مجلة الموروث مجلد: 07 عدد: 01 السنة 2026
ص: 236. - 262 ISSN:2710- 8503 EISSN:2992-1538

البحث الميداني المسحي في أدب الإيموهاغ – ملاحظات وآراء

Field research in Imohig literature – observations and opinions.

أ.د. عزي بوخالفة Azzi Boukhalfa*
جامعة الجزائر 2 (الجزائر) University of Algiers 2 (ALGERIA)
aziboukhalfa@hotmail.fr

تاريخ الإرسال:2026/03/26	تاريخ القبول2026/05/10	تاريخ النشر:2026/05/30

ملخص البحث

لا يمكن تصور جماعة تعيش دون أدب يتضمن تصورات وجودها وفلسفة واقعها، بغض النظر عن المستوى الحضاري الذي بلغته تلك الجماعة، مقارنة بمحيطها الحضاري الحاضر الذي احتوى أصولها القديمة، فأفرغه من جزيئاته أو من كلياته المتعرضة وقيم المحيط الحضاري الجديد الذي انتقلت إليه أو استقبلته، فوجدت نفسها مضطرة إلى تكييف أصول آدابها القديمة ومراجعتها لتتوافق وواقعها الحضاري، تتخلى فيه عن جزء من ممارسات الماضي، وإن لم يكن التخلي شاملا، فهناك دائما جزئيات من الماضي تبقى عالقة في الحاضر وتتشبث به، تسير متلونة مع حالة المجتمع وتتطور بتطوره، بل إنها تعود أحيانا بقوة وبصدى عنيف لتفرض وجودها لِتَلبّسها بلباس إسلامي بالنسبة للمجتمعات الوثنية قبل اعتناقها الإسلام مثلا، وهي بمثابة طبقات رسوبية صخرية تحيل إلى عصور جيولوجية قديمة، فقد عبّرت تلك الجماعة المفترضة عن وجودها ووقع حياتها بالأغنية في حالتي الفرح والحزن، وبالشعر والحكمة واللغز وبكل ما نعنيه بأشكال الأدب.

الكلمات المفتاحية: أدب إيموهاغ، هوية حضارية، مدونة حكائية، لغة طوارق.

Abstract :

It is inconceivable for a group to live without a culture that encompasses its perceptions of existence and philosophy of reality, regardless of the level of civilization that group has reached, compared to its present cultural environment that contained its ancient origins, emptying it

* عزي بوخالفة: aziboukhalfa@hotmail.fr

of its particles or its exposed wholes and the values of the new cultural environment to which it moved or which it received. It found itself compelled to adapt and revise its ancient customs to conform to its cultural reality, abandoning some of its past practices, although not completely. There are always fragments of the past that remain stuck in the present and cling to it, changing with the state of society and evolving with its development. In fact, they sometimes return with force and violent resonance to impose their presence, dressing themselves in Islamic garb in relation to pagan societies before their conversion to Islam, for example. They are like sedimentary rock layers that refer to ancient geological eras. This hypothetical group expressed its existence and the impact of its life through song in times of joy and sorrow, through poetry, wisdom, riddles, and everything we mean by forms of literature.
Keywords: Imohag literature, cultural identity, narrative blog, Tuareg language.

مقدمة:

لا يمكن تصور جماعة تعيش دون أدب يتضمن تصورات وجودها وفلسفة واقعها، بغض النظر عن المستوى الحضاري الذي بلغته تلك الجماعة، مقارنة بمحيطها الحضاري الحاضر الذي احتوى أصولها القديمة، فأفرغه من جزيئاته أو من كلياته المتعرضة وقيم المحيط الحضاري الجديد الذي انتقلت إليه أو استقبلته، فوجدت نفسها مضطرة إلى تكييف أصول آدابها القديمة ومراجعتها لتتوافق وواقعها الحضاري، تتخلى فيه عن جزء من ممارسات الماضي، وإن لم يكن التخلي شاملا، فهناك دائما جزئيات من الماضي تبقى عالقة في الحاضر وتتشبث به، تسير متلونة مع حالة المجتمع وتتطور بتطوره، بل إنها تعود أحيانا بقوة وبصدى عنيف لتفرض وجودها لِتَلبّسها بلباس إسلامي بالنسبة للمجتمعات الوثنية قبل اعتناقها الإسلام مثلا، وهي بمثابة طبقات رسوبية صخرية تحيل إلى عصور جيولوجية قديمة، فقد عبّرت تلك الجماعة المفترضة عن وجودها ووقع حياتها بالأغنية في حالتي الفرح والحزن، وبالشعر والحكمة واللغز وبكل ما نعنيه بأشكال الأدب.

1-بديهيات المسألة الثقافية:

فإذا ما أخذنا الجماعة التي تعنينا ها هنا، وهي جماعة الطوارق وأدبهم الإيموهاغ المعبر عن شخصيتهم وفلسفتهم في الحياة، فإن هذا الأدب بالنسبة لغيرهم يكاد يكون منعدما، أو في حالة احتضار أو ضمور، لوجود بديل يجمعهم بغيرهم ممن يشتركون معهم في نفس الميراث الحضاري، وهذا يحيلنا باستمرار إلى ازدواجية حقيقية قائمة في حياتنا، لا يمكن ضرب صفح عنها، فنحن، من جهة، نتكلم بلغة لها لهجاتها التي ليست لها مرجعيات معيارية كما يبديه واقعنا اللغوي، ونكتب، من جهة ثانية، بلغة تذوب فيها اللهجات وتختفي، وهي اللغة العربية المعيارية، وقد لا يتجاوز الفرق بين اللغة واللهجة المستوى الصوتي أحيانا، واللهجات التي نستعملها هي التي يتداول بها الأدب الذي نبحث عنه في بيئات اجتماعية، وهو، في عمومه، يكاد يكون أدبا واحدا إلا في موضوع لهجة تداوله، وعادة ما يصنف هذا الأدب ضمن الآداب الشعبية، لأن لغته عربية دارجة أو بربرية، فهو لذلك أدب غير مدرسي، لأن لغته التي كتب بها عربية بالنسبة إلينا، ولكننا أحيانا نخرجها من قَالب (هُوِّية) أصيلة، لنضعها في قَالب (هُوِّية) حضارية، وقد اعتبر ذلك تعسُّفا يطمس (الهُوِّية) الأصيلة، وهو يحيل إلى حدوث تواصل حضاري بين الشعوب والأمم، بيد أن المعيار الذي ينبغي اعتماده في هذه المسألة يكمن الإجابة عن السؤال التالي: هل تتصادم (الهُويتان) في بيئة اجتماعية وتتعارض باختلاف مضامين الأدب؟، فإذا أخذنا مثلا شكلا أدبيا، وليكن الحكاية بأنماطها العديدة المختلفة، فإن عرض المدونة الحكائية الجزائرية يظهر أن أغلبها من مصادر واحدة مشتركة، فقد التقطت روزلين ليلى قريش أنواعا كثيرة من القَصَص الشعبي الجزائري، من مناطق وصفت بأنها ناطقة بالعربية[1]، والتقط بعدها عبد الحميد بورايو أنواعا مختلفة من القصص الشعبي من منطقة بسكرة[2]، والتقط رابح بلعمري حكايات من منطقة البابور[3]، والتقط يوسف نسيب حكايات من منطقة جرجرة[4]، وهي ناطقة بالبربرية، والتقط بوخالفة عزي حكايات من مدينة المسيلة[5]، والتقطت (كامي لاكوست ديجاردان Camille Lacoste - Dujardin)، حكايات من منطقة القبائل، وصفتها بأنها حكايات قبائلية[6]، وكل هذه الأعمال، في تقديري، التي لحقتها تلك الإضافة النوعية، لا تعني شيئا بالنسبة لأصولها المعلنة في العناوين السابقة، ولكنها حددت المكان الذي التقطت منه فقط، فلا يحق للباحث والحالة هذه أن يقول عنها إنها: حكايات عربية إلا بربطها بمصادرها، وهذا أمر صعب المنال، أو حكايات (بسكرية) أو (مسيلية) أو (قبائلية جرجرية) لأن تلك الحكايات موجودة بكثافة في غير المناطق السابقة بجزئيات أكثر أو أقل، وإن تغيرت فيها أسماء الشخوص أو الأحداث أو الأماكن أو بإيراد قرائن مكانية أو لغوية تحيل إلى البيئة الاجتماعية والطبيعية الملتقط منها النص ميدانيا. فهل يحق لنا أن نصنف

الأدب الناطق بـ(الإيموهاغ) وغيره من اللهجات البربرية بأنه أدب شعبي؟ نعم هو كذلك عندما تتفق مضامين نصوصه في بنائها العام والنصوص الناطقة بلهجة أخرى، فالنص واحد متداول بلهجتين مختلفتين، بما يدل على أن مصدرهما واحد، أما إن كانت نصوصه فريدة في لهجة تداوله، فلا يمكن اعتباره كذلك، فهو أدب في لغته الناطق بها، ولكنه، حينئذ، يمثل تنوعا في ثقافة الحضارة، فالإيموهاغ والشّاوية والقبائلية... لهجات بربرية، لا توجد فيها، حسب علمي، لغة بربرية معيارية تمثل المستوى الأول كما هو الحال بالنسبة للغة العربية أو غيرها التي انشقت عنها لهجات، بمعنى: لا توجد لها مستويات لغوية أدنى منها أو انشقت عنها.

ولتجاوز المعضلة الآنفة الذكر، لأن هناك من يصرّ على رفض الخروج منها، أتصور بأنه لا سبيل إلى ذلك غير البحث الميداني المسحي، وما يأتي بعده من نتائج. ومن هذا الموقف ينبغي لنا، إزالة الغموض الذي اكتنف (إشكالية الوحدة الثقافية) القائمة في أذهاننا بخصوص سمات المسألة الثقافية لدى جماعات وصفت، نظريا، بأنها عاشت مرحلة عزلة طويلة، أو ما يشبه الاعتكاف، تغذت فيها بميراث الأسلاف المتناقل شفهيا، الذي تلقته عن طريق الممارسة والعادة. والآداب من أوكد وأشدّ وأقوى أعمدة هذا الميراث، وهي في المقام الأول، ومصدر النظرة أو النظرية هو الانطلاق من معنى العزلة المطبقة لديهم، التي يفرض واقعها الانعزالي مواصفات خاصة، هي من صميم البيئة الاجتماعية والطبيعية وعلاقاتها بتصورات روحية وعقدية، التي تنتج أدبا يتكيّف والوجود الإنساني في المكان والزمان. وبناء عليها، يمكن افتراض نفي وجود أشياء في حياة الجماعة المدروسة، ولكن لا يمكن افتراض نفي وجود أدب لدى أي جماعات يصور دورة الحياة لديها، في أبعادها الوجودية وفي وعيها بذلك. وعليه فلا يمكن وصف جماعة ما دون أدب، بغض النظر عن قيمة الأدب المتداول بين أفرادها، وبغض النظر كذلك عن توجهاته وإلى ما يدعو، وبغض النظر عن أشكاله وعن أنماط أشكاله وتداخلها مع مجالات أخرى مجاورة لها ولم تنفصل عنها في مرحلة إجراء الدراسة، وبخاصة بالنسبة لجماعة طرأ عليها تغيير وتحول كبير كما هو الحال بالنسبة للطوارق ولمن كان حالهم شبيها بهم ثقافيا واجتماعيا وبيئيا.. وغالبا ما تصدر آراء تخمينية، تفترض وجودا دون التعريف به أو دون تقديمه لدى مثل هذه الجماعات، فالتحول العميق هو اعتناق الجماعة الإسلام، وما يفضي إليه من تغيير في حياتها وأنماط عيشها وفكرها وتصوراتها ونظامها الاجتماعي الجديد، غير أننا نعلم أن الجماعة في الصحراء وفي غيرها، تمسكت بصور وأشكال تعود إلى حياتها قبل الإسلام، كما

سبقت الإشارة، تحاول تكييفه وفق تعاليم الدين الجديد ولكن صورته الوثنية تظل تحيل إليه في الثقافة، وهذا باحث في تاريخ (مملكة سَنْغَايْ) يؤكد وجود الحكاية كشكل يتضمن التاريخ والأدب والأنساب، ولا شيء غير الحكاية في تلك المنطقة التي تعد عمقا للطوارق ((لم يكن للإفريقيين في غرب إفريقيا قبل مجيء الإسلام من الآداب سوى حكايات يتناقلونها بالمشافهة، أصاغر عن أكابر، وهي تروي بطولات الأجداد وأصول القبائل وحروب الملوك والرؤساء وكذا المعارك مع الطبيعة فهي آداب غير مكتوبة، ولكن كان لها أثرها في حياة الناس، وبالتالي فإنها تجسم أمامنا فكرة عامة لكل جماعة من حيث طابعها المميز، ومعتقداتها في الحياة، وأهدافها في العمل[7].

2-اهتمامات سابقة بأدب الإيموهاغ:

اعتبرت دراسة حديثة نسبيا، أن ما كتبه بعض العسكريين الفرنسيين عن الطوارق، أمثال (Maurice BENHAZERA)[8] و(C. JEAN)[9] وغيرهما هي أعمال وصفية تفتقر إلى الصرامة والدّقة العلمية، ظلت تسير على نفس المنوال ردحا من الزمن، إلى أن تحققت الطفرة النوعية في أعمال (شارل دو فوكو Charles de FOUCAULD)[10] والحقيقة أن تلك الأعمال، من وجهة نظر وطنية بحتة، هي محاولة جادة، لاقتحام شرانق هُوّية الآخر، باعتماد كل الأشكال الممكنة الظاهرة في المجتمع أو الجماعة محل الدراسة، بقصدية واضحة هي السعي إلى تفجير الآليات الذهنية وتركيباتها وبناءاتها، لتحقيق أغراض استعمارية تمزق بعنف النسيج المتكامل لتلك الجماعات، وبخاصة إذا علمنا أن نوايا الاستعمار مكشوفة لدى (الأهالي)، الذين انطلقت تلقائيا آلياتهم الدفاعية التقليدية الذاتية، لحماية أنفسهم، بالاعتكاف في مخزونهم التراثي الواقي.

وقد أصرّت مؤسسات عسكرية فرنسية على تأليف كتب في قواعد لغة الطوارق وغيرهم، موجهة لخدمة ضباطها العسكريين، تضمنت نصوصا حيّة التقطت من الميدان، وواضح أن الغرض من تأليفها، لم يكن خدمة للغة الطوارق أو للناطقين بها في منطقة جغرافية معلومة، إنما للتعرف عليهم، ويرجع ذلك الإصرار إلى إرادة الفرنسيين في تحقيق هدف نسف البنية الذهنية، من خلال معرفة الآخر الذي يسعون إلى إخضاعه كليا، وجمع كل ما يتعلق بحياته وتصوراته المختلفة، لأنهم لا يعرفونه ((لا تزال هذه المجموعة البربرية غير معروفة بشكل كاف))[11] ، وهذا ليس استنتاجا، فالفرنسيون المعنيون أقروا بذلك، فهذا (روني

باسي Basset René) أبدى في تقديمه القصير مؤلف (دو موتيلَنسكي De Motylinski) الحاجة الملحة إلى كل ما يساعد على اقتحام تلك البنية الذهنية الصّلبة التي تقاوم الوجود الفرنسي، دون تصريح بذلك ((لم تكن المهمة التي أوكلتها وزارة التعليم العام والمعهد وحكومة الجزائر العامة، لـ(دو موتيلَنسكي) مقتصرة على الاستكشاف العلمي لبلاد الطوارق من وجهة نظر لغوية أو اجتماعية أو جغرافية فقط، بل كان أيضا تهدف إلى تحقيق نتائج علمية، أهمها تأليف كتاب يشتمل على القواعد النحوية، والحوار ومعجم. وتلك مواد كانت تنقص الضباط المكلفين بإدارة الواحات الصحراوية))[12] وأشاروا إلى ما بين اللهجات من اختلافات بسيطة، ونوهوا بمثل هذه المؤلفات ((توجد بعض الاختلافات في لغة التمشاق، بحسب المنطقة والقبيلة، فطوارق الجنوب يتحدثون لهجة لا تختلف كثيرا عن تلك الموصوفة في قواعد اللغة التي وضعها الجنرال هانوتو. وقد أثبتت هذه القواعد أهميتها البالغة لضباطنا الذين أتيحت لهم فرصة التعامل مع طوارق الجنوب))[13] فالغاية وظيفية في المقام الأول، لأن المطلوب إعداد أدوات تكون مدخلا أساسيا يحقق الهدف الاستعماري، فالعمل ليس لخدمة الطوارق، ولكنه لخدمة الضباط الفرنسيين.

وقد أدرك العسكريون الفرنسيون، الذين لم يكونوا مجرد عسكريين عاديين، أن استقرارهم في البلدان المحتلة لن يتحقق بعد انتصارهم في المعارك العنيفة التي جرت بينهم وبين (الأهالي)، ولكنهم كانوا، من خلال هذه الدراسات، يسعون إلى ما بعد العمليات العسكرية، لتبدأ معارك أخرى نوعية تنطلق من التعرف على العدو معرفة كاملة من خلال لغته وإنتاجه الفكري والأدبي، لضبط صورته، أولا للإفادة من تلك المعرفة العلمية في إحكام قبضتهم، ثم تقدير خطر ذلك الإنتاج عليهم في حال استمرار تداوله بينهم، ثم العمل على ضرب الموروث الثقافي التراكمي، بتشويهه وتعطيله انطلاقا من معايير التقدير السابقة، لهدم البنية التنظيمية الاجتماعية، ولذلك ينبغي أن تكون المعلومة الملتقطة دقيقة. فهذا ضابط فرنسي (الكونت هنري دو كاستري Comte Henry De Castries)، في موقف آخر، يعتقد أن الإنتاج الفكري للفرد أو الجماعة موصل إلى حقيقتها، فهناك جانب حيوي في ثقافة وحضارة هذه الجماعات المستعمَرة، يمكن أن يعدّ المدخل الرئيس، بل لا مدخل مجديا آخر غيره، يمكنه تحقيق كشف كنه حقيقة البنية الذهنية للجزائري، بعيدا عن النظام الفكري العام وروافده المختلفة في مجال الأشكال الأدبية التي تتضمن معالم تلك البنية الفكرية[14] قال: ((عندما وصلت، أول مرة، إلى الجزائر، منذ عشرين سنة، قرأت بشغف كبير كتبا وكتيبات تناولت عادات وأخلاق وحكماء العرب، على أمل أن أجد فيها ما يوقفني على نفسية الروح

السامية، التي كنت أعرف أنها منغلقة في وجه الأوربي، ولكنني شعرت بخيبة أمل عميقة، عندما لاحظت أنها قاصرة عن تحقيق ذلك))[15].

لماذا؟ لأنها، في تقديره، كانت مجرد انطباعات سياح لا تمس جوهر المسألة، ولأن تلك الانطباعات التي تضمنتها تلك الكتب لم تكشف (نفسية الروح السامية) ولم تخرجها من مكمنها، وكان لا بد من تحديد طبيعة المادة التي ينبغي اعتمادها للوصول إلى تلك الروح المتخفية، ولا يوجد أفضل من مواد الثقافة الشعبية، لأنها ((وثيقة اجتماعية إثنوغرافية وسوسيو غرافية، تصور حالة المجتمع المعني من الداخل، لا من الخارج، وقد اعترف (الكونت هنري دو كاستري) بفشل ما نقله السياح الأوروبيون الذين لم يلتقطوا الصورة الحقيقية التي بحث عنها في مؤلفاتهم (...وعقب عليها) بسخرية "...هذه ليست سمة أخلاقية خاصة بالعرب، ولكنها سمة أخلاقية خاصة بالسياح"[16] ((فقد كانت الثقافة الشعبية الحية بالنسبة للباحثين الأوروبيين مادة متصلة بالروح (السامية) المنغلقة أمام غيرها، والتي لا يمكن الوصول إليها إلا من هذا الجانب، ولذلك فقد ضرب صفحا عن مدونات السياح لأن جلها يعبر عن انطباعات، ومنطلقة من الذات المتعالية على غيره...))[17] وقد اعتبر كثير من الباحثين أن العلم الذي يستغل استعمال النتائج التطبيقية في دراسة المجتمعات المستعمَرة، ونتائج الدراسات الأنثروبولوجية عموما، هو علم استعماري، يعتمد اتجاها إيديولوجيا يهدف ((إلى استخدام مواد التراث الشعبي كرأس مال سياسي لتدعيم مواقف إيديولوجية معينة))[18]، وهي هنا استعمارية، بالنظر إلى أنه يضع بين أيدي الضباط الفرنسيين أدوات لاستغلال من يتعاملون معهم من السكان (الأهليين) لترويضهم.

ويبدو أن هذا الاتجاه نحو معرفة الطوارق قد أغفل حقيقة لا يمكن ضرب صفح عنها، تتصل بحياتهم وحركتهم وعلاقاتهم بغيرهم على الرغم من العزلة التي يتحدثون عنها فـ((الجانب الآخر الذي يستحق العناية والدرس، هو دور الصحراء بوصفها منطقة عبور للأفكار والعقائد والمنتجات إلى إفريقيا السوداء))[19] وواقع الأمر يؤكد أنهم لا يجهلون تلك الحركة التي كان الطوارق متحكمين فيها، ولكن لا يعنيهم من ذلك سوى الأدوات التي تحقق التعرف على عمق تركيبتهم النفسية والعقدية وخلفيات تراثهم المتراكم وفق الهدف المخطط له. ويبدو لي أن دراسة أدب الإيموهاغ ينبغي أن تنطلق، من رؤية علمية بحتة، أساسها صياغة إشكالية تحيط بالمسألة إحاطة شاملة، تعتمد بناء فرضيات حقيقية، مستمدة من هذا الأدب نفسه أو مما تشظى منه، تأخذ بعين الاعتبار التاريخ والحضارة والفلسفة وما يقبله الواقع المجتمعي

أو ما يلغيه ((... فنحن متى تحدثنا عن النمط التاريخي لحضارة الصحراء (...) فينبغي أن يكون مفهوما أننا نعني نمطا عربيا، أو نمطا بربريا، أو مزيجا مستوحى من أحدهما أو من كليهما. وفيما يتعلق بالنمط الثقافي الطوارقي، فهو نبتة صحراوية نمت وترعرعت في محيط منغلق على نفسه بعيدا عن جميع التيارات الحضارية الخارجية. وإذا كان الطوارق قد تقبلوا الإسلام بدون عناء، فهم كيفوا التراث الإسلامي حتى يتلاءم مع المحيط الصحراوي وينسجم مع خلفية تراثهم القديم، ونحن يجب ألا ننسى أن الطوارق هم الشعب البربري الوحيد الذي سمحت له عزلته التامة بالاحتفاظ بلغة بربرية مكتوبة، وبالمحافظة على ذوقه الخاص في الشعر وعلى تقاليده العريقة في الصناعات اليدوية وعلى أنماط الأسلحة والأدوات المنزلية التي اخترعها وطورها أجداده منذ أحقاب متوغلة في القدم))[20] وعلى الرغم مما تضمنته هذه الفقرة الطويلة من آراء يمكن مناقشتها وضبطها تاريخيا، فإنها تبقى، في تقديري، محطة هامة لا يمكن تجاوزها، والبحث الميداني كفيل بإيضاحها، وقد بادر أحد علماء الاجتماع الجزائريين بدراسة ميدانية تتعلق بالتغير الاجتماعي لدى بدو الطوارق، خصص لها الفصل السابع: (البداوة في أقصى الجنوب – بدو الطوارق) من ص 175 إلى ص 195 من كتابه الذي تناول فيه عوامل التغير الاجتماعي والبداوة والهجرة نحو تمنراست وأسبابها باعتبارها نواة تجمع حضري مستقر ((... منذ سنة 1964 بدأت الهجرة الداخلية إلى تامنراست بشكل مكثف، ويبدو أن هذا التاريخ يمثل بداية الصراع بين جماعات (الإيموهار) في (أدرار – ن – إيفوغاس) وبين سلطات جمهورية مالي في باماكو، وكان من نتيجة ذلك لجوء كثير من طوارق الإيموهار) إلى واحة تامنراست...))[21] على اعتبار أن طبيعة الصحراء فرضت عليهم أسلوب حياة ونمط عيش ((وهناك قسم هام من أفراد المجتمع كانوا يعيشون متنقلين وراء قطعان الماشية وغالبيتهم كانت من الطوارق ومن أعراب البرابيش[22].

الذين كتبوا عن الطوارق قسموهم إلى ثمان مجموعات رئيسة، بحسب استقرار كل مجموعة أو حسب مجالها الحيوي ونشاطها التجاري، في عدة دول إفريقية، وتعنينا مجموعتا الجزائر وامتدادهما البشري: (كَلْ أجَّرْ KEL AJJER) في الطّاسيلي ناجّر، و(كَلْ أهقّار KEL AHAGGAR) في الهقار[23]وتعني (كَلْ) في الجملتين السابقتين: نسبة الساكنة إلى المكان، يقابلها في العربية: أَهْل ((كلمة كَلْ تعني شعب وأهل. كَل أزفر (Kel Azguer) تعني إذن: أهل أزفر أو شعب أزفر، كَل أهقار، شعب أهقَّارْ، كَلْ آيَرْ: شعب بلاد الآيَرْ))[24]. وكانت معرفة الغربيين بالطوارق مجهولة، كما سبقت الإشارة، فقد ظلوا ((بالنسبة

للغربيين، شعبا مجهولا، حتى العقود الأولى من القرن التاسع عشر، فقبل احتلال الفرنسيين الجزائر، لم تكن متاحة سوى بعض الإشارات الغامضة، التي تضمنتها الخرائط، وحوليات الرحلات التي ازدهرت في بداية القرن التاسع عشر. وتغيرت النظرة إلى الطوارق، مع التوسع الاستعماري في الجزائر، وأصبحوا شعبا ينبغي اكتشافه بسرعة، وبدت الصحراء فضاء ينبغي غزوه لتوحيد مستعمرات شمالي إفريقيا والساحل. ويقتضي تحقيق هذا الحصول على بعض الدراسات الهامة، وإن كانت من مصادر غير مباشرة[25] فكل المعلومات المتعلقة بالطوارق جمعها أشخاص يفترض أنهم سافروا عبر بلدهم، وهم على العموم تجار شمالي إفريقيا))[26].

يبدو الغرض من هذه الدراسات واضحا، وهو غرض استعماري صريح، كما سبقت الإشارة، يهدف إلى التعرف على النظام الاجتماعي والمرجعية أو خلفياته الفكرية التي تتحكم فيه، وتلك المرجعية المستهدفة هي التاريخ الاجتماعي وروافده التي تحتويها الكتلة الفكرية المتضامنة المعروفة بالآداب والفنون، ويمكن القول إن أي مؤلف عسكري فرنسي صدر خلال هذه الفترة لا يخلو من هذا الجانب، حسب علمي، ومع ذلك فإن السؤال يتجدد الآن: هل يعرف الجزائريون من غير الطوارق – بعد مضي قرنين على بداية الاهتمام بالطوارق، وبعد والإقرار بجهل حقيقتهم – آداب الطّوارق أو على الأقل، جانبا منه؟ ومن الثابت، في السياسات الثقافية الوطنية، أن مقاصد الاهتمام بثقافة الجماعة، يتوازى والاهتمام بالإنسان الذي يحمل تلك الثقافة، من أجل البناء، عكس الاهتمام الاستعماري، الذي سعى إلى معرفة الآخر، ليهدم أول ما يهدم البناء الفكري القائم وتصورات الأمم والشعوب في ظل معطيات ثقافاتها وحضاراتها وتاريخها ومعتقداتها. والسؤال الآخر الذي ينبغي لي طرحه، المتعلق بموضوعي هو: هل هذه الدراسات الاستعمارية وما جاراها، هي دراسات ميدانية ذات أهداف واضحة غير الهدف الاستعماري؟ الجواب في تقديري: لا.

وانتظرنا مدة طويلة، صدور أبحاث أكاديمية تتناول نفس الموضوع من جوانب عدة، في عهد الجزائر المستقلة، لتعيد النظر في ما كتب عن الطوارق، بالنفي أو بالإثبات، من خلال الدراسة الميدانية التي ستؤسس لمكنز مرجعي تنطلق منه الدراسات المتصلة بسكان الصحراء وثقافتهم وتاريخهم الاجتماعي والثقافي، واستبشرت خيرا بالجهد الذي بذله الأساتذة الجزائريون في بحوثهم في علم الاجتماع[27] والتاريخ[28]وتاريخ الصحراء وحضارتها[29] ولكن هناك مجالات كبرى مثلت ثغرات لا يمكن سدّها تتعلق بأدب الطوارق أو أدب إيموهاغ، الذي يمثل تنوعا هاما يثري الثقافة الوطنية بحضوره كعنصر أساسي فعّال

يحيل باستمرار إلى أصالته، فالوضعية الحالية من وجهة نظر مرتبطة بقصور نظري هي: إما أنه أدب في حالة بعث بعد احتضار، عندما يفقد حيويته على ألسنة الناطقين به، لوجود بديل له كما تقدمت الإشارة، وإما أنه أدب يتخفى أمام الغرباء بالنظر إلى ما يدور حوله من معتقدات أهمها تقديسه، ولذلك يصعب وصول الغريب إليه بسهولة. ولكن الاحتمال الأقوى هو عزوف الباحثين عن جمعه وتدوينه وتهميشه في المناسبات المختلفة؟!

وقد ظهرت (دراسة) جزائرية، اعتقدت أنها ستسد بعض الفراغات الرهيبة وتعرف بجانب من أدب الطوارق بموضوعية علمية صارمة، وهي دراسة لا تخص، في عمومها، أدب الطوارق وحدهم، ولكنها لا تلغي أدبهم أيضا أو جانبا منه، وصفها منسق فرقة البحث بأنها (دراسة ميدانية) تسد ((الفراغ الذي تعاني منه الثقافة الجزائرية في مجال جمع وتحقيق الأساطير))[30] فالاهتمام بالموضوع لا يتوقف عند الجمع ولكنه يمتد حسب المنسق ليشمل (تحقيق الأساطير)! ولا أدري كيف تم ذلك وبأي منهج؟! فالأمر انتهى بمقدمة المنسق وتقديم نصوص ميّتة، لأنها عرضت منفصلة عن حركة تداولها في القديم والحديث.

3- الدراسة الميدانية المسحية في أدب الأهقار:

والقول عنها إنها (دراسة ميدانية) لا يتفق مع ما نعرفه عن طبيعة الدراسات الميدانية، فما المقصود بالدراسة الميدانية في الموضوع؟ وما التوسع الذي نرغب فيه في معنى (الدراسة الميدانية المسحية)؟

نعني بالبحث المسحي الميداني، الدراسات التي يجريها باحثون أجانب وجزائريون، اهتموا فيها بالمنطقة موضوع الدراسة، بالمسألة الثقافية باعتماد مناهج وأساليب علمية تلتقط المادة الفولكلورية الأدبية من الجماعة المفترضة، في فترة زمنية محددة، بغية الوقوف على نظام وتركيب المجتمع أو الجماعة المدروسة، من منطلق علمي بحت وبتجرد تام من العاطفة المحلية أو القومية، التي تنحرف بالبحث العلمي إلى مآل تكون نتيجته تشويه صورة الجماعة المحتفى بها، فهو البحث الذي لا يلغي أي جزئية ثقافية، ثم يتبعها بعد الجمع عمليات ما يعرف بالفرز والتبويب والتصنيف، يلتقط فيها الباحث أو الباحثون أو فرق البحث المادة التراثية كما هي، تعقبها عمليات أخرى أهمها المقارنة والتحليل بالأدوات العلمية الممكنة. وأما أدب الطوارق في الطاسيلي والأهقار، أو أدب الإيموهاغ[31] فنعني به أدب الجماعة أو الجماعات، الحيّ منه والميت، وهي التي تملأ فضاء المنطقة تاريخيا، وإنتاجها الثقافي، في حالات الإنتاج والاستقبال والتواصل مع

جماعات أخرى شبيهة بها أو تتشارك معها في التراث المجموع جزئيا أو كليا. بأدوات الجمع الممكنة لالتقاط مختلف النصوص من أفواه الرُّواة، يمكن أن يفيد منها باحث آخر من غير المهتمين بالأدب، على اعتبار أن المادة الملتقطة مادة منجمية لا تحتوي على عنصر جيولوجي واحد. وطبيعي أن هذه الدراسة المسحية الميدانية لا تنطلق من فراغ، فلا بد لها من أساس نظري ترتكز عليه، ولكنها قد تصححه وتعيد النظر فيه لاحقا. فالجمع يتناول كل أشكال الأدب.

4- وقفة متأنية أمام جمع أساطير الإيموهاغ في: قاموس الأساطير الجزائرية.

وقبل عرض محتوى (القاموس) فإن هناك (أساطير) استلت من مؤلفات عسكريين فرنسيين، لا تصدق عليها صفة (الجمع الميداني) اعتمد الاستقصاء على نصوص من مختلف أنحاء الوطن، صنّفت كلها على أنها أساطير، ولكنها ليست كذلك في حقيقتها كلها، وكان يمكن تفادي المسألة لو أن أعضاء فرقة البحث عرضوا مفهومهم لـ(الأساطير) ولو اقتصر الأمر على تعريف إجرائي، وقد قدموا تعريفا[32]. اخترنا مما تضمنه (القاموس) النصوص (الأسطورية) التي التقطت من منطقة الطوارق، وأغفلنا الحديث عن امتداد هذه المنطقة الجغرافي، التي تعد مناطق للطوارق، ومجموع هذه النصوص حسب التوصيف يتعلق بشكل واحد من أشكال التعبير الأدبي، بغض النظر عما إذا كانت أساطير أدبية أو تبريرية أو غيرها، بلغ عددها في القسمين الأول والثاني: أربعا وعشرين أسطورة، أقصرها: ثلاثة أسطر[33] وأطولها المترجمة: أربعة وأربعون ومائة سطر[34]، أما الملتقطة فلا تتجاوز ثلاثة وخمسين سطرا[35]وقد ركزت فرقة البحث على عناصر، قدّرت أنها يمكن أن تفي بالغرض، تضمنت توجيه الباحثين إلى التركيز عليها، بيد أن الجامعين لم يتقيدوا بها، سنتحدث عنها في آخر الموضوع.

فالنص الطارقي الأول في ترتيب (القاموس) (أسطورة إلياس وواملن)[36] والنص الثاني: (الزواج والتوارق)[37] وموضوعها لا علاقة له بأي شكل من أشكال الأدب، لأنه يصف جانبا من العادات والتقاليد الممارسة عند (التوارق)[38] ، وهذا كاف لإخراجها من دائرة الأساطير ليضعها في التاريخ الاجتماعي. والثالث: (اللثام والرجل الأزرق)[39] يصدق عليه الوصف السابق. والرابع (أسطورة سيدي عبد الله – واكد)[40] لا معنى لها، وهي أقصر روايتين بنفس العنوان: (أسطورة سيدي عبد الله)[41] يمكن تصنيفها ضمن أدب المغازي وحصار المدن بالنظر إلى أن موضوعها يتعلق بالفتوحات الإسلامية.

و(سيدي عبد الله: 2)[42] تتعلق بولي صالح قاوم الاستعمار الفرنسي. والخامس: (أسطورة سبيلة)[43] وهي مناسبة يحتفل فيها السكان ويعبرون عن بهجتهم تعبيرا عن صلح جرى بين فرقتين متحاربتين، فالنص يتحدث عن مناسبة في حياة الجماعة ويبرر سبب وجودها، ولا علاقة له بالأدب بالمعنى المتعارف عليه. والسادس (أسطورة أصل الأمازيغ والتوارق)[44] كتبت بالتاء لا بالطاء، وهذا النص يتحدث عن اغتصاب جماعي، وإن لم يسمه كذلك، ولكنه يفهم من سياق الرواية ومن القرار الذي اتخذه آباء الفتيات المغتصبات بقتلهن ومعارضة القاضي ذلك، النص يقول: "...تزوجوا بهن..." يحدث هذا لكي لا يخدش الحياء. وقع الاغتصاب بعد اختطاف الفتيات "...من إحدى القرى القبائلية" من قبل "جماعة لبغفلريا"!! ولكنها تنسب أبناء الفتيات المغتصبات وتنعتهم بأنهم (الأمازيغيون الأوائل) و(التوارق الأوائل)! والسابع (أسطورة تين هنان)[45] تتحدث عن معنى اسم هذه المرأة وهجرتها إلى منطقة (أبليسة) وعن نسب بعض الطوارق المنحدرين منها ومن خادمتها، فهي (قصة أو تاريخ) إلى حدّ ما. والثامن رواية أولى (أسطورة مملّن والياس)[46] تتقاطع في خطوطها العامة مع نفس الرواية السابقة بهذا العنوان، التقطها (الجنرال أدُولف هانوتو G^le Adolphe Hanoteau. A) من منطقتي الأهقار والأزجر، نشرت عام 1896. وضبط اسم خال (إلياس) هكذا (Ammamellen) وليس (مملّن أو واملن) وهي كلمة مركبة من الاسم: (أَمَّا Amma)، ومِن صفة لون بشرته الخِلقية: (مَلَنْ Mellen): الأبيض وتعني: أَمَّا الأبيض، التقطها من أفواه مرديها، بلغتهم ودوّنها بحروف التيفيناغ، ونقلها إلى اللغة الفرنسية، ولا يوجد فيها أي عنصر أسطوري، لا في أصل العنوان الطارقي (Tanek'k'ist n Ammamellen dAlias) ولا في ترجمته إلى اللغة الفرنسية، (Histoire d'Ammamellen et d'Elias) والعنوانان معا يتضمنان معنى (القصة)، فهي قصة تتقاطع ومفهوم التاريخ في المجتمعات التي بلغت مستوى اجتماعيا شبيها بمجتمع الطوارق، ولذلك فهي (قصة) لدى مرديها وليست أسطورة[47]، كما صنفها قاموس الأساطير الجزائرية: (أسطورة إلياس وواملن) فلا يوجد فيها أي حدث غير واقعي[48] وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض جزئيات وعناصر في هذه القصة، وبخاصة المقطع الذي يتحدث عن تكليف الخال ابن اخته بتلك الرحلة الاستكشافية، فهي متكررة في بعض القَصص الهلالي الجزائري، (ذياب الْهِلَالِي) جمعتها من مدينة سيدي عامر، ولاية المسيلة[49]. وهذا الوجود لا يعني شيئا بالنسبة إليّ سوى أنه تراث جزائري متداول على أوسع نطاق في مناطق عدة من أرض الجزائر، إما كنصوص مكتملة أو كجزئيات وموتيفات. والنص المدوّن بالتيفيناغ قرينة لغوية حيّة تخدم غرض كتابه النّحوي. والتاسع رواية ثانية لها أطول، جمعها أو التقطها (Claude Blanguernon) من

الأهقار، نشرها عام 1983[50]. تتحدث عن نبيل لا ينتمي إلى (التوارق) ينتمي إلى شعب آخر قبل وصول الطوارق إلى الأرض التي عرفت بهم، وهي أغنى وأثرى من رواية (هانوتو) السابقة، في أحداثها. والعاشر (حكاية الجبال المتكلمة)[51] جمعها (كلود بلانغيرنون) من منطقة الأهقار ونشرها في نفس الكتاب (Le Hoggar)، لاحظوا أننا الآن أمام (حكاية)! تناولت الحديث عن جبال كانت في حقيقتها أسماء رجال ونساء، تروي قصص الحبّ، ولكنها على ما يبدو مسخت! والحادي عشر (أسطورة تين هينان)[52] التقطها (Paul Pondolfi) منها ثلاث روايات من منطقة الأهقار، نشرها في كتابه (Les Touaregs de l'Ahaggar 1998) الأولى تذكر بأن قبر تينهنان كان قصبة لرومي اسمه جالوتة قتله المسلمون، وسكنت تينهنان القصر المهجور عند قدومها من تافيلالت، والثانية حسب رواية (Durand) تجعل أم تينهنان (عفريتة)، وأن أصل الطوارق بدون استثناء منها. والثالثة رواية (Pozzo di Borgo)[53] ، تتحدث عن شريف قدم من فاس يدعى بوقطاية تزوج تينهنان. والرابع عشر (أسطورة البتول وأصل مجموعة تملين)[54] التقطت من (جانت) روتها (السيدة سني) بلغة (تماهق) ونقلت إلى العربية، تتحدث عن اقتسام الأراضي بين القبائل، ولا ذكر فيها لـ(البتول) إلا في آخر (الأسطورة) التي أنجبت ثلاث بنات![55] والخامس عشر (أصل كيل درون والجدة رقية) روتها (السيدة تانفوست) بلغة تماهق، تنسب (كيل درون) إلى امرأة نزلت من السماء عند انشقاقها، وهي الجدة (رقية)[56] والسادس عشر (أصل كيل آرابن) روتها (السيدة هادمة)، بعربية دارجة، ولكن النص ليس بالعربية الدارجة، بل بلغة فصيحة، تتحدث عن امرأة في إنْ صالح أعجب بها الأمينوكال لمهارتها في الطبخ، تزوجها وأخذها معه إلى (جانت)، أساء إليها إخوته في غيابه عندما سافر، وعند رجوعه هربت ولم تعد إليه وتزوجت رجلا من (كيل امجيّ) أنجبت له بنتين، ومنهما تكاثر (كيل آرابن)[57]. يلاحظ على ما تقدم أن تأسيس القبائل ينسب للنساء لا للرجال. والسابع عشر (تنيسمت)[58] ولها أربع روايات تتحدث عن تحول المرأة الغيور على زوجها إلى كائن غريب، يعيد الزوج الخائن أو يقتله. واحد وعشرون (موضوع الأسطورة: تينهنان)[59] لها روايتان: الأولى التقطت من الأهقار، تتحدث عن تحول عميق في النظام الاجتماعي لدى الطوارق، انتقل من الرجال إلى النساء، بسبب خوف الرجال من الحروب التي خاضتها نساؤهم نيابة عنهم، وبسبب ذلك العار، غطى الرجال وجوههم بينما كشفت النسوة عن وجوههن كناية عن عزّة النفس والإباء. والثانية التقطت من (الصحراء) تبرر استعمال اللثام بسبب أن الرجال هربوا من مواجهة الغزاة المغيرين، بينما تصدت النساء لهم بقيادة البطلة تينهينان، بسبب ما لحقهم من عار التخلي عن حماية الأهل. ثالث

وعشرون (موضوع الأسطورة: تينيسمت) والمعلومات حولهما غير دقيقة، ومضمون (الأسطورتين) هو نفسه المتقدم في (الأساطير) الأربع السابقة بهذا العنوان.

هذه (الأساطير) تخلو من أي معلومة تفيد الباحث، وتخدم الأدب وترمم الذاكرة... مثل المكان الذي التقطت منه، والزمان (التاريخ)، واللغة التي رويت بها:... ومن الراوي: رجل؟ امرأة، السن؟ المستوى الثقافي؟ المهنة؟... إذا استثنينا ثلاث روايات فقط ذكرت اسم الراوي ولغته. ولا أدري مَن كيّف النص على أنه (أسطورة) أهو الجامع أم هو الراوي؟ فالحقيقية الميدانية تؤكد أحيانا بأن الدارس يتعسّف في إلغاء مفاهيم غيره باستخدامه مفاهيمه، ويغفل مفاهيم الرّاوي أو الشاعر، ففي الشعر الملحون مثلا، فإن الشعراء يصفون شعرهم بأنه ملحون، بينما يصفه الدارسون، أحيانا، بأنه شعر شعبي، فهل تجاوز الجامع حدوده في هذه المسألة؟

بهذه الكيفية جرت عملية جمع الأساطير ميدانيا، ومعلوم أن (PNR البرنامج الوطني للبحث) مفتوح أمام الأساتذة الباحثين ويعتمد كمشروع بحث في وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، وأعرف من بين أعضاء فرقة البحث اثنين، الأول الأستاذ عبد الرحمن بوزيدة، والثانية الأستاذة مريم بوزيد، أستاذة متمكنة تعرف جيدا التعامل مع المادة التي تدرسها، ويبدو لي أن دورها في هذا العمل، هو ترجمة بعض النصوص التي التقطها فرنسيون من الفرنسية ومن (التمهاق)، إلى العربية[60]، وهذا العمل يعرف بالجمع (البيبليوغرافي) لا الميداني، وعليه فإننا إذا ألغينا النصوص المترجمة على أهميتها كرافد من روافد المقارنة في تحول النصوص وتغيرها، فإنه لم يبق معنا إلا بعض النصوص التي لا تمثل سوى حطام نص كامل، يفترض أن الجمع الميداني بالطرق العلمية يمكنه أن يوقفنا على حقيقة النصوص من جهة ويساعدنا على ترميم النصوص (الأسطورية) من جهة أخرى، ويحدد فضاءات انتشارها لدى الطوارق، وما بقي منها حيّا وما اندثر من جهة ثالثة.

وملاحظاتي حول هذا العمل تنصب على الاستبيان أو استمارة المقابلة، التي أشرت إليها أعلاه، والتي اعتمدها أعضاء المشروع الوطني في هذا العمل وتضمنت ما يلي: [الملحق الأول[61]: المشروع الوطني... هوية الأسطورة:... اسم الأسطورة:... التموقع الجغرافي للأسطورة:... المصدر:... طبيعة (نوع) الأسطورة:... محتوى الأسطورة:... (الرواية الأولى) (الرواية الثانية)][62] وعلى الرغم من أن هذه المعلومات

على أهميتها، في تقديري، فإنها لا تفيد الباحث في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والأدب ولا تحقق الهدف المعلن عنه في مقدمة العمل، فإن الأعضاء لم يتقيدوا بها. فبعض الروايات وقبل مباشرة الرواية لا نجد شيئا من عناصر الملحق مثلما هو الحال في الروايات العديدة[63]ونجد المعلومات التالية التي لا قيمة حقيقية لها، وبعضها يثير أحيانا التعجب، مثل: [(الموقع الجغرافي: التوارق بالجزائر (الأهقار. الراوي: أهل التوارق) و(الموقع الجغرافي: الصحراء. الراوي: الجدة)][64] فهل يعقل أن يكون الراوي: أهل (التوارق)؟! فالموقع الجغرافي: (التوارق) والراوي: (التوارق)؟! وفي الرواية التي تليها: (الموقع الجغرافي: الصحراء) الشاسعة. وكأن الصحراء اسم واحة معلومة!؟ وراوية (الأسطورة): الجدة! نحن لا نعرف اسم الجامع فكيف نعرف جدته؟! ورواية أخرى: التقطت الأولى من (الموقع الجغرافي: إحدى (كذا) أحياء ولاية تمنراست. الراوي: صديقة من ولاية تمنراست) والتقطت الثانية من: (الموقع الجغرافي: عين الصالح)[65] فقط بدل عين صالح. وبالنظر إلى هذا الوضع المتعلق بالرواة وأماكن التقاط النصوص، فإنه لا يمكنني الاطمئنان إلى هذه الروايات.

والملاحظات التي يمكن تسجيلها هي أن العنوان هو قاموس، وما هو بقاموس، فمعنى القاموس، ترتيب مواده، ومواده غير مرتبة لا ألفبائيا ولا أبجديا ولا موضوعا، فمعناه على الصورة التي قدمت بها مواده يحيل إلى أي شيء سوى القاموس. ثانيا: اعتبر المنسق أن مواد (القاموس) دراسة ميدانية وبداية تسد ((الفراغ الذي تعاني منه الثقافة الجزائرية في مجال جمع وتحقيق الأساطير))[66] ينهل منها الباحثون، واعتبر أن الحقل الثقافي الجزائري متخلف في معالجة الموضوع مقارنة بما تم تحقيقه في الحقل الغربي والعربي[67] والقاموس مقسم إلى قسمين أو إلى فهرسين: وتبرير ذلك: الفصل بين الأصل والرواية[68] يمكن قَبول التعريف المقدم على أنه تعريف إجرائي يصف مادة القاموس أو يشرح عنوان الكتاب[69] وتقسيم الأساطير إلى: عالمة: وهي تلك المنشورة في كتب ومجلات، وميدانية: الملتقطة حديثا، ويقصد بها الأساطير الحية، التي التقطت من أماكن عديدة تؤكد الانتشار[70]. اعتماد الفرقة على فرضية مفادها: قيام المجتمع الجزائري الحالي ((على طبقتين أركيولوجيتين من الأساطير أو من بقايا الأساطير: 1- الطبقة اللوبية الفنيقية وهي الأقدم، ويحتمل أن تكون بقاياها أقوى في الجنوب وخاصة في أقصى الجنوب الشرقي (...) وأقصى الجنوب الغربي (...ل) تواجد الكثير من عناصر الثقافة القديمة بها (...) وهو ما يوجد أيضا في المناطق الجبلية القبائلية والشاوية (...) 2- الطبقة الأسطورية العربية الأمازيغية، وهي طبقة حديثة بالنسبة للأولى

تغطي كل القطر الجزائري))[71] ، وحدد جامعو مواد (القاموس) مناطق بعينها اعتبروها ممثلة لهذه الطبقة في الجزائر.

وقد رأينا في استشهاد سابق رأي أحد الباحثين في حضارة الصحراء وتاريخها قال بتعذر الوصول إلى بعض المسائل المتعلقة بما قبل التاريخ ((... (وأما نمط ما قبل التاريخ فنحن نجهله حيث أنه لم يبق منه سوى صور ونقوش على الصخور)، فينبغي أن يكون مفهوما أننا نعني نمطا عربيا، أو نمطا بربريا، أو مزيجا مستوحى من أحدهما أو من كليهما))[72]. وقال المنسق إن الباحثين فصلوا الأسطورة عن الكرامة ((وقد فصلنا بين الأسطورة كما عرفناها والكرامة التي تروي فعلا خارقا للعادة لأحد أولياء الله الصالحين كما يعتقد، وأهملنا الكرامات عن قصد نظرا لكثرة الأعمال المتوفرة حولها، ولم نبق منها إلا البعض الذي تنطبق عليه مواصفات الأسطورة كما حددناها))[73] وجملة (...كما يعتقد) لدى الباحثين تبدو لي إنكار شيء من الواقع أو التعالي عليه، فهذه العبارة كافية للدلالة على نظرة الباحثين الاستعلائية لهذا النوع من الأدب. الباحث في الأسطورة في تقديري لا ينبغي أن يختلف عن الباحث في الجيولوجيا، أي عليه أن يفصل المادة عن ذاته ويكون ذلك بالتقيد بضوابط البحث العلمي، ولا يعني هذا أنني أقلل من قيمة هذا العمل، ولكنه في تقديري ناقص. ويورد أعضاء الفرقة مبررات يمكنها أن تخرجهم من عقدة عدم التمييز بين: الأسطورة والكرامة والخرافة، وأن تحقيق ذلك يتم باعتماد ثلاث طرق أو المرور بمراحل: ا) جمع المادة [الخام] ب) إعادة فحص نفس المادة أي بعد الجمع. ج) الترشيح النهائي للمادة والفصل في عدد الروايات للمادة الواحدة. وهذه المراحل كما هو واضح لا تؤدي إلى النتيجة المرغوب فيها وهي الفصل بين الأشكال الثلاثة المشار إليها أعلاه، ويبدو هذا الكلام نتيجة أو محصلة للعمل المنجز،[74] وبخاصة عندما يقول: ((وقد فصلنا بين المادة الأسطورية أو المتن الأسطوري ومختلف الروايات الهامة التي عثرنا عليها لنفس المتن- المادة- بحيث يكون المتن هو الثابت الأسطوري وتمثل الروايات المتغير الأسطوري، وتتكون الأسطورة المكتملة من المتن (+) زائد مختلف الروايات كما هو معروف))[75] والحقيقة أن تحقيق هذا الهدف غير ممكن، بالنظر إلى صعوبة تحديد المتن المرجعي، بل لأن ما اعتبرناه متنا يمكن أن يمكون مجرد رواية، وربما تحولت الرواية إلى متن، فهذا الأمر مجرد تخمين يغلب جانبا على آخر لا غير، فنحن لا نعرف أقدم نص على وجه الحقيقة، ولا يعتد بتاريخ النشر أو تاريخ جمع الرواية، لأن ذلك يحدّد تاريخ التقاطها، لا تاريخ تشكلها كنص متداول لدى الجماعة. ويضعنا هذا أمام مصطلحين متداولين في الفولكلور للتمييز

بين نوعين من الروايات: النص الأم (Version) والرواية أو الروايات المنبثقة عنه (Variant) ((مصطلح Version للدلالة على النص الذي تم تدوينه أو النص الأم أو الأصلي الذي نجد له نسخا مروية شفاها أو النص الذي نعرف تاريخ تدوينه أي اكتمال نضجه لكن مراجع الفولكلور الأخرى لا تضع حدا فاصلا بين ما تعنيه كلمة Version وما تعنية كلمة Variant فمن العسير، إن لم يكن من المستحيل، أن نقطع بأن نصا بذاته هو الأصل وسائر النصوص الأخرى مشتقة منه))[76] وهذا الفهم اضطر فرقة البحث ((لوضع فهرسين للمنجد: (الفهرس الأول كرونولوجي ويمثل تسلسل المفردات الأسطورية أو الروايات حسب التسلسل الزمني لجمعها. أما الفهرس الثاني فهو فهرس المتون أو المواد الأسطورية حسب الترتيب النظري المعتمد))[77] الآن يقول أعضاء الفرقة عن (القاموس) إنه (منجد). فالمتون الأسطورية يعنون بها (Version) والأخرى تمثل (Variant) حسب ما فهمت من خلال الاستشهادين السابقين أن الأساطير، في القسم الأول وفق تاريخ وتسلسل جمعها، أما الثاني فيشمل المتون التي قيل عنها إنها (الثابت الأسطوري) ((فكل شعوب العالم يتداولون في واقع الأمر مجموعة واحدة من الخرافات الشعبية. فجميع الخرافات الشعبية التي تُحكى في مختلف أقطار الدنيا هي روايات محلية وقومية لمجموعة واحدة من الخرافات الأصلية وعدد هذه الخرافات ضئيل جدا إذا ما قيس بعدد رواياتها المحلية))[78] وهذا بسبب تشابه القَصص الشعبي في العالم ((الشبه القائم بين الأساطير والخرافات الشعبية يصل أحيانا إلى حد التطابق التام بين هذه وتلك بحيث أن الكثير من الأساطير والخرافات الشعبية تبدو في بعض الحالات وكأنها روايات متعددة لقصة أصلية واحدة ولا تختلف عن بعضها البعض إلا في أسماء الأبطال وأماكن الأحداث))[79] وهنا لا بد من التذكير بجهود المدرسة الفنلندية أو المنهج الجغرافي التاريخي، وطريقة الباحثين الفنلنديين في تعاملهم مع ملحمتهم الشهيرة (الكاليفالا)[80] وأرى أن تعتمد رؤية هذه ولو تعلق الأمر بمرحلة من مراحل الدراسة في التعامل مع أدب الإيموهاغ. فإلى أي عهد يعود أقدم نص في أدب الإيموهاغ؟ ما هي مصادر الأدب التارقي؟ هل يمكن ترميم نصوص أدبية (طوارقية) مشوهة وما هي أدوات الترميم؟ هل يمكن اعتماد نصوص (طوارقية) نعتقد أنها تمثل صورة كاملة لم تتأثر ولم تندثر معالمها بناء على نتيجة استقصاء يعطي النص المرجعي المعتمد هذه الميزة على أن يكون النص من (طارقي) ولكنه من بيئة غير البيئة الملتقط منها ولنا في ذلك تجربة رائدة للمدرسة الفنلندية؟ هل يمكن رسم صورة للأدب من خلال ما جمع مشوها مثل (قاموس) فرقة (P. N. R)؟ نحن هنا لا نتحدث عن الأدب المعاصر، لأن أرضية الأخير، الأدب الإيموهاغ القديم.

طرحت أعلاه، سؤالا تعقيبا على طريقة توثيق المعلومات المرتبطة بالجمع الميداني لـ(الأساطير): ما هي المعلومة المفقودة التي تفيد الباحث، وتخدم الأدب وترميم الذاكرة؟ تتعلق بكيفية جمع المادة؟ ومن جمعها؟ وفي أي ظروف جرى الجمع؟ وما هي أدوات جمعها؟ هل هي مادة حية، أي أنها ما زالت تروى!؟ واضح من هذا العمل أن هم أصحابه هو النص الأسطوري فقط.. لا اهتمام بالرواة والاهتمام بالرواة يشمل معرفة سن الراوي مستواه الدراسي، أصله الاجتماعي، هجراته، من أين التقط الأسطورة التي رواها، هل كانت تروى على انفراد أو جماعة؟ من الراوي: امرأة رجل؟ شيخ طفل؟ هل هاجر الراوي إلى خارج المنطقة بمعنى هل هي رواية مهاجرة جاءت مع مهاجرين من مناطق أخرى أو أن أحد أفراد القبيلة سمعها في ليبيا أو مالي أو التشاد أو النيجر أو أنها أصيلة.. في أي مناسبة تروى؟ وقد وضع أفراد الفرقة دليلا قدروا أنه يساعدهم على جمع مادة قاموسهم وتضمن إلزامية تقيد الباحث بتدوين المعلومات التالية أثناء الجمع وأثناء التصنيف لتوجيه الباحث إلى أهم ما في الجمع، ولذلك استنتجت اتجاه الدراسة لدى هؤلاء الباحثين في علم الاجتماع. وتجدر الإشارة إلى أن هناك، دائما، من يبيح لنفسه الخوض في الدراسة الأدبية الشعبية، وفي البحث في الثقافية الشعبية لأن (المعيارية) تختفي فيها. نحن نجهل الفترة التي جرى فيها الجمع... وعندما نقارن مدخل الدراسة بطريقة الجمع والتصنيف التي جرت عليها جمع النصوص، فإنني أرى أن المدخل منفصل تماما عما جمع إلا إذا كان هناك جزء آخر لهذا القاموس يتناول بالشرح والتحليل ما جمع ويؤكد ما ورد فيه؟ وما يصدق على (الأساطير الإيموهاغية) يصدق على غيرها مما ورد في (القاموس).

فما هي مواد أدب الإيموهاغ؟ هي الشعر.. القصص: (الحكاية الشعبية، الخرافة، الأسطورة، المغازي والسير إن وجدت أو ما وجد من شظاياها سواء أكانت محلية أو مستعارة بسبب العلاقات التجارية بين مختلف الجماعات). المثل والحكم والتعابير الشعبية والأقوال التي تنسب لحكماء من المنطقة أو مروا بها أو وردت أقوالهم إلى المنطقة، اللغز والأحجية، الأغنية (الغناء الجمعي، أغاني هدهدة الأطفال، أغاني المناسبات الدينية والاجتماعية والحروب) القول المسجوع الذي يرد على الألسنة ليؤرخ لحادثة معينة، النوادر والملح بأنواعها المختلفة، المغازي والسير أو ما تحول منها إلى قصص وحكايات ومختلف أشكال التعبير التي قيل عنها في صنف واحد هو حكايات[81]. بينما نُظر إلى أدب الصحراء، نظرة تقييمية، فبدا لأصحاب تلك النظرة أن الأدب الشعبي المتداول في المنطقة ساذج: ((والأدب الشعبي، بحكم ظروف تنقل

البدو الرحل وعدم ضبطه في الدواوين، يعتمد على الذاكرة والرواية السماعية التي تنقطع بالموت أو برحيل الحافظ للأشعار والقصص، وهو على كل حال أدب ضحل بسيط ضيق الأفق))[82] والصفة الأخيرة (...أدب ضحل بسيط ضيق الأفق) جردته من مسألة التفاعل مع واقع الناس الذين تلقوه أو نظموه. ولكن هل هذا الحكم يصور الحقيقة بمعايير الواقع وبمعايير الباحث، فهو بلا شك عندما يقرر ذلك يقابله بالشعر العربي أو الفرنسي أو... ولكن الحقيقة تفيد بأن بقاء نص قديم في التداول اليومي الحاضر دلالة على أنه يؤدي وظيفة في حياة الناس بغض النظر عن المستوى الحضاري الذي بلغوه، ويمكن تخطي مسألة الجانب الحضاري، لنضع النص في دائرة تقديس الجماعة نصوصها الشعرية أو قصصها وحكاياتها.

فهل نحن نتعامل مع أدب لا تمثله (سوى حكايات يتناقلونها بالمشافهة) ومن ثمة فهو (أدب ضحل بسيط ضيق الأفق)؟ ولكننا عندما نصف أدب أي جماعة بالضحالة والبساطة وضيق الأفق أو أنه مجرد حكايات يختلط فيها التاريخ بالأدب... فإننا نصف أدبا عجزنا عن جمعه وتصنيفه وترتيبه عبر العصور، وأن الصورة التي نقدمها له، هي آخر مرحلة بالنسبة إلينا من مراحل تفككه، إذا اعتبرنا أن بداية التفكك كانت مع اعتناق الجماعة الإسلام وبداية تخلص النصوص من مضامينها المتعارضة وتعاليم الدين الإسلامي، فهذا الأدب في حالة ضمور وتشظ وضياع، والدليل على ذلك ما اشتمل عليه كتاب: (قاموس الأساطير الجزائرية). الذي تضمن نصوصا وضعت في خانة الأساطير. ولكن الفرضية السليمة أو التي يمكن اختبارها هي أننا أمام جماعة لا نعرف شيئا عن أدبها، أو أن معرفتنا بأدبها ناقصة.. نحن الآن أمام أدب جماعة لم تكتبه، ولكن بعضه أو لنقل قليله نقله غيرها عنها، يعبر عن واقع جماعات مضت، بمعنى أنه وصف بأنه أدب لا يعبر عن بيئته إلا في القليل الأقل، وهذا غير صحيح تماما، فلا يمكن أي أدب ينسب لجماعة أن ينفصل عن واقعها في مختلف الأبعاد وإلا لما احتفظت الجماعة بنتف منه في حياتها.

الفرضية السابقة يثبتها وينفيها المسح الميداني وحده، لا يقوم به باحث متخصص وحده، لأن من شروط نجاحه فرقة أو فرق بحث مدربة تدريبا ميدانا على التقاط الموروث الشفهي المتداول. وقد شرفتني جامعة الجزائر والمركز الجامعي بتمنراست بتكليفي بتدريس مادتي: الأدب الشعبي الإفريقي، والحضارة الإسلامية في إفريقيا، سنة 2012 – 2013 لطلبة الأدب الإفريقي في الجامعتين، أعددت استمارة خاصة لجمع المادة التراثية وزعتها على الطلبة، يمكننا إثراؤها واختبارها لتصبح أداة عملية بين أيدي

الباحثين لجمع المواد الأدبية وغيرها للإجابة على مضمون الفرضية السابقة، تضع في ذهن اعتبار الباحث أن الاهتمام بالأدب اهتمام مواز بناقل الأدب، ومن الواضح أن اهتمامنا في الاستمارة والمسح الميداني لا يتوجه إلى أدب الطوارق المعاصر، لأن هذا أنشأه مثقفون، وإنما الذي يعنينا هو الأدب الذي يتخفى ولا يفصح عن نفسه ربما بسبب تقديسه لأنه جزء من الماضي. أما ما احتواه (القاموس) فلا يمكن اعتماده بالنظر إلى الهنات التي أشرنا إليها منذ قليل، سواء تعلق الأمر بـ(أساطير) الطوارق أو غيرهم في الوطن، وهذا هو الذي سيوقفنا على أدب الإيموهاغ الأصيل منه والمستعار ومصادره كذلك. أما أن نكتب عن أدب جماعة لا نعرف من أدبها إلا القليل الأقل، فهذا هرطقة.

خاتمة:

عندما ندرس إنتاج أدب جماعة ما، ينبغي لنا، أن نعرّف بها لنعرف حاضنة أدبها.. معتقداتها.. بيئتها الطبيعية والفكرية، مصادر نشأتها كما تقول هي وكما يقول عنها غيرها.. الناقد الذي يهتم بالنص وإغفال مرددي النص، يكون قد اختار تجميد وعزل العناصر الثقافية المرافقة للأدب والمؤدية إلى إنتاجه.. الاهتمام بالأدب (الإيموهاغي) هو اهتمام مواز بالناس (الإيموهاغيين)، ففي الأدب تتحلل كل العناصر، وإن كانت تلك العناصر ترد في النص الأدبي على غير ترتيب أو أن ما نزعم أنه أدب يغطي ويطغى على الفلسفة والفكر والثقافة و... فيرد النص ميتا... كما أتصور... نريد إجراء مسح ثقافي شامل للمنطقة ننطلق منه لا من الهوى أو العاطفة التي تنحرف بالبحث العلمي إلى مآل يهز توازن المجتمع ويخل بمبادئ البحث العلمي.

الهوامش والإحالات :

[1] – روزلين ليلى قريش. القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1980.

[2] – عبد الحميد بورايو بن الطاهر. القصص الشعبي في منطقة بسكرة (دراسة ميدانية) الجزائر 1986..

[3] – رابح بلعمري. الوردة الحمراء Publisud ، باريس – فرنسا 1983.

– رابح بلعمري. بذور الألم. Publisud ، باريس – فرنسا 1983.

[4] – يوسف نسيب. حكايات جزائرية من جرجرة. Publisud، باريس – فرنسا، 1982.

[5] – بوخالفة عزي. الحكاية الشعبية الجزائرية. دراسة ميدانية. دار سنجاق الدين للكتاب، الجزائر 2009.

[6] – Camille Lacoste – Dujardin. Le conte Kabyle, Etude ethnologique. Bouchene, Alger, 1991.

[7] – عبد القادر زبادية. مملكة سنغاي في عهد الأسيقيين 1493 – 1591. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر. (د. تا) ص 154.

[8] - Maurice. Benhazera (Officier interprète). Six mois chez les Touareg du Ahaggar. Adolphe Jourdan, Alger 1908.

[9] - C. Jean (Lieutenant) : Les Touareg du Sud-Est. L'Aïr, Leur rôle dans la politique saharienne. Emile Larose, Paris, 1909.

[10] - Salem Chaker et M. GAST. ((Les Grandes Tendances de la recherche)) In Les Etudes TOUAREGUES. EDISUD, CNRS…AIX-en- Provence 1988, p 17.

[11] - Huguet J. ((sur les Touareg)) Bulletins de la société d'anthropologie de Paris, Ve Série. Tome 3, 1902. P 614.

[12] - René Basset. (Préface) A. De Motylinski. Grammaires, Dialogues et Dictionnaire Touaregs. Imprimerie Orientale Pierre Fontana. Alger, T 1.

[13] - Huguet J. ((sur les Touareg)) Bulletins de la société d'anthropologie de Paris, Op.cit. Pp 616 – 617.

[14] - Voir, Henry De Castries (Comte…). Les Gnomes de sidi abderrahmane el madjdoub. Ernest Leroux. Paris 1896, p X.

[15] – Ibid. p I.

[16] – بوخالفة عزي. ...مع رباعيات الحكيم المغاربي سيدي عبد الرحمن المجذوب. جامعة الجزائر 2، مخبر أطلس الثقافة الشعبية الجزائرية 2018. ص 84.

[17] – نفس المرجع السابق، ص 84.

[18] – محمد الجوهري. علم الفولكلور، الأسس النظرية والمنهجية. دار المعارف، مصر 1981، ط 4، ج 1، ص 234.

[19] – إسماعيل العربي. الصحراء الكبرى وشواطئها. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 9.

[20] – إسماعيل العربي. الصحراء الكبرى وشواطئها. مرجع سابق، ص 200.

[21] – محمد السويدي. مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري المعاصر. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د. تا) ص 185.

[22] – عبد القادر زبادية. مملكة سنغاي في عهد الأسيقيين 1493 – 1591. مرجع سابق، ص 126.

[23] – J. Nicolaisen, - E. Bernus. Etudes sur les Touaregs. P 11.

[24] - Hanoteau A. Essai de grammaire de la langue Tamachek'. Alger, Librairie Adolphe Jourdan, Alger 1896. Marge 1, P XII.

[25] – يعني التقطت من مصادر غير موثوق بها إلى حد ما، ولكنها مع ذلك تبقى مدخلا رئيسا، للتحقيق والنقل المباشر.

[26] - Paul Pandolfi. ((La construction du mythe touareg. Quelques remarques et hypothèses. Ethnologie comparées, 2004, p 2.

[27] – محمد السويدي. مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري المعاصر. مرجع سابق.

[28] – عبد القادر زبادية. مملكة سنغاي في عهد الأسيقيين 1493 – 1591. مرجع سابق.

[29] – إسماعيل العربي. الصحراء الكبرى وشواطئها. مرجع سابق.

[30] – عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (البرنامج الوطني للبحث: السكان والمجتمع). الجزائر 2005. ص 13.

[31] – عقب أدولف هانوتو على كلمة (إيموهاغ) في الهامش رقم 1، ص VI، في مؤلفه (Essai de grammaire de la langue Tamachek') وقد ثبت حرف القاف في عنوان فرعي توضيحي، للإشارة إلى الناطقين بها: (إيموشاغImouchar') وهنا ثبت حرف الغين: ((في النماذج النحوية والنصوص المدرجة في آخر الكتاب، نجد فيها غالبا استعمال (إيموهاغ Imouhar') بدلا من (إيموشاغ Imouchar') ويرجع هذا إلى اعتمادي كتابة هذه النصوص بـ(التيفيناغ tifinar') التي أنجزها رجل من إحدى فِرق (إيفوغاس Ifour'as) التي تستبدل(ch) بـ(h.) مع أن الفرقتين الأخرين من نفس القبيلة تنطقان الكلمة: (إيموشاغ Imouchr'). انظر،

Hanoteau A. Essai de grammaire de la langue Tamachek'. – Op.cit. P VI.

[32] – انظر، عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق، ص 14.

[33] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 135.

[34] – انظر، نفس المصدر السابق، ص129 – 130.

[35] – انظر، عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق. ص 40 – 41.

[36] – انظر، عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق. ص40-41.

[37] – انظر، انظر، نفس المصدر السابق. ص 41- 43.

[38] – (التوارق) بحرف التاء، كما كتبها الجامع.

[39] – انظر، عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق، ص 43 – 44.

[40] – انظر، نفس المصدر السابق. ص44.

[41] – انظر، نفس المصدر السابق. ص 56 – 57.

[42] – انظر، نفس المصدر السابق. ص 57.

[43] – انظر، نفس المصدر السابق. ص 58-59.

[44] – انظر، نفس المصدر السابق. ص 64.

[45] – انظر، نفس المصدر السابق. ص 70-71.

[46] – انظر، نفس المصدر السابق. ص 123 – 124.

[47] -Hanoteau A. Essai de grammaire de la langue Tamachek'. Op.cit. P 146 - 147.

[48] – انظر، عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق، ص 40.

[49] – انظر، عزي بوخالفة. الحياة البدوية في الروايات الشفهية الهلالية الجزائرية. منشورات دار الرياحين، الجزائر، الجزء الثاني، الرواية الخامسة، ص 417.

[50] – نظر، عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق، ص 124- 129.

[51] – انظر، نفس المصدر السابق، ص129 – 130.

[52] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 130.

[53] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 131.

[54] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 131 – 132.

[55] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 131.

[56] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 132.

[57] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 133.

[58] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 134 – 135.

[59] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 146 – 147.

[60] – انظر، عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق، ص 123، 124، 131، 132.

[61] – مع ملاحظة أنه لا يوجد ملحق ثان.

[62] – عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق، ص 236 – 239.

[63] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 40، 41، 43، 44، 56-57، 58، 70، 134-135.

[64] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 146.

[65] – انظر، عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق، ص 233.

[66] – نفس المصدر السابق، ص 13.

[67] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 13.

[68] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 16.

[69] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 14.

[70] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 14 – 15.

[71] – انظر، نفس المصدر السابق، ص 15.

[72] – إسماعيل العربي. الصحراء الكبرى وشواطئها. مرجع سابق، ص 200.

[73] – انظر، عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق، ص 15.

[74] – عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق، نفس المرجع السابق، ص 15.

[75] – نفس المصدر السابق، ص 16.

[76] – الكزاندر هجرتي كراب. علم الفلكلور. (ترجمة رشدي صالح). دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967 ص 553 – 554.

[77] – عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. مصدر سابق، ص 16.

[78] – صالح بن حمادي. دراسات في الأساطير والمعتقدات الشعبية. دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس 1983. ص 138.

[79] – نفس المرجع السابق، ص 153 – 154.

[80] – الـ: كَالِيفَالَا: مجموعة قصص شعرية مغناة، جمعها إلياس لونروث بعد أن قطع البلاد طولا وعرضا، أصبحت مصدر الأدب الفنلندي، وإن اختلفت أسباب جمعها عن أسباب جمع أدب الإيموهاغ.

[81] – انظر، عبد القادر زبادية. مملكة سنغاي في عهد الأسيقيين 1493 – 1591. مرجع سابق، ص 154.

[82] – إسماعيل العربي. الصحراء الكبرى وشواطئها. مرجع سابق، ص 204.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

1. إسماعيل العربي. الصحراء الكبرى وشواطئها. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.

2. بوخالفة عزي. ...مع رباعيات الحكيم المغاربي سيدي عبد الرحمن المجذوب. جامعة الجزائر 2، مخبر أطلس الثقافة الشعبية الجزائرية 2018.
3. بوخالفة عزي. الحكاية الشعبية الجزائرية. دراسة ميدانية. دار سنجاق الدين للكتاب، الجزائر 2009.
4. رابح بلعمري. الوردة الحمراء Publisud ، باريس – فرنسا 1983.
5. رابح بلعمري. بذور الألم. Publisud ، باريس – فرنسا 1983.
6. روزلين ليلى قريش. القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1980.
7. صالح بن حمادي. دراسات في الأساطير والمعتقدات الشعبية. دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس 1983.
8. عبد الحميد بورايو بن الطاهر. القصص الشعبي في منطقة بسكرة (دراسة ميدانية) الجزائر 1986..
9. عبد الرحمان بوزيدة (منسق). قاموس الأساطير الجزائرية. المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (البرنامج الوطني للبحث: السكان والمجتمع). الجزائر 2005.
10. عبد القادر زبادية. مملكة سنغاي في عهد الأسيقيين 1493 – 1591. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر. (د. تا).
11. الكزاندر هجرتي كراب. علم الفلكلور. (ترجمة رشدي صالح). دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967.
12. محمد الجوهري. علم الفولكلور، الأسس النظرية والمنهجية. دار المعارف، مصر 1981، ط 4، ج 1.
13. محمد السويدي. مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، تحليل سوسيولوجي لأهم مظاهر التغيير في المجتمع الجزائري المعاصر. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د. تا).
14. يوسف نسيب. حكايات جزائرية من جرجرة. Publisud، باريس – فرنسا، 1982.

المراجع الأجنبية:

-Camille Lacoste – Dujardin. Le conte Kabyle, Etude ethnologique. Bouchene, Alger, 1991.

-C. Jean (Lieutenant) : Les Touareg du Sud-Est. L'Aïr, Leur rôle dans la politique saharienne. Emile Larose, Paris, 1909.

- Hanoteau A. Essai de grammaire de la langue Tamachek'. Alger, Librairie Adolphe Jourdan, Alger 1896.

-Henry De Castries (Comte…). Les Gnomes de sidi abderrahmane el madjdoub. Ernest Leroux. Paris 1896.

- Huguet J. ((sur les Touareg)) Bulletins de la société d'anthropologie de Paris, Ve Série. Tome 3, 1902.

- J. Nicolaisen, - E. Bernus. Etudes sur les Touaregs.

- Maurice. Benhazera (Officier interprète). Six mois chez les Touareg du Ahaggar. Adolphe Jourdan, Alger 1908.

- Paul Pandolfi. ((La construction du mythe touareg. Quelques remarques et hypothèses. Ethnologie comparées, 2004.

- René Basset. (Préface) A. De Motylinski. Grammaires, Dialogues et Dictionnaire Touaregs. Imprimerie Orientale Pierre Fontana. Alger, T 1.

- Salem Chaker et M. GAST. ((Les Grandes Tendances de la recherche)) In Les Etudes TOUAREGUES. EDISUD, CNRS…AIX-en- Provence 1988.