Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)
Eurasian Journal of Researches in Social and Economics (EJRSE)
www.asead.com ISSN:2148-9963

(طُقْسُ الوعدة بالجزائر بين الهوية والمقدس

مقاربة أنثروبولوجية بمنطقة أولاد نهار بتلمسان – الجزائر)

CEZAYİR'DE KİMLİKLE KUTSAL ARASINDA YAŞAMA DURUMU: CEZAYİR, TİLEMSAN'IN OULAD NAHAR BÖLGESİNDE ANTROPOLOJİK BİR YAKLAŞIM[1]

Dr. Elhadi BOUOUCHMA[2]

ملخص:

تطرح الوعدة كطقس جماعي يؤدى في فضاء الصلحاء بالمجال المغاربي عديد التساؤلات حول مضمونه وأهدافه والأسباب والميكانيزمات التي تقف داعما لتواصله اليوم في ظل مجتمع متحول، لفهم ذلك اشتغلت بادئ الأمر الأنثروبولوجية الكولونيالية وبعدها الأنجلوساكسونية، ثم تلتها مقاربات معاصرة في ذلك حيث وضع هذا الطقس في سياقاته التاريخية والدينية والاجتماعية، وكان من نتائج مقاربتها هذه اعتبار هذا الطقس ضمن سياق الممارسات الوثنية الما قبل اسلامية، التي كانت تعرفها ساكنة شمال أفريقيا قبل الأسلمة، لكن مقاربات أخرى فسرت ذلك بتعددية الإسلام إلى تجريدي أرثوذوكسي وعملي شعبي يحتاج للوسيط الفو طبيعي للتقرب من الله.

بعد أسلمة المناطق المغاربية، التي ساهم فيها المتصوفة، بدأت المنطقة تعرف ما سمي بالتصوف العملي بين القرنين 15 و16م وبعدهما، حيث انتقلت معه القبائل المغاربية من كيانات ذات جسد اجتماعي تحكمه القرابة وتعبر عنه، إلى كيان قبلي ذا وازع ديني صوفي طرقي يتبنى وليا أو مرابطا، ويتخذه جدا مؤسسا لجينالوجيته، تفسير ذلك مرده لأسباب عديدة متعلقة بالسياق التاريخي والديني، الذي كانت تعرفه المنطقة من خلال ما يسمى بالإيديولوجية الشريفية بتعبير ***ألفرد بل*** وما طرحته من غنائم وتمايزات بين القبائل، وامتيازات رأسمال اجتماعية ومادية ورمزية للمنتسبين إليها.

دفع ذلك في لحظة من هذا تاريخ 16م إلى طقسنة العلاقة بين القبيلة والولي أو الزاوية من خلال إقامة ما عرف بطقس الوعدة بما يحمله من أبعاد طقوسية ورمزية واجتماعية وقيمية واحتفالية تحينية للحظة التأسيس وربطا للذاكرة الآنية بالماضية، مقاربته أنتربولوجيا طرح أمامنا متغيرين يحكمان استمراريته هما البعدين الهوياتي والقدسي له، ذلك ما حولنا مقاربته ميدانيا بعرش أولاد نهار ووعدة سيدي يحي بن صفية، وتم إخراجه ضمن مباحث هذا العمل.

الوعدة، الإسلام الشعبي، الهوية، المقدس، الطقس، القبيلة والعرش، الولي، سيدي يحي، أولاد نهار.

[1], تم تطوير هذا المقال من المقدم في الندوة الدولية الخامسة حول العلوم الاجتماعية ، ASEAD ، والتي عقدت في Manavgat-Antalya في 27 أبريل - 29 أبريل 2019

[2] elhadibououchma@gmail.com Sociology Üniversity Tamingst, Algeria

تمهيد:

إن إشكالية الهوية والمقدس واحدة من الموضوعات التي طرحت ولا تزال تطرح اليوم في الكثير من أقطارنا العربية، اعتبارا لحجم التحول والتغير الذي عرفته، ويعرفه المجتمع الجزائري بالخصوص، إذ برغم الاتجاه التحديثي للمجتمع واجتثاث أطره الإنتمائية للقبيلة إلى أطر مواطناتية خصوصا بعد الاستقلال، وما صاحبها من تبدل في المورفولوجية الأسرية للفرد الجزائري ولنشاطه الاجتماعي والثقافي والاقتصادي وحراكه وهجرته، إلا أن ذلك لم يؤثر بصفة قطعية في مناطق عديدة من الجزائر عندما يتعلق الأمر بهويته التحت وطنية أو الفرعية، المختصرة في كيانه الاجتماعي القبلي، كفرد له انتمائه الاجتماعي والثقافي، مثلما له تقاييد أجداده الرابطة لأصوله بجينالوجية نسب شريف تؤرخ له ولذاكرته، وتجعله في موضع متمايز عن الآخر.

هذا الأمر موجود وله وجود سليل في الذاكرة الجمعية لعرش سيكون محل دراستنا هذه، إنه عرش أولاد نهار أحد عروش الغرب الجزائري، الذي يتخذ الولي الصوفي سيدي يحي كجد وولي مؤسس لكيانه ونسابيته، هذا العرش اجتمع منذ حوالي خمس قرون من الزمن بمنطقة سيدي الجيلالي بتلمسان، ويؤدي إلى اليوم ما يعرف بطقس الوعدة، شائع بالعديد من المناطق الجزائرية والمغاربية بمسميات عديدة كالزردة والركب والموسم وغيرها.

إذا، تتلخص مورفولوجية هذا الطقس في اعتباره كحدث يشد كل سنة قمرية مجموع عرش أولاد نهار لشد الرحال وحمل الزاد والطعام والقربان لمجاورة ضريح الجد سيدي يحي بن صفية، في ثلاثة أيام قمرية، يكون اللقاء والتناسق مع روح مقدسها الممثل في هذا الولي وضريحه، الذي يشكل لها نموذج لمجال مقدس يشابه الإسلام الصوفي في أبعاده طقوس زيارة الكعبة والحج إليها، إذ يتضمن هذا الطقس العديد من نقاط تماهيه بطقوس الحج كالزيارة، والطواف، وتقديم القربان، والصلاة وغيرها.

في شقه الثاني يعد طقس الوعدة بما يقدمه وظيفيا ذا دور رابط، وجامع، ومذكر وشاحن لهوية هؤلاء وارتباطهم بوليهم هذا، واستذكار لأصولهم، ونسبهم، بحيث يمكن اعتبار هذا الطقس كحلقة مهمة ضمن نسق السنة الدائرية الزمن، التي يتوقف عندها هذا العرش ليعيد شحن وربط خيط ذاكرته وهويته بماضي الأجداد، مثلما هو موعد للتواصل الاجتماعي بين القرابات المتباعدة في مجال السكن والمجال، كما أن الوعدة هي محطة ثقافية – اقتصادية ترويحية - احتفالية بما يقدم خلال من مظاهر الفروسية والرقص والغناء الشعبي المحلي، وفن الحكاواتي وغيره.

النتائج الميدانية التي تم تحصيلها من خلال مقاربة واقع وماضي الظاهرة وفاعليها، بينت أن الهوية الثقافية والمجالية للقبيلة تبقى أهم الأهداف والمضامين المبحث عنها، وتسعى إليها اليوم، في ظل كل التحول الذي جعل من فاعلا مخفيا ضمن أثواب وفي أطر ومؤسسات ومناسبات متعددة، أو حتى بمواجهتها العلنية أحيانا، إذ تعد بالنسبة لها الوعدة كمحطة مهمة لإعادة أنتجة الهوية، وتجديد الحلف والارتباط بعالم االمقدس الشعبي الممثل في الولي – الضريح.

لأجل مقاربة ذلك أنثروبولوجيا، قمنا منذ سنوات عديدة وإلى اليوم بمعايشة ميدان الظاهرة، من خلال الاشتراك فيها والاحتكاك بفاعليها، وبدأنا بتدوين ملاحظاتنا لكل ما يدور خلال هذا الطقس من تفاعلات سواء بين أفراد العرش فيما بينهم، أو في علاقتهم بالعروش الأخرى، أو فيما يخص علاقتهم بالولي- الضريح، الذي يقام حوله طقس الوعدة، وما يحمله مخيالهم الشعبي من تمثلات عن الولي والطقس والقبيلة.

كل ذلك كان وفق ثلاث مستويات بدءاً بالمستوى الإثنوغرافي الوصفي لطقس الوعدة، انتقالا إلى المستوى الإثنولوجي من خلال محاولة التحليل وفهم الظاهرة والانتقال إلى مستوى المقارنة، فالمستوى الأنثروبولوجي في طقس الوعدة.

لأجل ذلك اعتمدنا مقاربة أنثروبولوجية متعددة المداخل بدءاً بالتاريخي حتى نؤرخ لطقس الوعدة مع ماضي فاعليها، وذلك بأن نطرح الظاهرة في فصولها الأولى في كرونولوجية أحداث عرفها مسار التدين المغاربي، تمخض عنها في لحظة من التاريخ ما يسمى بطقس الوعدة، ثم المرور بمقاربة الطقس بنيويا ووظيفيا من خلال التركيز على النسق والدور والوظيفة التي يلعبها الطقس في بنية حياة وعلاقات هؤلاء بالولي الصوفي وبالقبائل المجاورة لهم، بعدها تنتقل المقاربة إلى المستوى الأعمق من خلال فهم تمثلات المخيال الشعبي المحلي لوليه الصالح وما يعبر عنه في طقس الوعدة من رمزيات ودلالات.

في شقها الأدواتي طرحت مقاربة طقس الوعدة ضرورة اعتماد مجموعة من الآليات والأدوات البحثية المساعدة بدءاً من الملاحظة بأنواعها، المشاركة والمعايشة، إلى المقابلة نصف الموجهة لمجموعة من الفاعلين، تم اختيارهم وفقا لعدد من المتغيرات من قبيل السن والجنس والقرابة من القبيلة، والمستوى التعليمي، ..الخ، إلى اعتمادنا على فئة من المخبرين من كبار السن من الجنسين، إلى أعيان القبيلة، كل ذلك ساهم في الأخير في مقاربة هذا الطقس، وميكانيزماته التي تبقى داعما له في التواصل والاستمرار إلى اليوم.

أولا: إشكالية العلاقة بين طقس الوعدة والقبيلة الفاعلة له

تقول (***بورقية. ر، 1991: 169***) ***إن " كل مؤسسة (قبيلة) تحتاج إلى طقوس للمحافظة على تكرار نفسها***"، ومنه يُعدا محوري الهوية والذاكرة في المجتمع المحلي (العروشي) كمجالين خصبين لمجموعة من التفاعلات الرمزية، فهما يختزلان مكوناته تاريخه وتراثه، تجاربه وعلاقته بالمحيطين الطبيعي والبشري، فضلا عن ذلك فإن عنصر الذاكرة الشعبية للمجموعة الاجتماعية يلعب دورا سوسيو نفسي وثقافي من خلال حماية المجموعة والدفاع عنها رمزيا وثقافيا، ويحفزها في راهن حياتها، وبناء هذه الذاكرة باعتبارها قاعدة الثقافة المحلية يمر بعملية معقدة تتضافر فيها خطوط النسب القرابي، ونظام الولاية الدينية لأجل بناء النسيج الداخلي للمجتمع المحلي (القبيلة)، إلا أنه في لحظات متقدمة من هذا الزواج الذي حدث، تولدت معه نوع من الطقوس سميت بأسماء متعددة أهمها طقس الوعدة كما يسمى بمنطقة أولاد نهار، والذي يحيل تكراره إلى العودة الدورية والتواترية لاجتماع عرش أولاد نهار حول وليه وضريحه سيدي يحي بن صفية كل سنة في جو من الاحتفال الطقسي، الذي يجعل الملاحظ له والباحث فيه أمام كم غير منتهي من الأسئلة.

هذه الأخيرة دفعتنا لمحاولة الاستكشاف الأنثروبولوجي لطقس الوعدة الذي يقيمه عرش أولاد نهار بشكل دوري حول ضريح وليه سيدي يحي، من خلال الإشكال التالي: لماذا برغم التحولات والتغيرات العنيفة التي عرفها المجتمع الجزائري بقيت هذه المجتمعات المحلية (أولاد نهار) محافظة على نفسها في جانب طقوسها الجماعية، بل تتجه بإسرار دوري إلى إعادة إنتاج خصوصياتها ومحليتها من خلال لجوئها إلى إحياء هذه الطقوس الدورية التي سنتها لنفسها سنويا، وارتبطت من خلالها بالصالح سيدي يحي، حيث أصبح الحضور في الوعدة والمشاركة في معروفها بالتعبير المحلي، فعل ذا مضمون تأريخي- توصيلي لجماعية وأصول وذاكرة وهوية أسلاف هؤلاء لأخلافهم من الأجيال القادمة؟

إذا هل الهاجس الوجودي- الهوياتي لهذه المجتمعات المحلية هو ما يغذي ويقف وراء استمرار تأدية وممارسة طقس الوعدة من طرف هذا العرش حول ضريح وليه؟، وإن لم يكن ذلك فما فائدة هؤلاء ومعهم السلطة المحلية والوطنية في الحفاظ والاستثمار في استمرار هذا الطقس، برغم كل الدوافع التحديثية لتغيير ذلك وتعويضه بممارسات وطقوس ومؤسسات أكثر آنية وعصرنة وديناميةً؟.

ذاك كله ما سنحاول دراسته ميدانيا لأحد أكبر عروش مدينة تلمسان والمسمى بأولاد نهار، والذي يتربع على ربع مساحة هذه الولاية، وبساكنة تزيد على أكثر من ثلاثين ألف، وقبل اختبار هذا الإشكال سنبدأ أولا بتحديد لمعاني ومدلولات طقس الوعدة، ثم محاولة مقاربتها من خلال التأصيل لجذورها التاريخية والاجتماعية والدينية، مع تحديد لقبيلة أولاد نهار والولي سيدي يحي، اللذين شكلا ميدانا دراستنا هذه.

ثانيا: أنثروبولوجيا طقس الوعدة محليا ومغاربيا

تحديد طقس الوعدة بالتعريف، يوقفنا عند ذلك التشعب، الذي يصيب أي كلمة تكون معرضة للفحص والتحليل فالكلمات أدوات كما يقول **ليفي ستروس *Levis Strauss***، كل واحد منا حر في تطبيقها على الاستعمال الذي يرغبه، شريطة أن يوضح نواياه، لكن الذي يبقى مهما لفهم الكلمة هو أنه لابد من فهم البيئة التي ولدت بها الكلمة، مثلما لابد من فهم أي عل**اقات بمنطقة ما من خلال مقولة*"فتش عن القبيلة" للأنصاري*** **(***لبيض، س.2000، 47***).**

الكلام هذا لا نعني به سوى أن تحديدنا لمصطلح الوعدة جاء نتيجة للمعطى الواقعي لهذه القبيلة، فلم نقل زردة مثلما هو متعارف عنه بوسط البلاد مثلا، أو نشرة مثلا بشرقها حتى وإن كان المعنى يتقارب في بعض الأحيان، لكن الأكيد أن معنى طقس الوعدة محدد بمنطقة الدراسة كشكل احتفالي جماعي دوري كل سنة يجمع الكل في وحدة متناهية حول ضريح وليه المؤسس له، في جو من الفرحة والخشوع يتزاوج في لحضتها ماضي البدء بحاضرهم ومستقبلهم، يعيدون من خلالها عملية إعادة التجديد وشحن الذاكرة بمآثر الأجداد، من خلال توظيف كل العناصر المكونة لهم، لإثبات وضع ما يتعدد في أبعاده بين هيمنة مجالية وتراثية

وعلاقاتية، وبين تحرر إنساني من أزمات الحياة، في مقابل تميز وتفاخر بهوية محلية تؤرخ لهؤلاء الفاعلون حضورا وجينيالوجية وثقافة.

مفاهميا تعدد معنى الوعدة لغويا بين اشتقاقها من الوعد في لسان العرب ***(لابن منظور، ج6، 1988: 950-951)***، *واصطلاحا "كطقس يقام على شرف الأولياء والصلحاء لأجل وظائف تبركية" كما يقول (Dermengheim, E, 1954: 152-153)* أما (*Andezian, S, 2001: 122*) فتعتبر أن *"الوعدة عادة طقوسية احتفالية تقام حول قبور الأولياء تقدم فيها الأضاحي لتحقيق الأماني المرجوة"*.

المعنى نفسه تطرق له ***(طوالبي ن.د 1988: 122-134)***، الذي أقر من جهته بتداخل معنى الوعدة إلى حد كبير مع مصطلح الزردة، بل قد يأخذا المعنى نفسه في مناطق عديدة، وقد يختلفان في مناطق أخرى بأن تكون الزردة كاحتفال طقوسي مثلا يتطلب مشاركة جماعية للأفراد والعشائر المقيمة له حول ولي من الأولياء، في مقابل أن تكون الوعدة فعل احتفالي فردي أو العكس فتصبح هذه الأخيرة أعم من ظاهرة الزردة أو في مستواها، غير أن هذه الاصطلاحات تتداخل مع مفاهيم ومعاني أخرى متداولة بمناطق متعددة بالجزائر وحتى المغرب وتونس ومنها مصطلح المعروف والركب والطعم والموسم، وعادة ما يضاف للتعريف بذلك اسم الولي أو المنطقة، فيقال *"وعدة أو زردة سيدي فلان، أو المنطقة الفلانية"*.

ومنه يمكن التأكيد على تداخل واشتراك الزردة في محمولها الطقوسي والممارساتي والقيمي مع الوعدة إلى أبعد الحدود فكلاهما مع المصطلحات المرادفة السابقة لهم معنى واحد من الناحية الأنتروبولوجية، في اعتبار هذه الطقوسيات كممارسة شعائرية تندرج ضمن نظام طقوسي متعدد المظاهر، يحمل معنى الاحتفال الشعبي، والاشتراك في الحيز الواسع لذلك، مع توفر لمركز وسبب الاحتفال (الولي الضريح) الذي يجتمع العشائر وأفرادها حوله، في مناسبة لا تخلو هي أيضا من صفة القداسة التي اكتسبتها مع توالي الزمن.

وبذلك فلا مناص أن ترتبط كلا من الوعدة والزيارة في المخيل الشعبي والحس العام كطقسين محليين يؤديان في فضاء الصلحاء والأولياء، كحدث محلي يشد الجماعة لرمز مؤسس أو مرجع موحد لها، يهم جميع الأوساط سواء سكان الحواضر أو الأرياف، بحيث تندمج الجماعات في ممارسة جماعية ذات خصوصية محلية، تتجاوز المعايير الطبقية والتعليمية [....]، في المجال هذا بين **كلود ريفيار** ***Cloude Rivière*** أن الطقوس الدينية الاحتفالية وظيفتها في الحقيقة تجديدية وإنعاشية، وبالتالي إنها تحقق الاندماج الاجتماعي والثقافي، أما **جون ديفينو** ***Jean. Duvignaud*** فيرى أن الاحتفال هو أبعد ما هو اجتماعي، بدورها تقول ***(بورقية. ر،1991: 170)*** *"إن مجال الموسم (الوعدة) هو مجال مختصر وهو أيضا مسرح إعادة الإنتاج الاجتماعي في جو احتفالي.."*.

ومنه أصبحت ممارسة الزردة كممارسة جماعية عروشية مراقبة تهدف إلى التحكم في الجماعة عن طريق عناصر الشخصية الروحية للولي الجد وضريحه المقدس، الذي يمثل مكان الحفل في زمن معين ومحدد اجتماعيا بأضحية جماعية أو فردية وجو مرح جماعي وفلكلوري، هذه العناصر مجتمعة تخلق إيقاظا روحيا لدى المحتفلين بتعبير **دوركايم**، وتجدد علاقة الجماعة بجدها المؤسس ***(رأس مال ع.ز، 2003: 37-38)***.

ثالثا: الجذور السوسيو تاريخية والدينية لطقس الوعدة

إن استحداث ممارسة الوعدة وترسخها في الكيان الممارساتي لكثير من الطرق الصوفية وفي حياة العديد من القبائل خصوصا خلال الظرف الزمني التاريخي والاجتماعي والديني الذي لحق تطورات التصوف في مرحلته العملية، له ما يدفعه من مقاصد وإستراتيجيات أوجدها هؤلاء الفاعلون في تطقيسهم هذه الممارسة.

فجوهر ظاهرة الوعدة انطلق من مبدأ تقديس الصالحين، والاعتقاد في استمرار بركاتهم بعد مماتهم باعتبارهم وسطاء بين الله والبشر، وقد وجدت الظاهرة في التدين الشعبي المغاربي ما رسخها في الحقل الممارساتي الديني منه والاحتفالي، ونظر إليها هذا المجتمع المحلي كلحظة زمنية مقدسة لقرانه مع ضريحه وتجديد تحالفه به، ومن ثمة حصده رأسمال رمزي (البركة) الذي ينفحه الولي الضريح لأتباعه في مقابل رأسمال اجتماعي تحقق مع لحمة الاجتماع واللقاء، يضاف لذلك رأسمال مادي يجنيه القائمون على الضريح ويتعدد بين الهدايا والصدقات من الزوار والمريدين، ومنه لا يمكن الاستغراب أن يربط المخيال الشعبي المحلي طقس

الوعدة بالدين حينما جعله من سمات التدين الصحيح لكل محموله القيمي والسلوكي النافع للمسلمين في لحمتهم وتكافلهم الاجتماعي.

بالمقابل لهذا اعتبر الخطاب الأرثوذوكسي أن ظهور هذا الطقس كان نتيجة لانحراف ديني برز مع التعدد المذهبي الصوفي الطرقي خصوصا بعد وفاة النبي (ص) وبداية انتشار الإسلام شرقا وغربا، واعتناق أمم كثيرة له سواء طواعية أو لتجنبها دفع الجزية أو غير ذلك، كل هذا لم يمنع هؤلاء من أن يصطحبوا معتقدات أجدادهم ضمن تدينهم الجديد، ولعل في مرحلة نزول التصوف إلى العملي خصوصا في فترات القرنين 15م و16م كانت المراحل التاريخية المهمة لتوجه الكثير من العشائر والقبائل للتجمع حول جد مؤسس لها، أو حول شريف ومرابط، متخذتا له جدا وشرفا لنسابيتها، تقدم له الأضاحي خلال احتفاليات معلومة الزمن، في مقابل إلتماسها لبركاته، حتى غدت كما يقول ***(ألفرد بال، ت. بدوي. ع.ر، 1981: 433)*** الكثير من مناطق المغرب العربي " ***بؤرة لصوفية الأشراف، تصدر وتزود قبائل البربر كلها بأشراف وأولياء حاملين للبركة..."*** ، وأمام ذلك يتساءل البعض ومنهم ***(الهرماسي. م.ص، 2001: 62-94)*** كون هل نسمي الإسلامي المغاربي بالإسلام المعيش، أو معيش مغاربي للإسلام، وهل تأسلم البربر أم تبربر الاسلام؟.

في المقابل لخص باحثون آخرون كل هذا في فعل العطاء والأخذ والتبادل المادي والرمزي (الروحي) بين الولي وأتباعه خلال احتفالية الوعدة، من خلال اعتبارهم أن كل فعل إنساني هو شكل أو درجة من فعل أو ميكانيزم لحل مشكلة معينة سواء في الحاضر أو المستقبل، في مقابل هناك من الآراء من نظرت لذلك من زاوية اعتبارها أن قيام هذا النوع من الاحتفاليات ليس الهدف منه سوى التفاخر والغيرة والحسد الذي تظهره القبائل فيما بينها، يقول في ذلك ***Gognalons*** حسب ***(حاد الله عبد المنعم. م، بنط: 89)*** *" كل قبيلة تعمل في كل ما وسعها من أجل تجاوز جارتها وهي بهذا المعنى الصراع الأصم للأنانية العائلية"*.

رابعا: عرش أولاد نهار: المجال والتاريخ والجينالوجيا

جغرافيا، يمتد هذا العرش على مساحة تقدر بـ 213000 هكتار (¼) من مساحة تلمسان، له حدود مع المغرب، ودوائر بني سنوس وبني بوسعيد، وولايتي سيدي بلعباس والنعامة، وبساكنة تفوق 30 ألف نسمة.

الصورة (1) ضريح الولي وجانب من نشاط الفنطازيا — خريطة (1) موقع عرش أولاد نهار بغرب الجزائر

استقرار أولاد نهار بالمنطقة كان مع بداية القرن 16 لمجيء سيدي يحي وتأسيسه لزاويته، حيث جمع من حوله أتباع ومريدين وأبنائه وأحفاده وتوطنوا بالمنطقة التي سكنها البربر قبلهم لكن لظروف طبيعية (القحط) واجتماعية، وحتى أسطورية انقرضوا أو هجروا

لأماكن بعيدة، وتدريجيا بدأ عرش أولاد نهار في التكون والتوسع ، ليشمل مجال تحركه البشري والجغرافي كامل منطقة جبال عمور قديما، في مقابل انحصاره اليوم بمنطقة سبدو.

بخصوص أصول أولاد نهار فإنها تعود للعرب المهاجرين لبلاد المغرب والأندلس وتنحدر نسبيا من الإمام إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر ***(ابن عبد الحاكم، ج، 1961: 26)***، وبالضبط من أسرة إدريسية هاجرت إلى جبال عمور بالأطلس بعد سقوط عاصمة الدولة الإدريسية فاس عام 935م، حيث عمرت هناك وقد احتضنها الأمازيغ الذين كانوا يعمرون بالمنطقة.

وفي أواخر القرن 13م ظهر أحد أحفاد هذه الأسرة الإدريسية وكان يسمى بمحمد بن أبي العطاء، هذا الأخير الذي خلف ثلاثة أولاد منهم الابن الثالث والمسمى "زيد" والذي كنى "بنهار" وهو الأب الحقيقي لأولاد نهار، الذي استلهموا منه اسمهم بعدها عرف هذا العرش التشتت لفروعه وعشائره بين عدد من البلدان المغاربية والمشرقية خصوصا خلال القرن 14م وبداية القرن 15م، ومن هذا التشتت بقي فرع من العرش قابعا بمنطقة جبال عمور، وهو الذي تشكلت منه القبيلة في مرحلة ثانية بين القرنين 15م و16م وعمت منطقة الصفيصيفة خلال القرن 15م وضمت أحفاد زيد بن محمد بن أبي العطاء وذريتهم اللاحقة لسيدي عبد الرحمن وأبنائه أحمد وموسى ويحي، هذا الأخير الذي سيشكل من أبنائه وأحفاده وأتباعه عرش أولاد نهار الجديد بناحية سبدو – وهم أولاد نهار الحاليين بالمنطقة- وبذلك أصبحت هذه القبيلة إلى اليوم، تتخذ من سيدي يحي الجد والمؤسس والضريح الذي تحج إليه كل موسم.

أما في أصل تسمية أولاد نهار فتتفق المراجع الإثنوغرافية التي درست المنطقة حول رواية واحدة تنطلق من الحادثة التي وقعت لمحمد بن العطاء، مع واصل بن وانزمار السويدي، هذا الأخير أغار على محلة محمد بن العطاء لنهب ممتلكاته لكنه قاومه وتبارز معه وقتله بواد اللوز واقع شرق مدينة تهرت الحالية ***(قيداري، ق. 2009، 46)***، بشأن وانزمار يقول ***(BERQUE. J, 1978: p337)*** *"واصل بن ونزمار السويدي قائد بدوي من قبيلة سويد، التي عرفت خلال القرن 14م بفضل ابن خلدون والتي كانت تنتقل بين جبال الظهرة شمالا والصحراء جنوبا إذ كانت تسيطر على هذه المنطقة من الجزائر"* ، ويذكر من ذلك تلمسان.

الحكاية هذه معروفة ونقلتها عدة صيغ ***لنسابية العشماوي***، ومضمونها أن محمد بن أبي العطاء قتل واصل الزمري أو ابن وانزمار السويدي في واد أو نهر اللوز، الذي أخذ منذ ذلك اليوم كما سبق الذكر اسم " نهر واصل ".

يؤكد ذلك النقيب ***Noël*** أيضا بقوله*" نفس يوم المعركة ولد لمحمد بن أبي العطاء ولدا سماه زيدا لكنه لقبه بنهار احتفاءا وتيمنا باليوم المشهود الذي انتصر فيه على عدوه "****(بلهاشمي، ب، 1961: 265-266)*** وبهذا يبقى اصطلاح أولاد نهار هو السائد اليوم بالمنطقة، ومع مرور الزمن زال من القاموس المتداول اصطلاح عبارة أولاد نهر ***(ابن عمارة، خ، 2002: 92)***.

خامسا: الولي سيدي يحي بن صفية

سيدي يحي بن عبد الرحمن هو الابن الأول من ثلاث أبناء للطالب الشاب سيدي عبد الرحمن الذي جمعه القدر من لالة صفية بنت سيدي سليمان بن أبي سماحة البوبكري الصديقي، وكان ذلك في حدود 1527م، وكان ثمرة ذلك ميلاد سيدي يحي سنة 1529م/935هـ وبعده أخويه أحمد وموسى، ونكتفي بالحديث عن سيدي يحي، الذي عاش يتيم الأب منذ سن العاشرة، ومعه تحتم عليهم العيش مع أخوالهم لمدة طويلة من الزمن.

وهو الذي عزاه بعضا من الباحثين في تكنية أولاد سيدي عبد الرحمن باسم أمهم لالة صفية بدل اسم أبيهم، يقول في ذلك ***(ابن عمارة، خ، 2002: 95)*** *"إننا أمام حالة نادرة لإلحاق سلالة امرأة، رغم كونها متزوجة من رجل شريف، وكرد فعلي وعكسي بقبيلة البوبكرية"*، في مقابل هذه التسمية الكنية بأبناء صفية، برزت وانبعث من جديد الاستعمال المتزايد لعبارة أولاد نهار، عبارة عمرها آنذاك أكثر من قرنين (زمن زيد بن محمد بن أبي العطاء)، أعادها المعنيون للواجهة، مع كثير من الدعاية لإبراز اختلافهم عن البوبكرية".

بخصوص تكوينه الصوفي والعلمي يذكر ***(BERQUE. J, 1981: 57)*** أنه أخذ العلم عن بعض الشيوخ والأقطاب آنذاك ومن بينهم سيدي عبد الرحمن السهلي وجده سيدي سليمان بن سماحة، وبعدها أسس زاوية عرب سبدو لتصبح منبرا مهما بالمنطقة للعلم والفقه ونشر المبادئ الصوفية للطريقة الشاذلية.

وفته المنية حوالي سنة 1610م ***(ابن عمارة، خ، 2002: 97)***، ودفن كما يذكر ***الجيلالي بن عبد الحاكم*** " بواد بوغدو " في على بعد أربعة عشر ميلا من سبدو، وعليه قبة عظيمة يقصدها الناس للزيارة والتبرك، وتعقد عليه القبيلة احتفالا سنويا يسمى بوعدة سيدي يحي بن صفية من كل خريف، يجتمع خلاله أولاد نهار وغيرهم ويضربون ما خف من بيوتهم قرب ضريحه لمدة ثلاثة أيام يكرمون فيها الضيوف، ويقدمون الولائم والذبائح، ويطعمون الطعام.

سادسا: وعدة سيدي يحي: طقوس ورموز ودلالات

انطلاقة هذه الوعدة كانت مع بداية القرن 16م، إذ دأب سيدي يحي على جمع شمل أولاده وأتباعه مع نهاية كل حصاد وبداية الخريف، في احتفال جماعي لصلة أرحامه، وللنظر في أمور رعيته، ومع توالي هذه المناسبة وبعد وفاة سيدي يحي عمد أحفاده وأتباعه إلى جعله تقليدا احتفالي سنوي باسم وليهم هذا وقبيلتهم، وقد أحتفظ بزمن انعقاده كل سنة وبشكل دوري منذ أن سنه الجد الأول قبل أربعة قرون من الزمن، حيث يخلد الخلف ذكرى هذا الولي الجد في زمن معلوم محدد باتفاق بين شيوخ القبيلة وممثلي السلطات المحلية، ويعلن على تاريخه في الأسواق الأسبوعية للمنطقة.

ميدانيا تكشف طقوسية الوعدة أسلوب عيش قبيلة أولاد نهار، فهذه المناسبة تعكس في جوانبها الكثير من حياتهم، ممارسات تختلط في أبعادها بين الاجتماعية والثقافية والدينية والفلكلورية الفرجوية، وحتى السياسية، كما يعتبر الاحتفال هذا بالمقابل مسرحا تتقاسم ركحه أنساق قرابية متعددة تتمسرح حول شخصية رئيسية فيه ومقدسة هي الولي سيدي يحي، بشكل من النظام المتعارف والمتفق عليه، ويتجلى ميدانيا من خلال التوزيع الجغرافي للوحدات القرابية في موضع الاحتفال، ذلك أن توزيعا ثابتا ومتوارثا يلقى استمراريته وبصورة تلقائية لدى جميع الوحدات الاجتماعية المشكلة للقبيلة، أو ما يصطلح عليه محليا بالفلقات أو "الكارطات " بحيث تصهر كل واحدة على التخييم في مكانها المعتاد (إقامة الحجير مثلما هو متعارف عليه محليا) ناصبة أمام خيم القرابة الاجتماعية الواحدة، وعادة ما تكون كبيرة لاستقبال الضيوف، وتسمى باسمها.

التقسيم النسقي هذا نفسه تعرفه ألعاب الفروسية، بحيث لكل واحدة قرابة دموية مجموعة الفرسان أو ما يصطلح عليه أهل القبيلة "العلفة" يجتمع فرسانها لممارسة ألعاب البارود دونما اختلاط مع الجماعات القرابية الأخرى، وذلك ليس لدواعي الفرقة وإنما لخلق جو من التنافس والترفيه بين القرابات المشكلة لمجموع قبيلة أولاد نهار، نفس الأمر هذا يخص ممارسة رقصة العلاوي التي تأخذ التنسيق والتنظيم نفسهما.

إن عشائر القبيلة إلى اليوم هي شديدة التمسك ببعض القيم والمآثر الثقافية الموروثة على جدهم سيدي يحي بن صفية ويلتمس ذلك في سلوكاتها وممارساتها ومهامها وأدوارها التي تتقاسمها داخل القبيلة، يصف ***(ابن عبد الحاكم، ج، 1961: 41)*** جوها ويعتبر ذلك من كرامات سيدي يحي، الذي جمع أولاده مخاطبا لهم بقوله*" محمد كريمكم، الجيلالي بركتكم، عبد الرحمن قطبكم، أبوبكر فالكم عبد القادر هبيلكم، الشاذلي عنايتكم محمد مؤذنكم، ابن طيبة في عاركم [...]"*.

هذه الرواية الشفوية المتداولة بالمنطقة، تجد صداها وتطبيقها الفعلي في ميدان الموسم (الوعدة) وفي بعض يوميات أولاد نهار أكثر من ذلك أصبحت مع الزمن من الأعراف المقدسة الواجب فعلها، وتركها قد يجلب الغضب والنقمة، فإذا رجعنا مثلا إلى ابنه أبو بكر فهو يختص ببركة الفأل، ومنه أصبح إجباريا أن يفتتح أحفاده الفرسان دون غيرهم ميدان اللعب والفروسية في اليوم الأول من بداية احتفالية الوعدة.

إن مجال وزمن الوعدة في المخيال الشعبي المحلي لحظة مهمة لتحيين هؤلاء لمعالم جينيالوجيتهم الشريفة والتذكير بارتباطهم الأبدي بهذا بالفضاء المقدس (الولي الضريح)، وبرغم محدودية الطقس في ثلاثة أيام، فإن نفحاته القدسية تمتد لحصانة الأيام الدينوية الأخرى، إلى حين عودة التظاهرة السنة المقبلة، فعادة ما يحمل الزوار عند المغادرة شيئا من الضريح كقطعة قماش أو تراب يستعملونه سحريا وتبركيا طوال السنة، ترى الباحثة ***(عبد المنعم جاد الله، م، بنط: 89)*** في ذلك *" أن الشعائر الموسمية المرتبطة بالفضاء المقدس للأولياء والصالحين، تساهم إلى حد بعيد في تحقيق التوازن العصبي والنفسي للعديد من الأشخاص والزوار "*.

هكذا إذا تتعدد المضامين والأبعاد عبر خريطة الموسم وحول الضريح، ومعها كل مطامح وأفاق الأفراد والقبيلة، كل له دوافعه وأسبابه وحاجياته، ومن خلال ذلك تجد الوعدة ميكانيزم التواصل والاستمرار والبقاء، وتصبح المحطة القدسية التي تتوقف عندها القبيلة لتعيد أنتجة وتوصيل خيط الذاكرة بالأسلاف عبر إعادة هندسة وشحن

الهوية المحلية من جديد.

طقوسيا يمكن تقسيم الوعدة إلى ثلاث مراحل تبعا لعدد أيامها المقدرة بثلاثة أيام:

- **المرحلة الأولى:** وهي مرحلة تحضيرية تسبق قيام هذه الاحتفالية، باجتماع أعيان المنطقة وسلطاتها المحلية واتفاقهم على تاريخ معلوم، وعلى أشكال الدعم اللوجيستيكية التي يحتاجها العرش خلال احتفاليته من صهاريج الماء توفير الأمن، البارود للخيالة...).

وعادة ما تنعقد هذه الاحتفالية في بداية كل خريف من أيامه القمرية، كما يسبق الانتقال والتخييم بجوار الضريح موعد الاحتفالية بيومين أو أكثر، وغالبا ما يشتمل عتاد المشارك على خيمة (حجير محليا) وقربان حيواني (شاة) ولواحقه للتضحية إضافة إلى الجواد سيد الحضور وأساس نجاح الاحتفالية، يضاف لذلك الخيمة الجماعية القرابية الواحدة.

- **المرحلة الثانية:** تبدأ بعد الوصول والتخييم في الفضاء المحيط بالضريح، وتتحدد زمنيا في اليوم الأول لانطلاقة الاحتفالية وعادة ما يكون ذلك يوم الأربعاء، بحيث تعمد بعض البطون إلى التضحية وإعداد وجبات العشاء للحضور، وفقا للبرنامج التنظيمي المتفق عليه سلفا خلال المرحلة التحضيرية، وعادة ما تكون فرق أولاد سيدي محمد وسيدي الجيلالي هي الفرق الأولى المبادرة للإطعام خلال اليوم الأول، وفي ذلك تقليد متوارث من الجد سيدي يحي الذي قال" ***محمد كريمكم والجيلالي بركتكم***"، وإن كان هذا ليس استثناءا في التضحية خلال اليوم الأول على هذه البطون، بل إن العديد من البطون الأخرى تبادر للتضحية بقربان حيواني خلال اليوم الأول، وفي ذلك محاولة لعدم الإخلال بأعراف المنطقة في إرهاق دم الأضحية بمجرد الوصول، نظرا لما يحمله ذلك من رمزية دينية وعقائدية وسحرية، فإرهاق الدم هو إعلان من المضحي بخروجه من عالمه المدنس ودخوله لعالم المقدس، مثلما له معاني طرد الأرواح الشريرة، ويبقى الأهم في ذلك كسب ود الولي وتقديم الأضحية كعربون للوفاء وتجديدا للعهد به.

هذه المرحلة تشمل بدورها جملة مراحل فرعية تتلخص فيما يلي:

أ- التضحية بالقربان الحيواني(الشاة) لكل الأفراد المشاركين وفقا للتنظيم المتفق عليها في الإطعام.

ب- طهي الطعام وإعداد الوجبات، وهذا نشاط أنثوي خالص.

ج- الغذاء الجماعي، الذي عادة ما يجمع بين أفراد العرش مع الحضور من الأعراش الأخرى في لحمة اجتماعية وانسجام تام.

إضافة إلى طقوسيات الإطعام والتضحية، هناك مراحل أخرى تخص طقوسيات الوعدة في جانب ميدان الفلكلور وزيارة الضريح، وعادة ما تكون كما يلي:

أ- افتتاح موسم الاحتفالية بهو ضريح الولي سيدي يحي، وذلك من خلال اجتماع كوكبة من الفرسان والحضور وبعضا من السلطات المحلية، وإعلانهم الرسمي بافتتاحه بعد تلاوة فاتحة القرآن.

ب- افتتاح اللعب ونشاطات الفروسية، وذلك من طرف فرقة "أولاد سيدي عبد الله (أبو بكر)، في المقابل لذلك تبدأ دوائر الرقص "العلاوي" وحلقات المداحين في التشكل، يقابلها انعقاد السوق في إحدى الفضاءات المحيطة بالضريح.

ج- زيارة الضريح، المحددة سلفا في زيارة الرجال طوال فترة النهار، وللنساء خلال الفترة الليلية، ولهذا التقسيم ما يبرره في الثقافة المحلية التي تربط المرأة بالحرمة والشرف، وتحاول تفادي الاختلاط.

هذه المراحل تتكرر خلال بقية أيام الوعدة بنفس طقوسها وقواعدها في الإطعام والاجتماع، ومعها يبقى الفضائين الزمني والمكاني متقاسما بين الجنسين ومستمرا إلى نهاية الاحتفالية، يهيمن فيه النشاط الذكوري على المساحة الأكبر من الفضاء التي

تشمل ميدان اللعب والرقص وفي السوق وحول الضريح طوال فترة النهار، في حين يخلو الجو في محيط الخيم للجنس الأنثوي الذي ينهمك خلال نفس الفترة في إعداد الوجبات الغذائية ولواحقها.

ويصبح الزمن الليلي(الظلام) الجو المناسب للعنان النسوي في الزيارات سواء لفضاء الضريح للتبرك أو لصلة الأرحام، أين تتشكل في أغلب الأحيان حلقات الصف ومجموعات الغناء وتعلو معها زغاريد النساء في شكل من الحوار المتبادل بين القرابات والعائلات المشكلة لهذا العرش، في المقابل لذلك يجتمع الرجال داخل خيم الضيوف في حلقات حول الشاي بشكل دائري يبرز ملامح التناسق الاجتماعي، الذي تهيمن فيه المشاعر والمشاغل الجماعية على الفردية، يقومون خلالها بقراءة بعض من القرآن والإنشاد الديني، وغالبا ما تطغى أمور العرش ومشاكله، والعلاقات العائلية بين القرابات على جو الحوار.

- **المرحلة الثالثة:** وهي المرحلة الأخيرة من الاحتفالية وتحدد زمنيا بيوم الجمعة وتبدأ:

أ- تجديد العلم (الغطاء) لتابوت الولي والمقدم كهدية من "أولاد الطيب"، وهم فرقة من الأتباع الذين خدموا الولي سيدي يحي في حياته ويشكلون اليوم فرقة من قبيلته، ولا يزال أحفادهم يخدمون الضريح من خلال هذه الهدية -التي تحوي في مضمونها مشابهة الإسلام الصوفي في طقوسه هذا بتجديد غطاء الكعبة أثناء ركن الحج-.

يبدأ هذا الطقس بقدوم كوكبة فرسان هذه الفرقة يتوسطهم علم "كساء باللغة المحلية، ذا لون أخضر" إلى ضريح هذا الولي صباح اليوم الأخير من الاحتفالية المصادف ليوم الجمعة، وتتوقف الكوكبة ومعها جمع غفير في بهو الضريح أين تتلى فاتحة الكتاب وتختتم بالأدعية والترحم على الولي وصلحاء المنطقة، ثم يقوم كبير الكوكبة - عادة ما يكون من أعيان هذه الفرقة- بعملية التسليم والاستلام مع خادم الضريح (المقدم).

ب- إقامة طقس المعروف، كعنوان لخاتمة الاحتفال هذا، وذلك باجتماع الكثير أفراد القبيلة والحضور إلى جانب أعيان المنطقة وسلطاتها المحلية والدينية في شكل حلقي، تتداول فيه الكلمة بين الأئمة والسلطات ولأعيان، التي عادة ما تتلخص في جملة قضايا تتعلق بالوطن والمنطقة وتنتهي بالأدعية وخاتمة الكتاب، وتقديم الصدقات المادية لخادم الضريح، ويفترق الجمع مجددا الوفاء والعهد لهذا الولي بالقدوم السنة المقبلة طالبين بالمقابل أن تقبل زيارتهم، وآملين في أن تتوج ببركاته، التي عادة ما جعلها المخيال المحلي في ضمنيات أشياء كثيرة ألحقها بقدسية الولي وجعلها من بركاته، نقصد بها ما يسميه أهل المنطقة "***بحريف الغايبين***" أي الذين لم يتسنى لهم الحضور، يشمل عادة بعض "الحلويات وأجزاء من "السكر والحناء والكسكسي وبعضا من تراب الولي وقماش التابوت"، ويختتم هذا اليوم الأخير بغذاء جماعي في حلقات حول موائد "الكسكسي بلحم الأضحية".

ليهم بعدها الجميع بالعودة إلى عالمه الدنيوي مكللا برأسمال رمزي بركاتي جناه من وفائه بالنذور والقرابين وطقوسها التقربية من الولي.

سابعا: الوعدة كمحطة لشحن الهوية المحلية

التواصل اللحموي الحاصل خصوصا خلال فعاليات طقس الوعدة، يجعل المخيال الجمعي المحلي يسبح بين ثنايا زمنه الأسطوري في التكون والتمأسس كوحدة بشرية (عرش) وجغرافية وكهوية، إذ تحتفظ تقاييد كبار السن بجينيالوجية النسب الشريف وأصوله، وتتناقلها مع خلفها في نوع من السيرورة المتوارثة ضمن تركيبة تنشئة أفرادها، في جو من الميراث الشفوي المنقول من الكبار إلى الصغار، فعادة ما يكون الولي سيدي يحي محور الحكايا بين هذه الأجيال، التي تعيد من خلالها نسج أساطير وليها، وخلواته الصوفية، وفي نفس الوقت إعادة تحيين بطولات الأسلاف لتطبع ذاكرة الأخلاف، لتعود إلى زمنها التاريخي الأول، مستحضرة قيم الشجاعة والكرم والحرمة والشرف، عناصر تبقى مبثوثة ومتوارثة في الشخصية الجمعية للعرش وتمايزه عن الأعراش الأخرى، وتصبح معها طقوسية الوعدة الموعد الذي تتجلى وتبرز خلاله جميع هذه القيم، التي صنع منها أولاد نهار أسطورية تمأسسهم وتكونهم البدئي، وذاتهم الجماعية المتربعة اليوم على وحدة مجالية (أرض)، لها رموزها وقيمها وتقاليدها.

في مقابل الزمنين التاريخي والأسطوري، اللذان يختصران تاريخ وأسطورة أولاد نهار في الوجود، فإن للفضائين الدنيوي والقدسي مكانة أيضا في حياة هؤلاء، فالكلام عن شرف العرش ومن خلاله الولي، لا بد أن يعيد بالذاكرة إلى ماضيها، مثلما لابد أن يربطها بسلالة الأنبياء والمرسلين كلحظة مقدسة، لذلك فالقصص المتداول بالمنطقة هو انطلاقة النسب من الحجاز مرورا بالساقية

الحمراء وواد الذهب إلى المغرب (الأدارسة) وصولا لجبل عمور وانتهاءا ببروز الولي سيدي يحي وتكوينه لعرش أولاد نهار بمنطقة سبدو خلال القرن 16م.

في هذا التناسق بين هذه الفضاءات والأزمنة يقول (***الجويلي، ٥، 1994: 64***): "إن مفاهيم كالزمن الأسطوري كثيرا ما يوافق الفضاء الديني، لأن كليهما يعبران عن البداية أو التدشين (التأسيس) على مستوى الزمان والمكان، مثلما هناك أيضا تطابق بين الزمن التاريخي والفضاء الدنيوي اللذان يكشفان عن القبيلة، وقد تخلصت مما هو مقدس لتبدأ الرحلة نحو ما هو دنيوي".

ومنه فطقس الوعدة بقدر ما هو طقس يحيل على المقدس (الولي- الضريح)، فهو أيضا لحظة لشد وشحن الذاكرة، بشكل تسترجع معه الأزمنة الأسطورية الميطيقية والتاريخية والقدسية، مع الآنية الدنيوية، حيث تصبح الوعدة مؤتمرا هام لمناقشة وإصلاح الشأن الدنيوي بين أفراد العرش والمنطقة، مع التأسيس للمستقبل المحلي والوطني.

ومعه تغدو الوعدة هذه في شروطها ومحمولها الطقوسي والقيمي والفلكلوري الاحتفالي لحظة مهمة لتأريخ لهذه القبيلة كما تعد فعل إنساني يراد من خلاله إعادة إنتاج شروط الوجود الاجتماعي والثقافي- الهوياتي لهذا العرش، ومنه التعريف بماهيته وتميزه وتمايزه بتراثه وأعرافه.

ثامنا: الوعدة والتأريخ الرمزي للمجال (الأرض) عند أولاد نهار

الوجود الاجتماعي لهذا العرش أول تأسيسه واستقراره بدأ فوق جغرافية بالجنوب الغربي (جبال عمور)، لكن انتقال سيدي يحي لمنطقة سبدو وتأسيس زاويته بداية القرن 16م، التي أصبحت عامرة بالمريدين والأتباع، أدى في زمن لاحق إلى تطور هذا الفرع ليصبح كعرش قائم بذاته له مجاله الجغرافي ومرجعيته الأسطورية والقدسية والتاريخية في التأسيس، غير أن مجال أرض أولاد نهار الحالية لم يكن نتيجة توارث بين الأجداد، بل إن انقراض قبائل أمازيغية كانت تستوطن المكان نتيجة أسباب طبيعية وتاريخية وحتى أسطورية تتعلق بصدام بين الولي سيدي يحي وهذه القبائل، سنح بتوطنه وانفراده بمجالها أولا، ليساهم فيما بعد ابنه سيدي الشاذلي في توسيع جغرافية المنطقة شرقا وغربا، حتى الحدود المغربية.

ولأن الصراع على الأرض ارتبط دوما بمسألة الهوية والشرف، فإن لحظة الوعدة بما مثلته في جوانب ما كطقس زراعي كان لها من الأهمية الكبيرة في إعادة رسملة واستغلال الأراضي والمراعي، وتحقيق اتفاقيات أثناءها مع العروش المجاورة، مثلما أيضا توحيد الصفوف لاسترداد أرض أو مراعي العرش، فثقل الرمزي والمادي للأرض كرأسمال مدعم وفاعل لإقامة الظاهرة وتمثلاتها في مخيال مجتمع الدراسة، جعل من الاستثمار في تواصلها بالأمر الجبري الذي لا يقبل انقطاع أو تخاذل، وإجابات العديد من أفراد هذه القبيلة تؤكد هذا المنحى، إذ عادة ما يربط المخيال الشعبي المحلي بين الأرض والشرف، بالأم والخصوبة وبثقلها في توحيد المجموعة وتواصلها مثلما اختلافها وتناحرها، كما ربط آخرون بين نجاح الموسم الفلاحي بنجاح الوعدة أو فشلها من حيث عدد الحضور والمشاركة، مثلما قد يخلق الموسم الجاف وعدات استثنائية لعدد من الأولياء المحليين بالمنطقة في فترة الربيع.

إن المثل الشعبي يعكس دوما في محموله مخيال الجماعة، ويصور رمزيا ممارساتها وسلوكاتها ومآلها، والمثل المتعلق بالأرض بالمنطقة يقول "اللي باع أرضه باع عرضه"، هذا الأخير يمكن أن نجعل منه قاعدة لتحليل ارتباط بين الإنسان المحلي بأرضه ومنه كان هذا الاحتفال في بعض جوانبه تأكيد لعلاقة العطاء بين الإنسان وأرضه، سواء كتعبير لافتخاره بها، أو لتأكيد وجوده وتملكه لها، أو لوفر غلها، وتأكيد للصراع على المجال والأرض ومحاولة الصلحاء حله أقيمت هذه الوعدة فوق فضاء حدودي يجمع بين قبائل بني سنوس وبني بوسعيد بأولاد نهار، نتساءل في ذلك عن سبب اختيار هذا الولي لهذا المكان، أكان ناتج للصدفة، أم أنه ناتج لتأثير ظروف وشروط نحن لا نعرفها، ولم يؤرخ لها الأسلاف للأخلاف؟.

من جهة أخرى نلاحظ أن حدود المجال الترابي للمنطقة، محاط بشكل حلقي بعدد من القباب والأضرحة لكثير من شيوخ وأولياء المنطقة (حراس البلاد)، فهذه الأرض كانت منبتا للعديد من الصلحاء (سيدي الشاذلي، سيدي الجيلالي، سيدي بوبكر..)، وتموقع الأضرحة ودائريتها حول حدود المجال الترابي للمنطقة، يطرح أكثر من تساءل حتى ولو أخذنا بالظروف الدينية والاجتماعية، من خلوات هؤلاء وتعبدهم، إضافة إلى ارتباطهم بأنساق وفروع قرابية متواجدة في فضاءاتهم (كل فرع من القبيلة له ولي صالح يرابض ضريحه بالمنطقة التي يسيطر عليها)، وتبقى أرواحهم المقدسة ترفرف بتعبير ***جورج بالانديه*** فوق القبيلة وتحرس حدود مجالها.

هكذا إذا ارتبطت الأرض أسطوريا في مجتمع أولاد نهار متواترة في مخيالهم الجمعي، وفي ممارساتهم وسلوكياتهم التفاعلية بينهم إلى اليوم، فالأرض عرشية مشتركة بين الجميع، وهي محل تجاذب منذ قرون عديدة، وتبقى معها وظيفة الوعدة اجتماعيا ورمزيا كمؤسسة للضبط الاجتماعي، ومحكمة لحل الكثير من مشاكل ونزاعات الأرض والمراعي، مثلما يبقى مكان الضريح هذا مجالا منظما لبقية الإقليم، ومنتجا لرمزيات التواصل والاجتماع والالتحام، ومعرفا لماهية أولاد نهار ***(MOUSSAOUI. A, 2002; 16-17)***.

من جهة أخرى أصبحت الأرض المحيطة بضريح سيدي يحي فضاءا لامتداد القدسي وفي الآن نفسه مجالا سوسيو ثقافي رحب، يعكس هوية هؤلاء ويغذي شروط وجودهم واستمرارهم الاجتماعي، يقول ***(MASSENZIO M, 1994: 152)*** *"إن المجتمعات أو المجموعات تحتاج من حين لآخر لأن تعلن عن نفسها من جديد، وتعطى شرعية لحدودها الإقليمية، والتي تبدو إذن، وكأنها ترجع إلى الإبداع الثقافي، والحفل يصبح كبعد سياسي يسمح بإعادة تشكيل عالم هؤلاء من خلال تطقيسهم لواقعهم الثقافي"*.

وإن كان المخيال يعتبر فضاء المقدس بدون حدود، فإنه بالمقابل حفظ حدوده القرابية والترابية ***(بورقية، ر: 47)***، وهذا ما جعل الأرض في تاريخ المنطقة، رمزا للوحدة والتلاحم خصوصا في فترات الاستعمار، بمثلما هي عليه اليوم حتى وإن تعقدت مشاكلها ونزاعاتها المتواصلة، برغم تراجع قداستها عند البعض، نتيجة لظروف كالهجرة والنزوح والتوطن المديني والعمل المأجور [...]، ويبقى اعتبار الأرض كهوية لهؤلاء، وكرمز مقدس يحمل شرفهم وحرمتهم، دافعا أساسيا ومهما لإقامة احتفالية الوعدة والاستثمار في تواصلها.

تاسعا: نسق العلاقة بين الوعدة وعرش أولاد نهار

تتلخص العلاقة بهما في جملة أنساق فرعية تتعدد بين الوعدة كنسق ذاكرتي اجتماعي وثقافي ومجالي تعاد من خلاله أنتجة حدود المجال الاجتماعي والجغرافي للعرش، وممارسة نوع من الضبط والرقابة على أفراده بشكل يمدد خيط الذاكرة بماضي الأجداد ومناقبهم، ويحفظ للأخلاف شروط التوصل في إعادة إنتاج قيم وخصوصيات الأسلاف.

من ناحية ثانية يعد مجال الوعدة كمجال زمني يختلف عن الأيام الدنيوية الأخرى اعتبارا للنفحات القدسية التي تميزه، والتي من شأن ممارسة الإنسان الشعبي لطقوس الاستعطاف والتقرب خلالها من الولي الضريح، أن تؤدي في الأخير إلى تكليل زيارته بكسبه وجنيه لرأسمال رمزي بركاتي منه، يعود به إلى بقية أيامه الدنيوية.

من ناحية ثالثة فإن طقس الوعدة هو نسق اشترك الإنسان في استحداثه مثلما كان لظروف أخرى الاستدامة في تواصله، ومن ثم بقدر ما يمثله هذا الطقس كميكانيزم للتواصل واستمرار العرش كمجموعة اجتماعية موجودة لم تنتهي ولو مخياليا، فإن للفرد أيضا مكسبه من هذا الطقس، فإذا كان الاشتراك في طقس الوعدة فيما يخص طقوس الإطعام والقرابين مختصر في أبناء وأحفاد ومريدي هذا الولي، فإنه بالمقابل الاحتفال والفرجة هي للجميع، وغالبا ما يكون الضيوف من قبائل ومجموعات مختلفة أتت للفرجة والمرح، ومقاسمة هؤلاء للحظة لقاء وقرانهم الدوري بوليهم وضريحهم.

إذا الوعدة كنسق للعلاقة باجتماعية وثقافية ومجالية ومقدسات وفرجوية العرش وأفراده، يمكن تفكيكها من نسق عام إلى أنساق فرعية موزعة كما يلي:

1- الوعدة كنسق للذاكرة الاجتماعية والثقافية والمجالية:

من خلال ملاحظاتنا ومعايشتنا للظاهرة ولهؤلاء الفاعلين، تبين أن سلوكهم وممارستهم لهذا الطقس لا يأتي من فراغ وإنما له ما يبرره ويفسره سوسيولوجيا أنتروبولوجيا على الأقل، فأمام كل ما تعرضت له القبيلة في الجزائر سواء في الزمن الاستعماري، أو بعده أي في عهد الدولة الوطنية من تفكك واجتثاث وتشتت لم يعدد للقبائل معه ما يمكنها من ممارسة رقابتها الاجتماعية والثقافية على أفرادها، سوى بالاستمرار في طقوسها الجماعية السنوية حول أوليائها.

ومعه يصبح معنى استمرارية ممارسات طقس الوعدة بالمنطقة، كفعل وميكانيزم قبلي يتغذى من ذلك، ويمكن العرش بممارساته هذه من فعل مقاوم ثقافيا للتغيرات التحديثية والقيمية المهددة له في جماعيته وتقاليده وهويته بالخصوص.

من ناحية ثانية يحمل طقس الوعدة نوع من الاستثمار لتواصلية العرش لرقابته على مجاله الترابي، ومنه تصبح الوعدة دافع طقوسي لفعل التواصل والاستمرار لهذا العرش ككيان وكفاعل اجتماعي موجود لم ينتهي، يعبر عن نفسه من خلال هذه المظاهر

الاحتفالية الشعبية، التي تذكره بخوفه عن ضياع قيمه وخصوصياته بين المتناقضات المادية والاقتصادية الضاغطة اليوم ***(النجار، م.ر، 1985: 316)***.

من ناحية أخرى يذكر طقس الوعدة بنوع من النظام الضبطي الذي كان يمتثل له الأجداد، ولذي مكنهم دائما من تعزيز تضامنهم، وحل العديد من مشاكلهم المستعصية بقوانينهم العرفية (الأعيان)، بعيدا عن الأطر القانونية للدولة في كثير من الأحيان، وهو الفعل الذي يسعى الأخلاف للاستمرار فيه رغم تناقضات ومغريات الحياة الحديثة.

ومنه فإن من شأن ذلك أن يؤدي إلى تضافر عامل اللحمة الجماعية باجتماع العرش بجميع مشاربه حول ضريح وليه المؤسس له، وهو ما يحيل أولاد نهار إلى العودة والتذكر في أصل بدأ وتكون أجدادهم، ومن ثمة تصبح الوعدة هذه ذات زمن أصلي- قدسي يجمعهم في وحدة متناهية متجانسة أمام المتغيرة القدسية المسيطرة على مخيالهم الشعبي.

أمام كل هذا كان على القبيلة أن تربط الوعدة اليوم بزمن اجتماعي تضبطه بها، فهي زمنيا تتوسط لحظات الخصب سواء من خلال حصاد المحصول أو من خلال بدأ عملية الحرث، وبالتالي فإن اجتماع هؤلاء فيه نوع من الدعوة للتضامن في كلتا الحالتين، في المقابل فإن استعراضات الفلكلور باختلافه يفرض نوع من الرقابة الثقافية في المخيال الجمعي لهؤلاء سواء في تميزهم واختلافهم أو حتى في تفاخرهم.

2- الوعدة كنسق عملي شعبي للدين:

تعكس الحاجة الإنسانية إلى التصوف ومن خلاله جميع الطقوس المرتبطة بفاعليه من الأولياء والصلحاء ومريديهم، إلى بلورة شروط إسلام شعبي ذي خصائص عملية، حاولت من خلالها العامة، بعدما تعذر عليها نتيجة ظروف تاريخية مرتبطة بالانحطاط الفكري الذي عم الأقطار المغاربية والمنطقة بالخصوص، ما أدى إلى تداول ثقافة دينية شفوية لم تستطع معها العامة من استيعاب جميع معالم ومبادئ الإسلام الفقهي، وأمام تجريده انتقل الإنسان الشعبي إلى إعادة إنتاج ممارسات للدين في شكل دين عملي شعبي لا يفصل بين المعتقدات الدينية الشعبية والعالمة، وكان من ذلك أن سن لنفسه وعدات، بالنسبة لتمثله ومخياله هي جزء من الدين.

يجمع هذا الطقس في ممارساته بين الرسمي من أضاحي وأدعية وصلاة وتلاوة للقرآن، والشعبي من نذور وقرابين واستشفاء وطلب بركة الولي وشفاعته ***(جويرو، ز، 2007: 109)***، ومنه يوازي الإنسان الشعبي بين تمثلاته للإسلام بشقيه الفقهي التجريدي والعملي بحرق الفواصل والحدود بينهما، فهو في ممارساته للوعدة لا يخرج عن نطاق الدين الإسلامي وما يدعو إليه من تكافل وتضامن وصدقة ومحبة وصلاة وغيرها.

ومنه يبدو واضحا أن هذا الطقس يتغذى في استمرار اليوم من الحضور القوي للمعتقد الشعبي وللتمثلات الشعبية للدين بالمنطقة ، في المقابل يبدو ضعف التدين الرسمي الأرثوذوكسي المبني على النص واضحا، نتيجة ظروف تاريخية ومعرفية ودينية منها عدم قدرة الحركات الإصلاحية ذي الإيديولوجية الفقهية التجريدية من مجاراة المتصوفة على المنطقة، وبالتالي عدم قدرتهم تغيير المعتقدات والتمثل المحلي المرتبط بالأولياء.

إذا تمثل المخيال الشعبي المحلي لذلك يجعله يمحو الفواصل بين ما هو ديني رسمي، وما هو ديني شعبي، كل يحتوي الآخر، في تمثلاته ليس هناك حدود بينما هو ديني وشبه ديني، بل ليس هناك بدعة ولا حرام وممارساته لطقس الوعدة هي من الإسلام وبالتالي فاستمرارية هذا الطقس بمضامينه ووظائفه ودوافعه من صميم التوجه الديني الصحيح.

من جهة أخرى فإن الولي بالنسبة للمخيال الجمعي المحلي هو رمز مقدس وجزء لا يتجزأ من قداسة الله وشرف نبيه، وبالتالي طاعته واجبة كبقية الفروض الدينية، واحتفاليته من الدين الإسلامي، والإدعاء بغير ذلك في التمثلات الشعبية هو خروج عن الملة والصواب، فهم ينظرون لطقوسهم هذه من وجهة تدين مشروع غير بدعي سنه العلماء من سلفهم، وهل يخطأ الأولون بتعبير المخيال الشعبي المحلي؟، إنهم يعيشون العذرية.

5- فالولي في التمثلات الشعبية من لحم ودم النبي (ص) وسلالته الشريفة، وغايته في الدنيا دوما تكون الإسلام، يقول ***(بركات، ح، 2001: 258-259)*** في ذلك: *" الإنسان الشعبي خلال تدينه وجد الاختيار الروحي والتدرج في علاقة المؤمن بالله سبيلا للتعبد بالأولياء والمزارات والاحتفال بها"*، ثم يردف قائلا (**ص**233) *"إن المؤمن*

توصل إلى ضرورة إقامة واسطة بينه وبين الله، وهذه الواسطة هي الولي، بعد أن ابتعد الله عن صورة الأب، وأصبح ظاهرة بالغة التجريد وبعيدة الحضور".

3- الوعدة كنسق للتمسرح الاحتفالي والفرجوي:

بمثلما تتضمنه الوعدة كطقس يجمع بين عناصر الهوية والمقدس، فإنها أيضا نسق للتمسرح الاجتماعي في جو فرجوي احتفالي يتضمن نوع من الإشباع الروحي والسيكولوجي والمادي للحضور، فإبراء المرض من خلال طقس الزيارة والتخلص من سوء الطالع والسياحة الدينية والترفيهية عوامل معبرة عن هذا التواصل بين الولي- الضريح وأتباعه والزوار خلال طقس الوعدة، محاولين من ذلك تجاوز القهر واغتراب الوضع الاجتماعي والاقتصادي، والاتجاه بالبحث عن بديل له في ثنايا الأضرحة واحتفالياتها، لأجل تحقيق نوع من الطمأنينة والراحة والفرج، ولو ظرفيا.

في سبيل ذلك تشتغل فرق متعددة سواء من المنتمية لنسق القبيلة هذه، أو من أنساق قبائل أخرى، جاءت بفرسانها وفرقها لمشاركة هؤلاء في إقامة هذا الطقس، من خلال ألعاب الفروسية والفنطازيا، مثلما الوعدة تصبح محجا وقبلة لعدد كبير من فرق الرقص الشعبي المحلي والجهوي، كما يحتل الحكاواتيون والقصاصون والشعراء جزءا من مجال الوعدة، كما للنشاط التجاري والاستهلاكي مكانه بين فضائي الضريح والخيم، التي تحيط بالضريح بشكل دائري، بالمقابل يبقى فضاء الخيم وفترة الليل فضاءا نسويا بامتياز تتبادلن فيه السمر والغناء.

- خلاصة:

يشترك طقس الوعدة بالمنطقة إلى حدود كبيرة في قيمه ومضمونه وفلسفته مع العديد من القبائل المغاربية، لكن اختلافا نوعيا يبقى يميزه ويخصه، من ذلك بعض رموزه ودلالاته، فإذا كان الاشتراك بين القبائل هو وجود الجد – الولي مركز الاحتفال، والحيز أو الفضاء الذي تقام فيه الوعدة، وعادة ما يكون قرب الضريح بعد موت الولي أو المرابط، أو حول الزاوية في أحيان أخرى، كما اشتمال الوعدة على طقوس تشترك فيها أغلب الطرق الصوفية والجماعات القبلية، فإنه بالمقابل هناك اختلاف نوعي سواء على المستوى التمثلاتي أو الممارساتي والطقوسي، فظاهرة الوعدة هي صورة مصغرة لحياة العرش، معبرة عن ثقافة محلية فرعية خاصة بهؤلاء، تحاول أن تعيد إنتاج نفسها مخياليا ووجوديا خلال كل انعقاد لهذا الطقس.

ومنه تصبح الوعدة كنسق لجملة من الرموز المتنوعة، التي يعاد إنتاج دلالاتها كل وعدة، مثلما هي أيضا قناة لخطاب مضمن يعكس طبيعة المجتمع الفاعل لها، الذي تكون بدوره نتيجة تعاقد روحي رمزي مع وليه الصالح، والوعدة تصبح بمقابله ردة فعل رمزية دالة لارتباط وتجديد لحلف أبدي بين القبائل وصلحائها، وكحدث محلي يشد الجماعة لرمزها المؤسس، فالظاهرة إذا في مضمونها محملة بمعاني الجماعية والاشتراك في الطعام والمصير، أكثر من ذلك فهي تجدد لحمة وهوية هؤلاء وتشحنها من جديد.

فالوعدة بوظائفها هذه هي محطة مهمة لإعادة إنتاج المجتمع المحلي لوجوده الاجتماعي والثقافي والمجالي ولشروط تواصله بالأسلاف، لتولد بذلك الهوية الصبية من هوية قد شاخت، ويتواصل معها هذا المجتمع مجددا ولاءه لوليه هذا سنويا ودوريا.

وتبقى مع ممارساته هذه، جدلية البدعية والحرام والشرك غير ذي معنى، أمام عنان مخيالي شعبي لا يعرف عيشا بدون حفل طقسي (الوعدة)، مثلما يسمع في كل مراحل تنشئته همسات أبيه، وأمه وجده عن أصله، عن انتمائه، عن تاريخه وعن أساطير تمأسسه، وعن أسطورية أجداده رموز التأسيس والصلاح وأباء التكون الجماعي لهذه العروش، ومنه فإن الوعدة بمثلما هي موعدا لتلاقي الأزمنة والفضاءات، فهي أيضا رمزا من رموز الاستمرارية، وفلسفة لوجود هؤلاء وتواصلهم الاجتماعي والثقافي والمجالي.

تجدر الإشارة في الأخير إلى التأكيد على أن نتائج هذه الدراسة، بمثلما تتقاطع مع بعض الدراسات بالبلدان المجاورة مثل دراسة ***منديب عبد الغني*** حول" ***الدين والمجتمع بالمغرب"*** وتشترك معها في بعض الاستنتاجات، فإنها بالمقابل تختلف وتبدو مناقضة لبعض الدراسات الأخرى بتونس مثلا، والتي قامت بإعدادها ***زهية جويرو*** من خلال كتابها ***"الإسلام الشعبي"*** ، يبقى معها التساؤل، عن أسباب ذلك، هل ذلك يرتبط بالمنطلقات النظرية لكل بحث، أم للسياقات التاريخية والمجتمعية والدينية والثقافية لكل مجتمع؟، الجواب عن ذلك سيكون مشروع مستقبلي لمقاربة طقس الوعدة عبر المجال المغاربي، خصوصا مع الانتهاء القريب من مقاربتها ومقارنتها جزائريا.

البيبليوغرافية المعتمدة:

1- باللغة العربية:

1)- **ابن منظور**، لسان العرب المحيط، تقديم العلامة الشيخ عبد الله العلايلي، دار الجيل، دار لسان العرب، بيروت ج6، 1988.

2)-**ابن بكار بلهاشمي**، السلسلة الوافية والياقوتة الصافية، من كتاب مجموع النسب والحسب و الفضائل والتاريخ والأدب في أربعة كتب، مطبعة ابن خلدون، 1961م.

3)-**ابن عبد الحاكم**, المرآة الجلية في ضبط ما تفرق من أولاد سيدي يحي بن صفية، مطبعة بن خلدون، ط1، تلمسان، 1961.

4)- **ابن عمارة خليفة**، مسيرة البوبكرية (1)، اجداد أولاد سيدي الشيخ، **ت، محمد قندوسي**، وهران، مكتبة جودي مسعود، 2002.

5)- **ألفرد بال**، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ت.بدي ع.الرحمن، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1981.

6)- **بركات حليم**، المجتمع العربي المعاصر .بحث استطلاعي اجتماعي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط7، 2001.

7)- **بورقية رحمة**، الدولة والسلطة والمجتمع " دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب "، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1991، ط1.

8)- **جاد الله عبد المنعم منال**، التصوف في مصر والمغرب، منشاة المعارف، الاسكندرية .(بدط)،(بتط).

9)- **جويرو زهية**، الإسلام الشعبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2007.

10)- **الجويلي محمد الهادي**، مجتمعات للذاكرة، مجتمعات للنسيان، دار سراس للنشر، تونس، 1994.

11)- **رأس مال عبد العزيز**، "المعروف المحدد بالمجال - الخصائص والسيرورة" - من مجلة المركز الوطني للبحوث في عصر قبل التاريخ وعلم الإنسان والتاريخ، " الجزائري وأسطورته، العدد01 الجزائر، 2003.

12)- **قيداري قويدر**، بستان الأزهار في سيرة سيدي يحي بن صفية ومسيرة أولاد نهار: دراسة تاريخية أنتروبولوجية، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2009.

13)- لبيض سالم، "من أجل مقاربة سوسيولوجية لظاهرة القبيلة في المغرب العربي"، من مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية عدد11/261-2000.

14)- **النجار محمد رجب**، " القيم والعادات والتقاليد العربية "، من كتاب دراسات في المجتمع العربي، إتحاد الجامعة العربية، عمان، ط1، 1985.

15)- **طوالبي نور الدين**، الدين والطقوس والتغيرات، ت.**البعيني وجيه**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1988.

16)- **البرماسي محمد صالح**، مقاربة في إشكالية الهوية "المغرب العربي المعاصر"، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، ط1، 2001.

2- باللغة الفرنسية:

17)- **ANDEZIAN, Sossie**, Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine, Adeptes dans Saints dans la région de Tlemcen CNRS, Editions Paris, 2001.

18)- **BERQUE Jacques**, l'Interieur du Maghreb 15-17 Siècle, Edition GALLIMARD, 1978.

19)- **BERQUE Jacques**, Ulémas, Fondateurs, Insurges de Maghreb (17 Siècle), SINDBAD, Paris, 1981.

20)- **DERMENGHEIM, Emile**, le Culte des Saints dans l'Islam Maghrébin, GALIMARD, Paris, 1954

21)- **MARCELLO Massezio**, Sacré et identité ethnique –Frontières et ordre du monde, EHESS, Editions Paris, 1994.

)- **MOUSSAOUI Abedrahmane**, Espace et Sacré « Ksour et oasis du Sud – Ouest Algé22