مجلّة اللّغة العربيّة المجلّد: 23 العدد: 3 السّنة: الثّلاثيّ الثّالث 2021 ص479 - 504

مخيال العالم الصّحراوي
في الخطاب الرّوائي لإبراهيم الكوني ـ مقاربة أنثروبولوجيّة ـ

The Imagination of the Sahrawi World in the novelist Anthropological approach discourse of Ibrahim Al-Kony

أ.لبنى بوخناف*

المشرف أ. د. وردة معلم**

تاريخ الاستلام: 24- 08- 2019/تاريخ القبــول: 14- 11- 2020

التعريف الرقمي للمقال: 10.33705/0114-023-003-024 2021 DOI

ملخّص: تُمثّل الصّحراء عند **إبراهيم الكوني**-مسرحا لعوالم سحريّة متداخلة أبدع في تصويرها سرديا بانفتاحه على آفاق واسعة من الدّلالات، ويطرح التّحليل الأنثروبولوجي للأدب اجراءات للتتبعها -على غرار مناهج أخرى كثيرة.

وقد خلُص المقال إلى أنّ البحث في مُضمرات المتون السّرديّة وكشف خبايا شخصياتها ينفتح على آفاق دلاليّة لا محدودة يكفلها التّحليل الأنثروبولوجي للأدب - بوصفه مجالا خصبا للدراسة يؤثّث لعالم سردي جديد، ويحاور العديد من المقولات الاجتماعيّة والثّقافيّة والحضاريّة التي تتعمّق في إماطة اللثام عن خصوصيّة المجتمع الصّحراوي-الذي سيكون هدف هذا النّوع من التّحليل انطلاقا من ثلاثة عناصر رئيسة: هي: الطّبيعة، التّراث، الأسطورة، ورصد انعكاس هذه الخصوصيّة المتمايزة على عالمه السّردي المتفرّد.

الكلمات المفتاحيّة: الأنثروبولوجيا؛ الصّحراء؛ الطّوارق؛ المخيال؛ إبراهيم الكوني.

*ج. 8 ماي 45 قالمة، الجزائر، البريد الالكتروني:(boukhenaf.loubna22@gmail.com) (المؤلّف المرسل)

**ج. 8 ماي 45 قالمة، الجزائر، البريد الالكتروني: (warda77@hotmail.com)

Abstract: The desert is considered by Ibrahim Al-Kony – the scene of intertwined magical worlds created in narrative by opening it to broad horizons of meanings. Anthropological analysis of literature offers procedures for traceability – like many other approaches.

The article concluded that the search of the mysteries of the narrative contents and the disclosure of the secrets of its characters opens to unlimited semantic horizons guaranteed by the anthropological analysis of literature – as an important field of study that furnishes a new narrative world, and reflects the many social, cultural and civilizational categories that deepen in the discovery of the specificity of the Sahrawi society. The purpose of this type of analysis will be based on three main elements: nature, heritage, legend, and to show the reflection of this distinctive privacy on his unique narrative world.

Keywords: anthropology; the desert; Touareg; Imagination; Ibrahim Al-Kony.

1. مقدّمة: لاقت الأنثروبولوجيا رواجا كبيرا على غرار علوم إنسانيّة عديدة فباختلاف تياراتها الثّقافيّة وأهدافها سواء الاستعماريّة منها أم الحضاريّة تبقى بالدّرجة الأولى بحثا إنسانيا شاملا لقيم ومُعتقدات وثقافات الإنسان، ولعلّ أبرز ما يميّز الأنثروبولوجيا عن غيرها من العلوم الهامّة -سواء في مجال العلوم الإنسانيّة أم الاجتماعيّة- كونها لا تقصّر اهتمامها على الجانب المادّي البيولوجي للإنسان، بل تتعدّاه لتشمل كل تفاصيل حياته، ونشاطه الاجتماعي وتكوينه الثّقافي داخل منظومته الاجتماعيّة الخاصّة، وإذا كان مركز اهتمام الأنثروبولوجيا هو الإنسان فالكتابات الرّوائيّة تضعنا في فضاءات سرديّة تُلزِم كل باحث الانطلاق من إشكالات أساسة:

-كيف يمكن أن نلمس مقولات الدّراسات الأنثروبولوجيّة داخل النّص السّردي؟ وكيف تحضُر ثقافة الإنسان بكل مكنوناتها وتفاصيلها في نص قصصي؟

-إلى أي مدى تُسهم القراءة الأنثروبولوجيّة في إماطة اللثام عن البنى الاجتماعيّة والثّقافيّة داخل النّصوص الأدبيّة؟

من هنا يسعى المقال إلى التّركيز على أبرز هذه القضايا انطلاقا من استثمار النّتاج الرّوائي لإبراهيم الكوني وبالاعتماد على البعد الشّمولي للدراسة الأنثروبولوجيّة وتبني أبرز مقولاتها الأساسة في محاولة جادة لكشف اللثام عن مجتمع الطّوارق بعد سنوات طوال من الالغاء والتّهميش، ومحاولة إلقاء الضّوء على عالمهم الخاص، في إطار عدّ الطّوارقي كائنا اجتماعيا له قيمه وثقافته المتميّزة، وخاضع لممارسات اجتماعيّة ومبادئ تحكمها العادات والتّقاليد المتوارثة. وهنا تحديدا تكمن أصالة وغنى الدّراسة الأنثروبولوجيّة.

2. لمحة عامّة عن الأنثروبولوجيا: تُعدّ الأنثروبولوجيا كلمة يونانيّة مؤلفة أساسا من'' (Anthropos) أي الإنسان ومن(logos) أي علم وتعني **علم الإنسان** وهي بحسب كانط (Kant) والفلاسفة الألمان'' اسم يُطلق على جميع العلوم المتعلّقة بجانب من جوانب الحياة البشريّة: الرّوح والجسد، الفرد والنّوع، الوقائع التّاريخيّة قواعد علم الأخلاق المطلقة المصالح الماديّة...(ستراوس1977)''[1] وهذا ما يؤكّد أنّ الحديث عن الأنثروبولوجيا قديم قِدَم الإنسان وقِدَم الدّراسات الفلسفيّة الأوّلى، لكنّها عرفت أوجها كأحد أبرز العلوم الإنسانيّة في العصر الحديث خاصّة أنّها لا تقصر اهتمامها على الجانب

المادي البيولوجي للإنسان، بل تتعدّاه لتشمل تفاصيل حياته ونشاطه الاجتماعي وتكوينه الثّقافي داخل المنظومة الاجتماعيّة، على اعتبار أنّ شغف الأنثروبولوجيا يكمن في شموليتها'' فهي تدخل في نطاق العلم لأنّها تعتمد على كل من المشاهد العلميّة والاستقراء العقلي...كما تدخل في مجال الفن وذلك باعتبار أنّ كل ما يُنتِجه عقل الإنسان ويده من أفكار وأدوات تُعدّ عناصر ثقافيّة، فإذا ما أضيفت إليها بعض اللمسات الجماليّة تحوّلت إلى فلكلور(فن شعبي) والأنثروبولوجيا تدخل في مجال الفلسفة(العقل)، ومجال الأخلاق(القِيَم)، وكذلك في مجال الدّين (الغيبيات). (فاروق عبد الجواد شويقة1997)''[2].

أسهم مرور الأنثروبولوجيا بمراحل تطوّريّة هائلة في تغيير النّظرة إلى ماهيتها وموضوعها وهذا ما تثبته وتؤكّده كثرة التّعريفات الاصطلاحيّة وتنوّعها، فقد عرّفها ادوارد تايلور (E.B.tylor) بأنّها'' الدّراسة البيو- ثقافيّة المقارنة للإنسان، أمّا كروبير(A. Kroeber) فيعرّفها'' بالدّراسة العميقة للجماعة الإنسانيّة وسلوكها وإنتاجها وهي بالأساس علم خاص بدراسة التّاريخ الطّبيعي لمجموع أوجه النّشاط البشري التي أصبحت منجزاتها الرّاقيّة في المجتمعات المتمدينة منذ زمن بعيد ميدانا للعلوم الإنسانيّة"، أمّا لينتون (Linton) فقد حدّد في دراسة عن الإنسان أنّها'' علم دراسة الإنسان وأعماله (علاء جواد كاظم2013)[3].

بفضل التّصوّرات والتّعريفات السّابقة يمكننا التّأكيد على شموليّة المنهج الأنثروبولوجي وقدرته على سبر كوامن الحياة الإنسانيّة من جوانبها المتعددة، من عادات وتقاليد وقيم وثقافة وهذا مايثبت أصالة وغِنَى الدّراسة الأنثروبولوجيّة.

3. <u>أنثروبولوجيا الأدب</u>: يقوم التّلاقح المنهجي المُتعدّد بفرز قضايا جديدة ضمن مسار الكتابة الأدبيّة من أبرزها علاقة التّحليل الأنثروبولوجي بالأدب، فالقول بأنّ العمل الأدبي علامة ثقافيّة هو كذلك الاعتراف له بالقدرة على التّلفظ، وعلى تحديد ملامح خصوصيّة الثّقافة التي يندرج فيها ومُدوّن بها حيث **''يُشَكْلِن(يمنح شكلا) العمل الأدبي ويُحلِّل ملفوظيا بطريقة واضحة إلى هذا الحد أو ذاك خطاب هذه الثّقافة حيث تُشكّل فيه الأسطورة الصّياغة الأكثر جذريّة(راديكاليّة)، لذلك فالنّص**

الأدبي هو بمثابة النّص الإثنوغرافي الذي يرتكز عليه الأنثروبولوجي في كتابته الوظيفيّة، حيث المُبتغى نظري في الأساس تعميمي في العُمق وسواء كان الأنثروبولوجي هو نفسه من قام بالدّراسة الإثنوغرافيّة أم لا، فإنّ هذا الأخير يمكن أن يتّخذ من النّص أو العمل الأدبي موضوعا مثله مثل الواقعة أو الحدث الثّقافي والاجتماعي من خلال بسط أبعاده الأنثروبولوجيّة للدراسة والتّحليل (عياد أبلال2011)''[4]، ما يؤكّد أنّ هناك مساحة مشتركة بين الدّراسة الأنثروبولوجيّة والإبداع الأدبي.

تكمن ثمرة التّأثر والتّأثير المتبادل بين الأنثروبولوجيا والأدب في أنّهما يستمدان العناصر الأساسيّة لمجالَيهِما من المجتمع والواقع المعيش؛ فالظّواهر الثّقافيّة والاجتماعيّة هي محور اهتمام الأنثروبولوجيا وهي الظّواهر –نفسها– التي تمثل مصدر إلهام للمبدع في عمله الأدبي لأنّها تشكّل السّياقات الخارج نصيّة لعمله وتمنحه سمة الواقعيّة، والأمر سيّان في مجال الأنثروبولوجيا بمختلف **فروعها'' فالسّجل الإثنوغرافي الذي يضم أحداث الدّراسة الأنثروبولوجيّة وتفاصيلها كثيرا ما يُكتب بأسلوب قصصي وتفصيلي يكاد يؤلّف رواية خياليّة (بالنّسبة للقارىء غير المتخصّص) لكنّه قصّ واقعي ومقابلات مع أشخاص حدثت بالفعل** (مجموعة من المؤلّفين2002)''[5].

يتجلّى التّداخل والتّفاعل بين الأنثروبولوجيا والأدب بصورة واضحة في الأعمال الرّوائيّة وعلى كافة مستوياتها البنائيّة، فحقّقت نتيجة ذلك المصداقيّة عبر معالجتها مختلف القضايا الاجتماعيّة والثّقافيّة والفكريّة لواقع حال المجتمعات التي كان للعربيّة منها النّصيب الأوفر في ظل ما شهدته من تغييرات احتوتها سطور الرّواية ونقلتها **''عبر تحويل اللغة من قواعد وتعبيرات جاهزة إلى لغة مستوعبة لمظاهر التّبادلات الشّاملة انطلاقا من طرائق العيش إلى الوعي بالهويّة ومشكلات المثاقفة**(محمّد برادة1989)''[6] ما يثبت أنّ النّص الأدبي عموما، والرّوائي خصوصا ذو طبيعة أنثروبولوجيّة وانعكاس ذلك على فعل القراءة نفسه الذي سيكون بمثابة فعل أنثروبولوجي.

4. <u>المخيال الطّبيعي في الخطاب الرّوائي لإبراهيم الكوني</u>: تكسر دلالة الصّحراء عند إبراهيم الكوني حدود الجغرافيا الهندسيّة الماديّة لتنفتح على أبعاد أوسع وأعمق إنّها **الوجود والأصل والانتماء**، ولا أدل على ذلك من اعتماد الدّقة والتّفصيل

اللذين اختارهما الكوني أسلوباً للكتابة، حيث نجده ينقل مكنونات عالمه السّاحر بكل تجلياته في أصدق صورة تعبيريّة عن عظمة الطّبيعة: في صمودها وسكونها، وفي هيجانها وتمرّدها، والنّقل المبهر لعوالمها الخفيّة والظّاهرة. ما ترك أثره الكبير في الأبنيّة السّرديّة:

1.4/ <u>الماء</u>: يُعدّ الماء مكوّنا رئيسا في حياة أهل الصّحراء، ومطلبا أساسيا لطالما كان سبب التّرحال والانتقال باعتباره مصدر الحياة والعيش في ظل قساوة الطّبيعة وجفافها، ويتجلّى حضوره غالبا في الأوديّة والآبار أو حتى في صورة بئر. قد لا يحظى بالأهميّة الكبيرة عند باقي المجتمعات غير أنّه مصدر حياة جديدة، وإعادة بعث من العدم إلى الوجود في نظر الطّوارق-سكان الصّحراء- الذين أطلقوا أسماء متعدّدة على مختلف الأوديّة التي رحلوا إليها وأقاموا بها والتي غالبا **ما ''تبتدئ بالمميّز العام** (le générique) **واد، وفيما يخصّ غالبيّة الأسماء التي ترتبط بها كمميّز خاص** (spécifique) **فهي ترجمة لاحقة لاسم ''أسيف'' والذي كان سائدا قبل قدوم القبائل العربيّة** (رشيد الحسين2008)''[7] لكن دلالات الماء مُمَثّلا في الوادي تحمل معاني أعمق عند الكوني يحكمها أساسا مبدأ التّناقض؛ فالماء رمز الحياة والموت الخصوبة والجفاف، الوجود والعدم، السّعادة والشّقاء... وغيرها من الدّلالات المتناقضة النّاتجة عن تراكم تجارب أهل الصّحراء التي غرستها داخلهم قساوة الطّبيعة ومعاناة العيش، ليتحوّل على إثرها الواد وغيره من منابع المياه مكانا خاصّاً يرتبط به الطّارقي روحياً وجسدياً إلى درجة تصل به حدّ التّقديس، يقول الكوني: **''وذهب ليؤدّي الفريضة في مواجهة أهم صخرة في وادي متخندوش** (إبراهيم الكوني1992)''[8].

يعيش الطّارقي قمّة سعادته إثر عثوره على بئر ماء، وهي نفس القمّة التي تهوي بسلم سعادته فتحولها حزنا وأسى كلّما جفّ الماء أو ردمته رياح الصّحراء المتمرّدة فيتبدّد أمل الاستقرار، ويحين موعد التّرحال بحثا عن إكسير الحياة (**الماء**)، كما حظي الماء باهتمام خاص من النّاحيّة السّياسيّة والاجتماعيّة، فغالبا ما تُقام الاجتماعات، أو مجالسّ الشّورى على ضفاف الوديان بأمر من رؤساء القبائل والأمر سيّان في حالات التّجهيز للحرب والإغارة على القبائل الأخرى، في حين أنّه ملجأ المرتَحِل ومهبط القوافل والمُرهَقِين، إنّه استجابة لمطلب اجتماعي يحكمه مبدأ المساعدة والكرم المتوارث عند الطّوارق الذين يهرعون لمساعدة الوافدين إلى تلك الوديان بتزكيّة من شيخ القبيلة ''

وتبعثوا بقافلة إلى وادي الآجال لتساعدوا السّهل وتعوضوا النّقص في الماء (إبراهيم الكوني1992)''[9].

يحمل الماء(الواد، البئر، الآبار...) دلالة التّناقض انطلاقا من ثنائيّة الوجود والعدم أي الموت والحياة، وهو ذاته المدلول الصّوفي لكلمة **ماء** عند ابن **عربي'' ما يربط الأرض بالبحر هو الماء مبدأ الحياة...والماء نفسه روح يعطي الحياة من ذاته(...) فالماء أصل الحياة في الأشياء** (إدريس الكريوي2014)''[10] ويبقى الأبرز أنّ دلالة الماء في الإبداع الرّوائي للكوني تتجاوز المعنى العادي السّطحي متمثّلا في فعل الشّرب والارتواء لترتبط بدلالات اجتماعيّة تنقل روح المجتمع الصّحراوي وطرق تعامله بل وتصل حدود المقدس حين تمنح الماء مكانة أسمى تساويه عندها بالحياة والوجود الأزلي.

2.4 <u>الشّمس</u>: يعطينا الكوني ملمحا طبيعيا شديد القسوة يتجلّى في الشّمس بكل ما تحمله من دلالات الجذب والجفاف والحرارة والاحتراق، حيث يُظهر الرّوائي موقف المُعادي لهذا المكوّن الطّبيعي، ودليل ذلك إشارته المتكررة إلى قسوة الشّمس وقدرتها الكبيرة على الإحراق والإهلاك'' مع حلول العشيّة وتزحزح القرص الملتهب عن العرش في قلب السّماء مودعا ممهّدا بالعودة في الغد لإتمام مهمّته في إحراق مالم يستطع إحراقه اليوم (إبراهيم الكوني1992)''[11] يستمرّ الرّوائي في نقل تفاصيل الصّورة العدائيّة لأقسى مكوّن طبيعي في الصّحراء برفع سقف توقعات القارىء إلى أعلاه رغبة في نقل قساوة الطّبيعة من جهة، والبرهنة على صلابة الطّارق، وقوّة تحمّله انطلاقا من تقبّله التّعايش مع قساوة الظّروف، وتحمّلها من جهة ثانيّة فالشّمس عدو لكل كائن حي في الصّحراء والأنكى أنّها تُظهِر هذه العداوة بشكل رهيب طوال النّهار'' **الشّمس قاسيّة منذ الصّباح النّهار جهنّم يا ربي أين نهرب منك يا شمس الصّحراء؟** (إبراهيم الكوني1992)[12].

يحيلنا الرّجوع إلى تاريخ القبائل القديمة إلى تأصّل شعور الخوف والرّهبة من الشّمس كأحد أقسى مكونات الطّبيعة الأمّ (الصّحراء) إلى درجة يتحوّل إثرها الشّعور بالخوف- نتيجة القيظ الشّديد وانعدام المياه وندرة الغذاء- إلى الوصول لمرحلة يتقدّس فيها هذا المكون الطّبيعي، فيتحوّل إلى آلهة تُعبد لما تثيره من رهبة في النّفوس، حيث يتبادر إلى أذهان تلك القبائل أنّ الشّمس تطالب بقرابين حتى تكفّ شرّها، وتُوقِف لهيب الحر

المُهلِك، وقد سجّل المؤرخ اليوناني ''هيرودوت(Herodotus)'' **أنّهم يبدأون بقطع أذن الأضحيّة ويُلقونها على منازلهم ثم يقتلونها بِلَيٍّ عُنُقها يتقرّبون إلى الشّمس والقمر، ولكن ليس لأي إله آخر وهي طقوس معروفة عند كل الليبيّين''**(عبد اللطيف هسوف2018)[13] وقد عبّر الكوني في أعماله الرّوائيّة عن مختلف الأفكار الواردة سابقا بكثير من التّفصيل قصد تقريب الصّورة الحقيقيّة لقساوة الطّبيعة الصّحراويّة ومنحها أبعادا أسطوريّة / قدسيّة، تتجاوز الدّلالات السّطحيّة / العاديّة. إنّها دليل وفاء أبدي، ينبئ عن علاقة قدسيّة تربط الطّوارق بالوجود أو ليست الصّحراء هي الوجود نفسه؟

تظهر صور الحرق والهيجان الرّهيب للشمس في كثير من نصوص الكوني من **أمثلة ''نهشها الغبار والشّمس تحرق الخيمة وتشطرها إلى نصفين...شمس الصّحراء توقظ حتى الأموات** إبراهيم الكوني1992''[14] وهذا تأكيد مضمر على عمق العلاقة بين الأرض وساكنيها، إنّه عهد مقدس ووفاء أبدي. فما قسوة الصّحراء سوى تأكيد لقوة تحمّل ابنها الطّارقي، وما لهيب شمسها سوى إيذان بهبوب نسيم ليلي يحرس خلوة الصّحراء بساكنيها مُجسّدا دلالات الخلاص، فاتِحًا باب التّلاحم الأبدي بين عالم الصّحراء وأوفيائها.

3.4. <u>الرّياح</u>: تقترب دلالات الرّياح في عالم الصّحراء عن شبيهتها الشّمس، فقد حملت مدلولات القسوة والتّدمير والموت، ولعلّ أقسى صور القسوة تتجلّى في ردمها منابع الحياة متجسّدة في الآبار التي يقضي الصّحراوي زمنا طويلا باحثا عن آثارها يقول الكوني ''**قد يهبّ الرّيح ليخفي بئرا هنا أو نبعا هناك...ريح القبلي هذا العام تمادت على غير العادة دون أن يعرفوا لذلك سببا**(إبراهيم الكوني1992)''[15] ولعلّ هذا الفعل هو أسوأ الأفعال الفجائعيّة قسوة، فهو ينقل المتلقي إلى ذروة الإحساس بظُلم الطّبيعة، وتمرّدها حين تُقبِل الرّياح على طمس معالم الحياة وآثارها بمجرّد ردم الآبار ومنابع الماء يقول الكوني: ''**من زمان يقولون إنّ الرّيح هي التي تنقل الشّائعات والأخبار في الصّحراء. الرّيح متخصّصة في نقل الفضائح الأخلاقيّة بوجه خاص** (إبراهيم الكوني1992)''[16].

يُلِحّ الكوني مِرَارًا على تضمين معالم القوّة والقسوة الطّبيعيّة مُتُون رواياته، ما جعل صورة الصّحراء مُثقّلة بمدلولات الهيبة والقوّة التي ترتفع كُلّما توسّع نطاق التّعبير عن مدلولات الهلاك المرتبطة بالرّياح لا كعامل طبيعي بل بوصفها معادِلاً للخراب والهلاك ولعلّ أقوى الدّلالات هي الموت لأنّ ردم منابع الحياة يُعدّ إلغاءً للوجود في مقابل إحلال مقولة العدم، فهي قضاء حتميّ على سبل العيش نظرا لقوّتها وسرعتها التي أبدع الكوني تصويرها والتّعبير عنها بأسلوب لافت'' **برغم عزلتهم في البر الجنوبي إلاّ أنّ الرّيح استمرت تنقل إليهم أخبار الغزاة في الشّمال...وبرغم حدّة شعاعاتها الصّباحيّة إلاّ أنّها تغرق في الغمام والعتمة. غلالة تحجب عنه الأشياء مثل زوبعة من الغبار. هل هي الرّياح؟** (إبراهيم الكوني 1992)''[17].

حملت الرّياح معاني الأذى والهلاك في أغلب الأحيان غير أنّ مدلولات القسوة والتّدمير والموت تأكيد صريح من الكوني على فرادة الصّحراء، خاصّة أنّ من يسكنها لا بد أن يقبل الالتّزام بميثاقها وتحمّل تبعاته'' **الأرض هي التي تكلّمت بالنّداء المجهول وأسرّت له بأنّها أُمّ لا يجب أن تُخان...لم ينسها لأنّ الأرض صرخت في أذنه بالوصيّة كما اعتادت أمّهات الصّحراء أن يصرخن بالأسماء في آذان الأطفال الذين وُلِدوا للتو** (إبراهيم الكوني1997)''[18]، ما يثبت صلابة الطّوارق وقدرة تحمّلهم لأقسى المكوّنات تدميرا ويكمن هنا تحديدا سحر الانتماء وقدسيّته كأنّه دستور موثّق لا حياد عن الالتّزام بمواده الأساسة: الوفاء بالعهد الإخلاص للأرض، التّضحيّة من أجل البقاء.

4.4 <u>مخيال الحيوان</u>: يستأثر الحيوان بمكانة خاصّة في الإبداع الرّوائي لإبراهيم الكوني فالجمل والودّان ومختلف حيوانات الصّحراء دائمة الحضور في متونه السّرديّة إلى درجة أنّها تؤدّي أدوارا رئيسة تُبطِل هامشيّة التّوظيف العابر، وتحتفي بالحيوان عنصرا فاعلا في حياة الطّوارق سواء في بعده الأسطوري الطّوْطمي وحتى الطّبيعي ما يجعل الخطاب الرّوائي لإبراهيم الكوني تجسيدًا سرديًّا ابداعيًّا لجغرافيا المكان الصّحراوي بكل تمثيلاته، فنجده يرسم صورة ساحرة لأجمل حيوانات الصّحراء في صورة **الغزال** الذي حظي بنصيب وافر من الأحداث الرّوائيّة، وكثيرا ما يُضرب به المثل في الحُسن والرّشاقة والسّرعة عند أغلب القبائل ومن ضمنها الطّوارق ''**فتفرّ من سهامه باستباق السّهم**

ومحاكاة مروقها في الفراغ شرر يخترق الفضاء ليلا ليلاحق شررا. وميض يومئ في الهواء ليلاحق وميضا. طيف لا يكاد يلمحه البصر يطارد طيفا لا يكاد يدركه البصر (إبراهيم الكوني)''[19].

يرتبط الغزال بقيم تتجاوز المدلول السّطحي المباشر لأنّها تحمل ضمنيا أبعادا روحيّة وأسطوريّة ورمزيّة تُعبّر بعمق عن جوهر المكان الصّحراوي، وترتبط ارتباطا أبديّاً بمعتقدات سكّانه، فالغزال رمز التّحرّر والانطلاق والانعتاق من الأسر'' **فكيف ستبدو الصّحراء لو غابت في رحابها الغزلان؟ ما نفع الخلاء إذا لم تتولد في آفاقه الغزلان؟ ما جدوى الأشعار إذا لم تتغن ببهاء الغزلان؟ وكيف يحب ذوو القربى إذا لم يحب الأقرباء الغزلان؟ (إبراهيم الكوني)''**[20] لذا صوّره الكوني في قالب أسطوري تتلاشى معه كل إمكانيّة للإمساك أو الظّفر بهذا الحيوان المتحرّر الآسر الذي بمجرّد أن تتحقّق المعجزة وتطاله يد الإنسان يتحول-في اعتقاد الطّوارق-رمزا للتضحيّة والفداء.

لقد حظي **الودّان** (**أوداد**) بمكانة خاصّة عند القبائل الطّارقيّة وتنوّعت مدلولاته التي وصلت درجة التّأليه والتّقديس فاعتبروه مُخزِّن الأسرار وعالِم الغيب، إنّه التّجسّد الظّاهر لحكمة الأجداد بل إنّه-حسب اعتقاد الطّوارق- أصل الوجود، يلعب دور المنبئ والمُنذِر، وقد تحدّث هنري لوت(Henri Lhote)عن الودان أو المولفون **قائلا ''يلوح أنّ المولفون كان يلعب دورا مُهِمّا في مُعتقدات سكان الصّحراء القدماء فاللوحات التي تُمثِّل هذا الوحش تملأ جدران كهوف (تاسيلي) ويظهر فيها الودّان بأشكاله القديمة والحديثة معا، والمولفون طبعا من الحيوانات الجبليّة وما يزال موجودا في الصّحراء وهو حيوان خفيف الحركة يتمتع بحاسة شمّ شديدة ولذلك لا يستطيع أحد أن يظفر به...ومهما يكن نوع السّلاح الذي يستعمله رجل الطّوارق الذي ينطلق لصيد المولفون فإنّه لا يُخبِر أحدا حتى لا يجلب النّحس لنفسه. ويضع بعض الصّيّادين أحجارا على رؤوسهم وينطلقون قافزين مُردّدين بعض العبارات السّحريّة الغامضة** (سعيد الغانمي2000)''[21].

أبدع الكوني في تصوير **الودّان** إلى درجة تصل بخيال القارىء إلى التيقن من القدرة الهائلة لهذا الحيوان الصّحراوي، فبالإضافة إلى صفاته العاديّة باعتباره حيوانا بريئا له حضور قوي في الصّحراء أو بعدّه تيسا جبليا انقرض منذ القرن السّابع عشر على حد

تعبير الكوني، غير أنّ حضوره الثّقافي والعقائدي في مخيلة الطّوارق استمرّ إلى يومنا هذا-في بعض القبائل-فالإيمان بقدسيّة الودان حوّله في اعتقادهم إلى كائن أسطوري طوطمي متجذّر الحضور المهيب، وقد وصل توغّل الكوني بمخيّلته في عوالم الحيوان السّاحرة - أوجه-إلى درجة بلغت مرحلة الألسنة بحلول هذا الكائن الأسطوري (الودّان) في جسد الإنسان (الطّارقي)، يقول الكوني: **''الدّرويش نفسه رأى صيادا من النّجع انخطف وحلّ في الودّان!** (إبراهيم الكوني1992)''[22] ارتبط، إذن توظيف الكوني للودان بالتّكوين الثّقافي والاجتماعي والعقائدي لمجتمع الطّوارق. إلى جانب الغزلان والودّان والجمال ذكر الكوني تأثير الزّواحف بأنواعها (الحيّة العقارب...) بوصفها انفتاحا مباشرا يدفع القارئ إلى التيقّن من صلابة سكان الصّحراء، وقدرتهم الهائلة على تحمّل مخاطر الطّبيعة المهدِّدَة لأمنهم واستقرارهم ولعلّ من أندر الحيوانات التي تقصّد الكوني توظيفها ذِكرُهُ في أكثر من موضع صفات طائر المولا مولا **''أوّلها قدرتها على التّخفي واستحالة نيلها بوسائط الصّيد فقد جرّب أهل الكيد أن يرموها بالحجارة أو يصيبوها بالسّهام أو يوقعوها في أفخاخ ولكنّهم فشلوا فيئسوا. تم العهد، ولم تجد الصّحراء مستقرا لها إلاّ في الوطن المتنقل فطاب لها المقام، وجعلت من مولا-مولا رسولا أيضا''** (إبراهيم الكوني 1994) [23] **ويضيف قائلا: ''فهو أيضا طائر غامض ينتمي إلى وطن الخفاء لم يسبق لأحد أن عثر له على عشّ أو على بيض أو على فراخ، كما لم يعثر عليه أحد ميتا أيضا.** (إبراهيم الكوني 1994)''[24].

حملت دلالات طائر المولا مولا قيما اجتماعيّة وثقافيّة متناقضة عشّشت في مخيّلة الطّوارق وتحولت عبر الأزمنة إلى معتقدات متوارثة لا سبيل لخدش قدسيتها فصوت الطّائر الذي قد يُشكِّل تغريدا أو غناء عاديا-في نظر عامّة النّاس-هو بؤرة رمزيّة دالة فحسب اعتقاد الطّوارق فإنّ المولا مولا طائر نبؤة وما صوته المتكرّر سوى نواح مقصود ينبئ بوجود تائه نال منه الظّمأ، وأنهكته حرارة الصّحراء فيقرأ الطّوارق في نُواحِه قصد النّبوءة، وكأنّه تواصل ثقافي مترسخ لا يفهمه سوى ابن الصّحراء ولا تُجسّده سوى كائناتها.

5.4 <u>مخيال النّبات</u>: تحضر نباتات الصّحراء في أعمال الكوني حضورا مغايرا ففي غالب الأحيان تلتف بحكايات أسطوريّة تصنف مختلف النّباتات في خانة التّرياق

السّحري لارتباطها بدلالات السّحر والشّعوذة كأحد أبرز عناصر المخيال الصّحراوي في الإبداع الرّوائي لإبراهيم الكوني، ومن أمثلة ذلك نبتة **الطّلح (آبسغ)** كما ذكر في موضع آخر نبتة **الرّتم** التي وظّفها الكوني في صورة مغايرة تتجاوز الهيئة التّكوينيّة للنبتة انطلاقا من فعل الأسطرة **''كانت زهرة الرّتم بهجة الصّحراء ووردة القبائل كلّها يتنسم أهل العزلة في شذاها أنفاس الواحة المفقودة وتتغسّل العذارى بمائها ليلة القران، وتُقام الأفراح ابتهاجا بميلادها في أوائل أيام الرّبيع وتتغذى بجمالها أشعر الشّاعرات ويتكلّم ببهائها الأبطال والفرسان''** (إبراهيم الكوني1997)[25] وغالبا ما ترتبط نبتة الرّتم بمدلولات الضّياع وكأنّ الرّوائي يرسم نوستالجيا الوطن عبر مُكوِّن النّبات فيحول المادي ملموسا والجامد متحرّكا، وقصد إمداد القارىء بتفاصيل عن التّرفاس والشّيح تُقرّبه من حياة الطّوارق لتنقل خبايا تفكيرهم وتسرد رؤيا مؤسطرة حول معتقداتهم التي تشكل هويّة الأجداد والأبناء **معا ''قبل الغروب عاد البدوي من جولة في المنحدرات المجاورة وجلب معه ترفاسة بيضاء ضخمة جفّ نصفها العلوي المُعرّض للشمس...غسلها جيدا وقطّعها إلى أجزاء صغيرة وسلقها وقدّمها على العشاء بعد أن أضاف لها قليلا من الزّبد والملح، فما أن ذاقها ابن الرّوم حتى طار عقله وردّد في خشوع: هذه نبتة أسطوريّة ثم وقف ورقص على رِجل واحدة بضعة دقائق. رفع يديه إلى السّماء وقرأ من الأوديسة كأنّه يبتهل إلى الله: كل من ذهب إلى ليبيا وذاق طعم اللوتس ينسى أهله ووطنه ويقيم هناك إلى الأبد** (إبراهيم الكوني 1991)''[27] **وقوله أيضا ''تذكّرت الآن أنّ اللوتس الخرافي لا يوجد إلاّ في هذه البلاد!...لا شكّ أنّ جدي مدفون في مكان ما هنا سحره اللوتس وأغراه لحم الغزال فنسي وطنه وتنكّر له.**(الكوني 1991)''[28].

لعب النّبات في نصوص الكوني دور المُقاوِم انطلاقا من وجوده في بيئة صحراويّة قاسيّة ما تطلّب امتلاكه قدرة هائلة على مقاومة ظروف الطّبيعة القاسيّة من حرّ وجفاف وقحط، وما ديمومة هذه الأنواع النّباتيّة سوى دليل مقاومة وتشبّث بالأرض وهو في الحقيقة تشبث بالوجود والانتماء حضاريا ودليل ذلك نبات **آسيار ''الذي يُعتقد أنّه بقايا السّلفيوم الذي كان يُستخدم ترياقا يشفي من آثار السّموم حيث يُقدِّم استعمال السّلفيوم بجلاء براهين مؤكدة على قوته الشّافيّة، فهو**

عندما يُتنَاول في شراب يُبطِل سموم الأسلحة والأفاعي(علي فهمي خشين 1967)''[29] ولا تقف فوائد **السّلفيوم** عند هذا الحدّ إنما تتجاوز ذلك كونه يُستخدم لأغراض متنوّعة أبرزها تسهيل الولادة والطّمث إلى جانب معالجة الأسنان والثّآليل والجلد. وتدل الأخبار المتناقلة عن **آسيار** أو **السّلفيوم** أنّه بمثابة صيدليّة شاملة وصلت بالطّوارق حدّ تقديسه ونسج خرافات تربطه بالجن لقدرته الفعّالة على تحقيق الشّفاء ومن أبرز ما تناقلته السّنة الطّوارق قولهم ''آسيار ليس مجرد ترياق بل هو ترياق وسمّ في الوقت نفسه دواء وجنون، قاتل وباعث، موت وميلاد (سعيد الغانمي2000)''[30] وهذا نفسه ما عبّر عنه الكوني في ثنايا متونه السّرديّة قائلا ''السّلفيوم: نبات أسطوري يعطي طاقة هائلة ويجمع المؤرّخون القدماء أنّه كان دواء سحريا لكل الأمراض المعروفة في العالم القديم وكان ملوك ليبيا القدماء يصدّرونه إلى مصر وما وراء البحار(إبراهيم الكوني1992)''[31].

أثّث الكوني فراغ الفضاء الصّحراوي وشساعته المترامية الأطراف بتوظيف المكونات الطّبيعيّة (حيوانات، نباتات، طبيعة) التي شغلت مساحة نفسيّة وحضاريّة وجماليّة متنوّعة تجاوزت الجوانب الماديّة والجغرافيّة للفضاء الصّحراوي إلى آفاق أوسع، جعلت من المتون الرّوائيّة نصوصا ثقافيّة منفتحة على آفاق دلاليّة لامتناهيّة تحوّلت الطّبيعة على إثرها إلى شخصيّة لها خصوصيتها وفاعليتها المحرّكة.

5. <u>مخيال المجتمع الصّحراوي</u>: مزج الكوني نماذج متنوّعة من الحكايات الأسطوريّة والخرافيّة المرتبطة بالمأثورات القبليّة والثّقافيّة لسكان الصّحراء، ما سمح بخلق عالم سرديّ شكّل المرجعيّة الصّحراويّة بكل ما تحمله من قيم الوفاء والانتماء والتّملّك، لذا يصعب القول أنّ الكوني-استنادا إلى عالمه الرّوائي- قدّم مجتمعات هامشيّة تعيش على تُخُوم المجتمعات الحضاريّة، ذلك أنّها تظهر هامشيّة انطلاقا من كونها مجهولة لدى القارئ، لكن الأمر يختلف بالنّسبة للطوارق'' **فالأصح هو اعتبار العالم خارج الصّحراء هامِشًا أمّا الصّحراء فهي المركز ففي قلب ذلك المكان الشّاسع ظهرت جماعات بشريّة كبيرة لها رؤاها وتصوّراتها لذاتها وللعالم ولها حكاياتها وأساطيرها، ولها نظام قرابة شبه طوطمي لا صلة له بالزّمن الخطّي إنّما هو التّفاف دائري في متاهة لانهاية لها**(عبد الله إبراهيم2013)''[32].

1.5 <u>الطّوارق / أصل التّسميّة وخصوصيّة الهويّة</u>: يُسمّى الطّوارق **"تماشق أو تمازغ"**، وهي نفسها عند غيرهم من البربر "أمازيغ"، ويتوزّع الطّوارق على شكل قبائل صغيرة كانت إلى وقت غير بعيد كثيرة التّنافر فيما بينها **''يغزو بعضها بعضا لأدنى الأسباب وغالبا ما كان السّبب نِزاعًا على مناطق الرّعي أو أماكن وجود المياه...ويُميَّز الفرد بانتمائه لطبقةٍ ما بطول العمامة التي يضعها على رأسه...وقد درج المؤرّخون والرّحّالة العرب القدامى على تسميّة الطّوارق بالمُلثَّمِين والسّبب الأساس في ذلك هو محافظتهم الشّديدة على هذه العادة منذ فجر التّاريخ** (عبد الله هسوف2018)''[33] أزاح الكوني اللثام عن خصوصيّة هذه المجموعة البشريّة التي تُلقّب أيضا بالرّجال الأحرار أو الرّجال الشّرفاء. ويرى آخرون أن تسميّة الطّوارق أو توارق اشتقت من كلمة **"تارقا"** وهي التّسميّة الثّانيّة لمنطقة فزّان بليبيا، وهي إحدى معاقل الطّوارق...ويعتقد محمّد وارحو أنّ تسميّة الطّوارق قد أُطلقت عليهم لأنّهم طرّاقوا الصّحراء ومُرتادوها، وطوارق جمع طارق، وهو الآتي ليلاً على اعتبار أنّ الصّحراء كاللّيل، وأنّ السّالك لدروبها كالسّائر في الليل، كما أن العابرين للصحراء كثيرا ما يضطرون لقطعها ليلا والإقامة نهارا لشدة الحر (أكناته ولد النّقرة2014)''[34]. استطاع الكوني ازالة الضّبابيّة عن أقليّة مهمشة اجتماعيا وكشف الوجه الآخر لخصوصيتهم الفكريّة والثّقافيّة والأسطوريّة في صورة فنيّة/حضاريّة مبدعة استطاع من خلالها الغوص في ثنايا الميثولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعيّة والثّقافيّة.

2.5 <u>القبيلة</u>: تشكّل القبيلة مكوّنا أساسيا من مكونات المجتمع الصّحراوي وإطارا جامعا يشُدُّ لُحمته في ظل التّهميش والإلغاء، فلا تكتسب الحياة الصّحراويّة معناها الحقيقي، ولا يحقّق الانسان الصّحراوي كينونته الوجوديّة إلاّ في إطار القبيلة **''وليس الإطار القبلي الذي يضبط نظام المجتمع الصّحراوي ويوجه حركيّته مُجرّد إطار اجتماعي فارغ المحتوى، ولكنّه منظومة من العادات والتّقاليد والأعراف والقيم التي تختزل تاريخ هذا المجتمع وثقافته ومواقف الفئات المنتميّة إليه ورؤيتهم للكون والحياة ولذلك تعتبر القبيلة مرجعا لثقافة الصّحراء وخزانا لذاكرتها إلى جانب تأطيرها للأجناس المنظويّة تحت لوائها** (محمّد الظّريف2016)''[35] **وقد أشار الكوني في أكثر من موضع إلى انتشار قبائل الطّوارق في الصّحراء وأنّها غالبا ما**

تمتثل لأوامر شيخ القبيلة أو الزّعيم'' روى الحادث لزعيم القبيلة (إبراهيم الكوني1992)''[36] تحدّث الرّوائي في أكثر من موضع عن أماكن وأسماء القبائل في إطار سرده لأحداث الرّواية، وهو ما يُعمّق خصوصيّة المكنون السّردي، ويرفع مستوى مصداقيته **''عندما تلقّاه هديّة من زعيم قبائل آهجار...وقوله: وبلغ به عشقه للأبلق أن قصد شاعرة معروفة من قبائل "كيل أبادا" وطلب منها أن تقرض قصيدة مديح للمهريّ** (إبراهيم الكوني1992)''[37].

تنوّعت القبائل الصّحراويّة في كنف جغرافيا النّصوص السّرديّة للكوني حيث فرضت نواميسها المقدّسة وفرضت ضرورة الالتّزام بالنّظام القبلي خاصّة في ظل الخطر المُهدِّد لتلك القبائل متجسّدا في الإغارة والغزو. وهذا ما أشار إليه الكوني في أكثر من موضع بصفته جزءا من الحياة الاجتماعيّة والسّياسيّة لطوارق الصّحراء'' عندما كان الفرسان يعودون من الغزوات ضد القبائل الأخرى...أنّ الفارس الرّسول إنّما جاء لينبئهن بموعد وصول الفرسان حتى يعطيهن الفرصة لترتيب مراسم الاستقبال للرجال الظّافرين (إبراهيم الكوني1992)'' [38] وبالتّالي فالنّظام القبلي السّائد تجسيد حقيقي لثنائيّة الأمن/الخوف ومثلها جدليّة القوة/الضّعف على اعتبار أنّ الحياة في الصّحراء شرف لا يناله سوى الأقوياء وهذا ما جعلهم يختارونها موطنا أبديا مُعزِّزين بذلك مبدأ العقليّة السّائدة في البيئة الصّحراويّة الباحثة عن السّيادة والقوّة والسّيطرة والحكم.

3.5 <u>اللباس</u>: تتنوّع دلالات اللباس وخصوصيّاته بتنوّع المجتمعات واختلافها. ولمجتمع الطّوارق خصوصيّة تتحدّد انطلاقا من ملبسه سنحاول استنطاق مكنوّناتها أنثروبولوجياً باعتبار اللباس أحد ثوابت الحياة الطّارقيّة بل يتعدّاها إلى دلالات أعمق تجعله مُحدِّدا من محدّدات هويّتها المميّزة، ويعتبر الكثير من الطّوارق أن تغيير الطّارقي لملبسه هو بمثابة تجاوز للعُرف الاجتماعي ولقداسة النّاموس الصّحراوي وهويّة الرّجل الطّارقي تكمن في اللثام الذي يغطّي فمه ونصفا من وجهه، إلى جانب هيبة لباسه الأزرق الفريد، ومثال ذلك ما أورده الكوني في وصف شيخ القبيلة'' شيخ القبيلة النّبيل بلباسه الأزرق الذي يثير الرّهبة في النّفوس(إبراهيم الكوني1992)''[39] فاللباس عند الطّوارق يحمل سمات الهيبة والوقار والتّفرد، إنّه أحد النّواميس المقدّسة الثّابتة في ثقافة الإنسان الصّحراوي، فهو يتجاوز مُجرّد كونه تقليدا اجتماعيا ليتحوّل مع الوقت **إلى'' تعبيرات**

اجتماعيّة ووجدانيّة ذات دلالة معنويّة عميقة، فقد عبّروا عن عشقهم للحريّة وتشوّقهم لها في لباسهم الأزرق المميّز كزرقة السّماء كما هو أيضا رمز السّلام والنّماء لديهم حتى أصبح علما عليهم فلقبوا من جيرانهم: بالرّجال الزّرق (أكناته ولد النّقرة2014)"[40].

أشار الكوني في أغلب أعماله الرّوائيّة إلى تمسّك الطّارقي باللّثام. وتعدّدت الأساطير التي تكشف سر لثام الطّوارق، وتُعلِّل قدسيته التي ربطها بعضهم بحُرمة الفم؛ إذ يسمح اللّثام بإخفاء عواطف المُتحدِّث تجاه من يتحدّث إليه **"فمن غير اللائق أن يفتح فمه ويغلقه أمام الآخرين وأن يتناول الطّعام علانيّة، وقد اعتقد بعض الدّارسين أنّ اللّثام من أجل الوقاية من رمال الصّحراء...لكنّ المسألة ذات جذور وأبعاد تتعدّى ذلك بكثير تصل درجة القداسة، وترتبط بأفكار الأجداد فكل الأفراد الذّكور في قبائل الطّوارق يغطون وجوههم ورؤوسهم باللثام، والفرد لا يخلع لثامه في وجود أصدقائه كما أنّ إظهار الوجه أمام النّساء يُعدّ عارا لكل صحراوي...أمّا المعتقدات الشّائعة فإنّ اللثام هو عقاب بالخطيئة التي ارتكبها الرّجل مع المرأة (إشارة إلى قصّة آدم وحواء) إلاّ أنّ عقاب المرأة يبدو وكأنّه أسهل فعند بلوغها السّادسة عشرة تضع على رأسها قماشا أزرق يعرف بإكراهي**(عوني الفاعوري)"[41]
ونقلت شخصيات الكوني خصوصيّة بيئتها، يقول: " يُسدِل لثامه على عينيه، وتعمّم بلثام السّواد...أليس في اتخاذ القناع حنين إلى الوطن الأوّل الذي أضعناه يوم وُلِدنا ونحسّ بوجوده جميعا في مكان ما خارج الصّحراء ولكنّنا لا ندركه ولا نعرف الطّريق إليه(إبراهيم الكوني)"[42].

أمّا النّساء الطّارقيات فقد تميّزن بلباس وزينة جعلتهن تجسّدن ثقافة خاصّة يستعصي لمس قدسيتها، أو اختراق كيانها الحضاري والثّقافي المتميّز، خاصّة ما تعلّق بجانب الحُلي الطّارقي الذي يتميّز بسحره، وتصميمه الخاص حيث يُجسّد "هندسة مستقيمة الخطوط لا تخرج عنها فهي تُضفِي على حُليّها سواء منها الرّجاليّة أو النّسائيّة مظهرا في غاية الإثارة، وكان من عادة نساء الطّبقة النّبيلة من الطّوارق أن يشددن إلى أطواق حجبهن مفتاح القفل الذي يجعلنه للجراب الكبير المصنوع من جلد الغزال، والذي يحفظن فيه المُؤَن وقد تولّد عن هذه الممارسة شيء صار يُجعَل لمجرد الزّينة وسُميَ مفتاح

اللثام **(أساروأوان أفير)** وتعلّق النّساء في أعناقهن الملاقط المشوكة، وهي أعمال فنيّة بقدر ما هي أشياء نفعيّة، ولا غنى للرجل عن حمل حقيبة **(إرمدان)**. وتشتهر باسمها العربي **(منكش)** ويجعلها في قراب جلدي تحتوي دوما على الملقط المشوك، وشفرة مسنونة ومخرز، وكذلك يُعلّق هذه الحقيبة في عنقه بخيط جلدي فهي ضروريّة كمثل محفظة النّقود وقراب التّميمة والتّعويذة (قابرييل كامب 2014)"[43].

أعطى الكوني اللباس والحلي مساحة سرديّة خاصّة حين نقل صورة النّساء الطّارقيات. وجعل لهن حضورا متميزا عن باقي نساء العالم فلباسهن خاص وحليهن فرادة لا تتميّز بها غيرهن، ومثال ذلك ما ذكره في معرض حديثه عن قصّة استقبال النّسوة لأزواجهن بعد الغزوات **"ارتدت كل امرأة أفخر اللباس "الرّفيغت" النّاصعة فوقها ثوب "الطّاري" الأزرق، ثم رداء "تامبركامت" الأرجواني، في الأصابع المخضبة بالحنّاء لمعت الخواتم الفضيّة، في الآذان تدلّت الأقراط، وفي المعاصم الرّفيعة استقرّت الأساور وقلائد الخرز الملون استقرّت يومها في كل جيدٍ، وحرصن على التّخلص من حُليّ الذّهب تحسبا للسوء الذي يجلبه المعدن الشّيطاني**(إبراهيم الكوني1992)"[44].

يتجاوز الكوني النّظرة السّطحيّة للباس الطّوارق ليجعله أهم تقليد اجتماعي سائد فهو جزء من الثّقافة والأعراف والنّواميس، إنّه مبدأ الهويّة والانتماء.

6. المخيال الأسطوري في الخطاب الرّوائي للكوني:

1.6 النّذور: يكشف الكوني في أغلب رواياته عن اعتقاد شعبي يؤمن به الطّوارق حدّ التّقديس، ويُبجّلونه إلى درجة تحويله إلى أسطورة خالدّة تتجلّى تحديدا في النّذور، وتقوم هذه الأخيرة على مبادئ أساسة لا يجب الحياد عنها حيث "**ينبغي أن يشعر النّاذر بأنّه يقدّم نذره للمنذور له إيمانا به وليس طمعا بمنفعة عاجلة يُرجى تحقيقها وينبغي بالمقابل للمنذر له أن يطمئن النّاذر بأنّه مقبول في عائلة أبنائه المرضيّ عنهم، أمّا إذا حقّق المنذور له طلب النّاذر وحنث النّاذر بالوعد، فإنّ الأوّل لن يسكت ولا خيار له سوى إخراجه من نطاق العائلة التي قبَلَه فيها**(سعيد الغانمي2000)"[45] وقد نقل الرّوائي جملة من الحالات التي يتقرّب فيها الطّوارق بالنّذور والقرابين، ومن أمثلة ذلك نذر أوخيد بطل رواية التّبر لنصب تانيت إلهة الخصب

والجمال عند الطّوارق جَمَلاً سمينا لمعافاة مهريّه الأبلق ''ياولي الصّحراء إله الأوّلين أنذر لك جملاً سمينا سليم الجسم والعقل. اشفِ أبلقي من المرض الخبيث واحمه من جنون آسيّار أنت السّميع أنت العليم (إبراهيم الكوني1992)''[46].

غيّرت النّصوص السّرديّة للكوني دلالة النّذور من مُجرّد عادات وتقاليد شعبيّة منتشرة بين الطّوارق كجزء من الثّقافة الشّعبيّة الطّارقيّة، إلى دلالة رمزيّة حاملة لقيم مُقدّسة أعطتها هالةً وحضورا أسطوريًا أكسب طوارق الصّحراء خصوصيّة متفرّدة يقول الرّوائي: ''**أنا الكاهن الأكبر متخندوش أُنبيء الأجيال أن الخلاص سيجيء عندما ينزف الودّان المقدس ويسيل الدّم من الحجر تولد المعجزة التي ستغسل اللعنة تتطهّر الأرض ويعُمّ الصّحراء الطّوفان** (إبراهيم الكوني1992)''[47]، وعليه فالنّذور والقرابين في اعتقاد **الطّوارق** تتجاوز عتبة التّخريف والاعتقاد المُتوارَث إنّها الحقيقة المُعاشة، وهي خزّان دلاليّ حامل لأسمى القِيَم الثّقافيّة والاجتماعيّة والحضاريّة التي تُشكّل في اجتماعها الموروث الطّارقي وتعكس تنوّع الثّقافة الشّعبيّة الطّارقيّة وسموها عن العادي/المألوف إلى مراتب القداسة والأسطرة.

2.6 <u>الأساطير والخرافات</u>: تشغل الأسطورة حيّزا هاما في حياة الطّوارق حيث تتجلّى في أشكال عِدّة تشمل الطّقوس والأخلاق وحتى الممارسات الاجتماعيّة على اعتبار أنّ الأسطورة'' تُشكّل جُزءًا حيويًا من مكوّنات الثّقافة البدائيّة فلا يوجد سحر دون أهميّة أو احتفال أو طقس غير مصحوب بمعتقد ما، هذا الأخير يتجلّى بوضوح في ثنايا الأسطورة، إذن الأسطورة تُراقِب وتتحكّم في جُلِّ الممارسات الثّقافيّة، وتُعتَبر مِحوَر عقائد الحضارة البدائيّة (عامر السّدراتي)''[48] وقد اتخذ الكوني من الصّحراء مخيالا واسعا جعلها محور رواياته بوصفها المكان المقدّس الذي يُحرم تدنيس وجوده الجغرافي أو الأسطوري على حد سواء، فقصّة تكوين الصّحراء نفسها حملت أبعادا أسطوريّة جعلت منها مكانا مقدسا يُحرم المساس بنواميسه التي يتخذها الطّوارق دستورا إلهيّا يُرشِد خُطاهم، ويدلّهم على **الصّواب ''كانت الصّحراء الجبليّة في قديم الزّمان في حرب أبديّة مع الصّحراء الرّمليّة وكانت آلهة السّماء تنزل إلى الأرض مع الأمطار وتفصل بين الرّفيقين وتهدئ من جذوة العداوة بينهما...وفي يوم غضبت الآلهة في سمواتها العُليا وأنزلت العقاب على المتحاربين. جمّدت الجبال في "مساك**

صطفت" وأوقفت تقدم الرّمل العنيد في حدود "مساك ملّت"، فتحايل الرّمل ودخل في روح الغزلان وتحايلت الجبال من جهتها ودخلت في الودّان، منذ ذلك اليوم أصبح الودّان مسكونا بروح الجبال (إبراهيم الكوني1992)[49].

لم يتوقّف تصوّر الكوني لقُدُسيّة الصّحراء في رواياته عند قصّة التّكوين بل تجاوزها إلى حدود علاقة الإنسان بالأرض المفقودة **الغامضة ''الأرض هي التي تكلّمت بالنّداء المجهول وأسرّت له بأنّها أُم. لا يجب أن تُخان''** (إبراهيم الكوني1997)[50]، وقد اختار الكوني عبارات: **المفقودة، المجهولة المقدّسة** للدلالة على اختلاف هذا الوجود الجغرافي الفريد وكأن صحراء الكوني هي الوجود الواحد والوحيد، وأنّ الطّوارق أنفسهم هم التّجسيد الأوّلي والأزلي لمدلول البشريّة.

3.6 <u>خرافة لعنة التّبر</u>: شكّلت الخرافة المُتوارَثة شكلاً من أشكال الاعتقادات الشّعبيّة المتجذّرة في العقل الباطني للإنسان الصّحراوي، حيث فرض هذا الأخير على نفسه نواميس تنُصُّ بعدم الاقتراب من **التّبر(الذّهب)** سواء بالتّزيُّن به، أم اكتنازه مُفسِّرا ذلك بمجموعة من الخرافات التي شكّلت- حقيقة-عادة اجتماعيّة بل وصلت حدّ اعتبارها أمرا مُقدَّسا لا يجب مُخالفته أو تدنيسه إن صحّ **القول ''نبؤة الخلاص تقوم على التّخلص من المعدن الأصفر وتجريد النّساء من حُليِّهن...حُرِمَت النّساء في الصّحراء من ارتداء المصنوعات الذّهبيّة منذ ذلك الوقت (...) مالِك الذّهب مملوك وروحه دُميّة في يد القوى الخفيّة''**(إبراهيم الكوني1992)[51].

حاول الكوني التّعمق في نقل مكنونات الثّقافة الطّارقيّة خاصّة ما تعلّق منها بتأثير الخرافات والاعتقادات المرتبطة بثنائيّة **المقدس/المدنس** لأنّ الاعتراض عن النّواميس المقدّسة يُعدّ جلبًا للنّحس والسّوء، سواء للفرد أم الجماعة على اعتبار أنّ ''التّبر سحر من صنع الشّيطان(إبراهيم الكوني199)''[52] فكل من يملك الذّهب سيجلب لنفسه السّوء والأذى، لأنّه فعل تدنيس وشرك يجعل صاحبه عبدا للمادة **(التّبر)** ولا سبيل لتطهّره سوى التّخلص من ذنب الدّنس ''الذّهب ليس معدنا نفيسا الأغنياء فقط يعتقدون ذلك، نحن نعتبره معدنا مشؤوما تلاحق صاحبه اللعنة أينما حلّ (إبراهيم الكوني1992)''[53].

خـاتمة: في نهاية المقال يمكننا إيجاز أهم النّتائج المتوصّل إليها كالآتي:

- تُعدّ الأنثروبولوجيا أحد أهم المجالات التي يمكن اعتمادها في استقراء الخطابات السّرديّة التي تتحوّل بموجبها إلى نصوص ثقافيّة منفتحة على أفاق قرائيّة لا متناهيّة تعكس مضمون المتون السّرديّة وتُلقي الضّوء على مُضمراتها؛

- نقل الرّوائي المبدع إبراهيم الكوني في أغلب رواياته صورة مغايرة للقارئ عن عالم الصّحراء بموجوداته الماديّة والمعنويّة مُوظِّفًا مِخيالاً واسِعًا يجمع بين عوالم الواقع والأسطورة؛

-اعتمد الكوني أسلوبا سرديا شديد التّنوع والانفتاح على مكنوّنات الثّقافة الطّارقيّة التي يحكمها واجب الوفاء للأم (الصّحراء) تحقِيقًا لمبدأ الطّهر والخلاص الأبدي؛

-إنّ لكلّ مجتمع خصوصيّته وقد نقل الكوني خصوصيّة عالمه المتفرّد بقلم أبدع استحضار المخيال الصّحراوي بأنساقه المتشعبة ومكنوّناته الحضاريّة والثّقافيّة المتنوّعة؛

-أعاد إبراهيم الكوني -من خلال نصوصه السّرديّة-تشكيل المرجعيّة الصّحراويّة بإماطة اللثام عن خصوصيّة الطّوارق مُركّبا فضاء سرديّا حاضِنًا لعوالِم خياليّة أسطوريّة مُتفرِّدة شكّلت جوهر الثّقافة الشّعبيّة الصّحراويّة التي تندرج تحت كنف إطارٍ ثابتٍ قوامُه الوفاء الأزلي لنواميس الصّحراء المقدسة تأكيدا لمبدأ الانتماء الأبدي.

قائمة المراجع:

- كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيويّة، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثّقافة والارشاد القومي (دمشق/ سوريا: منشورات وزارة الثّقافة والارشاد القومي 1977).
- فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الموسوعة الإفريقيّة، المجلد الرّابع: الأنثروبولوجيا معهد البحوث والدّراسات الافريقيّة، (القاهرة/ مصر: معهد البحوث والدّراسات الافريقيّة 1997).
- علاء جواد كاظم، الصّورة حكاية أنثروبولوجيّة-معاينات مونوغرافيّة في الأنثروبولوجيا المرئيّة-دار التّنوير للطباعة والنّشر والتّوزيع (بيروت/ لبنان: دار التّنوير للطباعة والنّشر والتّوزيع 2013).
- عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب-دراسة أنثروبولوجيّة للسرد العربي-دار روافد للنشر والتّوزيع (القاهرة/ مصر: دار روافد للنشر والتّوزيع 2011).
- مجموعة من المؤلفين، بحوث في الأنثروبولوجيا العربيّة، مركز البحوث والدّراسات الاجتماعيّة (الجيزة/ مصر: مركز البحوث والدّراسات الاجتماعية 2002).
- محمّد برادة، أسئلة الرّواية، أسئلة النّقد، حوار مستحيل؟، مجلة آفاق، العدد 01، أبريل 1989م.
- رشيد الحسين، الأعلام الجغرافيّة والهويّة، الأعلام الأمازيغيّة بالصّحراء وموريطانيا مطبعة دار المناهل (الرّباط/ المغرب: مطبعة دار المناهل 2008).
- إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، الجزء الأوّل، دار التّنوير للطباعة والنّشر (بيروت/ لبنان: دار التّنوير للطباعة والنّشر1992).
- إبراهيم الكوني، المجوس ج1، دار التّنوير للطباعة والنّشر (بيروت/ لبنان: دار التّنوير للطباعة والنّشر1992).
- إدريس الكريوي، بلاغة السّرد في الرّواية العربيّة، دار الأمان (الرّباط/ المغرب: دار الأمان 1435هـ-2014م)
- عبد اللطيف هسوف، الأمازيغ قصة شعب، دار السّاقي، (بيروت/ لبنان: دار السّاقي2018).
- إبراهيم الكوني، التّبر، دار التّنوير للطباعة والنّشر (بيروت/لبنان: دار التّنوير للطباعة والنّشر1992).

- إبراهيم الكوني، واو الصّغرى، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع (بيروت/ لبنان: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع 1997).

- إبراهيم الكوني، عشب الليل، دار الملتقى للطباعة والنّشر والتّوزيع (بيروت لبنان: دار الملتقى للطباعة والنّشر والتّوزيع).

- سعيد الغانمي، ملحمة الحدود القصوى -المخيال الصّحراوي في أدب إبراهيم الكوني- المركز الثّقافي العربي (الدّار البيضاء/ المغرب: 2000).

- إبراهيم الكوني، السّحرة الجزء1، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر (بيروت لبنان: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر1994).

- إبراهيم الكوني، الخسوف3، أخبار الطّوفان الثّاني، دار التّنوير (بيروت/ لبنان: دار التّنوير 1991).

-علي فهمي خشيم، نصوص ليبيّة من: هيرودوتس/سترابو/ بليني الأكبر/ديودوروس الصّقلي/بروكوبيوس القيصري/ليون الإفريقي، دار مكتبة الفكر (طرابلس، دار مكتبة الفكر 1967).

- عبد الله إبراهيم، السّرديّة العربيّة الحديثة - الأبنيّة السّرديّة والدّلاليّة، ط1 2013 المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر (بيروت/ لبنان: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر).

- اكناتة ولد النّقرة، الطّوارق من الهويّة إلى القضيّة، طوب بريس (الرّباط المغرب: طوب بريس2014).

- محمّد الظّريف، جوانب من ثقافة الصّحراء، دار أبي رقراق للطباعة والنّشر (الرّباط/ المغرب: دار أبي رقراق للطباعة والنّشر 2016م).

- عوني الفاعوري، تجليات الواقع والأسطورة في النّتاج الرّوائي لإبراهيم الكوني وزارة الثّقافة (عمّان/الأردن: وزارة الثّقافة).

- غابرييل كامب، ذاكرة وهويّة، ترجمة: عبد الرّحيم حزل، إفريقيا الشّرق (الدّار البيضاء/ المغرب: إفريقيا الشّرق2014).

- عامر السّدراتي(1مايو)، حول نظريّة الوظيفة الثّقافيّة للأسطورة عند مالينوفسكي موقع أرنتروبوس http://anthropos.com

الهوامش:

1. كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيويّة، ترجمة: مصطفى صالح منشورات وزارة الثّقافة والارشاد القومي (دمشق / سوريا: منشورات وزارة الثّقافة والارشاد القومي 1977)، ص8.
2. فاروق عبد الجواد شويقة وآخرون، الموسوعة الإفريقيّة، المجلّد الرّابع: الأنثروبولوجيا، معهد البحوث والدّراسات الافريقيّة، (القاهرة / مصر: معهد البحوث والدّراسات الافريقيّة 1997)، ص (ط).
3. علاء جواد كاظم، الصّورة حكاية أنثروبولوجيّة-معاينات مونوغرافيّة في الأنثروبولوجيا المرئيّة-دار التّنوير للطباعة والنّشر والتّوزيع (بيروت / لبنان: دار التّنوير للطباعة والنّشر والتّوزيع 2013)، ص26.
4. عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب-دراسة أنثروبولوجيّة للسرد العربي-، دار روافد للنشر والتّوزيع (القاهرة / مصر: دار روافد للنشر والتّوزيع 2011)، ص105 106.
5. مجموعة من المؤلفين، بحوث في الأنثروبولوجيا العربيّة، مركز البحوث والدّراسات الإجتماعيّة (الجيزة / مصر: مركز البحوث والدّراسات الاجتماعيّة 2002) ص48.
6. محمّد برادة، أسئلة الرّواية، أسئلة النّقد، حوار مستحيل؟، مجلة آفاق، العدد 01 أبريل 1989م ص37.
7. رشيد الحسين، الأعلام الجغرافيّة والهويّة، الأعلام الأمازيغيّة بالصّحراء وموريطانيا، مطبعة دارالمناهل (الرّباط / المغرب: مطبعة دار المناهل 2008) ص26.
8. إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، الجزء الأوّل، دار التّنوير للطباعة والنّشر (بيروت لبنان: دار التّنوير للطباعة والنّشر1992)، ص07.
9 إبراهيم الكوني، المجوس ج1، دار التّنوير للطباعة والنّشر (بيروت / لبنان: دار التّنوير للطباعة والنّشر1992)، ص96.
10 إدريس الكريوي، بلاغة السّرد في الرّواية العربيّة، دار الأمان (الرّباط / المغرب: دار الأمان 1435هـ-2014م) ص282.
11 إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، مصدر سابق، ص7.
12 المصدر نفسه، ص41.
13 عبد اللطيف هسوف، الأمازيغ قصة شعب، دار السّاقي (بيروت / لبنان: دار السّاقي2018) ص62.
14 إبراهيم الكوني، المجوس ص190، / نزيف الحجر، ص71.
15 إبراهيم الكوني، المجوس، مصدر سابق ص 127،219.
16 إبراهيم الكوني، التّبر، دار التّنوير للطباعة والنّشر (بيروت /لبنان: دار التّنوير للطباعة والنّشر1992) ص136.
17 إبراهيم الكوني، نزيف الحجر،مصدر سابق، ص32-71.
18 إبراهيم الكوني، واو الصّغرى، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع (بيروت لبنان: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع 1997) ص212،210.

19 إبراهيم الكوني، عشب الليل، دار الملتقى للطباعة والنّشر والتّوزيع (بيروت/ لبنان: دار الملتقى للطباعة والنّشر والتّوزيع) ص91.
20 إبراهيم الكوني، عشب الليل، مصدر سابق، ص100،99.
21 سعيد الغانمي، ملحمة الحدود القصوى -المخيال الصّحراوي في أدب إبراهيم الكوني-، المركز الثّقافي العربي (الدّار البيضاء/ المغرب: 2000)، ص102.
22 إبراهيم الكوني، المجوس، مصدر سابق ص177.
23 إبراهيم الكوني، السّحرة الجزء1، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر (بيروت/ لبنان: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر1994) ص651،650.
24 المصدر نفسه، ص650.
25 إبراهيم الكوني، واو الصّغرى، مصدر سابق ص65.
26 إبراهيم الكوني، التّبر، مصدر سابق ص33.
27 إبراهيم الكوني، الخسوف3، أخبار الطّوفان الثّاني، دار التّنوير (بيروت/ لبنان: دار التّنوير 1991) ص52.
28 المصدر نفسه، ص52.
29 علي فهمي خشيم، نصوص ليبيّة من: هيرودوتس/ سترابو/بليني الأكبر/ديودوروس الصّقلي/ بروكوبيوس القيصري/ليون الإفريقي، دار مكتبة الفكر (طرابلس دار مكتبة الفكر 1967) ص 104.
30 سعيد الغانمي، مرجع سابق، ص80.
31 إبراهيم الكوني، التّبر، مصدر سابق، ص 20.
32 عبد الله إبراهيم، السّرديّة العربيّة الحديثة - الأبنيّة السّرديّة والدّلاليّة، ط1 2013 المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر (بيروت/ لبنان: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر) ص161.
33 عبد اللطيف هسوف، مرجع سابق، ص107-108.
34 اكناتة ولد النّقرة، الطّوارق من الهويّة إلى القضيّة، طوب بريس (الرّباط/ المغرب: طوب بريس 2014) ص33 ،34.
35 محمّد الظّريف، جوانب من ثقافة الصّحراء، دار أبي رقراق للطباعة والنّشر (الرّباط/ المغرب: دار أبي رقراق للطباعة والنّشر 2016م)، ص64.
36 إبراهيم الكوني، المجوس، مصدر سابق، ص54.
37 إبراهيم الكوني، التّبر، مصدر سابق، ص8،7.
38 إبراهيم الكوني، المجوس، مصدر سابق، ص25.
39 المصدر نفسه، ص10.
40 أكناتة ولد النّقرة، مرجع سابق، ص74.

41 عوني الفاعوري، تجليات الواقع والأسطورة في النّتاج الرّوائي لإبراهيم الكوني وزارة الثّقافة (عمّان/الأردن: وزارة الثّقافة)، ص25،24،23.

42 إبراهيم الكوني، عشب الليل، مرجع سابق، ص64،60،39.

43 غابرييل كامب، ذاكرة وهويّة، ترجمة: عبد الرّحيم حزل، إفريقيا الشّرق (الدّار البيضاء/ المغرب: إفريقيا الشّرق 2014) ص342.

44 إبراهيم الكوني، المجوس، مصدر سابق، ص26.

45 سعيد الغانمي، مرجع سابق، ص30.

46 إبراهيم الكوني، التّبر، مصدر سابق، ص30.

47 إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، مصدر سابق، ص147.

48 عامر السّدراتي(1مايو)، حول نظريّة الوظيفة الثّقافيّة للأسطورة عند مالينوفسكي موقع أرنتروبوس http://anthropos.com

49 إبراهيم الكوني، نزيف الحجر، مصدر سابق، ص26.

50 إبراهيم الكوني، واو الصّغرى، مصدر سابق، ص210-212.

51 إبراهيم الكوني، المجوس، مصدر سابق، ص55-56.

52 المصدر نفسه، ص44.

53 إبراهيم الكوني، الواحة، مصدر سابق، ص281.