

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة 8 ماي 1945 قالمة



الكلية: الآداب واللغات
القسم: اللغة والأدب العربي
مخبر التوطين: الدراسات اللغوية والأدبية

أطروحة

لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث

الميدان: اللغة والأدب العربي الشعبة: اللغة والأدب العربي
الاختصاص: علوم اللسان وتحليل الخطاب

من إعداد:

لبنى بوخفاف

بعنوان

تجليات الأنثروبولوجيا في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني

أمام لجنة المناقشة المكونة من:

بتاريخ: 2020/12/07

الاسم واللقب	الرتبة	
السيد: عبد الغني خشة	أستاذ محاضر أ	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة
السيد: وردة معلم	أستاذ التعليم العالي	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة
السيد: صالح ولعة	أستاذ التعليم العالي	بجامعة باجي مختار عنابة
السيد إبراهيم براهيم	أستاذ محاضر أ	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة
السيد نادية موات	أستاذ محاضر أ	بجامعة 8 ماي 1945 قالمة

السنة الجامعية: 2019 - 2020

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرفان:

يسرني - أيما سرور - وأنا أتم بحثي المتواضع هذا أن أتقدم بخالص

الود، وعظيم التقدير للأستاذة الدكتورة: "وردة معلم" التي منحتني من وقتها

وعلمها الشيء الكثير مما أعاني على إنجاز هذه الرسالة.

فلك مني كل الشكر والتقدير.

شكر خاص:

يشرفني أن أتقدّم بأسمى آيات الشكر والامتنان إلى الأساتذة أعضاء لجنة

المناقشة لتفضّلهم بقراءة هذه الرسالة، وإبداء ملاحظاتهم القيّمة.

كل الشكر والامتنان.

مقدمة

يُعدّ الإنسان أكثر الكائنات إثارة للجدل؛ فهو موضوع بحث دائم عند العديد من الدارسين مثل علماء الاجتماع، والنفس، والأديان، وأبرزهم علماء الأنثروبولوجيا؛ حيث شكّل محور دراساتهم التي كشفت عن إحاطة واسعة بحياة الكائن البشري انطلاقاً من التحليل العميق لتفاصيل عيشه في إطار علاقته بالمجتمع بمختلف أبعادها النفسية، والسياسية، والدينية والثقافية بغض النظر عن اختلاف اللون والعرق والعقيدة، ذلك أنّ الأنثروبولوجيا تُصنّف كل شعب يُنعت بـ"حيّ ومستمر" في خانة الإنسانية على اعتبار أنّه يملك ثقافة خاصة مكنته من البقاء والاستمرارية، وجعلته متكيفاً مع ذاته والطبيعة من حوله، وبالتالي لا يصحّ نعته بالبدائي أو المتخلف لمجرد جهل الآخر بطبيعة ما هو مغاير لهويته الثقافية.

ولقد انتقل الاهتمام بدراسة الإنسان إلى مجالات مختلفة أبرزها الأدب الذي يُعدّ أحد أهمّ الوسائل التعبيرية التي لجأت إليها الشعوب للتعبير عن واقعها، وتتكشف هنا تحديداً أهمية البحث من خلال إلقاء الضوء على نقطة الالتقاء بين الأدب وعلم الإنسان، على اعتبار أنّ المقولات الثقافية والاجتماعية التي تشكّل محور اهتمام الأنثروبولوجي في دراساته الميدانية للمجتمعات - مادة الدراسة- هي المنطلقات نفسها التي تثير الروائي في عمله الأدبي؛ لأنّها تجسّد السياقات خارج النصّ لعمله، خاصة مجال الرواية الذي يمنح المبدع مساحة نصية واسعة لقول الحقائق ونقل الوقائع بطريقة فنية مبدعة تعالج قضايا الحياة فيتحوّل النص الأدبي مجتمعاً واقعياً له أفراد (الشخصيات) وجغرافيته، وخصوصيته الثقافية والدينية، وفي المقابل يكون لدينا مؤلّف/ أنثروبولوجي ينقل تفاصيل مجتمعه بكثير من الدقة والتمحيص.

ويحضر - جلياً - هذا النوع من الإبداع في الخطابات الروائية للكاتب الليبي إبراهيم الكوني التي جسّدت أنموذجاً حيّاً للخصوصية الثقافية والاجتماعية لطوارق الصحراء؛ أحد أكثر المجتمعات الإنسانية عُرضة للتهميش والإلغاء، حيث أعاد الكوني -بقلمه- حضور هذا المجتمع المنسيّ، وأمّاط اللثام عن خصوصياته مُحوّلاً مسار الدراسة من البحث الميداني إلى مجال السرد الأدبي وفق رؤية أنثروبولوجية شاملة انطلاقاً من التركيز على معطيات أساسية: تمثّل في النظام

الاجتماعي والسياسي، واللباس، والبيئة، والحلي، والطعام والدين، وأنظمة القرابة والزواج والموسيقى. وتتجاوز هذه المعطيات مبدأ الخصوصية المجتمعية وتحوّل إلى شكلٍ من أشكال المقاومة والاستمرارية التي تبعث برسالة واضحة مفادها: هذه حياتي وتفصيلي، إذن أنا حيٌّ وموجود ومستمر.

وتنطلق هذه الدراسة من إشكالية أساسية فرضتها طبيعة البحث تتمحور حول الانشغال الآتي:

- لماذا يركّز إبراهيم الكوني على توظيف المظاهر الأنثروبولوجية في خطابه الروائي؟ وبمعنى أدق: ماهي غاياته من توظيفها؟ وأين تكمن جمالياتها في خطابه الروائي؟.

ويتمحور هدف هذه الدراسة في السعي إلى تحقيق نقاط أساسية أبرزها:

- 1- تبيان نجاعة القراءة الأنثروبولوجية في استنطاق مكونات الخطابات الروائية عند إبراهيم الكوني.
- 2- الكشف عن البنيات الاجتماعية، والثقافية، والدينية المتوارية خلف مُتون رواياته.
- 3- محاولة تقديم قراءة أنثروبولوجية مُلمّة بتفاصيل المجتمع الطوارقي.

ويعود سبب اختيارنا للموضوع لعدّه أسباب يمكن حصرها في:

1. تفرّد روايات إبراهيم الكوني سواء من حيث الرؤية الفلسفية، أو الطابع الميثولوجي الذي أكسب أعماله القيمة الروائية، وألقى الضوء على المسار التخيلي الذي وسم كتاباته .
2. رغبتني في الانفتاح على عوالم سردية مغايرة تتجاوز مُجرّد الركون عند عتبة الجمالية السردية وقد كانت روايات الكوني- بالنسبة لي- بوابة الانفتاح الواسع على قضايا الإنسان بمختلف أبعادها الاجتماعية، والثقافية، والدينية...تأكيدا على أنّ الأدب ليس مجرد حالة إبداعية جمالية فقط، إنّما ظاهرة أنثروبولوجية من شأنها احتواء الواقع الاجتماعي، والتعبير عن أزماته.

3. قلة الدراسات التي اهتمت بخصوصية المجتمع الطوارقي، وتفاصيل حياته اليومية خاصة أنّ أغلبها ركّز على الجوانب الأسطورية/الخيالية، في حين أنّ الواقع الاجتماعي، والثقافي لقبائل الطوارق يُعدّ مجالاً خصباً للدراسة والبحث الجادّين.

4. قلة الدراسات الأنثروبولوجية للخطاب الروائي - خاصة من الناحية التطبيقية - وهو ما يتحوّل على إثره المتن السردي إلى خطاب ثقافي منفتح على عديد القضايا التي تحتاج دراسة تُلقي الضوء على تمفصلات الواقع الاجتماعي داخل العمل الروائي انطلاقاً من رؤية سردية تجمع بين الواقع المعيش والخيال الأدبي.

ولتحقيق الأهداف السابقة تمّ تحديد عنوان البحث بـ:

"تجليات الأنثروبولوجيا في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني"

وقد وضعتُ خطة تضبط مسار البحث وتجعله أكثر تنظيماً وعلمية مُكوّنة من: مدخل وخمسة فصول تطبيقية، مسبوقة بمقدمة، ومذيّلة بخاتمة، أمّا المدخل فجاء بعنوان: "من الأنثروبولوجيا إلى الأدب": تناولت فيه الدراسات السابقة في موضوع بحثي، كما خصّصته للبحث في مفهوم الأنثروبولوجيا، والإشارة إلى فروعها المتنوعة، ثمّ تحديد علاقتها بميدان الأدب وإلقاء الضوء على مواطن التلاقح بين المجالين (الأنثروبولوجي والأدبي).

أمّا الفصل الأول فقد جاء بعنوان: "شخصية البطل في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني" أبرزت فيه جمالية الخطاب الروائي بالاعتماد على شخصية البطل بتمظهراته الثلاث: البطل الملحمي، والمضحّي، وعنصر المكان بوصفه بطلاً لروايات الكوني، كما حاولت إبراز جمالية التعالق بين البطل الروائي ومختلف مكونات البنية السردية، وانعكاس هذه الجمالية على انفتاح الخطاب الروائي على أبعاد أسطورية، ودينية، وأنثروبولوجية عديدة.

ويعود سبب اختيار شخصية البطل تحديداً إلى ولوج أغلبية الأعمال التي اطلعنا عليها إلى مكونات البنية السردية وتعالقاتها فيما بينها في الخطاب الروائي للكوفي. وتفادياً منّا للتكرار ارتأينا أن نفتتح دراستنا بعنصر شخصية البطل في خطابه لعلاقته بالعناصر البنائية المختلفة من جهة ولطابعه الملحمي الذي يمهد الدراسة للدخول في عوالم الأنثروبولوجية الواسعة من جهة أخرى.

وأما الفصل الثاني الموسوم بـ: "التقصي الأنثروبولوجي لعناصر البيئة الصحراوية" فقد أبرزت من خلاله خصوصية الحياة الطوارقية في كنف البيئة الصحراوية على اعتبار أن تأثير البيئة على الإنسان يُدرج ضمن اهتمامات الدراسات الأنثروبولوجية، كما عملت على توضيح طرق تكيف الطوارقي مع العالم الخارجي، وقواعد تعامله مع مكونات بيئته الأم (الصحراء)، إلى جانب خصوصية علاقاته مع الكائنات التي تقطن موطن الصحراء، وما يجمعها من صلات أخوية، وروحية وطوطمية.

وأما الفصل الثالث المعنون بـ: "تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني" : عاجلت من خلاله أبرز المظاهر التي تحكمت في بنية التنظيم الاجتماعي لطوارق الصحراء وأبرزها: أنظمة القرابة والزواج، وتفصيل ممارستهما داخل المجتمع الطوارقي، والنظام السياسي القائم على النمط الأموسي (الأمومي) المعتمد على نظام حكم القبيلة، إلى جانب القراءة التأويلية لمختلف البنيات الثقافية المتمظهرة من خلال: اللباس (بالنسبة إلى الرجال والنساء) والحلي، والموسيقى، والطعام... وغيرها من البنيات الثقافية التي شكّلت في اجتماعها الهوية الشعبية الطوارقية.

وأما الفصل الرابع الموسوم بـ: "تجليات الفكر الأسطوري في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني" درست من خلاله الجانب الأسطوري في حياة مجتمع الطوارق على اعتبار أن الأساطير أحد مكونات الهوية الثقافية للمجتمع، ومن خلالها يمكن الوصول إلى طريقة تفكير الذهن البشري كما انتقلت إلى تبيان دور الميثولوجيا في نقل صورة مُقرّبة لبنية القبائل الطوارقية،

وتوضيح خصوصية العلاقات التي تجمعها بعضها، وبما يحيط بها من ظواهر طبيعية، ومناخية، وحيولوجية تعتمد في تحليلها على الفكر الأسطوري.

وأما في الفصل الأخير قمت بالبحث في " تجليات الأنثروبولوجيا الدينية في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني": وأبرزت فيه الممارسات الدينية المنتشرة لدى القبائل الطوارقية، وقد أشرت إلى تنوعها وتعدد مرجعياتها في إطار أخلاقي ديني بحت لا يرتبط بالطابع المادي للتدين بقدر ما يهتم بالفكر الاجتماعي الخفي لتلك الممارسات بالنسبة إلى الطوارق، فتحدثت عن الفكر الوثني المتعلق بذبح وتقديم القرابين (بشرية، وحيوانية) وعبادة الأصنام والتماثيل، كما أشرت في جزء آخر إلى الفكر الصوفي، وإيمان الطوارق بكرامات الأولياء ومعجزاتهم، وتقديس الأضرحة... انطلاقاً من مبدئي "التحلي والتخلي"، وغيرها من التفاصيل الدينية التي عمل من خلالها الكوني على التأسيس لقيمة الذات الطوارقية، وتأكيد شرعيتها الوجودية ردعا لمحاولات الإلغاء والتهميش من قبل الآخر.

وقد دُيِّل البحث بخاتمة عامة ألمّت بالنتائج التي توصلت إليها من خلال المقاربة الأنثروبولوجية للخطاب الروائي عند إبراهيم الكوني.

لقد استلزمت التقسيمات السابقة على مستوى الفصول، والمباحث اعتماد مقولات المنهج الأنثروبولوجي آلية للقراءة والتأويل - بما يتناسب مع فحوى المتون السردية المختارة - كمنهج فعال في استنطاق مضمرة الخطابات الروائية، كما اعتمدت في إطار الأنثروبولوجيا النبوية (كلود ليفي شتراوس) بعض مقولات المنهج التاريخي - في تتبع أصول الطوارق ونسبهم -، بالإضافة إلى المنهج الاجتماعي، والوصفي - من خلال وصف مختلف المظاهر الحياتية، وخصوصية العادات والتقاليد الاجتماعية المنتشرة لدى الطوارق -، إلى جانب تضافر مقولات السيميائية، وعلم النفس والدين قصد تقديم قراءة منفتحة على العديد من المظاهر الاجتماعية، والثقافية، والدينية التي



تكشف عُري التفاصيل المضمرة للنص/المجتمع، وتفسح المجال واسعا لتقديم قراءات متجدّدة تستنطق الدلالات التي يمرّرها الخطاب الروائي للمؤلف/ الأنثروبولوجي.

ومن أبرز المراجع والدراسات التي أعانني في مجال التحليل الأنثروبولوجي للخطاب الروائي دراسة لِعِيَاد أبلال عنونها: **أنثروبولوجيا الأدب - دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي-**، ودراسة قصي الحسين التي تحمل عنوان: **أنثروبولوجية الأدب - دراسة الآثار الأدبية على ضوء علم الإنسان**، بالإضافة إلى كتاب كلود ليفي ستراوس المعنون ب: **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ودراسة لسعيد الغانمي موسومة ب: **ملحمة الحدود القصوى - المخيال الصحراوي في أدب إبراهيم الكوني-**، ودراسة لجيلبير دوران عنونها: **الأنثروبولوجيا - رموزها أساطيرها أنساقها...**

ولم يخل بحثي من صعوبات رافقت مسار إنجازها أبرزها قلة الأبحاث التطبيقية فيما يخصّ دراسة الخطابات الروائية أنثروبولوجيا، والتي اقتصرت في الغالب على الجانب النظري أو دراسة البُعد الميثولوجي، إلى جانب شمولية المنهج الأنثروبولوجي، وانفتاحه على مجالات متنوعة: علم النفس والاجتماع، والفلسفة، والدين، والتاريخ... وهو ما يستوجب قراءة موسوعية- تصل إلى سنوات- قد يعرقلها قصر المدة المحدّدة لانجاز الأطروحة.

ومهما يكن فقد حاولت تقديم قراءة عن تجليات المظاهر الأنثروبولوجية في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني قصد إخراج التظاهرات الثقافية، والاجتماعية، والدينية السائدة داخل المجتمع الطوارقي إلى صُلب التحلّي، والعمل في النهاية يبقى مجرد اجتهاد يستحيل كماله شأنه شأن كل مجهود بشري، فما كان من فضل وتوفيق في ذلك فمن الله سبحانه وتعالى هو أهل الحمد والثناء الطيب، وما كان من تقصير أو إخفاق فما قصّرنا عن عمد.

ولا يسعني ختاماً سوى التذكير بمجهودات الدكتورة القديرة: **وردة معلم** التي رافقتني في بحثي منذ أن كان فكرة.. فتبلور حُطّة.. ثم أُنجز بحثاً، فلها مّي كل الشكر والتقدير، وجازاها الله خيراً الجزاء.

مدخل: من الأنثروبولوجيا إلى الأدب

أولاً: الدراسات السابقة.

ثانياً: مفهوم الأنثروبولوجيا.

ثالثاً: أنواعها.

رابعاً: علاقة الأنثروبولوجيا بالأدب.

أولا / الدراسات السابقة :

أبدع إبراهيم الكوني عالما روائيا متميزا، وصنع لنفسه مكانة مرموقة في مجال الكتابة الروائية كيف لا وقد أصبحت كتاباته منبر حكي يستنطق العالم الصحراوي؛ حيث تجاوزت أعماله تلك المقابلة التقليدية التي تضع كتابات الصحراء غالبا في مقابل كتابات المدينة، لأنّ صحراء الكوني فضاء مقدس، مستقل ومغاير، الأمر الذي جعلها تشغل محور اهتماماته، وتترجع على مساحة نصية لفتت انتباه كثير من الباحثين لاختيار هذا الفضاء المتميز - الصحراء - موضوع بحث ودراسة جادة.

وتشير الدراسات السابقة لروايات إبراهيم الكوني إلى الثغرات التي باحثين إلى هذا النوع من الكتابة الروائية (رواية الصحراء) ، وقد اطلّعت على مجموعة منها، ألقى فيها أصحابها الضوء على أحد جوانب هذا العالم الروائي المتميز، كما وقفت عند أهم النقاط التي ركزت عليها هذه الدراسات وحاولت إبراز الجديد الذي يمكن أن يقدمه بحثي من ناحية أخرى خاصة في ظل انفتاح الدراسات الأدبية على ميادين علم الاجتماع، والنفس، والفلسفة والأنثروبولوجيا، وقد شهد هذا النوع من الدراسات تزايدا مستمرا يُصعب من إمكانية الإحاطة الشاملة بكل ما كُتِب في هذا المجال، لذا سأركز في هذا المدخل على أكثر الدراسات التقاءً مع موضوع البحث - مع وجود دراسات أخرى تعدّ الحصول عليها - ، ومن أبرزها:

1. إبراهيم الكوني روائيا⁽¹⁾:

اهتمت هذه الدراسة بنتاج الروائي الليبي إبراهيم الكوني، وقد حاول الباحث من خلالها تقصي النواحي الموضوعية والفنية في رواياته، حيث تطرّق إلى قبائل الطوارق التي تشكّل المجتمع الرئيسي في أعمال الكوني، وقد حاول الباحث إبراز موقع الرواية الليبية من خلال الإشارة إلى بعض الروائيين الليبيين بشكل سريع، إلى جانب اهتمام الباحث بالقضايا والموضوعات الفكرية التي تناولها الكوني

¹ - عوني صبحي الفاعوري، إبراهيم الكوني روائيا ، مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف: سمير قطامي ، كلية: الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، السنة الجامعية: 1998/1999.

مستندا إلى تاريخ إصدار هذه الروايات، كما عالج أهم الطروحات السياسية والاجتماعية والفكرية التي عرضت إليها الروايات من جهة، والقضايا الفنية التي تلمسها من جهة أخرى، والإشارة إلى الآراء النقدية التي عرض إليها الكتّاب والنقاد بهدف رسم عالم متكامل للثيمات التي أراد الكوني أن يطرحها أو يعلنها عبر عالمه الروائي.

وما يلاحظ على هذه الدراسة رغم شمولية الرؤية وعمق التحليل، اقتصارها على مجرد الإشارة إلى مظاهر الحياة الطوارقية على حساب التعمق في الخصوصية الاجتماعية والثقافية والدينية للمجتمع المدروس، فعلى الرغم من إشارة الباحث إلى أصل الطوارق، والطبقات الاجتماعية، والقضايا السياسية المهمة إلا أنها بقيت مجرد إشارات سطحية لم تتعمق في إبراز خصوصية الواقع المعيشي لطوارق الصحراء، ولم تشر إلى تأثير البيئة في تكوين شخصية الطوارقي بما تشمله-الشخصية- من أفكار ومعتقدات، ومبادئ ثابتة شكّلت في اجتماعها الهوية الطوارقية.

2. تقنيات السرد في روايات إبراهيم الكوني - مقارنة بنيوية-⁽¹⁾:

اهتمت هذه الدراسة بكيفيات اشتغال التقنيات السردية في نصوص إبراهيم الكوني الإبداعية وقد حاولت من خلالها الباحثة دراسة تقنيات تشكيل الزمن السردية في روايات الكوني (المفارقات الزمنية، والسرعة، والتكرار) باحثة عن معنى الزمن في مختلف الآليات المشكّلة لبنيته، كما ركّزت الباحثة من جهة أخرى على دراسة عنصر الفضاء السردية انطلاقا من استثمار مبدأ التقاطبات المكانية في استنطاق جغرافيا المتن السردية، إلى جانب اهتمامها بتقنيات تشكيل الشخصية الروائية في روايات الكوني، وقد درست الباحثة بموجبها دال الشخصية، ومدلولها وأنواعها وخصّصت القسم الأخير لدراسة الرؤية السردية، وحاولت الوقوف على أنواع الرؤى المتجلية في نصوص الكوني وفق رؤية بنيوية خالصة.

¹ - وردة معلم، تقنيات السرد في روايات إبراهيم الكوني - مقارنة بنيوية-، مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف: صالح ولعة، قسم: اللغة والأدب العربي، كلية: الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة: برج باجي مختار (عنابة)، السنة الجامعية: 2009/2010.

و الملاحظ على هذه الدراسة اهتمامها بمختلف التقنيات السردية المضمّنة في روايات الكوني وفق رؤية بنيوية نصية متميزة استطاعت من خلالها الباحثة استنطاق مكونات المتون السردية عند الكوني، والولوج إلى خباياها المضمرة، غير أنّ حدود الدراسة تمحورت حول دواخل الرواية - المنهج البنيوي - مع الاهتمام بالسياقات الخارج نصية التي أضفت أبعادا هامة دلّت على قضايا هامة تنبّأها الكوني في خطابه الروائية.

3. إستراتيجية العتبات في رواية المجوس لإبراهيم الكوني مقارنة سيميائية: (1)

اهتم الباحث بدراسة العتبات المحيطة بالنص الرئيس، وفكّ رموزه، واستنطاق إشارات بالاعتماد على المنهج السيميائي، شملت دراسته عتبة العنوان في محاولة لولوج عالم الرواية انطلاقا من العتبة الأولى، كما شمل بحثه دراسة سيميائية للخطاب المقدماتي، وصولا إلى خطاب الصورة والغلاف الخارجي، حاول من خلال القراءة السيميائية للمتن السردى فتح فضاءات أوسع للتأويل فجمع بين درسين: درس العتبات، ودرس السيمياء، وحرص على تسليط الضوء على المناص بنوعيه (المحيط والفوقي، التأليفي والنشري).

وما يلاحظ على هذه الدراسة اهتمامها بالجوانب الشكلية(العتبات) بشكل مفصّل ورؤية شاملة على حساب المتن السردى، فرغم اهتمام الباحث بالعتبات النصية كان من الممكن الربط بين مدلولاتها الرمزية التي نلتمسها من خلال القراءة السيميائية، وبين المتن السردى الذي يجسّد مضمون الرؤية التي تعبّر عنها العتبات في حدّ ذاتها، حيث تتعمّق رمزية هذه الأخيرة كلّما انسجمت مع مدلول المتن الروائي وعبرت عنه، فهنا تحديدا تتحقّق غاية الكاتب، وتتجلّى جمالية الإبداع الروائي.

¹ - عبد الرحمان حمداني ، إستراتيجية العتبات في رواية المجوس لإبراهيم الكوني مقارنة سيميائية ، مخطوط رسالة ماجستير ، إشراف: بلقاسم الهواري ، قسم :اللغة العربية وآدابها ، معهد: الآداب واللغات والفنون ، جامعة: السانية (وهران) ، السنة الجامعية: 2010/2011م.

4. تجليات العجائبي في الخطاب الروائي "رواية التبر لإبراهيم الكوني" مقارنة أسلوبية: (1)

ركزت الدراسة على بلاغة العجيب في الخطاب الروائي، كما تعرّضت إلى مورفولوجيا الرواية انطلاقاً من تتبع مظاهر العجائبي فيها، وكشف قدرته على نقل المتلقي إلى عوالم الإثارة والدهشة لسيطرته على جميع مكونات الرواية دون استثناء، فشمّل: الشخصيات (المسخ) والأمكنة (الفضاء المخيف) ، والزمان... وغيره من العناصر، إلى جانب تركيز الباحث على قدرة المؤلف على ترويض اللغة لخدمة العجائبي من خلال التشكيل اللغوي، والاستعاري، والمجازي.

لكن الملاحظ على هذه الدراسة تركيز اهتمامها على العوالم الخرافية/العجائبية في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، والنظر إلى متونه السردية على أساس أنها مقتبسة من الخيال أو اللاّواقع في حين أن كتاباته- إلى جانب بعدها العجائبي- انعكاس لواقع حياتي يعيشه المجتمع الطوارقي بكل تفاصيله.

5. الصحراء والأسطورة في روايات إبراهيم الكوني - مقارنة أنثروبولوجية (2):

يهدف مشروع هذه الأطروحة إلى استقصاء أبعاد الصحراء الكبرى في روايات الكوني التي تصور جانبا من حياة سكان الصحراء، كما تهدف إلى دراسة الأساطير الصحراوية الموظفة في المدونات المختارة وإبراز مظاهرها العجائبية .

¹ جلول بن دبلة ، تجليات العجائبي في الخطاب الروائي "رواية التبر لإبراهيم الكوني" مقارنة أسلوبية ، مخطوط رسالة ماجستير، إشراف: هوارى بلقاسم، قسم: اللغة العربية وآدابها ، كلية: الآداب واللغات والفنون ، جامعة: السانية (وهران) السنة الجامعية: 2011 / 2012.

² مليكة سعدي، الصحراء والأسطورة في روايات إبراهيم الكوني- مقارنة أنثروبولوجية ، مخطوط رسالة دكتوراه إشراف: عبد القادر شرشار، قسم: اللغة العربية وآدابها ، كلية: الآداب واللغات والفنون ، جامعة وهران ، السنة الجامعية 2012/2013.

غير أنّ الملاحظ على هذه الدراسة اهتمامها بالجوانب الأسطورية على حساب المظاهر الاجتماعية والثقافية، حيث اقتصرت على مجرد الإشارة إلى طبقات المجتمع، إلى جانب إلقاء الضوء على ميل الطوارقي إلى الاهتمام بالشعر والموسيقى دون الإحاطة بغيرها من التفاصيل الحياتية الهامة.

6. أسطورة التكوين: المظاهر والتجليات ، دراسة في روايات الكوني: (1)

تهدف الباحثة إلى دراسة روايات الكوني دراسة نقدية أسطورية معمّقة لبحث تجليات أسطورة التكوين بمظاهرها المختلفة بغية اكتشاف عالم الصحراء المتميز، وقد سعت الباحثة إلى إظهار جماليات التضافر السردية والأسطورية في روايات الكوني، إلى جانب استظهار جماليات توظيف التراث الشفوي والمكتوب (الخرافة ، والحكاية الشعبية)، كما تطرقت الباحثة إلى إبراز مفهوم الأسطورة وتبيان خصائصها ووظائفها، ومن ثم تبيان علاقتها بالنص الأدبي (الأسطورة الأدبية)، وقد أولت الباحثة في المقابل اهتماما واضحا بأسطورة التكوين وخصوصياتها من جهة، إلى جانب أساطير الخصب وتجلياتها في روايات الكوني من جهة أخرى، معتمدة آليات ومناهج النقد الأسطوري، كما اهتمت بإبراز تجليات أسطورة الخلود في مدونة الكوني، وتطرقت إلى ظاهرة الطوغم التي شغلت مساحة سردية هامة في أعماله ، دون تجاوزها للجانب السردية الجمالي، حيث اهتمت الباحثة بإبراز جماليات التضافر السردية مع الأشكال التعبيرية (الخرافة ، والحكاية الشعبية...).

الملاحظ على هذه الدراسة- رغم طابع الشمولية في معالجة أعمال الكوني، وتنوع أقسام البحث وتعدّد الرؤى-، غير أنّ تركيز الباحثة انصبّ على الجانب الأسطوري في رواياته، على حساب جوانب أخرى لها أهمية بالغة في إبداع الكوني خاصة الخلفية الاجتماعية والثقافية للمجتمع الطوارقي

¹ - هجيرة لعور، أسطورة التكوين: المظاهر والتجليات- دراسة في روايات الكوني ، مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف صالح ولعة، قسم: اللغة والأدب العربي ،كلية: الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة: برج باجي مختار (عنابة)، السنة الجامعية: 2014/2015 .

إلى جانب الخصوصية الحياتية التي تعكس الثقافة الشعبية المتنوعة لهذا المجتمع المختلف، والتي تجمع بين التفكير المنطقي/الواقعي، والأسطوري/العجائبي في آن واحد.

7. العناصر المكانية والتأثيرات المشهدية في الرواية المغاربية "فضاء الصحراء أنموذجاً"⁽¹⁾:

عالجت هذه الدراسة عنصر المكان في الأدب المغاربي ومن ضمنه رواية إبراهيم الكوني (الفزاعة)، حيث أشار الباحث إلى أهمية المكان بوصفه مكوناً هاماً في الرواية، وعمل على إظهار جماليات التأثيرات المشهدية في الفضاء الصحراوي من منظور جمالي/أسطوري بحث. الملاحظ على هذه الدراسة اقتصارها على معالجة المكان الصحراوي، واستنطاق حملته الأسطورية، وانعكاسها على علاقة الإنسان بالمكان، وما يتولد عنها من أبعاد نفسية، ووجودية ناتجة عن أسطرته، حيث لم تشمل الدراسة إشارة إلى مدلولات المكان الحاضن لحياة الشخصيات برؤية ثقافية اجتماعية، على اعتبار أن المكان الصحراوي- في نظر الكوني- يتجاوز الحيز الفيزيقي المادي فهو قضية واقع متأزم يحمل في كنهه هوية ساكنيه، ويعبر عن الذات الطوارقية المهمشة على واقع الحياة، فلا يتبنى الكوني الرؤية المكانية رغبة منه في تبيان معالم الفضاء الشاسع، وميزاته الخيالية المضمرّة إنّما محاولة جادة منه لتأسيس الذات الطوارقية انطلاقاً من محيطها الحاضن.

8. المقدس وتجلياته في كتابات إبراهيم الكوني⁽²⁾ :

اهتمت الدراسة بتجربة إبراهيم الكوني الروائية بموروثها العريق، واختلافها الجذري في مكوناتها الثقافية والعرفية، ومن حيث محاولة تحديد تجليات المقدس، وتبيان دلالاته، وأبعاده وفق مستويين: مستوى ذو طبيعة واقعية تاريخية، ومستوى ثانٍ ذو طبيعة صوفية أسطورية.

¹ - أحمد مولاي لكبير ، العناصر المكانية والتأثيرات المشهدية في الرواية المغاربية "فضاء الصحراء أنموذجاً ، مخطوط رسالة دكتوراه ، إشراف:مصطفى منصور ، قسم:اللغة العربية وآدابها، كلية: الآداب واللغات والفنون، جامعة: جيلالي ليايس، السنة الجامعية: 2016/ 2017.

² - حليلة دحماني، المقدس وتجلياته في كتابات إبراهيم الكوني ، مخطوط رسالة دكتوراه ، إشراف:مولاي بوخاتم ولشريش عباس ، قسم: اللغة العربية وآدابها، كلية: الآداب واللغات والفنون ، جامعة: جيلالي ليايس ، السنة الجامعية: 2017/2018.

غير أن الملاحظ على هذه الدراسة اهتمامها بالجوانب الأسطورية/القدسية في روايات إبراهيم الكوني، وربطها بالمكان العام - الصحراء - بوصفه الفضاء الذي تتداخل فيه القوى التخيلية وتعدد الأساطير، التي أجمع أغلب الدارسين على أنّها من أهم تقنيات الكتابة لدى إبراهيم الكوني في حين تجاوزت الباحثة الجوانب الاجتماعية، والثقافية، والفلسفية التي شغلت حينًا كبيرًا في روايات الكوني.

9. الصحراء وطاقاتها الترميزية في أعمال إبراهيم الكوني الروائية:⁽¹⁾

اهتمت هذه الدراسة بسبر أغوار الدلالات المتعددة للصحراء، وطاقاتها الترميزية في أعمال إبراهيم الكوني الروائية من خلال المقاربة التحليلية التي لا تركز على منهج نقدي واحد، بل تستعمل عدة مناهج (بنوي، وسيميائي، وأسلوبي...) وقد اهتم الباحث بإبراز صورة الصحراء متجاوزًا مجرد كونها فضاءً يحوي الأحداث فقط، إنّما كمنتج للدلالة والمعاني، وقد شملت الدراسة نقاطًا أساسية أبرزها: العتبات النصية بوصفها أيقونا خارج النص (الغلاف، العنوان، المؤلف، تحديد الجنس، الألوان الصور) من جهة، وبوصفها معطى من معطيات النص (الإهداء، الهوامش) من جهة أخرى، وكذلك التركيز على الخصائص السردية للعتبات النصية ورمزيتها، وقد شملت الدراسة استنطاق عوالم الفضاء الصحراوي من خلال العديد من الأماكن، إلى جانب الاهتمام بالبعد الأسطوري الذي يميز كتابات الكوني وتحليل بعض الصور المحفزة للبعد الدرامي.

ما يلاحظ على هذه الدراسة اهتمامها بالجوانب الشكلية(العتبات) بشكل مفصل ورؤية شاملة على حساب المتن السردية، وإن كان هناك اهتمام من الباحث بالفضاء الصحراوي إلى جانب التراث الأسطوري، فقد كان من خلال استنطاق الأبعاد المكانية، واستخراج دلالاتها دون الإحالة إلى تأثير المكان في شخصية الإنسان الطوارقي، أو إبراز خصوصية العلاقة التي تربط الطوارق بالفضاء الحاضن على اعتبار أنّ الصحراء- في نظر إبراهيم الكوني- تجسيد لقضية هوية مستقلة، ووجود

¹ - عكازي شريف ، الصحراء وطاقاتها الترميزية في أعمال إبراهيم الكوني الروائية ، مخطوط رسالة دكتوراه ، إشراف ابن السايح الأخضر ، قسم: اللغة العربية وآدابها ، كلية: الآداب واللغات ، جامعة: قاصدي مرباح (ورقلة) ، السنة الجامعية 2018/2017.

مُهمّش أراد الروائي إيصال صدهاء إلى العالم من خلال كتاباته، ولا يقتصر الأمر على صورة الصحراء بوصفها مكانا جغرافيا مغايرا.

10. فضاء الصحراء في الرواية المغربية مقارنة تحليلية للأنساق السردية "إبراهيم الكوني نموذجاً":⁽¹⁾

اهتم الباحث بدراسة عنصر الفضاء بشقيه الواقعي ، والاستعاري (المتخيل) حيث اعتمد على دراسة أنساق الفضاء النصي من خلال العتبات النصية (العنوان، والغلاف، والتصدير والهوامش والإهداء، وصور الغلاف...) وقد ركّز الباحث على دراسة أنساق الفضاء الصحراوي من خلال نقاط أساسية: هي الفضاء المرجعي والفضاء الاستعاري، وفضاء التقاطبات الثنائية، وفضاء الشخصيات محاولا كشف مكوناته في المدونة، وآليات اشتغالها، والدلالات التي تحيل عليها إلى جانب اهتمام الباحث بدراسة البعد الأسطوري للفضاء الصحراوي محاولا البحث في كيفية توظيف الروائي لعنصر الأسطورة، من خلال تحليل بعض الأساطير التي جعلها أساسا لروايته (أطلانتس وأسطورة واو، والجد منداد).

الملاحظ على هذه الدراسة تركيزها التام على المكان الصحراوي بوصفه فضاءً استعاريا تخيليا بامتياز، واقتصارها على إبراز البعد الأسطوري للفضاء دون الإشارة إلى الواقع الحياتي المتجلّي خلف هذه الأسطورة، لأن الأسلوب الذي يميز كتابات الكوني بمثابة رؤية أدبية خاصة تعبّر - من خلال اعتماد مبدأ التخيل - عن خصوصية مجتمع الطوارق، وواقعهم الحياتي كمجتمع كان إلى عهد قريب عالما مجهولا بالنسبة للبعض، وهو ما يحيل إلى أنّ خلف أسلوب التخيل والطابع الأسطوري الذي ميّز قلم الكوني، هناك قضية يسطع نورها بين السطور.

¹ - حمداني عبد الرحمان ، فضاء الصحراء في الرواية المغربية مقارنة تحليلية للأنساق السردية إبراهيم الكوني نموذجاً مخطوط رسالة دكتوراه ، إشراف: الطاهر بلحيا ، قسم: اللغة العربية وآدابها ، كلية: الآداب واللغات ، جامعة: قاصدي مرياح (ورقلة) ، السنة الجامعية: 2017/2018.

11. في جماليات الخطاب السردي المعاصر "مقاربة تأويلية في روايات إبراهيم الكوني":⁽¹⁾

قدّم الباحث من خلال دراسته قراءة للمتن السردى عند الروائي الليبي إبراهيم الكوني من منظور المقاربة التأويلية في نسختها الفرنسية مع (بول ريكور)، وبحث في كيفية تحاور الآلية النقدية مع النص السردى لمّدّ صلات تتواشج فيها العلائق بين النص، والذات، والوجود الحاضن لها، كما اهتّمت الدراسة بإلقاء الضوء على كيفية تحوّل السرد مرآة للذات، وآلية كفيّلة للتعبير عنها. ركّز الباحث من خلال دراسته على نقاط أساسية أبرزها: قضية الوجود والاعتراف بالذات الطوارقية ومحكي الحياة، أو ما يُعرف بكتابة سيرية للذات الطوارقية، إلى جانب تركيزه على استنطاق المتخيّل السردى الصحراوي (محكي الصحراء) من خلال ثنائية الزمان والمكان في محاولة للكشف عن المسكوت عنه والمنسي في روايات إبراهيم الكوني، وما لم تقله اللغة في المقول النصّي الذي يشكّل الخطابات، ومن ثمة ترك النص يتكلّم عن لسان حاله.

الملاحظ على هذه الدراسة اهتمامها بالجوانب المضمرة في خطاب الكوني خاصة ما يتعلّق بالذات الطوارقية سواء في علاقتها بالفضاء العام وموجوداته (الصحراء)، أو في علاقتها بالآخر غير أنّه عبّر عنها برؤية فلسفية وجودية محضّة على حساب البعد الاجتماعي الهام الذي يشمل العادات والتقاليد، والمبادئ، والمعتقدات، وغيرها من المظاهر الاجتماعية التي تعبّر بدورها عن خصوصية الذات الطوارقية، وتكشف تفاصيل حياتها برؤية أنثروبولوجية/اجتماعية تشمل البعد الفلسفي والديني والاجتماعي، والأسطوري.

دفعتنا فحوى الدراسات السابقة إلى الاهتمام أيضا بالجانب الأسطوري والتخييلي المتميز وإن كان بصورة أشمل من ذلك وفق رؤية أنثروبولوجية - بالرجوع إلى سياق الخطاب - ملّمة بشئى جوانب

¹ - بلال كوسة، في جماليات الخطاب السردى المعاصر مقاربة تأويلية في روايات إبراهيم الكوني، مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف: عبد الغني بارة، قسم: اللغة والأدب العربي، كلية: الآداب واللغات، جامعة: محمد لمين دباغين سطيف (2)، السنة الجامعية: 2019/2018.

حياة الإنسان الصحراوي بتفاصيلها التي تشمل المأكل، والمشرب، والمعتقد وحتى الملابس، دون الاقتصار على الجانب الأسطوري، وبصورة أدق سنحاول الإحاطة بأغلب المقومات الاجتماعية والثقافية، والدينية لطوارق الصحراء من خلال مجموعة من الروايات، في محاولة متواضعة لإلقاء الضوء على تنوع الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، وانفتاحه كعلامة ثقافية تعكس خصوصية المجتمع الطوارقي سرديا.

ثانياً: مفهوم الأنثروبولوجيا :

لاقت الأنثروبولوجيا رواجاً كبيراً وشهرة واسعة على غرار علوم إنسانية عديدة فباختلاف تياراتها الثقافية، وأهدافها سواء الاستعمارية، أو الحضارية تبقى بحثاً إنسانياً شاملاً بالدرجة الأولى باعتبار أن الإنسان جزء من مجتمع تسوده نظم وأنساق اجتماعية، وتحكمه ثقافة خاصة تجعله يتميز ويتفرد عن ثقافات المجتمعات الأخرى. إنّ "الأنثروبولوجيا" ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجتمع الإنساني وتعكس بنيته وأهمّ قيمه السائدة، وهذا ما يؤدي دوراً هاماً في حدوث الاتصال والتفاعل بين مختلف الشعوب والمجتمعات البشرية في إطار ما يُسمّى بالتنوع والتعدد الثقافي.

انطلاقاً مما ذكرناه فإننا سنبدأ أولاً بتحديد المقصود "بالأنثروبولوجيا" - الدراسة الأنثروبولوجية- التي تشكل إطاراً أولياً لما سنقوم به، وأول ما نبدأ به من الناحية المنهجية هو التعريف الاشتقاقي أو اللغوي، ومن هنا سنتساءل مرة أخرى كيف تُعرّف كلمة أنثروبولوجيا لغوياً؟.

أ- التعريف الاشتقاقي : (La définition étymologique)

يتكون المصطلح من (Anthropos) ومعناها إنسان ولوغوس (logos) ومعناها خطاب أو بحث أو دراسة أو علم، وبالمعنى الفلسفي العام فالأنثروبولوجيا هي : علم وصفي للإنسان⁽¹⁾.

ب- التعريف الاصطلاحي : (Définition terminologique)

تُعرّف الأنثروبولوجيا بأنّها « علم من العلوم الإنسانية " يهتم بمعرفة الإنسان معرفة كلية وشمولية »⁽²⁾ وهناك من اعتبرها كلمة يونانية مؤلفة أساساً من (Anthropos) «وهي بحسب كانط والفلاسفة الألمان اسم يطلق على جميع العلوم المتعلقة بجانب من جوانب الحياة البشرية: الروح والجسد، الفرد والنوع، الوقائع التاريخية، ظاهرات الإدراك قواعد علم

¹ - مصطفى تيلوين ، مدخل عام في الأنثروبولوجيا ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2011 ، ص 19.

² - المرجع نفسه ، ص 19.

الأخلاق المطلقة، المصالح المادية...»⁽¹⁾ وهذا ما يؤكد أن الحديث عن الأنثروبولوجيا قدم قديم الإنسان، وقدم الدراسات الفلسفية الأولى، لكنها عرفت أوجها وقمة انتشارها كأبرز العلوم الإنسانية في العصر الحديث، وقد أعطيت تعريفات أخرى لمصطلح أنثروبولوجيا ارتبطت بتطورها التاريخي: (2)

«1- في القرن السابع عشر كانت كلمة "أنثروبولوجيا" تُطلق في مقابل الكسمولوجيا وهو علم الكون وفي مقابل الشيولوجيا (علم الإلهيات).

2- في نهاية القرن التاسع عشر اهتمت "الأنثروبولوجيا" بدراسة الأجناس والأعراق البشرية المختلفة من حيث أصلها وتاريخها وحضارتها وقيمها.

3- في عصرنا الحالي ترتبط الأنثروبولوجيا عادة بفكرة الأجناس والأعراق البشرية والإنسانية من حيث قيمها وثقافتها».

مرّت الأنثروبولوجيا بمراحل تطورية هائلة غيرت النظرة إلى ماهيتها، وموضوعها، وهذا ما تؤكدته كثرة التعريفات المتعلقة بمصطلح "الأنثروبولوجيا"، وتنوعها خاصة على يد مؤسسيها، فقد اعتبر إدوارد تايلور (E.B.tylor) أنها «الدراسة البيو- ثقافية المقارنة للإنسان، أما كروبير (A.Krober) فقد عرّفها بأنها: الدراسة العميقة للجماعة الإنسانية وسلوكها وإنتاجها وهي بالأساس علم خاص بدراسة التاريخ الطبيعي لمجموع أوجه النشاط البشري التي أصبحت منجزاتها الراقية في المجتمعات المتمدينة منذ زمن بعيد ميدانا للعلوم الإنسانية. أمّا لينتون (R.linton) فقد حدّد في دراسة عن الإنسان أنّها "علم دراسة الإنسان وأعماله»⁽³⁾ فاهتمام الأنثروبولوجيا لا يقتصر على الجانب المادي البيولوجي للإنسان بل يتعدّاه ليشمل تفاصيل من حياته ونشاطاته الاجتماعية، وتكوينه الثقافي داخل منظومته الاجتماعية الخاصة «فالأنثروبولوجيا تتسع

¹ كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق سوريا، د.ط، 1977، ص 08.

² مصطفى تيلوين، مدخل عام في الأنثروبولوجيا، ص 21/20.

³ علاء جواد كاظم، الصورة حكاية أنثروبولوجية- معانيات مونوغرافية في الأنثروبولوجيا المرئية -، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2013م، ص 26.

لتضمّ كل ما يخدم الإنسان وطموحاته في المستقبل القريب والبعيد وحيثما يحيا... والحقيقة أنّ سحر وجاذبية الأنثروبولوجيا تكمن في شموليتها فهي تدخل في نطاق العلم لأنها تعتمد على كل من المشاهدة العلمية وعلى الاستقراء العقلي. كما تدخل في مجال الفن، وذلك باعتبار أن كل ما ينتجه عقل الإنسان ويده من أفكار وأدوات ليستعين بها في إنجاز أعماله ولتسهيل أمور حياته اليومية تُعدّ عناصر ثقافية، فإذا ما أضيفت إليها بعض اللّمسات الجمالية تحوّلت إلى فلكلور (فن شعبي)، والأنثروبولوجيا تدخل كذلك في مجال الفلسفة (العقل) ومجال الأخلاق (القيم) وكذلك في مجال الدين (الغيبات)»⁽¹⁾.

تحيلنا الرؤية الشمولية للإنسان - من خلال الأنثروبولوجيا - إلى أنّ هناك علاقة مستمرة وربط جدلي بين مفهومين متداخلين هما (الإنسان - الأنثروبولوجيا) ولهذا ارتأينا إلقاء الضوء حول مفهوم الإنسان لتكتمل الصورة، ويتّضح الإطار المفاهيمي لمصطلح الأنثروبولوجيا، وسنحاول أن ننطلق من إشكالية أساسية: من هو الإنسان؟. وقد عبّر عن ذلك شيلر (Schiller) بقوله: «لا يصبح الفرد إنساناً وشخصية إلاّ بمشاركته الفعّالة في المعايير الثقافية التي وضعتها البشرية وبمشاركته أيضاً في النشاط العملي (...) إن سرّ الكون يكمن في الإنسان، ويرى "شيلر" أن كافة المشكلات المركزية في الفلسفة ترد إلى مسألة: ماهو الإنسان؟ وماهي المكانة الميتافيزيقية التي يشغلها داخل كتلة الوجود والعالم»⁽²⁾.

شكّل مفهوم "الإنسان" حجر الزاوية في أغلب المذاهب الفلسفية، فقد عرّف أرسطو الإنسان «بأنه حيوان ناطق فقد كان ذلك يعني أن فلسفته تدور حول التنقيب عن الماهية (...) أمّا المتكلّمون وبخاصة المعتزلة فقد أعرضوا عن تعريف أرسطو، ومن ثم جاء تعريف "أبي الهذيل العلاف معبراً عن الاشتقاق اللغوي في مقابل الجن، فلمّا كان لفظ الجن يفيد ما خفي واستتر

¹ - فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون ، الموسوعة الإفريقية ، المجلد الرابع : الأنثروبولوجيا ، معهد البحوث والدراسات الإفريقية ، القاهرة ، مصر ، د.ط ، 1997م ، ص المقدمة ط.

² - علاء جواد كاظم ، الصورة حكاية أنثروبولوجية - معانيات مونوغرافية في الأنثروبولوجيا المرئية ، ص 32.

فإن الإنسان لدى العلاف* هو ما ظهر وأمكن رؤيته (...). أما عند علماء الأنثروبولوجيا فعرفوه بأنه حيوان منتصب القامة، بينما رأى ماركس أن وظيفة الإنسان هي التي تحدد ماهيته فعرفه في عصر سيادة الصناعة بأنه حيوان صانع»⁽¹⁾.

رسمت الأنثروبولوجيا صورة شاملة للإنسان لامست جوانب حياته المختلفة محترمة أبعاد القيم والأخلاق، والثقافة، والتكوين العقلي والبدني الذي يميّز كل إنسان داخل منظومته الاجتماعية ويعكس غناها وتنوعها في مقابل غيرها من المنظومات الاجتماعية الأخرى، وبمعنى أدق فالأنثروبولوجيا « علم الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي واجتماعي، ويتفرّع من هذا العلم مجموعة من العلوم المتخصصة في دراسة الإنسان، كالأنثروبولوجيا الفيزيائية والأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الثقافية»⁽²⁾ فاهتمامات الأنثروبولوجيا متشعبة، لم تقتصر على تحقيق الأهداف الاستعمارية التي شهدتها السنوات الماضية، حيث ركّزت العديد من الأنظمة السياسية على الدراسة الأنثروبولوجية للشعوب المستعمرة تحقيقاً لأهدافها، أو تلك الدراسات التي اهتمت بالإنسان البدائي أو المتوحش كمحور أساسي، وقد وقع تحوّل في تركيز الاهتمام بالمهمّشين والبدائيين وظهرت دراسات أنثروبولوجية « تستخدم المناهج والمصطلحات نفسها لدراسة ظواهر إنسانية بدلا من دراسة مجتمعات مستعمرة بعينها، وكذلك التوسع في دراسة ما عُرف بدراسة المناطق (area

* المعروف بالعلّاف المتكلم، كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم. / طلعت الأخرس ، أبو الهذيل العلاف المعتزلي آراؤه الكلامية والفلسفية ، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1415هـ/1994 ص15.

¹ أحمد محمود صبحي، وعملها الإنسان - مقالات فلسفية-، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 1997م، ص12/11.

² أحمد زكي بدوي ، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية انجليزي- فرنسي - عربي، مكتبة لبنان ، بيروت، لبنان، دط 1982م ، ص21.

(studies) كمجال لاهتمام المختصين في هذا الحقل العلمي، ومن بين المناطق التي درسها هؤلاء: «العالم العربي»⁽¹⁾.

شهد حقل الدراسات الأنثروبولوجية انفتاحا واسعا دفع الباحثين في هذا المجال إلى تجاوز كل التوجهات الإيديولوجية، والعرقية، والثقافية، وتبني فكرة التنوع الثقافي والحضاري، والإيمان بها بعيدا عن العنصرية، والانطواء على الثقافة الواحدة، أو اللون الواحد، أو الدين الواحد، وهذا ما أكسب الأنثروبولوجيا صفة " الشمولية " لأنّ اهتمامها الأساسي أصبح " الإنسان، وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه بعض الباحثين - في إطار توظيفهم الأنثروبولوجيا قصد خدمة أغراض السياسة التوسعية من قبل الاستعمار - حين نظروا إلى تراث الشعوب المستعمرة أو الضعيفة على أنّه نوع من الفلكلور مع تنويههم بالمعاني التي تنطوي على قبح واستخفاف بهذا المفهوم » وقد وقف غرامشي (A. Gramsci) بصرامة وتماسك ضد تصوّر الفولكلور بصفته تفاهة أو غرابة أو عنصرا مثيرا للإعجاب واعتبره ثقافة : مستوى من التفكير تمارسه جماعة عريضة من الأفراد داخل مجتمع مُعيّن مشكّلا لديهم رؤية للعالم، وباعتباره ثقافة فهو لا يقل عن الثقافات الأخرى، ويدخل معها خانة التنوع أو الاختلاف لا الأعلى والأدنى»⁽²⁾.

يُعدّ مبدأ الشمولية ميزة الدراسات الأنثروبولوجية خاصة في ظلّ وجود العديد من المجالات والعلوم -سواء كانت طبيعية أو إنسانية- تهتم بدراسة الإنسان من جانب معيّن، في حين أنّ الأنثروبولوجيا تولي اهتماما واسعا بدراسة الكائن البشري من مختلف جوانب حياته لتشكّل في نهاية الأمر «منهجاً يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من كافة الجوانب ، وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان، وحياته، ونتاجه الحضاري في الماضي والحاضر، ومن ثمّ يكون

¹ - أبو بكر باقر وحسن رشيق، الأنثروبولوجيا في الوطن العربي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1433هـ/ 2012م ص18.

² - الزهرة إبراهيم، الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2009م ص06.

لديها القدرة على استقراء أنماط الحياة المستقبلية»⁽¹⁾ حيث تركز الدراسات الأنثروبولوجية اهتمامها على الكيفية التي ينظم بها الأفراد والمجتمعات وسائل معيشتهم وتكيفهم مع الوسائل الحياتية المتاحة من أجل المحافظة على بقائهم « لهذا لا تفحص الأنثروبولوجيا نظاما أو نشاطا معينا إلا في إطار ترابطه وصلاته بالنظم الأخرى. وبالتالي أصبحت الدراسة العقلية التي تقوم على الاتصال المباشر والمكثف بمجتمع الدراسة، سمة أو ميزة أساسية في تقاليد العمل الأنثروبولوجي»⁽²⁾.

تتعامل الدراسات الأنثروبولوجية مع الإنسان وفق رؤية خاصة تختلف عن علماء الاجتماع وعلماء النفس، والبيولوجيا في تصوّرهم لمجال دراستهم، لأنّ الأنثروبولوجيا لا تُعرّف الإنسان من حيث هو مجرد فرد أو شخص، وإنما من حيث هو كائن حي « لأنّ الأنثروبولوجي يبحث عن أصل السلوك الإنساني دون أن يقيّد نفسه بالسلوك الفردي، ومن هنا فإنّ الأنثروبولوجيين يحاولون إلقاء نظرة شاملة على الإنسان باعتباره كائنا ثقافيا، ومن ثم تحديد وظيفته أو دوره داخل العلاقة الاجتماعية، وفهم عادات وتقاليد الثقافات المختلفة»⁽³⁾.

تهدف الأنثروبولوجيا إلى دراسة الخصوصيات، ومن ثمّ التفاصيل التي تميز مجتمعا من آخر وثقافة من أخرى، وتبرز خصائص كل إنسان داخل البناء الاجتماعي الذي ينتمي إليه، والذي يميّزه عن غيره من المجتمعات الأخرى، فالأنثروبولوجيا تنطلق من مفهوم مُحدّد مؤداه أنّه « لا يمكن فهم أي سلوك أو نشاط أو ظاهرة فهما دقيقا بعيدا عن الكلّ الذي يتضمن هذا السلوك أو هذه الظاهرة ولذلك فإنّ الباحث الأنثروبولوجي في دراسة ظاهرة معينة كثيرا ما يستعين ببيانات مرتبطة بكثير من التخصصات الأخرى كعلم النفس والإيكولوجيا والفسولوجيا والاقتصاد

¹ - حسين فهم، قصة الأنثروبولوجيا- فصول في تاريخ علم الإنسان- ، عالم المعرفة ، الكويت ، د.ط، د.ت ص18.

² - المرجع نفسه ، ص18.

³ - عبد الله عبد الغني غانم، الأنثروبولوجيا الثقافية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، ط1، 2006، ص09.

وغيرها. والأنثروبولوجيا بذلك تتميز عن غيرها من التخصصات بأنها تقدم تفسيراً متكاملًا للظاهرة أو السلوك محل البحث»⁽¹⁾.

أكدت الباحثة الأمريكية مارجريت ميد (M. Mead) (1901-1979م) أهمية الانفتاح والتعلق سواء في حقل الدراسات الإنسانية والاجتماعية، أو حتى في حيز الدراسة الأنثروبولوجية نفسها، ولا أدل على هذا من قولها: «نحن نصف الخصائص الإنسانية البيولوجية والثقافية للنوع البشري عبر الأزمان وفي سائر الأماكن. ونحلل الصفات البيولوجية والثقافية المحلية كأنساق مترابطة ومتغيرة. كما نهتم بوصف وتحليل النظم الاجتماعية (...) وبصفة عامة فنحن الأنثروبولوجيين نسعى لربط وتفسير نتائج دراساتنا في إطار نظريات التطور، أو مفهوم الوحدة النفسية المشتركة بين البشر. إن التخصصات الأنثروبولوجية والتي قد تتضارب مع بعضها هي في ذاتها مبعث الحركة والتطور في هذا العلم الجديد، وهي التي تثير الانتباه وتعمل على الإبداع والتجديد»⁽²⁾. ولهذا يمكننا أن نعتبر الأنثروبولوجيا بمثابة الدراسة الشاملة للإنسان دون إضافة أي تفصيل أو تعقيد، أو كما اعتبرها البعض «الدراسة المقارنة للجنس البشري، أو اعتبار الإنسان بحسب المنظور الأنثروبولوجي (Anthropology Perspective) يمثل حقيقة كبرى يصعب سبر أغوارها إذا أُريد الإحاطة بكل أبعادها وجوانبها، وعلاقتها في الزمان والمكان والتراكيب والنماذج الحضارية والاجتماعية التي تعبر عنها»⁽³⁾.

تعددت تعريفات الأنثروبولوجيا وتنوعت مضامينها، لكنها اتّسمت بالانسجام والتماسك فيما بينها خاصة في رؤيتها لشمولية الدراسة الأنثروبولوجية، وإلمامها بالبعدين الحضاري والطبيعي للإنسان ودورها الكبير في إلغاء الحواجز، والتفاصيل التي تعرقل مسار الدراسة انطلاقاً من الاهتمام بالإنسان بوصفه كائناً حيّاً له قيمه، وثقافته المتميزة عن غيرها، وباعتباره خاضعاً لممارسات اجتماعية ومبادئ تحكمها العادات والتقاليد المتوارثة، وهنا تكمن أصالة وغنى الدراسة الأنثروبولوجية.

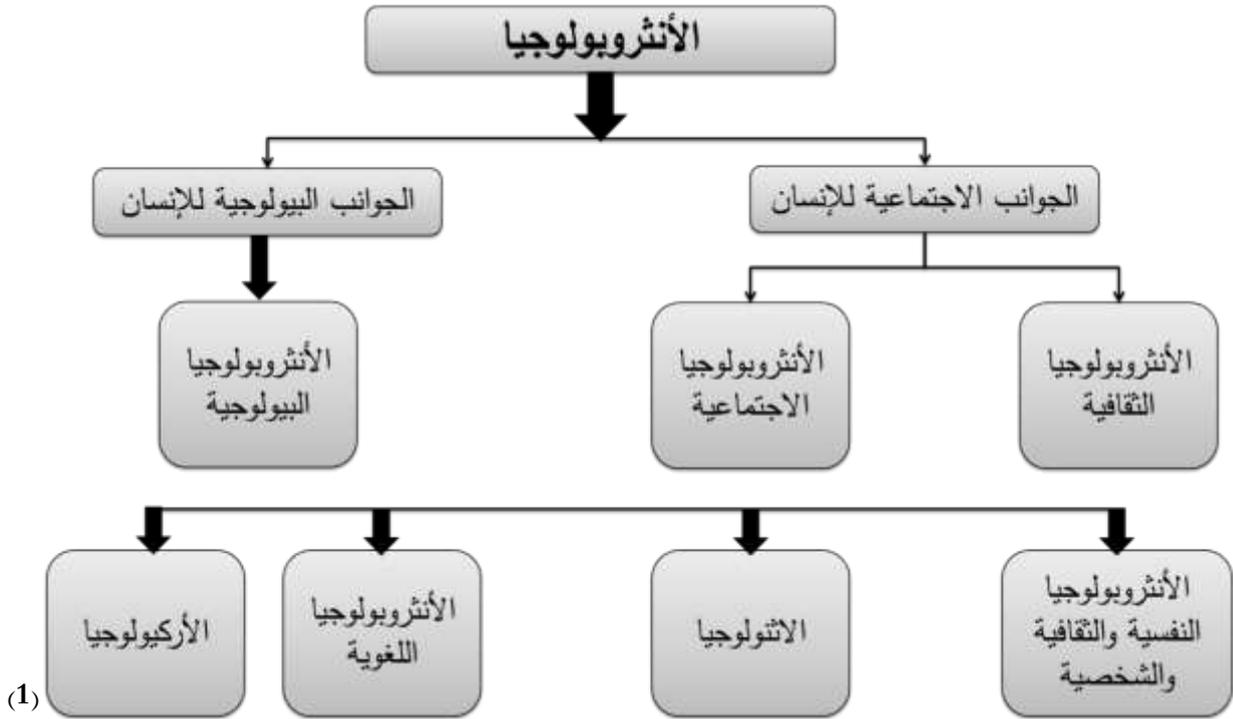
¹ - المرجع السابق ، ص 13.

² - حسين فهميم ، قصة الأنثروبولوجيا ، ص 14.

³ - علاء جواد كاظم ، الصورة حكاية أنثروبولوجية- معانيات مونوغرافية في الأنثروبولوجيا المرئية- ، ص 30 .

ثالثا : أنواع الأنثروبولوجيا:

برزت فروع عديدة من الأنثروبولوجيا تختصّ كل منها في دراسة جزء محدد أو مجموعة ظواهر محددة ، ومن هنا ظهرت فروع الأنثروبولوجيا الآتية :

أنواع الأنثروبولوجيا

يتّضح من خلال الشكل السابق تشعب ميادين الأنثروبولوجيا وانفتاح فروعها، حيث تتّصل بالجوانب البيولوجية للإنسان، كما تولي اهتماما بدراسة النظم الاجتماعية، وكيفية استقراء الفكر الثقافي للكائن الاجتماعي الذي يؤثر في شخصية الإنسان، وتتأثر هي بدورها بانعكاساته، إنّها ببساطة دراسة شاملة للإنسان في أبعادها السياسية، والاجتماعية، والثقافية والدينية، والبيولوجية.

¹ - عبد الله عبد الغني غانم ، الأنثروبولوجيا الثقافية ، ص 30.

1. الأنثروبولوجيا البيولوجية:

يتمثل الموضوع الرئيسي للأنثروبولوجيا في تحديد القوانين العامة لحياة الإنسان في المجتمع سواء كان مجتمعا بدائيا أو حديثا، وقد تعرّضت الأنثروبولوجيا البيولوجية خلال العشرين سنة الماضية لقدر من التّغير، والتخصّص يفوق ما شهده أيّ فرع آخر من فروع الأنثروبولوجيا، فقد أصبحت إزاء اهتمامها ببعض المشكلات المتخصصة تعتمد اعتمادا كبيرا على « البيولوجيا الجزيئية وعلى بعض الأساليب الحديثة مثل الهجرة الكهربائية (للدقائق المعلقة) (Electro phoresis) ودراسة الهيموجلوبين، والمعالجة الرياضية المعقدة لعلم الوراثة (...). كما ظهرت بعض مجالات البحث الأكثر تخصصا: الدراسات الإيكولوجية التي تتناول العلاقات بين بعض العوامل مثل المناخ والارتفاع، وتوزيع الموارد وتوزيع السكان وكثافتهم وتأثير العوامل التكيفية والانتخابية التي تتدخل في تشكيل الوعاء الوراثي العام للسكان وتتداخل هذه العوامل بدورها تداخلا معقدا مع الظواهر الثقافية والاجتماعية»⁽¹⁾.

عرفت فروع الأنثروبولوجيا وأنواعها المختلفة تطورا ملحوظا، شأنها شأن الدراسات الإنسانية عامة، فلم تقف عند حدّ الدراسات التقليدية وأساليبها، كما أنّها لم تحصر اهتماماتها في دراسة الشعوب البدائية وتكويناتها الخاصة، وهذا ما جعل الدراسات الأنثروبولوجية مستمرة استمرار الإنسان «فقد غيرت التطورات الحديثة في علم الوراثة دراسة التصنيفات العنصرية من الفهرسة غير الواضحة للسّمات الواضحة (لون البشرة ولون العين وشكل الرأس والطول ... الخ) إلى بحث مثير عن أنماط في الوراثة الجينية لأصناف الدم ومقاومة أمراض خاصة وفحص التكيف البيولوجي لمختلف ضروب المناخ في العالم»⁽²⁾.

¹ - محمد الجوهري وآخرون ، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا ، القاهرة ، مصر ، دط ، 2007م ، ص 25.

² - بيرتوج بيلتو ، دراسة الأنثروبولوجيا- المفهوم والتاريخ- ، ترجمة : كاظم سعد الدين ، مجلة بيت الحكمة ، بغداد العراق ، ط1 ، 2010 ، ص 19 .

يمكننا تحديد مجال اهتمام الأنثروبولوجيا البيولوجية انطلاقاً من كونها تنقسم إلى ميدانين رئيسيين هما «دراسة الإنسان كنتاج لعملية التطور، ودراسة وتحليل الجماعات البشرية ورغم أن المناهج المستخدمة في هذين الميدانين تتباين أشدّ التباين في أغلب الأحوال، فإنّ النتائج ترتبط ببعضها أوثق الارتباط. وكثيراً ما تسهم المعلومات المتحصّلة من أحد فرعي الدراسة في إلقاء الضوء على موضوع مشترك هو التنوع البشري»⁽¹⁾. وهذا المجال يلعب دوراً هاماً في دراسة الإنسان عامة، لأنّ التنوع البشري مرتبط بمشاكل الإنسان سواء في اتصاله أو انفصاله عن المجتمع أو حتى في عملية تكيفه أو نفوره منه، وتعبير أدق فالأنثروبولوجيا البيولوجية « تهتم بأصل الإنسان كنوع ينتمي إلى جنس، بالإضافة إلى ذلك فإنّ هذه الأنثروبولوجيا تهتم بالطبيعة وإشكالية الحياة وأسبابها المتحكّمة فيها من دون إهمال التنوع البيولوجي لدى الكائنات الحية، ودور الوراثة في تغيير سلوك الإنسان، ودور المحيط كذلك في إعطاء الشكل العام لحياة الإنسان»⁽²⁾.

تنطلق الأنثروبولوجيا البيولوجية من أساس متين هو الإحاطة بكل الأبعاد، والمبادئ العامة لسلوك الإنسان، وتكوينه بوصفه كائناً بشرياً يعيش في كنف مجتمع خاص

2. الأنثروبولوجيا الاقتصادية :

يوجد إجماع على أنّ أي مجتمع أو تجمّع بشري لا بد له من تنظيم يعمل على استغلال شتى الموارد لإشباع حاجات أفراد المجتمع، والتنظيم الاقتصادي جزء من التنظيم الاجتماعي فهو عموماً « دراسة الجوانب الواسعة للنشاط الإنساني الذي يهدف إلى الاستفادة من الموارد والإمكانيات المتاحة وتنظيم الحصول عليها بأي وسيلة مشروعة لمقابلة الحاجات البشرية»⁽³⁾.

¹ - محمد الجوهري وآخرون ، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا ، ص 26.

² - مصطفى تيلوين ، مدخل عام في الأنثروبولوجيا ، ص 24.

³ - فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون ، الموسوعة الإفريقية ، ص 46.

تَهتمّ الأنثروبولوجيا الاقتصادية بكل ما يشملها الجانب الاقتصادي، ويتضمّن من مبادلات تجارية، وفرص عمل إلى أبسط سلوكات اكتساب وسائل المعيشة، والاستفادة من الإمكانيات المتاحة واستثمارها، ومعنى أدق فالأنثروبولوجيا الاقتصادية « تتناول بالدراسة الإنتاج والتوزيع والتبادل الملكية والتسويق والعمل، أو أيّ سلوك يرتبط باكتساب وسائل المعيشة (...) ذلك الوصف الإثنوجرافي لنظم اقتصادية معينة وتحليل التكوينات الاقتصادية والنظم الاقتصادية القومية والدولية والعالمية وتأثيرها على المجتمعات الصغيرة أو الريفية، ودراسة الأنثروبولوجيا الاقتصادية تتطلب القيام بتحليل كل من القرابة والدين والسياسة حتى تستطيع الخروج بتحليلات اقتصادية مفيدة في المجتمع الذي يدرسه»⁽¹⁾، وهو ما يعكس علاقة التكامل والارتباط المستمر، والتداخل بين الأنثروبولوجيا الاقتصادية، والسياسية والاجتماعية على حدّ سواء وهذا نفسه ما يؤكد شمولية الدراسات الأنثروبولوجية، واهتمامها بجوانب حياة الإنسان كافة، ويهتم الباحث الأنثروبولوجي عند دراسته للنظم الاقتصادية في المجتمع بثلاث مسائل اقتصادية رئيسية هي:⁽²⁾

«1. كيف تنتج السلع والخدمات التي يطلبها أو يحتاج إليها أعضاء المجتمع.

2. كيف توزع السلع والخدمات المنتجة أو تقسم على أعضاء المجتمع.

3. كيف تستهلك السلع والخدمات المنتجة والموزعة، وما هي أنماط السلوك التي تحكم

هذه العملية».

يجسّد الإنسان محور دراسات الأنثروبولوجيا الاقتصادية في احتياجاته المستمرة لوسائل الإنتاج والاستهلاك، وفي محاولته الدائمة لتبني سلوكات عقلانية ترشد عملية الاستهلاك وتقننها في إطار الضوابط، والنظم الاقتصادية التي تنطلق منها الأنثروبولوجيا الاقتصادية، ومن أبرز هذه النظم وأهمّها

¹ - سعاد علي شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية لإفريقيا، قسم التصوير بمعهد البحوث والدراسات الإفريقية، قسم الأنثروبولوجيا، جامعة القاهرة، مصر، 2004م، ص 13.

² - فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الموسوعة الإفريقية، ص 46.

«العمل أو الشغل، التوفير، الاستثمار، وسائل الإنتاج، وصيرورة السوق والإيديولوجيات المتحكمة في الاقتصاد والحوافز التي تشجع على القيام بالأنشطة الاقتصادية الناجحة من دون أن ننسى السلعة وسلطتها على المجتمع ودور الإشهار في الترويج لهذه السلعة»⁽¹⁾. وغيرها من القيم التي تهتم بدراستها الأنثروبولوجيا الاقتصادية مسيرة متطلبات التقدم والتطور المستمر.

3. الأنثروبولوجيا السياسية :

تُعدّ إحدى فروع الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ويقدم الباحثون تعريفات وظيفية للمجال السياسي تؤكد على مهمّة « الحفاظ على الاكتمال والتماسك المادي للمجتمع، ومهمة صنع القرار، وتوجيه الشؤون العامة، وهذا الميدان يعتمد على الفلسفة السياسية وعلم السياسة في استخلاص اتجاهاته في دراسة الأنساق السياسية، ومشكلة القوة من المنظور الأنثروبولوجي»⁽²⁾. بمعنى أن الأنثروبولوجيا السياسية تهتم بأشكال المجتمعات، وعلاقتها بالسلطة التي تتحكّم فيها سواء كانت سلطة دينية، أو سلطة اقتصادية، أو حتى سلطة العائلة كأبسط صور السلطة الممارسة في المجتمع.

يذكر بعض الدارسين أنّ الأنثروبولوجيا السياسية بدأت تولي عناية متزايدة بمعالجة الموضوعات السياسية منذ عام 1920م، ومن بين هؤلاء جورج بلاندييه (G. Blandier) في كتابه الشهير "الأنثروبولوجيا السياسية" وهذه العناية جاءت بعدما تطورت الدراسة الأنثروبولوجية من مجرد الاهتمام بالأنساق السياسية، إلى أن أصبحت فرعا مستقلا من فروع الأنثروبولوجيا العامة هو "الأنثروبولوجيا السياسية" «وساعد هذا التطور توفر عدد هائل من الدراسات الإثنوجرافية السياسية من مختلف مجتمعات العالم ، بالإضافة جهود العلماء والباحثين لتطوير المفاهيم

¹ - مصطفى تيلوين ، مدخل عام في الأنثروبولوجيا، ص24.

² - سعاد علي شعبان ، الأنثروبولوجيا الثقافية لإفريقيا ، ص 14 .

والتعريفات النظرية عن الدولة والسلطة، وأساليب الضبط الاجتماعي واتخاذ القرار، والمسئولية والجزاءات الاجتماعية»⁽¹⁾.

تجاوزت اهتمامات الأنثروبولوجيا السياسية حدود الإنسان الأوروبي، واحتياجاته أو مطالبه في كنف الحياة السياسية ونظمها، فهو اهتمام عام وشامل بالإنسان أينما وُجد، وتعبير أدق فالأنثروبولوجيا السياسية «تفرض نفسها أولاً كطريقة اعتراف ومعرفة بالأمور السياسية المستغربة وبالأشكال السياسية الأخرى. إنها أداة اكتشاف ودراسة شتى المؤسسات والممارسات التي تحقق حكم الناس فضلا عن أنها أداة اكتشاف لنظم التفكير والرموز التي تستند إليها»⁽²⁾.
إنها باختصار دراسة هامة تهدف إلى ضبط مختلف تجليات الواقع السياسي بغض النظر عن طبيعة المجتمع، أو القوانين المتحكمة في تسييره.

4. الأنثروبولوجيا الاجتماعية (Social Anthropology):

تُعتبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية علما حديثا ويُعدّ جيمس فريزر (J. Frazer) أول من استخدم هذا المصطلح الجديد، وبخاصة في محاضراته الشهيرة التي ألقاها في جامعة ليفربول (1908م) تحت عنوان "مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية" وفي هذه المحاضرة حدّد دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنّها «محاولة علمية للكشف عمّا يسميه بالقوانين العامة التي تحكم الظواهر وتفسّر ما في المجتمعات الإنسانية حتى تتمكن بفضلها أن تتنبأ بمستقبل البشرية استنادا إلى تلك القوانين الاجتماعية العامة التي تنظّم تاريخ الإنسان حيث إن الطبيعة البشرية تتّسم بأنّها واحدة في كل زمان ومكان»⁽³⁾؛ بمعنى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تهتم بدراسة مجتمع ما دون تحديد شروط انتماء لهذا المجتمع، فهي تتخذ من النظم والعلاقات الاجتماعية موضوعا أساسيا

¹ - فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الموسوعة الإفريقية، ص 74/73.

² - جورج بالاندي، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة: علي المصري، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط2، 1428هـ/2007م، ص 17.

³ - ربيع كردي، البناية الجديدة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر ط1، 2011م، ص 15.

لأبحاثها حيث تهتم «بتحليل البناء الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية وتؤكد على إبراز أوجه الترابط والتأثير المتبادل بين النظم الاجتماعية المختلفة»⁽¹⁾.

يُعرف إدوارد إيفانز بريتشارد (E. Evans Pritchard) الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنها الدراسة التي تهتم بالنظم الاجتماعية، وتركز تحديداً على دراسة السلوك الاجتماعي «الذي يتخذ في العادة شكل نظم اجتماعية كالعائلة، ونسق القرابة، والتنظيم السياسي والإجراءات القانونية والعبادات الدينية، وغيرها، كما تدرس العلاقة بين هذه النظم سواء في المجتمعات المعاصرة أو في المجتمعات التاريخية، التي يوجد لدينا عنها معلومات مناسبة من هذا النوع يمكن معها القيام بمثل هذه الدراسات»⁽²⁾. فالأنثروبولوجيا لم تقف عند حدود المجتمعات المعاصرة فقط، بل كانت أغلب الدراسات محكومة بطابع التنوع والشمولية، حيث نجدتها تهتم بالمجتمعات البدائية بقدر اهتمامها بالمعاصرة، وهذا سرّ أهمية الدراسات الأنثروبولوجية عامة.

تهتم الأنثروبولوجيا الاجتماعية أساساً بتطور الحضارة الإنسانية والنظم الاجتماعية، وبأسلوب آخر يثيرها موضوع تطور الإنسان «ليس بوصفه كائناً بيولوجياً، بل بوصفه صانعاً للحضارة والمجتمع، والواقع أنّ الصلة بين الأنثروبولوجيا الطبيعية والحضارية صلة وثيقة وثوق العلاقة بين التطور العضوي والتطور الاجتماعي والحضاري للإنسان، وهي العلاقة التي اتخذت وتتخذ دائماً طابعاً ديكالكتيكياً، لكن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تركز أساساً على الجانب الاجتماعي والحضاري للتطور الإنساني»⁽³⁾. وقد أشارت دراسات عديدة إلى أنّ فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) كان أقرب إلى تعريف الأنثروبولوجيا الاجتماعية وإن كان ذلك بأسلوب غير مباشر في إطار حديثه عن نشوء علم موضوعه دراسة العلامات في قلب الحياة الاجتماعية، أو في إطار مقارنته اللغة بالكتابة وأجدية الصم والبكم، والطقوس الرمزية وأصول اللياقة

¹ - عبد الله عبد الغني غانم، الأنثروبولوجيا الثقافية، ص 16.

² - حسين فهميم، قصة الأنثروبولوجيا، ص 16.

³ - محمود عودة، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، ص 41.

والإشارات العسكرية «ولن يجادل أحد في أنّ مجال الأنثروبولوجيا الخاص يحوي على الأقل عددا من هذه المنظومات، منظومات العلامات ويضاف إليها كثير غيرها مثل : اللغة الأسطورية والعلامات الشفهية والحركية التي تتألف منها مجموع الطقوس، وقواعد الزواج ومنظومات القرابة والقوانين العرفية وبعض أشكال المبادلات الاقتصادية»⁽¹⁾.

ترتبط الأنثروبولوجيا الاجتماعية بالواقع المعيش للإنسان بمختلف تفاصيله فهي «لا تنحصر في قسم من مجال الإثنولوجيا؛ ولا تفصل بين ثقافة مادية وثقافة روحية. بل توجه إليهما الاهتمام ذاته (...) وفي الأنثروبولوجيا ، التي هي حديث الإنسان مع الإنسان، كل شيء رمز وعلامة ، أو يطرح نفسه على أنه وسيط بين ذاتين»⁽²⁾، فتصبح مختلف جوانب الحياة - على هذا الأساس - عبارة عن مجموعة دالة يتعدّد فهم أي جانب منها دون رده إلى مكانه وسط الجوانب الأخرى، كما أن الأنثروبولوجيا لم تقف عند المجتمعات البدائية أو القديمة، إنّما تجاوزتها إلى مجتمعات حديثة ومعاصرة أيضا، وهذا نفسه ما يؤكد سعة الدراسات المتناولة في حقل الأنثروبولوجيا الاجتماعية وتنوعها.

5. الأنثروبولوجيا الثقافية : (Culture Anthropology)

اهتم عدد من الأنثروبولوجيين بفهم الكيفية التي تقوم من خلالها الكائنات البشرية بتجسيد ثقافتها انطلاقا من معيشتهم مختلف التفاصيل، ذلك أنّهم يعتبرون أنّ الثقافة «لا توجد كواقع في حدّ ذاته خارج الأفراد ، حتى لو تمتعت باستقلالية نسبية إزاء هؤلاء الأفراد. وبالتالي فالمسألة تكمن في: كيف أن ثقافتهم موجودة فيهم وكيف تدفعهم إلى الفعل. وما هي التصرفات التي تثيرها لديهم، طالما أن الفرضية تقوم بالأساس على أنّ كل ثقافة تحدد أسلوبا مُعيّنا للتصرف

¹ - كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية - الجزء الثاني -، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ، سوريا ، د.ط ، 1983 ، ص 18.

² - المرجع نفسه ، ص 21.

المشترك بين الأفراد المشاركين في أطر تلك الثقافة المعنية»⁽¹⁾. وهذا ما يؤكد على وحدة الثقافة داخل مجتمع ما، وهو نفسه ما يجعلها نوعية متميزة بالنسبة للثقافات الأخرى.

تركز الأنثروبولوجيا الثقافية على دراسة الثقافة بمفهومها الواسع وتهتم بإبراز مختلف الظواهر الثقافية، وعلاقتها المتنوعة بالإنسان منذ القدم، وإلى غاية وقتنا الحالي، فمجال الأنثروبولوجيا الثقافية واسع يشمل «دراسة مخترعات الشعوب البدائية وأدواتها وأجهزتها وأسلحتها وطراز مساكنها وأنواع الألبسة التي تلبسها والزينة التي تستعملها، وفنونها وآدابها، وقصصها وخرافاتها فهي إذن تدرس الإنتاج الروحي والمادي للشعب المدروس، كما تدرس الاستعارة الحضارية والتطور الحضاري، والتغير الاجتماعي في تلك الشعوب، وتدرس أصول الحضارة وتنوعها وانتشارها»⁽²⁾.

تدرس الأنثروبولوجيا - بهذا المعنى - الإنسان كائنا حضارياً يعيش في ثقافة معينة، كما نجدتها تبحث في مختلف ثقافات الإنسان البدائي، وعاداته، وتقاليده التي تشكل موروثاً ثقافياً خاصاً ومتميزاً عن غيره، وإذا أردنا التدقيق أكثر يمكننا أن نقول أن للأنثروبولوجيا الثقافية معنيان «معنى واسع وآخر محدود فهي بالمعنى الواسع تتضمن علم آثار ما قبل التاريخ، وعلم اللغة الأنثروبولوجي بالإضافة إلى الدراسة المقارنة للثقافات والمجتمعات الإنسانية، وهي بالمعنى الضيق تقتصر على دراسة الثقافات والمجتمعات الإنسانية فقط»⁽³⁾ ومن فروع الأنثروبولوجيا الثقافية: "الإثنولوجيا والإثنوجرافيا":

¹ - علاء جواد كاظم، الفرد والمصير - بحث في الأنثروبولوجيا الثقافية -، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، د.ط، 2011م، ص 36.

² - أبو بكر باقار وحسن رشيق، الأنثروبولوجيا في الوطن العربي، ص 15.

³ - سعاد علي شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية لإفريقيا، ص 16.

أ- الإثنولوجيا : (Ethnology) :

تهتم بدراسة الثقافة، ومعنى آخر فإن موضوعها الأساس هو الثقافة «فهي تركز على دراسة سلوك الإنسان أينما وُجد، ومن ثم فإن الإثنولوجيين يستهدفون تسجيل الأشكال والأنماط السلوكية في أيّ مكان سواء أكان المجتمع بدائيا أم متحضرا بغية الوصول إلى الخصائص الثقافية للجماعات البشرية المختلفة»⁽¹⁾.

عرف فرع الإثنولوجيا تعريفات عديدة عكست مدى اهتمام الدراسين بهذا المجال من الدراسة الثقافية، فقد عرّفها وينيك (Winick) «بأنها دراسة الثقافة على أساس مقارن ونظرية الثقافة. ويعرفها جاكوبز (Jakobs) وستيرن (Stern) بأنها التحليل العلمي- القائم على الإثنوجرافيا- للأنساق الاجتماعية الاقتصادية وللتراث الثقافي للشعوب ذات المستوى التكنولوجي المتخلف. ويستهدف الكشف عن أصول: ووظائف، وعمليات التغيير في سماتها الثقافية»⁽²⁾. فالإثنولوجيا تهتم بدراسة خصوصية الثقافة داخل القبائل، والمجتمعات المختلفة والتركيز على تطورها بالمقارنة مع غيرها من المجتمعات.

ب- الإثنوغرافيا (Ethnography) :

تقوم على مراقبة بعض الجماعات البشرية وتحليلها من خلال خصائصها المميزة «حيث يتم اختيارها غالبا بين أكثر الجماعات اختلافا عن جماعتنا لأسباب نظرية وعلمية، لا تتعلق بطبيعة البحث قطعا، بغية ردّ حياة كل منها إلى شكلها البدائي، بما يمكن من الأمانة؛ فيما تستخدم الإثنولوجيا الوثائق المقدمة من الإثنوغرافي استخداما مقارنا»⁽³⁾. يظهر هنا الجانب التكاملي بين كل من الإثنولوجيا والإثنوغرافيا في دراسة المجتمعات، ومحاولتهما تقديم دراسة وافية ومتنوعة للطابع الثقافي لتلك التجمّعات البشرية انطلاقا من وصف الظواهر الثقافية، وتحليلها، ثم مقارنتها.

¹ - فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الموسوعة الإفريقية، ص12.

² - إيكة هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط1 و2، 1972م، ص18.

³ - كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، ص15.

يعرفها "جاكوبز وستيرن" بأنها: «الوصف العلمي للأنساق الاقتصادية الاجتماعية وللتراث الثقافي للشعوب ذات المستويات التكنولوجية المتخلفة. ويقول هوبل (Hoebel) الإثنوجرافيا هي ذلك القسم من علم الأنثروبولوجيا الذي يختصّ بالتسجيل الوصفي للثقافات»⁽¹⁾. تشير جميع هذه التعريفات إلى أنّ مهمة الإثنوغرافي تتلخّص في الحصول على المعلومة الخاصة بالمجتمع المدروس، وإسناد دور التحليل والمقارنة إلى الدراسة الإثنولوجية، وتعبير أبسط يمكننا القول بأن الإثنوغرافيا هي «دراسة الحياة الاجتماعية في المجتمعات البسيطة على مستوى السرد الوصفي فقط، دون أن تستند إلى أي نظرية اجتماعية تحاول في ضوئها تحليل مظاهر النشاط الاجتماعي والنظم والأنساق الاجتماعية. وبذلك فهي تعني حصول الباحث على معلومات وبيانات أولية Data عن المجتمع الذي يدرسه (...) ويحاول ترتيبها وتصنيفها طبقاً لأسس منهجية مُنظمة دون أية محاولة للتحليل أو التأويل أو التفسير أو المقارنة»⁽²⁾.

يقيّم تعدّد فروع الأنثروبولوجيا- التي تُعنى بدراسة الإنسان- مرهوناً بتعدد الجوانب المتميزة في حياته (الإنسان) سواء كانت جوانب عضوية، أو نفسية، أو اجتماعية أو ثقافية، واختيارنا لأنواع الأنثروبولوجية السابقة جاء على سبيل الذكر لا الحصر حيث هناك " أنثروبولوجيا الفن والأنثروبولوجيا القانونية، والطبية، والفيزيائية المدنية، أو ما يُسمّى بأنثروبولوجيا التهيئة العمرانية والأنثروبولوجيا البصرية، وترتبط باستعمال الصور مثل: الرسومات، والصور، والأفلام... وغيرها يربطها قاسم مشترك هو الإنسان في أبعاده المختلفة باعتباره جزءاً من مجتمع حامل لقيم ومعتقدات ومبادئ خاصة به، وهي سمة تفرّده وتميّزه عن غيره.

¹- إيكة هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي، ص16/15.

²- فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الموسوعة الإفريقية، ص11.

رابعاً : علاقة الأنثروبولوجيا بالأدب :

تُعدّ النصوص الأدبية محط اهتمام مختلف تخصصات العلوم الإنسانية كونها ذات محمول ثقافي واجتماعي، ومعرفي واسع يشمل العادات، والقيم، والطقوس الدينية، والعلاقات الاجتماعية وأساليب العيش ... الخ على اعتبار أنّ الأدب من أهم الوسائل التعبيرية التي لجأت إليها الشعوب للتعبير عن واقعها، إلاّ أنّه يقدم لنا هذه الصورة « بأساليب رمزية تختزن الكثير من الدلالات والإيحاءات التي تحقق للمتلقي المتعة الفنية والثقافية. ومادام الفن أو الإبداع يحمل هذا المضمون الثقافي فإنه يجعل الفن موضوعاً للأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية. يعرف هذا التخصص بأنثروبولوجيا الفن، وإذا اقتصر البحث في مجال اللغة والرمز والنظم. التي تتضمن الدلالة يُعرف بأنثروبولوجيا الأدب على أن الباحث الأنثروبولوجي في مجال أنثروبولوجيا الأدب ليس ناقداً فنياً وإنما هو يهتم بالكشف عن ذلك السياق الثقافي الاجتماعي في المجتمع»⁽¹⁾ فالنص الأدبي مجال أنثروبولوجي يقتضي النظر إلى الأدب عموماً نظرة أكثر شمولية في ظل محاولاته المستمرة للاستفادة من مختلف العلوم والتخصصات، وقد أصبحت الأنثروبولوجيا إطاراً واسعاً يضع النصوص الأدبية في خانة الإنتاجات التي يحاول الإنسان بواسطتها التعبير عن ذاته، والتعريف بجوانب حياته التي تشكّل الكيان الثقافي، والمعرفي والاجتماعي له كإنسان فاعل يعكس صورة مجتمع له خصوصية المأكل، والمشرب، والملبس والمعتقد.

يقوم التلاقح المنهجي المتعدّد بفرز قضايا جديدة ضمن مسار الكتابة الأدبية منها علاقة التحليل الأنثروبولوجي بالأدب، فالقول إنّ العمل الأدبي علامة ثقافية، هو كذلك الاعتراف له بالقدرة على التلفظ، وعلى تحديد ملامح خصوصية الثقافة التي يندرج فيها ومُدوّن بها، ففي الواقع «يُشكلن» (يمنح شكلاً) العمل الأدبي ويحلّل ملفوظياً بطريقة واضحة إلى هذا الحدّ أو ذاك خطاب هذه الثقافة؛ حيث تشكل فيه الأسطورة الصياغة الأكثر جذرية (راديكالية) ، لذلك

¹ - غيوب باية، الشخصية الأنثروبولوجية العجائبية في رواية "مائة عام من العزلة" لغابرييل غارسيا ماركيز - أنماطها مواصفاتها ، أبعادها، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع ، تيزي وزو، الجزائر، د.ط، 2012م ، ص62/63.

فالنص الأدبي هو بمثابة النص الإثنوغرافي الذي يركز عليه الأنثروبولوجي في كتابته الوظيفية حيث المبتغى نظري في الأساس، تعميمي في العمق. وسواء كان الأنثروبولوجي هو نفسه من قام بالدراسة الإثنوغرافية أم لا، فإن هذا الأخير يمكن أن يتخذ من النص أو العمل الأدبي موضوعاً، مثله مثل الواقعة أو الحدث الثقافي والاجتماعي، من خلال بسط أبعاده الأنثروبولوجية للدراسة والتحليل»⁽¹⁾. وهذا معناه أنّ هناك مساحة مشتركة بين الدراسة الأنثروبولوجية والإبداع الأدبي، ومثلما تأثرت الأنواع الأدبية بالدراسات الأنثروبولوجية تأثرت هذه الأخيرة بالأدب، فقد اتخذ الأنثروبولوجيون أسلوباً أدبياً في الكتابة الإثنوغرافية «مثل كتابات جيمس فريزر (J-G.Frazer) خاصة كتابه (الغصن الذهبي) الذي جمع به بين أسلوب البحث العلمي الأنثروبولوجي الرصين، والأسلوب الأدبي الرفيع، مُضاهياً أرقى أساليب التعبير في الأعمال الروائية الكلاسيكية، كما أنّ كتاب ميشيل ليريس (Michel Leiris) أفريقيا الشبح الذي كان له أثراً بالغاً في الحياة الثقافية والفكرية في فرنسا، كُتِبَ بأسلوب أدبي أيضاً»⁽²⁾.

تكمن ثمرة التأثير والتأثير المتبادل بين الأنثروبولوجيا والأدب في أنّهما يستمدان العناصر الأساسية لمجاليهما من المجتمع والواقع المعيشي، فالظواهر الثقافية والاجتماعية هي محور اهتمام الأنثروبولوجي، وهي الظواهر نفسها التي تتمثل مصدر إلهام للمبدع في عمله الأدبي، لأنّها تشكل السياقات خارج النصية لعمله، وتمنحه سمة الواقعية. والأمر سيّان في مجال الأنثروبولوجيا بمختلف فروعها «فالسجل الإثنوغرافي الذي يضم أحداث الدراسة الأنثروبولوجية وتفصيلها كثيراً ما يُكتب بأسلوب قصصي وتفصيلي يكاد يؤلف رواية خيالية (بالنسبة للقارئ غير المتخصص) لكنّه قصّ واقعي، ومقابلات مع أشخاص حدثت بالفعل»⁽³⁾ فيتّضح مكن التداخل والتفاعل بين

¹ - عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب- دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي-، دار الثقافة روافد للنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط1، 2011، ص 106/105.

² - ناهضة عبد الستار وآخرون، أنثروبولوجيا الأدب، دراسة لقصة (أنا الذي رأي... وثائق) للقصص محسن الرميلي مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، العراق، العدد (1)، 2016/12/1، ص 08.

³ - مجموعة من المؤلفين، بحوث في الأنثروبولوجيا العربية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، الجزيرة، مصر، ط1، 2002، ص 48.

الأنثروبولوجيا والأدب، وتحديدًا نقطة الالتقاء بين صياغة النص الإثنوغرافي والاعتماد على القالب اللغوي الأدبي، حيث يرى كليفورد غيرتز (C. Geertz) «أن الكتابات الأنثروبولوجية هي نفسها تأويلات، وهي تأويلات من الدرجة الثانية أو الثالثة على أحسن تقدير، بالأساس وبحسب تعريف التأويل الأنثروبولوجي ليس هناك إلاّ تأويل واحد يأتي في الدرجة الأولى وذلك هو الذي يقدمه ابن الثقافة نفسه فهو بذلك يقدّم تأويلاً لثقافته نفسها وبهذا المعنى فما هي إلاّ قصص متخيلة، بمعنى أنّها أشياء مصنوعة بطريقة معيّنة، وهذا المعنى الأصلي لكلمة قصة، ولا يعني ذلك أنها مُزيّفة أو غير واقعية أو أنّها مجرد أوهام فكرية»⁽¹⁾.

نتج عن التداخل المتواصل بين الأنثروبولوجيا والأدب ظهور فرع "أنثروبولوجيا الأدب" الذي يعترف بأدبية الخطاب الأنثروبولوجي، ويعده ممارسة كتابية تتطلب موهبة أدبية سردية، وقد مرّت "أنثروبولوجيا الأدب" بمراحل تطورية؛ ففي إطار المجتمعات ذات التراث الصغير مثلاً «تفترض الأنثروبولوجيا أن من واجبها إيلاء اهتمام خاص للإنتاج الشفوي: كلام وخطاب وغناء. وهكذا فإن نصوص الأنثروبولوجيين المكتوبة تنهل في الأساس من منابع التناقل الشفهي، وأيضا - بكل تأكيد- من مراقبة التصرفات التي ترافقه. وهكذا تتحوّل المشافهة إلى كتابة بتدخل الأنثروبولوجي. وفي المقابل فإن الخطاب، في إطار التراث "الكبير" والمجتمعات الحديثة المعقدة، يجد تجسيده أو تعبيره في الكتابة»⁽²⁾ فقد أسهمت الأنثروبولوجيا في نشر الإبداع الفني والأدبي للمجتمع من خلال تدوين النصوص الأدبية الشفوية ونشرها، فهي تمثل جزءاً من التراث الشعبي الذي هو ملك أدبي للمجتمع، ما شجّع الكثير من الباحثين أمثال كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) خاصة في كتابة الشهير (العقل البدائي أو الوحشي) «الذي حدّد به إحدى الخصائص الرئيسية للفكر الأسطوري أو الخرافي الذي تنتجه المجتمعات

¹ - كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، كانون الأول/ديسمبر، 2009، ص 101.

² - ييار بونت وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، بيروت، لبنان، ط2، 1432 هـ/ 2011م، ص 214.

البداية في محاولة منها لتفسير ظواهر الكون الغامض (...) وهو الفكر الذي يمكن أن يعيش عبر العصور كجزء من التراث الشعبي حتى في المجتمعات الحديثة التي تطورت فكريا وعلميا (...) وقد شكّلت هذه المادة الأسطورية أو الخرافية قاعدة عريضة ومتشعبة، انطلقت منها أنثروبولوجيا الأدب»⁽¹⁾.

استطاع كلود ليفي ستراوس - بهذا العمل المميّز وغيره - أن يكون من أبرز الباحثين الذين تبلورت على يدهم النظرية الأنثروبولوجية في الأدب من خلال إلقاء الضوء على أثر العلاقة بين الأنثروبولوجيا والأدب، وتحديدًا مبدأ التأثير المتبادل في المناهج والأفكار، على اعتبار أن الأدب على اختلاف أنواعه يشكل مادة للدراسات الأنثروبولوجية من خلال الحكايات الشعبية إلى جانب الرواية والقصة، وصولًا إلى المسرحية والنقد الأدبي «فقد شكّل لقاء الإثنولوجيا والسيميوطيك والايثوسيميوطيك التي تدرس الأدب الإرثي مثل الحكايات الخرافية (فلاديمير بروب) والأسطورية (ج.ديموزيل وك. ليفي ستروس) حدثًا هامًا في بلورة وتحديد إشكالية الخطابات الأدبية من وجهة نظر إيستيمولوجية جديدة»⁽²⁾.

أصبح تأثر الأنثروبولوجي بالأديب خاصة الروائي أو القاص أمرًا بارزًا لأن المهوبة الأدبية أصبحت أحد أهم شروط الإنتاج الأنثروبولوجي المعاصر، وفي المقابل هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك حين اعتبر أن الكتابة الإثنوغرافية هي أساسًا كتابة سردية « فإذا كان المسح الإثنوغرافي الذي يقوم به الأنثروبولوجي ، باعتباره المحطة الأولى ضمن تقاليد ومنهجية البحث النياسي هو تسجيل وفيّ لسيرة حياة الأهالي وخصوصيات معيشتهم اليومي وفق رؤية زمنية سردية طالما أن الحياة بدون سرد هي عدم ، وأننا نحيا بالسرد كما قال بول ريكور ، فإن الكتابة

¹ - نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية ، الشركة المصرية العالمية للنشر لونغمان، الجيزة ، مصر ، ط1، 2003 ص41.

² - ينظر: محمد داود ، البعد الأنثروبولوجي للنص الأدبي ، عدد خاص بوقائع الملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟ 22-24 نوفمبر 1999م ، منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، دط 2002 ، ص96.

الأنثروبولوجية في العمق، هي كتابة سردية ، ينتقل الأنثروبولوجي في ظلّها من باحث ميداني إلى سارد (...). فحتى المونوغرافيات الكلاسيكية التي تندرج في إطار الإستيمولوجيا الثابتة الموحدة تميزت بموضوعية تُلغي كل وجود للإثنوغرافي؛ حيث الوصف الخالص والسرد التقريري مهمين ، فإنّها مونوغرافيات سردية بالأساس»⁽¹⁾، ما يوصلنا إلى فكرة أن العلاقة بين الأدب والأنثروبولوجيا تقوى كلّما كان المبدع - مهما كان مجاله - مندجاً مع مجتمعه، ومُلمّاً بمكوناته الثقافية والمعرفية لأنه حينها سيكتسب منطقياً القدرة على إبداع مُنتج ثقافي يعكس الواقع الحياتي والاجتماعي، ويكشف عن خصوصياته المميّزة، فيصبح العمل الأدبي مرجعاً يجد فيه الباحث الأنثروبولوجي ضالّته، ويستقي منه مادة الدراسة بالإضافة إلى اهتمامهما المشترك « بإعادة صياغة العالم الإنساني الذي يدور حوله البحث أو النص الروائي وإن اختلفت الأنساق والأساليب ومع أن كلاً من العالم الأنثروبولوجي والكاتب الروائي يستمدّان المادة الأولية التي يصوغان منها عملهما وإنتاجهما العلمي والأدبي من عالم الواقع، أو من الأحداث التاريخية التي وقعت في فترة زمنية محدّدة، فإن كل منهما ينظم بطريقته الخاصة تلك الأحداث والوقائع، ويحدّد لنفسه المساحة الزمنية والمكانية التي يختار منها تلك العناصر الأوّلية، سواء أكانت هذه العناصر هم الأشخاص، أو الموضوعات، أو الممارسات أو الأشياء التي يتناولها بالبحث والتحليل والوصف والسرد»⁽²⁾.

تتجلّى علاقة الأنثروبولوجيا بالأدب بصورة واضحة في الأعمال الروائية خاصة في ظلّ التحول الكبير الذي شهدته الرواية العربية على كافة المستويات، وقد استطاعت بذلك أن تحقّق لنفسها المصدقية عبر معالجتها مختلف القضايا الاجتماعية، والثقافية، والفكرية لواقع حال المجتمعات التي كان للعربية منها النصيب الأوفر في ظلّ ما شهدته من تغيّرات احتوتها سطور الرواية، ونقلتها «عبر تحويل اللغة من قواعد وتعبيرات جاهزة إلى لغة مستوعبة لمظاهر التبادلات الشاملة انطلاقاً

¹ - عياد أبلال ، أنثروبولوجيا الأدب - دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي - ، ص 67.

² - شوقي بدر يوسف، الأنثروبولوجي ورواية التاريخ نوة الكرم لنجوى شعبان نموذجاً، موقع أرنثروبوس (<https://www.aranthropos.com>) ، 22 أغسطس، تاريخ الاطلاع: 2018/5/22.

من طرائق العيش إلى الوعي بالهوية ومشكلات الثقافة»⁽¹⁾، ما يثبت أن النص الأدبي عامة والروائي بصفة خاصة ذي طبيعة أنثروبولوجية، وسيكون بالتالي فعل القراءة نفسه بمثابة فعل أنثروبولوجي على اعتبار أنّ «المقاربة الأنثروبولوجية للأدب تستند على جملة من التصورات النظرية والخلفيات المعرفية، من أبرزها حقل الأنثروبولوجيا التأويلية كما تبلور مع الباحث الأنثروبولوجي الأمريكي "كليفورد غيرتر" الذي يستكف عن الدعوة إلى استثمار الخيال وتقنيات الكتابة الأدبية في بناء الموضوعات الأنثروبولوجية، ليكون النص مجرد تأويل من بين تأويلات أخرى للوقائع المستقاة من الميدان، بل قد يصل به الحال إلى أن يكون مجرد قصص متخيلة، بعدما تداعت فكرة الواقعية والموضوعية في حقل الأنثروبولوجيا، وتداخل الخيال والوهم بالواقع في موضوعاتها. وبذلك يكون جلياً بأن الأنثروبولوجي يقع بشكل تام تقريباً ضمن دائرة الخطاب الأدبي، وليس ضمن دائرة الخطاب العلمي»⁽²⁾.

ويتموقع القارئ من هذا المنطلق في وضعية أشبه بالأنثروبولوجي الذي يهتم بمعالجة المعطيات المتوفرة قصد الدراسة - والأمر نفسه يهتم به القارئ- الذي يكون ملزماً بالتححرر من السياق النصي للرواية، والانفتاح على مختلف السياقات الخارجية للنص لأن القراءة الأنثروبولوجية للأدب بمثابة المقاربة الدائرية (Circulaire) «التي تنطلق من النسق الداخلي للنص، إلى النسق الخارج نصي، مروراً بمختلف مستويات تشكل النص الأدبي، حيث تأصيل مختلف المقاربات النقدية السابقة وردّها إلى أصولها الأنثروبولوجية، يعتبر من أولويات المسعى المنهجي لهذا النوع من القراءات، فالنص سيصبح منذ الآن بمثابة ميدان الأنثروبولوجي حيث المعطيات تتشكل من

¹ - محمد براءة، أسئلة الرواية أسئلة النقد: حوار مستحيل؟، مجلة أفاق، المغرب، العدد (01)، أبريل 1989 ص37.

² - خالد مجاد، الرواية والبعد الأنثروبولوجي، مجلة رباط الكنب، <https://ribatalkoutoub.com> 21 أبريل 2016، تاريخ الاطلاع: 2019/3/2.

عدد من الرموز والعلامات التي تشكّل المدخل الأساسي لممارسة القراءة الأنثروبولوجية الرمزية ، في أفق تشييد نص مواز للنص الأدبي السردي «⁽¹⁾».

يجد القارئ إذن نفسه ملزماً بالمرور بمختلف مستويات تشكّل العمل الروائي، واستنطاق الرموز الموظفة في عملية الكتابة ثم إدماجها ككل متكامل يعكس صورة المجتمع المدروس.

سنحاول في الصفحات الموالية اعتماد المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة وتحليل الخطاب الروائي وقد اخترنا روايات الكاتب الليبي "إبراهيم الكوني" التي تزخر بالعديد من المظاهر الأنثروبولوجية للمجتمع الصحراوي من عادات وتقاليد، وحكايات عن الإنسان، والواقع المعيش وفق أسلوب روائي متميز، عكس جمالية الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، من خلال انفتاحه على قضايا إنسانية هامة تبرز خصوصية أبناء الصحراء، وتحدّد علاقتهم مع الطبيعة والحيوان، ومع الآخر بين مدّ وجزر الاختلافات الاجتماعية والفكرية، والثقافية بأسلوب جمع بين الخيال والواقع، وبلغة راقية استطاع الكوني أن يصوغ من خلالها نصّاً روئياً/ثقافياً متميّزاً.

¹ - عياد أبلال ، أنثروبولوجيا الأدب - دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي - ، ص 118.

فصل أوّل: شخصية البطل في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني

أولاً: البطل الملحمي.

ثانياً: البطل المضحي.

ثالثاً: البطل/المكان.

« من استطاع في حياته أن يهزم كل شيء سيجد

نفسه، في النهاية، وقد هُزم بيد قوّة خفيّة اسمها

"الآشيء" ..»

إبراهيم الكوني ، صحرائي الكبرى ، ص 190

تُعدّ الشخصية أحد أهم ركائز البناء السردى للرواية، فهي محل اهتمام القارئ والكاتب على حدّ سواء على اعتبار أنّها بؤرة النص الروائي، تلعب دورا هاما- في إطار الزمان والمكان- فتعطي للقصة بعدا بنائيا فنيا من جهة، وللخطاب بعده الدلالي من جهة أخرى، وقد ميّز "أرسطو" الشخصية من خلال قوله «أعني بالحبكة ترتيب الأحداث أو الأشياء التي تقع في القصة؛ وأقصد بالشخصية ما نعزوه من خصائص وصفات تحدّد نوعية القائمين بالفعل. وأعني بالفكر" كل ما يدلي به القائل سواء ليبين حقيقة عامة، أو يقرر رأيا»⁽¹⁾.

وترتبط بنية الشخصية بالحدث ارتباطا عضويا فالشخصية هي التي تصنع الحدث في الرواية، ولا يمكن تصور وجود شخصية دونما الأحداث، التي تمنح الحركية والحياة لمختلف الشخصيات، وتمنحها وعيا بالواقع-الواقعي الروائي/الفني- المجدّد في عالم الرواية بتقاطعاته الزمانية والمكانية، وتختلف درجة أهمية الشخصيات باختلاف نوعية النصوص، ومضامينها، وأبعادها « فيمكن أن تكون مهمة أو أقل أهمية(وفقا لأهمية النص) ، فعالة(حيث تخضع للتغيير) مستقرة(حينما لا يكون هناك تناقض في صفاتها وأفعالها)، أو مضطربة وسطحية(بسيطة لها بعد واحد فحسب وسمات قليلة ويمكن التنبؤ بسلوكها)، أو عميقة (معقدة، لها أبعاد عديدة، قادرة على القيام بسلوك مفاجئ)»⁽²⁾.

وتكتسب الشخصية أهمية كبيرة في الأعمال الروائية، فهي همزة الوصل بين عناصر المتن السردى بما تقيمه معها من علاقات ووشائج دلالية ولغوية، ويتمحور حول الشخصية المضمون الذي يريد الكاتب إيصاله إلى القارئ من خلال أفعالها وصفاتها، وفكرها وسلوكها، وحركتها داخل الرواية ولذلك قيل أنّ الشخصيات «مدار المعاني الإنسانية، ومحور الأفكار والآراء العامة. ولهذه المعاني والأفكار المكانة الأولى في القصة منذ انصرفت إلى دراسة الإنسان وقضاياها إذ لا يسوق القاص أفكاره وقضاياها العامة منفصلة عن محيطه الحيوي ، بل ممثلة في الأشخاص

¹ - أرسطو، فن الشعر ، ترجمة: إبراهيم حمادة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، مصر، د.ط ، د.ت ، ص96.

² - جيرالد برنس، المصطلح السردى (معجم مصطلحات) ، ترجمة: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة مصر، ط1 ، 2003 ، ص42.

الذين يعيشون في مجتمع ما»⁽¹⁾ ويُعدّ مكون الشخصية من أهمّ مكونات السرود الروائية سواء كانت شفوية أو مكتوبة.

وتتعدّد مدلولات الشخصية بتعدّد المدارس واختلاف رؤى الباحثين، وتنوع اختصاصاتهم غير أنّ جميعها تتفق على أهميتها كأحد أبرز مكونات البنية السردية، خاصة إذا كانت محورية تدور حولها أغلب الأحداث، أو ما يُعرف بـ "شخصية البطل".

ينقلنا الحديث عن الشخصية الرئيسية إلى مسألة "البطل" في الرواية؛ ففي كل عمل أدبي شخصية أو مجموعة شخصيات يقومون بدور رئيسي فيها إلى جانب الشخصيات الثانوية « فقد كان من المألوف في القصة أن يقوم شخص من أشخاصها بدور البطولة في أحداثها، وينال تصويره من الكاتب العناية الكبرى، ويكون محور القصة، والرابطة بين مختلف أشخاصها الآخرين وقد يكون مع ذلك معبرا عن سلوك كثير من أهل طبقته الاجتماعية (...). وقد يعبر البطل عن اتجاه إيجابي، يرضى عنه الكاتب، فيجعله ينتصر على ما يعترض طريقه، في تصويره لهذه الألوان من بطولة القصة»⁽²⁾.

وتكمن أهمية البطل في مدى تأثيره في كلّ من حوله، وفي الدور الذي يؤديه في المجتمع. لذا تُعدّ (شخصية البطل) من أكثر العناصر السردية أهمية في بناء الرواية، على اعتبار أنّ الشخصية البشرية هي الموضوع المركزي والمهم مبدئيا للفن، فالبطل في العمل الأدبي - سواء كان قصة أو مسرحية، أو ملحمة أو رواية - هو تجسيد لدور معين من أدوار الحياة، ينقل رسالة محددة تعكس واقع مجتمعه، فهو شخصية محورية تدور حولها الأحداث، وقد مرّت شخصية البطل بتحوّلات عديدة وطرأت عليها كثير من التغييرات «ففي الملاحم القديمة اليونانية خصوصا هو ثمرة زواج إله أو آلهة بأحد بني البشر. وهو بهذا المعنى رمز للتعايش بين القوى الإلهية المتفوقة والقوى البشرية

¹ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، السادس من أكتوبر، مصر، د. ط 1997م، ص 526.

² - المرجع نفسه، ص 533.

(...) والبطل هو العنصر الذي يتبعه القارئ ليتمكن من إعادة كتابة الرواية. فهو يجمع أجزاءها المتباعدة، ويقدم وجهة نظرها ومنظورها، ويساعد في حل رموزها وكشف قيمها الاجتماعية والثقافية»⁽¹⁾.

كان لهذه الصورة المثالية التي تولدت من تعالق المخلوق بالخالق دور في تحليل (أرسطو) لبناء الشخصية، إذ حصر ذلك في أربعة عناصر لا بد - حسب رأيه - من توافرها، وهي «الصلاحية الدرامية (أن تكون صالحة درامياً بطبيعتها أو مؤثرة، وتكون الشخصية مؤثرة إذا كان الاختيار مؤثراً وكل نوع من الشخصيات يمكن أن يكون مؤثراً)، الملائمة أو صدق النمط (فهناك مثلاً نوع من الشجاعة الرجولية - أو المهارة في الكلام - لا يليق إسناده إلى المرأة، مشابهة الواقع (هو أن تكون الشخصية مشابهة للواقع)، ثبات الشخصية (فحتى لو كانت الشخصية غير متساوقة مع نفسها فينبغي أن تبقى هكذا، غير متساوقة مع نفسها حتى النهاية)»⁽²⁾.

وقد ظهر اتجاه آخر مع الواقعيين والطبيين، فقد غلب على العمل الأدبي في الرواية التقليدية إهمال لفكرة البطل بمعناها السابق - البطل الأسطوري المهيمن -، إذ أصبح المبدع يلجأ إلى تصوير عدّة شخصيات يمنحها الأهمية ذاتها، ولا يخص بعنايته واحداً منها بوصفه "البطل" «فيكون من بينهم شخصية رئيسية، تفوق من سواها في القصة، ولكنهم يتقاربون جميعاً في هذه العناية. ويقصد القاص في هذه الحالة إلى الكشف عن وعيهم جميعاً بالقياس إلى الموقف العام في القصة (...) على أن ممّا يجب الانتباه إليه أن هؤلاء الكتاب لا يهتمون بتصوير الحالات النفسية لأشخاصهم، ولكنهم يعنون بتصوير الحالات الواعية تجاه الموقف الخاص، ومن خلال هذا الوعي تعرض الحقائق الاجتماعية»⁽³⁾. ثمّ تغيرت صورة البطل الواحد المهيمن، وحلّت محلّها بعض الشخصيات الأخرى، حتى وإن كانت شخصيات ثانوية.

¹ - لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية - عربي، إنكليزي، فرنسي -، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان ط1، 2002، ص34.

² - أرسطو، فن الشعر، ترجمة: إبراهيم حمادة، ص150/149.

³ - محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص534.

وتبنّت الرواية الحديثة مفهوماً واسعاً لشخصية البطل حيث تنوّعت مدلولات توظيفه والغايات الفنية والجمالية المؤطّرة من قبل الكاتب، فتلاشت صورة البطل الخارق-إن صحّ التعبير- التي سادت الأعمال الإبداعية القديمة، فظهر البطل الاجتماعي البسيط، والبطل المظلوم، والبطل المهزوم، وغيرها من المظاهر التي سمّت شخصية البطل في الرواية الحديثة والمعاصرة التي ارتبطت في أغلبها بقيمة الصراع بمختلف تجلياته وأبعاده: الاجتماعية، والدينية، والفكرية «حيث يبدو البطل في عدد كبير من الأعمال الأدبية في حالة صراع مستمر يحاول أن يحيا القيم الجديدة، وأن يهزم القوى الشريرة في المجتمع التي تناهض تلك القيم وتحاول أن تدحر تقدم الإنسان. و يبدو البطل أحيانا إنسانا مضطهدا عاجزا عن التغلب على ظروفه السيئة بسبب عدم وعيه وجهله لحقوقه ومعنى حياته. وقد يكون البطل الرئيسي في العمل الأدبي بطلا سلبيا أو ما نسمّيه بنقيض البطل، وفي هذه الحال نراه ينكص عن القيم الجديدة، أو عن المثل العليا في معناها الإنساني الشامل»⁽¹⁾.

وتطوّرت شخصية البطل في الرواية الحديثة متأثرة بحدوث تغييرات اجتماعية عديدة مسّت حياة المجتمعات، فأصبحت كلمة "بطل" أوسع من مجرد كونها شخصية محورية رئيسية، فقد تكون البطولة جماعية تربط بين عدد من الشخصيات التي تكتسب الأهمية نفسها في سياق سير الأحداث، وقد تكون البطولة للمكان، أو للرؤيا، أو السخرية... وغيرها من أنواع البطولة التي يشهدها عالم الرواية الحديثة، فعبارة البطل غير منحصرة في عالم الحياة الواقعي، ولا في مجال الأدب لأنّ البطل موجود في كليهما، وهو ما سنحاول إظهاره في هذا الفصل التطبيقي بالرجوع إلى سياق الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني انطلاقاً من كشف ملامح شخصية البطل التي تجلّت في ثلاثة مظاهر رئيسية: البطل الملحمي والبطل المُضحّي، والبطل/المكان.

¹ - سلمى الخضراء الجيوسي، البطل في الأدب العربي المعاصر - الشخصية البطولية والضحية- ، مجلة الآداب، لبنان العدد 10، 1977، م ، ص74.

أولاً: البطل الملحمي:

تشكل الشخصيات في خطاب الكوني جزءاً هاماً من بنيتها السردية، بسبب كثرتها وتنوعها فمنها الدراويش والعبيد، والزعماء، والفرسان، والخونة والأبطال... وغيرها من الشخصيات التي نلتبس مقصدية من الروائي في توظيفها، بحيث نجد لكل شخصية وظيفة خاصة في مسار الحكى، ولا أرمي في هذا السياق أن أقدم إحصاءً لهذه الشخصيات لاختلافها وتنوعها، ومن ثمة سأقتصر على شخصية البطل باعتباره موضوع الحكى.

ويجسد أغلب الأبطال في روايات الكوني صفات الشخصية الملحمية، أو ما يُعرف بالبطل الملحمي الذي يعيش عالماً متداخلاً يمتزج فيه الواقع بالخيال، والحقيقة بالعوالم الماورائية، ما يعكس خصوصية الملحمة التي تميّزت بسهولة الاعتقاد في ظل الحياة الفطرية « فكانت توفق بين العقل وبين ظهور الأرواح والجن، وتدخل الملائكة أو الشياطين في شئون الناس، فكانت أعجب حوادث أوديسيا هوميروس، مثلاً مطابقة-في الخيال اليوناني- للتجارب التي يمكن أن يقوم بها ملاح يخوض البحار، ويتعرض لعرائسها وعواصفها، وهذا هو الذي يسوغ مثل هذه العجائب في الملاحم عنصراً جوهرياً فيها. وهذا العنصر قد يكون تغنياً بآيات بطولة أسطورية وقد يكون تغنياً بمعجزات تتصل بعقيدة الشعب»⁽¹⁾.

وقد شغلت الكائنات السماوية أهمية بارزة في الفكر الملحمي، ولم يكن مستبعداً ظهور الآلهة أو أنصاف الآلهة كأبطال للملحمة، يؤدون أدواراً فعالة بجانب الشخصيات الأخرى، فقد شاع اليقين التام بقدرات الآلهة الخارقة، وضرورة الامتثال لإرادتها، والاستسلام لمشيئتها، وهو ما ترك تأثيراً كبيراً في مجال الأدب خاصة جنس الملحمة الذي تؤدي فيه الآلهة إلى جانب البشر أدوار البطولة، خاصة الطبيعة التي جسدها الفكر الملحمي في صورة ألوهية مقدسة «فالساعة هي صورة جوبيتر، والبحر

¹ - محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط9، 2008م ص122/123.

نبتون Neptune، والنار فولكان Vulcan، والحب فينوس والإلهام أبولون، وتعدد الآلهة على النحو حتى يبلغ عددها في روما-فيما بعد- ثلاثين ألفاً⁽¹⁾.

وقد جسّد صراع الآلهة ركيزة أساسية انطلق منها إبراهيم الكوني في تشكيل عالمه السردي، فقد عكست علاقة الخصمين الأبديين (الصحراء الرملية والصحراء الجبلية) سلسلة صراعات أزلية شهدتها صحراء الطوارق، وجسّدها الكوني وفق رؤية عجائبية متميزة حوّل على إثرها الصحراء بأبعادها المتنوعة- السهل، والجبل، والرمل، والسماء، والأرض- من إطار جغرافي صامت إلى بطل ملحني نائر في ثنايا السرد، حيث تجلّت كلّ من الصحراء الرملية والجبلية في صورة خصمين أبديين تقاسما الصحراء، فأصبحت الجهة الجنوبية منطقة نفوذ القبلي، وفاز المطر بالحمادة الشمالية، واستمرّ هذا الميثاق ساريا أزمانا بعيدة، ولم يخل بالعهد سوى مرات نادرة، وفي هذه الحالة يكون المصير نشوب عدوان مميت من أحد الجانبين «في مواجهات كهذه كانت الصحاري الرملية تشبع من الماء حتى تسيل الوديان وتفيض مرتفعاتها المغمورة بالغبار. ولكن عليها أن تنتظر أعواما قاسية إذا أسفر التلاحم عن غلبة القبلي. وقتها يفقد صوابه ويهيمن على الصحراء لأسابيع وشهور وقد يتمادى فيغزو مرتفعات الحمادة في حملات انتقامية تشمل جبل نفوسة وتجتازه إلى سهل الجفارة وتضرب سواحل البحار في الشمال فتشتت فلول السحاب إلى سنوات طويلة»⁽²⁾.

لعبت آلهة السماء دور الوسيط بين الخصمين الأبديين، فقد كانت تنزل إلى الأرض مع الأمطار وتفصل بينهما، وبمجرد صعودها إلى السماء تشتعل الحرب مرة أخرى، وهو ما انجرّ عنه غضب آلهة السماء، فأنزلت عقابها على المتخاصمين «الآلهة ملّت الشكاوى الطفولية: تارة تتصاعد الرمال وترفع أمرها إلى السماوات مدعية أنّ الجبال هي التي بدأت الاستفزاز وتارة تقصدها قمم الجبال وتشكو غزوات الرمال، فغضبت الآلهة وعاقبت المتخاصمين بشيطان

¹ - المرجع السابق، ص 125.

² - إبراهيم الكوني، المجوس- الجزء الأول-، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 1992، ص 15.

اسمه: الإنسان. أوكلت إليه الأمر فجاء وأقام في الوادي الفاصل بينهما. هنا بال الآلهة ولم تسمع شكوى منذ ذلك اليوم»⁽¹⁾.

تتجاوز الآلهة في خطاب الكوني مجرد كونها أبطالاً خارقين، أو عنصر إثارة يلفت انتباه القارئ إلى تنوع بنية الشخصيات الروائية في خطاب الكوني فحسب، إنما كتجسيد فني متميز لانفتاح السرد الروائي على خصائص جمالية عامة اتّسمت بها الملحمة، ومن أبرزها تنوع العوالم التخيلية خاصة الآلهة مجسّدة في الطبيعة بعناصرها المتنوعة، في إطار علاقتها بالإنسان الصحراوي كتقليد ملحني ثابت، على اعتبار أنّ الملحمة «يمكن أن نذهب فيها إلى حدّ الأمور غير المعقولة التي بها تصدر المعجزات، لأننا في الملحمة لا نرى الأشخاص أمام عيوننا يتحركون. ثم إنّ الملحمة تسير على وفق العقائد الشائعة، ففيها بطبيعتها ما يبرر الأمور المتخيلة»⁽²⁾.

وتنتهج الملحمة أسلوب السرد الموضوعي الذي لا يبدي أهمية للذاتية، أو بعبارة أخرى تنتج الملحمة بطلا متوافقا مع المجتمع الذي ينتمي إليه، معبّرا عنه، ف: "أنا" الشخصية انعكاس "للنحن" (الجموع/المجتمع)، لذا شكّل الكلي والعام موضوع الملاحم القديمة، مفتشة من خلاله عن كنه الوجود، ومحاولة تجسيد القيم الأخلاقية الفاضلة من خلال شخصياتها النموذجية، ما يفسّر رجوعها إلى الزمن البدئي (الماضي) «فحبكات الملحمة الكلاسيكية وملحمة عصر النهضة على سبيل المثال نهلت من القديم أو الخرافة»⁽³⁾.

ويعكس البطل في روايات الكوني العالم الأخلاقي الذي ينتسب إليه انطلاقا من تيمة الصراع - ولا نقصد بالصراع الحرب أو الغزو- إنّما صراع القيم من أجل إحياء الأمم المنسية على هامش الواقع وبتعبير أدق الصراع من أجل البقاء والاستمرارية، وإعادة بعث الوطن المنسي في ذاكرة الأجيال لذا نلتمس في أبطال الكوني-سواء كان البطل إنسانا أو حيوانا، أو قيمة، أو المكان نفسه- صورة

¹ إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1992، ص27.

² محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص92.

³ إيان واط، نشوء الرواية، ترجمة: نادر ديب، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1977، ص18.

المجتمع، فالبطل هو التجسيد الجمعي لصورة المجتمع الطوارقي بكل ما يحمله من مبادئ وقيم راسخة «فرواية الكوني الصحراوية لم تنطو على شيء من برامج الاستحواذ المادي، الذي شكّل أبرز دوافع الرواية الحديثة، ولم ترصد سبل الثروة. أو تستدعي فصول الجشع الاستعماري العابر للحدود والقارات- كما ترى نظريات ما بعد الكولونيالية- بل غاب عنها كلياً مبدأ الملكية ولم يكن لها عهد بالنفعية التي أوجت لهيب الصراع الاجتماعي، فأسفر عن فن الرواية»⁽¹⁾.

يسعى البطل في روايات الكوني- على شاكلة البطل الملحمي- إلى حفظ القيم الإنسانية الفاضلة، وترسيخها وحماتها من التلاشي، ملغياً القيم المادية كالنبر والثروات المتنوعة سواء الظاهرة أو المضمرّة (في باطن الأرض)، ودليل ذلك ارتباطها بمدلولات النحس والدنس والهلاك، في حين يمجّد البطل قيم الوفاء والصدقة، والإخلاص والوطنية، مجسّداً صورة البطل المثالي، ومن ذلك شخصية "أوخيد" التي قدّم الكوني من خلالها أنموذجاً سردياً مماثلاً- في بعض ما تضمّنه من قيم وتفصيل- لشخصية جلعامش الملحمية خاصة قيمة الصداقة التي شكّلت منعرجاً حاسماً في المسار السردى للحبكة، فإصابة الأبلق-جمل أوخيد- بداء الجرب بعد اقتترانه بالنوق الجرباء ولّد لدى أوخيد الإحساس المفاجئ بفاجعة الموت، وإمكانية تلقّي الخسارات القاسية دون التمكن من مواجهتها، ما اضطرّه إلى البحث عن وسيلة النجاة التي تعيد للأبلق رونق الحياة مجسّدة في العشب السحرية (آسيار)، كما نصحه بذلك الدرويش موسى «تمتم له بالسرّ وخلّص أبلقه. قال له: الكلام بيننا ولكن شفاء جملك في آسيار. اذهب إلى قرعات ميمون في الربيع القادم: آسيار لا يبيت إلا في تلك السهول. أوثق المهري جيداً حتى لا يفر واتركه يرتع يوماً أو يومين وسوف ترى»⁽²⁾.

تزخر ملحمة كلكامش بالعديد من القيم الإنسانية الفاضلة التي ارتبطت بالأبطال، وشكّلت المحور الذي تدور حوله أغلب الأحداث، حيث تتجسّد قيمة الوفاء لعلاقة الصداقة التي تربطه

¹ - دليّة زغودي ، نداء الملاحم في رواية الصحراء عند إبراهيم الكوني، مجلة الأثر، ورقلة، العدد31، جوان2019 ص71 .

² - إبراهيم الكوني، التبر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1992، ص21.

بأنكيديو كمحور أساسي غير مجرى الأحداث، فبعد الصراع المستمر بينهما كخصمين تحوّل مسار العلاقة إلى صداقة متينة سرعان ما أفجعها الموت المباغت، الذي أيقظ كلكامش من حلم الحياة الأبدية، وتحوّل على إثرها إلى هاجس حقيقي بالنسبة إليه، خاصة بعد خسارة صديقه أنكيديو وهو ما نلتمسه في سطور الملحمة⁽¹⁾:

« انتابني هلع الموت حتى همت في البراري

يثقل صدري خطب أخي.

أهيم في البراري كل حذب و صوب

يثقل صدري خطب أخي.

أهيم في البراري كل حذب و صوب

فما لي من راحة ، وما لي من سكون.

صديقي الذي أحببت صار إلى تراب».

ترتبط الملاحم - إلى جانب تيمة الموت- بالبحث الدائم عن الخلود، وقد ورد ذكر عقيدة التيه في اللوح الحادي عشر من ملحمة كلكامش، فموت أنكيديو خلق هوسا كبيرا داخل كلكامش بخطر الموت، ووُلد لديه في المقابل الرغبة الجامحة في عيش الحياة الأبدية، فاضطر إلى لقاء(أوتانبشتا) الشخصية التي سبق لها الحصول على سرّ الخلود، فقرر كلكامش المضي في رحلة طويلة للبحث عنه إلى أن التقى بـ(أورشنابي) ملاح سفينة(أوتانبشتا) ، وطلب منه أن يوصله إلى سيده الذي باح له بالسر المتجسّد في نبتة الخلود:⁽²⁾

¹ - فراس السواح، كنوز الأعماق قراءة في ملحمة جلجامش، سومر للدراسات والنشر والتوزيع، نيقوسيا، قبرص، ط1 1987، ص 193/194.

² - المرجع السابق ، ص 221/222.

«قد أتعبت نفسك بالوصول إلينا يا جلعامش وأضنيتهما.

فماذا أعطيك (تحمله) عائدا إلى بلادك؟

جلجامش . سأبوح لك بأمر خبيء

وأطلعك على سر من أسرار الآلهة.

هناك نبتة تشبه الشوك

تخز يدك أشواكها كما الورد.

فإذا جنت يداك تلك النبتة ، وجدت حياة جديدة».

تُعدّ تيمة البحث عن الخلود منطلقا لرحلات التيه التي عاشها أبطال الملاحم، وجسدها في المقابل البطل في روايات إبراهيم الكوني، ومن أمثلة ذلك " وان تيهاي" الشخصية التي حققت شغفها بالخلود من خلال حصولها على العشبة السحرية أو بالأحرى عشب الليل، حيث حافظ من خلالها على شبابه الدائم، واستمتع بإبراز فحولته مرارا في مخادع الإماء، حيث تكتسب العشبة القدرة السحرية التي شكّلت نقطة جوهرية في حياة الشخصية، وقد اكتسب من خلالها متعة الحياة بحصوله على سرّ الشباب الذي يجسّد المعادل لقيمة الخلود في الملحمة، وفي المقابل كانت نقطة الموت التي انتهت عندها حياته بقتله على يد حفيدته التي تأدّت من فرط ممارسة مفعول النبتة على جسدها الضعيف «لا أعرف للعشبة لونا ولا طولا ولا شبها. عشبة تبدو ككل الأعشاب. ولكن لها مفعول الجنّ! (...) نعم. لم يستح، لم يستح ولم يعجز على الرغم من الزمان الذي وهبه لقب الجدّ. لم يستح فأتى مع الحفيدة مُنكرا، ولم يعجز لأنه لا يكفّ عن أكل تلك العشبة اللعينة التي لا يعرف سرّها سواها»⁽¹⁾.

¹ - إبراهيم الكوني، عشب الليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 12/13.

يتكرّر مشهد اقتزان سرّ الخلود والحصول على الشباب الدائم بالعشبة السحرية في ملحمة كلكامش، انطلاقاً من حصول البطل -كلكامش- على عشبة الخلود بعد أن ربط برجليه أحجاراً ثقيلة ليتمكن من الغوص إلى الأعماق حيث تنبت العشبة، ثم خرج إلى الشاطئ منتشياً موجّهاً خطابه إلى (أور-شنابي) الملاح:⁽¹⁾

« إنها لنبته عجائية يا أورشنابي. »

بها يستعيد الانسان قواه السابقة.

سأحملها معي إلى أوروك المنيعة ، وأعطيها للشيوخ يقتسمونها.

وأسمّيها رجوع الشيخ إلى صباه.

ولسوف آكل منها (أيضاً) فأعود إلى شبابي.»

وتقترن رغبة كل من شخصيات الكوني وأبطال الملحمة (كلكامش) في البحث عن الخلود والبقاء المرهون دائماً برحلة التيه القاسية، فكثيراً ما يكون درب الخلود هو ذاته حتف الموت لذا يتكرّر مشهد النهاية المأساوية مراراً في روايات الكوني كمصير يكاد يكون مشتركاً بين أبطاله تماماً كأبطال الملاحم، وقد لخصّ فلسفة الموت في خطاب الكوني كلام شيخ القادرية حين وصف الوجود الصحراوي بأنه إقبال على الموت «من أراد أن يعيش حراً عليه أن يقبل بالحياة في الجحيم. الصحراء ، الصحراء جحيم جميل لأنه جحيم الحرية (...)تواجه الموت في كل لحظة لأنك لا تنتظر إحساناً من أحد. تنتقل وحدك، وتتقاتل مع الوحوش لتطعم نفسك وتدافع عن نفسك بنفسك، وتواجه الخطر وحدك، وتموت وحدك. كل هذا لأنك اخترت الصراط الصعب الذي يهرب منه كل الناس، صراط العزلة والحرية»⁽²⁾.

¹ - فراس السواح ، كنوز الأعماق قراءة في ملحمة جلجامش ، ص 223/222.

² - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الثاني - ، تاسيلي للنشر والإعلام ، ليماسول ، قبرص ، دط ، دت ، ص 155.

لقد تبَيَّ الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني العديد من الخصائص الجمالية للبطل الملحمي انطلاقاً من تجسيد شخصية البطل المثالي الذي يجمع بين القوة والصبر، والذكاء والحكمة، إلى جانب التعالق مع الكائنات الخفية أو الماورائية، أو في إطار علاقته بالآلهة، وقد جسّد التنوع الكبير في علاقات الشخصيات ملحمة روائية-إن صحّ التعبير- كشفت عن جوهر الوجود الصحراوي، فلم تكن مجرد شخصيات تحرك الأحداث في إطار الزمان والمكان الروائيين، إنّما عكست الصورة النموذجية للبطل الملحمي الذي جسّد المصير البشري انطلاقاً من تيمة الصراع من أجل البقاء والتحرر، والخلود.

جسّد الكوني من خلال إعادة بعث البطل الملحمي في رواياته، عودة واضحة إلى الزمن البدئي من خلال تجسيد أدوار الآلهة، وإعادة بعث الودّان* على الرغم من انقراضه، والتواصل مع الكائنات الماورائية، وأرواح الأسلاف وغيرها، وهو الزمن المطلق ذاته الذي انبنت عليه أغلب الملاحم «ومادام هذا النص الموازي نصاً بدئياً أو نمطياً فإنّ زمنه هو زمن البدايات الأولى وهكذا تصبح موضوعة الزمن الرمزي نفسه موضوعة الرواية. فلا يكفي بالتخلي عن الزمن الفعلي، بل هو يحوّل الزمن الرمزي نفسه إلى موضوعة سردية تدور حولها أحداث الرواية»⁽¹⁾.

ترتبط الشخصيات بالزمن الرمزي في روايات الكوني-وإن كان لا يلغي الزمن الفعلي كلياً- فنجده محور أحداث السرد مجسّداً حركة زمنية متكررة تُعرف بالزمن الدائري «أي متكرر على هيئة فترات منتظمة، وهذا التصور ربما ناجم أيضاً أو مستمد من الكون نفسه الذي هو بالتالي دائري أو كما يقول كورنفورد (Cornford) من دوران السنة أي القرص»⁽²⁾. يعيد الكوني- من خلال الزمن دائري- عالم شخصياته إلى لحظة الخلق، وإليها تنتهي مصائرهم، فأغلب شخصياته

* حيوان انقرض من الصحراء، يُدعى الودّان أو الموفلون.

¹ سعيد الغانمي، ملحمة الحدود القصوى المخيال الصحراوي في أدب إبراهيم الكوني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص12.

² - عبد اللطيف الصديقي، الزمان أبعاده وبنائه، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1415هـ/1995م، ص19.

هائمة في رحلة تيه عن عالم الوجود الأول متجسّدا في واو، كمعادل للحرية والنقاء والأصل، تماما كما يجسّده مشهد استرجاع الراوي لرحلة العلاج التي مرّ بها أوخيد والأبلق حين اكتشفا أنّ العثور على الترياق منحهما حياة جديدة، لكن في المقابل اكتشفا لذة الالتحام مع الخلاء العاري في لحظة تأملهما سحر الملكوت الصامت، لذة الرجوع إلى زمن الصفاء والسكينة، لذة اكتشاف الصحراء التي عاشا فيها سنوات دون أن يعثرا على سرّها الحقيقي «الصحراء وحدها تغسل الروح. تتطهر. تخلو. تتفرغ. تتفضى. فيسهل أن تنطلق لتتحد بالخلاء الأبدي. بالأفق. بالفضاء المؤدي إلى مكان خارج الأفق وخارج الفضاء. بالدنيا الأخرى. بالآخرة. نعم بالآخرة. هنا، فقط، في السهول الممتدة. في المتاهة العارية. حيث تلتقي الأطراف الثلاثة: العراء-الأفق-الفضاء لتتسج الفلك الذي يسبح ليتصل بالأبدية»⁽¹⁾.

انفتح الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني من خلال المفارقة الزمنية السابقة-الاسترجاع- على مدلولات عديدة عكست جمالية التمازج بين الزمن البدئي (زمن الخلق)، وزمن الحاضر السردى لتتكشف رؤية السارد للزمن، معتبرا الصحراء رديفا للأبدية، فهي المكان الشاهد على تعاقب الأزمنة وتنوع الشخصيات الباحثة عن الخلاص المتجليّ في العودة إلى البدء (الأصل)، لذا يتكرر الزمن الدوري في خطاب الكوني، فنجد أغلب شخصياته مرتبطة بقيم الخلاص والحرية التي تشغلها منذ لحظة الميلاد، وتقف شاهدة على نهايتها في مشهد المأساة الأخير، لتولد بعدها-من النهاية نفسها- روح جديدة (شخصية جديدة)، ترسم مسار التيه في ملكوت الصحراء باحثة عن الحرية المفقودة «ما يهم في الأمر هو الإيمان وليس الروايات. فأنت ترى أن الروايات كلها تجمع على وجود وطن أول للسلالة سبق الأوطان كلها، وتجمع أيضا على نزول غضبة سماوية أو لعنة أخرجتهم من الوطن الجليل، فهاموا في الأرض ليصير لهم الحنين إلى موطن الأم داءً لم يجدوا له ترياقا منذ ذلك اليوم»⁽²⁾.

¹ - إبراهيم الكوني، التبر، 126.

² - إبراهيم الكوني، واو الصغرى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1997، ص 142.

شكّلت خصائص البطل الملحمي التي تبناها خطاب الكوني - متجسّدة في مدلولات الموت والحياة، والنيه، والخلود، والبحث عن الخلاص... - قيما جمالية ألفت الضوء على خصوصية السردية المغايرة التي جسّد من خلالها الكوني صورة بطله النموذجي، وقد أسهم تعميم الزمن الفعلي - من خلال هيمنة الزمن الدوري - على تعميق مدلولات الحدث بتضخيم تفاصيله لما تضمّنه من قيم أسطورية وتخيلية متنوعة (الآلهة، والعشب السحري، والأرواح، والحلول...) منحت القارئ مساحة تأويلية واسعة لاستثمار مرجعياته الدينية، والمعرفية، والأسطورية في استنطاق المدلولات المتوارية خلف سطور الرواية.

ثانيا: البطل المضحّي

يُعتبر الموت أحد أبرز النهايات المأساوية التي تتكرّر في العالم التخيلي لروايات إبراهيم الكوني حيث يحضر كقدر ملازم لشخصياته إمّا من خلال القتل، أو الانتحار، أو الغدر، أو الفداء والتضحية، ولا يقتصر على مجرد التعبير عن مأساة هذه الظاهرة المتكررة، وتبعاتها بل يتعداه إلى الانفتاح على آفاق جمالية ورمزية، تبعث حسّ المتعة في ذات المتلقي للولوج إلى هذا العالم الروائي الساحر.

جسد إبراهيم الكوني من خلال خطابه الروائي تراجيديا أول دم سُفِك في تاريخ البشرية مُثْلاً في قصة قايل وهابيل، التي تتعالق في تفاصيلها مع قصة قايل وأسوف- في خطاب الكوني- حيث جسّدت هذه الأخيرة صورة من صور القتل المأساوي الذي جلب معه تبعات اللعنة والخلاص في آن واحد، وتجلّى أبرز نقاط الالتقاء بين مقتل هابيل (في النص المقدس)، وشخصية أسوف (في خطاب الكوني) في الشكل التقابلي الآتي:

أسوف

هابيل

- أسوف الضحية وقايل القاتل

- هابيل الضحية وقايل القاتل

- غضب قايل لإخفاء أسوف مكان الودّان.

- غيرة قايل لتقبّل قربان هابيل

- قتل قايل لأسوف

- قتل قايل لهابيل

- هطول الأمطار

- غضب الرب

- تحقّق النبوءة (الخلاص)

- اللعنة

تفاعل الخطاب الروائي للكوني -انطلاقاً من الشكل السابق- مع النص المقدس لقصة قايل وهابيل، فقد احتفظ بالبعد الجوهرى للقصة الدينية المتجسّد في لعنة سفك دماء الأرواح البريئة، غير أنّه عزّز خطابه بقيم رمزية أضافت للمدلول الديني أبعاداً أخرى، فقد جسّدت مأساة القتل

التراجيدي صورة أساطير الخصب في الفكر اليوناني والفرعوني القديم- وغيرها من الأساطير القديمة- حيث تصحب عملية القتل الشنيع لعنة أكيدة تنتهي غالباً بتدفق دم القتل في الأرض الظمأى فيتحقق الخلاص، وقد تجلّى هذا المشهد المأساوي في قصة أسوف وقايل أين سيطرت الأنانية وجشع هذا الأخير لأكل اللحوم إلى قتل أسوف الذي أصرّ على الاحتفاظ بسر الودان حتى لا ينكشف مكانه، فكان الوفاء في نهاية المطاف ضريبة الهلاك، ليقتل أسوف على يد قايل في مشهد تراجيدي معبر «وقف قايل. ضرب رأسه بكلتا يديه كي يخفف من سطوة الصداق (...) وقف قايل تحت قدمي أسوف المعلق في الجدار الصخري. رأسه يتدلّى على صدره (...) لوح قايل بالسلاح في الهواء مهدداً. فتراجع مسعود. تسلق الصخرة من الناحية الأفقية. ضحك في وجه الشمس بوحشية، ثم انحنى فوق رأس الراعي المعلق. أمسك به من لحيته وجرّ على رقبتة السكين بحركة خبيرة... خبرة من ذبح كل قطعان الغزلان في الحمادة الحمراء (...) استجابت الجنيات بالنواح في الكهوف وتصدّع الجبل. اسودّ وجه الشمس وغابت ضفتا الوادي في المتاهات الأبدية»⁽¹⁾.

يمثل قايل الصورة المناقضة لأسوف، فهو الشرّ أكل اللحوم الذي يتعاون مع الأجنبي في استنزاف ثروات بلاده، ويعيث في أرضها فساداً فلا يسلم من شرّه إنسان أو حيوان، في حين جسّد أسوف شخصية بريئة عكست قيم النبل والطهارة، والوفاء تماماً كشخصية هاييل الضحية في النص المقدس «وَحَدَّثَ إِذْ كَانَا فِي الْحَقْلِ أَنَّ قَائِيلَ قَامَ عَلَى هَائِيلَ أَخِيهِ وَقَتَلَهُ، فَقَالَ الرَّبُّ لِقَائِيلَ: أَيَّنَ هَائِيلَ أَخُوكَ؟ فَقَالَ: لَا أَعْلَمُ. هَلْ أَنَا حَارِسٌ لِأَخِي؟ فَقَالَ: مَاذَا فَعَلْتَ؟ صَوْتُ دَمِ أَخِيكَ صَارِحٌ إِلَيَّ مِنَ الْأَرْضِ. فَالآنَ مَلْعُونٌ أَنْتَ مِنَ الْأَرْضِ الَّتِي فَتَحْتَ فَاهَا لِتَقْبَلَ دَمَ أَخِيكَ مِنْ يَدِكَ. مَتَى عَمَلْتَ الْأَرْضَ لَا تَعُودُ تَعْطِيكَ قُوَّتَهَا. تَائِبًا وَهَارِبًا تَكُونُ فِي الْأَرْضِ»⁽²⁾.

¹ - إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص 146.

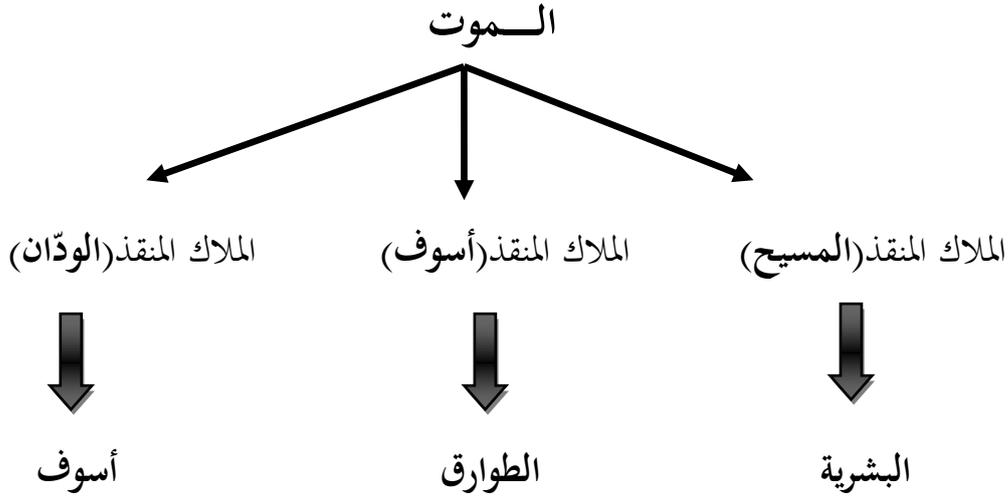
² - العهد القديم، سفر التكوين: الإصحاح الرابع، موقع تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، <http://st.takla.org>.

يرتبط فعل القتل بالجانب الأخلاقي فحشع قابيل سؤل إلى نفسه الأمانة بالسوء قتل أسوف البريء، وحسد قابيل كان الدافع الأكبر لقتل أخيه هايل الضحية، ذلك أنّ فعل القتل واحد غير أنّ تفاصيل بناء الشخصيات، وبلورة الأحداث تجعل مسار الحكيم مختلفا، وهنا تتجلى جمالية الانفلات من انغلاقية المدلول الديني في النص المقدس المتمحور حول قيمة الجزاء والعقاب والانفتاح على عوالم تخيلية لا محدودة تحكمها مدلولات التحرر والخلص، والانعتاق، ولا نبالغ إذا وجدنا في مأساة الموت حرية للمضحّي من قيد الجشع والدنس المحيط به، فهو موت رمزي يُعيد إحياء البطل المضحّي في ذاكرة القارئ بعد موته المادي الناتج عن فعل القتل، ويؤكد تحقق رؤية والد أسوف التي ظلّت تتكرّر طيلة سرد أحداث الرواية «لن يشبع ابن آدم إلا التراب»⁽¹⁾.

حاول الراوي من خلال تكرار اللازمة السابق في العديد من المواضع تعميق سمة التعالق بين النص المقدس والشخصيات الروائية، وجعلها أكثر رسوخا في ذهن القارئ، فمبادئ الوالد لم تترسخ في ذهن أسوف إلا بموته (الوالد)، ولم تتحقق كقيمة مهيمنة بالنسبة للقارئ إلا بموت أسوف نفسه وهو ما يؤكد أنّ الخلود لا يتأتى إلا بالموت، وهو ما منح الخطاب الروائي في المقابل أبعادا دينية وأخلاقية، وفلسفية متنوعة أسهمت في خلق آفاق تأويلية واسعة أكسبت الخطاب جماليته وجعلت عملية التلقي والتأويل أكثر تشويقا، وإمتاعا بالنسبة للقارئ.

لعب الموت أهمية كبيرة في صيرورة الأحداث وتتابعها، وتجلّى في صور ومظاهر عديدة جسّدتها الشخصيات الروائية، وكشفت من خلالها الوظيفة الفنية لتيمة الموت حين تتبادل الأدوار مع الحياة، فيصبح الموت انبعاثا لحياة جديدة، وقد جسّدت هذه الفكرة شخصية أسوف التي استلهمها الكوني من شخصية المسيح عليه السلام، معتمدا صفة التضحية وسما خاصا ميّز به بطل روايته ويمكننا توضيح ذلك من خلال الشكل الآتي:

¹ - إبراهيم الكوني ، نزيه الحجر ، ص 145.



يجسّد الشكل السابق صورة البطل المضحيّ انطلاقاً من تيمة الموت، حيث يشترك كلّ من المسيح وأسوف، والودّان في نقطة أساسية شكّلت منعرجاً حاسماً في مسار السرد، تتجلّى في قيمة التضحية، فالمسيح ضحّى بنفسه ليخلّص البشرية-حسب الديانة المسيحية-، وأسوف في خطاب الكوني ضحّى بنفسه مقابل حماية الودّان، وحفظ عهد الصحراء، والودّان نفسه أنقذ أسوف في أكثر من موقف، وأغلب الشخصيات تتحرك ضمن مركزية هذه الفكرة (التضحية)، حيث يطمح البناء الفني لروايات الكوني - بما يتضمنه من سرد، وأحداث وشخصيات تتحرك في إطار الزمان والمكان - إلى تقديم صورة مغايرة لشخصية البطل تعكس جمالية الرؤية السردية للروائي، وقدراته الكبيرة على استثمار خلفياته الفلسفية والدينية، والمعرفية في تجسيد بطل نموذجي لرواياته.

يُعيد الكوني- من خلال استلهام شخصية المسيح- قارئ رواياته إلى استحضار السياق الموضوعاتي لمشهد الصلب الذي جسّد من خلاله المسيح صورة المخلّص بحسب ما دُكر في الإنجيل «كَمَا أَنَّ ابْنَ الْإِنْسَانِ لَمْ يَأْتِ لِيُخْدَمَ بَلْ لِيُخْدَمَ ، وَلِيَبْدِلَ نَفْسَهُ فِدْيَةً عَنْ كَثِيرِينَ»⁽¹⁾.

يرسم الكوني صورة البطل المخلّص من خلال شخصية أسوف الذي جسّد أمل الحرية والخلاص من اللعنة الأبدية، وإذا تحمّل المسيح آلام الصلب على أيدي قاتليه اليهود في سبيل تخليص البشرية

¹ - الكتاب المقدس، إنجيل متى، 20:28، موقع تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، <http://st.takla.org>

فقد جسّد الكوني في المقابل مسيح الصحراء وبطلها المخلّص، وهو ما نلتمسه بعمق في مشهد قتل أسوف على يد قابيل « تقاطرت خيوط الدم على اللوح الحجري. فوق اللوح المدفون إلى نصفه في التراب كتب ب "التيفيناغ" الغامضة التي تشبه رموز تعاويذ السحرة في "كانو" عبارة: أنا الكاهن الأكبر متخندوش أنبي الأجيال أن الخلاص سيجيء عندما ينزف الودّان المقدس ويسيل الدم من الحجر. تولد المعجزة التي ستغسل اللعنة تنطهر الأرض ويغمر الصحراء الطوفان»⁽¹⁾.

نستطيع القول إنّ إبراهيم الكوني استطاع -بطريقة فنية متميزة- استدعاء صورة البطل المخلّص في شخصية المسيح عليه السلام، ورسم في ضوئها شخصية بطله الروائي، ولعلّ ما يؤكّد ذلك توافق الشخصية (أسوف) بما تضمّنته من صفات وخصائص مميزة، مع الحدث (الصلب/القتل) بمختلف تمظهراته التي عكسها مشهد القتل المذكور سابقا، ما يحيل إلى أنّ استلهام النصوص التراثية الدينية - من خلال الشخصية الدينية - وتوفّق الكوني في اختيارها بما يتناسب وسياق الخطاب جعلها تضيف على النص جمالية فنية وظيفية لم تكن لتكتمل دونها «لأنّ النص الآخر لا يستحضر للزينة أو الديكور أو استعراض القدرات الثقافية، وإنّما لغرض يراه المؤلف ضروريا لتعميق فكرته المطروحة أو بلورة رؤيته في قضية ما، أو يراه منسجما مع البناء الفني أو الأسلوبي أو اللغوي في روايته»⁽²⁾.

جسّد البطل في رواية الكوني دور الشخصية المضحية من خلال ثلاثية: الصلب، والفداء والحياة من خلال الموت، ذلك أنّ عبارة الكاهن الأكبر لا تحيل إلى الودّان كما هو متّجلاً ظاهريا إنّما تشير إلى أسوف نفسه، وقد ارتبط مصيره بالخلاص دافعا ثمن خطيئة البشرية وصراعاتها - مجسّدة في قابيل وأمثاله -، لتتطهر الصحراء بفداء ذبيحتها المخلّص، وتحقق نبؤة الكاهن الأعظم، فيتغير لون

¹ - إبراهيم الكوني ، نزيف الحجر ، ص 147.

² - أحمد الزعبي ، التناص نظريا وتطبيقا، مؤسسة عمون للنشر والتوزيع، عمان ، الأردن ، ط 2 ، 1420هـ/2000م

السماء معلنة بدأ طقوس الخلاص بأولى قطرات الماء رمز الطهر والنقاء، تماما كما جسّده مشهد النهاية المأساوية التي أخرجت جميع الأصوات داخل الرواية، في حين هيمن صوت الموت على مشهد النهاية التي منها ستنطلق بداية جديدة، ويُخلق بطل آخر يفتدي بجسده الجريح أرض الصحراء «استمر نزيف الحجر على اللوح المحفوظ في حزن الرمل. لم يلاحظ القاتل كيف اسودّت السماء وحجبت السحب شمس الصحراء. قفز مسعود في السيارة. أدار المفتاح في اللحظة التي بدأت فيها قطرات كبيرة من المطر تصفع زجاج اللاندروفير وتغسل الدم المصلوب على الجدار الصخري»⁽¹⁾.

تتناغم العناصر السردية في خطاب الكوني وفق حركة دائرية متكررة تشمل الزمان والمكان وحركة الشخصيات، فعلى الرغم من اختلاف الأحداث، والتنوع الكبير في توظيف الشخصيات إلا أنّ حركتها في الغالب تنتهي عند نفس النقطة التي بدأت منها، خاصة فيما يتعلق بموت البطل فنجد شخصية "وان تيهاي" تُقتل - على يد حفيدته - في نفس المكان الذي سبق ودفن فيه صاحبه الحكيم "بوبو" بعد أن قتله تجنبا لإفشاء سرّ العشبة التي أكسبته سمة الشباب والقوة «امتزج الدم بالدم، وتلاحم الجرم بالجرم بسلطان النصلين الشهرين. فاض المزيج الغامض إلى أسفل كعادة كل سائل. غمر مفارص الحرم الجلدية، الموسومة بتعاويد الأقدمين وتدفقت باسترخاء بتكاسل غامض، ليروي حضيض الضريح حيث استقرّت عظام الحكيم القديم»⁽²⁾.

ويتكرّر الموقف السابق - موت وان تيهاي - في مشهد صلب أسوف على الصخرة العظيمة ذاتها التي سبق وافتتح بها الروائي المشاهد الأولى لروايته، وكانت في المقابل بطلّة المشهد الأخير في بناء دائري متميز، جسّد صورة البطل المضحي مصلوبا على جدار الصخرة كرمز للتضحية والفداء «قطع صلاته، ولعن الشيطان، وذهب ليؤدي الفريضة في مواجهة أهم صخرة في وادي "متخندوش" (...). أنا الكاهن الأكبر متخندوش أنبئ الأجيال أن الخلاص سيجيء عندما ينزف الودّان

¹ - إبراهيم الكوني ، نزيف الحجر ، ص 147.

² - إبراهيم الكوني، عشب الليل، ص 165.

المقدس ويسيل الدم من الحجر (...) تقاطرت خيوط الدم على اللوح الحجري (...) استمر نزيف الحجر على اللوح المحفوظ في حوض الرمل»⁽¹⁾.

ويعكس التعالق الواضح بين الزمان - زمن موت وان تيهاي وأسوف-، والمكان مُجسّداً في الصخرة العظيمة 'متخندوش' إلى جانب ضريح الحكيم، إشارة عميقة لمدلول الانتماء، وكأنّ الصحراء- من خلال شساعتها وانفتاحها- انعكاس حيّ للمكان الحاضن الذي يحتزن أزمنة متعاقبة فكثيراً ما تكون الصحراء هي البداية، وعندها تتجسّد النهاية أيضاً في حركة دائرية متكررة تمثلها سردياً ثنائية الحياة والموت، وهو ما يفسر ارتباط أغلب شخصيات الكوني بالتيه المستمر بحثاً عن الحرية والخلود اللذان يجسّدان الصحراء نفسها «لم تشل دائرية الزمن حركة الشخصيات فهي تعيش وتأكل وتسافر وتعشق وتفعل وتنفع وتتعبد ، لكنها محكومة بهذه الدائرية متواصلة معها متماهية فيها، ويكشف هذا التماهي عن خصوصية الطبيعة الصحراوية المنتج الفعلي لكل هذه الأحاسيس»⁽²⁾.

نستطيع أن نصل من خلال النقاط السابقة إلى أنّ شخصيات الكوني تعيش في زمان ومكان محكومان بحركة دائرية متكررة لا نكاد نعثر فيها على تظاهرات الزمن الفعلي، أو زمن الكتابة المقدر بالثواني والدقائق، والأيام والسنوات، إنّما زمن دائري موصول بالأبدية التي تُبقي حركة الشخصيات في دائرة التيه المستمر، إمّا بحثاً عن الخلود (وان تيهاي) ، أو الشفاء (أوخيد) ، أو الخلاص (أسوف)، أو الأمان (والد أسوف)، أو الودان (قاييل)، أو الماء، أو التبر، أو الواحة المفقودة... وغيرها من رحلات التيه المستمر في ملكوت الصحراء، وهو ما يظهر جلياً من سياق الحوار الذي دار بين "آده" و"أوخا" حول سبب شقاء الصحراوي الذي يتجلّى حسب اعتقادهما في الضياع، ضياع الصحراوي بخروجه من واو، وضياع كتاب الهداية من أيديهم، حين انشغلت الأنفس بالمعدن المنحوس (التبر) الذي عمّق

¹ - إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص 147/7.

² - وردة معلم، دائرية الزمن ودلالاته في روايات إبراهيم الكوني ، حوليات جامعة قلمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية قلمة، العدد5 ، 2010 ، ص 163.

أزمة الضياع، وحوّل حياة الصحراوي إلى متاهة أبدية «ضعنا في الماضي، وأضعنا المستقبل. كالمسافر الصحراوي تماما الذي أضع الصراط ووجد نفسه في المتاهة الخالدة. تستوي السماء والأرض وتلتقيان في الأفق، وليس هناك أيّ إشارة إلى بداية أو إلى نهاية. هذا حالنا نحن مسافرون، كلنا مسافرون، أضعنا الطريق إلى الواحة التي جئنا منها وفقدنا بسبب حمقنا وجشعنا الطريق إلى الواحة التي نسعى إليها. هذا قدر الصحراوي»⁽¹⁾.

لقد استطاع إبراهيم الكوني من خلال دائرية الزمن التي حرّك عبرها شخصياته انطلاقا من رحلة التيه الأبدية، أن يكشف خصوصية المكان/البطل، بمعنى أصح حوّل المكان بطلا احتضن دائرية الزمن، وحركة الشخصيات، وتمفصلات الأحداث بتنوعها وانفتاحها، وهنا تكمن جمالية الرؤية السردية المغايرة التي جسّد من خلالها الكوني مغزى خطابه الروائي، فقد وجد البعد المفقود للزمن في عمق المكان الذي يتجاوز مجرد اعتباره حيّزا جغرافيا، إنه ببساطة حكاية الصحراء الخالدة بالسنّة الحجر والماء، والرمل، والديه والبشر، وقد استطاع الكوني بأسلوبه المتميز أن يحوّلها بطلا لرواياته.

¹ - إبراهيم الكوني المجوس - الجزء الثاني -، ص 50/49.

ثالثا: البطل/المكان

يجسد التنوع المكاني طاقة كامنة في وجدان كل روائي، يرغب في تفجيرها بأدوات فنية يبتكرها ويوظفها برؤية إبداعية خلّاقة، ليضفي على الرواية رؤى جمالية خاصة، وقد أكّد غاستون باشلار (Gaston Bachelard) أنّ المكان أساس العمل الأدبي معتبرا أنّ «العمل الأدبي حين يفقد المكانية فهو يفقد خصوصيته وبالتالي أصالته»⁽¹⁾. اشترط باشلار من خلال قوله عنصرا أساسيا لنجاح العمل الأدبي، وهو إخضاعه للمكانية، فحين يخلو من التأثير المكاني، يفقد جماليته.

يتحول المكان عند كثير من الروائيين إلى هدف لبناء العمل الأدبي، وليس مجرد ديكور أو إطار يظم الأحداث، أو تتحرك من خلاله الشخصيات، وبالتالي فالعمل الروائي- في إطار علاقته بالأمكنة وما يتناسل عنها من علاقات- يفتح أفقا جديدا لجمالية المكان، وتحديدًا جمالية الصحراء التي حوّلتها الكوني بطلا لرواياته «فهي جمالية حية فاعلة يتفاعل معها الكون والناس والحيوان والنبات وهي مركز والآخر هامش»⁽²⁾.

تبرز جمالية المكان بوصفها أهم مكونات البنية السردية في خطاب الكوني، وتتجلّى بصورة أعمق في إطار المفارقة الواضحة التي جسّدها الروائي عبر ثنائية "الصحراء/المدينة" خاصة في رواية "من أنت أيها الملاك" التي حوّلت من خلالها الكوني صورة المكان إلى أنموذج بطل روائي حاضر في ذاكرة الشخصيات، وقد استطاع من خلال خلق مقابلة مع صورة المدينة إلى إلقاء الضوء على خصوصية التمثّل المكاني في خطابه الروائي انطلاقًا من تجسيد علاقات متنوعة بينه وبين الشخصيات، وهو ما سنحاول إبرازه من خلال التقاطب المكاني، على اعتبار أنّ «العلاقة بين

¹ - غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط2، 1404هـ/1984م، ص6/5.

² - وليد بن حمد الذهلي، جمالية الصحراء في الرواية العربية، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2013، ص14.

الصحراء ومكوناتها تنظم في نظام دقيق، سيتم إظهار قيمته الجمالية الصحراوية من خلال الكشف عن هذا النظام»⁽¹⁾.

تُسهّم كفاءة التقاطبات المكانية في استنطاق الفضاءات الأدبية بما تتضمنه من قيم دلالية وإيديولوجية عديدة، فالقراءة الكفيلة بالكشف عن دلالة الفضاء الروائي تُبنى على مجموعة من التقاطبات المكانية التي تظهر على شكل ثنائيات ضدية « تجمع بين عناصر متعارضة، بحيث تعبر عن العلاقات والتواترات التي تحدث عند اتصال الراوي أو الشخصيات بأماكن الأحداث (...) وهذه التقاطبات لا تلغي بعضها بعضاً ، وإنما تتكامل فيما بينها ، لتقدم مفاهيم تساعد على فهم كيفية اشتغال المادة المكانية في الحكى»⁽²⁾.

وتظهر التقاطبات المكانية كفاءة إجرائية عالية عند تطبيقها، فقد ساعدت على إظهار التنوع الكبير في توظيف الأمكنة، ودوره في إبراز جمالية الخطاب الروائي عند إبراهيم الكوني، خاصة رواية من أنت أيها الملاك التي عاجلت أزمة الوجود المكاني انطلاقاً من ثنائية المدينة/الصحراء، في علاقة جدلية بين قيم الماضي والحاضر، بين يوجرتن (الابن/الحاضر) ، ومسي (الأب/الماضي) ويمكننا تجسيد هذه القطبية المكانية، وإبراز مدلولاتها من خلال الشكل الآتي:

¹ - المرجع السابق ، ص 14.

² - محمد عزام ، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثيّة -دراسة في نقد النقد- ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، سوريا ، دط ، 2003 ، ص 193/195.

التقاطبات المكانية لفضاء المدينة

الرقم	المكان	نوعه	دلالاته	عدد مرات التكرار
1	المدينة العمران	مفتوح معادي غربة	الفساد ، الصراع ، السلطة التكبر ، التمرد ، اللاهوية الضياع	59 مرة
2	السجن المعتقل مركز الشرطة	مغلق معادي غربة	الإلغاء ، الإقصاء ، الذل الإهانة ، انعدام الحرية اللاإنسانية الترفة.	36 مرة
3	السجل الدائرة المحفل	مغلق معادي غربة	السلطة، التكبر، الجبروت الظلم، الفساد، اللامبالاة	203 مرة
4	المستشفى	مغلق	الوجود	10 مرات
5	البيت القبر	مغلق معادي غربة	اللاييت ، الموت الداخلي(الوجداني)، موت الروح ، موت الأمل.	45 مرة
6	الشركة	مغلق معادي غربة	الخداع ، النفاق ، المصالح السرقية	11 مرة

تحضر صورة المدينة من خلال الشكل السابق كمكون دلالي إيجابي بارز، فهي معادل للمكان السلبي الذي احتضن قيم الظلم والقهر، والاستبداد، وشاهد على أغلب التحولات التي طرأت على

المجتمع ، والتي خلّفت انعكاسات سلبية عديدة،حوّلت علاقتها بالشخصية إلى علاقة اغتراب روحي ووجداني لاختلاف الرؤى والمبادئ ، والخلفيات الفكرية، والحياتية عموما .

قدّم إبراهيم الكوني من خلال خطابه الروائي صورة مغايرة للمدينة التي جسّدت في العديد من الروايات أنموذج المكان المثالي، كونها مركز الثقافة ، والتفاعل الحضاري ، والتبادل الفكري والخدمات الواسع، غير أنها عكست في خطاب الكوني أنموذج المكان السلبي، فهي موطن الفساد والقهر،واستلاب حق المظلوم، والضعيف، وهو ما أنتج إحساسا بالنفور والاغتراب من طرف الشخصية البطلية "مسي" الذي أراد تسجيل اسم ابنه رسميا، غير أنّ اختلاف خصوصية الاسم(يوجرتن) وغرابته بمعنى أدق بالنسبة لثقافة الأسماء السائدة في المدينة عرقلت طريقه، ومنعته من أبسط حقوقه كمواطن يرغب في تسجيل اسم مولوده في الدوائر الرسمية، ويظهر تأزم موقف (مسي) من هذا الرفض من خلال قوله « ذنبي الوحيد أنّي نزلت المدينة »⁽¹⁾.

كما جسّدت المدينة على الرغم من انفتاحها - موازنة بالبيت أو السجن- أبعادا دلالية متنوعة انعكست على الحالة النفسية(الشعورية) للشخصية، فعلى الرغم من اتساع المكان الموحى بالأمل والسعادة، خلقت المدينة حالة نفور بينها وبين شخصية "مسي"، نتجت عن ظلم القوانين والأحكام الجائرة التي مارستها السلطة ضدّه باسم القانون، خدمة لمصالحها الذاتية خلف قناع الدولة وهو ما حرم مسي من تسجيل اسم مولوده "يوجرتن" مجرد اختلافه عن الأسماء الشائعة في المدينة وهو ما خلق حالة انكسار نفسي ولّدت لدى مسي شعور الاغتراب الداخلي على الرغم من العيش ظاهريا في كنف مجتمعه ومدينته، وعندها فقط اكتشف معنى التجرد من الهوية على الرغم من امتلاك وثائق هوية،ذلك أن الانتماء في نظر "مسي" شعور قبل أن يكون مجرد وثيقة مختومة « لأن أهل العمران يعترفون بهوية بائسة مدونة على قرطاس تافه ، وينكرون إنسانا من لحم ودم يدبّ أمامهم على قدمين عكس أهل الصحراء تماما»⁽²⁾.

¹ - إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 126.

² - المصدر نفسه ، ص 83.

تختلف مدلولات المكان باختلاف الحالة النفسية الناتجة عن علاقته كإطار حاضن للشخصية وهو ما جسده الكوني من خلال توظيف "المدينة"، ذلك أنّ الانفتاح والانغلاق لا يُقاس بشساعة المساحة الجغرافية، بقدر ما يرتبط بمدى انعكاس دلالة ذلك المكان ايجابيا-أو العكس- في نفس الشخصية، فيتحول إلى موطن ألفة/عداء بالنسبة إليها، وهو ما يسهم في خلق حالة وجدانية بين المكان والشخصية التي توجد فيه ، وتتحرك من خلاله.

تتمظهر في المقابل صورة البطل النموذجي مجسدة في الصحراء التي خلق من خلالها الكوني علاقات إنسانية واجتماعية متنوعة، وتتجسد أغلب هذه التظاهرات من خلال التقاطبات المكانية التي يوضحها الشكل الآتي :

التقاطبات المكانية لفضاء الصحراء

الرقم	المكان	نوعه	دلالاته	عدد مرات التكرار
1	الصحراء (الوطن المفقود)	مفتوح واقعي/أسطوري اتصال/انفصال ماضي/حاضر	الحرية ، الانتماء ، الهوية ، الوفاء الوطنية، الحياة ، الوجود ، الذات الكرامة	115 مرة
2	الحجر المقدس	مفتوح أسطوري اتصال/انفصال ماضي/حاضر	وصية الأسلاف، زمن الوفاء، الانتماء العهد، رسالة مقدسة، السر الأبدي	36 مرة
3	الأرض	مفتوح واقعي/أسطوري اتصال/انفصال ماضي/حاضر	الانتماء ، الحرية ، الهوية ، العودة الوفاء	55 مرة

6 مرات	الانشراف، الامتداد الشموخ، المكابرة.	مفتوح واقعي/أسطوري اتصال/انفصال ماضي/حاضر	السفح	4
6 مرات	القداسة، الوصايا، الإرث، التاريخ	مفتوح واقعي/أسطوري اتصال/انفصال ماضي/حاضر	الجلمود	5
8 مرات	المقام، المكانة، الخلود	مغلق واقعي/أسطوري اتصال/انفصال ماضي/حاضر	الأضرحة	6

تظهر الصحراء من خلال الشكل السابق نقيضا للمدينة، فقد جمعت مدلولات الانفتاح والألفة بين متناقضات عديدة: الإنسان، والأسطورة، والعادات، والامتداد، والطبيعة...، فالعلاقة بين الإنسان الطوارقي والمكان، علاقة خاصة، تقوم على تشابك الكائنات بعضها ببعض فجميعها تتوحد في دورة الحياة، مشكّلة المكان النموذج.

جسد الكوني من خلال المكان الصحراوي صلة الوصل الحضارية بين فكر الخلف ووصايا السلف، إنها بتعبير أدق انعكاس حقيقي لصحراء "كان" (الماضي)، وصحراء "الآن" (الحاضر) وقد حوّل الكوني صورة الصحراء من مجرد مكان جغرافي شاسع إلى رؤية حضارية تنعكس من خلالها صورة الأنا الطوارقية عبر التأمل في مراحل الأمل واليأس، التأمل في الذكرى واليوم، فالصحراء في نظر جيل الماضي (مسي) هي الوطن الأكبر الذي يتجاوز - حسب - تمفصلات الزمن بحركاته الثلاث مجد الماضي، ونزيف الحاضر، وحلم المستقبل، إنها المكان الخالد الذي يجسد المعادل لجوهر الأبدية

وهو ما يعكس تمسك "مسي" بالماضي المجسّد في وصايا الأسلاف وإيمانه بضرورة الامتثال لنواميسها وهي فلسفة الصحراوي القديم في إدراكه لجوهر المكان ما انعكس على شخصية مسي فأصبح جزءاً من ثقافته الحياتية، وهو ما يظهر جلياً في سياق الجدل الذي دار بين مسي وابنه يوجرتن، حيث يصرّ هذا الأخير على الانسلاخ عن أصله الصحراوي والتشبث بقيم المدينة المعاصرة في مقابل تمسك يوجرتن بجذوره الطوارقية «ما كان بالأمس نزاها مازال نزاها وسيبقى إلى الأبد نزاها ، وما كان بالأمس أداء لواجب مازال إلى اليوم وسيبقى كذلك إلى الأبد»⁽¹⁾.

يعوض مسي شعور الابتعاد عن موطنه الأصلي "الصحراء" من خلال التشبث بنواميسه المتوارثة، وهو ما يعلّل افتقاده لهذه المرحلة السابقة بما تضمنته من مدلولات التحرر ، والأصالة والوفاء فانعكس ذلك على تأزم شعوره باستبدادية الحاضر بزمانيته ومكانيته، وهو ما يشير إلى أنّ اختلاف الأمكنة الجغرافية تصحبه اختلافات على الأبعاد النفسية والاجتماعية والإيديولوجية، بمعنى أن الأمكنة التي فقدناها وجوديا تنعم باستمرار الحياة داخلنا، فانفصال مسي عن الصحراء كان بغرض البحث عن الهوية، واتصاله فيما بعد كان للغرض ذاته، إنّه انفصال عن الظلم والاستبداد والاعتراب الفكري والوجودي، وهو في المقابل اتصال بالذاكرة والتراث والهوية، وهي الوصية التي يكررها مسي كثيراً على مسامع ابنه يوجرتن «ضرورة أن نصنع أسماءنا بأنفسنا على طريقة أسلافك في الصحراء بدل أن يلبسنا الأغيار أسماء على سبيل الإعارة»⁽²⁾.

عكست علاقة المكان بالشخصيات القدرة الفنية العالية التي تعامل من خلالها الكوني مع أبطال رواياته محوّلاً المكان إلى بطل أساسي، مغيراً تفاصيل خارطة الأماكن الواقعية، إلى تأثيثات مكانية سردية تتسع وتضيق، يتعايش من خلالها عالمان متناقضان، حتى أنهما يمكن أن يتصارعا إنه صراع القيم والمبادئ التي ينتجها كل مكان، وتتموضع وفقها حركة الشخصيات وسلوكاتها وعواطفها وهو ما أوصل مسي إلى اليقين التام بأنّ التحرر يكمن في الصحراء، وأنّ استعادة الحرية مرهون

¹ - إبراهيم الكوني، من أنت أيها الملاك، ص 211.

² - المصدر نفسه، 210.

بالعودة إلى الأصل «لا مفر من العودة إلى الصحراء إذا شئنا أن نستعيد الهوية التي لا تحتاج إلى شهادة مدونة في قرطاس، ولا حتى إلى اسم مفترض مسبقا ليكون في العنف وسما وربما بصمة من بصمات العار»⁽¹⁾.

تتجلى جمالية التوظيف المكاني في خطاب الكوني في إطار علاقته بالعنصر الزمني الذي اتسم بحركة دائرية بارزة محورها الماضي الذي يحمل سمة الأبدية، فنجد الأحداث تنطلق منه وتعود إليه باستمرار، غير أنّ الثابت هو عنصر المكان، فالصحراء كانت ومازالت محور السرد سواء في مرحلة الانفصال بينها وبين شخصية مسّي بعد ذهابه إلى المدينة، أو في مرحلة الثورة البترولية التي حوّلت صحراء القحط، والجفاف إلى "الأرض/ الكنز" في نظر الطامعين، ومن ثم الرجوع مجددا إلى صورة الصحراء/الأصل بعد مشهد النهاية المأساوية نتيجة قتل مسّي لابنه "يوجرتن" الذي دنّس قداسة الصحراء باستغلاله لثرواتها، ليتحوّل على إثر ذلك إلى قربان قدّمه مسّي الأب ليكفّر للصحراء عن الذنب العظيم «استقرّ النصل المغسول بروح الإله الأبديّ في نحر السليل فخرّ الابن أرضا. انبثق الدم غزيرا من النحر ليسيّل عبر الحضيض. تسلّل عبر الأرض الظمأى ليروي شجرة الرتم، فحشرجت الضحية:

- كآتي أضحية العيد!

في البعد البعيد، لفظ معبود الأسلاف السماوي أنفاسه الأخيرة أيضا؛ ليسلّط على النصل المنخضب بالدم شعاعا مخضبًا أيضا، كأنّ الشعاع كان تلويحا بتحية وداع!»⁽²⁾.

يجسّد ما سبق الرجوع إلى الزمن البدئي(الصحراء) الذي انطلق منه مسّي إلى حياة جديدة في كنف المدينة، ليعود إلى النقطة ذاتها في نهاية المطاف معلنا بداية رحلة تيه جديدة، بعد أداء طقوس الطهارة تكفيرا عن ذنبه بالابتعاد عن أمه الصحراء، فكان ابنه الوحيد قربان الخلاص من اللعنة

¹ - المصدر السابق، ص 153.

² - المصدر نفسه، ص 242 / 243.

والعودة إلى حياة التحرر والطهر، إنه الزمن الأسطوري الذي خلق من خلاله الكوني فنية أمكنته الروائية، وحوّلها بطلا رئيسا لروايته «فمثل هذا الفعل لا يحصل عمدا في الأزمنة الحديثة التي تشكل الفضاء الزمني للرواية، لو لم يكن الكاتب يريد أسطرة الواقع، لإخراجه من الزمان وإعطائه بعدا أسطوريا، وليؤكد أنّ للشخصيات بعدا فكريا ورمزيا يتقصده الكاتب ويتعمد إيصاله للمتلقين»⁽¹⁾.

قدّم الكوني من خلال عمله الروائي المتميز صورة مغايرة لعنصر المكان، خاصة في إطار التمازج الفني بين عالمي الصحراء والمدينة، لينفرد المكان بدور البطولة، وينفتح الخطاب الروائي في المقابل على أبعاد حضارية واجتماعية، وفلسفية عكست قضية الصراع الإنساني من أجل التحرر والانفلات من قيد الظلم والاستبداد المادي والمعنوي، وهو ما عكس القدرة الفنية للكوني على توظيف الأمكنة بتنوعها واختلافها، وتحفيز القارئ في المقابل على استنطاق المضامين الدلالية المضمرة من خلال البعد الأسطوري، والفلسفي الذي أثّث فجوات العنصر المكاني، وأسهم في بث روح الحياة في مختلف الأمكنة الموظفة.

استطاع خطاب الكوني أن يقدم شكلا فنيا مغايرا لبطله الروائي في إطار التجريب الذي تكمن أهميته في قيمته الجمالية ووظيفته الإيجابية، خاصة ما نلتمسه من خلال صورة **البطل الملحمي** الذي أكسبه الكوني سمة القوة والذكاء، إلى جانب تعالقه مع الآلهة، والكائنات الماورائية مجسّدا بطلا مثاليا يحتفي بالقيم الفاضلة، في مقابل صورة البطل الإشكالي الذي يضطرب متبدّدا بينه وبين العالم إلى جانب ما نلتمسه من قيم التضحية والوفاء التي جسّد من خلالها الكوني صورة **البطل المخلص (المضحّي)** بكل ما يترتب عن هذه الصورة من مدلولات الطهارة والفداء، ومنها ما نلتمسه من خلال أنموذج **المكان/البطل** الذي يتحول إلى عنصر أساسي تتمحور حوله أغلب الأحداث، ويتشارك مع الشخصيات الروائية أدوار البطولة، إذ يعكس من خلال انفتاحه وانغلاقه

¹ - غسان غنيم، رواية من أنت أيها الملاك؟ وقضية اندثار شعب، مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية المجلد(29)، العدد (1و2)، 2013، ص 380.

قضايا إنسانية عديدة تجسّد صراع القيم الحضارية والإنسانية، والاجتماعية من أجل التحرر والبقاء تعبيرا عن القضية الأساسية التي كافح الكوني في سبيل إيصال صداها سرديا، وجسّدها من خلال شخصياته الروائية معبرا عن أزمة الهوية والانتماء بأسلوب روائي متميز فتح أمام القارئ آفاقا تأويلية واسعة، من خلال رؤية فنية مبدعة تثير في نفوس القراء تساؤلات عديدة تستشرف من خلالها آفاق المستقبل ، وتعيد تشكيل واقعها المعاش، وهو ما جسّده الكوني من خلال النهايات المفتوحة لرواياته التي تدفع القارئ دائما إلى التساؤل: ماذا بعد؟.

يجسّد التنوع الكبير في توظيف شخصية البطل في خطاب الكوني دليلا واضحا على قدراته الفنية والفكرية، والمعرفية التي تعكس ثراء المضامين الدلالية الموظفة، فالخلفية الملحمية والأسطورية والفلسفية ، والدينية انعكاس للمظاهر الأنثروبولوجية الهامة التي يتبناها خطاب الكوني في إطار دفاعه عن قضية المجتمع الطوارقي، ومحاولته إلقاء الضوء على خصوصياته الاجتماعية بأسلوب سردي متميز جمع بين البعد الاجتماعي، والخيال الأدبي، وتجلّى في ثلاثة مظاهر رئيسية: الأنثروبولوجيا الطبيعية والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ، والأنثروبولوجيا الدينية.

فصل ثان: التقصي الأنثروبولوجي لعناصر البيئة

الصحراوية:

أولاً: خصوصية العوالم الطبيعية:

1.النبات

2. الشمس

3.الماء

4.الرياح

ثانياً: بين الطوارقي والحيوان

(علاقات: طوطمية ، روحية،أخوية)

- الودّان

- الجمل

- الغزال

- الزواحف

- المولامولا

« في الصحراء لا يوجد شيء »

ويوجد كل شيء ..»

إبراهيم الكوني ، المجوس - الجزء الأول - ، ص 64

أولاً: خصوصية العوالم الطبيعية:

تتمحور أعمال إبراهيم الكوني - من خلال نصوصه الروائية - حول عالم الطوارق بمختلف تفاصيله الجغرافية، والثقافية، والاجتماعية والرمزية، فالسرد عنده انعكاس حيّ لتراكمات هذه الهوية الثقافية، ووسيلة مثلى لكشف مكنوناتها، لذا نجد أنه يظهر حرصاً شديداً على توظيف شخصيات مقصودة تعي بعمق أهمية قضيتها إنسانياً وحضارياً، ما دفع الكوني إلى تسخير هالة المكان، وثرأ التراث، وسحر الأسطورة في تأثيث عالم سردي متميز يحاور العديد من المقولات الاجتماعية والثقافية والحضارية التي من شأنها إمالة اللثام عن خصوصية المجتمع الصحراوي - الطوارق - في مقابل كل ما يعتريه من ممارسات التهميش والإلغاء؛ فالكوني يحاول ربط حاجته إلى رواية الصحراء الكبرى بكل التفاصيل التي يعمل عليها والشخصيات التي يحنّ إليها والأنثروبولوجيا التي يؤسس لها إبداعاً دون خوف من تسرب فعله الإبداعي في هذا التيه «لأن الصحراء هي المكان الوحيد الذي يستطيع أن يروّض الإرادة الإنسانية دونما خوف أو وجل، وقد صاغ الكاتب ذلك بأسلوب واضح والتزام أشدّ في رواية المجوس، ورواية السحرة وغيرها من الأعمال ذات الحنين إلى الفعل التاريخي والميتافيزيقي، وصولاً إلى هاجس الحرية التي تعادل عنده خلق السموات والأرض، فهاجس الحرية مُرتكز رئيسي في الفعل الروائي للكاتب والحرية هي شرط الوجود، وإلغاء الوجود يكون بفعل إلغاء حرية الإنسان»⁽¹⁾.

ويمكن النظر - على هذا الأساس - إلى الأدب نظرة متكاملة تحاول أن تستفيد من مختلف الميادين والعلوم، ومنها على الخصوص "الأنثروبولوجيا"، فمعالجة النص الأدبي في هذا الإطار هي في حدّ ذاتها تفكير حول «مسألة التمثّل الرمزي، أي ذلك الإطار الأنثروبولوجي الواسع الذي يدعو لوضع النصوص الأدبية في مجموع الإنتاجات، التي يحاول الإنسان بواسطتها معرفة العالم

¹ - عوني الفاعوري ، تجليات الواقع والأسطورة في النتاج الروائي لإبراهيم الكوني ، وزارة الثقافة ، عمان ، الأردن ، د.ط 2002 ، ص 124 .

والآخرين، وبالتالي معرفة ذاته أيضا»⁽¹⁾ فالفعل الأدبي انعكاس للبيئة الإنسانية وتحسيد لثقافتها لذا يجب على القارئ أن يعي- في الواقع- أنّ كل مجتمع « يقترح ويفرض فكرة وصورة للإنسان الفردي المجرد، صورة للأنا أنثروبولوجيًا من خلال الأدب باختصار إنه يقترح ملاذا مُتخيلاً يندرج في إطار الرمزية الاجتماعية»⁽²⁾.

وقد حاول إبراهيم الكوني رسم ملامح صورة مغايرة لعالم الصحراء لامست جوانبها الطبيعية والميتافيزيقية، والثقافية، والأسطورية، كما عمل جاهدا من خلال أعماله الروائية على إلقاء الضوء على طبيعة العلاقة بين الإنسان وبيئته من ناحية، وبينه ومختلف كائنات الصحراء سواء الواقعية أو الغيبية من ناحية أخرى وفق رؤية أنثروبولوجية شاملة لعوالم الصحراء بما فيها من ندرة وامتداد وقسوة وانفتاح على جوهر الكون والوجود انطلاقا من عناصر رئيسية تجسّدت أساسا في (الطبيعة والمجتمع والأسطورة، والدين) تحوّلت على إثرها المساحة الجغرافية الشاسعة المجردة إلى تشكيلات روحية وجدانية ثقافية متفردة استنطقها قلم الكوني، وروى بلسانها أحاديثا وأساطيرا، وتاريخا أصيلا محكوما بمبدأ الأبدية، وهو ما جسّده الكوني في خطابه من خلال أحد المقاطع السردية « كيف يُستنكر عليّ الفرار إلى الصحراء؟ ألا نستطيع أن نرى أن الصحراء هنا ليست صحراء أيضا، ولكنها ذلك الرديف الأليغوري الذي اختلقه كل مبدع لم يمتلكه كوطن؟ ألن تكون الصحراء بهذا المعيار، فردوسا مفقودا؟ ألن تكون الصحراء هنا رديفا للعدم في عالم لا وجود فيه إلا للعدم؟ أو ليس العدم ، في نهاية المطاف هو رديف الحرية الحقيقي؟. ألم نكتشف منذ الأزل أن لا وجود للحرية الحقيقية إلا في الموت؟ ألن تصير صحرائي، بهذا المقياس، أرضا منذورة لميعاد

¹ - حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، لبنان، ط1 ، 1428هـ
2007م ، ص 252.

² - عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب- دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي- ، ص 107.

مجهول؟ أليس حرّياً بمبدع قطع الصلة بالعالم الوحشي أن يلتجئ إلى جنات الخلاء، ويعتكف لخلق صحراء ، حتى لو لم تكن له الصحراء يوماً وطن المههد؟»⁽¹⁾.

وتنقلنا التساؤلات السابقة إلى موطن حيرة ورغبة آسرة في التعرف على خبايا هذا العالم الذي أثار في نفوس قاطنيه- والأمر سيّان بالنسبة للمبدع إبراهيم الكوني- نوعاً من الوجد الطاهر الذي يحوّل علاقة الإنسان الطوارقي بصحرائه إلى صلة روحية أبدية، يرتفع معها هذا التعلّق الأزلي درجة التقديس والتبجيل، لذا صار لزاماً إلقاء الضوء والتمعّن في حيثيات الملكوت الطوارقي إن صحّ التعبير قصد كشف أسرار التراكمات الثقافية، والاجتماعية، والأسطورية التي شكّلت عقلية الإنسان الطوارقي، وكان لها الأثر البارز في تكوين شخصيته المتفردة انطلاقاً من حكّم ونواميس زرعتهما الصحراء في نفوس أبناءها، فكلّ ما في الصحراء ذو لسان حين تسأله يُجيب : النبات والحيوان والماء والسماء، والهواء ... وحتى أهل الخفاء، وهنا تحديداً ترتفع وتيرة الرغبة لدى القارئ في كشف مكونات هذا الموطن السرمدي الذي يحيط نفسه بهيبة حضور تتعالى على طاقة استيعاب الإنسان العادي «نحن غير ناظرين إلى الأشياء التي تُرى، بل إلى التي لا ترى لأن التي تُرى وقتيةٌ وأما التي لا تُرى فأبدية»⁽²⁾ فصار لا بد من اكتشاف خبايا هذا الموطن العصي على الفهم لهالة الانطواء التي يحيط بها نفسه، ومدى تأثيره في تكوين شخصية الطوارق بمختلف أبعادها وفق رؤية أنثروبولوجية رمزية تتجاوز واقعية الفضاء، إلى عالم متفرد لا ينضب معينه الفكري والروحي مؤثّراً فراغ الوجود من خلال عناصر أساسية جسّدت الوجود نفسه بالنسبة لكلّ طوارقي على اختلاف أنواعها: النبات والشمس ، والماء ، والرياح ، والحيوان.

¹ - إبراهيم الكوني، صحرائي الكبرى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان، ط1، 1998، ص 48/47.

² - المصدر نفسه ، ص 49.

1. النبات:

يقدم الكوني من خلال أعماله الروائية ما يصحّ أن نطلق عليه وثيقة جغرافية تنقل التنوع اللافت لمختلف المظاهر الطبيعية لعالم الصحراء (تينيري) كما تُسمى باللغة الطارقية حيث يتجاوز النبات قيمته الواقعية (المورفولوجية) ليغدو فضاء حيّ، ورمزا أسطوريا بارزا في حياة الفرد الطوارقي منحته مخيلة المجتمع سمات الخلاص بوصفة ترياقا لأغلب الأمراض، كما أنه ارتبط مرارا بعالم السحر والشعوذة كأحد أبرز الممارسات الطقوسية داخل المجتمع الطوارقي، وتعدّ هذه الممارسات أحد أهم مقومات بناء الشخصية الصحراوية (الطارقية)، ولهذا لا يجب أن ننظر إلى البيئة التي يعيش فيها الإنسان كحيّز يمارس فيه حياته فحسب، وإنما هو أيضا مكان ثقافي هام بمعنى أن الإنسان يحوّل معطيات الواقع المحسوس إلى قيم، ونواميس، وأفكار مُستلهمة من الغيبات قد تصل درجة التقديس أحيانا «لأن المقدس ليس الديني فقط (وإن كانت جذوره دينية) وإنما يكمن حتى في عاداتنا اليومية واعتقاداتنا ، في تفاعلنا وتساؤنا، في النُظم التي تحكمنا والطرق التي نُحكّم بها، في العلاقات ضمن العمل وفي العائلة، وحتى في المؤسسة الزوجية، وفي البديهيات والمسلمات والحكايا»⁽¹⁾.

وتتعامل روايات الكوني مع الطبيعة وفق مبدأ يحتلّ مكانة هامة في الدراسات الأنثروبولوجية يُعرف "بالأنيميزم" (Animism)، وهو مصطلح أطلقه الأنثروبولوجيون الأوائل مثل تايلر (Tylor) وفريزر (Frazer) على تلك الظاهرة الواضحة التي تتمحور حولها حياة القبائل البدائية وهي حيوية الطبيعة «فالإنسان البدائي لا يرى في الجبل أو السهل أو الشمس ظواهر طبيعية بل يرى فيها وفي غيرها قوة حيوية ، ويتحول كل مظهر طبيعي عنده إلى شخصية لها حياتها وأحيانا ترقى هذه الشخصية - المظهر الطبيعي - إلى مرتبة الآلهة»⁽²⁾ ، بل قد يصل الأمر إلى

¹ - عبد الهادي عبد الرحمان، عرش المقدس - الدين في الثقافة والتقاليد في الدين -، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ، لبنان ، ط1 ، أيار (مايو) ، 2000 ، ص 12.

² - إبراهيم عبد المجيد ، ملامح ورؤى - قراءة نقدية - ، مجلة العربي، الكويت ، العدد 401 ، أبريل 1991 .

أبعد من هذا الحدّ حين تكتسب النباتات سمات تُحوّلها إلى كائنات تشعر وتستخدم حواسها وعواطفها بحسب المواقف التي تواجهها فهي « تفرح وتكتئب وتحزن وترتعد وتستجيب بسرعة للمديح، أو قد تستاء من سلوك الإنسان الهمجي الذي يقتل ويدمر، فتتفاعل وتبكي دما ... النباتات أرقّ عاطفة، وأسمى إحساسا من الإنسان سيّد المخلوقات. فلو أنّك ذبحت ديكا تحت شجرة، فإن الشجرة تنفعل وتستاء أشدّ الاستياء، أو لو أنّك ألقيت بسمكة حيّة على النار، وكان بجوارك إصيص به زرع، فإنّ النبات يرتعد ويهتزّ من هذه الوحشية، وقد تُفقد عقله»⁽¹⁾.

لا يهمل الكوني نبتة من نباتات الصحراء إلاّ وضمّنها متونه السردية كأنها مرتبطة بأزمة وأمكنة وأحداث معينة، بل وفي كثير من الأحيان تجسّد الحدث نفسه، كيف لا وهي دليل الصحراء إنّها شاهد يخزّن آلاف الحكايات المرتبطة بالإنسان والمكان، وفي بعض الأحيان بعالم السحر والجن إنّها مركز المفارقة الحاسمة بين عالمي الواقع والخفاء، فلعلّ توظيف آسيار أو السلفيوم أمكن لو جاء في صورة مألوفة تقف عند تجسّدهما طبيعيا كترياق نافع على اعتبار أن آسيار « بقايا السلفيوم. وهو نبات أسطوري يعطي طاقة هائلة. انقرض من ليبيا في القرن الثالث قبل الميلاد. ويجمع المؤرّخون القدماء أنه كان دواء سحريا لكل الأمراض المعروفة في العالم القديم. وكان ملوك ليبيا القدماء يصدّرونه إلى مصر وما وراء البحار. ويعتقد الكثيرون أن فيه يكمن سر التحنيط إذ استخدمه الفراعنة لهذا الغرض»⁽²⁾ غير أن الكوني قصد إمداد القارئ بتفاصيل تُقرّبه من حياة الطوارق لتتنقل خبايا تفكيرهم، وتسرد رؤيا مؤسّطرة حول معتقداتهم التي تشكّل هوية الأجداد والأبناء معا.

¹ - عبد المحسن صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، عالم المعرفة، الكويت، د.ط، يوليو 1998م، ص

151 / 152 .

² - إبراهيم الكوني، التبر، ص 20.

جسد النبات في نصوص الكوني دور المقاوم انطلاقاً من وجوده في بيئة صحراوية قاسية وهو ما تطلب امتلاكه قدرة هائلة على المقاومة الأبدية لظروف الطبيعة القاسية من حرّ وجفاف وقحط وما ديمومة هذه الأنواع النباتية سوى دليل مقاومة وتشبث بالأرض، وهو في الحقيقة تشبث بمبدأي الوجود والانتماء، وهنا يكمن سرّ تجسّده كترياق يشفي من الداء، ويقف حاجز حماية بين عالمي الموت والحياة، فالسلفيوم الذي يُسمى في اللغة الإغريقية القديمة (Silphion) وفي اللاتينية (Lasercipium) أو (Laser) « يُستخدم ترياقاً يشفي من آثار السموم حيث يقدم استعمال السلفيوم بجلاء براهين مؤكدة على قوته الشافية، فهو عندما يُتناول في شراب يُبطل سموم الأسلحة والأفاعي»⁽¹⁾ ولا تقف فوائد السلفيوم عند هذا الحدّ إنّما تتجاوز ذلك إلى استخدامات أشمل أبرزها تسهيل الولادة والطمث، إلى جانب معالجة الأسنان والثآليل والجلد، وتدل الأخبار المتناقلة عن آسيار أو السلفيوم أنّه بمثابة صيدلية شاملة وصلت بالطوارق حدّ تقديسه ونسج خرافات تربطه بالجنّ نظراً لقدرته الفعّالة على تحقيق الشفاء، وهذا نفسه ما عبّر عنه الكوني في ثنايا متونه السردية.

وقد ألفت روايات الكوني الضوء على طبيعة العلاقة الغامضة التي تجمع ابن الصحراء بما يدور حوله من ظواهر طبيعية، وكلّ ما يتعايش معه من مكونات عالم الصحراء الواسع الذي يجعل من إنسان الصحراء مُجبراً على الوقوف في مفترق طرق تتجاذبه أطراف شتى : قساوة الطبيعة وصرامتها نواميس الصحراء وتشدّدها، والأثر الذي يتركه كل ذلك في مختلف المعتقدات والموروثات والعادات والسلوكات التي تشكّل في اجتماعها الطابع الثقافي، والاجتماعي للإنسان الصحراوي (الطوارقي) الذي يصحّ أن نُطلق عليه مقولة : ابن بيئته، وهذا ما يفسر اعتماد الكوني في خطابه الروائي على رؤية خاصة تقوم على قانون النقاوض والأضداد، فبناء العالم الروائي يكشف المسكوت عنه في هذا العالم المتفرد «و يتمثل في عزلة المكان التي تتصافر مع استدارة الزمن كي تلتئم الدائرة على

¹ - علي فهمي خشين ، نصوص لبيبة من : هيرودوتس / سترابو/ بليني الأكبر/ ديوروس الصقلي/ بروكوبيوس القيصري/ ليون الإفريقي ، دار مكتبة الفكر ، طرابلس ، ليبيا ، د ط ، 1967 ، ص 104.

حيوات الشخوص القصصية بما يفضي إلى نهاية ذلك العالم نفسه، ودخول نظام الحياة المرتبطة به - بشقية المعيش والمعرفي- إلى زوال. لكن النهايات تصبح بدايات لكتابة تتحقق في كل نص جديد»⁽¹⁾. عكست هذه الرؤية الضدية حقيقة أنثروبولوجيا المجتمع الطوارقي في شقيها الاجتماعي والثقافي لأنهما يقومان أساسا على فكرة الوجود والعدم، وهذا ما ترجمته بيئة الصحراء واتخذ أهلها (الطوارق) أسلوب حياة، وهو ما يجعل عقلية الإنسان الطوارقي مسكونة بمواجس لا متناهية.

يحيل النبات في نصوص الكوني إلى عالم رمزي وصوفي وأسطوري كان لبنة من لبنات تكوين الثقافة الصحراوية الطوارقية المفتحة على مقولات الكون والوجود انطلاقا من ثنائية الحياة والموت التي تمثّلها عالم النبات، فقد كان آسيار تجسيدا بحتا لمبدأ التناقض «يندسّ السم في داخل الترياق ويظهر الغدر بمظهر الكنز، والخفاء تحت قناع الظاهر. تصبح الحقيقة هي مقياس الزيف ويظهر التزييف وكأنه حقيقة. هذا التداخل بين الحقيقي والزائف، بين الرمزي والفعل، بين الظاهر والخفي، يمكن أن يقلب ماهيات الأشياء، ويموّه عليها يمكن أن يرينا تحت سطح كل شيء شيئا آخر سواه، لعلّه نقيضه»⁽²⁾ ما يعكس الجانب التكويني المورفولوجي لنبته آسيار لكن الأمر قد يتجاوز هذا الجانب إذا علمنا أن هذه الخاصية المورفولوجية سرعان ما تتحول قيما وجودية تتحكم في رؤية الطوارق لحياة الصحراء انطلاقا من هاجس الحياة والموت، حين يكون الدواء هو نفسه الداء، وترياق الشفاء هو علّة الداء، وأمل الخلاص هو نفسه حتمية الزوال «آسيار أو السلفيوم : ليس مجرد ترياق ، بل هو ترياق وسّم في الوقت نفسه، دواء وجنون قاتل وباعث موت وميلاد(...) إنّ سلسلة من التناقضات التي يؤدي كل منها إلى الآخر ويمحوه، متاهة من الثنائيات المتقابلة التي يُلغى بعضها بعضا ويؤكّده في الوقت نفسه. وفيما بين الموت والميلاد

¹ - اعتدال عثمان، قراءة استطلاعية في أعمال الكوني، مجلة فصول، مصر، المجلد السادس عشر، العدد الرابع، ربيع 1998م، ص 232.

² - سعيد الغانمي ، ملحمة الحدود القصوى- المخيال الصحراوي في أدب إبراهيم الكوني ، ص 153.

فيما بين الخير والشر، يوجد البرزخ ذلك الوسيط الذي يستمدّه الروائي من ميراث ابن عربي الصوفي، حيث البرزخ وسيط يؤاخي بين نقيضين. البرزخ هو الظلمات الغائمة فيما بين الوجود والعدم، فيما بين الموت والحياة، فيما بين الغياب والحضور»⁽¹⁾.

تجاوز الكوني في أعماله الروائية تلك النظرة السطحية العابرة لتفاصيل المكان فلم يكن تركيزه على عالم النبات مُنبصًا حول عدّه مجرد مكون طبيعي ينتمي إلى الصحراء ذلك العالم الجغرافي الذي يرمز في تضاريسه إلى السراب، والهشاشة والقحط، بل حوّل إبراهيم الكوني - في خطابه الروائي - إلى عالم مثير للاهتمام مليء بالأسرار والخبايا، فهو الوطن الذي يلتفت في صمته القديم كتميمة الأجيال وهو ما يظهر جليًا من خلال وصف الراوي لجمالية الغموض الذي يلفّ ملكوت الصحراء «تجد الحكمة ترتبها. في أرض الجفاف تنبت الحكمة، وتنمو، وتتفتح وتزدهر، فتجد في النفوس طريقًا، ولتشقّ إلى السماء سبيلا، لتزواج بين نواميس الأعالي وشرائح الأسافل، فتعقد قرانا أبديًا بين السماء والخلاء»⁽²⁾، وحين تنطق الصحراء بضم الحكمة تتبدّد غشاوة السر الإبداعي في كتابات الكوني، وتظهر تلك النظرة العميقة لدواخل المكان والإنسان، فهما شريكان في عالم الوجود يصارعان الموت والزوال، ويتناوبان على الصبر والتحمل لأنّ من يختار الصحراء موطنًا لا بد أن ينال شرف العيش فيها متحدّيًا خطر الموت الأكيد، في صحراء الكوني دروس مجانية، فالرمل يعلمك التواضع، والشمس تعلّمك القوة، والريح تعلمك الحذر والحجر يعلمك الحكمة، والنبات يعلمك الصبر، ويبقى الصمت سر الصحراء الأبدي «من هذا المكان الصارم، العاري لأنه لا يريد أن يستر نفسه عن السماء ككلّ الأمكنة، تعلّمت المساحات فضيلة كانت عنوان كل حكمة أرضية: الصمت!»⁽³⁾ ما يثبت تجاوز كائنات الصحراء - حسب رؤية الكوني - حدود الواقع وتحوّلها إلى قيم أساسية لعبت دور الركيزة الأولى في تكوين شخصية الطوارقي كونهما شريكان

1 - المرجع السابق، ص 80.

2 - إبراهيم الكوني، صحرائي الكبرى، ص 69.

3 - المصدر نفسه، ص 65/64.

أساسيان في مملكة الوجود الأزلي (الصحراء) ، فعلى الرغم من قسوة المناخ وصعوبة الظروف الطبيعية إلا أنّ الطوارق يصرون مرارا على مقاومة كل الصعاب والتّحلي بالصمود والعزيمة مُدافعين عن قضيّتهم الأساسية " الولاء للوطن الأم والتّشبث بنواميسه " دفاعا عن حق الأنا الصحراوية في التعبير عن ذاتها ، وإلغاء فرض التهميش والتغيب الممارس في حقّ العنصر البشري.

وتتخذ النباتات دورا آخر كان له تأثير بارز على حياة الطوارق لارتباطها بممارسات السحر وتأثيرها في مختلف الطقوس والعادات التي تشكّل الواقع المعيش داخل هذه المجتمعات الصحراوية (الطوارق) ، حيث تلعب الأساطير والعوالم السحرية دورا رئيسيا في اعتقاداتهم وقد تضمّن الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني إشارات واضحة إلى العديد من الممارسات السحرية التي تعتمد على عنصر النبات، وتسخره لتحقيق غاياتها، ويظهر ذلك جليّا في سياق سرد الراوي قصة أوخيد والأبلق حيث أشار إلى المفعول السحري الخرافي لنبته "آسيار" التي أُسْتُخِدِمَت كترياق شافٍ عندما أُصيب الأبلق (الجمال) بداء الجرب ، فقرّرت إحدى شخصيات الكوني وتحديدًا صاحبه (أوخيد) مداواته بنبته الجن والسحر (آسيار) والتي تُعرف بمفعولها العجيب «لقد أكل الأبلق من هذا النبات العجيب، أخذ أوخيد الأبلق إلى (قرعات ميمون) غرب الحمادة الحمراء حيث يوجد ذلك النبات الأسطوري آسيار وعقل يديه ورجليه حتى يجبره على أكل تلك النبتة وعندما أكل الأبلق من ذلك النبات عاد البريق إلى عينيه وكذلك جاء الجنون إلى رأسه (...). بعد رحلة العذاب (العلاج) التي استمرّت يوما وليلة ذهب الجرب عن الأبلق وانسلخ الجلد الأسود فبدا الأبلق أحمر اللون هادئ النفس، فكان لا بدّ من الماء بعد هذا العناء الشديد عليه أن يفكر في مقاومة أخطر عدو في الصحراء الكبرى : العطش»⁽¹⁾ فتظهر- من خلال الفكرة السابقة- جدلية الحياة والموت من منظور رؤية أنثروبولوجية خاصة يتبنّاها الطوارق، فالمرض في حدّ ذاته موت أوّلي، وما آسيار سوى ذلك الترياق السحري الأسطوري الذي من شأنه تحويل هذا الموت الرمزي ميلادا جديدا بمجرد سريان مفعول الترياق في بدن المعلول، فآسيار بمعنى آخر معادل للحياة من خلال إكساب الأبلق عافيته

¹ - يُنظر: إبراهيم الكوني، التبر، ص44/45.

ووصوله مرحلة الشفاء التام من داء الجرب. وهو ما يتّضح من خلال وصف الراوي لتغير بدن الأبلق «الجلدة الجرباء سقطت في الطريق. الأبلق تحرّر من جلده كما يتحرّر منها الثعبان»⁽¹⁾. تبدّل لون الجلد دليل على تغيّر وضعية الأبلق من حالة الحياة المهذّدة إلى الشفاء التام الذي يجسّد مدلول الحياة المتجدّدة، ففي التجدّد دائما انبعاث حياة أخرى، وبالتالي يتجاوز آسيار مجرّد كونه نباتا عاديا، إنّه معادل للتحرّر والتجدّد، والحياة.

تنتقل هنا تحديدا دلالة النبات من القيمة الواقعية لتحوّل فضاء حيّا ثريا بالمادة والأسطورة تتلخّص من خلالها حياة الطوارق سواء في مجابتهم قسوة الطبيعة باسم الصبر، أو في إيمانهم بقدرة هذا الفضاء السرمدى (الصحراء) على خلق الأعاجيب، فالنبات - وفق رؤية الكوني - انعكاس لتفاصيل المجتمع الطوارقي لأنهما مرتبطان بعالم واحد، ومحكومان بعهد أزلي يتجلّى في الوفاء لنواميس الأم الصحراء، وإن كانت هذه النواميس في نظر الأغيار خرافات وأساطير، فهي عند الطوارق قصة شعب وأصل وجود.

ويُعَدّ النبات أساس الممارسات الطبية الشعبية داخل المجتمع الصحراوي شأنه شأن المجتمعات الأخرى، حيث يعكف الطوارق على ممارسة الطب الشعبي، منه ما يرتبط بالموروث المعرفي من خلال التجربة كاستخدام الأعشاب، أو صنوف التطيب الأخرى، ومنه ما يتّصل بالعالم الغيبي «عالم الجن والشياطين والوقاية من شرورهم بما توارثه الناس من المعتقدات التي ترجع في بعضها إلى الدين أو إلى المراحل التي تسبقه كالأساطير وغيرها، وفي هذه الحالة يقوم الطب الشعبي على التمام والحروز والرقى والعزائم وفتح الكتاب وغيرها من أساليب الوقاية وحماية الإنسان أو علاجه من القوى التي تشاركه الحياة في هذا العالم، وقد تسبّب له المتاعب والأمراض»⁽²⁾ ولا أدلّ على ذلك من الترفاس ذلك الترياق الأسطوري، وقد لا نضطر كثيرا لذكر منافعه لأننا بمجرد لفظ

¹ - المصدر السابق، ص 44.

² - إبراهيم أبو طالب، الموروثات الشعبية القصصية في الرواية اليمنية دراسة في التفاعل النصي، إصدارات وزارة الثقافة والسيادة، صنعاء، اليمن، د.ط، 1425هـ / 2004م، ص 34.

كلمة "ترفاس" فإننا نحيل مباشرة إلى الصحراء، فهو نبات يحمل خصوصية منبته، له قيمة طبية وسحرية متأصلة في مجتمع طوارقي له خصوصيته، فكما أن الطوارق بدون صحراء عدم، فالفضاء بدون الترفاس يفقد سره وحقيقته «وبإدراك نكهة الترفاس ومذاقه تنفتح الأمكنة على الأخرى وتسبح في المترامي واللانهائي حتى تذوب كنوزا كثمار الترفاس تقيم أسس تواصلها مع الحدث الذي لا تنكشف منطلقاته إلا بفكّ مجاهل هذا الفضاء الباطن»⁽¹⁾.

وقد استخدم الطوارق نبتة الترفاس استخدامات عدّة في مجال الطب الشعبي، ولمفعولها القوي اعتبروها ترياقا سحريا جاد به أهل الخفاء، وقد جسّد الكوني تميّز هذا النوع من النبات من خلال خطابه الروائي خاصة في سياق وصف الراوي مفعوله القوي «عشبة تبدو ككل الأعشاب. ولكن لها مفعول الجن!»⁽²⁾، وهذا المفعول السحري هو الذي أكسب "الترفاس" قيمة أسطورية ميّزته عن غيره من النباتات لأنه ما من نبات له قيمة بحدّ ذاته، إنّما قيمته تكمن في معطياته التي تمنحه سمة التقديس، إلى جانب وجوده في موطن القداسة الأزلي "الصحراء"، وتتجلّى هنا رؤية إبراهيم الكوني الفلسفية للنبات، فقد حوّلته - من خلال رؤيته الفنية المتميزة - إلى مساحة تأملية في كنه الوجود الصحراوي، مجسّدا من خلاله قيم الخلود والحياة، والتجدد التي عبّر عنها ارتباط الشخصيات - ممثّلة في " وان تيهاي " - الذي وجد في العشبة السحرية (عشب الليل) إكسير الحياة الذي مكّنه من العودة إلى شبابه مكتسبا قوة جسّدية، وقدرات بدنية عالية تضاهي قوة شباب القبيلة على الرغم من كبر سنّه، فاستغلّ هذه النعمة - بالنسبة إليه - في معاشرته أغلب نساء القبيلة والتلذذ بتعديهنّ وأبرزهنّ حفيدته التي نلتمس مرارة معاناتها من خلال الشكوى التي أعلنتها على مسامع أفراد القبيلة «أستطيع أن أحتمل أقوى رجال الصحراء إلى الأبد، ولكنّي لا أستطيع أن أحتمل شيئا أكل من تلك العشبة المشثومة ساعة»⁽³⁾؛ فالنبات في خطاب الكوني تجسيد لقيم فلسفية واجتماعية

¹ - بلسم محمد الشيباني، الفضاء وبنيته في النص النقدي والروائي، رباعية الخسوف لإبراهيم الكوني نموذجا منشورات مجلس تنمية الإبداع الثقافي، بنغازي، ليبيا، ط1، 2004، ص165.

² - إبراهيم الكوني، عشب الليل، ص13.

³ - المصدر نفسه، ص13.

وفكرية تتجاوز مجرد كونه عنصرا طبيعيا يعكس مكونات البيئة الصحراوية، ولعلّ هذه الخلفيات المتجانسة لعنصر النبات هي التي خلقت تميّزه كمعادل لثنائية الحياة(الشباب) والموت(قتل وانتهاي على يد حفيدته بسبب العشبة ذاتها) .

ويُعدّ الترفاس (Truffles) أو الكمأة «من أقدم ما أكله إنسان الصحراء. يُطبخ ويُقشّر ويُمزج مع قليل من الملح. زد على ذلك أن عصير الترفاس إذا اكتُحِل به نفع العين إذا كان بها غشاوة»⁽¹⁾ وهذا النظام الحياتي المعاش مستمر منذ سنوات طوال وإلى يومنا الحالي، فقد دأب الطوارق على العيش في بيئة مليئة بالقحط والجفاف جاعلين من نباتاتها، وحشائشها وأشجارها نظام غذاء، أو بوصفها أطعمة محلية سواء كانت في حالتها النيئة أو المطبوخة، وهنا يكمن سحر الطبيعة حين تكون النبتة الهزيلة ترياقا لداء نصب لصاحبه كمين الموت، أو تُضاعف كرمها فتُحوّل النبتة الهزيلة ذاتها إلى مصدر غذاء يضمن استمرارية الحياة، ويحمي الصحراوي من خطر الموت جوعا فالترفاس - كما جسّده خطاب الكوني- لا يتعدّى كونه نبتة «هزيلة الحجم، ذات أوراق بيضاوية التكوين، تلتئم حول نفسها كقنفذ، وينزل منها سائل لزج ناصع اللون»⁽²⁾. وهنا يكمن سرّ النظرة المهيبة التي يرمق بها الطوارق أمّهم الصحراء - بكل مكوّناتها- خاصة النبات فهو مصدر حياة، وسرّ وجود، والحفاظ عليه إنما هو حفاظ على مقومات الثقافة الصحراوية وضمان لإستمراريتها، وعرفان بوجود الطبيعة الأم امتثالا لقوله تعالى: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ. إِنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا. فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا، وَعِنَبًا وَقَضْبًا. وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا. وَحَدَائِقَ غُلْبًا. وَفَاكِهَةً وَأَبًّا. مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ»⁽³⁾.

¹ - إبراهيم الحيسن، الأطعمة والأشربة في الصحراء، أنثروبولوجيا الطبخ وآداب المائدة عند البيضان ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1 ، 2014م ، ص 106.

² - إبراهيم الكوني ، عشب الليل ، ص 37.

³ - القرآن الكريم ، سورة عبس ، الآيات: من 24 إلى 32 ، رواية ورش عن نافع ، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت ، لبنان ط 11 ، 1421هـ ، ص 585.

ارتبطت حياة الطوارق بنبات آخر حظي باهتمام بارز إلى درجة أن هناك فئة اعتبرته الأصل الذي ينتمي إليه الإنسان الطوارقي، وقد أبدع الكوني في التعبير عن مزايا هذا النبات الفريد ويظهر ذلك جلياً في سياق وصف الراوي لخصوصيته الفريدة «جدائل طويلة احتفظت بالنظارة برغم الجفاف. تمتد وتمتد مع امتداد العراء. تلتصق بالأرض إلى مسافات طويلة. تفتش عن الندوة.. تطلب الماء. تبحث عن الظل. تستجير من نار السماوات بحمى الأحراش الميتة. وبرغم اللهفة، برغم حمى الحنين، برغم الولولة والاستنفار، برغم القيامة التي ملأت بها النبتة قعر الوادي، إلا أنها كانت أوفر النباتات حظاً في النجاة. أكثر الأعشاب فوزاً بالنضارة والحياة. بل ربما عاد الفضل في الفوز إلى هذه القيامة نفسها. فحتى الصحراء، حتى الخلاء الميت يتخلّى عن النبات الذي استسلم للمصير، ورضى بالهلاك قدراً، وتهبّ لنجدة كل عشة جعلت من المقاومة سيلاً»⁽¹⁾، حيث تتحول استمرارية هذا النوع من النبات في الصحراء على الرغم من قساوة الطبيعة، وانتفاء كل سبل العيش إلى أنموذج حيّ يتخذ الطوارقي أسلوب حياة فلا غرابة في أن يتخذ الحكمة من عالم النبات لأنه ينظر إلى هذا العالم الفريد نظرة تختلف عن الإنسان العادي ذلك أن النبات في نظر الطوارق ليس عنصراً طبيعياً تكتنزه الصحراء، إنما شريك حياة أبدية بل في بعض الأحيان أصلٌ خُلق منه الإنسان على حدّ تعبير الطوارق أنفسهم.

وقد تعدّدت تفسيرات الطوارق لأمر الغيبات وقضايا الوجود، والخلود والأبدية وكثيراً ما ارتبطت بمختلف العناصر الطبيعية من شمس، وريح، وحجر، ونبات، ومن ذلك نبات "الطلح" وتحديدًا في قصة الدرويش (موسى) الذي حظي بمكانة مرموقة في قبيلته، إذ يتردّد أنّ أصله من أبيه يعود إلى المرابطين والصحابة، أو الأسرة النبوية نفسها، لذا حظي باحترام الزعيم، وقد اعتنق الدرويش أفكاراً غريبة حيّرت أفراد القبيلة، خاصة قضية أصله الذي يعود إلى شجرة الطلح «نسبوا للدرويش أنه عاد بنسبه إلى النبات فقال في ميعاد الطرب: أذكر أنّي كنت طلحة في

¹ إبراهيم الكوني، السحرة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص 414

واد مهجور. فلماذا تدهشكم أبوتي للطلحات؟ (...) لم يستهجنوا الدعم الذي ناله موسى لو لم يفاجئهم ببدعة جديدة: طاف على البيوت وجمع ما استطاع الحصول عليه من الكتان والخرق وبقايا القماش. ذهب إلى وديانه فعاد الرعاة بالخرافة. قالوا إنه كسا كل الأشجار وصنع لها اللباس ليحميها من نار الشمس وصهد القبلي في الصيف. وبقياها شرّ البحري في الشتاء»⁽¹⁾.

تشير الفكرة السابقة إلى ظاهرة تحظى باهتمام منقطع النظير من قبل الأنثروبولوجيين تتمثل في الطوطمية (totémisme) وهي ظاهرة عرفها الإنسان منذ عهود البدائية، ولا تزال حيّة حتى الآن في ثقافات وعادات بعض الأقوام والقبائل، كما لا تزال ماثلة في لغة التخيل الأدبية والروائية على وجه الخصوص تحت مظهر رمزي، ويشيع عن الطوطم أنه عادة ما يكون في صورته العامة حيوانا أو نباتا أو قوة طبيعية (مطر - ماء) « تدخل في علاقة خاصة مع كل الجماعة. فالطوطم بالدرجة الأولى هو الأب الأوّل للجماعة، وبالدرجة الثانية هو الروح التي تحميها وراعياها الخير الذي يوحدها ذهنيا وروحيا ثم اجتماعيا وتاريخيا، وبهذا فقد يكون الطوطم لهذا السبب ذاته خطيرا على البعض؛ إنه يعرف ويأوي أبناءه. فأولئك الذين يجمعهم الطوطم نفسه هم خاضعون لإلزام المقدس - الذي يجلب خرقه أو الخروج عنه لعنة أكيدة»⁽²⁾.

وقد جسّدت علاقة الدرويش "موسى" بنبات الطلح مثلا بارزا لظاهرة الطوطمية حيث كان يتبنّى اعتقادا تاما، وإيمانا صريحا بإثم المساس بالطلح سواء بحرقه أو قطعه لدرجة أنه كان يعود باكيا إلى القبيلة كلما تحتمت عليه الأمور - خاصة وأنه عمل حطّابا يعيش من رزق والده-، وفي كل مرّة كانت تحاطبه عجوز قائلة «لا تأت بالحطب إذا كنت ستبكي. ما حاجتك إلى الحطب إذا كنت لا تستطيع أن تكسر الطلح؟ وكان دائما يجيب: أكسر ضلوع الأشجار كي أطعم ناركم. أطفالكم يتدفّأون بعظام موتاي. قتلتُ ثلاث طلحات اليوم. وكان الدرويش موسى يدّعي

¹ - إبراهيم الكوني ، المجوس ، الجزء الأول ، ص154.

² - محمد الأمين بحري ، الأسطوري التأسيس والتجنيس والنقد، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1439هـ/2018م ص280/281.

دائماً بأن الطلحات أولاده»⁽¹⁾ ولعل ما أكسب نبتة الطلح هذه المكانة الخاصة في نظر الطوارق قدرتها الفائقة على التحمل والاستمرارية على الرغم من قسوة الظروف، وإصرارها على التشبث بالحياة فوق أرض الصحراء متجاوزة عقبات الطقس والقحط، والتلف والإحراق، ما أكسبها سمة الخلود التي ميّزتها عن غيرها من النباتات، وهو ما يظهر جلياً في سياق وصف الراوي خصوصية هذه النبتة الثابتة «تنفس الجنوب بنسمة قاسية منذرة بهبوب القبلي. في فروة الطلح دبّ القلق. هرعت الوريقات الخضراء لتحتمي بالأشواك الفضية، فانتصبت الأشواك بقساوة السكاكين لتدافع عن الحياة في الوريقات الصغيرة الوديعة التي أنهكها ضمناً الأزل ولكنها مصمّمة على مقاومة الجذب إلى الأبد»⁽²⁾.

قدّس الطوارقي هذا التميز والتفرد لنبات الطلح فاختارها أصلاً ومنبتاً، وأباً، وفي كثير من الأحيان ولداً، ومزّت كثيرة يجمعها به رابط الأخوة تحت كنف أمّهما الصحراء، لأنهما مرتبطان بصلة أبدية أساسها الولاء لميثاق الصحراء انطلاقاً من الصراع من أجل البقاء «التقت حول سيقان الطلح أعشاب أخرى لم تقنع بالالتفاف حول الجذوع والسيقان فتمادت واشتبكت مع شعاف أشجار ترفع أعناقها نحو السماء لأنها تتباهى بأنّها النبتة الوحيدة التي هزمت القبلي وتحملت الجذب الأبدي : فكل نبتة في الصحراء زائلة إلا الطلح»⁽³⁾.

لم يهمل الكوني - إلى جانب التأثير الأسطوري والعلاجي للنبات - الجانب الروحي الذي يربط الطوارقي بنباتات الصحراء، وهو ما ترك تأثيره الكبير في بناء سيكولوجيا الطوارق سواء في علاقاتهم بالبيئة الأم (الصحراء)، أو حتى في علاقاتهم المضطربة مع الأغيار (الغرباء)، حيث نلمس علاقة روحانية خاصة تعكسها نظرة الطوارقي لزهرة الرتم؛ ذلك النبات الغامض المتفرد الذي يعكس قيمة أسطورية ارتبطت بتحاييل "مندام" على العسس عندما أمر السلطان بطرده من البستان، فأخفى بذور

¹ - إبراهيم الكوني ، المجوس ، الجزء الأول ، ص 151.

² - إبراهيم الكوني : السحرة ، الجزء الأول ، ص 15.

³ - إبراهيم الكوني ، فتنة الزؤان ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1995م ، ص 77.

شجرة الرتم تحت لسانه، ولفظها من فمه ما أن نزل الصحراء، فنبتت الشجرة، وصارت النبتة الوحيدة المستعارة من بساتين الواحة الضائعة، وهي سيرة الشجرة التي خلّدت بذكرها قيم الوجود في ملكوت الصحراء «يسوق الكثيرون خصال الرتم برهانا على الطبيعة الخفية للشجرة، فيقال أنها ليست شجرة كالأشجار وليست عشبة عابرة كالأعشاب، وليست النبات الذي يسمونه (أَشِكْ مَقْرَنَ) لأنه نال من الأشجار خصائص القامة، وحجم الجرم، واستعار من العشب البائد مزايا الغناء عندما يزول الموسم (...). لم تكتف الرتمة بجميع هذه الخصال، ولكنها انفردت بخصلة لم تُعرف في أي نبتة صحراوية : الرتمة كائن أبدي، لا تذبل في الصيف، لا تتأثر بالجذب، لا تعترف بالجفاف، ولا تموت أبدا إلا إذا اجشّتها يد آثمة. هذه أعجوبة ولكنها ليست الأعجوبة الوحيدة. فالألسن لا تتوقف عن التغني بخصال الرتم، فيكتشف كل جيل في الشجرة الخفية خصلة جديدة»⁽¹⁾.

وتأخذ علاقة الطوارق بنبات الرتم منحى مغايرا لأفق توقعاتنا، فالطبيعي أن وجود الإنسان في فضاء شاسع جاف وموحش قد يُلغي أيّ أمل في كسر حِدّة هذه الرؤية السوداوية إن صحّ التعبير فقد يُخيّل لنا أنّ إنسان الصحراء يتعامل مع ما يحيط به من كائنات وعناصر طبيعية معاملة تحكّمها مبادئ الألفة والعيش المشترك، أو العادة إن صحّ القول وفق رؤية إنسان سطحي لم يخرج من عالم الصحراء، ولم يحتك بفضاءات خارجية، غير أنّ الطوارقي - بالرجوع إلى خطاب الكوي - يكسر أفق توقعاتنا فنجد مهوسا بعالمه الساحر الذي نشأت بينه وبين عناصره علاقة روحية من نوع خاص فهو يرى في الزهر أملا كبيرا يطوي من خلاله ماضٍ ليستقبل حياة جديدة كأثما دعوة مباشرة للعيش والتمسك بالبقاء عبر لغة خاصة بينهما، ولذا يستحيل أن نفصل إنسان الصحراء، أو أن نحاول دراسة مقومات ثقافته الحياتية والاجتماعية بمنأى عن كل ما يحيط به من كائنات تشاركه تجربة العيش «الرعاة يقولون إن للزهور سراّ آخر. يقولون إن الزهور تأسرنا لأنها لا تعيدنا إلى الماضي إلى الزمان الميت ، ولا تنفينا في وقت مجهول ، آتٍ كما تفعل كل الكائنات التي تستبدّ بنا

¹ - المصدر السابق ، ص 86/87.

ولكنها تبتسم لنا، وتمنّ علينا بعطرها، وتُغويننا لكي نعيش، لكي نستمتع بالوقت الوحيد الذي نملكه بالومضة بالغمضة الخاطفة، خاطفة ولكنها حقيقية لأنها حاضرة، ولأنها الحياة التي عجزنا عن نيلها (...). أما الحنين، أما الوجد الذي يثيره زهر الرتم في صدور العشاق فهو مثله مثل الغناء مثله مثل عبير الترفاس، من طبيعة أخرى، لأنه مُستعار من تراب أرض أخرى من تراب ذلك الوطن المفقود»⁽¹⁾.

وقد عبّرت نباتات الرتم عن سرّ العلاقة الخفية التي تربط الإنسان الصحراوي بكل ما يحيط به من موجودات عبر حالة التعلّق الروحاني التي عبّر عنها الكوني، محاولا إلقاء الضوء على مختلف الممارسات والأفكار والمعتقدات التي أماطت اللثام عن الجانب النفسي الخفي لشعب الطوارق الذي يُعد جزءًا من هويته الثقافية المركبة التي تحتزن مراحل حضارية متعاقبة حالت دون المساس ببركائز أساسية: قداسة الصحراء، وولاء الإنسان، والتمسك بالنواميس المتعاهد عليها، وقد حاول الطوارق تأثيث الفراغ المكاني بطاقة روحية اختلطت عبرها مشاعر هذا المجتمع المتفرد مع مكونات طبيعته الأم إلى درجة التقديس والتبجيل لاعتقادهم بامتلاكها طاقات وقدرات هائلة تتجاوز إمكانات الواقع والمحدود «تمايلت العشبّة بإغواء الكنز المفقود. ارتفع الساق عن الصلد مسافة شبرين وتفرّع في الأعلى إلى أغصان أربع. غصن سميك يتمرّد عن الساق بعد الارتفاع بعقلة إصبع وينتهي بزهرة يمتزج فيها الاخضرار بالاصفرار. في حين تسبح الأغصان الثلاثة الأخرى في الفراغ على مسافة عقلة إصبع أخرى (...). شعاف الأغصان الثلاث تنتهي أيضا بالزهرة الصارمة التي يمتزج فيها اللون الأخضر باللون الأصفر. هبّت أنفاس جديدة فتوتر الساق ومال إلى جهة الفجوة حتى كاد يغيب في الظلمة، ابتلع الخلاء الغزوة الجديدة فاندفع الساق إلى الضوء مرة أخرى، ولكن الأغصان ارتجفت بعنف، فرأى في الزهرة إيماءً غامضاً»⁽²⁾.

¹ - المصدر السابق، ص 86.

² - المصدر نفسه، ص 94.

حاول إبراهيم الكوني الكشف عن قيم المجتمع الطوارقي ومبادئه، وإمارة اللثام عن مدلولات ثقافته الشعبية انطلاقاً من العرض الجغرافي لمكونات البيئة الصحراوية خاصة الجانب النباتي متجاوزاً قيمته الواقعية، محاولاً استثمار الفراغ المكاني في تأييد عالم خاص يعكس الحياة المتنوعة داخل المجتمع الطوارقي، فمزج بين الواقع والأسطورة، والمعتقدات المتوارثة التي تشكل جانباً هاماً من هوية طوارق الصحراء.

2. الشمس :

يحيلنا الرجوع إلى تاريخ القبائل الليبية القديمة، ومن ضمنها الطوارق إلى تأصل شعور الخوف والرغبة من الشمس كأحد أقسى مكونات الطبيعة الأم (الصحراء) إلى درجة يتحوّل إثرها الشعور بالخوف - نتيجة القيظ الشديد وانعدام المياه وندرة الغذاء- إلى الوصول لمرحلة يتقدّس فيها هذا المكون الطبيعي، فيرتفع إلى مصاف الآلهة «الشمس التي توزّع خيراتها على الأرض والناس كانت في كل مكان تقريبا كمجسدة للمقدس ومعبودة كإله أو على الأقل معتبرة كرمز لألوهة هامة هي جزء من مجمع الآلهة. مهما يكن الدين المقصود مشركا»⁽¹⁾. يُمارس هذا الطابع الطقوسي التعبدية في المجتمعات الطوارقية بأشكال مختلفة لاعتقاد متوارث بعظمة هذا المكون الطبيعي الذي يحمل سمة الجبروت، ومن أبرز الطقوس التعبدية ما سجّله المؤرخ اليوناني هيروdot في معرض حديثه عن القبائل الليبية قائلا : «إنهم كانوا يبدأون بقطع أذن الأضحية ويلقونها على منازلهم ثم يقتلون بها بليّ عنقها. يتقربون إلى الشمس والقمر ، ولكن ليس لأيّ إله آخر ، وهي طقوس معروفة عند كل الليبيين»⁽²⁾ والأمر سيّان داخل مجتمع الطوارق الذي أحاط هذا المكون الطبيعي بهالة تقديس عظمى.

وتعتقد الشمس مع عالم العراء التحاما أزليا ينمّ عن حكم ونواميس تشكّل في مجملها ركائز أساسية في حياة كل طوارقي، فهي بمثابة مبادئ ثابتة ليس في مقدوره الحياد عنها تلخص موثيق الصحراء العظمى، فالطوارقي ليس مجبرا على تحمّل هيب الشمس المحرقة التي من عظمة جبروتها تُلقب (بالجلاد) ، وتظهر هذه الدلالة جليّا في سياق وصف الراوي قسوة الشمس «خرج الجلاد الأبدي من القمم السماوي واستوى على عرشه في قلب الفضاء. أمر جنده فجلدوا بدن الصحراء العاري بسياط من نار ، منقّدين طقوس قصاص خالد كتبه القدر على جبين الصحراء

¹ - فيليب سيرنج ، الرموز في الفن - الأديان- الحياة، ترجمة : عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة، دمشق سوريا، ط1 ، 1992 ، ص 377.

² - عبد اللطيف هسوف، الأمازيغ قصة شعب ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2016م ، ص62.

منذ خمسين ألف عام. مشى الدرويش فوق ألسنة السراب. تسلّلت الرمضاء في ثقوب نعله الجلدي القديم وحرقت لحمة القدم فركع على ركبتيه وزحف نحو جبل معزول نحته الريح وجردته من النتوءات فبدا مثل قالب السكر الذي يجلبه تجار القوافل»⁽¹⁾ غير أن الصبر على أذى الجلاّد خلاص في نظر الطوارق وتطهير من الإثم واللّعة إنّما بحث دائم عن سبيل لردع الدنس عن أمّهم الصحراء، فما إن منحتهم شرف العيش في كنفها حتى ألزموا أنفسهم صون موثيقها الأبدية متجاوزين عقبات الظروف المناخية والتركيبية الطبيعية الصعبة، ويبقى سلاحهم في ذلك قدسية العهد الذي لا يجب أن يُخان، واتّخاذ مبدأ الصمود والصبر أسلوب حياة «أوصيك بالصبر. كيف تستقيم الصحراء بدون صبر؟ من لم يوهب هذه النعمة لن يطيب له المقام في الصحراء. عليك بالصبر والحيلة فهما سر الصحراء ... الصبر هو كلمة السر»⁽²⁾.

كما تعكس علاقة الشمس والعراء خصوصية التحالف الروحي الوجداني الخالص بين السماء والخلاء، فقد توارث الطوارق اعتقاداً منذ الأزل يُقرّ بدناسة ممارسات الإنسان على أرض الصحراء فاعتبروا أنّ كل تعلق بغيرها إثم لا بدّ من تطهيره، وأنّ العيش في ملكوتهم المقدس يقتضي الاعتكاف في رحابه ذلك أنّ التكوين الثقافي لمجتمع الطوارق أساسه الهوية الصحراوية، فالصحراء بكل مكوناتها الظاهرة والمضمرة تشكّل قيمة هامة يتبنّاها الصحراوي كمبدأ أساسي يُسيّر من خلاله أسلوب عيشه فهو مُجبرّ على تحمّل سياط الشمس الحارقة لإيمانه التّام بحاجة التطهير والتخلص من الآثام، لأنّ عيشه في كنف الصحراء مرهون بتجنّده لحماية بكاره أرضه المقدسة فالخلود والأبدية يتطلّبان صموداً أزليّاً، وهو ما يعكسه وصف الراوي لتفاصيل مشهد الشمس الحارقة «تجرد الصحراء من ثيابها وتعرّى كل يوم لتحرق جسدها بنار شمس خالدة. تحترق بجحيم الشمس لتكفّر عن جرم لم يرتكبه الجرم العريان ، وتتحوّل في أتون النهارات لتعيد للعالم بكارته الأولى. تزداد الصحراء قناعة بضرورة الاحتراق لتحقيق المزيد من التعري، لتوغل في التجرد من الأستار والغلالات

¹ - إبراهيم الكوني ، المجوس ، الجزء الأول ، ص 173 .

² - إبراهيم الكوني ، نزيه الحجر ، ص 65 .

والحُجُب، لأنها ترى، بالجوار، كيف تتنادى الأشباح الرذيلة لتتكئ كأعلى الأمكنة المستورة لتصير أوكارا للإثم القديم، فتستزيد من الشمس نارا حامية وتطلب مزيدا من العراء»⁽¹⁾.

ويستمر الراوي في نقل تفاصيل الصورة العدائية لأقصى مكون طبيعي في الصحراء رافعا أفق توقعات القارئ إلى أعلاه رغبة في البرهنة على صلابة الطارقي، وقوة تحمّله انطلاقا من تقبله التعايش مع قساوة الظروف، وهو ما تجسّد في شخصية بورو «سار في عراء يشتعل بنار القيلولة ، مُغطّى بحشائش شاحبة، نهبت منها الشمس النضارة ، فاستجارت بالحجارة والأرض الظمأى والهواء المصهور بالقيظ، وعندما يئست، تراجعت، وانكفأت بفجيعة باحثة في نفسها، في جوفها، عن الخلاص»⁽²⁾ حيث يتخذ الطوارق من قساوة الظروف المحيطة بحياتهم مبادئ أساسية شكّلوا من خلالها رؤيتهم للعالم وللحياة داخل الفضاء الصحراوي بصفة خاصة، حيث بُنيت اهتماماتهم ومعتقداتهم، وحتى ممارساتهم بما يتماشى وطبيعة الفضاء الجغرافي نفسه، ذلك أنّ رؤيتهم للمكان تتجاوز البعد المادي الهندسي، فالمكان حسبهم قضية وجود بكلّ ما تحويه هذه القضية من تفاصيل الثقافة والعادات، والتقاليد والفكر، والتراث والمعتقدات « هذا وطنك، هذه الأرض الواسعة سعة الرحمة كلها وطنك الذي لن يشاركك فيه أحد»⁽³⁾.

وقد عبّر الكوني في خطابه الروائي عن مختلف الأفكار الواردة سابقا بكثير من التفصيل قصد تقريب الصورة الحقيقية/ الواقعية لجزوت الطبيعة الصحراوية، ومنحها أبعادا متشعبة تتجاوز الدلالات السطحية العادية، فهي رباط أبدي ينبع عن علاقة قدسية تربط الطوارق بالوجود، أوليست صحراء الشمس الحارقة، والجفاف المميت، والعراء المترامي الأطراف هي الوجود نفسه « تحرق نار الشمس عراء الصحراء حتى تكاد تتعرّى من عريها، ذلك أن وطن العراء أدرك من قديم أن بصمة

¹ - إبراهيم الكوني ، صحرائي الكبرى ، ص 77.

² - إبراهيم الكوني ، السحرة- الجزء الأول- ، ص 12.

³ - إبراهيم الكوني ، من أنت أيها الملاك ؟ ، ص 148.

اللئيم، أن وصمة الشهوة، أن عار الإغواء الذي أُلصق بالعراء ظلما ولؤما جُرم لا يُغسل إلا بنار الشمس الأبدية»⁽¹⁾.

ترك طابع التفصيل والشمولية التي نقل من خلالها الكوني مكونات الطبيعة الصحراوية تأثيره الكبير في الكشف عن مضمرات العلاقة بين الصحراء ومجتمع الطوارق، وهي علاقة روحية وجدانية قوامها الأبدية، فما قسوة الصحراء سوى قربان خلاص وطهارة، وما لهيب شمسها سوى إيدان بهبوب نسيم ليليّ يحرس خلوة الصحراء بساكنيها محسّدا دلالات الوفاء، فاتحا باب التلاحم الأبدية.

¹ إبراهيم الكوني ، صحرائي الكبرى ، ص 77.

3. الماء :

يُعد الماء مكوناً رئيسياً في حياة أهل الصحراء ومطلباً أساسياً تُقرّر القبائل الطوارقية عند فقدانه الترحال، والانتقال إلى أماكن مغايرة باعتباره مصدر الحياة والعيش في ظلّ قسوة الطبيعة وجفافها، ويتجلى حضوره غالباً في الأودية ، والمنابع أو حتى في صورة بئر، قد لا يحظى بالمكانة ذاتها عند باقي المجتمعات غير أنه مصدر حياة أساسي في نظر الطوارق، وركيزة أولى يُبنى عليها نظام عيشتهم، وقد أطلقوا تسميات عديدة على منابع المياه من الآبار، والوديان التي رحلوا إليها وأقاموا بها والتي غالباً ما تبتدئ «بالمميز العام (Le generique) "واد" وفيما يخص غالبية الأسماء التي ترتبط بها كميز خاص (Specifique) فهي ترجمة لاحقة لاسم "أسيف" الذي كان سائداً قبل قدوم القبائل العربية»¹. غير أن دلالات الماء عند الطوارق (وادي، وبئر، ونبع، ومطر وسيل ...) تحمل معاني أعمق محكمة بمبدأ التناقض الذي يتفرّع إلى ثنائيات : الحياة والموت الخصوبة والجفاف، الوجود والعدم، السعادة والشقاء ... وغيرها من الدلالات المتناقضة الناتجة عن تراكم تجارب أهل الصحراء التي غرستها داخلهم قسوة الطبيعة ومعاناة العيش، حيث تتحوّل منابع الماء إلى أماكن خاصة يرتبط بها الطوارق روحياً وجسدياً.

و يؤمن الطوارق بأنهم على ميعاد دائم مع الظمأ حيث ترتبط حياتهم بصراع مستمر من أجل الصمود والاستمرارية، وكثيراً ما يعيش الطوارقي سعادته إثر عثوره على بئر ماء، وهي نفس القمّة التي تهوي بسلم تلك السعادة فتحوّلها هباءً كلّما جفّ الماء، أو ردمته رياح الصحراء المتمردة فيتبدّد أمل الاستقرار ويحين موعد الترحال بحثاً عن إكسير الحياة (الماء)، وهذا دليل على ارتباط النظم الاجتماعية داخل المجتمعات الطوارقية بالظروف الطبيعية القاسية، فهي جزء من حياتهم، ومن واقعهم المعيش «إن الظمأ في الصحراء عذاب لا يفوقه عذاب لاسيما في ساعات النهار التي تضرب الشمس بسوطها رمال الصحراء ومن عليها، فيلجأ الإنسان إلى امتصاص أغصان الأشجار

¹ - رشيد الحسين، الأعلام الجغرافية والهوية - الأعلام الأمازيغية بالصحراء وموريطانيا- ، منشورات جمعية أوس للتنمية والعمل الثقافي والاجتماعي ، مطبعة دار المناهل ، الرباط ، المغرب ، د.ط ، 2008 ، ص 26.

لانزع الرطوبة منها، بل إن قساوة النفس تجعله ينهش عروق اليد بأسنانه يريد أن يمزق العروق ليطفىّ اللهب الذي يدبّ في جسمه وينخر قواه ولو بقطرة دم، بل إن الصحراء والعطش يفقدانه قوته العقلية فينزح ملابسه كلها ويجري في العراء الصحراوي القاسي كالمجنون، وإذا لم تستجب له الأقدار غدا وجبة للدئاب الجائعة في الصحراء. ولهذا، فإن الماء أعزّ شيء لدى أهل الصحراء، يفوق الشجاعة والنبيل، إنه الحياة نفسها»⁽¹⁾.

كما جسّد عنصر الماء بؤرة مركزية استطاعت أن تتمثّل حياة الطوارقي طبيعياً، وتعكس واقعه المعيش بكل ما يعتره من تناقضات وتقلّبات، ولا غرابة إذا وجدناهم يهتمّون بمشكلة الماء أكثر من اهتمامهم بمشكلة الغذاء، حيث دأب الطوارق على توجيه عنايتهم بهذه المادة الحيوية التي تجسّد التحوّل الأنطولوجي بين عُنصريّ النار والتراب، فهو يموت يومياً في الصحراء «لأنه يسقط دائماً ويسيل دائماً ويموت دائماً، موته موت أفقي يمتد مثل أفق الصحراء. وقد ثبت علمياً أن الماء يموت عندما يضغط في قنينة البلاستيك أو تحصر أنفاسه في حيز ضيق معزول عن الهواء والتراب. وحين يوضع في إناء كبير أو صغير من الطين ينتعش ويستعيد عافيته وحيويّته وطاقته ويعود بالنفع على الإنسان والحيوان والنبات.. وقبل أن يموت يتألّم كما يتألّم المسافر في الصحراء، حين يبحث عن الماء فلا يجده»⁽²⁾. اعتمد الطوارق في مواجهة خطر فقدان هذه المادة الحيوية على خلق مجموعة من المنشآت المائية التقليدية أبرزها "الآبار" (البئر الغربي أفرطس، وبئر العطشان، وبئر أوّال، وأمغرغر، وبئر هركات...) تأكيداً على قيمة هذه المادة النفيسة في حياة الطوارق الذين يعتبرونها أكبر سند لتنمية الروح والجسد اقتداءً بالمثل الطوارقي «أيّها الإنسان اشرب الماء لتصبح جميلاً، وانظر إلى السماء لتصبح كبيراً»⁽³⁾.

¹ - عوني الفاعوري، تجليات الواقع والأسطورة في النتاج الروائي لإبراهيم الكوني، ص 79.

² - إبراهيم الحيسن، الأطعمة والأشربة في الصحراء- أنثروبولوجيا الطبخ وآداب المائدة عند البيضان، ص 196.

³ - المرجع نفسه، ص 199.

ويكتسب الماء قيمة دينية وأسطورية متنوعة، وقد أولى الدارسون أهمية كبرى لهذه المادة الحيوية في بحوثهم فالماء «نظرة الأرض أو جهازها الذي تنظر به إلى الزمان، كما يقول بول كلوديل (P.Claudiel)، وهو أيضا، من منظور طاليس (أحد حكماء الإغريق السبعة - القرن السادس ق.م) أصل الأشياء وأساسها (...) في حين يعتبر ليونار دافنشي (L.de vinci) الماء "قوة الطبيعة الدافعة (...) الماء هو الحياة في أصلاب الآباء والأجداد ووسيلة التجدد والخلود ، وقد جاء في المثل الطارقي: "آمان إيمان"، ومعناه: الماء أمان وهو الحياة واليمن والراحة»⁽¹⁾، ذلك أنّ الاعتقادات الشعبية الطوارقية كثيرا ما تستمدّ سُنَنها من وضعية الوجود الطبيعي بكل ما تشتمل عليه من عناصر متنوعة، حيث تربط تفسيرات وجود هذه الظواهر (العناصر الطبيعية) بقيم مستمدة من عوالم أسطورية، وروحانية، وفلسفية لا تخرج في مجملها عن قضايا الوجود والحياة والخصوبة «فالماء عنصر طبيعي، ظل يُنمّي قوته وغناه الرمزي انطلاقا من حاجة الإنسان وضرورة الحياة؛ كما أن اقترانه بالخصوبة ووظيفة الإرواء، من جهة، وبصوت الرغبة وممكنات العيش والتبادل، من جهة أخرى، كلّها تنضاف لتحيطه بوضع رمزي وحيوي أساسي جعله في أصل الطبيعة والرمزية ، وفي بدء الحكاية ومصدر الحياة»⁽²⁾.

ونلمح تغييرا جذريا في النظام الاعتقادي الذي يميّز المخيلة الشعبية لمجتمع الطوارق انطلاقا من الأثر الكبير الذي تمارسه مختلف العناصر الطبيعية على الواقع المعيش داخل الفضاء الصحراوي حيث تحيطه بهالة من القسوة التي تشكّل خطرا يهدد قضية الصراع الأبدي من أجل البقاء، لذا اتخذت تفسيرات الطوارق لتقلبات الطبيعة الصحراوية - تهديد الجفاف والقحط وندرة المياه- اتجاهات أسطورية وفلسفية متشعبة أبرزها اعتبار الماء مادة سحرية يرجع في أصله إلى طبيعة قدسية تقف حدّا فاصلا بين عالمي الحياة والموت، وهذا ما يظهر جليّا في سياق وصف الراوي لصورة الماء المتسلل بين

¹ - المرجع السابق ، ص 194 .

² - رشيد الحاحي ، النار والأثر- بصدد الرمزي والمتخيّل في الثقافة الأمازيغية - ، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط المغرب ، د.ط ، 2006،ص38.

الصخور مُعلنا انتهاء عهد الظمأ « والآن هاهو الماء الذي نزل من الينابيع الخفية ككنز آخر وجرى بشقاوة عبر المنحدرات، يحاور الحجارة، يثرثر مع أرواح الأسلاف المحفورة في الصخور، يمسح عن وجوههم الغبار، يغني الموال الذي لُقنه لكل المخلوقات فأبدع الحياة هاهو يحمل كلمة السر التي تلقفها من مسكنه المجهول، وجاء مرحا يتباهى ليروح بها لأشعة الشمس»⁽¹⁾.

وتجلى سرّ نظرة الإجلال التي يرمق بها الطوارقي مكنونات عالمه الصحراوي، لأنّ في غموضها يكمن سرّ قدسيته التي تتحول على إثرها علاقته بالمكان إلى صلة روحانية سامية لا مجال للمساس بقدسيته شأنها شأن الممارسات الدينية والعقائدية التي شرعها ناموس الصحراء أنهى (دستور الأولين الضائع) «الماء هو الشيء الوحيد، في الصحراء الذي يستطيع أن يفعل هذا. من تجاسر وسّممه أو أفسده انقلب عليه الشر ووجد نفسه مضطراً أن ينهل من نفس النبع»⁽²⁾. الماء بالنسبة للطوارقي رمز الصفاء والنقاء إنّه ببساطة المعادل الموضوعي لسمة الطهر، وهو ما سبق وعبر عنه غاستون باشلار في دراسته لعنصر الماء باعتباره رمزاً طبيعياً للنقاوة «مهما بلغت قوة شعائر التطهير فمن الطبيعي أن تتوجه إلى مادة تستطيع لأن ترمزها والماء الصافي إغراء مستمر لرمزية طهر سهلة. وكلّ إنسان يجد هذه الصورة الطبيعية من دون دليل ودون اصطلاح اجتماعي»⁽³⁾.

كما تتسع آفاق الرؤى والتعليقات التي يتبناها الطوارق في معرض تفسيرهم لما يحدث في عالم الصحراء اللامحدود من تقلبات وتغيّرات، وكأنّ بالتركيبة الثقافية والاجتماعية لهذا المجتمع المتفرد لا تأس من محاولة منح تبريرات تُكسبها فرص الاستمرار في صراعها الدائم من أجل البقاء في ملكوتها المقدس، معلّين تحمّل خطر الجفاف والقحط بأنه تضحية في سبيل الصحراء طمعا في نيل شرف

¹ - إبراهيم الكوني ، السحرة ، الجزء الأول ، ص 14.

² - إبراهيم الكوني ، المجوس ، الجزء الأول ، ص 114.

³ - غاستون باشلار، الماء والأحلام- دراسة عن الخيال والمادة-، ترجمة: علي نجيب إبراهيم، المنظمة العربية للترجمة بيروت ، لبنان ، ط1، 2007م ، ص 198/199.

الانتماء، وقد ساق الراوي أمثلة عديدة - تؤكد هذه الرؤية- مثبتا حرص الطوارقي على التأقلم مع قسوة بيئته، معلّلا موقفه بأنّ سمة الصبر في عُرف الطوارق حكمة لا يكتسبها سوى من نال رضا أمه الصحراء «اكتشف السر الحكيم القديم هيراقليط عندما سنّ الناموس الذي يؤكد أن النفوس اليابسة هي أكثر النفوس حكمة، فهل نستمر في نعت الجفاف بلعنة الصحراء بعد هذا ونحن نعلم أن البرية لم تنل الحكمة إلا بسبب هذا الجفاف؟ ألا يجدر بنا أن نتقبّل قساوته بقلوب خاشعة ، لأن القساوة طبيعة ملازمة لكل امتياز إلهي؟ (...). ألا يقال أن لرطوبات المياه علةً لئيمة تجعل الأرواح ذات الطبيعة الرطبة أقل شفافية ، وأسوأ نقاءً ، وأحطّ شأنًا ، إذا قورنت بأرواح تسكن أجراما أكثر يبسا؟ ألا يبدو البدن اليابس أكثر قابلية لتلقّي حكمة السماء بسبب من هذا الصفاء الناتج عن يبوسة الطبع؟»⁽¹⁾.

و ترتبط الطبيعة المنفردة للمياه في عالم الصحراء بتجربة الموت غير أن هذه التجربة يتجاوز خطابها مدلولات الانتقال إلى العالم الآخر، حيث تجسّد صورة الماء في حالته المدمّرة متمثلة في السيول والظوفان مرحلة جديدة للولادة والانبعث والتجدّد، وقد توصلّ باشلار - انطلاقا من دراسته لعنصر الماء- إلى رؤية مماثلة؛ فبرجوعه إلى النماذج البدئية الرمزية التي اتخذها مادة دراسته توصلّ إلى أنّ عنصر الماء مغدّ ومطفئ، مطهّر ومنقّي، يهمس ويتكلم... «أما دور الماء فحاسم في تثمين الصور من خلال مستوى تجسيدها (Matérialisation) للرموز والعناصر وفي تحديد أصولها المادية ونماذجها البدئية. فالماء كائن شامل، له جسد وروح وصوت»⁽²⁾ وتبقى واحدة من أهم الخصائص المرتبطة بمدلولات التطهير والنقاء التي يوحى بها الماء هي حلم التجديد فالماء بحسب غاستون باشلار عنصر بعث وإعادة إحياء «إذ نغوص في الماء من أجل أن نولد ثانية متجدّدين»⁽³⁾.

¹ - إبراهيم الكوني ، صحرائي الكبرى، ص 68/67.

² - غاستون باشلار، الماء والأحلام- دراسة عن الخيال والمادة- ، ترجمة: علي نجيب إبراهيم ، ص 280.

³ - المرجع نفسه، ص 213/212.

يتبنّى الطوارق في ثقافتهم الشعبية رؤية خاصة تقوم على مبدأ التطهير من الإثم والنجاسة الذي تتبعه مرحلة التجدد والانبعث من الجذب؛ ففي الاجتياح الفجائي المدمر للسيول الجارفة خلاص أبدي يستأصل جذور الآثام والشورور، ويطهّر أرض الصحراء البكر، فيسود مبدأ الخصب والتماء محلّ الموت والهلاك، وتعود للصحراء براءة النقاء الأوّل من الدنس، فمصير كل من يمسّ قدسية الملكوت أن يناله قصاص الصحراء، وتتجلى مدلولات الخصب والتطهير من خلال سرد الراوي قصة تانس وأطلانتس، وتحديدًا بعد خروج هذا الأخير للصيد وغيابه مدة طويلة، فخرجت تانس مع موكب العبيد للبحث عنه، لتجده في نهاية المطاف ميتا بسبب العطش، فحزنت تانس حزنا شديدا وتوعّدت بالانتقام من الصحراء التي سلبتها أعزّ شخص تملكه، وقرّرت إغراق الصحراء بالمياه قهرا للشرّ والظلم الذي لحق بأخيها وعانت منه هي، فأغرّت المنجّمين والخبراء ليساعدوها في اختيار المكان المناسب لحفر النبع، وهو ما تمّ فعلا « انبثقت المياه بعد عام من الحفر المستمر، وتدققت عبر الصحراء، تكتسح السهول الجرداء وتغمر الرمال القاحلة، وتغزو البيداء الأبدية (...) فارتوى رفات أطلانتس، وارتوت معه أعماق الصحراء الكبرى العطشى منذ قرون وقرون وقرون. تنفّست تانس الصعداء وقالت في نفسها: " الآن أستطيع أن أقول لأطلانتس أنني وفيت بوعدتي ، وسقيت رفاتة»⁽¹⁾.

وقد حمل السيل المدمر في خطاب الكوني دالتين: فهو تجسيد حيّ لقيمة السيطرة والهيمنة التي عبّر من خلالها إبراهيم الكوني عن أزمة الإنسان الطوارقي في بيئته القاسية، فيأتي السيل في كثير من الأحيان في صورة اجتياح مائي مدمر من جهة، ومن جهة أخرى تتضمن السيول لدى الطوارق دلالات التطهير والخلّاص الذي يعقب مرحلة الدمار والخراب لأنه - حسب ما ورد في سياق الخطاب الروائي سابقا- فالسيل يستأصل مواطن الدنس والإثم، ويطهّر الصحراء من بقايا الخراب والدمار، حيث يجسّد الماء انطلاقا من ذلك مدلولات متنوعة، فهو رمز الحياة والموت، والانبعث والتجدد، والطهارة والنقاء، والولادة والدمار...

¹ - إبراهيم الكوني، البئر (الخصوف 1)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2، 1991، ص 151 / 152.

استطاع الكوني حقيقة أن يلقي الضوء على جانب مُظلم من شخصية المجتمع الطوارقي - انطلاقاً من توظيفه عنصر الماء - حيث عكس الصلة الوثقى التي تربطه بعالم الصحراء وتأثير هذه الأخيرة في تكوين ثقافته الشعبية بما تشمله من ممارسات تُقام في إطاره، وقد أظهر الخطاب الروائي للكوني ضعف الطوارقي أمام سطوة الطبيعة، ومحاولة تأقلمه المستمرة مع مختلف التقلبات والتغيرات الطارئة مجسداً بذلك الانعكاس الحقيقي لقسوة الحياة، وبالتالي فصحاء الكوني تجسيد حيّ لحقيقة الواقع الطوارقي، وقد ساهم ذكر الأسماء والمواقع الحقيقية للأمكنة في إضفاء طابع الواقعية لما تحمله من قيم أنثروبولوجية، وتاريخية، وحضارية هامة استطعنا من خلالها استنطاق المكونات الخفية لعالم الصحراء عبر تمفصلات الطبيعة الصحراوية بعناصرها المتنوعة خاصة عنصر الماء المفقود الذي ارتبط عند الطوارق بقيمة العيش المهذد، فهو المادة الحيوية التي جسدت مفترق طرق بين الوجود والعدم.

4. الرياح:

يُلحّ الكوني مرارا على تضمين معالم القوة والقسوة الطبيعية مُتون رواياته الأمر الذي جعل صورة الصحراء مُثقلّة بمدلولات الهيبة التي ترتفع كلّما توسّع نطاق التعبير عن مستويات الهلاك التي تنجم عن غضب الطبيعة الصحراوية، خاصة الرّيح التي لا تبعد كثيرا عن شبيحتها الشّمس، فقد حملت مدلولات القسوة والتدمير والموت خاصة ما يُعرف عند الطوارق " بالقبلي « تهب الرّيح في موجات جنونية تصطدم بأحد الجمليّن خلفه، ثم تعود إليه وتدفعه من الخلف بقوة خارقة حتى ترتفع رجلاه في الفضاء ويسقط على الأرض، ويحدث أن يفاجئه من الأمام بموجة عنيفة غير متوقعة فينقلب على ظهره إلى الخلف»⁽¹⁾.

و يعتمد الطوارق في تفسيرهم لأغلب الظواهر الطبيعية على الميثولوجيا فلا نجد أيّ اتجاه علمي يعلّل حدوث القبلي، أو انتشار القحط والجفاف، أو ندرة النباتات، بل تتمحور أغلب تفسيراتهم حول الصحراء نفسها: إمّا لغضبها أو حزنها، وإمّا لغرض تطهير هذا الملكوت المقدس (الصحراء) من الدنس والآثام، وقد جادت مخيلة الإنسان الصحراوي بتفسير متوارث في أغلب المجتمعات الطوارقية فيما يخص ظاهرة القبلي، فهي تحمل معاني الأذى والهلاك، والتدمير ويظهر جليّا في سياق وصف الراوي الطابع التدميري للرياح «هلكت أقوام، وفرت قبائل إلى جهات الدّنيا الأربع وتنفست الرّيح دهورا، وهددت بمحو كلّ شيء على سطوح العراء وهوت جدران العلامات واندفنت آيات الإجلال، وردمت الأتربة رسوم الوجد والحب والحنين، وباد كلّ شيء في المدى النيل، الصارم، الذي استعار سيماء اللامبالاة، منذ ذلك اليوم، حزنا على ماضيه المجيد»⁽²⁾ فلهبوب الرّيح المرتبط بعوامل مناخية بحتة تفسير خاص عند الطوارق، إنّها رسول أمم الصحراء يحمل الأخبار والرسائل، كما ينقل التباشير التي يقرأ عبرها الطوارق سر النبوءة «كانت رياح

¹ - إبراهيم الكوني ، البئر (الخشوف1) ، ص 153.

² - إبراهيم الكوني ، صحرائي الكبرى ، ص 23/24.

القبلي تهب على شطوط الشمال محملة، إلى جانب الغبار بالرسالات والنبوءات إلى الإله المعشوق، وكانت الأبخرة تنطلق من اليمّ العظيم في ممالك الشمال لتصعد الأعالي في سبيلها إلى صحاري القران»⁽¹⁾ ، ذلك أنّ قدرة الرّيح على نقل الأبخرة دليل سرعتها وقوّتها في آن واحد خاصة في ظلّ امتداد مساحات الصحراء المترامية الأطراف، وتباعد الأقوام والقبائل الأخرى ضف إلى ذلك ربط الطوارق ظاهرة القبلي بالتغيير المناخي القادم الذي يعد بارتفاع كبير في درجات الحرارة وكأنّ الطوارقي يقرأ في ظواهر الطبيعة الصحراوية تباشير المستقبل، فيحوّل تفاسير التقلبات الطبيعية - بمختلف صورها - إلى مسلّمات ومعتقدات متوارثة.

كما تتخذ تفسيرات الطوارق لظاهرة القبلي طابعا ميثولوجيا بحثا خاصة فيما يتعلق ببوادر تكوّن هذه الظاهرة؛ حيث يُرجعون سبب هبوب الرّيح والزوابع الرملية إلى طقس احتفالي أحيانا وتأييني أحيانا أخرى يقيمه الجان أو أهل الخفاء، ودليلهم العياني على ذلك ما ورد في سياق سرد الراوي قصة المرأة التي التقت الجن مرتين أثناء حدوث الزوبعة الرملية " أنّ امرأة مرّت قربها زوبعة عنيفة فاستطاعت بسبب قربها الشديد من الزوبعة أن تلاحظ احتفال الجان الصّاحب فلم تملك نفسها عن الزغردة «فما كان من الجنّ إلّا أن أغدقوا عليها الذهب الذي عادت به إلى قبيلتها وذويها بعد أن أثنوا على فعلها وأكّدوا أنّهم كانوا يحتفلون، وفي مرّة أخرى وقرب زوبعة أخرى عمدت المرأة نفسها إلى الزغردة طمعا في المزيد من الذهب، لكن الجنّ استنكروا فعلتها، وقالوا : إنّهم كانوا يقيمون " طقسا حزينا " ولذلك اقتلعوها من الأرض بعنف وارتفعوا بها عشرات الأمتار وألقوها في مكانها مُحطّمة تكاد تموت من الرعب وآثار السقوط»⁽²⁾، فالوجود السحري والأسطوري الذي تتمتع به الصحراء لا يتعلّق بتلك الأساطير في حدّ ذاتها إنّما بالأفكار التي ترسم وتعلق بالأذهان، وتتحول تدريجيا إلى معتقدات ثابتة تعكس خصوصية الهوية الصحراوية وتنوّع تمفصلاتها الثقافية المبنية على رؤية خاصة لجغرافيا الصحراء بعواملها المتنوعة الظاهرة

¹ - المصدر السابق ، ص 24.

² - صلاح صالح ، الحكاية العربية والصحراء ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا ، ط 1 ، 1996 ، ص 40.

منها والمضمرة « ماذا تظن؟ كل شيء في الصحراء يتألم ويفرح حتى الأرض الخرساء حتى الحجارة حتى ذرات الرمل، ألا تستمع إلى ذرات الرمل في السهل عندما تفرع الطبول وتردد الألحان في الليالي؟ إنها تفعل ذلك احتفالاً بالنسيم الشمالي وفرحاً بالخلاص من حر النهار أنظر كم تبدو يائسة وشقية في منتصف النهار، إنها تفتح صدرها وتتعدّب في صمت، إنها تستسلم للقدر ولا تشكو أبداً ولكن التسليم بالقدر في النهار لا يمنعها من أن تفرح وتغني وترقص في الليل »⁽¹⁾.

ترتبط المخيلة الشعبية الطوارقية إذا أشدّ الارتباط بعوالم البيئة المتغيرة التي يتخذها إنسان الصحراء وسيلة مثلى لتأثير الفراغ، وتعليل ما يعتره من تقلبات، وسرعان ما تتحوّل هذه الأفكار والتخيّلات إلى طقوس وممارسات شعبية متوارثة، تعكس الهوية الثقافية التي ينفرد بها شعب الطوارق عن غيره والتي استمدّت من هالة المكان، حيث كانت الصحراء ومازالت منبتها الأساس.

¹ - إبراهيم الكوني، وطن الرؤى السماوية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، ط1998، ص53.

ثانيا: بين الطوارقي و الحيوان (علاقات: طوطمية، روحية، أخوية):

تبني إبراهيم الكوني من خلال خطابه الروائي نظرة شاملة للطبيعة الصحراوية بمختلف مكوناتها، حيث نلمح إشارات واضحة للتنوع الحيواني الذي يؤثت فضاء العراء الخالي، وعلى الرغم من التنوع المذكور غير أنهم يعيرون مكانة خاصة لنموذج حيواني جسّد رمزا في تاريخ المجتمعات الطوارقية وكان جزءا لا يتجزأ من هويتها الصحراوية، وهو ما يُعرف عندهم بالودّان كما يطلق عليه أيضا الموفلون وقد كان يلعب دورا هاما في معتقدات سكان الصحراء « فاللّوحات التي تمثّل هذا الوحش تملأ جدران كهوف (تاسيلي) ، ويظهر فيها الودّان بأشكاله القديمة والحديثة معا والموفلون طبعا من الحيوانات الجبلية، ومازال موجودا في الصحراء. وهو حيوان خفيف الحركة ، يتمتع بحاسة شمّ شديدة، ولذلك لا يستطيع أحد أن يظفر به »⁽¹⁾ وقد حرص الكوني على إمداد القارئ بتفاصيل تُقرّبه من واقع المجتمع الطوارقي بما يعتريه من تنوع تعكسه تمفصلات الطبيعة والحيوان، حيث يقول في معرض حديثه عن حيوان الصحراء بأنّ الودّان أو الموفلون « أقدم حيوان في الصحراء الكبرى، وهو تيس جبلي انقرض في أوروبا في القرن السابع عشر»⁽²⁾.

وقد ارتبط حيوان الودّان عند مجتمع الطوارق بعدد هائل من الروايات التي تؤكد الجانب الخفي والخلفية الأسطورية التي تميّزه عن بقية الحيوانات التي تشاركهم فضاء الصحراء، غير أنّ تجليات المعتقدات ذات الطابع العجائبي، والتي قد تظهر مجرد خرافات متوارثة، إنّما هي انعكاس لواقع الهوية الثقافية الشعبية داخل هذا المجتمع المتميز، حيث تشكل الأساطير، والخرافات والنذور وغيرها من الممارسات الطابع الاجتماعي الذي ينكشف عبره أسلوب حياة الطوارق، وواقع عيشهم حيث تشكّل العجائبية طابع الثقافة الشعبية الطوارقية، أمّا الأساطير والخرافات والحكايات الخيالية فهي أحاديث الصحراويين اليومية، ومن ضمنها حكاية معجزات حيوان الودّان التي تظهر جليًا في سياق

¹ - سعيد الغانمي، ملحمة الحدود القصوى - المخيال الصحراوي في أدب إبراهيم الكوني-، ص102.

² - إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص08.

سرد الراوي قصة أوداد الذي نشأت بينه وبين الودّان علاقة خاصة ، تلاشى على إثرها كل خوف أو ارتباك من الحيوان اتجاه الإنسان، بل تجاوزت حدود العلاقة هذه التفاصيل الصغيرة حين تحوّل الودّان إلى إله عظيم يُتوسّل إليه بغرض تحقيق الأمنيات ونيل المطالب، تماما كما جسّدتها قصة والدّة أوداد التي توسّلت إلى الودان حتى يمنحها ولدا تحقّق به أمنية الحياة الوحيدة بالنسبة إليها كامرأة أفقدها العقم الرغبة في العيش « الودّان مقدس عند أهل الصحراء ولذلك تلجأ النساء إليه عندما تكون المرأة عاقرا فقد وُلد (أوداد) إثر نذر عندما ذهبت أمه من أجله إلى صخور متخدوش وبكت عند حافر الودّان ، وتوسّلت أن يرحمها ببذرة البقاء بعد أن نذرت أن تقدم سبع نوق ولكن الودّان قال لها: كلّ من أخذ نذر مملوك لمن أعطى»⁽¹⁾ ، وبعد شهر ولدت ابنا ذكرا أسمته (أوداد) تيمّنا بالودّان، وهذا ما يعكس هبة هذا الحيوان الفريد لدى مجتمع الطوارق الذي أحاطه بهالة من القداسة، وحلّد حضوره من خلال الرّسوم التي نقشها في أعالي الكهوف وعلى سفوح الجبال «و لذلك يتشاءم أهالي تاسيلي من صيد الودّان ويضعون التعاويذ عند خروجهم في رحلات الصيد. إنّ روح الودّان تجذب تضلّل، وتسلب العقل وتجرّد من الإرادة، فيجد الصّياد نفسه مسلوبا مُنساقا، مسكونا يتقافز على أربع، ويطارده على الصخور الصمّاء الملساء القاسية»⁽²⁾.

ويكشف الكوني عن عمق العلاقة التي تجمع الطوارقي بموجودات محيطه الجغرافي، حيث أن صلته بالحيوان تأخذ منحى مغاير لأيّ علاقة عرفتها المجتمعات السابقة، فحيوان الصّحراء شريك فعلي للإنسان، فهما يتشاركان ظروف الحياة، ويعيشان تجربة البقاء ذاتها على الرغم من الجذب والجوع، والألم وهنا تحديدا تتماهى كل الحدود التي قد تفصل الكائنات عن بعضها حتى إذا تعلّق الأمر بحاجز اللّغة، فإذا كان الودّان يفتقر إلى الكلام الفعلي، فإنّه ينوء تحت ثروة من الكلام الرمزي وهو ما أبدع إبراهيم الكوني التعبير عنه من خلال خطابه الروائي خاصة في قصة أوداد الذي نشأت

¹ - يُنظر: إبراهيم الكوني ، المجوس- الجزء الثاني- ، ص 274.

² - عوني الفاعوري، تجليات الواقع والأسطورة في النتاج الروائي لإبراهيم الكوني، ص135.

بينه وبين الودّان علاقة خاصة، تلاشى على إثرها كلّ خوف أو ارتباك من الحيوان اتّجاه الإنسان خاصة أنّ والد أسوف سبق وأن اصطاد ودّانا، فلحقته لعنات كثيرة كان آخرها موته بعد أن أعاد الكثرة ولجأ إلى صيد الودان إثر موجة جوع كبير اجتاحت الصحراء، فلم يجد الوالد من سبيل سوى اصطيد الودّان على الرغم من أنّه قطع عهدا على نفسه بأن يتعد عن ملاحقته أو اصطيداه، وأن يزرع في ذريته نفس المبدأ تجنّبا للعنة، فأصبح أسوف ينظر إلى الودّان نظرة تقديس بعد سماع حكايته مع والده على لسان الأم «أصبح الودّان ينقاد إليه ويرتع بجواره في قطعان كبيرة منذ أن توقّف عن أكل اللحم منذ أن رأى أباه في عينيّ الودّان العظيم الذي أنقذه من الموت ثم تسلّل إليه قبل أن يغيب عن الوعي. تجيئه القطعان في المرعى، تختلط بالماعز، وتقبل نحوه ذكورها تشمشم ثيابه بخياشيمها، وتتأمله بعيون وديعة غامضة، تنطق بألف لغة، وتتحدّث بألف لسان دون أن يصدر عنها صوت، ثم تمضي لترتع في الأحراش. في البداية كان يخرس، وتنشّل أطرافه من الدهشة. ومع الوقت تعود وأصبح يداعبها، ويحادثها، ويقصّ عليها الحكايات، ويشكو لها الهموم: قسوة الصحراء وخشيته من معشر الإنس، فتعزيه بعيونها التي تنطق بألف لغة وتتكلم بألف لسان دون أن تنبس»⁽¹⁾.

كما تنفي العلاقة الخاصة بين أوداد والودّان صورة المجتمع المهمّش المنعزل التي كانت تُطلق على الطوارق لأنهم يتبنون إلى جانب اللغة نظاما تواصليا رمزيا لا يحسّ من خلاله الإنسان بأنّه منعزل، أو مُسيّج داخل نمط وجودي خاص، فهو منفتح يتواصل مع الكون بأسره- بمختلف موجوداته- لأنّه يشارك اللغة ذاتها (الرّمز) «فإذا كان الكون يتحدّث إليه من خلال نجومه ونباتاته، وحيواناته وأنهاره، وصخوره وفصوله ولياليه، فهو يجيبه من خلال أحلامه وحياته المتخيّلة، ومن خلال أجداده، وطواطمه التي هي طبيعية وما فوق طبيعية، وكائنات بشرية في الآن عينه»⁽²⁾.

¹ - إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص 88.

² - محمد حجّو، الإنسان وانسجام الكون- سيميائيات الحكيم الشعبي، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط1، 1433هـ

2012 م، ص 259.

نستطيع أن نصل - انطلاقاً من الاستنتاجات السابقة- إلى أنّ علاقة الحيوان بالإنسان الصحراوي تقوم على صلة قرابة مقدّسة تنضوي تحت ما يُعرف في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية " بالطوطم أو الطوطمية (Totémisme)"، وقد أشار كلود ليفي ستراوس إلى أنّ هناك علاقة دينية/قدسية بين الإنسان وطوطمه- مهما كان نوع هذا الأخير أو الفئة التي ينتمي إليها-، وتحكم هذه العلاقة- بحسب كلود ليفي ستراوس- موانع لا سبيل لتجاوزها أهمّها عدم المساس بالطوطم (القرينة)، أو إيذاءه أو الاقتراب منه «لأن هذه القرينة هي ثمرة لا تؤكل، عليه ألاّ يمسّ الشجرة التي تحملها. ذلك أنّ من يأكل أو يمسّ قرينته كمن يأكل لحمه: أمّا العلاقة بين الإنسان والشيء المحرم فحميمة إلى درجة أنه ينطبع بمواصفاتها: يصبح الطفل مثلاً رخوا كحبة الماء، أو غضوبا مشاكسا كعسكري البر (Bernard-l'ermite) أو لطيفا دمثا كالسقاية أو طائشا لجوجا متوهرا كالجرذ أو ذا كرش يشبه التفاحة البرية...»⁽¹⁾.

تقوم الدراسة البنائية للطوطم على أساس اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الإنسانية، وقد مثّلت "الطوطمية" برأي علماء الاجتماع خاصة كلود ليفي شتراوس خلطاً بين ثلاثة عناصر قد تكون مترابطة أحياناً، ولكنّها منفصلة عن بعضها أغلب الأحيان في عدد كبير من المجتمعات وهي:⁽²⁾

✓ .الانتظام ضمن تجمّعات خارجية الزواج ، أي عشائر.

✓ . تسمية تلك التجمّعات أو العشائر بأسماء حيوانات، أو نباتات أو غير ذلك، وهذا ما

يستجيب بكل بساطة إلى ضرورات تصنيف منطقية.

¹ - كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، ترجمة: نظير جاهل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ، ط3 ، 1428هـ/2007م ، ص100.

² - فيليب لابورت وتولوراوجان بيار فارنييه ، إثنولوجيا أنثروبولوجيا ، ترجمة: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان، دط ، 1413هـ / 2004م ، ص190.

✓. الاعتقاد الديني بوجود قرابة بين بعض البشر وبعض المخلوقات (نباتات أو حيوانات) وذلك ما يشير إلى رؤية أكثر شمولية للعلاقات التكاملية الموجودة بين الإنسان والطبيعة».

وقد استفاد إبراهيم الكوني من نظريات الأنثروبولوجيا ، ومن معطيات المذهب الطوطمي وعمد إلى توظيفها توظيفا ترميزيا مستثمرا الأبعاد الأسطورية، والثقافية، والعجائبية لشعب الطوارق وتحديدًا ما يتعلّق بعلاقتهم مع عنصر الحيوان خاصة "الودّان"، حيث ضمّنه الكوني متونه السردية لا بوصفه عنصرا من عناصر البيئة الصحراوية فحسب، وإتّما كرمز طوطمي أساسي لدى مجتمع الطوارق وهذا ما يحملنا إلى فكرة أن الشخصيات في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني بمثابة شخصيات بيوثقافية فهي تنتسب إلى عالم الطبيعة والثقافة في آن واحد، ويستحيل دراسة الخصوصية الثقافية لطواق الصحراء بمعزل عن الطبيعة الحاضرة، وهو المعنى الذي ترمي إليه أبحاث كلود ليفي ستراوس التي اهتم من خلالها بدراسة ثنائية الطبيعة/الثقافة، وقد أشار إلى أنّه على الرغم من « أنّ الأنثروبولوجيا الطبيعية تلجأ إلى معارف ومناهج متفرعة من العلوم الطبيعية- تقيم علاقات وثيقة على نحو خاص مع العلوم الاجتماعية. وتؤول، إلى حدّ كبير إلى دراسة التحولات التشريحية والفيزيولوجية الناجمة، بما يتعلق بنوع حيّ معين، عن ظهور الحياة الاجتماعية واللسان ومنظومة قيم، أو، بكلام أصح، ظهور الثقافة»⁽¹⁾ ، هذا المنظور يوجّد الإنسان في وضع بيوثقافي يصعب معه الفصل بين العناصر الطبيعية والمعطيات الثقافية في تكوين الإنسان، فبين الطبيعة والثقافة - على حدّ تعبير ليفي ستراوس- مقايضة تعطي المتشابه لتتال المتغاير«وهي تجري تارة بين الناس (أو فيما بينهم) من جهة ، وبين الحيوانات من جهة أخرى ، وتارة بين الحيوانات والناس أمّا الاختلافات بين الحيوانات فينتزعها الإنسان من الطبيعة ويحملها على الثقافة (...). فتصبح

¹ - كلود ليفي ستراوس ، الأنثروبولوجيا البنيوية ، ترجمة ، مصطفى صالح ، ص 406.

شعارات تتميز بها الجماعات وتنفي بواسطتها الصفة الطبيعية عن اتحادها أو اشتراكها في صفات مشتركة»⁽¹⁾.

ونلتمس من خلال الرجوع إلى الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني اتصال أغلب شخصياته بروابط طوطمية فيما بينها، وبين أسلافها، وعلمها وماضيها، ومثال ذلك "أوداد" الذي ارتبط اسمه بأقدس حيوانات الصحراء (الودّان) ونُسب طوطميًا إلى الحيوان، ويكمن سرّ الانتساب في اعتقاد "أوداد" بأنّ الودّان هو والده، فقد كانت أمّه "تامغارت" عاقرا، فقرّرت التوسل إلى الودّان الذي يقطن أعالي الجبال عسى أن يمنحها سندا، غير أنّ الودّان ربط موافقته بشرط أن تنذر له الولد، وقد أصرّ على استرداد مندوره، حيث زرع في الولد (أوداد) منذ ولادته هوس النفور من السهول، وحب العيش بين قمم الجبال شأنه شأن الودّان لتحقيق على إثر ذلك صلة الأبوة بين أوداد وطوطمه (الودّان) «ثم توقف الودّان العظيم عن المشي. رآه يرفع رأسه الضخم المتوج بالقرنين الخرافيين، ويواجه ذلك الخيط الغامض الذي يبشّر بالفجر. البصيص الباهت الذي يحلّ فيه دائما سرّ الحياة. و... فجأة، في عتمة هذا البصيص الرّباني رأى أباه في عيني الودّان الصبور العظيم، رأى عينيّ الوالد الحزينتين، الطبيتين اللّتين لم تفهما لماذا يؤذي الإنسان أخاه الإنسان، ففرّ إلى الصحراء واختار أن يموت وحيدا في الجبال على أن يعود إليهم. العينان اللتان اختارتا الحرّية القاسية دون أن تعرف لماذا. في مكانه المكسو بالأحجار الشرهة، صرخ بصوت مخنوق كأنّه يناجي ربّه: أنت أبي، لقد عرفتك»⁽²⁾.

وقد مثّلت شخصيات الكوني الروائية صورة عاكسة لواقع المجتمع الطوارقي الذي يحكمه صراع الانتماء، بين الانتساب الطبيعي إلى الحيوان عبر صلات طوطمية سرّية، وبين الانتماء الثقافي القبلي فعلى الرغم من الانتماء إلى الثقافة الشعبية الصحراوية بأبعادها التاريخية والحضارية، غير أنّ المجتمع الطوارقي يتبنّى اعتقادات بأنّ حياة كلّ فرد من القبيلة مرتبطة بحيوان معين، ويظهر ذلك جليًا في

¹ - كلود ليفي شتراوس ، الفكر البري، ترجمة: نظير جاهل ، ص 134.

² - إبراهيم الكوني ، نزيف الحجر ، ص 70.

سياق سرد الراوي قصة" الدرويش موسى" الذي اختار الانتساب إلى فصيلة الذئاب نظرا للمدلول الرمزي الذي يحظى به هذا الحيوان، فقد سبق وأنقذت جدّه - من خطر الموت المؤكد- ذئبة وأرضعته من حليبها، لتتحوّل على إثر ذلك علاقتها إلى صلة قرابة وانتساب انطلاقا من فعل الرضاعة، وهو ما يفسّره انعزاله عن العالم الإنساني، وانتقاله أثناء مواسم الهجرة مع قطع الذئاب، إنّه السّر الغامض الذي يخفيه الطوارق وراء عدم تناولهم لحوم بعض الحيوانات دون سواها، وهو سرّ إيمانهم أنّهم ينحدرون من نوع الحيوان نفسه، وهنا تحديدا تتجسّد الطوطمية في أعرق تجلّ « فعندما يسمي البدائي نفسه باسم حيوان ويناديه على أنّه أخوه ويرفض أن يقتله يُقال عنه أنّه طوطمه والشائع أن يكون الطوطم مرتبطا بالعشيرة، وهو وراثي عبر الخط الذكري أو الأنثوي لا تختلف علاقة الفرد بنوع طوطم العشيرة عن العلاقة بجنس الطوطم فهو لا يقتله ويتكلم عنه على أنّه أخوه ويسمّي نفسه باسمه، إذن فالسبب الذي يجعل العشيرة تبجّل نوعا معينا من الحيوانات أو النباتات وتسمّي نفسها باسمه هو اعتقادهم أنّ حياة كلّ فرد من العشيرة مرتبط بحيوان معين أو نبات معين ، وأنّ موته أو موتها هو نتيجة قتل ذلك الحيوان أو تدمير ذلك النبات»⁽¹⁾ .

وتحمل رؤية إبراهيم الكوني للعلاقة التي تجمع الطوارق بالحيوان اتجاهها مغايرا حيث وسمها بطابع الأنسنة، فأكسبها صفاتا وملاحا تميّزها عن بقية الأنواع الحيوانية في بيئات أخرى، وهو ما يظهر جليّا - في خطاب الكوني- من خلال الحوار الذي دار بين أسوف ووالده حين جلسا يتأملان تفاصيل العالم الصحراوي الذي كان الحيوان أساسه دائما « هل تظن أنّ الحيوان لا يفهم لمجرد أنّه لا يقدر أن يتكلم مثلك؟ إنّّه أذكى منك ومنيّ ! (...) الحيوان أكثر وفاءً من الإنسان»⁽²⁾ .

كما تخرج دلالات توظيف حيوان مثل الغزال من مجرد الإشارة إلى كائن صحراوي له صفات متميّزة أكسبته سمة الفرادة، حيث ارتبط بأبعاد روحية وأسطورية، ورمزية مغايرة، فالغزال رمز التحرّر

¹ - جيمس فرايزر ، الغصن الذهبي ، دراسة في السحر والدين، ترجمة: نايف الخوص، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ، سوريا ، ط1 ، 2014م ، ص873.

² - إبراهيم الكوني ، نزيه الحجر ، ص 55.

والانطلاق، والانعتاق من الأسر، وهي الخصلة التي يتخذها الطوارق هوية أبدية تلزمهم التمسك بالعراء اللامحدود، والبعد عن سجن المدينة، وهو ما يتجلى في سياق سرد الراوي قصة الغزاة التي أهداها "وان تيهاي" إلى ابنته، وتعلقت بها تعلقاً شديداً غير أنّها لم تدرك أنّ الغزال في الصحراء معادل للحرية، فحينما تتجسّد هذه الأخيرة تحيا الغزاة والعكس صحيح، ودليل ذلك تغيّر سلوكها بعد تقييدها في ركن الزاوية خوفاً من هربها، فلجأت الغزاة إلى العزلة التي تبدّت على ملامحها، فأخذت تتكوّم على نفسها، وتغمض عينيها معلنة رفضها للقيّد، مستمرة على هذا الحال إلى غاية موتها، ذلك أنّ الغزال لا يعيش في الصحراء إلاّ بمبدأين: الحرية أو الموت، فغيابها إحلال بتوازن الحياة في الصحراء، ووجودها انعكاس لقيم التحرّر، والانطلاق، والانعتاق «فكيف ستبدو الصحراء لو غابت في رحابها الغزلان؟ ما نفع الخلاء إذا لم تتولّد في آفاقه الغزلان؟ ما جدوى الأشعار إذا لم تتغنّ ببهاء الغزلان؟ وكيف يحب ذوو القربى إذا لم يحب الغزلان»⁽¹⁾.

وقد أحاط الكوني حضور الغزال في خطابه الروائي بهالة أسطورية تتلاشى معها كلّ محاولة للإمسك أو الظفر بهذا الحيوان المتحرّر، الذي بمجرد أن تتحقّق المعجزة وتطاله يد الإنسان يتحوّل رمزا للتضحية والفاء، وكثيرا ما يضرب به الطوارق مثالا في الحسن والرّشاقة والسّعة الخارقة التي تجنّب مراراً الوقوع في أفخاخ الصيد المبالغت من طرف الأغيار، وقد تجسّدت هذه الفكرة من خلال وصف الراوي سمات بهمة غزال تمكّن "وان تيهاي" من اصطياها بعد أن استغلّ وضعيّة تكوّمها حول نفسها في فجوة بجوار الجذع، فتمكّن منها وعاد بها إلى القبيلة ليقدمها هدية لابنته الصغيرة «تفرّ من سهامه باستباق السّهم ومحاكاة مروقها في الفراغ. شرر يخرق الفضاء ليلا ليلاحق شررا. وميض يومي في الهواء ليلاحق وميضاً. طيف لا يكاد يلمحه البصر يطارد طيفا لا يكاد يدركه البصر»⁽²⁾.

¹ - إبراهيم الكوني ، عشب الليل ، ص 90.

² - المصدر نفسه ، ص 83.

اتّسمت أعمال إبراهيم الكوني بطابع الشمولية فلا نجدُه يُخَلّف عنصرا من عناصر البيئة الصحراوية مهما بلغت أهميته رغبة منه في تقريب القارئ من هذا العالم الغامض، ونقل صورة مقربة عن مُضمرات المجتمع الطوارقي، ولأنّ هذا الأخير لا يكاد ينفصل عن عالم الحيوان، فقد أطل الكوني الحديث عنه، وإلى جانب الغزلان، والودّان، والجمال ذكر تأثير الزواحف بأنواعها (الحية، والثعبان والعقارب...) بوصفها انفتاحا مباشرا على عالم الصحراء، وكان من أندر الحيوانات التي تقصّد الكوني ذكرها في أكثر من موضع طائر " المولامولا " التي تحظى بمكانة هامة لدى الطوارق، فهي معادل للصحراء كفلسفة حياتية تبنّاها الكوني في خطابه، وتظهر جليّا في سياق استرجاع الراوي مغزى الوجود الصحراوي في إطار الانبعاث من المجهول، حيث يجمعهما- الصحراء وطائر المولامولا- سرّ التفرد، فحكاية الصحراء رسخت في ذاكرة الأجيال كوطن سرمدى انبعث من المجهول، ولد نفسه من نفسه، لذا لا سبيل لتدليس بكارته، وهو السرّ ذاته الذي انبثق منه وهج الطائر الغامض الذي وُلد من المجهول، فلم يُعثر له على عشّ، أو موطن، ليتحوّل إلى حكاية وجود خالدة في ذاكرة الطوارق ، تماما كخلود موطنهم الأبدى(الصحراء)، ويظهر ذلك جليّا في سياق وصف الراوي سمات الطائر المتميّز « قدرتها على التخفي ، واستحالة نيلها بوسائط الصيد. فقد جرّب أهل الكيد أن يرموها بالحجارة، أو يصيبوها بالسهم، أو يوقعوها في أفخاخ ولكنهم فشلوا فيئسوا. تم العهد ولم تجد الصحراء مُستقرّا لها إلا في الوطن المتنقل فطاب لها المقام وجعلت من مولامولا رسولا أيضا».⁽¹⁾

ويحمل وصف الراوي السابق لطائر المولامولا دلالات ضمنية مرتبطة بعلاقة الطائر الغامض بحياة الطوارق الثقافية والاجتماعية التي شكّلت في مجملها معتقدات متوارثة لا سبيل لحدش قدسيّتها كما حملت قيما متناقضة عشّشت في مخيلة الطوارقي وأقامت بينهما تواسلا روحيا وأسطوريا خاصا لا يفهمه سوى ابن الصحراء، ولا تجسّده إلا كائناتها،إنّه ببساطة تواصل أبديّ بين عالميّ الواقع والخفاء لما يحيط بهذا الطائر من غموض لا سبيل لفكّ طلاسمه « إنّه طائر غامض ينتمي إلى وطن الخفاء.

¹ - إبراهيم الكوني ، السّحرة- الجزء الأوّل- ، ص 650 / 651.

ولم يسبق لأحد أن عثر له على عشّ ، أو على بيض، أو على فراخ، كما لا يعثر عليه أحد ميتا أيضا. مولامولا كالترفاس لم تعرف أبًا ولم تولد من أم»⁽¹⁾.

يحيل صوت المولامولا - الذي قد يشكل مجرّد تغريد أو نغم عادي في نظر مجتمعات وقبائل معينة - بؤرة رمزية دالّة في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، إذ حسب اعتقاد الطوارق فإنّ المولامولا طائر نبؤة، وما صوته المتكرّر سوى نواح مقصود ينبئ برسائل يفهمها الطوارقي ويدرك معانيها الخفية « إذا تجمّعت جحافل الأعداء، وشيّعت رايات الغزو أقبلت مولا-مولا إلى الزعماء بنبؤات التحذير. وإذا حلّ على الخلاء الوباء أوحى للسحرة بالتعاون وإذا لاح في الأفق غول الجذب هرعت مولامولا بالرسالة إلى مجمع الحكماء وقرأت على رؤوس العرّافين والسحرة وإذا جاء الطلق امرأة واشتدّت بها آلام المخاض جلبت لها مولامولا العزاء وقالت إن آلام المخاض بلسم لمن ينجب طفلا ستفاخر به الصحراء وتباهى به القبيلة»⁽²⁾.

وتكمن قدسية التواصل بين الطوارق وطائر المولامولا في كونه توأصلا روحيا بين عالمي الأرض والسماء والأصح بين الطهارة والدّنس، وهو ما يظهر جليّا من خلال وصف الراوي السابق لسمات طائر المولامولا بما يحمله من دلالات ضمنية مرتبطة بالفكر الصوفي، ذلك أن إدراك الغيوب والتنبؤ بها لا يمكن معانيته أو كشفه حسّا، مما يحيل إلى أنّ الوصول إليه لا يكون إلّا بالسفر الروحي الذي يُعرف عند المتصوفة خاصة عند ابن عربي بالمعراج، الذي تتحوّل مدلولاته عند الصوفية من تجربة نبوية تشريعية - كما في السيرة المحمدية- إلى تجربة فكرية استبطانية، ومن ذلك قول ابن عربي «وأما الأولياء فلهم إسرائيات روحانية برزخية يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني، ولهم الإسرائيات في الأرض وفي الهواء غير أنهم ليست لهم قدم محسوسة في السماء ، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله صلى الله عليه وسلّم بإسراء الجسم واختراق السموات والأفلاك حسّاً وقطع مسافات حقيقية محسوسة

¹ - المصدر السابق، ص 650.

² - المصدر نفسه، ص 651.

وذلك كله لورثته معنى لا حسا من السموات فما فوقها، فلنذكر من إسرائ أهل الله ما أشهدني الله خاصة من ذلك ، فإن إسرائاتهم تختلف لأنها معان متجسدة بخلاف الإسرائ المحسوس فمعارج الأولياء معارج أرواح ورؤية قلوب وصور برزخيات ومعان متجسّدات»⁽¹⁾؛ أي أنّ الصوفي بهذا الموت الاختياري في الحياة الدنيا يمكنه الاتصال بعالم الغيب ومعرفته يقينا، وبالرجوع إلى سياق الخطاب الروائي عند الكوني نلتمس في روحانية علاقة الطوارقي بالعالم العلوي- الذي يجسّده طائر المولامولا- اتصالا بعالم الغيب حيث تُظهر تباشير هذا الطائر الغامض معالم الغيب التي تتحوّل إلى لغة تحذير يقرأ عبرها الطوارق خطر المستقبل، فنجدهم يعكفون على تفسير تلميحاتها الغامضة كأنهم يقرؤون من كتاب، وفي التحذير من الخطر ردع لمساوئ قد تجلب معها أذى يدنّس بكاراة الصحراء الأم.

وتشير الكثير من الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية إلى أنّ الطائر تجسيد للسمو والتعالى والانعتاق، وأنّ فعل الطيران نفسه طهارة وخلّاص من الدّنس الأرضي، وقد انطلقت من الجناح بوصفه أداة الارتقاء الأساسية، أو بمعنى آخر «الأداة الارتقائية الأولى. وما سلم الساحر أو درجات المعابد سوى بدائل فظة له. هذا الاستقطاب الطبيعي لوضعية العمودية هو السبب الأساسي الذي يعلّل سهولة تقبّل وتفضيل التوق نحو الملائكية لهواجس وأحلام الطيران»⁽²⁾ يعني هذا أنّ الميل إلى الارتفاع والتعالى- الذي يُعتبر في الأصل ميول نفسي/فيزيولوجي- هو رغبة للتطهير الأخلاقي /الروحي تجسيدا لحلم الملائكية والخلّاص « فالطهارة السّمّوية هي إذن الصفة الأخلاقية للطيران، كما أنّ الدّنس الأخلاقي هو صفة السقوط. ذلك ما يجعلنا نفهم تماما أنّ في كلّ استحضار نفسي لصورة الطيران استقراء في نفس الوقت لفضيلة أخلاقية ولسموّ روحي

¹ - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، الجزء السادس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ 1999م، ص73.

² - جيلبير دوران، الأنثروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها ، تر: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط3، 1426هـ/2006م ، ص105.

لدرجة أننا نستطيع القول أخيراً إن النموذج الأساسي لأحلام الطيران ليس الطائر الحيوان وإنما الملاك، وإن كل ارتفاع هو مُشاكلٌ للتطهير لكونه ملائكياً في الأساس»⁽¹⁾.

ونلتمس علاقة روحية خاصة بين الطواقي وطائر المولامولا أساسها تجربة البقاء المشتركة والبحث الدائم، فالطوارق متمسكون برحلة البحث المستمر عن الجثة المفقودة " واو " وطائر المولامولا يقطع أشواطاً من الهجرة إلى أوطان الشمال، لذا يحتفي الطوارق بعودته لأنهم يرونه مصدر حكمة وطهارة كعلامة سماوية تنبئ بالخفايا، وهو ما تجسّد في خطاب شخصية الكاهنة الصغيرة "أنا التي جمعتها بطائر المولامولا علاقة خاصة «في حين يظنّه الأبوان، بل وكل من سمعه من ذوي القرب، أنه يغني، ولا يدرون جميعاً أنه يروي من حيث ظنّوه يغني. من رسولي هذا تلقّيت أنباء كثيرة، بل ونبوءات كثيرة (...) أجل. لقد قال لي الطير بالحرف الواحد أن الصحراء هي الوطن الوحيد من بين أوطان الأرض كلّها الذي استطاع أن يجسّد الحرّية بجسده، واستطاع بالتالي أن يجسّد حلماً استعصى على الخليفة هو الحقيقة»⁽²⁾ فطائر المولامولا يجسّد رمز الطهر والحكمة مؤكداً أنّ للصحراء نظاماً مشقراً بين كائناتها يجسّد سرّها المبحوث عنه منذ الأزل.

تعدّ عملية الانتقال والتحليق الدائم لطائر المولامولا رحلة توق مستمر نحو الحرية والانعتاق وغالبا ما كان الطيران في الأساطير والتراث الشعبي، والفنون والآداب رمزا للتخلص من دنس العالم الأرضي الذي يجسّد كل ما هو مادي، في مقابل العالم العلوي، حيث تتجلى قيم سمو والتعالى والحرية «فرمزية الطيران في جميع مستويات الثقافة، وعلى الرغم من الفروق الكبيرة في السياقات الثقافية والدينية، إنّما تعبّر بصورة دائمة عن تجاوز الشرط البشري، وعن التعالي

¹ - المرجع السابق، ص 108.

² - إبراهيم الكوني، ملكوت طفلة الرّب - سيرة أنا الكوني بلسان الصمت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط 1، 2005م، ص 86/60.

والحرية»⁽¹⁾ والأمر لا يختلف بالنسبة للفكر الصوفي حيث يعتبر المتصوفة الروح البشرية مثل الطائر ترفض القيد والبقاء حبيسة العالم الفاني، وهذا ما تجسده فكرة المعراج عندهم، أو المداومة على حلقات الوجد التي ترفعهم من العالم الأرضي لمعانقة حرية العالم العلوي، من خلال صلة الوصل الروحي بين العبد وخالقه، فالطير عندهم «رمز حيّ على تذكّر الروح عالمها المثالي الأول الذي كانت ترتع فيه خالصة من شوائب المادة وعلائق الأجسام الكثيفة التي تعوقها بعد إذ تلبست بها، عن الارتقاء إلى حظيرة القدس والعروج إلى حضرة الروح الكلي حيننا منها إلى أصلها وجوهرها كما يحنّ الولد إلى أبيه، والغريب الطاعن إلى وطنه. ويعني هذا أن الرمز من حيث ما تهدي إليه الصورة الحسية، مشوب بطابع النوستالجيا **Nostalgia** والحنين إلى الوطن كما تصوره العرفانية الصوفية ، بمعنى الشوق العارم إلى البدء والأصل»⁽²⁾.

ونلتمس في تغريد المولامولا، وتوقه الدائم للتححر دافعا للطوارقي يجعله يتّخذ رمزا ذا دلالات عديدة في مخياله الثقافي، أبرزها دلالات الطهر والسمو، والحكمة والحرية ويظهر ذلك جليّا في كلام شخصية آنا الكاهنة الصغيرة «ولو نالوا يوما ذرّة من حكمة واحتكموا إلى حرم الطير ليسألوه عن حقيقة الحرّية لما جرؤوا على رجم أصحاب الوصايا بالحجارة. لما جرؤوا أبدا على حرق أنبياءهم بالنار، أو صلب المبشرين بالحرّية على أعواد المشانق. ثم ناح طيري نواحا موجعا فهمت منه أنه تعبير عن الحنين إلى الحرية قبل أن يكون أسى عن ضحايا الحرية»⁽³⁾. تُعدّ رحلة الطائر وانتقاله الدائم تطهيرا من دنس الأرض، وتجسيدا حيّا لقيم السمو والانعتاق التي يعيش من خلالها الطوارقي رغبة التعالي واستعادة الحرية، من خلال التشبث بالأحلام والآمال التي يرمز إليها الطائر مجسّدا بذلك نوستالجيا الوطن المفقود.

¹ - مرسيا الياد ، الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة: حسيب كاسوحة ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا، ط1 2004 ، ص 174 .

² - عاطف جودت نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 1978 ، ص 303.

³ - إبراهيم الكوني، ملكوت طفلة الرّب - سيرة أنا الكوني بلسان الصمت، ص 81/82.

ارتبطت علاقة المجتمع الطوارقي بالحيوان - إلى جانب ظاهرة الطوطم - بمبدأ حلول الروح أو وحدة الكائنات التي أوصلت علاقتهما حدّ التماهي والاندماج التام ، وقد جسّد إبراهيم الكوني - بالرجوع إلى خطابه الروائي- العديد من المواقف التي ساوى من خلالها بين الإنسان والحيوان ومن ذلك شخصية أوخيد الذي ارتبط بجملة الملقب بالأبلق ارتباطا روحيا وجسديا خالصا، إذ بعد معاناة الأبلق مع داء الجرب وصولا إلى إقدامه على تناول عشبة آسيار التي مثّلت الترياق الأساسي لمرضه كلفه الامتثال للشفاء مشقّة المرور بمراحل علاجية صعبة كان أبرزها الجنون المصحوب بفقدان الوعي» في هذه التجربة سيمرّ الجمل أوّلا بموت رمزي وفقدان للوعي، في حين يبقى أوخيد محتفظا بوعيه. وبعد ذلك مباشرة حين يصحو الجمل ويستردّ وعيه أو عقله ، يأتي دور أوخيد ليغيب عن الوعي. يوجد إذن تناوب في فقدان الوعي كلاهما إذن بحاجة إلى الآخر (...). هما اثنان في جسد (أوخيد والأبلق) ولكنهما واحد في الرّوح. والرّوح التي توجد في جسدين لها فرصة أكبر في النجاة، فهي توزع موتها بالتناوب بين الجسدين. إذا مات أحدهما عاشت في الآخر، حتى إذا عادت الحياة له تركت الآخر للموت. والحقيقة أنّ أوخيد لم يشعر بتآخي الرّوح وحسب مع الأبلق ، بل إنّ كثيرا ما يشعر بالالتحام معه جسديا أيضا»⁽¹⁾ .

وتكشف الفكرة السابقة مدى تأثر الكوني بالفكر الصوفي ذلك أن فقدان الوعي ومدلولات التلاشي والاتحاد، والميلاد والتجدد - الواردة في قصة أوخيد والأبلق- هي صلب الرؤية الصوفية خاصة عند ابن عربي الذي أشار إلى أن الموت الاختياري في الحياة الدنيا يمكّن الإنسان من الاتصال بعالم الغيب، ومعرفته يقينا على ما هو عليه، ومعرفة الله أيضا « وقد علمنا أنّ لقاء الله لا يكون إلّا بالموت وعلمنا معنى الموت فاستعجلنا في الحياة الدنيا فمتنا في عين حياتنا عن جميع تصرّفاتنا وحركاتنا وإراداتنا ، فلما ظهر الموت علينا في حياتنا التي لا زوال لها عنّا حيث كنّا. التي بها تسبح ذواتنا وجوارحنا وجميع أجزائنا لقينا الله فلقينا فكان لنا حكم من يلقاه محبا

¹ - سعيد الغانمي، ملحمة الحدود القصوى -المخيال الصحراوي في أدب إبراهيم الكوني- ، ص 73 / 81.

لللقاء، فإذا جاء الموت المعلوم في العامة وانكشف عنا غطاء هذا الجسم لم يتغير علينا حال ولا زدنا يقينا على ما كنا عليه»⁽¹⁾، نجد في قصة أوحيد والأبلق أهما اعتمادا الموت الاختياري وسيلة لبلوغ الخلاص انطلاقا من التناوب على الصحو وفقدان الوعي، وصولا إلى بلوغ مرحلة الامتثال للشفاء، واكتساب حياة متجددة بعد الموت الاختياري، فرحلة الجسد المائل للشفاء في خطاب الكوني، تضاهي رحلة الصعود، وبلوغ قمة الوجد واللقاء عند الصوفي بعد مرحلة الوصل الروحي الخالص في حضرة الخالق، حيث تُخلق بعد اللقاء - حسب الصوفية - روح متجددة طاهرة.

يُعدّ الجمل من أبرز الحيوانات الصحراوية تعبيرا عن حقيقة الطوارق لأنه جزء لا يتجزأ من التاريخ العام لمجتمعهم، ومن الميثولوجيا الخاصة بهم، فهو أنموذج لا يمكن الاستغناء عنه لفهم الإنسان الطوارقي وإدراك خافية دواخله، وتتسامى علاقة الحيوان مُثَمِّلا في الجمل (الأبلق) وصاحبه أوحيد حدّ التماهي والتساوي على كافة الأصعدة، حيث تتلاشى بينهما فوارق الاختلافات بين الجنسين «إنه ليس جملا. إنه إنسان في جلد جمل، فإنني لم أر مثيلا له في الصحراء كلّها هذا ليس جملا إنه إنسان»⁽²⁾ ولعلّ قمة الاتحاد بين الإنسان والحيوان جسديتها مناجاة أوحيد للإله بأن يرحم أبلقه(جمله) ، ويخفف عنه الألم ، لأنه في الواقع أمّ مشترك « يا ربّي أعطني قليلا من ألمه. يا رب قاسمني ألمه. اجعني أساهم في التخفيف عن الأبلق. هو تألم كثيرا. شهور وهو يتألم. ليس عدلاً أن يتعذب وحده طوال هذا الزمان. هو أخرس. لا يشكو ولكنّه يفهم. يتألم ألمه فضيع وإلا لما صرخ. النبيل لا يصرخ إلا إذا تجاوز الألم حدّه. أزل عنه جزءا من العبء وضعه فوق رأسي. حملني أعواما فلماذا لا أحمله ساعات ؟ لماذا لا أتحمّل عناءه بضعة أيّام؟»⁽³⁾ ويزيد من درجة التماهي والاتحاد بين كائنات الصحراء بجنسيها (الحيوان والإنسان) واقع العيش المشترك الذي يشكّل مُفترق طرق بين الوجود والعدم، وتحوّل على إثره كلٌّ من الحياة والموت مصيرا مشتركا.

¹ - محي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، الجزء الخامس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط ، د.ت، ص 331.

² - إبراهيم الكوني، التبر، ص 95.

³ - المصدر نفسه ، ص 36.

استطاع إبراهيم الكوني أن يكشف بأسلوب تفصيلي عمق التماهي في العلائق التي تجمع الطوارقي بحيوانات الصحراء التي تشاركه واقعه، حيث رفع من دونية الحيوان إلى مستويات أرقى فأصبح شريكا وجوديًا للإنسان الطوارقي، ولا أدلّ على هذا من العلاقة التي جمعت الصغيرة " آنا " بحيوان " الودّان " «أبصرت الودّان الرهيب بقرنيه المعقوقين كهلالين سماوين موسمين بطائفة من الرموز السحرية. كان مطوّقا بوهق السّاحر الأعظم الذي علّم أجيال الخليقة علم السّحر المُسمّى في لسان الأزمان " وانتهيط اللّثيم: كان الودّان العظيم يتوتّب محاولاً الإفلات من الوهق الذي يطوّق نحره، ولكن إمام السحرة يتشبّث بطرف الحبل المُميت دون أن يكفّ عن تلاوة تمانمه المشئومة. فهل أفلح الخبيث في أن يمسخ الإنسان ودّانا، أم أن الودّان كان بالفعل ودّانا تنكّر بفنون الأسحار إنساناً؟»⁽¹⁾ ، تجاوزت علاقة 'آنا' بالودّان الحدّ الطبيعي إلى آفاق أوسع شملت دلالات ميتافيزيقية تتجاوز الفهم العادي «و لم أكن لأجرؤ أن أطلق نعتنا جليلاً كلقب الكاهن الأعظم على مخلوق تسمّونه أنتم في لغتكم ودّانا ، وتظنّوه في عقيدتكم حيواناً يجب أن يُقّاد في الحال إلى المسلخ، وليس إنساناً استثنائياً يتنكّر في جرم الودّان»⁽²⁾ ما يثبت عمق العلاقة من جهة، ورغبة الكوني نفسه في دفع المتلقي إلى عالم من الحيرة التي تكسبه لذّة البحث الدائم عن خفايا هذا المجتمع المتفرد الذي يتعامل مع مكونات عالمه الصحراوي بنظرة إجلال خاصة.

ويتبنّى المجتمع الطوارقي مبدأ وحدة الكائنات كجزء من واقعه الحياتي الاجتماعي والثقافي ويرتبط أشدّ الارتباط بالظاهرة الطوطمية - التي سبق أن أشرنا إليها - حيث إنّها جميعاً تتعلّق بفكرة احترام الحيوان، وهذا الفعل لا يقتصر فقط على تجنّب إيذاء هذا الكائن أو ذاك، أو تحريم أكله أو إلحاق الضرر به، بل قد يصل الأمر أبعد من ذلك، حيث أن بعضهم «يُحرّم لمسه والنظر إليه وقد

¹ - إبراهيم الكوني ، ملكوت طفلة الرّب - سيرة أنا الكوني بلسان الصمت ، ص 120 / 121.

² - المصدر نفسه ، ص 112.

يحرّمون التلفظ باسم الطوتم، وإذا اضطروا إلى ذكره عمدوا إلى الكناية أو الإشارة (...). ويعتقدون أن من أهان الطوتم أو أساء إليه يُصاب بالمصائب والنكبات».⁽¹⁾

وترتبط الفكرة السابقة ارتباطا وثيقا بالاعتقاد السائد عند الطوارق الذي يقَرّ بأن للحيوان (الودّان، والغزال، والجمل، والطائر والحية...) روحا سامية مثلها مثل الإنسان، بل وفي كثير من الأحيان تصبح روحا واحدة عن طريق الحلول في ذلك الحيوان نفسه كما هو الحال في قصة أسوف مع الودّان، فلاعتقاده بأن الإنسان والحيوان كائن واحد قرّر الامتناع عن أكله أو المساس به «فقد أصبحت اللحوم تثير تقزّزه. واندesh كيف كان يستطيع أن يستطعم أكل اللحم. كيف يستطيع المخلوق أن يأكل لحم مخلوق؟ ما الفرق بين لحم الحيوان ولحم الإنسان؟ من يقدر أن يأكل لحم الودّان يقدر أن يأكل لحم الإنسان أيضا. لقد حلّ الأب في الودّان، والودّان حلّ فيه. هو والمرحوم والودّان العظيم الآن شيء واحد. لن يفصل بينهم شيء».⁽²⁾

يتجسّد - هنا تحديدا - الهدف من دراسة طوتم القبائل والمجتمعات، وتبيان دوره في كشف تفاصيل الواقع المعيش داخلها، وقد أشار الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني إلى أهمية ظاهرة الطوتم باعتبارها مُرتكزا أساسا في كشف طبيعة التكوين الاجتماعي والثقافي القائم داخل البيئة الصحراوية التي تترنّح بين كفتي الطبيعة (نبات / حيوان) والثقافة (العلاقات الجماعية)، ويُخصّص كلود ليفي ستراوس الفكرة السابقة بقوله «إن الحيوانات الرمزية تُختار لا لأنها تصلح للأكل بل لأنها تصلح للتفكير، فقد نعيد صياغة ذلك بقولنا: ليس لأنها غذاء بل لأنها غذاء للفكر».⁽³⁾ بمعنى أنّها تزوّدنا بطرق فعّالة لدراسة الذهن البشري للأقوام المهّمّشة كالمجتمع الطوارقي، وإدراك القيم الثقافية والاجتماعية التي تقوم على أساسها رؤيتهم للواقع المعيشي، والحياة اليومية بشكل عام (عادات

¹ - محمد عبد المعيد خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ص57.

² - إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص75.

³ - جون ستروك، البيوية وما بعدها من ليفي ستراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت د.ط، 1996م، ص42.

وتقاليد، ومعتقدات، وممارسات، وطرق تفكير (...) فالتائج التنظيمية والأخلاقية التي عززت من إنسانية الإنسان، وأبعدته شيئا فشيئا عن الحياة الوحشية وشريعة الغاب كانت بفضل هذا الطقس البدائي، وعلى هذه الصورة يُكشَف التطور الاجتماعي الناتج عن تلك العلاقة المقدسة بين الإنسان والإله «إذ تُعدّ لحظة اكتشاف الإله (مهما كان هذا الإله سخيفا وزائفا ومُصطنعا في نظر أقوام أخرى) ، فإنها لحظة تأسيسية مشهودة لمجتمع بشري ما فتى يطور القوانين من أبسط نصوص التحريم إلى أعلى مراتب التنظيم الاجتماعي، عبر تلك الشرائع البدائية التي سنّها الفكر الأسطوري للإنسان. ولا شك أن المجتمع المتحضّر الحالي من خلال ثقافته الاجتماعية والسياسية والمدنية، يدين بالكثير لتلك البدايات الطوطمية والتحريمات الطقوسية التي اشترعها صنوه البدائي في تصوّره لحياته الاجتماعية، واستأنفتها الأجيال بعد الأجيال لتصل إلينا في صورتها التنظيمية الحالية»⁽¹⁾.

ومما سبق يمكن القول إن إبراهيم الكوني جسّد في خطابه الروائي عالما مغايرا كشف خصوصية العلاقة التي جمعت الإنسان الطوارقي بموجودات بيئته (النبات، والماء، والشمس، والرياح، والحيوان) بكلّ ما تحلّلها من غموض، فقد نوع الخطاب الروائي في رصد مكونات البيئة الصحراوية لا بوصفها جغرافيا جامدة(صمّاء)، إنّما تجاوز هذه الرؤية المادية لينوع في رصد التفاصيل الدقيقة لعالم الصحراء الواسع مجسّدا حضورا مختلفا لمجتمع معزول يسعى إلى تسجيل سرديته، وإماطة اللثام عن هويته المهمشة وقد استطاع رواّته- من خلال سرد خطاب الشخصيات الروائية - التعبير عن تيمة القلق الوجودي الذي تحوّل إلى هاجس بالنسبة للإنسان الطوارقي، وهي التيمة التي جسّدها الروائي في خطابه، وتفنّن في صياغتها من خلال رصد علاقة الشخصيات بمختلف العوالم الطبيعية بأسلوب روائي متميّز جمع بين الأسطوري والواقعي والصوفي، وتنبّين بالرجوع إلى الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني الوظيفة المزدوجة للصحراء؛ حيث خلق الروائي على أنقاض صمته الموحش، وطبيعتها القاسية ملكوتا فردوسيا حالما جعل الذات الطوارقية قادرة على تحمّل الصعوبات، وإيجاد حلول مستمرة لأزمة

¹ - محمد الأمين بحري ، الأسطوري - التأسيس والتجنيس والنقد - ، ص 49.

الواقع، من خلال رؤية أدبية متميّزة عكست جمالية الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني الذي جمع بين الخلفية الأنثروبولوجية للإنسان الطوارقي، والجمالية الأدبية التي عبّرت عن التفاصيل الحياتية بقلم روائي مبدع.

فصل ثالث: تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في

الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني:

أولاً: تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية:

1. أصل التسمية وجدل الهوية

2. النظام الاجتماعي القبلي

3. نظام القرابة

4. عُرف الزواج

ثانياً: تجليات الأنثروبولوجيا الثقافية:

1. اللباس:

أ- اللثام

ب- تفاصيل الثياب (الرجال/النساء)

ج- الحلي والزينة

2. الموسيقى

3. الطعام

«لا خوف عليك

ما دُمت تبحث عن أصلك..»

إبراهيم الكوني ، المجوس-الجزء الأول- ، ص 62.

أولاً : تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية:

تعتبر دراسة الخطاب الروائي أنثروبولوجيا ضمن هذا المجال - الاجتماعي / الثقافي - عملية قرائية هامة من شأنها البحث في الأصول الثقافية للهوية الطوارقية، وإخراج خصوصياتها الملموسة والمضمرة إلى صلب التحليل، من خلال محاولتنا استقراء أبرز هذه الخصوصيات وفق تأويل رمزي أنثروبولوجي يقوم على تأطير مختلف المعطيات التي تتضمنها المتون السردية، حيث تشكل في اجتماعها نصًا ثقافيا هامًا، ومن أبرز هذه المعطيات الأساسية: النظام الاجتماعي والسياسي واللباس، والحلي، والطعام، والفن (الموسيقى، والغناء، والرقص) ... ، ولعل الطابع الشمولي للدراسات الأنثروبولوجية هو ما ضمن تميزها عن باقي المجالات والمدارس القائمة «حيث نجد أنّ كل الدراسات الأنثروبولوجية تتجه اتجاها تكامليا بحيث لا نجد الآن باحثا أنثروبولوجيا يتوفّر على دراسة نظام اجتماعي معيّن أو أبعاد مشكلة اجتماعية معينة في معزل عن بقية النظم والمشكلات الاجتماعية الأخرى القائمة في المجتمع موضوع الدراسة»⁽¹⁾ فالإتجاه التكاملي في دراسة المجتمع أخذ يسيطر فيما يُعرف بالدراسات السوسيولوجية / الأنثروبولوجية (السوسيوأنثروبولوجية) على السواء.

يتوافق الأمر بالنسبة إلى الخطاب الروائي عند الكاتب الليبي إبراهيم الكوني، فقد جاءت رواياته مماثلة لنصوص الإثنوغرافيين، غنيّة بالمعطيات الاجتماعية والثقافية المؤسّسة لتفاصيل المعيش اليومي للمجتمع الطوارقي، فكان بنيويا أنثروبولوجيا بامتياز، حيث جسّد خصوصية المجتمع الطوارقي سرديا فتطرق إلى أصلهم، ونسبهم إلى جانب اهتمامه بكشف النظام الاجتماعي السائد، وقدم في المقابل رؤية أنثروبولوجية شاملة لعادات الطوارق المتنوعة، وتقاليدهم فيما يخصّ اللباس والحلي، والطبوع الموسيقية المختلفة، إلى جانب النظام الغذائي المتبع. وسنحاول استنطاق المظاهر الأنثروبو/ثقافية السائدة داخل المجتمع الطوارقي من خلال الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني.

¹ - محمد عبده محبوب، الاتجاه السوسيو أنثروبولوجي في دراسة المجتمع ، وكالة المطبوعات، الكويت، د.ط

1. أصل التسمية وجدل الهوية:

اختلفت الدراسات حول أصل "الطوارق" وسبب التسمية، وقد أفاض الباحثون وأغلب الرّحالة في تحديد جذور الطوارق وأصل نسبهم، لذا تصادفنا العديد من الآراء المتضاربة فمنهم من أرجعهم إلى أصول صنهاجية عربية، وهناك من حصر أصولهم في الأمازيغية البربرية لنجد فريقا آخر ذهب أبعد من ذلك معتبرا أنّ أصلهم يعود إلى الفينيقيين، وفي مرّات عدّة اعتُبر "الطوارق" أحفاد الجرمنت الذين عاشوا بسهولة فزان، في حين أن أغلب الباحثين اعتبروا أنّهم ينحدرون من جدّة عظيمة بنت دولة قوية، وأورثت مجدا راسخا هي "تنهنان أمّ الطوارق وملكتهم العظيمة".

وتتعدّد الآراء وتختلف كلٌّ بحسب مجال بحثه غير أن الجدل حول أصل الطوارق لا يهّم بحثنا بقدر الاهتمام بمدلولات التسمية، وارتباطها بالجانب الاجتماعي - الخاص بهم - الذي يميّزهم عن غيرهم من المجتمعات والقبائل، ذلك أن طوارق "تماشق" أو "تمازغ" هي نفسها عند غيرهم من البربر "أمازيغ" « ويتوزّع الطوارق على شكل قبائل صغيرة كانت إلى وقت غير بعيد كثيرة التناحر فيما بينها يغزو بعضها بعضا لأدنى الأسباب، وغالبا ما كان السبب نزاعا على مناطق الرعي أو أماكن وجود المياه. كما ينقسم المجتمع الطوارقي إلى طبقات: المحاربون ورجال الدين (الطبقة الراقية) ، الحرفيون (الطبقة المتوسطة) ، الخدم (الطبقة الدنيا) ». (1)

وقد اعتُبر الطوارق (تماشق) سكان تاسيلي وأكاكوس تادرارت، ودليلهم في ذلك وجود الرسوم البدائية على صخورها، وقد حُدّد لها الألف الرابع قبل الميلاد «أي أنّها فترة تسبق الفترة التاريخية التي رويت فيها الأخبار عن الآثار المصرية بعد قرون، لقد كانوا في وقت ما يلعبون دورا كبيرا في التاريخ، فقد كانوا لعدّة قرون سادة فزان بلا منازع، وكان زعمائهم يحكمون

¹ - عبد اللطيف هسوف ، الأمازيغ - قصة شعب - ، ص 107.

الهورقار وآزجر وسيطرون على طريق القوافل العظيمة من طرابلس شمالا الى النيجر وتشاد، ومالي والسودان جنوبا، بل إن جيش "هانيبال" كان يشتمل على فرقة من خيالة الطوارق»⁽¹⁾.

وتتفق أغلب الدراسات - بالرغم من صعوبة تحديد أصل واحد للطوارق أو الإشارة إلى مدلول ثابت لجذورهم- أنهم مجتمع متفرد له خصوصية متميزة عن غيره يحكمها مبدأ الاختلاف عن الآخر لأن الطوارق أكثر المجتمعات اعتزازا بالأنا وافتخارا بالذات، فنجدهم يعزفون عن ملدّات الحياة ويمتثلون لأصول العيش الصحراوي، ويفتخرون بانتسابهم للصحراء الكبرى، حيث يشيع أن الطوارقي معروف بالأنفة وعزّة النفس لذا لا يزال يحتفظ بخصوصيته رغم مرور الأزمنة، فلا يُغيّر مبادئ عيشه ولا يجيد عنها، وقد شاع أنهم قوم لا ينحنون ولا يُقبّلون الأيدي حتى ولو كانت يدي السلطان، لذا لُقّبوا "الرجال الأحرار"، أو "الرجال الشرفاء" وسواء ارتبطت تسمية "الطوارق" بالسماة السابقة أو أنّها تعود في الأصل إلى مناطق صحراوية من "تارقا"، حيث تعتبر هذه الأخيرة التسمية الثانية الملازمة لمنطقة "فزان" بليبيا (معقل الطوارق) ، أو لتحليلات أخرى ارتبطت بممارسة فعل التنقل والترحال حيث يُعتقد أن « تسمية الطوارق قد أُطلقت عليهم لأنهم طرّاقوا الصحراء ومُرتادوها وطوارق جمع طارق، وهو الآتي ليلاً على اعتبار أن الصحراء كالليل، وأنّ السالك لدروبها كالسائر في الليل، كما أنّ العابرين للصحراء كثيرا ما يضطّرون لقطعها ليلا والإقامة نهارا لشدة الحر»⁽²⁾.

كما استطاع إبراهيم الكوني- بغض النظر عن جدل التسمية أو أسبابها - إلقاء الضوء على الخصوصية الاسمية والاجتماعية والثقافية لهذه المجموعة البشرية التي نالها التهميش سنوات طوال، وقد أشار إلى أنّ تسمية الطوارق مرتبطة بالمكان، وتحديدًا الينابيع "تارجا" أو "تارقا" «وهو الاسم الذي اشتقّ منه اسم طارجي، أو طارقي، وأصبحت القبائل الوافدة تطلقه على قبائل الطوارق»⁽³⁾.

¹ - عوني الفاعوري ، تجليات الواقع والأسطورة في النتاج الروائي لإبراهيم الكوني ، ص 27.

² - أكناته ولد النقرة، الطوارق من الهوية إلى القضية ، طوب بريس ، الرباط ، المغرب ، د.ط ، 2014 ، ص 34.

³ - إبراهيم الكوني، السحرة- الجزء الثاني-، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص

والواقع أن فعل القراءة نفسه، سيصبح ماثلا لدور الأنثروبولوجي في عملية التأويل الدقيق لخصوصية المجتمع المدروس، ذلك أنّ روايات الكوني بمثابة بحث أنثروبولوجي حفري لسيرة طوارق الصحراء انطلاقا من عالم الحكيم « لتصبح القراءة في النهاية فعلا أنثروبولوجيا رمزيا يتموقع من خلالها القارئ في عمق البحث الأنثروبولوجي كما لو كان في الميدان»⁽¹⁾ وهو ما يحيل إلى أنّ استنطاق خصوصية الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني تتجلى في أنه يتجاوز مجرد كونه مادة سردية جمالية، إنّما خطابا ثقافيا / اجتماعيا منفتحا على العديد من القضايا الهامة.

2. النظام الاجتماعي القبلي:

يُعدّ الانتماء القبلي أحد أقدم الانتماءات التقليدية وأشدّها رسوخا عند أغلب القوميات من ضمنها الطوارق، فهم أبرز المجتمعات القبليّة وأكثرها تمسّكا بنظامها الاجتماعي، وقد استمرت -القبائل الطوارقية- مرتبطة لسنوات طوال بثوابت راسخة لا تحيد عنها تبناها وتستمدّ منها استمراريتها، تتجلى في مرتكزات أساسية: "البيئة الصحراوية، والثقافة الشعبية، والشعائر المشتركة" وعلى الرغم من تنوّع الدراسات التي تناولت مفهوم القبيلة وأسس النظام القبلي، واختلاف رؤيتها الأنثروبولوجية والاجتماعية في الخروج بمفهوم عام، غير أنّ أغلبهم أجمع على تداول ثلاثة مفاهيم أساسية حيث اعتُبرت «أداة للدلالة على التجمعات السكانية المنتشرة في بقعة جغرافية خلال فترة ما، وهي أيضا كيان ذو هوية ثقافية يتداول لغة مُحدّدة ونظاما من الرموز والمعاني وغالبا ما تكون في حالة تصادم مع الدولة التي تمثل الشرعية السياسية وهي أخيرا كيان سياسي يكتسب خصوصيته المتمثلة في امتلاكه نوعا من النظام السياسي ولو في شكله البدائي والعفوي»⁽²⁾.

وقد كشفت نصوص الكوني عن النظام الاجتماعي والسياسي القائم داخل القبيلة الطوارقية انطلاقا من دقّة اختيار الشخصيات وتحديد وظائفها، حيث أبانت عن خصوصيات العيش داخل

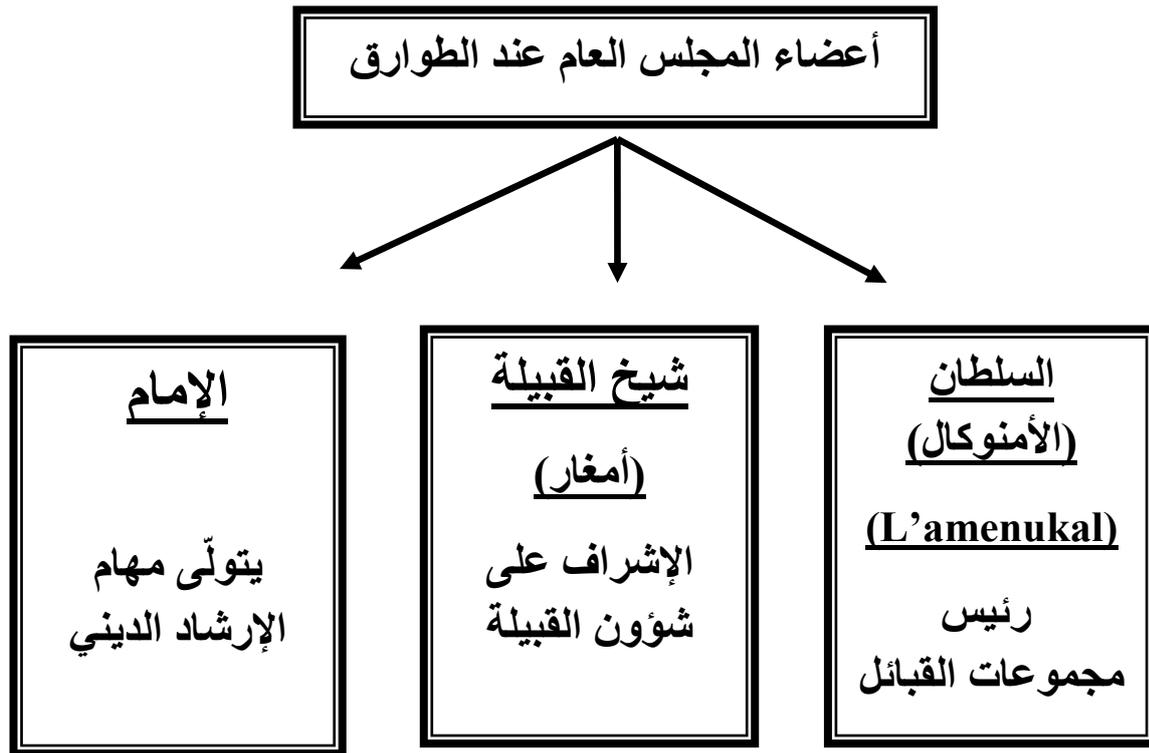
¹ - عياد أبلال ، أثروبولوجيا الأدب- دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي ، ص 109.

² - منصور مرقومة، القبيلة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي- مقاربات أنثروبولوجية- ، ابن النديم للنشر والتوزيع
وهران ، الجزائر ، ط 1 ، 2015 ، ص 40.

المجتمع الطوارقي، خاصة أن أغلب الأحداث تمحورت حول ركائز ثابتة: القبيلية، والزعيم (شيخ القبيلة)، والعادات، والتقاليد... ما يؤكد أنّ الإطار القبلي الذي يضبط نظام المجتمع الطوارقي ليس مجرد إطار اجتماعي فارغ المحتوى «إنّه منظومة من العادات والتقاليد، الأعراف والقيم التي تختزن تاريخ هذا المجتمع وثقافته ومواقف الفئات المنتمية إليه ورؤيتهم للكون والحياة ولذلك تعتبر القبيلة مرجعا لثقافة الصحراء وخزانًا لذاكرتها إلى جانب تأطيرها للأجناس المنظوية تحت لوائها»⁽¹⁾، وتُعرف القبيلة بـ: "توشيت" أو "توسيت" عند الطوارق يرأسها شيخ يكون من أقوى العشائر فيها «تتكون من مجموعة من الناس الذين يجمعهم الولاء المشترك لأحد أفراد القبيلة الذي يتولّى رئاستها، وغالبا ما يكون أكبرهم سنًا أو جدّهم الأكبر والقبيلة بدورها تتفرّع إلى عائلات أو عشائر تسمّى (أغيون) ، ويتكون من مجموعة من الأسر التي تسمّى (إيهن) ، إذن فبالرغم من كون الأسرة هي الخلية الأساسية للمجتمع إموهاغ، حيث تتمتع كل قبيلة بالاستقلال التام في شؤونها الداخلية وتتصرف كوحدة واحدة في علاقاتها مع غيرها من القبائل الأخرى، وتلعب القبيلة عدة أدوار في مختلف المجالات منها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية»⁽²⁾.

ويتألف النظام الاجتماعي الطوارقي - إلى جانب الزعيم- من السلطان والإمام (الفقيه) ويمكننا توضيح الهيكلية العامة للعلاقات القبليّة عند الطوارق وفق الشكل الآتي:

¹ - محمد الظريف، جوانب من ثقافة الصحراء، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب، ط1، 2016م ص64.
² - عبد النبي زندري وأحمد حجاج، تمكين المرأة في المجتمع الصحراوي-إموهاغ- مجتمع الطوارق، مجلة العلوم الاجتماعية، الأغواط، المجلد8، العدد2، جويلية 2019، ص111/112.



يوضح الشكل السابق نظام الحكم عند الطوارق مجسّدا بنية هرمية رئيسها السلطان الذي يرأس زعماء القبائل على اختلاف توجهاتهم، في حين تُترك إدارة الشؤون الداخلية للقبيلة بيد الزعيم الذي يدير النظام الداخلي لقبيلته اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، بمساعدة الإمام أو الفقيه الذي يتولى مهمة الفصل في الأمور الدينية العالقة، وقد أسهمت ظروف العيش الصعبة إلى التوجّه نحو ضرورة خلق حياة جماعية قوامها التعاون لضمان استمرارية الجماعة، لذلك أقرت أغلب الدراسات الأنثروبولوجية بأنّ النظام القبلي هو الأنسب لحياة الحلال والترحال الجماعيين «وعلى النظام القبلي ترتب ما ترتب من الخصوصيات في التقاليد الاجتماعية التي تؤثر بدورها في طباع الأفراد، من تلك الخصوصيات مثلا الميل إلى التقشف، ورفض حياة البذخ والتنعيم. ومن تلك الخصوصيات الحرص على إقرار مبدأ المساواة بين أفراد العشيرة وبين العشائر في نطاق الكيان القبلي

وعلى إقامة أعراف يُتعارف عليها في التساكن، والتعايش، والتعامل في سياق الانتجاع
المستمر»⁽¹⁾.

وقد أشار إبراهيم الكوني إلى فئة السلاطين داخل المجتمع الطوارقي مُسَدِّدَةً في شخصية السلطان
"ختامان" الذي تمّ تنصيبه بعد فتح المرابطين مدينة "تينبكتو"، وجعلها عاصمة للصحراء
فبمجرد تسلّمه منصب السلطان اتخذ قرار إقامة أول نظام إسلامي داخل مجتمع مليء بالزواج المجوس
ويتضح جلياً الدور الذي قام به السلطان لتغيير النظام الاجتماعي والسياسي الذي كان سائداً في
السابق - أي قبل تعيينه- في مقطع سردي يوضّح تنوع المهام المنجزة من لدنه منذ بداية تعيينه
«وضع القوانين ليرسي أسس العدالة. سنّ الأعراف بين القبائل ووضع الميثاق مع "بامبارا" تمنع
الدولة بموجبه تجارة الرقيق مقابل استمرار الزنج في تزويد السلطنة بما تحتاجه من التبر
لضمان تدفق الموارد ومواصلة التجارة مع المدن في شمال الصحراء. شجّع الزراعة حول
ضفاف النهر وداخل المساحات المروية بالأمطار الموسمية ونظّم تسويق منتج
الغلال، فازدهرت المقايضة، وطاب للأغراب المقام في البلاد، منع السجود للإله 'أمناي' وطوّقه
بسياج من الحجارة ودعا الناس لأداء صلاة الاستسقاء في المساجد وطلب الماء من إله
السماء»⁽²⁾.

كما عُمّمت القوانين السابقة على زعماء القبائل، وأمروا بتطبيقها، ونشرها بين أفراد القبيلة،
وعلى الرغم من إقامة السلطان في تينبكتو إلا أنه يحرص دائماً على تقوية صلته بالصحراء، ويقضي
جزءاً من وقته فيها رغم انشغالاته الكثيرة خارجها، حيث يظهر ذلك جلياً في سياق سرد الراوي
لحادثة إقرار السلطان قانون إرسال أولاد النبلاء للإقامة مع الرعاة في الصحراء، وإشاعته بينهم كقانون
عام يشمل كلّ من بلغ السادسة من العمر «هناك يجدون الرعاة الموهوبين والمهاجرين الأبديين
الحكماء في انتظارهم ليعلموا الذكور الحقيقة والرمية وركوب المهاري ويسلموا الجديان

¹ - محمد شفيق ، ثلاثة وثلاثين قرن من تاريخ الأمازيغيين ، مؤسسة تاوالت الثقافية ، د.ط ، د.ت ، ص 113 .

² - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول-، ص 74.

للإناث لا ليتدرّبن على الرعي ولكن ليتعلّمن تعويذة الصحراء القديمة: الصبر! فلم يجد أهل الصحراء أنفع من الجديان في تعليم الصبر، وليس أجدى لليافع النبيل من تعلّم الحقيقة»⁽¹⁾. يملك السلطان حق وضع الأنظمة، وسنّ القوانين بمختلف أنواعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ومن ثمّ إشاعتها بين القبائل ليتولّى كل زعيم مهمة تطبيقها بين أفراد قبيلته، فلكلّ عضو في النظام الاجتماعي الطوارقي دوره المنوط به، وبموجبه ينال أحقية الانتماء إلى قبيلته خصوصا وإلى الطوارق عموما.

ويضم النظام القبلي في مجتمع الطوارق - إلى جانب السلطان - منصب الزعيم وغالبا ما يُلقَّب عندهم بـ: "أمغار" أو "أمقار"، حيث يتولّى زمام القبيلة، ويشرف على تدبير شؤونها وبصفته المسؤول الأوّل، فقد وضع الطوارق شروطا كان لزاما توفّرها في كلّ من يرغب في اعتلاء هذه المكانة، منها شروط مادية (القوة، والصلابة، والفتوة...) وأخرى معنوية (الحكمة، والذكاء والعدل...) ما يظهر جليّا في سياق سرد الراوي سيرة الزعيم «ورد في السيرة القديمة أن الزعيم تتمّع بالخصال التي تليق بزعيم في سنّ مبكرة. كان في شبابه وقورا ومكابرا مثل قمم تارات شجاعا مثل جنّ، نبيلًا كمتعزل حقيقي، لا مباليا كالسماء، صبورا كالصحراء عاشقا للصبايا وللأشعار كما يليق بفارس»⁽²⁾.

وقد أشار الكوني إلى أنّ وظائف الزعيم داخل المجتمع الطوارقي لا تقتصر على قبيلته، إنّما قد تتجاوزها إلى غيرها من القبائل خاصّة فيما يتعلّق بالإغارة على القبائل المجاورة أو مساعدتها في صدّ العدوان ضدّ الأغيار، وهو ما عبّر عنه شيخ أحد القبائل مُدكّرًا بعرفان قبيلة الشيخ امنغاسن «يسرّنا أن نستقبل ابن شيخ امنغاسن في ديارنا. فله يرجع الفضل في صدّ الغزاة الأغرّاب ووقف توغلّهم في الصحراء»⁽³⁾.

¹ - المصدر السابق، ص 74.

² - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الثاني -، ص 308/309.

³ - إبراهيم الكوني، التبر، ص 15.

تتجلى وظيفة أمغار - شيخ القبيلة- داخل المجتمع الطوارقي في أمور عدّة تشمل تسيير أمور القبيلة الداخلية، وفضّ النزاعات بين أفرادها، وهو الممثل الأوّل لقبيلته في أغلب المجالس التي تُعقد خارج القبيلة، إلى جانب الفصل في الأمور الشائكة كحالات الخصام، أو عند اقتسام الغنائم بعد الرجوع من عمليات الغزو حين تنشب الصراعات بين الفرسان، كما يضمن الزعيم حقوق أفراد قبيلته ويدافع عن فئة المظلومين بالعدل، ويمنح الأمان لمن يستحقه، ويظهر ذلك جليًا في سياق سرد الراوي لجوء زائرة إلى الزعيم ليحميها من شر زوجها 'وانتيهاي' لمطاردته المستمرة لها بعد فرارها من خباء القران بعد أيام قليلة، فلجأت للزعيم طالبة الحماية «اعتدل الحكيم في جلسته وومضت في مُقلتيه بسمته الطفولية الجدّابة، وحرث الأرض بأكثر الرموز غموضا قبل أن يقول لها إن واجب الزعيم أن يحمي الرعايا من اعتداء الأعداء ولكّنه لا يستطيع أن يتدخل في شئون القرناء أو أهواء الدهماء. حاججته بالقول إنّ من واجب الزعماء أن يردّوا الظالم عن المظلوم ويُصِفوا المستضعفين والأغراب، وكلّ من لا حول له. فصمت طويلا، ووسم التراب بأشدّ العلامات غموضا، ثم استجاب لها بهزة من عمامته الجليلة»⁽¹⁾. يتمتع الزعيم إلى جانب الذكاء والدهاء السياسي، بالحكمة والقدرة العالية على تمييز الأمور حتى يشيع العدل بين الأفراد فيمنح الأمان للمظلوم، وينشر السلام داخل قبيلته.

ويُكلّف الزعيم أيضا بالنظر في المشاكل التي تسببها تقلّبات الطبيعة وتغيّراتها المفاجئة والتي تؤثر سلبا على حياة القبيلة وتهدّد استقرارها، ومن أبرز المشاكل الطبيعية: القحط والجفاف، والسييل... فبمجرد حصول إحداها يُطالب الزعيم بإيجاد الحل، والخروج بالقبيلة إلى برّ الأمام كونه المسؤول الأوّل عن حمايتها، فهو صاحب القرار الأوّل فيها، وهو ما يظهر جليًا في سياق الحوار الذي دار بين الزعيم وأناي:⁽²⁾ «- قال: وماذا يرى الزعيم كي نحمي مدينتنا من الزوال؟

¹ - إبراهيم الكوني ، عشب الليل ، ص 25.

² - إبراهيم الكوني ، المجوس - الجزء الأوّل - ، ص 96.

- جوابي جاهز. أن توقفوا إرواء الإبل على البئر. وتبعثوا بقافلة إلى وادي الآجال لتساعدوا السهل وتعوضوا النقص في الماء. كما يتوجب أن تبعثوا بالرجال للمساعدة في إقامة التحصينات وإزالة تلال الرمل بدل أن نبقئهم يتناولون في البنيان».

كما يؤمن الزعيم بوصايا الناموس الصحراوي ويحرص على تنفيذها، كما يوصي أفراد قبيلته بواجب الامتثال لها، ويصرّ على بعث روح الإخلاص والأمانة في الاجتماعات التي يعقدها فيمنع المشاركين معه من الإعلان عن القرارات الصادرة عن اجتماع مجلس الأعضاء، وهو أمر مُتفق عليه فيما بينهم فهم يعتبرون أنّ رسالة الزعيم «ليست في فضّ النزاعات، أو تدبير أمور القبيلة أو ترتيب الغزوات، أو صدّها، ولكن في الحثّ على رعاية الناموس، والبحث عن سبيل يُدخل السرّ في وطن الخفاء، حيث تسكن الآلهة والكنوز السماوية الأخرى»⁽¹⁾ ولخوف الزعيم من تفشّي الأسرار عقب عقد الاجتماعات مع أعضاء مجلسه، كان يلجأ أحيانا إلى استدعائهم ليلا، وقد يستمر الاجتماع حتى طلوع الفجر ضمنا للسرية التامة، وهو القرار الذي لجأ إليه زعيم أزجر في أحد الليالي «دعاهم زعيم القبيلة القديم إلى مجلس عصفت به الشورى، وعلا فيه الجدل وتناطحت فيه العمامات للإستسرار، وتناجى فيه الأكابر إحياءً للتحالفات، ووفاءً لكل عهد قديم. ولم يأذن الزعيم برفع المجلس إلّا في الفجر. وقيل أنّه فعل ذلك جريا لتدبير فاتت حكمته الأكابر أنفسهم، ولم يقفوا له على غاية إلّا عندما أدركوا أنّه فوّت الفرصة على النساء لتساقل النبا، لأنهم لم يشاطروهن المخدع في تلك الليلة حرصا منه على سرّ المجلس».⁽²⁾

يلعب الزعيم عند الطوارق - بوصفه سياسيا وحكيما - دورا أساسيا في حماية القبيلة، وضمن سلامتها كما يحرص على اختيار أماكن الإقامة المناسبة، ومواجهة أخطار البيئة القاسية بالحكمة والمشورة ويكفل جهوده لصون الناموس، وحفظ وصايا الأجداد وتلقينها للأبناء.

¹ - إبراهيم الكوني ، فتنة الزوّان ، ص 10 .

² - إبراهيم الكوني ، السحرة - الجزء الثاني - ، ص 310 / 311 .

ويعتمد زعيم القبيلة على الإمام (الفقيه) للنظر في الأمور الدينية الشائكة والفصل فيها وفق الشريعة كتيبان الحلال والحرام، أو الاستفادة من معرفته الدينية الكبيرة في تسيير أمور القبيلة ضمن المسار الديني الصحيح، أو استشارته في أمور وقع عليها اختلاف أو تعددت حولها الآراء دون المسّ بالشرائع الأخرى- على اعتبار تعدد الشرائع داخل الصحراء - وهو ما يظهر جليًا في سياق سرد الراوي قصة الدرويش موسى مع الأميرة، واختلاف الآراء حولها خاصة أنّ الدرويش من فئة الزهاد « توجه الكثيرون إلى الإمام بسؤاله عن رأي الشرع في شرعية أن يتخلّى الدرويش عن السماوات ويخالف سلالة الدراويش المرابطية وينزل إلى الأرض ليقع في عشق فتاة حمقاء من النجع تفرح وتحزن، تبكي وتغني، تأكل وتذهب إلى العراء لقضاء الحاجة. أجاب الإمام الفضوليين بلغة أتباع الطريقة القادرية الغامضة وتحدث طويلًا عن الحلول، فاتهمه الخصوم بأنه تعمد أن يخاطبهم باللغة الخفية كي يخفي السر ويتهرب من المجاهرة برأي الحق والشرع خوفًا من أن تصيبه لعنة المرابطية. الإمام تجنب دائما الإساءة للأولياء والدراويش»⁽¹⁾.

وتتجاوز مهام الإمام -في بعض الأحيان- تلك الأمور الدينية الشائكة فكثيرًا ما يرسله الزعيم رسولا إلى القبائل المجاورة لإتمام مهام عالقة ترتبط بأمور السياسة والغزو، أو الطبيعة وخطر القبلي، أو السيل أو أمور عالقة أخرى، حيث سرد الراوي تدخل الإمام بأمر من الزعيم في قصة نشوب خلاف حول البئر مع حلول الخريف « عاود العجاج حملته فأمر الزعيم بإيقاف تقدم السور. حاول أوخا أن يقنع أتباع السلطان بالتوقف ولكنهم احتكموا إلى السلاح وتناوشوا مع رجاله بالسيوف. تدخل الزعيم وبعث الإمام رسولا إلى سلطان واو. استدعى أوخا واختلى به في الخيمة. في المساء عاد الإمام من مهمته في واو فعقد الزعيم اجتماعا للشيخوخ»⁽²⁾ ينمّ إرسال الإمام رسولا لفكّ النزاعات والقضايا المتنوعة عن ثقة كبيرة من الزعيم في قدرة الإمام، وحكمته الكبيرة في معالجة الأمور المستعجلة وحلّها.

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول-، ص 183.

² - المصدر نفسه ، ص 203.

يتولّى الإمام مهاماً متنوعة داخل قبيلته حيث تلجأ الأسر إلى استشارته في قضايا الميراث، وفي حالات الزواج وحتى الختان، حيث يتولّى مهمة ختان الأطفال بدل الطبيب في مجتمعات أخرى ويظهر ذلك جلياً في سياق استرجاع الراوي قصة ختان الدرويش موسى « أنجبته أمّه معلولا. نحيلاً. ذابلاً. كبرت معه العلة ورافقتة في السنوات الأولى فرفض الإمام إجراء العملية خوفاً عليه من النزيف. بلغ الحادية عشرة فقبل الإمام وأعطى الإشارة. أعدوا العدة وجهّزوا الخيمة. صنعوا له عرشاً من الرمال كالذي بينونه للعمران... دخل الإمام وعلّق في رقبتة قلادة من التمام المدسوسة في جلود الغزلان، رفع يده اليمنى عالياً وقصّ الهواء بالمقصّ البشع المخصّص لجزّ الماعز... أدخل الإمام يده الخشنة تحت سرّته وأمسك بالعضلة... إبك. إبك. يادرويش فأنت اليوم ملاك طاهر»⁽¹⁾، والإمام عند الطوارق فقيه بأمر الدين حريص على تطبيق مبادئ الشريعة، يتولّى مهاماً متنوعة تخدم أفراد القبيلة وترضي الزعيم، كما أنه عضو دائم في مجالس الشورى، وفي الاجتماعات المنعقدة داخل القبيلة وخارجها.

وينقل الكوني من خلال البعدين السياسي والاجتماعي - مُمثلاً في الزعيم والإمام والسلطان - خصوصية المجتمع الطوارقي، فقد أبانت الهيكلة السابقة خضوع الطوارق لقوانين تنظيمية تسيّر نظام حياتهم في مجالات عديدة، ما يلغي في المقابل سمة العشوائية أو اللاقانون - إمّا أكل أو مأكول - التي عُرفت بها المجتمعات المهّمّشة، وذلك كله يجسّد الأبعاد الجمالية لخطاب الكوني المنفتح على قضايا سياسية واجتماعية عديدة، وهو الأمر الذي يفتح أمام القارئ آفاقاً تأويلية واسعة تكسب الخطاب سمة التنوع والانفتاح.

3. نظام القرابة:

اهتمّت أغلب الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية ببحث النسق القرابي باعتباره ركيزة مهمّة من الركائز التي يقوم عليها النظام الاجتماعي العام لأيّ فئة مجتمعية حديثة أو بدائية، وقد أشار

¹ - المصدر السابق، ص 194.

أغلب الباحثين خاصة "كلود ليفي ستراوس" إلى أهمية نظام القرابة في دراسة بنية المجتمعات بوصفه انعكاسا لتمفصلات الانتماء، وتحديد هام لعضوية الفرد داخل جماعته، وما يُعنى به الأنثروبولوجيون في المقام الأول دراسة النسب « لا كحقيقة بيولوجية وإنما كمركب اجتماعي وآلية لتحديد شرعية ومسوغات الانتماء العشائري، أي ما يحدّد البعد السياسي للانتماء في المجتمعات القبلية والتقليدية ويقوم مقام الجنسية أو الهوية الوطنية في مجتمع الدولة، وهنا يكون التركيز على دراسة الجماعة النسبية كوحدة سياسية، ومن ثمّ دراسة الطرق المتّبعة للحفاظ على وحدة الجماعة وتماسكها واستمراريتها والاحتفاظ بهويتها وشروط العضوية فيها والانتماء لها»⁽¹⁾ ما يثبت أهمية دراسة النسق القرابي في مختلف الأبحاث الأنثروبولوجية خاصة إذا تعلّق الأمر بدراسة المجتمعات القبلية.

ويحقّق الطوارق من خلال مبدأ العصبية القبلية وحدة اجتماعية ثابتة داخل حدود القبيلة الواحدة غير أنّه يتنافى بمجرد خروج الفرد من حدود قبيلته، حيث يشير "كلود ليفي ستراوس" إلى أنّ ما يضيف على القرابة طابعها كواقعة اجتماعية، ليس هو ما ينبغي أن تحتفظ به من الطبيعة «بل هو المنحى الأساسي الذي تنفصل به عنها. منظومة القرابة لا تتألف من صلات النسب أو العصبية الموضوعية المحدّدة بين الأفراد؛ منظومة القرابة لا توجد إلّا في وعي الناس، هي منظومة تصورات كيفية. وليست تطورا عفويا لوضع فعلي»⁽²⁾. وتكفل هذا الانتماء الممارسات والمبادئ المقامة داخل القبيلة، ما يشكل خصوصيتها، وحينما يعترف المجتمع العام بالقبيلة أو العشيرة نجد وسائل للإبقاء على صلة القرابة قائمة، وللتشديد على أهميتها فإن الوحدة العشائرية يكون لها اسم "خاص"، وكثيرا ما تتخذ لنفسها رمزا وشعارا ثابتا.

¹ - سعد العبد الله الصويان، الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور- قراءة أنثروبولوجية - ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1431هـ/ 2010م ، ص486.

² - كلود ليفي ستروس ، الأنثروبولوجيا النبوية ، ترجمة: مصطفى صالح، ص74.

ارتقى كلود ليفي ستراوس بالدراسات البنائية، وجعل من الاتجاه البنيوي منهجا فكريا يطبق على دراسة المجتمع والفن واللغة، حيث يرى ستراوس أنّ كل من علاقات القرابة أو العلاقات اللغوية هي علاقات تبادل، أي أنّهما بمثابة نظام من أنظمة التواصل، ولا تتطور القرابة أو صلة الرحم بطريقة تلقائية إنّما باعتبارها نسقا «عندما يدرس العالم الاجتماعي مسائل القرابة يجد نفسه في وضع صوري شبيه بوضع العالم اللغوي الفونولوجي: ذلك أن حدود القرابة شأنها شأن الوحدات الصوتية هي عناصر ذات دلالة؛ وهي مثلها لا تكتسب هذه الدلالة ما لم تندمج في أنظمة ثم إن أنظمة القرابة، مثل الأنظمة الفونولوجية يعدها العقل على مستوى الفكر غير الواعي وأخيرا إن معاودة بعض أشكال القرابة، وقواعد الزواج، والمواقف المفروضة بين بعض نماذج الأقارب، الخ في مناطق بعيدة من العالم وفي مجتمعات شديدة الاختلاف يحمل على الظن بأن الظاهرات التي تتسنى ملاحظتها، في الحالتين على السواء، تنتج عن حكم قوانين عامة ولكنها مخفية»⁽¹⁾. تُعدّ قوانين العلاقات الاجتماعية بمثابة اللغة التي يتخاطب بها أفراد المجتمع والقبائل فيما بينهم، فإذا كانت العلاقات بين الوحدات الصوتية الأولى هي التي تعطي شكلا للمعنى ففي المقابل تشكل المصاهرة بين عدة أطراف نسيج النظام الاجتماعي، وعادة ما تتجلى أغلب العلاقات في ثنائيات متقابلة: خال/ابن أخت ، زوج/ زوجة ، أخ/أخت ، أب/ابن ...

يرتبط النظام القرابي بالعلاقات المتحكمة في تكوين بنية المجتمع، وتتفرع عادة إلى نمطين شائعين: قرابة المصاهرة التي تقوم أساسا على عُرف الزواج، وقرابة الدم التي تتحدّد داخل العائلة وتتفرع إلى نمطين من النسب: النسب الأبوي، والنسب الأمومي، ففيما يخص القرابة الأبوية أو النسب الأبوي «فهو يعني في الاستخدام الحديث أولئك الأشخاص الذين يرتبطون ببعضهم البعض من ناحية الذكور فقط. لذا يعد هذا المصطلح مرادفا للانتساب للأب»⁽²⁾ أمّا بالنسبة للنمط الثاني متجسدا في النسب الأمومي فيُراد بهذه الكلمة «القرابة من طرف الأم، كما يُراد

¹ - المرجع السابق ، ص 53.

² - شارلوت سيمور سميث، موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية ، ترجمة: مجموعة من الأساتذة المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط2 ، 2009، ص430.

بالأبوة القرابة من طرف الأب، بمعنى أنّ الولد في الحالة الأولى ينتسب إلى أمه وفي الثانية إلى أبيه»⁽¹⁾ ويختلف شيوع النظام باختلاف الأقاليم والمجتمعات.

يسلّط إبراهيم الكوني - بالرجوع إلى خطابه الروائي - الضوء على النظام القرابي السائد داخل المجتمع الطوارقي، فمن ناحية النسب نجد علاقة الأمومة هي المسيطرة داخل المجتمع وهو ما يؤكد سيادة نظام القرابة الأمومي (الأمومي)، حيث تعتبر المرأة الطارقية أصل المجتمع وصاحبة السيادة وإليها يعود النسب، كما أن السلطة لديهم تنتقل في خط الإناث حيث يتركها شيخ القبيلة لأحد أبناء أخته - أي من الخال إلى ابن الأخت - وغالبا ما يكون ابن الأخت الأكبر، وهو النظام المتبع في المجتمع الطوارقي «حيث نجد أنّ الأم تؤدي دورا هاما في مجتمع الطوارق على المستوى الاجتماعي وعلى المستوى السياسي أيضا، ونرى أنّ السلطة تنتقل إليهم في خط الإناث حيث يتركها الشيخ لأحد أبناء أخته الكبرى، أي من الخال إلى ابن الأخت وذلك حسب النظام المتعارف عليه في المجتمعات القبلية التي تتبع النظام القرابي الأممي»⁽²⁾.

تتجلى أهمية المرأة في النظام الطوارقي انطلاقا من قضية أنّ الابن الأكبر لأب أكبر أخت هو الذي يرث عند الطوارق بصرف النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها الأب، وهو ما أشار إليه الكوني في رواياته «يرجع الطوارق في النسب إلى الأم، فابن الأخت هو الذي يرث وليس الابن. وهي تأثيرات المجتمعات الأمومية»⁽³⁾.

يكشف الراوي - بالرجوع إلى سياق الخطاب الروائي - عن خصوصية النظام الاجتماعي لطوارق الصحراء، من خلال المشاهد السردية التي تقرّب صورة الشخصيات من القارئ وعلاقتها

¹ - جورج ألكسندر ويلكن، الأمومة عند العرب، ترجمة: بندلي صليبا الجوزي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة دط، 2017، ص 11.

² - كريم زكي حسام الدين، اللغة والثقافة دراسة أنثولوجية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية، كتب عربية، دط دت، ص 193. (www.kotobarabia.com)

³ - إبراهيم الكوني، التبر، ص 16.

بعضها البعض وبالمجتمع عموماً، ومن ذلك خطاب شخصية أُوخيد الذي وضح من خلاله الراوي العرف الاجتماعي السائد فيما يتعلق بنظام القرابة، على اعتبار أنه (أُوخيد) من النبلاء « شرفت ديارنا أيها الفتى النبيل سليل النبلاء. ولكن يؤسفني أن أقول إن فرصتك في تولي القبيلة بعد أبيك ضعيفة. لدى الشيخ أبناء أخت ثلاثة حسب علمي»⁽¹⁾ يلقي الراوي - من خلال كلام الشخصية السابق- الضوء على العرف الاجتماعي السائد والمتعلق بنظام الحكم، فوراثة منصب الزعيم في القبيلة لا تعود للابن، وإنما لابن الأخت، وهو ما انطبق على حالة أُوخيد.

وقد عُرف نظام القرابة الأمومي داخل المجتمع الطوارقي وتوارثته أجيال متتابعة، كما انتشر في حضارات وقبائل مختلفة اتفقت جميعها على إتباع نظام الانتساب إلى الأم انطلاقاً من كونه سلوكاً اجتماعياً فرضته أنماط العلاقات القرابية، إلى جانب ثقافة المجتمع في حد ذاتها بما تحمله من أفكار ومبادئ ومعتقدات، فبالنسبة للمجتمعات العربية نجد العديد من القبائل العربية تحمل أسماء أمهاتها «مثل بني ربيعة، وبني أمية، وبني جذيمة، وقد ظلت هذه التسميات حتى بعد انقراض النظام الأمي بل ظلت بعض هذه الأسماء يحملها الذكور مثل أمية، جذيمة وباهلة»⁽²⁾. وينتشر النظام الأمومي في العديد من القبائل والمجتمعات الأخرى كقبائل التروبرياندي التي تسكن الشمال الشرقي من غينيا الجديدة شمال أستراليا، وقبائل الأشانتي (ASHANTI) في الجزء الجنوبي من غانا «والفرد الأشانتي يردّد دائماً: أمك عائلتك أمّا أبوك فلا، ولهذا نجد ميلاد الفرد يتم في بيت عائلة الأم فإذا كانت أنثى ذهبت إلى أبيها وإن كان ذكراً بقي في بيت خاله حيث يصبح ابن الأخت في هذه الحالة الوريث المرتقب له، ويناديه أبناء الخال بلفظ أبي ويخاطب زوجة خاله بلفظ زوجتي، لأنه له الحق في أن يرثها كزوجة بعد وفاة خاله»⁽³⁾.

¹ - المصدر السابق، ص 16.

² - كريم زكي حسام الدين، اللغة والثقافة دراسة أنثروولوجية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية، ص 210.

³ - المرجع نفسه، ص 194.

يظهر في الخطاب الروائي عند إبراهيم الكوني شيوع النظام الأمومي، ويُلاحظ أنّ تكرار الإشارة إلى توريث ابن الأخت من خلال الشخصيات الروائية يؤكد الطبيعة الأمومية لنظام الطوارق إلى جانب العديد من المقاطع السردية الدالّة، ومن ضمنها استرجاع الراوي حادثة انتشار بدعة الانتساب للأب وإنكار الطوارق لها «تحدّثوا عن الأم التي كُتِبَ عليهم أن ينتموا إليها من أوّل يوم، ويعبدوها في أيامهم كلها، وينسبوا سلالتهم إلى ملّتها وحدها، لأنّها كانت لهم سرّاً لم يجدوا له تفسيراً، ولغزا لم يفكّوا رمزه، وطلّسما لم يعثر له حتى أدهى الكهان على كلمة السر. ولكنهم ولدوا فوجدوا إلى جوارهم الأم، وتمتموا فتكلموا بلسان الأم، واشتاقوا فكلمهم الناموس عن الأم، وفتشوا فألهمتهم السماء بديانة الأم. فمن أيّ ركن جاء اللّيم ببدعه التي تريد أن تقلب الأمر رأساً على عقب، فتخرج العرّافة- الأم من عروش النبوءة، وتقطع نسب السلالة إلى الأم لتقطع دابر النسل الصحراوي». ⁽¹⁾ فالولاء والانتماء الأبدي للطوارق ارتبط بالأم منذ الأزل.

يُعدّ الطوارق مجتمعا بدويا قبيلا بامتياز يقوم النظام الاجتماعي التابع له على أساس نظام قرابة أمومي ينقل السلطة لصالح ابن الأخت الأكبر، ويقوم النظام الاجتماعي الطوارقي العام على أساس انقسام الجماعات القبلية إلى وحدات قرابية ترتبط بأسس ومبادئ أساسية تكفل حق الانتساب القبلي، وتمنح الفرد شرعية ممارسة أدواره المنوطة به داخل حدود القبيلة بما يتناسب مع نظامها الاجتماعي الثابت، وقد أظهر الخطاب تمجيد الكوني لهذا النوع من الأنظمة القرابية، وهي أحد أبرز دلالات الخطاب المضمّر خلف التذكير بقداسة الانتساب إلى الأم.

4. عُرف الزواج:

أكّدت الأبحاث الأنثروبولوجية أن دراسة نُظُم الزواج لا يجب أن تنفصل عن السياق الأنثروبو/اجتماعي، حيث يشكّل عُرف الزواج ركيزة أساسية من ركائز النظام الاجتماعي، ويحظى

¹ - إبراهيم الكوني ، عشب الليل ، ص 81/80.

بطقوس معيّنة تختلف من بيئة إلى أخرى حسب العادات والأعراف التي تتبناها مختلف الحضارات الإنسانية «فغالبا ما تُستخدم كلمة زواج للدلالة على مؤسسة اجتماعية. ويمكن أن يُعرّف بهذا المعنى، على أنّه علاقة واحد أو عدد من الرجال مع واحد أو عدد من النساء تعترف بها التقاليد أو الشرائع وتفترض عددا من الحقوق والواجبات لأطراف العلاقة من جهة وللأبناء الذين تنجبهم من جهة أخرى. تختلف تلك الحقوق والواجبات باختلاف الشعوب»⁽¹⁾.

يُعتبر الزواج الوسيلة الأنثروبولوجية/ثقافية الأساسية لضمان استمرار الأسر والجماعات، وقد أشارت العديد من الدراسات الأنثروبولوجية إلى أنّ نشأة الزواج - كعُرف اجتماعي - ترجع إلى أزمنة بدائية بعيدة، وقد تجلّى في أشكال عدّة «فقد كانت هناك عادة أن يعيش رجل وامرأة (أو عدد من النساء) معا وأن يقيما علاقات جنسية ويربّيّا أبناءهما سوية بشكل يؤمّن فيه الرجل حماية ومعيشة عائلته، وتقوم المرأة بأعمال المنزل وإطعام العائلة. ولقد تكرست تلك العادة بداية بالعرف ثم بالشرائع، وتحوّلت فيما بعد مؤسسة اجتماعية»⁽²⁾.

ويُبدى طوارق الصحراء - كمجتمع قبلي - اهتماما كبيرا بظاهرة الزواج التي تصل عندهم مراتب التقديس، ولعلّ ما يؤكّد ذلك احترام الطوارقي للأُنثى، واعتبار معاملته لزوجته أقدس الواجبات الاجتماعية، وقد أشارت العديد من الدراسات إلى قانون التراحم الذي يشيع داخل المجتمع الطوارقي حيث يتعيّن على الرجل احترام المرأة ومعاملتها وفق أسس ومبادئ تحفظ كرامتها « ففي أول ليلة عليه اعتبارها كأّمّه، وفي الثانية كأخته وفي الثالثة كزوجته، فإن فسدت علاقته بها كزوجة عاملها كأخت، وإن فسدت علاقة الأخوة عاملها كأّمّ حيث لا يفترض أن تسوء علاقة الابن بأمه أبدا بموجب أحكام الشرع الإسلامي الذي يفترض أن يتقيّد به المسلمون جميعا ومنهم

¹ - ادوار ويسترمارك ، موسوعة تاريخ الزواج - دراسة أنثروبولوجية-، ترجمة: مصباح الصمد وآخرون ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1421هـ/2001م ، ص 30.

² - المرجع نفسه، ص 31.

الطوارق»⁽¹⁾ وقد اهتم الباحثون بدراسة مكانة المرأة الطوارقية، حيث أكدت أغلب النتائج أنها محور الحياة هناك خاصة ما يتعلق بأمور الزواج، فلديها كل الحق في اختيار الزوج ومكان الزوجية «فلها حق التملك والاحتفاظ بالأبناء وتدبير شؤون البيت، وتربية أبنائها وسط عائلتها فالطفل الطوارقي هو ابن أمه ينشأ ويتربى بين أحواله»⁽²⁾ ينتسب الأبناء - بعد الزواج - إلى الأم حتى وإن تزوجت من خارج قبيلتها، فالأولاد ينتسبون للأم وقبيلتها ومثل هذه العادات أسهمت حقيقة في ترسيخ الدور القيادي للمرأة الطوارقية.

ينقلنا التغلغل داخل البنية الاجتماعية إلى اكتشاف تفاصيل الحياة الطوارقية التي تتأسس انطلاقاً من ركيزة "الزواج"، ويُعرف - انطلاقاً من الدراسات الأنثروبولوجية - أن أولى خطوات الزواج عند مجتمع الطوارق تتجلى في الخطبة، كأن يذهب عدد من معارف العريس أو أقاربه أو أسرته لغرض التقدّم لفتاة معينة من فتيات القبيلة التي يرغبها، وإذا أخذ موافقة والد العروس أو وكيلها يبدأ التفاوض الجادّ حول مستلزمات الخطبة من مهر وهدايا، حيث يختلف نوعها وعددها باختلاف العُرف المتبع في كل قبيلة، وباختلاف الطبقة الاجتماعية «فمثلاً طبقة "النبلاء" يتكوّن مهر فئاتهم من "سبع نياق"، أما الأتباع فثلاث نياق، وأمّا طبقة العبيد والخدم فالمهر عندهم "ناقة واحدة" وبضع رؤوس شياه»⁽³⁾.

وتختلف عادات الزواج من قبيلة إلى أخرى غير أنّ أهميته في حدّ ذاته كركيزة اجتماعية أساسية يُعدّ عُرفاً ثابتاً في أغلب القبائل الطوارقية، وركناً من أركان استمرارية الحياة داخل الصحراء الكبرى ويظهر - في النماذج الروائية - اهتمام القبيلة بعنصر المرأة التي تتحمّل عبء العديد من المسؤوليات المرتبطة بأفراد عائلتها خصوصاً، وبأفراد القبيلة بصفة عامة، ويتّضح ذلك جلياً من خلال كلام الراوي

¹ - أكناته ولد النقرة ، الطوارق من الهوية إلى القضية ، ص 73.

² - خديجة الطيب ، نساء الطوارق ، مجلة مجتمع ، العدد 184 ، مارس/آذار 2015م ، 13 جمادى الأولى 1436هـ .

³ - سعيد فالح الغامدي، البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية مصر، ط 5، 1414هـ/1990م ، ص 65.

«من غير الأنثى أنقذ نسل الصحراويين من الانقراض؟ من غير الأنثى في الصحراء يستحقّ التبجيل، ويُعامل بالقداسة ويعبده الفرسان؟ ماذا تعني الصحراء إذا لم تستقبل بين الحين والآخر عذراء؟ من غيرك، أيتها العذراء، يستطيع أن يهون قساوة القبلي ويروض وحشية الصحراء؟»⁽¹⁾ تحتلّ المرأة مكانة أساسية داخل مجتمع الطوارق، وتحلّ مكان الرجال في العديد من الحالات، لذا يحرص أفراد القبيلة على حمايتها، كما يعطونها مساحة من الحرية- قد لا تتاح لغيرها من النساء في مجتمعات وقبائل أخرى- سواء في اختيار زوجها أو في تربية أبنائها.

ويكشف الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني بعض مظاهر الزواج لدى الطوارق مؤسّسة وفق نظام ثقافي طقوسي مُقدّس، وقد بدت جليًا من خلال استرجاع الراوي تفاصيل ليلة زواج زعيم القبيلة من العذراء في مقطع سردي غنيّ بالكثير من المدلولات الأنثروبولوجية معبّرة عن أبرز الطقوس الممارسة عند الطوارق التي تشكّل أحد أهم أركان الثقافة الشعبية، حيث استرجع الراوي تفاصيل طقوس الطهارة الجسدية التي مارسها العروسان ليلة الزفاف «في الخباء تحلّقت النساء حول العذراء غسلن جسدها البتول بالماء النقيس، ودلّكنها بالمراهم المستحضرة من زهور الرتم ومشطن لها من شعرها جدائل بهيئة، ثم زغردت لها العجائز وبشّرنها في الأغاني بالهناء لأنها ستصير قرينة للزعيم، خرجن بها من الخباء مع العشيّة ولكنهن لم يبلغن المرتفع المتوجّج بالضريح إلاّ قبيل المغيب. شيّعتن العجائز بالزغاريد ومواويل الأشجان، وفي الطريق غنّت الشاعرة أشعار الحنين والموت والقران فكانت الرفيقات يُردّدن اللحن الشجية وراءها، فيستبد الوجد بالفرسان، فيرتجفون، ويدمعون، ويفزّون خارج البيوت ليتابعوا الموكب الجليل»⁽²⁾. وإذا كانت طقوس الطهارة الجسدية التي تمارسها العروس تتّم علنًا على مرأى قريناتها ومساعدتهنّ، فهي بالنسبة للعريس عكس ذلك لأنه يمارسها جلسة عن أفراد القبيلة، وهو طقس جُبل عليه الطوارق منذ الأزل وتضمّنه خطاب الكوني- من خلال شخصياته-، ويظهر ذلك في سياق وصف الراوي طقوس

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول- ، ص 255.

² - إبراهيم الكوني ، واو الصغرى ، ص 84.

تغسل دودو ليلة قرانه على زوجة أوحيد «مع ازدياد السكون ازدادت مباراة الجنادب الغنائية صخبا وجنونا. سمع ضجة الماء في العين. يتغسل. العريس يتغسل. يتهاى كي يتسلل إلى فراشه لينام بجوار زوجته»⁽¹⁾.

وتصحب طقوس الزواج أيضا بملامح احتفالية صاحبة يمارسها الطوارق ليلة القران حيث تعلوا الزغاريد والأهازيج، وتتووع الطبوع الموسيقية بين الطبول و"الإمزاد" تعبيرا عن الاحتفال كما تتزيّن النساء في مثل هذا اليوم فتخترن ارتداء أجود الأقمشة، وتتزيّن بحلي متنوعة الأشكال والنقوش من الفضّة الخالصة، أمّا الرجال فيصنعون جوا احتفاليا صاخبا يتنافسون فيه بمهارة الفروسية والقتال وغيرها من المظاهر الطقوسية الخاصة بمراسم الزواج عند طوارق الصحراء، وقد ساقها الكوني بكثير من التفاصيل في خطابه الروائي، حيث يظهر ذلك جليا من خلال وصف الراوي المفصل «ترلزت الصحراء بالزغاريد. انتشر الفرسان في السهل كأنهم يتشوقون للانطلاق في حملة خصّبت الحسان شفاههن وخدودهن ب: "تفتست". أرقن على أجسادهن رقائق من زهر الرتم تلحن بأردية الأرجوان المُستجلبّة من أوطان المجهول. خرجن إلى العراء بوجوم نبيل. يحملن ضفائر في سواد الفحم على صدور مكابرة يُخفين تحت الثياب الفضفاضة آلة ذات وتر يتيم كأنه يتشبه بمعزلة الصحراء، ولكنه يتكلم لغة تقهر كبرياء السحرة. وتسقط الزعماء في الغيوبة وتجعل الجن أنفسهم يرقصون وينتجون»⁽²⁾.

تجسد الممارسات المتوارثة ليلة الزفاف -سواء من ناحية النساء أو الرجال- مجموع الأعراف المتواضع عليها من قبل طوارق الصحراء، حيث توطر في اجتماعها نظام الزواج بكل ارتباطاته الأنثروبولوجيا/اجتماعية التي جبل عليها مجتمع الطوارق، ومهما تنوعت الكيفيات والطقوس يبقى عرف الزواج أساسيا يبني عليه النظام الاجتماعي، وبنية اجتماعية ثابتة تتمحور حولها ركائز الثقافة الشعبية الطوارقية.

¹ - إبراهيم الكوني ، التبر ، ص 140.

² - إبراهيم الكوني ، السحرة ، - الجزء الأول- ، ص 662.

ثانيا: تجليات الأنثروبولوجيا الثقافية:

1. اللباس:

يُعدّ عنصر اللباس أحد أهم العناصر الأنثروبولوجية ذات الكثافة الرمزية العالية فهو نموذج هامّ في فهم مكونات الثقافة الإنسانية وتمفصلات السلوك البشري، وهو ما جعله يحتلّ مكانة أساسية في حقل الأنثروبولوجيا البنيوية المهمة بمختلف الأنساق الثقافية التي يحكمها مبدأ التعارض : اللباس/ العري، التقليدي/الحديث، الرجل /المرأة، المركز/الهامش ... الأمر الذي جعل من خصوصية اللباس محورا موضوعاتيا يشجّع الباحث الأنثروبولوجي على كشف أبعاده المعرفية، أمّا عن وظائفه فهي متعدّدة تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية والملابس التاريخية، والحالات النفسية والشعورية «فاللباس ظاهرة طبيعية تدعم الحياة والوجود الثقافي والاجتماعي للإنسان. ولهذا نجد له علاقة بسير الحياة البشرية وبالتقاليد والأعراف الأنثروبوجتماعية. وما دام الأمر كذلك فإن دراسته تتطلب إماما بجغرافيا المكان وشروط الزمان وملابس الاستهلاك ومن ثمّ صار اللباس إحياءً من الإحياءات الدالة على الذاكرة والهوية والتاريخ ورمزا من الرموز المعبّرة عن أنماط الذوق والحياة»⁽¹⁾. اللباس جزء من التراث لارتباطه الوثيق بالعادات والتقاليد، وهو الركيزة الأساسية في عملية التمايز والتنوع بين الشعوب.

ويرتبط اللباس بالجسد ارتباطا منطقيًا لأنّ الصورة العامة التي يحملها الأنثروبولوجي عن اللباس تتجاوز كونه مجرد غلاف خارجي يستر عري الإنسان، إنّما هو في حقيقته كساء للجسد بمدلولات القيم والمبادئ التي تحملها ثقافة الإنسان ذاته، ولهذا يُراعى في اللباس الذي يعبرّ جوهريا عن البناء التحتي الاقتصادي ما قد يمارسه على البناء الفوقي، وهو ما يفضي إلى أنّ « اللباس أسّ من أسس

¹ - لطيفة بلخير، أحمد توفيق - جماليات التخيل السردي-، مطبعة البيضاء، الرباط، المغرب، ط1، 2016 ص 163 .

التنظيم الاجتماعي داخل المجتمعات لأنه يعكس رؤية الفرد لجسده وتفاعله معه، ثم مدى تجسيده أو إلغاءه للقيم التي تُحدّد ذلك التفاعل داخل تلك الثقافة والحضارة»⁽¹⁾.

تقلنا الصورة المعيارية الناتجة من علاقة اللباس بالجسد إلى تفصلات أدقّ تنتج عن عملية إخضاع اللباس - مهما كان نوعه - للتفكير الأنثروبولوجي، ما يقودنا حتماً إلى تمييز المجتمعات البشرية فيشكل اللباس وفق هذه الرؤية خصوصية الثقافة المجتمعية، ويعكس أسلوب حياتها فاللباس حسب دراسة رولان بارت (Roland barthes) ثابت من حيث كونه دالاً، متغير من حيث الدلالة المعتمدة على تأويل المتلقي لها كلّ بحسب ثقافته، لذلك فاللباس حسب «نظام مؤسّساتي مجرد ومعرف من خلال وظائفه، وبالتالي فإنّ ما يلبسه الفرد يقدم صورة عن مظهره الخارجي»⁽²⁾. اللباس إلى جانب كونه أحد أهم الأنظمة السيميائية غير اللسانية - حسب رولان بارت - لما يملكه من قدرة دلالية/ رمزية فائقة، هو انعكاس لثقافة الشعوب وتعبير عن خصوصياتها.

وتتجلى خصوصية الخطابات الروائية لإبراهيم الكوني خاصة ما يتعلق بتوظيف اللباس في كونه تجاوز البعد الوصفي الجافّ لخصوصيات الملبس والحليّ، حيث أبرزه ضمن رؤية سردية ثقافية رمزية فجاءت أغلب المقاطع السردية عبارة عن سجلات إثنوغرافية متفرقة تكمن خصوصيتها في كونها دالة نصية، فهي تحمل تفاصيل الواقع الثقافي الخارج نصي، وتُعيد إدماجه سردياً على اعتبار أن الثقافة تُعدّ نصاً في حدّ ذاتها «فعبّر دراسة هذه العلامات والرموز، تتضح أساليب العيش وأنماط التفكير والطقوس المتحكّمة في تصورات الجماعات التي تشكل محور المتخيل السردية (...). لقد أضحي اللباس نوعاً من أنواع التشكل التداولي المنتج لتصورات ومحتويات ذات واقع اجتماعي منبثق من النمط الماهوي والهوياتي لجسد الفرد. فالخلفية المتحكّمة في السنن التشخيصي للباس مرتبطة بمنظومة القيم الاجتماعية المنضوية تحت نسق سوسيوأنثروبولوجي.

¹ - المرجع السابق، ص 162.

² - Roland barthes, the language of fashion, translated by andy staffor Bloomsbury Academic, New York, USA, 2005, p25

ولعلّه النسق الذي تتكثّف داخله معطيات إنعاش الذاكرة والتشبّث بالمروروث والاعتزاز بالانتماء»⁽¹⁾.

يعتبر تنوع اللباس واختلافه انعكاساً حياً لثراء الثقافات الإنسانية وغناها، كما أنّ تغيير الألبسة وتطويرها لا يحدث اعتباطاً وبصورة عشوائية، إنّما هو نتيجة لتغير الثقافة ذاتها، لأن انفصال الفرد عن ثقافته هو أساس انسلاخه عن زيّه، وفي المقابل كلما تمسّك الإنسان بلباسه الخاص أظهر الانعكاس الحقيقي لخصوصيته الثقافية «فلباس أيّ إنسان إنّما هو علم بلاد وجوده، وهو علم يرفعه فوق بوابة بيت وجوده، ويعلن به عن الثقافة التي يتشّفق بها. ومثلما تعبّر الأمم عن إيمانها بهويتها الوطنية والسياسية من خلال وفائها واحترامها لعلمها، يعبّر الإنسان عن إيمانه بقيمه وأفكاره من خلال ارتداء الزي الذي ينسجم مع تلك القيم والأفكار»⁽²⁾.

ويمكننا أن نذهب أبعد من الفكرة السابقة إذا اعتبرنا اللباس لغة تواصلية تعكس هوية مرتديها دون الحاجة إلى الكلام أو الحوار، وهو ما يجيل إلى عمق العلاقة التي تجمع بين اللباس والثقافة «حيث يُعدّ الزي العلامة الأولى التي يميّز بها الناس الشخص الغريب الوافد على بلدتهم. ويبدو أنّ الناس يتحدث بعضهم إلى البعض الآخر عن طريق الزي واللباس، ويقدم كل منهم نفسه بلغة زيّه: من أنا؟ من أين أتيت؟ ومن أيّ بلد وثقافة؟»⁽³⁾ وبالرجوع إلى سياق الخطاب الروائي عند إبراهيم الكوني يتضح جلياً أنّ لباس الطوارق لا يخضع لتأثير الثقافة الصحراوية فحسب بل يكشف أيضاً عن هوية الفرد الطوارقي.

وتعتبر محافظة المجتمع الطوارقي على لباسه وتمسّكه بخصوصياته الاجتماعية والثقافية مظهراً من مظاهر المقاومة، والتشبّث بالهوية على الرغم من صعوبة الظروف وضغط المجتمعات الأخرى، إضافة

¹ - لطيفة بلخير ، أحمد توفيق - جماليات التخيل السردى - ، ص 167/168.

² - غلام علي حداد عادل، ثقافة العري أو عري الثقافة، ترجمة: عبد الرحمان العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/2001م، ص 48.

³ - المرجع نفسه، ص 9.

إلى كل ما يطاهم من محاولات التهميش والإلغاء، ويجدر بنا إلقاء الضوء على خصوصية هذا الجانب الهام في حياة الطوارق (اللباس) انطلاقاً من مرتكزات أساسية هي: اللثام وخصوصية اللباس الطوارقي (رجال / نساء) ، والحلي والزينة:

أ. اللثام:

يُعرف الطوارق - منذ القدم - بتبنيهم عادات خاصة ميّزتهم عن غيرهم من الأقوام والقبائل أبرزها ارتداء اللثام بصورة مستمرة، وفي كل فصول السنة، وقد تنوّعت نتائج الدراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بدراسة أسباب ارتداء اللثام، ويمكن أن نلخص أهمّها فيما يلي: ⁽¹⁾

«- سهولة التخفي أثناء الحرب وعند القيام بعمليات الغزو على القبائل الأخرى والقوافل.

- تجنب الوجه رمال الصحراء وحرارة شمسها المحرقة.

- إخفاء الجروح الناتجة عن الحرب التي يشترك فيها الطارقي حتى لا تحتقره زوجته عند العودة وبالتالي فلن تعزف له موسيقى "الإمزاد".

- الخوف من اتصال الأرواح الشريرة بنفس الإنسان عن طريق الفم والأنف».

تنوعت التعليقات التي حاولت كشف مكونات هذه العادة المتجذرة لدى الطوارق والتي تقتصر على الرجال دون النساء، ويعتبرونه دليل نضج وئبل وتخلّق، فمن الممارسات المعيبة عند الطوارق إنزال اللثام أو خلعه احتراماً لما يُعرف عندهم بـ: "قدسية الفم" أو "حُرمة الفم" « إذ يسمح اللثام بإخفاء عواطف المتحدث تجاه من يتحدّث إليه، وقد جال الرحالة المغربي ليون الإفريقي عام (1513) الصحراء الكبرى، واستفسر عن سبب استعمال اللثام، وقد أجابه الطوارق بأنه من غير اللائق أن يفتح المرء فمه ويغلقه أمام الآخرين، أو أن يتناول الطعام

¹ - سعيد فالح الغامدي ، البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية ، ص 74.

علانية. وقد اعتقد بعض الدارسين أن اللثام من أجل الوقاية من رمال الصحراء ولكن ما ينفي ذلك أن نساء الطوارق لا يستعملن الخمار فضلا عن أن العواصف الرملية لا تهب بصورة مستمرة، ولذلك فإن شباب الطوارق يتباهون باستعمال أجود أنواع الأقمشة المستخدمة في اللثام»⁽¹⁾.

ويحتفظ اللثام بالقيم الاجتماعية التي تخصّ فئات المجتمع الطوارقي ، فبمجرد ارتداء الذكر للثام يُعرف عند قومه أنّه بلغ مرحلة النضج، فهو دالّ اجتماعي على مرحلة عمرية تمنح صاحبها شرعية الاعتراف، فعندما يولد الطفل حسب مارسيا الياد «فإنه يمتلك وجودا ماديا فقط يكون غير مُعترف به من طرف العائلة ولا حتّى من طرف الجماعة، والطقوس التي يقومون بإنجازها مباشرة بعد الولادة هي التي تُعطي الطفل الوضعية الشرعية (شخص حيّ) وعن طريق هذه الطقوس فقط ينظم إلى جماعة الأحياء».⁽²⁾ وبالنسبة للطوارقي فإنّه يعيش منذ ولادته كاشفا وجهه إلى حين سنّ البلوغ، فيكون ارتداء اللثام بمثابة مُفترق طرق بين مرحلتَي الطفولة والرجولة، لذا تُعير القبيلة اهتماما بالغا لهذا الحدث، وتُقام على شرفه الاحتفالات وتعالى الأهازيج، على اعتبار أن ارتداء اللثام شرف لصاحبه ووسام يحفظ وجوده القبلي بين أفراد جماعته، وحتّى في نظر القبائل الأخرى فارتداء اللثام يكفل للفرد تحوّلَه إلى رجل كامل العضوية في قبيلته، وبالرجوع إلى سياق الخطاب الروائي للكوني نجد دلالات توظيف اللثام تتجاوز مجرد اعتباره أيقونة جماليّة في العديد من المقاطع السردية، ومن ضمنها « لم يكن ابتكار اللثام مفاجأة لمِلّة لم تر في الباديات إلاّ الزيف والفساد والبهتان؛ مِلّة تعلّمت أن تشك في كل ما ظهر وتخشى كل ما بطن، مِلّة جرّبت أن ما ظهر يزول لأنّه يعبر، وما خفي يبقى لأنه لم يظهر: ما لم يظهر وحده لا تدركه لعنة الضياء لعنة

¹ - عوني الفاعوري ، تجليات الواقع والأسطورة في النتاج الروائي لإبراهيم الكوني ، ص 23.

² - Mircea Eliade.the sacred and the profane –the nature of religion the significance of religious. myth، symbolism.and ritual within life and culture.translated from the french willard R.trask ،harcourt brace and world ، new York ، p 184/185

التبدي، لعنة الوجود، فقرّر أهلها أن يتشبهوا بالسر قرّروا ألا يكشفوا عن وجوههم إلى الأبد هربا من ضياء، وخوفا من دنس العين. أرادوا أن يتحدّوا أعجوبة الخلق، ويُعيدوا خلق أنفسهم أرادوا أن يتحدّوا ناموس الطبيعة، ويعودوا إلى الخفاء قبل أن يحين ميعاد العودة إلى الخفاء أرادوا أن يخبروا الأجيال بأنهم اختاروا أن يكونوا سرّا من الأسرار مثلهم مثل الخفاء»⁽¹⁾. يُجِيل اللثام إلى أصالة الطوارقي، ويلفت نظر القارئ إلى الوعي بالثراء الدلالي، والحمولة الرمزية التي يُجسّدها كنسق ثقافي تواصلية، وهذه هي أولى الدلالات للخطاب الكامن وراء توظيف هذا العنصر. ويكثر توظيف اللثام في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، وقد حمّله قيما متنوعة فمثلما ارتبط بالوجود الطوارقي انطلاقا من تعزيز مبدئي الهوية والانتماء، وكان دليلا على مراحل تطور الفئات العمرية - بالنسبة للذكور-، يوظفه الكوني في مقاطع سردية متنوعة كسجل توثيقي إثنوغرافي هام يرتبط بالنظام الاجتماعي في جانبه الطبقي (تقسيم الطبقات)، حيث تتنوع طرق ارتداء اللثام وتختلف لثامته، وأحجامه وألوانه، وحتى طوله باختلاف القبائل، وبحسب الطبقة التي ينتمي إليها مُرتدي اللثام، وهو ما يجعله أحد أهم عناصر الثقافة الشعبية، وقد أورد الراوي في أكثر من مقطع سردي أوصافا للثام، فهو لا يقتصر على حجم أو لون محدّد، ويظهر ذلك جليّا في سياق سرد الراوي قصة وان تيهاي «لقد أدركت الخطر منذ زمن بعيد. خطر التبدي. خطر الظهور. خطر التباهي. بما ملكت يداك حتى لو كان هذا البدن الهزيل. خطر أن تُرى بالعين. خطر أن تدبّ أمامهم على قدمين. خطر أن تحيا. سيكيدون. سيكيدون لأنك تدب مثلهم على قدمين لأنك ترفل في الثوب الأزرق، وترتدي اللثام الأزرق (...) أحكم حول بدنه أكثر الألبسة كآبة وسوادا وأسدل على عينيه الطرف العلوي من اللثام الأسود»⁽²⁾.

تبرز - من خلال الخطاب الروائي - المراحل التطورية لشكل اللثام حيث أُستُخدم من مواد مختلفة قبل أن يستقرّ اختيار الطوارق على القماش، وحدّدوا له أنواعا، وألوانا بحسب الطبقات

¹ - إبراهيم الكوني، صحرائي الكبرى، ص 113.

² - إبراهيم الكوني، عشب الليل، ص 40/35.

الاجتماعية، حيث عرفت القبائل أنواعا شتى للثام تنوّعت بين الأخشاب، وجلود الحيوانات وصولا إلى الأقمشة، لأن الغاية الأساس عندهم لا تتجلى في نوع خامة اللثام بقدر ما ترتبط بقيمته، وهي مراعاة حُرمة الفم، وهو ما يظهر جليًا في سياق الحوار الذي دار بين الحكيم وشخصية وان تيهاي «ثم انتهى إلى الحديث عن الكيفية التي بلغت فيها لوازم التّخفي تخوم الجنوب، فاستمرّاتها القبائل ، وتفنّنت في صنعها، واستقطعتها من جذوع الأشجار وصقلتها، وشذبتها، ووسمتها بتمائم الأجداد ، وحفرت في أخشابها مواقع للعيون والأفواه قبل أن ترفعها إلى الرؤوس، وتشدها إلى الوجوه. قال أيضا إن الأقنعة في أصلها الصحراوي كانت قطعاً لميسة استقطعت من جلود الحيوانات البرية كالثيران وأبقار الوحش والودّان والغزلان ويُقال إنّ السحرة كانوا أوّل من نبّه إلى مزايا القناع عندما اكتشفوا حاجة الإنسان إلى التّستر وقرّروا أن يشبعوا هذه الحاجة بسنّ ناموس يوجب ارتداء القناع إلى كل من بلغ سن الرشد»⁽¹⁾. جسّد المقطع السردى السابق توضيحا اثنوغرافيا لمراحل تطور شكل اللثام داخل المجتمع الطوارقي فتحول سياق الخطاب من المجال الأدبي الجمالي، إلى مجال الدراسات الاثنوغرافية التي تتبّع مراحل تطور حياة الإنسان اجتماعيا وثقافيا.

ويرتبط اللثام عند الطوارق بقيم اجتماعية خاصة فالإلى جانب اعتباره سترًا لعورة الفم وحفظًا لقدسيته، فهو قيمة احترام مُثلَى يوليها الطوارقي للآخر، حيث يعتبرون نزعهُ أو حتى انسداله قليلا عن أرنبة الأنف فعلٌ عارٍ وقلة احترام للآخر، لذا لا نكاد نقرأ فقرة سردية للكوني عن اللثام إلا وقد ربطه بالجملة المعهودة، والتي يكرّرها كلّما وظّف اللثام (رفع اللثام، تكلم وهو يرفع اللثام، غطّى أنفه باللثام، انسدل اللثام فرفعه ...) وغيرها من العبارات المنتشرة في متون رواياته، ولا يتوقف تمسك الطوارقي بلثامه عند محادثة الآخر، أو في معرض مجالسة من يكبرونه سنًا، بل إنّه يواظب على تغطية فمه وأنفه باللثام بشكل مستمر لا يتحدّد بوقت معين، وقد يستمر حتى عند النوم، أو في حالات

¹ - المصدر السابق، ص 57.

الانعزال والانزواء، وبالتالي فاللثام عند الطوارق نسق فخر واحترام لهذا العنصر الهام ما يعكس قدرة اللباس على تجسيد البعد الثقافي، وكشف جوهر المجتمعات، ويتجلى افتخار الطوارقي - من خلال الخطاب الروائي - كونه يتفرد بوضع اللثام، وقد تتلخص الرؤية الأنثروبولوجية التي ينقلها القارئ عن خصوصية مجتمع الطوارق في إطار اعتزازه باللثام في سياق خطاب شخصية العرافة على لسان الراوي «إن أهل الصحراء تفوقوا حتى على الجن بعد أن تفوقوا على الإنس بهذا الاختراع التنكري الأصيل المسمى : اللثام، وتساءلت العرافة: من منا لا يريد أن يخفي وجهه؟ من من الناس لا يتمنى أن يستر فمه الذي كان سببا في طرده من "واو" بعد أن أكل لقمة الحرام؟ من منا لا يريد أن يمنع عاره عن عيون الفضوليين؟ من من المخلوقات لا يسعى لأن يحجب أفكاره؟ حتى الجن، كما رأينا، يحاولون أن يفعلوا ذلك، ولكن على الصحراوي أن يفخر بأنه سبق بقية المخلوقات في جعل القناع لباسه اليومي، التقليدي، الأبدى».⁽¹⁾

وقد استطاع عنصر اللثام أن يخرج من إطار الأيقون الجمالي أو العلامة الجمالية الدالة، ويتحوّل إلى نسق ثقافي إثنوغرافي، نقل خصوصية العلاقة التي تربط الطوارقي بلباسه، ونظرته المغايرة إلى خصوصيته الثقافية، ليمثّل قيمة الانتماء الحقيقي بالنسبة للطوارقي إلى مكانه الأصلي (الصحراء) وثقافته القبلية، كما أنّه عبّر عن رسوخ الهوية الطوارقية انطلاقا من تمسك أفرادها بعنصر اللثام هوية إنسانية، والأبرز يتجلى في اعتماد الحفاظ على عادة التلثم وسيلة تعريف بالثقافة المحلية الطوارقية انطلاقا من أنّ اللباس - خاصة في طباعة التقليدي القبلي - أحد أبرز المظاهر الفلكلورية ارتباطا بالثقافة الشعبية المحلية لطوارق الصحراء.

ب- تفاصيل الثياب (الرجال/النساء):

جعل إبراهيم الكوني من المظاهر الخارجية - مجسّدة في اللباس - عنصرا محوريا داخل المتن الروائي وهو في الآن نفسه نقطة أساسية لا يمكن تجاوزها بالنسبة لدراستنا الأنثروبولوجية، وقد تنوّع لباس

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الثاني - ، ص 16.

الطوارق - سواء بالنسبة للذكر أو الأنثى - بين التعقيد والبساطة، كما عرف تنوعاً آخر على صعيد نوعية الأقمشة والخامات انطلاقاً من الطبقة التي ينتمي إليها الفرد، وهنا تحديداً يظهر دور اللباس في تحديد انتماء الفرد إلى فئة عرقية أو اجتماعية معينة، لذا نلمس تنوعاً ملحوظاً في الخامات والألوان والتطريز، والأشكال التي يكون لخصوصية المجتمع وقيمته الثقافية السائدة دور كبير في تحديدها.

ويتميز لباس الطوارقي بالاتساع والأريحية فغالبا يختار القطع الواسعة الفضفاضة سواء من ناحية السراويل أو القمصان إلى جانب اللثام والعمامة، وكثيراً ما يرتبط لون اللباس الأزرق بسمة النبل التي تتصف بها الطبقة العليا، ذلك أن ارتداء اللون الأزرق يحيل على أن الفرد إنسان نبيل، وغالبا ما يرتبط هذا اللون بشخص الزعيم أو شيخ القبيلة «شيخ القبيلة النبيل بلباسه الأزرق الذي يثير الرهبة في النفوس»⁽¹⁾. يُدخِل الطوارق - إلى جانب الأقمشة الخفيفة - مادة الجلد على تفاصيل لباسهم، وعادة ما يختارون منطقة الحزام، إلى جانب اهتمامهم بالتطريز، وتنوعهم في الألوان والأشكال المطرزة، ويظهر ذلك جلياً في سياق وصف الراوي لباس "جبارين" ليلة قرانه «ألبسوه الشياب النبيلة. الشياب الزرقاء. لَقُوا على رأسه لثامين: لثام ناصع كبير، فوقه "تجولموست" زرقاء أيضاً. استبدلوا قلادة التمام على صدره، فعَلَّقُوا في رقبته عقداً من التمام المخبّأة في مثلثات جلدية مرسومة برموز السحرة. وضعوا في معصمه الأيمن تميمة مربعة الأركان، وأخرى في ساعده الأيسر. دسّوا النصل في الغمد، وثبّتوا المدية تحت الإبط الأيمن بخيط من الجلد ودسّوا نصلاً آخر في غمد آخر، لثبّتوا مدية أخرى تحت إبطه الأيسر»⁽²⁾. اللون الأزرق للباس مصاحب دائم لطبقة النبلاء عند الطوارق، سواء تعلق ذلك بلون اللثام، أو اللباس، إنّه أيقون دال على الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها مرتديه.

ويُعَدُّ اهتمام الطوارقي بالفروسية ومختلف أنواع الأسلحة خاصة السيوف مُنطلق حِرصه الشديد على تسخير لباس يتماشى واحتياجاته المعتادة خاصة في مجال اهتمامه بحمل الخناجر والسيوف، لذا

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول -، ص 10.

² - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الثاني -، ص 221.

كثيرا ما يحوي لباس الطوارقي أماكن خاصة لوضعها من خلال تخطيط مقابض أو ما شابه ذلك، إلى جانب جيوب داخلية توضع خصيصا لحمل التمام التي اعتاد أهل الصحراء عموما حملها تيمنا بحمايتهم من الشرور والعين والحسد، وهي كلّها معتقدات يؤمن بها الطوارق، ويبقى الواضح الجليّ حرصهم على أن تتناسب ملابسهم مع مجموع القيم والأفكار التي تشكّل حيزا كبيرا من شخصيتهم، حيث تعكس الملابس الطوارقية قيما شتى أبرزها رحابة الصدر، وطول البال وقوة التحمل، والأهم التحفظ وحب السلام، والتمسك بوصايا الأسلاف، وتظهر تفاصيل اللباس الطوارقي بالنسبة للرجال في سياق وصف الراوي دخول أكابر القبائل إلى خيمة الاجتماعات قصد المشاركة في اجتماع الزعيم «جاءوا من كل الوديان. يرتدون العمام الزرقاء يلقون مناكبهم بقطع القماش الأزرق أيضا. يحيطون بطونهم الضامرة بأحزمة الجلود الموسومة برموز السحرة. تتدلى من رقابهم قلائد التمام، وتومض من أكمام ثيابهم الفضفاضة مقابض سيوف دُست أنصالها في أغماد من جلود الجمال. يخطون بكبرياء الطواويس، وبطء السلاحف النهرية، ويدوسون الأرض بحرص الصيادين واحتراسهم عندما يقتفون أثر طرائدهم. يبدون في عتمة المساء كأنهم كوكبة جليلة من أعماء الجن»⁽¹⁾.

حافظ الطوارق على تفاصيل لباسهم منذ السلف الأول، وإن ظهرت بعض الزخرفات والأشكال الجديدة، فالقالب العام للباس وتفصيله هي ذاتها لا تتغير، ولم يطرأ عليها أيّ تحديث. وتعتبر ملابس النساء الطارقيات أكثر بساطة مقارنة بالرجال وتتنوع ملابسهن في الأيام العادية عن تلك التي تلبسها في مناسبات خاصة أبرزها حفلات الزواج والسهرات، والأهم موعد رجوع أزواجهن الفرسان من الغزوات، وفي كثير من الأحيان يختزن الملابس الفضفاضة الواسعة شأنهن شأن الرجال، ويُحبّز التزيّن بما توفّر لهن من الخلي الفضية، والحناء وغيرها من وسائل الزينة التي على الرغم من بساطتها تشكّل قيمة الجمال الطوارقي الخاص بنساء هذه القبائل، وقد أورد إبراهيم الكوني رسدا أنثروبولوجيا خاصا بنساء الطوارق، وتحديدًا ما يختزنه من لباس في مناسبة الزواج التي تقوم -حسبهن-

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الأول -، ص 182.

على طقوس ومراسم خاصة، وتتحضّر لها النسوة بألبسة وأقمشة، وحُلي تتناسب وقداسة الاحتفال عندهن، وهو ما يظهر جليا في سياق سرد الراوي تفاصيل ليلة قران الأميرة «سارت بينهنّ "تامنوكلات" مثل عذراء تُزفّ إلى خباء يتربّع فيه العريس على عرش الرمل المهيب. ارتدت ثوبا ناصعا. تلخّفت ب: " تابرکامت" (رداء تتلخّفه نساء الطوارق في المناسبات) قانية بلون تفتست. تحت الرداء النبيل، فوق الرأس، وضعت ايكريمي (طرحة فاخرة مشبعة بالنيلة) أزرق مشبعا بنيلة يشعّ منها البريق. جرجرت الرفيغت (جلباب فضفاض أبيض اللون) على الأرض ولكنّ قدما موسومة بدم الحناء تبدّى مع كل خطوة حبيسة قفص "تمبا"»⁽¹⁾.

يتضمن المقطع السردي شرحا لتفاصيل اللباس وتحديد نوعه ومسمّياته بلغة الطوارق وتبيان مدلولاته باللغة العربية، قصد إمداد القارئ بخصوصية ثقافة اللباس عند الطوارق، وإشراكه في تفاصيل الحياة الاجتماعية، وما يتخلّلها من أعراف ومبادئ ثابتة وفق رؤية أنثروبولوجية شاملة.

وتتنوع الأقمشة التي يقتنيها الطوارق من القوافل التجارية التي تصل أرضهم خاصة الأقمشة متنوعة الأشكال والمنسوجات، ويبقى الأهم عندهم قماش النبلاء أو ما يُعرف: بالقماش الأزرق ذي الصبغ الكحلي، ويُعدّ أعلى أنواع الأقمشة التي تُكسب مرتديها مكانة وقيمة ونبلاً، أمّا بالنسبة للنساء فتشترطه في مَهْرَهَنّ شأنه شأن النوق والشياه، ويظهر ذلك في سياق وصف الراوي لباس سليلة الأدغال بعد أن تزوجها وان تيهي أو صاحب الظلام- كما سمي في سياق الخطاب الروائي- « دّلّها في الملبس والزينة ، فكادت نبيلات القبيلة يختنقن بالعبرة والحقد وهنّ يشاهدن أمة الأمس ترفل في لحاف أزرق نفيس، ترتدي ثوبا فضفاضاً منسوجاً من كتّان " آلشُو" المشبع بأصباغ النيلة الأكثر زرقة من اللحاف »⁽²⁾.

وتختلف اختيارات المرأة الطوارقية بحسب المناسبة حيث هناك أيام خاصة بالنسبة لها تحرص أن تبدو في كامل جمالها، ولا يقتصر تزويجها على مناسبات الختان، أو ازدياد المواليد، أو الزواج وسهرات

¹ - يُنظر: المصدر السابق ، ص 184.

² - إبراهيم الكوني، عشب الليل، ص 60/59.

السمر، فهناك مناسبة أخرى هامة تتحصّر لها نساء الطوارق، والحقيقة أنها مناسبة خاصة يتقاسم أهميتها كل أفراد القبيلة، وتتجلّى تحديدا في عودة فرسان القبيلة بعد حملات الغزو مُثَقَّلِينَ بالغنائم والسبايا، بعد غيابهم فترة طويلة جدا عن زوجاتهم وأسرهم، ولفرط أهمية الحدث يبعث الفرسان برسول ينبئ أهل القبيلة بوصولهم من حملات الغزو على القبائل الأخرى، فتغتتم النسوة الفرصة لتتجهّزن لهذه المناسبة الخاصة، حيث أشار الكوني إلى حيثيات يوم الاستقبال ناقلا وصفا إثنوغرافيا دقيقا لتفاصيل استقبال الفرسان داخل القبائل الطوارقية «يسارعن لتخضيب أيديهن وأرجلهن بالحناء ويتغسلن ويدخنن أجسادهن بالبخور والزهور البرية ويتطيبن بعطر "تيديت" النادر يستعرنه من بعضهن فتطوف الزجاجة، المُخبّأة خصيصا لمثل هذه المناسبات، على كل النساء المتزوجات ... ارتدت كل امرأة أفخر اللباس. "الرفيغت" الناصعة، فوقها ثوب "الطاري" الأزرق ثم رداء "تامبركامت" الأرجواني. في الأصابع المخضبة بالحناء لمعت الخواتم الفضية في الآذان تدلّت الأقراط، وفي المعاصم الرفيعة استقرّت الأساور. وقلائد الخرز الملون استقرّت يومها في كل جيد. وحرصن على التخلص من حلّي الذهب تحسبا للسوء الذي يجلبه المعدن الشيطان».⁽¹⁾ ارتداء اللباس عند النساء الطارقيات لا يحكمه فقط الذوق الشخصي إنّما تتحكم فيه خصوصية العادات والتقاليد، إذ لكل مناسبة لباس يختلف عن اللباس اليومي، إلى جانب اتّباع الأعراف المتوارثة كالاتبعاد عن الذهب والاقتصار على التزيّن بمعادن أخرى، وهو سر استمرار ثقافة اللباس ذاتها عند الطوارق، وانتقالها عبر الأجيال، شأنها شأن اللغة، والطعام، والنواميس والأعراف.

وتصل الرؤية الأنثروبولوجية لخصوصية المجتمع الطوارقي أوجها حين يستثمر إبراهيم الكوني الوصف الإثنوغرافي الداخلي، فنجدّه ينقل حيثيات الواقع حتى داخل الخيمة، فيرصد خصوصية اللقاء بين الفارس المسافر وزوجته، ويمدّ القارئ بطقوس المرأة الطوارقية داخل خيمتها والتي قد تغيب عن أفراد القبيلة أنفسهم - الراوي العليم -، وهي دليل حيّ على إشراك القارئ في عوالم الحياة الطوارقية وفق رؤية أنثروبولوجية بحتة «يصل من الرحلة فتزيّن وتطيّب وتتدخّن بالبخور. تدعك جسدها

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول -، ص 26.

الأملس بزبوت من مستحضرات العشب والزهور وترتدي ثوبا فضفاضا يزيد جسدها جمالا وغموضا وسرية. تستقبله في الدار المفروشة بكليم من جلود الوحوش، المبخرة بأطيب ساحرات الأدغال وتقدم له غليون الخشخاش. يبدأ في سحب أنفاس الفردوس على رائحة الشواء»⁽¹⁾.

جسد اللباس أحد أهم التقاليد الاجتماعية المميزة لمجتمع الطوارق سواء من ناحية أنواعه أو طريقة ارتدائه، فعلى الرغم من بساطته شكّل مظهرا اجتماعيا دالاً عبّروا من خلاله عن أصالة الهوية الصحراوية، واستطاع بزرقته الخالصة حمل شغف الحرية الأبدي.

ج- الحلبي والزينة:

يتميز كلّ مجتمع من المجتمعات الإنسانية بمجموعة من الخصائص الاجتماعية والثقافية والحضارية التي تعبّر عن خصوصية الهوية الثقافية، وتشمل الفنون، والمعارف، والعقائد والعادات وغيرها من المظاهر المادية والمعنوية التي تشكّل في اجتماعها الإرث الثقافي للإنسان، ومن ضمنها الحلبي التقليدية، حيث يهتم المجتمع الطوارقي كسائر المجتمعات البشرية بمختلف الصناعات اليدوية التقليدية خاصة مجال الحلبي ذات المعدن الفضيّ، حيث تتنوع أحجامها وأشكالها، ولا يستغني عنها الطوارق - سواء النساء أو الرجال- لأنّ كلا الجنسين يمتلك زينة خاصة به تعكس المظهر الجمالي لمرتديها، وتعبّر عن هويته الخاصة ككائن اجتماعي حامل لخصوصية ثقافية «فالتواصل عبر إستراتيجية المظهر يفترض قواعد معينة تحيل على هندسة الجسد ومحيطه اللبّاسي وما يرتسم عليه من وشم وحناء وغيرهما. من ثمة. فهو تواصل يتوازي وأنواع الاتصال الأخرى كالخطاب اللغوي والإشارة»⁽²⁾. تتجاوز الحلبي ومظاهر الزينة المختلفة مدلولات التجميل والإغواء كونها عنصرا من عناصر التراث المادي للإنسان، وجزء من ذاكرته الخالدة.

¹ - إبراهيم الكوني ، المجوس- الجزء الثاني- ، ص 316.

² - فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 1991، ص

يحتفظ الطوارق بأسلوب خاص سواء في صناعة الحلبي، أو في طريقة التزيّن بها فهم أكثر القبائل تمسّكا بالموروث لا يهتمون بالتحديد أو التحديث، إنّما يسعون دائما إلى التمسك بتراثهم محاولين بعث حركة الاستمرارية لكلّ ما هو تقليدي، لأنّه جزء من هويتهم الثقافية، وبمجرد إحداث التغيير سواء في تحديث الأشكال أو الرموز التي ميّزت حُلْيهم التقليدية تُطمس الهوية الطوارقية ويتلاشى مبدأ الفرادة الذي ميّز تقاليدهم لسنوات طوال، لذا يمكننا أن نلاحظ جليّا ثبات الرؤية الفنية التي يتبناها الحرفيون في صناعتهم للحلي الطوارقية «بقيت في أشكالها كما في زخارفها منحصرة في هندسة مستقيمة الخطوط لا تخرج عنها، فهي تضفي على حلّيها سواء من الناحية الرجالية أو النسائية مظهرا في غاية الإثارة. وهذه الأشياء التي معظمها أنواط أو قرب للتعاويد وخواتم تكون لها زوايا مقرنة. والحدادون (وهو الاسم الذي يُطلق عندهم على كل من يشتغل بالمعادن) يستخدمون ألواح الفضة والميشور؛ فيقطعونها بالمقص وينقشونها بالمنقش فلا تتم لديهم عن قدرة تخيلية كبيرة، إلا في صناعة الأقفال الحديدية والنحاسية؛ فهم يفيضون عليها من الزخارف»⁽¹⁾.

و يُعدّ اعتماد الأشكال الهندسية أمرا أساسيا لدى الحرفيين التقليديين، ولا تكاد تفتقر أي صناعة تقليدية لمثل هذه الأشكال خاصة مجال الحلبي، وبالرجوع إلى الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني يتّضح اهتمام الإنسان الطوارقي بعنصر الحلبي - من قبل الجنسين - فبالنسبة إلى الرجال تُصنّع لهم قلائد خاصة تتضمّن أشكالا ورموزا متنوعة تُنقش عليها غالبا أشكال هندسية أبرزها المربع والمثلث وهو ما يتّضح جليّا من خلال وصف الراوي ضيوف القبيلة «على صدره نامت قلادة كبيرة من التمام المحفوظة في حرز الجلد. كل قطعة تلقت وسما دقيقا من النقوش. رأى رموزا محفورة بالنار على قطع الجلد المربعة. وقف واقترب من الجسد المسجّي برشاقة مولا_ مولا. تفحص

¹ - غابرييل كامب، البربر ذاكرة وهوية، ترجمة: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2014 ص، 341/342.

الرسوم فوجد خمس قطع مربعة خُطَّت بالرموز واحتلت وسط القلادة، وحوصر الحصن بقطعتين مثلثتين. آه مثلث تانيت»⁽¹⁾.

وتشترك النساء الطارقيات مع الرجال في تفضيل الحلي والقلائد ذات الأشكال الهندسية والتي تتضمن عادة نغمات محفورة، وتعاويز خاصة كُتبت بلغة فريدة لا يعقلها سوى الطوارق أنفسهم تُعرف "بالتيفيناغ" (تفنغ Tifinag) «أي: خطنا أو كتابتنا أو اختراعنا، وقد وصلتنا هذه الكتابة مخطوطة عبر مجموعة من النقوش والصخور وشواهد القبور منذ آلاف السنين ولدينا من ذلك أكثر من ألف نقش على الصفائح الحجرية، بل يفوق 1300 نصا»⁽²⁾ وقد استثمر الطوارق سمة التنوع الكبير في لغتهم- بين الحروف والأشكال والرموز- فعمدوا إلى توظيفها في تصاميم حليهم التقليدية خاصة القلائد والأساور، وقد عرفت لغة التيفيناغ تطورات هامة «كانت في البداية تتكون من 16 حرفا صامتا consonnes، وصار بعد ذلك 23 حرفا وستضاف إليها بعض الحروف الصائتة voyelles مع الفتح العربي لشمال إفريقيا، وتسمى (تيدباكين)، وهذه الصوائت هي: الفتحة والضمة والكسرة. وتُسمى الأبجدية الأمازيغية (أكامك) لتصبح تيفيناغ اليوم - عبارة عن 33 حرفا، منها 29 حرف صامتا و4 صائتا. ومن خصائص الخط الأمازيغي أنه خط صامتي يشبه الكتابة الأيقونية الإديوكرامية (idiogramme) كما يخلو الخط من العلامات الصائتية، ويحضر هذا الخط في أشكال هندسية كدوائر ومثلثات ونقط وخطوط مفتوحة ومنغلقة ومتقاطعة وخطوط مائلة ومتنوعة»⁽³⁾.

يحرص الطوارق على إدخال مختلف أشكال الثقافة الشعبية الطوارقية، وتضمينها تفاصيل حياتهم فيتحوّل كل تفصيل وإن كان بسيطا إلى نسق إثنوغرافي دالّ، وقد أشار الكوني- من خلال

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الأول، ص 19.

² - جميل حمداوي، الحضارة الأمازيغية - أنثروبولوجيا الإنسان، التاريخ، الكتابة، الديانات والثقافة-، أفريقيا الشرق الدار البيضاء، المغرب، ط 2، ص 113.

³ - المرجع نفسه، ص 119.

خطابه الروائي - إلى خصوصية اللغة الموظفة في تصميم الحلبي الطوارقية، وحساسية استعمالها بالنسبة للطوارق خاصة حرف (+) الغامض الذي يحيل إلى فكر ديني بحت مرتبط بالآلهة تانيت، وهو ما يظهر جليًا في سياق وصف الراوي خصوصية هذه العلامة بالنسبة لمجتمع الطوارق «علامة تانيت المقدسة. لغز الصحراء وشارة الصحراويين. التيممة التي يحمل شعارها فوق أحجبتة الجلدية، وتزيّن بها النساء أرديتهن الوردية. يطبعها الرجال بالنار على أفخاذ الإبل ليحموها من الضياع أو الوقوع في يد اللصوص. تخطّطها النساء على اللباس. ويجسّدها الحدّادون السحرة في تقاطع مجسّم مهيب في رأس السرج تيمّنا وتبركًا وطلبًا للتوفيق عمودان صغيران. أحدهما يهجع في امتداد الأفق، في سكينه الأفق، في تسليم الأفق. والثاني ينتصب بكبرياء الإلهة تانيت، يشقّ السماء بقامة عمالقة الجن، لأنه يريد أن يخرق الأرض ويبلغ الجبال. يجتاز الجبال ويطلب الآلهة في السماء»⁽¹⁾. تمثّل الحلبي الطوارقية على الرغم من بساطتها دالًا ثقافيًا بارزًا يحيل على قيم دينية واجتماعية هامة، خاصة رمز الآلهة تانيت الذي تحوّل - مع مرور الأزمان - مظهرًا من مظاهر الحياة الاجتماعية، والثقافية، والدينية لطوارق الصحراء فتجسّد في الحلبي والأحجار، وعلى جدران الكهوف والمغارات، والأهم طُبع في ذاكرة الطوارقي رمز حياة واستمرارية دائمين.

و تتلاشى فكرة تحلّي المرأة الطوارقية عن زينتها الخاصة كلّما تعمّقنا في خصوصية هذا المجتمع إذ تعتبرها جزءًا من شخصيتها، وركنا أساسيا من أركان هويتها الطوارقية، لذا اعتمدت اختيار قطع الزينة وتصنيف مواقيت ارتداء كل نوع حسب المناسبة الخاصة، فالحلبي المبهرجة المزخرفة للمّاعة خاصة بحلقات السمر وليالي الزواج الصاخبة ومناسبات الاستقبال، أما في الأيام العادية فتحرص نساء الطوارق على ارتداء قطع معينة لا غنى عنها سواء بتعليقها أو حملها كالمفاتيح والملاقط، وهي نفس الأهمية التي يوليها الرجال للحقائب الجلدية المعلقة، وغالبا تكون باللونين الأسود والبني «كان من عادات نساء الطبقة النبيلة من الطوارق أن يشدّون إلى أطراف حجّبتهم مفتاح القفل الذي يجعله للجراب الكبير المصنوع من جلد الغزال والذي يحفظن فيه المّون. وقد تولّد عن هذه

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الأول -، ص 123.

الممارسة شيء صار يُجعل لمجرد الزينة، وسُمي مفتاح اللثام (أسارو أو ان أفير) وتعلّق النساء في أعناقهن الملاقط المشوكة ... ولا غنى للرجل عن حمل حقيبة (إرمدان) وتشتهر باسمها العربي (منكش)، يجعلها في قراب جلدي، وتكون تحتوي دوما على الملقط المشوك، وشفرة مسنونة، ومخرز. وكذلك يعلق هذه الحقيبة في عنقه بخيط جلدي، فهي ضرورية كمثل محفظة النقود وقراب التميمة والتعويدة»⁽¹⁾.

تبقى الحلي - مهما تنوعت أشكالها سواء بالنسبة للرجال أو النساء - مظهرا اجتماعيا تواصليا يعبر عن خصوصية المجتمع الطوارقي ويعكس جوهر هويته الثقافية، وهو ما جسده الكوني من خلال توظيف علامة الرتبة تانيت، وربطها بالجانب الثقافي للإنسان الطوارقي، وتخليدها كرمز دالّ من خلال الإشارة إلى استمرارية طبعها على القلائد والأقراط ومختلف أنواع الحلي، وهو ما يتجسّد في خطابه الروائي من خلال العديد من المقاطع السردية، ومن ذلك ما ورد في سياق وصف الراوي زينة سليلة الأدغال «ترصع صدرها بقلادة فضية مرصوفة بمثلثات الربة" تانّ يت" الموشاة بنمنمات أمهر حدّادي بلاد "آير" تطوّق المعصمين بأساور فضية كثيفة منمنة أيضا بتمائم مجهولة توارثها الصنّاع عبر أجيال وأجيال»⁽²⁾ فكل تغير في تفاصيل هذه المظاهر (الحلي) ينبئ في الحقيقة عن تحوّل في الممارسات الاجتماعية والتصورات الذهنية لدى مجتمع الطوارق .

يشكّل اللباس والحلي التقليدية علامات ثقافية دالّة استطعنا عبر الاستقراء الأنثروبولوجي الوصفي التماس خصوصيتهما المتميزة، وإلقاء الضوء على الفرادة الهوياتية لطوارق الصحراء، حيث شكّل الزيّ عموما (لباس، حلي) في أغلب المتون السردية مظهرا من مظاهر اشتغال اللغة الروائية على العناصر التي تسهم في خلق بنيات خطابية منفتحة ثقافيا على البعد الخارج نصّي (قيم الانتماء والهوية، والخصوصية الثقافية) من خلال اعتماد رؤية أنثروبولوجية تعكس تصوّر المجتمعات الطوارقية لتفاصيل واقعها المعيشي الذي يشكل محور التخيل السردى لدى إبراهيم الكوني.

¹ - غابرييل كامب ، البربر ذاكرة وهوية ، ترجمة: عبد الرحيم حزل ، ص 342.

² - إبراهيم الكوني، عشب الليل، ص 60.

2. الموسيقى:

تستوجب الدراسة الأنثروبولوجية البحث في الإرث الثقافي التقليدي للمجتمعات المدروسة وهو الجانب الذي يمثله الفلكلور الشعبي سواء من ناحية الطبوع الموسيقية، والآلات أو الرقصات الفلكلورية بحركاتها المتنوعة، ضف إلى ذلك مختلف الطقوس، وقد ظهر علم اثنولوجيا الموسيقى (ethnomusicologie) في فرنسا بصورة باهرة منذ تأسيسه (1895-1980) على يد شافنر (shafnr) «الذي أظهر التداخل الوثيق في هذا الميدان بين الظواهر الجمالية والظواهر الاجتماعية: إن كل تقسيم بين الآلات الموسيقية يقابل تقسيما اجتماعيا أو طقوسيا. والهدف من ذلك هو التساؤل عما يعني (من الناحية الموسيقية) لدى ثقافة معينة»⁽¹⁾. وقد عُرف عن الطوارق ثراء الإرث الثقافي الشعبي (موسيقى، وغناء، ورقص...) حيث تبنّت أغلب القبائل الطوارقية أنواعا من الأنشطة الثقافية التقليدية ضمن ممارساتها اليومية، حوّلتها مع مرور الزمن جزءًا من العادات والتقاليد المتأصلة داخل المجتمع الطوارقي.

وقد أنتج طوارق الصحراء عبر أزمنة متعاقبة إرثًا من الآداب الشفوية والفنون الشعبية المتنوعة حيث أشار الكوني من خلال خطابه الروائي إلى ولع القبائل الطوارقية بالرقص والغناء والموسيقى، ويتجلى ذلك من خلال مقاطع سردية عديدة « الغناء ناموس الصحراء (...) ناموس الأجداد هو الغناء. الأجداد لم يتركوا سوى الغناء وامزاد. لأنهم تعلموا ذلك من الصحراء»⁽²⁾.

و يشكّل الغناء والموسيقى جزءًا من حياة الطوارقي شأنهما شأن اللباس والشرب والأكل، إنهما رفيقا ليالي السمر ووهج الأيام الاحتفالية، ولا يقتصر مدلول البعد الغنائي والموسيقى على قيم الفرح والاحتفال والبهجة إنّما يصاحب نفسية الطوارقي سواء في حالات الحزن أو الفرح، السرور أو الشجن وغيرها من الحالات النفسية المتغيرة، وهو ما يؤكّد ارتباط الجانب النفسي للفرد الطوارقي بتفاصيل

¹ - فيليب لا بورت تولرا وجان بيار فارنييه ، إثنولوجيا أنثروبولوجيا ، ترجمة: مصباح الصمد ، ص 253.

² - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول-، ص 181/182.

عيشه، لذا يحرص أفراد القبيلة على تعلّم الغناء، والعزف على الآلات الموسيقية منذ الصغر، إلى جانب ولعهم بحفظ الأشعار وروايتها، لذا شاع أنّه لا توجد أمة على الأرض تعبد الإبداع كما يعبد الطوارق «ولا توجد قبيلة في التاريخ يمكن أن تفوقهم في عدد الشعراء أو المغنيين؛ لأنهم كلّهم تقريبا شعراء وأهل غناء فإذا شاءت ظروف عزلتهم في القارة الصحراوية أن تحجب هذه الحقيقة عن العالم فهذا ليس ذنب القبائل وإذا شاءت ظروف لغتهم الأقدم في تاريخ اللغات الحيّة أن تخنق صوتهم، فإنّ هذا لا يعني أنّهم لا يُتقنون الأشعار أو الغناء».⁽¹⁾

وينعكس الحسّ الفني المرهف لدى الطوارق على أسلوب عيشهم البسيط بساطة الصحراء ذاتها لذا يفضّلون حياة العزلة لأن ثراء الجوانب الثقافية والفلكلورية الفنية في حياتهم يُغنيهم عن متطلبات شتّى قد تشكل أساس قيام قبائل ومجتمعات أخرى، ويمنحهم قيمة الاكتفاء الذاتي بمجرد وجودهم في حدود عالمهم الخاص.

يملك الطوارق آلات موسيقية خاصة تعزف نغما فريدا لا يفهمه سوى الطوارق أنفسهم فأغلب الآلات تخاطب أصحابها، تحكي بطولاتهم وتبكي آلامهم حنّاء، وفي مرّات كثيرة تخاطبهم ويتجادبون معها أطراف الحديث لأنها ببساطة تعبّر عنهم تحديدا دون سواهم، لتصبح في نظرهم معادلا واقعيًا لمفهوم الحياة، ويظهر ذلك جليًا من خلال سرد الراوي للحوار الذي دار بين الدرويش وأوداد: ⁽²⁾ « اقترب من أوداد. أمسك بمعصمه وسأل:

هل تعرف ماهي هذه اللغة ، التي سمّاها الشيخ لغة الحياة؟

مسح اللعاب بكفه. ارتجف قبل أن يجد ما حاول طويلا أن يعبر عنه:

لغة الحياة هي لغة الموسيقى. الأشعار. امزاد. لغتك التي تعلمتها من طائر

الفردوس (...). الغناء ناموس الصحراء.»

¹ - عوني الفاعوري ، تجليات الواقع والأسطورة في النتاج الروائي لإبراهيم الكوني ، ص 20.

² - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول-، ص - 181/180.

تُعتبر آلتا التيندي والامزاد أكثر الآلات الموسيقية شيوعاً لدى الطوارق. وقد ارتبطتا بحياة الطوارقي ارتباطاً واضحاً، وأثرتا على سلوكه الشخصي، فتأثير "التيندي" مثلاً جعل الطارقي « يغني في بيته وفي طريقه لجلب الماء، أو لسقي الحيوانات، وفي صحرائه وهو يمتطي ظهر جملة المهاري يتغنى لطرده الملل والنعاس في ليالي الصيف الرطبة حيث يحلو له السير بعد يوم من الحرّ القائظ. وكما الرجل كذلك المرأة. ففي جميع المناسبات تغني المرأة في الأفراح بجميع أنواعها. وهي تضرب على آلة الإيقاع (التيندي)»⁽¹⁾ ما يخلق جواً بهيماً خاصاً تتداخل فيه أنغام الآلات، وتتمايل رؤوس الحاضرين من أفراد القبيلة، وهي عادة لا تنقطع عند الطوارق.

و يمتلك الطوارق إلى جانب "التيندي" آلة هامة تُعرف بـ: "الأمزاد"، وهي أحد أجود الآلات الموسيقية، وأشدها تأثيراً لدى الطوارق خاصة الرجال منهم، حيث يتأثرون بلحنها الغريب وتأخذ لديهم طابعا سحرياً خالصاً لا تتركه آلة سواها، وقد أمد الكوني شغف القارئ بتفاصيل هذه الآلة الأخاذة، حيث أشار إلى أنّها حكر على النساء فلا يعزفها غيرهنّ، في حين أن تأثيرها يمتلك جوارح الرجال وينقلهم إلى مستويات انفعالية لا مثيل لخصوصيتها، وهو ما جسده كلام الدرويش موسى مع الزعيم واصفاً مشهد عزف "تينيري" على آلة الإمزاد، تلك الأميرة الساحرة محبوبة أوداد، وابنة سلطان تمبكتو التي فرّت من مدينتها مع عمّها بعد أن ملكها الجوس، واختيرت كي تُقدّم قربانا لآلهة الجوس فخاف عليها والدها، وطلب من أخيه أناي أن يهرب معها، وأنشأ بعد ذلك مدينة جديدة في السهل الجنوبي، حيث تسكن قبيلة أوداد، وقد وقع هذا الأخير في حبّها على الرغم من أنّها خطيبة أوحا، وقد تميّزت تينيري بموهبتها الكبيرة في العزف على الإمزاد فسلبت عقول الرجال، ولم تستثن حتى موسى الدرويش الذي وهب قلبه لحب الله، غير أنّ عزف تينيري سلبه قلبه، وهو ما تجلّى في

¹ - محمد سعيد القشاط، التوارق- عرب الصحراء الكبرى-، مركز دراسات وأبحاث شؤون الصحراء، ليبيا، ط2
1989، ص145.

سياق وصف موسى لعزف تينيري في وجود الزعيم» أنت لم تسمعها وهي تعزف على "إمزاد". أنت لا تستطيع أن تفهم ما يفعله "إمزاد" بعقول الرجال. هل جرّبت هذه اللغة يوماً؟ قل لي بالله». (1)

و يمكن أن نقرأ المقطع السردي السابق بوصفه تعريفاً بمكوّن ثقافي راسخ لدى الطوارق، أمّا عن الموضوعات التي تعبّر عنها أوتار "الأمزاد" فهي متنوعة تلامس مشاعر الحب والفرح ومناسبات الزواج كما ترافق أيام الغزوات، وتُخاطب جوارح العشاق، إنّها وعاء ينضح بتفاصيل الحياة مجتمعة، وهو ما يتنافى مع مكوّناتها البسيطة التي قد يستغرب كل من رآها أنّ صدى اللحن السرمدى الفريد يصدر من آلة بهذه البساطة «ويسمّيها العرب الليبيون (القمبري) وهي عبارة عن قذح من الخشب يربط على فمه جلدة شاة ويخرج من طرفيه عودان يشدّ بينهما قضيب من شعر الخيل. كما يثقب الجلد ثقبين أو ثلاثة في الوسط. ويأخذون عوداً على شكل هلال ويربطون طرفيه بقضيب آخر من شعر الخيل (شعر الذيل) ويدعكون الشعر ببعضه فتصدر صوتاً جميلاً يغيرون نبراته بتبديل أصابع اليد اليسرى حيث تكون اليد اليمنى منهمة بالدعك. وهذه الآلة أشبه ما تكون بالربابة العربية أو (الكامنجة) الأوروبية». (2) وهي شديدة التأثير على الطوارق ولاسيما الرجال منهم وقيل حينما يتكلّم الإمزاد يقلّ الكلام، ما يجعلها - الإمزاد - هوية ثقافية شعبية لطوارق الصحراء تتجاوز مجرد كونها آلة موسيقية، إنّها انعكاس حي لخصوصية الفن الطوارقي وهويته المستقلة.

يرتبط "الإمزاد" بقيم اجتماعية وفنية على حدّ سواء فمن ناحية هو آلة خاصة لها لحن متميز يحتاج العزف عليها إلى امرأة متمرسّة، لأنه مرتبط بإيقاع مضبوط، وتقنيات خاصة لا بدّ من الحرص على مراعاتها فليست كل النساء مؤهّلات للعزف عليها، ولا لكلّ رجال القبيلة الحقّ في الاستماع إلى لحنها وحضور المجالس التي تُعزف فيها "إمزاد"، أمّا من الناحية الاجتماعية فهي محور تحركاتهم وأحاديثهم ورغباتهم إلى درجة أنّ الأمنيات والتطلّعات تُعزف على إمزاد، ويتعمّق هذا المعنى في سياق

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأوّل -، ص 160.

² - محمد سعيد القشاط، التوارق - عرب الصحراء الكبرى -، ص 146/145.

استرجاع الراوي عزف الامزاد ليلة زفاف الزعيم من ابنة زعيم اوراغن «امتدّت الأنامل الساحرة لتداعب الوتر الصحراوي الحزين. توجّع إمزاد بأنشودة التيه القديم، فرقص المهاري في العراء يعتليهم فرسان زرق يتبدّون في الأفق المغمور بشموس الضحى مثل أشباح حقيقية من قبائل الجن»⁽¹⁾.

وقد شهد الإمزاد على ليلة قران ابنة زعيم اوراغن التي قُدّمت قربانا لمعرفة يقين النبوءة (الجدب) التي حمل سرّها الطير، غير أنّهم دهشوا لعدم وجود عذراء في قبيلتهم فاضطّروا لجلب عذراء من قبيلة أخرى، ووقع الاختيار على ابنة زعيم اوراغن، التي تجري في عروقها دماء النبالة والزعامة والأشعار تُترّف على لحن الإمزاد إلى قرينها المجهول، ولعلّ الرؤية الأنثروبولوجية التي عبّر من خلالها إبراهيم الكوني عن البُعد الموسيقي في حياة الطوارق، إلى جانب إمداد القارئ بتفاصيل عديدة عن أبرز الآلات الموسيقية ووظائفها وتأثيراتها يدفعه - القارئ - حقيقة إلى تملّك الرغبة الشديدة في تعميق معارفه، واكتشاف خصوصية الموسيقى الطوارقية، خاصّة أن الكوني أمده في أكثر من موضع بمُسمّيات الآلات.

ويتّضح من خلال الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني خصوصية الثقافة الموسيقية الشعبية لدى طوارق الصحراء، خاصة في ظل ارتباط الموسيقى المعزوفة على آلات "الامزاد" و"التيندي" بالفنون الأخرى كالرقص والشعر، لأنّ العزف على إمزاد يصاحبه عند الطوارق مجازة بين اللحن (إمزاد) وقصائد شعرية في جو احتفاليّ خاص، يحكمه مبدأ الأخذ والرد بين شحن اللحن وعبق القصيدة «فكما لإمزاد نظام اجتماعي يضبطه له نظام موسيقي يسير عليه، يبدأ "بأمغار نيزلان" أو الساق الرئيسي الذي تنفرع منه أغصانه، فلكل غصن لحنا يلزمه ، وتزداد درجة الصعوبة في الشدّ على آلة "إمزاد" من غصن لآخر، ولكل أطل - غصن من هذه الأغصان قصيد أو قصائد ترافقه ، فتعلّم المرأة لإمزاد يجب أن يحترم أبجديات موسيقية مُحدّدة حسب الأغصان فكل

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الأول -، ص 94.

فتاة تتمكن من السيطرة على جميع ألحان إمزاد يمكنها أن تجاري أصحاب القصائد بعزفها على إمزاد»⁽¹⁾.

يجزر لحن الشجن المتميز مع آلات أخرى تختلف باختلاف الطبوع والمناسبات استلهمها الطوارق من تفاصيل الطفولة، وألحان المهدي، وأغاني الصبا والبراءة، فهي مزيج من عبق الماضي، ولحن النزعة الوجدية التي بثتها المعتزلة الباحثين عن واو، فتحوّلت سمة فريدة ميّزت ألحان الصحراء لذا نلتمس في لحن الصحراء إيقاع الحزن المجسّد لرحلة التيه، والبحث الدائم عن الواحة المفقودة ومناهة الهجرة السرمديّة في ملكوت الأبدية، وهو سرّ الإلهام الذي خلق إيقاع اللحن الصحراوي الخالد، ويتّضح ذلك جلياً في سياق وصف الراوي ثلاثة ألحان كبرى ميّزت الثقافة الشعبية لطوارق الصحراء «إذا زفّوا عروساً غنّوا لها على إيقاع "تهيجالت" * ألحان الحداد، وصاحبوا رحلتها إلى مخدع القرين بالأغاني المشبعة بروح الجنائز كأنهم يرفونها إلى إله من آلهة السماوات الأخرى. وإذا اجتمعت الصبايا لتروي عاشقاً غلبه الوجد من نبع الألحان رددن له أنغام الأشجان ، وزاوجن الشجن بروح فقدان لأن العاشق إذا هاج في قلبه الوهج، وعرف العشق فلا بد أن يعرف الفقد إليه طريقاً. أمّا نزعة الضياع الخالد، والتوق إلى الحزن، فلم تتجلّ إلا في أغاني "اساهغ التي جعلها الواويون حكراً على المهاجرين وعشاق الأسفار، فصارت لهم أنشودة إلى اليوم»⁽²⁾.

أمّدنا الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني بتفاصيل الثقافة الشعبية الطوارقية خاصة الموسيقى حيث وُظّفت احتفاءً بنسق أنثروبولوجي متأصل في الذاكرة الحيّة لطوارق الصحراء تجاوز أغراض

¹ - عبد النبي زندري، العلاقة بين الاعتقاد والمخيال في بناء الخلفية الاجتماعية للتراث الشعبي - الموروث الشعبي عند إموهاغ (التوارق) أنموذجاً ، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ، ورقة ، العدد 26 ، سبتمبر 2016 ، ص 299.

* تهيجالت: طبل لا يقرع إلا في الأفراح. وهو قصعة من الخشب ، تحوي ثلاث قطع من جلّ الإبل ، مغطاة بإحكام برقعة من جلد البعائر. / إبراهيم الكوني ، السحرة- الجزء الأول- ، ص 535.

² - إبراهيم الكوني ، السحرة- الجزء الأول- ، ص 536/535.

التسلية والإمتاع التي تتصل عادة بالجانب الموسيقي، وجسد نسقا أنثروبو/ثقافي عكس خصوصية الهوية الثقافية للطوارق، معبراً عن تحوّل الفن إلى انعكاس للواقع بأدقّ خصوصياته.

3. الطعام:

يُعدّ الطعام جزءاً من ثقافة المجتمعات، وقد كشفت الدراسات والأبحاث—خاصة الأنثروبولوجية منها— عن اختلاف الأطعمة والنكهات تبعاً لخصوصيات المجتمع وثقافته الاستهلاكية التي بدورها تتأثر بعوامل خارجية تشمل البيئة الاجتماعية والجغرافية والتاريخية، وهذا ما يخلق سمة التنوع والتميز، وينبع اهتمام الأنثروبولوجيا بالطعام من اهتمامها الأساسي بتفاصيل الحياة اليومية التي تُعدّ مظهرها من مظاهر الدراسات الاثنوغرافية «فالتحريمات والوصفات المتصلة بالطعام تقدم وسيلة مفيدة لدراسة الفروق الثقافية، فبدون الاهتمام بوصف التفاصيل الكاملة للسلوك اليومي، والتي تؤخذ أغلبها على أنّها مسلمات (postulats)، فإن الأفكار والممارسات حول الطعام لم تحتل حتى عهد قريب سوى أهمية طفيفة بالنسبة لعلماء الاجتماع، اللهم إلا في سياق دراسة الفقر والحرمان أو دراسة الزراعة والصناعة»⁽¹⁾.

وقد تزايد الاهتمام بالطعام كأحد أبرز مبررات الوجود الإنساني، فهو مؤثر ثقافي، وظاهرة طبيعية فسيولوجية مهمة لحياة المجتمعات والأقوام، ويؤكد الأنثروبولوجيون تأثير الثقافة على الطعام « فالطعام (الغذاء) كظاهرة ثقافية أو اجتماعية ليس ببساطة مركب عضوي كيميائي يحمي الإنسان. كل فرد أو عضو في المجتمع له طابع معين عن الغذاء وهو متأثر بثقافة المجتمع الخاص به تحت الظروف المفروضة والانتفاع بالغذاء وتحويل جميع المواد الغذائية إلى طعام»⁽²⁾.

¹ - إبراهيم الحيسن، الأطعمة والأشربة في الصحراء ، ص 44/45.

² - سعاد علي شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية ، ص 65.

يتنوع غذاء الطوارق بحسب ما تجود به بيئتهم؛ فندرة وقلة المياه جعلتهم يعتمدون على مواد غذائية أساسية تشمل التمور، والألبان، وبعض النباتات إلى جانب لحوم الحيوانات التي يصطادونها كالغزلان، والظباء، إضافة إلى بعض الحبوب الجافة كالشعير والدقيق، وقد أشار إبراهيم الكوني في خطابه الروائي إلى تنوع الأطعمة لدى مجتمع الطوارق في العديد من المقاطع السردية في إشارة واضحة إلى تأثير العوامل الطبيعية والجغرافية على النمط الغذائي السائد لدى الأقوام والمجتمعات لذا حاول الطوارق استثمار ما جادت به بيئتهم الجافة، وتحويله نظاما غذائيا متكاملا حيث استغلت القبائل الطوارقية فوائد بعض النباتات الغنية بالكربوهيدرات والفيتامينات، والأملاح والألياف، وحولتها أطعمة محلية رغم قلة، وهذه العملية فرضتها سمة العيش القائم على البداوة والترحال، والبحث الدائم عن الماء والكأ، وفي الأيام العادية تعتمد القبائل الطارقية إلى صنع أقراص الدقيق التي تنضج فوق نار الحطب وتؤكل ساخنة لسدّ الجوع، وهو ما يظهر جليًا في سياق وصف الراوي لتفاصيل صنع بورو قطعة الخبز «فرغ من عجن الدقيق، صنع من العجينة قرصا مدورا سميكا، نشر فوقه حفنة من الدقيق. كساه بطبقة الدقيق بعناية ليمنع الجمر النهم من نهش جلدة القرص. داعب العجين المنفوش بكلتا يديه (...) تناول من كوم الحطب عودا. شذب العود وأعدّ منه مسعرا (...) حفر بالمسعر في الرماد المتململ، الرائب، الرجراج مفسحا المجال للرغيف. أخرج كنزه من الوعاء. داعبه بين يديه في الهواء. وضعه في مأواه الجديد. أهال عليه الرماد المتململ الآسر الرجراج، تدقق فوق القرص الأبيض، المحصن داخل شرنقة رهيقة من هباء الشعير، مادّا لسانا شرها كلسان ثعبان غاضب ابتلع الفم الشّره بدن القرص»⁽¹⁾.

ويحترم الطوارق نعمة الأكل إلى درجة تقديسها معتبرين أنّها عطاء جادت به أمهم الصحراء محبة واستعطافا لهم، لذا يقابلون هذا المنح بكثير من الاحترام، والحرص على تجنب التبذير خاصة في مادة الخبز، وهو ما يظهر جليًا من خلال خطاب بورو الذي وجهه إلى طائر البشارة "مولامولا" بعد أن أيقن أنه يحوم فوقه لإحساسه الكبير بالجوع، فقرّر بورو منحها قطعة خبز تجنبًا لحلول اللعنة عليه

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة- الجزء الأول-، ص 44/45.

مثلما حصل سابقا مع ضرة تانس الشقية التي رفضت أن تعطي قطعة اللحم لـ"مولامولا" فبشرها الطائر بأن اللحم الذي أكلته إنما هو لحم ابنتها، وهو ما يعكس المدلول المضمّر وراء خطاب بورو الموجه إلى طائر المولامولا، متجسّدا في قيمة العطاء التي تجنّب الطوارق شرّ اللعنة «ركعت مرتين فانحنى بورو إلى الأمام ردّا لتحية طائر البشارة. خاطبها بصوت مسموع:

- خبزنا هو دمننا ولحمنا وماؤنا. ولن نبخل بالماء والدم واللحم على مولا - مولا (...). كسر قطعة من الرغيف فتمادى العطر وفاح بكل الروائح الشجيّة التي تجود بها الصحراء. ألقى بالقطعة نحو الطائر فشكرته مولا - مولا بانحناءتين متتاليتين قبل أن تتقدم نحو العطية في قفرتين جريئتين»⁽¹⁾.

وتحتلّ المادة الحيوانية جزءًا هامًا من النظام الغذائي للطوارق خاصة لحم الضياء والغزلان غير أنّهم في المقابل يحرّمون أكل الطير ماعدا النعام، وكذلك أكل البيض والسمك، ويعتمد أكلهم للحوم على تقنيات خاصة، إمّا بالتجفيف المعروف للحوم بعد قصه إلى شرائح صغيرة وتعريضه للهواء في إطار ما يعرف بالقديد، وهو ما يتّضح من خلال سرد الراوي قصة والد تانس واطلانتس الذي يعتمد في سفره بين المراعي على ادّخار بعض أرغفة الخبز، واللحم المجفف زادا يقيه شرّ الجوع في بيئة الصحراء المهلكة «يخرج من الجراب الجلدي لحم الغزالة المجفّف. يشعل النار صامتا يشوي اللحم على الجمر الخابئ. يطرح لحم الطريدة على أعواد الحطب»⁽²⁾ أو عن طريق عملية الشواء نظرا لانعدام مؤهلات الاحتفاظ باللحم لمدة طويلة فتلجأ أغلب القبائل إلى عملية الشواء وإن كان بكميات كبيرة، ويُعدّ الشواء أحد ألدّ الأطعمة في نظر الطوارق، لذا نجده خيارهم الأوّل بمجرد توفّر العنصر الحيواني «فالشواء يذكر الإنسان بطبيخ الفطرة ويجدّد انفعالا يبلغ الذروة عندما تصل الأنف رائحة تعتبر أكثر الروائح حسية وأكثرها إثارة للرغبة في الأكل. وترى العين الودك يتقاطر

¹ - المصدر السابق، ص 47.

² - المصدر نفسه، ص 167.

باعثا صورة تحوّل المادة وتغيّر الدم بلهيب النار»⁽¹⁾ غير أن الطوارق لا يعوّدون أنفسهم على أكل اللحوم حتى لا تتحول المصدر الأساسي لنظامهم الغذائي مراعاة للظروف الطبيعية من جهة وتهديا للنفس قصد حثّها على التأقلم مع الأحوال الصعبة المحيطة بهم من جهة أخرى.

ويتميز الطوارق بحرصهم الشديد على تقديم واجب الضيافة وإكرام كلّ من يحلّ بقبيلتهم - رغم قسوة العيش - حيث يتعاون كل أفراد القبيلة، فكلّ من يمتلك طعاما أو تمرا، أو لبنا يأخذه إلى الخيمة التي حلّ فيها الزائر، لأنّهم يعتبرونه ضيف القبيلة بأكملها، وإذا لم يستأنس بتفاصيل الضيافة ستُمسّ سُمعة القبيلة ويذيع صيتها بين قبائل الصحراء الأخرى، وغالبا ما يتولّى الزعيم مهمّة استضافة الغريب الذي يحلّ بقبيلتهم، وهو ما نلتمسه من خلال الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني وتحديدًا في سياق وصف الراوي تفاصيل استضافة أحد زعماء الطوارق لضيف قصده، ناقلا رؤية أنثروبولوجية خاصة نستطيع أن نلتمس عبرها واقع التعامل الحقيقيّ داخل البيئة الطوارقية «استضافه الزعيم آده ونحر على شرفه الذبائح. جاء الزوج بقصعة خشبية مليئة بالكسكسي وقطع كبيرة من اللحوم. تحلّق الرجال حول ضيفهم وكشفوا عن الطعام ففاحت روائح اللحم حتى أُصيب الأطفال والصبيان بالدوار وبكوا بأصوات مكتومة وهم يختبئون في زاوية الخباء عند الأوتاد وينتظرون أن يفوزوا بالطعام»⁽²⁾.

وقد أشار الكوني إلى عادة متوارثة عند الطوارق تتعلّق بمبالغتهم في إكرام الضيف، حيث يحرصون على تقديم الذبائح حتى وإن كان الضيف لا يأكل اللحم بطبعه، فهم يعتقدون أن امتناع الشخص عن الشراهة، وتناول اللحوم تهديب للنفس، وأنّ الشراب والطعام هبة من عند الله لا يجب استنزافها إنّما ينبغي استهلاك ما يُبقي الإنسان على قيد الحياة ليس أكثر، وهو ما يركّز مقولة أن الطوارق أقلّ القبائل استهلاكًا للطعام لذا يجنّبون أن يعيش ضيفهم هذا النوع من الاختبار، وهو ما نلتمسه في سياق وصف الراوي تفاصيل هذه العادة «يرى الحكماء أن نحر الأضاحي احتفاء

¹ - إبراهيم الحيسن ، الأظعمة والأشربة في الصحراء ، ص148/149.

² - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول-، ص184.

بضيف لا يأكل لحما هي عادة ليست رذيلة. ويظنون أن الزائر خيرا يفعل إذ يسيء الظن بجوف لا يشبع فيلقمه بحبات الحصى وقطع البعر كلما طلب طعاما، لأن البطن لن يشبع إلا بالتراب. ويقولون أنهم يببالغون في تقديم الطعام الفاخر لا لإرضاء الجوف، ولكن لإمتاع العين. وينظرون بإعجاب إلى أولئك الذين ينجحون في قمع البطن ويقاومون الشهوة إلى المأكّل اللذيذ ويقتاتون بخبز الشعير وحبّات التمر وكوب من لبن النوق. ويقولون أن زوّارا كثيرين اعترفوا أن هذا الامتحان العسير قد قرّبهم أشبارا إلى الوعد إلى الكنز، إلى الواحة الضائعة»⁽¹⁾.

ترتبط فكرة العودة إلى واو بتطهير لعنة الخروج الأول منها ولا يتأتى هذا الفعل-التطهير- إلا من خلال سيادة الفضائل السامية، وتطهير الأنفس من الدنس والطمع، والجشع لذا يعكس حرص الطوارقي على اتخاذ مبدأي القناعة والاكتفاء أسلوبًا حياة أبدية، نلتمسهما من خلال ملبسه ومأكله ومشربه، والعديد من المظاهر الحياتية، تجسيدا لرغبته الدائمة في العودة إلى الوطن الموعود، حيث لا مكان للطمع والجشع .

وتفرض الحرارة وجفاف البيئة الصحراوية احتياج الطوارق إلى السوائل في نظامهم الغذائي فهم يعتمدون أساسا على الماء الذي يشكّل محور حياتهم، فكلّما نقص أو جفّ يعزّمون الرحيل إلى مناطق أخرى يتوفّر فيها هذا العنصر الهام الذي يجسّد إكسبير الحياة بالنسبة للطوارق إلى جانب الألبان التي لا تقلّ أهمية عن الماء، وأكثر أنواع اللبن استهلاكًا في الصحراء: لبن الإبل والغنم:⁽²⁾

«1- لبن الإبل: يشرب على شكل ثلاث حالات: بعد حلبه مباشرة (أفريك) ، بعد مضي فترة قصيرة على حلبه من ست ساعات إلى يوم كامل حسب درجة الحرارة ، وحامض (مطعم) بعد مضي وقت أطول من يوم على حلبه يُضاف إليه الماء وقليل من السكر، ويسمّى (ازريگ) أو (اشنين).

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الأول- ، ص 397.

² - إبراهيم الحيسن، الأطعمة والأشربة في الصحراء ، ص 208.

2- لبن الغنم: قليلا ما يُتناول كحليب طازج، وفي الأغلب يُترك لفترة حتى يتخمر (إرو) يُوضع في الشكوة ويُمخض حتى تنعزل منه الزبدة التي يتم وضعها جانبا ليصير اللبن جاهزا للشرب».

أشار الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني إلى اعتماد الطوارق على الحليب كغذاء أساسي، لذا تحرص النسوة على مخضه، واستخلاص الزبدة بشكل متكرر لاحتياج الطوارق إلى هذا النوع الضروري من الغذاء، وهو ما نلتمسه من خلال سرد الراوي قصة الدرويش «في الصباح طلب من عجوزه أن تعلمه لفّ القناع على طريقة النبلاء. في البداية رفضت وسخرت منه. وما أن انتهت من مخض الحليب واستخلاص الزبدة حتى رقّ قلبها وقامت بالمحاولة (...) انتظرها حتى خرجت لتحلب الأغنام في القبس البهيج فرحف إلى زاويتها وصبّ السائل الجبلي الزكي في الزمزية»⁽¹⁾.

ويُعدّ مخض الحليب عادة شائعة لدى نساء الطوارق تُدرج في خانة الأعمال اليومية التي يداومون على ممارستها، وهي عادة متوارثة من السلف إلى الخلف، ودليل ذلك استمراريتها، فهي مرتبطة بنوعية النظام الغذائي الذي يجمع بين الأعشاب، واللحوم، والسوائل، ومن ضمنها الحليب الذي يتحوّل بفضل عملية المخض إلى لبن طازج، يساعد الطوارقي على توفير مادة غذائية مناسبة لظروف العيش في منطقة حارة كالصحراء، وقد تنوعت سياقات التدليل على أهميته في الخطاب الروائي للكوني، ومن ذلك حوار الدرويش مع أمّه⁽²⁾ «قال لأمّه في إحدى الأمسيات:

– الطائر الخفي يقول ما أحسنّ به ولكن أين أجده؟

– ابتسمت وهي تتمايل وتمخض الحليب فعاد يسأل:

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول -، ص 161 / 193.

² - المصدر نفسه، ص 64.

- أيّ طائر يمكن أن يقول ما يحسّه الناس؟». يُقدّم الحليب أحيانا إلى جانب الشاي كشراب ترحيبي بالضيوف الوافدين، وهو ما يظهر من خلال استضافة الشيخ في مجلس القبيلة «جاءته جارية حبشية بقدرح من الحليب. شرب جرعتين ومسح شفثيه بطرف زمالته الهزيلة»⁽¹⁾.

يختار الطوارق - عادة- التمر غذاءً مُكَمِّلا للّبن يُغنيهم عن كثير من الأصناف الغذائية الأخرى، وهو من أفضل الأغذية عند سكان المناطق الباردة والحارة على حدّ سواء « فحفنة من التمر مع قليل من الدقيق والسمن واللبن تكون غذاء كاملا يتغذى به البدوي وقد يقتصر غذاؤه أسابيع على التمر الجاف فقط إن لم يجد الدقيق واللبن»⁽²⁾.

يعتمد الطوارقي في غذائه على ما تنتجه بيئته الأم، ويستغل ما توفّره من عناصر أساسية يستطيع تكييفها وفق متطلباته الغذائية اللازمة، وقد أشار إبراهيم الكوني في خطابه إلى أهمية التمر كغذاء أساسي لدى الطوارق، ويظهر ذلك في سياق سرد الراوي قصة لقاء جبارين بالرعاة «في سهل يهجع عند حضيض الجبال الزرق وجد الرعاة يتحلّقون حول بضع حبّات من التمر. تولّى القسمة راعٍ مرح ظلّ يغالب الهول بالفكاهة والنكات. قدّم له شقا واحدا من ثمرة فرفضها جبارين بهزة من رأسه. انتهز الراعي الفرصة فعلق على الرفض بمرح: انتظر. سوف تترجاني في الغد أن أعطيك النواة. من تكبّر اليوم على شقّ التمرة قبل غدا شقّ النواة»⁽³⁾.

ويعدّ التمر أحد أهمّ الأغذية التي يتزوّد بها المسافر في رحلته بين الصحاري لما فيه من عناصر غذائية نافعة تمدّه بالطاقة والقوة على تحمّل السير في الصحراء المهلكة، فيكون التمر- إلى جانب الماء- خير معين على تجاوز خطر الموت جوعا، خاصة أنّ كثيرا من المسافرين يتعرّضون لنفاذ الذخيرة فيلجأ كل من يصادفهم على نفس الطريق إلى مساعدتهم بمنحهم كمية من التمر أو رشفة من الماء وهو ما أشار إليه الراوي في سرده قصة آكا بعد أن استيقظ من الغيوبة وتاه في الصحراء « كان

¹ - المصدر السابق، ص 30.

² - إبراهيم الحيسن، الأظعمة والأشربة في الصحراء، ص 169.

³ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الأول-، ص 119.

العابرون يهزّون عماماتهم المهيبة بإشفاق يخرجون من أمتعتهم حبّات التمر ، أو قبضات من دقيق الشعير، ليتصدّقوا بها عليه ظلّا منهم أنّه أبله تلقى غضبة سماوية حرّته من عقال العقل»⁽¹⁾.

يُعرف طوارق الصحراء بتمييزهم الشديد بصنع الشاي، ومداومتهم على شربه يوميا، وفي مختلف الأوقات، ويُلقّب عادة بالمشروب السحري، حيث يلتزم الطوارق بتقنيات خاصة لإعداده ويتمّ تحديد أشخاص بعينهم يتحلّون بالمهارة الكافية، ذلك أن طعم الشاي لديهم يختلف كُلياً عن غيرهم من القبائل، وإلى جانب المهارة يتطلّب الشاي عند الطوارق طقوسا خاصة تتجلّى في ثلاث نقاط أساسية أو كما يُصطلح عندهم "ثلاث جيمات":

«- أجمّر: أي مادة الفحم الخشبي.

- اجرّ: أي إطالة مدّة إعداده. يسميه البعض ب: "جرّ لبرود" وهو التراخي في تحضيره. والمراد به نصب الشاي على النار و"جره"، وهو التمهل في إعداده وتحضيره.

- أجماع: أي جماعة من الناس الجالسين والمتحلّقين حول الطبلة لشرب الشاي، وتبادل الأحاديث والمشاركة في النقاش الذي يدور في مجلس الشاي ومائدته.. هذا بالإضافة إلى شروط أخرى ، منها توفر المواد واللوازم الضرورية وطبيعة المجلس وشكله»⁽²⁾.

وقد أشار الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني إلى أهمية الشاي كعنصر أساسي في حياة القبائل الطوارقية، وقد جسّده من خلال خصوصية علاقة شخصياته الروائية بعناصر البيئة التي يتحرّكون داخلها، والتي تجسّد الإطار الجغرافي، والاجتماعي، والثقافي المعبّر عن خصوصياتهم، ومن ضمنها الغذاء بأنواعه، فالشاي يتجاوز مجرد كونه سائلا أساسيا في النظام الغذائي عند الطوارق، إنّهُ نسق

¹ - المصدر السابق ، ص 189.

² - إبراهيم الحيسن، الأطعمة والأشربة في الصحراء ، ص 216.

أنثروبولوجيا/اجتماعي يعكس خصوصية الحياة الطوارقية، ذلك أنّ التفاصيل الصغيرة التي تتكرّر في يوميات الإنسان سرعان ما ترسخ في ذاكرته كجزء من حياته، وبالتالي هي في الأساس جزء منه ومن تكوينه الثقافي والاجتماعي الذي يعبر في نهاية المطاف عن هويته ككائن اجتماعي، وقد حرص الطوارق على استمرار عادة الشاي إلى درجة تقديسها- بحسب ثقافتهم الشعبية-، وهو ما يظهره خطاب الكوني في سياق سرد الراوي قصة الزائر الذي استضافه رفاق السهل لشرب الشاي الأخضر فامتنع بحجة أنّه لا يشرب الشاي الأمر الذي استنكره الرفاق إلى درجة أنّهم اعتقدوه جنياً، لأنّه لا يوجد في عُرف الطوارق صحراوي لا يشربه، والامتناع عن الشاي- في اعتقادهم- انفصال عن الطبيعة الصحراوية، وانسلاخ عن أعرافها، لأنّه- بحسب تفكيرهم- شراب الفردوس (شراب واو الموعودة) «أتخذة الأحفاد تميمة لا تفارق متاعهم. يحضرونه في طقوس جليّة، فيزيل شقاء الطريق ويشفي من وعناء الأسفار. يبرئ الصداع وينفع البرد والحر. يمسح الهمّ والألم ويشحن النفس بالفرح والوجد. يشمّ المسافر رائحته على مسافة يوم ونصف فيهتدي بها إلى النجوع لينجو من العطش والموت. فمن يجسر في الصحراء ويتنازل عن حصته من شراب الفردوس؟ كيف لا يظنّ الرعاة أنّ المهاجر جنّي ممسوس، أم شبح مبعوث من دنيا الموتى إذ رأوه يرفض الشراب الوحيد الذي بقي لهم من واو الضائعة»⁽¹⁾.

كما عرفت الصحراء مهرة يتمتّعون بقدرات فائقة في صنّع الشاي هذا المشروب الذي يقده طوارق الصحراء، ولا يستطيعون إقصائه من نظامهم الحياتي، كما أنّه حاضر في مجالس السمر، وجلسات الشورى، وفي اجتماعات أعضاء القبيلة، وهو ما يظهر جلياً من خلال وصف الراوي أحد تلك المجالس «جاء أحد الخدم الزنوج بطبق من النحاس صُفّت عليه كؤوس الشاي الأخضر المتوجة بطرابيش الرغوة. طاف عليهم بالطبق فواصل الإمام بعد أن رشف طربوش الرغوة:

- يطهّر الأرض من الأمراض ويلقح نخيل الواحات ونبات الحمادة.

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول-، ص 242.

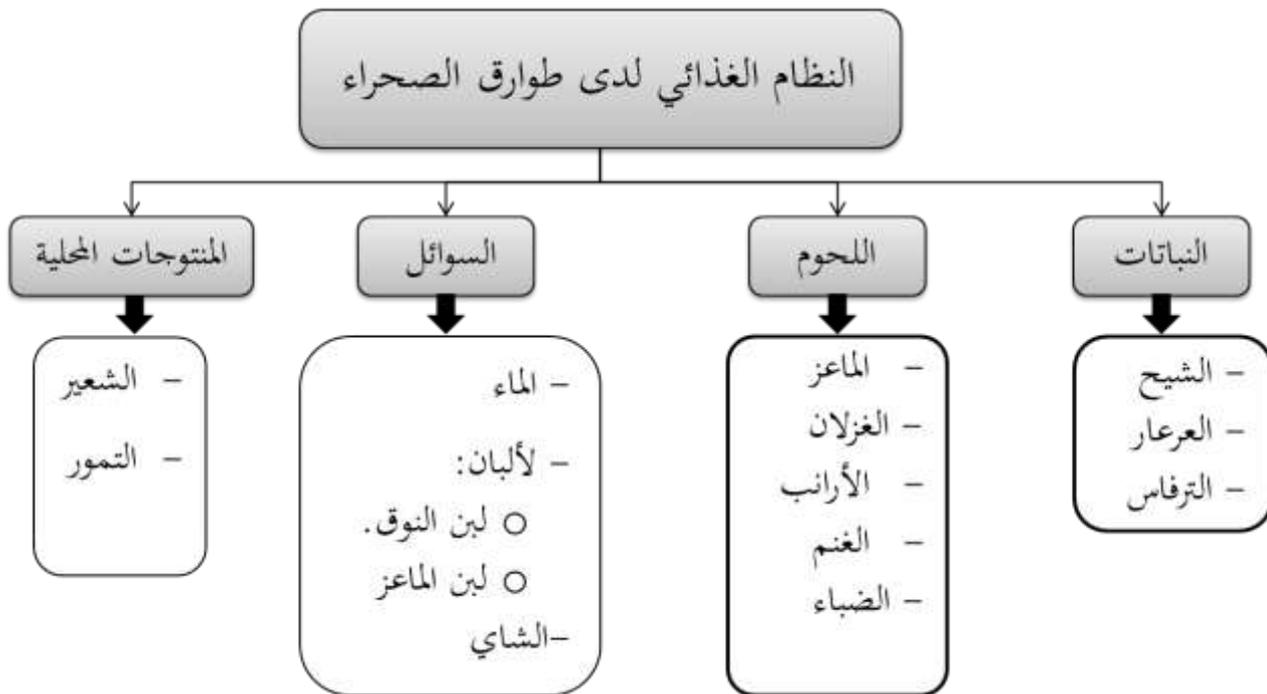
قال الزعيم وهو يمسك كوب الشاي بيد ويكشف عن فمه بيده الأخرى استعدادا كي يتناول رشفة:

– وله سيئة واحدة تفوق كل حسناته»⁽¹⁾.

و يُمزج الشاي عادة بالأعشاب فيتغير طعمه ورائحته بالنسبة لمتذوقه، ويُعرف عند الطوارق عادة بشاي الأعشاب، ويُقدّم في مجالس الاجتماعات لأعضاء المجلس، أو لضيوف الزعيم في خيمة الاستقبال «جاءت الجارية بصينية نحاسية دائرية صُفّت فيها كؤوس الشاي. وضعتها على مسند خشبي مثبت في الجدار، وصبّت السائل في الكأسين ففاحت الدار برائحة الأعشاب البرية. فقدّمت لهما شاي الأعشاب»⁽²⁾.

يمكننا تجسيد خصوصيات النظام الغذائي لمجتمع الطوارق- معتمدين على عناصره الأساسية- وفق

الشكل الآتي:



¹ – المصدر السابق ، ص 95.

² – المصدر نفسه ، ص 233.

يتميز العنصر الغذائي لدى الطوارق - وفق الشكل السابق - بالتنوع بين المادة النباتية والحيوانية والمادة السائلة، وفق ما تجود به البيئة الصحراوية نظرا لظروف المناخ، ونوعية الأرض وغيرها من العوامل المتحكمة في نوعية الغذاء، وقد استطعنا من خلال استقراء الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني إلقاء الضوء على خصوصية القراءة الأنثروبولوجية التأويلية لعنصر الغذاء، لأنها تجسّد - في أساسها - قراءة لنسق اجتماعي يتجاوز مجرد كونه عنصرا غذائيا مُستهلكا، إنّما علامة على اجتماعية الفرد وانتمائه الأنثروبو/اجتماعي، لأنّ نوعية الغذاء انعكاس لخصوصية البيئة، وهذه الأخيرة تجسّد الإطار الحاضن للكائن الحيّ بخصوصياته الاجتماعية والثقافية والدينية التي تؤثر فيه ويتأثر بها.

ارتكزت - كخلاصة لما سبق - محاولتنا لدراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية لمجتمع الطوارق على البحث في الأصول الثقافية للهوية الطوارقية، من خلال إلقاء الضوء على مباحث متعدّدة ومتداخلة في الآن نفسه أبرزها: خصوصية التسمية (الطوارق) ، والنظام الاجتماعي القبلي وأنظمة القرابة والزواج، وخصوصية اللباس، والموروث الفلكلوري... ما استدعى تداخلا معرفيا استوجب اعتمادنا معطيات الإثنوغرافيا، والتاريخ وعلم الاجتماع، حيث كانت ركائز أساسية لا غنى عنها في دراسة الجانب الثقافي والاجتماعي للطوارق، ما يؤكد ثراء الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني وتحوّل نصوصه السردية إلى مجالات خصبة للبحث الأنثروبولوجي، خاصة من خلال إمداد القارئ بمسمّيات الألبسة والحلي، والآلات الموسيقية باستخدام مفردات طارقية مستمدّة من معجمهم الخاص، كما أتضح من خلال المظاهر الاجتماعية والثقافية في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني أصل الطوارق وخصوصية واقعهم، وتفصيل عيشتهم من خلال التركيز على علاقة الشخصيات الروائية بالفضاء العام (الصحراء)، وتأثير هذا الأخير في سلوكياتهم وعاداتهم، وفي شكل اللباس ونوع الغذاء وغيرها من المظاهر الأنثروبو/اجتماعية التي تجسّد في اجتماعها الهوية الطوارقية، وهو الهدف الذي تسعى إليه الأنثروبولوجيا في البحث عن أصل الإنسان والمجتمع بصفة عامة، تماما كما جسّده الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني محيلا إلى انفتاح عالم الرواية، وتشعب اهتمامات الروائي المبدع على اعتبار أنّ الخطاب الروائي - في هذه الحالة - هو الوجه الورقي للمجتمع الطوارقي.

فصل رابع: تجليات الفكر الأسطوري في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني:

أولاً: أساطير الخلق والبدائيات:

1. أسطورة تكوين الصحراء
2. أسطورة الفردوس المفقود

ثانياً: أساطير الفكر الشعبي:

1. أسطورة لعنة التبر
2. أسطورة جبروت السحر
3. أسطورة أهل الخفاء

« ما نشتهيهِ هو ما يجب أن نتجنّبهِ

وما لا نريد أن نفعله ، هو ما يجب أن نفعله»

إبراهيم الكوني ، صحرائي الكبرى، ص 158.

أولاً: أساطير الخلق والبدايات:

أثارت الأساطير اهتمام العديد من الباحثين سواء من ناحية تحديد معناها أو تعيين وظيفتها أو الأساس الذي بُنيت عليه، وكلّ ماله صلة بهذا الموضوع الذي شدّ انتباه الدارسين إليه - على اختلاف مدارسهم وتوجّهاتهم الفكرية والإيديولوجية-، وقد تنوّعت مسالك دراستهم للمادة الأسطورية سواء في علاقتها بالإنسان خصوصاً أو بالمجتمع بصفة عامة، ففي الحالتين تشكل **المادة/ الأسطورة** مكّونا هاماً من مكونات الهوية الثقافية للمجتمع، أمّا عن اختلاف تعريفات الأساطير فمن وجهة نظر الأنثروبولوجيا أنّ ذلك الاختلاف في النظر إلى الأسطورة ضروري لفهمها وتفسيرها وهو نابع من كون الأساطير رموزاً، وبالتالي فهي قابلة لتفسيرات عديدة لكنّ النقطة الأساسية التي تركز عليها الدراسات الأنثروبولوجية في توجّعاتها المختلفة هي تفسير الأساطير في إطار البناء الاجتماعي والثقافي القائم داخل المجتمع الذي تنتمي إليه هذه الأساطير، على اعتبار أن الأسطورة في جوهرها « حكاية مقدسة، ذات مضمون عميق يشفّ عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان »⁽¹⁾.

وقد تجاوزت الأسطورة بالمعنى السابق فكرة أن تكون مجرد حكايات خرافية أو أباطيل منتشرة على مدى الزمن، إنّما هي - في الأساس - واقع لا ينفكّ يلجأ إليه الإنسان في حياته وهذه النظرة الخاصة للأسطورة تشترك فيها أغلب الأقوام والمجتمعات، لأنها - حسب رؤيتهم - تعبير عن واقع أصلي أعظم وأغنى دلالة من الحاضر، فالبعد الميتافيزيقي الذي ارتبط بمفهوم الأسطورة كان نتيجة للإيمان المطلق من طرف أصحابها بأنها حقيقة تتجاوز وجودهم ووضعهم الدنيوي، وهذا البعد الإيماني للأسطورة هو ما يؤكّد عليه فراس السواح كإحدى ميزاتها التي تفرّقها عن المرويّات الخرافية حيث استخلص في نهاية جهوده التوثيقية للفكر الأسطوري « بأن الأسطورة هي حكاية مقدسة يؤمن أهل الثقافة التي أنتجتها بصدق روايتها أيّماناً لا يتزعزع ، ويرون في مضمونها رسالة سرمدية

¹ - فراس السواح، الأسطورة والمعنى - دراسة في الميثولوجيا والديانات المشرقية -، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سوريا ، ط2، 2001، ص14.

موجهة لبني البشر. فهي تُبين عن حقائق خالدة وتؤسس لصلة دائمة بين العالم الدنيوي والعوالم القدسية»⁽¹⁾. فمهما طغى الجانب الخرافي والخيالي - الذي يتجاوز حدود العقل أغلب الأحيان - للأسطورة فإنها في جوهرها تظل حقيقة وواقعا بالنسبة لمعتنقها، لذلك لا نبالغ إذا ذهبنا مع الرأي القائل بأن الأسطورة «ليست تخريفا لا طائل وراءه، بل حقيقة حيّة لا ينفكّ يلجأ إليها الإنسان؛ ليست عرضا لمشاهد مصورة، بل صياغة حقيقية للدين البدائي وللحكمة العملية (...)» هي تعبير عن حقيقة أصلية، أكبر وأغنى من الواقع الراهن، حقيقة تعيّن الحياة الفورية وفعاليات البشر ومصائرهم. والمعرفة التي يمتلكها الإنسان عن هذه الحقيقة تكشف له معنى الطقوس والأعمال على الصعيد الأخلاقي، وبنفس الوقت عن الأسلوب الذي ينبغي عليه أدائها»⁽²⁾.

وقد اهتم كثير من الباحثين بكيفية الوصول الى طريقة تفكير الذهن البشري في ثقافات خاصة وداخل مجتمعات محدّدة، وقد كانت دراسة الأساطير أحد أهم الوسائل المتبعة من قبل أغلب الدارسين لتحقيق هذه الغاية، على اعتبار أن الميثولوجيا عموما صورة للبنية الاجتماعية والعلاقات الجماعية، وهذا ما تثبته أعمال المدرسة الاجتماعية، ومن أمثلة ذلك "دوركايم" (D.E.Durkheim) الذي أكد أننا لا نستطيع تحليل الأساطير تحليلا مناسباً مادامنا نبحث في مصادرها وخصوصياتها في العالم المادي الذي تُجسّده الطبيعة، لأنّ الأساس هو المجتمع لا الظواهر الطبيعية، كما أنّ دوافع الأساطير الأساسية وغاياتها انعكاس للحياة الاجتماعية، لذا اعتبرت المجتمعات البدائية أن الأساطير هي حقائق اجتماعية وأنها تاريخ مقدس، وبالتالي هي التاريخ الحقيقي لتلك المجتمعات « لأنها ترجع دائما إلى حقائق. فالأسطورة الكوسموغونية (التي تتحدث عن نشأة الكون) أسطورة حقيقية، يبرهن عليها وجود العالم. وأسطورة أصل الموت، هي أيضا أسطورة حقيقية، موت الإنسان برهان عليها. وهكذا دواليك. وبما أنّ الأسطورة تحكي لنا بوادر

¹ - المرجع السابق ، ص 15.

² - مرسيا اليا، مظاهر الأسطورة ، ترجمة: نهاد خياطة ، دار كنعان للدراسات والنشر ، دمشق ، سوريا ، ط 1 ، 1991 ص 23 .

الكائنات العليا وتجلي قدرتهم، تصبح عندئذ النموذج المثالي لجميع أوجه النشاط البشري المحمّل بالمعنى»⁽¹⁾.

لم يتخلف كلود ليفي ستراوس عن ركب هذه النظريات فكانت له رؤية خاصة للأسطورة فإذا تساءل مثلا عن السبب الذي يدفع إلى دراسة الأسطورة كان جوابه «لأنها تدخلنا إلى أعماق المشاعر الأساسية التي يكتنّها الإنسان. فلأنّ الذهن البشري ينصرف - من خلال الأسطورة- بحرية تامة إلى التعبير عن عفويته الخلاقة، فيكون بذلك وجهها لوجه مع ذاته فإنه يعرب عن مشاعره الأوّلية التي تزال راهنة لديه»⁽²⁾. ما يؤكّد نظرة ليفي ستراوس للأسطورة على أساس أنها مرآة تعكس صورة شاملة للإنسان، وتظهر مختلف التفاصيل المحيطة به أو المتدخّلة في تكوينه الثقافي والاجتماعي، والنفسي.

ونرجع التّنوع الهائل في مختلف التعريفات التي تطرقت إلى مفهوم الأسطورة إلى اعتبار هذه الأخيرة مجموعة من الرموز التي قد تُفسّر بمدلولات لا متناهية، وقد أشار مرسيا إلياد (Mircea Eliade) إلى صعوبة العثور على تعريف مقبول من طرف الباحثين سواء في مجال دراسة الأساطير وفي الوقت نفسه بالنسبة لغير المختصّين، وقد ذهب إلى اعتبار أن «الأسطورة واقعة ثقافية بالغة التعقيد، يمكننا أن نباشرها ونفسرها في منظورات متعددة، يكمل بعضها بعضاً (...) الأسطورة تروي تاريخاً مقدساً؛ تروي حدثاً جرى في الزمن البدئي، الزمن الخيالي، هو زمن البدايات»⁽³⁾ غير أن الركيزة الأساسية التي تتفق عليها أغلب الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية، والنفسية تتلخّص في ضرورة تفسير الأسطورة داخل إطارها الاجتماعي الخاص، وبما يتوافق وخصوصيّتها الثقافية السائدة، لذا جاء تعريف كلود ليفي ستراوس شاملاً لكل ما سبق ذكره انطلاقاً من عدّه الأساطير انعكاساً لخصوصيات المجتمعات وأنظمتها المضمرة «يزعم بعضهن أنّ كل مجتمع يعبر في

¹ - المرجع السابق، ص 10.

² - جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، ترجمة: حسن قيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 1997م، ص 295.

³ - مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، ص 10/9.

أساطيره عن المشاعر الأساسية كالحب والحقد، والانتقام المشتركة بين البشرية بأسرها. ويزعم بعضهم الآخر أن الأساطير تؤلف محاولات في شرح الظواهر التي يشق فهمها: فلكية أو رصدية.. الخ»⁽¹⁾، لذا يمكننا إرجاع هذا التنوع اللأفت في تفسير الأساطير إلى تنوع بنية الأساطير ذاتها، وتعدّد موضوعاتها التي لامست مختلف جوانب الحياة شاملة الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والدينية للبيئة التي أنتجتها.

يرتبط ميدان الأدب بالعوالم الأسطورية حيث يمدّها ببعث واستمرارية متجدّدَيْن، فكثيرا ما أسهمت النصوص الأدبية بأنواعها (الرواية، والشعر والملحمة، والقصة...) في تخليد العوالم الأسطورية، وتكثيف مدلولاتها الرمزية الثاوية بين سطورها، ومن هنا يمكننا اختزال مكانم القيمة الفنية التي تتمتع بها الأسطورة الأدبية عبر ثلاثة مقومات أساسية توضح قوة الروابط الحيوية بين الأسطورة والأدب والتي تبلور مفهوم "الأسطوري":⁽²⁾

«- المقوم الأول: هو الشكل اللغوي الذي تواجهنا به الأسطورة في صيغتها الحكائية المروية.

- المقوم الثاني: مضمونها الرمزي الذي تحيل عليه كخطاب تواصلية.

- المقوم الثالث: انبعاث ذلك التعبير اللغوي الرمزي المعبر عن قيمة روحية معتقدية مرتبطة بالقدسي وأسئلته الوجودية الأولى» .

وتتميّز الأسطورة بامتدادها اللامتناهي وانفتاحها على قيم إنسانية متنوعة تعالج قضايا الإنسان وجوديا، وثقافيا واجتماعيا، وهي أبرز القضايا التي تناولتها الأعمال الأدبية، ومن الأسطورة ترسّبت ألوان الأدب «ومهما تحرّر فكر الإنسان، ليخلق مختلف أشكال الأدب فالبشرية لم تعرف أقدم ولا أعرق من الأسطورة، لتحكي أحلامها وآمالها، وترسم دنياها المليئة بالتطلع لآفاق

¹ - كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، ص 244، 245.

² - محمد الأمين بحري، الأسطوري التأسيس والتجنيس والنقد، ص 189.

المعرفة. ومن هنا كانت الأسطورة منذ البدء منبع الإلهام الأدبي وفضاء أرحب لعلوم حديثة كالأنثروبولوجيا والإثنولوجيا والسيكولوجيا»⁽¹⁾.

وتنقلنا القراءة الفاحصة لأعمال الكوني إلى إلقاء الضوء على اهتمامه الكبير بمجال الأساطير الطوارقية التي شغلت حيّزا بارزا في إبداعاته ناقلا أثرها الكبير في تشكيل الهوية الثقافية، حيث وجد في المادة الأسطورية مدخلا مثاليا لولوج عالم الطوارق إلى درجة تأطر أغلب متونة السردية بالأسطورة «فلا شيء ينفلت منها، فالكل منسلخ من رحمها، فإذا هي بعد ذلك سلطة قائمة في النص تهيمن على كل مكونات السرد بما فيها الفضاء الذي يصبح غامضا مالم تتم العودة إلى العوالم الأسطورية المنبثق منها... وهذا التلاحم بين الفضاء والأسطورة يخلق منه فضاء استثنائيا يتمتع بعدة مزايا يلفها إيمان عميق، قديم ومتجدد ببعض الخواص السحرية التي تشحن الفضاء الكوني بالدلالات، فتصبح له أداة منظمة وفاعلة، تمنحه على الدوام آفاقا قرائية رحبة»⁽²⁾. خاصة أن الكوني يتجاوز مجرد النقل الجاف لهذه الأساطير، فهو يعمد في كثير من الروايات إلى إعادة بناء المادة الأسطورية وظيفيا بشحنها بمدلولات رمزية تعبّر عن واقع المجتمع الطوارقي لا عالمه الخيالي، وهو ما يعني أن الأسطورة «ليست شرط الإبداع فحسب ولكنها شرط الحياة أيضا»⁽³⁾. ونلتمس في الخطاب الروائي للكوني تنوعا في المادة الأسطورية الموظفة، حيث شملت أساطير التكوين والخلق (تكوين الصحراء، والفردوس المفقود) وأساطير الفكر الشعبي (التبر والسحر وأهل الخفاء).

¹ - حفاوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، ص 251.

² - وردة معلم، متخيل الفضاء في روايات إبراهيم الكوني، الوسام العربي للنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر، ط1، 2016 ص 151.

³ - سلمان كاصد، إبراهيم الكوني: أبحث عن الأسطورة لكي تخلفني، جريدة الاتحاد
<https://www.alittihad.ae>، 6 مارس 2008، تاريخ الاطلاع: 2018/6/4.

1. أسطورة تكوين الصحراء:

حققت المادة الأسطورية وظيفة محورية في أعمال المبدع إبراهيم الكوني، وقد استطاع من خلالها- الأسطورة - التعبير عن خصوصية الهوية الطوارقية التي تُعدّ الميثولوجيا مكوّنًا أساسيا من مكوناتها لما تتصف به من طابع الشمولية؛ فهي تظم جانب العادات، والتقاليد، والطقوس والممارسات بالإضافة إلى النواميس والمعتقدات، وبالرجوع إلى سياق الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني نجد في المادة الأسطورية الموظفة دليلا ثقافيا نلمس عبره خبايا الإنسان الطوارقي، لذا لا نجد من الكوني مبالغة حين اعتبر الأساطير أساس الوجود الإنساني؛ حيث يؤكد في مقطع سردي أنّ وجودنا لغز لا يكتمل وجوده إلا بوجود الثالث «الرواية، الخلاء، الأسطورة، الرواية روح اللغز والخلاء جسده والأسطورة لغته الرواية فيه روح، والأسطورة له روح هذه الروح، في هذا الدور يكمن سر الالهفة إلى الأسطورة. هنا يكمن سر الضمّ إلى الأسطورة. السرد لا يبقى سردا والرواية لا تصير رواية إذا لم تتكلم لغة الأسطورة. غاية الأمر في أساسه هو قول الأسطورة غاية الرواية أساسا خلق الأسطورة، أو فنقل إن نية الراوي الأولى هدم البدايات من أساسها وبناء البديل خارج حدود المكان بمساعدة الأسطورة. أي خلق الأسطورة بواسطة الأسطورة قول أسطورة عن الأسطورة تكوين أسطورة عن أسطورة التكوين»⁽¹⁾. اهتمام الكوني بالأسطورة لا يقف عند حدّ التذكير بها أو حكاية تفاصيلها داخل أعماله الروائية، إنّما يحاول إعادة بنائها من جديد بما يتناسب ورؤى الواقع المعيش.

وقد كانت الأسطورة وما تزال أحد أهم الوسائل التي تسهم في الإجابة عن أسئلة وجودية حاسمة تتعلق بسر الوجود، وأصل الإنسان، وأساس التكوين، والمصير، وسبب الشقاء، وسرّ الخلود... وغيرها من القضايا الوجودية التي تتكفل الأسطورة بالإجابة عنها، ويتبنّاها الإبداع الروائي كبنية أساسية تتّضح عبرها تفاصيل الشخصيات بما يتناسب وحبكة الرواية، فكثيرا ما يشتغل الروائي عبر هذه المسحة الأسطورية، ويتّخذها سبيلا فنيا لتبرير درامية الحدث الروائي وغرائبته وفي مثل هذا

¹ - إبراهيم الكوني، صحرائي الكبرى، ص 122.

الخليط الثقافي الأسطوري تتحرّك شخصيات إبراهيم الكوني لتعكس بنية أنثروبولوجية حافلة بالعجائبية المقصودة، وقد ركّز على سمة المقصودة، لأن الأسطورة في حقيقتها ليست مجرد تخيّلات وأباطيل إنّما واقع حيّ ملموس، وهي النظرة التي تعاملت بها المجتمعات القديمة مع الأساطير على اختلاف أنواعها ودلالاتها «حيث كانت الأسطورة تدل على تاريخ حقيقي بالإضافة إلى أنّها كانت نموذجاً يُحتذى، وقصة حافلة بالمعنى، يُنظر إليها بأعلى درجات الاعتبار لما تتّصف به من قدسية»⁽¹⁾.

ترتبط العوالم الأسطورية في أعمال الكوني بمكان وحيد هو الصحراء لكنه يجردّها -وفق رؤيته- من سمة العراء والجذب ليحوّلها مكاناً رمزياً مشبعاً بأبعاد واقعية تحاول إلغاء صورة المكان المهمّش المنسي، وإعادة بعثه من جديد في صورة رمزية دالّة، من شأنها إثارة اهتمام القارئ المتمدّن بعوالم جغرافية مغايرة كانت لزمان بعيد على هامش الذاكرة، وهو ما لا يتأتّى - في نظر الكوني - سوى من خلال الأسطورة لما تملكه من تأثير مباشر على مصائر البشر، وطرائق تفكيرهم والأهم من كلّ ذلك سمة الاستمرارية التي تتضمّن الأساطير، فهذه الأخيرة تشير دائماً - على حسب تعبير ليفي ستراوس - إلى وقائع برغم أنّها حدثت منذ زمن بعيد، غير أنّ ما يعطيها قيمتها حقيقة «هو أن النمط الخاص الذي تصفه يكون غير ذي زمن مُحدّد، إنها تفسّر الحاضر والماضي وكذلك المستقبل»⁽²⁾.

وقد أشار ليفي ستراوس إلى أنّ اعتماد مبدأ التقابل - كما انتهجه في أنثروبولوجيّة البنيوية - هو الضمان الوحيد الذي سيكفل لنا فهم بنية أسطورة ما، ووفق هذه الطريقة بنى نموذج التحليلي للأساطير، متّخذاً من العمل التقابلي خطوة إجرائية إيجابية، فقد أشار كلود ليفي ستراوس «إلى أنّ الثنائية والتبادل والتماثل والتعارض هي المادة المباشرة للواقع الاجتماعي والعقلي والتي يجب أن تكون نقطة البداية لأية محاولة للتفسير، فالأشياء المتعارضة يتم تنظيمها في أزواج تسمح

¹ - مرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، ص05.

² - كلود ليفي ستراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة: شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق

بظهور الأبنية التبادلية، وفهم العلاقات المتقابلة أو المتعارضة- لدى شتراوس- هو نشاط عقلي لاشعوري (...). إنَّ القانون المركز لدى ليفي شتراوس- كما يؤكد روسي- هو أنَّ العقل الإنساني اللاشعوري يدرك العلاقات بين المتعارضات في الواقع الطبيعي ويعمل على إحداث المصالحة والتكامل فيما بينها من خلال أبنية التبادل»⁽¹⁾.

وينسج الكوني في كثير من رواياته أساطير متنوعة عن العالم الصحراوي خاصة ما تعلق منها بجانب التكوين والخلق والوجود، ولا أدلّ على ذلك من أسطورة الصراع الأزلي بين الصحراء الجبلية والصحراء الرملية، وقد ترتّب عن هذا الصراع تغيير جذري ليس فقط من الناحية الجيولوجية الطبيعية إنّما امتدّ تأثيره ليشمل النظام الاجتماعي والعنصر الحيواني، وقد نُسجت حوله حكايات وأساطير تناقلها الطوارق على مرّ الأزمان، ويظهر ذلك جلياً في سياق سرد الراوي تفاصيل الصراع الأزلي بين الصحراء الرملية والصحراء الجبلية «كانت الصحراء الجبلية في قديم الزمان في حرب أبدية مع الصحراء الرملية. وكانت آلهة السماء تنزل إلى الأرض مع الأمطار وتفصل بين الرفيقتين وتهدي من جذوة العداوة بينهما. وما أن تغادر الآلهة ساحة المعركة وتتوقف الأمطار عن الهطول حتى تشتعل الحرب بين العدوّن الخالدين. وفي يوم غضبت الآلهة في سمواتها العليا وأنزلت العقاب على المتحاربين. جمّدت الجبال في "مساك صطفت" وأوقفت تقدّم الرمل العنيد في حدود "مساك ملّت»⁽²⁾.

وننتقل من خلال أسطورة التكوين السابقة - رغم طابعها العجائبي- إلى ثنايا المجتمع الطوارقي وتحديدًا رؤية الطوارق للمظاهر الجغرافية المحيطة بهم، وآليات تفسيرهم لمختلف التغيرات الطبيعية والجيولوجية التي قد تطرأ على بيئتهم الأم، وهذا ما يوصلنا إلى نتيجة هامة تعكس طبيعة المجتمع الطوارقي الذي يرتبط في كثير من الأحيان بتصورات ومفاهيم قدسية خاصة، فنجده يركن إلى التفسير الأسطوري والعلل الغيبية للظواهر- الطبيعية والاجتماعية- العصبية عن الفهم والتفسير لديه.

¹- المرجع السابق ، ص13/12.

²- إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص26.

يعلّل الطوارق التنوع والانقسام الجغرافي في الصحراء الكبرى بالصراع الأسطوري الأبدي بين الصحراء الجبلية والصحراء الرملية، كما يفسّر تبعات هذا الانقسام من عوامل مناخية مثل المطر والرياح، والتنوع النباتي بعوامل أسطورية أخرى يحكمها مبدأ الصراع، وتتجاذبها ثنائية اللعنة والخلاص حيث يسرد الراوي قصة انقسام الصحراء جغرافياً إلى منطقتين تفودهما الصحراء الجبلية والصحراء الرملية «الخصمين الأبديين قد قاما من قديم الزمان بتقاسم الصحراء: فأصبحت الصحراء الجنوبية منطقة نفوذ القبلي. وفاز المطر بالحمادة الشمالية. ولم يخل الطرفان بالميثاق إلا في حالات نادرة. ما لبث أهل الخلاء أن حفروها في قلوبهم وأرخوا بها حياتهم في الصحراء. ويروى أيضاً أن أصوات الطبول التي قرعها المجهول في حبيبات الرمل ما هي إلا نداء الصحراء الرملية للمطر وحينها الفاجع للماء والحياة (...) وكثيراً ما تحوّل عند الفجر إلى نحيب وعويل فيصلي التّقاة ويطلبوا من الله أن يلهم الرملة الصبر على مصيرها البائس. بعضهم يذبح القرابين كي يخلص الصحراء الجنوبية من الميثاق الظالم»⁽¹⁾. جسّدت الأسطورة بالمدلول الذي تبناه خطاب الكوني البادرة الأساسية للإنسان الطوارقي نحو التفسير، أو هي القالب التفكيري الذي عبّر من خلاله عن مجمل تجاربه، وخبراته المتعلقة بما يدور حوله من تغيرات طبيعية ومناخية مستمرة.

ينسج الكوني من خلال أسطورة التكوين المذكورة آنفاً واقع صراع أزلي، ولم يكن توظيف هذه الأسطورة تحديداً، وتكرارها في أكثر من موضع اعتباطياً، أو من قبيل الصدفة ذلك أن الأسطورة الطارقية هنا تتجاوز كونها مجرد حكاية خرافية للتسلية إنما بؤرة رمزية دالّة، هي تعبير عن واقع صريح ذلك أن الصراع بين الصحراء الجبلية والرملية يجرّ خلفه صراعات عظيمة يحكمها مبدأ التقابل ويمكن أن نوضّحها على النحو الآتي :

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول -، ص 14.

المبدأ التقابلي لأسطورة انقسام الصحراء

- الصحراء الرملية.	←	- الصحراء الجبلية
- المنخفض	←	- المرتفع
- الغزال	←	- الودّان
- السهل	←	- الجبل
- قابيل	←	- أسوف

يكشف المبدأ التقابلي في الشكل السابق عن أزمة صراع متجدّرة تحكمها البنية التكوينية للطبيعة الصحراوية ذات الطابع الانفصالي (الصحراء الرملية / الصحراء الجبلية)، وهذا ما حوّل مختلف العلائق إلى ثنائيات متقابلة تُحيل على نظام حياة صحراوية مبني على كفتين متناقضتين: إما وجود أو عدم، حضور أو غياب، مطر أو جفاف، خير أو شر.

تقوم حياة الكائنات - إنسان وحيوان، ونبات- في الصحراء على نظام حياتي مشقّر لذا أيّ اختراق لهذا النظام الثابت تتبعه لعنة تجرّ خلفها إثم الخطيئة، ذلك أن اختلال نظام العيش يفقد الحياة داخل الصحراء توازنها، لذا تستمر حالة الصراع الدائمة بين كائناتها قصد الحفاظ على الاستمرارية وضمان البقاء، وكلّ تجاوز من كائناتها- سواء كان حيوانا، أو إنسانا أو نباتا- لنظام وجوده الخاص يعرضه لخطر الموت والهلاك الحتمي، فحياة المرتفعات جُعِلت للودّان الأعظم موطن حياة سرمدية بين الجبال ، أمّا الغزال فموطنه السهل المنخفض، وقد عبّر الكوني عن هذه الفلسفة الحياتية المشقّرة لطوارق الصحراء داخل خطابه الروائي ، ويظهر ذلك جليًا في سياق الحوار الذي دار بين أسوف ووالده «ماذا تظن؟ ماذا يقول الغزال لنفسه وهو يرى عدو الكائنات؟ يقول: السهل. وماذا

يقول الودّان عندما يتعرّض لبلاء عدو الكائنات؟ يقول: الجبل. الجبل للغزال مصيدة والسهل للودّان مصيدة»⁽¹⁾.

يُعدّ إثم الخطيئة في عُرف الطوارق مرتبطا بفعل التطهير، الذي من شأنه محو الحدود الفاصلة انطلاقا من فعل الموت كأضحية تُرجع الخصوبة إلى أرض الصحراء القاحلة، فيعود النماء وتَهطل الأمطار مُعلنة لمّ شتات الصحراء الجبلية مع نظيرتها الرملية، مُشيّرة إلى تحقّق فعل المصالحة تماما كما أوردته أسطورة الكوني الخالدة « أنا الكاهن الأكبر متخندوش أنبي الأجيال أن الخلاص سيجيء عندما ينزف الودّان المقدس ويسيل الدم من الحجر. تولد المعجزة التي ستغسل اللعنة تتطهر الأرض ويغمر الصحراء الطوفان »⁽²⁾. وهي المعادلة الميثولوجية الثابتة في كل الأساطير فالإثم سبيل الخطيئة، وهذه الأخيرة تحتاج تكفيرا، غير أن الإفلات من العقاب جزاء الامتناع عن التكفير تلحقه لعنة أكيدة، وهو تجلّ متعدّد الدلالات الأخلاقية والدينية والثقافية لدى طوارق الصحراء.

و يميّز البعد الأسطوري للصحراء الكونية الارتباط الوثيق بين عناصرها ما يفسر اعتقاد الطوارق بقدسية هذا العالم السرمدى بمختلف تفاصيله (نبات، وشجر، وحجر، وحيوان... الخ) لذا عمد الكوني إلى تعرية واقع الإنسان الطوارقي في قالب أسطوري يُعبّر عن لبّ الحقيقة التي تتبّى رسائل تخص الإنسان عموما، فقد عبّرت ميثولوجيا الإنسان الطوارقي بما استعارته من مقولات علم النفس الفرويدي، وأنثروبولوجيا ليفي ستراوس (مبدأ التقابل) عن أزمة واقع تتجاوز البعد الغرائبي لأنموذج الودّان، أو أسوف، أو قابيل إنّما هي محاولة جادة للتعبير عن قضية وحدة الكائنات في هذا الوجود «وهي صرخة إنذار لأنّ الإخلال بوحدة الكائنات هو إخلال بناموس الكون، وإبادة الأنواع الحيوانية أو النباتية تمهيد لإبادة الأجناس الإنسانية أيضا، لأن الناموس الذي يحكم هذا الكون رديف للناموس الذي يحكم البدن الإنساني: الجرثومة التي تصيب فيه عضوا هي ورم كفيل بتدمير البدن كله»⁽³⁾.

¹ - إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص 24 / 25.

² - المصدر نفسه، ص 147.

³ - سلمان كاصد، إبراهيم الكوني: أبحث عن الأسطورة لكي تخلقني.

يصبح الخطاب الروائي بطابعه الأسطوري مفتوحاً على كثافة التأويل، وقد ساعد المنهج الأنثروبولوجي في التماس الأبعاد المعرفية والإيديولوجية التي تبنتها نصوص الكوني، فسرعان ما نلاحظ نزوعاً نحو تسريب خصوصية الهوية الطارقية «فرؤية الكوني وإيديولوجيته تتأسس على ثنائية: فجيعة الذات الطارقية وهجاء الآخر، وقد اختار الكاتب تعميق هذا التباين من خلال الإطار الأسطوري، مستعينا في بيان التحوّلات الجوهرية لأسوف وقايل بطقوس العبور التي تجاوزت الشخصيتين إلى مستوى أبعد (...) فالطوارق بعد نزيف حاد في هويتهم وتهميش طويل هاهم يعبرون إلى مستوى حضاري آخر وينخرطون في وضع جديد ولعل قراءة الكوني للقادم آنذاك (زمن الكتابة: 1990) كانت ثابتة فالطوارق اليوم جزء مما يحدث في جنوب الصحراء الكبرى»⁽¹⁾.

وقد مثل الصراع بين الغزال والودّان -إنسانيا- صراع أسوف وقايل، وهو منطلق صراعات عديدة تشهدها القبائل الطوارقية مع أصناف من المستغلّين والطامعين، ذلك أنّ القضية أبعد من صراع ضعف وقوة، إنّما صراع وجود وتهميش، والحقيقة أنّ قيمة الوجود نفسها لا ترتبط بموطن غير الصحراء، وهو ما يرفع من دونية الغزال والودّان - على اعتبار أنّهما حيوان - ليتحوّلا إلى برهان حيّ للتشبّث بالأرض والوجود، فيتلاشى صراعهما المعهود حول المرتفع والمنخفض، ويتّحدا لمواجهة الصراع الأهم، صراع الهوية الطوارقية المهذّدة بالتهميش في مقابل محاولات الإلغاء، وصراع أنا الطوارقي في مقابل الآخر الطامع، إنّّه باختصار صراع البقاء أو الفناء .

¹ - محمود محمد ملودة، طقوس العبور - قراءة في رواية نزيف الجحر، مجلة المنتدى الأكاديمي، ليبيا، العدد 2 يوليو 2017، ص 34.

2. أسطورة الفردوس المفقود:

رافقت الأساطير إنسان الطوارق في كل مراحل حياته فقد مثلت معتقداته وعاداته ومثله كما أوضحت نهج رؤاه وفلسفته الخاصة في الحياة، ومهما اختلفت أنواع هذه الأساطير وتعددت غاياتها فإنها حسبهم - الطوارق - جزء لا يتجزأ من التراث القومي الخاص بهذا المجتمع المتفرد، والحقيقة أنه اكتسب سمة الفرادة لارتباطه الثقافي والاجتماعي، وحتى الأسطوري بالمكان الأساسي في اعتقادهم أي الصحراء، فهذه الأخيرة هي الأسطورة الأم التي سكنت وجدان سكانها بكل نواميسها المقدسة «هي مفتاح الفردوس المفقود؛ والسرّ الكامن في نفوس الصحراويين الذين آمنوا بالصحراء ليس كفضاء مكاني أو جغرافي فحسب، بل باعتبارها الروح المقدسة التي تسكن وجدانهم ... هي الصحراء الصماء التي تحولت من مجرد فضاء جغرافي، يُكَنَّى بالعالم الأرضي السفلي إلى عالم الملكوت السماوي، لتغدو الصحراء مصدرا غنياً للأسطورة والمقدس والفلسفة والتأمل»⁽¹⁾.

نُسجت حول "واو" المكان السرمدى العديد من الأساطير التي أبانت عن سمو هذا الفضاء الأسطوري الخاص، وأمعن الكوني نقل تفاصيله في مواضع عديدة.

وقد اكتسبت "واو" قيمة خاصة في مجريات الخطاب الروائي للكوني لأنها في جوهرها صلة مباشرة بفئة الطوارق لدرجة اعتبرها البعض المرادف الحقيقي للمجتمع الطوارقي، وما زاد من قيمتها العليا لديهم ارتباطها بمسمى "الفردوس المفقود"، وهو ما عزز من تمسكهم بها فأصبحت على إثر ذلك محطّ بحث دائم سواء باعتبارها مكانا مفقودا، أو جنة موعودة، أو قيمة يؤمن الطوارق بروحانيتها وفي كل ذلك «رجوع إلى الزمن الأول حيث كانت الأماكن بكرا وغير مستباحة تملؤها النفحات الإلهية بنوع من القدسية والأمومة ومدّ الإنسان بالقوة والقدرة والحياة ولم يكن ليتمكن من ذلك إلا عن طريق هجر المعنى التداولي إلى التفكير الأسطوري حيث سحر

¹ - ابتسام لهاللي، تشكيلات الخطاب المقدس الصحراوي في الثلاثية الروائية (واو الصغرى، الدمية، الفزاعة) لإبراهيم الكوني، مجلة كلية الآداب واللغات، بسكرة، المجلد 12، العدد الخامس والعشرون، جوان 2019، ص 222/223.

الكلمة وسلطتها الرمزية قادرة على الرفع من صفة الطبيعة الموحشة إلى بنية سردية مولدة للعديد من الدلالات ومحاولة قلب الموازين لصالح القارئ الذي يتماهى مع تلك النفحات الأسطورية ومحاولة فك رموزها التي لن تتأني له إلا بالقراءة وإعادة القراءة»⁽¹⁾ ما يجعلنا مباشرة على توسع دلالات هذه الأسطورة، وتشبع أبعادها المرتبطة بالقداسة والروحانيات، وفي بعض الأحيان بقوى غيبية جعلت من واو مُعادلاً أرضياً للجنة الموعودة خلقت الذات الطوارقية على أنقاض المكان العدائي الموحش لتعيد من خلاله صياغة تصورها للوجود، وتستعيد تأرجحها النفسي من خلال المكان السرمدى المعادل لنموذج اللجنة الموعودة.

عكست أسطورة "واو" في نصوص الكوني قيمة الفقد الأزلي الذي أنتج صراعا مستمرا يُوجج رغبة استعادة المفقود، حيث أصبح هذا الأخير هاجس الإنسان الصحراوي فبالرغم من وجود إشارات عِدَّة تُحيل على قَدَر الفقدان والتَّيه الذي وُسمت به "واو"، غير أن محاولات البحث عنها لم تتوقف منذ آلاف السنين، ويمكننا تجسيد التفرّعات الناتجة عن أزمة الصراع وفق المبدأ التقابلي الآتي:

المبدأ التقابلي لأسطورة الفردوس المفقود

- واو الضائعة	←	- الثروة والسلطة.
- النعيم	←	- الغواية
- الزهد	←	- الشهوة
- الطهارة	←	- الدنس

¹ - أمينة برانين، فضاء الصحراء في الرواية العربية- المجوس لإبراهيم الكوني نموذجاً -، دار غيداء للنشر والتوزيع عمان ، الأردن ، ط 1 ، 2011م /1432هـ ، ص82.

الأمانة -	←	الخيانة -
العشق الإلهي -	←	العشق الدنيوي -
الوفاء -	←	الغدر -

يكشف المبدأ التقابلي في الشكل السابق عن مدلولات متنوعة أنتجها دال "أسطورة واو" عبر مختلف سياقات روايات الكوني فنجدها مدلولات متشعبة دينية، واجتماعية وأخلاقية ... ما يجعلها نموذجاً بدئياً قابلاً للتحليل على هذا الأساس، شأنه شأن أعمال كلود ليفي ستراوس في الأنثروبولوجيا التي خصّصها لتحليل الأسطورة، والطقس، والتأويل الباطني العميق للأدب وتعود تلك الإمكانيات التي يتيحها عمل الكوني إلى كونه «يقيم على حواف الرواية والأسطورة والبحث في الكون الصحراوي بكل ما فيه من عوامل الامتداد وندرة العناصر والانفتاح على شسوع المكان وتآبّد الزمان والانضواء تحت مظلة السماء الواسعة بشمسها وقمرها ونجومها التي تصبح جزءاً من المعتقد الديني لسكان الصحراء. فبسبب من ندرة العناصر والمواجهة الدائمة مع الموت واتصال الإنسان مع الطبيعة الممتدة، وعناصر الكون الأولى تتحدّد حياة ساكن الصحراء بعدد من التمثيلات الرمزية للوجود التي تتكرر بصورة شديدة الغزارة ، شديدة الدلالة في الآن نفسه في كتابات الكوني»⁽¹⁾.

وقد عزّزت "واو" إحساس الطوارقي بالفقد لاشعوريا باعتبارها قبلة كل الصحراويين ، فقد جُبلُو منذ القدم - ومن أول يوم بعد الولادة- بظماً الرجوع إلى أرض الفردوس المفقود ، فالعودة إلى الفردوس عودة إلى الأصل، إلى الوطن الأم.

وتعكس أسطورة "واو" - رغم طابعها العجائبي وأحداثها المؤسّطرة - واقعا جُبل أهل الطوارق على عيشه، فأسطورة "واو" لا تنفكّ تحمل سمة "القدر الحتمي" لأنها مُعادِل مباشر "للنعيم"، فغيابها

¹ - فخري صالح، رواية إبراهيم الكوني تقطع الصحراء، جريدة دار الحياة، 27/04/2005، www.alhayat.com تاريخ الاطلاع: 2017/5/12.

قدر، وحضورها محكوم بجزء الوفاء للعهد المبرم بين الصحراء وأهلها، ويتّضح ذلك جلياً في سياق سرد الراوي أسطورة خلق واو « تقول الأسطورة أن الخالق فضأ العالم وجردّه من الحياة كي يتفرّغ لخلق المخلوق فصنع الصحراء الكبرى. خلق المخلوق وراقته سكينه الصحراء فباركها وخلق في قلبها واحة واو وتنقّس الصعداء. ولازالت التهيدة الجليلة تسمع في سكون الصحراء حتى اليوم، والأصوات التي تدمدم في الفراغ كالأنغام هي أنفاسه الجليلة. فأصبح الإنصات للصمت عبادة. ولم يكن لغير المعمّرين ، الذين ذاقوا طعم السكينة ، أن يفهموا سرّ هذه اللغة»⁽¹⁾ ، لذا جسّدها الكوني في صورة متعالية عصيّة عن المنال مترقّعة عن دنس الدنيا، وإثم العالم السفلي ما جعلها هوس الصحراوي، فكانت مُنطلقة ومُنتهاه ومُبتغاه الأزلي، وقد جسّد الراوي - من خلال الحدث السردي- الحنين المتأصل في الإنسان الطوارقي إلى موطنه الأصلي(واو) الذي يكون معه استعادة الهوية ، وانقضاء زمن الغربة والضياع.

وتخرج مدلولات أسطورة الفردوس المفقود عن عالم المثاليات والروحانية التي غلّفت إطارها الخارجي، فهي في حقيقة الأمر تعبير جادّ عن قضية أساسها الإنسان الطوارقي كانت الأسطورة السبيل في إمطة لثامها، ذلك أن أسطورة "واو" تجسيد حقيقي لأنثروبولوجيا اجتماعية تبنّاه الطوارق نظام حياة مُتوارث يقوم على أساس الارتباط بالأرض، واستمرارية العيش رغم ما يهدّد هذا البقاء من ظروف قاسية، لذا جادت المخيّلة الشعبية الصحراوية بأساطير تروي تفاصيل الحياة الطوارقية خاصة فيما يتعلّق بصلتها بالمكان، وبعلاقاتها بعناصره المحيطة، فبنت على أساسها - الأساطير- نظاماً أخلاقياً يُشرّع الإيمان المطلق بنواميس الصحراء والوفاء لعهودها، وهو ما أنتج ميثاقاً خاصاً بالطوارق مبنيّ على أساس قيمة الجزاء التي تقتضي اللعنة الأبدية في حال المساس بنواميس المتوارثة، أو الوصول إلى الفردوس المفقود جزاء الامتثال لقوانين الصحراء «استغل الوسواس الرجيم هذا الضعف فهمس له، عن طريق امرأته، بأن الجنة معتقل، و"واو" سجن كبير لن يفوز بالسعادة إلاّ إذا خرج وتحرّر منه. لقد خرج جدنا الأول من "واو" الفردوس سعياً وراء الحرية.

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس، الجزء الأول، ص 278.

وعندما خرج وعرف وضاع ووجد نفسه في الصحراء القاسية عاد على عقبه ودقّ على بوابة السور ولكن الباب كان قد أُغلق في وجهه إلى الأبد»⁽¹⁾.

و يظهر البُعد الاجتماعي والأخلاقي / الديني للأسطورة- من خلال ما سبق-، حيث تجاوزت حقيقة الغاية الجمالية للطابع الأسطوري لتكشف عن أثر الميثولوجيا الطوارقية في تكوين النظام الاجتماعي والأخلاقي للطوارق، الذي قد يشابه النظام الإنساني عموماً فالواحة المقدسة (واو) هي جنة آدم، وإقدامه على الاقتراب مما حُرِّم عليه- اقتراب سيدنا آدم من الشجرة - دليل إدانة سيحازي بأمثالها كل دنس سيمسّ قداسة الوجود الصحراوي، أو يعبث بموثيقه الأساسية ، ومن هنا لا نبالغ إذا قلنا بأن قانون التشريع الذي يفصل بالتحريم والتجريم في مجتمع الطوارق انبثق من الميثولوجيا وتجسّد في أسطورة الفردوس المفقود .

وقد تجسّد الخروج الأول من واو كهدف أوّلي للحصول على الحرية، وهو في حقيقة الأمر أنبل المطالب التي عرفتها القوانين الإنسانية، غير أن الامتثال لمواثيق الصحراء- في عُرف الطوارق- يُعتبر أسمى من كل المطالب، وكلّ انتهاك لهذه المواثيق ينتج- حسبهم- خطيئة تجرّ خلفها آثاماً، وتخلّف لعنة أبدية تعيشها قبائل الطوارق دهوراً متتالية «وماذا يمكن أن تسمّيه؟ إنه تمرّد على الإرادة السامية التي شاءت أن تحبسه في صدفة سماوية بلا هموم، ولكنه أراد أن يكسر الصدفة وينفذ إلى الخارج، إلى العراء الأرضي ليعرف ويرى ويجرّب ويأخذ الأمر على عاتقه، فكان العصيان، وكانت هنا، الخطيئة الأولى (...). فعاش ضائعاً، باحثاً، شقيماً، مُمزّقاً بين السماء والأرض، بين البدن والروح، بين الصحراء و"واو" (...). نعم. من أراد أن يعيش حُرّاً عليه أن يقبل بالحياة في الجحيم، في الصحراء. الصحراء جحيم لأنه جحيم الحرية. فهنا فقط عليك أن تدفع ثمن الحرية القاسي: عليك أن تتحمل المسؤولية كلّها وتولّي الأمر بنفسك»⁽²⁾.

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس ، الجزء الثاني ، ص82.

² - يُنظر: المصدر نفسه، ص83/82.

تكشف مدلولات أسطورة "واو" في أكثر من موضع عن البعد الصوفي مُتمثلاً في سمة الزهد والتّرفع عن شهوات "العالم السفلي" كما يجب الطوارق تسميته، وهو طابع خاص مُلازم للطوارقي الفُحّ، يجعل علاقته بالصحراء أمتن صلة عرفتها شعوب العالم بأقوامها وفئاتها وطوائفها المتنوعة، وهو اعتقاد راسخ في مخيلة الطوارقي لتيقّنه التام بأن الانصراف إلى الاهتمام بشهوات الدنيا التي يصنّفها الطوارق في خانة الدنس، من شأنه المساس بميثاق الصحراء العظمى، وهو ما يُخسر الصحراوي قيمته ويترك تأثيره المباشر على علاقته بأرضه الأم، ما جعل الرباط الأبدي بينهما مبنيّ على قيمة الوفاء رغم المغريات، ورغم اكتناز الصحراء أكثر الشهوات الدنيوية إغراءً للإنسان (الذهب، والبترو، والودّان والمعادن...) وقد جسّدت أسطورة "واو" وسيلة عبّر من خلالها الكوني عن عمق هذه العلاقة وأكسب الخطاب الروائي - انطلاقاً من المادة الأسطورية - انفتاحاً على قضايا أخلاقية واجتماعية تحكم نظام العيش داخل المجتمع الصحراوي.

ويتضمّن الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني أبعاداً أسطورية متشعبة بجذور الواقع الطوارقي، حيث تتحوّل أغلب رواياته إلى مزيج بين الواقع المعيش الذي يستوعب قضايا أهل الصحراء، وبين الخيال الذي يوظّفه الكوني ضمن أحداث رواياته، ومن أمثلة ذلك وصف الراوي تفاصيل الواحة المفقودة قصد إلقاء الضوء على طبائع الطوارق، وكشف طرائق تفكيرهم وحدود ممارساتهم في إطار العُرف الاجتماعي والناموس الصحراوي المتوارث «وجد نفسه يستلقي على ظهره على فراش من ريش تحيط به وسائد منفوشة، محشوة بالقطن والصوف والريش. الجدران شفافة، مغطاة بغلالة ناصعة، تبعث ضياءً فضياً هادئاً كضياء البدر. عند القاعدة، على طول امتداد قدم الجدران تتضافر ألسنة خضراء من العشب، يشطرها في الوسط شريط طويل من الزهور الصغيرة الحجم، مثل زهيرات الرتم، ولكنها متعددة الألوان، حتى أنها تبدو مثل قوس قزح مستقيم على الجدار الفضيّ المطفأ»⁽¹⁾.

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول -، ص 311.

يُعزّز الوصف السابق لتفاصيل الواحة المفقودة من إمكانية الكشف عن أنثروبولوجيا البناء الاجتماعي لدى مجتمع الطوارق بين الطابع الأسطوري، وحيثيات المعيش اليومي، لأنّ أغلب الأساطير التي توارثوها تحمل طابعا تهدييا أخلاقيا عقائديا خالصا يقوم على الحثّ على تهذيب النفس والتركيز على مبدأ الوفاء والصدق انطلاقا من تهذيب عظمتي " القلب واللسان"، وتشكّل أغلب هذه الصفات في اجتماعها مقوّمات الشخصية الطوارقية التي تمنح صاحبها شرف الانتساب إلى فردوس الصحراء، في حين تحكم هذه الأخيرة على كل من تخلّى - عن قصد أو عن غير قصد- عن أحد هذه المقومات بالتيه والضياع الأبدي، ما عبّر عنه الكوني من خلال قصّتي التاجر والمهاجر اللذين أنقذتهما "واو" من حتف التيه الحتمي غير أنّهما خانا العهد، وتنكّرا للناموس الأبدي بعد أن قرّر المهاجر العودة إليها خلسة متناسيا أنه لن يفوز بـ: "واو" سوى من كان ضائعا وحيدا غير أنه أخلف العهد «انتظر حتى المغيب فحفر في العتمة حفرة وغرس أول عود علامة تهدي إلى واو. أكل الفضول قلبه وقرّر أن يضع إشارات تدلّه إلى الواحة المفقودة وتدل إليها عشيرته أيضا ولم يعرف أنه خان العهد في اللحظة التي أشرك فيها عشيرته بكنزه (...). فبدأ يغرس الحطب ويرشق جريد النخيل كي يجد الطريق إلى واحة السراب (...). لكن هبّت العاصفة قبل منتصف الليل، واستمرت تحرث الكثبان الرملية ثلاثة أيام. طيّرت علامات المهاجر البلهاء وجردته من جماله وزاده. ووجد نفسه ضائعا، وحيدا تائها، عاجزا»⁽¹⁾.

لاحق إثم الخطيئة التاجر الذي خان عهد الواحة المفقودة بعد أن هدته من التيه والضياع فبعد أن آوته "واو" وأغدقته بكرم الضيافة فنام على فرائش الريش، وشرب في كؤوس الذهب المرصعة بأثمن الجواهر سوّلت له شهواته خيانة العهد حُبّا في السلطة والثروة، وهو ما يظهر جليّا في سياق الحوار الداخلي (المونولوج) الذي جسّدته شخصية التاجر «هذه كؤوس واو المطعمّة بفسيفساء الفردوس. يكفي أن يعرف التجار في غدامس أن الواحة الضائعة فتحت لك أبوابها ليرتفع سعر الكؤوس إلى السماء. ستساوم وتضارب كما تقضي شريعة السوق حتى تضرب ضربتك وتعوض خسارة

¹ - المصدر السابق، ص 313 / 314.

سنوات الكساد. وجهاء العثمانيين سيدفعون أيّ ثمن عندما يعلمون أن الكأس جاء من الواحة الخفية ! أفرغ السائل في جوفه وغافل الجلساء ووضع الكأس في جيبه (...). قبل أن يكشف التحوّل ويجد أنّ النحاس حلّ في الكؤوس. لم يصدّق عينيه»⁽¹⁾.

لقد أسهم الثراء الدلالي لأسطورة "واو" في نقل مضمرات الحياة الطوارقية التي اكتنّتها أسطر الرواية، وقد استطاع الكوني التعبير عنها في العديد من المواضيع انطلاقاً من تغليفها بالطابع الأسطوري الذي لمسنا عبره إجابات من شأنها إثارة فضول القارئ حول خبايا المجتمع الطوارقي، وسرّ الغموض الذي يحتجب خلف لثامه الأزلي المكلّل بهالة الصمت الدائم، فكل قارئ يدرك أنّ خلف الغموض قضية، وقد استطاع الكوني إلقاء الضوء على أبرز التمفصلات التي تحيط بعالم الطوارق، وتمكّننا من خلال أسطورة "واو" تحديداً كشف الأسس الأخلاقية والمواثيق الأساسية التي تُعدّ أحد أبرز العناصر المكوّنة للنظام الاجتماعي الطوارقي، حيث حُدّد من خلالها قانون التشريع الذي يفصل بين اللعنة والجزاء، بما يترتّب عنه من قيم فرعية أبرزها (الإثم والخلاص، والخير والشر، والوجود والعدم والوفاء والغدر ...) وقد لخصها قانون الواحة الضائعة (واو) في مقولة خالدة «فاسمعوا نذيركم يا أهل الصحراء: الفضول رذيلة لا تقلّ بشاعة عن الجشع ! ولينبّه عاقلكم غافلكم وليبلّغ حاضركم عابركم ! (...). يا أهل الصحراء: إذا رحمتكم السماء وفتحت لكم واو أبوابها فلا تنسوا أنكم دخلتموها عراة من ورقة آدم وحوّاء عندما عرفا أنهما عريانان. انسوا أنكم عشرتم على الكنز واكتموا السرّ. اعلموا أن الطمع في العودة إليها إثم، لأن واو الخجولة لا بدّ أن تهاجر إلى المجهول لتتطهر من إيواء عرق الإنس»⁽²⁾.

انفتحت مدلولات المادة الأسطورية الموظّفة في نصوص الكوني وتحديداً أسطورة الواحة المفقودة (واو) على آفاق مغايرة تتجاوز مبدأ الجمالية والعجائبية، ليتحوّل على إثرها خطاباً ثقافياً اجتماعياً منفتحاً على خصوصية طوارقية طالها عهد من الإلغاء والتهميش.

¹ - المصدر السابق، ص 318/317.

² - المصدر نفسه، ص 314.

ثانياً: أساطير الفكر الشعبي:

1. أسطورة لعنة التبر:

أدى اهتمام الكوني بالمعتقدات الشعبية الخاصة بأهل الصحراء إلى توظيف أساطير عدّة كان لها أثرها الكبير في المجتمع الطوارقي، وأسهمت في تشكيل هويتهم الثقافية التي انعكست بصورة واضحة على تصرفاتهم، واعتقاداتهم، وسلوكياتهم، وغالبا ما تُحدّد طبيعة تعاملهم مع المواقف الاجتماعية والدينية الخاصة، أو رؤيتهم للحياة عامة، ومن أشهر الأساطير التي جسّدت كل ما سبق ذكره تجسيدا جلياً "أسطورة التبر" التي تكرّرت في أكثر من رواية، وحملت أكثر من دلالة، ويؤكد الكوني نفسه أهمية الأسطورة مصدر فهم للرواية على اعتبار أنّ «الأسطورة وحدها تستطيع أن تنهي الإشتباك الموجه، تنهي تورط الروائي بالوجود، وتنتشله من أسافل الحضيض، حضيض الواقع وحضيض التعبير. تلجج به مملكة الغناء، مملكة الوجدان حيث يسود الشعر، لأن الأسطورة كينوع للأشعار، هي ربة اللغة الأولى، ربة التمام والطقوس وإيماءات الأسحار. في هذا المكان، في هذا الوطن الحميم يتحرّر الروائي (الرواية) من الأسر، ويستعير لسان الأسطورة ليقول أسطوره عن أسطورة التكوين. يستقيم الأمر، لأنّ لسان الراوي قد جرى، أخيراً، بكلمة السر، فتكلّم بكلم البدء. لسان الراوي لا يقنع أحد إذا لم يتعلّم كيف يتكلم لغة الأسطورة»⁽¹⁾.

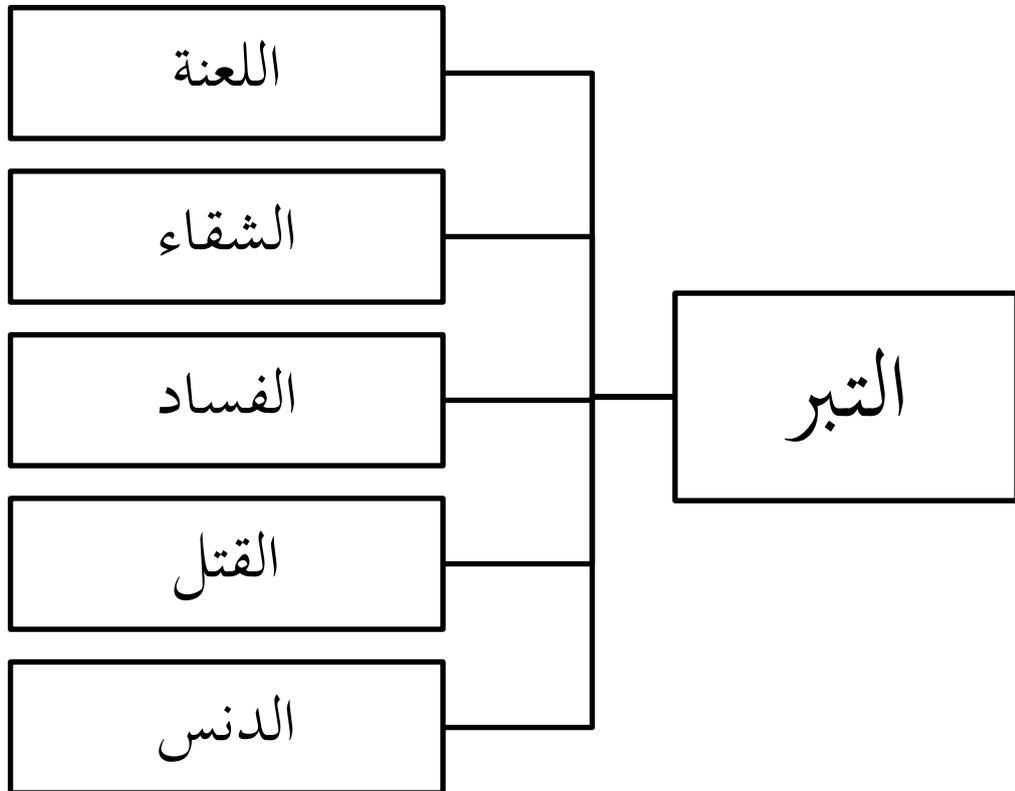
وقد شكّل التبر اعتقاداً شعبياً متجدّراً في العقل الباطني للإنسان الصحراوي حيث فرض هذا الأخير على نفسه نواميس تنصّ بعدم الاقتراب من "التبر" سواء بالتزيّن به، أو اكتنازه مفسراً ذلك بمجموعة من الاعتقادات التي شكّلت في اجتماعها الواقع اليومي للمجتمع الطوارقي، تخرج تماماً عن كونها مجرد خرافات متوارثة، إنّها حقيقة الطوارقي وظاهر واقعه المعيش، وهو ما يظهر من خلال قول الراوي «كل مالك مملوك اعلموا ذلك. وكل من ملك ذهباً ملكناه ومسخنناه، وسكّناه. اعلموا

¹ - إبراهيم الكوني، صحرائي الكبرى، ص 123.

ذلك. الذهب والله لا يجتمعان في قلب العبد. اعلموا ذلك أيضا (...). من أراد أن يمتلك الذهب تنازل عن كل شيء. هذا أول الشروط»⁽¹⁾.

لم يأت هذا الموقف المعادي للذهب في المجتمع الطوارقي من فراغ إنما هو نتاج تراكمات اجتماعية وثقافية ودينية ترسّبت في حياة الطوارق منذ اكتشاف معدن الذهب في الصحراء الكبرى إلى يومنا الحالي، ما ترك تأثيره خاصة في ما يتّصل بعلاقة الطوارقي بأرضه بعدما تحوّلت من علاقة أمومة وانتماء أبدويّ إلى علاقة شهوانية أساسها الانتفاع بالمعدن المنشود ، لتتقلب صورة الصحراء من الفضاء الحاوي إلى الفضاء الخاوي، لأن غنى الصحراء بهذا المعدن قد ألغى كل القيم المعنويّة التي حكمت علاقة الطوارقي بصحرائه، فأصبحت قائمة على ثنائية النهب والسلب وهو ما أوجب إيجاد رادع تجلّي في تحريم استعمال الذهب، وتجرّيم كل محاولات التزيّن به أو استخدامه لغرض المنفعة وتجلّي مظهرات أسطورة التبر وفق المبدأ التقابلي الآتي:

المبدأ التقابلي لأسطورة التبر:



¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول - ، ص 132/55.

يكشف المبدأ التقابلي في الشكل السابق عن مُضمرات المادة الأسطورية المتعلقة بلعنة التبر متجسّدة في الانعكاسات السلبية التي تنجم عن امتلاكه أو التعامل به، ذلك أنّ التبر ارتبط في كلّ مرة ذُكر فيها بمدلولات اللعنة والسلب، والقتل، وبالتالي فهو معادل للدنس، وكما انتظمت المرتكزات الأساسية لهذه الأسطورة على ثنائية المقدس والمدنس، فقد اشتملت في الآن نفسه على تيمة بارزة تجلّت في تيمة **الجريمة والعقاب** تعزيزاً لقانون الردع، حيث يُعدّ هذا الأخير ركيزة أساسية في تنظيم المجتمع الطوارقي الذي لا يعترف بقوانين المدنيّة الحديثة، لذا جعل من الأساطير مادّة خصبة لتشريع قوانين ونواميس منبثقة من الصحراء بما يتلاءم وظروف المجتمع الطوارقي، لكن يبقى الأهمّ أنّها لا تخرج عن مُبتغى الولاء الكلّي للأرض والأعراف يجعل اهتماماتهم الأساسية منفصلة تماماً عن مكامن الشهوات ومُغريات العيش، فحدّدوا السوء والأذى مصير كلّ معتدي على دنس التبر، وقد تنوّعت أشكال القصص بين الموت واللعنة، والشقاء والشرك «شريت الأرض دما، فاستنكرت السماء وأشاحت عنهم خجلا. نزل فيها همٌّ فشجبت وعبست ويئست، فسد المزاج فنضب الماء توقف المطر فتوقفت الأنهار التي ظنّ البلهاء خالدة. بدأت البحيرة العظيمة تتبخر، ولم يمض وقت طويل حتى سلّطت عليها السماء رسولا أزالها من الوجود، وغمرها بالتراب أجيالا»⁽¹⁾.

وقد تعمّق الطوارق في إيجاد سبل لإيقاف الكارثة - في نظرهم - التي قد تحلّ بهم في حال أُلّف أفراد القبائل التعامل بهذا المعدن، لذا قرّروا ربطه بالوازع الديني الذي تحكمه ثنائية أساسية تبنّتها أغلب قبائل الطوارق هي ثنائية المقدس/المدنس، فشاع تحريم التبر كتشريع ديني وأخلاقي ثابت في المجتمع الطوارقي، وهو ما عبّر عنه الكوني في أسطوره «وإذا حجب الله عنّي جلال الحكمة في صحراء الحياة فقد وهبني واحة من الفياء في التجريب. ولم أملّ من أن أردّد دائما أن المجوسي ليس من سجد للحجر لأن الله موجود أينما وليتم وجوهكم بما في ذلك الحجر أيضا، ولكن المجوسي الحقيقي هو من باع الله مقابل المال واستبدله في قلبه بحب

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الثاني -، ص 301.

الذهب (...) لا أنفي أن المنفى حجاب المظلومين ولكن لا تنس أن التبر سحر من صنع الشيطان»⁽¹⁾.

تجاوزت المادة الأسطورية مدلولات النجاسة والدنس ذات المنحى الديني المرتبط بممارسات الركوع والسجود للأزلام، والأصنام ومختلف المظاهر التعبدية، وأقرت رؤية صحراوية خاصة لمفهوم الرجس والدنس ربطته بامتلاك الذهب والاستسلام لمغرياته التي قد تُوصِله حدّ التقديس والتأليه وهي الظاهرة التي عرفت كثير من الحضارات الإنسانية القديمة، ومن أبرزها الحضارة الفرعونية حيث شاع استعمال الذهب إلى حدّ دفنه مع جثث الموتى، لما ترسّخ في ذهن المصري القديم من أفكار الحياة بعد الموت أو ما يُعرف بفكرة البعث بعد الموت، وأنّ الميت المدفون في القبر سيعود من جديد ويياشر أعماله التي كان يقوم بها قبل موته، لذا فهو بحاجة ماسة للذهب المدفون في قبره، وكان الفراعنة يُدفنون مغلفين بالذهب، وكانوا يعتقدون أنّ ذلك يدوم إلى الأبد «لَمَّا كَانَ الذَّهَبُ مَعْدِنًا إِلَهِيًّا ، فَقَدْ أَضْفَى الْحَيَاةَ الْخَالِدَةَ. فَوَهَبَ الذَّهَبُ تَوْتِ عِنخِ أُمُونِ وَكُلِّ مَنْ شَابَهُهُ الْحَيَاةَ الْخَالِدَةَ الَّتِي لِلشَّمْسِ وَالْآلِهَةِ. وَامْتَدَّ هَذَا الْإِعْتِقَادُ حَتَّى صَارَ اللَّوْنُ الْأَصْفَرُ بِالْأَهْمِيَّةِ فِي الرَّمُوزِ الْجَنَائِزِيَّةِ. وَأُطْلِقَ عَلَى الْمَوَاضِعِ الَّتِي صُنِعَتْ فِيهَا تَمَائِيلُ الْقَرِينِ وَالتَّوَابِيْتِ، اسْمٌ "بِيوتِ الذَّهَبِ"»⁽²⁾.

وقد تجاوز اهتمام الفراعنة بالذهب حدود امتلاكه وتخزينه، أو دفنه بعد الممات، فقد نصّبوا آلهة للذهب أطلقوا عليها اسم الآلهة حتحور، لأن قيمة الذهب عند الفراعنة لم ترتبط باعتبارات اقتصادية بحتة، بل لاعتقادهم الأساس بأن الذهب «هو المعدن اللامع وغير القابل للفساد وهو المعدن الذي انبعثت منه الآلهة، وقد اعتقد الفراعنة أنّ الربة أو الإلهة (حتحور) - ربة الحب والجمال - وهي في الوقت نفسه ربة الصحاري التي يحصلون منها على كل المعادن والأحجار الثمينة الجميلة، وأنّ الإلهة (حتحور) كانت تجسيدا للذهب (...) وكانت الإلهة (حتحور)

¹ - المصدر السابق ، ص 44/322.

² - سمير أديب، موسوعة الحضارة المصرية القديمة، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2000، ص 441/440.

تصوّر في صورة بقرة على رأسها قرنان يتوسطهما قرص الشمس. ومعنى اسم حتحور هو بيت أو مقر أو ملاذ حورس وكانت (حتحور) صاحبة ألقاب ونعوت كثيرة، منها الذهبية أو ربة الذهب»⁽¹⁾.

يتمثل المشهد السابق عند طوارق الصحراء، فقد لقي هذا المعدن شيوعا واسعا بين أغلب القبائل إلى درجة تحوّل فيها إلى هوس خاصة عند فئة النساء، غير أن الآثار السلبية الناتجة عن خطورة استعماله دفعت بزعماء القبائل إلى منع التعامل به، ومن ثمّ تحرّمه كليًا. وقد طبّق مبدأ تحرّم استعمال التبر أو التعامل به كرادع أساسي لتفادي هيمنة هذا المعدن البراق على ضعاف النفوس، حيث وصل بهم حدّ استخدام مختلف الوسائل لامتلاكه متغاضين عن عواقب الاستسلام لشهوات النفس الطمّاعة، وهو ما يظهر جليًا في سياق سرد الراوي مراحل ظهور الذهب في الصحراء الكبرى، وبداية تعامل القبائل بهذا المعدن اللّعين- على حدّ تعبيرهم- «ظهر التبر فلم يدم زمان طويل حتى أفسد كل شيء. كان معدنا لئيمًا لم يعرف له أحد سرًا. كما لم يعرف من اكتشفه. ويُقال أن الشقاء بدأ عندما آثرته النساء على بقية المعادن، فسخرن رجالهن لاقتنائه فتنافسوا في طلبه. اختلفوا، تشاجروا، تناحروا، وقتل بعضهم بعضا لأول مرة. نسي الأشقياء أنه معدن بليد كالنحاس، كالحديد، ككل المعادن وسعوا في طلبه حتى نسوا أنفسهم، نسوا الحياة، وصار يوم الحصول عليه هو الحياة»⁽²⁾.

وصل جشع الحصول على الذهب حدّ استخدام مختلف الوسائل لامتلاكه، وقد تعمّد الكوني التمثيل بجنس النساء كونهنّ أكثر فئة قد تجلب لعنة التبر لتعلّقهن الشديد به، ورغبتهن الجارحة في امتلاكه، وهو ما تجسّد في سياق الحوار الذي دار بين آده وخميدو «لا أستثني في هذا حتى نساء قبيلتنا. يتزيّن بالمعدن المقطوع من وجه القمر في حين أودعن قلوبهن في المعدن الآخر. معدن الكذب والسراب والغواية. لا تصدّق أنهن سلّمن في التبر لمجرد أن عهدا قطعه

¹ - ناجي شوقي بطرس، الذهب في مصر- هل ذهب الذهب مع الفراعنة؟- ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، رمسيس مصر، ط1، 2015، ص 151/152.

² - إبراهيم الكوني ، السحرة - الجزء الثاني- ، ص 301.

الأسلاف قضى بتحريم التعامل به بين الأحفاد. أنا لن أصدق (...) ولولا خوفهنّ من أشباح الأسلاف (الخوف من أرواح الأموات وليس من الجن ولا من زعيم القبيلة) لثمن بمقايضة أولادهنّ مقابل الحصول على قطعة واحدة من معدن السراب»⁽¹⁾.

جاء مبدأ التحريم الذي شاع بين أغلب القبائل الطوارقية حدًا فاصلا بين حياة الخضوع للمعدن المشؤوم، وبين تطهير النفس وتحريرها من قيد شهواتها، وقد حوّلت قدرة التبر الخارقة - على سلب النفس الإنسانية إمكانية التحرّر والانفلات من برائن الدنس والشهوات - مبدأ التحريم إلى رادع ديني وأخلاقي ثابت في عرف الطوارق، لأنّه تجسيد حقيقي لقيم الطهر، والتعقّف والانصراف عن ملذّات الدنيا ليس خوفا من العقاب بقدر تقديس الثواب، ويتجاوز الطابع الأسطوري لمعدن التبر تفاصيل العجائبية التي ترتبط بلعنته أو بعدّه دنسًا ومُلكا لأهل الخفاء لأن جوهر الأسطورة تأكيد لثوابت إنسانية يعتنقها الطوارق، وبالتالي فلعنة التبر جوهر الواقع الصحراوي لأثما تعبير عن الشائع وهذا الأخير هو المعيش اليومي، وبالتالي "الواقع".

¹ - إبراهيم الكوني ، المجوس - الجزء الثاني - ، ص 48.

2. أسطورة جبروت السحر:

يندرج **السحر** في صلب الدراسة الأنثروبولوجية إلى جانب اهتماماتها بأمور الدين والمجتمع ويتجلى غالباً بوصفه طقساً هاماً مدفوعاً بالرغبة الجامحة في الحصول على المبتغى فيُستغلّ السحر كوسيلة مُثلى لتحقيقه - المبتغى - انطلاقاً من تسخير عوامل مساعدة، وباستخدام وسائل طقوسية خاصة. ونلمح - من خلال خطاب الكوني - إشارات عديدة إلى مختلف الطقوس والممارسات والمراسيم التي لعبت دوراً تفسيريّاً، وبنائياً في إثراء مسار الأحداث الروائية انطلاقاً من عرض علائق الشخصيات بهذه الظاهرة اللافتة (السحر) وتبيان مواقفها، وهو ما يسهم في إلقاء الضوء على مكوّن هامّ من مكونات الثقافة الشعبية للقبائل الطوارقية، ذلك أن الممارسات السحرية جزء هام من تكوينها، وملح أساسي من ملامح انبناء المتن السردي وانفتاحه على آفاق ثقافية واجتماعية هامة.

وقد أقرّ الطوارق أن السحر منفذ من منافذ الإفلات من واقع الضغوطات والمعاناة رغبة في تجاوز صعوبات الذات الطوارقية سواء في علاقتها بالظرف الطبيعي أو صلّتها بالعرف الاجتماعي وتبعاته ولهذا لجأ الكوني من خلال كثير من النماذج التوضيحية إلى رصد مكونات الرموز السحرية الدالة ومدى انعكاسها على واقع المجتمع الطوارقي كونها حقيقة متأصلة فيه يصعب حجبها أو إنكارها «**سحرنا قادر على تقييد أعتى الجان**»⁽¹⁾ ما يحيل إلى أهمية هذه الممارسات داخل البنيات المجتمعية التقليدية التي يشكّل السحر جزءاً من واقعها الحقيقي ومعيشها اليومي الدائم، وقد اعتمد الكوني تقنية روائية وصفية أقرب إلى المقولات الإثنوغرافية منه إلى الوصف السردي القصصي حيث تمكن - من خلال أمثلة كثيرة - من وصف الطقوس السحرية، بالإضافة إلى تبيان أهم الأدوات المستعملة في هذا المجال ما أسهم في إثراء المتن الحكائي، وتعميق بُعده الإثنوغرافي باعتبار كل ما سبق ذكره وسائل مساعدة تخدم قصيدة الكاتب، وتنقل صورة شاملة عن عوالم السحر بتفاصيله المتنوعة التي أفاض الكوني في الإشارة إليها، على اعتبار أن السحر أنواع، وأغراضه تختلف باختلاف الأقسام والمجتمعات وحتى الوسائل المستخدمة تختلف باختلاف الأغراض المرجوة من فعل السحر «**فالسحر**

¹ - إبراهيم الكوني ، المجوس - الجزء الأول - ، ص 94.

قديم في حياة الإنسان وله أنواع مختلفة، أي أنّ له طرقاً متعددة الوسائل والأغراض فهناك نوع من السحر يقوم على عبادة الكواكب واستغلالها، أو استغلال طاقاتها الخفية في قضاء الحاجات (...). وهناك سحر يقصد به التأثير في الأجسام والأنفس ذلك أنّ ما يؤثر في النفس يؤثر في الجسد، والعكس بالعكس، والساحر هنا يملك وسيلة تأثير خاصة يؤثر بها في نفس وجسد الشخص المراد سحره، و يكون التأثير حسب قدرة الساحر الشخصية ودرجة علمه في علوم السحر والنوع الثالث من السحر هو الذي يُستعان فيه بالمخلوقات غير الآدمية مثل الجنّ أو الأرواح الشريرة وغير ذلك»⁽¹⁾.

أشار الكوني إلى نوع من السحر الشائع في المجتمع الطوارقي وهو السحر المأكول أو المشروب حيث يوضع في طعام الإنسان ويبدأ مفعوله بمجرد تناوله، وقد تنوّعت أغراضه بين رغبة جامحة من النساء في جذب الرجل فتلجأن إلى هذا النوع من السحر، وقد يصل الأمر إلى أخطر من هذا حين يكون الغرض المنشود فعل إيذاء مباشر لضحية مُحدّدة، فيتحوّل السحر إلى سُمّ يفتك بالشخص المرجوّ سحره، وقد أشار الكوني إلى نماذج روائية وقصص ارتبطت بالمجتمع الطوارقي الذي شاع داخله هذا النوع الخاص من الممارسات السحرية، حيث سرد الراوي قصة العجوز "تامغارت" التي زوّجت ابنها لتضمن استقراره بجانبها، وعدوله عن فكرة الإقامة بين الجبال منعزلاً، غير أن خطة الزواج لم تدم لأقل من أسبوع وهجر ابنها مخدع زوجته، وعاد إلى حياة العزلة، والتنقل بين الجبال فكان حلّها الوحيد - حسب الفكر الشعبي السائد لدى نساء الطوارق - اللجوء إلى عرافة القبيلة قائلة «والآن أريدك أن تكتبي له حجاباً ينزله من أبراجه في الجبال ويُعيده إلى الأرض والصواب (...). ليس حجاباً مكتوباً. سوف يُتلفه كما فعل مع حرز المرحوم الفقيه. حجاب آخر يمكن أن يشربه مع الماء أو الشاي أو الحليب. شيء يأكله مع الطعام (...). البنت عادت إلى بيت أهلها ولم يرها منذ ذلك اليوم. طلبتُ منه أن يذهب ويعتذر لأهلها ويستردّها ولكنه ركب

¹ - سمير عبده، التحليل النفسي لقوة الاستدلال - تخيل الأحداث قبل وقوعها -، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1

رأسه. رأسه أكسح من الكبش من الودّان. قال إنّ المرأة تقيّد أقوى الرجال بسلسلة طولها سبعون ذراعاً. يا حفيظ! «⁽¹⁾.

ويُكافأ الساحر في أغلب الأحيان بهبات وعطايا كعربون امتنان لما بذله من جهد لاختيار السحر المناسب حسب الغرض، وتتنوع الهدايا بين الأقمشة والحلي، وقد تكون حيوانات كالدجاج والخراف، أو هدايا رمزية أخرى، أمّا عند الطوارق فالهدايا تكون انتقاصاً ممّا تجود به بيئتهم، ففي قصة تامغارت قرّرت جلب البيض، وبعض الهدايا الرمزية قصد إغواء العرّافة لتحقيق غرضها «أزاحت قفة السعف جانبا وكشفت عن هداياها: زجاجة عطر ومرآة وبخور وأربع بيضات دجاج. تامغارت أوّل من تجاسر على تربية الدجاج في الصحراء (...). وتامغارت اللئيمة تعرف أنّ العرافة تحب البيض أكثر من أيّ شيء في الصحراء. فجاءت لها بأربع بيضات مقابل أن تقنعها في تدبير الحصن»⁽²⁾.

يُستعمل النوع السابق من السحر-الذي يوضع في الأكل أو الشراب - بكثرة على اعتبار أنّه أضمن الأنواع وأكثرها قدرة على تحقيق المراد، أمّا بالرجوع إلى سياق الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني فقد جسّد دلالة أنثروبولوجية هامة، حوّلتها وسيلة أساسية لترجمة السلوك الإنساني سواء ترغيباً أو ترهيباً للنفس.

وتُعتبر ممارسة السحر أحد أبرز السلوكيات الاجتماعية المتحدّرة في البنية السوسولوجية للفئات البشرية، لأنّ فعل السحر انعكاس لسيكولوجية ذاتية تحكمها ميولات داخلية مرتبطة بالرغبة في "السيطرة"، فتتحول هذه الأخيرة إلى مصدر نفسي لقوة السحر «ولذلك فإنّ عنصر القوة والبراعة هامّ فيه. فهناك قوة الساحر المضخّمة بشكل مفرط، التي تبهر طالب السحر وتحوز إعجابه، وتمكّنه من السيطرة على الشخص المسحور الضعيف الذي لا قبل له بمقاومة تأثير السحر والساحر. فالعلاقة بين الساحر والمسحور وطالب السحر هي دائماً علاقة قوة خارقة

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول-، ص 16.

² - المصدر نفسه، ص 17.

يقابلها رضوخ قلق عند المسحور، وإعجاب مفرط وأمل كبير عند طالب السحر (...). هذه القوة ضرورية لتعويض الضعف والمهانة وقلة الحيلة عند طالب السحر، إذ من خلال طلب السحر يتماهى بالقوة الإستثنائية ويتخذها حليفة له، ما يعطيه الوهم بالسيطرة الخرافية على مصيره»⁽¹⁾. فصلة الساحر بالمسحور لا تقوم على أساس علاقات نفعية بين مشعوذ دجال - كما يُسمّى عند بعض الفئات - وبين طالب السحر الذي يهدف إلى تحقيق غرضه بغض النظر إن كان هدفه نافعاً أو ضاراً، بل تتجاوز ذلك إلى الاعتقاد بامتلاك الساحر قوى خارقة من شأنها تحقيق المبتغى، وتحويل ما كان حلماً إلى واقع ملموس - في نظر طالب السحر -، فالساحر لم يكن دائماً مخادعاً دجالاً «بل كان في غالب الأحيان مقتنعاً كل الاقتناع بامتلاكه تلك القوى التي يعزوها إليه أفراد قبيلته ويميلون إلى الإيمان بوجودها لديه. وكلّما كان الساحر أكثر فصاحة كلّما كان أقدر على فرض المغالطات على العقول الأضعف»⁽²⁾.

و يُعدّ السحرة ركائز أساسية داخل المجتمع الطوارقي، فلا نجد قبيلة في الصحراء عموماً ليس لها ساحر ذلك أنه شخص رئيسي يُضاهي زعيم القبيلة من حيث الأهمية، حيث تهرع إليه القبائل في أمور شتى طبيعية واجتماعية وحتى دينية، فهو المنقذ عند غضب الطبيعة المتجسّد في الجفاف والقحط أو القبلي واشتداد الرياح الحارّة، أو في حالات انتشار الأوبئة والحالات المرضية النادرة أو الصفات الغريبة التي قد تظهر على أشخاص معينين، أو في حالات الحمل والولادة وغيرها من الحالات المختلفة، وتنتج هذه الثقة المفرطة بقدرات السحرة عن عوامل أساسية لخصها كلود ليفي ستراوس كالتالي: «اعتقاد الساحر بنجوع تقنياته، ثم اعتقاد المريض الذي يعالجه أو الضحية التي يعذبها بقدرة الساحر نفسه، وأخيراً ثقة الرأي الجماعي ومقتضياته التي تشكل في كل لحظة نوعاً من حقل جاذبية تتحدّد داخله علاقات الساحر بالذين يسحرهم وتحتلّ مكانها فيه»⁽³⁾.

¹ مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 9، 2005، ص 155.

² جيمس فرايزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ترجمة: نايف الخوص، ص 71.

³ كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا النيوية، ترجمة: مصطفى صالح، ص 201/200.

وقد أشار الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني إلى الدور الكبير للساحر عند قبائل الطوارق خاصة من خلال حادثة البلاء الذي كاد يفتك بأفراد القبيلة لولا تدخل كبير السحرة الذي علم بوقوعه قبل أن تحصل الكارثة، واستطاع بطقوسه وممارساته الخاصة التصدي للبلاء، وعندما سأل أهل القبيلة الساحر عن كيفية تمكنه من معرفة البلاء الذي سيحلّ، وأمره بنحر الأغنام تصدياً لوقوعه، أتى جوابه أكثر غرابة من الموهبة «رأيت ما رأيت بهذا. وأشار بسبّابته إلى قلبه. ثم أضاف بوحى الأجيال: اعلّموا أن الساحر لن يكون حكيماً ما لم يقرأ الغيب بقلبه. فإن استطاع إلى ذلك سبيلاً جاز له أن يستعين بعظام الأنعام، وطيران الطير، واختطاف ردود الأسلاف من أفواه العذارى. وروى لهم كيف أمر بنحر المعز لأنه رأى اليوم الذي سيبيد فيه الهول القطعان ويقضي الجذب على المواشي إلى الحدّ الذي ستعاف فيه لحمها الذئب الجائعة، فأثر أن يقدم الأغنام قرباناً لـ"تانيت" علّها تشفع وتخفّف البلاء»⁽¹⁾.

وتؤكد حادثة البلاء-السابقة- البعد النفسي للسحر لأتته قائم على ثنائية الخير والشر وأساسه النجاح سواء في استحلاب الخير والحظ، أو إحلال الشر والبلاء، ذلك أن السحر عموماً تحقيق لرغبات صعبة المنال لذا اعتبره أغلب الباحثين في هذا المجال قوة مساعدة تعوّض النقص في القوة الذاتية «فالسحر يقوم على مبدأ الجبروت الذي يحطّم قيود القهر والعجز. وهو في جوهره تجاوز الحدود البشرية، وحتى تجاوز قوانين الطبيعة، إذ إن من خصائصه عدم التقيّد بحدود الزمان والمكان، وإمكانية التأثير عن بعد. ولذلك فقد قيل في تعريفه إنه: التماس الإنسان للنتائج من غير أسبابها»⁽²⁾. ما يحيل على تأثير العامل النفسي في الممارسة السحرية سواء بالسلب أو الإيجاب.

تتجلى المادة الأساسية المستخدمة في الأسحار والشعوذة - سواء في حالة السحر عن بعد باستخدام العزائم والتمائم والجداول أو السحر المأكول والمشروب الذي سبق وأشرنا إلى مفعوله الكبير- ففي الحالتين المادة الأساسية في تكوين السحر لا تخرج عن نوعين: «أولاهما: أن تكون

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الأول-، ص 101.

² - مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي - مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، ص 154.

مادة السحر خارج ذات المسحور كأن يعلّق السحر فوق أغصان الشجر أو يقذف به في مهاب الرياح أو يُوضع في الماء أو يُدفن في المقابر، أو يُرشّ به على الشياب أو يُنقش على الحلّي ، وثانيهما: أن يُعطى المسحور شيئاً من السحر فيشرّبه أو يأكله أو يشمّه (...). لكن يبقى السحر المأكول أو المشروب أو المشموم أشدّ الأشكال السحرية أثراً على بدن الإنسان لأن المفعول السحري يكون نابعا من داخل الجسد»⁽¹⁾.

وقد أشار الكوني من خلال خطابه الروائي إلى مختلف التأثيرات الخفيّة التي يمارسها السحر داخل النظام الاجتماعي الطوارقي، حيث انكشفت بموجبه خصوصية العادات والتقاليد في إشارة واضحة إلى تحكّم الثقافة الشعبية في الذات الطوارقية خصوصا في ظلّ انغلاق المجتمع على نفسه، فرغم غرابة الممارسات السحرية وصعوبة فهم وإدراك تفاصيلها واستيعاب لغتها، غير أنّها تحظى بأهمية أساسية داخل المجتمع الطوارقي لنجاعتها كعلاج وحيد في حالات نادرة قد تصل حدّ التهلكة فتكون الغاية والوسيلة سيّان، ذلك أن علّة السحر- في كثير من الأحيان- لا علاج لها سوى السحر نفسه وهو ما يظهر جليّاً من خلال قول الراوي «السحر إذا طال به الزمان، فإنه يحيا ويتحوّل إلى علّة، إلى حيّة تسعى في بطن المخلوق، ولا تخرج من الحجر إلا بحريق أقوى، بقوة أقوى، بسمّ أقوى مرتين من السم الذي تنفته في جوف البدن. والناموس الضائع يقول أن الشفاء من الداء القديم كالمجد لا يُنال إلا إذا زهد المخلوق في روحه وارتضى لنفسه الفناء»⁽²⁾. وعندما يكرر الروائي في أغلب نصوصه السردية ظاهرة السحر، وحالاتها المرضية وسبل علاجها، فإنه يقدّم رؤية اثنوغرافية تكشف أنماط المعرفة الشائعة في مجتمع الطوارق آخذا بعين الاعتبار خصوصية الفئة المنتجة لهذه المعرفة وأسسها الإيديولوجية والفكرية الخاصة، وهو ما يمكن توضيحه من خلال المبدأ التقابلي الآتي:

¹ - لطيفة بلخير، أحمد توفيق-جماليات التخيل السردية- ، ص101.

² - إبراهيم الكوني ، السحرة - الجزء الأول- ، ص423.

المبدأ التقابلي لأسطورة جبروت السحر:

الساحر ← طالب السحر

القوة ← الضعف

القدرة ← العجز

السيطرة ← الخضوع

الإنجاز ← التمني

يكشف المبدأ التقابلي في الشكل السابق ارتباط السحر بعوامل اجتماعية ونفسية تعكس خصوصية العلاقة بين الساحر وطالب السحر، ذلك أنّ عجز هذا الأخير- في ظل ما يواجهه من مشاكل في حياته-، هو السبب الأساسي في امتلاك الساحر- حسب وجهة نظره- قدرات خارقة تمكنه من تغيير الواقع وتحقيق المعجزات، وبالتالي يتحوّل السحر إلى مخرج أساسي لمواجهة ضعفه وهو ما يعكس سيطرة فكرة السحر- وقدرات الساحر الخارقة- في المخيلة الشعبية .

وقد شكّلت الممارسات السحرية داخل النظام الاجتماعي الطوارقي جزءاً لا يتجزأ منهم، إنه تجاوز صريح للبعد العجائبي/الأسطوري الذي يطبع هذا النوع من الممارسات التي قد تظهر مجرد خرافات أو شعوزات شعبية بالية يطغى جانبها الخرافي على الواقعي، في حين أن كلّ ما هو فوق طبيعي يشكل في نمط تفكيرهم حقيقة ملموسة، وما يمكن أن نسمّيه ظاهرة من ظواهر الاعتقاد يُعتبر بالنسبة للطوارقي وحيا لمعرفته «وهكذا فإنّ جميع أفكاره وتصرفاته مُوجّهة نحو إدراك جميع

الأشياء والعناصر التي تربط بين العالمين المرئي والمخفي بروح هذه النظرة السحرية إلى الكون ومن ثمّ الولوج فيها، ونحن نطلق على هذه المحاولات الرامية إلى التأثير على هذه القوى الغيبية والاستفادة منها اسم السحر. والاعتقاد بقوى السحر ليس منتشرًا في جميع أرجاء العالم فقط بل يشكّل أيضًا أقدم صيغة لفلسفة الحياة والدين، فقد عاش هذا الاعتقاد آلاف السنين وما نزال نلحظه حتى في حياتنا المعاصرة هذه»⁽¹⁾. وتبقى أهمية السحر سواء بالإيمان به أو الانتفاع من فعاليته العالية في تحقيق الأهداف والغايات أمرًا بالغ الأهمية في المجتمعات سواء البدائية أو حتى المعاصرة، لأنّه مرهون بطريقة تفكير الذهن البشري وميولاته النفسية نحو تحقيق الآمال والطموحات التي تتحول عبر فعل السحر حقيقة ملموسة وحاضرًا مُجسّدًا على أرض الواقع.

أمّاط القراءة الأنثروبولوجية اللّثام عن واقع الطوارق بخياله وحقيقته، وكشفت ارتباطه الوثيق بكلّ الممارسات التي تشكّل في اجتماعها جوهر الثقافة الشعبية الطارقية التي استطاعت أن تفرض منطقتها الخاص، فجاء واقعها انعكاسًا لعوالم أسطورية وسحرية متنوعة جعلت من الثقافة الشعبية التي اعتبرتها - بعض المجتمعات - هامشًا، المركز الذي تتمحور حوله ركائز انبناء الهوية الطارقية.

¹ - يوليوس ليبس، أصل الأشياء بدايات الثقافة الإنسانية، ترجمة: كامل إسماعيل، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق سوريا، ط 1، 1988م، ص 288.

3. أسطورة أهل الخفاء:

يضعنا إبراهيم الكوني - انطلاقاً من تبنّيه ملامح العجائية والأسطورة في أغلب نصوصه الروائية - أمام أشكال جديدة من العلاقات الكونية الغرائبية التي تجمع الطوارقي بأهل الخفاء كما يُطلق عليهم في الصحراء الكبرى، وهم تحديداً فئة الجنّ الذين يجتمعون مع بني الإنسان في إطار العيش المشترك، حيث انقسم التوزّع السكاني داخل المجتمع الطوارقي وفق ثنائية أساسية: أهل الخفاء (الجن)، أهل الخلاء (الإنسان) وقد عرفت هذه الثنائية كما من الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية التي اهتمت بتفاصيل عالم الجن وعلاقاته بالمحيط الخارجي عموماً، والمجتمع البشري بصفة خاصة حيث توصلوا إلى أنّ «مجتمع الجن مثل مجتمع الإنس من حيث التركيب ففيه حكام وأمراء، وفيه أجراء وصعاليك، وفيه خيرّون وشريرون. ولكن أهم صفات هذا المجتمع أنه يساكن الإنسان ويعاشره، يساكنه في جسمه وفي ثوبه وفي طعامه وفي تفكيره وفي علاقته الجنسية وفي أخصّ خواطره (...) جن خيرّون يستطيع بواسطتهم الوصول إلى ما يجد نفسه عاجزاً عن بلوغه بغير شيء خارق، وجنّ شريرون يساعده في الانتقام من الأعداء عند تصوّر أقصى أنواع الشر في مجال الشر. وجعل الإنسان للجن من القوى والسّمات الفائقة ما يقدمهم عليه هو نفسه، مادام هو أدنى قوة وأقل من الجن سلطاناً»⁽¹⁾. مجتمعات الجن فئات ودرجات شأنه شأن المجتمع الإنساني، لذا ظهرت مجالات مقارنة عديدة بينهما، لتشابههما في التركيبة الاجتماعية (الطبقات، الفئات، النساء، الرجال...).

وقد جادت مخيلة الطوارق بصور وتخيّلات شتى حول عالم الخفاء خاصة ما يتعلّق بالهيئة حيث يظهر لهم الجن في أشكال متنوعة حسب الظرف الخاص، وكثيراً ما تجتمع السمات الحيوانية والإنسيّة في المظهر الذي يختاره الجنّي المتنكّر سواء كان ذكراً أو أنثى، ويظهر ذلك جلياً في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، وتحديدًا في سياق سرد الراوي قصة لقاء الرعاة بالجن في أحد الليالي «في يوم آخر وفي واد آخر، تحلّق الرعاة حول موقد النار، فدهمهم عابر يركض يلفظ الزبد، يرتجف

¹ - سليمان مظهر، أساطير من الشرق، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1420هـ/2000م، ص08.

كالمحموم، ويردّد بأعلى صوت: (جنّ.جنّ.جن) استوقفه الجمع.لم يستوقفوه ولكنهم اعترضوه، واحتواه أقواهم بين ذراعيه، في حين تولّى تهدئته أكثرهم حكمة. ولكن العابر لفظ زبدا جديدا، وغمغم بصوت حيوان: " أنتم لم تروه.ساق الأمام يد رجل.وقائمة في الخلف هي قدم رجل.فهل رأيتم ودّانا بقوائم إنسان؟ ما أبشع هذا ! ما أبشع هذا...»⁽¹⁾، كما يسرد الراوي على لسان الجدة حادثة أخرى بطلتها جنّية ساحرة «حسنا فرعاء لم أر لها نضيرة في الصحراء ولكنها تجرّ ذيلا بشعا أثار اشمئزازي. ولو رأيته منذ البداية لعرفت طينة الزائرة ولأجرت نفسي من ورطة التحدث معها. ولكنني لم أشهد الذيل إلاّ عندما انصرفت. وقالت لي العرافة فيما بعد وهي تحدّثني عن سلوك الجن، أن هذه عادة شائعة بين أهل الخفاء. يروق لفريق آخر أن يمشي بحوافر حمار وفريق ثالث يتعمّد أن يخفي وجهه ويطلع للناس بلا رأس. وجماعة رابعة تحرق الفضاء وتغيب بقاماتها في السماوات»⁽²⁾.

وقد استطاع الكوني- عبر الإشارة إلى أحداث مماثلة- الإحاطة بتفاصيل هذا العالم الخفيّ انطلاقا من تحيّل الطوارق، وإذا تعمّقنا في البحث سنجد اشتراكا ملحوظا بين الصفات الواردة في نصوص الكوني وبين نتائج أغلب الدراسات الإجتماعية خاصة ما يتعلق بالهيئة والشكل الخارجي للجن فقد أجمعوا أنه يظهر في صور شتى «فيكون له أحيانا شكل إنسان وساقا حمار وأحيانا أخرى يكون له رأس هرّ، ولسان كلب مشقوق في وسطه، فوق ساقين هزيلتين. لكنّه قادر أيضا على ارتداء الأشكال السوية لحيوان أو كائن بشري، وبنحو أخصّ لتضليل المسافرين يرتدي أشكال امرأة جميلة. وبه يفسر العرب آثار السراب وغناء الرمال المتحركة والضياع في الصحراء»⁽³⁾.

¹ - إبراهيم الكوني ، السحرة - الجزء الثاني - ، ص 237.

² - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الثاني-، ص 16/15.

³ - يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، حزيران (يونيو)

ينقل الكوني رؤيته الشاملة لعلاقة الطوارق بأهل الخفاء محاولاً الإمام بكلّ التفاصيل جاعلاً رواياته بمثابة المسح الشامل لمكنونات هذا العالم الخفيّ، فنجدّه يقدّم دراسات اثنوغرافية/ حقيقية عن صفات الجنّ، والمظهر العام الذي يبدون عليه للعيان انطلاقاً من حوادث جرت لشخصياته الروائية التي تعبّر في أساسها عن المجتمع الطوارقي، فبالرجوع إلى الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني تظهر جلياً إشارته إلى أسلوب تعايش العالمين- الطوارق والجن - وخصوصيات كل منهما «أهل الصحراء يتعايشون مع أهل الخفاء ويتجاوزون، يتعشق رجال الجن نساء الإنس، ويتعشق رجال الإنس حسان الجن، فيتصاهرون، ويتزاجون، ويتناسلون حتى امتلأت الصحراء بجنس امتلك أجرام الإنس ونال خصال الجان (...). ويقول السحرة أن تلك الأقوام (التي مازالت تظهر في الخلوات بأبدان الإنس ثم لا تلبث أن تتبدّد كسراب القيلولة) ما هي إلا بقايا من هذا الجنس الذي ترّكب من تعايش أهل الصحراء مع أهل الخفاء في أزمنة كانت فيها الحجارة ما تزال رطبة، والطيّر يمتلك لسان المنطق. والصحراويون استغرقهم عشق الجنّيات لا لينالوا الدليل على أنّهم أحياء ، ولكن لكي يجدوا العزاء وينسوا أنّهم على قيد الحياة»⁽¹⁾.

وقد ذهب تحيّل الطوارق إلى أبعد الحدود حين أحاطت خصوصية علاقتهم بالجن بماله من الأسطورة فجعلت بينهم روابط قرابة دموية، وصلات وثقى ترجع بهم إلى الأصل المشترك والعرق الواحد «كلّنا أقرباء. كلّنا أبناء طينة واحدة. أنظر إلى يدك ! أليس لون بشرتك دليلاً على انتمائك إلى هذه الأرض؟ لون البشرة من لون الأرض. أنت ابننا ! ونحن أبناء هذه الأرض! فما حاجتكم إلى المحاججة والعناد؟»⁽²⁾. يتكيّف الطوارقي عموماً مع كائنات بيئته من عناصر طبيعية أو كائنات غيبية (لامرئية)، وهو ما يعزّز عملية تأقلمه مع بيئته القاسية استجابة لمتطلبات العيش والاستمرارية ، فخلق صلات وروابط مع الحيوان من جهة- الصلات الطوطمية-، وعلاقات مشاركة حياتية مع فئة الجن في إطار الألفة والتعايش المشترك من جهة أخرى.

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الأول-، ص 281.

² - المصدر نفسه ، ص 09.

تنكشف الملامح العامة التي تحكم علاقة الإنسان الطوارقي بعالم الجن كلما تعمقنا في قراءة نصوص الكوني، فقد تقصّد المبدع إمداد القارئ بتفاصيل هذه العوالم الخفية التي اعتُبرت مكوّنًا هامًا شغل مخيلة الطوارق، حيث انبنت الرؤية الخاصة بهم على أسس أسطورية أحاطت تلك الكائنات الخفية بحضور قدسي داخل المجتمع الطوارقي يُحرّم المساس به أو الاقتراب منه وما يؤكّد ذلك أغرب عادة يُفطّم عليها المولود وقت ولادته «التميمة الأولى». الدرس الأول الذي يتلقّاه الطفل من أمّه عندما يبدأ في تعلّم الكلام والحياة فيسمع أنه جاء إلى الصحراء ضيفا على الجن، وعليه أن يراعي تقاليدهم ولا يمسّ ممتلكاتهم حتى يعود إلى المجهول»⁽¹⁾.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحدّ فلفرط أهمية الجنّ في اعتقاد الطوارق تمّ تصنيفهم في كثير من الأحيان في مرتبة أعلى من الإنس لما يتّصفون به من خصال الوفاء والأمانة والنبل «لم يمسّ الناموس، ولم تُخالف الشرائع. لأن أهل الصحراء جرّبوا أن أهل الخفاء يسومونهم العذاب كلما خالفوا للشريعة أمرا، أو تحايلوا للإخلال بالنواميس القديمة، أو سؤل لهم الوسواس أن يكذبوا بالرّسل»⁽²⁾ لذا قرّر زعماء القبائل منحهم مسؤولية الحفاظ على نواميس الوطن المشترك بين عالمي "الخفاء والخلاء"، وحماية العهود والمواثيق التي فرضتها الصحراء على سكانها من إنس وجنّ فحوّلت أهل الخفاء إلى رقيب يحمي الناموس المقدس، ويردع كل محاولات مخالفته أو المساس بمواثيقه.

وقد أشرك الطوارق فئة الجن في أمور التنظيم الاجتماعي والسياسي لشؤون القبيلة والأهم من كل ما سبق أن الرسل المبعوثون لإتمام رسالة الصحراء، وإشاعتها بين القبائل لم يقتصر اختيارهم على الإنس إنّما كان منهم رُسل من الجن حملوا رسالة الصحراء ونشروا مواثيقها على أوسع نطاق فخرم الإخلال بهذه المواثيق أو الإقبال على تزيف شرائعها، أو تغيير المبادئ التي بُعثت لغرض نشرها بين الناس بحيث تشكّل النظام الذي يحكم سير حياتهم، ويضبط تعاملاتهم في إطار العيش المشترك بين الإنس والجنّ، وهو ما يبرز جليًا في سياق سرد الراوي قصة زيارة الجن للقبائل الطوارقية «كان

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس، - الجزء الأول-، ص 283.

² - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الثاني-، ص 328.

الرسل، في ذلك الزمان، ينتمون إلى الملتين: ملّة الإنس، وملّة الجنّ. فتهرع القبائل لاستقبالهم، وتنحر لهم الذبائح، وتقيم، على شرفهم ليالي الغناء والفرح (...). فلم يكونوا يفرّقون بين رسل الإنس ورسل الجن إلا بقدرّة الملّة الأخيرة على التلاشي والانتقال إلى الخفاء. وبرغم مواهبهم الكامنة وقدرتهم على التحوّل، إلا أنهم تخلّقوا دائما بخصال الإنس، وحاولوا ألاّ يتباهوا بمواهبهم، أو يُظهروا تفوّقهم، ربما نُبلا وربما تجنّبا لاستفزاز أهل الخلاء، وربّما التزاما بشرائع سنّها لهم الزعيم. فكان الناس يتلقّون منهم وصايا الناموس ويفكّون رموزها بإجلال عظيم ليحفظوها في قلوبهم ليلاً ويهتدوا بضوئها في حياتهم نهاراً»⁽¹⁾.

كشف الخطاب الروائي للكوني تقديس الطوارق لرسائل الجن واتخاذها موثيق خاصة تنظم سير الحياة داخل الصحراء الأم سواء من الناحية الاجتماعية أو الدينية فحرصوا على الامتثال لنصوصها وعملوا جاهدا على الحفاظ عليها قصد ضمان استمراريتها ورسوخها بين الأجيال حيث «استعان السحرة بالوصايا أيضا، وردعوا بها أهل الظلال، وأرهبوا أعداءهم من القبائل الأخرى، وقوموا بسحرها كثيرا من الأشرار. وعندما أيقن السحرة بخيرها صاروا دعاة لها ورأوا أن يحفظوها من التزييف أو التلف، فأمرّوا بنقل النصوص من رقع الجلود إلى صلد الصخور. فدوّنوها على جدران المخابئ، والمغاور والكهوف»⁽²⁾.

لقد أبدع الكوني في خلق الأسطورة التي تجاوزت حدود المؤلف فهي أسطورة الإنسان والجان وقلّما اجتمع الجنسان في أسطورة واحدة، بل كانا هما الأسطورة ذاتها لأن عالم الجن لم يكن بُعدا خياليّا ابتدعته الأسطورة، إنما واقع طوارقي يشترك في تفاصيله كل أفراد القبيلة ويحدّدون عبره نظام عيش مشترك يكشف تفاصيل الحياة اليومية لطوارق الصحراء، ويُجِيل على اعتقادات شعبية متجذّرة في ذاكرة الطوارق، فاستطاعت بجدارة أن تتحول أحد أهم مكونات الهوية الطوارقية، وقد تمكّن إبراهيم الكوني من ترجمة العوالم الميثولوجية والفضاء الكوني بكل أبعاده المتجذّرة في الطبيعة والحيوان

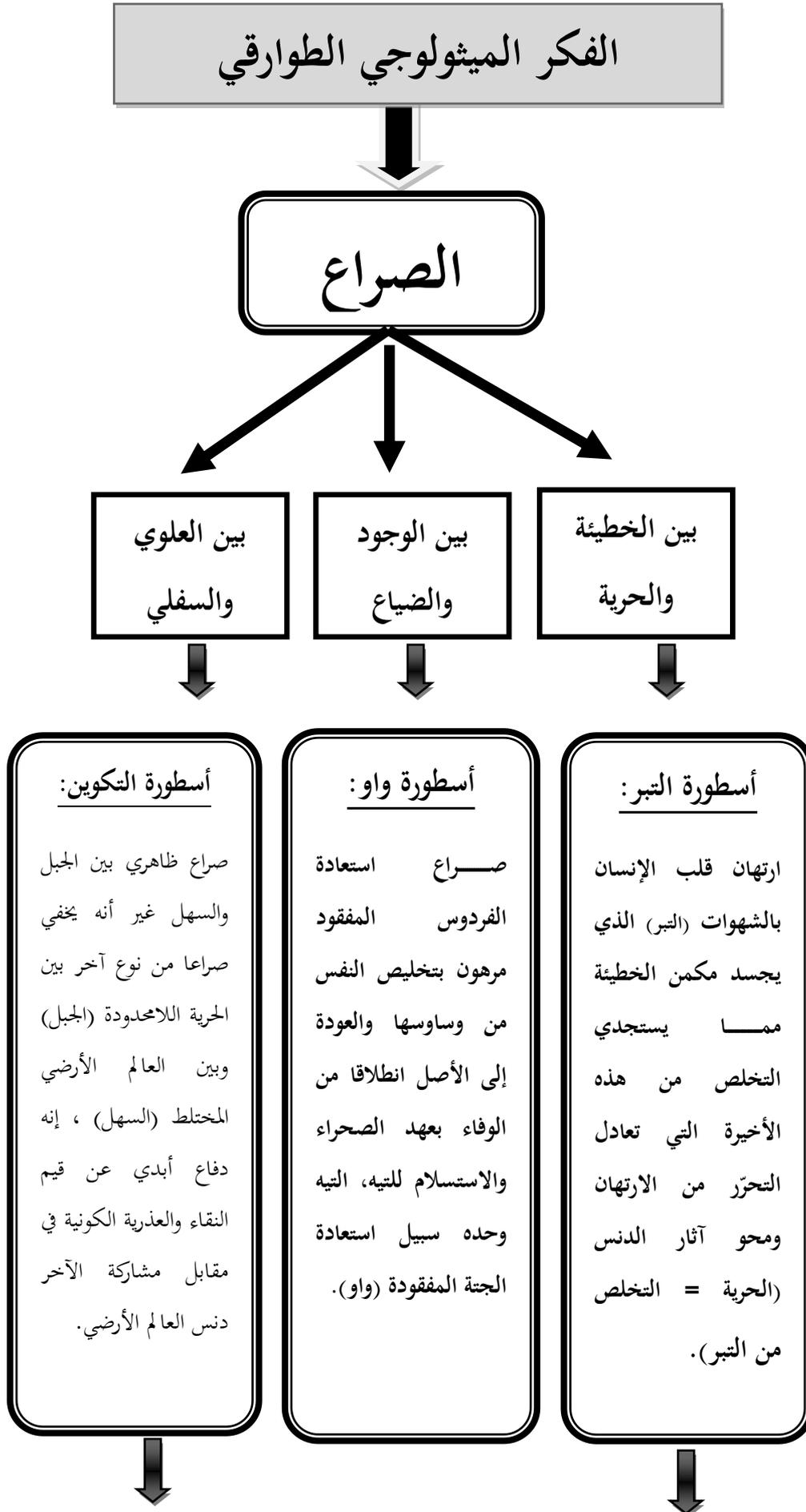
¹ - المصدر السابق، ص 347/346.

² - المصدر نفسه، ص 347.

والإنسان حيث تقوم النباتات، والظلال، والحيوانات بدور الكائنات الاجتماعية «وهذه أبرز مفارقات الكوني الخطيرة فهو يصنع حفرياته المدهشة في جيولوجيا المجتمع الباردة البعيدة ويصطحب معه قيثاره الشاعر، وفأس الروائي في الآن ذاته. يؤلف منها خيالاً خلاقاً يعيد تصوير الكائنات وهي تتنفس بكارتها الأولى. إنه يعيد بناء ذاكرة الصحراء، عندما يستردّ، مرة واحدة، مخبوء الشعر والسرد المكتومين فيها يفجره بشكل إبداعي مذهل، يردّ لليبيا اعتبارها المفقود على خارطة الأدب العربي»⁽¹⁾.

استقى إبراهيم الكوني مادته من الأساطير الطوارقية، ومختلف الممارسات والمعتقدات الشعبية المتوارثة بطابعها العجائبي الخاص، ثم حاول إعادة إنتاجها خطايا - من خلال رواياته - بما يناسب موقفه ورؤيته السردية العامة التي تضمن ثراء المتن الروائي، وانسجام بناه الداخلية مع واقع المجتمع الطوارقي، لذا تقصّد الاهتمام بالعالم الأسطوري باعتبار هذه الأخيرة جزءاً من الثقافة الصحراوية وركيزة أساسية في حياة الشعب الطوارقي المنتج لها، والمؤمن بها واقعا حيا، وذاكرة جماعية لا تضحلّ لذا نجد أنفسنا أمام نماذج بشرية، وغيبية، وعناصر طبيعية تتصادم وتتصارع من أجل الخلاص الذي استوجب الدخول في حالات صراع مستمر تحقيقاً لأغراض متنوعة فكان منها : الصراع من أجل البقاء، والخلود، والحرية، والخلاص... وكأنّ في الأساطير المذكورة آنفاً إحالة إلى أنّ الخلاص في الصبر واليقظة، والعزلة، في حين تبقى الخطيئة مرهونة بالغفلة والاستسلام لمكائد الشهوات، ويمكننا تلخيص الفكر الميثولوجي المتجذّر لدى طوارق الصحراء عبر الخطاطة الآتية:

¹ - عثمانى الميلودي، العوالم التخيلية في روايات إبراهيم الكوني - بحث في الطبيعة والمحتويات والأسلوب، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط 1، 2013، ص 14/13.



أسطورة أهل

الخفاء:

تتحوّل المشاركة الحياتية
بين الإنسان والجن إلى
حياة صراع يقف من
خلفها الجن عائقا أمام
سيطرة النفس الإنسانية
على صاحبها وتحديدًا
امتلاك الجن للذهب
وتحرّمهم المساس به ردعا
لطمع الآخر المعتدي.

أسطورة جبروت

السحر:

امتلاك الساحر قدرات
خارقة من شأنها تغيير
الراهن وتجاوزه إلى عوالم
مغايرة تحقق غرض
طالب السحر وتتجاوز
ذلك إلى إلحاق الضرر
فتتحوّل قيمة الضعف
إلى استسلام تام
(المسحور) وقيمة القوة
(الساحر) إلى هلاك يضر
صاحبه.

يظهر الإنسان الطوارقي - من خلال الشكل السابق- مأخوذاً بأسئلة عديدة: أصل الوجود، وماهية الكون، وأصل الإنسان وغيرها من القضايا الهامة التي تشكّل في اجتماعها حالة صراع مستمر-بالنسبة إليه- لالتماس الحقائق وتجاوز أزمات الواقع، حيث وجد في الفكر الميثولوجي تعليلاً لما يحيط به من تغييرات سواء في حياته الاجتماعية، أو في علاقته بما يحيط به من موجودات انطلاقاً من احتكامه إلى ثنائية: الجزء/العقاب التي تتفرّع عنها ثنائيات عديدة: (الشهوة والخلاص الخطيئة والتكفير، الوجود والضياع، العلوي والسفلي، الضعف والقوة) حيث جسّد الفكر الميثولوجي المرتبط بها الحقيقة المعرفية للإنسان الطوارقي، وهو بمثابة وسيلة أساسية لتحقيق أحلامهم وانشغالهم وتجاوز مشاكلهم، فإيمانهم بتلك الأساطير على اختلاف أنواعها (أسطورة التبر، وأسطورة واو وأسطورة التكوين، وأهل الخفاء، وجبروت السحر) عبّر عن البنية الثقافية للمجتمع الطوارقي انطلاقاً من استخدام معتقداتهم الشعبية-ذات الطابع الأسطوري/ العجائبي- لتجاوز مرحلة العجز في مواجهة واقعها .

نخلص مما تقدّم ذكره إلى أنّ البعد الأسطوري كشف في خطاب إبراهيم الكوني عن العديد من الرسائل المشفرة التي تضمّنت مدلولات متنوعة عبّر من خلالها عن صور اشتغال اللاوعي الإنساني في التعبير عن خصوصيته الفكرية، ورؤيته للعالم بما يلفت النظر إلى متخيّل اجتماعي وثقافي/ شعبي مغاير للموروث الواقعي في السرد العربي، وقد كشفت الأساطير المضمّنة في خطاب الكوني عن نمط التفكير الجمعي لدى طوارق الصحراء، وطريقتهم الخاصة في التعبير عن واقعهم، فقد علّلوا - من خلال الفكر الميثولوجي - تقلبات البيئة بظواهرها وتغيّراتها المستمرة وعبّروا من خلالها عن مكبوتاتهم وأحلامهم المنتظرة، فوجد العوالم الأسطورية لدى الطوارق ماثلة في أنماط المعيش اليومي والتنظيم الاجتماعي والمعتقدات، وغيرها من المظاهر الحياتية، وقد كشف البعد العجائبي في خطاب الكوني عن خصوصية المجتمع الطوارقي في إطار ما أبدعه من أساطير وخرافات عكست الهوية الطوارقية الراسخة أين تقبع الطبيعة ويتجلّى المقدس.

فصل خامس: أنثروبولوجيا الدين في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني:

أولاً: الممارسات الدينية الشعبية:

1. نحر القرابين وتقديم الهبات
2. الندور

ثانياً: تجليات الفكر الصوفي:

1. مبدأ التخلّي (عن: الشهوة ، الملذّات ، المرأة ، التبر...)
2. مبدأ التحلّي:
 - أ. الزهد والانعزال
 - ب. المعرفة القلبية
 - ج. وحدة الوجود
 - د. زيارة الأضرحة والتبرك بالأولياء الصالحين.

«لا حيلة للخلق في النيل من اثنين:

قاهر الأهواء، وعاشق العزلة..»

إبراهيم الكوني ، صحرائي الكبرى ، ص 165

يقوم الدين في أيّ مجتمع من المجتمعات الإنسانية على مجموعة من الوظائف المحورية التي تهدف إلى تنميط السلوكيات الممارسة داخل إطار أخلاقيّ خاص، وبالرجوع إلى المجتمع الطوارقي تتخذ الظاهرة الدينية أشكالا عدّة، وتمتج عبرها المرجعية الدينية الإسلامية بالممارسات الوثنية التي شهدتها مرحلة ما قبل الإسلام.

وقد تبّى الروائي إبراهيم الكوني رؤية أنثروبولوجية ألفت الضوء على خصوصية الاعتقادات الممارسة من قِبَل القبائل الطوارقية خاصة في شقّها الوثني بحكم انتشار طقوس عبادة الأصنام والآلهة الوثنية وتقديس عناصر الطبيعة (الشمس، والرياح، والماء...) واستخدام التمايم والأحجبة والتّصديق بالعرافات، والإيمان بقدرات الكهنة والسحرة « فالعالم التخيليّ الأدبي في روايات الكوني، له قوى فاعلة متداخلة (الإنس، الجن، الحيوانات، الأشياء، الطوطميات) وفضاءات مغايرة (الصحراء والوديان، والكهوف، والجبال، والخلوات، والمدن الخفية، والأزمنة المطلقة) ولغة مركّبة (العربية الفصحى، بربرية الطوارق) وإذا كان من البديهي أن روايات الكوني لها قوة السلطة الدينية فإنّ الجليّ المدرك أن هذه الروايات تخرق الوعي التخيليّ، بما تحمله من معارف وقيم قديمة - جديدة حيث الإنسان والعالم والحكاية مواد لبناء/تشبيد عوالم غير مسبوقه وتتمظهر هذه الأمور مجتمعة في التصورات العامة للمعارف في رحم النصوص الروائية»⁽¹⁾.

تعدّدت الممارسات الدينية داخل المجتمع الطوارقي - وفق رؤية الكوني الشمولية - وقد اندرجت أغلبها في إطار ما تُطلق عليه الدراسات الأنثروبولوجية مصطلح "الدين الشعبي"، وهو المفهوم الذي تبناه دوركايم انطلاقاً من اعتباره أنّ الدين " نظام مُوحّد من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة!"⁽²⁾.

¹ - عثمانى الميلودي، العوالم التخيلية في روايات إبراهيم الكوني بحث في الطبيعة والمحتويات والأسلوب، ص 134.
² - Emile Durkheim ، the elementary forms of religious life ، translated by : karen E.fields the free pres .new York، 1995، p44.

أولاً: الممارسات الدينية الشعبية:

يمثل الدين عند طوارق الصحراء ثقافة شاملة لا تقتصر على مجموعة النصوص والتعاليم، أو القيم الراسخة إنما جزء من الكيان المحسّد ثقافيًا واجتماعيًا والمعبر عنه بمجموعة التقاليد والسلوكيات الممارسة في إطاره، لذا تتنوع الاتجاهات الدينية داخل القبائل الطوارقية؛ فنجد إلى جانب الصنم الوثني أضرحة الأولياء الصالحين، وإلى جانب النصب الحجري قبلة المسلم السني؛ ذلك أنّ الدين داخل هذه المجتمعات لا يرتبط بالطابع المادي لمفهوم التدين (شكل اللباس، ونوع الإله، وكيفية الصلاة...) وهو ما يستلزم فهم وإدراك المنطق الاجتماعي الخفيّ لمختلف الممارسات الدينية بغض النظر عن طريقة استيعابها، أو طرق التعبير عنها من طرف المؤمنين بها.

وتشيع لدى القبائل الطوارقية عبادة الأصنام والأوثان التي تجسّد - حسب معتقداتهم الشعبية - مبدأ العطاء والمنح، وقد جسّد الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني العديد من المظاهر الدينية الدالة ويظهر ذلك جليًا في سياق وصف الراوي للإله الوثني «قاعدة صخرية مثلثة الزوايا. في نهاية المثلث تجسّم صورة الإله مباشرة بصخرة كبيرة. فوق الصدر، ارتفع الرأس فتم الاستغناء عن الرقبة أيضا. ملامحه خفية تنطق بعبادات آلاف السنين (...). العين اليمنى أكلتها رياح القبلي المحمّلة بالحصى والغبار. رياح آلاف السنين، أكلت العين وجزءا من الوجه. أمّا الناحية اليسرى فما زالت تنطق بتاريخ الصحراء الحزين، تتجه صوب الجبل الشمالي، تنظر إلى أعلى، نحو القمة الملفوفة بعمامة خفية زرقاء. حول الوثن انتشرت بقايا عظام قديمة. تفتت بعضها وظلت أطراف أخرى سالمة .. أطراف النذور القديمة»⁽¹⁾.

كما تتعدّد الآلهة الوثنية لدى المجتمعات الطوارقية، فنجد "أمناي" (إله القبلي)، إلى جانب الآلهة "تانيت"* أحد أقدم رموز الأولين، يتقرب إليها الطوارق طمعا في الاستعطاف والتودّد ويشيع

¹ إبراهيم الكوني، التبر، ص 30/29.

* آلهة الحب والخصب والتناسل عند قدماء الليبيين يُرمز لها عادة بمثلث على شكل هرم.

بينهم منطق الولاء الأبدي لنذورها، وخطورة إخلاف الوعود التي تُقطع باسمها خوفاً من اللعنة والسخط وهو ما يظهر جلياً في سياق الحوار الذي دار بين العجوز التباوية العمياء التي تقرأ الغيب وبين أوخيد، الذي سبق ونذر للآلهة تانيت لتشفى الأبلق(جملة) ، لكنّه انشغل عن الأمر، ونسي النذر: ⁽¹⁾ «- قلت مثلث ؟ هل نذرت شيئاً للآلهة تانيت؟».

- انشق رأسه ، وقفز كمن طعنه بسكين:

- الآلهة تانيت؟ للآلهة تانيت؟

تذكر النذر. تذكر الولي. تذكر قاعدته المثثة الأضلاع(...) لم يخلف وعدا في حياته وها هو يسهو ويفعلها. مع من؟ مع رموز الأولين. مع الآلهة "تانيت" نفسها. ليت علم أن النصب نصبها وإلاّ لما نسي ، ولكن الحقيقة لا تمثل أماننا إلا بعد فوات الأوان. هذا قانون تردده العجائز دائما «.

وقد ألقى الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني الضوء على بعض المعتقدات الشعبية الدينية الممارسة داخل القبائل الطوارقية، فقد آمنت هذه الأخيرة بقدرات الآلهة- على اختلاف أنواعها - وقواها الخارقة، فكان للقبيلة إله عظيم- في اعتقادهم- يحميها ويساعدها في حلّ مشاكلها المختلفة سواء كانت طبيعية (كالجفاف، والقحط، والسيب...) ، أو اجتماعية (كالمرض، وحالات العقم والأوبئة والنكبات...) فعملت جاهدة لنيل رضاها ، وكسب استعطافها من خلال تعبيرها المستمر عن الولاء لعطايا الآلهة، وحرصها على التقرب منها لطلب المنح والاستعطاف انطلاقا من مبدأين أساسيين هما: " القرابين والنذور" ، حيث شاعت ممارستهما بشكل مستمر داخل القبائل الطوارقية، وهو ما جسده الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني من خلال العديد من المظاهر الدينية البارزة باعتماد رؤية سردية متميزة تجمع بين الإبداع الأدبي والفكر الأنثروبولوجي.

¹- المصدر السابق، ص 77/78.

1. نحر القرابين وتقديم الهبات:

تشكّل القرابين جانبا مُهمًا من عبادات الأمم والمجتمعات القديمة بل تكاد تكون أساس الممارسات الدينية عندهم، ونلاحظ استمراريتها حتى وقتنا الرّاهن عند بعض القبائل والمجتمعات التي تحصر التدين لدى الإنسان انطلاقًا من حرصه على التّقرب من الآلهة بتقديم القرابين على اختلاف أنواعها لاعتقاده التّام أنّ العطايا المادية تُقوّي صلته بالآلهة فتمنع عنه الضّر، وهذا ما يعلّل الدور المركزي للقربان في مرحلة العبادة الوثنية، وقد تنوّعت أحجام وأنواع القرابين بحسب تنوّع القبائل والمجتمعات وثقافاتها الشعبية «فقد كانت هناك قرابين دموية وغير دموية من حليب البقر، زبدة عسل، أرغفة من الخبز، وإنّ أكثر القرابين قيمة رمزية هي الذبائح التي تُراق دماؤها خلال طقوس دينية أو سحرية في مناسبات مختلفة بهدف التودّد إلى الآلهة تحايلا عليها ودرءًا لغضبها أو زلزلتها»⁽¹⁾.

وقد كانت القرابين عندهم أولى من العبادات الأساسية كالصلوات وغيرها لأنّ الإنسان القديم لم يكن يفهم من الحياة إلّا مفهومها المادي، وهو ما انعكس على نظام حياته « فكان من الطبيعي أن يتصوّر بعقله أن القرابين هي أوقع في نفوس آلهته من أيّ شيء آخر فقدّمها على كل شيء وجعلها عبادة يتقرّب بها إلى الآلهة كما يتقرّب أهل الأديان السماوية إلى الإله بالدعاء والصلوات ، فهي في نظره عبادة تقرّبه إلى الأرباب»⁽²⁾.

تضمّن الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني مظاهر طقوسيّة تعبديّة شاعت لدى المجتمع الطوارقي عبّر عنها من خلال نماذج عديدة توزّعت على أكثر من رواية، وتنقلنا العودة إلى سياق الخطاب الروائي للكوني إلى إلقاء الضوء على خصوصيّة القبائل الطوارقية، والإحالة إلى أبرز المبادئ التي بنت

¹ - خالد موسى الحسيني وسلام كناوي عباس ، أثر القران الوثني في العشاء الرباني المسيحي ، مجلة مركز دراسات الكوفة ، العدد42 ، 2016 ، ص37.

² - عبد الهادي طعمة وعفاف العتايي ، المذابح في بلاد وادي الرافدين ، مجلة كلية التربية ، العراق ، العدد13 ، نيسان 2013 ، ص204.

على أساسها مُعتقداتها الشعبية، وحوّلتها إلى ممارسات يومية سواء في إطارها التعبدي، أو باعتبارها جزءاً من الواقع الاجتماعي والثقافة الشعبية لطوارق الصحراء، فرضتها ظروف الحياة القاسية وطبيعة التأقلم الصعبة خاصة في إطار المشاكل الطبيعية التي لازمت سكان الصحراء عموماً فاعتبروها سنّة حياتية وقدراً ملازماً لا سبيل لردعه سوى بتقديم القرابين، وهو ما نلتمسه في العديد من المقاطع السردية الدالة «التضحية لا تعرف المساومات، ولا تلتفت إلى الذات التي يُذبح على شرفها القربان لأن القرابين للخالق الأعظم»⁽¹⁾.

لم تقتصر القرابين عند الطوارق على الجانب الحيواني (القرابين الحيوانية: الودّان، والغزال والأغنام) إنّما شملت الكائن البشري على حدّ سواء (الصبايا، وأسوف، والعدراء...) لاقتناع الطوارق بأنّ البلاء يحتاج إلى تطهير، والقربان وحده رمز الطهارة والخلاص على اختلاف أنواعه.

وقد تعرّض الكوني إلى مسألتين أساسيتين في إطار التعبير عن خصوصية الجانب الديني والاعتقاد الشعبي السائد داخل المجتمعات الطوارقية، فبحرّد العودة إلى السياقات التي عاجلت هذه القضية نلاحظ تركيز الطوارق على أساسين ثابتين فيما يخصّ حالات تقديم القرابين: طبيعة الحالة (مشكلة طبيعية، أوجفاف، أوسيل، أو قبلي، أو لعنة... الخ) ونوع القربان (حيواني، أو بشري) وتتجسّد- هنا تحديداً- رؤيتهم الخاصة في تعليل قضايا مستعصية على الإدراك، وعلى الوعي البشري رغبة في الاحتماء من غضب الطبيعة وإبعاد مخاطرها الغيبية، ويبقى العدوّ الملازم للطوارق ما يُسمى في عرفهم "الجلاد الأبدي" (الشمس)، حيث اقتصر تعليلهم للحرّ القاتل الذي يصل درجة الإحراق إلى غضب الشمس التي لن يمنع ضرّها- في اعتقادهم- سوى القرابين وهو ما يظهر جلياً في سياق الحوار الذي دار بين الزعيم والساحر عند تشاورهما من أجل رفع البلاء عن القبيلة، فكان القربان الحلّ الدائم لمواجهة المحنة، والتطهر من اللّعة التي حلّت على القبيلة:

¹ - إبراهيم الكوني، نريف الحجر، ص 111.

« - وماذا ترى لدفع البلاء؟

- لن أخالف ناموس الأسلاف في معالجة البلاء، لأنني لا أظن أنهم خالفوا الحكمة

عندما ابتدعوا القرابين !

- القرابين؟

- نعم. على مولاي أن يبدأ في نحر القرابين منذ الغد. على مولاي ألا يتوقف عن النحر.

لابد أن يسيل دما غزيرا. على مولاي أن يكون سخيًا في نحر الماشية، لأن الآلهة عندما

تبعث بالبلاء إنما تمتحن فينا السخاء»⁽¹⁾.

و يتخذ الطوارق من النتائج الأولية إشارات يبنون على أساسها خطواتهم القادمة على اعتبار أنهم محكومون بمبدأي: طبيعة الحالة ونوع القران، فمجرد استمرار غضب الجلاد الأبدى (الشمس) ، وارتفاع درجات الحرارة القاتلة تقتنع القبائل الطوارقية بأن قربانها الأول لم ينل القبول وهي إشارة لتقدم قرابين أخرى تكف شرّ الجلاد، وتطفى وهج نيرانه قبل أن تحل الكارثة، وتهلك الأجيال التي لن تتحمل مرارة القصاص على يد الجلاد الأبدى، ويظهر ذلك في سياق استرجاع الراوي قصص تعامل القبائل الطوارقية مع تقلبات الطبيعة وتغير مناخها، واختيارهم القرابين وسيلة أساسية لتجاوز محتهم ورفع البلاء عن القبيلة «في البداية نحروا الأنعام، قطعانا من الأنعام كانوا يجرون الدواب إلى السفوح الجبلية حيث ينام الأسلاف في دوائر "ايدبنان"، ويجردون المدى النحاسية الفضية، ويجرونها على رقاب المخلوقات الوديعه. ثم يقعدون فوق الصخور المغسولة بالدم ويرفعون أيديهم إلى الإله المستبد، ويرددون وراء السحرة: " تيمسي أرمسين تيمسيتم * ولكن الجلاد لم يلتفت للدعاء. والإله المستبد لم يرحم. زادته القرابين نهما وهيجت في أتونه الأضاحي شرها مجهولا لم يعرف له حتى السحرة سببا، فتمادى وأشعل في الصحراء حرائق»⁽²⁾. وقد يطول انتظارهم لرفع البلاء أشهرها وسنوات متتالية في انتظار الاستجابة لقران القبيلة.

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الثاني -، ص 41/40.

* يانار امسكي نارك !.

² - إبراهيم الكوني، السحرة، - الجزء الأول -، ص 482.

ينقلنا إبراهيم الكوني إلى فكرة هامة في المعتقد الشعبي الطوارقي تقوم على أساس الترتيب حيث يؤمن الطوارق بمبدأ الدرجات: الأدنى/الأقدس، والأقل/الأكثر، والأسفل/الأعلى وهو ما ينطبق على الممارسات الدينية، وتحديدًا تقدم القرابين فبمجرد نحر مجموعة من الأنعام يتم الانتقال إلى نحر قطع بأكمله، ولأن نبوءة الخلاص لم تتحقق بعد كل ذلك يطالب الجلاد الأبدى (الشمس) بما هو أعلى درجة من القرابين المقدمه حتى يكف شره، ويُعلن رفع البلاء، وهو ما احتاج اللجوء إلى التضحية بأسمى القرابين وأعلىها قداسة، فقد أشار خطاب الكوني إلى أن السحرة اختاروا تقديم أعظم القرابين في نظر القبيلة مقابل إرضاء الآلهة، متجاوزين فكرة أن الودان أقدس كائن في الصحراء مخالفين بذلك قرار الزعيم الذي رفض نحر الودان، وتقديمه قربانًا للآلهة « التضحية بالمحرم هي السر الذي أقرته شرائع الأولين، والقربان الحق لا يكون قربانًا حقًا ما لم يحتل أعلى درجات القداسة. وإذا كان الودان إلها تركه لنا الأجداد فما أجدره أن يحمي القبيلة من غول الفناء ويقدم نفسه قربانًا لإله أعلى منه وأقوى سلطانًا، أسوة بما فعله بقية الآلهة كما رأينا في ممالك الأدغال»⁽¹⁾. ذلك أن الاستجابة للقرابين تتحول إلى نبوءة في عُرف الطوارق تُقرأ من خلال زوال البلاء، واستمرارية هذا الأخير برهان استنكار الآلهة ورغبتها في تقديم القبائل لقرابين أخرى مقابل أن يُرفع عنها البلاء، وتمنع الآلهة غضبها المهلك.

وتتسع دائرة الممارسات الدينية الشعبية لدى طوارق الصحراء بالرجوع إلى مكون الخطاب الروائي، حيث نلمس تمسكًا مطلقًا من قبل الطوارق بكل ما يمدّ بصلة إلى النواميس العامة التي تُسيّر نُظم القبيلة بما تتضمنه من ممارسات، ومعتقدات ومبادئ دينية جُبل الطوارق على ممارستها إلى درجة التضحية بأقدس الموجودات في سبيل ردع الأذى، وكف الشر، وإن كانت قيمة التضحية هي الإنسان نفسه في صورة قربان بشري تطالب به الآلهة (الشمس، أو أمناي- إله القبلي-، أو تانيت ...). قصد تحقيق نبوءة الخلاص ورفع البلاء عن القبائل الطوارقية، وقد ساق إبراهيم الكوني أمثلة عديدة تُجسد هذا المعتقد في أكثر من موضع خاصة في إطار ظاهرة القبلي التي شكّلت جحيما حقيقيا لسكان

¹ - المصدر السابق، ص 485.

الصحراء، فكُلِّمًا هبَّت الريح هرع الطوارق للتذرع للإله (أمناي) لتخليصهم ورفع الأذى عنهم بتقديم القرابين، والأسوأ أنّها قرابين بشرية تقدّمها القبائل طمعا في التقرب من الإله وتحيّدا يختارون من الفتيات فئة العذارى عربون استعطاف واستنجاد بالإله العظيم، ويتّضح ذلك جليّا في سياق وصف الراوي للإله "أمناي"، أو إله القبلي على حدّ تعبير الطوارق «يتربّع على قاعدة صخرية متحركة ييمّم شطر الجنوب، نحو المدينة، في حال السكينة. أما إذا جاع وأراد القرابين، أثار الزوبعة واستدار بنصفه العلوي كلّه إلى الخلف، والتفت إلى الشمال، حيث تنحدر عند القاعدة، في الفجّ، هاوية لم يعرف لها أحد قاعا. ولن يتوقّف القبلي ويعود الإله إلى وضعه الطبيعي إلاّ عندما يهرع أهل الصحراء ويلقوا له، في الهاوية، بأجمل عذراء. هكذا استمر منذ أجيال لا يعلم أحد للبداية تاريخا»⁽¹⁾.

تتجاوز شعائر الطوارق المجوسية هذا الحدّ -الذي تتمّ التضحية فيه بعذراء واحدة- لأنّ استمرار القبلي إنذار صريح بغضب الإله المستمر، قد يتطلّب تقديم جميع عذارى القبائل قربانا لمنحهم الخلاص الأبدي.

ويتجسّد توظيف الدين في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني - بمختلف تمظهراته الطقوسية الوثنية- في فعل التقرب إلى الإله عبر القرابين، ولم يكن في حقيقته توظيفا اعتباطيا يخدم التمظهر الجمالي من خلال المخيال الشعبي ومكوناته الغرائبية، إنّما هو توظيف بنيوي على مستوى الشكل ومعرفي رمزي/دلالي على المستوى الأنثروبولوجي التأويلي، إذ يستحيل فصل هذه الممارسات وتأثيراتها عن مضمون الخطاب الروائي دون التأثير على هدف الروائي، وتلخص نظرة الطوارقي فيما يتعرّض له من ابتلاءات ومحن، وكيفية مواجهته لها حسب الثقافة الدينية الشعبية في مقطع سردي دال على لسان السلطان «لا ينبغي أن نغفل عن الناموس. ناموس الصحراء. تجفّ السماء وتموت المراعي ويعمّ الجفاف والمجاعة سنوات وسنوات، نهرع إلى صلوات الاستسقاء ونتوسّل إلى السماء. ننحر القرابين وننعم على السحرة والعرفانين كي يفكّوا الطلسم. ثم فجأة، تندفق مآقي

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس، -الجزء الأول-، ص131.

السموات وتنهمر بالمطر. تسيل السيول فتجرف البيوت والأنعام وحتى البشر. إنها تختار قرابينها من بني آدم دائما. كأنها ترفض أن تتنازل عن الدين القديم الذي دفنناه مع ماضي الظلمات منذ اعتنقت الصحراء دين المسلمين»⁽¹⁾. توظيف الجوانب الدينية الشعبية تأكيد على صلتها الكبيرة بكيفية تعامل الإنسان الطوارقي مع العالم الصحراوي، والأهم مع الظواهر والأشياء المحيطة، وكيفية تعليقه لمسبباتها وطرق التعامل معها في إطار ما يكفله ناموس الصحراء من مبادئ دينية ثابتة.

ترتبط القرابين في المخيال الشعبي الطوارقي بفائض القيمة الدينية كرمز للمقدس وبذلك فكلّ استهتار بهذه الممارسة هو تدنيس للمبادئ الدينية، وهدم للمقدس في رمزيته الاجتماعية حيث يخلف تبعات ثقيلة يدرك الطوارقي انعكاساتها خاصة قضية اللعنة الإلهية لذا كان ولاء القبائل الطارقية للآلهة أبدياً، ونجدهم يؤكّدون هذا الولاء من خلال التقرب المستمر وتقديم القرابين في حالات الحرّ والجذب وفي سنوات السيل والظوفان، لأنّ خطر الحياة في الصحراء محكوم بظاهريّ: الجفاف والسيل ويتّضح ذلك جلياً في سياق سرد الراوي قصة نحر السحرة للودان، وتقديمه قربانا للآلهة حتى تكفّ شرّها، وترحم القبيلة من ألسنة النار الحارقة، غير أن شرّ الجلاّد تلاشى ليحلّ محلّه خطر أقوى تجسّد في السيل الجارف الذي طالب بقرابين أعلى درجة في سلم القداسة (البشر) «مضت الشمس تتوارى حتى ظنّها العقلاء قد انطفأت إلى الأبد. ولكن المطر لم يتدفّق إلا بعد أمد طويل ولم يتوقف إلا بعد أمد طويل (...). هناك نهل منه تراب الوديان، وشربت الأرض لتطفئ ظمأ الأزل. مضت تققع بالويل وتنتحب حتى فقد الخلق حساب الأيام لأنهم لم يعودوا يميّزون بين الليل والنهار بسبب الظلمة. اختنقت الوديان بالسلسيل أخيرا ففاضت ودفعته إلى الأسافل. ارتفع فوق الضفاف فبلغ السهول. جرف أنعام القبائل ومدّ يداً تتعطّش للقصاص إلى الودان والصبايا. اختطف الصبيان والعذارى وساقهم قربانا لإله المجهول»⁽²⁾.

¹ المصدر السابق ، ص 229.

² - إبراهيم الكوني، السحرة، - الجزء الأول-، ص 486/487.

تُعدّ فكرة تقديم العذارى قربانا للإله جزءاً من حضارات عديدة كالمصرية وغيرها لكنّها عند الطوارق تأخذ منحى آخر، فكلّ فرد يعتبر نفسه مدينا للصحراء، وكلّ ظاهرة طبيعّية تحدث هي إشارة نبوءة - في نظر الطوارق- تستوجب التطهير والخلّاص، ولا تتوقف طقوس تقديم القرابين إلا باستلام النبوءة التي تشير إلى اكتمال عملية التطهير، وإن استوجب الأمر التضحية بكل القطعان (القرابين الحيوانية)، أو تقديم كلّ العذارى (القرابين البشرية) داخل القبيلة الواحدة، وفي مرّات عديدة يتمّ اللّجوء إلى عذارى القبائل المجاورة طلباً لرحمة ومغفرة الآلهة، وتجسيدا لاعتقاد شعبي/ديني متجدّد لدى طوارق الصحراء، وهو ما يظهر جلياً في سياق وصف الراوي لحال القبائل بعد السيل الذي استمرّ إلى غاية تقديم القران البشري «فرّ أهل الصحراء إلى جزائر أقامها بحر الرمال العظيم ومكثوا هناك. في حين فرّت عشائر أخرى واحتمت برؤوس الجبال الزرق. تعبّد السحرة وصاموا عن الطعام والكلام حتى مات أغلبهم جوعاً، ولكنّ البلاء لم يتراجع (...). ولا أحد من رواة الماضي، أو حكماء الناموس، أورد هوية الساحر الذي صمّم أن يتولّى الأمر بمفرده (...). وقف فوق شعفة الجبل ورفع كلتا يديه إلى السماء وخاطب الإله الذي تخفّى (تيمسي تيمسي، أردّ تيمسيّم) * ونزل من هناك إلى السفوح بجسده الهزيل، العاري، ونحر طابورا كاملاً من الصبايا الأبقار. توقف المطر، وأنقذ السرّ القبيلة من الزوال»⁽¹⁾.

ويترسّخ في اعتقاد الطوارق أنّ العذارى اللّاتي قُدّمن قرايينا قد امتلكن سرّ الخلود الأبدي تجسيدا لفكرة أنثروبولوجية أساسها الرغبة في العود الأبدي، في الرجوع إلى البدايات كأثما إعادة خلق جديدة تُكسب المضحّي به (القران) شرف التضحية «كافأ الخالق المخلوقات فأوجدتها في الحياة، ثم رأى أن يمتحن صبرها فأوجدتها في الصحراء، وجعل سرّه في الماء المعدوم وجعل سرّاً آخر في القران القاسي. من ضحّى بنفسه في سبيل إنقاذ حياة أخرى وقف على السر

* يانار - يانار أعيدي نارك.

1 - المصدر السابق، ص 487.

وكسب الخلود»⁽¹⁾. وكانّ التمسك بالصحراء وتقديس العيش في كنفها يدفع الطوارق إلى تقديم مختلف التنازلات التي يستطيعون منحها، وإن وصلت درجة نحر القرابين المقدسة أو تقديم أفراد القبيلة - خاصة العذارى - قربانا يستعطفون من خلاله الآلهة حتى تكفّ شرّها وترفع البلاء عنهم.

وظّف الروائي إبراهيم الكوني - في إطار وعيه بالثقافة الشعبية الطوارقية المؤسّسة على البعد الديني - مظاهر وتفصيل الممارسات الشعائرية، وأبرزها تقديم القرابين رمزا دالاً على قيمة المقدس وتعبيراً عن توجّه ديني ثقافي تحوّل مع مرور الأزمنة إلى ممارسة شعبية يومية راسخة لدى قبائل الطوارق وملازمة لواقعهم المعيش.

¹ - إبراهيم الكوني ، نزيف الحجر ، ص 111.

2. النذور:

تشكّل النذور جزءاً هاماً في مقولات الكوني الروائية ، إذ بمجرد الرجوع إلى مكنون خطابه نلتبس اهتماماً واضحاً بالمعتقد الشعبي، والممارسات العقائدية لقبائل الطوارق، حيث تشكّل أساس الثقافة الشعبية، ومنها يستمدّون نُظم ومبادئ عيشهم اليومي، ومن ذلك قضية النذور وهي عُرف راسخ ومُمارسة اعتيادية جُبل الطوارقي على الإيمان بها حدّ التقديس، لذا أحاطوها بضرورات أساسية لا سبيل للحياد عنها «حيث ينبغي أن يشعر الناذر بأنّه يقدّم نذره لأنه يؤمن بالمنذور له وليس طمعاً بمنفعة عاجلة ، وينبغي بالمقابل للمنذور له أن يطمئن الناذر بأنه مقبول في عائلة أبنائه المرضى عنهم. أمّا إذا حقّق المنذور له طلب الناذر وحثّ الناذر بالوعد، فإنّ الأوّل لن يسكت»⁽¹⁾. وسواء كان حثّ النذر نتيجة نسيان الناذر أو أمراً مقصوداً فقد ارتكب خطيئة عظيمة لا سبيل لتطهيرها سوى الدماء.

وتصادفنا في خطابات الكوني ملامح لحالات عديدة تُجسّد طرق وأساليب يمارسها الطوارق قصد التقرب من الآلهة (تانيت، أو متخندوش، أو أمناي ...) بالنذور لأسباب عدّة منها الطبيعية: كالجذب، أو السيل، أو القبلي...، وهناك أخرى اجتماعية كالعقم والشفاء، والتوفيق وغيرها، ومن الحالات الاجتماعية التي جسّدها الكوني سردياً حالة والدة أوداد التي تقطن أحد القبائل الطوارقية عانت من أزمة العقم، فأحدثت هذه المشكلة عندها أزمة نفسية تجاوزت الشعور بالنقص الذي يرمقه بها كلّ أفراد القبيلة إلى جانب أسى زوجها ونظراته العابسة، ووصلت إلى مرحلة فقدت معها كلّ أهمية تُذكر بكونها أنثى، لأنّ مقياس الأنوثة - في نظرهم - لا يُقاس بدرجات الجمال، فكلّ امرأة هي أنثى مادامت أنجبت ولداً، وهو ما يتضح جلياً في سياق وصف الراوي حالتها المزرية «كفّت أن ترى في نفسها الأنوثة. كفّت أن تحس بأنها امرأة. وليس ثمة مخلوق في الصحراء أشقى من امرأة لا تحسّ بأنها امرأة. والمرأة لا تكون امرأة إلاّ إذا كانت منجابهة نثورة. وإنّما لا بد أن تذر على رجليها الذكور. وعندما ذهبت إلى الودّان الجليل المعلق في الصخرة توّسّلت أن يهبها ذكراً.

¹ - سعيد الغانمي، ملحمة الحدود القصوى - المخيال الصحراوي في أدب إبراهيم الكوني - ، ص 75.

الذكور وحدهم بُرهان الأنوثة في الصحراء»⁽¹⁾. وقد كان مخرجها الأوحى التّقرب من الودّان العظيم - رمز العطاء والهيبية عند الطوارق - بالنّذور حتى يستجيب لمطلبها ويهبها ولدا، غير أنّ استجابة الودّان لمطالب العاقر ستظهر تباعاً بحسب نوعيّة النّذر إلى حين وصول الإشارة الأخيرة أي حدوث الحمل، فهنا تحديدا تكون أمارة قبول النّذر قد تمّت، وقبّل الودّان العظيم هبات السائلة (العاقر) «خرجت إلى الصخرة. ناحت عند حافر الودّان وتوسّلت أن يرحمها ببذرة البقاء ويهبها الذرية، أن يلين ويعطيها الولد البكر، نذرت له ناقة، انتظرت أسابيع. لم يتغيّر شيء عادت إلى الصخرة وركعت للودّان. نذرت له ناقة أخرى. استمرّ الحال حتى وجدت نفسها قد نذرت له سبع نوق. وفي ليلة ظلماء زارها رسول الأسلاف الذي رأته عندما توسّدت القبر القديم. قال إن الودّان لا يريد النوق ولكنه سيهب الولد إذا نذرت له»⁽²⁾.

ويُستبعد أن تقتصر صيلة الناذر بالمنذور له على مدّة محدّدة محكومة بلحظة تقديم النذر للإله أو مرحلة الاستجابة للطلب، إنّما تتجاوز ذلك إلى مراحل متقدمة، لأنّ المنذور له سيّخذ من العطاء الممنوح (الولد) قيمة مندورة يستردها في نهاية المطاف انطلاقاً من المبدأ الثابت «ما يُؤخذ بيد يُعطي باليد الأخرى. كل ما أخذ نذر مملوك لمن أعطى»⁽³⁾. وهو نفسه ما بُنيت عليه صيلة العاقر بالودّان (المنذور له) الذي تنازل عن كلّ القرابين المقدّمة له - التي وصلت إلى سبع نوق - واختار الأهم بالنسبة إليه أي "الولد نفسه"، غير أن رغبة العاقر الشديدة في الحمل جعلتها توافق على منحها طفلاً مندوراً من البداية للودّان الأعظم، فقبلت وبعدها مباشرة تحقّق مُبتغاها، وأصبحت أنثى (حامل) غير أنّ الوضع بعدها - خاصة ثقّتها في نفسها بعد إنجابها ولدا - أنساها النذر وخلفت بوعدا للودّان الذي قرّر أن يرسل إشارات تذكّر الأم بأن الموعد حان، والعطيّة لا بدّ أن تعود لمانحها «وعاد أوداد(سمّت الولد أوداد تيمّنا بالودان العظيم) بالإشارة التي ذكّرتها بالوعد الجليل. اصطاد

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس، -الجزء الثاني-، ص 273/ 274.

² - المصدر نفسه، ص 274.

³ - المصدر نفسه، ص 274.

بُهمة وِدَان صغير وعاد بها إلى البيت، وما إن رأت الأم الودّان الصغير حتى نزل في قلبها الوحي. وبعد شهر فرّت البهمة. وانضمت إلى قطعان الودّان فتأثر أوداد وصام عن الطعام والشراب، وقد رأت الأم في هرب البهمة إشارة من الودّان الأب بقرب الميعاد ونيته في استرداد حاجته (...). الآن أحسّت أنها أخطأت لأنها لم تعترف للولد بالحقيقة (...). لكن هل تستطيع أن تتقي مصيرا كتبه عليه القدر قبل أن يولد؟ هل تستطيع أن تحتفظ بالدمية * رغما عن الوهّاب الذي أعطاهما؟ لو حاولت لكان تحديًا للأسلاف والودّان و.. النبوءة»⁽¹⁾.

وتقلنا خطابات الكوني كلما تعمقنا في تفحصها إلى إيديولوجيا خاصة بطوارق الصحراء خاصة تلك العقلية المتشبهة بالمبادئ والمعتقدات الشعبية حيث أن قضايا النذر وغيرها تتجاوز - حسب اعتقادهم - مجرد إجراء أو ممارسة خاصة بأوقات الحاجة أو المساعدة، أو طلبا للمنح، أو العافية أو الشفاء، إنّما تنظر إلى النذر كجزء من المعتقد الديني شأنه شأن الصلاة كونه - في نظرهم - ممارسة عقائدية تمحو العلل وتطهر الآثام، لذا يُولون إيمانًا خالصًا بأحقية المنذور له بالإجلال والتقدير ويضعون النذور في مرتبة أسمى شأنها شأن القضاء والقدر يجب الخضوع لإرادته والعيش تحت سلطان مشيئته، وكلّ محاولة لتحديّه تجلب لعنات أبدية لا سبيل للخلاص من تبعاتها، وقد أورد الكوني العديد من المقاطع السردية التي تبنت مثل هذه القضايا برؤية فنية خاصة عاجلها في قصة البطل أسوف ووالده الذي حرّم على نفسه اصطيد الودّان، غير أن الظروف حالت دون الوفاء بالنذر المذكور لتنتقل تبعات اللعنة بعد ذلك إلى الولد (أسوف) عقب موت والده الذي «كان يصطاد في سفوح جبال "آينسيس" فزلقت رجله ووجد نفسه مُعلّقًا بين السماء والأرض يمسك بصخرة ورجلاه تتدليان في الهاوية. فقد الأمل في النجاة فانتشله نفس الحيوان الذي كان يقاتله وينوي قتله وأنقذه من الهلاك. هل تفهم الآن؟ لقد نذر ألاّ يقترب من الودّان، ووعد ألاّ يدرّب نسله على صيده. ولكنه جاع (...). في الصباح ذهب وعاد بوّدان كبير. سلخناه وأكلناه بعد جوع

* الدمية: يقصد بها الولد (أوداد).

¹ ينظر: إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الثاني - ، ص 277/275.

طويل. قال إنّه خان النذر وستعاقبه روح الجبال على ذلك. ولكنّه أكّد لي أنه لن يعلم صيد الودّان لنسله إذا رُزق بمولود ذكر... النذر حرّم على الولد أن يرث حرفة الوالد والوالد لم يمت إلاّ لأنّه خالف النذر. النذور ليست مزحة»⁽¹⁾. لعنة النذور قد تكون متوارثة ولا تتعلّق فقط بصاحب النذر، لذا يحرص الآباء على تلقين أبنائهم وصايا الناموس، وأهمها تقديس النذور وعدم الحنث بالوعد.

وتتخذ قضية النذر بُعداً آخر لا يقتصر على الجانب العقائدي فقط إنّما إجراء هام يقوم على مبدأ الردع الذي يجبر صاحبه على مراعاة حدود المسموح والممنوع، بعبارة أدق "المقدس والمدنس" لذا تقوم فكرة النذر أساساً على احترام قداسة الوعد بين الناذر والمنذور له، فكلّ وفاء يقابله منح وعطاء، في حين أنّ الحنث بالنذر خطيئة عظيمة في عُرف الطوارق لا خلاص منها سوى التضحية وهو نفس المصير الذي لاقاه "أسوف" بعد أن أخلف وعد والده الذي اتّخذ نذراً أبدياً بعدم اصطيد الودّان لا من قبله، ولا حتّى من قبل سلالته «لم يعرف كيف نهض وكيف زحف إلى موقع الحيوان المسكون. بل لم يدرك هدفه من هذا العمل. قوة مجهولة دفعته إليه. نسي النذر ونسي مصير الوالد وانقاد إليه مأخوذاً، مسلوب الإرادة. يقول أبوه وكذلك أمّه، إنّ روح الودّان تجذب تضلّل، تسلب العقل، وتجرد من الإرادة، فيجد الصياد نفسه مسلوباً مُنساقاً مسكوناً يتقافز على أربع، ويطارده على الصخور الصمّاء، الملساء القاسية. حقّاً أنّ ما أنساه النذر وساقه مستسلماً خلف الودّان، في ذلك اليوم، كالمجدوب بالوجد، سرّ كبير (...). هل بسبب الهزيمة؟ أم لأن نهمه وخيانتته للنذر قاداه إلى هذا الفخ؟ النذر. النذر. تذكر النذر. والده أيضاً مات لأنه خان النذر»⁽²⁾ وكأنّ بالقدر يمنح الطوارقي فرصاً عديدة، فلم تحلّ اللعنة على أسوف جرّاء نسيانه النذر وإقدامه على اصطيد الودّان، فمُنح فرصة أخرى، وكان مُنقذه الودّان نفسه وهنا تكمن المغزى «سحب الحبل، فأطلّ برأسه فوق القمة. لم يتبيّن شيئاً في العتمة. جسم يتحرّك أمامه ويجرّه

¹ - إبراهيم الكوني، نريف الحجر، ص 49/57.

² - يُنظر: المصدر نفسه، ص 61/57.

بقوة. هل هم الجن؟ (...) حاول أن يتبينه في عتمة الفجر. أغمض عينيه وفتحهما عدة مرّات قبل أن يركز في الشبح الصبور. رأى ملامح. يا ربّي. إنه ... الودّان. نفس الودّان. ضحيّته. جالّده. من منهما الضحية؟ ومن منهما الجالّد؟ من منهما الإنسان؟ ومن منهما الحيوان؟»⁽¹⁾. تُعدّ أغلب المظاهر والممارسات في البيئة الصحراوية تدريبا نفسيا على التكيف وتذكيرا للطورقي بأنّ العيش في كنف الصحراء امتحان متجدّد لقدرات التحمّل والصبر.

كما تترسّخ في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني فكرة الخطيئة واللّعة، حيث تنطلق أغلب الممارسات العقائدية داخل مجتمع الطوارق من منطلق العمل والجزاء (إيجابي/ سلبي) ومن ذلك النذور التي بلغت لعنة الحنث بها حدّ التدمير والهلاك، فقد ارتبط تطهيرها (اللّعة) بحالات خراب عند أقوام، وطوفان عند أخرى، أمّا عند الطوارق فالخلاص مرهون بإرواء ظمأ الصحراء دمًا، وهو مصرع أسوف الذي عكف على اصطيد الودّان، غير أنّ شراهة غيره من البشر وتحديدًا شخصية قابيل - السقّاح - ألزمت إيقاف الصراع بين الطمع والاكتفاء، عن طريق التضحية بالمخلّص الأوحّد تلبية لنداء الصحراء الظمأى «ألقي القاتل بالرأس فوق لوح من الحجر في واجهة الصخرة فتحركت شفتنا أسوف ، وتمتم الرأس المقطوع المفصول عن الرقبة: لا يشبع ابن آدم إلاّ التراب !. تقاطرت خيوط الدم على اللّوح الحجري. فوق اللّوح المدفون إلى نصفه في التراب كتب بـ: "التيفيناغ" الغامضة التي تشبه رموز تعاويد السحرة في (كانو) عبارة: أنا الكاهن الأكبر متخذوش أنبيّ الأجيال أن الخلاص سيجيء عندما ينزف الودّان المقدس ويسيل الدم من الحجر. تولد المعجزة التي ستغسل اللّعة ، تتطهّر الأرض ويغمر الصحراء الطوفان»⁽²⁾.

يُعدّ الخلاص مبدأً ثابتاً في عُرف الطوارق يتبع مخلفات اللّعة التي تحلّ بالقبائل سواء كانت لعنات طبيعية " الجفاف والسييل" ، أو اجتماعية مثل "حالات النذور" التي تستلزم تحقيق النذر كما في حالة أوداد.

¹ - المصدر السابق، ص 70/69.

² - المصدر نفسه ، ص 147.

يترسّخ ميثاق النذر في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني وتتأكد ضرورة تنفيذه مهما علت درجة قداسته لأن لعنة التناسي تخلف هلاكاً يدمر صاحبها، وهو ما يظهر جلياً في خطاب الكوني فما الودّان المقدس سوى أسوف نفسه، وما قطرات الدم سوى قيمة تطهيرية لجشع ابن آدم على يد المخلّص (أسوف)، فعاد النذر للمندور له وتحققت غاية الخلاص، ذلك أن الصحراء لا تعطيك بعضها إذا لم تُعطها كلّك، فالجميع مندور للصحراء وإليها المآل.

ثانيا: تجليات الفكر الصوفي:

1. مبدأ التخلّي عن (الشهوة ، الملذّات ، المرأة ، التبر...):

يتبنّى الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني رؤية دينية فلسفية بارزة بما يتسرّب من إحياءات عقائدية تؤثت مؤثت نصوصه السردية، حاول من خلالها التعبير عن قضايا روحانية تتعلّق بالزهد والانعزال، وأخرى تُلقى الضوء على الجانب الصوفي، وقضية الانتماء إلى الأسلاف وتمجيد الأولياء وإخراجها من إطارها الأنثروبولوجي الخالص إلى عالم الرواية باعتماد رؤية سردية خاصة كشفت خصوصية الثقافة الشعبية الطارقية خاصة ما يتعلق بالوعي الديني، وهو ما أحالت عليه شخصيات الكوني الزاهدة منطلقا في توظيفها من ثنائية: "التخلّي والتخلّي"، ويظهر جليّا ترسخ قيمة التخلّي على لسان الكاهن الصغيرة "آنا" «التخلّي والرضى بالقضاء ناموس من سيماء الوطن الأنبل الذي يخفي في صدره وصيته. ولكن هذه الوصية تأتي إلا أن تعلن عن نفسها. لا تعلن عن نفسها سيماء ، ولكنّها تفعل ذلك إحياء. والإحياء تعويذة أبلغ بيانا من لغة السيماء دائما. ولذلك استشعرت رهبة الوقوف في المعبد في الحال. استشعرت مُثولي بين يدي سلطان التخلّي حتى أنّي ذرفت دموعا من تلك الضروب التي لا يخجلنا أن نسفحها. دموع الاستحمام بمياه الحرية وحدها لا تجعلنا نستحي من أن نبكي. لا نبكي عندها استجابة للفرح الخاوي ولكننا نبكي ابتهاالا. نبكي تلبية لنداء العبادة»⁽¹⁾.

وتتعرّز في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني الرؤية المفتحة على عوالم روحانية تتعالى عن الأمور الدنيوية/الأرضية ، وتتعالق مع صلات الوجد الخالص واللقاء السرمدى في حضرة الخالق، لذا ترسخ عندهم- الطوارق- فكرة أنّ الدين الحقّ هو دين التخلّي، وهو ما يتّضح جليّا في سياق الحوار الذي دار بين الدرويش موسى وآحمد «هذا دين التخلّي. الآن تذكرت. هذه دعوة الزعيم. أنت تستعير دور الزعيم. الشفاء في التخلّي، الخلاص في التخلّي. السعادة في التخلّي. و.. الحرية.

¹ - إبراهيم الكوني، ملكوت طفلة الرب، سيرة أنا الكوني بلسان الصمت، ص128.

الحرية ، أيضا ، في العبور»⁽¹⁾. اقتضت شعائر الزهاد والمتصوفة الانعزال عن كل ما من شأنه توثيق الروابط بمغريات الحياة الدنيا وشهواتها، ذلك أن كل ما هو دنيوي - في اعتقادهم - مدموم، ورمز للمدّس خاصة المرأة التي ارتبطت عبر مراحل زمنية طويلة بممارسة فعل الإغواء فصُنِّفت في خانات المدّس كونها تُشغَل الآخر بشهوات دنيوية زائلة، وتبعده عن الحياة الأبدية بقرب المولى، فهي معادل واقعي للّعنة تماما كما جسّدتها قصة أوحيد والأبلق بعد اللّعنة التي أصابتها نتيجة الاقتران بالأنثى «في اللّعنة أيضا يوجد سرّ. في اللّعنة أيضا خلاص. في اللّعنة خلاص عندما تكون أبدية. لأنها تدفع إلى المنفى ، والنجاة في المنفى»⁽²⁾.

ارتكزت خطوات المتصوّفة على نقطة فصل الحياة الدينية عن الدنيوية، واختيار مبدأ العكوف وتكريس الوقت والجهد للممارسات الدينية والاستئناس بعالم الوجد والروحانيات، ولا يأتي استنكار الأنثى كونها مخلوقا مدموما، بل ينطلق المتصوفة - في هذه القضية تحديدا - من فكرة أنّ الأنثى توثق الصلات بمفوات العالم السفلي (الشهوة، والزواج، والإغواء، والعلاقات ...) في حين أنّ الأمور الدنيوية يصنّفها المتصوفة في خانة الدنس لأنّ كل ما هو أرضي / شيطاني في الأساس.

وتتبّى القبائل الطوارقية منطق الانعزال إلى درجة دفعت ببعضهم إلى تجريد أفرادها من الممتلكات المادية، وتحريم التعامل بها والاكتفاء بعطاء الصحراء ، وقد نقف - انطلاقا من الفكرة السابقة - في موقف حيرة كيف لهذه القبائل ذات النسب الأمومي اعتبار المرأة دنسا دنيويا لا بدّ من اعتزاله؟ غير أن جوهر المنع لا يتعلّق حقيقة بمبدأ الجنس، فالدنس لا يتعلّق بكونها مجرد أنثى إنّما بتبعات الحياة إلى جانب هذه الطاقة الإغرائية الثائرة - بحسب تقديرهم - والتي قد تحوّل دون اهتمامهم بالأمور الدينية، والانشغال بما هو دون ذلك «لا يأتي ذمّ الأنثى من كونها أنثى خصوصا في مجتمع ما زالت فيه بقايا النظام الأمومي في انتسابه إلى الأم، بل من توثيقها الروابط بالأرضي والشيطاني

¹ - إبراهيم الكوني ، المجوس - الجزء الثاني - ، ص 178.

² - إبراهيم الكوني ، التبر ، ص 144.

والمدنّس. الأنثى فحّ لأنها ترهن قلب الإنسان فيما هو أرضي»⁽¹⁾ وهو ما يضع الطوارقي في مفترق طرق حاسم فإمّا المرأة أو الصحراء، لأن الولاء الأبدي يقتضي الانعزال في الصحراء والاكتفاء بها وطنًا وملجأً، ما أوجد فئة متصوّفة آمنت بالصّفاء الروحاني في رحلة التيه ووجدت في الاعتكاف حلاوة الوجد المطلق بعيدا عن قيود النساء، وهو ما يتّضح في سياق الحوار الذي دار بين تافوت والدرويش موسى «المرأة هي التي تأخذ الرجل. الأغلال في يد المرأة دائما. أغلال؟ أغلال. سلسلة طولها سبعون ذراعا. جبل المسد. لوازم الاستعباد. المرأة تريد الإيقاع بأكبر عدد من الرجال لأنها تحتاج إلى أكبر عدد من العبيد»⁽²⁾.

وقد توارثت بعض القبائل هذا الاعتقاد من الخلف إلى السلف، وهو ما جعل فكرة الانطواء والانعزال أسلوب عيش خاص بهم، وهي نفس الإيديولوجيا التي تبنّاها خطاب إبراهيم الكوني وأوضح من خلالها صورة مُعمّقة عن " متصوّفة الطوارق "الذين آثروا ضنك العيش منعزلين عن متطلبات الحياة التي اعتبروها شهوات دنسة خاصة إذا تعلّق الأمر بالمرأة مقياس الشهوة العظمى التي سرعان ما تفتك بصاحبها تماما كما عبّرت عن ذلك شخصية أوخيد التي عانت بسبب إصابة أبلقه (جملة) بداء الجرب جرّاء الاقتران بالنوق، فتولّد نتيجة ذلك سخطهما الكبير على الإناث إلى درجة تشبيههنّ بالشياطين « لو رأته أنشاه بهذه الحال لأنكرته إلى الأبد. تفعل فعّلتها ثم تنكر وتقول لا أنت منّي ولا أنا منك. كما يفعل الشيطان الرجيم مع البشر تماما. لعنهما الله معا: الشيطان والإناث ، بل من هي الأنثى إن لم تكن شيطانا رجيمًا؟ »⁽³⁾.

ويتجاوز انعزال الطوارقي حدود تجنّبه الأزليّ لشهوات الإغواء مُثَلَّة بالأنثى إنّما اتّبع منهاجا توحيديا أساسيا يقوم على مبدأ ثابت، ذلك أن قلب المؤمن واحد لا يسع سوى الله وحده وكلّما أشرك الإنسان حبّ الإله مع شيء آخر (المال، والتبر، والمرأة، والثروة...) كلّما أصيب بأذى وسوء

¹ - سعيد الغانمي، ملحمة الحدود القصوى، المخيال الصحراوي في أدب إبراهيم الكوني، ص 89.

² - إبراهيم الكوني، المجوس، الجزء الثاني، ص 169.

³ - إبراهيم الكوني، التبر، ص 46/45.

قد يصل مرّات حدّ التدمير والهلاك، فلا أضّرّ من جشع المؤمن وعبادته للمال والجاه، وتّضح جليًا نقمة الذهب في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني بعد أن قلب موازين الصحراء وعاث بين أهلها فسادا، فتحوّل على إثر ذلك زهد السحرة في الذهب إلى شريعة صحراوية، وهو ما أورده الراوي في مقطع سردي دالّ «غدر بالأثرياء ورفع المُستضعفين إلى أعالي المجد والتّرف والثّراء. أطاح بأمم طغت واستكبرت، وصنع من الشعوب الوديفة قوما أكابر. وقد اتّخذ الزمان في سيرورته ولعبه بالمصائر، من الذهب فخًا وكمينا ووسيلة. ودلّل لكلّ من غفل عن حقيقته أنّه بدن الأرض، بدن الحياة الدنيا»⁽¹⁾. ولعلّ أهم عامل دفع فئة المتصوّفة إلى نبذ معدن التبر وتحريم التعامل به اكتشاف قيمة هذا الأخير باعتباره أحد أغلى المعادن التي تكتنرها صحراء الطوارق، وقد شاعت - بسبب قيمته العالية- المبادلات التجارية، والتنافس الكبير بين التجار.

وقد أصبحت لغة الذهب تحتكر قانون السوق، وقد انشغل الناس على إثر ذلك بأمرين: الحصول على التبر والاجتهاد في اكتناز أعداد مضاعفة منه، غير أن العكس ما حصل فالتبر اكتنز صاحبه وعزله عن الالتفاف لأمر أسمى تتجاوز الدنس الدنيوي، ويظهر ذلك جليًا من خلال سرد الراوي قصة شخصية "البكاي" مع التبر، وما أنجرّ عنها من خسارات «نجح في الحرفة وخسر نفسه. نجح في التجارة ونسي الحياة. لأنّه لم يعرف أن الحرفة قائمة منذ الأزل على لعبة تقول إنّ الذهب لن يعطيك نفسه إلاّ إذا أخذ نفسك بالمقابل (...). لن ينجو من الهلاك مخلوق اتّخذها إلها. فاتك يا مسكين. كما فات قبلك كثيرين، أن من آمن به وعبده كفر بإله التوحيد والقرآن. فمن منّا المجوسي يا سلطان التبر؟»⁽²⁾.

لم يقف الأمر عند هذا الحدّ فقد أدخلت لعنة التبر رجال الطوارق في دوامة البحث الدائم عن المعدن اللئيم قصد جذب النساء والتقرب إليهنّ خاصة لميول النسوة إلى ارتدائه، وامتلاك كميات كبيرة منه، وهو ما يتجلّى بصورة واضحة في الخطاب الروائي للكوني، وتحديدًا من خلال كلام

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الأول -، ص 275.

² - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الثاني -، ص 308 / 334.

شخصية " تافوت " عن الحال الذي آلت إليه القبائل بعد انشغالها بالمعدن اللعين خاصة فئة النساء
«- يتعذبون ، يشقون ، يقاتلون ليعودوا بمعدن النحاس مغموسا بالدم.

- يفعلون ذلك كي يتقربوا للنساء.هن السبب.

- تأتي القوافل من الشمال، من آخر حدود الصحراء، وتحجّ إلى تينبكتو لتقايض كل
شيء مقابل الذهب. كل الدنيا تسعى إلى تينبكتو. كأنّها واو الموعودة كي تجلب حصتها من
التبر. يعود بعضهم إلى بلدانهم سالمين ، ويهلك الكثيرون في منتصف الطريق»⁽¹⁾.

ويتجاوز دور متصوفة الطوارق مجرد الاعتكاف والانعزال تعزيزا للعلاقة الروحانية التي تجمع العبد
بالخالق، والتي تصل غالبا مرحلة الوجد والتوحد؛ ففي المقابل عرفت القبائل الطوارقية فئات من
المتصوفة عُرف بعضهم بـ: "شيوخ القادرية*" اهتموا بنشر الوعي بين الناس وتحذيرهم من اكتناز
الرجس الدنيوي الرحيم - كما يسميه الطوارق-، لقدرته على سلب إرادة الإنسان والاستيلاء على
نفسه، ذلك أنّ كلّ من تعلّق بغير الخالق مسلوب، والسلب في حدّ ذاته أولى خطوات الهلاك وهو ما
يتجلّى بوضوح في سياق وصف الراوي تبعات اكتناز المعدن الشيطاني « نسي الأشقياء أنه معدن
بليد كالنحاس ، كالحديد، ككلّ المعادن، وسعوا في طلبه حتى نسوا أنفسهم ، نسوا الحياة
وصار يوم الحصول عليه هو الحياة. شريت الأرض دما، فاستكرت السماء وأشاحت عنهم
خجلا. نزل فيها همّ فشجت ، وعبست، ويئست. فسد المزاج فنضب الماء. توقّف المطر
فتوقفت الأنهار التي ظنّ البلهاء خالدة»⁽²⁾. لذا كان قرار الانعزال سبيلا وحيدا للتخلص من اللعنة
والانصراف إلى الاهتمام بأمور تنفع الإنسان، وتعيد الطوارقي إلى أصله حيث السكينة والخلود والعراء
هناك حيث الصحراء .

¹ - إبراهيم الكوني ، المجوس- الجزء الأول- ، ص 284/285.

* نسبة إلى العالم الإسلامي عبد القادر الجيلاني الذي أسس هذه الحركة في القرن الثاني عشر الميلادي. / إبراهيم الكوني ، نريف الحجر ، ص 118.

² - إبراهيم الكوني ، السحرة- الجزء الثاني- ، ص 301.

2 . مبدأ التحلي:

أ. الزهد والانعزال:

يتخذ الطوارق من الانعزال أسلوب حياة أبدي، وهو في حقيقته انجذاب نحو عوالم روحانية سامية على حساب الانغماس في معتركات حياتية لا مخرج منها، ذلك أنّ الطوارق أحد أكثر المجتمعات نبذا لثنائية "التملك والامتلاك"، لذا عاهدوا أنفسهم على إتباع نظام حياتي خاص مبني على قيم الزهد، والرضا، والقناعة، والعزلة، وهو ما يجيل على إشكالات وتساؤلات عن مكن التمسك بهذا التيه اللامحدود (الصحراء) «لماذا يوغل البدوي في الصحراء؟ وماذا يطمع أن يجد في العراء المنبسط؟ بل لماذا يحتفل بهذه العزلة السعيدة في العراء المنبسط وكأنها جنة في حين أنّها تحرمه أحيانا حتى من مقومات القوت الضروري؟»⁽¹⁾.

و تحيلنا رؤى إبراهيم الكوني- بالرجوع إلى خطابه الروائي- إلى إجابات وتعليقات تكشف خصوصية المجتمع الطوارقي، فقد استمد فكرة الانعزال وأخذها نمطا حياتيا لاعتقاد خاص لديه بخواء العالم المادي بكل موجوداته، واندثار قيمته التي لا تنفك تنحصر في ماديته، ما يعكس رغبته في الانعزال في متاهات الصحراء قصد امتلاك الفضاء المنشود، وهو ما يجيل على فكر زهدي ورؤية صوفية خالصة تخلق داخل صاحبها إيمانا مطلقا بنشوة الانتقال من العالم الواقعي إلى المثال ومن الحيز المحدود إلى عوالم لا نهائية، ويظهر ذلك جليا في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، وتحديدًا في سياق تمييز الراوي بين حياة الواحة والصحراء «الصحراء لا تُغري ولا تعد بشيء لأنها لا تريد أن تخدع أحدا. إنها تقول: أخرج، ابتعد، امض، اعبر، ولا تقف عند حدّ. اذهب إلى الأفق إذا أردت الفوز بالحرية، اذهب إلى أبعد من الأفق، اذهب إلى أبعد من كل الآفاق، إذا أردت ملاقاتة الله. فقط احترس من الأوهام، واعلم أنّي لا أعد بشيء، لا أعد بشيء أبدا غير العدم! هذا ما تقوله الصحراء... فردوس لا وجود فيه للماء السلسيل ولا لأنهار اللبن أو العسل ولا للحسان أو الغلمان، ولكنّه فردوس قاسٍ، صارم أعزل وبرغم هذا كله فهو نبيل. نبيل لأنه ليس شيئا آخر

¹ - سعيد الغانمي، ملحمة الحدود القصوى- المخيال الصحراوي في أدب إبراهيم الكوني- ، ص28.

غير تلك الحرية الميتافيزيقية التي تسميها المخلوقات الأرضية: الله»⁽¹⁾. وهي الرؤية المتعالية التي يستمدّها الكوني من الفكر الصوفي حيث يتحوّل الكون إلى مساحات شاسعة من التأمل الذي يوصل صاحبه مرحلة الاندماج مع المخلوقات فيصبح للماء، والهواء والريح، وحتى السماء لغة خاصة تنقل روعة الخالق في إبداع عمله.

ويجسّد الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني ثراء المضمون الدلالي، وهذا الكمّ من الرؤى والاعتقادات التي تمزج الوثنية بالإسلام إلى جانب الإرث الصوفي المتأصل، وقد انعكس ذلك على المعيار الفنيّ العام خاصة ما يتعلّق ببناء الشخصيات الروائية التي عرفت تنوّعا يخدم المضمون الروائي ويُركّز رؤية الكوني للجانب الدّيني خاصة ما يتعلّق بالإرث الصوفي، فجاءت أغلب شخصياته زاهدة منعزلة مستغنية عن وشائج العلاقات المجتمعية، راجية درب التّماهي الأسمى مع خالقها، وهو المدلول الأعمق لمعنى التصوف «فهو "فَقْدُ وجود": "فقد" لأنّيّة العبد "وجود" له بالله أو في الله: أي فناء عن الذات المشخّصة وأوصافها وآثارها ، وبقاء في الله. أو أنّه - بعبارة أخرى - "الجذبة في الله»⁽²⁾.

كما نلمس تجلّيات الفكر الصوفي من خلال العديد من الشخصيات الروائية التي ضمّتها خطاب الكوني، ومن ذلك شخصية "والد أسوف" الذي اعتمد في حياته داخل الصحراء على مبدأي "العزلة والصبر"، وهو حال أغلب القبائل الطوارقية على الرغم من مُغريات الحياة داخل المجتمعات المجاورة «سمع الوالد يقول غاضبا: أجاور الجنّ ولا أجاور الناس. أعوذ بالله من شرّ الناس. وكثيرا ما سمعته في المراعي يردّد موالا قال إنّ سمعه من أفواه الصوفية في زوايا العوينات: الصحراء كنز. مكافأة لمن أراد النجاة من استعباد العبد وأذى العباد. فيها الهناء

¹ - إبراهيم الكوني، صحرائي الكبرى ، ص131.

² - أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت ص82.

فيها الفناء فيها المراد. وكان يسبل جفنيه، ويتمايل يمينا ويسارا مُقلِّداً شيوخ الصوفية عندما يقعون في نوبات الوجد»⁽¹⁾.

و تُوصِلنا مِثْل هذه الرؤى إلى فكرة أنّ الطوارق استطاعوا تكييف مثل هذه الاعتقادات مع نمط الحياة العام، فوجد العديد من مبادئ الفكر الصوفي مُجسّدة في واقع الحياة اليومية لطوارق الصحراء في الممارسات والصلوات والأخلاق، والأهمّ في تكيّفهم مع مرارة الظروف المعيشية الصعبة من جهة ومُغريات الشهوات الدنيوية من جهة أخرى فكان سبيل البقاء والتّحمل حسبهم التمسك بالصبر والانحياز إلى العزلة دون سواها، وهو ما يظهر جلياً في سياق وصف "آنا الكاهنة الصغيرة" سرّ تفوق صاحب العزلة - في إحالة منها إلى طوارق الصحراء - عن غيره من الفئات التي تشتهي العيش مكبّلة بقيود الشهوة والطمع المهلك «صاحب العزلة (سواء انقطع بعزلته في الصحراء أو استدعى خلوة الصحراء لتسكن هي قلبه بدل أن يسكن هو قلبها) هو دائماً من الخوف في أمان ، لأنّ عزلته ليست تفوقاً أو انطواءً كما يظنّ البلهاء ، ولكنها عزلة الانقطاع إلى الكون، عزلة التماهي مع كائنات هذا الكون، والاحتماء بأفلاك كل كون»⁽²⁾. نلتمس في خطاب "آنا" استنكاراً لطمع الفئة الآثمة، فبرغم حياة الاستقرار التي تنعم بها مازالت تعيش على هامش الحياة، لأنّ العيش في كنف الحرية هو المرادف الحقيقي لمعنى الحياة.

وقد حملت روايات الكوني في طياتها رؤى وأفكاراً روحانية متنوعة حضر من خلالها البعد الديني منفتحا على اتجاهات ومذاهب عقائدية متنوعة، فقد أشار من خلال قضية التّصوف إلى ثغرات الصّراع والنّزاع بين الطرق الصوفية، واختلاف المبادئ أو الشعائر التي تمارس في كنف كلّ طريقة خاصة فيما يتعلق بحلقات الوجد التي تحوّلت عند بعض التيجانية* من حلقات وصل روحاني مع الخالق، إلى ممارسات بدعية لا تمتّ للمتصوّفة بصلة، وهو ما يظهر في الحوار الذي دار بين شخصية

¹ - إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص 24.

² - إبراهيم الكوني، ملكوت طفلة الرب - سيرة أنا الكوني بلسان الصمت، ص 131/132.

* طريقة صوفية أسسها في القرن التاسع عشر أحمد التيجاني. / إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص 117.

جون والشيخ جلولي على لسان الراوي «كان شيخا وحيدا يجلس مسندا ظهره إلى جدار الجامع، يستقبل أشعة شمس الأصيل كل يوم، لا يخالط الناس، ويتحاشاه الأهالي لغرابة آرائه في الدين والدنيا (...) فتحدّث إلى الشيخ الذي ينعته الآخرون بالزندقة إلى جانب الدروشة. ويبدو أنّ تجنب الناس له ناجم عن صراع الشيخ مع شيوخ الطرق الصوفية الأخرى. إذ رافقه مرّة إلى حفلة ذكر مزّق فيها المجذوبون وجوههم وصدورهم ولوّحوا بالسكاكين في غيبة الوجد فقال له وهو يقف به بعيدا عن الجمهرة: انظر إلى زنادقة التيجانية كيف يخترعون البدع ويسيّئون إلى التصوف والإسلام»⁽¹⁾.

وقد عالج الكوني حقيقة هذه القضايا الدينية الخطيرة برؤية سردية متميزة استطاع عبرها إلقاء الضوء على انحراف بعض الطرق الصوفية عن المسار الصحيح والتدين الحقّ الذي نشأ في كنفه هذا الاتجاه العقائدي الروحاني، خاصة إذا تعلّق الأمر بحلقات الوجد التي تشكّل أحد ركائز الرؤية الصوفية التي يصل مُمارسها مرحلة الوجد المطلق والتماهي في حضرة الخالق، وهي أسمى مراحل الروحانية بين الخالق والمخلوق، لذا اعتبرت الطرق الصوفية الوسطية أنّ كلّ ممارسة زائدة هي نوع من الزندقة وشكل من أشكال البدع، وهو ما تجلّى في سياق استرجاع أوخيد ممارسات الطريقة التيجانية «لقد رأهم في واحة "آدرار" يجذبون بوحشية حتى إذا تمّ لأحدهم "اللقاء" استلّ السكين وغرسه في صدره حتى يقطع طريق العودة وينعم باللقاء الأبدي فاتّهمهم شيوخ القادرية بالبدع وناصرهم العداء. نشب العراك بين أتباع الطريقتين مرارا ، وامتدّ هذا النزاع إلى الصحراء نفسها. نقله إلى المراعي أولئك الأفراد المتجولون أو المرافقون لقبائل الرّحل»⁽²⁾.

وكشف إبراهيم الكوني من خلال خطابه الروائي عن قضايا أعمق ارتبطت بظاهرة الزندقة التي انتشرت بين بعض الطرق الصوفية، بل وصلت إلى درجة أخطر عندما اتّخذ بعضهم من التصوف

¹ - المصدر السابق، ص 117.

² - إبراهيم الكوني، التبر، ص 55.

وسيلة للتأثير على القبائل الطوارقية لغرض النهب والسرقه، وهو ما يظهر جليًا من خلال وصف الراوي لهذه الفئة « أخطر فئات اللصوص في تاريخ الصحراء جاءت متخفية في ثياب الزهاد الذين جاؤوا من مراكش وفاس ومكناس (...) يقرأون القرآن طوال الليل ويتطوعون في الصباح لتعليم الكبار فروض الصلاة. يكسبون ثقة الأهالي فينصبون لهم خباء خاصا لتعليم الصبيان وحتى الصبايا أحيانا، القرآن وأصول الدين دون أن يخطر ببال أحد أن أولئك الدهاة إنما جاؤوا لبيحثوا عن مواقع الكنوز بالخرائط المدسوسة في أحزمتهم وتطوعوا لتعليم الصغار لبيحثوا في عيونهم البريئة عن تلك النقطة الساحرة التي يرى فيها هؤلاء الوحوش إشارة إلهية»⁽¹⁾.

لم يتوقف الأمر عند حدّ التجاوزات السابقة، فقد دأبت هذه الفئة على نشر البدع من خلال الممارسات اللاعقلانية التي يقومون بها كالضرب بالسكاكين والطنن بالخناجر، ويقتل الأخطر عمليات السرقة والنهب، والمتاجرة باسم الدين، وهو ما يتّضح جليًا في سياق وصف الراوي تفاصيل هذه الممارسات «يضربون دفوف الحضرة، يحرقون البخور، يزأرون كسباع الغابات يطعنون بعضهم بالسكاكين ويصقون في أفواه البسطاء ليملأوا أرواحهم بالطهر والبركة (...) في الصباح يكشف اللصوص عن الوجه البشع لبيدأوا النهب العلني. يأخذون النوق والجديان والزكاة وحلي النساء الفضية وحتى لباس النبلاء وأدوات الحروب. كل ذلك يحدث باسم الرسول والصحابة وسيدي عبد القادر الجيلاني»⁽²⁾، وهو انعكاس حيّ لتفاصيل التجاوزات الممارسة عند بعض الفئات المتطرفة، التي تتخذ من الدين سبيلا لتحقيق أغراض عديدة لها أبعاد نفعية، وسياسية واقتصادية، ودينية استطاع الكوني استحضارها في خطابه الروائي، وقد حملت مدلولات رمزية عديدة أماطت اللثام عن قضايا هامة تشغل الإنسان الطوارقي، وهو يدين من خلال استحضارها ممارسيها.

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الثاني -، ص 57.

² - المصدر نفسه، ص 56/57.

يرجع ثراء الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني - فكريًا وفلسفيًا وتنوع مضامينه - إلى تمكن الروائي حقيقة من استنطاق الواقع الطوارقي وفق رؤية كاتب مختلف فكريًا وقلماً، ذلك أنّ الكوني لم يستعر شخصيات بعينها بقدر ما قدّم نماذج متصوّرة عن شخصيات متشعبة بالفكر الوثني وأخرى متصوّفة طرح من خلالها رؤيته الخاصة في استقراء التراث الصوفي، وقد أشار إلى جانب قضايا البدع والزندقة - التي تبنتها بعض الطرق التيجانية - إلى المبادئ الأساسية التي تركز عليها اتجاهات صوفية مغايرة، ويظهر ذلك جلياً من خلال وصف الراوي نهج " شيخ الطريقة القادرية" « ركّز على العشق الإلهي كنهج وحيد للخلاص. ولم يجد صعوبة في إقناع الناس ليس بسبب ما يتمتع به من مواهب في التّكر. ولكن لأنّ العشق هو حجر الزاوية في كلّ الطرق الصّوفية التي دخلت الصحراء. كما لم يجد صعوبة أيضاً في إرجاع كلّ الصّراعات الروحية والأمراض الوجدانية التي عانى منها الصحراويون على مرّ التاريخ (كالحنين إلى واو، وحالات الاعتزال والصيام الطويل والجذب الناجم عن جمال الغناء أو الوجد الناتج عن الوله، وحتى عادة الإنصات للسكون إلى مبدأ العشق»⁽¹⁾.

وقد اتّخذ الكوني من المبادئ الأساسية في فكر المتصوفة مرتكزا انطلق منه لمحاولة إحداث التغيير داخل القبيلة، كما حرص على مواجهة الفكر المتطرف انطلاقاً من محاربة البدع، ونشر الفكر الصوفي السليم، وهي الطريقة التي عبّر عنها الراوي في سياق وصفه منهج الشيخ «من هنا بدأ حربه على البدع بالأوراد والمدائح النبوية. حرّم إرواء المجذوب الولهان بغناء المعشوقة الأرضية واستبدله بترانيم العشق السّماوي. منع علاج الوجد بالشعر الملحون والرقص ووصف هذه الطريقة بأنّها رجس من عمل الشياطين ومجوس الأدغال السوداء. وابتكر العلاج بآيات الله المُرتّلة، وكان أوّل من نبّه إلى أنّ الفردوس المفقود ليس في واو لكنّه في قلب المؤمن»⁽²⁾. فالسير في الطريق السليم عند المتصوفة مرهون بتحرير الإنسان من القيود التي تكبله، والتي تتصل في مجملها بالشهوات

¹ - المصدر السابق، ص 59.

² - المصدر نفسه، ص 59.

والأطماع وحب الدنيا، وفي المقابل ضرورة التركيز على مبدأ التحرر لأنّ في الحرية فقط يجد الإنسان نفسه التائهة، ويرمم بقايا الروح الضمأى لقطرات الحب الإلهي.

تشبعت أغلب شخصيات الكوني بهذه الخلفية الصوفية ومارست مبادئها كأساليب حياة يومية لا تحيد عنها، فعدّلت نظامها الغذائي بالصيام، واتخذت الصلّاة علاقة وصل روحاني بالخالق لا تنقطع مُطلقاً، ومن العزلة سرّ بقاء دائم بمنأى عن الأذى لأنّ في الاختلاط دنس في حين أنّ العزلة تطهير لروح الإنسان، ودعوة لربطها (الروح) بإله يشفيها من العلل والأسقام، وهو ما أورده الراوي في سياق سرد قصة أحد أبناء هذه الطائفة الملتزمة «عرفت الحمادة أحد هؤلاء كان جوّالاً منذ طفولته. لم يعرف له طعام غير العشب. وفي مواسم الجفاف يستبدل النبات بحبّة واحدة من التمر، يتخذ من ضلفتها إفطاراً، ويتناول نصفها الثاني على الغداء، وغلاف النواة له عشاء. وإذا التقى عبّراً آخر، استضافه بالتمر، واكتفى هو بالنواة. كان يدقّها بين حجرين حتى تصير هباء في نعومة الدقيق. يسقّها مثل السّويق»⁽¹⁾.

وتحيلنا هذه الرؤى والأفكار الصوفية إلى انكشاف التفاصيل المضمرّة التي انبنى على أساسها الملمح العام للخطاب الروائي، ذلك أنّ رؤية الكوني للمجال الدّيني العقائدي - بالرجوع إلى سياق الخطاب الروائي - تجسّدت في شكل ثنائيات أساسية يوضحها المبدأ التقابلي الآتي:

¹ - إبراهيم الكوني، السّحرة، الجزء الأوّل، ص 460.

المبدأ التقابلي لتمظهرات الدين

الوجد -	←	الشبع -
الجوع -	←	الدنس -
التبر -	←	الروح -
الزهد -	←	الطمع -
التحرر -	←	الجشع -
الأمان -	←	الهلاك -

و يكشف الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني من خلال المبدأ التقابلي الموضح في الشكل السابق عن تنوع عقائدي/ ديني واضح يحكمه تعدد الأهداف والغايات والرؤى، غير أنّ الفيصل بينها جميعا يتجلى في مبدأ الجزاء الذي يستند إلى شرع الصحراء "إمّا عطاء أو هلاك"، وهو ما يظهر من خلال كلام شخصية 'آده' الذي تحدّث عن جزاء الصحراء لكلا الفئتين - الزاهد والطماع - في مقطع سردي غني بالدلالة، فجاء كلامه كمن يرتل نشيدا من آنهي المفقود «أما الطمّاع فإنّها تعدّه بكلّ شيء ولا ينال في النهاية شيئا. يا ربّي كم تكره الصحراء كلّ إنسيّ طمّاع اندلق السّراب تحت قدميه وتغمز له بالعين اللّعوب وتقول: تقدّم إذا أردت أن ترتوي من الظمّاء ! ترسم له في الأفق نهاية المطاف وتغمز بعينها وتقول: تقدّم إذا أردت أن تبلغ الواحة قبل حلول المغيب ! تنشر الغبار في الفضاء وتخرقه بسهام من شعاع مسعور وتغمز بعين الدهاء وتقول للطمّاع: تقدم إذا أردت أن تنال التبر ها..ها... يتقدم ليرتوي فيبتعد السّراب. يجري ليلبغ الواحة قبل حلول

المغيب فيركض الأفق إلى ما لا نهاية. يقفز في الهواء ليحصل على التبر فيمسك بالهواء
الفارغ وذرات الرَّمْل ! «⁽¹⁾ .

كما ينعم الزَّاهد في المقابل بخيرات العطاء التي تمنحها الصحراء، فيسرد "آده" في المقابل جزء
المنصرف عن أمور الدنيا، ذاك المكتفي بالنعيم الصحراوي الذي يغدق - كلِّما تأملنا أسرارَه - هبات
الحرية، والانعقاد والسمو «وتحنو على زاهد لا يبغي من الدُّنيا إلاَّ العبور. إذا نال شيئاً باليد
اليمنى أعطاه باليسرى . إذا وجد نبعاً اكتفى بالارتواء ولم يتزوّد منه حتى بقربة ماء. يقود جملاً
ضامراً من رسن ويمشي مترجلاً وقد نسي أن يتّخذ مطيّة. ولكن العابر ينهار أمام كنز آخر
تحسده فيه الملائكة. فإذا نزل وادياً أزهق فيه الرتم أناخ جملة وركع أمام شجرة الفردوس.
يراقب البرعم الصغير، مثل حبة قمح ويكي.. يبكي لأنّه أحسنّ بالوجد ووجد الجنّة. يرحل
ويعتلي الحمادة ليجد كنزاً آخر: ترفاسة كامنة، خفيّة، وقد شقّت الأرض الطينية بقلاعها. فإذا
كانت جبأة فإنّ رائحتها وحدها تعيده خلق الأسوار، في النقطة التي ابتدأ بها الماضي في
أصل الصراط الأوّل»⁽²⁾ .

تقسّم الصحراء أعمال الإنسان - في صورة حساب دنيوي- وتحصي خيرها من دنسها فيبقى
الصحراوي في منطقة وُسطى ينتظر جزء أعماله في شرع ملكوت الصحراء، قبل الصراط الأعظم
الذي يرسم في مخيلته للحياة الآخرة.

¹ - إبراهيم الكوني، المجوس . الجزء الثاني، ص 51/50.

² - المصدر نفسه ، ص 51.

ب. المعرفة القلبية :

يعجّ الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني بمصطلحات المعجم الصوفي فقد أشار من خلال نماذج عديدة إلى مدلولات الوجد والغياب، والهاوية، والبرزخ، والحلول ... لكنّ مصدر القوّة والمعرفة الحقّة عند الصّوفية مكمنه "القلب" فهو أساس الإدراك التّام، ولكي يصل الصّوفي إلى لبّ المعرفة لا بدّ أن يصفو ويغيب عن حالته العادية، ويتجرد من بشريّته ليصل مرحلة الوصل الأسمى بالخالق ذلك أنّ الحدس القلبي هو نتاج وحي باطنيّ خالص يصل بواسطته العارف إلى معرفة ربّه وهو ما يجعل تجربة الصّوفي تجربة حياة في عالم نفسيّ/روحيّ، نفت عبره المسافة بين الذات العارفة والموضوع المعروف «فجعلوا العلاقة بينهما علاقة حب، تفنى فيها الذات بالموضوع ، وحتى يتمّ هذا الفناء - الذي يؤدّي إلى المعرفة- لا بدّ للصّوفي أن يصفو، أن يغيب عن بشريّته؛ لمعرفة الحقائق والوصول إليها»⁽¹⁾ .

وقد كان اعتماد المتصوّفة في مجال المعرفة على القلب وحده باعتباره مجلى الحقائق، ونتيجة لتميّزه بسِمّيّ التغير واللاّثبات، على اعتبار أنّ بنية النظام المعرفي الصوفي تقوم على التقلّب والتّحول وهو ما علّله محي الدين بن عربي في فلسفته الصوفية «القلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائماً فهو لا يبقى على حال واحدة ، فكذلك التّجليات الإلهية ، فمن لم يشهد التّجليات بقلبه ينكرها فإنّ العقل يقيّد وغيره من القوى إلّا القلب فإنّه لا يتقيّد وهو سريع التقلّب في كلّ حال ولذا قال الشاعر: إنّ القلب بين اصبعين من أصابع الرّحمان يقلّبه كيف يشاء فهو يتقلّب بتقلب التّجليات والعقل ليس كذلك ، فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل»⁽²⁾ .

¹ - عبد الله عبد الرّحمان الغويل، التوظيف الصوفي في الشعر العربي الحديث ، المجلة العلمية لكلية التربية مصراته ليبيا ، العدد الرابع ، ربيع الأوّل 1437هـ/ ديسمبر 2015 ، ص 84.

² - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الأوّل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط ، د.ت، ص 437/436.

ويجبل الكوني في متون رواياته على مركزية القلب في التوجّه الفكريّ لمتصوّفة الطوارق ذلك أنّ القلب عندهم مركز حبّ الذات الإلهية، وهو مقام المحبّين في الآن نفسه أولوه اهتمامهم وعنايتهم فهو أهمّ ثمرة لباطن الإنسان، وهو ما يظهر جلياً في سياق الحوار الذي دار بين أسوف ووالده على لسان الراوي «قال له: عليك بقلبك. ماذا ينفع ابن الصحراء، إذا أضع قلبه؟ من يضيّع قلبه يضيّع بين الناس، لأنّ الصحراوي لا يعرف مكائد الناس (...). يكفي أن تجيب إذا سئلت أنّه في القلب. إيّاك أن تخطئ. في القلب. لم يستطع يوماً أن يفهم هذه اللّغة. كيف يكون الله الكبير، العظيم، القادر على كلّ شيء في القلب الصغير، المسجون في قفص هذا الصّدر؟ وما هو يحسّ مشنوقاً في رأس الصّخرة، أنّ المرحوم على حقّ. فأين يستمدّ قوّته على الصمود إن لم يكن القلب؟ لولا تلك القوّة الخفيّة في القلب، لولا الله في القلب، لسقط من زمان في هاوية الظلمات التي تشدّه من رجليه إلى أسفل»⁽¹⁾.

كما تتجاوز فلسفة إبراهيم الكوني للمعرفة القلبية لدى متصوّفة الطوارق البعد المادي السّطحي الذي يربط القلب بركن الإحساس، أو انطلاقاً من عدّه العضو الباطني في الجانب الأيسر من جسد ابن آدم، لأنّه ببساطة عضو مشترك بين جميع المخلوقات منها البشر والحيوان وحتىّ الأموات، غير أنّ الكوني يذهب مع فئة المتصوّفة أبعد من ذلك حين يُجبل على أنّ القلب مركز الإدراك والمعرفة والحبّ في آن، فالقلب - في هذه الحالة - سمعٌ وبصرٌ ولسانٌ وشمٌّ «فمن الخواطر ما يقع في سمع القلب فيكون فهمًا، منها ما يقع في لسان القلب فيكون كلاماً وهو الذّوق ومنها ما يقع في شمّ القلب فيكون علمًا وهو العقل المكتسب بتلقيح العقل الغريزيّ، وبصورة أشمل القلب هو موضع وقوف العبد بين يدي مولاه وهو أعلى مستويات المحبّة»⁽²⁾. لذا قصرت فئة المتصوّفة حبّها لله وحده مُحقّقة أعلى مستويات المحبّة التي توصل صاحبها قِمّة الوجد الطاهر والوصل الوجداني بالخالق دون انقطاع لأنّ القلب همزة هذا اللّقاء الرّوحانيّ، ولا يشرك صاحبه به سوى حب الخالق

¹ - إبراهيم الكوني، نزيه الحجر، ص 23 / 68.

² - إيمان كمال، مصطفى المهداوي، القلب ودلالته عند الصّوفية، مجلة مداد الآداب، العراق، العدد الحادي عشر

1438هـ/2017م، ص 263.

ولا يستجدي غير رضاه مودعا قلبه السّماء، ومُحوّلاً علاقتهما إلى عشق إلهي خالص الطهارة في حضرة البارئ العظيم، وهو ما يظهر جليا في خطاب إبراهيم الكوني ويتضح في سياق الحوار الذي دار بين العجوز وابنة سليلة الأدغال في مقطع سردي يحمل أبعادا فلسفية وصوفية مُضمرة» - هل استعرت من جلاله العرّاف لسانه؟

- استعرت لسان الصحراء التي استعار منها العرّاف لسانه. ولكن لا بدّ أن تعطيني الإذن إذا شئت ألا تحزني: أردت أن أوصيك بأن تدفني قلبك بعيدا، ولا تعشقي جسما يدب على الأرض، أو يُرى بالعين»⁽¹⁾.

تعلّق القلب بالأمور الدنيوية يجعله عرضة للأسقام ويكبّل حرية الروح التي تنشده الانفلات والتحرّر، لذا يحرص المتصوفة على اتّخاذ مبدأ العشق الإلهي أسلوب حياة أبدية، ذلك أن انشغال القلب بالعشق السماوي يرفع الإنسان درجات من الإيمان الخالص، ويكسب الروح لذّة الحب العذري الخالص، وهي الفلسفة التي جسّدها إبراهيم الكوني في خطابه من خلال شخصياته الروائية ويظهر ذلك جليّا في سياق نصح العجوز لسليلة الأدغال «ستفهمين. لا بدّ أن تفهمي إذا أردت ألا يأكلك الشقاء في هذا الركن. تعلّمي أن تنظري بعيدا، بعيدا جدا. أنظري إلى الخفاء الذي تخفيه الآفاق. اعشقي الخفاء الذي خفي، اعشقي كل شيء تخفي، لأنّ الأشياء التي لا تظهر لنا باقية وتستحقّ العشق. أمّا الكائنات التي تبدّى لعيوننا، وتظهر لنا في العراء فإنّها لا تمكث طويلا، لأنّها دائما في عجلة من أمرها، لا تكاد تظهر حتى تختفي، لا تبدّى حتى تعبر وتغيب. فميلي عليّ بأذنك، واسمعي الوصية من فم العجوز...»⁽²⁾.

و يكشف الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني تأثير الفكر الصوفي وانعكاساته التي تظهر جليّا في حالات الميول إلى العزلة، والترفع عن الممارسات الدنيوية، ورسوخ قناعات التحرر والانفلات إلى عوالم لا محدودة حيث مساحات التأمل، والتدبّر في ملكوت الخالق تجسيدا لفلسفة الإنسان الطوارقي

¹ - إبراهيم الكوني، عشب الليل، ص 93.

² - المصدر نفسه، ص 94.

التوّاق لمعانقة المطلق، وتتلخّص هذه الفلسفة الروحانية الخالصة على لسان الراوي في سياق سرده قصة أسوف ووالده:

«القلب دليل من لم يعاشر الناس في فهم الناس.

القلب هو النار التي يهتدي بها البدوي في صحراء الدنيا كما يهتدي النائه في الخلاء بنجم "أيدي". كل النجوم تتحوّل وتتقلّ وتبدّل مكانها وتغيّب ، أمّا هو فيبقى ثابتا حتى الصباح.

"أيدي" مثل القلب لا يخدع.

أبوه أيضا أوصاه بالقلب قبل أن يموت»⁽¹⁾.

و يظهر جليًا - من خلال الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني - تأثره بالفكر الصوفي ومبادئه، ومن ذلك تعلق أغلب شخصياته بالمطلق واللامحدود مجسّدة نداءً صريحًا لرغبة الرّوح في التلاقي الوجدانيّ مع الخالق في رحاب الملكوت الذي يُدرّك بعين البصيرة، فيتحوّل عشقا أبدّيًا مكمّنه القلب «يبقى المدى في الخلاء والمدى في القلب. الصّمت في الأذن والصمت في القلب. سكينه في الصحراء وسكينه في القلب. ماء عين الكرمه يغسل الجسد والصحراء وحدها تغسل الرّوح. تتطهر. تخلو. تنفرغ. تنفضي. فيسهل أن تنطلق لتتحد بالخلاء الأبدى. بالأفق بالفضاء المؤدّي إلى مكان خارج الأفق وخارج الفضاء. بالدنيا الأخرى. بالآخرة. نم بالآخرة هنا ، فقط هنا، في السّهول الممتدّة، في المتاهة العاربية. حيث تلتقي الأطراف الثلاثة: العراء -الأفق- الفضاء لتنسج الفلك الذي يسبح ليتصل بالأبدية. بالآخرة»⁽²⁾، وهي الحالة التي عايشها الدراويش، والمهمومون والعزّل، والزهاد وكلّ نفس يلهمها الفراغ والتّيه.

¹ - إبراهيم الكوني ، نزيف الحجر ، ص 23.

² - إبراهيم الكوني ، التبر ، ص 126.

ج . وحدة الوجود :

يُعدّ البعد التوحيدي غاية الرؤية الصوفية الوجودية المعرفية، لأنّ غاية خلق الوجود- حسب الفكر الصوفي- هي وحدانية الله تعالى المتجلية في وحدة الوجود، وقد أكد هذه الرؤية الشيخ محي الدين بن عربي حين اعتبر النظام الكوني تجلّ للواحد الأوحد، فالوجود كلّ واحد، ووجود المخلوقات عين وجود الخالق، ووجود الله هو الوجود الحقيقي لأنّ «العارف من يرى الحق في كلّ شيء ، بل يراه عين كل شيء»⁽¹⁾ .

وتتجلّى فكرة ابن عربي في أنّه ليس ثمة شيء في الكون غير الخالق، وبالتالي فصورة الموجودات ما هي إلّا صور لوجود واحد هو الله تعالى، فمعرفة الصوفي هي معرفة تقوم على استحضار التجلّي الإلهي بمعانيه المتجسّدة في موجودات العالم «فسبحان من ضرب الأمثال ونصب الأشكال ليقول القائل: ثم وما ثم أو ما ثم وثم ، فوعزة من له العزة والجلال والكبرياء ما ثم إلّا الله الواجب الوجود الواحد بذاته الكثير بأسمائه وأحكامه القادر على المحال، فكيف الإمكان والممكن وهما من حكمه؟ فو الله ما هو إلّا الله ، فمنه وإليه يرجع الأمر كلّ»⁽²⁾ . وهو لا يعني بذلك أنّ الله والعالم شيء واحد، بل يقصد أنّ الله هو الوجود الحقّ، بمعنى حقيقة كلّ موجود.

ويقوم الفكر الصوفي لابن عربي على استبطان المعقول الفلسفي القائم على التزاح بين الذوق الروحي والنظر العقلي، كما أنّ أغلب قضايا مذهبه الوجودي مرتبطة بفكرة التميز الوجودي وتتجلّى أسس هذه الوحدة في مرتكزات أساسية « الله، الإنسان، العالم، ويركز ابن عربي على مركزية الإنسان في العالم، ويعتبر الإنسان هو العالم الصغير، وأنّه ينطوي على صورة الحقّ فهو إذن

¹ - محي الدين بن عربي، فصوص الحكم- الجزء الأول -، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2016 ص192.

² - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية- الجزء الثاني- ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت ص473.

بقلبه مرآة للحق، فوحدة الوجود هي وحدة قلبية شعورية؛ لأنها تظلّ أفقا للصوفي العارف في توقٍ للتحقق بالقرب من الحق عبر أنوار الهداية الربانية»⁽¹⁾.

ويتّضح تأثر الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني بفكر محي الدين بن عربي خاصة قضية وحدة الوجود التي تتّضح في سياق خطابه، سواء من خلال الشخصيات الروائية مثل الحوار الذي دار بين جون باركر والدرويش «خلافنا معكم يا معشر المسيحيين يكمن هنا. أنتم تقولون إنّ المسيح هو الله وتحصرون جلالته في مخلوق واحد، في حين نرى أنّه موجود في كل الناس، بل في كل الكائنات. ديننا أعدل من دينكم»⁽²⁾، أو على لسان الراوي نفسه في العديد من المقاطع السردية «المخلوقات الصغيرة هي التي تصنع الأشياء الكبيرة. الله جلّ جلاله يحلّ في الماء والهواء. في حبات البذور وذرات الرمل»⁽³⁾. ما يميل إلى تبني الفكر الوحدوي لمحي الدين بن عربي في سياق الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، وتحديدًا من خلال تجلّي صورة الحق (الخالق) الساري في مسمى المخلوقات، وبالتالي فصور الموجودات جميعًا ما هي إلّا تجلّ لوجود واحد هو الحق تعالى.

وينطوي الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني على نفحات روحية مفعمة بالتأملات تجسّد في ظاهرها حكايات الإنسان الصحراوي بكل ما يعترها من نوائب القسوة والصعوبة، ولكن خلف هذه الصورة الظاهرية تتسلّل أفكار ورؤى فلسفية وروحية خالصة تتجاوز المتوقع، فالقارئ سرعان ما يدرك أنّ الفكر الديني عند إبراهيم الكوني مبني على رؤية روحية للوجود بغض النظر عن نوع الدين أو طريقة ممارسته، فتتعالى أصوات الأنا داخل خطابه الروائي من خلال طرح تساؤلات متكررة عن جوهر الكون وأصل الوجود «أولم يقل القدماء أنّ العزلة هي قبر الكائن الحيّ؟ أليست الصحراء برزخا يقوم بين الوجود الناتج عن الوجود، والسلام الناجم عن النهاية؟ ألا تعطي الصحراء الحرية بلا حدود، وفي نفس الوقت، تضع العابر، تضع المرید في حافة الخطر؟ أليست مملكة

¹ - آمال محمد عامر، نظرية المعرفة عند ابن عربي، مجلة كلية الآداب، جامعة مصراته، العدد الأول، سبتمبر 2014 ص 296.

² - إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص 118.

³ - إبراهيم الكوني، المجوس - الجزء الأول -، ص 252.

الصحراء، من خلال هذه الأضداد، رديفا صارما لأعجوبة اسمها الحياة؟ ألم نختر العبور طلبا لأرض الميعاد؟ ألم نتخلّ نحن أهل العزلة، عن الحياة طمعا في حياة أخرى وراء الحياة؟»⁽¹⁾.

ويصل الطوارقي الحائر من خلال هذه التساؤلات الوجودية إلى أنّ خلف مظاهر الكون حقيقة واحدة أزلية هي صورة الحق (الخالق) التي تجلّت في عظمة موجوداته، فحياة العزلة التي يعيشها الطوارق، إنّما حياة تأمل وتدبّر في ملكوت الصحراء، وهي رسالة الوجود التي عبّر عنها إبراهيم الكوني في رؤيته السردية لعالم الطوارق «سوف يجد نفسه في الصحراء وحيدا، وأنا الله واحد أحد وحيد، لم ألد ولم أولد»⁽²⁾. فمن العزلة تتولّد المعرفة، ومن التأمل ترقى النفس إلى مراتب أسمى من الفكر الروحاني الخالص الذي تنفتح معه رؤية الإنسان على عوالم مغايرة، تتجلّى من خلالها صورة الحق تجليًا واضحا منعكسا في تفاصيل الموجودات الأرضية.

وتعدّ عملية البحث عن المعرفة هاجسا يحكم الإنسان عموما، والصوفي بدرجة خاصة ذلك أن رغبة الوصول إلى الحقائق شغف لا ينتهي، وتجربة لا حدود لها «لأنّها عملية متواصلة من الاجتهاد والتجلي والتأويل؛ لوجود لامتناهية موجوداته في تكثّرها وتعدّدها، فهي صادرة عن الحق اللامتناهي في قدرته وتجلياته على صفحة عالم متعدّد في مظهره وصوره؛ لكنه واحد في جوهر حقيقته الباطنة التي تقبل التحول والتجلي في تلك الصور، ومن فضاء الكون المطلق يتجلّى ارتباط الوجود، من حيث تنوع دلالاته وصوره بالوجود الإلهي من حيث أسمائه وصوره»⁽³⁾.

ونجد العديد من الشخصيات الروائية في خطاب الكوني محكومة بهاجس الوجود، والبحث الدائم عن أسراره، والرغبة الجامحة في كشف خفاياه، وعظمة تجلّيه سبحانه من خلال موجوداته، لذا تتكرّر

¹ - إبراهيم الكوني ، صحرائي الكبرى ، ص 14.

² - المصدر نفسه ، ص 8.

³ - آمال محمد عامر ، نظرية المعرفة عند ابن عربي ، 291.

شخصيات المرید والدرويش والشيخ...، وهو ما يظهر جلياً في سياق الحوار الذي دار بين جون باركر والشيخ جلولي «⁽¹⁾»:

في طريق العودة ، باغته جون بالسؤال:

- هل يسكن الله الغزلان في طريقتكم؟

صمت طويلاً ثم قال كأنه يحدث نفسه:

- كل الأرواح مسكونة بالله. وحصره تعالى في الغزلان أمر من قبيل الزندقة .

التفت نحوه وقال :

- هذا من بدع التيجانية.»

وتتفق الرؤية الفلسفية للشيخ الجلولي مع قضية وحدة الوجود عند المتصوفة، والتي تعتبر - في الآن نفسه - جوهر الفكر الصوفي عند محي الدين بن عربي الذي نفى أن يكون هنالك وجود غير وجود الحق تعالى، وأشار إلى أنه الساري في مسمى المخلوقات «فهو عين الوجود، فهو على كل شيء حفيظ بذاته؛ ولا يتوده حفظ شيء. فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء غير صورته. ولا يصح إلا هذا، فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود. فالعالم صورته»⁽²⁾.

وتبقى الحقيقة الثابتة بالنسبة لطوارق الصحراء هي الإيمان القلبي الخالص بعظمة الخالق انطلاقاً من عظمة الموجودات ، فالصحراء عالم سرمدى- بالنسبة للطوارقي - يستمد قيمته القدسية من فرادة موجوداته، حيث مساحات العراء اللامتناهية التي تفتح على عوالم العزلة، والتفكير في جلال الملكوت، ما يزرع داخل الإنسان الصحراوي إيمانا روحانيا عميقا بسرّ الكون، وعاطفة قلبية خالصة

¹- إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، ص 118.

²- محي الدين بن عربي، فصوص الحكم- الجزء الأول - ، ص 111.

قوامها الخضوع لقدرات الخالق والانبهار بموجوداته، وهو جوهر الفكر الصوفي عند محي الدين بن عربي.

د. زيارة الأضرحة والتبرك بالأولياء الصالحين:

وتُعدّ ظاهرة احترام المجتمعات والقبائل للأضرحة والتّقرب إليها أحد أقدم المعتقدات الدّينية التي ترسّخت في الذاكرة الجماعية، وتحوّلت مع مرور الزمن إلى ترسّبات ثقافية واجتماعية خالدة وترتبط دلالة الأضرحة - بوصفها رمزا هندسيا لقيمة عقائدية- بكرامات ومآثر صاحبها الذي يُكْتَى عند أكثر المجتمعات بالوليّ الصالح، ما يحوّله إلى فضاء مُقدّس له بعد روحيّ مهيب لا ينفكّ يُعادِل غيره من الأماكن الدّينية، ولا ترتبط قيمة تقديس الضريح بمظهره - كمكان هندسي - في حدّ ذاته بقدر ما يكتسب قيمته العظمى من كرامات الشخص المدفون داخله (الوليّ) لأنّ عدم اعتراف الإنسان القديم بفقدان المصلحين، هو السّبب الذي ولّد في نفوسهم اليقين بقداسة رفاتهم «هذا اليقين الذي أنجب الإيمان بخلود الرّوح كما نجدّه في ثقافات الصحراء الكبرى أو مصر القديمة من خلال اللّجوء إلى أضرحة الأسلاف عندما يتطلب الأمر استجداء النبوءة أو الفوز بوصية. وإن كان تقديس المكان/ الضريح يعود بالدرجة الأهم لتقديس المدفون بذلك المكان وإيمانهم بقدرته على تغيير مصائرهم، فيتقرّبون للسلف لأخذ نبوءة أو وصيّة، يتعاملون مع أرواح السلف لا أجسادهم؛ لأنّهم مُوقنون بأنّ روحه ستبقى عظيمة حتى بعد موت الجسد ودفنه تحت التراب»⁽¹⁾.

ويكون الوليّ عادة من الرّهاد، أو مُعلّمي القرآن الكريم، أو أحد شيوخ الصّوفية المعروفين، لذا ترتبط كلمة الوليّ بصفة الصّلاح، وهي ما أعطته حقّ الولاية فيصبح ضريحه بمثابة فضاء قدسيّ للزيارة والتّبرك به «سواء كان الضريح يضمّ جسد ذلك الوليّ المدفون في قبره أو كان مكان

¹ - ابتسام لهاللي، تشكيلات خطاب المقدّس الصحراوي في الثلاثية الروائية (واو الصغرى، الدمية، الفزاعة) ص 229.

عبوره أو جلوسه، تمارس حوله الطقوس والشعائر والاحتفالات تعظيماً لذلك الولي هكذا انتشرت الأضرحة والمزارات في المدن والأرياف، وتكوّنت حوله مخيلات شعبية تجلّت في تلك التمثيلات والقيم والاعتقادات والممارسات والطقوس»⁽¹⁾.

كما تبرز ظاهرة الممارسات الشعبيّة حول أضرحة الأولياء كأحد أهمّ المعتقدات الشعبيّة المتأصّلة لدى المجتمع الطوارقي، فقد شكّلت الأضرحة في أغلب روايات الكوني همزة وصل بين العالمين العلوي والسفلي، كما كانت نقطة إلتقاء بين الخلف والسلف، لذا حرصت القبائل على تخليد ذكرى الإنسان الصالح من خلال الضريح، وهو ما يظهر جلياً في سياق كلام آنا الكاهنة « انطلقت من الضريح الذي كان لها هوية أولى أقامه الأسلاف الأوائل إكباراً لبدن الإنسان المسكون بلغز الملكوت لا إكباراً للرفات كرفات زائل، ثم لم يكتفوا بإقامة كوم الحجارة على الرفات الفاني، ولكنهم وجدوا أنفسهم يحومون حول أكداس الحجارة على الدوام لأسباب كان أولها الحنين إلى مخلوق محبوب كان بالأمس يملأ الدنيا بآماله وأفراحه وشغبه وشغفه على حدّ سواء»⁽²⁾.

وتُحيلنا الفكرة السابقة إلى أنّ الرواسب اللاشعورية المتجدّرة في المخيال الشعبي لطوارق الصحراء هي التي تُعزّز داخلهم الاعتقاد التام بتلاقي الأرواح المتّصلة بالسّماء بأرواح من بقي على قيد الحياة وأنّ تقديس الطوارق للضريح ينبع من تقديسهم للروح التي تسكنه، وهو ما يظهر جلياً في كلام شخصية "آنا الكاهنة" «وجد السلف أنّ هذا الكائن المسكون بلغز الحياة الدنيا قد غاب. غاب بلا عودة. فما كان منهم إلا أن استنكروا الأمر في البداية، ثم انتهى بهم المطاف إلى إنكار ما حدث. هذا الإنكار حوّل كوم الحجارة حيث يسكن الفقيّد علامة في البداية بعون من الحنين ليصير هذا سبباً ثانياً. ثم تحوّلت العلامة بعون من الزّمان إلى رمز ليصير الرمز

¹ - رضوان عباس، أكوام الحجارة المقدّسة - الكركور أنموذجاً - ، مجلة التغير الاجتماعي والعلاقات العامة في الجزائر، الجزائر، العدد الثالث، سنة 2017، ص 478.

² - إبراهيم الكوني، ملكوت طفلة الرب، سيرة أنا الكوني بلسان الصمت، ص 99.

في بيان السيرة زكنا ثالثا. وكان لابد للرمز أن يحوّل كدس الحجارة مزارا في نهاية المطاف بسبب تكرار الحجّ إليه والتّمسح بجدرانها شوقا إلى الفقيد الذي اغترب فلم يبقَ لهم منه إلا الرّفات الذي يرقد في جوف الحجارة»⁽¹⁾.

يجسّد الاعتقاد بالأولياء الصالحين ظاهرة أنثروبو/ثقافية سائدة لدى طوارق الصحراء تحتلّ حيّرا هاما في مجال الممارسات والاعتقادات الشعبية، وهي جزء من واقعهم الحيّاتيّ يُعوّلون عليها في أغلب أمورهم، ويتّخذونها مُنطلق اختياراتهم المصيرية والمعيشيّة على حدّ سواء «نهتدي اليوم في حياتنا بالقبس الذي يأتي من الضريح كما يهتدي العابر بالنجوم وكما اهتدى أسلافنا من قبلنا بضياء الناموس المفقود»⁽²⁾.

ويُدخل الطوارق فعل التّبرك والتّقرب من الأولياء - انطلاقا من زيارة الأضرحة وتقديم القرابين - كممارسة يومية لا تنفك تفارقهم، فهي لا تقتصر على حالات معيّنة أو أوقات مُحدّدة تُحيل على عمق العلاقة التّفاعلية التي تربط الإنسان بالمكان، وتكشف عن الدلالات الرمزية للأماكن المقدسة في إطار الممارسات الشعبية المؤدّاة داخلها خاصة الأضرحة باعتبارها جزءا هاما من علاقة التواصل بين الأحياء وماضيهم ، وهو ما يكسبها سمة الأبدية، ذلك أنّ الضريح قيمة عطاء لا محدودة، يُشعّ الطوارقي - انطلاقا من زيارته والتّقرب إليه - سؤال الحاجة الذي يطارده في الوليّ المدفون داخل الضريح مُتنفّسا للروح برغبته، واستعطافه والتودّد إليه قصد تحقيقها، فمن وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية هناك على الدوام «إنسان متديّن متمايز، متناقض بمشاعره ورغبته، مُنهكة عواطفه مشتّتة طاقاته، مستسلم لأقداره ، خاضع لمصيره الاجتماعي، قانع مستكين ل (قسمته ونصيبه) هذا الإنسان يقف بحسب تصوّرنا المتحقّق هنا وراء كل دين (شعبي) سائد في مجتمع ما (...). يؤمن هذا الإنسان إيمانا راسخا بأن وراء هذا العالم المنظور والمحدود والمُدنّس عالما آخر مُطلقا ، هو عالم الحقّ المتعالي والمقدّس. وأنّه موعود بإذن الله سبحانه وتعالى باستعادة كل ما

¹ - المصدر السابق، ص 100/99.

² - إبراهيم الكوني ، واو الصغرى ، ص 104.

سُلب منه والانتصار له ولرغباته التي لم تتحقق في هذه الدنيا الفانية»⁽¹⁾. ومن هنا يستمدّ الوليّ مكانته الخاصة ، ويكتسب هالة القدسية التي أُحيط بها من قِبَل المجتمعات والقبائل منذ القدم.

وتختلف غايات الأشخاص المتقربين إلى الأضرحة راجين شفاعة الولي المدفون فمنها الاجتماعية، والدينيّة، والصحية... ، وقد شُغل الطوارق بأزمات مستمرة فوجدوا في الأضرحة ملجأً لطلب الشفاء والراحة، وفي أحيان أخرى نلتمس من خلال أدعية النسوة العاقرات عند الضريح أمل الفرج في الظفر بولد، وقد أشار الكوني في أكثر من موضع إلى حالات التبرك بالأضرحة والتقرب إلى الأولياء داخل القبائل الطوارقية، وهو ما يظهر جلياً في سياق وصف الراوي خصوصية هذه الممارسات بكثير من التفاصيل «أضرحة حجرية نزورها في الأعياد ونتوسّدها في الليالي لنستعير منها نبوّات تحذّرنا من العدو أو من الوباء أو من الجذب وإذا تمادى الجنّ في إزعاجنا ذهبنا إلى الأضرحة ونبشنا الحجارة لنستخرج عظام موتانا لنصنع منها تمائم ترافقنا في أسفارنا ونستعين بها لإرهاب أهل الخفاء ... سيتكأ كأ الناس على الضريح فضولاً وسيأتي آخرون طلباً لنبوّات شورى لا وجود لسرّها إلا في غيب لا يعلمه إلا أهل الغيب ، وسيقبل العابرون أيضا وستبعث القبائل برُسل تفسيرا لإشارات، أو استجداءً لمشورات، وستزاحم الملل وسيكثر الخلق ولن تجد حول المكان بعد حين موضعا لقدم»⁽²⁾.

كما تُعدّ الآمال والرؤى- المذكورة سابقا- والتي يؤمن الطوارق بإمكانية تحقّقها على يد الولي المدفون نتاج تراكمات ثقافية ودينية راسخة، تقوم على مبدأ الإيمان التام بقدرات الولي التي تتجاوز في حالات كثيرة مُستوى القدرات البشرية العادية إلى مراحل أُسمى تجعلهم أقدر على العطاء والمنح وذلك لما يتمتعون به من كرامات، أو ما يُعرف بالبركات «هذه البركات التي اكتسبها بفعل تقربهم من الحضرة الإلهية خلال زمن اسمه "بكري"، زمن ليس له بالضرورة سياق تاريخي

¹ - علاء جواد كاظم وفاتن جواد كاظم، الممارسات والمعتقدات الشعبية حول أضرحة الأولياء والصالحين - دراسة أنثروبولوجية ميدانية في مدينة الديوانية-، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية ، العدد 222 ، 2016/12/18 ، ص 229.

² - إبراهيم الكوني، واو الصغرى ، ص104/21/20.

مُحدّد، أصبحت لهم فيه القدرة على التوسّط بين الإله والبشر لقضاء حاجات السائلين ولم تنته هذه القدرات الخارقة لهؤلاء المدرّكين بموتهم البيولوجي، ولم تنقطع صلّتهم بهذا العالم وأُناسه. فالأولياء يظنّون أحياء حتى بعد أن تختفي أجسادهم تحت الثرى في أضرحتهم يواصلون التّدخل والتّوسط عند الله لقاصديهم من الناس»⁽¹⁾.

وتختلف نظرة الطوارق للأضرحة عن غيرهم من المجتمعات والأقوام فهُم لا يهتمّون بحجم الضريح أو شكله، فلا يعظّم مقداره بكبر البنين إنّما للضريح هبة مُستمدّة من مقام المدفون داخله ومكانته، ولا يفرّق الطوارق بين أضرحة الآلهة الوثنية القديمة، وأضرحة الأولياء الصالحين المجذوبون في حب الله على حدّ تعبير المتصوفة، لأنّهم يتبنّون رؤية أنثروبو/ثقافية خاصة تفتح على ممارسات دينية متنوّعة أنتجتها الخلفية التاريخية والاجتماعية لهذه القبائل، وأسهمت جميعها في تكوين وعي دينيّ يجمع بين الفكر الوثني المتوارث والرؤى الصوفية المُمارسة، والتراث الصحراوي المتجدّر.

كما تتجاوز خصوصية العلاقة التي تربط الطوارق بالأضرحة حدود الصلة الاعتيادية بين العبد والمكان المقدس سواء كانت صنما أو مسجدا أو ضريحا، إنّما تكمن القيمة الأساسية - في نظرهم - في المعاني الروحانية والقدسية التي تجسّدها تلك الأمكنة، بغضّ النظر عن شكلها أو حجمها أو نوعها، وقد جسّد الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني قيمة الأضرحة بالنسبة للمجتمع الطوارقي من خلال رؤية أنثروبوثقافية واضحة، ويظهر ذلك جليّا في سياق وصف الراوي تفاصيل أحد الأضرحة «لم يكن من الأضرحة الفخمة التي اعتاد الأوّلون أن يقيموها للزعماء وكبار السحرة، ولكن تواضع الحجم لم يُفقد الحرم جلاله وقداسته وهيبته. بل أنّه أحسّ أن تواضع البناء ، وصغر حجم الحجارة، تُخفي سرّا أدهى إذا ما قورنت بالانطباع الذي تومئ به الجلاميد الصخرية والألواح الحجرية العظمية التي تستر أبدان الزعماء والأكابر والكهنة. تأمل التكوين فرأى أن المثوى لا ينهض فوق سطح الأرض بأكثر من شبرين. مُدعّم بحجارة مُعتمة، عمودية متوسطة

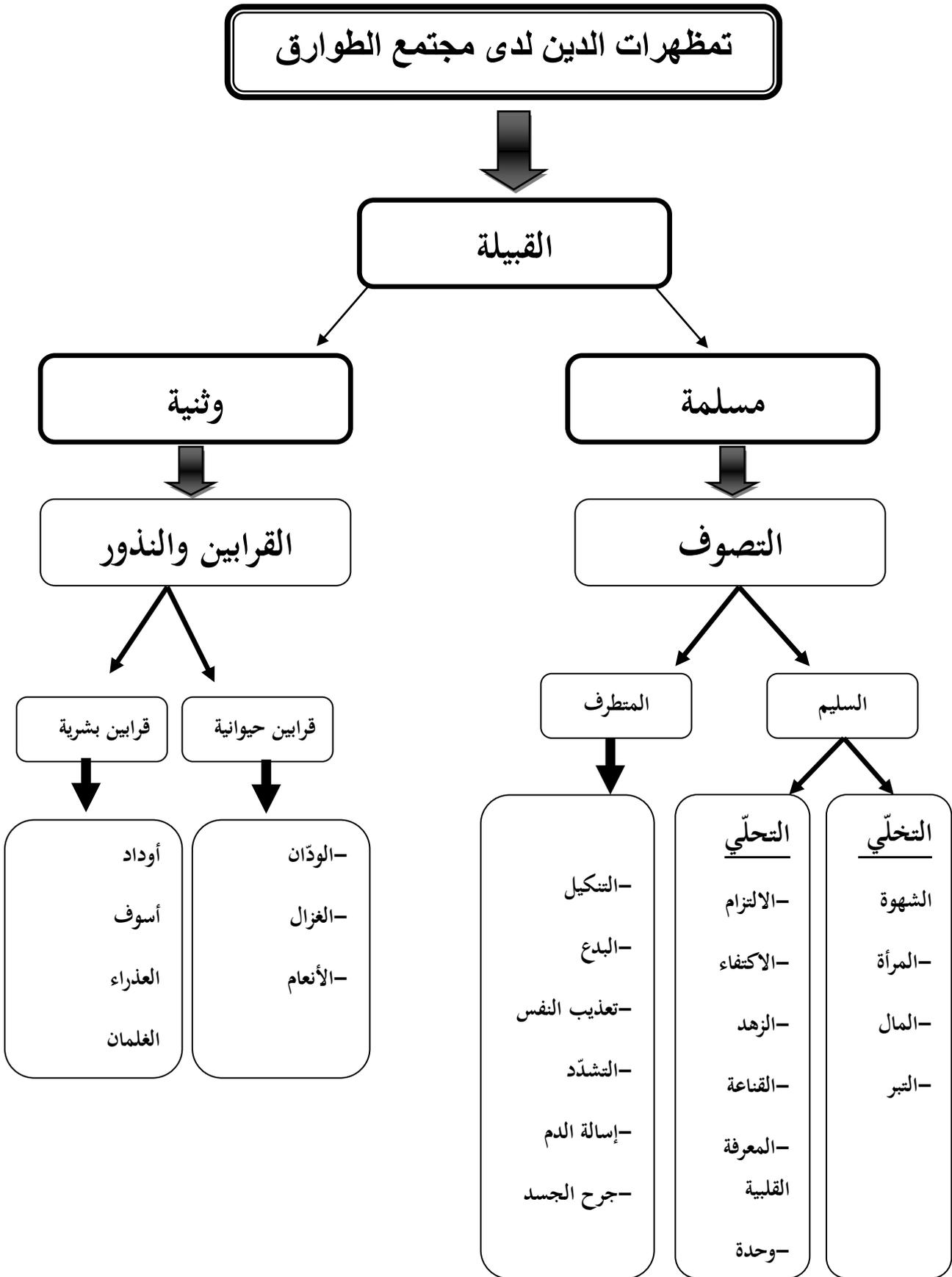
¹ - عبد الغني منديب، الدين والمجتمع - دراسة سوسولوجية للتدين بالمغرب -، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب

الحجم تُطَوَّق المقام في حزام دائري. ارتسمت على بعض القطع مسحة غامضة من السواد»⁽¹⁾ ما يحيل إلى أنّ شكل الضريح أو حجمه لا يجسّد قيمة القداسة إنّما الولي المدفون داخله فالثقافة الشعبية الطوارقية تؤمن بطهارة الروح، وما الضريح سوى تجسيد حقيقي - في نظرهم - لطهارة الروح البشرية التي خلّدتها ذاكرة الشعوب ومن ضمنهم الطوارق حيث عبّر إبراهيم الكوني في سياق خطابه الروائي عن إيمان القبائل الطوارقية بظاهرة التبرك بالأولياء، وزيارة الأضرحة كظاهرة أنثروبولوجية ممارسة جسّدها الكوني برؤية سردية متميزة عكست مضمّرات الظاهرة المقدسة، وكشفت انعكاساتها على واقع القبائل الطوارقية، وتأثيرها في توجيه ثقافتهم الشعبية كرموز اجتماعية خالدة في ذاكرة كلّ طوارقي، وهو ما لخصّه خطاب الكوني على لسان الراوي «كأنّ اليد المجهولة أرادت أن تزر بها رسالة خفية إلى الخلف الشقيّ لتحذّره من غدر الزمان. كأنّ الحكماء القدماء أرادوا أن يُقرّوا بعجز اللغة عن احتواء الخطاب ، وتقصير الرموز في نقل الوصايا فاستبدلوا اللغة بالعلامة والرموز بالبصمة»⁽²⁾.

وقد عكست المظاهر الدينية في سياق الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني - بممارساتها المتنوعة وأمكنتها متعدّدة الدلائل - خصوصية مجتمع الطوارق، خاصة ما يتعلق بالظواهر الممارسة في إطار ما يُعرف بالدين الشعبي (زيارة الأضرحة والتبرك بالأولياء الصالحين)، وقد جاءت ترميما للجانب النفسي المحبّط، ذلك أنّ المعتقد الديني بجميع مظاهره وسيلة الطوارقي لاستعادة توازنه النفسي وترميم ذاته المتأثّرة بعوامل شتى محيطية به، فالأمكنة الدينية كانت ومازالت سبيل تغيير تبنيّه الذاكرة الجمعية لتتجاوز قسوة الواقع وأزمات النفس، ويمكننا تجسيد تمظهرات الدين لدى المجتمع الطوارقي حسب المبدأ التقابلي الذي تبنيناه من خلال الشكل الآتي:

¹ - إبراهيم الكوني، السحرة - الجزء الأول -، ص 278.

² - المصدر نفسه ، ص 278.



ويتجلى المقدس من خلال الشكل السابق كمظهر أساسي في الحياة اليومية للطوارق وتتجسد أهميته من خلال تمثله في كل شيء في عالم الصحراء، فنجد مرتبًا بالأشخاص (الأولياء والدرائش والأنبياء...)، وبالزمنة (الجاهلية، الإسلام)، وبالأمكنة (الضريح، والصنم، والحجر...) وبالممارسات (الزهد، والعزلة، والاكْتفاء) ويأتي التعدد لصور القداسة في حياة الطوارق ترجمة حقيقية للصلة الخاصة بين الدين والإنسان الطوارقي .

نتهي إلى القول بأنّ الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني عمق صورة المقدس لدى الطوارق من خلال توظيفه للعديد من المظاهر الدينية التي تعكس تزواج الوثني بالإسلامي بالصوفي في الفكر الديني لهذه القبائل التي تميل إلى العيش في كون طاهر/مقدس بغض النظر عن نوع الدين، حيث اعتُبر المكان المقدس (الحجر، والضريح، والقبلة، والصنم...) واقعا بديلا من قبل الذاكرة الجماعية للطوارق تحقّق من خلاله حياة الطمأنينة، والظهر والراحة النفسية بعيدا عن الدنس الدنيوي حيث التأمل في الملكوت، وتجسد عظمة الخالق في موجوداته، في صور ترميزية دالة تضحّ بالمعاني الخادمة لمضمون الخطاب الروائي، وتتجلى تلك المدلولات في شكل ثنائيات ضديّة تعبّر عن واقع الإنسان الطوارقي (المقدس/المدنس، والأنا/الآخر، والعالم العلوي/العالم الحسّي، والخلص/الهلاك...) وغيرها من الدلالات التي اشتغل عليها الكوني في خطابه الروائي، فتحوّلت شريكا فعليًا في إنتاج السرد وتوالده من خلال تأثيرها على مسار السرد، ذلك أنّ العودة إلى المقدس هي عودة إلى الأصل والراوي بذلك يجسّد - عبر الحدث السردي- الحنين المتأصل في الذات الطوارقية إلى الطهارة والنقاء الخالص.

خاتمة

أفضى البحث في أنثروبولوجيا الخطاب الروائي عند إبراهيم الكوني إلى جملة من النتائج تجمع بين الجانبين : النظري والتطبيقي، وتتمثل فيما يأتي:

1. شكّلت الشخصيات في خطاب الكوني جزءاً هاماً من بنيته السردية، وقد أسهم تجسيد صورة البطل الملحمي، والمضحّي، والمكان بوصف بطلاً أيضاً في إلقاء الضوء على السردية المغايرة التي تبناها الكوني في خطابه الروائي مجسّداً من خلالها صورة بطله النموذجي، كما أسهم التعالق الفني المتميز بين البطل وباقي مكونات البنية السردية- الزمن الدوري والأحداث وعلاقتها بالأمكنة- في إبراز جماليات الخطاب الروائي، وتنوع تفاصيله ما نحا القارئ آفاقاً تأويلية واسعة لاستثمار مرجعيته في استنطاق مضمون الخطاب الروائي.

2. جسّد خطاب الكوني هوية سردية ركيزتها الإنسان الطوارقي، وقد استلهم المبادئ الأساسية - لهذه السردية- من مقولات علم الإنسان، وعلم الاجتماع، والدين... حيث تمكّن من خلالها من إلقاء الضوء على خصوصية التراث الفكري والثقافي والاجتماعي لطوارق الصحراء الفئة التي عانت سنوات طُول قهر الإلغاء والاستبعاد، لذا اختار الكوني عالم السرد منهج بوح عبّر من خلاله عن كيان الأنا الطارقية، وأخذ بقلمه مبادرة كسر صمتها الطويل، فقد أظهر التحليل رؤية علمية أنثروبولوجية حملها خطابه الذي جاء- عبر رواّته وشخصياته وأمكنته وأزمته- ماثلاً للدراسات الميدانية التي يقوم بها الباحثون في مجال الأنثروبولوجيا حول مجتمعات معيّنة.

3. أثبت التحليل شمولية المنهج الأنثروبولوجي ونجاعته في استنطاق مكونات الخطاب الروائي للكوني، الذي جسّد انعكاساً واضحاً لذاته الملهمّة، حيث أظهر دقة تصويره واقع الحياة الطوارقية إلى درجة غدت معها كل التجارب الحياتية المحكيّة جزءاً مهمّاً من وجدانه المنعكس سردياً في خطابه الروائية، إذ يعرض الوقائع، وي طرح أسئلة فلسفية وجودية تتعلّق بالحرية والخلق، والمصير الإنساني.

4. اشتغل الروائي على علاقة الطوارق بمكونات بيئتهم (الحيوان، والنبات، والماء، والشمس والرياح...) بوصفها علاقة مشاركة حيائية، وكشف من خلال ظاهرة الطوطم (بمختلف أنواعه) خصوصية تلك العلاقة المبنية على قيم التقديس، وتحوّلها إلى نمط حياة مُعاش ومستمر من خلال أنسنة العوالم الطبيعية، فرفع من دونية الحيوان - بالنظر إلى مجتمعات أخرى - وحوّله شريكا وجوديًا للإنسان الطوارقي .

5. عمل الكوني على إعادة إحياء التراث الطوارقي، وبعث حياة متجدّدة من خلال السرد فقد حوّل دلالات اللباس والحلي، والمأكّل، والمشرب، والموسيقى، وغيرها من المظاهر الأنثروبولوجية/ثقافية إلى دالّ رمزي مُحمّل برسائل مشفّرة تؤكد في ثناياه شرعية الهوية الطوارقية وأنّ استمرارية التمسك بالمظاهر الحياتية إنّما سبيل مقاومة وحضور، فطوارق الصحراء لا يلبسون أقمشة، ولا يتزيّنون بقلائد وحلي وألّثمة - كما يظهر للآخرين -، إنّما يعكسون في حقيقتهم كيانات جسدية حاملة لبنية رمزية تختزل جوهر هويتهم الطوارقية، وانتماءاتهم الاجتماعية والطبقية والإثنية.

6. شكّلت أنظمة القرابة والزواج أحد أهمّ العناصر المكوّنة للبناء الاجتماعي لدى طوارق الصحراء، وقد أشار الكوني إلى خصوصية تلك الأنظمة من خلال استحضار تجلياتها الأنثروبولوجية في المعيش اليومي في إطار إحالته الدقيقة لأنظمة القرابة السائدة وانعكاساتها على مبدأ التعايش داخل القبيلة الواحدة، وكشف اللثام عن طبيعة النظام الاجتماعي ذي النمط الأموسي (الأمومي).

7. شغلت الأساطير والحكايات الخرافية إلى جانب ممارسات الشعوذة والسحر مساحات سردية واسعة في إبداع الكوني، وإن وُظّفت ظاهرياً برؤية عجائبية، غير أنّها حوت ضمنياً مقاصد أنثروبولوجية/ثقافية كونها مستمدة من الواقع الطوارقي، ومستمرة حتى يومنا هذا، غير أنّ الكوني عاجلها انطلاقاً من مشهديات السرد كجزء من الثقافة الشعبية للذات الطوارقية التي تتحوّل - بكل ممارساتها وأفكارها ومعتقداتها - نصّاً مفتوحاً قابلاً للاستنتاج من خلال رؤية انثروبولوجية كشف من خلالها الكوني خصوصية هذه الممارسات (الشعوذة والسحر، والأساطير

والخرافات) التي تتسامى - بالنسبة إلى الطوارق - عن كونها مجرد خُرُعبات أو ممارسات جاهلة إنما هي في الحقيقة حياة الطوارق الواقعية ويوميّاتهم المعاشة بتفاصيلها وخباياها داخل إطار جغرافيّ واسع (الصحراء)، يتجاوز - سرديًا - مجرد كونه بقعة فيزيقية ليتحوّل ذاكرة ثقافية يتأصل داخلها كيان الطوارقي.

8. أشار الكوني إلى خصوصية الدين انطلاقًا من تنوع الممارسات الشعبية وتطبيقاتها المختلفة ذلك أنّ الدين عند القبائل الصحراوية ثقافة حياة يتجاوز مجرد كونه مجموعة تعاليم ومعتقدات أو نصوص قدسية فحسب، إنما هوية إنسانية يجسدها مجموع الممارسات اليومية بغضّ النظر عن اختلاف طرق أدائها من قبَل المؤمنين بها أو غرائبيتها بالنسبة للآخر، ذلك أنّ ما هو مقدّس لدى مجتمع ما لا يحظى - بالضرورة - بنفس درجة التقديس لدى مجتمعات أخرى وهنا تحديدًا تكمن خصوصية الفكر الديني خاصة عندما يشكل جزءًا من الثقافة الشعبية.

9. شكّلت مظاهر الإيمان بالأولياء الصالحين والتبرك بهم إلى جانب تقديم القرابين حجر أساس في حياة الطوارق ومركز التدين عندهم، حيث غدت فكرة الإيمان بالكرامات والقوى الغيبية علاقة تواصلية يومية بين الطوارقي وخالقه تجسيدا للمقدس الديني، وتأثيرًا - في الآن نفسه - لفجوات الفراغ النفسي المتأثر بقسوة العيش داخل عالم الصحراء، حيث تتحوّل قدرات الولي ومعجزاته سبيلًا منشودًا - في نظر الطوارق - لجلب الخيرات، وتجاوز صعوبات العيش وعراقيله.

10. لعب الفكر الصوفي دورًا بارزًا في حياة الطوارق، فقد كشفت المتون السردية حرص الطارقي على التواصل مع الخالق، والاندماج في رحابة العوالم المقدسة مُتجاوزين انحطاط العالم الأرضي مُتعالين عن دونيّته، لذا يؤنّث الطوارقي فراغ المكان بالمشابرة على العبادات في جوّ روحاني خالص يكسب النفس حلاوة الرضا كلّما تفانت في التقرب إلى الله، فيتحوّل مبدأ الترك - ترك شهوات الدنيا - شرط الخلاص، والسبيل المنوط للظفر بالجنة الموعودة.

11. استطاع الكوني إحياء قضية مجتمعه الأصلي (الطوارق) عبر السرد محوّلًا فعل الكتابة منبرا دافع من خلاله عن أزمة الوجود الطوارقي، ما يميل إلى قدرة القراءة الأنثروبولوجية على إلقاء الضوء على الخصوصية الاجتماعية والثقافية للمجتمع الطوارقي، وكأنّ بالسرد فعل مقاومة

يكسب سرّ البقاء لمجتمع مُهدّد يكافح على هامش صحراء الواقع ليعث أمل حياة جديدة في صحراء السرد، وكأنّ بالذات الطوارقية تصرّ أن تُسمع صدى الأنا داخلها، وتحكي قصّتها حتى لا يتلاشى وجودها وتفتنى.

هذا وإني أرجو رجاءً صادقاً أن يكون البحث، على ما فيه من هفوات، قد لبيّ معايير البحث العلمي، واستطاع أن يحقّق غايته المنشودة، ومهما يكن يبقى الموضوع مجال بحث مفتوح لمقاربات متعدّدة الرؤى والآفاق، وتبقى النتائج المتوصّل إليها لا تصل درجة الكمال والإحاطة بجميع المقولات الأنثروبولوجية في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني بالنظر إلى اتّساع المنهج الأنثروبولوجي الذي يفتح مجالاً واسعاً لقراءات جديدة مغايرة، منها على سبيل الذكر: أنثروبولوجيا الصورة من خلال استقراء التظاهرات الأنثروبولوجية لمضمون الغلاف كعتبة أولية تعكس أبعاداً اجتماعية وتاريخية، ودينية وأسطورية هامة تعبّر عن مضمون الخطاب الروائي، إضافة إلى الاهتمام بجانب اللغة، ودراستها انطلاقاً من كونها ظاهرة ثقافية تعكس خصوصية المجتمع بوصفها مكوناً هاماً من مكونات هويته الثقافية، وغيرها من المجالات الأنثروبولوجية العديدة التي يتبنّاها مجال الرواية، ويتحوّل على إثرها إلى خطاب ثقافي منفتح.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط11، 1421هـ.

أولاً: المصادر:

(إبراهيم الكوني):

1. البئر (الحسوف 1)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1991.
2. التبر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1992.
3. المحوس، الجزء الأول، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
4. نزيل الحجر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1992م.
5. السحرة - الجزء الأول-، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994.
6. السحرة، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
7. فتنة الزّوّان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
8. عشب الليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
9. واو الصغرى، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
10. صحرائي الكبرى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
11. وطن الرؤى السماوية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، ط2، 1998.
12. ملكوت طفلة الرّب - سيرة أنا الكوني بلسان الصمت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، لبنان، ط1، 2005.
13. من أنت أيها الملاك؟، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
14. المحوس - الجزء الثاني - ، تاسيلي للنشر والإعلام، ليماسول، قبرص، د.ط، د.ت.

1 / الكتب باللغة العربية:

15. إبراهيم أبو طالب، الموروثات الشعبية القصصية في الرواية اليمنية دراسة في التفاعل النصي إصدارات وزارة الثقافة والسيادة، صنعاء، اليمن، د.ط، 1425هـ /2004م.
16. إبراهيم الحيسن، الأطعمة والأشربة في الصحراء، أنثروبولوجيا الطبخ وآداب المائدة عند البيضان، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014م.
17. أحمد الزعبي، التناص نظريا وتطبيقيا، مؤسسة عمون للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2 1420هـ/2000م.
18. أحمد محمود صبحي، وعملها الإنسان- مقالات فلسفية-، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1997م.
19. أكناته ولد النقرة، الطوارق من الهوية إلى القضية، طوب بريس، الرباط، المغرب، د.ط، دت.
20. أمينة برانين، فضاء الصحراء في الرواية العربية- الجوس لإبراهيم الكوني نموذجاً -، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1432هـ/2011م.
21. أبو بكر باقر وحسن رشيق، الأنثروبولوجيا في الوطن العربي، دار الفكر، دمشق، سوريا ط1، 1433هـ/ 2012م.
22. بلسم محمد الشيباني، الفضاء وبنيته في النص النقدي والروائي، رباعية الحسوف لإبراهيم الكوني نموذجاً، منشورات مجلس تنمية الإبداع الثقافي، بنغازي، ليبيا، ط1، 2004.
23. جميل حمداوي، الحضارة الأمازيغية- أنثروبولوجيا الإنسان، التاريخ، الكتابة، الديانات والثقافة-، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط2، د.ت.
24. حسين فهميم، قصة الأنثروبولوجيا- فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، الكويت د.ط، د.ت.
25. حفناوي بعلي، مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 1428هـ /2007م.

26. ربيع كردي، البنائية الجديدة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، مصر العربية للنشر والتوزيع القاهرة، مصر، ط1، 2011م.
27. رشيد الحاحي، النار والأثر- بصدد الرمزي والمتخيل في الثقافة الأمازيغية-، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، د ط، 2006 .
28. رشيد الحسين، الأعلام الجغرافية والهوية - الأعلام الأمازيغية بالصحراء وموريطانيا- منشورات جمعية أوس للتنمية والعمل الثقافي والاجتماعي، مطبعة دار المناهل، الرباط، المغرب د ط ، 2008.
29. الزهرة إبراهيم، الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق سوريا، ط1، 2009م.
30. سعاد علي شعبان، الأنثروبولوجيا الثقافية لإفريقيا، قسم التصوير بمعهد البحوث والدراسات الإفريقية، قسم الأنثروبولوجيا، جامعة القاهرة، مصر، 2004م.
31. سعد العبد الله الصويان، الصحراء العربية ثقافتها وشعرها عبر العصور- قراءة أنثروبولوجية الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان ، ط1 ، 1431هـ/ 2010م.
32. سعيد الغانمي، ملحمة الحدود القصوى- المخيال الصحراوي في أدب إبراهيم الكوني، المركز الثقافي العربي-، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
33. سعيد فالح الغامدي، البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، ط5، 1414هـ/1990م.
34. سليمان مظهر، أساطير من الشرق، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1420هـ 2000م.
35. سمير أديب، موسوعة الحضارة المصرية القديمة، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1 2000.
36. سمير عبده، التحليل النفسي لقوة الاستدلال - تخيل الأحداث قبل وقوعها-، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط1، 1994م.
37. صلاح صالح، الحكاية العربية والصحراء، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1 1996.
38. طلعت الأخرس، أبو الهذيل العلاف المعتزلي آراؤه الكلامية والفلسفية، دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان ، ط1، 1415هـ/1994م.

39. عاطف جودت نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 1978.
40. عبد الغني منديب، الدين والمجتمع - دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، إفريقيا الشرق الدار البيضاء، المغرب، د.ط ، 2006.
41. عبد اللطيف الصديقي، الزمان أبعاده وبنيته، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ/1995م.
42. عبد اللطيف هسوف، الأمازيغ قصة شعب، دار الساقى، بيروت، لبنان ، ط1، 2016م.
43. عبد الله عبد الغني غانم، الأنثروبولوجيا الثقافية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر ط 1، 2006م.
44. عبد المحسن صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، عالم المعرفة، الكويت، د.ط، يوليو 1998م.
45. عبد الهادي عبد الرحمان، عرش المقدس - الدين في الثقافة والثقافة في الدين-، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، أيار (مايو)، 2000.
46. عثمانى الميلودي، العوالم التخيلية في روايات إبراهيم الكوني - بحث في الطبيعة والمحتويات والأسلوب، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1 ، 2013.
47. أبو العلا عفيفي، التصوف - الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت لبنان، د.ط، د.ت.
48. علاء جواد كاظم، الفرد والمصير بحث في الأنثروبولوجيا الثقافية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، د.ط ، 2011م.
- الصورة حكاية أنثروبولوجية - معانيات مونوغرافية في الأنثروبولوجيا المرئية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 ، 2013م.
50. علي فهمي خشين، نصوص ليبية من : هيروودوتس / سترابو / بليبي الأكبر / ديوروس الصقلي / بروكوبيوس القيصري / ليون الإفريقي، دار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، د.ط، 1967.
51. عوني الفاعوري، تجليات الواقع والأسطورة في النتائج الروائي لإبراهيم الكوني، وزارة الثقافة عمان، الأردن، د.ط ، 2002.

52. عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب - دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي -، دار الثقافة روافد للنشر والتوزيع ، القاهرة، مصر، ط1، 2011.
53. غلام علي حداد عادل، ثقافة العربي أو عربي الثقافة، ترجمة: عبد الرحمان العلوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ/2001م.
54. غيبوب باية، الشخصية الأنثروبولوجية العجائية في رواية "مائة عام من العزلة" لغابرييل غارسيا ماركيز، أنماطها مواصفاتها، أبعادها، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو الجزائر، د.ط، 2012م.
55. فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الموسوعة الإفريقية، المجلد الرابع : الأنثروبولوجيا، معهد البحوث والدراسات الإفريقية، القاهرة، مصر، د.ط، 1997م .
56. فراس السواح، كنوز الأعماق قراءة في ملحمة جلجامش، سומר للدراسات والنشر والتوزيع نيقوسيا قبرص، ط1، 1987.
- الأسطورة والمعنى، دراسة في الميثولوجيا والديانات المشرقية، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق ، سوريا ، ط2 ، 2001.
58. فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، د.ط 1991.
59. كريم زكي حسام الدين، اللغة والثقافة دراسة أنثولوجية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية، كتب عربية ، د.ط، د.ت ، (www.kotobarabia.com).
60. لطيفة بلخير، أحمد توفيق - جماليات التخييل السردية -، مطبعة البيضاوي، الرباط، المغرب ط1 ، 2016.
61. مجموعة من المؤلفين، بحوث في الأنثروبولوجيا العربية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية الجيزة، مصر، ط1 ، 2002.
62. محمد الأمين بحري ، الأسطوري التأسيس والتجنيس والنقد، دار الأمان، الرباط، المغرب ط1 1439هـ/2018م.
63. محمد الجوهري وآخرون، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، القاهرة، مصر، د.ط، 2007م ص25.

64. محمد الظريف، جوانب من ثقافة الصحراء، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، المغرب ط1، 2016م.
65. محمد حجوة، الإنسان وانسجام الكون- سيميائيات الحكيم الشعبي، دار الأمان، الرباط المغرب، ط1، 1433هـ / 2012م.
66. محمد داو، البعد الأنثروبولوجي للنص الأدبي، عدد خاص بوقائع الملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟ 22-24 نوفمبر 1999م، منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، 2002، ص 96.
67. محمد سعيد القشاط، التوارق- عرب الصحراء الكبرى-، مركز دراسات وأبحاث شؤون الصحراء، ليبيا، ط2، 1989.
68. محمد شفيق، ثلاثة وثلاثين قرن من تاريخ الأمازيغيين، مؤسسة تاوالت الثقافية، د.ط، د.ت.
69. محمد عبد المعيد خان، الأساطير العربية قبل الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر ط1، 2005.
70. محمد عبده محبوب، الاتجاه السوسيو أنثروبولوجي في دراسة المجتمع، وكالة المطبوعات الكويت، د.ط، د.ت.
71. محمد عزام، تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة - دراسة في نقد النقد- منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، د.ط، 2003.
72. محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، السادس من أكتوبر، مصر، د.ط 1997م.
- الأدب المقارن، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر ط9، 2008م.
74. محمود عودة، أسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ط. د.ت.
75. محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط. د.ت، ط1، 1420هـ / 1999م.
- الفتوحات المكية، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.
- الفتوحات المكية، الجزء الخامس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.

- الفتوحات المكية، الجزء السادس، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1420هـ/1999م
- فصوص الحكم- الجزء الأول -، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2016.
80. مصطفى تيلوين، مدخل عام في الأنثروبولوجيا، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
81. مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط9، 2005.
82. منصور مرقومة، القبيلة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي - مقاربات أنثروبولوجية-، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط1، 2015.
83. ناجي شوقي بطرس، الذهب في مصر - هل ذهب الذهب مع الفراعنة؟-، الهيئة المصرية العامة للكتاب، رمسيس، مصر، ط1، 2015.
84. نبيل راغب، موسوعة النظريات الأدبية، الشركة المصرية العالمية للنشر لوئجمان، الجيزة مصر، ط1، 2003.
85. وردة معلم، متخيل الفضاء في روايات إبراهيم الكوني، الوسام العربي للنشر والتوزيع، عنابة الجزائر، ط1، 2016م.
86. وليد بن حمد الذهلي، جمالية الصحراء في الرواية العربية، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2013.
87. يوسف شلحد، بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1 حزيران (يونيو)، 1996.

2 / الكتب المترجمة:

88. ادوار ويسترمارك، موسوعة تاريخ الزواج-دراسة أنثروبولوجية-، ترجمة: مصباح الصمد وآخرون المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1142 هـ 2001م.
89. أرسطو، فن الشعر، ترجمة: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، دط دت.
90. إيان واط، نشوء الرواية، ترجمة: نائر ديب، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1 1977.

91. جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ، ط1، 1997م .
92. جورج ألكسندر ويلكن، الأمومة عند العرب، ترجمة: بندلي صليبا الجوزي، مؤسسة هنداي المملكة المتحدة، دط، 2017.
93. جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، ترجمة: علي المصري، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، لبنان ، ط2، 1428هـ/2007م.
94. جون ستروك، البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، ترجمة: محمد عصفور، عالم المعرفة ، الكويت ، د ط ، 1996م.
95. جيلبير دوران، الأنثروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، تر: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 2006/1426م .
96. جيمس فرايزر، الغصن الذهبي، دراسة في السحر والدين، ترجمة: نايف الخوص، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1 ، 2014م.
97. شارلوت سيمور سميث، موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة: مجموعة من الأساتذة المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، مصر ، ط2 ، 2009.
98. غابرييل كامب، البربر ذاكرة وهوية ، تر:عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، دط، 2014 .
99. غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة : غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، لبنان ، ط2 ، 1404هـ/1984م.
- الماء والأحلام دراسة عن الخيال والمادة، ترجمة: علي نجيب إبراهيم المنظمة العربية للترجمة بيروت، لبنان، ط1، 2007.
101. فيليب سيرنج، الرموز في الفن - الأديان - الحياة، ترجمة : عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة دمشق، سوريا، ط1 ، 1992.
102. فيليب لابورت وتولراوجان بيار فارنيه، إثنولوجيا أنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1413هـ / 2004م.
103. كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة : مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق، سوريا، د ط ، 1977.

- الأنثروبولوجيا البنيوية- الجزء الثاني-، ترجمة:مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، دط، 1983.
- الأسطورة والمعنى، ترجمة: شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1 1986م.
- الفكر البري، ترجمة: نظير جاهل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط3، 1428هـ/2007م.
107. كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، تر : محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1 كانون الأول/ديسمبر 2009.
108. مرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق سوريا، ط1، 1991.
- الأساطير والأحلام والأسرار، ترجمة: حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا ط1، 2004.
110. يوليوس ليبس، أصل الأشياء بدايات الثقافة الإنسانية ، ترجمة: كامل إسماعيل، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1988 م.

4/ الكتب باللغة الأجنبية:

111. Emile Durkheim ، the elementary forms of religious life translated by : karen E.fields the free pres ،new York 1995.
112. Mircea Eliade ،the sacred and the profane –the nature of religion the significance of religious ،myth symbolism،and ritual within life and culture. translated from the french willard R.trask ،harcourt brace and world ، new York.
113. Roland barthes،the language of fashion،translated by andy staffor Bloomsbury Academic ، New York ،USA 2005.

/ المعاجم:

114. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية انجليزي- فرنسي - عربي مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، دط، 1982م.
115. إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة: محمد الجوهري وحسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، ط1 و2، 1972م.
116. بيار بونت وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، بيروت، لبنان، ط2، 1432هـ 2011م.
117. جيرالد برنس، المصطلح السردي (معجم مصطلحات)، ترجمة: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003.
118. لطيف زيتوني، معجم مصطلحات نقد الرواية- عربي، إنكليزي، فرنسي-، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

ثالثا: المجالات والدوريات:

119. مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، بسكرة المجلد 12، العدد(25)، جوان 2019.
120. مجلة العربي، الكويت، العدد: 401 أبريل 1991.
121. مجلة فصول، مصر، المجلد السادس عشر، العدد الرابع، ربيع 1998م.
122. مجلة كلية الآداب، جامعة مصراته، العدد الأول، سبتمبر 2014.
123. مجلة مداد الآداب، العراق، العدد الحادي عشر، سنة 1438هـ/2017م.
124. مجلة بيت الحكمة، العراق، ط1، 2010، ص 19
125. مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد42، 2016.
126. مجلة مجتمع، العدد 184، مارس/آذار 2015م، 13 جمادى الأولى 1436هـ.
127. مجلة الأثر، ورقة العدد31، جوان 2019.

128. مجلة التغيير الاجتماعي والعلاقات العامة في الجزائر العدد الثالث، الجزائر، سنة 2017.
129. مجلة الآداب، لبنان، العدد 10، 1977م.
130. المجلة العلمية لكلية التربية، ليبيا، العدد الرابع، ربيع الأول 1437هـ، ديسمبر 2015.
131. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية ورقلة، العدد 26، سبتمبر 2016.
132. مجلة العلوم الاجتماعية، الأغواط، المجلد 8، العدد 2، جويلية 2019.
133. مجلة كلية التربية العراق العدد 13، نيسان 2013.
134. مجلة القادسية للعلوم الإنسانية العدد 222، 2016/12/18.
135. مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية المجلد (29)، العدد (1 و2)، 2013.
136. مجلة أفاق، المغرب، العدد (01) أبريل 1989، ص 37.
137. مجلة المنتدى الأكاديمي ليبيا العدد 2، يوليو 2017.
138. مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، العراق، العدد (1) 2016/12/1.
139. حوليات جامعة قلمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 5، 2010.

رابعاً: الرسائل الجامعية:

140. أحمد مولاي لكبير، العناصر المكانية والتأثيرات المشهدية في الرواية المغاربية" فضاء الصحراء أمودجا، مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف: مصطفى منصور، قسم: اللغة العربية وآدابها كلية: الآداب واللغات والفنون، جامعة: جيلالي لباس، السنة الجامعية: 2016 / 2017.
141. جلول بن دبله، تجليات العجائي في الخطاب الروائي "رواية التبر لإبراهيم الكوني" مقارنة أسلوبية، مخطوط رسالة ماجستير، إشراف: هواري بلقاسم، قسم: اللغة العربية وآدابها كلية: الآداب واللغات والفنون، جامعة: السانية (وهران)، السنة الجامعية: 2011 / 2012.
142. حليلة دحماني، المقدس وتحليلاته في كتابات إبراهيم الكوني، مخطوط رسالة دكتوراه إشراف: مولاي بوخاتم ولشريش عباس، قسم: اللغة العربية وآدابها، كلية: الآداب واللغات والفنون جامعة: جيلالي لباس، السنة الجامعية: 2017 / 2018.

143. عبد الرحمان حمداني، إستراتيجية العتبات في رواية الجوس لإبراهيم الكوني مقارنة سيميائية مخطوط رسالة ماجستير، إشراف: بلقاسم الهواري، قسم: اللغة العربية وآدابها، معهد: الآداب واللغات والفنون، جامعة: السانية (وهران)، السنة الجامعية: 2010/2011م.
144. عكازي شريف، الصحراء وطاقتها الترميزية في أعمال إبراهيم الكوني الروائية، مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف ابن السايح الأخضر، قسم: اللغة العربية وآدابها، كلية: الآداب واللغات جامعة: قاصدي مرياح (ورقلة)، السنة الجامعية 2017/2018.
145. عوني صبحي الفاعوري، إبراهيم الكوني روائيا، مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف: سمير قطامي كلية: الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، السنة الجامعية: 1998/1999.
146. مليكة سعدي، الصحراء والأسطورة في روايات إبراهيم الكوني - مقارنة أنثروبولوجية مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف: عبد القادر شرشار، قسم: اللغة العربية وآدابها، كلية: الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، السنة الجامعية 2012/2013.
147. هجيرة لعور، أسطورة التكوين: المظاهر والتجليات - دراسة في روايات الكوني، مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف صالح ولعة، قسم: اللغة والأدب العربي، كلية: الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة: برج باجي مختار (عنابة)، السنة الجامعية: 2014/2015.
148. وردة معلم، تقنيات السرد في روايات إبراهيم الكوني - مقارنة بنيوية-، مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف: صالح ولعة، قسم: اللغة والأدب العربي، كلية: الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة: برج باجي مختار (عنابة)، السنة الجامعية: 2009/2010.
149. حمداني عبد الرحمان، فضاء الصحراء في الرواية المغاربية مقارنة تحليلية للأنساق السردية إبراهيم الكوني نموذجاً مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف: الطاهر بلحيا، قسم: اللغة العربية وآدابها، كلية: الآداب واللغات، جامعة: قاصدي مرياح (ورقلة)، السنة الجامعية: 2017/2018.
150. بلال كوسة، في جماليات الخطاب السرد المعاصر مقارنة تأويلية في روايات إبراهيم الكوني مخطوط رسالة دكتوراه، إشراف: عبد الغني بارة، قسم: اللغة والأدب العربي، كلية: الآداب واللغات جامعة: محمد لمين دباغين سطيف (2)، السنة الجامعية: 2018/2019.
- خامسا: المواقع الالكترونية:

151. خالد مجاد، الرواية والبعد الأنثروبولوجي، مجلة رباط الكتب <https://ribatalkoutoub.com>، 21 أبريل 2016

152. سلمان كاصد، إبراهيم الكوني: أبحث عن الأسطورة لكي تخلقني، جريدة الاتحاد
https://www.alittihad.ae، 6مارس2008.
153. شوقي بدر يوسف، الأنثروبولوجي ورواية التاريخ، نوة الكرم لنجوى شعبان نموذجاً موقع
أرنتروبوس، (https://www.aranthropos.com)، 22 أغسطس.
154. فخري صالح، رواية إبراهيم الكوني تقطع الصحراء، جريدة دار الحياة،
https://www.alhayat.com، 2005/4/27.
155. العهد القديم، سفر التكوين: الإصحاح الرابع، موقع تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية
.http://st.takla.org
156. الكتاب المقدس، إنجيل متى، موقع تراث الكنيسة القبطية الأرثوذكسية
http://st.takla.org

فهرس الموضوعات

مقدمة (أ- ن)

مدخل: من الأنثروبولوجيا إلى الأدب (10-44)

- 1- الدراسات السابقة (10-19)
- 2- مفهوم الأنثروبولوجيا (20-26)
- 3- أنواعها (27-37)
- 4- علاقة الأنثروبولوجيا بالأدب (38-44)

الفصل الأول: شخصية البطل في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني (47-78)

- أولاً: البطل الملحمي (51-60)
- ثانياً: البطل المضحي (61-68)
- ثالثاً: البطل/المكان (69-78)

الفصل الثاني: التقصي الأنثروبولوجي لعناصر البيئة الصحراوية (81-131)

- أولاً: خصوصية العوالم الطبيعية (81-112)
- 1- النبات 84
 - 2- الشمس 99
 - 3- الماء 103
 - 4- الرياح 110
- ثانياً: بين الطوارقي و الحيوان (علاقات: طوطمية، روحية، أخوية) (113-131)

الفصل الثالث: تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني:

(188-134)

أولاً: تجليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية..... (154-134)

1- أصل التسمية وجدل الهوية 135

2- النظام الاجتماعي القبلي 137

3- نظام القرابة 145

4- عرف الزواج 150

ثانياً: تجليات الأنثروبولوجيا الثقافية (188-155)

1- اللباس 155

أ- اللثام 158

ب- تفاصيل الثياب (الرجال/النساء) 162

ج- الحللي والزينة 167

2- الموسيقى 172

3- الطعام 178

الفصل الرابع: تجليات الفكر الأسطوري في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني: (233-191)

أولاً: أساطير الخلق والبدايات (210-191)

1- أسطورة تكوين الصحراء 196

2- أسطورة الفردوس المفقود 203

ثانياً: أساطير الفكر الشعبي (233-211)

- 1-أسطورة لعنة التبر 211
- 2-أسطورة جبروت السحر 217
- 3-أسطورة أهل الخفاء 225

الفصل الخامس: أنثروبولوجيا الدين في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني: (236-282)

أولاً: الممارسات الدينية الشعبية (237-252)

- 1-نحر القرابين وتقديم الهبات 239
- 2-الندور 247

ثانياً: تجليات الفكر الصوفي (253-282)

- 1- مبدأ التحلي (عن: الشهوة، الملذات، المرأة، التبر...) 253
- 2- مبدأ التحلي 258
- أ- الزهد والانعزال 258
- ب- المعرفة القلبية 267
- ج- وحدة الوجود 271
- د- زيارة الأضرحة والتبرك بالأولياء الصالحين 275

خاتمة (284-287)

المصادر والمراجع (289-302)

فهرس الموضوعات (304-306)

تجليات الأنثروبولوجيا في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني

تناولت هذه الدراسة البحث في المظاهر الأنثروبولوجية التي تجلّت في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، من خلال إلقاء الضوء على التفاصيل المضمرة للمجتمع الطوارقي، إلى جانب استنطاق الأبعاد المتوارية خلف تلك الخطابات، وبعبارة أدق فقد اشتغل البحث على محورين رئيسيين: البعد الأنثروبولوجي والجانب الجمالي.

استعنت بالمنهج الأنثروبولوجي لاستنطاق مضمرات الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني كما اعتمدت- في إطار الأنثروبولوجيا البنيوية(كلود ليفي ستراوس)- بعض مقولات المنهج التاريخي والاجتماعي، والوصفي- من خلال وصف مختلف المظاهر الحياتية، وخصوصية العادات والتقاليد المنتشرة لدى الطوارق-، وكذلك مقولات السيميائية، وعلم النفس والدين قصد تقديم قراءة منفتحة على العديد من المظاهر الاجتماعية، والثقافية، والدينية التي تبرز جليًا في خطاب الكوني.

تضمّنت الدراسة جانبًا نظريًا حدّدنا من خلاله بعض الدراسات السابقة في موضوع البحث وكذلك أبرز المصطلحات التي انطلقنا منها في بحثنا من مثل: مصطلح الأنثروبولوجيا، ومن ثم أنواعها، وبعدها علاقة الأنثروبولوجيا بالأدب، حيث اتّضح وجود تعالق بين المجالين: الأنثروبولوجي والأدبي. ذلك أنّ الظواهر الثقافية والاجتماعية التي تجسّد محور الدراسة الأنثروبولوجية، هي الظواهر نفسها التي تمثّل مصدر إلهام للمبدع في عمله الأدبي لأنّها تجسّد السياقات خارج النصية لعمله ويكتسب على إثرها سمة الواقعية.

بحثت الدراسة في جمالية الخطاب الروائي من خلال إلقاء الضوء على شخصية البطل في خطاب الكوني، وتبيان خصوصية علاقته بمكونات البنية السردية، قصد إبراز جمالية التعالق الفني بين مكونات الخطاب الروائي، وتبيان دورها في إظهار تنوع المضامين الدلالية، وأبعادها التي تنفتح على مجالات الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، والأسطورة، والملحمة والدين.

تناولت الدراسة خصوصية حياة الطوارقي في إطار تكيفه مع عناصر بيئته، وعلاقاته المتنوعة بكائنها انطلاقاً مما يجمع بينها من صلات طوطمية وروحية، وأسطورية متنوعة يحكمها مبدأ العيش المشترك.

بالإضافة إلى معالجة محورين رئيسيين تجلّت من خلالهما خصوصية التظاهرات الاجتماعية والثقافية في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، وبرزت تفاصيل المجتمع الطوارقي من خلال إلقاء الضوء على خصوصية النظام الاجتماعي والسياسي السائد، إلى جانب إظهار الخصوصية الثقافية- بتفاصيلها العديدة- من جهة، واستقصاء البعد الأسطوري الذي تبثّ قيماً وجودية واجتماعية، وسياسية هامة من جهة أخرى، عبّر من خلالها خطاب الكوني عن قضايا الوجود والبقاء، وإثبات الهوية في قالب أسطوري عجائبي عكس جمالية الخطاب الروائي وانفتاحه.

وخصّصنا محورا أخيراً لدراسة التظاهرات الدينية في خطاب الكوني من خلال البعد الوثني(القرابين النذور،...)، و البعد الصوفي الذي ألقى الضوء على تأثر خطاب الكوني بالفكر الصوفي وتبنيه مبادئه انطلاقاً من مبدأي "التحلّي والتخلّي"، قصد إلقاء الضوء على انفتاح أبعاد الخطاب الروائي، إن على مستوى الثراء الدلالي المتنوع، أو على مستوى الأسلوب الروائي المغاير.

وختمنا الدراسة بخاتمة تشتمل على نتائج البحث في أغلب التظاهرات الأنثروبولوجية المتجلية في الخطاب الروائي لإبراهيم الكوني، ومدى فاعليتها في انفتاح نصوصه الروائية على أبعاد اجتماعية وثقافية، ودينية وجمالية متنوعة.

الكلمات المفتاحية: الأنثروبولوجيا، الصحراء، إبراهيم الكوني، الطوارق.

Résumé :

Occurrences de l'anthropologie au discours romanesque du romancier Ibrahim El Kouni.

Cette étude s'intéresse aux aspects anthropologiques au discours romanesque du romancier Ibrahim El Kaouni en détaillant le non-dit de la société touarègue, outre expliciter les dimensions se cachant derrière ces

discours, et plus précisément la recherche a cerné deux axes principaux : la dimension anthropologique et l'aspect esthétique.

Je me suis servie de la méthode anthropologique en vue d'explicitier les non-dits du discours romanesque du romancier Ibrahim El Kaoui, de même que je me suis appuyée, dans le cadre de l'anthropologie formelle (Claude Lévi-Strauss), sur quelques citations relevant du courant historique, social et descriptif en décrivant les différents aspects de vie, et les caractéristiques des us et coutumes chez les Touaregs, outre les citations sémiotiques, passant par la psychologie et la religion en vue de présenter une lecture s'ouvrant sur divers aspects sociaux, culturels et religieux nettement visibles au discours d'El Kaoui.

L'étude a couvert aussi un aspect théorique, auquel nous avons défini quelques anciennes études audit thème, outre les termes les plus primordiaux desquels nous avons démarré notre recherche à l'instar du terme de l'anthropologie, ses types, la relation entre l'anthropologie et la littérature où nous avons constaté un chevauchement entre les deux domaines : anthropologique et littéraire. Les aspects culturels et sociaux qui concrétisent l'axe de l'étude anthropologique sont les mêmes qui représentent une muse au créateur en son œuvre littéraire étant donné qu'ils incarnent les contextes des extra textes à son œuvre, en déduisant par la suite la qualité du réalisme.

La recherche a questionné l'esthétique du discours romanesque en mettant de la lumière sur la personnalité du champion au discours d'El Kaoui, et en mettant en exergue la spécificité de sa relation avec les composantes de la forme narrative en vue de clarifier l'esthétique du chevauchement artistique entre les composantes du discours romanesque et tirer son rôle en la révélation de son rôle visant à la manifestation de la variété des contenus sémantiques et leurs dimensions s'ouvrant sur les domaines de l'anthropologie, la sociologie, le mythe, l'épopée et la religion.

L'étude a pris en charge la spécificité de la vie des Touaregs dans le cadre de sa fusion avec les éléments de son milieu, et ses différentes relations avec ses êtres partant des liens totémiques, spirituels et mythiques qui les lient, régis par la vue commune.

Outre le traitement de deux axes principaux visionnant les aspects sociaux et culturels au discours romanesque d'Ibrahim El Kaoui. Les caractéristiques de la société touarègue se manifestent par la lumière mise sur la spécificité du système social et politique en vigueur, outre la spécificité culturelle, avec ses

différents détails, d'un côté, et l'étude exhaustive de la dimension mythique qui a adopté des valeurs existentielles, sociales et politiques importantes d'un autre côté, établissant l'identité dans un moule mythique reflétant l'esthétique du discours romanesque et son ouverture.

Nous avons consacré un dernier axe à l'étude des aspects religieux au discours d'El Kaoui à travers le discours du paganisme (Les offrandes, ex-voto etc.), outre la dimension soufiste qui a mis en clair l'influence du discours d'El Kaoui par la pensée soufiste, et l'adoption de ses principes partant des deux principes dichotomiques (Tenir et délaissé) en vue de mettre la lumière sur l'ouverture des dimensions du discours romanesque, au niveau de la richesse sémantique variée et le style romanesque différent.

Nous avons clos notre étude par les résultats de la recherche dans la plupart des aspects anthropologiques au discours romanesque du romancier Ibrahim El Kaoui, et le degré de son efficacité dans l'ouverture de ses textes romanesques aux diverses dimensions sociales, culturelles, religieuses, esthétiques.

Mots clés: Anthropologie, Le désert, Ibrahim Al-Kouini, Touareg.

Summary :

Occurrences from anthropology to the romantic discourse of novelist Ibrahim El Kaoui .

This study is interested in the anthropological aspects of the romantic discourse of the novelist Ibrahim El Kaoui by detailing the unsaid of Tuareg society, in addition to explaining the dimensions hiding behind these discourses, and more precisely the research has identified two main axes: the dimension anthropological and aesthetic aspect. I made use of the anthropological method in order to explain the unspoken of the novelist discourse of the novelist Ibrahim El Kaoui, just as I relied, within the framework of formal anthropology (Claude Lévi-Strauss), on a few quotes from the historical, social and descriptive current by describing the different aspects of life, and the characteristics of the habits and customs among the Tuaregs, in addition to the semiotic quotes, going through psychology and religion in order to present an opening reading on various social, cultural and religious aspects clearly visible in El Kaoui's speech. The study also covered a theoretical aspect, to which we defined some old studies under the said theme, in addition to the most primordial terms from which we started our research like the term of anthropology, its types, the relationship between the

anthropology and literature where we found an overlap between the two fields: anthropological and literary. The cultural and social aspects which concretize the axis of the anthropological study are the same which represent a muse to the creator in his literary work since they embody the contexts of the extra texts to his work, by subsequently deducing the quality realism. The research questioned the aesthetics of the romantic discourse by shedding light on the personality of the champion in El Kaoune's speech, and by highlighting the specificity of its relationship with the components of the narrative form in order to clarify the aesthetic of the artistic overlap between the components of the romantic discourse and derive its role in the revelation of its role aimed at the manifestation of the variety of semantic contents and their dimensions opening up to the fields of anthropology, sociology, myth, epic and religion.

The study took in charge the specificity of the Tuareg life within the framework of its fusion with the elements of its environment, and its different relationships with its beings starting from the totemic, spiritual and mythical links which bind them, governed by the sight. common.

Besides the treatment of two main axes viewing the social and cultural aspects of the romantic discourse of Ibrahim El Kaoune. The characteristics of the Tuareg society are manifested by the light put on the specificity of the social and political system in force, in addition to the cultural specificity, with its various details, on the one hand, and the exhaustive study of the mythical dimension which adopted important existential, social and political values on the other hand, establishing identity in a mythical mold reflecting the aesthetic of romantic discourse and its openness.

We have devoted a last axis to the study of the religious aspects to the speech of El Kaoune through the speech of paganism (offerings, ex-voto etc.) in addition to the Sufi dimension which has put or clear the influence of the speech of El Kaoune by Sufist thought, and the adoption of its principles starting from the two dichotomous principles (Hold and abandon) in order to

shed light on the opening up of the dimensions of romantic discourse, at the level of the varied semantic richness and the different romantic style.

We ended our study with the results of research in most of the anthropological aspects to the novelist discourse of the novelist Ibrahim El Kouni, and the degree of its effectiveness in opening up his romantic texts to various social, cultural, religious, aesthetic dimensions.

Keywords: Anthropology, The desert, Ibrahim Al-Kouni, Touareg.