

قراءة سوسيولوجية لتجليات الدين في النكتة بالمجتمع الجزائري. حجايل فاطيمة الزهراء

Email: hadjail.fz@univ-mascara.dz

تاريخ الإرسال: 2025/07/02 ؛ تاريخ القبول: 2025/09/03

A sociological reading of the manifestations of religion in Algerian society .

Summary: This study aims to understand the manifestations of religion in humor within Algerian society, by analyzing the morphological manifestation against the functional manifestation characterized by a field feature which is the pragmatism of the individual's religious experience, that is, the use or application of religion in action, discourse, time, and space appropriate to the individual's unmet needs, without considering the system of punishment and reward or the lawful and unlawful, or the worldly and the hereafter in the immediate situation, while simultaneously reverting mentally-symbolically to the predetermined initial religious experience

Keywords: Religion, Religiosity, religious joke, Sacred and profane.

المخلص: تهدف هذه الدراسة إلى معرفة تجليات الدين في النكتة بالمجتمع الجزائري، من خلال تحليل التجلي المورفولوجي مقابل التجلي الوظيفي الذي تميزت بخاصية ميدانية تتمثل في براغماتية التجربة الدينية للفرد، أي استخدام أو استعمال الدين في الفعل والخطاب والزمان والفضاء المناسب لحاجات الفرد الغير مشبعة بدون النظر إلى منظومة العقاب والثواب أو الحلال والحرام أو الدنيا والآخرة في الموقف الآني وفي نفس الوقت مع العودة الذهنية- الرمزية إلى التجربة الدينية الأولى المحددة سلفاً.

الكلمات المفتاحية: التجلي، التدين، النكتة الدينية، المقدس والمدنس. مقدمة:

تحمل دراسة الظواهر الدينية في ثناياها العديد من الإشكاليات التي يواجهها الباحث حتى قبل أن يختار السياق الملائم لها، ويجتاحه الكثير من الحذر الاستمولوجي نظرا لصفة الإنسانية التي تتملكه. فكل ظاهرة دينية هي ظاهرة إنسانية، فالإنسان هو كائن ديني يحاول فهم هذه الظاهرة كونه الشيوع ذات الطابع المفارق والملاصق له، المدرك في أبعاده الكلية والجماعية داخل واقع معاش...". وهذا يفسر الناحية الأخرى التي تكمن في مختلف الأدوار والوظائف التي يمكن أن يقوم بها الدين في واقع الفرد والجماعة. وهل يمكن التعمق فيها دون المرور إلى ما معنى الدين؟ طبعاً لا. فكلية دين مدلولاتها في أصلها اللاتيني بمعنيين إثنين: الأول: حول فكرة الربط سواء كان ربطاً تجاه بعض الممارسات التعبدية أو ربطاً بين الناس والإله أو الآلهة. أما الثاني: حول فكرة المراقبة الدقيقة، أي ما يعبر عنه بالإحساس المصحوب بالخوف وتأنيب الضمير تجاه الآلهة يدفعه نحو العبادة" (ظاهري عباس 2022). ولكي نتجاوز التعريف العام للدين رجعنا إلى دراستين مختلفتي الميدان تضعه كمفهوم في سياقه الاجتماعي والثقافي وحتى الديني الملائم له. فالباحث ميسلان ميشال في علم الأديان يعطي معنى للدين من خلال تجربة الإنسان الدينية الذي يرى أنها "لا تتجلى إلا بواسطة منظومات تعبير نظرية سواء كانت مفاهيمية أو طقوسية أو رمزية باعتبارها تمظهرات للغات الإنسان، فهذا المقدس متجل عبر مفاهيم وأساطير ورموز غير حاضرة لدى الإنسان المتدين إلا في أشكال الكلام أو تخمينات أو ترميزات فكرية، وليست سوى تمثيلات إنسانية لواقعة تبقى في ذاتها خلف ستار التخفي" (ميسلان ميشال 2009: 14). فيستطيع الباحث تفسير الدين من خلال تفسيره للعلاقة بين الإنسان

والمقدس. هذه العلاقة تتجلى في العنصر الملامس والتذكيري لكل العناصر الأخرى مثل المعتقد الأصلي والأسطورة المتوارثة وكذلك الطقوس.

وهذا مغاير تماما من حيث البنية والوظيفة التي يبني عليها الدين كمنظومة وكمفهوم في نظرية إيميل دوركايم في كتابه "الأشكال الأولية للحياة الدينية"، ذلك أنه فسّره وحلّله في شكله الأولي البدائي للديانة الطوطمية، فهو بمثابة "إطار منظم ومؤسّساتي للمقدس، شكلا من إنتاج القواعد الجماعية والوعي الاجتماعي، وبالتالي أداة تفسير وظيفية جامعة، لنقل يأتي الدين على إثر المقدس بعد تجاوز الناس مرحلة الفوران الخلاق للنظام الاجتماعي الجديد وتأكدت لهم حاجة للتحكم بالمقدس الذي يضفي شرعية على النظام الاجتماعي نفسه..." (أكوايفا سابينو، 2011: 38). وفي هذا النص يبرر لنا كيفية إضفاء الشرعية على النظام الاجتماعي الجديد من خلال التأسيس المؤسّساتي والجماعي للدين عبر مراحل مختلفة، ولكن تبقى أهمها هي مرحلة الفوران الجماعي لهذا النظام المرتبط بتركيب جديد مع المقدس والمدنس ومن حيث إعادة تركيب التمثلات للمؤسسة، الشخصية، التجربة الدينية حسب السياق الذي فرضه السياق الاجتماعي الجديد. من أجل الإيضاح لهذه الفكرة التي هي ضرورية في تحليل الوضعية المؤسّساتية للدين وتقديم نموذج يعبر عن تجارب دينية خضعت لمراحل تعبر عن التحول التي مس الدين والتدين في كل المجتمعات وهو بالذات الذي أكد لنا أنّ دراسة الدين دون سياق اجتماعي وثقافي لا نستطيع أن ندرس أدواره ووظائفه في حالة التغير أو الثبات، أو حتى مستويات أخرى من المنظومة الدينية.

يبدأ هذا المسار في أنّ المجتمع الجزائري يعتمد مؤسّساتيا على جهاز الدولة. فالجزائر دولة مستقلة ديمقراطية شعبية، قامت على حقيقة الإسلام حسب ما تدل عليه السلطة الأولى وهي سلطة الدستور. تاريخ الدساتير الجزائرية المتعاقبة تنص على أنّ الإسلام دين الدولة، منذ دستور 1963، 1976، 1989، 1996، وقد

عرف عدة تعديلات أساسية 2002، 2016، 2020، 2008. ففيها أكدت على تاريخ الجزائر بما في ذلك الفتح الإسلامي، وأنّ الجزائر أرض الإسلام وأكد على أنّ حرية ممارسات العبادات مضمونة، وأنّ الشعب هو مصدر السلطة يختار لنفسه مؤسسات غرضها حماية الهوية، بحيث لا يجوز للمؤسسات أن تقوم بأي سلوك مخالف للخلق الإسلامي، محافظا على المجلس الإسلامي الأعلى كهيئة استشارية في مجال تخصصها، وهذا المبدأ نجد انعكاساته في كل المؤسسات والتنظيمات التابعة للدولة بصفتها الفاعل المسؤول عن سن النصوص القانونية والسياسية والاقتصادية في كيفية تنظيمها للفعل والخطاب بما في ذلك المؤسسات الدينية. إلاّ أنّه هناك دراستين يعالجان هذا التحديد المؤسّساتي للمنظومة الدينية بطريقة منهجية علمية تموضع هذه المبادئ و شعاراتها موضع تساؤل، فالباحث بولديار حسين يتبنى فرضية أنّ بالرغم من نص الدستور على أنّ الإسلام دين الدولة إلاّ أنّ عمليا وممارساتيا فهي تتبنى المفهوم الغربي للدين وتفعيل المنظومة الدينية في ظل تشكلات جديدة كالعلمانية وعلمنة الدين - العقلانية وعقلنة الدين - الحرية و حرية إختيار المعتقد - واللادين في الكثير من الأحيان. فكرة الدين القائم على الأخلاق الوضعية والقانون الوضعي والعلم. بالرغم من أنّ الدين له معان مختلفة في كل من الإسلام والغرب وتحليل مفهوم الدين في الدستور الجزائري الحالي نلاحظ أنّه لا يتعدى فكرة تمجيد الإسلام واحترامه حسب فكرة هذا الباحث، ثمّ "إنّ الممارسة الرسمية التي تظهر في تبني الجزائر للصكوك الدولية لحقوق الإنسان ذات الطابع العام يتناقض مع مفهومها للدين بشكل صارخ مع المفهوم الإسلامي ومع الممارسة غير الرسمية، كل ذلك يؤدي بنا إلى القول بأنّ الدستور الحالي قد تبنى المفهوم الغربي للدين وليس المفهوم الإسلامي" (بولديار حسين 2016). أمّا الباحثة ليلي بوكحيل فتبنت فرضية أخرى واعتبرت المفاهيم الغربية للدين تحديات وأنّ الدستور الجزائري الذي ينص على أنّ الإسلام دين الدولة، كيف يستطيع تجاوز هذه التحديات؟. ومن أهم استنتاجاتها

أنّ بالرغم من تكريس لهذا المبدأ وانعكاساته في مؤسسات الدولة كلّها، إلّا أنّه هناك تناقض بين النص والتطبيق وتؤيد الاعتقاد بأنّ عبارة الإسلام دين الدولة من الناحية الواقعية لم تكن سوى تعبير عن أنّ أغلبية الأفراد هم مسلمون. فالنص موجود ولكن كفالة التطبيق غير موجودة، وهنا أعطت أمثلة حول تعديل النصوص المخالفة لأحكام الدين مثل منع ارتداء الحجاب بالنسبة للموظفات في قطاع الإعلام والأمن، الجمارك. فالأحكام الدينية هي نفسها الأحكام المدنية. وهنا نعيد طرح التساؤل أكوافيفا سابينو حول تغير الدين وما الشكل الجديد المختلف في التدين الذي أطل؟. ففي المجتمع الجزائري مازال الدستور يعد الإسلام دين الدولة ويحاول في تشريعاته ونصوصه القانونية محاربة أي أمر مخالف خاصة ما يسمى بلغة الدين الإسلامي (الكبائر) والجمع فيه بين الأحكام الدينية والأحكام المدنية كالقتل، الزنا وغيرها من الممارسات التي تمس التجربة الدينية الفردية والجماعية في نفس الوقت (تفسير ديني) والتي تمس الأمن الفردي والجماعي في آن آخر (تفسير مدني). فبدل من إلقاء الأحكام المسبقة فالأجدي السعي لتفهم هذه التحولات العميقة التي تتجلى أمام أعيننا في مسار تغير الدين الإسلامي بكل مضامينه في المجتمع الجزائري. والتغير الديني يعني التغير في أشكال التدين، وحتى حسب الاستنتاجات الميدانية التي قدمناها سابقا. إنّ عرض هذه الوضعية يرجع إلى إيجاد تبريرات ميدانية واقعية عن كيفية إنتاج النكت عن الدين، الذي أضحى بدوره مجالا للتنكيت. هذا الدين المندمج بالنسبة له في كل البنيات المادية والرمزية (المخيال) التي تكوّنه وتحدده فكريا وممارساتيا، بل تضيف عليه اجتماعيا شرعية تحول دون المساس بها ومع ذلك فإنّه له وجود وحضور في أكثر الأشكال شعبية واعتباطية كما هو ظاهر وهي النكتة.

البناء المنهجي لظاهرة النكتة الدينية في المجتمع الجزائري:

عشرات مئات آلاف النكت التي تنتج يوميا، إنّها أكثر التعبيرات الثقافية الشفوية شعبية، دينامية وحركية في المجتمعات وقربا من الفرد مهما كانت صفته

ووضعيته الاجتماعية. تتناقل بين الألسنة وتستعمل في تداولها العديد من الوسائل والوسائط التقليدية والحديثة وحتى تقنيات الذكاء الاصطناعي بين ما هو مكتوب وما هو منطوق وبين ما هو تمثيلي بصور ثابتة (رسم كاريكاتوري) أو صور متحركة، تتوفر فيها عنصري الفكاهة والضحك و القدرة الفائقة على تمثيل الواقع في أحداث ووقائع مضحكة تتموضع في العلاقات، الفضاءات ومجالات الفرد الاجتماعية أسلوب الحياة اليومية: الرجل والمرأة، السياسة، الاقتصاد، الإعلام، الدين. الهدف الأساسي هو إعادة صياغة حدث أو واقعة معينة بطريقة مغايرة عن حضورها الواقعي، تكون النهاية تثير رغبة المتلقي في الضحك. إلا أنها قد تنتقل من مستوى الضحك إلى مستوى اللاضحك، فبين الصيغة المدنية والاجتماعية المتمثلة في السياسي، الاقتصادي، التربوي، الأسري وغيره والصيغة الدينية المتمثلة في حضور الدين كمجال للتنكيت فرق واسع في كيفية تناول، ليس من حيث الإنتاج فقط وإنما من حيث استهلاك هذه النكت الدينية، فمن دراستنا الاستطلاعية لاحظنا ردود أفعال الأفراد حين تلقي أحد هذه النكتات. وأغلبها تنتقل من مستوى الضحك إلى مستوى اللاضحك والتراجع عن الضحك وإعادة ترتيب الموقف الحاصل مع النكتة لخلق التوازن مرة أخرى ثم الترتيل المباشر للذكر الديني الدال على العودة إلى أصل الاعتقاد بعد تلقيها "أستغفر الله" مع رسومات الوجه الدالة على الاندهاش والاستغراب ثم التعبير على الاستنكار اللحظي والآني دون التفكير في نتائج هذا الفعل إمام العقاب أو الثواب، الحلال أو الحرام، التناقض بين الفعل والصورة الذهنية. هذه النكت تناولت مكوناته كلها التي قسمناها إلى: شخصيات، نصوص قرآنية، الممارسات، المؤسسات. كلها كانت تبني عليها البنيات النصية للنكت الدينية وتكرر. فعند ترتيب حيثيات هذه الظاهرة فإننا نجد بأن الدين فعلا أضحي يتجلى في النكت بالمجتمع الجزائري، له سياقه الاجتماعي والثقافي الجديد الذي برز في التفاعل بين طرق الإنتاج وكيفيات الاستهلاك وعليه طرحنا السؤال التالي: كيف نستطيع فهم

تجليات الدين في النكتة، في حين يعتبر من المجالات التي يضفي عليه صفة القداسة بكل مضامينه في المجتمع الجزائري؟.

هنا تكمن أهمية هذه الدراسة. إننا في كل مرة نعقد العلاقة بينهما تثير لدينا خاصية الدهشة والتساؤل والشك، هذه الخصائص التي ساهمت في طرح فرضياتنا التي تمحورت حول تجلياته في النكتة الجزائرية، فاقترحنا النوع الأول يتمثل في التجلي المورفولوجي: أي انكشاف المعنى والدلالة لكل أبعاد الدين والتدين في البنية النصية للنكتة من حيث عرض الشخصيات والمؤسسات والطقوس، النصوص المقدسة، ليحيلنا إلى استنتاج نوع آخر من التجلي مرتبط بالسياق الاجتماعي الآني للدين وهو التجلي الوظيفي الذي سميناه ببراغماتية الدين: أي كيفية التعامل والتجسيد لفكرة الدين الإسلامي في التجربة الدينية للفرد لا لتجاوزه تماما ولا لحضوره الثابت وإنما حسب الوضعية التي يتواجد فيها الفرد وكذلك في كيفية ترتيب علاقته بالمقدس والمدنس الذي اقترحنا فكرة محاولته لنزع صفة القداسة عن مكوناته وتخفيف حدة الخوف والرهبنة منها أي إعادة النظر فيها كنظام قائم على العقاب والثواب والحلال والحرام. مما يظهر ذلك في كيفية إنتاج هذه النكت واستهلاكها في نفس الوقت.

اتجهت الدراسة إلى الاعتماد على المنهج الكيفي التحليلي (النوعي) لملائمته مع تساؤلات وفرضياته. لقد حدد غوفمان 3 أنماط من استخدام المنهج النوعي: " التحليل الظواهري الذي يرنو إلى كشف الافتراضات الايديولوجية أو نظم القيم المحيطة بعملية التفاعل- المنهج الاجتماعي الذي يهتم بالشكل الذي ينظم به الأفراد تدفق المعلومات الإخبارية في الحياة اليومية - دراسة أشكال المحادثات في الحالات الخاصة ضمن العائلة وضمن الأتراب"(أكو افيفا سايبينو.2011:118). هذه الأنماط استطعنا استعمالها حسب موضع الحاجة إليها موازنة مع المعطيات الميدانية المستنتجة من خلال تحليل النكت المختارة في الدراسة. وعليه فإنها اعتمدنا على تقنية تحليل المضمون، هذا المنهج الذي أرساه بيرلسون عام 1953

غرضه الإحاطة الموضوعية والمنهجية بالمضمون الجلي للنص، بهدف تأويل تواتر المواضيع والعلامات التي ترد على النصوص، هذا من الناحية الكمية. أما من الناحية الكيفية فإنه حسب شواترز وجاكوب فإنه "إذا أردنا الإحاطة بحقيقة أي ظاهرة اجتماعية يستوجب العمل بجهد لبناء الظرف الذي يجري فيه الموضوع أو المواضيع التي تستعمل رموزاً أو أحكاماً قيمية. تستند في مضامينها إلى تواجد منظومات دينية وأنّ توفق في التماهي مع المحاور" (أكوايفيا سابينو، 2011: 118). شملت هذه الدراسة 25 نكتة من أصل 50 نكتة جزائرية متنوعة، وهذا الاختيار وقع نتيجة التقسيم الأولى وغيرها إما تكون متماثلة في نفس المعلم الديني وإما لا يمكن وضعها نظراً لنمط الخطاب غير المرغوب فيه. تم تقسيم التحليل إلى: النكتة الأصلية، الموضوع الأساسي لها، الوسيلة المأخوذ منها، المعلم الديني المقصود منها. وتفادياً للتكرار الغير العملي لم يتم إدراجها في هذا الموضوع وإنما تم توظيفها داخل التحليل.

التجلي المورفولوجي مقابل التجلي الوظيفي للدين في النكتة: قبل تحليل المعطيات الميدانية لابد من تحديد المفهوم الإجرائي للنكتة والنكتة الدينية. وهنا اعتمدنا على التعريف الثقافي "بأنّها نص من نصوص التعبير الثقافية الشعبية، وهي صفة لكل ما يصدر عن المجتمع، قولاً وممارسة، سلوكاً وتصوراً للحياة، والأشياء سواء كانت مادية أو معنوية، بالإضافة إلى مكوّن اللغة الذي ينتج به" (سعيد محمد، بدون سنة: 24). ومع الاختلافات المفهومية الموجودة حولها إلا أنّها شكل تعبري عن موقف أو رأي واتجاه حول موضوع ما، توضع أحداثها في قصة قصيرة، صغيرة الحجم، حقيقية أم خيالية. "قد لا تربط بين أسبابها ونتائجها علاقة منطقية أو متوقعة، ممّا يترتب على ذلك مفارقة تدعو سامعها (متلقيها) إلى الاندهاش والضحك في آن واحد بسبب عنصري المفاجأة والمفارقة، المفاجأة في النتيجة غير المنتظرة من قبل المتلقي" (بوكفوسة محمود، 2010/2011). أما النكتة الدينية فهي تنصّ قد يكون حوارياً أو سردياً مستخلص مكونات هذا النص

وأحداثه من الواقع، تبرز الدين كموضوع أساسي في الطرح هدفها الأول: الاندهاش والضحك من النتيجة غير المتوقعة والثاني: السخرية التي قد تصل إلى درجة الاستهزاء بهذه المضامين وإلى أعلى درجة وهو النقد، هذه النكت تم إنتاجها بلغة المزج بين اللغة العامية (اللهجة الجزائرية الدريجة) وبين اللغة العربية نظرا لأنها لغة الدين. وهنا يمكن التجلي المورفولوجي للنكتة الدينية، فهي تعنى بالشكل الظاهر لبنية النص من حيث اللغة والأسلوب المسرود به- مصادرها - فضاءات الإنتاج والإستهلاك -عناصرها. تبدأ كل النكت الجزائرية برمز لغوي "قالك". هذا الرمز يُطرح باللهجة الجزائرية يدل على خاصية عدم التعيين لأي شخص معين أو جماعة معينة، أين المصدر يكون مجهول "موقف صاغه عقل جماعي"(بلحاج جلول.2019)، ولكن التعيين يكون هنا للفاعل أو الفعل الذي تدور حوله النكتة كما في النكتة التالية: "قالك إمام يخطب: إن بناتكم لا يفارقن الفايسبوك.. الأيفون والبلاكبيري... السكايب... ويتكلمون بها حنة الفجر وأنتم نائمون أتدرون مع من يتكلمون؟؟؟. إنهم يتكلمون مع الحبيب، فردوا الجماعة: عليه الصلاة والسلام، وأجشوها بالبكاء، فإنحدر الشيخ مهبهه". ولأنها قد تفقد العديد من جمالياتها حين تترجم إلى لغة مختلفة (اللغة الرسمية) عن لغة الإنتاج، كما هي في هذه النكتة "قالك كان واحد مدمن على الفيسبوك نهار كامل وهو مقابل الميكرو، وفي أيام الجمعة صعبية باش يروح يصلي في المسجد، أيا قالك عيط للشيخ شمس الدين وقالوا: يا شيخ نقدر نصلي الجمعة مع الصلاة لي يدبروها مباشرة في التلفزيون. قاله: عندكم فريجيدان (الثلاجة) في الدار؟ قاله: وي بياسوغ (طبعاً). قاله: إيما لا غطيه بقماش كحل وحج في الكوزينة".

وهنا من الناحية المولوفولوجية للنكتة الدينية من حيث اللغة، فإنها تختلف عن أنواع النكت الأخرى. لأن اللغة العربية يوجب حضورها التي تعد لغة المقدسات الدينية واللغة الرسمية للدين، حتى تعطي للأحداث والوقائع مصداقية. مرفقة في أسلوب صياغتها بأن تكون موجزة ومكثفة وغنية بخصوبة الحوار والمفارقة بين الحدث والنتيجة غير المتوقعة التي تحمل معنى ضاحك عند سماعها. فكما يفسر كلود ليفي ستروس اللغة بأن كل الأنظمة هي أنظمة قابضة خلف اللغة وتحت

العلاقات الاجتماعية والاقتصادية فهي كل متكامل ولا تفهم إلا بمقاطعها كاملة، وقد يكون المقطع الأول غامضا بمجرد إلقائه وقد لا يفهم إلا عندما يضاف إليه سنده ويفسره ويأتي المقطع الثاني وربما الثالث ليؤكد المعنى الذي يحمله المقطع الأول سواء كان عن طريق السؤال أم عن طريق السرد العادي، ورغم الترابط المنطقي بين مضمون النكتة إلا أنه لا وجود لهذا الترابط بين البداية المتوقعة والنهاية غير المتوقعة. كما تجلت بين النكت المكتوبة والمنطوقة حسب العامل أو الفضاء الأساسي في انتشارها، وبغض النظر إلى الفضاءات التقليدية المتعارف عليه في شيوعها، إلا أنّ وسائل الإعلام: خاصة مواقع التواصل الاجتماعي هي التي ساهمت في إضافة مساحات واسعة من الحرية في إنتاجها واستهلاكها، بل تنامت فيه نكت تمثيلية مصورة أي رسم الشخصيات المتناولة في النكت كشخصية الإمام، المفتي، السلفي، المسجد (الفرد المتدين بصفة عامة) وهذا يدل على خاصية الإنتاج المشترك لها حول الواقع الديني اليوم مع حرية تناول النماذج الدالة على ذلك مثل شخصية الشيخ شمس الدين (اسمه الحقيقي شمس الدين بوروي من مواليد 1965. ناشط في جمعية خيرية وله هذا البرنامج) التي كانت حاضرة في الكثير من النكت وقد عرض نموذج عنها. نظرا لأسلوبه المختلف في الفتوى عن مشايخ الإفتاء في الجزائر أمثال أبو عبد السلام (عضو في لجنة الفتوى بوزارة الشؤون الدينية والأوقاف) وغيرهم، والذي يعبر عن آرائه وفتاواه في المواضيع الدينية الموجودة في المجتمع الجزائري من خلال برنامجه انصحوني على قناة النهار: هي قناة جزائرية الذي كان يعرض يوميا منذ 2012. هذا الأسلوب تميز بالاستهزاء بالمسألة نفسها، اللغة العنيفة مع صاحب المسألة بل تعتقد حسب تصريحها له " منهجي أثار جدلا لأنني أحدث الناس بما يفهمون". إلا أنه في 21 ماي 2020 تم توقيف لهذا البرنامج من طرف سلطة ضبط السمعي البصري بناء على أمر من وزارة الشؤون الدينية والأوقاف. وهنا نعود إلى فكرة دور مواقع التواصل الاجتماعي في تكاثرها عبر التعليقات، الأحاديث الجماعية. ممّا غيرت من عناصرها

التي تتشكل منها والتي تكون في المعتاد التقليدي مرئية، تفاعلية بطريقة مباشرة، تتواجه بين الملقى والنص والمتلقي ووسيلة التلقي. والهدف من التلقي، لكن أوضحت غير مرئية تتباين بين التفاعل التقليدي وبين التفاعل الإلكتروني، خاصة أحدثها كما في النكتة التمثيلية المصورة مصدرها الفايكس بوك: "قالك فتاة راحت عند شيخ مفتي، قاتله: يا شيخ أنا نخرج بزاف مع الرجال، قالها: لا بنني بغيقي تدخلني للنار، قاتله: صح نخرج معاك أنت، قالها: الله أكبر، قولي من الأول أني ترددين دخول الجنة". بل تعددت في طبيعة محتوياتها التي تنوعت بين 04 محتويات: الشخصيات الدينية الدنيوية (الإمام، المفتي، الأنبياء، الصحابة) مثل: "قالك واحد راح عند الإمام وقاله: علاه مين نصلي مورا السديسي نبيكي ومين نصلي موراك منبكيش، قاله الإمام: لوكان جيت نخلص كيما كيفه نردحكماشني نبيكيك" و المعالم (الله، الملائكة، الكعبة) مثل: "قالك زوج كانوا قاعدين. الجوكان يتبدل كل يوم، أيا واحد قال لصاحبه: والله ما فهمنا والوا خطرا نو خطرا شمس. نطق صاحبه: هادوك الملائكة مين يغسلوا القش يعصروا علينا أيا تنزل النور"- المؤسسات (المساجد) مثل: "قالك كان مسجد صغير ومسجد كبير والنأي يروحوا يصلو غير في الكبير، أيا بدا الإمام تاع المسجد الصغير تخفيضات، تخفيضات صلاة العصر ثلاث ركعات، صلاة المغرب ركعتين"- النصوص (القرآن، الحديث) مثل: "قالك كان واحد من الأمراء يصلي خلف إمام يطول في القراءة، فهد الأمير أمام الناس قال له: لا تقرأ في الركعة الأولى إلا الآية واحدة، فصلي بهم المغرب وبعد أن قرأ الفاتحة قرأ أنا أطعنا سادتنا وكبارتنا فأضلونا السبيل. وبعد أن قرأ الفاتحة في الركعة الثانية قرأ: أتهم ضعفين من العذاب وألعنهم لعنا كبيراً...". الطقوس والممارسات (الصلاة، الزكاة، الحج، الصوم) (نفس الأمثلة). تميزت طبيعة الطرح بالتركرار فيها، بل كلّها تحدت بها نظرا لأنّها هي ذاتها المقدسات بالنسبة للفرد الجزائري، لكن اكتسبت بعض خاصيات الدنيوي، التخفيف من حدة الخوف والرهبنة والاحترام المطلق لها وهذه هي طبيعة تجليها المورفولوجي. هذه صيغة مورفولوجية تتبعها تفاعليا الصيغة الوظيفية لهذه النكت. ولكن قبل الاسترسال في ذلك لا بد أن يكون لنا تحديد مفاهيمي لمعنى المقدس. هناك تعريف ميسلان ميشال الذي هو "تعبير عن علاقة

، فكل معرفة بالمقدس، هي تجربة مع قوة متعالية بحسب السياق الطبيعي للأشياء، هذه القوة التي تغيّر كل ما تتجلى عبر إنسانا، حيوانا أو جمادا (ميسلان ميشال، 2009: 14). بالعودة إلى كتاب "الأشكال الأولية للحياة الدينية" عند إميل دوركايم فهو "شيء من العالم الدنيوي أمحت طبيعته الأولى وتغيّرت ملامحه تحت رغبة الناس أنفسهم، فالأفراد هم منتجو المقدس، يصير المعتقد خارقا، وبالتالي يمكن للمعتقد نفسه أن يدعي تضمّنه لمكوّن علوي لا يعلي عليه وغير قابل للتجاوز" (دوركايم إميل، 2019: 292). يوجي بقوة الاعتقاد ووجود مجموعة من القيم المتعالية اجتماعيا، فعند الامتناع عن تناول ما يعدّ محرما بحسب دين ما يبررون ذلك بالاستناد إلى آية في الكتاب المقدس (عدم إخضاعه للعلم الوضعي)، بينما المقدس ضمن التحليل البنيوي لكلود ليفي ستروس فالمقدس "هو ليس سوى تفسير إنساني بواسطة لغات مختلفة أسطورية شعائرية ورمزية، إنّه ليس فقط أمرا مشروعا ولكنه ضروري أيضا" (ميسلان ميشال، 2009: 205)، إذ الارتباط الوظيفي بين الأساطير والطقوس هو وسيلة الإنسان للاقترب من المقدس وللولوج تجاه امتلاك قوته. من بين جميع التعريفات المختلفة بين البنيوي والوظيفي والديني فإننا نستقر على مفهوم إجرائي يتمثل في أنّ المقدس والمدنّس هو مجموع العلاقات والمعارف والشخصيات والأساطير التي تثير الرهبة والخوف لدى الفرد المتدين (المسلم)، أي أنّ المقدس الديني الذي يرجع إلى الإله الواحد و الشخصيات المختارة من خلال نزول الوحي عليها أو تجليها في النص القرآني وإضفاء صفة القداسة على كل ما يعبر عن مكوّنات الدين ومضامينه، ويملك في نفس الوقت الشرعية الموضوعية سلفا قبل وجوده، فهي توجد خارج الأشياء المدنّسة. وهذا يختلف عن المقدس الاجتماعي الذي نقصد به الأشياء والموضوعات التي يعطى الفرد صفات القوة والرهبة والخوف كالضخور، الأدوات، الزوايا والأضرحة، شيوخ القبائل. هي تكمن في الحالة التقديسية ذاتها. إنّها تتجلى وظيفيا في براغماتية الدين أي في كيفية التعامل والتجسيد لفكرة

الدين الإسلامي في التجربة الدينية للفرد لا لتجاوزه تماما و لا لحضوره الثابت وإنّما حسب الوضعية التي يتواجد فيها الفرد و كذلك في كيفية ترتيب علاقته بالمقدس والمدنّس الذي اقترحنا فكرة محاولته لنزع صفة القداسة عن مكوناته وتخفيف حدة الخوف والرهبة منها، أي إعادة النظر فيها كنظام قائم على العقاب والثواب والحلال والحرام. ممّا يظهر ذلك في كيفية إنتاج هذه النكت واستهلاكها في نفس الوقت. إنّنا لا نفسر ذلك بالنزع المطلق لصفة القداسة على المقدسات الدينية وإنّما في إنتاج إستراتيجيات التعامل معها في نطاق يسلم بصفة الطهارة، التعالي، القوة، اللامرئي مستنكرا فيها صفة المطلق. فلا يوجد رهبة، خوف، تباعد مطلق. أي يغيّر من صفاتها فقط. وهذا تفسير لردود الأفعال التي ذكرناها سابقا وهي الاندهاش، الاستغراب ثم الاستنكار والترتيل الدال على العودة لأصل الاعتقاد أو أصل العلاقة بينه وبين المقدس "أستغفر الله". تتجسد هذه العلاقة في التجربة الدينية للفرد التي تمثّل بعد من أبعاد التدين. وهنا نطرح مفهوم غلوك الذي يعبر عنه بأنّ هو الاعتقاد، الممارسة الشعائرية، المعرفة، التجربة، الانتماء. ويكلم ذلك في قوله "يشي الوجه المعرفي بأنّ الشخص المتدين ينضوي تحت نظام محدّد من العقائد يمكن أن يتأسس وليس دائما بالضرورة من جانب على التجربة المباشرة والشخصية مع كائنات متعالية ومفارقة، ومن جانب آخر على معارف عقديّة أو نصوص تحور قداسة" (أكو افيفا سايبينو. 2011: 71). إنّ الاعتقاد كبعد من أبعاد التدين هو أشدّ صلابة من الممارسة الدينية، فهو يبقى حتى وإن بدت سلوكياتهم الظاهرة انحرافية. وهنا تنتقل إلى البعد الثاني وهو المعرفة الدينية التي تتحدد بمعرفة الدين الذي يعتنقه الفرد نسبيا أي يعرف النص المقدس والمضامين الرئيسية لما يتعلق بطريق النجاة التي يشير إليها الدين ويراعي الألوهية. وهناك تصنيف آخر وهو المعرفة الدينية المرتبطة بالحكم الديني الحلال والحرام و بالعقاب والثواب وهو الذي في نظرنا يجسد البعد الثالث وهو التجربة الدينية. إنّها "نتاج إستراتيجيات يستخدمها الفرد لمواجهة حاجات غير مشبعة وأمام

محدودية وجوده الخاص، فإنها من جانب آخر متأثرة بالمؤسسات الدينية، وبالكون القدسي الذي يشكل مرجعية لها... تميزت بالخوف من الموت والرغبة في المعرفة وفي أن نحب ونحَب مع حضور قوة متعالية تتجاوزهم" (أكوايفا سابينو، 2011: 19). وإجرائيا هي الرابط المجرأ جزئين: جزء مرتبط بعلاقة الإنسان بالمقدس بإنتاج وعي فردي يتحول إلى وعي جماعي مفهوم وواضح ومرئي بالنسبة إليه وجزء آخر الذي ينتقل إليه مباشرة إلى الممارسات والطقوس الدينية. فالدين مرتبط أكثر بالكيفية التي تجسد لنا التجربة الدينية للفرد التي تكون منفردة، مغايرة، لا شبيه لها. كما تحمل خاصية قد تكون جديدة وهي براغماتية التجربة الدينية: أي استخدام أو استعمال الدين في الفعل والخطاب والزمان والفضاء المناسب لحاجات الفرد الغير مشبعة بدون النظر إلى منظومة العقاب والثواب أو الحلال والحرام أو الدنيا والآخرة في الموقف الآني وفي نفس الوقت مع العودة الذهنية- الرمزية إلى التجربة الدينية الأولى المحددة سلفا. وكلاهما يمثل البعد الأخير من التدين وهو الطقوس الدينية التي تعتبر نتاجات إنسية لها دور التقريب والتذكير، بل هي ترجمة للخبرة الدينية ولحال الانفعال الخاص بالمتدين التي تتحول إلى سلوك عملي وفعل خارجي" (ظاهري عباس، 2022). واجهة الفرد تشمل كل أبعاده وتنتج لنا تجربة دينية منفردة توازن بين الاعتقاد الأصلي وبين الممارسات الفعلية. إنها نفسها التفسيرات التي تم التوصل إليها من خلال تحليل التجلي الوظيفي للدين في النكتة. فهناك تغير في الواقع الديني قد تكون أدت إلى أشكال أخرى من التدين وهي تجارب مختلفة مرتبطة بالعلاقة الجديدة التي وثقها الفرد مع المقدس والمدنس هذه التجربة التي سمى الباحث أكوايفا سابينو بالدين الباطني والدين الظاهر، " فتوحي إلى منظومة اعتقاد ديني متجلية في ممارسة خارجية، غير معيشة بشكل مقنع وعميق بل بالأحرى وأحيانا بشكل مرائي بغرض إبداء هيئة اجتماعية أو لفت الانتباه، بينما الدين الباطن يميزه نوع من الاعتقاد والممارسة الدينية يكون الفرد بموجها أكثر شغفا لخدمة معتقده من

تسخره لأغراضه" (أكوافيفا ساينو.2011: 101). فالتدين حسب استنتاجنا مرتبط أكثر بالكيفية التي تجسد لنا التجربة الدينية للفرد التي تكون منفردة، مغايرة، لا شبيه لها. كما تحمل خاصية قد تكون جديدة و هي براغماتية التجربة الدينية : أي استخدام أو استعمال الدين في الفعل والخطاب والزمان والفضاء المناسب لحاجات الفرد الغير مشبعة بدون النظر إلى منظومة العقاب و الثواب أو الحلال والحرام أو الدنيا والآخرة في الموقف الآني وفي نفس الوقت مع العودة الذهنية- الرمزية إلى التجربة الدينية الأولى المحددة سلفا.

الخاتمة:

إنّ تجلي الدين في النكتة وجود النكتة الدينية لم يكن أمرا اعتباطيا، بل يخفي العديد من التغيرات في شكل العلاقات والتفاعلات داخل النسيج الاجتماعي. ذلك أنّها تمثل المجال الذي يتيح وضع كل ما هو معتقدي، ممارساتي موضع لأكثر الأشكال التعبيرية شعبية وهي النكتة، يتميز بالسخرية والضحك تدل على التغير في الواقع الديني وأشكال التدين القائم في المجتمع الجزائري مؤسساتيا وفرديا. مع أول علاقة بينهما الفرد مع المقدس وعلاقة الفرد مع تجربته الدينية المنفرد بها في مجتمعه، المرتبط بتركيب جديد مع المقدس والمدنس ومن حيث إعادة تركيب التمثلات للمؤسسة، الشخصية، التجربة الدينية حسب السياق الذي فرضه السياق الاجتماعي الجديد.

المراجع:

- 1- أكوافيفا ساينو وآخرون (2011). علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة: عز الدين عناية. المغرب: دار كلمة أبو ظبي. ط1.
- 2- إيميل دوركايم (2019). الأشكال الأولية للحياة الدينية. ترجمة: رندة بعث. بيروت: المركز العربي للأبحاث و الدراسات. ط1.

- 3- بوكفوسة محمود (2010-2011). النكتة الشعبية الاجتماعية بمنطقة وهران: دراسة مضامينها وأبعادها. تلمسان: جامعة أبو بكر بلقايد. الجزائر.
- 4- بول جان ويليام (2001). الأديان في علم الاجتماع. ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: المركز القومي للترجمة. ط2.
- 5- بولديار حسين (2016). مفهوم الدين وأهميته في الدستور الجزائري. مجلة التواصل. العدد 48. ص ص 123-134.
- 6- بلحاج جلول (2019). النكتة الشعبية ودورها في عرض ونقد المفاهيم الاجتماعية. مجلة روافد. المجلد 3. العدد 1.
- 7- بوكحيل ليلي (2022). مبدأ الإسلام دين الدولة وفق الدستور الجزائري: الأطر والحدود. مجلة المعيار. المجلد 26. العدد 4 ص ص 540-550.
- 8- سعيدي محمد (2013). مستقبل الثقافات الشعبية العربية.
- 9- ظاهري عباس (2022). الدين في الدراسات العلمية المعاصرة: مقاربات في المفهوم، البنية، والنشأة والوظائف. مجلة الدخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية. المجلد 6. العدد 1 ص ص 237-264.
- 10- ميسلان ميشال (2009). علم الأديان، ترجمة: عز الدين عناية، المغرب: دار كلمة أبوظبي والمركز الثقافي العربي. ط1.