الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة أبو بكر بلقايد –تلمسان–
كلية العلوم الإنسانية والعلوم لاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية
تخصص: أنثروبولوجيا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه (ل م د) الموسومة بـــ:

الجسد في المخيال الشعبي الجزائري

– دراسة في أنثروبولوجيا الجسد–

إعداد الطالبة:
بوعشة فاطمة

إشراف الأستاذة:
د. ملوكي جميلة

أعضاء لجنة المناقشة:

اللقب والاسم	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د. سعيدي محمد	أستاذ التعليم العالي	تلمسان	رئيسا
د.ة. ملوكي جميلة	أستاذة محاضرة (أ)	م.ج مغنية	مشرفا ومقررا
أ.د. سيكوك قويدر	أستاذ التعليم العالي	م.ج البيض	عضوا
أ.د. براهيم أحمد	أستاذ التعليم العالي	مستغانم	عضوا
د.ة. رحماني نعيمة	أستاذة محاضرة (أ)	تلمسان	عضوا
د.ة. كاري نادية	أستاذة محاضرة (أ)	تلمسان	عضوا

السنة الجامعية: 1440-1441هـ/ 2019-2020م

بسم الله الرحمن الرحيم

إهداء

إلى روح أبي الغالي رحمة الله عليه.

إلى أمّي الغالية، أطال الله في عمرها، وأمّدها بالصحة والعافية.

إلى زوجي العزيز الذي كان لي نِعم المُعين.

إلى جميع إخوتي وأخواتي، وأخصّ بالذكر أخي "سيدي محمد".

إلى أصدقائي وصديقاتي.

أهدي إليكم بحثي المتواضع.

فاطمة

الشكر

اللّهم لك الحمد حتى ترضى ولك الحمد إذا رضيت ولك الحمد بعد الرضا.

أتقدّم بوافر الشكر وعظيم الامتنان إلى الأستاذة المشرفة "ملّوكي جميلة"، والتي لم تبخل عليّ بنصائحها وتوجيهاتها القيّمة. أشكر أيضاً أستاذي الفاضل الدكتور "محمد السعيدي"، رئيس فرقة التكوين لمشروع الدّكتوراه، ومدير مخبر حومار الديانات والحضارات في حوض البحر المتوسط والذي أتاح لنا فرصة الترشح في مسابقة الدّكتوراه والتي كلّلت بالنجاح.

كما أتقدّم بأسمى عبارات الشكر إلى جميع أعضاء لجنة المناقشة كلّ واحد باسمه، على تحمّلهم عناء قراءة هذه الأطروحة.

الشكر الجزيل لكلٍّ من ساعدني بتوجيهاته وملاحظاته من أساتذة وزملاء.

كما لا أنسى أن أشكر كلّ الإخباريين والمبحوثين من منطقة وادي ريغ كلّ واحد باسمه.

مقدمة

يعتبر موضوع الجسد من المواضيع التي اهتمت بها جميع العلوم خاصة منها علوم الحياة، إذ أن ما يهدف إليه علم الطب،هو صيانة الجسد وحمايته من المرض وما المرض سوى تعبيرا عن خلل أو عيب أصاب عضوا من أعضاء الجسد أو كامل بنائه. لذلك عُدّ الجسد حسب قوانين التشريح كائن حيّ متعظّي أو مجموعة من الأعضاء لكل منها وظيفة تقوم بها داخل انسجام بنيوي؛ على اعتبار أنه يمثل كما أسلفنا، كيانا عضويا ملفتا لانتباه العلماء، فاجتهدوا في دراسته وتقصّيه بما هو مادّة حيّة.ويعتبر أيضا أحد الموضوعات البحثية الهامة للعديد من الدراسات الاجتماعية وخصوصا الأنثروبولوجية؛ نظرا لدوره الوسيط في التفاعل بين البشر،إذ منذ القرن التاسع عشر الميلادي أخذت العلوم الاجتماعية تهتم بموضوع الجسد وزاد الاهتمام في القرن العشرين؛ لأن التفكير في الجسد كان مبنيا على الدوام على مبدأ التعالي أحيانا وأحيانا أخرى على مبدأ المفارقة،لأن الجسد مر بحالات متعددة من التوتر وبانتهاكات متنوعة لحقوقه الطبيعية وباضطهادات مهينة لغرائزه عبر تاريخ البشرية يعود مصدرها حسب رأي الكاتب "فتحي جوعو"، إلى ما يحمله الجسد في حد ذاته من مفارقات معقدة يصعب تجاوزها، وإلى التأثيث الإيديولوجي والديني والأخلاقي المُسيّج بسياج التحريم والمنع والتجريم و الذي تحتفي به ثقافات الشعوب على اختلافها.

ولعلّ أوّل من اهتم بالجسد هم اليونانيون من خلال فنون النحت،ووصل تقديسهم للجسد إلى حد العبادة كما في عبادة فرج المرأة عند أقوام وثنية في الكرنفال اليوناني، حيث تقام طقوس ماجنة في ظل عضو ذكري قائم،أيضا المصريون من خلال عملية تحنيط الجسد وهذا تمجيدا للمظهر والاحتفاظ بالجسد، اعتقادا منهم أن الروح تبقى ملازمة له. وبما أن الجسد يعتبر كيانا أوليا متعدد الدلالات والوظائف، فإنه يخترق مجموعة من العلوم والمباحث من طب إلى علم الأديان مرورا بالفلسفة والعلوم الإنسانية.

لقد أقصي الجسد في الفضاء العام لأنه عُدّ من المحرّمات، فاختلفت النّظرة له عبر العصور وتراوحت بين التقزيم والاحتقار والتهميش، حسب منطق المجتمعات ودياناتهم؛ لكنّه بقي رغم كلّ ذلك، حاضرا في الأجناس الأدبيّة والشّعريّة، خاصة على مستوى التخيّل وما ينتجه من إبداعات وصور وأشكال مختلفة من الفنون.أما في الثقافة الشعبية فإن حضوره ظهر خاصة في البعد الرّمزي كالوشم، الذي أخذ اهتماما بالغا وكذلك الحلي وأشكال الزّينة المختلفة والمتنوعة، حسب الانتماء الثّقافي والحضاري. وظهر كذلك في الأشكال العديدة من التّعبير الشّعبي. وتعتبر فترة السبعينات والثمانينات، اللبنات الأولى التي يمكن أن يتجلى من خلالها الجسد كموضوع بمعزل عن مواضيع الطب والبيولوجيا. واللافت للنظر في دراسة موضوع الجسد، أنّه ظل حتى عقد قريب محل تجاهل النظريات الفلسفية والسياسية والثقافية، ولم يحظى بالدراسة والتحليل في المجتمعات العربية وخصوصا الصحراوية منها وذلك راجع لأمرين اثنين: أولا حداثة اهتمام العلوم الاجتماعية بهذا النوع من المجتمعات، وثانيا أن موضوع الجسد يدخل في حيز المسكوت عنه بالنسبة للباحثين؛لأن الجسد في ثقافتنا العربية لم يخرج عن الإطار الذي رسمه له الإسلام وكان تخوف الدارسين له، من أن يصطدموا أو يتجاوزوا حدود الدين.

إنّ الحديث عن الجسد خاصة الأنثوي منه، اقترن مباشرة بمقولة الجنس الذي ارتبط هو بدوره با لشيطان والمرأة وبالعنف والرذيلة باعتبار أنّ حواء أغوت آدم جنسيا عبر مفاتن جسدها، ولهذا صار الحديث عن الجسد الأنثوي والجنس مليئا بالطابوهات ويحيل مباشرة إلى الرذيلة والبغاء، إذا كان خارج مؤسسة الزواج. وحكم عليه أنه يخص المرأة دون الرجل، وهذا بسبب النظرة التي أعطيت لجسد المرأة عبر التاريخ ببخسها وكأن الجسد بكامله يخصها هي. هذه الصورة النمطية في واقعها وتمثلها عن الجسد كرست بعض التصورات المخيالية والتي جعلت من الجسد الأنثوي جسدا مقيدا تاريخيا وتمّ إقصاؤه. ساهمت هذه النظرة الدونية أيضا في تشكيل النظرة الكونية الأشمل اتجاه هذا الكائن وباتت صورة المرأة مرتبطة بالخطيئة، وهو ما تسلل عبر الأزمنة إلى الوجدان الجمعي للبشر والأفكار؛ ويظهر ذلك من خلال النظرة الذكورية لجسدها وبالتالي التعامل معه

كموطن لذة وإشباع وهو وضع عام في المجتمعات العربية عموما, فما بالكم بمنطقة صحراوية سجينة العادات والتقاليد والأعراف.و هذا لأن الجسد يخفي داخله قيم ورموز تمثل أساس وجود الإنسان وهو كما قال الباحث فريد الزاهي؛ يحمل في ظاهره وباطنه للمتخيل الكثير من الشفرات والعلامات الدالة والفاضحة.

ركّز الباحثون الأنثروبولوجيون في مقاربتهم لموضوع الجسد على البعد الثقافي والاجتماعي وما يحمله هذا الجسد من رموز،من خلال تفاعل الأفراد بمحيطهم الاجتماعي وسلوكياتهم المتعددة التي تظهر وتتجلى فيما يتصل بالبنية الجسدية من ممارسات طقوسية واحتفالية في مختلف المجتمعات. والصورة التي يرسمها أيّ مجتمع للجسد ومكوناته، تستمدّ عناصرها من المخيال الشعبي والرّموز التي تحدّد الوظائف التي يقوم بها الجسد. وفي جميع المواضيع التي تتعلق بالأنثروبولوجيا، يشترط في البحث الأنثروبولوجي أن نحدد أوّلا موضوع بحثنا بكلّ دقة حتى نتفادى أكثر ما يمكن من تداخل واختلاط الظاهرة المدروسة ببعض الظواهر الأخرى المتعلقة بالإنسان،لكن البحث العلمي يشترط عزلها إلى حين. وموضوعنا المرتبط بهذه الأطروحة يتعلّق بالجسد من حيث هو "كيان" ملازم للإنسان في كل حالاته وأحواله، وقد نزيد دقة في تحديد مجال البحث حين نضبط موضوع الحال في جسد مخصوص،قد يحتل في الثقافة العربية عموما والثقافة الجزائرية خصوصا مكانة مزدوجة تتراوح بين الازدراء والاهتمام المبالغين في آن، وهو "الجسد الأنثوي أو جسد المرأة" الذي عبر عن واقعة موضوعية وعن طاقة حيوية منغمسة في المعيش والمساهمة في الحياة الجنسية الإنجابية والحياة الأسرية والشُغليّة وكذلك مدعمة للنسيج الاجتماعي والاقتصادي،داخل مجتمع محدد الخصائص والشرائح. كما عّبر الجسد الأنثوي أيضا بما توليه له المرأة من عناية واهتمام جمالي وبروز شبقي وإشعاع إغرائي، عن صورة جدّ منمقة ومثيرة داخل خيال الرجل وفي الذاكرة الشعبية الاجتماعية؛ فإذا بالجسد يتحول من واقعة إلى فكرة أو صورة سيطرت على إبداعات الإنسان المتنوعة والمختلفة فنجده حاضرا في الشعر والغناء، ونجده يتصدر الأمثال الشعبية والأساطير ونلقاه موضوع تندّر عند بعضهم وعامل إثارة جنسيّة عند بعضهم الآخر, كما احتل موقعا متميزا في التراث الشعبي عموما

بجهة ما أو قبيلة ما أو حتى مجتمع ما، بحيث يصعب من هذه الناحية 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 وكفكرة وكصورة. لذلك أخذ موضوع بحثنا العنوان التالي:"الجسد في المخيال الشعبي الجزائري، دراسة في أنثروبولوجيا الجسد" وهو- دراسة أنثروبولوجية لتمثلات مجتمع وادي ريغ للجسد الأنثوي -

يمكن للمخيال الشعبي أن يأخذ صورا متعددة عن جسد المرأة، والتي نلمسها في مخزونه الثقافي والتراثي المتمثل في الأمثال الشعبية ,التي تمتدّ عروقها إلى الماضي البعيد لكنها حاضرة حضوراً آنياً في واقع مجتمع وادي ريغ وحاضره. والتي هي وغيرها من الأساطير والخرافات وضروب الشعر والغناء تُؤسس مرجعية أساسية وجوهرية في تحديد السلوك الحياتي والمعاملات التجارية وغيرها يكون الجسد محورها ومبتغاها. فهو في هذه الجهة وغيرها ما من أجله يتشكل كلّ نشاط ويتحدّد، فيؤثر في مراسيم الزواج وتنظيم الحياة الزوجية والعائلية والاجتماعية. لذلك نلاحظ حضوراً واسعاً في اللغة الا ستعمالية بين أفراد هذه الجهة لمثل تلك الأمثال الشعبية والأقوال, من مثل التغني بالبضاعة وتشبيهها بجسد المرأة وكذلك في الرؤية الجمالية.

ومن بين الأسباب التي جعلتنا نختار موضوع "الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي لمنطقة وادي ريغ": أولا انتماء زوجي لهذه المنطقة، ولأنها منطقة خصبة للدراسات وخصوصيا الأنثروبولوجية منها. ثانيا،كون دراستنا السابقة في مرحلة الماستر كان موضوعها: "الوَلاية الأنثوية- دراسة أنثروبولوجية للمرجعية النسائية في علاج العقم-" والذي كان يجب أن يكون دراسة في أنثروبولوجيا الجسد حيث تفطنا له مؤخرا، بما أن كلّ الطقوس والممارسات العلاجية كانت تمارس على الجسد و بالخصوص جسد المرأة. واخترنا في دراستنا لمرحلة الماستر منطقة وادي ريغ لتكون ميدانا لدراستنا ونظراً لبعض الظروف والصعوبات التي حالت دون إتمام البحث الميداني غيرنا الوجهة نحو منطقة بحثية أخرى وهي منطقة ابن باديس بولاية سيدي بلعباس، ولكن هاجس

البحث في تلك المنطقة كان دائما يُراودنا فقرّرنا في بحثنا "الجسد في المخيال الشعبي" العودة إلى تلك الجهة. أما الأسباب الموضوعية فكانت البحث في موضوع الجسد واقتحام المناطق الممنوعة والمسكوت عنها ودراستها دراسة أنثروبولوجية.

وتأتي أهمية البحث في دراسة جديدة تضاف إلى باقي الدراسات التي تحدّثت عن الجسد بصفة عامّة والجسد في منطقة وادي ريغ خاصّة، لأنّ البحث في الجسد الأنثوي في هذه الجهة محاط بالكثير من التكتمات والمحظورات وليس من السهل التحدث عنه لأنها منطقة تتميز بالمحافظة ولكن وراء كلّ هذه المحظورات يختفي الكثير من المستور والمسكوت عنه.

وتتمثل الأهداف العلمية، في معرفة محورية جسد المرأة في المخيال الشعبي لمجتمع وادي ريغ وأي موقع يحتله محوريته أيضا في مخيال الرجل.

دراسة الجسد كصورة، كرمز ودلالة من خلال تمثلاته في المخيال الشعبي لمنطقة وادي ريغ والذي يمكن أن نلمسه في مخزونه ا لفكري، من أمثال شعبية و أساطير وشعر شعبي والغناء الشعبي.

معرفة الأبعاد التي أعطاها المخيال الشعبي للجسد الأنثوي في مجتمع وادي ريغ.

دفعنا التساؤل حول التمثلات الثقافية والمخيال الشعبي الذي نسجه المجتمع الرّيغي، حول الجسد.

بعد تحديد موضوع الأطروحة الذي كان عنوانه الجسد في المخيال الشعبي الجزائري،كان لزاماً علينا البحث عن الدراسات السابقة التي تناولت موضوع بحثنا، وذلك بالتردّد على المكتبات ومحاولة جمع رصيد نظري من المعارف والمعلومات التي لها صلة بالموضوع.

« وتعتبر البحوث والدراسات السابقة من المصادر الهامّة للحصول على المشكلة البحثية،حيث أنّ الجامعات ومراكز البحث العلمي تزخر بالبحوث والدراسات العلمية التي تنشرها في مجلاتها العلمية في مختلف ميادين العلم وإطلاع الباحثين على تلك البحوث والدراسات ومناقشة نتائجها

والتعرّف على الجوانب التي أغفلتها تلك البحوث، في معالجة مشكلة معينة أو الإطلاع على القضايا التي لم يُعالجها الباحثون في تلك البحوث»[1].

الدراسة الأولى: الموسومة بـــ: "الجنس وثقافة الجسد: المرأة في المجتمع الحساني"، مذكرة دكتوراه من إعداد الباحثة مباركة بلحسن، إشراف الأستاذ محمد الطيبي كلية العلوم اجتماعية، قسم علم الاجتماع ،جامعة وهران للسنة الجامعية 2007-2008. ركّزت في أطروحتها على مفاهيم الجنس والجسد، الرغبة والمتعة، الهيمنة والسلطة، الرقابة والمحظور. أيضا على الجنسانية كتفاعل بين ظاهرتي التمتع والتمثل الاجتماعي والتي تعدّ المسألة الجوهرية في معرفة حقيقة السلطة وعلاقتها بالجنس. الباحثة في أطروحتها لم تتطرق إلى إشكالية أو تساؤلات بل ذهبت مباشرة إلى نوع من المفارقات. وأوّل مفارقة كانت على النحو التالي: التواجد القوي للمرأة الحسانية ولجسدها والتمثل المتعلق به كطابو اجتماعي يستدعي التحفظ والكتمان على مستويات مختلفة. تملك المرأة في المجتمع الحساني سلطة مترلية معتبرة من جهة لكنها تبقى خاضعة اجتماعيا من جهة أخرى. أمّا المفارقة الثانية: البعد الجنسي الذي يمنح المرأة مكانة متميّزة في المجتمع الحساني من جهة، ويجعلها في نفس الوقت في تبعية مستديمة للرجل على هذا المستوى منه جهة ثانية. والمفارقة الثالثة: توظف الجمال الن رجسي عند المرأة، فيتجسد هكذا الجمال الأنثوي كنموذج في النزعة إلى الاختلاف عن الغير ودعم وتحقيق الذات وإثبات الهوية من جهة، وفي التبعية للمظهر الخارجي كرّمز للتوافق الجسدي والاجتماعي من جهة ثانية.

أمّا النتائج التي توصلت إليها الباحثة كانت على النحو التالي:

– ينظر إلى المرأة على أساس الجنس وموضوع رغبة، وهذا خلاف للرجل الذي ينظر إليه في هويته المتعدّدة الأبعاد. ترى المرأة الحسانية أنّ محدودية تحقيق رغباتها ومتعتها راجع إلى الدّور السلبي للرجل وهذا الوضع طبيعي خاص بالمجتمع والعادات والتقاليد، وهذا الوضع السلبي يُعاني

[1]- أحمد عبد الله اللّحلح، البحث العلمي، تعريفه- خطواته- مناهجه- المفاهيم الإحصائية، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2001-2002، ص.113-114.

منه أيضا الرجل حين يجد نوع من الحواجز التي تحدّ من تحقيق رغبة زوجته الجنسية والذي يعتبر جزء من هذا الوضع وضحية له أحيانا؛ أي أنه جزء من لعبة السلطة داخل العلاقات.

– إنّ المكانة المتميّزة التي تحتلها المرأة في وسطها، تمنحها سلطة حقيقية وتجعلها تطمح إلى تحقيق ذاتها رغم شعورها بنوع من القمع والحرمان في حياتها الجنسية.

الدراسة الثانية: للكاتب رحال بوبريك أستاذ الأنثروبولوجيا بجامعة الرباط بالمغرب والموسومة بـــ: "الجسد الأنثوي والمقدس". وهو مقال منشور في مجلة إضافات العدد الثالث عشر شتاء 2011. يشير الباحث في بداية مقاله، أنه في النصوص الدينية والتصور الديني، المرأة دائمة التأرجح بين الطاهر والنجس بسبب عدم طهارتها أو فتنتها الجسدية. وهي معرضة للإقصاء من عالم القداسة بسبب بعض المعوقات التي تجعلها في حالة عدم طهر من دم حيض ونفاس وحمل وإنجاب... اعتمد الكاتب في مقاربته لموضوع الجسد الأنثوي والمقدس على النصوص الدينية والمناقبية لرصد أوجه تمثلات الجسد النسائي في ذاكرة القداسة،في العالم الإسلامي، والتي تجعل النساء أقل حظا في السمو إلى عالم القداسة. واعتمد على سير وليات من المغرب والشرق،جَسّدن من خلال ما نقلته عنهنّ المتون المناقبية؛ المثل الأعلى الوَلائي والمثل الذي يجب أن يُقتدى به في حقل الوَلاَيَة الأنثوية. وحسب رأيه أن أول عائق لدخول المرأة إلى عالم القداسة؛ هو الدم، دم الحيض والإستحاضة والنفاس وسماه بلعنة النجاسة، فالدم من المنظور الديني،مادة مدنسة لهذا وجب التطهير للدخول إلى العالم المقدس. وتعكس الأساطير والتمثلات حول الدم في الثقافات الإنسانية كلها، قيم هذا الدم و رمزيته الخطيرة؛ فإذا تعلق بالرجل فإنه يدل على الرجولة و الشرف والقرابة الأبوية أما إذا تعلق بالمرأة فإنه يوحي مباشرة إلى عالم الدنس.

وفي العنصر الثالث تطرق الباحث إلى الجسد المشتهى؛ وهو الجسد منبع للفتنة ورمز الغواية ومن ناحية أخرى، هو الجسد المانح للولد وذو القيمة الإيحائية والرمزية. وفي العنصر الأخير تحدث الكاتب عن الجسد الغائب والمعذب؛ وهو ترويضه على قتل الفتنة واللّذة الشهوانية عن طريق

المعانات والعذاب وقهر هذا الجسد لأن المتصوفة يعتبرون الجسد سجنا للروح وهو شيء مادي مرتبط باللذة، و لهذا وجب تعذيبه عن طريق الصيام والتقشف في المعاش.

الدراسة الثالثة: لنور الدين كوسة بعنوان: "البعد الرّمزي في ثقافة المجتمع الجزائري من خلال دلالات حضور الجسد الأنثوي ضمن الخطاب الذكوري- دراسة أنثروبولوجيا بالوسط الحضاري لمدينة سطيف نموذجا-" ، وهي رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا للسنة الجامعية 2012-2013. وكانت إشكالية البحث،تدور حول حضور الجسد الأنثوي ضمن الخطاب الذكوري كنموذج لهذا البعد الرّمزي، وعليه جاءت الإشكالية على النحو التالي: كيف ساهمت ثقافة المجتمع الجزائري في إنتاج منظومة رمزية خاصة بالجسد الأنثوي ضمن الخطاب الذكوري، من حيث خصوصية هذه الرموز ودلالاتها؟. الباحث استغنى عن الفرضيات ويُبرر ذلك أنه اكتفى بالتساؤ لات وذلك بفعل مجموعة من المبررات التي أملتها الرؤى المنهجية في مثل هذه الحالات من ضمنها: غياب دراسات ميدانية سابقة في حقل الأنثروبولوجيا ذات الصلة بالجانب الميداني، وكانت الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها الباحث من خلال هذه الدراسة:

- فهم البنية الرّمزية التي أنتجتها ثقافة المجتمع الجزائري حول الجسد الأنثوي من خلال الخطاب الذكوري.
- رصد الخلفيات الأنثروبولوجية التي شكّلت هذه المنظومة الرّمزية حول الجسد الأنثوي، بالوقوف على دلالاتها ومعانيها، من خلال تفكيك الخطاب الذكوري الحامل لها، وشرح السياقات التي تتجلى ضمنها.
- الوقوف على المعاني الرّمزية الثابتة والمتغيرة، من خلال استقراء أثر التحوّلات السوسيوثقافية، التي عرفها المجتمع الجزائري على بنية هذه المنظومة الرّمزية ودلالاتها ومعانيها.

أمّا الاستنتاجات التي توصل إليها الباحث كانت في مجملها عامّة و لم تخص البحث الميداني، إذ جاءت على النحو التالي:

- لم يتحرّر الجسد من سلطة النظرة الهامشية إلاّ تحت تأثير الفلسفة الفينومينولوجية مع مطلع القرن العشرين.
- حول العوائق التي حالت دون نضج البحوث الأنثروبولوجيا حول موضوع الجسد بوجه خاص في البلدان العربية وكذا الجزائر.
- بالرّغم من الحضر الظاهري الذي تمارسه ثقافة المجتمع الجزائري على الخطاب حول الجسد، إلاّ أنّ هناك انفلاتاً للتعبير عنه بأشكال رّمزية.
- الجسد يبقى ضمن الموضوعات التي لا زالت بحاجة إلى دراسات جادّة ومستفيضة من الزاوية الأنثروبولوجية.

دراسة الباحث كانت نظرية أكثر ممّا هي ميدانية، إضافة إلى أن النتائج كانت عامة ولا تخص مجتمع البحث؛ولكن هذا لا يمنع من أنّه قد اجتهد في جمع الكثير من المعلومات التي تخصّ الجسد بشكل عام والجسد الأنثوي بشكل خاص، كنّا بأمّس الحاجة إليها، خصوصاً في المجتمع الجزائري الذي مازال ينظر إلى الجسد من زاوية المحظور والمسكوت والمهمّش.

معظم الدراسات التي تناولت موضوع الجسد تناولته من زاوية معينة وأنا سأتناول موضوع الجسد في المخيال الشعبي مركزة على ما تزخر به الذاكرة الشعبية من أمثال و أقوال وأساطير وأغاني وشعر شعبي والتي عكست تصورها للجسد. وطالما أن الأطروحة تتمحور حول الجسد، فعلينا بادئ ذي بدء، الوقوف عند دلالاته، على مستوى لغوي أولا، فما الجسد؟ وما نقاط التشابه و الاختلاف الممكنة بينه وبين كلمة، الجسم والبدن والجثة واللّحم؟ وبما أننا لا نهتم بالجسد إلا في علاقته بالكيان الإنساني، سواءً أكان جسد أنثوي أو ذكوري، فعلينا أن نخصص بحثنا، استجابة للموضوع الجوهري له بالوقوف عند التساؤل، عن خصوصيات الجسد الأنثوي

البيولوجية، التركيبية ومميزاته عن جسد الرجل؟ لكن لا يأخذ بحثنا مميزاته المحورية إلا حين نتزله تتزيلا أنثروبولوجيا، فنطرحه طرحا جغرافياً وبيئياً وثقافياً وحضارياً، وحتى نحقق هذا المطلب، اخترنا منطقة صحراوية وهي جهة وادي ريغ، لنُعالج على مستوى نظري مدى علاقة الجسد الأنثوي في هذا المجتمع مع المخيال الشعبي الذي يؤسسه ويعبّر عنه في آن ضمن مفارقة أولى ثمّ كيف يمكن له، ضمن مفارقة ثانية أن يكون موضوع رغبة جنسية بكل ما فيها من دواعي ومؤثرات الإشباع و ما يتخلّله من أساليب الزينة وعمليات التجميل....الخ. وأن يكون كذلك عاملا أساسيا في الإنتاج وترسيخ ضروب من المعاملات الاقتصادية والاجتماعية ,التي لا يمكن لها أن تظهر وتتجسد إلا بتوظيف قدراته واستغلال مواهبه ومستطاعه؟ ولعلّ هذه المحورية الجسدية تصورا وممارسة، هي التي تعطي لهذه المنطقة خصوصياتها الحضارية ومميزاتها الثقافية التي ستبين هوية "منطقة وادي ريغ" وتؤسس ذاكرتها في نفس الوقت.

و قد يفرض علينا في هذه المرحلة الأخيرة من الدراسة التساؤل عن مدى تجسيد هذا المخيال على أرض الواقع، حيث يتشكل ويتمظهر في الإرث الثقافي لهذه الجهة.وعليه نطرح السؤال المركزي التالي:

- ما هي مختلف الصور والتمثلات التي يحملها مجتمع وادي ريغ للجسد الأنثوي؟
- وتليه الأسئلة الفرعية التالية:
- فيما تتمثل هذه الصور والتمثلات؟

وما هي أبعادها و تجلياتها؟

وللإجابة على هذه الأسئلة اقترحنا الفرضيتين التاليتين:

الفرضية الأولى:

يتخذ الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي لمجتمع وادي ريغ، مكانة هامة تمثلت فيما أبدعوه من صور وتعابير شفوية والتي تتجسد في الكلمة المعبرة عن الصورة وستأخذ أشكال؛ الأمثال الشعبية والأغاني والأشعا ر والأساطير الشعبية، المحملة بالعديد من الصور والمعاني والدلالات.

الفرضية الثانية:

تتجلى مكانة الجسد الأنثوي أيضا، في مخيال رجل المنطقة، لأن الحكم على الجسد عادة ما يرتبط ويتأثر بموقف الرجل، لما لهذا الجسد من أدوار ووظائف، ظهرت في عدة أبعاد منها؛ البعد الجمالي و الجنسي والإنجابي والمحافظة على شرف المرأة من خلال الحفاظ على عذريتها.

كما لا يخلو أيّ بحث من بعض الصعوبات التي تواجه الباحث أثناء القيام ببحثه سواءً في جمع المراجع أو أثناء الدراسة الميدانية، ولا ننكر ونحن بصدد جمع المراجع البيبليوغرافية، أنها كانت متوفرة وبكثرة سواء تعلق الأمر بموضوع الجسد أو المخيال الشعبي وهذا باللغة العربية وحتى الأجنبية ،الصعوبة كانت، في اتساع المادة العلمية وصعوبة ضبط مفهومي الجسد والمخيال.

الصعوبة الثانية التي تلقيناها كانت في الجانب الميداني، ولا يخفى على أحد أنّ الدراسات ا لميدانية تتطلب ميزانية خصوصاً إذا كانت منطقة الدراسة تستدعي السفر والتنقل. الصعوبة كانت في المراحل الأولى للبحث لأنني لا أعرف المنطقة جيدا فكان لزاماً علينا الاستعانة بأهلها وهذا ليس بالأمر السهل خصوصا إذا كان التنقل يحتاج إلى مصاريف.

والصعوبة الثالثة كانت في الدخول إلى ميدان الدراسة، بما أنّ موضوع الجسد يعتبر من الطابوهات أو من المواضيع المسكوت عنها أو لنقل المكبوتة، فقد واجهنا صعوبة في جمع كلّ ما يخص جسد المرأة في منطقة وادي ريغ، سواءً تعلق الأمر بجسدها أو حتى علاقتها الشخصية الحميمية مع شريك حياتها.

تُسا ئل الأنثروبولوجيا الجسد باعتباره لغة ومساحة للمعتقدات، إنّه جسد اللغة والمعتقدات والأساطير،أكثر منه جسد تشريحي. ودراسة الأنثروبولوجيا لموضوع لجسد والاهتمام به تتنوع بين دراسة لغة الجسد، ووظائفه ودلالاته وتمثلاته وطرق العناية به.

ولأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد المنهج، فقد استعنا بالمنهج الكيفي في مثل هذه المواضيع الأنثروبولوجية.

و استعنا في عملنا البحثي بمجموعة من التقنيات والأدوات نذكر منها:

- تقنية الملاحظة بالمشاركة وبالمعايشة.
- تاريخ الحياة؛للحصول على المادة الإثنوغرافية، و هذا بالاعتماد على ذاكرة كبار السن؛
- وتقنية المقابلات؛
- والتصوير الفوتوغرافي؛
- التسجيل الصّوتي؛
- الإخباريين من أهل المنطقة.

فيما يخص عينة الدراسة تم جمع مجموعة لا بأس بها من الأمثال والشعر الشعبي وبعض الأساطير والأغاني الشعبية التي توحي إلى الجسد،من مجتمع وادي ريغ واستعنّا بعينة من النساء من أهل المنطقة واستثنينا فئة الرجال، لصعوبة الموضوع وحساسيته، لهذا اعتمدنا على النّساء،لمعرفة تصور الذكور لجسد المرأة.

سيحتوي البحث انطلاقا مما جمعنا من مادة نظرية ومن زياراتنا الميدانية، وبعد تجميع هذه المعطيات و تبويبها وتنظيمها على: مقدمة تتضمن الإشارة لموضوع البحث بصفة عامة، مع تحديد دواعي اختيار موضوع الجسد في المخيال الشعبي الجزائري، ومبررات اختيار هذه المنطقة "وادي ريغ" بالذّات دون غيرها، ثم إلى الأهداف العلمية للبحث، بعد ذلك استعراض للدراسات السابقة،التي تناولت موضوع بحثنا، مع العناية بطرح الإشكالات المركزية التي تتفرع عن موضوع

البحث ثم سنشير إلى الصعوبات والعوائق التي اعترضتنا خلال مراحل الانجاز سواءً على المستوى النظري أو الميداني،ثم منهج الدراسة وأدوات التحليل، وعيّنة البحث المدروسة.

الفصل الأول والثاني سيكون مفهوميا، بحيث سنقف عند المفاهيم الجوهرية التي تخص موضوع البحث من مصطلح الجسد والمخيال الشعبي وربطهما بمنطقة محدّدة من الوطن الجزائري وذلك بالتمييز بين مفاهيم الجسد والجسم والبدن واللحم وإرجاع كلٌ منها إلى سجلاته، ثم التمييز بين الخيال والمخيال وما يختلط بهما من معاني كالتصور والخرافة والأسطورة... الخ.

تخصيص الفصل الثالث للنموذج أو العيّنة التي وقع عليها الاختيار ميدانياً لمعالجة قضية الجسد، وهي هذه المنطقة الصحراوية في مستوى تحديد وضعها الجغرافي والمناخي والبيئي والاجتماعي والاقتصادي والتاريخي والأسطوري.

ويتمحور الفصل الرابع في التعريف بالمناخ الثقافي والاجتماعي للمرأة في وادي ريغ من خلال الأبعاد الاجتماعية والثقافية وهي دراسة تحليلية. أما الفصل الخامس تتزيل حضور الجسد في المخيال الثقافي الشعبي الذي تختص به هذه المنطقة والتأكيد على مدى ثراء هذا التناول من خلال هذا المخزون الذي يزخر بالأمثال الشعبية والأساطير وضروب الشعر الشعبي والأغاني الشعبية التي يتفاعل معها ساكيني المنطقة نساءً ورجالاً ومدى انعكاس هذا التفاعل على سلوكهم ونمط حياتهم وأساليب عيشهم، وخاصّة على تحديد نظرتهم للجسد من الناحية الجمالية والجنسية والطقوسية والأسطورية التي في مجموعها تُحدّد شكل ونمط حياتهم اليومية وكذلك تصورهم المستقبلي.

في العنصر الأخير يكون استخلاص لأهمّ النتائج المتحصل عليها خلال هذا البحث في مراحله المختلفة والمتواترة.

الإطار النظري

مفهوم الخيال والمخيال والجسد الأنثوي

الفصل الأول

في دلالة المخيال

تمهيد

1- في دلالة الخيال على المستوى اللغوي

2- في دلالة المخيال L`imaginaire

2-1 المخيال عند "جلبير دوران"

2-2 المخيال عند "محمد أركون"

- مفهوم التراث عند "محمد أركون"

تمهيد

تفرض علينا كل دراسة علمية في أي ميدان من الميادين، الوقوف منهجيّا على ما تحتويه وتثيره هذه الدراسة من مصطلحات ومفاهيم، تكون بمثابة الكلمات المفاتيح أو المفاصل التي بدون التوقف عندها والتأني في معالجتها دلاليا واصطلاحيا،قد تعترضنا عوائق الفهم الدقيق لمحتويات الموضوع المعالج، حيث تُبقي البحث في ضبابية القصد والمقصد. لذلك ونحن بصدد القيام ببحث يدخل ضمن مجال العلوم الإنسانية وبالتحديد يتعلق بسجل أنثروبولوجي شديد الدقة في تعامله مع الظاهرة المدروسة، خاصّة وأنه يسعى إلى المحافظة،على ضرب من الحياد الذي قد يعسر علينا توفيره، كما الحال في جل العلوم الصحيحة الأخرى؛ القدر المطْمئِن من الموضوعية طالما أنّنا في صدد البحث في عالم الإنسان، هذا الكائن الفوضوي، لكنه يتميز بفوضى واعية حسب عبارة «لويس دي بروي»! فإن كان من اللازم في مجال العلوم الطبيعيّة والصّحيحة الوقوف على المفاهيم المركزيّة لقضاياها، فإنه من الأحرى أن يكون هذا الوقوف الدّلالي ضرورة لازمة في البحوث الإنسانية، على اعتبار أن الاتفاق النسبي على المفاهيم، يُعدّ الخطوة الأولى منهجيا ومعرفيا للاقتراب أكثر ما يمكن من فهم هذه الظاهرة المعقدة والمكثفة ومتعددة الأبعاد؛ وهي "الإنسان"، داخل وضع بيئي وجغرافي وأيكولوجي وكذلك وسط إطار ثقافي واقتصادي واجتماعي، لا يمكن بحال التغافل عنها إذا أردنا البحث في الإنسان بما هو كل لا يتجزأ، بالاعتماد على خصائص الظاهرة الإنسانية سالفة الذكر، والتي تجعلها متميزة عن أي ظاهرة طبيعية، فيزيائية كانت أو غيرها من الظواهر. وحتى نتجنب كل إمكانية السقوط في لبس المعنى وغموض الدلالة ونحن نتناول هذا البحث ميدانيّا، كان لا بدّ منهجيّا من التوقف أولا عند مفاهيم: "المخيال" عموما والمخيال الشعبي المحدد لفئة اجتماعية بعينها، كنموذج للدراسة وتمييزه عن مفهوم الخيال وكذلك الوقوف في هذا الجزء النظري، على دلالة الجسد عموما والجسد الأنثوي بشكل خاص وما له من معاني بيولوجية وجنسانية وثقافية واجتماعية، وكذلك إبداعية وتمييزه عن دلالة الجسم الذي يأخذ بعدا فيزيائيا ويُطلق على كلّ ما يحتل حيزاً مكانياً ويُنظر إليه بما هو موضوع للاستعمال والاستغلال

والاحتكار، لا بما هو كيان ذاتي إنساني. كل هذا سيظهر بوضوح خلال مسار البحث على المستوى النظري والميداني.

سنعتمد بشكل خاص ونحن نقف أمام دلالات الخيال والمخيال؛ على المرجعيات اللغويّة والفلسفية وكذلك على بعض ما قاله المفكرون والأنثروبولوجيون؛ أمثال "جلبير ديران "و"محمد أركون" حول هذه المفاهيم.

1- في دلالة الخيال على المستوى اللغوي:

أُحيط مصطلح الخيال بكثير من الغموض عند من اشتغل عليه،سواء في معناه المعجمي الاصطلاحي، أو حين انتقل هذا المفهوم مع الفلاسفة المسلمين من اليونانية إلى العربية،عبر وساطة سريالية. ونظراً لدخوله في علاقة ترادف واشتراك مع مجموعة من المفاهيم التي تشاركه في الدّلالة سواءً من حيث الجذر أو من حيث الحقل الدّلالي وذلك مثل: التخيّل، التخييل، الخيال، الفانتازيا، التصوّر، الوهم، التمثل، البرزخ...[1]، وغيرها من الألفاظ المتشابهة لكنّها قد لا تعطينا بدقّة نفس المعنى. فلنبدأ بالتعريف المعجمي للخيال كما عرفه مصطفى حسيبة في معجمه الفلسفي: الخيال Imaginaire هو: «نشاط نفسي لدى الإنسان، تتولّد أثنائه عبر تحوير ما لديه من تجربة، صور حسّية وذهنية جديدة، وبفضل الخيال لا يتمكّن الإنسان من تصوّر ما هو موجود فعلياً فحسب، بل وحتى ما يستحيل وجوده على أرضية الواقع»[2]. يحيلنا هذا التعريف المبدئي إلى إحالتين على الأقل؛ الأولى تعكس حالة انعكاس المادة إلى صورة في الفكر أو الواقع، إلى تصور Reflexion وفي هذه الحالة لا بدّ من وجود الواقعة المادية التي بفعل الخيال تتجرد من ماديتها لتتحول إلى صورة خيالية،والإحالة الثانية تفيد معنى الإبداع Création، أي خلق صورة متخيلة في الذهن من إبداع الذهن وابتكاره. وواضح فعل الخيال في الحالتين.

[1]- مصطفى مويقن، بنية المتخيّل في نص ألف ليلة وليلة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005، ص.132.

[2]- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن- عمان، ط1، 2009، ص.214.

كما لم يفت مؤرخي نظريات الخيال الغربيين، من التأكيد على أن مصطلح الخيال يبقى أحد المصطلحات الذي انتقل من مجال الفلسفة إلى مجال الأدب، بعد أن تحدّدت معالمه وقسماته في ظلّ مباحث فلسفية صرفه، ودون أن يتخلى عن تلك الحمولة الفلسفية، مع التذكير أن هذا المفهوم قد واجه وضعيّة صعبة في تاريخ الفلسفة، إذ اعتبر أحياناً فعلاً إدراكياً وعملاً من أعمال الذاكرة، وتعامل معه في أحايين كثيرة على أنّه مكمن الخطأ والزيف[1]...، خاصة وأن فعل التخيّل لا يعكس مصداقية الواقع ولا يعبر دائما على حقيقته بل تلعب العوامل النفسية الواعية واللاواعية دورها في تزويقه وتزييفه. لذلك نجد الفكر الفلسفي قد أقصى الخيال من بحوثه خاصة وأنه صنف نفسه كنمط فكري متميز عن كل الأنماط الفكرية والتعابير الثقافية التي اعتمدت على التخيّل كالأسطورة والحكي والشعر...الخ. لكن هذا لا يعني أن الفلسفة طلّقت التخيل نهائيا بل هي من حيث أنها بحث في طبيعة العقل وخطاب عقلاني ومفاهيميّ أو مفهوميّ، لم يمنع في عمليّة التنظير من حضور الأساليب التخيليّة من أن تتواجد في صلب الكتابات الفلسفية مثل الأسطورة والاستعارة، بل إنّ فلاسفة من أمثال "نيتشه" و"باسكال" و"هيدغر" قد تناولوا الشعر كأكبر تجل للتخيّل[2].

وبالرجوع إلى الفلسفة اليونانية وبالتحديد فلسفة أرسطو نجده يعرف الخيال على أنّه الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل، ولما كان البصر هو حاسة الإنسان الرئيسية التي يستمد منها الخيال مادته نجد أرسطو يشتق منها لفظ "فنطاسيا" أي الحس المشترك من النور، إذ بدون الضوء لا يمكن أن يتم إدراك البصر للمرئيات... واعتبر الخيال حركة يسببها الإحساس Sensation، فلا يكون الأوّل من دون الثاني إذ كليهما يُباين الآخر وإذا انعدما غاب التصوّر، حيث أنّ الصورة هي الرابط الوحيد بين الخيال والإدراك، وفي كتاب "الحاس والمحسوس" الذي لخصه "ابن رشد" يرى أرسطو أنّ هناك فرقا بين الإدراك الحسي (Sense perception) والإدراك العقلي (Sensemental)،

[1]- مصطفى مويقن، مرجع سبق ذكره، ص.109.

[2]- المرجع نفسه، ص.110.

كما يُنبئ قوله بأنّ الخيال حركة ناشئة عن الإحساس بمسألتين: أوّلهما إنّ الإحساس والإدراك أصلاَ الخيال والثانية إنّ كلمة الحركة الواردة في القول السابق تدلّ من قريب على أنّ الخيال عملية حركية... ولكي لا يكون الخيال وهماً، يرى أرسطو أنّ الوهم غير الحس وغير التفكير، فهو حالة يتخيّل فيها أشياء لا وجود لها في الحقيقة[1]. وإذا كان التخيّل عنده ناتجاً عن الإحساس، فإنّ صور الإدراك الحسي قد تبدو مشابهة لصور التخيّل مع فارق بينهما تحكمه القوة والضعف وتوجهه مقولة الواضح والغموض، فصور التخيّل أضعف وأغمض من صورة الإحساس[2]. وهو ما يجعلنا نستنتج أن الخيال يقوم على الإحساس أو هو نتاج له لكنه ليس الإحساس. ولا يفوتنا في هذا المجال المفهومي أن نشير إلى أن أرسطو قد رفض قول أفلاطون القائل بأن المخيّلة مركبة من الإحساس والاعتقاد أو الظن، إذ يعتبر أنّه وقع في شيء من التعارض وذلك أنّه شكّك في قيمة المخيّلة باعتبارها وظيفة النفس غير السامية، فهي عنده مصدر الوهم وأساس الخطأ، ولكنه ما لبث في محاورة طيماوس أن اعترف للخيال بالقدرة على استحضار الرؤية المتصوّفة تلك التي على ما يتناوله مجرد العقل[3].

وإن عرجنا على ابن سينا الفيلسوف الأفغاني المنشأ والعربي التكوين لوجدناه، يبسط مذهبه في علاقة التخيل بالإحساس، في قسم النفس من "الشفاء" وفي الإشارات والتنبيهات، فقد اقتفى مذهب أرسطو في هذا المجال واعتبر أن: «الشيء قد يكون محسوساً عندما يُشاهد ثم يكون متخيّلاً عند غيبته بتمثل صورته في الباطن... وأمّا خيال الباطن فيُخيّله المحسوس مع عوارض من الأين والمتى والوضع والكيف، لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن العلاقة التي تعلق بها الحس، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة صاحبها»[4]. وهذا يعني أن المتخيل يجد حضوره في الذهن أو

[1]- علي محمد هادي الربيعي، الخيال في الفلسفة والأدب والمسرح، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2014، ص.21-22.

[2]- الحسين الحايل، الخيال أداة للإبداع، مطبعة المعارف الجديدة للنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 1988، ص.23.

[3]- الحسين الحايل، مرجع سبق ذكره، ص.23.

[4]- نفس المرجع، ص.24.

بالتحديد في المخيلة مع غياب الشيء ذاته، فنحن مثلا نتخيل صورة للشجرة في غيابها واقعا أمام أنظارنا.

ويُرجع ابن عربي الخيال إلى هذه القوة العظيمة التي حلها الله فينا فيقول: «اعلم وفقك الله أنّه، لو لا النور ما أدرك البصر شيئا، فجعل الله الخيال نورا يدرك به تصوير كلّ شيء أيّ أمر كان، فنوره ينفذ في العدم المحض ويصوره وجودا، فالخيال أحق باسم النور من جميع المخلوقات الموصوفة بالنورية، فنوره لا يشبه الأنوار، به تدرك التجلّيات وهو نور عين الخيال لا نور عين الحس، والخيال لا يكون فاسداً، فمن قال بفساده فإنّه لا يعرف إدراك النور الخيالي»[1]. فالخيال بهذا المعنى عند ابن عربي، نور رباني يؤثث لنا عالما تصوريا قد نُبصر من خلاله الأشياء ونوازن به بين وجود الواقع وعدمه... ونثبت به وجود الموجودات وحقيقة وجودها، لذلك لا يكون الخيال فاسدا. وهذا ما يؤكد أن الخيال عنده في حاجة إلى قوة أخرى حتى تصل إلى العلم الصحيح وهو الوصول إلى المعنى الكامل خلف الصورة، وهي القوة المفكرة على المستوى المعرفي عند الفلاسفة، أمّا عند المتصوّفة فهي تحتاج إلى قوة إلهية كشفية.

إنّ الوجود كلّه صور خيالية، وابن عربي لا يفتأ يذكر الحديث النبوي: الناس نيام فإذا ماتوا انتهوا، يقول: « فإذا ارتقى الإنسان في درجة المعرفة علم أنه نائم في حالة اليقظة المعهودة وأنّ الأمر الذي هو فيه رؤيا إيمانا وكشفا»[2].

ما يمكن استنتاجه من كل هذه الأطروحات الفلسفية،أن الإنسان لا يمكن له العيش دون صورة أو دون فعل التخيل على اعتبار أن هذا الفعل هو ما به يكون الإنسان إنسانا.

نستنتج من كلٍّ ما تقدم:

[1]- أبي بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي المعروف بابن عربي (ت.638هـ)، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، ج3، دار صادر، بيروت- لبنان، ص.455.

[2]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، مرجع سبق ذكره، ص.379.

أنّ كلّ المحاولات العربية التي قاربت المتخيّل وتناولته من الجانب اللّغوي،كانت متكئة على الشعر العربي، كما أنّ مرجعية هذه الثقافة، كانت مسنودة بالفلسفة الهيلينية*، إذ عادت إلى الثقافة اليونانية لترتوي من معينها. ولقد اقتصر انفتاح الثقافة العربية على الثقافة اليونانية في بداية الأمر على كتاب "فن الشعر" لأرسطو طاليس، باعتباره قريباً في طرحه وهو يتناول الشعر اليوناني من التصوّر الإسلامي أو هكذا اعتقد فلاسفة الإسلام الأوائل، الشيء الذي جعلهم يعملون على الجمع بين النظرة الأسطورية عند أفلاطون وبين عقلانية أرسطو[1].

فالشعر عند أرسطو محاكا ة لأشياء العالم الخارجي، إذ تقوم اللغة والصورة كأدوات له بغية تحقق جمالي يطهر النفس، وعليه تكون المحاكاة أداة معرفية تتعيّن الإحاطة بالعالم، من هنا تكون المحاكاة غريزة في الإنسان تظهر فيه منذ الطفولة... وعلى هذا الأساس جعل أرسطو الخيال بين الحواس والعقل... كما اعتبر المخيّلة غير ممكنة لنا من العمليات الصحيحة، دائما كالعلم أو التعقل لأنّ المخيّلة يمكن أن تكون خاطئة في حين أنّه ميّز بين المخيّلة والاعتقاد: «إنّ كون المخيّلة ليست الفكرة وليست الاعتقاد فهذا واضح فعلا، إنها حالة ترتبط برغباتنا»، كما يرفض قول أفلاطون القائل بأنّ المخيّلة مركبة من الإحساس والاعتقاد والظن[2].

أما في مستوى التمييز بين التخيل والخيال، فقد وضح "ويليام ووردزوورث" (William Wordsworth) أنّ الأول يعتبر الملكة التي تنتج تأثيرات فعّالة من عناصر بسيطة، في حين جعل الثاني الملكة التي بها تستثار اللّذة والدّهشة من جرّاء تنوّعات فجائية في الموقف ومن خيال متراكم، كما

* يقول بعض المؤرخين مثل "تارن" في كتاب 'الحضارة الهيلينستية': «أن الحضارة الإغريقية تنقسم إلى مرحلتين، الأولى هلينيك أي المرحلة اليونانية البحتة وتضم مرحلتي النشأة والنضج والازدهار، وتشمل العالم اليونانى وحضارته منذ الغزو الدوري وحتى الإسكندر الأكبر، والمرحلة الثانية هي هيلينستك أي المرحلة الهيلينيستية وهي مرحلة يونانية متأخرة وتشمل البقاع التي تألفت منها إمبراطورية الإسكندر وتشمل بلاد اليونان والممالك الشرقية بعد غزو الإسكندر لها. عن االموسوعة الحرة».

[1]- مصطفى مويقن، مرجع سبق ذكره، ص.78.

[2]- المرجع نفسه، ص.81.

فرق بين الوهم والخيال، وقرّر خطر الأوّل وسموّ الثاني، فالوهم عنده سلبي يُغتر بمظاهر الصور ويُسخرها لمشاعر فردية عرضية، أمّا الخيال، فهو العدسة الذهبية التي من خلالها يرى الشاعر موضوعات ما، يلاحظها أصيلة في شكلها ولونها. علاوةً على ذلك، فقد دخل الخيال مرحلة جديدة عنده عند ما لم يُعْنَ به من حيث هو، بقدر ما عُني بأثره في الصورة الفنيّة الشعرية عند المتلقي (قوة التخيّل)، إذ يقول في هذا الخصوص: «إنّ الصوت الذي هو صوت، شعره لا يستطيع أن يسمعه القارئ بدون أن تتوفر لديه مَلَكَة الخيال»[1].

وبالفعل إن هذا الطرح والتحديد، يجعلنا نؤكد بقوة في مجال بحثنا على مدى فعالية هذه الملكة في علاقتها بالجسد وهي ترتقي به إلى ضرب من الصّور الفنية الشعرية وغيرها،التي إن عبرت عن شيء فهي تعبر عن ثقافة إبداعية حولت الجسد الأنثوي من طاقة حيوية وبيولوجية وإنتاجية، إلى صورة ذات أبعاد جمالية تكونت في المخيلة وأصبحت مصدر إلهام للشعراء والفنانين والمغنين،ومثّلت هذه الصورة أيضا مكمن الإثارة لدى عامة الناس، إذ أنّ الجسد "جسد المرأة بالخصوص"، كما نتصوره ونتخيله ليس بالضرورة الجسد الواقعي أو واقع الجسد في المعيش!... ولعلّ هذا الكم الهائل من الصور وهذا المخزون من الأقوال حول الجسد الأنثوي، الذي برز أروع ما يكون البروز في الشعر والأمثال والحكايات وبعض الأساطير وكثير من الغناء والنكات التي يتندر بها كل من الرجال والنساء، يعود في الأصل إلى محورية الجسد في اهتماماتهم،وهي التي تؤثث في الأخير عبر مسار تاريخي موغل في القدم ما يمكن أن نسميه "المخيال الشعبي"، بما هو مخزون ثقافي لمجتمع ما. ولا يفوتنا في هذا المستوى الدلالي الأول أن الخيال بما هو فعالية إنسانية،تكوّن لدى الإنسان عالما آخر من الصّور والتشابيه والإيحاءات يبقى شديد الارتباط بالعالم الطبيعي والمادي الذي يعيشه الإنسان وهذا ما يجعلنا نؤكد، مدى تنوع مخزون المخيلة واختلاف الصور الخيالية بتنوع البيئة والإطار الجغرافي والمناخ الاجتماعي لمجموعة سكنية ما عن غيرها. وسنلْمح

[1]- علي محمد هادي الربيعي، مرجع سبق ذكره، ص.131، 132.

هذا البعد التنوّعي بوضوح حين نقترب من الدراسة الميدانية التي سنخصصها لمنطقة "وادي ريغ" في الجهة الجنوبية الشرقية من الجزائر.

كما لا تفوتنا أيضا ونحن نقف دلاليا أمام مفهوم الخيال الإشارة إلى مدى الدور الذي يلعبه الخيال في تحقيق بعض التحرر من الضغط الأخلاقي والديني والاجتماعي المسلط على الأفراد الذين لا يجدون له متنفسا إلا في عامل الخيال، وهذا ما نجده عند علماء التحليل النفسي حيث يعتبر الخيال نتيجة الصراع بين الغرائز الجنسية والكبت الاجتماعي وهو ما سنلمسه عن قرب في الجانب الميداني من البحث، إذ يؤكد "سيغموند فرويد" المحلل النفسي النمساوي في حينه، أن المخيلة هي القيمة العقلية الوحيدة التي لا تزال حرّة إلى حدّ بعيد تجاه مبدأ الواقع... وهي أداة الإنسان ضدّ القمع الذي يسيطر على الإنسان من خلال الواقع الذي يشهد حضوره في البناء المنطقي العقلي؛ ولذلك فإنّ العلاقات التي تقيمها المتخيّلة مختلفة عن تلك التي يقيمها النشاط المنطقي والتي يهمه المطابقة بينهما وبين الواقع، بينما تسمو المخيّلة للتحرّر من أسر العقل المنطقي الذي يخضع لعلاقات الواقع، ولهذا ترتبط المخيّلة بالحلم، لأنها تحتفظ ببنية النفس قبل تنظيمها من منظور الواقع ويحتفظ بصورة الوح دة بين العام والخاص، فالخيال أو المخيّلة نشاط إنساني حرّ، لأنّه لا يهتم بالمردود الذي يعود عليه من جراء نشاطه بين الملكات الأخرى العقلية، التي تتحرك وفقا لقوانين الواقع لأنها مرتبطة بالمردود الذي يعود عليها. وبالتالي، فهي تعمل وفقا لهذه الغاية، ولهذا يستخدم الإنسان حواسه وغرائزه بشكل قمعي ويكبت ما لديه من رغبات، لكي يتسنى له الحصول على المردود الذي يريده من أفعاله، حتى لو أدّى هذا إلى حذف ذاته كفردية متعيّنة لها ارتباط بالكلّ والتي ينبغي التوحّد معه[1].

وبالفعل إن أردنا أن نقيم مماثلة بعد التمعن في هذا الطرح، يمكننا القول على قياس عالم النفس فرويد، إذا كانت الحضارة تنتج ذاتها حين تقمع الغرائز،إذ تجد حينها الغريزة المكبوتة

[1]- رمضان بسطويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو نموذجا، مطبوعات نصوص، القاهرة، ط1، 1993، ص.25.

متنفساً لها فيما يُبدعه الإنسان من إنجازات فنية وإبداعية سكنت أول ما سكنت مخيلة الإنسان، فإن ما بناه سكان منطقة "وادي ريغ" في تعاملهم وتفاعلهم مع الجسد الأنثوي؛ من أقوال عكست تصورهم الخاص للجسد فأحسنوا التعبير عنه في التعابير الثقافية المتنوعة وكذلك في السلوك في مستوى ترتيب عاداتهم وتقاليدهم، سواء في المشاغل اليومية أو الاستعدادات للحفلات والمواسم والاحتفالات بمظاهر الزواج... إلخ؛ قد عبر بحق عن جانب مكثّف من ثقافة تلك المنطقة وخصوصياتها، فتكوّن تدريجيا وعبر المسار التاريخي لسكان منطقة "وادي ريغ" هذا المخزون الثقافي الذي نطلق عليه مصطلح "المخيال".

فما دلالة المخيال وما التمايز والتلاقي بينه وبين مفهوم "الخيال"؟ ثم أي موقع يتخذه المخيال الشعبي ا لجزائري في تلك المنطقة بالذات حتى تصبح لديه أبعاد أنثروبولوجية تُوظف لدراسة وفهم الخصوصيات الثقافية والحياتية التي تحدد النمط الاجتماعي والاقتصادي والتي تتمحور إن من قريب أو من بعيد في فهمهم وتعاملهم مع الجسد النسوي خاصة؟.

2- في دلالة المخيال: L`imaginaire

لا شك أن مصطلح "المخيال" مصطلح حديث الاستعمال في الدراسات الأنثروبولوجيّة، خاصة حين تبين أنه يمكن له أن يتضمن كل المفاهيم المركزيّة التي تجسّد نمطا حضاريّا بعينه للمجتمع الإنساني، مثل الجانب النظري لهذا النمط مثل الأسطورة والخرافة وأشكال التعابير الثقافية الأ خرى كالفن والشعر والأدب وغيرها وكذلك الجانب المادي لهذا النمط؛كالبناءات والإنجازات الفيزيائية من معابد وآثار الخ...، التي في مجموعها لا تكون في الأخير إلاّ من نتاج الخيال الإنساني ومخزونه المخيالي. ومن هنا بالذات يتميّز المخيال عن الخيال أنثروبولوجيا، فإذا كان الخيال فرديا وشخصيا،فإننا نجد المخيال هو بالأساس مجتمعي وجماعي؛ فالأسطورة مثلا في المجتمعات القبليّة القديمة لم تكن مجرد قصة يختلقها فرد ويقوم بروايتها لمجموع أفراد القبيلة، إنها مثلت عقليّة الجماعة و لم تكن تُروى بل تُعاش، فهي إذن كانت جزءا لا يتجزأ من القبيلة وعبرت

عن نمط من التعبير الثقافي في ذلك الوقت، فوجد فيها الإنسان أجوبة معرفية عن كل ما كان يحير فكره من غموض الظواهر الطبيعية، فأخذت مكان العلم في مجتمع غاب فيه التفسير العلمي للطبيعة حسب سيغمون فرويد. لذلك يبدو مفهوم المخيال أوسع دلاليّا من مفهوم الخيال إنه باختصار المخزون الثقافي الشعبي لمجتمع ما،وهو نتاجها على اعتبار أن المجموعة تُنتجه استجابة لتجاربها المختلفة والمتنوعة عبر مسارها التاريخي وأيضا في المقابل، تنظم من خلاله وعبره نمط حياتها اليومية ضمن علاقات متنوعة بالمحيط وبالآخر، وليس هاما إن كان هذا التعبير لصيق بالواقع ومنعكس له أو متجاوزه، داخل أشكال من الخيال الإبداعي الذي يأخذ طابعا "فنطازيا"، إذ يجد في الإنسان ما يفتقده وما يرجوه ويتمناه! فالمخيال بهذا المعنى هو بناء عالم آخر من الصور والنماذج المتخيلة تعكس الواقع أو تتجاوزه، تقترب منه أو تبتعد عنه لتعيش في الذهن ما لم تقدر على عيشه في الواقع، لما لهذا الواقع من مظاهر الغموض والتناقض والصراعات التي قد لا يقدر عليها الإنسان ولعلّ ازدواجية هذا المصطلح، هي التي ما تزال تشكل صعوبة في تبيان حدوده ووظائفه بشكل دقيق، وهذا راجع إلى أنّ المفهوم تتحكم فيه آليات وميكانيزمات عقلية ونفسية واجتماعية عديدة وفي آن واحد. وكأن لهذا المصطلح بعدا زئبقيا يصعب تحديدا جامعا مانعا لما يحتويه من تلون وتنوع واختلاف من مجتمع إلى آخر. يقول "نور الدين أفاية" أنّه لا يمكن أن نضع تعريفا شاملاً مانعاً لمصطلح المخيال بحكم طبيعته الانزياحية، كما لا يمكن مفهوميا 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 الانزياحية شيء منفلت أو علامات منفلتة، ولكنها حاضرة بقوة وتؤثر في الحياة وفي الوجود؛ معنى أنّه حتى إذا لم نتمكن من ضبطه مفهوميا، يعتبر لا دور أساسي له في صنع الأفعال وضبط العلاقات والعقل في التاريخ[1]. لذلك يحرص علماء الأنثروبولوحيا حين يتناولون بالدرس ظاهرة ما ترتبط بالمخيال الشعبي، أن يحددوا بدقة فائقة المجموعة البشرية موضوع

[1]- مجموعة من الأساتذة والباحثين، المخيال والإنسان، ندوة علمية تناولت مسألة الإنسان والمخيال، صدرت عن كلية الثقافة الشعبية،البحرين،العدد 07، 2009، ص.181.

البحث وإطارها الجغرافي والبيئي والطبيعي وخاصة الثقافي حيث سيأخذ المخيال الشعبي هنا مكان الصدارة، لفهم ثقافة ونمط حياة هذا المجتمع بعينه وهو ما سيحدد شروط بحثنا في هذه الرسالة حتى نتمكن من فهم ميكاميزماته ما ظهر منها وما تخفى،على اعتبار أن الدراسة الأنثروبولوجية لثقافة مجتمع ما تشترط ضرورة الغوص في البناء الرمزي 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 جانبا 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 غريبا»[1]، أي له معنى ودلالة.

لمصطلح المخيال كلمات متقاربة كثيرا ما يحيلها عامة الناس إلى نفس المعنى، وقد تفطن جيلبير دوران (Gilber Durand) إلى ذلك حين قال: «إننا كثيرا ما نستعمل كلمات مثل صورة، علامة، أسطورة للتدليل عليه»[2]، أي للتدليل على مصطلح "المخيال"، في حين أن هذا المصطلح يأخذ معنى أوسع بكثير من معنى الخيال كما أشرنا؛ لأنّه يحتوي بوابة حضارية وثقافية ذات جذور تاريخية ودينية وأخلاقية وكذلك أنطولوجية ولا نكاد نجد له استعمالا في العلوم الاجتماعية والإنسانية الأنجلوسكسونية، في حين استعمل بنحو واسع في الثقافة الفرنسية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، إذ أنّ مفردة 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:

---

[1]- جيلبير دوران، الأنثروبولوجيا، رموزها- أساطيرها- أنساقها، ترجمة وتحقيق: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 2006، ص.21.

[2]- 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، ص.27.

المخيال الجماعي هو مجموعة من التمثلات (Représentations) الأسطورية لمجتمع.

فالمخيال هو الإطار الجماعي الذي يوجه ويحدّد طبيعة مسيرة المجتمعات وحضاراتها، كما يحدّد ما يسمّى في العلوم الاجتماعية بالشخصية القاعدية (Bas personnalité) مسار الفرد وسلوكه[1].

ومن بين الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بالمخيال، "فيخثة الألماني" و"كانط" و"شلنج" وغيرهم، توسعت الدراسات وظهرت بحوث جديدة في علم النفس والأنثروبولوجيا[2].

كما عرف مصطلح الخيال أو المتخيّل تحوّلاً إطلاقاً من القرن التاسع عشر ليدل على مجال المخيال ويتحول إلى مفهوم إجرائي معتمد في دراسة الظواهر الاجتماعية والطبيعية والأعمال الأدبية والأساطير والأديان مع كلٌ من "غاستون باشلار"(Gaston Bachelard) والفيلسوف "كورنيليوس كاستورياديس" (Cornelius Castoriadis) و"جيلبير دوران"(Gilber Durand)؛ لقد أرادوا به رد فعل على التطرف المادي الذي وقعت فيه الماركسية في دراسة التاريخ، فالعامل المادي ليس و حده المسؤول عن حركة التاريخ، بل هناك عوامل أخرى كالعامل الرّمزي مثلا[3].

كما اهتم "بيار بورديو" (Pierre Bourdieu) و"جورج بالانديه"(George Balandier) و"جورج دولي" (George Douli) بالعامل الرّمزي ودوره في بلورة الوعي الجماعي وتحريك المسار

[1]- زندري عبد النبي، الخلفية الاجتماعية وبناء الموروث الثقافي اللامادي- دراسة مونوغرافية لبعض التعابير الشعبية في آهقار وطاسيلي نازجز-، مذكرة لنيل شهادة دكتوراه تخصص علم الاجتماع الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجزائر2، 2012-2013، ص.29

[2]- سمير أبو زينب، في المخيال والتاريخ، بين الأوتونوميا والمجتمع المكبّل، مقال من الموقع:
www.maaber.org/issue_october08/perenial_ethics1.htm

[3]- محمد خالد الشياب، المخياال والوعي الأسطوري التاريخي في فكر محمد أركون، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد الثالث، الأردن، العدد 1، 2010، ص.59.

التاريخي، فالبنية الفوقية لم تعد نتيجة ميكانيكية للبنية التحتية، بل أصبحت تملك استقلالية نسبية، بل وأصبحت أحيانا تشكل قوة مادية دافعة لمختلف الفترات التاريخية[1].

يبدو من الضروري ونحن نهتم بالجانب المفهومي للمخيال، أن نتوقف عند أنواع الترجمة التي حضي بها هذا المفهوم بمختلف مرجعياتها، ولا يفوتنا في هذا المجال إلى الإشارة إلى أن المفكر "هاشم صالح" الذي ترجم لمحمد أركون، هو من ابتدع ترجمة المخيال، إذ يقول: «توصلنا مؤخراً إلى ترجمتها أعني (Imaginaire) بالمخيال ولكن بعضهم اقترح أيضا كلمة "المتخيّل"».

وقد ترجمت (Imaginaire) تارة باسم الآلة (مخيال) من [خ.ي.ل] وطورا باسم المفعول (متخيّل) من (تخيل)؛ لدليل على عشوائية المترجمين ممّا لا يفهم أنّ لفظ (Imaginaire) يستعمل للتعبير عن قوى الخيال الخلاقة الواعية وغير الواعية، الفردية والجماعية، فإنّ أدائه بمخيال ومتخيّل يدعونا إلى التحفظ والحذر في انتظار مراجعة جذرية لمفهوم الخيال ومشتقاته. يقول "العادل خضر": «فإنّنا نستعمل لفظ "الخيالي" لنؤدي به لفظ (Imaginaire)»[2]. ويقول أيضا: «إذا كان الخيالي يحتاج إلى الرّمزي (Le Symbolique) 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 لتمثل العدالة والحمام 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 يعنينا هو الإشباع الغامض الذي لا يتحدّد ولا يبني ولا يتوقف للوجوه والأشكال والصور»[3]. فعلا إن هذا التحديد للمخيال وربطه بالبعد الرمزي هو الذي سيقودنا إلى

[1]- محمد الشبه، مفهوم المخيال عند محمد أركون، دار الأمان –الرباط، ط 1، 2014.

[2]- العادل خضر، في الصورة والوجه والكلمة، سلسلة أفكار من مقالات ميديولوجية، ميسكيلياني للنشر والتوزيع، 2008، من الهامش ص.08.

[3]- المرجع نفسه، ص.08.

لبّ موضوع بحثنا،فحين نحدد موضوع البحث بهذا العنوان "الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي في منطقة وادي ريغ "؛ فإننا سنتعامل مع الجسد داخل هذه الثقافة الناتجة والعاكسة لتلك المنطقة الصحراوية، لا لما هو جسد ظاهرة أو واقعة بل بما هو رمز أو مجموعة من الرموز والصور التي أثثها المخيال الشعبي في تلك المنطقة بالذات،فتحول في أذهانهم من جسد معيش إلى جسد رمزي متصور يلعب فيه الخيال الدور البارز بحيث كما سنرى لاحقا في ثنايا الأطروحة؛ أن جسد المرأة لم يعد في هذه المنطقة الصحراوية مجرد جسم فاعل في الحياة اليومية متشابها مع جميع الأجسام الفيزيائية الأخرى؛ بل سيتخذ في المخيلة أبعادا رمزيّة متعددة ومتنوعة وستسكن هذه الرموز الجنسانية والرغباتية والفنيّة والوجدانية، في كل ما يُبدعه إنسان المنطقة، رجلا كان أو امرأة وكذلك في ذهنيّة المجموعة من تعابير تتجسد في الكلمة المعبرة عن الصورة وستأخذ أشكال الأساطير والروايات والخرافات والأشعار وأصناف الغناء وكذلك الأمثال الشعبية التي في النهاية ستتمحور في الجسد كما يتصوره أهل المنطقة ويتخيلونه، فيعكس الجسد بحق المخيال الشعبي لها.

ولعلّنا لا نجانب الصواب حين نلاحظ أن 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 بارت" (Roland Barthes) حين أطلق على هذه الوجوه (Figures) والأشكال (Formes) والصور (Images)، التي تجعلنا نرى أحوال الأشياء في طراوتها الأصلية أو في صفائها الطبيعي "كالجسد الأنثوي موضوع الحال"، اسم أساطير في كتابه الشهير "أسطوريات" «Mythologies». ولا تتحدّد الأسطورة عنده بموضوعها وإنّما بطريقة قول الموضوع وعرضه. فالأسطورة عند بارت لا تنبثق من طبيعة الأشياء وإنّما هي كلام أو عبارة اختارها التاريخ ولذلك كان شغله الشاغل في هذا الكتاب هو الإجابة عن السؤال التالي: كيف تُصنع الأساطير؟ لأنّه بمعرفة طرائق صناعتها وتشكلها يمكن أن نفكك رموزها وتحلّل طلاسمها[1]. وبالقياس مع هذا السؤال الجوهري ل"بارت" يمكننا أن نسأل أيضا إخلاصا لموضوع الأطروحة: كيف يصنع الجسد

[1]- العادل خضر، في الصورة والوجه والكلمة، سلسلة أفكار من مقالات ميديولوجية، ص.09.

النسوي في منطقة "وادي ريغ" وفي ذهنية متساكنيها كأسطورة وحكاية وأغنية وقصيدة...الخ تعكس هذا المخيال الشعبي الذي سيتخذ المكان المحور في رؤيتهم لوجودهم وتنظيم نمط حياتهم وتحررهم من ضغوط الطبيعة في جميع أشكالها.وقد لا يتسنى لنا هذا الكشف عن دور الجسد الأنثوي في عقلية الجماعة إلا بعد التوقف مفهوميا عند مصطلح "الجسد" وتمييزه عن دلالة "الجسم" وإبراز هذا الدور المحوري في ضبط العلاقة الجسدية بين المرأة والرجل داخل مناخ ومميزات هذه المنطقة الصحراوية وما تفرزه من رؤى وتصورات في مستوى المناخ الثقافي لها؟.

2-1 المخيال عند "جيلبير دوران":

المخيال حسب "دوران" يُشكل خاصيّة إنسانية؛ أي أنّه ذلك المجهود الذي يبذله الكائن البشري من أجل تثبيت ذلك الأصل الذي يُواجه به العالم. فالمخيال لا يظهر فقط كفعّالية تعمل على تحويل العالم أو كخيال خلاق، بل أيضا كتحويل يعمل على تلطيف العالم وخلق ذلك التناسق الضروري بين الكائن البشري من جهة ونظام العالم من جهة أخرى. ويُضيف في نفس السياق، بأنّ المخيال هو الإرادة القوّية التي تظهر لنا الدلالة الجمالية المثلى وتكشف عن القيمة الخالدة التي تقبع في أعماقنا[1]. يذهب جيلبير دوران إلى أن المخيال، هو المسار الذي يتشكل فيه ويتقولب تصورا لشيء ما من خلال الحاجات الغريزية للشخص، وتفسر فيه التصورات الشخصية المسبقة للشخص في محيط اجتماعي. هذا التعريف للمخيال يبين أن المجتمع بحاجة إلى مخيال ما لكي يؤسس وجوده، ولا يستطيع الإدعاء بالصفة الاجتماعية، ما لم يكن له مخيال، لأن المخيال هو الأرضية التي يستند إليها وجود المجتمع[2]، يسعى منهج جيلبير دوران إلى تجنب كلٌ من الأنطولوجيا الثقافوية ليعتمد على المنهج الأنثروبولوجي لرأب الصدع بين المقاربة الخارجية والمقاربة الداخلية للمتخيل ومحتوياته. إن المتخيل يستجيب لحاجات ورغائب غريزية داخلية تتفاعل وتتصادى مع

[1]- ينظر: محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص.21.

[2]- ليلى المسعودي، اللغة والجسد والمتخيل، منشورات مختبر اللغة والمجتمع، كتاب مهدى لروح الكاتب عبد الكبير الخطيبي، 2011، ص.75.

محيطها الاجتماعي والإيديولوجي والديني، وهذا الجمع بين المقاربتين، هو ما أطلق عليه دوران ا سم المسار الأنثروبولوجي الذي هو نتاج متطلبات عضوية ونفسية ضمن محيط اجتماعي. الموقف الأنثروبولوجي، يقول دي ران،ينفتح على المقاربات الاجتماعية والسيكولوجية و على الرمزية الدينية والميثولوجيا والشعر كما ينفتح على المؤسسات الطقوسية. ولحصر الرموز المشكلة للمسارات الأنثروبولوجية يتوسل دوران، بمنهج يقوم على الجمع أي على رصد تكوكبات كبرى للصور، حيث ينطلق دوران من العامل النفسي ليتدرج نحو العامل الثقافي؛ إنه تدرج من البسيط إلى المركب.

يقول في كتابه البناء الأنثروبولوجي للمخيال: من المفروض تجنب الأنطولوجيا السيكولوجية والأنطولوجيا الثّقافية من أجل بناء تصوّر متماسك في دراستنا للمخيال، لأنّ الأنطولوجيا السّيكولوجية هي عبارة عن نزعة روحانية في حين الأنطولوجية الثّقافية هي عبارة عن قناع للموقف السوسيولوجي[1].

والمخيال يغطي الحقل الأنثروبولوجي للصورة والذي يمتد بشكل غير واضح في اللّاوعي إلى الوعي، من الحلم و الخيال إلى البناء والتفكير[2].و كلّ التخصصات سعت لفهم المخيال، فهو يحمل رمزية تستعصى على الفهم، و يحمل في ثناياه فكرة تلبية المعنى و صورة هذا المعنى التي تجتمعان في فكرة المعيش،الذي يحيل حسب جيلبير دي ران، بدوره إلى عنصر مكاني للصّورة، و هو بهذا يحوي داخله حركة دينامية داخلية، متدرجة من العامل النفسي باتجاه العامل الثّقافي[3].

ويستند المخيال حسبه؛على المعنى المجازي الذي يحمل وحده دلالة معرفية، في حين يغدو المعنى الحقيقي رمز يستند إليه المعنى المجازي ويصبح بهذا الرّمز حلقة الوصل للمعنى في المخيال.

[1]- Gilber Durand, Les structures Anthropologiques de L'imaginaire, Dunor 11ème Edition, Paris, 1922, p37.
2- Yevs Durand, L'exploration de L'imaginaire, Copy right l'espace bleu, Paris, 1988, p.15.
[3]- Ibid., p.16.

فكرة المسار الأنثروبولوجي Le Trajet Anthropologique تُركّز على مفهوم الكلام الأكثر دلالة في فكر جيلبير دوران لبناء تحليل الثقافة بمكوّنها الذي يمنح مكاناً مهيمناً للصورة في بناء الحقيقة. في المسار الأنثروبولوجي تظهر الرّمزية بشكل متواصل للجذور المتوارثة في تمثلات العاقل[1].

يتحدث جيلبير دوران عن البنى اللّفظية الابتدائية، هم بطريقة أو بأخرى قوالب جوفاء تنتظر التحقيق من طرف الرّموز الموزعة من قِبل المجتمع تاريخها ووضعيتها الجغرافية، لكن بتبادل الرّموز من أجل تكوين حاجة البنيات المهيمنة للسلوك الفطري للعاقل، إذن مستويات التربية فرضها " جيلبير دوران في تكوين المخيال، البيئة الجغرافية (المناخ، خط العرض، الوضع القاري، المحيطات، الجبلي...الخ)"[2].

من هنا تتوضح أفكار جيلبير دوران حول الرّموز، فهو يتحدث عنها باعتبارها بنى أو هياكل لفظية تتشكل في الذهنية العقلية السائدة، يمكن ترجمتها إلى الابتدائية أو الفطرية حسبه، لكن لا يمكن لها أن تتشكل وتتحدّد خارج البيئة الجغرافية والتاريخية والاجتماعية المكوّنة للمخيال وكذا مستويات التربية، هنا يمكن التحدّث عن تلقين تلك الرّموز وتشبع الكائن الاجتماعي بها وكلّ ذلك يتحقق في نهاية المطاف عن طريق الاتصال بين أعضاء المجتمع الواحد، فالبيئة الجغرافية والمجتمع الإنساني شرطان أساسيان في قولبة الرّموز وإنتاجها و بالتالي إنتاج ثقافة تميّزه عن غيره من بني جنسه[3]. وحسب دوران أن سبب إخفاق النظريات السابقة، أنها لم تربط الخيال بالرمز.

[1]- بن علال فاطمة الزهراء، الأم في المخيال الشعبي الجزائري- دراسة أنثروبولوجية بمنطقة تلمسان، رسالة دكتوراه ل.م.د، جامعة أبي بكر بلقايد- تلمسان، السنة الجامعية: 2017-2018، ص.08-09.

[2]- المرجع نفسه، ص.09.

[3]- بن علال فاطمة الزهراء، مرجع سبق ذكره، ص.09.

2-2 المخيال عند "محمد أركون"

- مفهوم التراث عند "محمد أركون":

يرى أركون أنّ " التراث هو الأرضية الخصبة التي تتغذى منها المعرفة الأسطورية، وأنّ السّمة الأساسية الخاصّة بالذهن البشري هي قدرته على امتلاك أفكار وتجارب لا يمكن شرحها عقلانياً، ويشكل المخيال أحد هذه الأفكار التي يتأسس عليها البناء الثقافي الشعبي، إذ يعتبر التراث البلسم أو المفتاح لكلّ المشاكل ومظاهر التخلّف التي تشهدها المجتمعات العربية[1]. و في هذا الصّدد يقول الكاتب عبد الكبير الخطيبي « يجب قراءة وتفكيك الأرضية اللّاهوتية التي نتحرّك في مجالها رغما عنّا، فهي الموروث الذي لم يقترب منه النّقد مادام مهابا ومقدّسا في لا وعينا... يقول؛إنّ التحرّر العربي يفترض تحرّر الجسم هو الآخر، فالعلائق الا جتماعية التي ندعو إلى تغيير بنياتها من حالاتها الإقطاعية والمتخلفة؛ غير منفصلة عن ضرورة تحرير الجسم، الذي سُلّطت عليه أصناف القهر». الباحث ينطلق من النظرة المادية للتاريخ والثقافة الإنسانية وفق ثقافة الأنوار لانتقاد الموروث الإسلامي والدعوة لتحرر الفكر العربي من قبضة النظرة المتعالية المرتبطة بالسماء ومنه الدعوة للجنسانية أو للتحرر الجنسي من سطوة المقدس[2]. فالانطلاقة حسب رأيه يجب أن تكون تراثية محظة، فنحن نحتاج إلى فك تلك الرّموز والمعاني الغامضة التي لا يمكن فهمها، بالإضافة إلى تحليل تلك الأفكار التي تبدو في الكثير من الأحيان معتمة والتي يقف وراءها المخيال المؤسس لها.

يعطينا أركون مفهوما عن العقل: «هذا العقل الذي يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحدّدة سلفاً، إنّه عقل يرفض الاشتغال داخل الأقفاص والسجون المغلقة، وعليه، فالعقل بالمعنى العام يختلف عن العقل الديني فهو على عكس ذلك»[3].فعندما نتحدث عن العقل حسب

---

[1]- شاشو محمد، الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون، تقديم: العربي ميلود، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط1، 2016، ص.11.

[2]- عبد الكبيرالخطيبي، الاسم العربي الجريح، ترجمة: محمد بنيس، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط1، 2009، ص.8.

[3]- عبد الكبير الخطيبي، الاسم العربي الجريح، ص.23.

أركون يجب علينا أن نتحدّث عنه في نقائه،عقل لا يحمل اعتقاد ديني ولا اجتماعي ولا ثقافي، إنه العقل الذي ينقد، يرفض، يريد،يحلل ويناقش.

ويتحدّث أيضا عن آلية اشتغال هذا العقل الديني الذي يربط كلّ شيء بالكلام التأسيسي لأنّه الحقيقة التي تعلو أيّ نقاش أو تأويل، حيث يقول: «إنّ المدوّنات النصيّة الكبرى للاعتقاد التي تغذي التراثات الدينية، ما هي إلاّ نتيجة لصيرورة طويلة من التشكّل الاجتماعي التاريخي لهذه المدوّنات النصيّة بالذات، ولكن من يستطيع أن يقول ذلك في العالم العربي أو الإسلامي؟ مستحيل فهم يعتقدون أنّ ذلك كلّه نازل من السماء مباشرة ولا علاقة له بالأرض أو بالمجتمع أو بالبشر... لماذا لا تستطيع أن تقول ذلك؟ لأنّ هذا الكلام يُزعزع اليقينيات الاعتقادية التقديسية التي يعيش عليها البشر، إنّه يُزعزع التصوّرات الفردية والجماعية للاعتقاد الديني... ينبغي العلم أنّ مفاهيم من نوع: المقدّس أو الحرام، والطاهر والوحي، وكلام الله، والتراث... الخ هي نتاج فاعلين اجتماعيين، أي البشر الذين يعيشون تاريخهم الخاص، إنّهم هم الذين ينتجونها لكنّهم يتوهمون أنها متعالية عليهم أو نازلة عليهم من السماء»[1]. و بهذا أصبحت الدّراسات الإسلامية تخضع إلى نوع من التّقديس، لا يمكن المسّ بأيّ نصّ أو نقده أو مناقشته،لأن الأمر يدخل من باب الحلال و الحرام،وهذا حسب أركون كان السبب في عدم تطوّر الدّراسات المتعلّقة بالتراث والدّين، حسب رأيه، أصبحنا ورثة نكرّر ما قيل قبل قرون.

ولهذا فهو يعتبر أنّ هناك مصدرين يقدّمان عناصر خصبة لتغذية المخيال العربي الإسلامي وهما:

أوّلا: الظاهرة القرآنية أو ما يسمّى بالوحي إضافة إلى الخطاب النبوي أو اللحظة النبوية.

[1]- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتقديم: هشام صلاح، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط1، 2011، ص.400.

ثانيا: الوقائع التاريخية والأشخاص والرموز التي تشغل مكانة هامّة في الذاكرة الجماعية للمسلمين[1]. باعتبارهما لحظة البدء، فالبدء هو ما يؤسس للحقيقة.

يربط أركون بين المتخيّل الاجتماعي والقوى التي تتصارع في المجتمع من أجل الهيمنة على الرأسمال الرّمزي* عن طريق استخدام الخطاب الإيديولوجي المشحون بالرّموز، فكلّ فئة منافسة في المجتمع تحاول أن تسيطر على الأخرى من خلال فرض رأسمالها الرّمزي الذي يؤمّن استمراريتها كعلاقات الزواج والقرابة وقانون الشرف وهي تعني به وتحميه كما تحمي رأسمالها الرّمزي[2].

لهذا يعتبر أركون أنّ العامل الميثي قد لعب دوراً مهماً في الدّفع بعجلة التاريخ وتحريك الصراع فيه، فقد ساهمت العناصر الميثية الزائدة والمضافة على سير الصحابة في تشكيل شخصيات نموذجية مثل: فعّالية الصورة الميثولوجية للإمام علي- رضي الله عنه-، وكذلك الصورة الميثولوجية للمهدي المنتظر[3]. ولهذا أصبحت فكرة القداسة فكرة لها مركزيّتها التي لا تزحزح، مركزية لا يمكن مساسها أو حتى الدخول في نقاش حولها.

ويرى أنّ الإنسان لا تحرّكه الحوافز المادية بقدر ما تتحكم فيه وتحرّكه الصور الخيالية، فهو يعتبر أنّ المخيال هو عبارة عن بنية أنثروبولوجية موجودة لدى كلّ الأشخاص وفي كلّ المجتمعات مهما اختلفت أشكاله وأنواعه... ذلك أنّ العجيب الخلاب والساحر الخلاب موجود لدى المؤمن وغير المؤمن، فالإنسان يسعى من خلال المخيال إلى البحث عن إشباع كلّ ما لا يستطيع إشباعه في نفسه وعقله، فالمخيال بهذا المعنى مرتبط بالرّغبة الشعرية الكامنة في النفس البشرية التي يحاول

---

[1]- ينظر: محمد الشبة، مرجع سبق ذكره، ص.08.

*- إنّ مصطلح الرأسمال الرّمزي بلوره عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو عندما درس منطقة القبائل في الجزائر وتبيّن له أنّ الإسلام ليس هو العامل الحاسم في المجتمع وإنّما هي الطقوس والشعائر السابقة على الإسلام بكثير، وهذا الكلام كلّه على المناطق ذات الثقافة الشفهية فقط سواءً كانت عربية أم بربرية. ينظر من هامش المرجع: نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون و الجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2008 ص.169.

[2]- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سبق ذكره، ص.169.

[3]- محمد شبة، مرجع سبق ذكره، ص.28.

الإنسان من خلالها تخيّل كلّ ما يتجاوز قواه الخلاقة أو كما يسميه أركون "بالعجيب الخلاب"[1]، لأنّ الإنسان بطبعه يحمل قدرة تخيلية تجعله يتجاوز واقعه المادي.

ولهذا حسب أركون يجب الاعتراف بالأسطورة كأسطورة بمعنى أنّه يجب فصلها عن كلّ ما هو تاريخي واقعي محسوس. فالقدماء لم يميّزوا بين الأسطورة والتاريخ و لم يكن بإمكانهم أن يفعلوا ذلك، إذ أنّ الفكر في القرون الوسطى كان محكوماً بضرورة الخلط بينهما، إذ يرى أنّ الخطاب الإسلامي المعاصر لم يتوصل حتى الآن إلى التمييز بين الأسطورة والتاريخ، إنّه يخلط بين هذين الطرازين من المعرفة وينتقل من الواحد إلى الآخر دون أيّ إزعاج أو تساؤل إبستمولوجي ودون أن يشعر بأيّة مشكلة، فلا يمكن للفكر الإسلامي أن يساهم في إنجاز الحداثة بشكل فعّال إذا بقي يخلط بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي الأسطوري[2].

حيث يقول: «أنّ الخطاب النبوي من توراة وإنجيل وقرآن يتموضع في جهة الميثوس أكثر منه في جبهة اللّوغوس، لماذا؟ لأنّه يعتمد في تركيبته اللّغوية على المجاز الباهر والكناية والاستعارة والقصص الرّمزية والبلاغيات اللّغوية أكثر ممّا يعتمد على الخطاب المنطقي العقلاني... القرآن مليء بالمجازات المنبجسة الرائعة تماما كالتوراة والإنجيل... إنّ هذه التواصلية اللّغوية للخطاب الديني معروفة جيداً ومعترف بها من قبل علماء الألسنيات لكنها منكرة ومرفوضة بعنف من قِبل المسلمين، لأنّ اعتقادهم الديني مرتبط كليا بتلك القطيعة الإبستمولوجية التي شلّت الفكر الإسلامي الأرثوذوكسي حتى يومنا هذا»[3]. نحن نحتاج حسب أركون إلى دراسات لغوية ألسنية تجعلنا قادرين على التمييز بين ما هو متخيل وبين ما هو عقلي منطقي.

---

[1]- محمد خالد الشياب، المخيال والوعي الأسطوري- التاريخي في فكر محمد أركون، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد3، العدد 1، 2010، ص.59.

[2]- بن معمر بوخضرة، الولي في المخيال الشعبي، الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجا، أطروحة دكتوراه علوم، في الأنثروبولوجيا كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، بجامعة تلمسان،تحت إشراف الأستاذ السعيدي محمد، 2011- 2012، ص.66.

[3]- ينظر: محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مرجع سبق ذكره، ص.194.

وعندما يقول أركون أنّ بنية الخطاب القرآني أسطورية فهو يعني أنها قصصية أي أنّه عندما يستخدم كلمة أسطورة يقصد بها القصص وليس الأسطورة بمعنى الحكايات الخرافية التي لا علاقة لها بالحقيقة، ويُؤكد قائلا: «إنّ العرب إذ ترجموا الكلمة الأجنبية Mythe بالأسطورة قد منعوا أنفسهم من التفكير بهذا المصطلح و وظائفه التي لا تعوّض لبناء المتخيّل الديني، يقول: إنّي أنتهز هذه المناسبة للتأكيد على هذه النقطة لأنّ الكثير من قرّاء كتبي، قد ارتكبوا خطأ فادحاً، إذ فهموا الأسطورة بمعنى الحكاية الأسطورية أو الخرافة التي لا أساس لها وهذا حسب رأيي ما يؤدي إلى تدمير الغنى الأسطوري للقصص القرآنية»[1]، بمعنى يجب إعادة النظر في هذه الترجمة في معانيها ودلالاتها.

و يرى "هاشم صلاح" أنّ كلمة أسطورة وانطلاقاً من المعنى الأنثروبولوجي لها أنها عبارة عن تجميع ذكي وناجح لنتف متفرقة من حكايات قديمة تعود إلى عهود قديمة ولا يهمّ في الأسطورة مطابقتها للواقع والتاريخ وإنّما في تشكيل "قصر إيديولوجي"[2].

ومن بين آليات التأويل يذكر أركون المجاز لأنّ التأويل هو الوجه الآخر للمجاز، يقول: « التاريخ لا تصنعه فقط الأحداث والوقائع التي حصلت بالفعل وإنّما تصنعه أيضا أحلام البشر وخيالاتهم وطوباوياتهم التي تشكل بحدّ ذاتها قوّة مادية تضغط على مسار التاريخ وتحرّكه».

فهو لا يعتبر أنّ الرّمز والمجاز يحطان من قيمة النص بل على العكس من ذلك، إنّه يرى أنّ إحدى أهم خصوصيات هذا النص تكمن في كيفية استخدامه القصص والرّمز والمجاز ولا يجوز بالتالي إهمال البنية الرّمزية والاهتمام فقط بما هو عقلاني، لذلك كان لابدّ من العمل على تأسيس

[1]- نايلة أبي نادر، التراث و المنهج بين أركون و الجابري، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، ط1،2008 ص.164.

[2]- ينظر من الهامش، نايلة أبي نادر، مرجع سبق ذكره، ص.164.

نظرية للرّمز من أجل إثبات أنّ كلّ أنواع البنى الرّمزية تسهم إلى حدّ بعيد في حث المجتمعات على الانفتاح واسعاً على كلّ ما هو كوني[1].

يؤكد أركون أننا نفتقد إلى دراسات جادة حول تراثنا، فنحن لا نزال في دائرة ما هو جائز وما هو غير جائز، الأمر الذي تسبب في إلغاء أهمية الرّمز والمتخيل في الحواضر الإسلامية، فنحن بحاجة إلى إخضاع أي نص مهما بلغت قدسيته إلى النّقد والتحليل.

[1]- محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صلاح، دار الساقي للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1990، ص.164.

الفصل الثاني

في دلالة الجسد

تمهيد

1- في دلالة الجسد

2- المقاربات التي تناولت موضوع الجسد

2-1. في الفلسفة

2-2. في علم الاجتماع

3- الجسد من المنظور الإسلامي

3-1. الطابع القدسي للجسد الإسلامي

- **عند "مالك شبل".**
- **عند "فريد الزاهي".**

خلاصة

تمهيد:

إنّ البحث في أيّ موضوع من المواضيع يلزمنا بضرورة التقيّد في البحث بالعلاقات بين المفاهيم، وموضوع بحثنا الذي أخذ عنوان: "الجسد في المخيال الشعبي الجزائري"، قد أخذ فيه الجسد بما هو محور البحث. وهنا علينا أن نتساءل عن أيّ جسد نتحدث، هل الجسد بما هو جسم أم مجرد بدن، أو الجسد الجثة أم اللحم، أم الجسد بما هو هذا الكلّ المرتبط عضويا بالإنسان، على اعتبار أنّه يمثل كيانه وهويته، وقد يمثل أيضا مصدر إلهاماته ومنبع إغراءاته وينبوع معارفه وتصوراته، سواءً تعلّق الأمر بالذات أو بالآخر، هذا بالإضافة إلى ضروراته الطبيعية وحاجاته التي من شأنها أن تنظم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية لدى مجموعة أو مجتمع بعينه، لذلك حين نتناول الجسد بهذا المعنى، سنلحظ مدى ثرائه في تكوين وتأثيث سجّل ومخزون من التراث الشعبي الذي كان وما يزال محوره المركزي.

"إنّ البحث في المعاني الدقيقة للألفاظ يثبت خصوصية كلّ لفظة، فثمة ألفاظ يتقارب المعنى فيها من دون أن ترتبط بأصل لغوي واحد، وقد يتفق في بعض حروفها وأصولها، وثمة ألفاظ تتحدّد في مادتها الثلاثية وتختلف في المعنى"[1]، ولهذا فإنّ لفظة "جسد" قد عرفت عدّة مفردات في اللغة العربية، و في هذا المجال يقول الأستاذ الطيبي غماري أنه يجب الفصل في المصطلح، "لأنّ الحاجة إلى الفصل تستدعيها اللغة العربية والقائمة على مبدأ الترادف، فبالنسبة لموضوع الجسد يجب ضبط وتحديد المعاني والدلالات لهذا المفهوم"[2].

[1]- هجران عبد الإله الصالحي، فكرة الجسد من الموروث الحضاري إلى فلسفة نيتشه، دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 2014، ص.22.

[2]- طيبي غماري، الفرق بين الجسم والبدن والجسد من خلال التراث الصوفي: أحمد بن عجينة نموذجا، أعمال المؤتمر الدولي "إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي، ص55."

1- في دلالة الجسد:

يُورد ابن منظور في المجلد الثالث من لسان العرب: أن «الجسد هو: جسم الإنسان ولا يقال لغيره من الأجسام المختلفة».

أما "الجسم" أي جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرها من الأنواع العظيمة الخلق فإنه أشمل في المعنى من مصطلح الجسد[1].

وإذا بحثنا في النص القرآني نجد أنّ لفظة "جسد" قد وردت أربع مرات، وردت مرتين في وصف العجل: التمثال الذي صنعه السامري من مادة الذهب لبني إسرائيل ودعاهم لعبادته مستغلاً غيبة موسى عليه السلام[2].

فقد وردت لفظة البدن كإشارة إلى بدن الإنسان وجسده، إذ يقال لبدن الإنسان جسده وكقوله تعالى:﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً....﴾[3]، وقيل جسد لا روح فيه، والبدن أيضا، الدرع القصيرة، والبدن من الجسد وما سوى الرأس والشوى والجسم أبدان[4].

والثانية في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عجلاً جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ...﴾[5]، قام بصنعه واحد منهم في قوله أيضا: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عجلاً جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ﴾[6].

---

[1]- محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت، ط1، ص.145.

[2]- رسول محمد رسول جسد المتخيل في السرد الروائي، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2014، ص.36-37.

[3]- سورة يونس، الآية: 92.

[4]- هجران عبد الإله الصالحي، مرجع سبق ذكره، ص.24.

[5]- سورة الأعراف، الآية: 148.

[6]- سورة طه، الآية: 88.

والمرة الثالثة أطلقت كلمة "جسد" على ابن نبي الله سليمان عليه السلام الذي ولد ميتا مشوّهاً قال تعالى: ﴿وَ لَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾[1].

والرابعة وردت فيها كلمة "جسد" في بيان أنّ الأنبياء كانوا رجالا أحياء ذوي أجسام متحركة و لم يكونوا أجساداً هامدة، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (7) وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾[2].

ونلاحظ في هذا السياق القرآني أن كلمة "جسد" وردت كصفة للجماد والميت ونفيت عن النبي الحي المتحرك.

إنّ الجسد كمفهوم لا يطلق عليه معنى الشكل أو الهيئة، قدر كونه مفهوم خاص يطلق على الإنسان لا غيره، وهو ميزة له عن الجن والملائكة وعن سائر الكائنات الحية الأخرى، ومن هنا يتضح أنّ هناك مقوّمات دلالية مشتركة بين لفظ الجسد والجسم والبدن في الاستعمال القرآني، لكن يبقى لكلّ لفظ مقوّماته الدّلالية الخاصّة به.

هكذا إذن نلاحظ أنّ لفظة الجسد أخذت صفة الحياة والخصوصية، إذ الجسد له لون وخصائص بينما يركّز في الجسم على الهيأة الخارجية، أمّا البدن فيحيل إلى الجثة الجامدة التي لا حراك فيها أو ذاك الجسد المفكك المفاصل المقطع بدون حياة.

وقد ألحق بالجسد أيضا صفة أخرى أو تسمية أخرى وهي "اللحم" كما نستكشفه في الآية التوراتية بخصوص اللقاء بين الرجل والمرأة إنّها كلمة "لحم" في هذا التصريح للرجل حين رأى المرأة بقوله "عظم في عظامي، ولحم من لحمي"، وتشير كلمة اللحم في هذا القول إلى الوضع الشهواني للرجل الذي لا يعاني من ضرب من ضروب الازدراء والتوراة... على العكس تماما. فاللحم يميّز

[1]- سورة ص، الآية: 34.

[2]- سورة الأنبياء، الآية: 7-8.

الإنسان في وجوده الملموس، الشخصي، أفضل من النفس، أي علاقته الخاصّة مع النفس والمعاني التي تعطيها له[1].

أمّا في اللغة الفرنسية فتتحمل كلمة "Le corps"، لوحدها عبئ التعبير عن الإنسان رغم أنها في الأصل هي كلمة عامة وذلك نظرا لقلة ومحدودية الألفاظ أو المصطلحات التي تشير إلى التمايز بين الإنسان وغيره من الكائنات والأجسام الأخرى، فاللغة الفرنسيّة تستعمل كلمة corps لتسمية كثير من الأشياء والكائنات لكن ونظرا لكثرة الاستعمال،ولا ترتبط بالإنسان إلاّ عندما نلحق بها صفة الإنسانية "Le corps humain" ، فأصبحت هذه الكلمة حتى عندما تنطق لوحدها تدلّ على الإنسان ولا يفهم شيء آخر منها غير الإنسان، إلاّ عندما يلحق بها صفة مغايرة للإنسانية مثـــل "Lecorps militaire"، ولهذا لا يطرح مشكل الفصل بالنسبة للغة الفرنسية[2]، إلاّ في ما يتعلق بأبعاد الإنسان وهويته لذلك ارتأى موريس ميرلوبونتي أن يحدد الجسد الذاتي للإنسان بمصطلح "الجسد الخاص"Le corps propre" وهو ما يخص الإنسان وحده وبين "الجسد الموضوع"Le corps objet" وهو يطلق على بدن الإنسان كموضوع ملاحظة خارجية أو موضوع دراسة أو استعمال أو استغلال. ولم يأخذ هذا التمييز المفهومي حضوره البارز إلا مع الفلسفات المعاصرة حين انتقل اللفظ من مجرد مصطلح لغوي إلى مصطلح فلسفي بامتياز كان الإنسان فيه هو محور الإشكال.

وبقيت الألسن الأخرى كاللسان الإنجليزي أو اللسان الألماني محدودة في مستوى التحديد والتمييز اللغوي لا غير، فنجد مثلا أن مصطلح الجسد في اللغة الإنجليزية حسب الباحثة سمية بيدوح هو مصطلح"Body" الذي يشوبه نوع من الشك في أصل اشتقاقه والذي يبدو أنّه قد أدخل من مصدر أجنبي إلى اللغة الإنجليزية والألمانية "Botich" بدءً من القرن الثالث، كما يشير استعمال الكلمة بكثرة إلى الإطار المادي للبشر والحيوانات الأخرى واشتق من هذا استعماله على المادة،

[1]- ميشيلا مارزانو، معجم الجسد المجلد الأول، ترجمة: حبيب نصر الله، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ص.502.

[2]- طيبي غماري، مرجع سبق ذكره، ص.56.

المادي والجوهر أو الأشكال ثلاثية الأبعاد كما في الأجرام السماوية، وقد يكون الجسم أيضا اختصاراً أو مصطلحاً تلطيفياً للجثة (أي الميت)[1].

كما تشير كلمة "Body" أيضا إلى معنى البنية الجسمية أو الكلية أو الإجمالية للكائن الحي سواءً كان إنساناً أو حيواناً. كما تأتي بمعنى جسم حيواني أو شخص ميت (الجثة)... وتأتي أيضا بمعنى الجسم ماعدا الرأس والرقبة والأطراف وهذا ما يقابل كلمة "بدن" في اللغة العربية[2].

ونجد أيضا اللغة الألمانية تشير إلى الجسد بعبارة "Leb" وهي بخلاف عبارة لـــ "Botich" "البدن" ليب هنا تعني اللحم.

كما يوجد في الألمانية كذلك لفظ "Korper" هو قريب من اللغة الفرنسية "Le corps"، "كوربر" تعني الجسم وهو المعبّر عنه في الفيزياء، وبهذا فهي أي "جسد" "Koroer"بالألمانية تعني: « ذلك النسيج العضوي أو النسيج الخشن، أو النسيج الذي يظهر حدوداً أو خطوطاً عمودية أو رأسية، أو النسيج التشريحي أو المركب للكائن الحي، إنساناً كان أو حيواناً»[3].

إنّ كل ما تقدم يجعلنا نستنتج:

أولا: أنّ لفظة "جسد" سواءً عبّر عنها بالفرنسية أو الإنجليزية أو الألمانية، تعني في الأخير العضو الجسدي والهيكل البدني للإنسان بكامله وكذلك الحيوان، وتعني اللحم أي البدن كهيئة تُميّزه عن الجزء العقلي والروحي في الإنسان.

وثانيا: لاحظنا مما تقدم أن جميع اللغات الأجنبية لم تقف بوضوح على الفرق بين "الجسد والجسم والبدن وكذلك الجثة واللحم"، حيث يقصد بلفظة "Body" باللغة الإنجليزية و"Koroer" بالألمانية و"Corps" بالفرنسية أو "Corpus" باللاتينية؛ الجسد والبدن على حد سواء، في حين

[1]- ينظر: جعفر نجم نصر، الأنثروبولوجيا التاريخية، الأسس والمجالات في ضوء مدرسة الحوليات الفرنسية، دار أو ما للطباعة والنشر، العراق- بغداد، ط1، 2013، ص.189-190.

[2]- هجران عبد الإله، مرجع سبق ذكره، ص.27.

[3]- نفس مرجع سبق ذكره، ص.28.

استطاعت اللغة العربية ولعل هذا ما يؤكد ثراءها اللغوي وتنوعه،أنها تمكنت من الوقوف على الفرق بين هذه المصطلحات بحيث اقتصر مفهوم الجسد على الإنسان بوصفه حيواناً عاقلاً ويطلق على الإنسان دون غيره من المخلوقات جسداً، كما لا يمكن أن يطلق على غيره من الأجسام التي تتحدد بجوهر مادي يشغل حيّزاً ويوصف بالثقل والامتداد والذي يمكن أن يكون أيضا من صفات الجسد،بما هو مطروح على الأرض ويحتل حيزا مكانيا. وكذلك البدن الذي هو بدوره صفة مشركة مع المخلوقات الأخرى المتعضية. لذلك أخذ الجسد في اللغة العربية مكانا مميزا لارتباطه بمفهوم الإنسان..

ولهذا يقول الكاتب التونسي "فتحي جوعو حين يؤكد هذا المنحى: «إنّ عبارة جسد لا تُطلق إلاّ على الإنسان ولا تُنسب لغيره، فهو الوحيد الذي يتميّز بهذا الحضور الجسدي على الأرض، إنّه جسد حي معيش مندمج اندماجاً كلياً مع الوعي، إنّه حسب "ميرلويونتي" جسد خاص (Corps Propre) في مقابل الجسم أو الجسد الموضوع (Corps Objet)»[1].

وحتى نعطي لبحثنا موضوع الحال وهو للتذكير "الجسد النسوي في المخيال الشعبي الجزائري" علينا أن نشير إلى وضعية الجسد عموما وجسد المرأة بالخصوص في المخيال الفلسفي عبر تاريخ الفكر البشري نظرا حسب رأينا لمدى الترابط الموجود بين المخياليين ومحورية الفكر فيهما في حالة الفعل والانفعال.

فقد تحدث الفلاسفة كثيرا عن الجسد وعبروا عن أبعاده، سواء في بُعده البيولوجي الصرف أو الفلسفي من خلال الثنائيات التقليدية التي كبلته وهمّشته زمناً طويلاً وجعلته تابعاً للعقل، وكذلك في أبعاده التاريخية والاجتماعية والثقافية، بحيث أصبح الجسد محور اهتمامهم، وأخذ القول مساحة واسعة ضمن فلسفة الثنائيات.

[1]- فتحي جوعو، الجسد هو الأصل: قراءة في مفارقات الجسد، ط1، 2019، ص.56.

فضمن ثنائية الروح والجسد مثلا اعتبر الفكر اليوناني التقليدي الجسم سجناً للروح أو للنفس وهو الذي يُعيقها عن الوصول إلى الحقائق ومعرفتها. ولعلّ هذه "السجنية" ستبرز في المستوى الميداني من بحثنا حين نشير ونعتبر أن الجسد النسوي في هذا المخيال سيعبر بحق عن سجنية اللذة الشبقية ومحور تفكير لحظي ويومي لدى الرجل وكذلك لدى هذه المرأة الصحراوية وإن كان غير واضح للعيان! وكلنا يعرف أن ما يُخفيه الليل وراء دياجره قد لا يظهر في وضح النهار إلا في صور خيالية تسكن خيال الرجل والمرأة وإن حدث البوح بها فذلك في جلسات سرية مغلقة مُشبعة بالإيحاءات والغمزات واللمزات.

فهذا أفلاطون في كتابه "Phédre" يتحدث عن الأنفس الثلاثة من خلال مثال السائق الماهر الذي يقود عربة بفرسين: فرس أسود وفرس أبيض، يعتبر أفلاطون السائق بمثابة النفس العاقلة ذات الطبيعة السماوية فينا، في حين أنّ الفرسين يمثلان النفسيين الميتتين، أمّا الفرس الأبيض فهو "التيموس" "Le thumos" نفس تستقر في القلب تمكّن الإنسان من الدفاع وتضمن إرادة الحياة، وأمّا الفرس الأسود فيمثل "الإبيتوميا" "L'épitumia" إنها نفس مرتبطة بالجسد وشهواته، الأرضية السفلى، شهوات الأكل والشرب والجنس، نفس متدهورة تقود في حال انفلاتها عن العربة إلى التيه والفقدان وأنّ النفس العاقلة هنا عليها أن تقود العربة بحكمة حتى تضمن الوجود المتوازن في المسير أمام تهوّر الجسد[1]. من خلال هذا الاستدلال نؤكد أن القضية كلها مرتبطة من قريب أو بعيد بالشهوة واللذة الطبيعية التي وقع تهميشها أو قمعها أو رفضها بعامل الطابوهات والممنوعات التي يفرضها الفكر بما هو خزان ثقافة ما.

[1]- الجيلالي مستاري، الجسد والمقدّس: قراءة في الخطاب الفقهي لابن القيّم الجوزية، مجلة الإنسانيات، عدد 31، جانفي-مارس 2006، ص.ص.46-47.

وفي ذلك يقول الأستاذ "فتحي جوعو": «إنّ التعامل الضيق والسطحي مع الجسم البشري كان نابعاً من الموقف الطبيعي ثم تبنته بعض المواقف الفلسفية منذ نشوء الفكر الفلسفي، هذه المواقف الفلسفية تجاوزت الموقف الطبيعي من الجسم وارتقت به إلى مستوى التأمل والتفكير»[1].

واعتبر أرسطو الجسد موضوعاً فلسفياً يمكن تعقله ومن ثمّ هو قابل للدراسة العلمية، فهو جوهر محسوس، له صورة تتجذر فيه الحركة التي تمثل الانتقال من الضد إلى الضد، كالانتقال من البارد إلى الحار أو العكس، وهذه الخصائص لا تسري على الجسم الحي وحده بل تتعداه إلى كلّ الأجسام سواءً السماوية أو الأرضية، سواءً كانت حيّة أو جامدة[2].

أمّا ديكارت فقد فصل الجسد عن النفس ليجعل منه كتلة بيولوجية أو آلة تحرّكها هذه الروح، واعتبره جوهر ممتد أي تركيبة فيزيولوجية مادية معقدة وطلب ضرورة العناية به وتطبيبه ومعالجته حين تقتضي الحاجة المرضية لذلك، إلاّ أنّ الفينومينولوجيين وعلى رأسهم "ميرلوبونتي" رفضوا هذا الفصل واعتبروا أنّ الجسد والحياة و النفس أو العقل لا تنفصل هي تشكل الوحدة الجسدية الكلية للإنسان.

إنّ هذه الأشكال بين التعامل مع الجسم أو الجسد تبقى عند العامة تلقائية وسطحية وفاقدة للوعي الباطني، وهي لذلك لا تجد أيّ قلق مفهومي حتى تضع مصطلحات "الجسم والبدن والجسد" في نفس السلة ولا تستمر مطلقا بأيّ فارق بينها طالما أنها تتعامل مع هذا المعنى الطبيعي بما هو مادة فيزيائية وفيزيزلزجية تتكون من مجموعة من الغرائز والرغبات التي لابدّ على كلّ إنسان تلبيتها من أجل البقاء[3].

[1]- فتحي جوعو، مرجع سبق ذكره، ص.08.

[2]- يوسف تبس، تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مجلة عالم الفكر، المجلد 37، مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 4 أفريل 2009، ص.42.

[3]- فتحي جوعو، مرجع سبق ذكره، ص.07.

وحتى نلم بمعظم جوانب الجسد الإنساني وحتى يسهل علينا فهم تعامل سكان هذه الجهة الصحراوية مع الجسد مناخيا وثقافيا وجنسانيا علينا الوقوف عند بعض المقاربات الفكرية التي تناولت الجسدفي أطروحاتها.

2- المقاربات التي تناولت موضوع الجسد:

2-1 في الفلسفة:

اعتبرت الفلسفة الجسد عموما، ذلك الجسم المادي الذي يشغل حيّزاً في المكان والزمان، والذي يخضع لقوانين الفيزياء مثله مثل الأجسام الأخرى،و قد أخذ تعريف الجسد، معاني كثيرة ومختلفة باختلاف الاتجاهات والفلسفات.

في هذا المجال من الفلسفة، الجسد لا يقع كموقع من حقائق العالم. التحدث عن فلسفة الجسد سيكون غامضا بشكل أساسي، إذا كان يعني أنه موضوع محدد من قبل المعرفة. إن التغلب على التفكير المتمحور حول الوعي، يؤدي بسرعة كبيرة إلى اكتشاف، أن الجسد بعيدا من أن يكون الشيء الوحيد الذي يجب التفكير فيه، إنه يمثل نفسه كشرط للفكر ذاته. يبدو أن الإحساس بالفعل حتى في دعمه الفسيولوجي، يحمل معنى وتقوم إيماءات الجسم بإعداد أعمال التفكير، تحتاج على سبيل المثال محدد عمل التفاهم[1].

«فالفلسفة المادية مثلا تعرّف "الجسد" على أنّه شيء ثابت وباقٍ خلال مسار معين في الفضاء وفي مدّة معينة من الزمن مثل جسد الإنسان، جسد المنضدة، الغيمة... وغيرها. أمّا الفلسفات المثالية فترى أنّ "الجسد" الجسم هو شيء عقلي يستمدّ وجوده من الفضاء الحسّي.أمّا تعريف الجسد ميتافيزيقيا، فهو أمر يُشبه الإشارة إلى نوع من الأمور والأشياء التي تكون داخل

[1]- Paul Bousquie, Le corps cet inconnue Philosophe et Psychanalyse, collection dirigé par: Philippe Brinot et Alain Brun, Edition l'Harmatin, p.08.

الجسم مثل الأهواء والنزوات والإرادة والمشيئة وغيرها. والجسد وفق التصوّر الديني وتصوّر بعض الفلسفات الحديثة يتعارض مع الروح أو الجوهر وقد يتعارض مع الجسم السماوي أيضا»[1].

تعتبر المنظومة الفكرية الفلسفية الحديثة نقطة تحوّل في تاريخ دراسة الجسد والتي نظرت إليه ليس كموضوع أو شيء مستقل، بل نظرت إليه بِما هو جسد حيّ وهو المحدّد لذواتنا.

«وتعتبر الفلسفة الفينومينولوجية مع "هوسرل" وذلك بداية من القرن 19 ثورة حقيقية غيّرت بها تغييراً جذرياً التصوّر الفلسفي التقليدي للجسد، وقد انطلقت من المبدأ المركزي للفينومينولوجيا وهو العودة إلى الأشياء ذاتها، أي إلى الجسد على اعتبار أنّ أوّل تجربة يخوضها الإنسان هي تجربة حضوره في العالم التي لا تكون إلاّ عبر ومن خلال الجسد...، فالانطلاق يجب أن يكون من العالم، عالم الظواهر ومن اعتبار أنّ الإنسان يوجد كجسد من داخل هذا العالم، لا فقط كجسد موضوع أي جسم عضوي قابل للملاحظة والدراسة العلمية بل يوجد أيضا كجسد ذات»[2].

وتشكل كتابات "موريس ميرلوبونتي" Maurice Morleau-Ponty واحدة من أكثر التأملات طموحاً والأكثر استبصاراً عن معنى الجسد التي يمكن أن نجدها في تاريخ الفلسفة.

«حدّد "ميرلوبونتي" في كلّ كتاباته موقفه بالرجوع إلى موقفين آخرين رفضهما: مثالية استعلائية تقوم على شعور مكوّن منفصل عن العالم لإعطاء معنى للأشياء، وواقعية علمية تحاول إيجاد تفسير طبيعي للفكر والإدراك بكلمات علمية»[3].

ففي أفكار "ميرلوبونتي" نجد أنّ الجسم ذاته هو الذي يملك قصديته الخاصّة، ولم يعد الجسم موضوعا يتميّز باتساعه وهو ما يشكل نظرة جديدة مناقضة للتفكير الكلاسيكي الذي ينظر إلى

[1]- هجران عبد الإله الصالحي، مرجع سبق ذكره، ص.30.

[2]- فتحي جوعو، مرجع سبق ذكره، ص.63-64.

[3]- ميشيلا مارزانو، مرجع سبق ذكره، ص.1671.

الجسد وفق منطق الثنائيات... لهذا يقول "ميرلوبونتي": «أنا لست أمام جسمي أنا في جسمي أو بالأحرى أنا جسمي»[1].

2-2 في علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا:

إنّ الاهتمام بالجسد ككيان له تمظهراته لم يأت إلاّ في الفترات الماضية، فالتصوّر الحديث للجسد والذي يمكن أن يكون نقطة انطلاق في الأبحاث السوسيولوجية، لم يبرز إلى النور إلاّ في منعطف القرن السادس عشر والسابع عشر. إلاّ أنّ هذه الدراسات كانت نوعاً ما ضمنية وغير صريحة، في مثل بعض الإشارات التي تمس الجسد دون الاعتبار بأنّه الأصل. لهذا جاء الاهتمام مغيب نوعاً ما أو كما قال "جون ميشال برتيلو": «مادة سوسيولوجية ذات خسوفات».

أمّا في البحوث الأخيرة أصبح الجسد محوراً لقدر كبير في التنظيرات، ,اصبح علماء الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا ينظرون إليه باعتباره مرآة للحياة الاجتماعية والثقافات والسلوكات، الأمر الذي أدّى إلى تأسيس منطقة بيئية زاهرة لدراسات الجسد ولكن السؤال الذي تبادر إلى الأذهان هو: كيف عالج علماء الاجتماع موضوع الجسد؟، وما هي الجوانب التي غيبت في دراسته والتي كان بإمكانها أن تُؤسس لعلم اجتماع الجسد؟، وهل أبدى هذا التخصص اهتماماً بالرؤية الأنثروبولوجية للجسد؟، وأين تنتهي السوسيولوجيا لتبدأ الأنثروبولوجيا في دراستها للجسد؟.

أعطى علماء الاجتماع اهتماماً واضحاً للجسد، فقد حظي باهتمام كبير وعدّ من أهمّ المواضيع التي شغلت بال المؤسسين الأوائل لعلم الاجتماع.

[1]- نور الدين كوسة، البعد الرمزي في ثقافة المجتمع الجزائري من خلال دلالات حضور الجسد الأنثوي ضمن الخطاب الذكوري: دراسة أنثروبولوجية بالوسط الحضري لمدينة سطيف نموذجا، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأنثروبولوجيا 2012-2013، ص.117.

يقول "دافيد لوبروتون": «إذا كانت السوسيولوجيا، علم الاجتماع تهتم بالعلاقات الاجتماعية والفعل المتبادل من الرجل والمرأة، فإنّ الجسد دائما حاضراً هنا في قلب كلّ التجارب»[1].

وتعدّدت الرؤى بين الجسد والمجتمع واختلفت المنطلقات الفكرية في دراستها، فهناك من تناول الجسد الإنساني من خلال منظورات ثقافية-اجتماعية أمثال "بارسونز"و"تيرنر" وازداد الاهتمام بجسم الإنسان داخل الاتجاهات الحديثة والمعاصرة، حيث نظر إلى الجسد بوصفه موضوعا ثقافيا واجتماعيا يقوم بوظيفة، وأنّ هذا الجسد يعدّ مكوّناً أساسياً من مكوّنات التفاعل الاجتماعي والذي لا يمكن حدوثه إلاّ بين كيانات اجتماعية تمتلك أجساداً وأبنية للشخصية والقدرة على إقامة علاقات اجتماعية.

« في أواخر القرن العشرين من خلال الدراسات الاجتماعية التي قام بها "دافيد لوبروتون" David Le Breton حول قابلية طرح موضوع الجسد من المنظور الثقافي تبيّن له أنّ الأمر الذي دعم هذا الموضوع بجدّية في إطار العلوم الإنسانية هو حصول تغييرات تاريخية وسياسية واجتماعية كبرى على المجتمعات الأوروبية مثل تغييرات القرن الثاني عشر من النظام الاجتماعي الأرستقراطي إلى النظام البرجوازي، حيث ظهر الجسد كمتغير مباشر لتفسير الأوضاع آنذاك»[2].

قام باحثون سوسيولوجيون من أمثال "فيلر" و"إنجلر" و"ماركس" بدراسات عن الحالة الجسدية للعمال في المعامل كانت نتيجتها الثورات، حيث أثّرت على عقولهم، حيث كان همهم الوحيد هو فضح وتعرية الحالة المزرية للطبقات الكادحة، في سياق الثورة الصناعية. لم تكن الجسدية موضوع دراسة خاصة بل كانت خاضعة لمؤشرات مرتبطة بمشاكل الصحة العمومية أو بعلاقات خاصّة بالشغل، لأنّ ظروف العمل والحياة والعمل الأكثر ملائمة سوف تمنح هؤلاء

[1]- دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، ترجمة: عياد أيلال، دار روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت، ص.08.

[2]- بن عبد الله زهية، الجسد والجذر: الحداثة ورهانات الزينة والتزيين، دراسة سوسيوأنثروبولوجية لتمثلات وممارسات العناية الصحية والجمالية بالجسد في الجزائر، أطروحة دكتوراه علوم، تخصص أنثروبولوجيا، 2013-2014، ص.03.

العمال صحة وحيوية أفضل (الجسد أصبح ضمنيا فعلا ثقافياً)، الوضعية العمالية هي تحليل لاشتغال اجتماعي يجب تغييره وجعل الجسدية منتوجا للوضعية الاجتماعية (بيولوجية الإنسان و بالأحرى المتخيل البيولوجي).

أمّا "إيميل دوركايم" «اعتبر الجسد موضع ومصدر الظواهر الدينية التي أسهمت في تماسك الأفراد واعتبره محدّد للاختلاف، فللتمييز بين شخص وآخر ينبغي وجود عامل تفرّد والجسد يلعب هذا الدّور»[1]. مع هذا، فإنّه كان معنيا يكيّف تلك الحقائق في التزوعات البشرية عند الأفراد في المجتمعات الطوطمية غالبا ما كانت هوية الجماعة تنقش فعليا على أجساد أعضائها.

ويمثل الجسد إحدى المناطق المهمة في فكر "بيير بورديو" حيث ساهم في صياغة وتأسيس سوسيولوجيا الجسد...، يقول "بورديو": «لقد طوّرت مفهوم الهابيتوس للدّمج بين البنى الموضوعية للمجتمع والأدوار الذاتية للأفراد الذين يعيشون فيه. إنّ الهابيتوس هو مجموعة من الاستعدادات وصور السلوك يكتسبها الأفراد من خلال التفاعل في المجتمع ويعكس المفهوم مختلف الأوضاع التي يشغلها الناس في مجتمعهم»[2].

ثمّة علاقة تبادلية بين قدرات الفرد واستعداداته، كما تتجلى في ممارساته من جهة والبناء الاجتماعي من جهة أخرى، فالهابيتوس كمجموعة من البنى المعرفية والإدراكية المستدمجة يتم إنتاجه في بيئة اجتماعية محدّدة، وهذه البيئة يُعاد إنتاجها من خلال قدرة الهابيتوس على التوليد[3].

[1]- صوفية السحيري بن حتيرة، الجسد والمجتمع- دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصوّرات حول الجسد-، دار محمد علي للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2008، ص.32.

[2]- حسني إبراهيم عبد العظيم، الجسد والطبقة ورأسمال الثقافي، قراءة في سوسيولوجيا بيار بورديو، مجلة "إضافات"، المجلة العربية لعلم الاجتماع، العدد15، صيف2011، ص.61

[3]- دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، مرجع سبق ذكره، ص.62.

يقول "بورديو" أنّ العالم الاجتماعي يتشكل من مجموعة من البنى الموضوعية كالثقافة واللغة... الخ، هذه البنى تتشكل من خلال عدد من الفاعلين، وعندما تتشكل هذه البنى فإنّها تؤثر في الأفعال التي يقوم بها الفاعلون، بعبارة أخرى هناك مستويات في العالم الاجتماعي:

أوّلاً: المستوى الموضوعي:

الذي يتكوّن من البنى المادية والنظم الاجتماعية المختلفة، وكلّ أشكال رأس المال الاقتصادي والثقافي والاجتماعي... الخ.

ثانياً: المستوى الذاتي:

الذي يتضمن الأشكال الجسدية والعقلية التي تعمل كمنظومة رمزية تشتمل على الأنشطة العملية وطرق التفكير والمشاعر والأحكام الاجتماعية والفردية[1].

يُشير مفهوم "بورديو" للجسد بوصفه نوعاً من الرأسمال إلى شيوع عملية تسليح الجسد وهو الموقف الذي يربط البشر بسبب حجم وشكل ومظهر أجسادهم بالقيم الاجتماعية التي يحصلون عليها، أي من خلال ما تأتي به صورهم الجسدية من قيمة اجتماعية تمنح للجسد من خلال المظهر الذي ظهر به عن طريق مواءمة ما يناسب الجسد وما يريده تجار الجسد الذين يمنحونه الشكل الذي يريدونه بغرض الاستفادة من مظهره وصوره الجديدة.لقد أصبح الجسد بمثابة سلعة يُتاجر بها وتتشكل صورة الجسد وفق ما يريده صاحب الجسد أو المتاجرين به[2].

ومن خلال دراسته لمجتمع القبائل؛توصل "بورديو" إلى أن الجسد القبائلي، هو بناء تاريخي، اجتماعي و ثقافي يعكس من خلال العلاقات والمقابلات الاجتماعية، بنية الهيمنة الذكورية. انطلق من فكرة أنّ جسد المرأة، ليس معطى بيولوجي أو طبيعي، بل هو بناء تاريخي و ثقافي يعكس

[1]- حسني إبراهيم عبد العظيم، مرجع سبق ذكره، ص.58.

[2]- مازن مرسول محمد، حفريات في الجسد المقموع، مقاربة سوسيولوجية ثقافية، منشورات الضفاف، الرباط، ط1، 2015، ص.41.

القوى الفاعلة والهيمنة على جسد المرأة، أي الهيمنة الذكورية هي التي رسمت حدود جسد المرأة في الفضاء العام وقنّنت حركاته، وبالتالي فإنّ الاستثمار في البناء الاجتماعي للأجساد ليس إلا ميثولوجيا سياسية في حالة حضور دائمة[1].

أمّا الأسباب التي أدّت إلى الإخفاق في تأسيس سوسيولوجيا الجسد يحدّدها "براين ترنر" إلى:

– في البداية كان الآباء المؤسسون منشغلون بالتطوّر التاريخي للمجتمعات البشرية وأوجه الشبه بين المجتمعات الرأسمالية الصناعية والمجتمعات التقليدية، لهذا لم يتخصّصوا في الجسد فكانوا يشيرون إليه أحيانا في بحوثهم.

– تركيزهم على التغيير الاجتماعي.

– تركيزهم على العقل وقدراته ويظهر ذلك في طوبولوجيا "ڤيبر" للفعل الاجتماعي، التي ربطت الفعل الإنساني بالفعل العقلاني.

– علم الاجتماع لم يُبدِ اهتماماً كبيراً بالرؤية الأنثروبولوجية في الجسد كنظام تصنيفي[2].

لقد عني علماء الاجتماع من قبل "دوركايم"، بتحديد وتأسيس مجال معرفي منفصل عن العلوم الطبيعية وغير قابل لأن يُختزل إليها، بإعلان أنّ علم الاجتماع علم مستقل. حدّد "دوركايم" أيضا أهدافه ومناهجه قُبالة أهداف ومناهج علم النفس... فقد اعتبر التفسير السيكولوجي مؤسساً على ما أسماه العوامل النفس العضوية،إذ يفترض أنّ هذه جوانب فطرية في الكائن العضوي ومستقلة عن التأثيرات الاجتماعية؛ هذا يعني أنّ البشر يتميّزون بمثنوية الثقافة/ الطبيعة وأنّ الجسد البيولوجي عند دوركايم ذو موضع راسخ في مجال الطبيعة[3].

---

[1]– خولة الفرشيشي، الجسد كدرس سوسيولوجي "أجسادنا ذواتنا"، الأجساد خرائط السلطة والهوية أكتوبر 2019 موقع الإبداع الفكري والأدبي: www.fethijouou.com، تاريخ الإطلاع 05 –03–2019.

[2]– ينظر: مازن مرسول محمد، مرجع سبق ذكره، ص.19.

[3]– كرس شلنج، الجسد والنظرية الاجتماعية، ترجمة: منى البحر نجيب الحصاري، دار العين للنشر، الإسكندرية، ط1، 2009، ص.47–48.

أثّرت هذه الرؤية بشكل مستديم على علم الاجتماع وكانت تعني وجوب استبعاد الطبيعي والبيولوجي بشكل متكرّر وعدم أهميته إلى مجال علماء الاجتماع. نتيجة لذلك تردّد أولئك العلماء في أن يضمنوا في دراساتهم جوانب من الجسدية البشرية التي توهموا أنّه بالإمكان تفسيرها عبر علم الأحياء أو النفس، هكذا تحدّد تأسيس وتطوّر علم الاجتماع المبكر في مشاريع اجتماعية وإبستمولوجية كان لها مترتباتها الحاسمة على دراسة الجسد بوصفه موضوعاً[1].

و قد جادل"ماركس" و"إنجلز"، بأنّ التطوّر البشري حدث نتيجة علاقة ديناميكية بين الطبيعة، كما حدّدتها ظروف الحياة البشرية والتغيير العملي لتلك الظروف.هكذا اعتبر الجسد في آن كياناً اجتماعياً وبيولوجيا، في حال سيرورة مستمرة وسنلاحظ هذا التأثير والتأثر بوضوح في الجزء الميداني من البحث على اعتبار أن للجسد عموما ولجسد المرأة بوجه خاص تأثير بالغ لا فقط على البيئة بما تبذله المرأة من عمل ونشاط يُطوع الطبيعة الصحراوية الصعبة إلى احتياجات القبيلة؛ بل أيضا مدى تأثيره على نفسية الرجل وعلى السير العادي والطبيعي للعائلة.

ونظرا لمدى محورية الجسد في الشأن الاجتماعي والإنساني عموما، تنامى الاهتمام الأكاديمي بالجسد في الفترات الأخيرة؛ إذ برز علم اجتماع الجسد مجالاً متميّزاً للدراسة، في حين صدرت مجلة جديدة عام 1995 تسمّى Body and Society، حيث اقترح أن يُوظف الجسد مبدءً منظماً لعلم الاجتماع الأمر الذي دعا "براين ترنر" إلى استحداث مصطلح "المجتمع الجسدي"، ليصف كيف أنّ الجسد قد أصبح المجال الرئيس للنشاط السياسي والاجتماعي في الأنظمة الاجتماعية[2].وأصبح الجسد مكوّن راسخ من مكوّنات البحث الاجتماعي وجزء دائم الحضور، بدرجة تزيد أو تقل في كلّ تفاعل، وقد يكون في الحقيقة كلّ ما يمكن أن نتأكد منه عندما يكون هناك تفاعل أو نكون وحدنا تماماً، وهو أيضا بؤرة لكثير من المحرمات والتحيّزات والأحكام.

[1]- كرس شلنج، مرجع سبق ذكره، ص.48.

[2]- مازن مرسول محمد، مرجع سبق ذكره، ص.21.

وتتقرّر مكانتنا في المجتمعات بالكيفية التي نحرّك بها أجسادنا ونكسوها ونصونها وهذّبها ونتفاعل بها، ولأنّ ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية وما بعد الكولونيالية أحدثت تحوّلات عميقة على كلّ منظور نقرأ به المشهد الثقافي الغربي ونفهمه، فقد انفجرت كتلة الكتابة عن الجسد وهي تحاول أن تُجاري هذه التحوّلات.

فنجد مثلا من المفكرين والباحثين وعلما الاجتماع من اهتم اهتماما بالغا لا فقط بالجسد الإنسان بما هو فردي، بل أيضا وخاصة بالجسد الاجتماعي والمادي ولنا في ذلك مثال الباحثة"ماري دوغلاس" MaryDouglas التي أنشأت نظرية بديلة عن "الجسدين" (جسد مادّي وآخر اجتماعي)، كوسيلة لتقويم رمزية الجسم كعامل مادّي واجتماعي للمعنى في كلّ الثقافات، رغم أنّ دوغلاس تبدأ من إيمان إبستيمولوجي (أي منهجي ومعرفي) بـــ "الجسد الطبيعي"، فإنّ عملها مثّل اختراقاً في فهم المغزى الخطير للجسد في أيّ مجتمع. وهكذا فإنّ جدل الطبيعة الثقافة تمّ الدّفع به ليقترب في منطقة القبول ولم يعد يستخدم لإقصاء تحليل للجسد وحده كما هو في ثقافات أخرى[1].

وطوّرت ماري دوغلاس تحليلاً سعى إلى الإفلات من ارتباط الجسد مع القذارة والحيوانية، ودفعت بأنّ هذا النوع من الارتباط لا يقوم على شروط حقيقية، بل على المغزى الاجتماعي الذي يفرضه الخطاب المهيمن[2]. وتأكيدا لهذا الطرح سنرى في مستوى البحث الميداني كيف أن المرأة الصحراوية في هذه المنطقة من الأرض الجزائرية تولي اهتماما بالغا بجسدها وبسلوك تنميقه وتنظيفه وتزيينه والعناية به عناية فائقة وتمارس من أجله ومن أجل ما يحققه من غايات جمالية واجتماعية وجنسية يجعلها لا فقط في عمق ذاتها تزهو بجسدها بل أيضا تفتخر به. ولعلنا لا نجانب الصواب حين نؤكد مع أطروحات ماري دوغلاس حين درست الثقافة وفقا لمنهج ينبثق من نظرتها إلى الحياة اليومية، فالرّموز الحياتية العادية والأنشطة بالنسبة لها كلّها تعبّر عن بنية الحياة الاجتماعية

[1]- هيلين توماس، مرجع سبق ذكره، ص.27.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التي محورها الأساس الجسد في كل تمحوره العملي في اليومي، لذلك نجدها قد ركّزت كلّ اهتمامها على المنتجات الثقافية الملموسة وعلى المصنوعات المتعلقة بالحياة اليومية والأساليب التي يتعامل بها الناس مع أجسادهم وما إلى ذلك. ونظراً لأنّ دوغلاس عدّت الحياة اليومية في حدّ ذاتها هي محور اهتمامها، فإنّ معظم كتاباتها تدور حول بعض الأمور الدنيوية كالقذارة والطعام والأجساد والنكاة ولمتلكات المادية وأساليب الكلام وهو ما يعطي لبحثنا في هذه الرسالة الأنثروبولوجية تبريرها وتأكيداتها أيضا.

فالعلاقة القائمة بين الجسد وأبعاد استهلاكه مثلا،إنّما يعتمد على أنساق التصنيف أي بالأنماط أو الأبنية الثقافية التي تعطي للرّموز الملموسة معناها... وهي تفترض أيضا أنّ العنصر الأساسي في التصنيفات الثقافية وفي نظام الحياة الاجتماعية هو وجود "الرّموز" والتي تبيّن (تُعيّن) حدود التقسيم وهذه هي الأساليب التي من خلالها يمكن التمييز بين التجمعات البشرية بعضها عن بعض. ووفقا لهذا الطرح لم تتعامل المرأة الصحراوية في تلك المنطقة وفي جل مناطق الجزائر على اعتباره كائن من اللحم أو قوة عمل أو مجرد عنصر متواجد مع المجموعة بهوية بل نجد حضور الجسد النسوي أخذ بعدا رمزيا بامتياز وإلا كيف نفسر حضوره الساحق في المخيال الشعبي لا بما هو جسد مادي فيزيائي، بل بما هو رمز وصورة وبطل حكاية وموطن رغبة شبقية وشكل جمالي يُبنى ويُهيئ ويُتصور في المخيال ثم ينعكس على الواقع الذي عادة ما لا نراه بقدر ما نتصوره ونتخيله.

ولعلّ إشارة "مارسال موس"،ستحيلنا إلى هذا التنوّع في "تقنيات الجسد"، يميّزها عن التقنيات الأدائية التي تتنوّع بتنوّع المجتمعات والترتيبات والأساليب والدرجة... إنّ تقنيات الجسد هي تركيبات فسيولوجية وسيكولوجية واجتماعية، ممّا فتح الباب أمام دراسة الجسد بوصفه بناءًا

اجتماعياً وثقافياً، وبذلك أصبح علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا يعدّون الجسد محلاً للحياة الاجتماعية[1].

وبرزت أنثروبولوجيا الجسد، كفرع يهتم بالعلاقة بين الجسد والمجتمع وعناصره المختلفة وما يحويه من أطر ثقافية، لأن دراسة الثقافة الجسدية في مجتمع ما لا يمكن أن تتم إلّا على ضوء ما يسوده من بنى اجتماعية وثقافية ودينية وإيديولوجية وسياسية واقتصادية،ذلك أنّ الجسد هو بناء اجتماعي وثقافي وليس بيولوجي فقط، هذا الجسد الذي يحتوي على عقل صانع للعديد من التصورات والإدراكات والاتجاهات الفكرية؛ تنوّعت الاهتمامات البحثية حوله بين دراسة لغة الجسد و رموزه ووظائفه و دلالاته وتمثلاته و طرق العناية به.

منذ العقود الأخيرة من الدراسة التاريخية في القرن العشرين،ركز التحليل الثقافي و التأمل الفلسفي، على كون الجسد قد ازدهر وأنتج معجما مفهوميا مناسبا يشير فيه إلى الأجساد الطبيعية والأنظمة الجسدية ومراقبة الأجساد في القوة الحيوية والاجتماعية الحيوية والقبح والإذلال. وتزامن هذا مع ارتقاء النظريات الاجتماعية والسياسية التي تصوغ أهمية العيش في الجسد وتبرزه، وكذلك الأبعاد الجسدية للحياة الاجتماعية مما يتضمن مصطلحات مثل التجسيد (ENBODIMENT) والجسدية[2].

من خلال ما سبق، يتّضح أنّ للجسد حضور متميز وفاعل سواء في علاقاته مع الإنسان أو مع المجتمع أو مع الثقافة وكذلك في مستوى النشاط الاقتصادي والجنسي حيث يلتقيان في نفس القيمة على الأقل بالنسبة للنظم القبلية وهو الإنتاج.

[1]- جعفر نجم نصر، مرجع سبق ذكره، ص.194-195.

[2]- طوني بينيت؛ لورانس غروسبيرغ؛ ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة و المجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2010، ص 244.

3- الجسد من المنظور الإسلامي:

3-1 الطابع القدسي للجسم الإسلامي:

قد يكون لهذا العنصر أهمية تذكر خاصة وأن البحث في الأطروحة،يتناول الجسد في مجتمع صحيح صحراوي المنبت وقبلي النظام...الخ، لكنه بالأساس مجتمع مسلم؛ أي يتمتع بكل ما أتت به الديانة الإسلامية، من قيم ومبادئ ومعاملات وعقيدة وخاصة ما أولته الديانة الإسلامية من تصور للجسد البشري ولجسد المرأة بشكل خاص،لذلك نجد أنفسنا مدفوعين منهجيا لوقفة نخصصها للجسد في التصور الإسلامي.

وسنعتمد في هذا المجال على مواقف مفكرين تناولا الجسد كموضوع اهتمام في المغرب الإسلامي وهما "مالك شبل" و"فريد الزاهي":

تخترق الجسد في المنظور الإسلامي مجموعة من الكلمات من مثل: النكاح، الحيض، اللمس، البكارة، الدم، الحائض، الطهارة، النجاسة، المقدس والمدنس، الحلال والحرام... الخ، هذه المفردات هي مجموعة من التصورات وهي مشبعة بالجسمانية وبمجموعة من السلوكيات والممارسات المحظورة التي يجب على المؤمن الالتزام والتقيّد بها دينيا.مثلا ترتبط ظاهرة الحيض ارتباطا وثيقا بالجسد وطهارته وهذا ما أكده مالك شبل في كتابه المخيال العربي الإسلامي حيث قال: «يفرض على المرأة برنامج طهارة دقيق، لأن سيلان الدم حسب الفقهاء يجعلها كيانا متسماً باللاطهارة الظرفية ويعتبر المعادون للمرأة أنّ هذه اللاطهارة مزمنة كما يجعلها الحيض غير قادرة على القيام بواجبها الرّوحي»[1].

«و جسد المرأة هو الأكثر خضوعا لمسألة الطهارة مقارنة بالرجل،إذ أن تكوينها البيولوجي يجعلها في حالة تدنيس يدعوها إلى التطهير، كي تصبح جديرة بممارسة طقوسها الدينية. وتعتبر

[1]-Malek CHEBEL, L'imaginaire Arabo- Musulman, Presses universitaire de France, 1er édition, Paris, 1993, p.319.

المرأة مدنسة مؤقتا نظرا إلى الدم الذي يسيل منها؛ دم الحيض ودم الاستحاضة ودم النفاس؛ وهذه كلها مخصوصة بالمرأة، فالدم من المنظور الديني، مادّة مدنسة فهو رجس»[1].

ويرى علي "زيعور"؛ أن الجسد في النصوص الدينية وفي الفقه الإسلامي مدعو للانضباط وفق معايير تدمجه في الجماعة، وذلك بالالتزام بما ينص عليه الدين من سلوكات وممارسات أصبحت متعارف عليها من قبل هذه الجماعة.

والقدسية التي يتميز بها المعتقد الإسلامي، تُلزم على الفرد التقيد بصفة دائمة بالكثير من القواعد المتعلقة بالطهارة الجسدية والمعنوية وبخاصة في بعض المناسبات وداخل الفضاءات الروحية[2].

تعرض الباحث الجزائري مالك شبل في كتابه «الجسد في الإسلام" إلى مدى محورية الجسد لا كمجرد جسم تشريحي، بل بما هو "مجموعة من اللغات والمعتقدات والأساطير".وهو ما يفيد أن الجسد في ضمن المجموعة البشرية ليس مجرد كتلة من اللّحم،بل هو ثقافة، لذلك لا بدّ حسب رأيه من الاهتمام بكل ما يتعلق بالجسد من تفاصيل صغيرة ودقيقة التي تتحكم في حياة المسلم حتى نفهم السياق الفكري والثقافي الذي يحركه. لذلك يمكن التأكيد مع المفكر فريد الزاهي، أن مالك شبل يعدّ من " الباحثين القلائل الذين طرحوا السؤال حول دراسة الجسد في المجتمع الإسلامي". ولعل هذا الطرح للمسألة بهذه الجرأة،هي من الدوافع التي حثّتنا على أن نقوم بهذه المغامرة الأنثربولوجية ونغوص في أعماق وخفايا المجتمع الصحراوي،بالاعتماد على نموذج "قرية...."، لنبحث عن مدى تأثير هذا الحضور الجسدي للمرأة بما هو جسد ثقافي. وهنا نستعير قول المفكر

[1]- رحال بوبريك، الجسد الأنثوي والمقدس، مجلة إضافات، العدد 13،ص.109.

[2]- محمد حمادي، البنية الرمزية للجسد ومظاهره الطقوسية والتعبيرية- مقاربة أنثروبولوجية للجسد-، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 11، 2010، ص. 222.

مالك شبل هذا" الجهاز الحاسم في التنظيم الاجتماعي،إنّه يتجلى في طقوسه ويترجم بأفعاله اللاواعية أو في مخططاته المطلقة"[1].

ولا يخفى ما يلحق بمثل هذه الدراسات من تنكر ونكران وإثارة للجدل،خاصة حين يرتبط الحديث بالجسد النسوي وتعبيراته المختلفة. فكان للمفكر كل الجرأة في التطرق لموضوعه فلم يخش التحدث عن الجسد والجنس والجمال واعتبرها من أبرز المكبوتات التي تؤرق حياة الأفراد، ولنا في ذلك إشارات في صلب موضوع بحثنا إذ: هل يخلو المخيال الجزائري من هذه المكبوتات التي قد نلاحظ ملامحها وأعراضها وتلك التناقضات في السلوك اليومي للأفراد والمجموعات؟ وقد بين مالك شبل هذه التناقضات المتعلقة بالجنس في المجتمع العربي الإسلامي ووجد أنها تتجلى في النصوص التشريعية فيقول:" إنّ واقعنا الاجتماعي يسوده غموض كبير فيما يخص الجنس كظاهرة إنسانية أو طب حيوي، هذه التناقضات متباينة بين خطاب متسامح وآخر متشدّد ومتعصب، تعكس القوى المتضاربة في جسم المجتمع وتطفو على السطح"[2]. ولعلّ ما هو خفي أكثر ثراء وأكثر تشابكا وأعمق غوصا في بئر الذات، مما هو صريح وهذا العميق والثري والمختلف والمتناقض هو الذي يتبنّاه المخيال الشعبي حتى كدنا نقول مع مالك شبل إن تحليل أساطير الجنس كظاهرة اجتماعية مرتبطة بالإنسان وفي مخيلاته وتظهر أو تتشكل في عدّة حالات فردية اجتماعية بيولوجية، سيكولوجية، نشيطة وسلبية ولها أيضا القابلية للعنف.

إنّ هذه الأوجه أو الحالات المختلفة تعكس الوجه الحقيقي للجنس الذي يتناقض مع التكيّف العقائدي أو الاحتواء المرجعي أو الإخضاع الأخلاقي. ولكن هذه التناقضات في الجنس تتجانس وتتفاهم مع الإنسان من حيث النشوء أو النسل والاجتماع والعاطفة والحميمية[3]. إنه صراع ما بين القيم والتقاليد القبلية والقيم والنظم الإسلامية وبين الثقافة الموروثة والثقافة الإسلامية الجديدة.

---

[1]- Malek CHEBEL, Le corps en Islam, Presses Universitaires de France, 1984, p 9.

[2]- Malek CHEBEL, L'imaginaire Arabo- Musulman, p.305.

[3]- علي زيعور، اللاوعي الثقافي ولغة الجسد والتواصل الغير اللفظي في الذات العربية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1991، ص.202-203.

ويشير كل من مالك شبل ونجاة الرازي إلى نظرة تستحضر الجسد الأنثوي كمدنس، ففي الوقت الذي تعلن فيه الأنثى عن تميزها في أنوثتها تنتابها مشاعر النجاسة والقذارة، نجاسة لا شك أنها نتاج اجتماعي عبر سيرورة تاريخية طويلة وقد حاول الباحثون في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا تفسير تلك الأفكار المتعلقة بنجاسة الجسد الأنثوي والبحث عن مصادرها، وكشفت معظم الدراسات أنّ هذه الأفكار تُرد في جانب كبير منها إلى تعاليم توراتية تعود بدورها إلى ميثولوجيا وأفكار بعض الحضارات القديمة التي عاصرها بنو إسرائيل[1].

ويستطرد مالك شبل في هذا بقوله أن حضور الإحساس بالقذارة والنجاسة نجده أيضا عند الرجل؛ فخروج المني منه يستوجب الطهارة، كما أن بحث الذكر عن الأنثى (البكارة عند المرأة)،التي لم يلمسها ذكر قبله؛ قد يستبطن إحساسا لاواعيا بأن الرجل مصدر تلويث، إنه يبحث عن المرأة التي سيطمثها يلوثها هو وحده.

ويعتبر "عبد الوهاب بوحديبة" أنّ الترابط الجنسي من الأمور الداخلية للدين، ففي كتابه حول 'الجنس في الإسلام' تكلم الكاتب على المظاهر الداخلية والخارجية بريشة المدح، ولكن الثابت بين أفضلية علاقة الإنسان بربه على علاقته بنفسه أو بعلاقة جنسية[2].لقد وضع الفيلسوف التونسي "عبد الوهاب بوحديبة" إصبعه على محور الممارسة الجنسية، حين أكد على مدى ارتباطها بالدين وبالإله من حيث الخلق (Creation) وبالإنسان وإلاّ كيف تحافظ على النسل بدون علاقة جنسية، هذه هي معاني العلاقة الجنسية من حيث مقوّماتها الرّبانية»[3].

والمرأة في عصرنا تحيا حياة متوازنة بين قوتين؛ القوة التي تدفعها إلى فعل الخير والخوف من الوقوع في الخطأ،فهي تبتعد عن الخطايا بإتباع تعليمات الإسلام والله، هي امرأة متديّنة ومخلصة إلاّ أنّ هناك قوة أخرى تدفعها للخروج من دائرتها لتلعب دورا في التنمية والازدهار من أجل تحقيق

[1]- حسني إبراهيم عبد العظيم، مرجع سبق ذكره، ص.4.

[2]- Malek CHEBEL, Le corps en Islam, p10.

[3]- Malek CHEBEL, L'imaginaire Arabo- Musulman, p.307.

ذاتها في المجتمع؛ لكن من جهة أخرى قد تتعرض لبعض المواقف التي تبعدها عن الدين إلا إذا كانت متمسكة بدينها فسوف لن يُمس شرفها...المجتمع الذي نعيشه يريد من المرأة أن تتخلص من أنوثتها التي هي كنز وثروة بالنسبة لها؛ فإذا حدث هذا فإنها تفقد كل ما لديها من عفة وأنوثة؛ فَهُم لا يفهمون أن إعطاء الرجل القدرة والقوامة هو حقه الطبيعي[1].

وقد تدعونا ضرورة البحث النظري في مقولة الجسد،التعرض إلى ما تناوله الباحث الأنثروبولوجي مالك شبل حين نظر إلى الجسد في المجتمع الإسلامي من منظور فينومينولوجي فوجد أنه يرتبط بأربع محاور أو رؤى وهي:

أوّلاً: الجسد (Corps): ويعتبره معطى أولي هو موضوع يشكل منبع الحياة الأولى في الوجود فهو يشكل مركز الكون ومقامه الضروري.

ثانياً: الجسدي (Corporel): يمثل مجال التعبيري للجسد، فللجسد قدرته على التعبير عبر صور متعدّدة، فهناك الجسد الصامت، والجسد الحركي مثل تحركات الممثل المسرحي، والجسد الرياضي، وهناك الجسد المسن والجسد الاختياري[2].

وقد قسم أحد الباحثين المعاصرين« الجسدي» كما يطرحه الإسلام في جوانب ثلاثة:

«الجسد اليومي الديني: الذي يمارس مجموعة من الشعائر العبادية مصحوبة بخطابات مسكوكة لهذا الغرض، وهذه الشعائر تُشكل إيقاعا جسديا واجتماعيا ودينيا قدسيا،يتحول بمقتضاه إلى صورة نمطية تستجيب بشكل منظم لإيقاع المقدس.

الجسد اليومي الاجتماعي:إذا كان الجسد اليومي الديني خاضعا لقيم الصلاة والصيام والبسملة والحولقة، فإن المعاملات التي تميزه هنا تُحوّل الحياة الاجتماعية إلى مختبر دائم لممارسة قدسية العلاقات الاجتماعية ، إن الجسد هنا يُكمّل الشّعائر المتّصلة بالعبادات ويؤطّرها بحركات

[1]- Ahmed Hassan Ayoub, Statut de la femme en Islam le culturel relationnel, Traduire par: Djamel El Bakari, p.3

[2]- فريد الزاهي، الجسد والمقدس والصورة في الإسلام، دار إفريقيا للنشر، بيروت، 1999، ص.28

معيّنة في الوعي للجلوس والأكل والنّظر ودخول الحمام، ليصبح الجسد الاجتماعي مرجعا للجسد العبادي.

الجسد الشخصي: الذي يفقد طابعه الذاتي باندماجه المباشر في سمفونية القدسي التي يُضفيها الإسلام على الوجود الاجتماعي، إنّ الأمر يتعلق هنا بالعلاقة الجنسية ومقاصدها الثوابية وأوضاعها ومحللها ومحرّمها»[1].

ثالثاً: الجسدية (Corporéité): هي الصيغة البيولوجية لحياة الجسد التي يتصل بها العالم الغريزي الذكوري والأنثوي، لتعني بذلك المعطيات الحميمية لدى الكائن والتي لا يتحدث بها الآخرون كالحيض، التبرز، الاستحلام... الخ[2]،ويقصد بها أيضا الجانب الغريزي أو الجانب الذكوري أو الأنثوي للإنسان مثلاً.وهي أيضا الانفلات من المقدس، كالتحدث عن الحب الجسدي والعشق الشبقي. فالجسدية في المنظور الفقهي الإسلامي هي مفهوم غالب للروحنة عند التشديد على النجاسة والطهارة وفي القيود المرسومة بشدّة على استعمالات الجسد وقيمه، ساهموا في تغليب ثقافة الروح وما بعد الموت على ثقافة الجسد...[3]، لأنهم تأثروا بالفكر اليوناني وأعادوا الجسد إلى الدّونية لارتباطه في المخيال الشعبي بالمرأة منذ القدم وبالدناسة والجنس وبالمقدس والمدنس.

رابعاً: الجسدانية: وهي محاولة في تفهم الجسد والذات بنظرة أشمل وأعّم، فهي مفردة ظهرت مؤخراً بحسب "فوكو" في مطلع القرن التاسع عشر بسبب تطور ميادين المعارف المختلفة[4]. « إنها حسب مالك شبل؛الممارسة العليا للجسد في كلّ تمظهراته التأويلية وهي البنية الفوقية التي يتمّ

[1]- عبد الناصر هلال، خطاب الجسد في شعر الحداثة، قراءة في شعر السبعينات، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2005، ص25.

[2]- فريد الزاهي، مرجع سبق ذكره، ص.29.

[3]- مصطفى الكيلاني، مرجع سبق ذكره، ص.275.

[4]- المرجع نفسه، ص.29.

عزف المقطوعة الجسدية عليها... ويرى أنّ الإسلام يتحدث بشكل مفصل عن الجسدي ويلّح على الجسدية، أما الجسدانية، فقد ظلت معلقة في الوقت الذي تشكل فيه الجسدانية في نظر شبل الاعتبارات النظرية التي يمكن انطلاقا منها دراسة الأوضاع الجسدية والألم واللّذة والوشم وغيرها»[1].

فإذا كان الجسد الإسلامي قد تحدّدت صورته في النصوص الإسلامية، فإنّ التطوّرات الأدبية والاجتماعية والتاريخية اللاحقة، سوف تمنح له دينامية جديدة، تؤكد أنّ الجسد لا يمكن أن يخضع للتشريعي فقط وأنّه بوتقة تجربة وجودية وخطابية تنغرس في تربية الكيان الثقافي والاجتماعي للإنسان العربي وتخضع للتطوّرات التي تطرأ على تصوّره للعالم وعلى ممارسته الثقافية والاجتماعية للإنسان العربي[2]. وفي هذا يقول فريد الزاهي: «الطابع المقدس والمتخيل قد تجذر ثقافياً فغدا يبلور نماذجه الجمالية، بحيث بدأ يتراح مع تطور الثقافة العربية الإسلامية عن المقدس الديني بالتدريج،ليجد في المتخيل الاجتماعي والبلاغي والأدبي حرية تطوره»[3]،وهو ما سنلمسه من قريب في الجانب الميداني للبحث.

ولعلّ أهم طرح قد يخدم مستقبل بحثنا هو ما طرحه "فريد الزاهي" حين قال:" ثمة علاقة صميمة بين الجسم والصورة ومن ثمة بين الجسم والتصور والخيال والمقدس نجد أصلها في ذاكرة اللغة العربية وامتدادها في التصور الإسلامي للجسد ولمكوناته"[4].

بحيث أكّد أن البحث في علامات الجسد ودلالاته من خلال رموز الّثقافة العربيّة الإسلامية يحيلنا إلى العودة لتراثها الديني والأدبي والشّعري والصوفي، فحسب رأيه أنّ الجسد ظل إلى حدّ بعيد مكبوت الثقافة الإسلامية وموضوعها المهمّش.

---

[1]-عبد الناصر هلال، مرجع سبق ذكره، ص.23.

[2]- المرجع نفسه، ص.24.

[3]- فريد الزاهي، مرجع سبق ذكره، ص.32.

[4]- الزاهي فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 1999، ص30.

يقول الباحث الجيلالي مستاري: «هناك جسدا دينيا بدلالات متعددة، بحكم كونه جسدا له محدداته من جهة وتمثلاته ورموزه وتخيلاته المتنوعة، تنوع الفضاء الزمني و المكاني. إن الجسد الديني بهذا المعنى ليس جسدا عضويا بل ثقافي رمزي فاعل بامتياز»[1].

لقد أعلى المخيال الثقافي والا جتماعي من القيم الجمالية لجسد المرأة، يكاد هذا المخيال أن يختزل المرأة في جسد يتوقد إثارة وإنتاجا. هذا ما تُضيفه الباحثة سمية النعمان، حيث أثارت مناطق مسكوت عنها في الجسد وبينت أن الجسد في الثقافة العربية منحصر في صورة الجسد المرغوب، فقد كان متخيل الرجل العربي مسكونا على الدوام بسحر المرأة،، لكنها، تبين في نفس الوقت أن الجسد تتنازعه قيمتان بين مقدس ومدنس؛ بين جسد شهواني وآخر وجب الحفاظ عليه من مصدر الغواية و الإغراء، كأن الباحثة ترى من خلال دراستها، أن الجسد في الثقافة العربية، مصدر إغراء أو عرضة للإغراء، مؤكدة أنّ الجسد منوط ومحاط بنظام وقيم اجتماعية، تُخضعه لها من خلال العرف والشرف والأسرة، لأن المجتمع باسم المقدس يضع الجسد في الحواجز الاجتماعية[2].

خلاصة:

في الخطاب القرآني لا توجد آية واحدة تحقر الجسد الإنساني أو تسمه بالدنس من قريب أو من بعيد، وإنما دعا الإنسان إلى تأمل جسده وإدراك طبيعته وحسن التعامل معه، والاستجابة إلى مطالبه وأشواقه في حدود النهج الذي يحفظ وجوده، وينمي محيطه ويرقي مكانته من دون تقصد إلى تغير طبيعته؛ أي أن يصير جسدا ثقافيا وفق منظومة عقدية وأخلاقية وقيمية تأطر الممارسة الوجدانية والسلوكية في البيئة الإسلامية.

[1]- الجيلالي مستاري، مرجع سبق ذكره، ص 07.

[2]- إيمان توهامي، سيميائية الجسد في رواية "أحلام مريم الوديعة" لواسيني الأعرج، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الآداب واللّغة العربية، تخصص: النقد الأدبي جامعة محمد خيضر- بسكرة، 34،35.

الفصل الثالث

إثنوغرافيا منطقة الدّراسة

1- التعريف بمنطقة الدراسة

1-1 الموقع والحدود الجغرافية

1-2 مواصفات المناخ

1-3 أصل التسمية

2- المجال التاريخي للمنطقة

2-1 وادي ريغ في صدر الإسلام

2-2 وادي ريغ بعد الإسلام

3- السكان ومميزاتهم

3-1 القبائل والعشائر بعد القرن التاسع عشر

4- الإطار الاقتصادي للمنطقة

5- بحيرة تماسين

5-1 قصر تماسين والزاوية التيجانية

5-2 المساجد والأضرحة بوادي ريغ

6- احتفالات عاشوراء

6-1 شريحة الأطفال "شايب عاشورة"

6-2 شريحة البنات "صاب صبية"

7- الفنون الشعبية والفلكلورية في وادي ريغ

7-1حضرة "الرجال لملاح" أو "أما مليحة"

7-2المأكولات التقليدية

1- التعريف بمنطقة الدراسة:

الصحراء هي ذلك الفضاء السحري الأسطوري الكامن في المخيال الجمعي للإنسانية عامة وفي الذاكرة العربية بشكل خاص، حيث تبرز الصحراء في الوعي والمخيلة مجمعا للنقائض، منسجمة مع طبيعتها المتقلبة فهي لا تسكن حينا حتى تثور ولا ترضى لحظة حتى تغضب، تفرح فيتحول الكون إلى مسرح شعري رائع وتغضب فيكون في غضبها الهلاك والشقاء[1].

1-1 الموقع والحدود الجغرافية:

يقسم الجغرافيون الجزائريون الصحراء الجزائرية الشمالية إلى قسمين: الصحراء المنخفضة والصحراء المرتفعة.

وعليه، يقع إقليم و اد ريغ في الشمال الشرقي من الصحراء الجزائرية الواسعة في منخفض مستطيل الشكل محصورا بين العرق الشرقي والنجود المشكلة للبادية الشرقية لإقليم الأغواط والجلفة، أو ما تسمى ببادية أولاد نايل المشرفة على شط مروان، جنوب بلدة أم الطيور الفتية إلى قوف* الواقعة شرق بلدة أعمر جنوبا ويتراوح عرضه بين 30 و40 كم.[2]

يحد الإقليم من الشمال شط ملغيغ** ومن الجهة الجنوبية ورقلة ومـــن الشرق العرق الشرقي

---

[1]- ينظر كتاب مذكرات الطريق رحلة في الواحات الجزائرية التونسية 1860-1861 للرحالة الفرنسي هنري دي فايري ترجمة: الكاتب و المترجم الجزائري ميهي عبد القادر.

*- **القوف:** تقع جنوب غرب قصر تماسين بالقرب من بلدة عمر بها مسجد، و ينحدر سكانه من مرابط سيدي بوحنية.

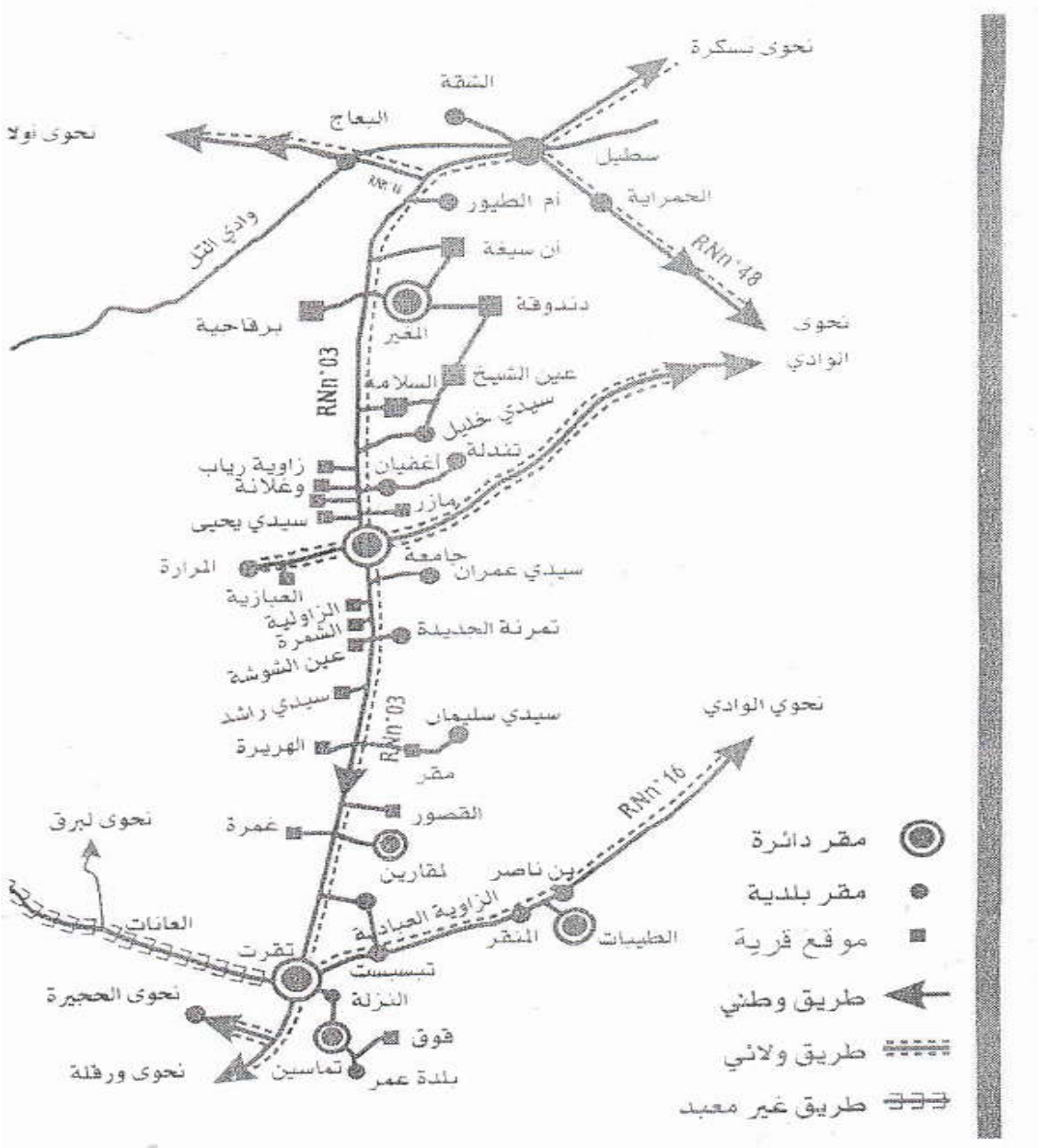
[2]- عبد الحميد إبراهيم قادري، وادي ريخ تاريخ و أمجاد جزائرية، دراسة تاريخية، دار الأوطان، ط2، 2014 ص 14.

- يسمى شط **ملغيغ أو سبخة ملغيغ و هي بحيرة الصحراء المالحة، وهي جافة في الصيف تقريبا، و لكنها تلتمع أيضا وملحها أبيض يلمع من بعيد، فيرشد المسافر إلى الطريق في هذه المنبسطات، التي تمتد على وتيرة واحدة، وتفتقر إلى معالم الطريق،وفيما يخص حدودها الطبيعية، تختلف عن طبيعة جميع السباخ والشطوط الجزائرية، إذ لا يوجد بها حتى تلك النباتات القليلة، وتخلو حتى الضفاف، واسم البحر الميت ينطبق عليها أكثر بما ينطبق على البحر الميت الحقيقي في فلسطين. ينظر: هاينريش فون مالتسان، ثلاث سنوات في شمال غربي إفريقيا، د ط، الجزء الثالث، الشركة الوطنية للنشر 1980، الجزائر، ص137 - 138.

يبلغ طول شط ملغيغ 75 كلم و يتراوح عرضه في بعض الأماكن ما بين 30 و35 كلم و هو مترامي الأطراف تتدفق فيه مياه وادي التل و نهر الصحراء الكبير لوادي جدي الذي منبعه في جبال عمور وهو متصل بشط مروانة الذي يؤدي إلى وادي ريغ، وشط ملغيغ. فيما يخص حدوده الطبيعة تختلف عن جميع شطوط و سبخ الجزائر إذ لا توجد فيه حتى تلك النباتات القليلة من أثينات و سرمقيات أو حتى أعشاب الحرمل.

ومن الأودية التي تصب في شط ملغيغ هي: وادي ميا، وادي الملاق، وادي العرب، وادي الأبيض، وادي عبدي، وادي تيلاتو.

الكبير، ومن الغرب منحدر حصوي وهضبة وادي ميزاب[1] تقدر مساحته بحوالي 1200كم[2] ويقع بين خطي طول 32[0] و 54[0] شرق خط غرينتش وخطي عرض 34[0] و 9[0] شمال الاستواء.[2]



مخطط إقليم "وادي ريغ"

[1]-Zouati Boozid: Les potentialité hydrique et la phonenici culture dans la vallée de l'Oued Righ , bas, sahara Algérienne , thèse de doctorat de 3eme cycle de géographie physique, University de Nancy févier 1986, P. B.

[2]- يمينة بن صغير حضري، سياسة التوغل الاستعماري بمنطقة وادي ريغ، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، المجلد 7، العدد2، 2014: ص 29؛

1-2 مواصفات المناخ:

بصفة عامة وادي ريغ يتميز بأنه مناخ جاف و قاحل مع فرق في ارتفاع درجة الحرارة بين النهار و الليل و بين الفصول، درجة الحرارة تخضع للمتغيرات الشهرية من 33 إلى 22 درجة مئوية و هي درجة حرارة شديدة السخونة. ثم شهر يناير ما بين 11 إلى 7 و هي الأفضل في السنة[1].

يقول هاينريش فون مالتسان الفرنسي: «فقد وصلنا وادي ريغ، وهو واد صحراوي كان جاريا لأننا كنا في فصل الشتاء، أما في فصل الصيف فيجف تماما وقد رافقنا هذا الوادي حتى مدينة تقرت، وتحتوي في مجموعها وحدة قبائل وادي ريغ الإراثية والسياسية وكانت تقرت عاصمة وادي ريغ[2].

إن جو وادي ريغ في منتهى الحرارة صيفا و في منتهى البرودة شتاءا، فقد ترتفع أحيانا درجة الحرارة في النهار ما فوق 40 صيفا، و تنخفض ليلا إلى ما يقرب 0^0 درجة شتاءا.

و من الرياح التي تهب فيها و عليها ريح السموم (الشهيلي) و هي ريح جافة محرقة في غاية الشدة، و من ذلك ريح الصبا، و تسمى ريح البحري لأنها تأتي من ناحية الشمال، أما الأمطار بأرض وادي ريغ فنادرة، إذا ما قارناها بالنواحي الشمالية، ولا تهطل إلا ببعض الجهات شتاءا.

إنها تكون في الخريف وأوائل الربيع، والسبب في قلة الأمطار بالمنطقة بعدها عن البحر والجبال[3].

[1]- Chemala Oum Ennounne, La situation des pieds mâles des palmiers dattiers (phœnix dacty lifera L.) dans la région d'Oued Righ, mémoire de fin d'étude en vu l'obtention de diplôme d'ingénieur d'état en science de l'agronomique, année universitaire 2005-2006, p8.

[2]- هاينريش فون مالتسان، مرجع سبق ذكره، ص139.

[3]- أحمد حسيني بن براهيم، التزلة بين أحضان أولاد ارحاب و ولاد حسن، د.ط، د.ت، تقرت، ص 91.

1-3 أصل التسمية:

أما بخصوص أصل التسمية (وادي ريغ)، فقد اختلف الرحالة والمؤرخون العرب القدامى بشأنها،فقد سماها ابن خلدون في تاريخه،"بلاد ريغ" و هو الاسم الذي عرفت به عبر تاريخها منذ نشأتها وأرجع هذه التسمية إلى أحياء ريغ،إحدى بطون مغراوة و التي تنتمي إلى القبيلة البربرية زناتة إذ يقول: «... وأما بنو ريغة فكانوا أحياء متعددة... ونزل أيضا الكثير منهم بين قصور الزاب و أركلا فاختطوا قصورا كثيرة».

ومن خلال هذا التعريف يتبين أن صفة الوادي منسوبة إلى قبيلة ريغة و هو الوادي الجوفي الذي عمر عليه الإقليم. وسماه ابن خلدون في تاريخه المشهور بلاد ريغ، وأرض ريغ، وهو الاسم الذي عرف به عبر تاريخه، ونسبه إلى قبيلة ريغة أحد بطون قبيلة زناتة.

كما وردت تسمية وادي ريغ في حوالي ثلاثة عشر موضعا،خاصة المجلد السادس والسابع والحادي عشر و الثالث عشر تحت عدة مسميات، ريغة و ريغ وبلاد ريغة و أهل ريغ.[1]

وسماه ياقوت الحموي في معجم البلدان: الزاب الصغير أو ريغ بمعنى السبخة.[2]

يقول الأستاذ أبو بكر محمد السعيد:وبما أن ياقوت الحموي توفي سنة 626هالموافق لـــ1228 م فإنّ هذه الأسطر القليلة تضمنت العديد من المعلومات القيمة عن منطقة وادي ريغ تعود إلى ما قبل القرن السابع الهجري والثالث عشر ميلادي.

وأن من التسميات التي أطلقت على وادي ريغ: الزاب وهو السبخة كما عرفه، أن المنطقة كانت عامرة بالسكان بدليل أنها عدة كور (قرى) لأن ما أورده عن الإقليم قوله: «والزاب أيضا كور صغيرة يقال لها ريغ».

---

[1]- أبو بكر محمد السعيد، قصور وادي ريغ، معالم أثرية من خلال مصادر الفترة الحديثة، من خلال أعمال الملتقى الوطني الثامن حول التراث الثقافي، المعالم الأثرية في الجنوب الشرقي الجزائري وأهميتها في كتابة التاريخ الوطني، إصدار مديرية الثقافة لولاية الوادي، ط1، 2016، ص 224.

[2]- عبد الحميد إبراهيم قادري، مرجع سبق ذكره، ص 14.

أنّ كلمة ريغ، كلمة بربرية يقصد بها السبخة وهي إشارة إلى أن سكان المنطقة أغلبهم بربر.

وأنّ تسمية الريغي، شائعة ومعروفة وتطلق على سكان منطقة ريغ.

إن ذكرها، يعني أن ياقوت الحموي إما سمع عنها أو قرأ عنها في المصادر التي اعتمد عليها قبل القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي[1].

وفي كتب السادة الإباضية* ، وقد كان موطنا لهم سموه ريغ و أرّيغ بتشديد الراء.[2]

[1]- أبو بكر محمد السعيد مرجع سبق ذكره ص 223.

*- تأثرت المنطقة ولمدة طويلة بالإباضية الذين قدموا بمذهبهم بعد سقوط عاصمتهم تيهرت على يد الفاطميين، أسسوا مدينة جالو بالقرب من بلدة عمر (20 كلم شمال تقرت) ويذكر ابن خلدون أن أكثر أهل وادي ريغ من الخوارج ويسميهم العزابة إشارة إلى أن العمل بنظام العزابة المشهور حاليا في وادي ميزاب إنما بدأ في منطقة وادي ريغ.
وقد ترك هذا المذهب بصمات واضحة في المنطقة،وذلك من خلال أسلوب البناء والتخطيط و(الأزقة الضيقة) أو ما يعرف بالقصبات وبعض العادات والتقاليد (التويزة).وعرفت المنطقة أيضا عودة انتشار المذهب المالكي،خلال القرن الخامس عشر ميلادي عن طريق الشريف سيدي محمد بن يحي الإدريسي،الذي لازال يذكره أهالي وادي ريغ لكونه خلص المنطقة كما يعتقدون من تأثير الإباضية والقضاء على الصراعات المذهبية وفض الخلافات بين الناس ينظر: شافو رضوان: مقاومة منطقة تقرت وجوارها للاستعمار الفرنسي 1852-1875 رسالة ماجستير تخصص: تاريخ معاصر، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، 2007.

[2]- عبد الحميد قادري، مرجع سبق ذكره، ص 14.

أما العدواني* فقد أورد في تاريخه: «إن وادي ريغ سمي نسبة إلى رجل يسمى ريغ»... ثم قلت له أخبرني عن وادي ريغ؟ لما سمي ريغ؟ وعن مسكنه؟، قال لي: يا سيدي ريغ اسم رجل يقال له ياهوت بن شملخ، بن كعب بن عاوية، من ولد أندلس بن يافث بن نوح.....[1].

وسماها علي بن موسى بن سعيد أيضا بلاد ريغة، حيث يقول:.....« و في شرقها بلاد ريغ طولها نحو خمسة أيام، وهي بلاد نخيل ومحمضات ومياه تنبع على وجه الأرض، فيصعد الماء كالسهم إلى أمد طويل و يهيم في المزارع».[2]

ويتساءل الأستاذ محمد حناي عن انتساب منطقة وادي ريغ إلى قبيلة واحدة على الرغم من وجود قبائل كانت متواجدة قبلها وحسب رأيه: "أن تسمية المنطقة يمكن أن تكون مشتقة من

*- **العدواني**: هو الرحالة المؤرخ و المتصوف الشيخ محمد بن محمد بن عمر العدواني الرحماني السوفي، اللجي، دفين الزقم وسليل قبيلة عدوان العربية التي استقرت في منطقة وادي سوف (قبائل الطرود و عدوان، سكان وادي سوف من القبائل العربية الكثيرة التي هاجرت و استقرت في عموم الجزائر، و هو من مواليد اللجة إحدى الضواحي الشرقية لمنطقة سوف خلال القرن 13 هـــ و اشتهر بكتابه الهام في التاريخ "تاريخ العدواني" الذي يعد من أهم الوثائق والمصادر المكتوبة لتاريخ الجزائر خلال العهد العثماني و المصدر الوحيد في تاريخ الصحراء الجزائرية عموما وسوف بالخصوص.

قام الدكتور أبو القاسم سعد الله رحمه الله بتحقيق و تقديم هذا المخطوط سنة 1996، و تشير المصادر التاريخية بأن العدواني عاش بين القرنين العاشر والحادي عشر هجري الموافق للقرن السابع عشر الميلادي فيكون ميلاده في أواخر القرن العشر هجري ووفاته أواخر الحادي عشر هجري، و قد عاش العدواني بمنطقة سوف متنقلا بين منطقة الزبان و وادي ريغ، وتبسة والبلاد التونسية واستقر بسوف ببلدة تسمى اللجة (الزقم حاليا).

" إن تاريخ العدواني لم يكن هو تاريخ ابن خلدون و لكن العدواني الذي عاش بعد ابن خلدون بحوالي قرنين كان أيضا شاهدا على عصره فوصف بأسلوبه الخاص تدهور الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، وتكريس البداوة واستمرار الحروب القبلية، ودور اليهود الاقتصادية، وتبعية الحكام للأجانب وسذاجتهم وطاعتهم لمن يدفع المال دون السؤال عن مصدره، كما تحدث عن دور الأشراف و المتصوفة والمرأة". أنظر تاريخ العدواني ص 48-49.

وفي تاريخ العدواني قصص ومغامرات وحروب ومعارك و فروسية بالإضافة إلى حروب طرود وقصة الجازية الهلالية والزناتي خليفة، هناك مغامرات الهادف والعيش والمزروعي، والحناشي والصولي وإضرابهم وفي هذه القصص والمغامرات بعض السذاجة والاحتكام إلى الغرائز، ولكنها تأتي في شكل مسرحيات شكسبيرية فيها الحبكة الجيدة و التآمر و القتل والحروب والحيل والغدر.

إنه تاريخه يجب أن يقرأ من هذه الزاوية على أنه قطعة طريفة حتى الأدب الشعبي الذي يحتوي على الخيال والتنوع والمفاجئة والألفاظ المنغومة ذات الوقع السحري على النفس.

[1]- محمد بن محمد العدواني، تاريخ العدواني، تحقيق وتعليق: أبو القاسم سعد الله، ط1، 1996، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص138.

[2]- محمد حناي، الحياة الثقافية في زاوية تماسين 1803- 1956، مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الوادي للسنة الجامعية 2013- 2014، ص 04.

كلمة ريغ، جمع رياغ و هو التراب، و قيل التراب المدقق، أو من الفعل راغ كما جاء في القرآن الكريم: ﴿فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ﴾[1]، وفي آية أخرى يقول تبارك وتعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَى آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾[2]، وراغ هنا تعني، مال في خفية و هي نفس الصيغة التي تكون قد أطلقت على الوادي بعدما اختفى وحاد عن مجراه و يتفق هذا المعنى مع ما أصل له العلامة الشيخ التيجاني نصيري في دروسه أمام تلاميذه، من أن كلمة وادي ريغ تعني الوادي المدفون، ويعود بسبب دفنه إلى عقاب أرسله الله جزاء على المنكرات والمعاصي التي كان يقترفها الساكنة»[3].

وتمثل حضارة وادي ريغ المنطقة الممتدة بين دائرتي المغير إلى غاية دائرة توقرت حيث تضم كل من القرى والبلديات التالية هي: ڤوڤ، بلدة عمر، تماسين، غمرة، تالة، تاملاحت، هرهيرة، لقصور، مقر، مقارين، سيدي سليمان، برام، سيدي راشد، تمرنة، عياطة، سيدي عمران، سيدي يحي، تقديدين، بوعلين، سيدي ختة، علوشة، سيدي قاسم، مهيريس، برزيڤ، أغفيان، بومعزة، القضيلة، سيدي الضاوي، لالاة مسعودة، بنت منصور، عدوان، تيولين، سيدي العابد، سيدي خليل، سيدي مبارك، الصايم، سيدي المخفي، عين عيسى.... الخ.

ومنطقة وادي ريغ كانت منطقة عبور للقوافل القادمة من المغرب الأقصى ووادي الذهب والتي وجهتها البقاع المقدسة، لأداء مناسك الحج. كما كانت ممر عبور القوافل التجارية منذ القديم بين الشمال والجنوب وبين المغرب والمشرق.

[1]- سورة الذاريات، الآية: 26.

[2]- سورة الصافات، الآية: 91.

[3]- محمد حناي، مرجع سبق ذكره، ص 25.

و وادي ريغ هو واد ينساب تحت الأرض وهو مصدر المياه والينابيع التي تسقى بها الفلاحة والنخيل، ويشمل مدنا وقرى كثيرة، منها ما اندثر مثل تالة* وهي قرية تم تعميرها قبـــل تقـــرت

*بلدة تالة: كانت تالة تضم بلدة غمرة و بلدة لهرهيرة وما جاورها من بوادي. كان يسكنها قبيلتي ريغة وسنجاس المغراويين مثل قبيلة سفاوة وتوغلانت وقداين وغانم وتوجين، ينظر: التعريف بوادي ريغ للأستاذ قادري عبد الحميد، و غيرها من القبائل البربرية التي سكنت الصحراء.

وقد أقاموا قرى ومداشر، واندمجوا في غيرهم من سكان المناطق المجاورة.إن تالة هي القرية القديمة التي سبق عمرانها مدينة تقرت وتقع في الجهة الشمالية الغربية منها، و تبعد عنها بـــ 12 كلم، وتوجد غرب بلدة غمرة الحالية، و تكاد تربط بين العانات و المرارة، يحدها غربا بلدية العالية دائرة الحجيرة، و شمالا بلدة لهرهيرة التي كانت تابعة لها، و جنوبا مدينة تقرت....

لقد أقام الأهالي الأوائل بلدة تالة على هضبة تدعى "الهضبة السوداء"، و بلغة الأوائل من القبائل البربرية تكودايين تيغوقالين، وجل سكانها برابرة، ثم لحق بهم بعض الطوائف العربية وفدت من نواحي جبال عمور بالأطلس الصحراوي، فاستقروا ومكثوا بالمنطقة، لكن زحف الرمال، و غور المياه الجوفية ألمت بهم، فانتقلوا إلى شرق الهضبة السوداء، حيث يوجد ضريح الولي الصالح سيدي إبراهيم بن داود.

أما عن اندثار بلدة تالة، فترجع الأسباب إلى الحروب والغارات؛ لكن لم تكن هذه الغارات والحروب والمناوشات مقتصرة على العصور الغابرة،بل بقيت كامتداد للجذور التاريخية للقبائل والأعراش، منها مناوشات بني ميزاب على مدينة تالة لنشر المذهب الإباضي ومناوشات سكان يدرج لهرهيرة بخصوص اللغة الريغية وأسباب أخرى رغم أنهما من قبيلة بربرية ولهما نفس الأصل.

ومناوشات قبيلة أولاد مولات، ومن أبرز الغرات على تالة تلك المكيدة التي أدارها سلطان تقرت للإطاحة بها.

ومن الحروب التي جعلت تالة تندثر نهائيا هي معركة ميتلوس عندما كان يوغرطة يقاتل الفيالق الرومانية في الشمال، فإذا اشتدت وطأة الحرب عليه، انسحب إلى البراري واعتصم بالصحراء، و في مرحلته الأخيرة من حربه التجأ يوغرطة إلى بلدة تالة التي لا تبعد عن تقرت بكثير، وقد تعقبته جيوش ميتلوس « METELIUS » إلى هذه البلدة، وشددت عليه الحصار، و لم تغادر إلا أن دمرتها بكاملها وحولتها إلى أنقاض.

بهذه الحرب زالت بلدة تالة من الوجود، وظهرت بلدتي غمرة وبلدة لهرهيرة.و من خلال دراسة وصفية لواحة وادي ريغ من خلال تقرير فرنسي في سنة 1840، جاء فيه:" تالة، هي قرية مهجورة جراء وباء ضرب المنطقة وفتك بالكثير من أبنائها قبل 30 سنة خلت، ناهيك عن جفاف البئر الذي كان يزودها بالماء، مما عرض أشجار النخيل إلى التلف، واكتساح الرمال لنطاق واسع منها". ينظر: حسيني بن براهيم، التزلة بين أولاد أحسن وولاد ارحاب، ص،106. أيضا عرفت تالة ببناء المساكن والقصور والمزارع، واستقر السكان بها وعمروها وكان لها سلطان يحكمها ويدير شؤونها، أما حادثة خرابه، فتروى أنها كان بين سلطان تالة وسلطان غمرة حروب دائمة، وكان كل منهما يدير المكيدة للإطاحة بالآخر، وباختصار،دبر السلطان غمرة مكيدة للآخر، وبهذه تحكمت مدينة تالة.

توجد من الناحية الشمالية الغربية لتقرت[1] والكثير منها موجود حتى الوقت الحاضر مثل تقرت البهجة[**].

.بما أن تقرت هي الجزء الكبير من وادي ريغ وهي المكون الأساسي والعاصمة الاقتصادية والثقافية الحيوية لوادي ريغ، و لأهميتها المكانية فهي مفتوحة على أكبر المدن الصحراوية، ترتبط من الشرق .بمدينة الوادي على الطريق رقم 16 بحوالي 95 كلم و من الشمال .بمدينة بسكرة على الطريق رقم 03 بحوالي 220 كلم ومن الجنوب .بمدينة ورقلة بحوالي 160 كلم على الطريق رقم 32 في النقطة الكيلومترية 80 و.بمدينة حاسي مسعود بحوالي 170 على الطريق رقم 03 ومن الجنوب

[1]- عبد القادر موهوبي، ومضات تاريخية و اجتماعية، د ط دار البصائر للنشر، الجزائر 2011 ص 25-70.

*__البهجة توق:__ تزعم الأسطورة أن اسم مدينة تقرت البهجة مشتق ومنسوب لامرأة سكنتها جاءت من أورت ,من ناحية الغرب اسمها توق أطلق عليها البهجة لجمالها، قيل نزلت بالتزلة وقيل بالقصور وقد سكنت تالة، تالة مدينة قديمة أنشأت بين مدينة تقرت وبلدة غمرة وقيل بين بلدة غمرة وبلدة الهرهيرة. كانت البهجة توق محسنة جلبت شباب ورجال تالة، فعزم شيوخ تالة أن يبعدوها عنهم فوصل الخبر إلى سلطان المنطقة، وفي ذلك الزمن كان الشيخ بلال واقف على أمور تقرت، اتصلت البهجة به وطلبت منه المأوى في بلدته فرفض، فحزنت لهذا الأمر ورحلت مع أتباعها وسكنت في ناحية من نواحي بلدة الشيخ بلال.

جاء في كتاب لمقالي بوسنار تحت عنوان: "سلاطين تقرت": أن في ليلة من ليالي الشتاء الباردة أتى الشيخ بوجملين مع جنده إلى تقرت طالبا من الشيخ بلال الجبايات المقدسة والضيافة للاستراحة من مشقة الطريق،لأنه أتى من مسيلة لكن أبواب المدينة بقيت مغلقة ورفض الشيخ بلال استقباله ورفض تقديم الجبايات له.

و فجأة لهيب النار يخترق سواد الليل يتصاعد أمام زربية البهجة، وكل قوافل المسافرين تتجه نحوها، فسار الشيخ بوجملين ومن معه نحو زربية البهجة، فاستقبلته استقبالا يليق .بمركزه وأحسنت له و لجميع أتباعه وأكرمته أحسن إكرام. وفي الصباح لما قرر الشيخ بوجملين العودة إلى دياره و متابعة مسيرته،أحسنت البهجة أحسن عطاء وقدمت له هدايا وزودته بالزاد، فصلى الشيخ ودعي بالخير والدوام وقال في دعائه حسب ما جاء في كتاب سلاطين تقرت: "اللهم احمي وارعى البهجة وتكون زريبتها قصرا ان شاء الله وليشتت عرش بلال"، ومن ذلك الزمن صارت زريبة البهجة تكبر وتتطور ويأتي إليها الناس من كل فج وأصبحت مقرا للاستراحة والاستقرار، والسبب في ذلك يرجع إلى ثقة وطيبة سكانها وكرمهم، بينما مدينة الشيخ بلال صارت تزول يوما بعد يوم و سكانها يهاجرون منها.

و لما زالت مدينة بلال ظهرت تقرت البهجة بجمالها وكرم أهلها وكانت تسمى في ذلك العهد تقرت البهجة. والآن تسمى تقرت فقط والتسمية كما قيل من عدة مصادر شفوية؛ "توق أورت" جمعت الكلمتين و صارت توقرت، "توق" هي المرأة التي سكنت المنطقة أما "أورت" هو المكان الذي أتت منه. ينظر، حسيني بن براهيم، مرجع سبق ذكره، ص، 83.

الغربي بمدينة غرداية على طريق القرارة وبريان بحوالي 35 كلم و بمدينة الجلفة عن طريق مسعد بحوالي 308 كم تبعد عن العاصمة بحوالي 650 كلم وعن قسنطينة بحوالي 400 كلم.[1]

تشمل تقرت عدة واحات بديعة، تستمر إلى وادي ريغ ووادي سوف ووادي يغرغار وتقرت، أجمل هذه الواحات وأبدعها. وكلّ واحات دائرة تقرت تقع في مسطح لا يكاد يرتفع 100 م عن سطح البحر والمياه تتسرب إليها من النواحي المجاورة تحت الأرض، ثم تنتج فيها فتكون فيها الحياة والنعيم[2].

يقول الأستاذ أحمد أحسيني بن ابراهيم: "في الحقيقة إن قصة مدينة تقرت،بدأت في نواحي القرن 4ق.م والله أعلم قبل مجيء بربر زناتة ومغراوة. ومن هذه الطائفة قبيلة ريغة أو بنو ريغة. دخلت تقرت وتمركزت فيها فبنت عدة مدن ومداشر، كما التحق بها كثير من القبائل البربرية مثل صنهاج وبنو يفرن وبنو سنجاس.

قال ابن خلدون في مجلده السابع: «إن بنو سنجاس من أوسع القبائل وأكثرهم عددا وفسادا،إذا دخلوا قرية أهلكوها،نزلوا على ضواحي الزاب وريغة (و ورقلة وتقرت) فقتلوا كل من وجدوه في طريقهم». وبعد فترة من الزمن دخلت قبائل من زناتة ومغراوة تحت حكم الموحدين، ولما سقطت إمبراطورية الموحدين خلال القرن 14 تولت عائلة يوسف ابن عبيد الله أمر تقرت فكانت لعبيد الله بن يوسف بن عبيد الله ثم لابنه داود ثم لأخيه يوسف بن عبيد الله وتغلب على ورقلة في عهد أبي بكر ابن موسى وأضافها إلى مملكته ثم هلك وصار أمر تقرت لأخيه مسعود بن عبيد الله ثم لابنه حسن بن مسعود ثم لابنه أحمد بن حسن شيخها في ذلك الزمن.

وبعد عدة غارات على مملكة بن عبيد الله سقطت مدينة تقرت في منتصف القرن 14 على يد قائد حفصي.

[1]- عبد الحميد قادري، تقرت البهجة، ماضيا وحاضرا، ط1، دار الوعي 2010، ص 51.

[2]- أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، المجلد الثامن، طبعة خاصة، المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر،2010، ص 241.

في حديثه عن وادي ريغ وتقرت يقول العدواني: «... قلت أخبرونا أن مدينتكم يقال لها تمرن وكان واليها من تونس».

قال لي نعم يا سيدي وذلك قبل ولاية الترك على قصر طينة (قسنطينة) قلت له وما معنى تقرت وأتماسين؟ قال لي يا سيدي أتى رجل من وادي مرين (بني مرين) وقد كان مسكنه بفاس...[1].

و مما ذكره العياشي في رحلته حين مر على تقرت وسماها تكرت حيث كان في رحلة الحج حيث جاء من ورقلة ونذكر من نص الرحالة ما يلي: «ثم ارتحلنا من وركلة يوم الاثنين ونزلنا بقرية قريبة منها على نصف مرحلة تسمى مكوسا وهم في كطاعة وادي ريغ..... ثم ارتحلنا من تكرت يوم الأربعاء الثامن عشر من جمادى الثاني»[2].

2- المجال التاريخي للمنطقة:

بينت أقوال المؤرخين والجغرافيين القدماء أن لهذه المنطقة تاريخا عريقا، حيث تعاقبت عليها أمم عديدة منذ العصور الحجرية وحتى الفتح الإسلامي،لأن التجمع السكاني الأول كان متكونا من قبائل أثنية ذات أصول زنجية وإثيوبية، عاشوا على الحدود الجنوبية لليبيا، وهم من مهاجري زنوج العصر الحجري المتوافدين من نواحي مصر، كانوا يمارسون حرفة الري، حيث تعد هذه الفئة السكانية الليبيون والأثيوبيين من جهة والجيتوليون من جهة أخرى، أول من ساهم في التكوين والتحول المناخي لمنطقة الصحراء بصفة عامة بفضل مجهوداتهم التي بذلوها متحدين الطبيعة وقساوتها، من خلال الغر اسة، وقد دلت الحفريات والدراسات على أن الزنوج عمروا الصحراء

[1]- أبو بكر محمد السعيد، مرجع سبق ذكره ص 221.

[2]- نفس المرجع، ص 228.

الجزائرية ما يقارب أربعين ألف سنة، إذا عثر علماء الآثار على نماذج من الصناعات الحجرية الرائعة بمدينة تماسين تعود إلى العصر الحجري الحديث[1].

ويشير الأستاذ عبد الحميد قادري إلى عدم وجود أدلة أو كتابات تحدثت عن تاريخ المنطقة قبل الفتح الإسلامي وعن طبيعة الحياة التي كانت سائدة.

أما فيما يخص استيطان الرومان في المنطقة فلا يوجد معلم أو أثر يدل على ذلك سوى برج متليلي القريب من مدينة فسكرة القديمة (بسكرة)، التي أقام فيها الرومان بعض حامياتهم ولهذا يؤكد أن الرومان لم تكن لهم إقامة في وادي ريغ؛ بل اكتفوا بالمراقبة عن طريق بناء الأبراج والحصون. وهذا بسبب الثورات الشعبية من طرف الأهالي، ولكن الرومان عندما لم يتحقق لهم الأمن والاستقرار التجئوا إلى ترحيلهم إلى ما وراء سفوح الأطلس الصحراوي جنوبا وأجبروا قسما كبيرا من القبائل إلى العيش بالترحال بين سفوح الجبال والصحراء، ومن هذه القبائل المتنقلة بنو ريغة و سنجاس المنحدرين من قبيلة مغراوة الزناتية[2].

يقول العدواني في حديثه عن تعمير بلاد ريغ في القرن السابع عشر ميلادي والحادي عشر الهجري: «فقلت له كيف كان طرود سيسبقونكم إلى الوطن... ونحن نزلنا أرضا خالية بين ثلاثة أوطان، الزاب للطعام والجديد للتمر و وادي ريغ للصوف....».

استخلص الباحث الدكتور بوبكر محمد السعيد من خلال هذا القول:

1- أن وادي ريغ كانت تشتهر برعي الغنم قبل تعميرها النخيل؛وهو ما يستنتج من كلام العدواني أن وادي ريغ للصوف وهو يشير إليها أثناء الهجرة الهلالية وكيف كانت سوف خالية بين ثلاث أوطان. مما يؤيد ذلك أن قبيلة زناتة البربرية قبيلة غنم، كما أن نسج الصوف وصباغته

[1]- عبد الحميد إبراهيم قادري، تقرت البهجة، مرجع سبق ذكره،ص33

[2]- ينظر: عبد الحميد إبراهيم قادري، وادي ريغ تاريخ وأمجاد جزائرية، ص 30.

من الحِرف التقليدية المتجذرة في منطقة وادي ريغ، كانت منتشرة بين السكان سابقا وقد تكون من بقايا ذلك العهد.

2- أن دخول النخيل إلى منطقة وادي ريغ كان بعد الهجرة الهلالية أي مع دخول العرب منطقة ريغ بعد الفتح. و أن أصل نخيل وادي ريغ يعود إلى منطقة الجريد بتونس بدليل أن كل ما يتعلق بالنخلة من مسميات (الحشانة، السعف، النخلة، االجريد، الليف، الكرناف) وهذا لا يعني عدم وجود بعض المسميات البربرية لبعض أجزاء النخلة أو أنواع التمور[1].

2-1 وادي ريغ في صدر الإسلام:

دخل الإسلام إلى المنطقة عن طريق الفاتح عقبة بن نافع الفهري؛من منطقة قمودة وطبنة وبادس و تغلغل في قلوب زناتة وصولا إلى وادي ريغ.

«تقول بعض الروايات أن الإسلام وصل إلى المنطقة في حملة حسان بن النعمان على المغير ومن هناك انتقل إلى باقي الإقليم و انتشر بين سكانه، ورواية أخرى تقول: عندما فتح عقبة منطقة الزيبان، بعث بأحد أصحابه يقال له حشاني إلى المغير لنشر الدعوة هناك، وإليه ينسب عرق الحشاشنة وحكاية شعبية أخرى نسجها الخيال الشعبي وغذتها ثقافة التنابز بالألقاب، أن عقبة في حركة الفتح دعا سكان الجهة إلى الإسلام ومساعدته على محاربة جرجيس حاكم تونس فخذلوه وتَلَكَؤُوا في مساعدته إلى درجة الخيانة فدعى عليهم بقوله:

«اللّهم غَيِّبْ أنْفِيفَهُم، وَلاَ يَعْرِف حَرَهُم من صَيْفِهِم».[2]

يُؤكد الأستاذ "عبد الحميد قادري" أنّ هذه الروايات غير صحيحة و لم تؤيدها كتب التاريخ التي أرخت لحملات سيدي عقبة، و"حسان بن النعمان" خاصة، وحركة الفتح عامة، حيث لم

[1]- أبو بكر محمد السعيد، مرجع سبق ذكره، ص.15

[2]- عبد الحميد إبراهيم قادري، وادي ريغ تاريخ وأمجاد جزائرية، ص 32.

تشر تلك الكتب، إلى أن عقبة بن نافع وصل إلى وادي ريغ، و لم تذكر أن حسان بن النعمان وصل إلى المغير بجيوشه و لم تذكر أحدا بهذا الاسم حشاني».

أما الحقيقة التي أكدها هي؛ أن الإسلام انتشر بواسطة التجار والدعاة شأنهم كشأن الأقاليم الصحراوية الأخرى التي وصلها الإسلام بالدعوة الحكيمة والموعظة الحسنة والكلمة الطيبة والقدوة الصالحة.

أما عن تاريخ دخول الإسلام إلى المنطقة فلم تحدد المصادر كابن خلدون مثلا فترة الفتح الإسلامي؛ إلاّ أنّ بعض الروايات تذكر أن المسلمين وصلوا إليها في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي (1هـ /7م) عندما حل عقبة بن نافع على رأس الجيش الإسلامي.

2-2 وادي ريغ بعد الإسلام:

إن وادي يمتد من نواحي قوف مارا بتقرت إلى نواحي المغير أي من رأس الوادي إلى سيدي بوحنية، و منطقة وادي ريغ أغنى المناطق الجنوبية مياها و وادي ريغ له تاريخه الأسطوري القديم مأخوذ من العارفين للتاريخ كانت في ذلك العهد المنطقة تنعم بالمياه التي كانت تسيل على وجه الأرض،تسقي نخيل المنطقة التي عاشت الهدوء و النعيم في ذلك الزمن،كما قيل أن العرب والبربر كانوا يعيشون في المنطقة في جو يسوده السلم و السلام.

ولما رفع الفاتح عقبة بن نافع راية الجهاد ضد الكفار من الروم الموجودين هناك وذلك ما بين القرن السابع و القرن الثامن،فبعث رسولا لسلطان منطقة وادي ريغ والله أعلم من كان يحكم في ذلك العهد يطلب منه الجهاد من أجل الإسلام في سبيل الله، رضي سلطان وادي ريغ، لكن دبر حيلة فجمع جنده وقسمهم إلى فرقتين، الفرقة الأولى تحمل لواء وراية الإسلام تحت قيادة عقبة، والفرقة الثانية تحمل راية الروم. وهذا خوفا على امتيازاته ومكانته ومركزه من كلا الطريفين.

دارت المعركة بين الحق والباطل، وفي الأخير نصر الله جند الإسلام وصار عقبة سيد الموقف ولما اكتشف عقبة حيلة سلطان وادي ريغ غضب وطلب منه أن يخفي مياه الوادي ويجعلها تسيل

تحت الأرض، فاستجاب الله لطلب عقبة، ومنذ ذلك الوقت أصبحت مياه وادي ريغ جوفية. و على إثر هذه المحنة التي حلت بالمنطقة هاجر أغلب السكان إلى المناطق المجاورة وكادت الجهة أن تكون مهجورة وحين ذهب بعض السكان إلى عقبة و طلبوا منه السماح، عفا عما فعله سلطانهم ولما تمت معاهدة الصلح، أمر عقبة أصحابه بحفر آبار في تقرت ووادي ريغ بالطريقة العربية فرجعت الحياة إلى منطقة وادي ريغ، و قيل أن من زرع النخيل في تقرت و وادي ريغ هم صحابة عقبة بن نافع، توفي القائد عقبة بن نافع ودفن في نواحي بسكرة وسميت منطقة باسمه وهي مدينة سيدي عقبة[1].

ويقول الأستاذ أبو بكر محمد السعيد في جلساته مع المشايخ من أهل الإقليم في اللقاءات الاجتماعية أجبرهم دوما للحديث عن تاريخ وادي ريغ وفي واحدة من اللقاءات وجدت من أشار إلى قضية أوّل اتصال بين الفاتحين وسكان الإقليم ويقول الراوي ناقلا عن القدامى: «إنّ سكان الوادي حين سمعوا بجيش سيدنا عقبة في موقع تهودة وهو موقع قريب من مدينة سيدي عقبى حاليا جمعوا بعض رجالهم عبر قصور الإقليم بداية من سيدي بوحنية في أقصى جنوب الوادي قرية قوف حاليا وهم يضربون الدّف وعزموا الذهاب للقاء سيدنا عقبة في تهودة، وهكذا كلما مرّوا على قصر انضم إليهم جمعاً جديداً وكان غرضهم نصرته والانضمام إليه حملوا علم النصر وحين وصلوا إلى المغير حاليا قال لهم سكان المغير؛أنتم ذاهبون إلى سيدنا عقبة تناصرونه وهو في معركة فإن انهزم ما ستفعلون وأنتم لا تعرفونه، فمن الأحسن أن تحملوا معكم سرا رايتين راية ترفعونها إن وجدتموه منتصرا وأخرى إن وجدتموه منهزما حتى لا ينقلب عليكم أعدائه،وبهذا غيّروا نيّتهم ولهذا سميت بالمغير. وحين وصلوا لسيدنا عقبة التقى الوفد وعلم بنيّة خروجهم وكيف غيّروها حين وصلوا المغير.فقال لهم: أي دعى عليهم بالدعاء التالي: (الله يُغَيِّر نَفِيفْكُم ويَجْعَل عَدُوَّكُم أكْثَر مِنْ صَدِيقْكُم خَشْبَة وعَمُود وشُوفْ يَلْقُو الماء ولاَ مَا يَلْقُوه) حيث كان السقي في السابق الماء يجري

[1]- أحمد حسيني بن براهيم، مرجع سبق ذكره، ص 81.

على وجه الأرض فكان هذا الدعاء سببا في جفاف الوادي وأصبح الحصول عليه يتطلب حفرا. هذه الرحلة ما تزال نفسها لليوم تُعرف "بحضرة رجال الملاح"[1].

3- السكان ومميزاتهم:

3-1 أصل سكان وادي ريغ:

سكنت بوادي ريغ قبائل وأجناس مختلفة تعاقبت عليه، وتركت بصماتها فيه وقد تداخلت الأنساب والأصول وجمعت بين المقيمين ظروف الحياة ووحدتها مميزات وتقاليد اجتماعية واحدة، وقد تجلت أصول السكان قديما وحديثا في ثلاث عناصر أساسية تولد عنها عنصر رابع مع مرور الزمن واختلاط الأنساب بحكم التعايش، انصهر الجميع في تركيبة بشرية واحدة تجمع سكان وادي ريغ بعاداتهم و تقاليدهم و طبيعة حياتهم و هذه العناصر هي:

أ- الرواغة أو بنو ريغة (الزناتة):

السكان الأصليون وهي نفس التسمية التي أخذها الإقليم و هم قوم ينحدرون من قبيلة مغراوة على حد قول ابن خلدون؛ الأمازيغية أو من زناتة وكانوا أغلب السكان الذين عمروا الإقليم و سكنوه قديما قبل دخول العرب، حيث يتفرعون إلى أصلين هما: ريغة وسنجاس اللتين سكنتا قصور ريغ القديمة مثل: آجلو وتنسلي وتالة وتميدونة وتمريغ و قداين والسفاو وتوغلانت وتوجين وغيرها من القصور التي اندثرت وطمست آثارها إلا من جذوع النخيل حسب تعبير ابن خلدون الذي يقول: " وكثر في قصورها العمران من ريغة هؤلاء وبهم يتعرف إلى هذا العهد[2]، وكانت لهم علاقة بأبناء عمومتهم بين عواطة وبين رجلان و تقيوس"[3].

[1]- مقابلة مع الأستاذ أبو بكر محمد السعيد أستاذ في التاريخ الحديث جامعة غرداية، كان متخصص في علاقات الجزائر مع إسبانيا وحاليا تاريخ منطقة وادي ريغ.

[2]- عبد الحميد إبراهيم قادري، التعريف بوادي ريغ، ص 161.

[3]- عبد الحميد إبراهيم قادري، وادي ريغ تاريخ وأمجاد جزائرية، ص 144.

دخلت قبيلة زناتة البربرية في صراع كبير مع الهلاليين وثورة بن غانية المايوركي في القرن 12م و13م ميلادي، حيث رجحت الغلبة إلى الهلاليين وانتشرت ريغة في البلاد حيث أغلبهم نزح إلى بلاد االجريد في تونس وغرداية و اندمجو مع بني ميزاب الذي يشاركونهم في نفس المذهب الإباضي، وبقي جزء ضئيل مع عبيدهم الزنوج.و بمرور الوقت انصهروا فيهم و تلاشوا وكوّنوا ما يسمى بالقبالة أغلبهم من الزنوج السود وأحفادهم القانطين بتقرت الآن، ومازالوا يتكلمون اللغة القبلية الريغية الزناتية والكثير منهم تعرب واختلط مع الحشاشنة[1].

ب- العرب:

لما عين عقبة بن نافع للمرة الثانية على إفريقيا زحفت الفتوحات نحو الجنوب فبعث عقبة رسولا لسلطان منطقة وادي ريغ يطلب منه الجهاد، فقسم السلطان جنوده إلى قسمين: فرقة تحمل راية الإسلام و الأخرى موالية لجند الروم فهزمت هذه الأخيرة و كشفت حيلة السلطان أمام عقبة ابن نافع فغضب ودعى الله أن تجف مياه الوادي فاستجاب الله له، وعلى إثر هذه الحادثة هاجر معظم السكان من وادي ريغ و لما تمت معاهدة الصلح بين عقبة والأهالي الباقين بوادي ريغ أرسل مجموعة من جنده وهم من أصل عربي لحفر الآبار فرجعت الحياة للمنطقة و قيل أنهم زرعوا النخيل بوادي ريغ هكذا وصل العرب[2] وهم منتشرون في كامل تراب الإقليم وينقسمون إلى قسمين:

أولا: العرب المستقرون: "هم الذين يعيشون على الفلاحة والزراعة ويسكنون القصور والدور المبنية بالطوب والأحجار"[3].

[1]- موقع على الفيسبوك، تنسيقية شباب وادي ريغ، 10 ديسمبر 2013 الساعة 21:58.

[2]- أحمد حسني بن إبراهيم، مرجع سبق ذكره، ص 12.

[3]- زهية سوستي، دراسة الخصائص الاجتماعية العمرانية، الثقافية لقصور مدينة تقرت، رسالة ماجستير، قسم علم الاجتماع والديمغرافيا، جامعة منتوري قسنطينة، 2006، ص 94.

ثانيا: العرب الرحل: أولاداعراب كما يسميهم ابن خلدون، كانوا يعيشون على الرعي وقيادة ا لقوافل التجارية و حراستها و يعيشون حياة الحل والترحال[1].

و يتفرع منهم الشعانبة،رحمان و سلمي، الدرايسة، العبادلة، الفتايت.... الخ[2].

ج- الزنوج:

واهم الأبناء الذين جلبوا من بلاد السودان إلى سوق النخاسة في تقرت ومنهم الفارين من أسيادهم بالتوات، بالإضافة إلى أبناء الموالي الإباضيين وأيضا العمال الوافدين من بلاد السودان والنوبة (مصر)[3]، لأن سوق تقرت كان سوق عام يأتيه التجار من كلّ الجهات لقضاء مآربهم وبعضهم جاء إلى المنطقة فارا من أسياده وبعضهم كانوا عبيدا عند ملوك بني جلاب وأغنياء الإقليم ثم تحرروا من العبودية، ومنهم من وفد إلى المنطقة من السودان وربما من صحراء توبة كما أشارت إلى ذلك بعض المراجع الجغرافية وهم منتشرون في كامل الإقليم وينتسبون إلى المداشر والقرى التي سكنوها لا يميزهم عن أهل البلد شيء.

د- المولودون:

وهم خليط من العرق العربي الأماريغي الزنجي، تشكل نتيجة زواج السكان الأصليين (الأماريغ) والعرب الوافدين بالزنجيات و الموالي مشكلين مجتمعا متجانسا له نفس العادات والتقاليد و لم يعد باستطاعة المرء أن يفرق بين العربي، الزنجي والأماريغي[4].

---

[1]- أحمد حسيني بن براهيم، مرجع سبق ذكره، ص 12.

[2]- زهية سوستي، مرجع سبق ذكره ص 94.

[3]- عبد الحميد قادري، التركيبة البشرية لوادي ريغ أيام حكم بني جلاب، منشورات جمعية الوفاء للشهيد، تقرت، د.ط، 1998م، ص.25.

[4]- عبد الحميد قادري، عبد الحميد إبراهيم قادري، التركيبة البشرية لسكان وادي ريغ أيام بني جلاب، أعمال الملتقى التاريخي الثالث، فترة حكم بني جلاب بمنطقة وادي ريغ، منشورات جمعية الوفا للشهيد، ص.25.

فكم من أسرة أماريغية ذابت في الجنس العربي و أصبحت تعتز بانتمائها إلى القبائل العربية، وكانوا نعم القوم في الدفاع عن العروبة والإسلام في هذه الديار وكم من أسرة عربية ذابت في العنصر الأمازيغي، وقد سماهم ابن خلدون العرب المستعجمة والدليل على ذلك اهتمامهم بالثقافة العربية والحرص على تحفيظ القرآن لأبنائهم وخدمة العلماء والصالحين، فضلا عن ممارستهم للعادات والتقاليد العربية[1].

3-2 القبائل و العشائر بعد القرن 19:

أ- الحشاشنة:

جمعها حشان، وهي النخلة الصغيرة التي لم تثمر بعد و تمثل هذه الطائفة أكبر عدد سكان وادي ريغ و تبلغ نسبتها 86% ونجدها متمركزة من المغير إلى سيدي بوحنية بقوف[2].

وردت عدة آراء حول نسب الحشاشنة، وحسب الدكتور عبد الحميد إبراهيم قادري فإن ذكر اسم الحشاشنة لم يذكر في كتب التاريخ التي سبق وأن تحدثت عن هذه المنطقة؛ فابن خلدون مثلا لم يذكرهم ولا حتى الرحالة الأوروبيون ولا المؤرخون الفرنسيون الذين ذكروا القبائل بأسمائها، وأن تسمية حشاشنة لم يرد ذكرها إلا في أواخر القرن التاسع عشر، عندما كثرت غراسة النخيل على أيدي المعمرين.

ومن بين الآراء التي وردت في أصل الحشاشنة، إشارة للصادق الرزقي في كتابه الأغاني التونسية حيث أشار إلى طائفة اسمها ولاد الحشاني تنسب نفسها إلى ولي من أولياء الله سيدي الحشاني فظن البعض أنها نفسها الموجودة بوادي ريغ و الزاب[3].

---

[1]- عبد الحميد إبراهيم قادري، التعريف بوادي ريغ، ص 163-164.

[2]- أحمد حسيني بن براهيم، مرجع سبق ذكره، ص 12.

[3]- ينظر: الصادق الرزوقي، الأغاني التونسية، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس، 1970.

وآخرون أرجعوا تسمية الحشان، إلى صفة أسندت لرجال كرام يؤثرون على أنفسهم فسمو رجال الإحسان وبطول الزمن تبدلت الكلمة إلى الحشان وهذا احتمال وارد حسب رأيهم، لأنه لو أخذوا بالأوصاف التي وصفهم بها الرحالة والمؤرخون، مثل حسن الوزان بالكرم وإيثار الغريب عن أنفسهم و أثنى عليهم العياشي في زيارته لتقرت، ومدحهم الورتلاني في رحلته، وأعجب بكرمهم الرحالة الألماني "فيسياحتخ" عندما تحدث عن شيخ سيدي راشد وعن شيخ تندلة لكن هذا الاحتمال يبقى قابلا للمناقشة حسب رأيهم، وتبقى التسمية دائما صفة من الصفات وليس عرقا[1].

عندما سألنا أحد سكان المنطقة عن أصل الحشاشنة أكد أنهم السكان الأصليون حيث قال: "شوفي السكان الأصليون نتاع وادي ريغ هوما الحشاشنة، وحتى الأماريغ حشاشنة ويعني كلمة حشاشنة خارجة من الحشانة والمقصود بها النخلة الصغيرة التي نسموها بالجبارة ولقبوا بالحشاشنة لأنهم يعتنوا ويخدموا الحشانة حتى تكبر وتولي نخلة تجيب التمر"[2].

أما "شارل فيرو"* فيذهب للقول أن: « جد الحشاشنة صجابي اسمه حسان من أصحاب عقبة

---

[1]- ينظر: عبد الحميد إبراهيم قادري، وادي ريغ تاريخ و أمجاد جزائرية، مرجع سبق ذكره ص 148.

[2]- مقابلة مع السيد عبد الحميد بن غنيمة من تقرت.

*- **شارل فيرو**: هو لوران شارل فيرو من مواليد فبراير 1829 بمدينة نيس الفرنسة يعتبر من الفرنسيين الذين كتبوا كثيرا عن تاريخ الجزائر وعن مدنها و تراثها وقد ساعده في ذلك منصبه كمترجم احتياطي عسكري من الطبقة الثانية في الجيش الفرنسي ومشاركته في الحملات العسكرية باتجاه إقليم الشرق، كما يعتبر من المستعمرين القلائل الذين اتصلوا بالمجتمع الجزائري ودرسوا تراثه عن طريق الروايات الشفوية وترجمة الوثائق الأهلية ومن أعماله دراسة تاريخية تناول فيها حكم بني جلاب والتي نشرها في عدة حلقات بالمجلة الإفريقية في الأعداد من 23 إلى 31 بعنوان: ملاحظات حول مقاطعة قسنطينة بنو جلاب سلاطين تقرت.

« Notes historiques sur la province de Constantine, Les Ben Djellab sultan de Touggourt ».

ينظر: مياسي إبراهيم، مقاربات في تاريخ الجزائر 1830 – 1962، دار هومة، الجزائر، د ط، 2007، ص 109.

وقد بيّن "فيرو" أن في نهاية القرن (15م) استقر سليمان الجلابي في المنطقة ومن جملة المصادر التي اعتمدها فيرو في وقته في منصف القرن (19) كابن خلدون وكتاب العدواني وأخذ عن العياشي، واقتبس من الرحالة الأوربيين من أمثال بيسيونير وهنغو ماركوس وغيرهم، ينظر: الملتقى التاريخي الثالث، فترة حكم بني جلاب بمنطقة وادي ريغ. منشورات جمعية الوفاء للشهيد تقرت، ص.96.

استشهد في واقعة تهودة، وقد تحرف الاسم من حسان إلى حشان»[1]، وهو الشائع عند الكثيرين من أهل المنطقة.

هذا خطأ أيضا يقول الأستاذ عبد الحميد إبراهيم قادري لأمرين اثنين:

الأمر الأول: أن التحريف قد يكون من الشين إلى السين وليس العكس،لأن بعض الأهالي إلى يومنا هذا لا يستطيعون نطق حرف الشين فينطقونه سينا فيقول السارية عوض الشارية والسمس عوض الشمس[2].

الأمر الثاني: لو كان الانتماء إلى هذا الصحابي كما يدعو "فيرو"،لذكرته كتب التاريخ في جملة من استشهد مع عقبة، ومن المعلوم أن الذين رافقوا عقبة في حملته على المغرب كلّهم تابعين لا صحابة. ثم إنهم لو كانوا عرقا أو قبيلة لذكرهم ابن خلدون مع من ذكرهم من قبائل وبطون وأفخاذ عاشت بهذه المنطقة، فقد عدّد القبائل وذكرها بأسمائها فذكر بني ريغة وبني سنجاس وبني يفرن ومغراوة وتوجين وبني هلال وبني سليم وبني يوسف والدواودة وسعيد، ولم يرد اسم هذه الفرقة باسمها[3].

وهذه أيضا مغالطة صدرت عن بعض المؤرخين الفرنسيين كانت تريد من وراء ذلك تشويه الحقيقة التاريخية وإثارة الفتن بين الأهالي، أو لعدم اهتمامهم بالحقيقة واستهواهم المزج بين التاريخ والأسطورة.

أما الرأي الأرجح حسب الأستاذ عبد الحميد قادري أن الحشاشنة هي صفة لحرفة الفلاحة والزراعة و غراسة النخيل التي كانت تسمى مهنة التحشن[4].

[1]- عبد الحميد إبراهيم قادري، التركيبة البشرية لسكان وادي ريغ أيام بني جلاب، ص.23.

[2]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص 4.

[4]- المرجع نفسه، ص 26.

يقول الأستاذ أبو بكر محمد السعيد: «مصطلح رجال الحشان سألني عنه الكثير وقد قلت أنّ هناك حلقة مفرغة، المصدر الوحيد العربي على حسب علمي الذي وردت فيه التسمية (تسمية رجال الحشان)؛ هو كتاب غصن البان في تاريخ ورجلان مع أنّه لا يشير لأهل وادي ريغ ولمن أراد العو دة للمصدر نجده في الصفحة 184-185».

"رجال الحشان": اخترنا هذا الاسم لمجاورنا في البلاد غير القرى والبيوت الكبيرة والأعراب، لأني لا أجد اسماً يرتاح إليه خاطرهم ويحبونه حباً جمّاً غير هذا الاسم، والذي أظنه يقع منهم موقع الاستحسان، ولا يعجبني أن أسميهم كما تسميهم الأعراب "حرشاني" ولاسيما يسميهم بعضهم بالرواغة لأنّ هذا الاسم يغتاظون منه، وفي الحقيقة أنّ الاسم الأخير ليس فيه ما يدعوهم للاغتياظ لأنّه اسم واقع على سكان أريغ من بلاد تقرت.

"حشانة" وادي ريغ: يقول الأستاذ: علينا التفريق بين التاريخ القديم وهذا أصبح واضح ومثبت في المصادر، وادي ريغ سكنه الرواغة والرواغة هم فرع من زناتة هذا من جانب، ومن الجانب الثاني هو الواقع الحالي الذي يمزج السكان المحليين بين الأصل الأمازيغي وبين العرب الذي استقروا منذ بداية الفتح وما بعده والذين كوّنوا لنا معالم أهل ريغ الحاليين الذين حافظوا على نفس الصفات الفزيولوجية والعادات والتقاليد ونفس نوع الاقتصاد وهو زراعة النخيل، وأغلب الوافدين لم يندمجوا كليا في هذا النسج السكاني، بل بقوا محافظين على تمييزهم وانتمائهم لمناطقهم وعروشهم وإلى اليوم رغم أنّ أجدادهم وأجداد جدادهم لا يقولون أمازيغي أو حشاني أو تقرتي، وإنّما ينسب نفسه لقبيلته أو منطقة مجيء جده ولهذا نسميهم الوافدون للواد.

ويُضيف الأستاذ: والحلقة المفقودة والتي أوّد المساعدة في البحث عنها هي من أطلق هذه التسمية الحديثة جدّا على سكان الواد وكيف قبلها السكان وانتشرت في ربوع الواد رغم أنّ كلّ المصادر العربية والغربية قبل النصف الثاني من القرن 19 لم تستخدم هذا المصطلح و لم تشر إليه أصلاً، بل ما ورد ذكره هو أهل وادي ريغ، الرواغة، ريغة للإشادة للسكان الأصليين.

يؤكد الأستاذ "أبو بكر محمد السعيد" عن أصل الحشاشنة: «في وادي ريغ كاين حشاشنة في كلّ الإقليم، وهم الأغلبية وتعرفيهم ولا ينكرهم إلاّ الجاحد، لهم نفس الأوصاف الفيزيولوجية، ونفس النشاط الاقتصادي وهو النخلة ونفس الثقافة ونفس العادات والتقاليد الاجتماعية، يعرفون بعضهم يتزاوجون مع بعضهم لهم إطار سكاني محدّد وهو إقليم وادي ريغ؛ أصلهم أمازيغ، وتز اوجوا منذ القديم مع العرب، كوّنوا العنصر الحشاني أو الرّيغي حاليا، وفيهم أمم عربية تُعرف أصولها من الصحابة وأسر شريفة لا تدّعي الشرف أبدا. وهناك وافدون للواد أغلبهم قبائل عربية، استوطنت الواد عبر مراحل تاريخية، أغلبهم امتدادهم عرقي لولي صالح فقط. والسمرة أصل في المنطقة وليس حادثة حدثت كما يقول البعض بالعبيد، فإنّ العائلات التي تملك العبيد قليلة جدا، وحاليا هناك حشاشنة أو أهل ريغ. معروف أنّ إقليمهم هو واد ريغ وهناك سوايح وسعيد وطيباتية ونوايل وفتايت، كلّهم لا ينسبون أنفسهم لإقليم واد ريغ؛ ينسبون أنفسهم لمناطق أجدادهم؛ فالطيباتي يسكن وادي ريغ يقول أنا طيباتي ولست ريغي والسوفي والفتيقي يقول أنا ولد سيدي فتيتة ونايلي نفس الشيء. هذا ما أراه وما أقتنع به؛ وهو إلاّ الواقع الذي يعرفه الجميع، ولا يستطيع أحد إنكاره. منشوراتي كلّها لاحظي تركز على مصطلح إقليم واد ريغ، الوافدونه حاليا يريدون إنكار أنّ لإقليم وادي ريغ أصول متميزة. النسب الشريف في الإقليم قضية غير مطروحة عند لحشاشنة أصلاً، وإنّما قضية مطروحة عند الوافدين خاصّة السوايح والفتايت فقط.والأسرة التيجانية في تماسين وهي أسرة لا تنسب نفسها لأهل ريغ، أمّا عائلة الإدريسي وبني يحى التي تنسب لسيدي محمد بن يحى هذه عائلات حشانية ولا تفتخر أصلاً بالنسب الشريف نقول لحشاشنة هم كلّ سكان وادي ريغ »[1].

[1]- مقابلة مع الأستاذ أبو بكر محمد السعيد

ب- المجاهرية:

يظن البعض بأن نسبهم يهودي مثل شارل فيرو في كتابه؛ صحراء قسنطينة ومحي الدين بن الزين الأغواطي الذي وردت رحلته في كتاب آراء ومفاهيم في الجزائر للدكتور سعد الله. والحقيقة هم مجموعة من السكان لقبوا بهذا اللقب يتشكلون من أسر وعائلات متعددة لا تجمعهم صلة قرابة و لا يتجمعون في نسب واحد ولا يرتبطون بسبب من الأسباب، إلا بسبب اللغة والدين الإسلامي والمسكن وربما اللون، وبالإضافة إلى أسماء هذه العائلات التي تنتمي إلى فرقة المجاهرية أسماء عربية أو هي منسوبة إلى البلد الذي جاء منه جد العائلة الأول مثل؛ كافي نسبة إلى الكاف بتونس والطرابلسي نسبة إلى طرابلس و وزاني نسبة لوزان بالمغرب الأقصى وغيرها من أسماء العائلات القاطنة بتڤرت[1]. أما فيما يخص التسمية فيها قول آخر يحتمل أصل كلمة مجاهرية منحرفة عن كلمة مهاجرية، وهم أولئك المهاجرون الذين جاء بهم الجلالبة من تونس ونفطة والمغرب والزيبان والتل الجزائري عامة، لتنشيط التجارة بأسواقهم وبضاعتهم، وتعمير مدينتهم بحرفهم و صناعتهم التي كانت تفتقر إليها الجهة، كالحدادة والنجارة والنقش وغيرها من الحرف الحضارية التي كانت سائدة في ذلك الوقت، إذن هم بهذه الصفة مهاجرية هاجروا من بلدانهم إلى وادي ريغ[2].

أما القول الذي ينسبهم إلى اليهودي الذي أسلم و جاهر بإسلامه ولقب بالمجاهر وعرف أبناؤه وأحفاده بهذا الاسم ونسبوا إليه بهذا الاسم المجاهرية، فإذا انطبق هذا على فرد واحد فلا ينطبق على جميع العائلات والأسر التي تحمل هذه التسمية والثابت لدى العام والخاص، أن حرفة اليهود كانت محصورة في تجارة الكتان والذهب والتعامل بالربا، بينما نجد هؤلاء يشتغلون في

[1] خليفة عبد القادر، مرجع سبق ذكره، ص 27.

[2] عبد الحميد إبراهيم قادري، وادي ريغ تاريخ وأمجاد جزائرية، ص 151-152.

دواوين الحكومة أو في حيازة الأملاك العقارية والتجارة في المواد الغذائية والحرف الحرة كالتجارة والحياكة[1].

ج- السوافة:

بحكم ارتباط منطقة وادي سوف بوادي ريغ، تواجد السكان بالمنطقة حيث برعوا في التجارة فقد عمروا أسواق مدينة تقرت في جميع الأيام ولقد كان السوافة أول طائفة دخلت وادي ريغ و عمرته فكأنه لم ينسب أحد لسوف بسواها وهي من قبيلة أولاد أحمد[2].

استقرت بعض الأسر من السوافة، خصوصا سوافة كوينين والرقيبة وتاغزوت، والوادي، الذين كان لهم وجود منذ القدم، فذاب بعضهم في الإقليم، ولم يعد يربطهم شيء بسوف، وقد كان لهذه الفئة بصمات في الأعمار وتنشيط الحركة التجارية وإذا كان هناك عنصر فعال وحيوي من بين الأقوام الوافدين على الإقليم؛ هم عنصر السوافة الذي تميزوا بالنشاط التجاري، والحيوية الاقتصادية وشجاعة الاستثمار ونية التملك، وتحمل الأعمال الشاقة، وبالإضافة إلى الإنتاج الفلاحي، وتطور سوق التمور، فقد أضافوا للإقليم قوة اقتصادية هائلة وحركة تجارية رائدة لا ينكرها أحد خصوصا على مستوى تقرت، وكان لهم في النصف الأول من القرن العشرين نصيب في المساهمة في تعليم القرآن ومبادئ العلوم الشرعية واللغوية[3].

4- الإطار الاقتصادي للمنطقة:

أ- الزراعة:

إن الأجناس التي سكنت هذه المنطقة واختارت الإقامة بها اعتمدت في معيشتها منذ القدم على الزراعة و تربية المواشي وكانت الزراعة هي المورد الاقتصادي لدى أغلبية السكان وقد

[1]- عبد الحميد إبراهيم قادري، التعريف بوادي ريغ، ص 27-28.

[2]- إبراهيم محمد الساسي العوامر، الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، تعليق: الجيلالي بن براهيم العوامر، منشورات تالة، الأبيار، الجزائر 2007، د.ط، ص 343.

[3]- عبد الحميد إبراهيم قادري، وادي ريغ تاريخ وأمجاد جزائرية، ص 155.

ساهمت الحياة الزراعية في الاستقرار ونشر بعض الحرف البدوية؛ كالحدادة وصناعة السلال والحبال[1]، وعلى الرّغم من صعوبة الطبيعة الصحراوية،لكن توفرها على قدر كاف من المياه بفضل الأودية الموجودة بها كوادي جدي، وادي ريغ... الخ، ساعد على استقرار البشر بهذه المنطقة الصحراوية[2].

وبالرّغم من المناخ القاسي الذي تتعرض له المنطقة، إلا أن هذا لم يمنع السكان من مزاولة النشاط الزراعي و إنتاج بعض المزروعات، تحديا لقسوة المناخ و من هذه المزروعات نذكر:

– **زراعة النخيل:** يطغى على المناطق الجنوبية محصول التمور؛لأن هذا النوع من الأشجار يحتمل المناخ القاسي للصحراء و ينتج عدة أنواع منها: دقلة نور، غرس، دقلة بيضاء، دقلة تنيسين، طنطبوش، اليتيمة، بوعروس، العماري.... الخ.

بالإضافة إلى الإستفادة من النخيل* في إنتاج التمور، فإن أهالي وادي ريغ يستخدمون منه عصير (شراب) حلو يسمّى "اللاقمي"، يستخرج من قلب النخلة بعد قطعها والضغط عليها،و من النخيل الذي كبر سنه و لم يعد يُستفاد منه كثيرا في إنتاج التمور دون النخيل الصغير، لأن النخيل بعد قطعه واستخراج اللاقمي منه يموت، ويتميز اللاقمي بشدة حلاوته ومذاقه[3].

– **الخضر والفواكه:** بالإضافة إلى زراعة النخيل عرفت المنطقة أيضا زراعة الفواكه ولكن بدرجة أقل حيث يتوفر الماء و التربة الخصبة الملائمة للزراعة. وكان الإنتاج يوجه للاستهلاك المحلي

[1]– أحمد بن سعيد أبو العباس الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، تح: إبراهيم طلاي، مطبعة البحث، الجزائر، د.ط، د.ت، ص344.

[2]– أحمد بن سعيد أبو العباس الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، ص 207 – 208.

* هناك اعتقاد كان سائدا لدى الفلاحين أصحاب النخيل قديما، فإذا ما تأخرت شجرة النخيل عن الإثمار وتمادت في إفساد ثمرها أتاها صاحبها بفأسه مهددا إياها بالضرب وتارة يهددها بتجميرها قتلها وتحويلها إلى شجرة يؤخذ منها مشروب حلو يسمى لاقمي، أنظر: إبراهيم الساسي العوامر، الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، ص 75.

[3]– هبة الله بوغرارة، مقاومة الشريف محمد بن عبد الله في الجنوب الشرقي الجزائري (1851 –1871)، مذكرة الماستر في التاريخ المعاصر، قسم العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2015 م، ص 3.

عموما. ومن المنتجات التي جادت بها المنطقة نذكر: البطاطا، البصل، السلق، القرع، العنب، الرمان، المشمش، التين..... الخ.

– **القمح والشعير**: بسبب غياب الظروف الطبيعية الملائمة للزراعة نجد المحصول في المنطقة ضعيف وذا نوعية رديئة، ولأن منطقة وادي ريغ تتميز بسهولة المعالجة، إذا وجد الماء فهذا لم يمنع من تنوع محصولاتها الزراعية الموسمية الفصلية والسنوية كالقمح، الشعير، الذرة الصفراء، الحبوب،... الخ.[1]

– **التوابل** زرع فلاحو المنطقة التوابل رغم صعوبة زراعتها والاعتناء بها و قد كانت قليلة إن لم نقل نادرة و كانت توجه بالدرجة الأولى للاستهلاك المحلي ونذكر منها: الكزيرة، حبة حلاوة، البسباس، الكروية، الحلبة.... الخ.[2]

– **تربية المواشي**: كان سكان وادي ريغ يربون الماعز والإبل والبقر، وقد كانوا يستفيدون من لحومها وصوفها وحليبها، وقد مثلت ثروة حقيقية لسكان المنطقة، ولم يقتصر اعتمادهم عليها بهذا الشكل بل تعداه إلى استعمالها في التنقل و تدوير الطواحين لاستخراج المياه من الآبار.[3]

ب– الصناعة:

كانت الصناعة في أغلبها تقليدية بسيطة تقوم على اليد العاملة التقليدية والمواد الأولية المتوفرة في المنطقة، أما المواد المنتجة فكانت تتمثل في مستلزمات السكان، وكانت موجهة وبشكل خاص نحو الاستهلاك المحلي. أما الفائض عن حاجيات السكان فإنه يوجه للتصدير نحو الخارج ومن أهم المنتوجات نذكر:

[1]– رابح رمضان، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية بالصحراء الجزائرية من خلال رحلة الأغواطي، أعمال الملتقى الوطني الثاني حول الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الجنوب الجزائري خلال القرنين (12–13م) و(18–19م) من خلال المصادر المحلية، معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية للمركز الجامعي بالوادي، الوادي، 2012 م، ص 198.

[2]– ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، د.ت، ص542.

[3]– رابح رمضان، مرجع سابق ص 198.

- **الغزل والنسيج:** مارس أهل المنطقة صناعة الأنسجة الصوفية كالقندورة والبرنوس والقشابية والبخنوف والأفرشة والأغطية، كانت هذه حرفة النساء في البيوت خلافا لبعض المناطق الأخرى حيث يشتغل بالنسيج الرجال والنساء على السواء. وأنسب وقت تعمل فيه النساجات هو فصل الصيف. وقد اشتهرت المنطقة بصناعة الحنبل أو الحولي الذي هو الفراش والغطاء الدافئ، ولأهميته فهو يدخل في صداق المرأة و البرنس الذي يرمز إلى الرجولة والهمة والقشابة والقندورة والبخوف. كل هذه الأنواع تنتج على قدر الاكتفاء الذاتي وربما يصدر منها البعض.[1]

وعند إتمام نسج الصوف يطرز من طرف محترفين نساء من ملابس وأفرشة وستائر، تظهر رموز تعكس الهوية الثقافية للمنطقة من أشكالها وألوانها وطريقة تطريزها وبقيت هذه المهنة للوقت الحاضر نظرا لكثرة الاهتمام.[2]

و لأن منطقة وادي ريغ تنتج التمور بكثرة بالإضافة إلى صناعة الأقمشة الصوفية، فإن التجار يصدرون بعضا من هذه المنتوجات والمصنوعات و يشترون ما يحتاجه السكان كالأقمشة القطنية والعطريات والزيوت وأنواع البخور واللبان وغيرها من السلع.

كما أن سكان وادي ريغ لم يمارسوا التجارة كحرفة أساسية و لم يعرفوا النشاط التجاري كما عرفه جيرانهم، و إنما عرفوا بتجارة استهلاك السلع (المواد الغذائية) المستوردة والسلع التي تأتي إلى أسواقهم العامرة بالتجار والتجار القادمين من كلّ فج[3].

ولعلّ من أهم الصناعات السائدة في العهد العثماني، هي ما يسمى اليوم بالصناعات التقليدية التي تعتمد على المواد الأولية المتوفرة في المنطقة أو المجلوبة من غيرها؛ كالطين ومشتقات النخيل

[1]- عبد الحميد ابراهيم قادري، تقرت البهجة ماضيا وحاضرا، ص 160.

[2]- ثوية برقية، ارتباط معالم أثرية بالعادات والتقاليد في منطقة وادي ريغ، مذكرة الماستر، قسم الفنون، تخصص: حماية الممتلكات الثقافية، ص 76.

[3]- الطيب بوسعيد، مرجع سبق ذكره، ص 144.

والصوف والوبر والجلود وبالتالي فهي تشمل صناعة الملابس والأغطية ومشتقات النخلة كالسّدة والمظلة والقفة والسلال، ويلخصها إبراهيم قادري في صناعة الغزل والنسيج وأهمها الحنبل والبرنوس والقشابية والقندورة والحدادة. وتختص أيضا في صناعة السكاكين والفؤوس والمناجل والكوانين، بالإضافة إلى صناعة الفخار، كأدوات وأواني الطبخ والزينة ومنها القلال والكساكس والأباريق وغيره؛ فضلا عن صناعة الجلود والمتمثلة في النعال والقرب والأثاث والمتاع وغيرها من المصنوعات الجلدية؛ كالأحذية ناهيك عن تصنيع مواد النخيل الأولية وتحويلها إلى أقفاص ومظلات وسجاجيد وحصائر ومراوح وزنابيل وما إلى ذلك كالأبواب و الجوابي.

وأضافت بعض المراجع صناعة بعض المواد الأولية المتوفرة كملح البارود، كما تصنع تقرت الأسلحة التقليدية كالسيوف وكذلك صناعة الأواني النحاسية والسروج والألجمة.

وتعتبر منطقة تماسين تاريخيا، أقدم و أهم المدن المكونة لإقليم وادي ريغ بالجنوب الشرقي للصحراء الجزائرية، وحسب معظم الدراسات المتخصصة فإنه لا يمكن فصلها عن الإقليم، إذ يمثل إقليم وادي ريغ امتدادا طبيعيا يربط شمال المنطقة بجنوبها، ويعتبر همزة وصل تجارية هامة بين الشمال والجنوب وتؤكد الدراسات المتخصصة أن قاعدة التعمير بالمنطقة، انطلقت مع مهاجرين زنوج منذ زمن العصر الحجري، وهم المتوافدون من نواحي الشرق الأوسط والذين يشتغلون بالرعي، ثم كلّلت هذه الحملات، بتوافد حملات أخرى أكثر كثافة، وبالذات من القرن الإفريقي، وقد اشتهرت منطقة وادي ريغ بتجمع عدد كبير من القبائل التي تزعمتهم قبيلة زناتة البربرية، وهي القبيلة التي كانت تقود حركة المقاومة ضد المستعمرين الرومان، وهو الاستعمار الذي دام من مائة سنة وأربعين قبل الميلاد إلى منتصف المائة الرابعة ميلادية. ولمدة طويلة شكلت مدينة تقرت عاصمة هذا الإقليم و قد كان لها دور سياسي فعّال، خاصة بعد الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا، على يد عقبة بن نافع ودخول الإسلام للمنطقة في القرن العاشر ميلادي، لتتوالى أنظمة

الحكم الإسلامي عليها، بداية بحكم الرستميين، إلى بني جلاب آخر سلالة بالمنطقة بعد حكم الأدارسة[1].

واختلفت الروايات عن أصل تسمية منطقة تماسين؛ فالرواية الأولى المشهورة عند عامة الناس تقول: « إن قوما قدموا من المشرق العربي، فلما وصلوا أرض وادي ريغ و وقع اختيار قائدهم على هذه المنطقة ليتخذها مكان استراحة رجاله، فأخذوا يطوفون حول المنطقة ويتلون القرآن الكريم، وكان آخر ما اختتموا به سورة ياسين، فقال كبيرهم: "تمت ياسين"».

ومنذ ذلك الزمن أطلقت تسمية "تمت ياسين" على المنطقة ومع مرور الزمن سميت "تماسين".

ولعلّ من طواف القوم وقراءة القرآن حول أي مكان يختارونه لقضاء حوائجهم مغزى ديني، ولعلهم يطهرون المكان من أي نجاسة ولعلّهم يرقون المكان و الله أعلم.[2]

والرواية الثانية أقل شهرة من الأولى تقول: مادامت المنطقة قبلية من قبائل ريغة البربرية، فسموها تماسين، وكلمة تماسين تعني باللهجة البربرية المحلية المكان المحاط بالنخيل، الواحة.

ذكر العلامة ابن خلدون تماسين في تاريخه فيقول: ".... ثم بعد مدينة تڤرت بلدة تماسين، و هي دونها في العمران والخطة....".[3]

5- بحيرة تماسين:

تقع بحيرة تماسين في الجنوب الشرقي لتڤرت وبالذات بين القصر القديم، وجبل متوسط القامة، وهي بحيرة صغيرة يعود أصل نشأتها إلى بقايا وادي ريغ قديما وتذهب الدراسات الجيولوجية الحديثة إلى تصنيف البحيرة ضمن الأماكن المنخفضة جدا وتعتبر ممرا مهما لوادي ريغ

[1]- محمد الطيب عقاب، تماسين جوهرة الصحراء، دار الحكمة د.ط، د.ت، ص 31-32.

[2]- حسيني أحمد، رأي الباحث.

[3]- ابن خلدون، ص 65.

من رأس الوادي بملغيغ، إلى منطقة المغير، وصولا إلى سيدي بوحنية وقد خلف هذا الوادي بعد جفافه مجموعة من البحيرات أهمها بحيرة تماسين.

ويبلغ طول البحيرة ثلاثمائة مترا وعرضها ستون مترا وأعمق مكان فيها يبلغ عشرون مترا ويسمى هذا العمق الملالي، هذا العمق يعمل على توزيع الحرارة في البحيرة؛نفهو يساهم في جعل مياه البحيرة تتخذ ثلاثة مستويات، " باردة في السطح، دافئة ثم ساخنة في العمق".

وزيادة على الجوانب المهمة لمياه البحيرة فهي ملتقي لعدة أنواع من الطيور سواء التي تعيش في المناطق الصحراوية، أو تلك التي تتخذ من البحيرة محطة تستريح فيها أثناء رحلاتها، كما أن البحيرة تجمع الكثير من أنواع الأسماك التي يتناسب عيشها مع طبيعة مناخ البحيرة.وعند الجلوس على طرفها الغربي يقابلك من الناحية الشرقية جبل جميل يطلق عليه سكان المنطقة؛جبل بوحمار الذي يحتل مساحة تفوق ألفين متر مربع، وقد اختار العديد من السكان إقامة سكناتهم بالقرب من البحيرة لدرجة التقديس لها في مخيال التصور الشعبي لأسرارها و قد وصل تأثير هذه الثقافة إلى الاستعمار الفرنسي الذي أطلق عليها اسم البحيرة المقدسة و قد اشتغلت عليها الكثير من وسائل الإعلام الاستعمارية، مما جعلها تكتسب شهر ة عالمية وأصبحت قطبا سياحيا في المنطقة وتزينه آية في الجمال، تمتد في الغابة إلى داخل البحيرة، ومحفوفة على جوانبها داليات العنب والزيتون، كما أحيطت البحيرة بمصابيح وزوارق تحمل فرقا فلكلورية وتجري فيها مسابقات بين الأفراد، خلال المناسبات الاجتماعية.

5-1 القصور والزوايا في وادي ريغ:

يعرف القصر على أنه ذلك الهيكل العمراني لمجموعة من الناس في موقع يتوفر على متطلبات تلك الفئة البشرية المتجانسة لا تربطهم صلة الدم والعقيدة و الثقافة، حيث اجتمعت حول موارد

أساسية للقيام بمهمة حضارية متبادلة بين أجناس ليس بالضرورة أن يكونوا من نفس طبعهم ولكن لتوسيع الأمر النفعي الشامل لحياة كلا الطرفين.[1]

يختلف مفهوم القصر عن المعنى الشائع وهو البناية الفخمة، فالقصر في المناطق الصحراوية هو عبارة عن قرى محصنة أو بالأحرى هو عبارة عن تكتلات سكنية متراصة ومتلاحمة فيما بينها تقطنها مجموعات بشرية تنتمي إلى أصول عرقية أو طبقات اجتماعية مختلفة، ويحيط بهذه التكتلات أحيانا سور سميك[2].

يوجد القصر في منطقة تماسين التي تقع في محيط ولاية ورقلة في الجنوب الشرقي للجزائر وتبعد عن مقرا الولاية بمائة وخمسين كيلومتر وتنتمي إداريا إلى دائرة تقرت، التي تبعدها عشر كيلومترات، وعن الجزائر العاصمة بستمائة كيلومتر. يحدها من الشمال بلدية النزلة ودائرة تقرت ومن الجنوب دائرة بلدة عمر ومن الشرق دائرة طيبات ومن الغرب دائرة الحجيرة. وتتربع على مساحة قدرها ثلاثمائة كلم^2 و بكثافة سكانية تقدر حسب آخر الإحصائيات بأكثر من ثمانية عشر نسمة تتوزع هذه الكثافة السكانية على أربع أحياء رئيسية هي تماسين، البحور، تملاحت، سيدي عامر. و تعرف منطقة تماسين بمناخها الصحراوي لبارد شتاءا والحار صيفا وبأمطار غير منتظمة لا تتجاوز مائة ميليمتر، أي بمعدل عشرين ميليمتر سنويا، كما تتعرض المنطقة لعواصف رملية شرقية متوسطة الحرارة، تكثر في فصل الربيع و أخرى جنوبية حارة في فصل الصيف[3].

يعود تاريخ القصر إلى حوالي 782م الموافق لـــ 159هـ تقريبا وتقارب مساحته 120000متر مربع على ارتفاع من 8 إلى 10 أمتار. ويعدّ القصر القديم بمثابة قلعة حربية يصعب اختراقها، إذ

[1]- ثوية برقية، مرجع سبق ذكره ص 84.

[2]- ينظر: علي حملاوي، نماذج من قصور منطقة الأغواط، م.و.ق.م، الجزائر، د.ط، 2006، ص 18.

[3]- محمد الطيب عقاب مرجع سبق ذكره، ص 40.

كان يحيط به خندق وسور من جذوع النخيل على ارتفاع 12م، و القصر ذو طابع فريد من نوعه بوادي ريغ[1].

تتخلل القصر أربع مداخل رئيسية مدعمة بأبواب وحرس، بالإضافة إلى إحاطته بغابات النخيل؛ كحاجز أخضر لحمايته بيئيا. وكما هو معروف في تاريخ الثقافة في المنطقة، فقد لعبت المساجد دورا كبيرا في هيكلة نسيج قصور المنطقة؛ إذ نجد جميع المساجد الموجودة على أطراف الشوارع الرئيسية، لا تنفصل عن الكتلة السكنية فيسهل الوصول إليها و يكون التعرف عليها متيسرا من قبل الزوار.

أما الهيكلة العامة للنسيج العمراني في المنطقة، فتحكمها المداخل الأربعة للقصر.

- فالمدخل الشمالي ويسمى الزنقة بوابة الحاكم و حاشيته ويكون مخصصا له.
- وأما مدخل السوق جنوبا، فهو ممر عام لقضاء الحاجيات الرئيسية بالدرجة الأولى.
- وأما المدخل الغربي ويسمى الخوخة، فهو الممر الرئيسي للفلاحين للوصول إلى حقولهم[2].

وجميع هذه المداخل تطل على شارع رئيسي يقسم القصر إلى حيز وسطي،تتمركز به مختلف الأنشطة والحركة الاجتماعية. وعادةً ما تكون هذه المداخل مغطاة بأقواس مجسدة بدقة متناهية ومصنوعة من مواد تقليدية محلية. كما تتميز بنظام خطي تتفرع منها مسالك فرعية لتسهيل الحركة. كما أن العلاقات الاجتماعية لسكان القصر،كان لها دور كبير في تجسيد البنايات وتقسيمه إلى قسمين من الأحياء؛ فالحي الأول يسمى تازا ويسكنه الفلاحون والحي الثاني يسمى حي ميلج الذي يسكنه غالبية الأغنياء و الأعيان[3].

[1]- محمد الطيب عقاب، نفس الصفحة.

[2]- المرجع نفسه، ص 68-69.

[3]- المرجع نفسه، ص 70.

وببلدة تماسين أيضا الزاوية التجانية الشهيرة. وإخلاصًا للحقيقة التاريخية إن رجال الزاوية التيجانية قاموا بدور عظيم في سبيل حفظ القيم الإسلامية والروح العربية في هذه الربوع، متنوا الصلة الثقافية بين علماء تونس وأهل واحات تقرت. كانت الصلة بين الزاوية التجانية المذكورة وتونس متمثلة في انتشار المبدأ التصوفي للولي الصالح الشيخ أحمد التجاني بتونس بواسطة الولي الصالح الشيخ الحاج علي التماسيني وخلفه، وفي جامعة الزيتونة التي تعتبر عند أهالي واحات تقرت المثل الأعلى لطلاب الثقافة الإسلامية العربية.[1]

وكان للشيخ علي التماسيني مؤسس الزاوية التجانية بتماسين شعارا في الحياة و هو: (السبيحة واللويحة والمسيحة حتى تطلع الرويحة) و معنى هذا الشعار:

السبيحة: دوام التسبيح لله و شكره على نعمه بواسطة السبحة.

واللويحة: دوام تلاوة وحفظ القرآن و تدبير أحكامه و معانيه بواسطة اللوح.

والمسيحة: دوام خدمة الأرض وغرسها واستصلاحها بواسطة المسحة

وحتى تطلع الرويحة: أي حتى تفارق الروح الجسد و تصعد إلى خالقها.[2]

ظهرت الطريقة التجانية إلى الوجود في سنة 1196هـ-1782م بعد رحلة عناء تكبدها شيخها ومؤسسها الشيخ أحمد التجاني 1150هـ-1737م/1230هـ-1815م في سبيل طلب العلم و البحث عن حقيقة المعرفة الإلهية التي جد في طلبها متجشما الصعاب حتى نال منيته[3].

[1]- إبراهيم محمد الساسي العوامر، الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، تحقيق وتعليق: الجيلاني بن إبراهيم العوامر، منشورات ثالة، الأبيار، الجزائر، 2007 أنجزت هذه الطبعة في إطار الجزائر عاصمة الثقافة العربية، ص.76.

[2]- إلياذة، ص 35.

[3]- يعتبر الشيخ الحاج علي التماسي تلميذ للشيخ أحمد التجاني، ص 53.

5-2 المساجد و الأضرحة بوادي ريغ:

إن الشيء الذي جلب انتباهي في منطقة وادي ريغ كثرة القباب لأولياء صالحين،فترى في كل بلدة قبة فيها رجل صالح دفين تنسب إليه القرية، كسيدي خليل (نواحي المغير) وسيدي يحي (نواحي جامعة)، سيدي عمران (نواحي جامعة) والمشاهير الذين عليهم العمارة هم: سيدي محمد بن يحي(قريبا من وسط مدينة تقرت) وسيدي محمد بن أحمد الميكالي بوعمرية، المسمى بالسايح (جنوب تقرت قرب بلدة عمر)، وسيدي بوحنية (جنوب تقرت وبقرية قوف) وسيدي الحاج علي التماسين (جنوب تقرت وبتماسين)، ويلحقهم في الشهرة سيدي مبارك الصايم (بمدينة المغير) و سيدي علي بن كانون (بمدينة المغير) وسيدي بوجنان (التزلة جنوب تقرت) وسيدي بن هارون (بالتزلة) و سيدي بودرهم (تماسين) وأما سيدي محمد بن يحي استوفد أهل الحل في الواحة في أواخر القرن 9 الهجري فكان سلطانا روحيا و سياسيا معا وقضى على النزاعات المعارضة في أوائل القرن العاشر هجري و لذلك يطلق عليه سلطان وادي ريغ وأصله من ريغة قرب سطيف.

« كانت زيارة أضرحة الأولياء الذين يعتقد فيهم الولاية والصلاح والتقي ظاهرة من الظواهر الاجتماعية الشائعة في الإقليم، فقد اشتهرت منطقة وادي ريغ بكثرة الأضرحة والمزارات، فلا تكاد تخلو منطقة من ذلك، وخلال النصف الأول من القرن العشرين وصل عدد الأضرحة والمزارات بالمنطقة إلى 126 مزارة منها 45 في منطقة تقرت بما فيها التزلة وتبسبست والزاوية العابدية وغيرهم، أما تماسين وبلدة عمر فيضمان 23 مزارة وتحتوي للمقارين، بما فيها مقر وسيدي سليمان والقصور على 30 مزارة كما تضم جامحة ضواحيها 15 مزارة و تضم المغير 13 مزارة، ولعرش أولاد السايح مزارة واحـــدة، نفس الشيء بالنسبة لعرش الفتايت والعباضلية وعرش سعيد أولاد عمر، أما عرش لغرابة رحمان وسلمية فله مزارتان[1].

[1]- معاذ عمراني، المساجد والقباب والأضرحة في منطقة وادي ريغ خلال النصف الأول من القرن العشرين أعمال ملتقى، ص.140- 141.

وقد تعلق الناس تعلقا كبيرا في منطقة وادي ريغ بالأولياء و الرجال الصالحين، فالكثير من القرى والمداشر في الإقليم تحمل اسم ولي أو مرابط، ففي مطلع القرن 20 كانت هذه القرى والمداشر تتوسط واحات النخيل بين أحضان ولي من الأولياء يعرف بصاحب البلاد أو "مولى البلاد"، يعتقدون في بركته اعتقادا مطلقا فلا يتزوج متزوج إلا بعد زيارته و طلب رضاه، ولا يحلق شعر صبي لأول مرة إلا داخل ضريحه،ولا يختن إلا بعد التبرك به وطلب الحفظ من الله عنده، ولا يمرض مريض إلا ويرجو الشفاء عنده بدعواته الكامنة[1].

6- الفنون الشعبية والفلكلورية في وادي ريغ:

6-1. احتفالات عاشوراء:

ما إن تحل الأيام الأولى من شهر محرم حتى تبدأ الاحتفالات الشعبية بعاشوراء، وهي تلقائية تتسم بطابعها الشعبي، لعلّ أبرزها المسرح الفكاهي الذي يسمونه بشايب عاشوراء، حيث يتجمع الناس كلّ ليلة في ساحة واسعة، ويجلس جمهور المتفرجين على الأرض الرملية في حين تبدأ عروض القائمين، حيث تتنوّع الفقرات وتختلف، فمنهم من يتقمّص شخصية المواطن الساذج البريء، وأغلبهم يتموه بمختلف الأقنعة، فأحدهم يضع على وجهه الرقيق (الفرينة) حتى لا يظهر أمام الناس، وآخر يتموه بغطاء شفاف. وهكذا تجد في الحلبة أنواع وأشكال من الرجال المقنعين الذين لا تظهر إلاّ أجسادهم ويبدؤون في نقد أوضاع المجتمع فيتهكمون من بعض تصرفات العباد. يقول الأستاذ حسيني احمد: أذكر شخصا كان يقوم بدور شايب عاشوراء أي أنه يرتدي "شكارة نتاع خيش" ويفتحها في جهة الرأس واليدين ويصبغ وجهه باللون الأبيض حتى لا يعرفه من يراه، إلاّ من يدقق فيه النظر أو يتعرّف عليه من خلال الصوت ويقفز بشكل مثير ويضحك الجمهور بعباراته الساخرة وحركاته البهلوانية. وكان هذا المسرح الشعبي كلّه معتمد على التلقائية فليس هناك مخطط موضوع من قبل وحتى كلمات الحوار الذي يؤديه الممثلون فإنها وليدة الساعة

[1]-معاذ عمراني، مرجع سبق ذكره، ص 141.

الحاضرة، وإذا أراد أيّ مواطن من الجمهور أن يتقدم إلى الحلبة للتمثيل فيها فإنّ المجال مفتوح أمامه.

إنّه مسرح شعبي، تهكمي ساخر يمتاز بالعفوية والتلقائية وكانت عروضه تدوم لمدة عشرة أيام في عاشوراء، وقد نال نجاحاً كبيراً في ظل غياب كلي لوسائل الترفيه والتسلية.

«إن ا لأهالي الأوائل جعلوا لكل موسم عيد وعادة، وعادة أهل النزلة القدماء في عاشوراء هي احتفال كل شرائح المجتمع، حتى من الحيوانات من تنظم إلى احتفال عاشوراء.

- شريحة الرجال والشيوخ يقومون بتنظيم حلقة الحفلة

وهي نوع من أنواع الفنون الشعبية، وتعرف بالحفلة التنكرية أو ما يسمونها بمسرح الحلقة، لها فرقتها الخاصة والتي تتكون من مجموعة من العناصر يتنكرون في أزياء حيوانات، حيث يصنعون أقنعة خصيصا لها، ولها ديكورها المميز، تقام الحفلة ليلا بإشعار النار وسط الحلقة، يجتمع الناس حولها، وتبدأ الفرقة بالتمثيل أو أداء نوع من الأوبيرات، فكانت الحفلة تعالج عدة مواضيع منها الاجتماعية ، الدينية، الثورية، والفكاهية»[1].

2-6. شريحة الأطفال "شايب عاشورة"

هي حفلة تنكرية خاصة بالأطفال، يشكلون مجموعة يختار رئيس منهم والذي يمثل شايب عاشوراء , فيلبس برنوس وعباية كبيرتين عن مقياسه ويضع عمامة فوق رأسه ويتزين بلحية مصطنعة، ويضع وسادة خلف ظهره وكأنها علة، ويحمل بيده عصا يرتكز عليها، أما أعضاء الفرقة فمنهم من يحمل كيس الدقيق وآخر يحمل جمعوه من الخضرة، و يتجولون في الشوارع و يزورون المنازل ويتوقفون عند أبوابها وهم يغنون أغنيتهم الشهيرة:

يا شايب شايب عاشورة

يا شايب تعمى من عينك

[1]- أحمد حسيني بن براهيم، النزلة صفحات تاريخية خالدة مرجع سبق ذكره.ص.37.

يا شايب شايب عاشورة

يا شايب هز درابينك

يا شايب شايب عاشوراء

يا شايب صلي صلاتك

يا شايب والعقرب جاتك

يا شايب شايب عاشورة

يكرّرون هذه المقاطع بلحن و ريتم خاص وبقية الأطفال يرقصون وكل صاحبة بيت تقدم لهم قليل من الدقيق وبعض الخضر، وعند الانتهاء من جولتهم، يتجمعون في مترل الرئيس وتقوم أمه أو جدته بتحضير الغذاء بما جمعوه تُطهى لهم أكلة شعبية، كالحبات أو المختومة. ثم يتناولون غذائهم جماعيا و يوزع الباقي على الأطفال والجيران[1].

6-3. شريحة البنات "صاب صبية"

البنات لهن حلقتهم الخاصة بهن وهي صاب صبية، تختار رئيسة منهن و تمثل العروسة والتي تلبس لباس تقليدي وتضع خمار كبير على وجهها وتربط نصفها بمنديل و تمسك بيدها غصن من الجريد الأخضر أو باقة من الأزهار. ولكل عضوة مهمتها، من تحمل الكيس الخاص بالدقيق والأخرى تحمل ما جمعوه من الخضر، وهن يجبن الشوارع ويزرن البيوت، وكل ربة بيت تسلم لهن شيء من الدقيق وبعض الخضر وهن يغنين أغنيتهن الخاصة بهنّ:

صـــاب صبيـــــة هاي لا لاه
كحلة شويـــــــة هاي لا لاه
بيضاء حشنيـــــة هاي لا لاه
هي مخطوبـــــــة هاي لا لاه
طاحت عليها طوبة هاي لا لاه

[1]- أحمد حسيني بن براهيم، مرجع سبق ذكره، ص. 38.

وفي كل وقفة أمام عتبة مترل تغني هذه المقاطع مع مدح صاحب المترل والدعاء لهم كي يسلمون لهن الدقيق والخضر. وفي النهاية يجتمعن في مترل، وتقوم صاحبة البيت بتحضير لهن الغذاء بما جمعوه و تطهي لهن أكلة شعبية محلية ويتناولن الغذاء جميعا ويوزع الباقي على الأطفال والبنات والجيران[1].

6-4.حضرة "الرجال لملاح" أو "أما مليحة":

تسمى بلغة البربر، "أريازان ذو أصبيح" وظهرت التسمية ابتداءً من القرن الثامن الهجري، حيث كان فيما قبل سكان الواحة يغدون في كلّ عام لزيارة الوليّ الصالح سيدي بوحنية، على ما يعتقدون وجوده في أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب، في فصل الخريف. ويجعلون يوما للفرح والمرح، يضربون الدفوف ويرقصون. وهناك أناس مفكرين صالحين فاستخدموا ذلك اليوم في الصالح العام، انتخبوا في كلّ بلدة صالحها من أهل الزوايا أو المتظهرين للقرآن الكريم[2].

هي ملتقى القضاة والتجار والحرفيين والأحباب، كانت تُقام هذه الحضرة أو منتدى الصلح بين العشائر في يوم معلوم من كلّ سنة وهو أوائل فصل الخريف، كانت تقام بأماكن تمركز الأهالي وذلك حسب كثافتهم العددية...[3] وتعدّ حضرة رجال لملاح أو لالة مليحة من أكبر الحضرات على مستوى وادي ريغ، إذ تستغرق مدتها 33 يوما.

ويطلق عليها أيضا "حضرة رجال الحشان"*.... وهو الاسم الذي يطلق على السكان الأصليين حاليا، وحسب الروايات المحلية وبعض المخطوطات، أنّ المرأة لالة مليحة هي ولية من الأولياء الصالحين اشتهرت بالورع والتقوى ولما توفيت دفنت وجعلوا لها مزارا يذهبون إليه في

---

[1]- أحمد حسيني بن براهيم، مرجع سبق ذكره، ص. 38-39.

[2]- محمد الحاكم بن عون، مخطوط أخبار وأيام وادي ريغ للشيخ محمد الطاهر بن دوبة، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ، تخصص: علم المخطوط التحرير، السنة الجامعية: 2010-2011، ص79.

[3]- أحمد حسين بن براهيم، النزلة بين ولاد أحسن و ولاد أرحاب، ص.46.

*-**رجال الحشان:** كلمة تُطلق على كبار الفلاحين، والحشان هو الفسيل من النخل وأطلق هذا الاسم عليهم لجلبهم الفسيل من الزاب منذ عهد بعيد، واسمها بالبربرية (أربازان نيزدايت)، أي رجال النخلة، لأنّهم يعتقدون أنّ النخلة لها تأثير في الوجود.

مختلف منا سبات الأفراح كالخطوبة والزواج والختان ثم ارتبط مزارها بعادة اقتصادية واجتماعية عُرفت بـــ "حضرة الرجال الحشان". تكون في موسم جنيّ التمور في الخريف، هي عادة اجتماعية تعود إلى لقرن الحادي عشر ميلادي (4هـ-10م) وتنسب للأولياء الصالحين الأوائل، اعترافاً بالعمل الجبار الذي قاموا به لتعمير المنطقة. ويتبع هذه الحضرة مدائح دينية مع ضرب الدف ورقص بعض الحاضرين على تلك الأنغام.

وينطلق موسم حضرة رجال الحشان حسب ما رواه المشرفون عليها؛يوم السبت في تبسبست وبالتحديد بساحة سيدي عمر بن تاتي وفي المساء إلى ساحة رجال لملاح ويوم الأحد صباحا بحي بن يسود وفي المساء بحي سيدي بوعزيز. وفي صبيحة اليوم الموالي بالنزلة حيث ضريح سلطان وادي ريغ (سيدي محمد بن يحيى) ثم إلى سيدي منصور وسيدي فتيتة. وكلّ هذا لمدة ثلاثة أيام وبعدها إلى تقرت الخميس سيدي حاج سعيد والجمعة لسيدي عبد السلام والسبت أيضا في تقرت؛ بكلّ من حي بوغلوس وحي العرقوب الجديد. ويوم الأحد والاثنين نحو الزاوية العابدية. ثم تواصل المسيرة لهذا الجمع نحو المقارين، ووقوفاً ببعض الأماكن لتتجه إلى رأس الوادي بالمغيّر وهذه الرحلة تستغرق خمسة عشر يوما، وتهدف هذه الطريقة الصوفية إلى الصلح بين أفراد المجتمع والسعي إلى الأعمال الخيرية والدعوة إلى المشاريع ذات المنفعة العامة والمصلحة المشتركة.والاستقراء التاريخي لهذه الظاهرة , يسمح لنا بالقول بأنّ ما يسمى بالحضرة هي طريقة صوفية؛إذ احتضنها المتصوّفون وصبّوا فيها كلّ تصوراتهم وأحاسيسهم وتجلياتهم وأفكارهم عن الكون والحياة والموت؛ إلاّ أنّه ممّا تجدر الإشارة إليه هو أنّ هذه الحضرة قد احتواها الاستعمار الفرنسي في النصف الأول من القرن 20 ونفخ فيه من روحه ليُفسد من خلالها عقيدة المجتمع المحلي، فشجع رجالها وقلبهم على رجال الإصلاح، فانحرفت عن طبيعتها ومقصدها الروحي فصارت ملجأ للمشعوذين والفسّاق.

وممّا يؤكد هذه الرواية الرّحالة الليبي محمد عبد الجليل الفزاني، من خلال مخطوطة "ريّ الغليل في أخبار بن عبد الجليل" ، خاصّة لما زار منطقة وادي ريغ في الخمسينيات من القرن التاسع عشر قائلاً: «... ومن تبسبست يقابلك قبتين، يقال لهم رجال المليحة وهي كانت امرأة مدفونة فيهم يقال لها "لالة مليحة"، فهم يأتون أوّل الخريف، الأركاب، من جميع بلدان وادي ريغ ويزوروا لالة مليحة، ويجعلوا فيها عُرس، ولا يقعد في وادي ريغ أحد إلاّ يزور رجال المليحة، ويمشي سلطان تقرت ويجعلون فيها طعام وحضرة، ولا يقعد في تقرت لا رجل ولا امرأة، إلاّ مشت وزارت رجال المليحة. وبعد رجال المليحة يمشوا جميع الناس والأركاب ويتوجهوا من بلاد إلى بلاد ويزورون المرابطين والزوي في جميع بلدان وادي ريغ،حتى يصلو إلى الورير وهو آخر بلاد من بلدان وادي ريغ، ويجعلون فيه حضرة و يرقصون فيها. ويقال أنّ جميع الأحناش واللفاع والعقارب تخرج في تلك الحضرة وتشطح على دف البندير.يقول: فمشينا معهم حتى وصلنا إلى الورير، فلا رأينا شيئا من ذلك الأمر الذي يقولون عنه فما هو إلا كذب وبُهتان، ورجعنا إلى الورير بعد ثلاثة أيام وروَحْنَا إلى المبعث»[1].

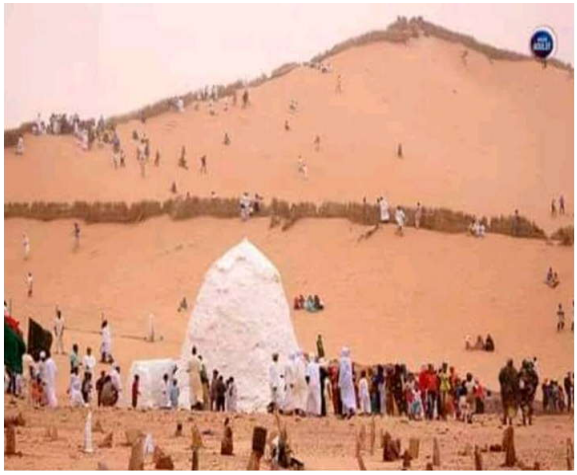
وازدهرت حضرة رجال الحشان إبّان حكم بني جلاب بتقرت ووادي ريغ،خاصّة في معركة مئة محمد و محمد , حيث كانت حضرة رجال الحشان تنشط في الأعياد والأفراح والمناسبات. وللفرقة نظام خاص متميز عن أنظمة الفرق الفلكلورية الأخرى ,كما يتميز وزن وريتم أغانيها الخفيفة والرشيقة، بطابع خاص يُميّزه السامع عن بقية المجموعات الأخرى الموجودة بتقرت ووادي ريغ. وكلّ أغانيها عبارة عن مدائح عن أولياء الله الصالحين ورجال الحشان وهي خفيفة ومشوّقة وريتمها سريع زاد من إعجاب المتفرجين تشويقاً وتتكون الفرقة من:

- المقدّم وهو رئيس الفرقة؛
- المقدّم الثاني؛

[1]- تقديم الأستاذ رضوان شافو.

- وأعضاء الفرقة؛ منهم الضاربين على الدّفوف والمغنين والراقصين.

وللفرقة لباس خاص أثناء ممارسة نشاطها، فالرئيس أو المقدّم يلبس قندورة خضراء ويضع منديل أحمر على رقبته، المقدّم الثاني يلبس قندورة خضراء ويضع منديل أخضر على رقبته، وكلّ راقص أثناء رقصته يلبس قندورة بيضاء ويضع إزار ذو لونين؛ أخضر وأحمر أو أصفر وأخضر ويضع منديل أخضر أو أحمر على رقبته ويرقص حتى يتحمل[1].



تقول المبحوثة نادية*:«حضرةأُمّا مليحة تأتي كلّ عام في الخريف تزامناً مع "التخراف" على حدّ قولها، لكي يعرضوا منتوجاتهم وتُقام فيها عروض فلكلورية لحدّ الآن وهي عبارة عن وعدة وطقوس غريبة، ويجتمع النساء في بيوتهنّ ويطهون الكسكسي لكي يأكل الزائرين وجماعة الحضرة

[1]- أحمد حسين بن براهيم، مرجع سبق ذكره، ص.78.

*- نادية كاتبة هاوية من تقرت.

(حضرة سيدي عمار) ، وتُعرض منتوجات تقليدية، يجب أن تأخذ مكانها بيوم الأحد مساءً ثم ينتقلون إلى مكان يقال له جالي ثم لبني أسود.

والفرقة فيها رجال ونساء وشيوخ، يجب عليهم التأثير في الأطفال الصغار لكي "يتحملو" أو "يُجذبو". للفرقة مكان تجتمع فيه صباحاً ويضربون الطبل حتى المساء. ثم يذهبون إلى البيوت لطلب الصدقة ويوجد عائلات تستضيفهم للعشاء والمبيت, والدراهم التي يجمعونها من الطبل تُوضع في البندير. أمّا فرقة سيدي عمار فهي تنتمي إلى عرشنا».

تنشط الفرقة العمارية في المناسبات سواءً كانت حفلات زفاف، أعياد وطنية، مهرجانات، أسابيع ثقافية أو مناسبات خاصة،مثل لالة مليحة، حضرة رجال لملاح... وحسب ما قيل عن أصل الطريقة العمارية، هو منبثق من الطريقة القادرية لأنّه كانت هناك علاقة كبيرة بين مؤسسي الطريقتين، فالطريقة القادرية منسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني، أمّا الطريقة العمارية فمنسوبة إلى الشيخ عمار بوسنة.

تقول مبحوثة: «أيضا تظاهرة لالة مليحة أو رجال لملاح, تساهم في إبراز المنتوجات المحلية التي تخص المنطقة، والآن أصبحت تجلب السوّاح من داخل وخارج الوطن،يشترون الأشياء المحلية ويتمتعون بالفلكلور مع فرق الخيالة من كلّ دشرة وكلّ فرقة تقدم عروضها. وهي تظاهرة جميلة جدا، تأتي حتى الصحافة لأنها تُقام عُرضة للوالي وعدّة مسؤولين. وصنّفت من موروثات المنطقة وأصبحوا يهيئون لها من قبل وينظمون لها وأصبحت تظهر حتى على شبكات التواصل الاجتماعي، وكان الأهالي يدّخرون الدراهم لهذه المناسبة لكي يشترون الأشياء المعروضة لأنّه حتى التجار لهم نصيب في هذه التظاهرة لبيع منتوجاتهم».

في عهد الأسلاف القدماء، كانت حضرة رجال لملاح تلعب دوراً هاماً وفعّالاً في جميع النواحي، الاجتماعية والتجارية، الثقافية والحرفية وترتكز على حل كلّ النزاعات التي تطرح على مجلس رجال لملاح والصلح بين الأهالي. وبعد الفصل في النزاعات وحلّ كلّ القضايا، تختم الجلسة

بقراءة القرآن والدعاء وذلك بالمسجد العتيق،الكائن بالجهة أو في ساحة خاصّة لذلك الغرض. ثم يتوجه أعضاء المجلس رفقة كبار الجهة والأعيان إلى ساحة الحضرة للقيام بزيارة المشاركين والعارضين من تجار وحرفيين وفرق فلكلور[1].

يقول الأستاذ أبو بكر محمد السعيدعن حضرة لالة مليحة، أنّها مناسبة سياحية يمكن أن تستغل في تقديم العديد من الخدمات ومناسبة ثقافية يمكن بقوّة تاريخها أن نجعلها موعد لملتقيات وطنية، تاريخية وفي علم الاجتماع والاقتصاد السياحي ولدراسات النفس الاجتماعية. وملتقيات دينية وفرصة للإصلاح في الجانب العقائدي؛يمكن أن يستغلها الأئمة في تصويب جوانب الخطأ في الظاهرة وتنبيه الناس للجوانب الشركية فيها؛ فإنّ توجيه الناس والإصلاح فقط من المسجد ليس كافياً، بل علينا أن نخرج مساجدنا للمجتمع في المناسبات.

يقول أيضا أنّ الأصل فيها؛ أنها اجتماع لأعيان وادي ريغ في بداية نضج تمر التينيسين في بداية موسم جنيّ التمور وبهذا يبيعون الفال ليتمكّنوا من شراء ما يمكنهم من إكرام ضيوفهم أو شراء هدايا التظاهرة. وقد كانت الساحة الخاصّة بقبر لالة مليحة وإبنتها، مكان المبيت للغالبية الذين يأتون لتبسبست،على أن يزوروا كلّ القصور ويحلو كلّ المشاكل بين السكان خاصّة مشكل مياه السقي. وتبدأ هذه الزيارة من قصر تبسبست من لالة مليحة ,من عائلة رجال لملاح،يقصد بها الناس الخيّرين. وقد كانت موسما اجتماعيا، تتبادل فيه أغلب العائلات في وادي ريغ شمالاً وجنوباً , كما كان موسم ثقافي بالتقاء الفرق التقليدية التي تنشط الأفراح في الوادي مثل سيدي عمار والحضرة وغيطة ولا د نايل والغيطة المحلية وكما كانت موسم اقتصادي تعقد فيها الأسواق خاصّة الصناعات التقليدية.

وهذا التقليد نفسه نجده في أغلب مناطق الوطن فقط بمسميات مختلفة منها، موسم الزيارة في منطقة توات الذي يبدأ من يوم أوّل ماي من كلّ سنة، ومنها زيارة سيدي كدا في منطقة الشاوية

[1]- أحمد حسين بن براهيم، تاريخ التزلة، صفحات تاريخية خالدة، د.ط، د.ت، ص.77.

وفي الغرب الجزائري، وفي كلّ هذه الزيارات, يحظى السكان بطبق الكسكس ويقدّمونه للسكان والزوّار في شكل ولائم مفتوحة[1].

ورجال الحشان هم أهل النخيل، فهم يتعهدون النخلة بالغراسة والعناية التامة لذلك أقاموا للنخلة العديد من المناسبات التي ارتبطت بهذه الشجرة المباركة... ولعلّ من بين المناسبات التي ارتبطت بالنخيل حضرة بورخيص وهي حضرة تقام عند إتمام عملية النخيل وتكون فرصة لالتقاء أهالي النخيل، حيث يجتمع الأهالي من رأس الوادي إلى سيدي بوحنية في ضواحي المقارين وتكون هذه المناسبة فرصة لتبادل حبار النخيل وفرصة للبيع، ويقال أنّ التسمية ارتبط معناها ببيع جبار النخيل؛حيث يُباع بأسعار رخيصة، لهذا سميت بورخيص. كما أنّ من بين المناسبات المشهورة والتلقيحية ارتبطت بالنخلة ,مناسبة احتفالية مشهورة تسمى أنزور تيزدايت بمعنى زيارة النخلة[2].

6-5. المأكولات التقليدية:

عُرفت وادي ر يغ بعدة مأكولات تقليدية على مر العصور واشتهرت باستعمالها للفلفل بكثرة في الطعام، فهو يعتبر الشيء الأساسي الذي لا يمكن الاستغناء عنه، واشتهرت أيضا بكرمها وحسن ضيافتها وقد بقيت هذه العادات حتى الوقت الحالي.

إذ قال "هاينريش فون مالتيسان" الفرنسي في كتابه ثلاثة سنوات في شمال غرب إفريقيا، عند ذهابه إلى تقرت مع سيدي عمر: «أنه قدم لنا العشاء بعد حين في قصعة مغطاة بفوطة، و لما رفعت الفوطة رأينا قبة من أجمل قباب الكسكسي التي يمكن للمرء أن يتصورها، لم ينقص شيء كان هناك الكسكي، والفلفل واللبن، والزبيب، ولحم الخروف، وأشياء أخرى كثيرة تكومت كلها أو وضعت بجانب البعض في القصعة. وجلسنا حول القصعة مع سيدي عمر وثلاثة أعيان القبيلة المضيفة، أي أننا قرفصنا* حولها فوق الأرض، وأخذ كل منا ملعقة خشبية وراح يلتهم

[1]- مقابلة مع الأستاذ أبو بكر محمد السعيد.

[2]- يوم دراسي تحت عنوان: "المقصد المبان من حضرة رجال الحشان"، يوم 10 أكتوبر 2015، تحت إشراف: المجلس البلدي لبلدية تبسبست، ص.07.

الكسكسي، و لكن ترى من يقدر على تصور فزعي بعد تناول الملعقتين الأولين, فشعرت بألم حاد في فمي كما لو أنني شربت الزاج، كان فمي كله يلتهب، وشفتاي تحترقان، ولهاتي تشتعل، ولساني كأنه غلى أو سلق، وأصبح حلقي بركانيا، ونظرت إلى زميلي في الرحلة، فلاحظت أن ملامحه تتقلص تحت تأثير الطعام الجهنمي، ولعلّ ملامحي تقلصت أيضا بنفس الطريقة، وقلت له: الفلفل وحده هو السبب في ذلك، فلنواصل الأكل، و إلا فإن هؤلاء الطيبين لن يتركوا لنا شيئا.

كان الآخرون قد واصلوا الأكل، دون أن يهتموا بتوقفنا المفاجئ عن الأكل، وكان بإمكانهم أن ينتهوا دوننا من "الضيفة" سريعا، أما نحن فكان يهمنا أن نأكل اللحم، وكان الكسكسي هو الفرصة الوحيدة لذلك، وهكذا أرغمنا أنفسنا على الأكل، والغريب أن الالتهاب اختفى من أفواهنا بعد أن تناولنا بضع ملاعق أخرى، بل أنه لم يعد يؤثر فينا وفقدنا إحساسنا به، و لم تمر إلا لحظات حتى انتهت قصعة الكسكسي، وقال العرب الحمد لله، ثم ذهبوا و تركونا وحدنا مع سيدي عمر ورجاله، وما أسرع ما استسلمنا للنوم»[1].

وتتمثل المأكولات في التقليدية لوادي ريغ قديما وحديثا في:

1) الكسكس: له عدة أنواع على حسب الأحجام، ينتج باليد بمهارة وخبرة خاصة يتوارث عبر الأجيال، بوسائل بدائية وهي القصعة ومجموعة من الغرابيل بأحجام متنوعة على أساس نوع الكسكس وقد قسم هذا الأخير إلى:

– **البندراڤ:** إذا دعتك عائلة تقرتية إلى وجبة عشاء، ضيافتك ستكون حتما طبق "البندراق" ، وهي رمز من رموز وادي ريغ الذي يتميز بطعمه وذوقه اللذيذ ويكمن سره في لحم "الحاشي" أي صغير الجمل، ويعتبر البندراق منتج زراعي محلي تقليدي، يشبه مادة السبانخ.تعتمد النساء بمنطقة وادي ريغ في تحضيرهن لطبق البندراق، على جميع الخضروات ما عدا الطماطم،

*– قرفصنا تعني تربعنا على الأرض مباشرة أي الجلسة كانت بسيطة.

[1]– هينريش فون مالتيسان، ثلاث سنوات في شمال إفريقيا، ص 134–135.

يضاف إليها كمواد أساسية الحمص أو الفول المطحون وقليل من الماعز، يطهى البندراق في أواني خاصة تسمى قدرة الفاكهة و يشترط أن يقدم مع الكسكسي على جفنة تسمى قصعة العود.

– **لبيض:** اشتهرت وادي ريغ مثل باقي المناطق الجزائرية، إلا أنه يختلف في الإسم و بعض اللمسات، فهو عبارة عن كسكس مرقه أحمر تتوفر فيه معظم الخضروات وبالإضافة إلى اللحم، وبعض التوابل.

– **المرشومة:** يكون حجم الكسكس أكبر بقليل من البندراق، أما المرق فهو أحمر اللون متوازن من حيث التختر وتتوفر فيه البصل وبعض التوابل والشحوم، أما طريقة وضعه على المائدة فهي باختلاطه مع بعضه البعض في القصعة.

– **المحكوك:** يطلقون عليه اسم الحبات، ويكون حجم الكسكس أكثر حجما من المرشومة و له طريقة خاصة في الطهي، أما المرق فهو معقد أكثر من المرشومة، ويختلط الكل مع بعض، ويكون جاهز للأكل و أحيانا يضيف إليه بعض التزينات.

– **البركوكش أو المردود:** عرف سكان وادي ريغ واشتهرت به خاصة في المناسبات مثل المعروف و العرس عند الرجل في اليوم الأول، وهو عبارة عن طعام كبير الحجم يطهى مع المرق، و عندما يندمج المرق مع الكسكسي يكون جاهز.

– **المرورة:** هي عبارة عن كسكس من مجموعة من الأعشاب، ترحي رطبة وتختلط مع الدقيق أو الفرينة، وتفتل بطريقة تقليدية خاصة باحترافية، أما طريقة طهيها فهي مثل البركوكش، وطعمها حار ومر والبعض يضيف السكر، تستعملها المرأة عندما تولد، ولها فوائد عدة في العلاج.

– **المرشومة:** و هي كالمحكوك لكن أمراقها أكثر، و معيار حباتها أصغر فتلا.

– **البندراق:** الأكلة المشهورة و الرئيسية في تقرت ووادي ريغ وهي كسكس مسقى بأمراق نبات البندراق المطبوخ مع البطاطا والبصل والكابو والفلفل والفول باللحم أو بدونه حسب مدخول العائلة.

– **الكسرة:** هي خبز يطهى على الطجين، بعد عجن الدقيق بالماء و الملح فقط.

– **الرخساس:** وهو كالكسرة إلا أنه يدهن بالماء المسكر أو يدهن بعسل التمر.

– **الرقاق:** يعجن الدقيق محكما و يخبز رقيقا كالورقة.

– **الشخشوخة:** هي الرقاق الممرق بالأمراق بها البطاطا، الكابويا، الجزر، الحمص تطهى الأمراق باللحم، و يزيدونها بالسكر.

– **المقطعات:** هي كالشخشوخة بدون لحم و بها فلفل حار أكثر وحموضة أكثر أيضا.

– **خبز الشحمة:** هي كالمطاوي لكن بين أطباقها شحوم.

– **المطاوي:** كالرقاق و أكثر سمكا.

– **المختومة، المطابيق، المحجوبة:**و هي مثل الرقاق في باطنها أو أطباقها، فلفل وبصل و طماطم، جزر وبطاطا ومن الناس يجعلون قطع صغيرة من الشحوم.

– **لمرورة:** كسكس مفتول بعدة أعشاب طبية معيار حباتها كحبات البركوكش وأمراقها بها السكر والبطاطا والحمص والبصل والثوم واللحم، تقدم هذه الأكلة خصيصا للنافسات وإلى يومنا هذا توجد هذه الأنواع من الأكلات بتقرت ووادي ريغ عند عامة الناس وتختلف أسماؤها من ناحية إلى أخرى، و زيادة على ما ذكر أن أهل تقرت و وادي ريغ والصحراء يصنعون أكلات عالمية وهذا الفضل يرجع إلى تفتح وتقدم وازدهار الجزائر في جميع الميادين.

– **الباطوط:** عبارة عن خبز بسيط بالدقيق، يقطع هذا الخبز لقطع صغيرة، وبعدها يحضر البصل والطماطم والفلفل بأنواعه ومجموعة من التوابل، وأساس هذه الأكلة المهراس الخشبي التقليدي، حيث يهرس الجميع مع بعض، وهكذا يندمج الجميع مع بعض، ويجهز الطعام.

– **الشخشوخة:** عرفت عند عدة مناطق جزائرية، تقام هذه الأكلة بعد اليوم الأخير من العرس عند المرأة، وهي عبارة عن خبز متوسط الملوحة رقيق يطهى باحترافية وبعدها يقطع لقطع صغيرة، أما المرق فهو أحمر اللون حار به أغلب الخضر واللحم، ويختلط الكل مع بعض وتزين في الأخير بالبيض والبطاطا الحمراء وبعض الحلويات.

– **المختومة:** عبارة عن رقاق* يتم حشوه على النار بخليط من البصل والطماطم وبعض التوابل الخاصة تكون ناضجة من قبل، و عند احمرار الخبز نترعه.

* – **رقاق:** هو خبز رقيق جدا يستعمل في الشخشوخة و المختومة.

الجانب الميداني

الفصل الرابع

الأبعاد الاجتماعية والثقافية للمرأة في وادي ريغ

-دراسة تحليلية-

تمهيد

1- مكانة المرأة في وادي ريغ قديماً

1-1 المرأة ومواد التجميل

1-2 طقوس الولادة عند المرأة في وادي ريغ

2- الطرق التقليدية للعناية بالجسد

2-1 بعض الممارسات التي تُقام على الفتاة قبل البلوغ

3- عادات وتقاليد منطقة وادي ريغ

3-1. التحضير للزواج

3-2. العرس التقليدي بإقليم وادي ريغ

أ) طقس الخطبة

ب)التبيون (القفة)

ج) طقس الحمام

د) طقس الحناء

ه) بخمار عروس وادي ريغ من زينة جسدية إلى ظاهرة ثقافية

- يوم تلباس البخمار

و) البخمار رأس مال العروس في منطقة وادي ريغ

ز) طقس تحنية العروسين وزيارة الأولياء

ح) يوم الدُخلة

تمهيد:

قد يستجيب موضوع بحثنا في هذه الرسالة والذي اخترنا له عنوان "الجسد في المخيال الشعبي الجزائري"، للشروط والخصائص البشرية التي قمنا بتحديدها سابقا. وواضح من العنوان مدى ضرورة تقيّد البحث بالعلاقات بين مفاهيم محددة، وهو الجسد بِما هو محور البحث وما أُنتج من معارف في المخيال الشعبي لمنطقة وادي ريغ، كانت ثرية بِما قيل حوله وما يُقال عنه إمّا صراحةً أو ضمنياً؛ وهو ما يُشكل في الأخير بوابة ثقافية بامتياز،تسمح للباحث أن يتعرّف على كلّ ما يخص هذه المنطقة أو تلك من الحضارة الجزائرية حسب الجهة التي ينتمي إليها.

1– مكانة المرأة في وادي ريغ قديماً:

قديماً لم تكن للمرأة السلطة في اتخاذ القرارات المتعلقة بمصيرها،مثلاً في اختيار شريك حياتها.تقول أحد المبحوثات: « الطفلة إذا لحقت تسع سنين يزوجوها ما يخلّوهاش والرجل على الأغلب يكون فايتها بخمس سنين لفوق ومفهوم الشرف في هاذاك الوقت هو أنو ما تجيبلهش العيب مع نسيبها. (نسيبها هنا بمعنى والد زوجها) وما تهدرلهمش مهما دار فيها. وإذا رجعت لدار بوها غضبانة يضربها ويرجعها بسيف، هذا هو اللي حاسبينو شرف لأنو كاين بنات تزوجو ومازال ما بلغوش بلغو عند نسابهم؛ تلقيها معرسا وتلعب في الماري والكعاب».إنّ المكانة الاجتماعية التي تحتلها المرأة داخل الجماعة، ترتبط ارتباطا وثيقا بالتغيرات التي يعيشها جسدها، منذ الولادة إلى البلوغ ثم خلال فترة الخصوبة إلى مرحلة إنقطاع الطمث؛ محطات بيولوجية بالغة الأهمية لرصد معالم البناء الثقافي للجسد الأنثوي ومن خلاله لحياة المرأة»[1]. تقول أيضا: كانت المرأة تساهم في الأعمال المترلية، وتخرج إلى برك الماء لغسيل الثياب بالطين، يدوسونها بالأرجل،ويجمعون الحطب أيضا. عندما يقترب مجيء الزوج تتهيأ الزوجة لاستقباله؛ تكحل عينيبها بالكحل الطبيعي وتغسل أسنانها بالفحم وتمضغ السواك وتُبَخِّر البيت. أما الأكل كانوا يأكلون

[1]– زينب المعادي، الجسد الأنثوي وحلم التنمية: قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية، منشورات الفنك 2004، ص.35.

جماعة،الرجال في مجموعة والنسا ء في مجموعة، كان الأكل قليلا في ذلك الوقت، يقتصر على بعض التمر وحليب الماعز،وأحيانا الكسكسي، وكانت المرأة التي ترضع طفلها، إذا أرادت أن تستحوذ على الأكل كانت تضع ا بنها في حجرها وتصوبه نحو الصحن ليبول فيه، بهذه الطريقة يتركون لها الأكل لتأكله لوحدها؛ لأن الأكل آنذاك كان قليلا. وكان لما يتوفى أحد, تجتمع النسوة ويتوجهن نحو قبة اسمها «عيسانة» يندبن وجوههن بأظافرهن ويطلونه بالفحم،تقول أيضا: «كاين اللي تحلق شعرها» إذا كان الميت من الأقارب ولا يرجعون حتى يخيم الليل عليهم.كما كانت الفتيات هنّ المسؤولات عن أخذ الغذا ء إلى المزارع المسماة في ذلك الوقت الغابة، بينما العجائز كانوا يطحنون الحبوب والذرى وبعض الأعشاب والمستخلصات الأخرى، وأخريات كنّ ينسجن ويغزلن وكانوا يعيشون في مجموعات يعني أعراش. عندما يُغادر الرجل المترل تعود السلطة بيد العجوز الكبرى.المرأة العجوز في القديم كانت تهتم بنفسها أكثر من زوجات الابن، لأنها كانت تتميّز بنوع من السلطة، بدليل أنها كانت تستعمل مادة الشمّة وكانت تسكر أيضا بشراب "اللاقمي". أمّا النساء "الكناين" يقمن بأعمال المترل كتحضير الطعام وكنس البيت وتربية الأطفال.

كانوا يستقبلون شهر رمضان بالطهارة ويقولون؛ «نقرشو». في آخر أيام شهر شعبان، يمضغون اللبان و يضعون السواك والكحل والحنة ويقومون بطهي« الشخشوخة والحبات» ويقولوا «نقرشو رمضان جانا» وإذا صادف أن تزوج أحد في آخر شعبان ولم يتسنى لهم «يقرشو» يقولون هذا المثل:«هذا عرسك يا لعروسة جانا في رمضان ما كحلنا ما سوكنا ما كلينا لبان »

يقول الأستاذ "حسيني أحمد": « في السابق في عهد البرابرة كان بنو ريغة يعيشون في الغابات وكانت المرأة تعمل جنباً إلى جنب مع الرجل في العمل الفلاحي، وإذا توفي زوجها كانت تخلفه في فلاحة الأرض وتُساعده في تنظيف النخل وتلقيحه وفي جني التمور وسقي المزروعات والنخيل لأنّهم , كانوا يعيشون في الغابات ثم تقدّموا قليلاً لما جاء سلطان وادي ريغ "سيدي محمد بن يحيى الإدريسي.". انسحبوا من الغابات وسكنوا في البيوت كما نُشاهد الآن على مستوى وادي ريغ.

كانت هناك بعض العشائر الوافدة كانت لا تحترم المرأة كما ينص عليه الشرع والدين ولكن أبناء وادي ريغ الأصليين كانوا يحترمون المرأة أكثر ممّا يحترمون أنفسهم».

صورة توضح مساعدة المرأة لزوجها في جني التمور

لباس المرأة آنذاك كان عبارة عن لحافة تخلل من الأكتاف وتحزم من الخصر. وتختلف ربطة الحزام من امرأة شابة إلى امرأة متزوجة إلى المرأة العجوز، وفولارة ذات ألوان زاهية يغطى بها الشعر، تسمى المحرمة،العجائز يضيفون «البخنوف». أما الأحذية كانت من جلود الحيوانات ,يصنعها الملاخ(الإسكافي) وهو بدوره يتفنن في صنعها وزركشتها.

"تحدث عنها العدواني في تاريخه كعنصر صالح يصلح ذات البين كما فعلت زينب بنت تندلة، حيث تدخلت وأوصت بالصلح بين عدوان وطرود وآخت بينهم، كما تحدّث عن دور المرأة في الحروب القبلية؛ إذ كانت تقوم بالحراسة عند تعب الرجال وكانت تُحمِّس الرّجال للحرب، وتدفعهم إلى المزيد من البذل من أجل الشرف والعرض، مع ذكر العار الذي يلحق الأولاد والقبيلة إذا وقعت الهزيمة، وهناك قصة الجازية الهلالية والأبكار اللائي كنّ في مرافقتها ودورها في الحب والحرب وأخلاقيات الفروسية. بالإضافة إلى العديد من الحالات الأخرى التي

ذكرت فيها النسوة كزوجات وأمّهات، منهنّ زوجة الشيخ البكري وزوجة العدواني نفسه وزوجة الهادف ونساء أخريات"[1].

كما أنّ أغلبية نساء المنطقة كنّ يتصفنّ بصفة الحِشْمة والحُرْمَة؛ إذ خضعت لسيطرة الرّجل تقريباً بشكل كلي طاعة وانصياعاً ناتجاً عن الخوف, خاصّة السنوات الماضية من القرن المنقضي وهذا ما تمثله هذه الكلمات في هذه الأغنية التي جاءت تلقائيا لامرأة قام زوجها بضربها.

أَخْبَبَّبْ يا من الله	**أَخْبَبَّبْ يا من الله**
أَخْبَبَّبْ من يقتلني	**جايا من الله أَخْبَبَّبْ**
هزّو لعياط يا دراري	**هزّو العياط هادي عقرب**
والشلياط حكمني	**حتى الباط يا من الله**
هذا العيب يا من الله	**هذا العيب يا من الله**
هذا العيب "أصغيرة"	**وقالك الحب يا من الله**[2]

أخ: هو اسم فعل أمر بمعنى تضجر.

وكلمة أَبَبَّبْ تدل على الكثرة في اللهجة الجزائرية وخاصّة في منطقة وادي ريغ.والمزيج يُعطينا تركيباً يدلّ على كثرة التضجر. القصة هي حكاية معاناة لامرأة بمنطقة وادي ريغ ,تزوّج عليها زوجها و لم يُراعي شعورها و لم يستشرها وحرمها حقوقها ,ولما طفح الكيل ضربها بين إبطها وخدّها وخرجت الكلمة بمزيجا لكثرة التضجر وبعدما فارقها ألقت أغنية من كلماتها.

ويقولون هذا المثل: «اُضْرُبْ مراتك ديما، إذا انت ما تعرفش هيّ تعرف علاش».

يقول لويس هنري مورغان: عالم أنثروبولوجي أمريكي (1818–1881) L. H. MORGAN: « يوجد رابطة قوية بين الملكية الخاصة ووضع المرأة، المرأة يجب أن تحجب عن الأنظار، وهي وعاء

[1]– محمد بن محمد العدواني، تاريخ العدواني، تحقيق وتعليق: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996، ص.138.

[2]– شعر من تأليف محمد السعيد راشدي.

للذرية التي لا بد أن يضلّ نقيا خالصا من الشوائب لكي تضمن سلالة من صلب الزوج صاحب هذه الملكية.من أجل توريث الملكية الخاصة فرض المجتمع الأبوي على المرأة بعض القيود»[1].

تقول إحدى المبحوثات: في الماضي لم يكن هناك انسجام في الحب والمعاملة وحتى في العلاقة الجنسية،حيث كان ينعدم الغزل بين الرجل وزوجته،لأن الحياء والخوف كان مسيطرا وكانت الأمثال على كل شيء والقصص الخيالية التي تمتزج بالأساطير والخرافات.كان العجائز يبدأن قصصهن دائما بهذه المقدمة؛ «تاتاتيهة في يوم عطش»، .بمعنى تاتا تائهة وكأنهن يصفن المرأة بالبلهاء. تقول أيضا كانت المرأة تتزين لزوجها؛تضع السواك والكحل والبخور، يدخل الرجل إلى بيته وهو سكران يجامعها دون مغازلة تقول: «الرْجاَلْ كَانُو دِيمَا سَكْرَانِينْ» لهذا لا يُفتنون بالمرأة. وحتّى ليلة الدخلة يدخل العريس على عروسه في حالة سكر، والجماع يكون عشوائي لهذا تقول لم يكن بينهم حب ومودة لأن أكثرهم كانوا يتزوجون دون حب أو يتزوجون بسحر المرأة؛يعني التي يعجبها رجل تقوم بالسحر له أو تأخذه على زوجته ولا يهم إن كان متزوج أم لا. وكان الرجل حين يدخل إلى المترل يستحي من أهله لهذا لا يتغزل بزوجته وهناك أوقات لا ينام معها،يعني تكمل نومها عند «العزوج» وكانت ليلة الجماع تحلو يوم الخميس؛ يأكلون اللّحم ويلبسون الملابس الجميلة ليأتي يوم الجمعة يغتسلون و يذهبون إلى الصلاة. أمّا بالنّسبة لفتيات اليوم، فعكس ما كانت عليه أمّهاتهنّ من حيث مواجهة الرّجل في حال وجود خلاف ولو حول رأي ما لا علاقة له ببيت الزوجية، والمفارقة في ذلك أنّ النساء في السابق تربينّ في بيئة يغلب عليها الطابع القبلي حيث لم يكن هناك حقّ للفتاة في أيّ نقاش مهما كان حتى ولو كان يتعلق بمصيرها في مستقبلها،من حيث الزواج أو امتلاك المتاع؛ لأنّ الأميّة والطبع القبلي أي العادات وما يتلوها من قوانين عُرفية هي حِكر على الرّجال فقط. أمّا اليوم فلم يعد لذلك أثر حيث أصبح للفتاة الحق في كلّ ما يتعلق بحياتها ويرجع ذلك لكسر قيود الماضي، الذي عملت التغيرات الاجتماعية المكتسبة

[1]– إمام عبد الفتاح، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، ط1، 1996، ص. 08

حديثاً في حدوث ذلك، فلم تعد المرأة الحديثة تخضع لسلطة الرّجل إلاّ في حدود معينة هي حقّ الرجل، و قد لعب التعليم دور أساسي في ذلك.

1-1. المرأة ومواد التجميل:

كانت النسوة في وادي ريغ قديما يعتمدن في الاعتناء وتزيين أجسادهنّ بمواد طبيعية، مثلاً في الاعتناء بالشعر، كن يستعملن ما يسمى بـــ"التلطيخة" بالطّين الطّبيعي ويتم غسله في مجاري مياه الغابة أو البرك المائية. وكنّ يضعن في قارورة زيت الزيتون الطبيعي مع حبات القرنفل والبخور لتطييب الشعر وتطويله، ويستعملن أيضا خلطة "المردوسة" التي تزيد من اسوداد الشعر وتمليسه، ويتعطرن بمادة سائلة تسمى "العطرية"[*]. كانت العجائز يقمن بتقسيم الشعر إلى أربعة أقسام ويظفرنه, ثم يضعن منديلا كبيرا يسمى "البخنوق" ويلف الرأس بـــ"محرمة"[**], تكون زاهية المنظر والبخنوق كان يُطرز بأشكال جميلة. أمّا النساء يقسمن شعرهنّ إلى قسمين مع ترك "القُصَة" الأمامية ويظفر الشعر سوالف تدور على الجهة وتدخل من جهة الأذن، وفي النهاية تُوضع سفائف أو شريط من حرير، و"القُصَة" تزيّن في الغالب بالذهب تكون فيه لويزة أو اثنين. وتُزيّن الرقبة بـــ"السخاب"[***] وهو مصنوع يدويا ويسمى أيضا "المحابيب" مكونه الأساسي هو العنبر، وقد تمّ استعماله في الماضي لصنع القلادات أو "سخاب".

---

*-**العطرية**: هي بمثابة العطر الذي يستعمل اليوم، لكن كانت تفوقه رائحة ومازال يستعمل عند النساء لحدّ الآن. المواد المستعملة فيه: البخور والعنبر: يوضع داخل إناء ثقيل قليل من الحصى أو الرمل ثم يُوضع في وسطه كأس وينثر البخور حوله ويُغلق بإحكام بواسطة غطاء إبريق مصنوع من الطين ويُوضع فيه الماء، ثم يُوضع على نار خفيفة ويترك إلى أن يجف الماء وبالتالي يتجمع الماء المبخر داخل الكأس الموجود داخل الإناء، ثم يُرفع من على النار وتُضاف له ريحة خضراء هكذا تسمى، وبالتالي يتحصلون على سائل له رائحة قوية.

- **محرمة: وشاح.

***- **السخاب**: تحدد كلمة السخاب Sikhab بشكل خاص الأشرطة التي ترتديها النساء من كتف واحد إلى الورك المعاكس، ومقاطع لسلسلة من حبيبات عجينة العنبر وشكل هلالي ذو ثلاث نقاط والتي كانت من دروع "التراقي". والدروع التي قدمتها الصور القديمة للأمازون كانت تسمى Pelta من قبل الإغريق وكذلك من قبل اللاتين. تستخدم هذه المسبحات في التلميع المخملي سحر الروائح التي ترفع الحبوب من عناق ودفئ الأصابع، بمزج عن طريق اللمس. لم يفشل هذا الزواج المعقول في إثارة بعض الاستيعابات الفضيعة بين أكثر الأرواح الشريرة، هل أظهر لهم الشيخ النفزاوي في حديقته المعطرة الطريق؟ ألا تعلم أنّ العنبر ما لم يتم تسخينه ومعالجته يحتفظ بالرائحة الموجودة به في مسامه! أنظر إلى الريحان إذا لم تقم بتسخينه بأصابعك فلا يهم، دعي الزفير يزهر. المرأة تشبه الثمرة التي لا تدع حلاها تفلت إلاّ فركتها بين يديك. ينظر:
Cosmétique et maquillage du Djerid et Oued Righ: https://www.Tougourt.org

يستعمل "السخاب" للعروس بالخصوص, لأنّه يحتوي على اللويز من الذهب وتلبس أيضا الخلاخل من الذهب أو الفضة وتتعطر بريحة خضراء والطلية والعطرية و"المدّا*" . تقول أحد المبحوثات أنّ « الحنة والمدّا مكياج عرب وزينة الأجداد،هما يجلبان الشهوة معاً».

صور توضح طرق وأشكال الرسم على جسد المرأة بالمدا

*- **المدّا**: لها فخار خاص تطهى فيه، مكوناتها: العفصة، البخور، الطيب بمعنى القرنفل، والسواك واللّوبان، بخور النبي، المسك والمسكة والورد المجفف وقليل من السكر، تُوضع كلّ هذه المكونات في فخار وتغطى بغطائه بإحكام وذلك بغلقها بالعجين، ويُوضع الماء في المغطاة من فوق وتُوضع فوق نار خفيفة جدا من ساعتين إلى ما فوق. يقول أحد المبحوثين؛تصبح لديها رائحة تثير الشهوة الجنسية،كانت تستعمل قديما لرسم الحواجب ووضع الخانة على الوجه، لأن المرأة الجميلة هي التي تكون لديها خانة لأنها معلم من معالم الجمال يقول «بكري كانو يغنو عليها يا مولات الخانة».

صور توضح طريقة صنع المدا

تقول أحد المبحوثات: «راجلي يحبني لما نكون بالحنة،هو شارطها عليا تزيد النص في المرا، ثانيك البخور والمدّا كي يشم الراجل البخور لو كان حتى ما يكونش نفاحله ينفح»؛ أي أنّ رائحة البخور تجعل الرجال أكثر رغبةً للجنس. وتقول: «يزيد الرومانسية ويحلّي الجوّ تقريباً ما نقدروش نقصرو بلا بخور» «البخور يهيّج الرجل، إذا المرأة بخرت المترل ممكن أكلها». وهذا ما يجعلنا نؤكد على مدى الترابط بين الرّوائح والعطور والرغبة الجنسية لدى الرجل، بحيث يمكن تصنيفها داخل العلاقات الزوجية سيميائيا كعلامة شمية , وهو ما يجعلنا نستنتج أن حضور الرّائحة الزكية، هو حضور جسدي بالأساس، إذ يستحيل الجسد الأنثوي المعطر في العش الزوجي ذا وضيفة مزدوجة، فهو يمارس الوظيفة الجمالية والجنسية في آن.

بالفعل قد تأكد لنا ذلك خلال دراستنا الميدانية حيث لاحظنا أنّ المرأة تحرص على تبخير غرفة نومها يوميا و هو ما يؤكد، أنّ هذه العادة، عادة البخور «مترسبة في نفسيات الأفراد منذ عصور ما قبل التاريخ، لأن الوثنيين كانو يحرقون البخور لآلهتهم ومعبوداتهم, تذرعا لها في تحقيق مقاصدهم...»[1]. بالإضافة إلى ما للبخور والحناء علاقة بالسحر، لأنهما قد يستعملان أيضا لتحقيق أغراض طبية، كما يمكن استعمالهما لأغراض شريرة مضرة بالبشر وهو ما يعطي للبخور أيضا روائح كريهة جدا. إنّ ما تقدم من أمثلة ميدانية وما وقع من إشارة إلى أبعادها، ثقافية، أنثروبولوجية وجمالية وكذلك أسطورية، وما تخفيه من تحقيق لرغبات جنسية بالأساس، يجعلنا نعتبر أنّ هذه العادات في استعمال البخور والحناء لا تعتبر مجرد تحقيق لمتعة شم الرائحة المنبعثة منها والزينة وا لتجميل، بل عبرت عند أهل هذه المنطقة موضوع الدراسة، المخزون الاجتماعي والاعتقادي، وشكل سيميائيا الدلالة الرمزية العميقة للتراث الشعبي العريق. ولا يخفى في هذا المنوال، أن الأشياء التي تستعملها المرأة وتطبقها على جسدها هي في الأخير مؤشرات جاذبة وواضحة، تظهر على نحو بارز في الأسواق مثل: "المَكْحَلَة*" التي توضع فيها مادة الكحل، و"البخارات"، وموادها مثل البخور و"الطليات"والسواك،حيث لا يخلو بيت من البيوت أو سوق من الأسواق من هذه المواد الطبيعية. وكان البخور يُصنع في البيوت عن طريق فتله ودمجه مع مواد معطرة، وقد لا حظنا ونحن في واقع الممارسة الميدانية في إحدى الأعراس، تواجد أحد النسوة، ممن تبيع البخور وكانت ترفع صوتها قائلة: «يا حراير اشرو البخور باش رجالتكم ما يروحوش لجامعة»؛ وهي رسالة تريد البائعة أن تبلغها للمرأة بالمنطقة وتحثها على اقتناء البخور حتى تمسك بزوجها و تحافظ على عشها الزوجي وتقيه من أي ميل أو إغراء لامرأة أخرى تستهويه ويبحث عنها في دائرة جامعة وهي من مناطق وادي ريغ أو كما قالت: «باش ما يروحش لجامعة يلقى بنات ويكحل عليهم وربما يلقى الفاسقات ويخليك»، ومن جهة أخرى هي تستعمل هذه الطريقة

[1]– ثريا التجاني، دراسة إجتماعية لغوية للقصة الشعبية في منطقة الجنوب الجزائري، وادي سوف نموذجا، ص.49.

*–**مِكْحَلَة**: التي توضع فيها مادة الكحل.

لتروِّج لتجارتها نوع من الحيلة الممزوجة بالمزاح، لأنها تعرف جيدا غيرة المرأة على زوجها، وأيضا تعرف عشق الرجل لرائحة البخور. وقد حدث أن سألت إحدى المبحوثات عن علاقة البخور* بالعملية الجنسية فقالت «راه البخور يحدث إثارة جنسية عند الرّجل مثل "المدّا في جسد المرأة"، هو رابط جنسي و «المرأة اللّي تستعمل البخور بزاف راجلها ما يروحش عليها...».

صورة توضح مادة البخور المصنوعة في المنازل

صورة توضح المكحلة التي يُوضع فيها الكحل

أما فيما يخص المدا، فتعتبر عامل مهيج للرغبة الجنسية لدى الرجال ولنا في ذلك تأكيدا من خلال تعبير أحد المبحوثات حين قالت« ما لازمش المرا تخرج بيها لأنو عندها واحد الريحة تجذب»؛ يعني حين يشم رائحة المدّا المرسومة على جسد المرأة وهي تشبه الحناء على الجلد،ينجذب نحوها و تزداد رغبته الجنسية؛ فالمرأة الريغية كانت تهتم بجسدها وبؤنوثتها، لغاية قوية في داخلها، وهي إغراء زوجها لدرجة الرسم بمادة المدّا والكتابة على جسدها.

يقولون أيضا: «البخور مع ليلة الخميس والحنة والمدّا المرسومة في المناطق الحسّاسة هي رسالة قويه».

*– **البخور**: أنواع مختلفة منها: الجاوي، الّبان، الجاوي الأسود (أو البخور الأكحل) بخور السودان، بخور الإسلام، المكي ولحية الشيخ أو ذقن الشيخ إنّ ما نجده في الجزيرة العربية ويتحدث عنه المؤلفون، هو بخور أنثى الصّمغ تنتجه شجرة عرعر، وفي الأهقار (هضبة جنوبي الجزائر) يؤكد المؤرخ اليوناني، هيرودوت أن العرب كانو في أيامه يحبون البخور، بحرق العبهر، لأن أشجار البخور كانت تحرسها أقاع مجنحة فلا يستطيع غيره إبعادها. ينظر: مالك شبل معجم الرموز الإسلامية. دار الجيل للطبع و النشر و التوزيع، بيروت لبنان 2002، ص. 45.

وتتزيّن المرأة بالحناء الطبيعية والكحل العربي المصنوع في المترل والسواك واللّبان، وتلبس في أذنيها "علالق*" أو المشرف.العجوز تربط "العلالق" بخيط أخضر من الأذن إلى الأخرى، أمّا النساء كنّ يضعن "علالق" لويز وحدايد أو ما تسمى بـــ"حدايد العجب"** وكانت المرأة تربط خصرها بحزام خاص ويتنوّع من امرأة إلى أخرى، كانوا أيضا في تلك الفترة مهتمون كثيرا بالوشم على الجسد وخصوصا منطقة الوجه، ظناً منهنّ أنه يزيدهنّ جمالاً.« تصف إيزابيل إيرهاردت،جسد النساء الصحراويات فتقول:« أما وجوه النساء فكانت أكثر اسمرارا متغضبة العجائز درداء، ببناء ثقيل من ضفائر شعر أبيض محمر بالحناء،من ضفائر الصوف الأحمر والأطواق والمناديل... أما الفتيات فقد كانت وجوههن مغرية و موصدة ذات سمات قوية نسبيا ولكن نقية ومتجانسة, في سحنة داكنة. كانت عيونهن كبيرة مندهشة ووحلة... الكل ملفوف في ملحفة زرقاء داكنة سوداء تقريبا مثنية على الطراز القديم»[3].

*- **علالق**: أقراط تُوضع في الأذن يقال لهم أيضا المشرف.

- **حدايد: بمعنى حلقات في اليد.

[3]- أحسن دواس، صورة المجتمع الصحراوي الجزائري في القرن التاسع عشر من خلال كتابات الرحالة الفرنسيين، مقاربة سوسيو ثقافية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب المقارن شعبة أدب الرّحلة، 2007- 2008، ص. 49.

1–2. طقوس الولادة عند المرأة في وادي ريغ:

لما تحمل المرأة بالمولود و تصل بحملها إلى الشهر السابع, تأتي أمها لمنزلها لتقوم بتحضير أكلة تسمى "تيبليجين" وسكان تماسين يسمونها "تيبليج"؛وهو غذاء مكوّن من القمح المطحون ويكون خشن يمزج مع الحليب، كانوا في الماضي يستعملون حليب الماعز أما اليوم فاستبدلوه بالحليب العادي، ويبقى ليلة كاملة وهو مغموس في هذا الحليب، وفي اليوم الموالي يُضاف له البصل والتوابل والفلفل الأحمر الحار ويمزج جيدا ويطهى في مقلاة مثل الفطائر. في ذلك اليوم يجتمع النسوة من الأهل والجيران للاحتفال ببلوغ المرأة شهرها السابع والاستمتاع بأكلة "تيبليجين". لما تدخل الحامل شهرها التاسع ويأتيها المخاض، يُؤتى لها بامرأة تسمى "أما حليمة".لما يطول المخاض، تقول للحامل بأن تغض على كتفها وتقول: «الراجل ما هو عدو وما هو خو وما هو عدو وما هو بو». وإذا استغرق المخاض مدة من الزمن يعتقدون أنها كانت مشتهية شيئا ما في عرسها و لم تأكله فيحضرونه لها لكي تسهل عليها عملية الولادة. تقوم القابلة باستعمال أصابعها لتقوم بالفتح والتوسيع بالزيت الزيتون وترى إذا كان المولود غير دائري أو إذا كان يريد الخروج برجليه؛ يقال له "فارسي" نسبة إلى الفرس لما يخرج صغيرها يخرج برجليه أوّلاً، وإذا كان كذلك تدخل يدها وتقوم بقلبه وتجعل رأسه جهة القبلة. لما يخرج المولود تستعمل القابلة،"أُمَّا حْليمة" شفرة الحلاقة وتُسخن فوق نار شمعة وتقطع الحبل السري وتقوم بربط سرة المولود جيدا بخيط متين معقم بالملح ويرش الكمون الأسود وهو "السانوج"، ثم تنزع المشيمة التي بقيت يطلقون عليها،اسم "أم الدراري"، وتدفن في البيت أو الغابة. بعد ذلك تفرش لها الرمال وتكون ساخنة أو دافئة وتغطى بقماش خفيف وترقد عليه المرأة النافس، وذلك بعدما يخرج كلّ شيء فاسد من رحمها.بعد الولادة "تتقمط" أي تُربط بحبال المنسج وتقابلها من الناحيتين امرأتان صحاح البنية، لكي يرجع الرحم إلى مكانه وتفك في الليل. ثم تجلس في إناء كبير فيه مادة "الدباغة" لكي تلتئم. في الصباح تفطر على البيض المسلوق وأكلة "المرورة" وهو كسكسي بالأعشاب البرية التي تتميز بطعمها المر.وقد درجت العادة حسب المخيال الاجتماعي السائد في وادي ريغ أن تُعطى بعض الأسماء للأطفال

عند ولادتهم تبركا بالأولياء الصالحين المتواجدين في المنطقة أو شيوخ الصوفية الذين يعتبرونهم من رموز المنطقة.

الصورة: أُكْلَة تيليجين

ومن العادات الاجتماعية التي كانوا يستعملونها قديما حين تلد المرأة ولها ارتباط متين بوضعية الجسد، أن يأخذوا الخروج الأول للمولود يسمى عندهم بـــ "العقا"، ويأتون بالبنات اللاّتي لم يبلغن بعد ويمسحون به تحت الإبط، وواضح من هذا الاعتقاد و هذه الممارسة مدى الاهتمام المستقبلي بحالة الجسد؛ إذ يفيد هذا "المسح للإبط" تجنب إبط الفتيات من إفراز رائحة كريهة تسمّى "رائحة الصنان". أما الجوف الذي يخرج وقت الولادة مع المولود أي "الكيس"،يضعونه في الشمس حتى يجف ثم يرمى في كيس السميد لكي لا يفرغ، وكان يستعمل في الممارسات السحرية ويسمى بسحر "لوشير".

ومن العادات المرتبطة بالملامسة الجسدية الحميمية و التي تعبر بوضوح على عقلية خرافية شبه سحرية تجسد ضرورة توفير الحماية للمولود الجديد، أنّ المرأة إذا خرجت وكان معها مولودها الصغير تضع أصبعها في مهبلها و يقوم طفلها بشمه، ويبرر هذا السلوك بالقناعة التالية: «باش ما تشدهش الحقوبة* »، طائر يأتي في الليل ويكثر في الصيف ويصدر صوت مخيف، يستهدف المواليد

*– **الحقوبة:** حمام أو طير يشبه البومة ولونه أبيض.

الصغار،فيصاب بالإسهال وتُصاب عينيه حتى تخرج من مكانها، يأخذونه عند "الطالب" وإذا لم يذهب به إلى الطالب يموت المولود في حينه ، يقال تنبعث منه رائحة كريهة يقوم بشمها الأطفال الصغار،لذلك كانت الأم تستعمل هذه الطريقة لتقي بها طفلها ويقال أيضا رأفة بالبطن التي ولدته.

وهذا ما يجعلنا نستنتج مبدئيا ومن خلال الممارسات المعروفة في هذه المنطقة الصحراوية التي تُجسّد في الأخير نمط من السلوك الموحد لعقلية الجماعة،والتي تحدد ضوابط الطب الرعوي للمولدة أو القابلة في تعاملها مع جسم الحامل، وقت المخاظ والوضع وما يتبع هذه العملية من ممارسات على الرضيع ممزوجة بأساليب السحر والخرافة التي تهدف حسب هذا المخيال "المحافظة على حاضر جسد الطفل ومستقبله الصحي". وحتى نؤكد على هذا النمط التقليدي في التعامل مع الجسد بالمعنى البيولوجي، وما يفرزه من أشكال فهم وتعامل ممزوج بالأساطير والخرافات والعادات المتجذّرة في المخيال الشعبي في تلك المنطقة منذ بداية النشأة،علينا أن نتوقف عند أهم الطرق التي استعملت في المراحل التي تتلو الولادة والنشأة الأولى للطفل أي؛ مرحلة النضج والبلوغ للمحافظة على الجسد والعناية به.

2- الطرق التقليدية للعناية بالجسد:

2-1 بعض الممارسات التي تُقام على الفتاة قبل البلوغ:

كانت الفتاة حين تدخل مرحلة البلوغ يأتون بـــ"فرطلو" يعني فراشة صغيرة، ويقومون بفركه على صدر الفتاة لكي تبلغ بسرعة، أيضا يأخذون كأسا فارغاً ويقومون بتدويره فوق صدرها , أو إذا ما أتى شخص من السفر يأخذون حذائه ويضربون به على صدرها. وكانت لما تأتيها العادة الشهرية لأوّل مرّة تأخذ ثلاث نقاط من الدم فوق ما يسمى بالطابونة التي يطهى عليها الطعام ذات الأرجل لكي لا تتعدّى مدة العادة الشهرية فوق ثلاث أيام.

لتزع الشعر، كانوا يتزعون الشعر بطريقة الشمعة؛ أي يقومون بحرقه، ويدهنون أرجلهم بشحم الماعز ووجوههم بدم "شرشمانة*" .

صور توضح شكل الشرشمان

ونستنتج من هذه الممارسة ا لشعبية والتي تبدو صادمة عند البعض، أنّ كلّ الاهتمام والهاجس الوحيد لعقلية الجماعة هو الجسد الأنثوي وتحويله من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج، أو التسرسع "السّحري" لصناعة جسد الفتاة المؤهل للإثارة وعرضها للزواج، وليندمج في المسار النفسي والاجتماعي، الذي هو من منتظرات المخيال الشعبي في الريف الصحراوي, ولعلّها منتظرات معظم المجتمعات الريفية القروية والمدنية في مجتمعات يغلب عليها النمط المعيشي الذكوري وهو إعداد الفتاة فترة النضج لتصبح امرأة قابلة للزواج, مستعدة لإشباع الرغبة الجنسية للرجل وتحقيق رغبة المجتمع في الإنجاب والنسل،وهنا تظهر قداسة الجسد من خلال العناية الدقيقة والمضبوطة ولكل هذه الممارسات ذات الطابع السحري على جسد الفتاة وتحويله الظرفي والزماني من الطفولة إلى النضج.

ومن الاهتمامات الواضحة في العناية بجسد المرأة من الناحية الجمالية هذه المرة وما يتبعها من مضاعفة اهتمام الرجل بها والميل إليها وشغفه بها، هي عملية نزع الشعر من جسد المرأة، فقد

*– **شرشمانة:** يشبه الحوت يعيش في رمال الصحراء.

كانت تنزع الشعر بطريقة الشمعة؛يعني تقوم بحرقه، ودهن رجليها بشحم الماعز ووجهها بدم شرشمانة. ولعلّ ما نستنتجه من هذه العملية التجميلية لدى المرأة في منطقة"وادي ريغ" أنّ المواد المستعملة في هذه العملية مستمدة من الطبيعة أي من العناصر الموجودة في محيطهم الطبيعي أي مستخلصات بعض الحيوانات الموجودة هناك مثل "شحم الماعز" و"شرشمانة" وهذا ما يفيد أيضا هذا التناغم بين "الجسدي" و"الإيكولوجي", في الاهتمام بالجسد وعملية تنظيفه وتجميله. وكذا في عملية تنظيف الأسنان وتلميعها، نلاحظ هذه المصالحة الكلية بين الطبيعي والجسدي وهو ما يجعلنا نؤكد مرّة أخرى من منظور أنثروبولوجي، أنّ المخيال الشعبي لمنطقة "وادي ريغ" جعل من محيطه الطبيعي الصحراوي المصدر والغاية في آن، والدليل الساطع لهذا التوافق ما تقوم به المرأة لتنظيف أسنانها وتلميعها من مواد طبيعية كالرماد أو "المواملس" أي الطين ويستعمل حتى للشعر لتكثيفه ويستعمل كذلك كقناع للوجه لغاية صفائه ونقائه.

3– عادات وتقاليد منطقة وادي ريغ:

تعتبر العادات والتقاليد عنصر من عناصر التراث الشعبي والتي تتميّز بمجموعة من الخصائص من بينها أنها اجتماعية؛ أي أنها تصدر عن تفاعل مجموعة من الأفراد وتكون متوارثة.

و لكل مجتمع عاداته وهذه العادات حين نؤطرها تأطيرا جغرافيا وإيكولوجيا وأنثروبولوجيا، نجدها موضوعيا تعكس تلك المناخات وتستجيب لتلك الظروف وتجسّدها، وهذا ما يجعلنا نقر بأنّ مجتمع وادي ريغ، موضوع بحثنا الميداني، يتميز بالكثير من العادات والتقاليد التي كانت وما تزال متوارثة عبر الأجيال ، ونذكر من هذه العادات والتقاليد"أساليب التحضير للزواج".

3-1 التحضير للزواج:

إنّ ظاهرة الزواج هي ظاهرة كونية عرفتها كل المجتمعات البشرية منذ أقدم العصور، فهو بالإضافة إلى كون التزاوج يستجيب إلى الضرورة البيولوجية وإلى النواميس الطبيعية الغريزية لدى الكائنات الحية، فهو أيضا بالنسبة للإنسان يُخضع التنظيمات الاجتماعية الضّابطة للغريزة الجنسية ومن ثمّ يسعى إلى تأمين استقرار الحياة واستمرارية النّوع ,باستمرار النسل وما يحققه أيضا من أشكال تواصل البشر بين المجتمعات الضيقة و الموسعة.

أمّا عن منشأ مؤسسة الزواج فإنّنا نفترض وجودها في تطوّر تقليد أساسي، ونعتقد بأنّه حتى في الأزمنة البدائية كانت هناك عادة أن يعيش رجل وامرأة (أو عدد من النساء) معاً، وأن يُقيما علاقات جنسية ويُربيا أبنائهما سويةً بشكل يُؤمّن فيه الرّجل حماية ومعيشة عائلية، وتقوم المرأة بأعمال المترل وإطعام العائلة. ولقد تكرّست تلك العادة بداية بالعُرف ثم بالشرائع وتحولت فيما بعد إلى مؤسسة اجتماعية[1].

و يعتبر الزواج في مجتمع وادي ريغ أحد الروابط المقدسة وهو سُنة الحياة و دينها الأساسي، حيث نجده في صدارة انشغالات شباب المنطقة لِما له من أهمية كبيرة في الحفاظ على النسل وتواصل الأجيال؛ إذ يرتبط الزواج تقريبا بفكرة الإتيان بالمرأة التي تملأ البيت بالأولاد وتُريح الزوج من عناء الحياة وتقضي مطالبه ومطالب عائلته، فالإقدام على الزواج في هذا المجتمع التقليدي ليس بالأمر الهيّن؛ إذ يعدّ بمثابة مشروع اجتماعي يساهم في إنجازه مجموعة من الأشخاص يختلفون فقط في الغاية.

" إنّ الزواج والممارسة الاجتماعية له هي التي تسمح للأنساق القرابية بإعادة إنتاج نفسها أو تحوّلها والزواج التقليدي الداخلي Le mariage endogamie هو الزواج الذي يتخذ في الحقيقة

[1]– إدوارد ويستر مارك، موسوعة تاريخ الزواج (دراسة أنثروبولوجية)، ترجمة: مصباح الصمد وآخرون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2011، لبنان، ط1، ص.31.

شكلين أساسيين: الأوّل والأهمّ يعني أبناء العمومة أو الأخوال أو ما يسمّى عادةً الزواج العربي والثاني هو الزواج الذي يتمّ داخل دائرة القرابة الضيقة المتعلقة بالعرش أو العائلات الممتدة من نفس البطن أو الأفخاذ[1]. يقول الأستاذ صالح وقادي؛ أنّه من عادات أهل المنطقة فيما يخصّ الزواج أنّه يكون من الداخل أي زواج داخلي Endogamie كان هذا في جيل الخمسينات والستينات. أهل العريس هم الذين يختارون له العروس تكون بنت العم أو بنت الخال أو من نفس العرش ونادراً ما تكون من منطقة بعيدة.

والمرأة في وادي ريغ ترى أن ابن عمها أفضل لها من أي رجل آخر وهذا ما تمثله الأمثلة التالية:

«بن عمي بحلاسة خير من البراني بلباسه». فهي تفضل الزواج بابن عمها حتى ولو كان فقيرا بحلاسة، أحسن من الغريب الغني».

«كل زير يلقى مغطاه، كان أنايا وبنت عمي جينا مغاطا».

«بنت العم لو بارت والثنية لو دارت والمدينة لو جارت» فهو يفضل بنت عمه على الغريبة, لأن نسبها معروف أما الثنية؛ الطريق المقصور ويكون في الرمل أو على أرض مستوية ليتضح الهدف، فقد ربط بنت العم في كونها معروفة النسب له بالثنية التي تكون قريبة واضحة الهدف.

ويقولون أيضا هذا المثل: «اللّي يحشم من بنت عمّه ما يجيبش منها لولاد» الفتاة حين كانت تتزوج من إبن عمها كانت تناديه ابن عمي يعني كبرو مع بعض مثل الإخوة يستحون من بعضهم. مع هذا تزوّجها و أنجب منها الأولاد.

«ملّس من طينك إذا ماجات برمة, تجي كسكاس».

[1]- خليفة عبد القادر، تحوّلات البنى الاجتماعية وعلاقتها بالمال العمراني في مدى الصحراء الجزائرية- دراسة سوسيو أنثروبولوجية لمدينة تقرت (وادي ريغ)-، أطروحة دكتوراه في العلوم في علم الاجتماع، تخصص أنثروبولوجيا ثقافية واجتماعية، السنة الجامعية: 2010-2011، ص.339-340.

*- مقابلة مع نادية هاوية مسرح وكتابة القصص.

3-2 العرس التقليدي بإقليم وادي ريغ:

كانت مواقع ومواقيت مشاهدة الفتيات المؤهلات للزواج نادرة بحكم تقييد حركاتهنّ خارج البيت وانشغال الشباب في سن الزواج بالعمل في الغابة، ولهذا كان أفضل الأماكن لمشاهدتهنّ من قِبل النّسوة في منابع الماء وأحياناً من طرف الشباب أنفسهم خلسة.

هناك قصة تداولت في منطقة تماسين بوادي ريغ ,لامرأة تماسينية تغنت قصيدتها الرثائية في الأعراس والربوخيات،إسمها «وَاسَمْحَة إِتَالَة أَنْ بْرُوبَة» وقصتها هي:

«في مثل هذا المكان كانت عين بروبة أو إتالة أن بروبة "باللهجة المحلية الريغية"؛ تختار الأمّهات مصطحبات بناتهنّ الحرايرالبالغات في يوم مشمس لتذهبن للغسيل ويحملن كلّ ما استطعن حمله من حنابل ودفّاسات وصوف. وهناك من قربهنّ الشباب يتلصّصون ويتربصون بهنّ من بعيد قرب خندق الشريفة؛ عندما كان التلصّص فيه آداب وحُرْمَة، ليس تلصّص العنف مثل هذا الزمن، فكانت الأم حين تعجز عن إيجاد العروس تنصح الابن بالتوجّه إلى العين، لأنّ المرأة نادرة في الأماكن العامّة والشوارع، فمن ثمّ نسجت عدّة قصص جميلة رائعة عن الحب العذري والشعر والحكمة، فنجد أكثر قصة تراثية مشهورة والتي أصبحت أغنية يتداولها النساء في الربوخيات والأعراس قصة "واسمحة إتالة أن بروبة"؛ والتي كانت بطلتها تلك البنت البركة العصامية؛ "فاطمة أن حاج عمر التماسينية" والتي كانت من بين الفتيات اللواتي يذهبن إلى العين، لتنتظر حظها هي مثل صاحباتها اللواتي حظين بخطيب؛لكن بقيت و لم يكتب لها الله ما حظيت به الأخريات، فرثت نفسها بأغنية أصبحت حديث الخاص والعام في منطقة وادي ريغ وخارجها حيث قالت»:

« وَسَمْحَة إِتَالَة أَنْ بْرُوبَة، تسملش كول تكتوظة تتحيد انتي أم عمودة، وسمحة إتالة لمقارين، تشملش كول ديكيارين تتجيد مع تيوسارين، عقبة في درب أزيرار، ملاقغ ثلاثة مريازن، واشيني

اربط أم دلالن، فرحت عمبالي باياغن نتنين عمان فلا ويزين، قبع شي اندشرة إنتلوين اتاح إتا سد ثمزنين إريازن عمان فلا وايزين وَسَمْحَة إِتَالَة أَنْ بْرُوبَة».

بالعربية:

«مَا نَسْمَحْشْ لَلْعَيْنْ بْرُوبَة، خَطْبَتْ كُلّ البْنَاتْ وْخَلَتْنِي كِالْعمُودْ، مَا نَسْمَحْشْ لَلْعَيْنْ خَطْبَتْ كُلّ الصْبَايَا وْخَلَتْنِي مْعَ لعْزَايَزْ، عْقُبْتْ عْلَى شَارَعْ طْوِيلْ وَتْلَاقِيتْ ثَلْثْ رْجَالْ، أَعْطُونِي رُبْطَة نُوَّارْوَفْرَحْتْ ظَنِّيتْ بَاشْيْزُوْجُونِي وْهُومَا عْمَاوْ عْلِيَا مَا شَافُونِيشْ، دَرْتْ حْزَامْ عَشْرَ خْيُوطْ يْرُوحْ وَيْجِي عْلَى مَرْتِيْن وَالرْجَالْ عْمَاوْعْلِيا وْمَا شَافُونِيشْ»[1].

ما نستنتجه من العرض الأخير في ربطه بجوهر الموضوع، أنّ بدايات التزاوج أو الخطوة الأولى لاختيار الزوجة في مكان مخصوص يجتمعن فيه البنات المؤهلات للزواج، يكون أولاخلسة و يتمحور أساسا في رؤية الشباب للفتيات المتمركز أساسا على الشكل الجسدي لا غير، فرهانات الاختيار جسدية بالأساس وإن كانت عن بعد كما يحدث في بعض المجتمعات الأخرى، دعوة أم المؤهل للزواج (العريس المرتقب)الفتاة الموعودة إلى برك الماء أو الحمام لتتسنى الملاحظة الدقيقة لجسد الفتاة شبه العاري في ذلك المكان لتحديد القرار الأخير لإمكانية الاختيار هذه دون تلك.

أ) طقس الخطبة:

تعتبر الخطبة أولى مراحل الزواج فهي تمثل إجراءاً تمهيدياً أولياً من الإجراءات التي يقوم بها أهل الخاطب فهي تعني الكثير عند المرأة في وادي ريغ.

تذهب النسوة للخطبة وكانوا يأخذون معهم بعضاً من الأشياء الموسمية التي تنبت في الغابة مثل: (البصل، النعناع، المشمش، البندراق أو البطراف، السلق) وكذا الجمار أو بعض الحلويات سكر، شاي، كاوكاو (فول سوداني)، في منديل مصرور يسمّى "الديمينو" وهذا الطقس يسمّى «بحطان اليد». أما في اختيار المرأة يكون من طرف الأهل وتقول إحدى المبحوثات: «يأخذون اللّي

[1]– الأستاذ عبد الباسط قادير، مهتم بتاريخ المنطقة من عادات وتقاليد.

طرشق اللّوبان، يقولو عليها فحلة وتجمعو مليح ويأخذون اللّي تاكل الفول المحمص يسمّى بالڤرماش، حتى و لو كان شكلها قبيح»*.

وكذلك يأخذون بعض الملابس الداخلية والعطور والزوادة، المراية والسواك واللّوبان والحناء والحمص المطبوخ "قرماش" ولبلابي، ويطلق على هذا الطقس أيضاً **"البيون"** مقابل طلب يد الفتاة. وإن لم تكن أمّ الفتاة على دراية بقدومهم أي لخطبة ابنتها، فعندما ترى الجمار تعلم أو تفهم سبب القدوم والزيارة لأن الجمار يعتبر مؤشر على أن قدوم النسوة هولخطبة الفتاة.

ب- التبيون (القفة):

بعد التوافق والتفاهم بين عائلة العروس وعائلة العريس تقوم هذه الأخيرة بالتحضير للتبيون أو ما يسمّى بالقفة، وهذا لكي يبيّنوا أنّ الفتاة صارت مخطوبة لابنهم، فيحمل النسوة التبيون وهو عبارة عن قفة أو طبق من سحف النخيل يحتوي على بعض من العطور، حنة، سواك، لوبان، صابون، ڤندورة، سكر، شاي، كاوكاو، لبلابي، حلوة أو قطعة قماش بالإضافة إلى مبلغ مالي، فيحمل أهل العريس القفة باتجاه بيت العروس بالطبل والغيطة أو بزغاريد وأغاني النسوة، وهنّ يصلين على النبي.

ج-طقس الحمام:

قديماً كانت العروس تذهب إلى عيون الماء للاستحمام مثل عين توجد في منطقة سيدي ماضي وكانوا يذهبون على وسيلة نقل تسمّى "بالكريولة" ويأخذون معهم "حولي كبير" وهو غطاء يكون فيه اللّون الأحمر وملابسها تكون ملفوفة في محارم "فولار". عند وصولهم إلى العين تقوم الفتيات بشدّ هذا الغطاء لستر العروس وهي تستحم بمساعدة مَدِّيوَاتْهَا (رفيقاتها). وبعد الاستحمام يطلى جسد العروس بِما يسمّى بالطلية ويعطرونها بالعطرية ثم يحضرن لها البخور والسواك والكحل وتمضغ اللّوبان. تلف نفسها بلحاف "ملحفة" وتصطحب إلى المترل.

*- مقابلة مع السيدة فاطمة ورڤلي، تڤرت، في يوم 12 مارس 2018.

نلاحظ من هذا الطقس، مدى الاهتمام بجسد العروس في تجميله وتزيينه وإعداده أحسن إعداد و بعناية فائقة ليكون محل إغراء و إعجاب الرّجل.

د–طقس الحناء:

تُحاط العروس في ذلك اليوم بمَدِّيوَاتْهَا (رفيقاتها)، وتُحجب في إحدى غرف المنزل من هذه الليلة طيلة أيام العُرس ولا تخرج منها إلاّ للضرورة. وفي الليل تقوم الصبايا بتخضيب يدي وقدمي العروس بالحناء، وهي عبارة عن عجينة من مسحوق أوراق الحناء تستعملها المرأة في التزيين وتُحضر الحناء قبل ذلك بليلة مع بعض الأعشاب المسحوقة وبعض السوائل.

صورة توضح طبق الحناء المخصص للعروس

صورة توضح الحنة على جسد المرأة

وتعتبر الحناء مادّة تلو ينية قديمة عُرفت تاريخياً عند الفراعنة بهذا الاسم، وقد شاع استعمالها في العصر الجاهلي عند العرب والعصر الإسلامي أيضا. وساعد على انتشارها نشاط التجار العرب الذين كانوا يستوردونها من بلاد الهند على شكل صبغة نباتية ذات لون أحمر[1].

وقد يُصاحب تخضيب الحناء للعروس بعض الأغاني والأهازيج من بينها هذا القول الذي يبدؤون به طقس الحناء: نتمنى ونتمنى أول ما نتمنى نكبر وندير الحنة وتاني ما نتمنى، نفرح والفرح يعود عنده بنة؛ ثالث ما نتمنى في حياتي نتهنى.

لَعْرُوسَة مَدِّي يَدِّيك	❁	وَالحَنَّا وَاتَاتْ صَبْعِيكْ
وَالحَنَّا وَاتَاتْ صَبْعِيكْ	❁	اليَوْم عُرْسَكْ مَبْرُوكْ عَلِيكْ
الخَاتَمْ ذَهَبْ مَعِيرْ	❁	وَعَرِيسَكْ شَرِيفْ مَصِيلْ
لاَ يَحُولْ وَلاَ يَتْغَيَرْ	❁	خَيْرْ النَسْبَة اللِّي ثْوَاتِيكْ
لَعْرُوسَة هَايَ غَادِيَة	❁	ثْحَنِي وَعْرِيسْهَا فَرْحَانْ يْغَنِي
خْيَارْ النَسْبَة بِنْت عَمِي	❁	إِنْتِ لِيَا وَأَنَا لِيكْ
لَعْرُوسَة هَامْ يْهَلُولَكْ	❁	فِي الغَالِي هَامْ يَا حَرْجُولَكْ
لَعْرُوسَة مَا كَحَلْ شُعُورَكْ	❁	فِي الكُرْسِي وَالنَاسْ يَهْدُولَكْ
يَسْتَنُو فِي نَهَارْ دُخُولَكْ	❁	وَالعَايْلَة فَرْحَانَة بِيكْ
فِي الكَادُوَاتْ يَمُدُولَكْ	❁	فَخْرَة أَهْلَكْ وَامَالِيكْ

٥) بخمار عروس وادي ريغ من زينة جسدية إلى ظاهرة ثقافية:

– يوم تلباس البخمار:

في المساء بعد صلاة العصر تجتمع النسوة في بيت العروس من أجل حضور تلباس البخمار، وتقوم بهذه المهمّة امرأة متزوجة وكبيرة في السن، وتطلب من أمّ العروس إحضار المستلزمات التالية: "غلّوسة"، "غرفية" أو "إناء فخار" ، البخارة، قرعة الرّيحة، السخاب المصنوع من العنبر، الزوادة والمرايا، الخلاخل، "الموس" بمعنى "الخنجر" التواقير مثل ملاقط الرأس، الحدايد، العطرية،

[1]– كمال عمران وآخرون، الحنة وظائفها وطقوسها الاجتماعية، دراسة أنثروبولوجية في قرية بلوزن الساحلية، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج33، عدد01، 2011/02/08، ص.171.

البخور، السواك، اللّبان. ويجب أن يساعد المرأة شباتان تسميان مديوات ومعنى مديوات: المعنى الأول رفيقات العروس والمعنى الثاني يمدون للمرأة ويساعدونها ويقدّمنّ لها ما تطلب وهي تلبس العروس البخمار.

صور توضح لوازم لباس البخمار

يجب الإشارة هنا أنّ لباس البخمار في وادي ريغ يختلف اختلافاً طفيفاً بين قرى ومداشر المنطقة، فمثلاً بخمار تماسين ليس نفسه بخمار بلدة عمر أو تقرت أو جامعة، يعود هذا البخمار إلى عروس منطقة جامعة إحدى المداشر القريبة.

صورة توضح لباس البخمار لعروس وادي ريغ

صورة توضح اللباس العادي للمرأة في وادي ريغ

اللّبسة الحمراء صورة اشتهرت سابقاً من تماسين منطقة تملاحت بلباس الملحفة، تلبسها المرأة المتزوجة. أمّا البنات الغير متزوّجات فيلبسنها فقط في وقت المناسبات وتكون بألوان مختلفة، اللون الأسود غالباً ما يكون للمرأة الكبيرة، والحمراء لكليهما.

يجتمع النسوة في جوّ من التآلف والفرحة والزغاريد في بيت العروس، ويشرفن على تلبيسه كما قلنا امرأة كبيرة في السن أو عجائز صالحات في حياتهنّ، وهذا كما يقولون "للفال الطيب" لحياة العروس.

يبدأ تلباس البخمار بارتداء العروس قندورة (فستان) حمراء والبليغة (حذاء مفتوح) حمراء والتي قدّمت لها في الجهاز، وذلك لأنّ اللّون الأحمر يعتبر أكثر فعّالية ولما كان يزعم أنّ اللّون الأحمر هو اللّون المفضل لدى المشعوذات، فإنّه لذلك يستخدم للوقاية من السحر[1].

ولأنّه يمثل القوّة والحيوية، كما يعتقد أنّ الجن يرتدي اللّون الأحمر، لذا لا يُؤذي من يقوم بارتدائه[2].

تقول إحدى المبحوثات: إنّ البخمار قديماً كان عند المرأة في وادي ريغ هو تمام الزينة وما يزال يحافظ على هذه الميزة حتى يومنا هذا، لأنّه لباس مقدّس وكانت العروس قديماً تخرج به من بيتها إلى بيت زوجها.

يتكوّن من لحاف أسود جميل المنظر وغطاء خاص للرّأس، الوجه الأمامي يكون أحمر اللون والخلفي أخضر وبه خطوط سوداء، حيث ترتديه منذ أوّل يوم من أيام زفافها. أمّا اللون الأحمر في البخمار فهو يزيد من بهاء العروس.

[1]– سمير شيخاني، الخرافات هل تؤمن بها؟، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ط2، 1988، ص.106.

[2]– ينظر: لوك بنوا، إشارات ورموز وأساطير، ترجمة: فايز كم نقش، دار عويدات، بيروت– لبنان، ط1، 2001، ص.72.

أمّا الجزء الخلفي "الطُّبّة" الخضراء (أي القطعة) اشتهرت بلباسه النسوة منذ القِدم، ويتكوّن أيضا من حزام أبيض من الصوف من صُنع المرأة ومجموعة مراحم أي "فولارات" الأمامية حمراء وخمسة مراحم من الخلف وتكون بهذه الألوان: الأسود، الأصفر، الأبيض والأزرق.

وقدام من الجنب الأيمن فولارا وردية أي مثل لون الورد. المراحم الخمس الخلفية تتشدّ بقباظة تسمّى "بقيطة" و"البخنوق" الأخضر يُنْسَجْ في البيت، وخلاخل في الأرجل من اثنين إلى أربعة تَلبس جوارب و"ريحية" تونس "نتاع الطاوس" هكذا تسمّى.وفي الصدر قطوف مصنوع "باللّويز" والذهب (تقول الريحية بكري كانوا يجيبوها من تونس مرسوم فيها طاوس من الأمام).

صورة توضح زوادة والمراية

صورة توضح سلة تحمل اللوبان والسواك

صورة توضح الفولارة والبخنوق

صورة توضح إكسسوارات البخمار

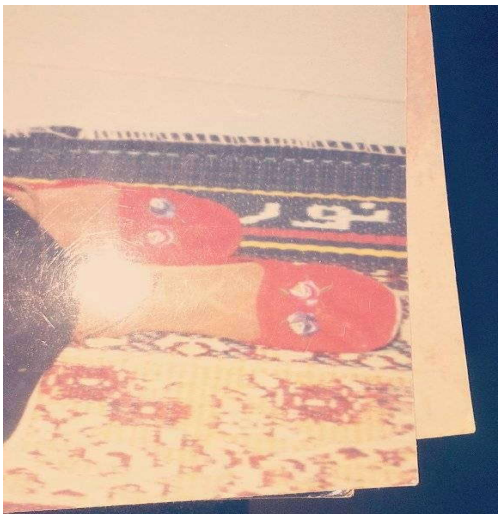
و"مناقش" كبار يتحطّوا فوق المراحم في مكان الأذن لأنّهم ثقال على الأذن فيهم الفضة وفيهم الذهب حسب مقدور العائلة. وحُلي مدور اسمه طيقار أربعة بين المرجمة الحمراء والبخنوق، وهلالة تتحط في نص الجبهة أو خامسة يقولوا للعين ومقاييس نسموهم "دح" تلبس من اثنين إلى أربعة حسب المقدور والخالالات نوع من حلّي الفضة تضعها في الصدر والآخر في الوجه ولمراية والزوّادة، تضع في الزوّادة اللّبان.

يُقسم شعر ها إلى أربع وتُوضع عليه مادة مصنوعة في البيت تسمّى الخمرة رائحتها قوية. ويُظفر الشعر وتضع الكحل والسواك يعني كلّ شيء طبيعي، وتمضغ اللّبان* وتضع الزوّادة على جنب أي على الجهة اليمنى مع المراية (مرآة صغيرة) ويفسر طقس استخدام المرآة على رأس العروس بأنها حصن منيع لكلّ من أرادت أن تعرقل مسار العرس وتسبب الأذى للعروس، فهي وسيلة لردع الشرور لأنّ المرآة تعكس صورة الشخص فإذا تعرضت إحداهنّ للأعمال السحرية تنقلب عليها الأمور لتكون هي الضحية وبالتالي تُصاب بالأذى[1].

[1]- نبيل حويلي، أشعار الزواج بمنطقة المزازقة (مقاربة نياسية)، رسالة ماجستير في الأدب الشعبي، قسم الأدب العربي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو- الجزائر، 2012، ص.42.

***- اللبان:** قبل مجيء الإسلام بكثير، كان مصدر البان، ذاك الصّمغ الرّاتنجي الذي تنتجه شجيرة من نوع العرعر تسمّى البخور الذكر. شبه الجزيرة العربية- منطقة ظفار- سلطنة عمان اليوم– حضرموت التابعة لليمن والحبشة، لكن التاريخ لا يؤكد، ما إذا كان هو اللبان الذي أهدته ملكة سبأ لسليمان و الذي نجد آثاره عبر مصر الفرعونية حتى أقاصي أوروبا، غير أن الشيء الذي يذكر في أحد الأحاديث؛ اللّبان بكلمات إطراد وتشجيع فيقول: أطعمو نساءكم الحوامل لبانا، فإذا كان الجنين ذكرا يكون نقي القلب، وإذا كانت إبنة تولد جميلة الجسم مكوّرة الرّدفين. يدخل اللّبان أيضا في تركيب مواد التجميل والمواد الطبية و في المواد التي تستعمل لإثارة العشق و الهيام » ينظر مالك شبل معجم الرّموز الإسلامية، مرجع سابق، ص275.

صورة توضح مكحلة تقليدية



صورة توضح الريحية التي تُلبس مع البخمار

و) البخمار رأس مال العروس في منطقة وادي ريغ:

تستعد العروس يوم زفافها لارتداء البخمار، الذي يعبّر عن هويتها وانتمائها لمنطقتها، وممارستها لهذه العادة المتأصلة تعبّر عن رأسمال رمزي، ومن ضمن ما قدّمه "بيار بورديو" في سياق تحليلاته للمفاهيم الجديدة لعلم الاجتماع مثل الممارسة Practice والهابتوس Habitus والأشكال المختلفة للرأسمال الرّمزي والاجتماعي والثقافي، أسهم إسهاماً فعلياً في ظهور علم اجتماع الجسد[1].

" بعد الانتهاء من تلباس البخمار تقوم العروس بكسر الرّمانة وتذوّقها، ويعتبر الرّمان من الصين إلى البحر الأبيض المتوسط علامة الخصب ويرمز للذرية الكثيرة، ثم تقدّم المرأة للعروس ملعقة رفيس من الصحن، وفي الأخير تبخرها بالبخور وترشها بالريحة (العطر)"، ثم يُوزع الرّفيس في أيدي الحاضرين، وهنا تكون المرأة قد أتمّت تلباس البخمار للعروس ماعدا الحزام الأبيض الذي يُحزم خارج البيت في بحيرة معروفة في المنطقة تسمّى "لالة زهرة"[*].

[1]– تطور الانشغال السوسيولوجي بالجسد، حسني إبراهيم عبد العظيم، موقع الحوار المتمدّن:
www.alhewal.org/debat/show.art/asp?aid.256629.

*– **بحيرة لالة زهرة:** التي يتبرك بمياهها العرسان، يلقون فيها النقود كما هو الشأن في نافورة العشاق، وتقوم عائلات العرسان الجدد بتقديم وشاح معطر بالعنبر والمزين بالحناء لرميه في مياه البحيرة لجلب الحظ والفال ولتجنب الأذى.

صورة توضح طبق الرفيس الذي يتماشى مع البخمار

يقول الشاعر سالم بن تيمية في وصف عروس وادي ريغ:

- **بنت بلادي زينة وغاليا في الشان**
- **محلى ديك الزينة مولات البخمار**
- **ما بها ها ديك السمرة تمضغ في اللّبان**
- **وكي دارت السواك شفتها تحمار**
- **الحرقوس في الحاجب ومكحلة لعيان**
- **مولات لعيون السود وجميلة الأنظار**
- **زوّادة ومرايا وخلخالها رنان**
- **دايرا لحاف كحل وبخنوق خضار**
- **من الحيا والحشمة وجهها ما يبان**
- **ومحرمةحمرا موصولة مع الخمار**
- **الجبين فوق راسها تقول بنت السلطان**
- **تمشي تدّلع تقول بنت المختار**
- **ظفرا سوالفها ومبيضة لسنان**
- **في يديها ورجليها الحنة تحمار.**[1]

[1]- الشاعر سالم بن تيمية من منطقة تقرت وادي ريغ.

ز) طقس تحنية العروسين وزيارة الأولياء:

يذهب العروسان رفقة أهليهم مع الطبل والغيطة في موكب من العربات لزيارة أضرحة الأولياء الصالحين الموجودين في القرى والمداشر المجاورة للمنطقة للتبرك بهم، ويأخذون إناء فيه الحناء الجاهزة وهم يغنون. وكلّما دخلوا إلى ضريح أولياء الصالحين تقوم امرأة صالحة كبيرة في السن بوضع القليل من الحناء في كفي العريسان، وهي تردّد عبارة "بالعمارة والثمارة" والزغاريد تتعالى من طرف النساء، وعند آخر ضريح للأولياء تقدم مديوات العروس للمزاوير ما يسمّى بالمنديل وهي إكرامات من الأكل والفواكه ويقدم المزاوير لهنّ المال تقديراً لهذه الهدية، وبعضهم يرجعون وهم يغنون لغاية وصولهم إلى بيت العروس.

ومن الأولياء الذين يزورنهم نذكر من بينهم: "سيدي علي المحجوب"، و"سيدي طلحة"، و"رجال العريانة" بوغلانة، "سيدي يحيى" بقرية سيدي يحيى، و"رجال الحشان" بجامعة القديمة، و"بحيرة عين الزرقة" بتيقديدين، "سيدي حمودة" بسيدي عمران و"سيدي راشد" بعين الشوشة...الخ.

هناك عادة تستعملها العروس وهي تزور الوليّ الصالح وهذا لتوقف الإخصاب وهي أن تضم أصابعها وتغطس في إناء الحناء وتقوم بلعق الحنة من أصابعها وتقول: «لحست ذريتي مش حنتي» وكلّ أصبع بعام، مثلا إذا أرادت أن تبقى مدّة عام من غير أن تنجب تلعق أصبع واحد وإذا أرادت مدّة عامين تلعق أصبعين، هي عادة واعتقاد كانت العروس تستعملها لتنظيم النسل قبل ظهور حبوب منع الحمل.

ومن بين الأغاني التي ترددها النسوة عند الذهاب لزيارة الأولياء الصالحين:

جيبو البخمار وفنجان الحنة ❁ جيبو لعروسة تحنيلها نانّا
زغرتو عليها بالصوت العالي ❁ لابسا البخمار جايا تشالي
في ليلة عرسك يا عروسة ديري حالة ❁ في ليلة عرسك يا عروسة ديري حالة
جيبو البخمار وفنجان الحنة ❁ نادو لعروسة وهاتوها منا

نادو لميمة وزيدو الخالة ❁ نوضو يا صبايا واعطونا دالة

في ليلة عرسك يا عروسة ديري حالة ❁ في ليلة عرسك يا عروسة ديري حالة

وتعتبر الاستعانة بالولي الصالح والاستنجاد به وعنايته كأداة لدفع الأذى والشر عن أهل العرس، ويفرح الوليّ ويسعد معهم الأمر الذي يجعل الجميع يعيش في اطمئنان.

ح) يوم الدُخلة:

هي ليلة عادةً ما يكتشف ويرى فيها العريس عروسه أوّل مرّة، ثم أنها سرت تقاليد أنّ والدة العريس تضع حزاماً على العروس قبل الدّخلة ويسمّى ذلك بالحزام طمعا في الجدّ والولد.وتُرسل والدة العريس من يفرش غرفة الدّخلة على بساطة أثاثها الذي يتعدّى صندوق خشبي به لباسها وحوائجها وحصير من السمّار وفراش من الصوف ووسادة، وهو بيت الحجبة، يحجب العروسين عن أعين الناس. كما تقوم هذه العجوز بتفتيش الفرش لعلّه دُسّ للعروس فيه شيء من السحر المعطل للدّخلة. في السابق تحديدا، يوم الدخلة حين الانتهاء من عملية "تلباس العريس" يُلَفُ السيف بمحرمة حمراء، هده المحرمة تُفْتَحْ أمام "الطالب" يوم العقد أو الفاتحة ويسمى أيضا يوم الحنة وهو جمع الدراهم، يأتي العريس ويجلس في الوسط ويبدأ "الطالب" بقراءة «إنا فتحنا لك فتحا مبينا»ويأتون ب"قصعة" كبيرة يضع رجليه وسطها ويضعون تلك المحرمة بين رجليه، ويبدأ الطلبة في قراءة القرآن وهو يتلقى بعض الإكراميات من النقود. بعد الانتهاء من قراءة القرآن يضع الطالب أو الإمام يده في إناء ويمسح بها وجه العريس، بعد ذلك يترع برنوسه ويُلَفُ حول السيف وتأخذه المرأة التي تجلب العروس لتغطيها به وقت خروجها من بيت أهلها...

تخرج العروس محمولة على أكتاف أحد إخوتها أو أعمامها أو أخوالها. قديما كانت العروس تركب في الهودج أو كريطة وتتولى عجوز قبل مغادرتها المكا، بطقس التقعاد وهي أن تُوقف وتُقعد العروس في مكانها سبع مرات للثبات ودوام مقامها ببيت زوجها. وقبل الدّخلة بعد العصر

يأتون بقصعة كبيرة تسمّى «لمجريوة» تُوضع بجانب الحيط، والحمص النيئ منقوع في القطران ويجب أن يكون "قطران لعروسي" هكذا يسمّى.

يضعون كل هذه الأشياء في هذه القصعة ويُؤْتى بالعروس ويُقدّمون لها سبع حبات من الحمص وتقول لها المرأة العجوز؛ اضربي رجلك في الحائط وفي القصعة،قدمها مقابلة القبلة وتقول في كلّ مرة: «أنا خيط والراجل حيط» ، يعني لكي تُفتح من الرباط وفي نفس المكان يُؤتى بفتيات صغار ويقومون بنفس الطقس لكن تتغير الكلمات يقولون: «أنا حيط والراجل خيط»، ويقمنّ ببلع سبع حبات من الحمص الممزوج بمادة القطران. تقول أحد المبحوثات « التصفيح هو نوع من أنواع السحر، وكاين اللّي ما يقفلوش، زعما وقاية من المشاكل باه يتهناو على الطفلة مع الرجال لكنّه سحر موجود عالميا والإنسان يكتشفه في محيطه. لا نجد هذه الممارسة تقريبا في المدن لأنهم تشبهوا بالغرب».

ويكون الدّخول عادةً في آخر الليل في بيت الحجبة و يكون عادة في منزل بعيد عن مكان العرس. القليل من يحجب في غرفته و يكون مكان عادي جدا فيه فراش عادي، و تُنقل هذه الأشياء عادة قبل المغرب و تحضر عجوزتين من الأقارب لترتيب الحجبة.يدخل العريس وهو يحمل السيف يقول مبحوث من المنطقة أن دلالة حمل السيف تعتبر ترميزية و تمييزية؛تميز العريس الذي يدعى بمولاي السلطان يقول:«كيما قالو سلاح العريس لازم يكون معاه ومالازمش يخليه ولوكان يستغنى عليه يدفع غرامة مالية وحتى وإذا تركو لازم يكون عند الوزير».

صورة توضح العريس وهو يحمل السيف

ويقول: «في نهاية العرس بعد الدخلة يذهب إلى الغابة ويقطع بيه سبعة من الجريد وهو في مهمة اقتنائه الجمار لعروسه »ويقول الأستاذ أحمد زغب أنه رمز للرجولة ووضيفته حماية الذمار،أي الأهل والممتلكات لأن المرأة في المجتمع الذكوري، يحميها الرجال وزوجها وتمثل بالنسبة إليه شرفه.و يضيف أحد الاخباريين، أن دلالة حمل السيف ملفوف بالمحرمة الحمراء؛هي عادة منتشرة في الدول العربية خاصة البدوية؛ ففي بعض مناطق السودان، يُلزم على العريس حمل السيف لمدة أسبوع للدفاع عن نفسه، خاصة قبل تشكل الدولة، أي عندما كانت عبارة عن مجموعة من القبائل المتناحرة، تحول هذا الأمر إلى موروث ثقافي و هو ما ينطبق على وادي ريغ. وكما نعلم بأن هيبة الفارس لا تكتمل إلا بالشاش والبرنوس والسيف.

مبحوث آخر يعطينا عدة دلالات لحمل العريس للسيف؛ الدلالة الأولى يقول أيضا للتمييز وهي عادة تقام في وادي ريغ. ومن عادة السيف أنه يتماشى مع اللباس التقليدي يعني يعتبر مؤشر، وقد يكون العريس فقيرا لانه من الممكن أن يأتي إلي العرس شخص بلباس أحسن من لباس العريس؛ نفس الشيء بالنسبة للعروس حين تلبس لباس البخمار، هي تتميز بهذا اللباس لأنه يحجبها عن العين وفي نفس الوقت يميزها عن البقية.

الدلالة الثانية؛للحماية كأنه هو الفارس والأقوى ودلالة على أن المجتمع كان يستخدم السيف في القديم، وهو الرئيس أو الملك لأن الذين في جنبه يسمون بالمزاوير يقول الأستاذ أبو بكر محمد السعيد؛ أن كلمة "مزوار" كانت تعبّر في العهد العثماني على معنى "حارس دور الدعارة"، وهذا يقرب لنا الصورة والمشهد الذي يمثله الوزير أو المزوار، وهو وقوفه عند الباب ليلة الدخلة، وربما كان ذلك تقليدا من العهد العثماني.

أما الدلالة الثالثة يقول لإخافة العروس و نوع من الهيبة للعروس.

أيضا هناك دلالات أخرى لحمل العريس للسيف تذكرها مبحوثة أخرى تقول؛ هو برهان لرجولته وشهامته لكن تدخل فيه أسباب ومعتقدات أخرى وهي سحرية بالدرجة الأولى، وهي أنّ

الطفل وهو صغير يُربط لكي لا يُعتدى عليه، تُرش عليه بعض الأشياء وتلك الأشياء تربط في «محرمة حمراء»، نلاحظ هنا أنّ لف السيف بالمحرمة الحمراء دليل على تلك الممارسة السحرية.وبهذه الطريقة يُربط لكي لا يُعتدى عليه. نلاحظ هنا أن الخوف من الاعتداء الجنسي والاغتصاب كان يقع على الأنثى و الذكر على حد سواء، هذا السحر كان يفك بالسيف.

يوم الدّخول تكون فيه فرقة موسيقية لإلهاء الناس حتى لا يهتموا بالعريس وعروسه و هذا خوفا و رهبة من المتربصين لهما. هم يسمون هذه الليلة بليلة «الطُبَّة البيضاء» أي قطعة القماش البيضاء الملطخة بالدم، كأن الليلة كلها تتوقف عليها. تقول أحد المبحوثات أنه في السابق إذا لم يستطع العريس فض غشاء بكارة عروسه، كان يضطر لفضه بمفتاح كبير وإن صعب الأمر يستخدمون بعض الطرق السحرية كأن يُسخَّن فأس حتى الاحمرار ويتم التبول عليه،لأنه في اعتقادهم الرجل الذي لا يستطيع فض الغشاء تبقى له وصمة عار. وبعد إتمام العملية كانت هناك عادة أن يأتي العريس بالمنديل ملطخ بالدم ويرقص به في الحلقة أمام الناس، وتفسير ذلك انتصار الرّجولة، أمّا الآن فتغيّرت الأوضاع، هناك الخبر فقط ويفرح الجميع. يرى الباحث مالك شبل « أن إشكالية البكارة بكاملها تدور أساسا حول هذه التصورات المخيالية، يضاف إليها قانون ناظم في سياق عام هو حكم الدّم»[1].

البكارة حسبه، «بصفتها نموذجا إجتماعيا موزعة بين وضعين: أولا؛إنجاز الرجل؛ والشخص المطلوب ، هو المرأة،إذ يجب على المرأة أن تبرهن على حالة دقيقة مرتبطة بجسدها، و ذلك بتقديمها لغشاء بكارة سليم، بينما يجب على الذكر أن ينقاد لمقتضى آخر؛والقيام بوضيفة معينة.

يقول سعيد بن الضاوية وهو فنان من مدينة تقرت هده الأبيات فبي وصف عروس وادي ريغ:

لعروسة دّوها للحمام، لبسوها الخلخال والبخمار.

بياتات يبيتو على لعمار ويدوررو من دار لدار

[1]- مالك شبل، الجنس والحريم وروح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، ترجمة: عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2010، ص.8.

لبسولها شال ونهار الصبوحي
داو لها البيان، أمّها وراتو للعديان
اللّي كانو هازينها في الفّام.[*]

أغنية رددها رجل ليلة الدخلة:

ألا لارا يا لار ❁ ألا لارا له
ألا لارا سواكة ❁ ألا لارا يا حبي
ألا لارا من ربي ❁ ألا لارا يا حبي.[2]

قصتها أنه رجل تزوّج من امرأة فائقة الجمال لكن في ليلة الدّخلة وبعد أن رأى جمالها الذي يأخذ العقول لم يستطع أن يُنهي وظيفته. ولأنّ قديماً كان التكلم في هذه الأمور يعتبر من الطابوهات، أنشد مغنياً يصف جمالها وجسدها وخيبة أمله، ويقال أنّها واقعية.

في ختام هذا الجزء الرابع من الدراسة التحليلية للأبعادالاجتماعية والثقافية للمرأة في وادي ريغ، لا يسعنا إلّا أن نؤكدعلى مدى تمحور هذه الأبعاد على جسد المرأة بالأساس منذ مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج وما يتبعها من طقس تحضيرات الزواج إلى حدود ليلة الدخلة. وقد بينا في جوهر التحليل وبالاعتماد على نماذج وأمثلة مأخوذة من واقع المنطقة وبشهادات بعض النسوة اللاتي عايشنا هذه الطقوس، أنّ كل ما يتعلق بالمرأة يعكس الاهتمام الفائق لهذا المجتمع بالبعد الجسدي لها، تحضيرا وإعدادا للزواج والانجاب، كما يعكس بوضوح مدى تجذّر هذه العادات والطقوس في صلب عقلية الجماعة واسس ثقافتها التي في مجموعها تجسد ضربا من المخيال الذكوري المحدد لموقع المرأةفي ذاك المجتمع، لا بما هو كائن يقوم بدوره الأسري والاجتماعي في تلك المنطقة، بل أيضا بما هي مصدر متعة جسدية لإشباع شغف الرجل ولذاته وآلية إنجاب للمحافظة على استمرارية مجتمع منطقة "وادي ريغ" بالصحراء الجزائرية.

[*] – سعيد بن ضاوية، فنان من تقرت.

[2] – من شعر حمزة دودو.

الفصل الخامس

تمثلات الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي لمجتمع وادي ريغ

تمهيد

1- أبعاد الجسد الأنثوي و تجلياته في المخيال الشعبي لمجتمع وادي ريغ

1-1. الجسد والجنس

1-2. الجسدوالجمال

1-3. علامات الجمال في جسد المرأة

1-4. الجسد واللّباس

1-5. الجسد والعذرية

- مفهوم العذرية

- مفهوم غشاء البكارة

2- صور وتجليات الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي بالاعتماد على مخزونه التاريخي

2-1. في الأساطير الشعبية

2-2. بحيرات الأجساد الأسطورية:الأمكنة المائية والأدوار التي تلعبها وعلاقتها بالمعتقدات الشعبية

أ) أسطورة بحيرة العرايس

ب) "أسطورة بحر العرايس (تمرنة)"

ج) أسطورة لالة زهرة

د) أسطورة عين الزرقة

تمهيد:

لا يسعنا الآن بعد أن أحطنا منهجيا ونظريًا بأهم محاور البحث موضوعالأطروحة،بحيث ذلّلنا أكثر ما يمكن من الصعوبات المفهومية والاصطلاحية التي يمكن أن تعترضنا ضمن مسار بحثنا والتي، تخص مفاهيم المخيال والجسد والجسم وما يتعلق بها من تقاطعات وارتباطات ومن تناقض ظاهري وباطني،نتحول في هذا الجزء الأخير من الأطروحة إلى الدراسة الميدانية لنوظف كل تلك المفاهيم وكل ما يتعلق بها من ممارسات وتصورات ورؤى...، التي سنلمسها فعلا وحقيقة داخل النمط الشعبي المعيش في تلك الجهة بالذات لنكشف عن قرب وعن احتكاك ميداني نلتمس من خلاله مدى تأثير هذا الحضور الجسدي النسوي في ثقافة تلك القرية الصحراوية في معظم مجالات حياة الجماعة ومدى تسلطها على نمط حياتهم العائلي والاقتصادي والثقافي الاجتماعي،داخل مخزون متكامل يمثل بحق عقلية الجماعة.

وفعلاً حتى نحافظ على الدّقة العلمية وعلى نجاعة هذا البحث وربطه بين ما هو نظري وما هو ميداني , وقع اختيارنا على منطقة وادي ريغ في الجهة الجنوبية الشرقية من الجزائر، وهي منطقة تتميز بمناخ صحراوي ولا يخفى على أحد مدى تأثر أجساد هذه الجهة من حيث البنية واللون والشكل بهذا المناخ، وكذلك ما يُوفره للمرأة خاصة من اهتمام بالغ بجمالية جسدها،مطبقةً في ذلك مجموعة من الطقوس والتقاليد وكثيراً من الممارسات الجسدية الجنسية التي لا تزيد إلاّ ثراءً لهذا المخيال الشعبي ويعمّق العلاقة بين الجنسين، ويُحدّد أيضا مقاييس طقوسية تتحكم في أشكال تنظيم العلاقات العائلية والاجتماعية وعلاقة الأنا بالآخر عموما، داخل منظومة الجسد كقدرة ومستطاع يظهر في السلوك اليومي وفي المساهمة في الاحتفالات والحفلات وكذلك الممارسات الليلية والجنسانية وما ينتج عنها من حالات نفسية عاطفية واجتماعية في النهار, قد تعبّر عنها بوضوح الأمثال الشعبية والأقوال والأساطير وضروب الشعر والغناء والتي تمثل كلّها المجال الواسع لحديث النساء والرجال على حدّ سواء في هذه المنطقة بالذات كما سيأتي تبيانه في صلب البحث.

1- أبعاد الجسد الأنثوي و تجلياته في المخيال الشعبي لمجتمع وادي ريغ:

بما أن التخلق الدّلالي للجسد يرتهن لزوما بوجود الواقعة الثقافية التي تنظم الفعل الإنساني وتعممه، فإنّ ثمة مجموعة من السياقات التداولية قد تكون: تواصلية: لغة العيون، والتصفيق والمصافحة والتقبيل وجميع آداب السلوك عموما. أنثروبولوجية: طرائق المشي والأكل والضحك والابتسامة والطقوس المتعلقة بالحزن والموت والاحتفال، إلى غير ذلك من التعبيرات الإيمائية التي تشي بالهوية الاجتماعية أو الجغرافية أو المهنية أو الحضارية للجسد وهي هوية تُخضع هذا الأخير لاقتصاد حركي تواضعي.

جمالية: هندسة بناء الأجسام والرقص و "الباليه" و"الميم" وباقي فنون الكوريغرافيا.

ترميزية: أبجدية المناطق الإيروسية في الجسد وبلاغة الجماع والإشارات التي تروم الإغراء والفتنة وكذا قسمات الوجه وحركات اليدين والرجلين الكاشفة تحديدا، عن الانفعالات والأحاسيس من قبيل، القلق أو الملل أو الإجهاد أو العياء[1].

1-1. الجسد والجنس:

تقول الباحثة زهرة الخمليشي؛ الجنسية الأنثوية ليست نتاج حتميات طبيعية بقدر ما هي تمثلات اجتماعية خاضعة لنظام رمزي تمنحه الثقافة دلالات تتجاوز مستواه الفزيولوجي البسيط، الشيء الذي أصبحت معه كل من الذكورة والأنوثة، طقوسا واستفهامات بلورت بأشكال مختلفة باختلاف الثقافات التي حددت لكل من المرأة والرجل دوره ووضعه، ومنحته طرائق معينة لإبراز شبقيته والتعبير عنها[2].

يقال الحاضر لا أمثال له،حيث في بعض المواقف،هناك استدعاء لهذه الأمثال في سياق الحديث عن موضوع ما، يستدركون ويقولون «كيما قالو ناس زمان أو ناس بكري»، المثل هنا

[1]- هشام العلوي، في قبضة الثقافة، نظرات ورؤى حول الجسد، المكتب الإعلامي الكويتي، الرباط، ط1، 2004، ص.13.

[2]- زهرة الخمليشي، قراءات في كتب، الجسد الأنثوي و هوية الجندر، دار جداول للنشر والتوزيع، ط2، 2017، ص02.

يقال على الظرف الجديد الموقف يتكرر والسياق يتحين، إن الذي يتغير هم الأشخاص، الصورة تبقى مطابقة للمثل القديم. والأمثال الشعبية المتعلقة بالمرأة كجسد وقول وفعل وسلوك حطمت الرقم القياسي في مصنفات العرب وهي وليدة البيئة و صورة عاكسة لها.تعتبر اللّغة المستعملة في المثل الشعبي، لغة الحياة اليومية، فللمثل دور كبير في حياة الفرد والمجتمع، لأن الإنسان لا يعيش في عالمه الكبير بقدر ما يعيش في عوالمه الصغيرة أي في تجاربه، وصورة الجسد الأنثوي في المجتمعات العربية وبالأخص في المغرب الكبير ترتبط بالأساس بنظرة الرجل لهذا الجسد والتي ترتبط أساسا بمجموعة من الأفكار والمفاهيم المترتبة والمتراكمة في عقليته من خلال تلك الاستعارات التي ينطوي عليها والمتولدة من الثقافة الشعبية.

و يعتبر التر اث الشعبي أساس لفهم سلوك الرجل اتجاه المرأة، بما تضمنه من أفكار وتصورات مسبقة تكونت عبر العصور وحفرت في الذاكرة.

في مجتمع الدراسة،لما تلتقي النسوة صباحا في جو من المزاح واللعب الممزوج بالفكاهة يعبّرن عن ليلة البارحة، وتعتبر هذه المساحة من التعبير عن إحساسهنّ وشعورهنّ؛ نوع من البوح والتفريغ،كأن تقول لها في الصباح: «شعال من حوتة كليتي البارح»، أو واش راكي مع عراك الليل»، فقد يتفقون في المصطلحات ولا يتفقون في التأويل في نفس المجتمع،قد يكون القول عادي؛ لكن يمكن للبعض تأويله وخصوصا النساء. قديما في وادي ريغ كانوا يمثلون كلّ شيء للطبيعة من حولهم، فمثلاً يشبهون صدر المرأة بالجمار وهو قلب النخلة من باب أنه أبيض وصافي مثل الجمار.

في الشتائم يقولون: «رُوحْ يْنَاعْ زَبُوْر ُأمَّكْ أَوْ طِيزْ أُمَّكْ» كلمة «زبور» و«طيز» واحدة، وزبور مستخدمة عند الحشاشنة رغم أنها كلمة مشرقية والشتائم موجهة دائما إلى الأم أو الأخت،لأنه حين يشتم امه أو أخته فقد داس على شرفه، وتصبح كبيرة في حقّه، لأنّ الرجل الصحراوي عرضه وشرفه أمه وأخته. وهذا ما تمثله الأمثلة التالية: «تفاح وخوخ و زر أختك في

السوق» «تفاح وخوخ وزر أختك منفوخ»؛ معنى هدا المثل أن الرجل يخالط النساء ولا ينتبه أن أخته أيضا هناك من يفعل معها نفس الشيء.

في وادي ريغ يشبهون خدود المرأة «بالخوخ» لا يعتمدون على المباشر، هناك التورية والكناية والاستعارة كلّ مجتمع وله عباراته ودلالاته.

في المخيال الشعبي عامة والمخيال الصحراوي خاصة ينظر إلى المرأة التي تتميز ببشرة سوداء،أنها محبة للجنس وهذا ما نجده في المثل الشعبي التالي: «كحلة وفحلة في القلب تحلى وتقرص كي النحلة» تمثيل المرأة بالنحلة،فلسعتها مؤلمة لكن عسلها حلو المذاق، وهذا ما يصوره أيضا هذا الموال: «يا زاير غيطان النخلة، أروي فمي من ريق ديك النحلة، سمرة وطويلة وشعرها زاد لها تحفا وزاد عسل صدرها من فوقها»[1].

«مشتاق اللبن ومخبي الطاس» المرأة في مجتمع وادي ريغ تتمتع بالحياء ولهذا هي تستحي من زوجها في أن تطلب حقها الشرعي تتمنع وهي راغبة، لأن المرأة في المجتمعات العربية لا تُظهر رغبتها في الفعل الجنسي ولا تصرح به لزوجها فتكبت هذه الأحاسيس وتنتظر ذلك من زوجها وذلك مخافة أن يشك في تصرفاتها «أظهرت دراسات معمقة جدا لهذه المعتقدات والعديد من التصريحات الذكرية، أنه بالفعل يتعلق الأمر بصورة كبيرة بعرض رجولة الرجل وكبح الجنسية المستقلة لدى المرأة لكي يكون للزوج السيطرة عليها»[2].

«عندي طفلة زينها زين التمرة »تشبيه جمال الفتاة بالتمر لمنظره الجميل وصفائه، بما أن المنطقة تتميز بالعديد من أنواع التمور. وفي كتاب "تاريخ العدواني" الذي يعود إلى القرن السادس أو السابع عشر الميلادي حين كان يُجيب سائله عبد الله حين قال له: أخبرني عن من غرس النخيل؟، فأجابه قائلا: هابيل ابن آدم عليه السلام، ثم سأله ما اسم النخلة التي غرسها؟، قال له:

[1]- أغنية من التراث يقولوها فنانين بكري في الموال.

[2]- ميشيلا مارزانو، مرجع سبق ذكره، ص.190.

لما خلق الله آدم بقي شيء من طينته فخلقت نخلة، فلما نظر إليها آدم قال لها: كيف أنت ومن خلقكي؟ فقالت: منك كنت، فسميت كنت، فقال له: في أيّ موضع غرسها، فأجابه: في وسط الأرضاء قلبها بين الحرارة والبرودة (موضع له يقال له نخلة بين الصين وأرض بابل)[1].

وهي الشجرة المباركة، التي قال فيها الرسول ﷺ: {أكرموا عمّتكم النّخلة}. قيل أنها خُلِقت من فضلة طينة سيدنا آدم-عليه السلام- وأنّها تشبه الإنسان في أُمورٍ كثيرة. الأول؛ إستقامة قدّها كاستقامة قدّ الآدمي ؛ الثّاني؛ تميز ذكرها عن أُنثاها؛ الثّالث، أنّها لا تثمر في الغالب إلّا بلقاح الذّكر، كما أنّ الأنثى من الآدميين لا تحمل في الغالب إلا إذا لقحت من الذّكر. أنّ رائحة طلع ذكرها كرائحة مني الرّجل. السابع أنّ الجمار الذي في وسط رأسها إذا أصابته آفة هلكت كدماغ الإنسان و مخّه؛ العاشر أنها تعي كما يعي الإنسان[2].

وقد نسجت الكثير من القصص والروايات حول النخلة نذكر منها منطقة بوادي ريغ تسمى علجية، وهناك روايتين بخصوص هذه النخلة؛ الأولى تقول أنها امرأة صالحة، والرواية الثانية أنها نخلة غير أصلية (لا تمثل نوع معروف من التمور)، ومن الممكن أن تكون لهذه المرأة الصاحة والتي اعتقد الناس فيها فأصبحت من المزارات لدى سكان وادي ريغ يُوعدون لها ويذبحون حولها القرابين[3].

«طاسك أبرد من طاسي جربتو ملي كان قاسي» قصة هذا المثل هي أن، رجلا عنده زوجتان وفي عراكهما معى بعض الزوجة الثانية تقول للزوجة الأولى التي كبرت طاسك بارد أي تزوج عليك لأنك لم تعودي تفي بالغرض. فترد عليا بأنها قضت معه عمرا كاملا منذ كان صغيرا ويافعا وكنت أنا صغيرة واليوم بعدما كبرت وذهب الجمال وما معه تزوج علي فأخذت الآلة مشابهة في العمق في الطاس الغارق.

[1]- ينظر: تاريخ العدواني، المرجع السابق، ص.281.

[2]- يُنظر: العوامر إبراهيم محمد الساسي، الصروف في تاريخ الصّحراء وسوف، ص.74.

[3]- ينظر: محمد الحاكم بن عون، المرجع السابق، ص.150.

«فاطمة خدود الوردة وتفاحها يفوح البلدة». يصف لنا هذا المثل فتاة جميلة اسمها فاطمة و تشبيه وجنتيها للون احمرار ورد شجرة التفاح ورائحته التي تعم البلدة كناية عن وجهها الجميل».

إنّ الرمز حسب "جيلبير دوران" يوصل دائما في نهاية المطاف إلى جنسية غير ناضجة، لأنّها غير مشبعة، وهو هذا الميل المحتوم الذي يسمّى عند "فرويد" باسم الجنسية الجوفية؛ تتحول كل الصور، كل الإستيهامات،كل الرموز إلى تلميحات أو إشارات متخيلة للأعضاء الجنسية الذكرية منها والأنثوية»[1].

ماذا يحب الرجل في جسد المرأة؟:

تقول أحد المبحوثات: «الراجل ما يقدرش يعيش بلا امرا فهي طرف أساسي في حياته، من أجل الإنجاب ومن أجل المتعة وهو يعول عليها في الكثير من الأمور اليومية خاصة في غيابه».وتقول أحد المبحوثات: «إن أغلب الرجال يرتبطون بكل ما هو أنثوي في جسد المرأة خاصة الثديين، ولهما دلالة كبيرة في مخياله الشعبي». وهذا الأمر تحدث عنه العلماء خاصة في المجال النفسي، ومنهم من ربطه بالمرحلة الفمية وآخرون ربطوه بالام وعامل الرضاعة، فمثلا فرويد، يقول أن هناك تثبيت للمرحلة الفمية، وهي أول مرحلة عند الإنسان خلال السنوات الأولى، فاللذة تكون عن طريق الفم، الرضيع يشعر بلذة عند امتصاص الثدي. وحسب فرويد عندما لا يشبع الرضيع من الثدي في صغره يبقى يبحث عنه في الكبر.

« أتى فرويد بفكرة، أن الجنسانية موجودة في قلب الحياة النفسية لدى الإنسان وأن الحيز الخيالي يتكون منذ أصغر عمر بالتناقض بين مبدأ الواقع ومبدأ اللذة. لم يكف المحللون النفسانيون و أطباء أعصاب الأولاد والمراهقين عن البرهان على أهمية جنسانية الطفل في نموه»[2].

[1]- جيلبير دوران، الخيال الرمزي، ص.44.

[2]- نفس المرجع، ص.80.

«كان لدى فرويد في عام 1895 ، شخصية التمثيل الجنسي التي تشرح، أن التمثيل الجنسي فقط، هو الذي يتعرض للقمع الجنسي. هو يؤكد على أن الحياة الجنسية هي كل شيء أو أن كل شيء يفسره الجنس و فقط؛ولكن هذا في اكتشاف اللاوعي الذي هو المجال المحدد للتحليل النفسي، لا يوجد طريق لا يقطع و يتقاطع مع التمثيل الجنسي، إذا لم يكن كل شيء، فإن الحياة الجنسية موجودة في كل مكان في التحليل النفسي؛ فهي تتعايش مع اللاوعي، ثم تأكيد هذا الاكتشاف السريري، الذي تم تأكيده مبكرا طوال تجربة أولئك الذين يوافقون على الخضوع للطريقة الدقيقة للتحليل النفسي، اكتشاف يبرز بوضوح بعد الاضطهاد المستمر لـــ«لماذا»: «ما هي شخصيات الجنس البشري التي تفسر وجودها على جانب اللاوعي والقمع»[1].

هذه الرموز الجنسانية تصنف عند فرويد على أساس الثنائية الجنسية للبشر... تسلطية الكبت التي تحيل كل محتوى الخيال إلى محاولة الرقابة...أي أن الخيال حسبه، هو نتيجة لصراع بين الغرائز الجنسية و الكبت الإجتماعي[2].

وفي هذا السياق يقول الباحث المغربي عياد أبلال: «أن الحداثة أعادت الاعتبار للمكبوت والمهمش والمقموع... من منطلق أن الجسد في نهاية المطاف منتوج ثقافي واجتماعي، لذلك يصبح هذا الأخير (أي الاجتماعي) مفردا بصيغة الجمع، فأشكال تمظهرات الجسد الثقافية والاجتماعية في الغرب ليست هي نفسها في الشرق والحركات والإيماءات،بما هي لغة جسدية مثلها مثل الماء يتخذ شكل الإناء الذي يوجد فيه ويتضح ذلك جليا من خلال طبيعة التمثلات الاجتماعية والثقافية لكل مجتمع من المجتمعات بخصوص الأشياء والطبيعة»[3].

[1]- Sigmand Freud, La vie Sexuelle, Introduction de Jean Laplanche, Presse Universitaire de France, p.52.

[2]- جلبير دوران، الأنثروبولوجيا، رموزها وأنساقها، ص.20.

[3]- عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب- دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي-، دار روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2،2015، ص.322.

«يمكن لبعض الرموز أن تمثل جملة من الإيحاءات، ويحدد "هنري موريه" (H. MORIET) الرمز بقوله:«هو شيء محسوس يُختار للدلالة على إحدى صفاته المسيطرة كالمياه فهي رمز للإنقياد والليونة...»[1]. وهكذا يجري الرمز مجرى الصور المجازية التي يكون المدلول الأول فيها بمثابة الدال المحيل على المدلول ثان وهو الغاية في التعبير... مثل رقص امرأة وهي ممسكة بعود أو تدور حوله أو تُدير فخذيها حوله أو مستعينة بحبل في مثل ذلك أثناء حركتها، فذلك لا يخلو من دلالة جنسية واضحة، خصوصا إذا ما علمنا أن مدرسة التحليل النفسي للجنس، تجعل من كل مستقيم أو شكل أسطواني مساويا للعضو الذكري.

تقول أحد المبحوثات: «المرأة تحب الرجل القوي في الغالب، لأن المرأة تختلف بين المرأة المتعلمة والمتدينة والجاهلة والعادية وبين الزوجة والعاشقة.والنظرة لجسد الرجل تختلف قد يكون وسيما وليس رجلا.وقد يكون رجلا وسيما وليس له مواقف وقد يكون ذا شخصية ضعيفة،فإن المرأة لن تنتعش معه في الفراش مهما حاول لأنها أسقطته من حساباتها»يُحيلنا هذا إلى كتاب النفزاوي "الروض العاطر": «حيث يظهر الجسد المؤنث لديه، بوصفه جسدا خلوا من العقل والبصيرة ويكون كائنا محكوما بالشهوة وخاضعا لشروط الشبق ومتجردا تاما من أيّ قيمة أخرى، لا قيم الدين، ولا قيم العائلة ولا قيم العقل»[2]. يعطينا النفزاوي مثالا: «أنه مهما كانت المرأة عاقلة وجليلة المقام، وكانت أخت الخليفة المأمون وزوجة الوزير الأول واسمها حمدونة؛ فإنها سوف تدخل في كتاب النفزاوي، في مواجهة مع رجل مجنون، معتوه اسمه بهلول... يقول لأن عقل المرأة ليس في رأسها ولكنه في موقع آخر يسهل على البهلول المجنون أن يلامسه ويعبث به، فينتصر أخيرا لأن اللقاء والمواجهة لم يكن بين رأس ورأس ولكنه كان بين أعضاء ذكورية وأنثوية، يتغلب فيها

[1]-أحمد الأبيض، مرجع سبق ذكره، ص.95.

[2]- عبد الله محمد الغذامي، ثقافة الوهم- مقاربات حول المرأة والجسد واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.1، 1998، ص.18.

العضو على الذهن»[1]. حكاية أخرى يحكيها النفزاوي عن رجل اسمه العباس، كان صغير الذكر رقيقا جدا وكانت امرأته جسيمة خصيبة اللحم، فكان لا يعجبها في الجماع، فجعلت تشكو منه لجميع أصحابه مدّة من الزمن وكانت ذات مال غزير وكان هو صاحب فقر، فكان يراودها أن تعطيه شيئا فتأبى، فذهب لبعض الحكماء ورفع له أمره، فقال له، لو كان أيرك كبيرا لكنت أنت الحاكم على المال؛ ألم تعلم أن النساء دينهن فروجهنّ[2]. تضيف أحد المبحوثات، وتقول «جسد المرأة ممتع أكيد بالنسبة للرجل فيه مغناطيس خاص، يكمل ما ينقص الرّجل، شعر الرجل قصير، شعرها طويل، جسد الرجل خشن وجسدها لطيف الملمس، نهيك عن ما يميز جسد المرأة الأنثوي عن الرجل الذكوري». وللباس ونوعه دور كبير في مخيال الرجل وأثره عليه وجذبه نحوها، يقول أحمد الأبيض: «التنورة القصيرة تكون أكثر شد للبصر وإثارة من التبان... والسبب في ذلك أن التبان يقدم ما يمكنه تقديمه دفعة واحدة و دون تعبير يستحق الذكر، في حين أن التنورة ترتفع قليلا عند الحركة ثم تعاود النزول عند الحركة الموالية، وهكذا تكون التنورة واعدة باستمرار بالكشف عن بعض المغطّى، مما يجعل البصر والذهن في حالة متابعة للحركة وحالة ترقب لما يمكن أن تجود به من تجلية لما وراء اللباس»[3] ،لأن المتحرك من الأشياء يجعل الذهن أميل لمتابعته.تقول أحد المبحوثات مثلا: «يحب الرجل اللباس الشفاف، بكري كانت المهيجات في العطور الطبيعية والآن حلّ محلّها اللباس لأنو بكري الجماع كان في الظلام وتحت الغطاء لم يكن فيها استعراض للجسد الأنثوي.

1-2. الجسد والجمال:

للجمال الأنثوي صورة مثالية لا تعلوها صورة أخرى، فالمرأة الأجمل، المرأة الكاملة حسنا، هي المتمتعة بصفات ترتبط بالحياة والخصوبة، توحي بالملاذ. وأيضا التي تكون صورتها في مخيال الرجل. وقد عبّرت عنها هذه الأمثال الشعبية.

[1]- عبد الله محمد الغذامي، مرجع سبق ذكره، ص.16-17.

[2]- عبد الله محمد الغذامي، مرجع سبق ذكره، ص.19.

[3]- أحمد الأبيض، مرجع سبق ذكره، ص.77.

«الشعر الطويل حلى بنت الزليط »أو «االشعر الطويل حُلَي لبنت الزليط»

هذا المثل له معنيان: المعنى الأول أو الصورة التي يعكسها تمثل، جمال الفتاة الفقيرة بشعرها الطويل لأنها لا تملك غيره فقد زادها بهاءً وجمالا. أما الصورة الثانية وهي تمثيل شعرها بالحُلَي، فقد فاق جمالها بهذا الشعر وهو بديل عن الحلي و المجوهرات.

- « عيونها عيون غزالة وخزرتها قتالة صابت قلوب الرجالة، بنت العز والدلالة، تمشي في الصحرا مختالة». هذا المثل هو تشبيه عيون حبيبته بعيون الغزالة وكذا نظرتها ا التي أوقعت بالرجال فهي بنت الصحراء تمشي على رمالها وهي مختالة وواثقة من نفسها.
- «الرقبة جمار والعينين كبار» هذا المثل يعتبر تشبيها لرقبة المرأة بجمار النخلة في بياضه وهشاشته.

صورة توضح جمار النخلة

«لبيضا إذا تكحلت جاورت القمر والسمرا إذا تكحلت أخفت وجوده». يُقال في وادي الريغ على الفتاة السمراء مسرارة وجميلة فهي تفوق الفتاة البيضاء البشرة جمالا في بعض الأحيان،فإذا كحلت البيضاء عينيها يزيدها ذلك بهاءً وتصبح تشبه القمر في ضيائه أما السمراء إذا كحلت عينها سوف تحل محل القمر في نوره و جماله.

مشاية بالخصر يْميل ❁ يا سمرة بنت النخيل
الحاجب والعين ذبالة ❁ بالحنة وزايدا خلاخيل
طولتها نخلة في هود ❁ مغروسة من عهد جدود
كاوي قلبي وأنا صغير ❁ جبينها كي البرق يشيد
تنشد عن حالك يا غزالة ❁ خلاني في عقلي متحيّر
والحولي واتاته سفيفة ❁ رنتها والحنة خفيفة
يا خوتي راني في حالة ❁ المبسم والضحكة ظريفة
ها السمرة بنت الجيران ❁ قلبي بشوفتها فرحان
اللّي جرحت قلب الرجالة ❁ وْيَا مَا نْغَنّي عنها ألحان
وشعرها من تالي مخبل ❁ مشيتها ها الحلوة تمبّل
وموش عيب اللّي عشق غزالة ❁ نـــا قلبي مـــا يتبدّل[1].

لقد وقف الشاعر في وصفه لبنت الصحراء على عمودين أساسيين في البيئة الصحراوية وهما: النخلة بكونها مصدر الرزق والجمال في الطبيعة، ومن جهة أخرى ربط جمالها بالغزالة لكونها تحمل العديد من الصفات الجمالية في البيئة الصحراوية، والمراد من ذلك أيضا نقل صورة هده المرأة بواسطة تقريب جمالها لهذه البيئة حتى يسهل عليه إيصال ما يريد قوله من أحاسيس. أما الجانب الاجتماعي، فقد ركّز على البيئة القرابية بذكره لإخوته وكذا جيرانه وذلك دال على قوة الروابط الاجتماعية عند سكان الصحراء. الجسد في الشعر أكثر حركية وجمالاً وإيحاءً يتحرك في أفق الاحتمالات وكثرة التأويل والقدرة على الاختزال، إنه جسد الحالة يبقى في الشعر جسداً فنيا وتأويلياً ممكنا ومستحيلاً في الآن، جسداً تخييلياً يصل إلى الأسطورة أحيانا.

«ما يعجبك نوار الدفلة في الواد عامل الضلايل،وما يعجبك زين الطفلة حتى تشوف الفعايل». يتضمن هذا المثل جانبين جانب مادي نلمسه في جمال صورة المرأة، أما الجانب الثاني هو الجمال المعنوي وهو تشبيه لأزهار الدفلة، فهي جميلة في منظرها لكن طعمها مر وهذا ما ينطبق على الطفلة فلا يغرنك جمالها حتى تكتشف أفعالها فكم من فتاة تزوجت لجمالها ولكن تطلقت

[1]- عبد الحكيم خليفة.

لأفعالها لأن الجمال ليس كل شيء وهذا ما ينطبق عليه المثال التالي:«خْذُوها على زينها وفعلها طلقها » و«زين المرا فعايل» تقول إحدى المبحوثات: «والله الرجال يتفرقو كاين اللّي يشوف لزين الجسد والوجه وناسي الأفعال، هذا ما كانش منو على خاطر المرا ما هيش غير زينة في الجسد برك حتى مظهرها الخارجي كيما ملابسها نتاع الشارع.

يهتم الأعراب كثيرا بشكل العرقوب عند النساء، فإذا كان حادا تطايرو و ربما رفضو الزواج من البنت لا لسبب إلا لإنها ذات عرقوب كالسكين، وإن صادف وتزوجت، فيصيب زوجها بنحس ولهذا فهم يختارون صاحبة العرقوب الممتلئ. وهذا ما يمثله المثال التالي: «فلانة عرقوبتها تربح».

«عينها تقول رصاصة شعال من واحد باصة ». المرأة الجميلة التي تتميز بعيون حادة، العيون التي تطلق سهاما في قلب الرجل لدرجة أنه يفعل أي شيء من أجلها، تصل لدرجة القتل.

1-3. علامات الجمال في جسد المرأة:

تقول أحد المبحوثات على لسان زوجها: أن الرجل يحب أن تكون المرأة معتدلة أي بين النحيفة والممتلئة كما قالت «نص نص ما تكون نحيفة تولي غير العظام وما تكونش سمينة فوق اللازم. وتقول عن مشية المرأة: عادةً المشية وراثية لا دخل للمرأة فيها، قد ترثها من أبيها وأمها، المرأة لا تتصنّع الميلان في مشيتها ولكن لتكوينها البيولوجي الوراثي. هناك من مشيتها تثير وهناك التي مشيتها رجولية نوعاً ما. وتُضيف فتقول المرأة قبل الولادة تكون جذابة وجميلة ولكن بعد الولادة تفقد جمالها ورونقها واهتمامها بنفسها ومعظم الرجال يترعجون من ذلك، وهناك من تفقد أسنانها بسبب الولادة لحاجة وليدها للكالسيوم، وهناك من تجرى لها عملية قيصرية تشوّه جسدها. وهدا يؤثر على تركيبة جسدها وجماله وقد يؤثر حتى على زوجها».

حتى أنّ بعض النساء من يزيد وزنها ويتغيّر شكلها بسبب أدوية منع الحمل وإهمالها لنفسها بسبب ضغوطات الحياة وتربية الأطفال. جسدها قبل الولادة يكون مشدود ومتناسق وبعد الحمل يرتخي ولكن أثناء الحمل تكون هناك جاذبية مميزة للنساء الحوامل.

من ناحية أخرى المرأة لكي يكون لها دور في الأسرة والمجتمع يجب أن تكون أمًّا وهذا ما أكدته معظم المبحوثات: «الأنثى باش يكون عندها دور وموقع في المجتمع لازم تجيب دراري باش تنافس، هاذي حاجة معنوية تنعكس على شخصيتها، ولي ربي ما عطاهاش الدراري لمدة زمنية بعد الزواج، وتحس بلّي ممكن راجلها يطلقها، او ممكن يتزوج عليها، لازم تعتني بجسدها وتخليه دائما جذاب لأنّو لازم تكون حاجة تُرغب الزوج فيها ويتشبث بيها. فديك عقدة النقص لازم تعوضها بحاجة أخرى مثلاً تهتم بجسدها على الأقل باش تضمن بلّي راجلها ما يطلقهاش، لأنو لو تهمل جسدها راح يجيب أخرى صغيرة وتجيبله الدراري يعني تحاول تحافظ عليه ببعض المكتسبات اللّي عندها». تظيف إحدى المبحوثات وتقول: «كي يدخل الرجل ويشوف مرتو متحفة روحها مليح وجسمها نظيف ومتهليا في البيت يزيد يصبر معاها ولما ما يلقاهاش مهتمة بجسدها وبيتها يحس روحو ما كانش علاه يخليها ».

مبحوثة أخرى تقول عن جسد المرأة من حيث الجمال: «أن زوجها يحب جمال المرأة ورونقها لكن ثقافتها أوّلاً كما يقولوا "الزين وما معاه"، مثلاً الأجنبيات أقصد الغربيات يملكون الجمال ولكن يختلفن في الثقافة. تقول أيضا أنّ الجمال عادةً يكون أصله أشياء طبيعية ربّي خلقها. يكون مثلا العرقوب معمر ذلك يدل على جسد رهيب، الرجال يحبون الجمال الطبيعي الخالي من "الماكياج" مواد التجميل باستثناء الحلّي والمجوهرات؛ أي يحبون الغانية لأنها استغنت على الزينة وكان العرب والأمراء يلهثون وراء الغواني.

لكن من جهة أخرى، يعتبر الجمال مفهوم نسبي و لا يرتبط بالضرورة بالجسد، «فمثلا في مسابقة ملكات الجمال، سيعجز أي شخص عن تحديد الأجمل بينهن شكلا، لذا فإنّ التحكيم

ينطلق في تحديده للأجمل من عدة معطيات تتداخل؛ منها الهواية والمستوى الثقافي وإتقان اللّغات والموهبة الفنية الخ. ما يعني أنّ الملكة المتوجة ليست بالضرورة أجملهن شكلا، فقيمة الجمال هنا لم تعد تتعلق بتكور الردفين وصلابة الثدي وانتفاخ الشفتين فجميعهن يمتلكن هذه الصفات؛ بل الشخصية والعقل والشخصية والتصرفات كثيرا ما تطغى على صورة الإنسان فتجعله يبدو أجمل، أو تجعله يبدو أبشع»[1]. في التلاحم الجسدي بين الرّجل والمرأة، هناك من يعطي الأولوية للفعل الجنسي وتراجع إلى حد كبير أهمية الجمال الشكلي للجسد، هذا من شأنه أن يكون لصالح المرأة التي تشكو من نقص على المستوى الجمالي،إذ بوسعها تحقيق إرضاء كبير لزوجها بمراهنتها على الجوانب الإثارية وهي إن تفعل ذلك، فإنها ترضي أنوثتها بالتوازي مع إرضاء ذكورته، إذ بذلك تثبت لنفسها اكتمال أنوثتها، بل و تفوقها على غيرها من النساء المراهنات على الجوانب الخلقية منهنّ[2].

الرجل عنده نظرة أخرى لجسد المرأة تبينها أحد المبحوثات: «الرجل لّما يحب ينظر يشوف آش في المنظر أي يشوف الصورة كما هي، فاذا كانت تهتم بجسدها تبان جميلة لكن مع الوقت تهمله مع شغل البيت، الأولاد والمسؤولية وتنسى مظهرها قدّام زوجها.». «أيضا المرأة قبل الزواج جسدها هو كلّ شغلها بعد الزواج 1/2 شغلها و1/3 لجسدها وتتضاءل بتقسيم وقتها مع الأولاد وانشغالات المترل، هذه حقيقة واقعية مش تصبح مهتمة بجسدها مثل الأول لذلك جسدها يتغير».

وهنا نلاحظ إن المبحوثات منهن من يركزن من خلال معتقدات أزواجهن على الجمال الجسدي ومنهن من يركزن على الاخلاق والثقافة ومنهن من يركزن على دورهن في البيت والعائلة والأطفال.. وهكدا علامات الجمال عند المرأة بالنسبة للرجل تختلف حسب عدة عوامل مثل الثقافة والبيئة والوازع الديني والأخلاقي والتنشئة الأسرية...

[1]- حمودة إسماعيلي، لغز الأنوثة وعقدة الجنس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2015، ص. 14.

[2]- أحمد الأبيض، فك شيفرة المشهدية الجنسية، دار المعراج، سوريا- دمشق، ط.1، 2012، ص.121.

1-4. الجسد واللّباس:

أثّر اللباس بشكل كبير في نظرتنا إلى الجسد؛ وجسد المرأة أو الرجل أصبح تجارة قائمة بذاتها ، بل تعدّت إلى علاقة المثليين التي ظهرت أساساً خلال إعجاب الآخر بالجسد، ولهذا شدّد الإسلام على ستر الجسد لكلا الجنسين لِما يُشكله من خطورة على صياغة تصورنا ونظرتنا إلى الجنس.

تقول أحد المبحوثات: « اللّبسة الجديدة اللّي راهي تلبسها المرا أو الفتاة راهي ترسم الجسد نتاعها من خلال لبسها وعادت كدلك تلبس السروال في مجتمعنا وكأنه امر عادي. وهناك أنواع كثيرة من الألبسة ألي دخلت للمجتمع الصحراوي ولا يمثلنا خاصة اللباس الي يرسم الجسد. لو كان نروحو مثلاً للبخمار التفصيلة نتاعو هو عبارة عن أنّه مفتوح أُكُّلْ من الوسط معناه هي تلبس معاه ذاك البخنوڤ والحوايج ما تبينش كامل الجسد نتاعها وبالتالي المرأة تبقى مستورة ».

« المرا بكري يمكن تشوفوها في المحيط الضيق العائلي أي يشوفها أبوها، أخوها لأنّه كاين غي المحارم. كان التصور ضيق من حيث الفضاء اللّي كان يدور فيه. ضرك حتى الوقت الحالي يقولك علاش كثرت الاعتداءات والتحرّش لأنو حتى الجسد لما يتشكل يُثير الرّغبة. قديماً كانت المرأة تحتجب، حجاب شرعي هذا بالنسبة للباس.كان الراجل لما يشوف ساق امرأة يتعوّد ويستغفر حاليا أصبحت المرأة وكذلك الرجل يلبس الضيق وتظهر كلّ المفاتن والامر يكاد يكون عادي. بحيث أصبح هناك نوع من البرود بالمقابل اختفى الجمال الروحي وأصبح غريزي حيواني.»

من خلال بعض الدراسات والملاحظات الميدانية أظهرت أنّ تغطية الجسد، هي التي تعطي معنى لتعريته، لان الجسد إذا طالت تعريته و صارت له قاعدة وعادة، فإنه يفقد معظم قيمته، لأن ما يغري هو ما تخفيه وما يكون بعيدا، لأن ما يمثل الموضوع المحرم هو في الوقت نفسه ما يغري؛ تسمى في علم النفس التوهيمات العلمية "FANTASME EROTIQUE". مثلا المرأة التي تستعمل النقاب

تظهر عيناها وهذا ما يسمى بالتبئير وهو تركيز النظر على معطى جسدي وكأنه دون سواه في بؤرة الضوء.

1-5. الجسد والعذرية:

أ) مفهوم العذرية:

العذرية، هي وجود غشاء بكارة سليم في البنت... وهناك من حدّد معنى العذرية بأصلها الإشتقاقي... وهي من كلمة عذراء، وهي البنت البكر التي لم يلمسها رجل والمعنى يشير ضمنيا إلى مريم العذراء رضي الله عنها، لأنها أنجبت سيدنا عيسى بدون أن تفقد عذريتها أو يمسها بشر، وهي رمز الطهارة والنقاء، هي الشرف والشرف يعني غشاء البكارة[1].وتعتبر مسألة العذرية من أكثر الطابوهات التي مازالت تُنتج و يعاد إنتاجها خصوصا في البُنى التقليدية.

إنّ الفتاة العذراء من الخرافات الأصلية إلى الحكايات الشعبية تعرض مع لازمتها(غشاء البكارة، الدم، فض البكارة...)كبناء اجتماعي وثقافي؛ ترسخ أولا سلطة الرجال، وثانيا تخصص مكانات تبعا للهويات الشقية؛ حتى أيامنا هذه يمكننا إيجاد هذا الإستهام المتشبث بأنه لكي يصبح المرء رجلا، عليه فض بكارة الفتاة، في حين أن هذه الفتاة تكسب احترامها بمقاومته أطول وقت ممكن على الأقل حتى زواجها[2].

ب) مفهوم غشاء البكارة:

هو ذلك الغشاء المخاطي الرقيق الذي يقع في فتحة المهبل، وقد يكون حلقيا وفتحته في الوسط أو هلاليا أو غربياليا ويمكن أن يكون مطاطيا أو جامدا يصعب قطعه، وفي حالات نادرة يكون مسدودا انسدادا كاملا. ويتمزق غشاء البكارة أثناء الجماع الأول وتكون بقاياه حول فتحة

[1]- مها محمد حسن، العذرية والثقافة- دراسة في أنثروبولوجيا للجسد-، دال للنشر والتوزيع، سورية- دمشق، ط1، 2010، ص.238.

[2]- ميشيلا مارزانو، مرجع سبق ذكره، ص330.

المهبل كزوائد غشائية مخاطية[1]. يذهب الباحث مالك شبل إلى اعتبار، تابو البكارة، مرتبط باستيهامات ذكورية يكون موضوعها الرجل وباستيهامات أنثوية يكون موضوعها هو الرجل، وهذه الاستيهامات هي مجموعة من الأفكار الشائعة والأحكام الذّاتية والاجتماعية المتوارثة. ضمن النوع الأول من الاستيهامات، المقولات الآتية: المرأة الغولة، الدلاعة المنشطرة، القنفذ، الفرج الغائر. يقابل هذه الاستيهامات، استيهامات الرجل، قلق الافتضاض/القلق القضيبي.... ربطه مالك شبل بالبنيات العميقة للتفكير والتصور الشعبي[2].

في منطقة دينري وبعض القبائل المجاورة في أستراليا، عادة ما يتم ثقب غشاء البكارة عندوصول الفتاة سن البلوغ، أما بالنسبة لقبائل بورتلاند وقلينلانق، فتتولّى امرأة عجوز، المرأة المسؤولة عن هذا الأداء للعروس وأحيانا يتم استخدام الرجال البيض لتقليص الفتيات الصغيرات[3].

منذ القدم ربط البشر الدم بالحياة، بإدراكهم، أنه لدى فقدان الإنسان الكثير من دمه، فإنه يفقد حياته كذلك. ومن هذه العلاقة وجد الإنسان في تقديم دمه للآلهة، تقديما لحياته... وبالحديث عن القداسة بمعناها الذي يشير للنقاء نتيجة تخلص الجسد من الخطيئة (القذارة)، فإن الدم الممنوح باعتباره مقدسا يطهر الجسد.فبتقديم القرابين البشرية بسكب دمائها سواءً في المعابد و المذابح أو فوق الأراضي الزراعية، انتقالا لتقديم القرابين الحيوانية نتيجة التطور التاريخي وزيادة الوعي الإنساني[4].

أثناء فض الفتاة، هناك خسارة في الدم، المحاولة الأولى للتفسير تعتمد على الخوف من البدائيين الذين يحملون الدم لمقعد الحياة، إنها مرتبطة بحظر وضعه وتشكل حماية ضد التعطش للدم الأصلي والرغبة في قتل رجل من أصول، في هذا المفهوم تحدّي للمحرمات من العذرية ومن

[1]- مها محمد حسن مرجع سابق، ص.244.

[2]- مالك شبل، الجسد والجنس وروح السراري، ص.9.

[3]- Sigmand Freud, op.cit, p.68.

[4]- حمودة إسماعيلي، مرجع سبق ذكره، ص.98-99.

الحيض، والتي تكون معدومة أبدا. لا يمكن للبدائي أن يفصل الظاهرة الغامضة عن تدفق الحيض للتمثيلات السادية التفسير الثاني, هو قلق الثمار الأولى.... الجماع الجنسي الأول هو بالتأكيد عمل محفوف بالعواقب؛ كلّ ذلك إذا كان الدم يجب أن يتدفق هناك[1].

تقوم "كرافت إيبينق" بتحويل أصل الخضوع الجنسي للقاء بين الحب وضعف شخصية الشدة الاستثنائية من ناحية، والأنانية دون قيود من ناحية أخرى. لكن التجربة التحليلية لا تسمح لنا بالرضا عن هذه المحاولة البسيطة للتفسير. ويمكن التعرف على حجم المقاومة الجنسية التي تم التغلب عليها، والتي تضاف إلى تركيز وتفرد العملية التي جعلت من الممكن التغلب عليها كعامل حاسم. الموضوع أكثر توترا وأكثر شدة في المرأة منه في الرجل والأخير، من ناحية أخرى، هو أكثر توترا في الوقت الحاضر مما كان عليه في العصور القديمة، في الحالات التي استطعنا فيها دراسة هذا الخضوع الجنسي في الرجل، بدا لنا نتيجة لحقيقة أن امرأة معينة قد تغلبت على العجز النفسي لذلك الرجل الذي كان مرتبطا بها بعد ذلك، يبدو أن هذا ما يفسر الكثير من الزيجات الغير عادية والمصير المأساوي الأكثر خطورة[2]. ويتجسد طابو البكارة في المجتمعات النائية والتي وصفها علماء الإثنولوجيا في تفويض افتضاض الزوجة إلى أحد من أعضاء المجتمع يتم اختياره من بين المتنفذين كالشيخ، الأب الرّوحي أو الملك وتعتبر البكارة في هذا السياق بمثابة إتاوة يدفعها الأهالي للنظام العشائري أو للأوليغارشيا الإقطاعية. « لم تكن العذيرية موضوع الديانة الإسلامية، فقد نجد ذلك في العديد من الطوائف، فالعذارى في الإزيتيك والأنكا كان لهم وضع معين، غالبا ما كانو يمثلون موضوع التضحية للإله الموقر، آلهة البريق اليوناني اللاّتيني دائما تكون عذراء، وتتجسد عبادة المرأة المسجلة والرمزية التي ترتديها في عبادة فستا، الآلهة الرومانية التي تعد كاهناتها وأثرياتها عذارى»[3].

في مجتمع وادي ريغ يُعرف الشرف بالمحافظة على غشاء البكارة بالنسبة للفتاة و يعتبر من الثوابت الثقافية التي يتميز بها هذا المجتمع. تقول أحد المبحوثات عن صورة الفتاة الفاقدة

[1]- Sigmand Freud, op.cit, p.69.
[2]- Ibid., p.66.
[3]- Soumaya Naaman, Guessoum au– de la de toute pudeur, Edition Eddif, p165.

للعذرية: الفتاة الفاقدة للعذرية، من المغتصبة، المتزوجة، أو المتزوجة باغتصاب أو الممارس عليها بوحشية أو من تبيع الهوى، المرأة المطلقة الأرملة فاقدة للعذرية. كلّهنّ نساء وكلهنّ فاقدات العذرية ولكن هناك المفتخرة وهناك المنكسرة،المنكسرة هي امرأة بشرط أن لا يؤثر ذلك على نفسيتها، تقبل بالوضع ويتقبلها الآخر مع الوقت، فهي أحسن حظاً من المعاق، يعني ما أكل السبع ونطيحة ومتردية. ولكن الله يعلم بظروفها. وحتى العذرية أصبحت لا تهم تحصيل حاصل، ويبقى بين الاثنين فقدنا الأصل ولا صح ولا صواب.. يقال للفتاة عندنا في وادي ريغ؛ « روحي يحمر وجهك» حيث يضرب هذا القول للمدى البعيد لما تتزوج الفتاة ويفض غشاء بكرتها يعني خجلاً مما يدل على قيمة العذرية في مخيال أهل المنطقة، وأنّ الاحمرار دليل العفّة والشرف.فأين العفة والشرف بعد أن تفقد غشاء بكارتها وهي لم تلحق لذلك اليوم السعيد. «يتساءل مالك شبل عن علاقة وصول المرأة إلى سن الزواج عذراء وإمكانية اعتبارها عفيفة؛ ويجيب على أنه في العادة هناك تطابق العذرية الفيزيقية قبل النكاح وسلوك الفتاة الخلقي، إذ يرى أنّ الشّرف والعرض في التصور الشعبي مرتبط بالبرهنة على سلامة الغشاء الفيزيقية. أما بعد النكاح فالقاعدة، هي الإخلاص المطلق الذي هو مطلب لاستمرار بقاء العلاقة الزوجية»[1]، ويضيف في كتابه "L'esprit de serial" أنّ ما يربط الرجل بالعذرية، هو تارة الرّغبة و تارة الخوف[2].

في عُرفنا المرأة تُظلم إذا فقدت عذريتها والفاعل حر وتلاحقه الألسن.كانت الفتاة تصفح منذ سن السابعة لكي لا تفقد غشاء بكارتها في حالة اغتصابها، وما أكثر هذه الحالات عند أهل هذه المنطقة، ولا يفك هذا التصفيح إلاّ في الأسبوع الأوّل من بدئ الاحتفال بمراسيم الزواج، وأضيف شيئا مهماً هنا أنّ فض البكارة من طرف الزوج يعدّ بالنسبة لأهل المنطقة بعدا ذا أهمية لا تقدر بثمن خاصّة عند الدخول على الزوجة.

[1]- Malek CHEBEL, L'imaginaire Arabo- Musulman, p.319.
[2]- Malek Chebel, L'esprit de sérail- perversions et marginalités sexuelle au Maghreb, Paris lien commun, 1988, p.79.

وقد صادف أن تزوج بعض الرجال من فتيات فاقدات للعذرية حسب بعض المبحوثات وهذا يحصل نادرا، بسبب الحب قَبِلَو بهذا الوضع، علموا بفقدان بكارات حبيباتهم فقبلوا بالزواج منهنّ، وأنجبوا البنين والبنات. تقول: "يوجد عينات في مجتمع وادي ريغ".

تقول إحدى المبحوثات على لسان زوجها:"الرجال ألي تزوجو بنساء فاقدات لعدريتهن يعيشون في صراع ابدي مابين نظرة المجتمع والأهل وبين صراع داخلي، فمن جهة هم لا يريدون التخلي عنهن خصوصا إذا كانت تربطهم علاقة حب كبيرة وتوجت بأطفال، ومن جهة أخرى كلام الناس وما ينعتونه به خصوصا الأصدقاء و العائلة يشكل قلقا مستمرا وشكوك مستمرة تخيم على حياتهم، رغم أنّ المرأة التي اغتصبت وظلمت وقهرت ليست كالنساء اللواتي فقدن عذريتهن بإرادتهن".

يعتبر مفهوم الجسد والعذرية في أي حضارة وليد ثقافتها، فهي التي تحدد ماهيته وصورته التي يجب أن يظهر عليها ووفق ما يخدمها، لأن الجسد يصب قالبا وفق البيئة التي ينشأ فيها ويحمل نفس الاهتمام التي توليه له.

وهنا أعطتنا مبحوثة مجموعة من الأبيات الشعرية لفتاة انحرفت وفقدت عذريتها وتعطي تبريرات لذلك:

كي تشوفوني نضحك مارانيش فرحانة ❁ جسمي راهو مجروح وقلبي راهُو معمر
علاش هكذا الزمان يحقرني غير أنا ❁ ونشوف قدامي بعيني حياتي تدمر
ديما سعدي مسود وجيوبي فرغانة ❁ ما عرفت كيف ندير شكون عليا يدبر
علاش يا ربي راني إنسانة ❁ راهُو عندي قلب يحس ويشعر
سامحني يا بويا ما كان قصدي أنا ❁ نروح نمشي في الطريق اللّي تجيبلك العار
كون لقيت خدمة ماني فنيانة ❁ ينعلبوه الفقر والزمان الغدار
عدت نشوف روحي ذبانة كرهت، ❁ كرهتْ من الحياة اللّي رانا فيها نتخبط كلّ ليلة ونهار.

وخلاصة القول؛ تقول نفس المبحوثة عن أهمية العذرية عند المرأة قبل زواجها: أنّ هذا التصرّف المتعلق بفقدان البكارة من عدمها أصبح أقل أهمية من وقت مضى، بحكم أنّ الشباب يرتبطون بالفتيات قبل دخولهم البيت الزوجية؛ ممّا جعل المجتمع يتخلّص من هذه العقدة، وليس شرطاً أن يقدّم المنديل الملطخ بالدّم ليلة الزفاف.

2- صور وتجليات الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي بالاعتماد على مخزونه التاريخي:

2-1. في الأساطير الشعبية:

إن 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 مع الحركة التاريخية للزمن، وهو 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 الإيمان بتلك الأسطورة و بالقوة التي يحملها سواءً عن طريق تثبيت الفعل و ضمان الممارسة الشعبية له عن طريق نفيه وإبعاد الأفراد عنه»[1].

كثير من الحضارات تعبّر عن نفسها وكيفية نشوءها،عبر قصص وأساطير وروايات أنثروبولوجية تحكي نشأة المعنى والقيم الإنسانية وتأخذ مكانها في الذاكرة التاريخية وتترسخ عبر الزمن عن طريق المخيال الفردي والجماعي. يقول "باخوفن": «أن الأساطير مصادر ليست أقل

[1]- عبد النبي زندري، مرجع سبق ذكره، ص.199.

غنى من المصادر التاريخية، لأنها صورة أمينة لنظام الكون والحياة، وبجانب الأساطير تقف الرموز، وهي بمثابة اللغة والكتابة عند الشعوب القديمة»[1].

«إنّ معظم الأساطير ترتبط إلى حدّ كبير بالطقوس أو الشعائر،تعتمد على الزمن والطقس اللذان يعتبران دعامتين أساسيتين في التقويم الأسطوري. والطقس هو الأصل في نشأتها، والأسطورة وصف للطقوس وللحكاية التي ترتبط بها، فثمة ارتباط وثيق للشعائر كما يرى "مالينوفسكي" يصل إلى درجة اتزان الأسطورة بالشعائر التي تمثلها، فتلك الشعائر والطقوس ذات محل إيمان من دون نقاش واعتناق، من دون تردّد لدى جميع الأفراد والتي تحمل في طيّاتها خبرة الفرد الحياتية وما يتعلق بها من أفكار وتصوّرات تعمل على حفظ توازنه داخل الجماعة وتشكل المضمون الخفيّ للأفكار الجمعية، والتي تشكل كما يقول "يونغ" اللاشعور الجماعي لديه»[2].

ولّما كانت الأسطورة تتحدث عن أفعال الكائنات الخارقة وعن تجليات قدراتها المقدسة، لهذا بات النموذج المثالي لمجمل الأنشطة الإنسانية ذات الدلالة والمعنى[3].

ولأنّ أساس معرفة الشعوب عاداتها وتقاليدها ومعتقداتها، فإنّ مجتمع وادي ريغ قد عرف منذ القِدم هذه العادات والمعتقدات، التي تتعلق ببعض الأماكن المائية المقدسة والتي تعايش معها أهل المنطقة وخصوصا النساء فنسجوا حولها العديد من القصص الأسطورية،حيث يتداول معظم السكان في المنطقة روايات تاريخية و أسطورية لبعض الأماكن المقدسة ومنها أساطير حول بعض البحيرات والتي تسمّى بأسماء أنثوية وتسكنها حسب اعتقادهم أجساد أنثوية.و تفسير تسميات الأماكن بأسماء خيالية تسمى أساطير محلية. مما استدعى البحث عن الدوافع الكامنة وراء هذا الاعتقاد في هذه البحيرات لدرجة الخوف والرهبة.

[1]- إبراهيم الحيدري، النّظام الأبوي و إشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص.28.

[2]- كمال الدين حسني، التراث الشعبي في المسرح المصري الحديث، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1993، ص.27.

[3]- محمد عزوي، الرّمز ودلالته في القصة الشعبية الجزائرية، دار ميم للنشر، ط1، 2013، ص.28.

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

2-2 بحيرات الأجساد الأسطورية: الأمكنة المائية والأدوار التي تلعبها في المخيال الشعبي وعلاقتها بالمعتقدات الشعبية.

أ) أسطورة بحيرة العرايس:

سُميت أسطورة بحيرة العرايس بهذا الاسم، لكون أنّ عروساً من تمرنة الجديدة* كانت مارة بالبحيرة فسكنها جنيّ و لم يدعها تمر؛ فألّح عليه أهل العروس بأن يتركها تمر، وإنْ ولدت مولوداً في العام القادم تُعطيه له كقربان، فأخلى سبيلها ولما جاء العام الموالي وضعت مولودها و لم 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 ورهبة إلى يومنا هذا وبقي هذا المعتقد قائما[1].

نفس الأسطورة ولكن بقصة مخالفة:

ب) "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

*- التسمية في الأصل هما مدينتان تبعد الأولى عن الثانية بواحد كيلومتر، وتسمى الأولى تمرنة القديمة والثانية تمرنة الجديدة، وكلمة "تمرنة" أصلها بربري وتعني بالعربية البلدة.

وتمرنة القديمة تقع فوق هضبة محاطة بغابات النخيل، تأسست هذه المدينة حوالي القرن السادس الهجري وذكرت بعض المصادر التاريخية الإباضية أنها كانت تابعة للحكم الحفصي بقيادة إبراهيم عبد القادر، فهي من أقدم المعالم التاريخية بمنطقة وادي ريغ. ينظر: قليو رضا، قلبو رضا، تمرنة القديمة ما بين التأسيس والترميم من 1418 إلى 2006م، مطبعة نزوار للنشر والتوزيع، مديرية الثقافة لولاية الوادي، ص.22 (من هامش الكتاب).

[1]- قلبو رضا، المرجع نفسه، ص.68.

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.

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. «فالأصل 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 سواءً منها الانتظارات المعلنة أو الخفية»[1].

وبما أن في الأسطورة الأولى، بعد أن أخلى الجني سبيل العروس مقابل إعطائه مولودها العام القادم، ثم أخلفت بوعدها، و هذا ما أدّى بالجني بأن ينتقم لهذا نجد في الأسطورة الثانية، أنّ البحيرة تثور وتغضب عند مرور موكب العروس، مما يدل على أن الجني لن يرحم أي عروس تمر بالبحيرة مما ترسخ هذا الاعتقاد في مخيال أهل المنطقة، والذي امتزج بالخوف والرهبة حيث تقام بعض الطقوس والممارسات و التضرع لساكني هذه البحيرة، حيث سرت العادة أن تزين العروس

[1]- Malek Chibel, L'imaginaire Arabo- Musulman, p.216.

جسدها بلباس البخمار الذي تتميز به، والمعروف عند أهالي وادي ريغ و تزور البحيرة لكي لا تتعرض للأذى وأن يمر العرس بسلام.

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[1].

وحسب "باخوفين": «فهناك طريقتان لتفسير حضور الأساطير في أيّ مجتمع، الأولى بواسطة الانتشار والثانية من خلال أعمال المخيّلة المتنقلة، حيث تُواجه بمواقف متشابهة»[2].

والأساطير (Myth, Mythos) هي في الفهم الكلاسيكي؛ مجموعة خرافات وأقاصيص وهي اشتقاقاً من "سطر الأحاديث" وموضوعها، إضافة للآلهة، يتناول الأبطال الغابرين وفق لغة وتصورات وتخيّلات وتأملات وأحكام تُناسب في الوقت ذاته تشكل ثقافة عصرها، بحيث تبدو ذات خصوصية تربطها ببيئتها ومجتمعها، بحيث يمكن دراستها واستقراء التاريخ الأصدق لزمنها ومكانها[3].

و الفكر الأسطوري يميل بطبيعته إلى التشخيص، كما أنه ينأى عن التجريد، فالآلهة أقرب ما تكون إلى الكائنات المشخصة المحسوسة منها إلى الأفكار والحقائق المجردة والخصائص الإنسانية كثيرا ما تنسب إليها... فالفكر الأسطوري لا يستطيع أن يعبر عن رؤاه ونظرياته إلّا في ضوء مجموعة من الشخصيات الحية، تتحرك و تتصارع على خشبة المسرح[4].

---

[1]- خديجة صابر، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 1999، ص.11.

[2]- صموئيل هنري هووك، منعطف المخيّلة البشرية، بحث في الأساطير، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحوار للنشر، ط1، 1983، ص.12.

[3]- سيد محمود القمني، الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة (تحت التأسيس)، القاهرة، ط3، 1999، ص.24-25.

[4]- أحمد ديب شعبو، نقد الفكر الأسطوري و الرّمزي، أساطير و رموز و فولكلور في الفكر الإنساني، المؤسسة الحديثة للكتاب طرابلس، لبنان، ط1 2006، ص.29.

وكثير من المواقع المائية تحظى بالتقدير القريب من التقديس، فربما كانت أماكن مقدّسة في يوم من الأيام وكانت محمية من طرف كائنات غيبية.

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

ج) 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 و لم 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 من 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[1].

صورة توضح بحيرة لالة زهرة

[1]- مقابلة مع الأستاذ: محمد السعيد راشدي.

د) أسطورة عين الزرقة:

تقول السيدة صباح: " 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 المَا،المرا هاذي ياخي اخت 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 أُخْتُها، 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) و لما اكتاشفها بُويْ جداتي،كان يروح لتَّمَ لهاذالبحيرة ويغطس في البير ويدخل، دخل مرتين وضيفاتو والثالثة جاب العباد باش يأكّد قالهم راني كليت الطعام وقالتلي روح على روحك، شيرتلو ما كلماتوش قالتلو اطلع مرة أخرى ارجع مع العباد وكي شافاتو جاب يشهد العباد عليها كي دخل قاتلو أُخْرُجْ وتْمَضِيلُو الموس في القلّة».

صورة توضح بحيرة عين الزرقة

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 باش يفرقو على العباد هي دخلت للماء وبدات تجبد فيها من يدها هاذيك تجبد وخالتها تجبد ثلث أيام وهو ما يحوسو عليها وما لقوهاش وجابو لَّاتَزْ باش يفضو الماء اللّي يجيب الموتور يفضيه، جابو الخبراء من الوادي والغطاسين يلقاو الغْلاَسْ في البير كي فاتت ثلث أيام وأَيْسُو، شافو الطفلة تطلع واقفة وْعَادُو يْكبْرُو الله أكبر ورقدت البنت فوق 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 الزرقة وهي لالة زهرة تكون زائرة عند أختها لهذا يتبدل لون ماء البحيرة فلا أحد يقترب من البحيرة. أهل المنطقة وخصوصا النساء، يتملكهم الخوف الشديد من لالة زهرة مخافة أن تأذيهم لهذا تجدهم يتقربون لها في المناسبات و الأفراح للتبرك بها واستعطافها، هم يخافونها أكثر من لالة عين الزرقة يقولونا أنها شريرة ولا ترحم.

تقول إحدى المبحوثات: «في عين الزرقة كانت لما تروح لعروس تحنّي في البحيرة يلوحو محرمة حمراء يخرج حنش يتلوى عليها ويدخل أو تخرج حوتة كبيرة الحجم، ويلوحو العطور ثاني في البحيرة تقول نادية 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». عادةً تحدد المعتقدات الشعبية مسكن هؤلاء الجن، في أماكن رطبة وموحلة وتعتبر الينابيع المتفجرة مصادر طبيعية، إنها تستخدم كملجأ لهذه القوى المؤذية[1]. ويرجع

[1]- نور الدين طوالبي، في إشكالية المقدس،..أو تحولات التغير الاجتماعية السيكولوجية، منشورات عويدات، بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1،1988، ص.129.

نور الدين طوالبي هذه الممارسات إلى كونها تحقق الارتياح النفسي والشعور بإتمام الواجب والحاجة إلى الهوية المشتركة، من خلال الطقس كوسيلة للحفاظ على هذه الهوية المعرضة للفناء بسبب الاندماج في القيم التي أفرزتها الحداثة.

ويخضع جسد العروس لطقوس زيارة البحيرة المقدّسة عن طريق الممارسات وهذا للبحث عن الاتصال 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 اللائي لم يتقيدن بممارسة طقس الزيارة للبحيرة؛ فكانت العقوبة بأنّ أُصبن بالعقم أو لهنّ أطفال ولدوا معاقين وهذا بسبب لعنة "لالة زهرة".تقول إحدى المبحوثات: «كيما لالة زهرةكاين 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 و الا تصرالو 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 استعلائيا من حيث التعريف به، يكون الجنسي على العكس تابعا»[1]. هناك نوعين من وظائف الطقوس: أحدهما إيجابي يتولى مهمة تحويل طبيعة كل من الدنيوي والمقدس، بحسب حاجات كل مجتمع والثاني سلبي يهدف إلى إبقاء كل منهما ضمن نطاق كينونته الخاصة مخافة أن ينشأ بينهما احتكاك غير مناسب يؤول بينهما إلى التلاغي»[2].

حينما أراد الباحثون دراسة القبائل البدائية، لم يجدوا في ثقافتها أية أساطير متقدمة، بل وجدوا في تراثها طابع شعائري طقوسي... لذلك أضحى من المبادئ المقبولة عند علماء الإناسة والعرافين بوجه عام، البدء بدراسة الطقوس الدينية إذا أُريد فهم الأسطورة فهما منهجيا علميا

[1]- نور الدين طوالبي، مرجع سبق ذكره، ص.108.

[2]- روجيه كايوا، الإنسان والمقدس،ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، ط1،2010، ص.41.

صحيحا[1]. فالأسطورة مثلا في المجتمعات القبلية القديمة لم تكن مجرد قصة يختلقها فرد ويقوم بروايتها لمجموع أفراد القبيلة، إنّها مثلت عقلية الجماعة و لم تكن تروى بل تُعاش. من هنا نرى أنّ الطقس في الأسطورة هو تمثيل للأحداث التي ترويها.وكما يقول نور الدين طوالبي الحاجة إلى الهوية المشتركة من خلال الطقس.

«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 وهي في العديد من الحالات، احتفالية، 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" و"بيير غيرمان" و غيرهما؛ تفترض أن الأسطورة، تنتمي إلى عالم المقدّس»[2].

والباحثين في مجال المقاربة الأنثروبولوجية للجسد، قد ركزو على البعد الثقافي والاجتماعي للجسد وما يحمله من رمزية، من خلال تفاعل الأفراد بمحيطهم الاجتماعي والسلوكيات المتعددة والتي تتجلى فيما يتصل بالبنية الجسدية من ممارسات طقوسية واحتفالية في شتى المجتمعات، بدءا بالمجتمعات البدائية، التي كانت تلعب دورا فيها؛ الحركات الجسدية المختلفة، من رقصات وإيقاعات موسيقية؛ دورا محوريا في مختلف المناسبات كاحروب ومواسم الحصاد والزراعة والصيد وغيرها في سبيل التقرب من القوى الإلهية ومحاولة استرضائها[3]. 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 الاجتماعية. يوجه إيكو البحث في المتخيل

[1]-أحمد ديب شعبو، مرجع سبق ذكره، ص.15.

[2]- محمد حمادي، مرجع سبق ذكره، ص.209.

[3]- المرجع نفسه، ص.222.

و الرمزي، ناحية ما هو ثقافي، الأمر الذي من مؤدياته الاعتراف بدينامية واختلافية المتخيل الناتجة عن تشابك مكوناته وإنغراسها في أنماط العيش الثقافي والتاريخي لكل جماعة إنسانية[1].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 للانعكاس وقابل للإعادة ولنوع من حاضر أزلي أسطوري يُحتفل به دوريا بواسطة الطقوس». السمة الرئيسية لهذه الممارسات الشعبية هي أنها فعل اجتماعي مرتبط بالجماعة، متوارثة و مرتكزة إلى تراث يدعمها، لها علاقة بظروف المجتمع الذي تمارس فيه وهي مرتبطة بالزمن و المواقيت، كما أنها تمتاز بالقوة التي تفرض الامتثال الاجتماعي لها واحترامها.

«إنّ الزمن في تصور المتدين ليس متجانسا أو متعاقبا يجري على وتيرة واحدة، بل توجد فيه فواصل من الزمن المقدس "TEMPS SACRE" وهو زمن أنطولوجي بأتم معنى الكلمة، يُستعاد بواسطة الاحتفالات الموسمية وما يُقام فيها من طقوس وشعائر»[2]. يقول الباحث علي زيعور: هذه الاضطرابات المعروفة في الوعي وتلك الاحتفالات الدفاعية والردود والتكيف الناقص حيال القلق الذي يثيره فينا تجسيد الكائن البشري، اضطرابات وانفعالات مدخلنة؛ أي امتصها اللحم والعظم عندنا و تشكل قسما حيا من الجسد، بلا انفصال عن البيولوجي والتاريخي فينا ثم إن هذا الوضع الرّاهن هو أيضا وضع تاريخي حيّ، أي بنية تاريخية مستمرة فينا ومعيوشة ومتحركة، بل ومتبادلة التعزيز والمشروعية مع التراثي[3].

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

[1]- نور الدين الزاهي،المقدس و المجتمع، إفريقيا الشرق، ط1، 2011، ص 11.

[2]- بسام الجمل، ليلة القدر في المتخيل الإسلامي، خطوات للنشر والتوزيع، ط1، 2007، ص.125.

[3]- علي زيعور، مرجع سبق ذكره، 204.

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.

صورة توضح بحيرة تطاوين

« إنّ المرويات قد تبدو للمتعامل معها على أنها بقايا للمعتقدات القديمة أو هي أساطير متحوّلة عفا عنها الفكر، يصعب تصور حدوثها ووقوعها، ومع ذلك فإنّ أغلب الأشكال المروية تمتاز بمستويات متفاوتة من الصدق، فالباحث فيها يصدمه منذ البداية موقف على درجة من التناقض، فهو يجد من ناحية أنّ الأسطورة تتضمن أحداثاً وأفعالاً تتشكل بأشكال كثيرة وتجمع بين خصائص وصفات متباينة وتتراوح بين الخير والشر وارتكاب كلّ أنواع الجرائم، وتقوم بينها كلّ أنواع العلاقات التي يمكن تصورها، أي كلّ شيء يصبح في الإمكان حدوثه في الأسطورة مهما يبدو غريبا في نظر الباحث، ولكنّه من الناحية الأخرى سوف يجد ثمة درجة عالية من التشابه بين أساطير الشعوب المختلفة التي تفصل بينها مساحات شاسعة بل حُقبات زمنية طويلة»[1].

[1]- محمد عزوي، مرجع سبق ذكره، ص.234.

والممارسات الطقوسية بالماء في المعتقدات الشعبية المرتبطة بالبحيرات والتي سميت بالأماكن المسكونة ورعاها 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[1].

يمكننا أن نلمس في هذه الأساطير مصدرين اثنين يمكن أن ندرك بهما، مفهوم ومعنى هذه الأساطير والخلفية الاجتماعية؛ أي الاعتقادية المصدرية والاعتقادية التثبيتية وقد استقيت هذين المصدرين من كتابات الأستاذ "عبد النبي زندري" في تحليله للمخيال والأساطير.

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 الاعتقاد الراسخ في المخيال الشعبي لأهل المنطقة، و التصديق الجازم في وجود أجساد أنثوية تسكن هذه البحيرات وتؤثر تأثيرا بالغا في حياتهم؛ لدرجة أنه أصبح طابو بحيث يعتبر خرقه غير جائز.

أما الاعتقادية 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 وظائف في النسق الاجتماعي ولهذا نجد أنّ أهالي وادي ريغ قد آمنوا بهذه البحيرات التي حسب اعتقادهم تسكنها الأرواح، ولها كرامات بدليل أنه كانت تخرج من هذه البحيرات أجسام أنثوية نصفها إنسان والنصف الآخر على شكل سمكة، ومرة على شكل ثعبان وأصبح أهالي وادي ريغ يذهبون

[1]- محمد عزوي، مرجع سبق ذكره، ص.85.

إليها في المناسبات والأفراح، خاصة الأعراس حيث يخضع جسد العروس لبعض الطقوس، يستعطفونها خوفا من الأذى الذي يمكن أن يصيبهم.

والأساطير في الدراسات الأنثروبولوجية هي حقيقة بشرية ذات وضيفة رمزية، فالأساطير بالنسبة إلى عالم الأنثروبولوجيا من الأشكال الرمزية، ضمن منظومة الثقافة[1].... وتعبّر عن وظيفة أساسية في المجتمع، هي ما يسمى بـــ "الوظيفة الرمزية" وهي وظيفة تنهض بها الثقافة، إذ تُضفي الانسجام على المجتمعات البشرية.... والأسطورة في ظهورها الشفوي كلمة حية وقصة حية مفتوحة تكررها المجموعة عند كل رواية و تجسمها وتحييها كل مرة من خلال الطقوس[2].

[1]- محمد عجينة، حفريات في الأدب والأساطير، دار مقام مقال، ط1، 2006، ص.28.

[2]- محمد عجينة، مرجع سبق ذكره، ص.38.

خـــاتمة عـــامـــة

وحتى نختم هذه الدراسة النظرية والميدانية لموقع الجسد الأنثوي في منطقة من مناطق الصحراء الجزائرية، و هي منطقة وادي ريغ، لابدّ من الوقوف على أهم النتائج المستخلصة منها وهي:

إن ما تقدم من أمثلة ميدانية حول الجسد في المخيال الشعبي لمجتمع وادي ريغ، وما وقع من الإشارة إلى أبعاد الجسد، الأثروبولوجية والجنسانية والجمالية والأسطورية، قد عبرت عند أهل المنطقة موضوع الدراسة، المخزون الاجتماعي والاعتقادي، لأن الجسد،هو فعل ثقافي من ناحية التلقي والتعامل، ومن ناحية المعاملة، وهو نتاج بناء إجتماعي يعكس ثقافة المجتمع. وصورة الجسد تنتج تيماتها حسب المناخ الثقافي الذي تندرج حوله، وما يلحقها من جملة من التصورات، ليتحول إلى مخزون من الفعل التراكمي عندالإنسان.

ودراسة الجسد أو الثقافة الجسدية للمرأة في مجتمع ما، لا تتم إلا عن طريق المقاربات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية ، لأن الدراسات الأنثروبولوجية التي تقارب الجسد ككيان ثقافي، إنما تستند إلى بعض الاعتبارات الأبستمولوحية،التي تؤسس لهذه المقاربة والتي تحاول قدر الإمكان، أن تنحو بالجسد منحى ينطلق من الفضاء الثقافي، بحكم أنّ الدّراسات الأنثروبولوجية تذهب إلى اعتبار الجسد كيانا ثقافيا. والأدبيات الأنثروبولوجية والإثنوغرافية ثرية بالدراسات الوصفية، التي اتخذت من البنية الجسدية موضوعا لدراستها، وظهرت هذه الدراسات بمختلف التمثلات والتصورات والأساطير والمعتقدات التي يحملها الجسد، والطقوس والأساطير المرتبطة به. وكل سلوك مهما كان أصله ونوعه يتمحور في الأخير حول الجسد و تصوره في المعيش اليومي ويعتبر عصى الرحى في التقاليد والمراسيم والمظاهر الثقافية والاقتصادية والجنسية؛ التي تدور حول الجسد ومكانته في مخيالهم وخطاباتهم.

أعطى المخيال الشعبي في منطقة وادي ريغ لجسد المرأة عدّة أبعاد، تمثلت في: البعد الجنسي والجمالي؛ فمثلت في إطار العائلة موضع رغبة للرجل وعامل إنجاب وبقاء النسل وصناعة الأطفال.

وفي البعد الاقتصادي مثلت المرأة، الجسد المنتج فلاحيا فهو طاقة إنتاج وعامل هام من عوامل التبادل التجاري وتحديد نوعية العلاقات بين أفراد المجتمع وعامل تسلية لهم وتنفيس عن الكبت في نفس الوقت.

تراوحت الصّورة المرسومة للمرأة وجسدها بين قطبي التهميش والتّحقير وبين الاعجاب والاهتمام، بحيث نلاحظ حضوره كموضوع إشباع سواء واقعيا و فعليا أو حاضرا دائما في ذهن الرجل، فهو موضوع إثراء خيال الرجل وتصوره لكل عمليات الاشباع واللذّة لكنه في نفس الوقت وهنا تكمن المفارقة، مغيب وقد يصبح محقرا حين يتحول الموضوع، ألى موضوع إشباع وإلى إنتاج، فيتحول جسد المرأة إلى جسد شبقي ومنتج في نفس الوقت، ويصبح موضوع مقارنة، فتسود قيم التفضيل أو المفاضلة حيث يرتقي الرجل وتُقزم المرأة وتُغيّب في عدّة مجالات،بحيث ظهر ذلك فيما أنتجته عقلية المجتمع من رموز ودلالات وعلامات مادية صريحة كانت أم ضمنية.كيف لا و المرأة تظهر في عيني الرجل بمعالم أنثوية، الأنثى هي أنثى، ليست الأخت أو الأم أو البنت؛ إنما توجد دائما أنثى مميزة كي يعجب بجمالها و هذه إشكالية؛ لأن الرجل حين يرى أمه أو أخته أو ابنته؛ لا يراها بنفس الصورة التي يرى فيها المرأة الأخرى التي يمكنه الزواج بها.

إنّ هذه الدراسة التي تناولت الجسد، جسد المرأة المتواجد ماديا في منطقة جغرافية صحراوية محددة بمنطقة وادي ريغ؛تناولا أنثروبولوجيا و أحاطت بفعالياته الاجتماعية والاقتصادية والنفسية، الجنسية في نطاق العائلة المصغرة والمجتمع الموسع، يحيلنا ضرورة إلى إعادة بناء التصورات والتمثلات المرتبطة بجسد المرأة في تلك المنطقة، بحيث مكنتنا من الوصول إلى الاستنتاج المحوري التالي وهو:أنّ التعامل مع الجسد كطاقة جنسية وإنتاجية (إنتاج النسل أو الأطفال في المجال العائلي وإنتاج السلع والبضائع في المجال الاقتصادي والفلاحي خاصة)؛ شكّل عبر تاريخ المنطقة وتراثها الثقافي صورة نمطية ملازمة لها وملتصقة بالشكل أكثر من الجوهر والمحتوى، فلم يُتَعامل معها ككيان له هويته وذاته وخصوصيته، بل كموضوع للرغبة والغواية ويظهر ذلك من خلال النظرة الذّكورية لجسدها، وبالتالي التعامل معه كموطن لذة وإشباع وكموضوع شهوة جنسية، مع

الملاحظ أنّ هذه الصورة النمطية لا تخص هذه المنطقة من التراب الجزائري فحسب، بل هي تعكس الوضع العام للمرأة العربية في مجتمعات ذكورية تتباهى بتحضرها ومدنيتها وتستغل المرأة جسداً وكياناً، فما بالنا بوضعية المرأة، في منطقة صحراوية سجينة العادات والتقاليد والأعراف، التي ورثتها منذ قرون من المخزون العربي الصحراوي المتجذّر في أعماق رمال اللاّوعي الرجالي العربي المشبع بالمكبوت والفاضح للمفارقات بين ما نفكر فيه ونتخيله وبين ما نعيشه واقعا وليست الأمثال والأقوال والغناء الشعبي وغيرها من مراسيم الاحتفالات والأفراح والمهرجانات الشعرية والغنائية إلاّ فضحا صريحا لهذا المدفون في أعماق ما قبل الوعي.

لايسعنا في ختام هذا البحث إلاّ أن نشير إلى الانطباع الذي تكوّن لدينا ونحن نستعد ونعدالعدة النظرية والميدانية لخوض موضوع الجسد الأنثوي في منطقة موغلة في الصحراء، خاصة ونحن نعلم أنّ إثارة قضية جسد المرأة بالوصف والتحليل، محاطة بكلّ المحضورات الممكنة والمحرمات بمختلف أشكالها (دينية واجتماعية... وغيرها) لذلك لا نخفي على اللجنة الموقرة ما تعرضنا إليه من صعوبات خاصّة في البحث الميداني، حين سعينا إلى تجميع الشهادات المباشرة من بعض نساء المنطقة حول الدقائق الحميمية في التعامل مع الجسد ذاتيا أو مع الزوج واستدراجهنّ للبوح ببعض أسرار الجسد والممارسات التي تقوم على تحضيره وتزيينه وتجميله لغاية إرضاء شغف الرجل وإشباع رغبته الجنسية بالأساس. ولم نتمكن نسبياً من التغلب على هذه الصعوبات وتجاوز العوائق إلاّ بالالتزام بالموضوعية في السؤال والبحث والتقصي وبالسعي إلى تحقيق الهدف المعرفي الذي قد يُساهم في إثراء الدراسات الانثروبولوجية ويعمّق المعرفة بهكذا مواضيع ما تزال داخل قضبان المنع والتحريم ومازال الغموض واللِبْس محاط بها وداخل هكذا مناطق في بلادنا مازالت مهمشة ومفتقرة إلى الدراسات الأنثروبولوجية الأكاديمية.

الملاحـــق

الملحق رقم (01):

الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الشّهيد حمّه لخضر . الوادي .

جامعة الشهيد حمّه لخضر - الوادي
Université Echahid Hamma Lakhdar - El-Oued

كلّية الآداب واللّغـــات

قسم اللّغة والأدب العربي

الرقم: 004/ ق.ل.أ.ع/ ك.آ.ل/ 2018 .

شهـــادة إدارية

يشهد رئيس قسم اللّغة والأدب العربي بجامعة الشهيد حمّه لـخضر بالوادي أن الطالبة :

فاطمة بوعشة المولودة في 1972/05/10 والمسجلة تحت رقم 15/06 بكلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية بجامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان قامت زيارة جامعتنا يومي 17و18 يناير 2018 في إطار بحث ميداني .

الوادي في : 2018/01/18 .

رئيس القسم

جامعة الشهيد حمه لخضر - الوادي
رئيس قسم اللغة والأدب العربي
والأدب العربي
كلية الآداب واللغات

رئيس قسم اللغة والأدب العربي

د. العيد حنكة

الملحق رقم (02):

قائمة المخبرين والمبحوثين

الاسم واللقب	السن	المنطقة
1. موسى بوصبيع	52	جامعة
2. أبو بكر محمد السعيد	52	تقرت- وادي ريغ
3. حسيني أحمد	48	تقرت- وادي ريغ
4. صالح وقادي	61	الوادي
5. أحمد زغب	60	الوادي
6. نادية برقيقة	37	تقرت- وادي ريغ
7. فاطمة ورقلي	35	تماسين- تقرت- وادي ريغ
8. بوكة عريف	75	تقرت- وادي ريغ
9. عبد الباسط قادير	48	تقرت- وادي ريغ
10. عبد الحميد بن غنيمة	47	تقرت- وادي ريغ
11. محمد السعيد راشدي	51	جامعة- وادي ريغ
12. ماما قسوم	84	أغفيان- وادي ريغ
13. سمير حمودة	35	أغفيان- وادي ريغ
14. بحرية الطبي	80	تقرت- وادي ريغ
15. الجموعي بالمصطفى	50	تقرت- وادي ريغ
16. منور بن رمضانة	42	تماسيت- تقرت- وادي ريغ
17. سالم بن تيمة	40	تقرت- وادي ريغ
18. هاجر بلعيد	35	تقرت- وادي ريغ
19. عبدو فرج	35	تماسين وادي ريغ
20. مليكة	29	تقرت- وادي ريغ
21. فضيلة	52	تقرت- وادي ريغ
22. صبرينة	45	تقرت- وادي ريغ
23. سيدة	53	الأغفيان وادي ريغ

الملحق رقم (03): دليل المقابلة.

- كيف كانت الحياة الاجتماعية للمرأة في وادي ريغ؟
- كيف كانت طريقة المرأة في العيش في مجتمع وادي ريغ ؟
- كيف كانت المرأة تعتني بجسدها ؟
- هل كانت تستعمل المواد المستمدة من الطبيعة أم المواد المصنعة ؟
- ما هو تفسير استعمال المرأة ، للمواد الطبيعية للاعتناء بجسدها؟
- ما تأثير تلك المواد على نفسيتها ؟
- ما هو تأثيرها على نظرة الرجل لجسدها ؟
- كيف كان يتعامل الرجل في مجتمع وادي ريغ معى جسد المرأة
- هل تتأثر المرأة بنظرة الرجل لجسدها ؟
- لماذا تتزين المرأة؟
- كيف أثر اللباس على نظرة الرجل لجسد المرأة ؟
- كيف أثرت البيئة الصحراوية على جسد المرأة ؟
- ما هي الممارسات و الطقوس ،التي يخضع لها جسد المرأة من الولادة حتى البلوغ؟
- ما هو مفهوم الشرف في مجتمع وادي ريغ ؟
- كيف يفسر الشرف عند رجل المنطقة؟
- ما هي نظرة الرجل للفتاة الفاقدة للعذرية ؟

قائمة المصادر والمراجع

❖ **القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.**

أولا: الكتب باللغة العربية:

1. أحمد الأبيض، فك شيفرة المشهدية الجنسية، دار المعراج، سوريا- دمشق، ط.1، 2012.
2. أحمد بن سعيد أبو العباس الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، تح: إبراهيم طلاي، مطبعة البحث، الجزائر، د.ط، د.ت.
3. أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، المجلد الثامن، طبعة خاصة، المعرفة الدولية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2010.
4. أحمد حسين بن براهيم، التزلة بين ولاد حسن وولاد ارحاب، د.ط، د.ت.
5. أحمد حسين بن براهيم، تاريخ التزلة، صفحات تاريخية خالدة، د.ط، د.ت.
6. أحمد حسيني بن براهيم، التزلة بين أحضان أولاد ارحاب و ولاد حسن، د.ط، د.ت، تقرت.
7. أحمد ديب شعبو، نقد الفكر الأسطوري والرّمزي، أساطير ورموز وفولكلور في الفكر الإنساني، المؤسسة الحديثة للكتاب طرابلس، لبنان، ط1، 2006.
8. أحمد عبد الله اللّحلح، البحث العلمي، تعريفه- خطواته- مناهجه- المفاهيم الإحصائية، الدار الجامعية، الإسكندرية، 2001-2002.
9. إبراهيم أحمد وآخرون، الجسد وتمثلاته في الفلسفة الإسلامية، 2012.
10. إبراهيم الحيدري، النّظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
11. إبراهيم محمد الساسي العوامر، الصروف في تاريخ الصحراء وسوف، تعليق: الجيلالي بن براهيم العوامر، منشورات تالة، الأبيار، الجزائر،د.ط، 2007.

12. إمام عبد الفتاح،الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، ط1، 1996.

13. بسام الجمل، ليلة القدر في المتخيل الإسلامي، خطوات للنشر والتوزيع، ط1، 2007.

14. أبي بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي المعروف بابن عربي (ت.638هـ)، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، ج3، دار صادر، بيروت- لبنان.

15. توفيق رشد، تقنية التأويل عند المفكر أركون، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، الندوة الفكرية، قراءات في مشروع محمد أركون، منتدى المعارف، بيروت، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، ط1، 2011.

16. ثريا التجاني، دراسة اجتماعية لغوية للقصة الشعبية في منطقة الجنوب الجزائري، وادي سوف نموذجا.

17. جعفر نجم نصر، الأنثروبولوجيا التاريخية، الأسس والمجالات في ضوء مدرسة الحوليات الفرنسية، دار أوما للطباعة والنشر، العراق- بغداد، ط1، 2013.

18. الحسين الحايل، الخيال أداة للإبداع، مطبعة المعارف الجديدة للنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 1988، ص.23.

19. حمودة إسماعيلي، لغز الأنوثة وعقدة الجنس، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، د ط، 2015.

20. خديجة صا بر، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 1999.

21. رمضان بسطويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو نموذجا، مطبوعات نصوص، القاهرة، ط1، 1993.

22. الزاهي فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط)، 1999.

23. زهرة الخمليشي، قراءات في كتب، الجسد الأنثوي و هوية الجندر، دار جداول للنشر والتوزيع، ط2،2017.

24. سمير شيخاني، الخرافات هل تؤمن بها؟، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر،بيروت- لبنان، ط2، 1988.

25. سيد محمود القمني، الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة (تحت التأسيس)، القاهرة، ط3، 1999.

26. شاشو محمد، الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون، تقديم: العربي ميلود، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ط1، 2016.

27. الصادق الرزوقي، الأغاني التونسية، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس 1970.

28. صوفية السحيري بن حتيرة، الجسد والمجتمع- دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات والتصوّرات حول الجسد- ، دار محمد علي للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2008.

29. طيبي غماري، الفرق بين الجسم والبدن والجسد من خلال التراث الصوفي: أحمد بن عجينة نموذجا، أعمال المؤتمر الدولي "إشكالية الجسد في الخطاب العربي الإسلامي".

30. العادل خضر، في الصورة والوجه والكلمة، سلسلة أفكار من مقالات ميديولوجية، ميسكيلياني للنشر والتوزيع، 2008.

31. عبد الحميد إبراهيم قادري، وادي ريغ تاريخ وأمجاد جزائرية، دراسة تاريخية، دار الأوطان، ط2، 2014.

32. عبد الحميد قادري، التركيبة البشرية لوادي ريغ أيام حكم بني جلاب، منشورات جمعية الوفاء للشهيد، تقرت، د.ط، 1998.

33. عبد الحميد قادري، تقرت البهجة، ماضيا وحاضرا، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2010.

34. عبد القادر موهوبي، ومضات تاريخية و اجتماعية، د ط دار البصائر للنشر، الجزائر 2011.

35. عبد الله محمد الغذامي، ثقافة الوهم- مقاربات حول المرأة والجسد واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.1، 1998.

36. عبد الناصر هلال، خطاب الجسد في شعر الحداثة، قراءة في شعر السبعينات، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2005.

37. على حملاوي، نماذج من قصور منطقة الأغواط، د ط، م.و.ق.م، الجزائر، 2006.

38. علي محمد هادي الربيعي، الخيال في الفلسفة والأدب والمسرح، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط2، 2014.

39. فتحي جوعو، الجسد هو الأصل: قراءة في مفارقات الجسد، ط 2019.

40. فريد الزاهي، الجسد والمقدس والصورة في الإسلام، دار إفريقيا للنشر، بيروت، 1999.

41. قلبو رضا، تمرنة القديمة ما بين التأسيس والترميم من 1418 إلى 2006م، مطبعة نزوار للنشر والتوزيع، مديرية الثقافة لولاية الوادي.

42. كرس شلنج، الجسد والنظرية الاجتماعية، ترجمة: منى البحر نجيب الحصاري، دار العين للنشر، الإسكندرية، ط1، 2009.

43. كمال الدين حسني، التراث الشعبي في المسرح المصري الحديث، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1993.

44. ليلى مسعودي وآخرون، اللغة والجسد والمتخيل (كتاب لروح عبد الكريم الخطيبي)، منشورات مختبر اللغة والمجتمع CNRST.URAC، 2011.

45. مازن مرسول محمد، حفريات في الجسد المقموع، مقاربة سوسيولوجية ثقافية، منشورات الضفاف، الرباط، ط1، 2015.

46. محمد الطيب عقاب، تماسين جوهرة الصحراء، دار الحكمة د ط، د ت.

47. محمد بن محمد العدواني، تاريخ العدواني، تحقيق وتعليق: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1996.

48. محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، المجلد الثالث، دار صادر، بيروت، ط1.

49. محمد عجينة، حفريات في الأدب والأساطير، دار مقام مقال، ط1، 2006.

50. محمد عزوي، الرّمز ودلالته في القصة الشعبية الجزائرية، دار ميم للنشر، ط1، 2013.

51. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن- عمان، ط1، 2009.

52. مصطفى مويقن، بنية المتخيّل في نص ألف ليلة وليلة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2005.

53. مها محمد حسن، العذرية والثقافة- دراسة في أنثروبولوجيا للجسد-، دال للنشر والتوزيع، سورية- دمشق، ط1، 2010.

54. مياسي إبراهيم، مقاربات في تاريخ الجزائر 1830 – 1962 (د ط) دار هومة، الجزائر 2007.

55. ناصر الدين سعيدوني، ورقات جزائرية و أبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، د.ت.

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

57. نور الدين طوالبي، في إشكالية المقدس أو تحولات التغير الاجتماعية السيكولوجية، منشورات عويدات، بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1988.

58. هجران عبد الإله الصالحي، فكرة الجسد من الموروث الحضاري إلى فلسفة نيتشه، دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، دمشق، ط1، 2014.

59. هشام العلوي، في قبضة الثقافة، نظرات ورؤى حول الجسد، المكتب الإعلامي الكويتي، الرباط، ط1، 2004.

ثانيا: الكتب المترجمة:

1) إدوارد ويستر مارك، موسوعة تاريخ الزواج (دراسة أنثروبولوجية)، ترجمة: مصباح الصمد وآخرون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2011، لبنان، ط1.

2) جيلبير دوران، الأنثروبولوجيا، رموزها- أساطيرها- أنساقها، ترجمة وتحقيق: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع، ط3، 2006.

3) جيلبير دوران، الخيال الرّمزي، ترجمة: علي المصري، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1991.

4) دافيد لوبروتون، سوسيولوجيا الجسد، ترجمة: عياد أيلال، دار روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت.

5) روجيه كايوا، الإنسان والمقدس،ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2010.

6) صموئيل هنري هووك، منعطف المخيّلة البشرية، بحث في الأساطير، ترجمة: صبحي حديدي، دار الحوار للنشر، ط1، 1983.

7) طوني بينيت؛ لورانس غروسبيرغ؛ ميغان موريس، مفاتيح إصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2010.

8) كتاب مذكرات الطريق..... رحلة في الواحات الجزائرية التونسية (1860-1861)للرحالة الفرنسي هنري دي فايريه..... ترجمة الكاتب والمترجم الجزائري: ميهي عبد القادر.

9) لوك بنوا، إشارات ورموز وأساطير، ترجمة: فايز كم نقش، دار عويدات،2001، بيروت- لبنان، ط1.

10) مالك شبل، الجنس والحريم وروح السراري، السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير، ترجمة: عبد الله زارو، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2010.

11) مالك شبل، معجم الرموز الإسلامية، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 2002.

12) محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتقديم: هشام صلاح، دار الساقي، بيروت- لبنان، ط1، 2011.

13) ميشيلا مارزانو، معجم الجسد المجلد الأول، ترجمة: حبيب نصر الله نصر الله، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

14) هاينريش فون مالتسان، ثلاث سنوات في شمال غربي إفريقيا، د ط، الجزء الثالث، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، 1980.

ثالثا: الكتب الأجنبية

1. Chemala Oum Ennounne, La situation des pieds mâles des palmiers dattiers (phœnix dacty lifera L.) dans la région d'Oued Righ, mémoire de fin d'étude en vu l'obtention de diplôme d'ingénieur d'état en science de l'agronomique, Année universitaire 2005-2006.
2. David LE BRETON, La sociologie du corps.
3. Gilber Durand, Les structures Anthropologiques de L'imaginaire, Dunor 11ème Edition, Paris, 1922.

4. Malek Chebel, L'esprit de sérail- perversions et marginalités sexuelle au Maghreb, Paris lien commun, 1988.

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

6. Malek CHEBEL, Le corps en Islam, Presses Universitaires de France, 1984.

7. Paul Bousquie, Le corps cet inconnue Philosophe et Psycanalyse, collection dirigé par: Philippe Brinot et Alain Brun, Edition l'Harmatin.

8. Sigmand Freud, La vie Sexuelle, Introduction de Jean Laplanche, Presse Universitaire de France.

9. Soumaya Naaman, Guessoum au− de la de toute pudeur, Edition Eddif.

10. Yevs Durand, L'exploration de L'imaginaire, Copy right l'espace bleu, Paris, 1988.

11. Zouati Boozid: Les potentialités hydriques et la phoneniciculture dans la vallée de l'oued Righ, bas Sahara Algérienne, Thèse de doctorat de 3eme cycle de géographie physique, Université de Nancy févier 1986.

رابعا: الرسائل والمذكرات الجامعية:

1- أحسن دواس، صورة المجتمع الصحراوي الجزائري في القرن التاسع عشر من خلال كتابات الرحالة الفرنسيين، مقاربة سوسيو ثقافية، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأدب المقارن شعبة أدب الرّحلة، 2007- 2008.

2- إيمان توهامي، سيميائية الجسد في رواية "أحلام مريم الوديعة" لواسيني الأعرج، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الآداب واللّغة العربية، تخصص: النقد الأدبي جامعة محمد خيضر- بسكرة.

3- بن علال فاطمة الزهراء، الأم في المخيال الشعبي الجزائري- دراسة أنثروبولوجية بمنطقة تلمسان، رسالة دكتوراه ل.م.د، جامعة أبي بكر بلقايد- تلمسان، السنة الجامعية: 2017- 2018.

4- ثويبة برقية، ارتباط معالم أثرية بالعادات و التقاليد في منطقة وادي ريغ، مذكرة ماستر قسم الفنون تخصص حماية الممتلكات الثقافية.

5- خليفة عبد القادر، تحوّلات البنى الاجتماعية وعلاقتها بالمال العمراني في مدى الصحراء الجزائرية- دراسة سوسيو أنثروبولوجية لمدينة تقرت (وادي ريغ)-، أطروحة دكتوراه في العلوم في علم الاجتماع، تخصص: أنثروبولوجيا ثقافية واجتماعية، السنة الجامعية: 2010-2011.

6- زندري عبد النبي، الخلفية الاجتماعية وبناء الموروث الثقافي اللامادي- دراسة مونوغرافية لبعض التعابير الشعبية في آهقار وطاسيلي نازجز-، مذكرة لنيل شهادة دكتوراه تخصص علم الاجتماع الثقافي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة الجزائر2، 2012-2013.

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.

8- زهية سوستي، دراسة الخصائص الاجتماعية العمرانية، الثقافية لقصور مدينة تقرت، رسالة ماجستير ، قسم علم الاجتماع والديمغرافيا، جامعة منتوري قسنطينة 2006.

9- شافو رضوان، مقاومة منطقة تقرت وجوارها للاستعمار الفرنسي (1852-1875)، رسالة ماجستير تخصص: تاريخ معاصر، قسم التاريخ، جامعة الجزائر 2007.

10- بن عبد الله زهية، الجسد والجذر: الحداثة ورهانات الزينة والتزيين، دراسة سوسيوأنثروبولوجية لتمثلات وممارسات العناية الصحية والجمالية بالجسد في الجزائر، أطروحة دكتوراه علوم، تخصص أنثروبولوجيا، 2013-2014.

11- محمد الحاكم بن عون، مخطوط أخبار وأيام وادي ريغ للشيخ محمد الطاهر بن دوبة، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ، تخصص: علم المخطوط التحرير، السنة الجامعية: 2010-2011.

12- محمد حناي، الحياة الثقافية في زاوية تماسين 1803-1956 ، مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الوادي للسنة الجامعية، 2013-2014.

13- بن معمر بوخضرة، الولي في المخيال الشعبي ، الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجا، أطروحة دكتوراه علوم، في الأنثروبولوجيا كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، بجامعة تلمسان،تحت إشراف الأستاذ السعيدي محمد، 2011- 2012.

14- نبيل حويلي، أشعار الزواج بمنطقة المزازقة (مقاربة نياسية)، رسالة ماجستير في الأدب الشعبي، قسم الأدب العربي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2012.

15- نور الدين كوسة، البعد الرمزي في ثقافة المجتمع الجزائري من خلال دلالات حضور الجسد الأنثوي ضمن الخطاب الذكوري: دراسة أنثروبولوجية بالوسط الحضري لمدينة سطيف نموذجا، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الأنثروبولوجيا 2012-2013.

16- هبة الله بوغرارة، مقاومة الشريف محمد بن عبد الله في الجنوب الشرقي الجزائري 1851-1871 ، مذكرة ماستر في التاريخ المعاصر، قسم العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2015.

خامسا: المجلات والملتقيات العلمية:

1) أبو بكر محمد السعيد، قصور وادي ريغ، معالم أثرية من خلال مصادر الفترة الحديثة، من خلال أعمال الملتقى الوطني الثامن حول التراث الثقافي، المعالم الأثرية في الجنوب الشرقي الجزائري و أهميتها في كتابة التاريخ الوطني، إصدار مديرية الثقافة لولاية الوادي، ط1، 2016.

2) الجيلالي مستاري، الجسد والمقدّس: قراءة في الخطاب الفقهي لابن القيّم الجوزية، مجلة الإنسانيات، عدد 31، جانفي- مارس 2006.

3) حسني إبراهيم عبد العظيم، الجسد والطبقة ورأسمال الثقافي، قراءة في سوسيولوجيا بيار بورديو، مجلة "إضافات" ، المجلة العربية لعلم الاجتماع، 2011.

4) خولة الفرشيشي، الجسد كدرس سوسيولوجي "أجسادنا ذواتنا"، الأجساد خرائط السلطة والهوية أكتوبر 2019 موقع الإبداع الفكري والأدبي: www.fethijouou.com، تاريخ الإطلاع 05 -03-2019.

5) رابح رمضان، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية بالصحراء الجزائرية من خلال رحلة الأغواطي، أعمال الملتقى الوطني الثاني حول الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الجنوب الجزائري خلال القرنين 12—13 و18-19م من خلال المصادر المحلية، معهد العلوم الاجتماعية والإنسانية للمركز الجامعي بالوادي، الوادي، 2012.

6) رحال بوبريك، الجسد الأنثوي والمقدس، مجلة إضافات، العدد 13.

7) زينب المعادي، الجسد الأنثوي وحلم التنمية: قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي بمنطقة الشاوية، منشورات الفنك 2004.

8) عبد الحميد إبراهيم قادري، التركيبة البشرية لسكان وادي ريغ أيام بني جلاب، أعمال الملتقى الـ تاريخي الثالث، فترة حكم بني جلاب بمنطقة وادي ريغ، منشورات جمعية الوفا للشهيد.

9) كمال عمران وآخرون، الحنة وظائفها وطقوسها الاجتماعية، دراسة أنثروبولوجية في قرية بلوزن الساحلية، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج33، عدد01، 2011/02/08.

10) مجموعة من الأساتذة والباحثين، المخيال والإنسان، ندوة علمية تناولت مسألة الإنسان والمخيال، مجلة صدرت عن كلية الثقافة الشعبية، العدد 07، 2009.

11) محمد حمادي، البنية الرمزية للجسد ومظاهره الطقوسية والتعبيرية- مقاربة أنثروبولوجية للجسد-، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد 11، 2010.

12) محمد خالد الشياب، المخياال والوعي الأسطوري التاريخي في فكر محمد أركون، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد الثالث، الأردن، العدد 1، 2010.

13) معاذ عمراني، المساجد والقباب والأضرحة في منطقة وادي ريغ خلال النصف الأول من القر ن العشرين، أعمال الملتقى.

14) يمينة بن صغير حضري، سياسة التوغل الاستعماري بمنطقة وادي ريغ، مجلة الواحات للبحوث والدراسات،المجلد 7، العدد02، 2014.

15) يوسف تبس، تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مجلة عالم الفكر، المجلد 37، مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 4 أفريل 2009.

16) يوم دراسي تحت عنوان: "المقصد المبان من حضرة رجال الحشان"، يوم 10 أكتوبر 2015، تحت إشراف: المجلس البلدي لبلدية تبسبست.

سادسا: المواقع الإلكترونية

سمير أبو زينب، في المخيال والتاريخ، بين الأوتونوميا والمجتمع المكبّل، مقال من الموقع:
www.maaber.org/issue_october08/perenial_ethics1.htm
Cosmétique et maquillage du Djerid et Oued Righ:https://www.Tougourt.org-

- تطور الانشغال السوسيولوجي بالجسد، حسني إبراهيم عبد العظيم، موقع الحوار المتمدّن:
www.alhewal.org/debat/show.art/asp?aid.256629.
- جوهرة تقرت، واحة الحب والعطاء والأصالة احتفالية الزواج، 2012، على الموقع:
www.tougourt.org/hzuz3bujhlml.
- Cosmétique et maquillage du Djerid et Oued Righ: https://www.Tougourt.org

فهرس الموضوعات

مقدمة ..... أ-م

الإطار النظري

مفهوم الخيال والمخيال والجسد الأنثوي

الفصل الأول: في دلالة المخيال

تمهيد 17

1- في دلالة الخيال على المستوى اللغوي 18

2- في دلالة المخيالL`imaginaire 25

2-1. المخيال عند "جلبير دوران" 31

2-2. المخيال عند "محمد أركون" 34

- مفهوم التراث عند "محمد أركون" 34

الفصل الثاني: في دلالة الجسد الأنثوي

تمهيد 41

1- في دلالة الجسد 42

2- المقاربات التي تناولت موضوع الجسد 49

2-1. في الفلسفة 49

2-2. في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا 51

3- الجسد من المنظور الإسلامي 60

3-1. الطابع القدسي للجسم الإسلامي 60

خلاصة 67

الفصل الثالث: إثنوغرافيا منطقة الدّراسة

1- التعريف بمنطقة الدراسة 69

1-1. الموقع والحدود الجغرافية 69

1-2. مواصفات المناخ 71

1-3. أصل التسمية 72

2- المجال التاريخي للمنطقة 79

2-1. وادي ريغ في صدر الإسلام 81

2-2. وادي ريغ بعد الإسلام 82

3- السكان ومميزاتهم 84

3-1. أصل سكان وادي ريغ 84

أ- الرواغة أو بنو ريغة (الزناتة) 84

ب-العرب 85

ج- الزنوج 86

د- المولودون 86

3-2. القبائل والعشائر بعد القرن 19 87

أ- الحشاشنة 87

ب-المجاهرية 92

ج- السوافة 93

4- الإطار الاقتصادي للمنطقة 93

أ- الزراعة 93

ب- الصناعة 95

5- بحيرة تماسين 98

5-1. القصوروالزوايا في وادي ريغ 99

5-2. المساجد والأضرحة بوادي ريغ 103

6- الفنون الشعبية والفلكلورية في وادي ريغ 104

6-1. احتفالات عاشوراء 104

6-2. شريحة الأطفال "شايب عاشورة" 105

6-3. شريحة البنات "صاب صبية" 106

6-4. حضرة "الرجال لملاح" أو "أما مليحة" 107

6-5. المأكولات التقليدية 113

الجانب الميداني

الفصل الرابع: الأبعاد الاجتماعية والثقافية للمرأة في وادي ريغ-دراسة تحليلية-

تمهيد 120

1- مكانة المرأة في وادي ريغ قديماً 120

1-1. المرأة ومواد التجميل 125

1-2. طقوس الولادة عند المرأة في وادي ريغ 131

2- الطرق التقليدية للعناية بالجسد 133

2-1 بعض الممارسات التي تُقام على الفتاة قبل البلوغ 133

3- عادات وتقاليد منطقة وادي ريغ 135
3-1. التحضير للزواج 136
3-2. العرس التقليدي بإقليم وادي ريغ 138
أ) طقس الخطبة 139
ب)التبيون (القفة) 140
ج) طقس الحمام 140
د) طقس الحناء 141
ه) بخمار عروس وادي ريغ من زينة جسدية إلى ظاهرة ثقافية 142
- يوم تلباس البخمار 142
و) البخمار رأس مال العروس في منطقة وادي ريغ 147
ز) طقس تحنية العروسين وزيارة الأولياء 149
ح) يوم الدُخلة 150

الفصل الخامس: تمثلات الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي لمنطقة وادي ريغ

تمهيد 156
1- أبعاد الجسد الأنثوي وتجلياته في المخيال الشعبي لمجتمع وادي ريغ 157
1-1. الجسدوالجنس 157
1-2. الجسد والجمال 164
1-3. علامات الجمال في جسد المرأة 167
1-4. الجسد واللّباس 170
1-5. الجسد والعذرية 171
أ) مفهوم العذرية 171

ب) مفهوم غشاء البكارة 171

2- صور وتجليات الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي بالاعتماد على مخزونه التاريخي.....176

2-1. في الأساطير الشعبية 176

2-2. بحيرات الأجساد الأسطورية: الأمكنة المائية والأدوار التي تلعبها وعلاقتها بالمعتقدات الشعبية 178

أ) أسطورة بحيرة العرايس 178

ب) أسطورة بحر العرايس (تمرنة) 178

ج) أسطورة لالة زهرة 181

د) أسطورة عين الزرقة 182

خاتمة عامة 191

الملاحق 195

قائمة المصادر والمراجع 199

فهرس الموضوعات 212

ملخص:

حظي موضوع الجسد باهتمام كبير من طرف الباحثين على اختلاف تخصصاتهم، خصوصاً في الدراسات الأنثروبولوجية. ويأتي موضوعنا الجسد في المخيال الشعبي الجزائري دراسة في أنثروبولوجيا الجسد، وهو دراسة أنثروبولوجية لتمثلات الجسد الأنثوي في المخيال الشعبي، بمنطقة وادي ريغ؛ للكشف عن الصور والأبعاد التي أعطاها هذا المخيال للجسد الأنثوي في هذه المنطقة، والذي يمكن أن نلمسه في مخزونه الفكري، المتمثل في الأمثال الشعبية والأقوال والأساطير ضروب الشعر، والغناء، ومدى حضوره ومحوريته في المخيال الذكوري.

الكلمات المفتاحية: الجسد، المخيال الشعبي، أنثروبولوجيا الجسد، الجسد الأنثوي، وادي ريغ.

Résumé:

Le sujet du corps a reçu une grande attention de la part de chercheurs de toutes spécialités, notamment en études anthropologiques. Et notre sujet vient du corps dans l'imaginaire du peuple algérien, une étude en anthropologie du corps, qui est une étude anthropologique des représentations du corps féminin dans l'imaginaire populaire, dans la région du ''Wadi Rig'', pour révéler les images et les dimensions que cette imagination a données au corps féminin dans cette région, que l'on peut voir dans son référentiel intellectuel, représenté par des proverbes populaires, des dictons et des légendes de poésie cruelle et de chants, et l'étendue de sa présence et pivot dans le fantasme masculin.

Mots clés: Le corps, l'imagination populaire, l'anthropologie du corps, le corps féminin, Wadi Rig.

Abstract:

The subject of the body has received great attention from researchers of all specialities, especially in anthropological studies. And our subject comes from the body in the imagination of the Algerian people, a study in anthropology of the body, which is an anthropological study of representations of the female body in popular imagination, in the region of "Wadi Rig", to reveal the images and dimensions that this imagination has given to the female body in this region, which can be seen in its intellectual repository, Represented by popular proverbs, sayings and legends of cruel poetry and songs, and the extent of its presence and pivotal in the male fantasy.

Key words: The body, popular imagination, anthropology of the body, the female body, Wadi Rig.