مجلة أنثروبولوجية الأديان المجلد 16 العدد 02 بتاريخ 2020/06/15

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

تمثلات الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي من خلال الأسطورة

– دراسة في الأنثروبولوجيا الدينية–

Title in English : «Representations of the female body in the popular imagination through myth - A Study in Religious Anthropology -»

الباحث الأول[1]: بوعشة فاطمة، الباحث الثاني: ملوكي جميلة

The first researcher: BOUACHA Fatma, The second researcher:MELLOUKI Djamila

جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان (الجزائر)، والايميل: hafidafatma33@gmail.com

Abou Bakr Belkaid University Tlemcen (Algeria)

المركز الجامعي مغنية (الجزائر)، والايميل: mellouki2014@yahoo.com

Mughnia University Center (Algeria)

تاريخ الارسال: 2019/11/25 تاريخ القبول: 2019/12/02

ملخص:

إنّ ما تبنّاه سكان منطقة وادي ريغ في تعاملهم وتفاعلهم مع الجسد الأنثوي من أقوال عكست تصورهم الخاص للجسد، فأحسنوا التعبير عنه في التعابير الثقافية المتنوّعة وكذلك في السلوك في مستوى ترتيب عاداتهم وتقاليدهم سواءً في المشاغل اليومية أو الاستعدادات للحفلات أو في معتقداتهم. قد عبّر بحق عن جانب مكثف من ثقافة تلك المنطقة وخصوصياتها فتكون تدريجياً وعبّر عن المسار التاريخي لسكان منطقة وادي ريغ هذا المخزون الثقافي الذي نطلق عليه مصطلح "المخيال".

كما لم يُتعامل مع جسد المرأة الصحراوية في منطقة وادي ريغ على اعتباره كتلة من اللحم أو قوّة عمل أو مجرّد عنصر متواجد مع المجموعة بهوية، بل نجد حضور الجسد الأنثوي أخذ بُعداً رمزياً بامتياز وإلاّ كيف نفسّر حضوره الساحق في المخيال الشعبي لا بما هو جسد مادي فيزيائي، بل بما هو رمز وصورة وأسطورة يُبنى ويتصوّر في المخيال ثم ينعكس على الواقع عادةً ما لا نراه بقدر ما نتصوره ونتخيله. والباحثين في مجال المقاربة الأنثروبولوجية للجسد، قد ركّزوا على البعد الثقافي والإجتماعي للجسد وما يحمله من رمزية،

[1] المؤلف المرسل: بوعشة فاطمة، الايميل: hafidafatma33@gmail.com

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

من خلال تفاعل الأفراد بمحيطهم الإجتماعي والسلوكيات المتعددة والتي تتجلى فيما يتصل بالبنية الجسدية من ممارسات طقوسية واحتفالية في شتى المجتمعات، بدءً بالمجتمعات البدائية. يتداول معظم سكان منطقة وادي ريغ في الجهة الجنوبية الشرقية من الجزائر، روايات تاريخية لبعض الأماكن المقدسة ومنها أساطير حول بعض البحيرات والتي تسمّى بأسماء أنثوية وتسكنها أيضا حسب اعتقادهم أجساد أنثوية وتخضع هذه البحيرات لبعض الطقوس والممارسات من طرف نساء المنطقة في المناسبات والأفراح مما استدعا البحث عن الدوافع الكامنة وراء هذا الاعتقاد في هذه البحيرات لدرجة الخوف والرهبة.

كلمات مفتاحية: المخيال الشعبي، الجسد الأنثوي، الرّمز، الأسطورة، المقدس الديني.

Abstract:

The point of view adopted by the people of the Rig Valley in their interaction with the female body reflected their perception of the body, and they were better expressed in the various cultural representations as well as in the behavior in the level of the arrangement of their customs and traditions, whether in the daily concerns or preparations for concerts or faith practices.

They had truly expressed an intense aspect of the region's culture and peculiarities, the cultural reservoir that we call “The imagination” is gradually evolving and reflecting the historical course of the people of the Rig Valley region,

The body of the Saharawi women in the Wadi Rig region was not treated as a mass of meat, a workforce or a mere element with the group as an identity, but the presence of the female body took on a symbolic dimension with distinction. It is a symbol, a picture, a myth and a present also as an aesthetic form built and conceived in the imagination and then reflected on reality, usually not seen as much as we imagine.

Keywords: Popular Imagination; Female Body; Symbol; Myth; Religious Sacred.

مقدمة:

يشترط في الدراسة الأنثروبولوجية وفي بحثها العلمي المهتم بخصوصيات ثقافة أو نمط عيش مجموعة بشرية معينة وحدود تواجدها أن نحدّد أوّلاً هذه المجموعة، لذلك يحرص علماء الأنثروبولوجيا حين يتناولون بالدّرس ظاهرة ما ترتبط بالمخيال الشعبي، أن يُحدّدوا بدّقة فائقة المجموعة البشرية موضوع البحث وإطارها

الجغرافي والبيئي والطبيعي وخاصّة الثقافي، حيث سيأخذ المخيال الشعبي هنا مكان الصدارة لفهم ثقافة ونمط حياة هذا المجتمع بعينه.

ووسط هذا الإطار عبر جسد المرأة عن طاقة حيوية منغمسة في المعيشة والمساهمة في الحياة الجنسية، الايحائية والحياة الأسرية والشغلية وكذلك مدعمة للنسيج الاجتماعي والاقتصادي داخل مجتمع محدّد الخصائص والشرائح. كما عبّر أيضا على ما توليه له المرأة من عناية واهتمام جمالي وبروزشبقي وإشعاع إغرائي عن صورة جدّ منمّقة ومثيرة داخل خيال الرجل وفي الذاكرة الشعبية الاجتماعية، فإذا بالجسد يتحول من واقعة إلى فكرة أو صورة سيطرت على إبداعات الإنسان المتنوّعة والمختلفة فنجده حاضراً في الشعر والغناء ونجده يتصدر المثال الشعبية والأساطير وتلقاه موضوع تنذر عند بعضهم وعامل إثارة جنسية عند بعضهم الآخر. كما احتل موقعاً متميّزاً في التراث الشعبي عموماً بجهة ما أو قبيلة ما أو حتى مجتمع ما بحيث يصعب من ناحية فصل فكرة الجسد الأنثوي خاصة عن المخيال الشعبي لتلك الجهة وما يثيره فيها من صور وخيالات وحكايات قد تعكس تصورهم لحياتهم ونظام عيشهم، وموقفهم من وجودهم في علاقة متينة ومتداخلة مع الجسد كحالة وكفترة وكصورة.

فكيف يصنع الجسد الأنثوي في منطقة وادي ريغ وفي ذهنية متساكنيها كأسطورة تعكس هذا المخيال الشعبي؟.

وحتى نتجنب كلّ إمكانية السقوط في ليس المعنى وغموض الدلالة ونحن نتناول هذا البحث كان لابدّ منهجياً من التوقف عند مفهوم المخيال الشعبي المحدّد لفئة اجتماعية بعينها وكذلك الوقوف على دلالة الجسد عموما والجسد الأنثوي بشكل خاص في منطقة وادي ريغ.

أوّلاً: في مفهوم "المخيال" و"المخيال الشعبي".

لاشك أنّ مصطلح "المخيال" هو مصطلح حديث الاستعمال في الدراسات الأنثروبولوجية خاصّة حين تبين أنّه يمكن له أن يتضمن كلّ المفاهيم المركزية التي تجسد نمطاً حضارياً بعينه للمجتمع الإنساني مثل الجانب النظري لهذا النمط مثل الأسطورة والخرافة وأشكال التعابير الثقافية الأخرى كالفن والشعر والأدب وغيرها.

يقول "نور الدين أفاية": «أنّه لا يمكن أن نضع تعريفاً شاملاً مانعاً لمصطلح المخيال بحكم طبيعته الإنزياحية، كما لا يمكن مفهومياً القبض عليه والتحكم فيه لسبب أساسي هو أنّه يشتغل في أكثر من حقل

وأكثر من مجال وأكثر من ميدان وينتقل من إطار إلى آخر ولأنّه بطبيعته الإنزياحية شيء منفلت أو علامات منفلتة، ولكنها حاضرة بقوة وتؤثر في الحياة والوجود». (أساتذة وباحثين، 2009، ص181)

معنى هذا أنّ مصطلح "المخيال" حتى وإذا لم نتمكن من ضبطه مفهومياً، يعتبر "لادور" أساس له في صنع الأفعال وضبط العلاقات والعقل في التاريخ لذلك اعتبرت الدراسة الأنثروبولوجية لثقافة مجتمع ما تشترط ضرورة الغوص في البناء الرّمزي والنفسي والاجتماعي لهذا المجتمع.

وعبّر "جيلبير دوران" على هذا الشرط حين قال: «... لدراسة الرّمزية الخيالية... من الواجب السير في خط الأنثروبولوجيا، لأنّه لدراسة المحرّكات الرّمزية وإعطاء تصنيف بنيوي للرّموز يجب الإلقاء جانباً بنظريات علماء النفس الظواهريين وبأنواع الكبت والمسببات الاجتماعية الغريزية على علماء الاجتماع وعلماء التحليل النفسي... والاعتماد على وجهة نظر أنثروبولوجية، ترى أنّ كلّ ما هو إنساني لا يمكن أن يكون غريباً» (جيلبير دوران، 2006، ص21)؛ أي له معنى ودلالة.

لمصطلح المخيال كلمات متقاربة كثيراً ما يحيلها عامة الناس إلى نفس المعنى، وقد تفطن "جيلبير دوران" إلى ذلك حين قال: «إنّنا كثيرا ما نستعمل كلمات مثل: صورة، علامة، أسطورة للتدليل عليه». (زهرة شوشان، 2006-2007، ص27)

أي للتدليل على مصطلح "المخيال"، في حين أنّ هذا المصطلح يأخذ معنى أوسع بكثير من معنى الخيال، لأنّه يحتوي بوابة حضارية وثقافية ذات جذور تاريخية ودينية وأخلاقية وكذلك أنطولوجية، ولا نكاد نجد له استعمالاً في العلوم الاجتماعية والإنسانية الأنجلوسكسونية، في حين استعمل بنحو واسع في الثقافة الفرنسية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، إذ أنّ كلمة"المخيال" L'Imaginaire قد ولدت على أيدي عالم التحليل النفسي الفرنسي "جاك لاكان" (Jaque Lacan) في منتصف هذا القرن، وقد استعملت الأنثروبولوجيا الفرنسية مفهوم المخيال الجماعي وعرّفته على النحو الآتي:

«المخيال الجماعي هو مجموعة من التمثلات Représentation الأسطورية للمجتمع. فالمخيال هو الإطار الجماعي الذي يوجه ويحدّد طبيعة مسيرة المجتمعات وحضاراتها، كما يحدّد ما يسمى في العلوم الاجتماعية بالشخصية القاعدية (Bas personnalité) مسار الفرد وسلوكه». (عبد النبي زندري، ص.15)

ومن بين الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بالمخيال: فيخثة الألماني وكانط وشلنج وغيرهم، وتوسعت الدراسات وظهرت بحوث جديدة في علم النفس والأنثروبولوجيا.(سمير أبو زينب، مقال من الموقع)

كما عرف مصطلح الخيال أو المتخيل تحوّلاً انطلاقا من القرن التاسع عشر ليدل على مجال المخيال ويتحوّل إلى مفهوم إجرائي معتمد في دراسة الظواهر الاجتماعية والطبيعية والأعمال الأدبية والأساطير والأديان مع كلّ من "غاستون باشلار" (Gaston Bachelard) والفيلسوف "كورنيليوس كاستورياديس" (Corrilius Castohadis) و"جيلبير دوران" (Gilber Durand). (نايلة أبي نادر، 2008، ص167)

لقد أرادوا به رد فعل على التطرف المادي الذي وقعت فيه الماركسية في دراسة التاريخ، فالعامل المادي ليس وحده المسؤول عن حركة التاريخ، بل هناك عوامل أخرى كالعامل الرّمزي مثلا. (محمد خالد الشياب، 2010، ص20)

ويبدو من الضروري ونحن نهتم بمفهوم المخيال أنّ نتوقف عند أنواع الترجمة التي حظي بها هذا المفهوم بمختلف مرجعياتها ولا يفوتنا في هذا المجال إلى الإشارة إلى أنّ إلى أنّ المفكر "هاشم صالح" الذي ترجم ل "محمد أركون" هو من ابتدع ترجمة المخيال، إذ يقول: «توصلنا مؤخراً إلى ترجمتها أعني بالمخيال ولكن بعضهم اقترح أيضا كلمة المتخيل».

وترجمة (Imaginaire) تارة باسم الآلة (مخيال) من [خ.ي.ل] وطورا باسم المفعول (متخيل) من (تخيل) لدليل على عشوائية المترجمين ممّا لا يفهم أنّ لفظ (Imaginaire) يستعمل للتعبير عن قوى الخيال الخلاقة الواعية وغير الواعية، الفردية والجماعية، فإذا أدائه بمخيال ومتخيل يدعونا إلى التحفظ والحذر في انتظار مراجعة جذرية لمفهوم الخيال ومشتقاته يقول "العادل خضر": «فإننا نستعمل لفظ "الخيالي" لنؤدي به لفظ (Imaginaire)» (العادل خضر، 2008، ص8)، ويقول أيضا: «إذا كان الخيالي يحتاج إلى الرّمزي (Le symbomique) ليوجد لا ليتمكن من التعبير فحسب، فإنّ الرّمزي بدوره يقتضي وجوده الخيالي، فكلّ الرّموز على سبيل المثال توجد بالصور وفي الصور التي جعلت لتمثل شيئا آخر، كصورة الميزان جعلت لتمثيل العدالة وصورة الحمام لتمثيل السلام، وتصنع هذه الصور بما يتمتع به الخيالي من قدرة على أن يجعلنا نرى في شيء ما ليس فيه أو شيئا آخر أو نراه على غير ما هو عليه، فالخيالي بهذا الاعتبار ليس مرآوياً (Spéculaire) أي صورة من شيء، أو صورة لشيء... إنّما الخيالي الذي يُعيننا هو الإشباع الغامض الذي لا يتحدّد ولا يبني ولا يتوقف للوجوه والأشكال والصور». (العادل خضر، 2008، ص 9)

فعلا إنّ هذا التحديد للمخيال وربطه بالبعد الرّمزي هو الذي سيقودنا إلى لب موضوع بحثنا، فحين نحدد موضوع البحث بهذا العنوان: "تمثلات الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي لمنطقة وادي ريغ منخلال الأسطورة"، فإننا سنتعامل مع هذا الجسد داخل هذه الثقافة الناتجة والعاكسة لتلك المنطقة الصحراوية لا بما هو جسد، ظاهرة أو واقعة بل بما هو رمز أو مجموعة من الرّموز والصور التي أنتجهاالمخيال الشعبي في تلك المنطقة بالذات فتحوّل في أذهانهم من جسد معيش إلى جسد رّمزي متصور يلعب فيه الخيال الدور البارز بحيث سنرى أنّ جسد المرأة لم يعد في هذه المنطقة الصحراوية مجرد جسم فاعل في الحياة اليومية متشابهاً مع جميع الأجسام الفيزيائية الأخرى بل سيتخذ في المخيّلة أبعاد رّمزية متعدّدة، ومتنوّعة وستسكن هذه الرّموز في كلّ ما يبدعه إنسان المنطقة رجلا كان أو امرأة وكذلك في ذهنية المجموعة من التعابير تتجسد في الكلمة المعبّرة عن الصورة وستأخذ أشكال الأساطير والروايات والخرافات والتي ستتمحور في الجسد كما يتصوره أهل المنطقة ويتخيّلونه، فيعكس الجسد بحق المخيال الشعبي لها.

ولعلنا لا نُجانب الصواب حين نلاحظ أنّ هذه الصور والأشكال التي كونها إنسان المنطقة على جسد المرأة قد حوله إلى قصة أو أسطورة ترتبط بواقعه وتتجاوزه، وهنا قد نلتقي بالفيلسوف الفرنسي "رولان بارث" حين أطلق على هذه الوجوه والأشكال والصور «التي تجعلنا نرى أحوال الأشياء في طراوتها الأصلية أو في صفائها الطبيعي كالجسد الأنثوي موضوع الحال، اسم أساطير في كتابه الشهير "أسطوريات (Mythologues) ولا تتحدّد الأسطورة عنده بموضوعها وإنما بطريقة قول الموضوع وعرضه، فالأسطورة عند بارث لا تنبثق من طبيعة الأشياء وإنّما هي أو عبارة اختارها التاريخ ولذلك كان شغله الشاغل في هذا الكتاب هو الإجابة عن السؤال التالي: كيف تصنع الأساطير؟ لأنّه بمعرفة طرائق صناعتها وتشكلها يمكن أن نفكك رموزها ونحلل طلاسمها». (العادل خضر، 2008، ص9)

وبالقياس مع هذا السؤال الجوهري لبارث يمكننا أن نسأل أيضا إخلاصا لموضوع بحثنا: كيف يصنع الجسد الأنثوي في منطقة وادي ريغ وفي ذهنية متساكنيها كأسطورة تعكس هذا المخيال الشعبي الذي سيتخذ المكان المحور في رؤيتهم لوجودهم وتنظيم نمط حياتهم وتحرّرهم من ضغوط الطبيعة في جميع أشكالها.

ثانياً: أنثروبولوجيا الجسد الأنثوي.

برزت أنثروبولوجيا الجسد كفرع يهتم بالعلاقة بين الجسد والمجتمع وعناصره المختلفة وما يحويه من أطر ثقافية.

ودراسة الثقافة الجسدية في مجتمع ما لا يمكن أن تتم إلاّ على ضوء ما يسوده من بنى اجتماعية وثقافية ودينية وإيديولوجية وسياسية واقتصادية، وذلك لأنّ الجسد هو بناء اجتماعي وثقافي وليس بيولوجي فقط.

هذا الجسد الذي يحتوي على عقل صانع للعديد من التصوّرات والإدراكات والاتجاهات الفكرية، تنوّعت الاهتمامات البحثية حوله بين دراسة لغة الجسد ورموزه ووظائفه ودلالاته وتمثلاته وطرق العناية به.

وما جعل الأنثروبولوجيا تتبنى الجسد كموضوع للدراسة كونه لا يوجد إلاّ ما هو مبني ثقافياً من قِبل الإنسان، فالعلاقة بين الفرد وجسده وانتمائه هو ما ينبغي التساؤل عنهما مادام الإنسان لا يتميز عن جسده ولا ينقطع عن عالمه ومجتمعه، فكلّ مجتمع يرسم مفهوماً خاصاً به للجسد ويكوّن معرفة مفردة بالجسد وبدلالاته وتعابيره.

لهذا يقول الأستاذ "العربي ميلود": «بأنّ الجسد بناء رّمزي وليس حقيقة في حدّ ذاتها، من هنا نشأ عدد لا يحصر من التصورات التي تسعى لإعطائه معنى بسبب طابعها الغريب والشاذ والمتناقض من مجتمع لآخر». (العربي ميلود، د.ت، ص58)

فللرّموز جذور متجذرة في الحياة النفسية والعقلية للإنسان ولها أشكال إيحائية تشير إلى وجود معاني ودلالات عميقة يعبّر عنها الخيال. هكذا، وفي هذا الإطار هناك تبادل دائم يوجد على مستوى التخيّل بين الغرائز والميول الذاتية والتمثيلية من جهة، وبين العوامل الموضوعية الصادرة عن المحيط الكوني والاجتماعي من جهة ثانية، فهناك تفاعل متبادل بينهما، هذا التفاعل العكسي يشكل الرّمز أساسه. (عبد الكريم الخطيبي، 1980، ص56)

وبرز الجسد أيضا، صورة عاكسة في الشعر تحول من خلاله الجسد (جسد المرأة)، من طاقة حيوية وبيولوجية وإنتاجية إلى صورة ذات أبعاد جمالية تكوّنت في المخيّلة وأصبحت مصدر إلهام للشعراء والفنانين والمغنيين، ومثّلت هذه الصورة أيضا مكمن الإشارة لدى عامة الناس، إذ أنّ الجسد وجسد المرأة بالخصوص نتصوّره ونتخيّله ليس بالضرورة الجسد الواقعي أو واقع الجسد في المعيش، ولعلّ هذا الكم الهائل من الصور، وهذا المخزون من الأقوال حول الجسد الأنثوي، والذي برز أروع ما يكون البروز في الشعر والأمثال والحكايات، وبعض الأساطير وكثير من الغناء والنكات التي يتندر بها كلّ من الرجال والنساء تعود في الأصل

إلى محورية الجسد في اهتمامهم وهي التي تُؤثث في الأخير عبر مسار تاريخي موغل في القِدم ما يمكن أن نُسميه "المخيال الشعبي" مما هو مخزون ثقافي لمجتمع ما.

وبعد دخول الجسد عالم الأساطير، أصبح تصور رمزي آخر يتكون حوله، فقد ارتبطت الأسطورة كثيرا بالطقس الذي تساهم البنية الجسدية في ممارسته، بكون الأسطورة هي قبل كل شيء، مظهر جسدي وحركي و هي في العديد من الحالات، إحتفالية، هكذا تضم كل أسطورة جانبين؛ تعبيرا ظاهرا وواضحا ومفهوما، وآخر مشوشا وغير مفهوم، هذه الصيغة الثنائية للأسطورة والتي استدعت مجموعة من الباحثين لدراستها من أمثال مرسيا إلياد وبيير غيرمان وغيرهما؛ تفترض أن الأسطورة، تنتمي إلى عالم المقدّس». (محمد حمادي، 2010، ص209)

ثالثاً: بحيرات الأجساد الأسطورية: الأمكنة المائية والأدوار التي تلعبها في المخيال الشعبي لمنطقة وادي ريغ وعلاقتها بالمعتقدات الشعبية.

إنّ ما يكون جزءا من اليومي، يصبح في الوعي الجماعي نوعا من الأسطورة التي تنتمي إلى الخيال، والمتلقي أو السامع يجد الأسطورة حينما يتحول الواقع إلى عملية سردية له، و ما وقع بالأمس يمكن أن يتحول اليوم إلى خيال أسطوري، فتجد الواقع عبر تجدد الزمن،تتولد وراءه أنسجة خيالية، تتعقد بتعقد الحصيلة المعرفية المتراكمة عبر الزمن السالف،المشكّلة لرواسب تطفو وتتفاعل معى الحركة التاريخية للزمن، و هو ما يسمى بالمخيال الأسطوري الذي عرفه الأستاذ عبد النبي زندري:«المخيال الأسطوري، هو الذي يجسد صورة الأسطورة في تناول السلوك الاجتماعي، حيث تسعى الذاكرة الجماعية لتسويق صور الخيال الأسطوري، الذي يدفع المنشغلين به نحو الايمان بتلك الأسطورة و بالقوة التي يحملها سواءا عن طريق تثبيت الفعل و ضمان الممارسة الشعبية له عن طريق نفيه وإبعاد الأفراد عنه. (عبد النبي زندري، 2012–2013، ص 199)، ولأنّ أساس معرفة الشعوب عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها، فإنّ مجتمع وادي ريغ قد عرف منذ القِدم هذه العادات والمعتقدات، في بعض الأماكن المائية المقدسة والتي تعايش معها أهل المنطقة فنسجو حولها العديد من القصص الأسطورية، ومن بين هذه الأساطير.

1– أسطورة بحيرة العرايس:

سُميت أسطورة بحيرة العرايس بهذا الاسم لكون أنّ عروساً من تمرنة الجديدة كانت مارة بالبحيرة فسكنها جنيّ ولم يدعها تمر فألحّ عليه أهل العروس بأن يتركها تمر، وإنْ ولدت مولوداً في العام القادم تُعطيه

له كقربان، فأخلى سبيلها ولما جاء العام الموالي وضعت مولودها ولم تعطه له بل عمدت إلى حيلة وهي أنها أتت بشيء من خشب وقامت بلفه بقماش ليعتقد بأنّه ابنها، ورمت به في البحيرة، إلاّ أنّ الجنيّ تفطن لهذا العمل وقرّر أن لا يترك أيّ عروس تمر عليه بسلام، فصار سكان تمرنة الجديدة والقديمة لا يمرون بجانب البحيرة خوفا منها و رهبة إلى يومنا هذا وبقي هذا المعتقد قائما. (قلبو رضا، ص22، 68). نفس الأسطورة ولكن بقصة مخالفة:

2- أسطورة بحر العرايس (تمرنة):

وقعت في تمرنة الجديدة، بلدية سيدي عمران، دائرة جامعة ولاية الوادي، وهو مكان به بحيرة ثم جفت البحيرة وذات يوم مرّ موكب عُرس فابتلعت الأرض العروس وحدها وحوّلت العُرس إلى مأتم، فصار الجميع لا يمرون بموكبهم من جهته، قائلين بأنّه بحر يخطف العرائس كما تقول الأسطورة.

وتقول الأسطورة أيضا: بحيرة خطاف العرايس التي تثور مياهها كلما مرّت مواكب العرسان، ويقول الناس: أنّ البحيرة تريد خطف العروسة الجديدة للظفر بها قبل زوجها.

قد تكون الأماكن المقدسة أماكن عادية لا تثير أدنى إحساس عند المرور بها، لكنها تدخل التاريخ المقدس عندما ترتبط بحدث خاص وبزمن خاص، قد ترتبط قدسيتها بفعل أحد مرّ بها، أو توقف عندها، فتُنسج حولها القصص و الأساطير. وكثير من المواقع المائية تحضى بالتقدير القريب من التقديس، فربما كانت أماكن مقدّسة في يوم من الأيام وكانت محمية من طرف كائنات غيبية.

الأسطورتان تتشابهان في مكان حدوث الفعل الأسطوري "لأنّ الفعل هو وظيفة الأسطورة. إلاّ أنهما تختلفان في سرد القصة لأنّ الأسطورة مع مرور الزمن تأكل بعضها بعضا وتتناسخ وتتكرّر على حدّ قول الكاتب "سيد القمني" إلاّ أنّ لها تاريخا حياً ممكن قراءته في تفاصيله التكوينية.وبما أن في الأسطورة الأولى،بعد أن أخلى الجني سبيل العروس مقابل إعطائه مولودها العام القادم ثم أخلفت بوعدها، وهذا ما أدى بالجني بأن ينتقم،لهذا نجد في الأسطورة الثانية أن البحيرة تثور و تغضب عند مرور موكب العروس مما يدل على أن الجني لن يرحم أي عروس تمر بالبحيرة مما ترسخ هذا الإعتقاد في مخيال أهل المنطقة و الذي امتزج بالخوف الرهبة، حيث تقام بعض الطقوس و الممارسات و التضرع لساكني هذه البحيرة حيث سرت العادة أن تزين العروس جسدها بلباس البخمار الذي تتميز به في مثل هذه المناسبات والمعروف عند أهالي وادي ريغ ،و تزور البحيرة لكي لا تتعرض للأذى وأن يمر العرس بسلام.

الأصل الشفوي للخبر متى سلمنا أن له أصلا شفويا في التاريخ، ذلك أنّ الرواية الشفوية وخاصة حينما يكون مدارها على المتخيل والعجيب تتعرض باستمرار للتغيير في بنيتها السردية،بحسب طبيعة المقام الذي تروى فيه ووضع قائلها النفسي والمعرفي فضلا عن انتظارات مستقبلي الرواية سواءا منها الإنتظارات المعلنة أو الخفية. (Malek Chibel, 1993 , p216)

تستقي الأساطير وجودها من موضوعات كائنات ميثولوجية تتجاوز تصوّرات الواقع الملموس، فهي وليدة الفكر الإنساني ولها ارتباط جدلي بالبنية الاجتماعية، إذ تشكل لغة التعبير الشعبي، وموضوع اعتقاد لاتصالها الوثيق بالغيبيات. (خديجة صابر، 1999، ص11)

هناك أسطورة أخرى في منطقة تقديدين، دائرة جامعة ولاية الوادي و هي:

3- أسطورة لالة زهرة:

وهي عين ماء جفت وبقي الماء راكداً، لكن الأسطورة تقول أنّ امرأة زاهدة ابتعدت عن الناس لظهور الفساد والمجون، فاعتكفت لمدة ومن كراماتها أنها كانت تمشي فوق ماء البحيرة ولم تخرج إلى يومنا هذا وأصبحت مزاراً لأهل وادي ريغ في أعراسهم وأفراحهم وأقراحهم، من راس الوادي لسيدي بوحنية يزورون لالة زهرة للتبرّك بها ومن الناس من يقول أنه شاهدها تخرج من حين لآخر في هيئة عروس البحر نصف إنسان والنصف الثاني سمكة، ومنهم من أهدته ذهبا ومنهم من دعت له ومنهم ما عاقبته وكانت سرعان ما تختفي وتظهر إلى أصحاب القلوب الطاهرة والنفوس الزكية وأصحاب العفاف والنية، وتبقى الأسطورة أسطورة، وصارت الأمهات والجدات ينسجن حولها الأساطير المرعبة بعدما مات فيها العديد من السباحين المهرة. (مقابلة مع الأستاذ: محمد السعيد راشدي)

4- أسطورة عين الزرقة:

تقول السيدة من أهل المنطقة: "كانت بير نتاع ما يعمرو منو ويسقو منو ومن بعد يغطوه، جَا وَاحَدْ عمر الماء وخلاه مفتوح وما غطاهش وبدا الماء يبحر يْبَحَرْ وهاكاك عادو يعمرو منه الماء بصح من بعد عادو يشوفو مرا تَمَا في الما، المرا هاذي ياخي أخت لالة زهرة انتاع فغيان (تابعة بلدية جامعة ولاية الوادي) هي أصلها «الأغفيان» ولكن أهل المنطقة يلفظونها «فغيان».كي تجيها لالة زهرة يتبدل الماء نتاعها من اللّون الأصفر إلى الأخضر يعرفو بلّي هاذاك النهار راها زايرتها أُخْتها ما يقيسوش وما يعتبوش واللّي يهبط لتمَّا يلوم نفسو وعادو يشوفو المرا تخرج من الماء وتقعد في الحافة نتاع البحيرة، يشوفوها تمشط شعرها

وتغسل روحهاو صحتها (الصّحّة بمفهوم سكان وادي ريغ، هو الجسد) وهوما كي اكتاشفوها بُويْ جداتي كان يروح لتَّمَ لهاذ العين ويغطس في البير ويدخل، دخل مرتين وضيفاتو والثالثة جاب العباد باش يأكّد ڤالهم راني كليت الطعام وڤالتلي روح على روحك، شيرتلو ما كلماتوش ڤالتلو اطلع مرة أخرى ارجع مع العباد وكي شافاتو جاب يشهد العباد عليها كي دخل ڤاتلو أُخْرُجْ وتْمَضِيلُو الموس في القْلّة» الموس بمعنى الخنجر.

وتقول أيضا «وَحْدَا طاحت خطرا في البحيرة هنا في البلاد خالتها حبت دير معروف وراحو باش يدونا حنا نديرو كور (بمعنى الكسكي الخشن أو ما يسمى بركوكس) ودير في البخور، هي دخلت للماء وبدات تجبد فيها من يدها هاذيك تجبد وخالتها تجبد ثلث أيام وهو ما يحوسو عليها وما لقوهاش وجابو لماتَزْ باش يفضو الماء اللّي يجيب الموتور يفضيه، جابو الخبراء من الوادي والغطاسين يلقاو الغْلاَسْ في البير كي فاتت ثلث أيام وأَيْسُو شافو الطفلة تطلع واڤفة وْعَادُو يْكبْرُو الله أكبر ورڤدت البنت فوڤ الماء ويشوفو في العبد يدز فيها حتى دزاتها لهم»، أي قامت برميها خارجا.

في الأسطورتين: هناك اعتقاد عند أهالي منطقة وادي ريغ وخصوصا النساء منهنّ، أنه حين يأخذ لون البحيرة لونا مغايراً هذا دليل على أنّ أخت عين الزرڤة وهي لالة زهرة تكون زائرة عند أختها لهذا يتبدل لون ماء البحيرة فلا أحد يقترب من البحيرة. عادةً تحدد المعتقدات الشعبية مسكن هؤلاء الجن، في أماكن رطبة وموحلة وتعتبر الينابيع المتفجرة من مصادر طبيعية، أنها تستخدم كملجأ لهذه القوى المؤذية (نور الدين طوالبي، 1988، ص129) والممارسات الطقوسية بالماء في المعتقدات الشعبية المرتبطة بالبحيرات والتي سميت بالأماكن المسكونة ورعاتها صالحون، ممّا يُوجب تقديرهم واحترامهم أو حتى تقديم لهم بعض أشكال القرابين، هذه الظاهرة منتشرة في الكثير من الأوساط الشعبية ولعلّ أهمها الآن أنّه حين يتم اكتشاف الماء على إثر حفر بئر يجب ذبح أضحية عليها كشكل من أشكال القرابين تقدم إلى كائن غيبي حتى يستمر تدفق الماء. (محمد عزوي، 2013، ص85)

أهل المنطقة وخصوصا النساء، يتملكهم الخوف الشديد من لالةزهرة مخافة أن تأذيهم لهذا تجدهم يتقربون لها في المناسبات والأفراح للتبرك بها واستعطافها، هم يخافونها أكثر من لالةعين الزرڤة يقولونا أنها شريرة ولا ترحم.

تقول أحد المبحوثات: «في عين الزرقة كانت لما تروح لعروس تحيّ في البحيرة يلوحو محرمة حمراء يخرج حنش يتلوى عليها ويدخل أو تخرج حوتة كبيرة الحجم، ويلوحو العطور ثاني في البحيرة تقول؛ «وأنا عروسة رحنا لتم نزورو في الأول ما حبوش يدّوني دار نستابي للزيارة قلتلهم راني وعدتها، كي رحنا حطيت رجليا في البحيرة وبقيت نلعب بالماء وكانت معايا إلا مرت جدي وجدات راجلي وأختو وهو ما بين ساعة وساعة خرجت ما بين رجليا وأنا تخلعت قريب نطيح ثما وعيطت مرت جدي وتقول لمبروكة خرجت... يقولو ما تخرجش للناس الكل كانت حوتة كبيرة وشكلها غريب». والجسد كمنتوج اجتماعي، كبناء ثقافي، وكبنية رمزية، مجال تمثلات ومخيالات، أي الجسد في مظاهره وتعبيراته الخارجية، الرمزية المكتسبة، المعبرة عن ثقافة المجتمع التي ينتمي إليها حامله،لهذا فالجسد الطبيعي يختفي وراء شبكة من الرموز والطقوس والعلامات تبرزه على الواجهة الإجتماعية. يوجه إيكو البحث في المتخيل والرمزي، ناحية ما هو ثقافي، الأمر الذي من مؤدياته الإعتراف بدينامية واختلافية المتخيل الناتجة عن تشابك مكوناته وانغراسها في أنماط العيشالثقافي و التاريخي لكل جماعة إنسانية.. (نور الدين الزاهي، 2011، ص11) وتقتضي هذه الممارسات زمنا مقدسا يكون بمثابة زمنا أسطوريا، فزيارة نساء المنطقة لهذه البحيرات وإخضاع أجسادهن لبعض الطقوس هو تحيين للزمن الأسطوري أو لحادث معين «هكذا يعيش الإنسان المتدين في نوعين من الزّمن؛ حيث أكثرهما هو الزمن المقدس، يتمثل تحت المظهر المتناقض لزمن دنيوي قابل للإنعكاس وقابل للإعادة ولنوع من حاضرأزلي أسطوري يُحتفل به دوريا بواسطة الطقوس». السمة الرئيسية لهذه الممارسات الشعبية هي أنها فعل إجتماعي مرتبط بالجماعة، متوارثة ومرتكزة إلى تراث يدعمها، لها علاقة بظروف المجتمع الذي تمارس فيه وهي مرتبطة بالزمن و المواقيت، كما أنها تمتاز بالقوة التي تفرض الإمتثال الاجتماعي لها واحترامها.

«إنّ الزمن في تصور المتدين ليس متجانسا أو متعاقبا يجري على وتيرة واحدة، بل توجد فيه فواصل من الزمن الأنطولوجي بأتم معنى الكلمة، يُستعاد بواسطة الإحتفالات الموسمية وما يُقام فيها من طقوس وشعائر» (بسام الجمل، 2007، ص125). ويرجع نور الدين طوالبي هذه الممارسات والطقوس إلى كونها تحقق الإرتياح النفسي والشعور بإتمام الواجب والحاجة إلى الهوية المشتركة من خلال الطقس كوسيلة للحفاظ على هذه الهوية المعرضة للفناء بسبب الإندماج في القيم التي أفرزتها الحداثة.

ويخضع جسد العروس لطقوس زيارة البحيرة المقدّسةعن طريق الممارسات وهذا للبحث عن الإتصال بالقوى الغيبية إمّا خوفا مما قد يلحق بها من أضرار اعتقادا منها أنها ربما تتعرض للعقم أو ربما يأتي المولود

معوقا لأنّه هناك بعض الروايات تدور في المنطقة عن بعض النساء لم يتقيدن بممارسة طقس الزيارة للبحيرة، فكانت العقوبة بأنّ أُصبن بالعقم أو وُلد لهنّ أطفال معاقين وهذا بسبب لعنة "لالة زهرة".تقول إحدى المبحوثات «كيما لالة زهرة كاين بنات سموهم عليها كي عادو ما يحيالهمش وإلا وحدة مشتاقة بنت، وعدتها لازم تديها تزور أو يجيبو الماء من بحيرتها ويرموه على الطفلة لأنو كاين لي ماراحوش وتحكم عليه يتشل ولا تصيرلو حاجة» يقول نور الدين طوالبي في كتابه "في إشكالية المقدس": «أن استحواذ المقدس على الجسد الأنثوي هو ظاهرة تشكل في التمثلات الجماعية علاقة لاجنسية، إذ بينما يكون المقدس إستعلائيا من حيث التعريف به يكون الجنسي على العكس تابعا» (نور الدين طوالبي، ...، ص108). «هناك نوعين من وظائف الطقوس: أحدهما إيجابي يتولى مهمة تحويل طبيعة كل من الدنيوي و المقدس، بحسب حاجات كل مجتمع والثاني سلبي يهدف إلى إبقاء كل منهما ضمن نطاق كينونته الخاصة محافة أن ينشأ بينهما إحتكاك غير مناسب يؤول بينهما إلى التلاغي» (روجيه كايوا، 2010، ص41) تحكي سيدة من مدينة تقرت عن بحيرة تاطاوين، تقول: مرّت قافلة وكانت فيها امرأة تسمى تطاوين، عطشت وهبطت من الهودج، جلست بجانب صخرة فوجدت بجانبها الماء فبقيت القافلة في هذا المكان ثم حفروا لكي يخرج الماء، لكن الأساطير تختلف تقول: «فرنسا عيات تدفن فيها وما قدرتش»، و«كلّ البحيرات يغطسو فيهم ماعدا هي والماء نتاعها أخضر قاتم على غرار البحيرات الأخرى»، ويقولوا الجدود أنها البحيرة التي تفيض وتغطس تقرت فيها. يقربنا هذا المشهد من قصة أمنا هاجر عندما كانت تبحث عن الماء فوجدته بين الصفا والمروى.

يمكننا أن نلمس في هذه الأساطير مصدرين إثنين يمكن أن ندرك بهما، مفهوم ومعنى هذه الأساطير و الخلفية الإجتماعية؛ أي الإعتقادية المصدرية و الإعتقادية التثبيتية و التي جعلت من الجسد الأنثوي يتأرجح بين جسد مادي و آخر أسطوري وما يتعلق بهما من تقاطعات، وقد إستقيت هذين المصدرين من كتابات الأستاذ عبد النبي زندري في تحليله للمخيال والأساطير.

أولا: الاعتقادية المصدرية التي تعني تلك الأساطير و القصص التي يتداولها المجتمع حول الظواهر التي يمارسونها تبريرا لوجودها داخل نسق النشاط الاجتماعي حيث نجد أنّ هذه البحيرات لها قصص أسطورية؛ تحكي عن سبب وجودها، لأن مصدر الأسطورة هو الذي يجعلنا نرتبط بها ولا نستطيع التخلي عنها إلا بعد اضمحلال معتقدها الشعبي ذلك الإعتقاد الراسخ في المخيال الشعبي لأهل المنطقة، و التصديق الجازم

في وجود أجساد أنثوية تسكن هذه البحيرات وتؤثر تأثيرا بالغا في حياتهم؛ لدرجة أنه اصبح طابو بحيث يعتبر خرقه غير جائز.

أما الإعتقادية التثبيتية: هي تلك الاعتقادات التي يتبناها المجتمع من أجل المحافظة على استمرار الممارسات الشعبية منها ما هو متعلق بالأساطير الشعبية تبريرا لما تقوم به من وضائف في النسق الاجتماعي ولهذا نجد أنّ أهالي وادي ريغ قد آمنو بهذه البحيرات التي حسب اعتقادهم تسكنها الأرواح، ولها كرامات بدليل أنه كانت تخرج من هذه البحيرات أجسام أنثوية نصفها إنسان والنصف الآخرعلى شكل سمكة، ومرة على شكل ثعبان وأصبح أهالي وادي ريغ يذهبون إليها في المناسبات والأفراح، خاصة الأعراس حيث يخضع جسد العروس لبعض الطقوس، يستعطفونها خوفا من الأذى الذي يمكن أن يصيبهم.

الخاتمة:

حين حدّدنا موضوع بحثنا بتمثلات الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي- من خلال الأسطورة في منطقة وادي ريغ، فسوف يتم التعامل مع هذا الجسد داخل هذه الثقافة الناتجة والعاكسة لتلك المنطقة الصحراوية بما هو رمز ومجموعة من التمثلات والصور التي أنتجها المخيال الشعبي في تلك الجهة بالذات، فتحوّل في أذهانهم من جسد معيش إلى جسد رمزي متصوّر يلعب فيه الخيال الدور البارز ومدى فاعليته في علاقته بجسد المرأة وهو يرتقي به إلى ضرب من الصور العاكسة في القصص الأسطورية التي ترسخت في أذهانهم وأخذت حيّزاً في حياتهم ظهر في أساطير البحيرات التي تستقي وجودها من موضوعات كائنات ميثولوجية تتجاوز تصورات الواقع الملموس لأنها وليدة الفكر الإنساني ولها ارتباط جدلي بالبنية الاجتماعية. فكان الجسد الأسطوري حاضراً في عمق مخيالهم متمثلاً في بحيرات سكنتها أجساد أسطورية أنثوية سيطرت على البنية الذهنية لسكان المنطقة لدرجة التقديس والخوف والرهبة، ظهر هذا التقديس من خلال الطقوس والممارسات وبعض المعتقدات

قائمة المراجع:

1- بسام الجمل، ليلة القدر في المتخيل الإسلامي، خطوات للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص.125.
2- جيلبير دوران، الأنثروبولوجيا: رمزها، أساطيرها، أنساقها، ترجمة وتحقيق: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 2006، ص21.
3- خديجة صابر، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 1999، ص11.

4- خديجة صابر، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 1999، ص11.
5- روجيه كايوا، الإنسان والمقدس،ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010، ص.41.
6- زندري عبد النبي، الخلفية الاجتماعية وبناء الموروث الثقافي اللامادي- دراسة مونوغرافية لبعض التعابير الشعبية في آهڤار وطاسيلي نازجز-، مذكرة لنيل شهادة دكتوراه، تخصص: علم الاجتماع الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجزائر2، 2012-2013، ص15، 199.
7- زهرة شوشان، الحكاية في المخيال الاجتماعي الجزائري- دراسة سوسيولوجية-،تحت إشراف: بوزيدة عبد الرحمن، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، السنة الجامعية: 2006-2007، ص27.
8- سمير أبو زينب، في المخيال والتاريخ، بين الأوتونوميا والمجتمع المكبّل، مقال من موقع: www.maaber.org/issueoctober08/perenialethicsr.htm
9- العادل خضر، في الصورة والوجه والكلمة، سلسلة أفكار من مقالات ميديولوجية، ميسكيلياني للنشر والتوزيع، 2008، من هامش الكتاب، ص8-9.
10- عبد الكريم الخطيبي، الاسم العربي الجريح، دار العودة، بيروت، ط1، 1980، ص56.
11- العربي ميلود، المراقبة الجسدية في المجتمع الإسلامي، مجلة الملتقى للثقافة والفكر والأدب، العدد29، الدار البيضاء.
12- قلبو رضا، تمرنة القديمة ما بين التأسيس والترميم من 1418 إلى 2006م، مطبعة نزوار للنشر والتوزيع، مديرية الثقافة لولاية الوادي، (من هامش الكتاب)، ص22، 68.
13- محمد حمادي، البنية الرمزية للجسد ومظاهره الطقوسية والتعبيرية- مقاربة أنثروبولوجية للجسد-، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 11، 2010، ص209.
14- محمد خالد الشياب، المخيال والوعي الأسطوري التاريخ في فكر محمد أركون، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد الثالث، الأردن، العدد 01، 2010؛ نقلا عن: ابن رشد، الكتاب الكبير للنفس لأرسطو.
15- محمد عزوي، الرّمز ودلالته في القصة الشعبية الجزائرية، دار ميم للنشر، ط1، 2013، ص85.

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

16– من الأساتذة والباحثين، المخيال والإنسان، ندوة علمية تناولت مسألة الإنسان والمخيال، صدرت عن كلية الثقافة الشعبية، العدد 07، 2009.

17– نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008، ص167.

18– نور الدين الزاهي، المقدس والمجتمع، إفريقيا الشرق، ط1، 2011، ص 11.

19– نور الدين طوالبي، في إشكالية المقدس،..أو تحولات التغير الإجتماعية السيكولوجية، منشورات عويدات، بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1988، ص129.

20- Malek CHEBEL, L'imaginaire Arabo- Musulman, Presses universitaire de France, 1er édition, Paris, 1993, p216.

صورة توضح بحيرة عين الزرقة

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

صورة توضح بحيرة تطاوين