون إلى كل ما يعينها ويفتح لها الآفاق.

وعلى صعيد المنهج ، فإن الأشكال غير اللفظية تبدو ذات أهمية نظرية استثنائية على الأقل لأن هذه الأشكال تفرض على الباحث تجاوز التناول الفيلولوجي الذي رسخه النظام التربوي ، وتحمله - من ثم - على البحث عن منهج أكثر إنتاجية. وإذا جاز الانطلاق ، لتحديد خصائص المنهج الملائم ، من الصعوبة التي تعترض بناء خطاب متسق حول موضوعات الممارسة ، كانت أولى هذه الخصائص هي المرونة. ويظهر أن المروحة بين طرائق التحليل الدلالي السوسولوجي والنفسي يمكن أن تكون منتجة إلى درجة بعيدة.

إلا أن ترقية الثقافة الشعبية إلى مرتبة الموضوع الجاد تفترض -إضافة إلى المتطلبات العلمية المحض- رفع الحظر المزدوج الذي فرضه الخطاب التحديثي الرسمي والخطاب الديني على التقاليد. ومهما يكن ، فلا ريب أن هذين الخطابين هما الخاسران الأكبران في حربهما البلاغية ضد «العقليات المتخلفة» و «البدع» لأن التاريخ لم يسجل قط انقلابا اجتماعيا ثقافيا بفضل فني الهجاء والمديح لاغير. إن الشرط القبلي «للتحرر من إसार» التقاليد لا يعدو بناء نظرية للتقاليد. أما

الاستثمار الأيديولوجي لنتائج البحث العلمي فأمر آخر. الهوامش

(١) يكفي أن نذكر هنا أن مؤسسة علمية كالجامعة مازالت أبوابها موصدة في وجه الاهتمام بالثقافة الشعبية. وليس لهذا الموقف أي طابع رسمي بالطبع ، ولكنه واقع مشهود. ولقد عانينا شخصا الكثير من التعقيدات الادارية حين حاولنا المصادقة رسميا على تسجيل موضوعات شعبية أراد طلبتنا الاشتغال بها.

(٢) نفكر أساسا في الاعمال المنجزة في إطار رسائل التخرج من مدرسة الأساتذة العليا قبل إعادة تنظيمها -حول الشعر الشعبي (الفن-التبراع) والحكايات والأمثال والأحاديث واللهجة الحسانية. أما النشاط البحثي في إطار المعهد الموريتاني للبحث العلمي فما زال مقصورا على جمع المواد ، إذا استثنينا دراسات كاترين الشيخ حول اللهجة والعروض الحسانية. ولا ننسى أن نذكر الاستثناء الوحيد الذي تمثل في عناية شيخ الباحثين المختار ولد حامدن في موسوعته ، ببعض الأشكال الشعبية غير اللفظية مثل الألعاب.

(٣) أحمد بن الأمين الشنقيطي : الوسيط في تراجم أدباء شنقيط ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ٥٢٤ - ٥٢٥. وقد مثل الشنقيطي لمخالفة تقاليد الزواج البيطانية السنة بمثال ولائم العرس. وسنرى أن لولائم العرس أهميتها من المنظور الذي نحاول استغلاله. ونجد في فتوى السيوطي المشهورة صدق تباين تقاليد المنطقة في هذا الميدان مع مقتضيات الإسلام.

(٤) Pierre Bourdieu, le Sens pratique, coll, le sens commun, Ed, Minuit, Paris 1980, Tirage

1984 ص ٣٢. وحول تفاصيل هذه الاستراتيجيات ينظر الفصل الثاني ، الكتاب الثاني ، الموسوم «الاستعمالات الاجتماعية للقرابة» ص ٢٧١ - ٢٣٢) وسوف نستفيد كثيرا ، في توجيه وتفصيل حدوسنا ، من هذا الكتاب الهام ، الذي يقدم نظرية للممارسة انطلاقا من تحليل مجتمع شقيق هو المجتمع القبائلي الجزائري.

(٥) راجع مثالا اعمال كلود ليفي شتراوس والمراجع التقليدية للفونولوجيا البنيوية.

(٦) Bourdieu مرجع سابق ذكره ، ص ٣١-٣٢.

(٧) ننبه القارئ على هذا الاستعمال النوعي غير المعيار لمصطلح «الدال». وسوف نراوح فيما يلي بين مصطلح «الدال» ومصطلح «الخطاب». وقد حاولنا أن نميز بين الاستعمالين بربط مصطلح «الدال» بالعناصر الشكلية في الاحتفالية وربط مصطلح «الخطاب» بالتوظيف الإيديولوجي لها. ورغم أننا ربما نخفل هذا التمايز النسبي بين المصطلحين في مواطن معينة من العرض ، فإن هذا التحديد لجال انطباقهما الرئيسي ينبغي أن يرفع كل التباس. وقد لجأنا إلى هذا الاستعمال شبه المجازي لأننا لم نوفق في العثور على مصطلحات مناسبة ومحيدة بالنظر إلى النظريات الدلالية المتنافسة. ومهما يكن فليس شئ مما في هذا العرض ، لا فهما ولا تحليلا ولا استدلالا ، وقفا على الموقف الذي يمكن تبنيه بخصوص المحتوى المناسب لهذين المصطلحين.

(٨) تخضع تحالفات «الأعصار» لاستراتيجيات مختلفة. ينضم عادة جيل الذكور الأصغر سنا من جيل العريس إلى حلف العروس ، كما يمكن أن ينضم بعض أعضاء جيل العريس إلى حلف العروس عيونا أو غير ذلك. ويمكننا أن نتخيل استراتيجيات متعددة على هذا الصعيد. والمهم أن نلاحظ أن القيم العمرية ، رغم كونها عنصرا هاما من عناصر نظام القيم الملفى بموجب الاحتفالية ، تظل حاضرة في تحالفات الأعصار ، وإن في شكل صراع مكشوف. وتستغل

الاحتفالية هذا الصراع في إطار المعالجة المعممة التي تخضع لها الجماعة ، والتي تسفر عن شيء يمكن أن يدل عليه -بطريقة غير مناسبة- بمصطلح التطهير الأرسطي.

(٩) في حالة نجاح الاختطاف ، يمكن أن تنقل العروس - للاخفاء - إلى «فريق» آخر ومن شأن هذه العملية توسيع دائرة فعالية الاحتفالية ، إذ يضطر «الفريق» المضيف إلى الاندماج في منطق الاحتفالية ، فينشأ الصراع هكذا - داخله - بين مؤيدي حلف العروس ومؤيدي حلف العريس والمنكرين للتقاليد باسم الدين. وقد يسفر توسيع دائرة الاحتفالية على هذا النحو عن حوادث مؤسفة بين «الفريق» الأصل و«الفريق» المضيف. إلا أن ذلك وقف على عوامل كثيرة لعل أهمها ما ذكره Bourdieu في مقتبس سابق.

(١٠) نلاحظ هنا أن موضوع اختطاف الحلي موضوع مرن وقابل للتعميم. يمكن مثلا أن تتعرض العازبات جميعا لخطف حليهن. ويستغل الفتیان هذه الفرصة لخطب ود الفتيات «باطلاق» سراح حليهن المخطوف ، كما تسغل الجماعة الفرصة لإذاعة وتشريع علاقات كانت قائمة في الخفاء. وبما أن الحلي بديل العروس ، فإننا نتخيل عندئذ الوظيفة الإستشرافية لخطف حلي فتاة عازبة ، إذ تصبح عروسا بالقوة لمن يفقدي حليها. أما تحقيق ذلك بالفعل فيتوقف على أشياء كثيرة.

(١١) تؤيد هذه الظاهرة تحديدنا ، في هامش (١٠) فوقه ، لوظيفة «حوصة لعروس». ويتجلى سبب اختفاء هذه العادة إذا وضعنا في الاعتبار أثر التطور الاجتماعي الحاصل على صعيد علاقات الجنسين قبل الزواجية. فلقد زالت الحاجة إلى استغلال الإبطال المؤقت لنظام القيم بقوة الإحتفالية لربط الصلات بين الجنسين بعد أن صار المجتمع يقبل هذه الصلات في الظروف العادية ، وجعل هذا القبول العام نفسه تشريع العلاقات القائمة في الخفاء عن طريق «الحوصة» أمر غير وارد.

(١٢) Julia kristeva in Bakhtine , M :

Poétique de Dostoïvski , Ed. Seuil , Paris , 1977 PP. 14 - 15 (Introduction)

، وانظر حول خصائص الخطاب الكرنفالي باعتباره نموذجا للممارسات الدالة كتاب Kristiva ،

-Sémiotiké , recherches pour une Sémanalyse, Ed. Seuil, coll. Points, paris 1969, PP 83 - 101

وانظر خاصة لنفس المؤلف كتاب

- Le Texte du roman , Mouton , Paris

وانظر أخيرا حول الكرنفال بوجه عام :

Julio Caro Baroja : Le Carnaval , Gall. NRF, Biblio - d' Histoire, Paris

(١٣) أنظر المراجع المذكورة في هامش ١٢ خاصة كتاب «نص الرواية». ونذكر هنا بتعديل تصور Bourdieu السابق. ونشدد على أن المجال المتاح لنا لا يناسب عرض المقترحات التي ننوي استلهاها ، ولذا اكتفينا بالاحالة عليها في مظانها.

(١٤) ليس هذا التمييز بين الإسلامي والتقليدي في تقاليد الزواج البيطانية بديهيا إذ يوجد إسلام تقليدي أيضا ، بل لا يكاد يوجد عمليا إلا إسلام متأثر بالتقاليد. والحق أن هذا الإعتراض وجيه جدا ، لكنه لا يمنع من التمييز بين الإسلام القانوني والتقاليد إجرائيا. وسنرى أن الإسلام القانوني والخطاب الإسلامي الأصولي لا يعترفان بالإسلام التقليدي.

(١٥) هنالك وظيفة أخرى للعناصر الإسلامية في الاحتفالية يمكن أن نسميها «بالوظيفة السحرية» لانعدام مصطلح أفضل. وينطبق الأمر على القوة الانجازية للصيغ اللفظية في العقد الشرعي ، في مقام يتسم بدرجة عالية من المأسسة. فالحقد لا يعني أكثر من التلفظ بصيغ

العقد اللفظية ، ويصحب ذلك على الفور تغير الوضع الاجتماعي لعدد من الأفراد بينهم الرجل والمرأة إذ يصبحان زوجين. على أن هذه الناحية لا تعنينا الآن.

(١٦) إذا كانت هذه الأطروحة قائمة ، كما يوحي بذلك التحليل المقترح تحته ، فإن ذلك يمكن أن يعتبر حجة إضافية ضد الأطروحة التبسيطية التي تتبناها الوظيفية المذهبية في ميدان الدلائلية والقائلة إن المعنى لا يمكن أن يوجد إلا حيث يوجد «الاختيار». على أنه من البديهي أن هذه الحجة لا تنطبق إلا في الحدود التي يكون فيها بالإمكان الاتفاق على مضمون محدد لمفهوم «الاختيار» فإذا تعذر ذلك كان المرء في حل من عدم الاكتراث للأطروحة المعنية.

(١٧) يتنبأ تحليلنا بصور من التعايش بين نظامي المعنى يمكن العثور -في مستوى انجاز الاحتفالية- على «بدائل» تعضدها امبريقيا ، رغم أنها مقيدة -دون شك- بالاستراتيجيات التي يتحدث عنها Bourdieu هنالك مثلا إمكانية -يتيحها بل يحض عليها الشرع- لاختزال التعبير عن المكون الديني في الاحتفالية -والمكون التقليدي بالأولى- إلى أقصى حد. وفي هذه الحالة - حالة اختزال المكون الديني يجب -إذا كان تحليلنا قائما- أن يصار إلى اختزال مناسب على مستوى التعبير عن المكون التقليدي في الاحتفالية. ورغم أن هذا مشكل امبريقي ولا يمكن البت فيه -بالتالي- إلا بعد دراسة مفصلة ، فإن هنالك معلومات يمكن اعتمادها إلى أن يثبت بطلانها -عن وجود جماعات ينطبق عليها هذا الوصف ، من حيث إن الصورة المعيار عندها للإحتفالية مختزلة إلى أقصى حد في المستويين الديني والتقليدي معا. ومن الطريف أن الجماعات المعنية معروفة بنزعتها التقليدية المحافظة ، إلى حد أنها تعتبر -لدى جماعات أخرى- صاحبة نزعة يمكن وصفها بالطائفية الثقافية. وبما أن تجميد الصراع بين الإسلام والثقافة الشعبية هو إحدى الاستراتيجيات التي يقتضيها رفض سيطرة الآخر باسم الثقافة التي جعلها القرآن ثقافة الإسلام الرسمية ، فإن اختزال احتفالية الزواج إلى أقصى الحدود عند هذه الجماعات يصبح أمرا مفروغا منه على هذا الأساس.

(١٨) هنالك تحويلات كثيرة وطريقة لنصوص إسلامية يمكن أن يستشهد بها في هذا السياق. نكتفي بمثال واحد له -فيما يبدو- أهمية استثنائية ، أعني نص «العادة كالشرط إن لم تخالف الشرع» ، الذي أصبح في الصيغة الشعبية «العادة كالشرع». ونلاحظ في النص الشعبي تحول «العادة» من مكافئ للشرط في أحوال محددة يقررها الشرع ، إلى معادل للشرع نفسه ، ولا يخفى أن «العادة» في النص الشعبي يمكن أن تكون كناية عن التقاليد رمتها. وسيرد ما يعضد هذا التأويل لاحقا.

(١٩) في مضارب البدو ، حيث لا تتوفر بنى استقبال أساسية ، كثيرا ما ينسحب «رجال الدين» ببساطة إلى «حظيرة» الصلاة ، حيث يقع العقد أحيانا ، ويبقون في هذه «الجزيرة» تاركين المجال مفتوحا لاستعادة وتخليد التقليد.

(٢٠) ينبغي أن نتذكر أن الدين يحض على اختصار احتفالية الزواج إلى أبسط حد ممكن ، كما أن المفارقة التي تحدث عنها صاحب الوسيط إنما تكمن في هذه النقطة : الاحتفالية التقليدية تخالف السنة. وقد يبدو التأكيد على أهمية «القصة» التي تستعاد خلال الاحتفالية عديم الفائدة ما دام التاريخ الثقافي -الاجتماعي للبيضان لا يقدم لنا معطيات مضبوطة لتحديد طبيعة هذه الأهمية. وفي الحق أن هذا الاعتراض وارد جزئيا. غير أنه يمكن أن يدل على استحالة أي تحديد للأهمية التي نتحدث عنها ، وفي هذه الحالة لا يعود مقبولا ولا واردا لأنه إنما يقوم عندئذ على مفهوم حصري للتاريخ في مجتمع تاريخه -إلى الآن- هو بالتحديد تقاليد؛ وهذا بالضبط هو معنى قولنا إن التاريخ لا يقدم لنا معطيات مضبوطة. ونستطيع ، من أجل

هذا ، أن نقرر أن اشتراط ضمانات تاريخية - بالمعنى الوثائقي الحداثي - لمحمول تفسيري على موضوع من موضوعات الثقافة الشعبية يشكل - في الوقت الراهن على الأقل -خروجاً عن الموضوع.

(٢١) انظر حول وظيفة الممارسة التي ندعوها «دعاة» على صعيد إعادة الإنتاج الإجتماعية ، التحليل النافذ الذي تقدم به (Pierre Bourdieu) في الحس العملي. ومن هذا التحليل نستلهم هنا جزءاً جوهرياً من معالجتنا لمعنى التقاليد.

(٢٢) يمكن أن نفهم في ضوء هذه الاعتبارات -مظاهر كثيرة من حياة البيضان اليومية في المدنية، في السكنى والاكل واللباس والعمل والاستجمام والذوق الفني...إلخ.

(٢٣) عهد المنطقة بالنظام الأمي قريباً نسبياً. ويبدو أن هنالك علاقة قوية بين تركيز النظام الأبوي وبين درجة الاندماج في الثقافة الإسلامية ، كما يلاحظ عند الطوارق مثلاً قبل انهيار الأساس المادي لحضارتهم الرعوية. وعند البيضان ، مازال الأطفال ينسبون ، في بعض البيئات لأخوالهم. كما أن الحكمة الشعبية مازالت تصور العلاقات النسبية من جهة الأم تصويراً إيجابياً ، كما يلاحظ في الحكمة التي تنصح الجائع باللجوء إلى أخواله. وعلى أية حال ، فقد لاحظ غير مراقب أهمية مركز المرأة البيضانية ، بالنظر إلى المعيار في بلاد الإسلام ذات النظام التقليدي. وقد بدأت مكانة المرأة ، في الوقت الراهن تتطور نتيجة لعوامل التثاقف ، ويمكن للانثروبولوجيا السياسية الوطنية كتابة فصل قيم حول بنية السلطة في الأسرة البيضانية المعاصرة مثلاً.

تطور الصورة الشعرية في القصيدة الموريتانية المعاصرة

محمد عبد الحي
قسم اللغة العربية

نتناول في هذا المقال الجانب الدلالي من المستوى المكاني للخطاب الشعري الموريتاني الحديث ممثلاً في الصورة ونقتصر على الصورة نظراً لصعوبة تقصي جوانب الأسلوب كلها : صورة وتركيباً ومعجماً ، ونظراً إلى أن الصورة أعمها فالمعجم والتركيب من لبناتها المكونة لها. وتقوم المعالجة على مدونة منتقاة من سبعة دواوين من ثلاثة أجيال :

الجيل الأول : شغالي بن أحمد محمود (ولد ١٩٣٠)

محمدي بن أحمد فال (ت ١٩٦٩)

الجيل الثاني : أحمد بن عبد القادر (ولد ١٩٤١)

محمدي بن القاضي (ت ١٩٨٣)

محمد الأمين ولد محمد فاضل (ت ١٩٨٣)

الجيل الثالث : محمد بن عبيدي (ولد ١٩٦٤)

امباركه بنت البرا (ولدت ١٩٥٧)

وبما أن تقصي كافة الصور فيما يقرب من ثلاثمائة قصيدة أمر غير ممكن في مقال يراد له ألا يتجاوز ثلاثين صفحة ، فإننا سنختار اعتباطياً من مدونتنا الكبرى عينات تكون مدونة صغرى ، وستكون هذه العينات خمسة نصوص لكل شاعر ، كل نص منها عشرة أبيات.

وفي المرحلة الأولى من تناولنا سنقوم بجرد إحصائي لأصناف الصور الموجودة فيها انطلاقاً من المقولات البلاغية المعروفة ، ثم نصنفها حسب أنواعها ومن بعد نصنفها حسب القرب والبعد. أي الانسجام بين الدال والمدلول أو التنافر. انطلاقاً من الفرضية القائلة أن الشعر القديم يميل إلى المقاربة ، وينفر من التنافر وأن الشعر الحديث يميل إلى البعد والتنافر الذي يحدث رجة التوقع ودهشة الانفعال ويرتكز على الإيحاء بدل الإفهام ، ونقوم بعد ذلك بدراسة نماذج من هذه الصور بالتركيز على العلاقة بين الدال والمدلول الإيحائي أو معنى المعنى ، ثم تطور استخدام أداة المجاز الأساسية : الرمز وبنية الصورة ودلالاتها عند هذا الجيل أو ذاك.
