

الرمزية الدينية للراية في احتفالية السبوع " المولد النبوي " بقورارة
(The religious symbolism of the banner at the time of the celebration)
(of the Holy Prophets BIRTH week in the province of Gorara)

الطالب حافيظ محمد عبد الرحمن¹

¹ جامعة تلمسان - الجزائر -

medbaderian95@gmail.com

الأستاذة الدكتورة نعيمة رحمان²

² جامعة تلمسان - الجزائر -

naima.rahmani@univ-tlemcen.dz

تاريخ القبول: 2023/12/24

تاريخ الاستلام: 2023/11/26

الملخص:

لقد كان إقليم قورارة - ولا يزال - محل اهتمام العديد من المؤلفين والمؤرخين، وحتى من الباحثين على اختلاف تخصصاتهم، وليس ذلك إلا لميزة نظامه الاجتماعي وإرثه الثقافي الذي يزر به كأحد أقاليم الجنوب الغربي. فمن المواضيع التي أثارت الفضول المعرفي فينا توافد الرايات - وفق زمن دقيق وفضاءات لا تكاد تسمع غيرها آنذاك - لاحتفالية السبوع أو ما يسمى بلسان أهل قورارة "أسباعي"، حيث خلصنا في ذلك إلى عدة نتائج علمية ما كان لها أن تتحقق لولا تظافر الزمان والمكان المقدسين من أجل احتضان هكذا عيد تُرجمت حقيقته في طقوس الانتقال من فضاء نشكوني إلى آخر ومن مشهد ثقافي إلى مشهد ثقافي، ومحل الشاهد في هذه الدراسة المونوغرافية راية سيدي الحاج أبو المحمّد دفين تَبْلُكُوزَة الواقعة شمال الإقليم.

الكلمات المفتاحية

الرمزية - الراية - السبوع المولد النبوي.

* المؤلف المرسل: حافيظ محمد عبد الرحمن، الإيميل: medbaderian95@gmail.com

Abstract:

The Gourara region has been-and still is- the subject of interest to many authors, historians, and even researchers of all specialties, and this is only because advantage of its social system and cultural heritage that it abounds as one the regions of the southwest. It is one of the topic that aroused cognitive curiosity. Among us was the influx of banners-according to precise time and spaces that could hardly be heard at the time for the Holy Prophet's BIRTH week which is called by the people of Gourara" Asbai."

we have concluded several symbolic results that would not have been achieved if it had not been for the convergence of the holy time and place in order to embrace such a holiday, the truth of which was translated in the rite of transition from one Nashik space to another and from cultural scene to cultural scene. the witness in this is the banner of Sidi El Haj Abou M'hammed and deceased in Tabelkoza located north of the province of Gourara.

Keywords:the symbolism- The banner- the Holy Prophet's BIRTH week.

مقدمة:

تيسُورارين أو تيكُورارين كما عبّر عنها الحسن الوزان حينما وصفها، ومعناه بالبربرية المعسكرات، ويُعزَّب فيقال كرامة (الحسن بن محمد الوزان الفاسي (ليون الإفريقي)، 1983، ص133)، هذا الحيز الجغرافي الممتد من حدود تُساييت جنوباً إلى تَبْلُكُورَة شمالاً؛ إضافة إلى الحدود الجغرافية التي تربطه بولاية البيض وغرداية وبشار(عبد الله طيبي، 2017، ص02) يقدم لغيره عدة مواضيع حريّ بها أن تدرس كاستراتيجية التوزيع التقليدي للماء (نظام القُقارة) وعلاقته بالنسيج الاجتماعي، وكذلك مؤسسة المسجد وعلاقتها بالإمام المحلي وغيرهما كثير، كل هذه المواضيع بإمكانها أن تقدم الصورة الواقعية عن المجتمع القوراري. ثم إن هذا المجتمع كباقي التجمّعات البشرية يحن إلى الاحتشاد والاحتفال في مواسم وأيام مقصودة التنظيم، وذلك من أجل حماية الذاكرة الجماعية، فالمولد النبوي الشريف صورة من صور الثقافة المحليّة، التي عنوانها الاحتشاد من أجل الاحتفال، حيث هنالك يتقاسم جميع الحضور المحليين منهم والزوار مرة في السنة رموزاً أبدعها المجتمع بغرض التواصل على مسرح طقوسٍ تُرجمت في شكل من أشكال الثقافة القورارية، فالرايات

واحدة من هذه الرموز التي ينبغي الالتفات إليها والوقوف عندها من أجل استنطاقها، إذ نخص بالذكر هنا راية سيدي الحاج أبو المحمّد.

أهمية البحث:

- تحريض عقل الباحث الأنثروبولوجي على الاهتمام بالجانب الرمزي من حقل الأنثروبولوجيا الدينية.
- التعريف بمنطقة تيميمون من حيث العادات والتقاليد وحتى اللهجة المحلية المتداولة.

أهداف البحث:

- البحث عن رمزية راية سيدي الحاج أبوالمحمّد والعلاقة الموجودة بينها وبين الموكب الحامل لها.
- ذكر الفضاءات المزاراة وعلاقتها بالمقدس الديني والدينيوي.

الإشكالية:

تتخذ هذه الراية مساراً زمكانياً محكماً فعلياً نحن نتبعه كما وملاحظته والمشاركة في حيثياته، إذ سنحاول في هذه الدراسة الكشف عن رمزية هذا العنصر الثقافي من منطلق هذه التساؤلات الآتية:
ما علاقة هذه الراية بالموكب الحامل لها؟
ما هي الإبحاءات التي تحملها تلك الفضاءات المزاراة؟

المنهج والعينة

إن المنهج الأنسب لهذه الدراسة هو المنهج الكيفي، على أساس أنه يمكننا من الوصول إلى حقيقة ما يكتنف المجتمع من رموز وإشارات ضمنية وأمور غيبية ليس من الهين إدراكها، وبالتالي فإن دراستنا ستكون وفق ما يقتضيه هذا المنهج القائم على عدة تقنيات وجب علينا الأخذ بها مثل تقنية دليل المقابلة، بأسلوب وصفي تحليلي. حيث تم إنجاز المقابلة الميدانية على وفق ما اقتضته العينة العشوائية التي كان عددها 12مبحوثاً، وقد اعتمدنا في ذلك على بعض الوسائل مثل: آلة تصوير، التسجيل الصوتي.

الحدود المكانية والزمانية للبحث

تم التركيز على إقليم قورارة -الذي ينحصر بين الحد الجنوبي للعرق الغربي والحافة الشمالية لهضبة تادمايت ووادي الساوره- لأن هذه الممارسة الثقافية تقع فيه لا تتعداه إلى غيره، تحديداً من منطقة تمّصْلُوخْت (تينزْكوك) إلى زاوية سيدي الحاج أبوالقاسم، خلال الفترة الزمنية الآتية 1443هـ-2021م.

أولاً: الراية والموكب، تناول علائقي.

إن الحديث عن راية سيدي الحاج أبو أحمد والوفد المصاحب لها والمستوى باللسان الزناتي القُفْرَه هو عين الحديث عن العلاقة المنبثقة بينهما نتيجة التعت المتداول ألا وهو البركة، تلك التي ينطلق بنطقها لسان كل من حضر سُبُوع النَّبي، وباعتبارها تشكل مرجعية لتأويل وضبط الرموز التي تنظم بمقتضاها الحياة اليومية؛ مرجعية تظهر وكأنها بديهية وفي شكل مسلمة، مرجعية تستقرأ بما كل واردة ويستند إليها في توضيح كل نازلة (عبد الله حمودي، 2010، ص10). غير أن تكرارنا الحضور والمشاركة فيه يطرحان التساؤل حول هذه العلاقة المخفية وراء هذه الممارسة السنوية التي يتهاطل الناس عليها ويحجّون إليها من كل فج عميق بغية شراء الاعتراف وتحقيق الانتماء، والدخول في المقدس الإيجابي الذي من خلفه يدرك المسلم الله (عبد الرحمان موساوي، دت، ص15) وذلك كله عن طريق آلة (راية) أولاً وقبل كل شيء، ومن أجل تحقيق المطلوب نتحدث أولاً عن الإطار الزمني والمكاني المحتملين بمعاني المقدس - الذي اعتبره الباحث عبد الرحمان موساوي نوع من دين غير مرئي الذي بإمكان البعض أن يخترقوه، فيصبحون حينئذ أشخاصاً متنبئين بالخير والشر - (عبد الرحمان موساوي، دت، ص15) وبالتالي كانت إجابة الباحثين واحدة موحدة حول أول يوم تخرج فيه راية سيدي الحاج أبو أحمد؛ التي اكتشفنا في الحقيقة الميدانية أنها راية ابنه الأصغر الحاج أبو الغيث ممثلة زاوية سيدي الحاج أبو أحمد، على حد قول بعض منهم، يقول الباحث رقم 01 (62 سنة، أستاذ متقاعد): "لَعَلَّامَ فَالْحَقِيقَةُ هُوَ نَتَاغُ سَيِّدِ الْحَاجِّ بُوْلُغَيْثٍ وَلَكِنْ يَمَثِّلُ زَاوِيَةَ سَيِّدِ الْحَاجِّ بُوْمَحْمَدَ"، ويؤكد ذلك صاحب المذكرة **Louanges et étendards, Le s'boua de Timimoun** أحمد جولي بقوله: من أهم الرايات التي تحضر السُبُوع راية سيدي الحاج أبو الغيث تقدم بذلك زاوية سيدي الحاج أبو أحمد الجازولي من تملكوزة (Ahmed Djouli, Louanges et étendards p30). يعني أن الراية الوافدة لزاوية سيدي الحاج بلقاسم هي ليست راية الولي دفين مَمَّصُلُوخَتْ! وإنما هي راية مستحدثة، وقد أحضرها أحد أحفاد الولي الابن (الحاج أبو الغيث) كما قال الباحث رقم 11 (33 سنة، أستاذ بالطور الابتدائي): "الرَّايَةُ أَحْضَرَهَا مُحَمَّدُ الْعَبَّاسُ جَدُّ لَعْبَابَسَةَ مَنْ الْحُجَّ"، وكلمة العبابسة هذه كما يوضحها الباحث هم فرع من أولاد الحاج أبو الغيث، هذا الاقتناء الحاصل من بلاد الحرم منح لهذه الراية كل معاني القداسة كما قذف في قلوب الناظرين إليها الخشية والرهبة، وفي مثل هذه القصص يتشكّل التسليم والاعتقاد ووضع المسافات الرهبانية تجاه بعض الأشياء كالراية مثلاً، أما عن

راية سيدي الحاج أبو أحمد الأصلية فيقدم لنا المبحث رقم 06(43 سنة، عامل مهني) كلاماً حولها إذ يقوله: "الغلام نُنَاغُو رَاهْ عَدْنَا، رَاهْ هُنَا، مَا رَاهَشْ يَخْرُجْ، كَانَ يَخْرُجْ مِنْ أَوْلَادْ سَعِيدْ، دَرَكَا رَاهْ يَخْرُجْ نُنَاغْ بَاهْ وَخُلَاَصْ". يعني أن الراية التي تخرج من إفوزولان هي راية سيدي أحمد بَن بوبكر؛ كإضافة لراية سيدي الحاج أبو الغيث القادمة من تَمَصْلُوخَتْ، ومن حسن الحظ أننا عثرنا على تلك الشارة (راية سيدي الحاج أبو أحمد) التي ظلت حبيسة زاوية إفوزولان بعد أن كان مؤسس تَمَصْلُوخَتْ قد اتخذها راية له في حياته حسب ما تملبه الذاكرة الجماعية والروايات الشفهية، هي الآن عمود خشبي مجرد من قطعة القماش والكرة الحديدية.

نصل بعد هذا الموجز إلى تحديد الإطار الزمني للموكب الذي يعدّ الأول من بين الأطمّ الأخرى من حيث الانطلاق والتوجّه من تَبْلُكُوْرَة إلى الحفرة (أَحْبُو نْ أَسْبَاعِي بِالزَّنَاتِيَّة) ، هذا، وإن ذلّكم الطاقم في حقيقة أمره هو عبارة عن جماعة محلّية منتظمة ومنظمة ذات راية تجوب عدة فضاءات رمزية مقدسة، فقد تمخض عن هذا النظام قوى غيبية مرتكزة وفأل حسن راسخ في الثقافة القورارية، فنلاحظ أن من مهمات الأمور تفسير هذه الممارسة التي يقوم بها ممثلو زاوية سيدي الحاج أبو أحمد من نقطة الانطلاق يوم ضحى المولد النبوي الشريف ب (تَبْلُكُوْرَة) إلى نقطة الوصول يوم الحج الأكبر في حفرة الاعتراف بزاوية سيدي الحاج أبي القاسم، والتي تدوم مدة 18 يوم بين الذهاب و العودة، كما يقول المبحث رقم 01 (62 سنة، أستاذ متقاعد): "سيد الحاج بُوحَمْدْ عَنْدُو رِحْلَة فِيهَا تَمْنَطَاعَشْ ثِيَوْم (18 يوماً)" أي الولي الصالح سيدي الحاج أبو أحمد له رحلة تدوم 18 يوماً، ويضيف المبحث قائلاً: "يوم طَنَاعَشْ (12) ربيع الأول إخرُجُوا الراية من تَمَصْلُوخَتْ للضريح، ويوم ثَلَطَاعَشْ (13) ربيع الأول تَبْدَا الرِّحْلَة في المساء"، ويوم 12 ربيع الأول يخرجون الراية من تَمَصْلُوخَتْ، وفي اليوم الموالي تبدأ الرحلة في المساء.

ومن أجل الوصول إلى رمزية هذه العلاقة التي تجمع الوفد بالراية؛ وجب علينا أن نحول كل قولٍ بديهي وصورة مألوفة إلى إشكال، أي مسائله نصوص المبحوثين التي قد تبدو واضحة بالنسبة لهم، حتى تتمكن من حلّ المغلق وتفسير المبهم.

تقول المبحوثة رقم 02 (66 سنة، مأكنة بالبيت): "آيْنْ لَعْلُومَاتْ إِعَانَمْ فَاوْ سَافْ اكْسَنْ فَي تَمُوخَتْ نَسْنْ أَدْفَعْنْ كُلْ أَدْرِيدَنْ أَتْنْ دُوشْنْ، آدْهَنْ سَتَاخْسَايْتْ نْ لَعُطُورْ ذُوْمَانْ، أَدْفُونْ الرِّيحْ، أَدْ بَحَّانْ لَبُحُو، دِيكْسَاغْ أَدْفَعْنْ، بَحَالْ لَ وَضَيْنْ"، و كترجمة لما قالت ندون: تلك الرايات التي ستلتقي، كل واحدة منها تُعَسَّلْ في البلاد التي توجد بها، وتُدْهَن بمجموعة من النباتات والأزهار المسحوقة والمخلوطة ببعض الزيوت المحليّة، ويتم

تحضيرها في الأعراس، ثم بعد ذلك تعطر هذه الرايات بأنواع الطيب وعلى رأسها البخور، كأنهم على وضوء بعد هذا، لم تتوقف عند هذا الحد، بل أضافت جملة أخرى كانت بالنسبة لنا في غاية الأهمية ألا وهي: " آيَنِّ اَمَانٌ وَاتَّعَطُونْشِي مُشَالْ كُلِّ وَيُحْسَنُ أَتْنِ إِيْفِي فِي تَصَبَّحِيْثْ، تَدُوْشْنِ سِيْسَنِّ إِيْ الْبَرْكَةِ وَيِ اِنْوَانْ شِي اَتْلَقِي " وترجمتها: لا يُرمى ذلك الماء الذي تُغسِلت به؛ -فَحَرِيْ بِنَا أَنْ نَشِيرَ إِلَى مَسْأَلَةِ الْاِتِّقَاءِ مِنَ النَّحْسِ وَ الْفَأَلِ السَّيِّءِ فِي الْفِكْرِ الشَّعْبِيِّ- بل يوزع على الحاضرين ليغتسلوا به طمعاً في البركة، بعد هذا التصريح المفيد والمحتمل بالعديد من الرمزيات الثقافية، اتضح لنا أن جميع الثقافات على مرّ العصور في سفرٍ دائم وحَرَكَ مستمر تحت مبدأ التأثير والتأثر أو الثقافة، وعليه يمكننا إعادة التفسير والذي من خلاله يتكامل العنصر المستعار في الثقافة المستعيرة أو المتقبلة من لدن المجتمع الأوروبجاني على سبيل المثال (سكان أستراليا الأصليين)، حيث أننا نجد هذه الممارسات الناجمة عن العلاقة بين الراية والوفد نوعاً ما تضاهي تلك الممارسات السائدة وسط الأوروبجانيين، إذ أن الإسلام لدى سكان قوراة قاطبة قد تُرجم جزء منه في مجموعة من الرموز الهندسية والمكتوبة (راية، أضرحة، أغاني شعبية) لكي يبقى محفوظاً ويستمر، فضلاً عن دور الزوايا والكتاتيب، وفي هذا الصدد يرى دوركايم أن العلاقة بين الأشياء علاقة رمزية وليس علاقة طبيعية أو فطرية، وأنه بدون الرموز فإن المشاعر الدينية تكون عرضة للضعف والزوال، وأن الحياة الاجتماعية بكل مظاهرها وفي كل لحظة من لحظات تاريخها تحتاج إلى هذه الرمزية الواسعة العريضة حتى تستمر في الوجود(خزعل الماجدي، 2012، ص76)، وعليه فإن أول رمز يكتسح بقوة فضاء هذه المناسبة هو الطَّوْم، يأتي في المقام الأول ليعبّر عن سلف المجموعة و معتقدها و يعبّر عن نفسه كروح واقية(Sigmund Freud, 2002,p08) لهذه المجموعة المحليّة، إلا أن هذا الطَّوْم قد حاك لنفسه لباساً اسلامياً يهدئ من روعة أهله كما يصنع لهم كياناً بين باقي المجموعات ويمنح لهم سلطة التسيير والتصرف في هذه الاحتفالية، من أجل ذلك نجد أن جميع من ينتمي إلى هذا الطَّوْم أو ينضوي تحت هذه الراية فإنه يخضع للالتزام المقدس الذي يظهر أثره في عدة أماكن من الإقليم وفي عدة ممارسات، حيث يقوم شركاء المجموعة الطَّومية بإعادة إنتاج خصوصيات هذا الطَّوْم وغرسها في النشء وتلقينها لهم. كما تتجلى صورة الالتزام ومعاهدة المقدس في وجود سمات الحرص من قبل الوفد (الفُقْرة) على ضرورة وجود الراية بينهم بعد أن نفخ في صور الضريح المتواجد ب(مَمَّصْلُوْحَتْ) كعلامة على البعث وإيدانٍ ببداية الرحلة السنويّة لتصبح هذه الراية موضوع اعتقاد من قبل الرّائين، ثم إن بداية الرحلة هذه هي عين تحوّل الراية من

آلة هندسية جامدة إلى رمز حيّ، إلى طوطم تدبّ فيه روح الأسلاف؛ هي الآن تمثل المركز، هي الآن تلبّي حاجيات الجسد الروحية، إذ أن الموكب يشرع في الهتاف حولها تارة و يقرأ الفاتحة تارة ويرقص على أغاني شعبية تارة أخرى- كل هذا يقع بعد أن تُهيّأت- من أجل الدخول في بوتقة الانتماء إلى هذا الطوطم المقدس الذي بدوره منح هذا الموكب كاريزما أشخاص متنبئين بالخير والشر كما قال الباحث عبد الرحمن موساوي. ثم إن عملية تلبّاس (تَكْسِيّة) هذه الراية أو غيرها من الرايات ليس من شأن أي شخص القيام بها، بل هناك أشخاص محدّدين وهم من حفدة مولى تَمَصُّلُوخْتْ، أو من يشرف على خدمة زوار الضريح وضيوف زاويته (سرقمة عاشور، سيميائية الطقوس والممارسات الدينية قراءة في طقس "العَلَمَة" أو "لَعَلَمَات"، ص 23)، فهؤلاء المساهمين يصبحون بذلك معاصرين للمأسسة الأولى (تأسيس الاحتفال)، وبعبارة أخرى يخرجون من زمامهم التاريخي-أي من زمان مكون بجملة أحداث دنيوية وعبر شخصية- ويعانقون الزمن البدئي (مرسيا الياد، 1988، ص 69) بغية إعادة تشكيل الصورة المقدسة والشرعية في وسط هذا الحيز الجيوسياسي الضيق.

أما عن حاجيات الجسد الروحية فإنها تتجلى خصوصاً في اللحظات المقدّسة كالوقوف عند الضريح ولحظة الانتقال من فضاء إلى آخر بحثاً عما يقربه من عالم الغيب، وما هذه الراية إلا وسيلة لذلك، لكن ثمة شيء لم يفهم، وهو أن إجابة الباحثين جميعهم لم تكن موحدة حول سؤالنا الأنثروبوتاريخي للراية الذي كان موجّهاً لهم، حيث كانت صياغته كالاتي: ماهي أول مرة لجأ فيها سكان تَمَصُّلُوخْتْ لاستخدام هذه الراية؟، بل فُوبل هذا السؤال بالإجابة التقريبية من بعض الباحثين، وبالصمت ملياً دون ردّ أو بالنسيان من البعض الآخر ما يوحي بإصابة المجتمع على مستوى الذاكرة الجماعية وبداية تلاشي الوعي الجمعي تجاه هذه الممارسة. ومع هذا كلّه تم التمسك بإجابة واحدة حول حقيقة هذه الراية والتي تعبّر عن ولي تَمَصُّلُوخْتْ الذي حظي بشرف المشاركة في تأسيس السُبوغ، وبعد الوفاة أبت الذاكرة الجماعية أو بالأخص السلطة المحليّة (قبيلة الولي دفين تَمَصُّلُوخْتْ) نسيانه فنصبت من ينوب عنه بإشراف من الجماعة المحليّة القادمة من شمال تيميمون إلى زاوية سيدي الحاج بلقاسم، كانت هذه الإجابة من قبل جميع الباحثين عدا واحداً منهم وهو المبحوث رقم 09 (39 سنة، أعمال حرة) إذ يقول: "الرّايَات هَادُو كَانُوا يَمَثِّلُوا الْقَبَائِلَ مَا كَانُوا يَمَثِّلُوا الْأَشْخَاصَ، غَيْرَ مَنْ بَعْدَ حَوْرُوا مَعْنَاهُمْ وَلَاؤُ يَذْكُرُوهُمْ بِالْأَشْخَاصَ، فَالْحَقِيقَةُ يَمَثِّلُوا الرّوَايَا"، وكرهمة لما قاله هذا الأخير نقول: إن هذه الرايات لم تكن في السابق تمثل الأشخاص بعينه بل كانت عنوان القبائل، ثم مع

مرور الوقت حُوِّرَ معناها فصارت تذكر بالأشخاص. يُفهم من طرح هذا المبحث رقم 09 أن كل ما في الأمر هو الاجتهاد في الحضور القبلي يوم احتفالية السَّبُوع المولد النبوي الشريف الذي يتم من خلاله إعادة رسم المكانة الاجتماعية لهذه القبيلة (قبيلة إيقوزولان بصفة عامة) وترسيخها في أذهان المجتمع القوراري ولكل القبائل المشاركة في هذه الاحتفالية مثل هذا، وتكون هذه القبيلة ذات راية كبطاقة تعريف لها.

ثانياً: إشكالية الفضاءات المُزارَة

إن من مظاهر المقدّس الأكثر محسوسية والأكثر انتشاراً في العالم تلك التي احتُفظ بذكرها وهو ما يمكن تسميته بالحدث الطبوغرافي Topographique، ويأتي في مقدمة المقدس الطبيعي في الثقافة الإسلامية بالنسبة لنا غار جِراء وجبل ثُور، وفي مقدمة المقدس الاصطناعي الأضرحة والقباب، فهل شكل الجبل هو الذي يضفي عليه صفة القداسة كما يقول عقون محمد العربي، أم أن علوّه الذي يقربه من السماء - حيث القوى الغيبية المطلقة - هو الذي يسوّغ توقيره (محمد العربي عقون، 2008، ص 235)، أم أن ارتفاع الصوت بالإله قرب هذه القباب البيض هو من يمنح القداسة لهذه الفضاءات؟ سنواصل البحث من أجل الوصول إلى المعرفة.

تبرز تيميمون باعتبارها مركزاً عمرانياً للمنطقة حيث تستند أهميتها على المكانة التي حظيت بها سابقاً لكونها ممراً لا بدّ منه للتجارة العابرة للمسافات الطويلة، فلقد انبثقت بسبب دنيوي (عبد الرحمان موساوي، دت، ص 08) أولاً ثم مع استمرارها في الزمن صارت قبلة للمقدّس، هناك، حيث يوجد إما الضريح أو المقام أو القبة أو أثر لخلوّ كمعلم، وهاؤم اقرأوا رأي الباحث رشيد بلّيل كدليل حيث قال: لا تكاد تجد بمنطقة قورارة مكاناً مسكوناً إلا وهو يحوز على قبة وليّ، ما يشهد على سيطرة المقدّس على القُصُوريّين (رشيد بلّيل، 2008، ص 40)، لكن هذه السيطرة لم تكن لتظهر لولا احتواء الزمن لهذه الرموز الثقافية وحفاظه عليها تحت مسمى الاحتفال، وقبل أن نشرع في تحليل هذه الفضاءات؛ نذكرها أولاً بشكل كرونولوجي متسلسل باعتبارها محطات تستوقف الزائر وساكني هذه الأماكن، وسنعرضها كما وردت على ألسنة المبحوثين.

يقول المبحث رقم 01 (62 سنة، أستاذ متقاعد): "يُخْرَجُوا يَوْمَ ثَلْطَاعَش (13) وَتَمْشُوا لَوَاحِدَ الْوَلِي كَانَ صَدِيقُ سَيِّدِ الْحَاجِّ بُوحَمْدَ جَائِي شَوِي فَالْصَّحْرَا وَاحِدَ رَبْعَةٍ كَيْلُو تَقْرِيّاً أَوَّلَ حَمْسَةٍ، يَفْتَحُوا تَمَّ وَيَقُونُوا

عَلَى تَعْنُطَاسْ وَالْوَقْتُ نَفْسُو بَعْدَ الْعَصْرِ كَيْمَا بَكْرِي، يَكْرُمُوهُمْ سَكَانُ الْقَصْرِ وَيَصْلُوا الْمَغْرِبَ، وَمِمَشُوا لَتِيحِي؛ وَ تِيحِي هِيَ تِينْرُكُوكْ-زَاوِيَةِ الدَّبَاغْ، بَعْدَمَا يِيَاتُوا؛ يَرُوحُوا لَبْنَزِيَّتِهِ فِيهَا وَقْفَةً، وَجِبَةِ الْغَدَاءِ فِي وَدْعَاغْ، عَشِيَّةً يَمَشُوا لِحَاجِ قَلَمَانَ (هِيَ مَحْطَةٌ جَدِيدَةٌ، مَا كَانَتْ زَمَانَ) فِيهَا وَقْفَةً تَانِي، وَمَبَاشَرَةً يَرُوحُوا لَسْمُوطَةٍ، أَيَّاءَ غَدَاً صَبَاحَ وَقْتُ الضَّحَى يَدْخُلُوا لَتِيلِيُونْ، هَاكَا حَتَّى يَوْصَلُوا لِحَاجِ قَلَمَانَ وَ هَذَا هُوَ الدَّخُولُ الرَّسْمِيُّ لِيَهَا، فِي الْمَسَاءِ يَتَوَجَّهُوا لِثُورُولَنْ رَاةً فِيهَا بَاةً وَ جُدُودُوا، هَذِي تَهَارَ حَسْطَاعَشْ (15)، غَدَاً لِيَهْ يَدُورُ فِي أَوْلَادْ سَعِيدْ لَأَنَّ عَمَامُو وَ جُدُودُو مَدْفُونِينَ تَمْ، مَنْ بَعْدَ يَرُوحُ لَكَالِي، قَبْلَ كَالِي يَرُوحُ لَأَوْلَادْ هَارُونْ (قَصْرُ مِنْ قُصُورِ أَوْلَادِ سَعِيدِ) زَاهَمْ يَنْتَظِرُوهُ وَقْتُ الضَّحَى، مِنْ بَعْدِ يَرُوحُ لَكَالِي يَسْبِقُ مِنْ مَسْجِدِ كُثُوصْ (خَلْوَةُ سَيِّدِي مُوسَى بْنِ الْمَسْعُودِ، وَتَسْمَى تَامَسْجِيدَةً أَنْ كُثُوصْ)، عَشِيَّةً يَرْجِعُ لَأَوْلَادِ عَبْدِاللَّيْ (قَصْرُ مِنْ قُصُورِ أَوْلَادِ سَعِيدِ)، غَدَاً تَهَارَ اسْبَعَطَاعَشْ (17) بَعْدَ الْغَدَاءِ يَتَوَجَّهُوا لِمَاسِينْ، يَوْمَ تَمْنَطَاعَشْ (18) يَرُوحُوا لَزَاوِيَةِ سَيِّدِ الْحَاجِ بَلْقَاسَمْ لِلْمَلَأَقَاةِ " يَفْهَمُ مِنْ كَلَامِ هَذَا الْمَبْحُوثِ بَعْدَ هَذَا التَّفْصِيلِ الَّذِي قَدَّمَهُ حَوْلَ الْمَحْطَاتِ الَّتِي يَمُرُّ بِهَا الْوَفْدُ أَنَّ الْوَلِيَّ الصَّالِحَ سَيِّدِي الْحَاجِ أَبُو مُحَمَّدٍ مَرَّ بِهَا عِنْدَمَا كَانَ عَلَى قَيْدِ الْحَيَاةِ، غَيْرَ أَنَّ فِيهِ مَحْطَاتٌ اسْتُخْدِثَتْ مِنْ قَبْلِ أَحْفَادِهِ وَبَنِيهِ كَالدَّخُولِ لِقَصْرِ الْحَاجِ قَلَمَانَ فِي الْخَارِجِ ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْهَا فِي الْغَدِ كَدَخُولِ رَسْمِيٍّ، كَمَا تَمْ إِضَافَةً يَوْمَ لِلْوَفْدِ مِنْ أَجْلِ الدَّخُولِ إِلَى قَصْرِ أَوْلَادِ سَعِيدٍ بَاكِرًا لِلِاسْتِرَاحَةِ، هِيَ إِذَنْ تَحْيِي آثَارَ جَدِّهَا الْمَوْسَسْ، كَيْفَ لَا؟ وَأَغْلَبُ الْمَبْحُوثِينَ يَتَكَلَّمُونَ بِصِيغَةِ الْغَائِبِ الْمَفْرُودِ (يَخْرُجُ، يَرُوحُ، يِيَاتُ، ...)، ثُمَّ إِنَّ هَذَا التَّقْرِيرَ الَّذِي تَفْضُلُ بِهِ الْمَبْحُوثُ الْأَوَّلُ يَتَّفِقُ مَعَ كُلِّ مَا قَدَّمَهُ بَقِيَّةُ الْمَبْحُوثِينَ الَّذِينَ طَرَحَ عَلَيْهِمْ هَذَا السُّؤَالُ الْآتِي: مَا هِيَ أَهَمُّ الْمَحْطَاتِ الَّتِي يَمُرُّ بِهَا الْمَوْكَبُ؟ فَلَقَدْ اتَّفَقَتْ إِجَابَاتُ الْمَبْحُوثِينَ (الْمَبْحُوثِ رَقْمَ 06، رَقْمَ 14، رَقْمَ 11، رَقْمَ 12) فَلَا دَاعَ لِسَرْدِهَا مَجْدِّدًا، إِذْ أَنَّ مَا يَهْمُنَا فِي هَذَا الْعَنْصَرِ اسْتِخْلَاصُ الْمَعَانِي مِنْ أَهَمِّ هَذِهِ الْفَضَائِلِ وَفِكَ شَفَرَتَهَا زَمَنَ احْتِفَالِيَةِ السُّبُوعِ، حَيْثُ تَكُونُ الْمَهْمَةُ سَهْلَةً فِي هَذِهِ اللَّحْظَاتِ الْمَعْنِيَّةِ إِذْ تَطْفُو مِنْ جَدِيدِ هَذِهِ الْأَمَاكِنِ وَمَعْنَاهَا الْخَفِي، بَعْدَ مَا كَانَتْ مَحْجُوبَةً لِمُدَّةٍ طَوِيلَةٍ (عَبْدُ الرَّحْمَنِ مُوسَاوِي، الْفَضَاءُ وَالْمَقْدَسُ، ص 08) فَلَوْلَا تَعَاقُبُ هَذَا الزَّمَنِ (شَهْرُ رَبِيعِ الْأَوَّلِ) وَوُجُودُ هَذِهِ الْأَحْدَاثِ مَا كَانَ لِهَذِهِ الْأَمْكَنَةِ أَنْ تَتَشَكَّلَ ثَانِيَةً تَشَكُّلًا نَشْكَوْنِيًّا بَغْضِ النَّظَرِ عَنْ كَوْنِهَا مَتَوَجَّأً بَشَرِيًّا (رَايَةُ، ضَرِيحُ، مَقَامُ، زَاوِيَةُ) يَتَجَلَّى فِي مَسَارَاتِ الْفُقْرَةِ، فَإِذَا أَقْبَلَ هَذَا الزَّمَنُ الْمَعْلُومُ فَإِنَّهُ يَسْحَبُ هَذِهِ الْأَمْكَنَةَ (تَمَّصْلُوخَتْ، أَوْلَادِ سَعِيدِ، زَاوِيَةُ سَيِّدِي الْحَاجِ بَلْقَاسَمْ مَثَلًا) لِمَدَى مَجْهُولٍ لِيَجْعَلَ مِنْهَا مَوْطِنًا مَتَعَرِّفًا عَلَيْهِ مِنْ جَدِيدِ (عَبْدُ الرَّحْمَنِ مُوسَاوِي، دَت، ص 16) وَ مِنْ ثَمَّ تُتَاحُ فِي كُلِّ قَصْرِ مِنَ الْقُصُورِ فُرْصَةٌ تَقْرِيرِ فَضْلِ

الوليّ، هكذا تصنع الذاكرة الجماعية، فلا يمكن الحديث عن الفضاءات السالفة الذكر دون الإشارة إلى الزمن الذي وهبها هذه الالتفاتة؛ والذي بسببه انبثقت كمزار تشدّ إليه الرّحال، فالتنقيب عنها هو من قبيل استدعاء الزمن الكوني الذي نصبها كأمكنة معلومة.

إن المكان بلغة المقدّس يعني- حسب التعريف الذي ورد في كتاب "الفضاء والمقدّس" لعبد الرحمان موساوي- موضع حدث فيه شيء ما خارق للعادة لا يمكنه بالتحديد أن يحدث في مكان آخر، فيكون حينئذ في نفس الوقت موقع رمزي، موقع ذاكرة وموقع مقدّس (عبد الرحمان موساوي، دت، ص 17)، وعليه يمكننا نعت هذه الأمكنة المقصودة في هذه الدراسة بأنها خزّان الشواهد المكتوبة (شجرة النّسب، أوقاف الزاوية) والمروية (القصص الخارقة للعادة والكرامات) والمبنية (ضريح، مقام، زاوية) بإقليم قورارة. بإمكاننا الآن عرض المخطّات الرئيسة التي يمرّ بها موكب سيدي الحاج أبو المحمّد أثناء رحلته السنويّة إلى الحفّرة.

أ- تمّصّلوخت، رمز صافرة الانطلاقة.

تتموقع منطقة تَبْلُكُوْزة في القسم الشمالي من إقليم قورارة كآخر نقطة حدودية مع ولاية البيض، وهي تابعة إدارياً لدائرة تِينَزْكُوْك، حيث تبعد عن ولاية تيميمون حوالي 88 كلم، والذي يهمنها من هذا الاختصار الجغرافي هو تمّصّلوخت، ذلك الحَيَز المكوّن من البئر كرمز الديمومة البشرية و المسجد كرمز الروح الجماعية و الضريح كرمز القوى الغيبية، هذه الصور الثلاثة عزّزت زاوية سيدي الحاج أبو المحمّد، باعتباره منظمّ الفضاء (عبد الرحمان موساوي، دت، ص 90)، فلقد شهد هذا المكان كغيره من الأمكنة ليالٍ عامرة بالذكر والدعاء وترتيل ما يسمّى ب (المَوْلِدِيَّات أو البَشِير أو البُرْدَة) منذ أن بزغ شهر ربيع الأول (المَوْلُود بالزناتية)، كإستراتيجية في ترميم الروح والخروج من الجسد وفق أداء جماعي بصوت جهوريّ ينطلق من المسجد معانقاً عنان السماء ويدوم ذلك اثنا عشر يوماً حسب قول المبحوث رقم 11 (33 سنة، أستاذ بالطور الابتدائي): "نقرأ 12 يوم فقط، الليلة الأخيرة نبيت القراءة إلى طلوع الفجر"، ينطلق من المسجد -لا من مطلق أي مؤسسة- باعتباره المأوى الأول الذي تفوح فيه رائحة المؤسس سيدي الحاج أبو المحمّد، هذه المؤسسة توحى بوجود أسبقية الحَيَز المقدس والصورة الكونية وعلاقتها بالمكان على الحَيَز المعماري الهندسي (مرسيا الياد، 1988، ص 47)، كما تحيلنا هذه الفكرة إلى ما قاله الباحث موساوي عبد الرحمان

حول مسألة الدين والجغرافيا حيث قال: يتم الاستعانة بالدين قبل الجغرافيا لتقرير الطريقة التي يتم وفقها التقسيم، فعلى الدوام يمثل الإيمان/المعتقد نقطة الارتكاز في التخطيط والتشييد، وعليه يكون الفضاء في آخر المطاف نتاج ذهنيات تنبع مما هو مقدس أكثر مما هو جغرافي، اقتصادي(عبد الرحمان موساوي، دت، ص04).

إن هذا الاحتفال المغلق قد قُصِدَ ممارسته كتوطئة لاستقبال ولادة محمد عليه الصلاة والسلام من جديد أولاً ثم استقبال ولادة الجد المؤسس ثانياً ما يفضي إلى رمزية إعادة إبراق الشجرة من جديد (شجرة النسب)، فيكون حينئذ معنى الاحتفال -في هذا الشهر- العودة للأصول(عبد الرحمان موساوي، دت، ص44) والرجوع إلى طريق الأسلاف، ويصير بذلك مصطلح "عيد" (تَزَالِيَتْ/إِضْمَقَانُ بِالزَّنَاتِيَّةِ) أكثر عمقاً من استعمال لفظة الاحتفال أو التظاهرة كما ينعتة الكثير، إذ جاء في كتاب الفضاء والمقدس أن الكلمة العربية هذه مأخوذة من عَوْد، رجوع، فهو فعلاً بمثابة العودة على الآثار، من أجل قراءتها باعتبارها أمارات معرّضة لأن يححوها الزمن(عبد الرحمان موساوي، دت، ص43)، ولنفضل قليلاً استناداً على لسان العرب من أجل إسقاط هذه المفردة على واقع هذه الممارسة برمتها، فنجد أن مادة ع-ي-د/د-ع-و-د تعطينا ما يلي: العَوْد، المَعَاوِد، المَعَاوِذ، وصولاً إلى العيد، وبالتزاوج بين ما قاله ابن منظور و ما سنقول استنتاجاً للواقع نحصل على هذه الجمل القصيرة:

• العَوْد: ثُلَاثِي الْبَدْءِ، أي هو ثاني التأسيس بعد التأسيس الرسمي الذي وقع قبل 05 قرون أو ما يقاربها، وإن لم يكن الثاني بحقيقة الرقم والمترتبة فيكفيه شرف الإعادة، كما هو ثاني تكرار لولادته صَلَّى الله عليه وسلم والتي كان قد مرّ عليها قرابة 15 قرن ميلادي.

• المَعَاوِد: قال فيه إنه المَوَاطِب، ونستقي نحن من الواقع أنه ذلك المتمسك بسنن الأسلاف والبقاء على عهدهم، وهذا ملاحظ ومصرّح به من قبل بعض المبحوثين حول هذا الموكب وحتى حول بقية السّاكنة ب(تَمَصُّلُوحَتْ)، حيث أنهم لا ينقصون شيئاً مما تركه النموذج الأول، ولا ينقصون له عهداً، فهي إحدى إستراتيجيات وخطط المحافظة على الكيان.

• المَعَاوِذ: وهو ذلك الرجوع إلى الأمر الأول، باعتباره الأصل، ولقد شاهدنا تكرار هذا العيد وحضرنا فيه مرات عديدة تفوق الحصر. ثم العيد: كُلُّ يَوْمٍ فِيهِ جَمْعٌ، واشتقاقه كما قال ابن منظور: مِنْ عَادَ يَعُوْدُ، كَأَنَّهُمْ عَادُوا إِلَيْهِ؛ وقيل سُمِّيَ عِيداً لِأَنَّهُ يَعُوْدُ كُلُّ سَنَةٍ بِفَرَحٍ جَدِيدٍ (ابن منظور، دت،

ص3157-3158-3159). ها هو الزمن من جديد ينبج هذه الجماعة المحليّة من أجل أن تجتمع كل يوم في مكان مقدس محمّل بروح الأسلاف (تَمَصُّلُوخْتْ، أَوْلَادُسَعِيدْ، مَاسِينْ، زَاوِيَةُ الْحَاجِّ بَلْقَاسَمْ) لتجسد معنى "التَّحْنُ"؛ الذي يعرفه أصحاب البلاغة على أنه يعبر عن المتكلم ومعه غيره أو المعظم نفسه. هي إذن (الموكب وكل ذرية الوالي) في هذا المقام الذي رضيه لها الزمن، إضافة لشخص النبي الموزع في هذه الأمكنة ممّا مكّنها من إعادة ترتيبها هي كواحدة منه وإليه.

ينطلق الموكب في مسيره نحو محطة أخرى بعد أن تشبعت روحه ب المولدات أو البشيرة أو البردة، وبارك له وليّ تَمَصُّلُوخْتْ هذا المسير، ينطلق تحديداً من عند الضريح، بعد تلاوة الفاتحة على روح مهندس المكان سيدي الحاج أبو أحمد كرمية طلب الإذن من وليّ الأمر، يغادر هذا الموكب تَمَصُّلُوخْتْ أولى المحطات المهمة في الإقليم؛ وواحدة من الصيغ التَشَكُّوِيَّة التي أعيد إنتاجها وموضعتها بخطابات معلقة (عبد الرحمان موساوي، دت، ص04) من أجل الاتصال بالعالم العلوي الغيبي، فحسب هذا الموكب الدخول إلى ضريح سيدي الحاج أبو أحمد أو الوقوف بالخارج منه باعتباره مركزاً وهمزة وصل بين السماء والأرض، ولكن لئلا المسافة بين الفضاءات الأخرى لجأت هذه الجماعة المحليّة لانتخاذ آلة كضريح متنقل وهي تلك الراية الخضراء حتى يكون الاتصال بالمركز حاضراً دائماً ويبقى الموكب على اتصال مع العالم المافوق (مرسيا الباد، 1988، ص39)، بعيداً كل البعد عن الاتصال الترابي الأرضي المدّس.

بإمكاننا اعتبار انطلاق الموكب من تَمَصُّلُوخْتْ المرحلة الأولى من مراحل الانتقال التي قسمها فان جنب كمراحل عبور وانتقال (عبد الله عبد الرحمن يتييم، أرنولد فان جنب وحيداً في مواجهة دوركايم، ملمح من تاريخ الأنثروبولوجيا الفرنسية، <https://www.aranthropos.com>، حيث سمي هذه المرحلة الأولى بمرحلة الانفصال، ما يوضح هنا انفصال هذا الموكب عن حيّزه الجغرافي الأم.

ب- إفوزولان، القصة الخالدة.

من بين كتب الرمال الوعرة والطرق المعبّدة يصل الموكب حاجاً إلى إفوزولان بعد يومين من رحلته (13 و14 من المُولُودْ) المعروفة بالمسير والتوقف عند بعض الأحياء التي أبت الذاكرة الجماعية إلا أن تحتفظ بها ولتجعل منها منشأة مقدّسة مثل: ضريح سيدي بن داوود، تَعْنَطَاسْ، تِيْجِي بَن زِيْتَة، وَدْغَاغْ، سَمُوطَة، تِيْلِيُونْ، الْحَاجَّ قَلْمَانْ، هذه الأمكنة تقدم لنا صورة تاريخية عن علاقة سكان هذه الديار بالوليّ الصالح سيدي الحاج أبو أحمد، كل هذه الأمكنة يمرّ بها الموكب قبل نقطة الوصول الأولى (إفوزولان) فيتغذى هنا ويتعشى

هناك، ويُقِيلُ عند هذا ويبيت عند هذا، وفيما بين هذا وذاك يعقد الموكب الحَضْرَةُ الصَّوْفِيَّة التي تعتبر أحد العناصر المهمة في الاحتفالية، وذلك من أجل جذب واستقطاب سكان هذه البلدان إلى الحج الأكبر (18 ربيع الأول) وتَهَيَّئْتهم له.

في اليوم الخامس عشر، تتم ترجمة شكل من أشكال الاحتفالية في زاوية إفورولان، حيث ينظم زعيمها الروحي عدة نشاطات يستفيد منها دفين الزاوية سيدي أَحْمَدُ بْنُ بُؤِكْرٍ مثل قراءة السِّلَكَة وتبدأ بعد صلاة العصر، وتحضير الكُسْكُس الذي يحمل رمزية المساواة بين جميع الزوار، وأنه غذاء جمعي من حيث كونه موجّه ليوخذ ما بين البشر (عبد الرحمان موساوي، دت، ص 121)، فلا يُقَدَّم في الغالب غير هذا الطبق، ومن حسن الحظ أننا كنا من ضمن المشاركين في إحياء الليلة، ما سمح لنا بالدخول إلى الزاوية والحضور في مراسيم تهيئة الضريح وكان ذلك سنة 2016م، هي حقاً صورة العيد؛ حيث يقوم المشرفون عليه بتعطير القماش الذي هو على جثمان الولي بواسطة البخور مع أذكار وترتيلات تملأ المكان خشوعاً واعتقاداً اتجاه هذا الولي، فبواسطة هذا التجلي القوي لمثل هذه الأماكن وظهور هذه الممارسات يتم إلغاء الزمن الدنيوي (مرسيا الياد، 1988، ص 64). كل هذه الممارسات هي من أجل منح صاحب الضريح فرصة ملاقات ولده الذي هو على مشارف الدخول إلى الزاوية، فعلى المزور أن يُكْرِمَ زَائِرُهُ؛ إنه تكريم الخلف للسلف.

يذكر لنا المبحوث رقم 06 (43 سنة، عامل مهني) منطقة ملاقات سكان أولاد سَعِيدٍ قاطبة-على رأسهم أهل إفورولان- بالوفد فيقول: "يُخْرَجُوا لَ (تِيْجِيُوِيْنُ فِي مَحْمُوت) يَسْتَنَّاوْ، هَذَا وَيْنُ يَحِي لَغْلَامُ نَتَاغُ تَبْلُكُوْرَة"، عندما تبدأ الشمس في الأفول تظهر راية سيدي الحاج أبو الغيث (ممثلة زاوية سيدي الحاج أبو أحمد) من بين الكثبان الرملية الصفراء التي انتشر عليها كل من أم هذا المكان -حتى أصحاب السِّلَكَة- كاعترافهم بالعودة إلى أصل الخَلْقَة، وهم يبتغون من وراء ذلك احتضان الزمكان لهم وتحليصهم من كل ما هو مدنس، وليس يقدر على هذا الأخير إلا المصْطَفِين الأخيار (الوفد القادم وممثل زاوية إفورولان)، على هذه الحالة يقف الناس كلهم أجمعون لاستقبال هذا الوفد المبارك واضعين أكفهم ببعضهم البعض، رافعين أصواتهم بالبسملة والهيللة بِاسْمِ اللَّهِ بِاسْمِ اللَّهِ مَا أَفْضَلَ بِاسْمِ اللَّهِ (قول يَا لَفَضَائِلِ بِاسْمِ اللَّهِ من بعض العوام)، ويكون شكل اجتماع الناس دائرياً ما يرمز إلى مساواة الكل في البحث عن المطلوب وهو الانغماس في المانا أو في القوى الغيبية التي جاء بها هذا الوفد، والزمن رماديّ وقتئذٍ، كذلك مما يمكن استنتاجه أن الراية دائماً تجعل غيرها في الهامش وتفرض عليه التبعية في كل الأماكن المزارة.

وسط هذه الدائرة تكون قد خرجت من الزاوية أربع رايات تتوسطهم راية سيدي أحمد بن بُونَكْر ذات اللون الأبيض، وخلفهم جماعة تكرر على السامعين ألفاظ الذكر بصوت متناغم متناسق كفرقة إنشادية كورال (عبد الرحمان موساوي، دت، ص 101) رسول الله آ رسول الله)، وهم يطربون الدائرة إلى أن يصل وقد تَبَلَّكُورَة، في هذه اللحظات تقدم هذه الممارسة سمة من سمات التمثيل، وهو هبة أو كريمة مجرية، في هذه اللحظات ينتقم هؤلاء الممثلون لأنفسهم، فهم مجبرون على تجسيد دور المجموعة الصوتية بأداءٍ جد منسجم (رولان بارت، 2012، ص 27)، فتحصل الملاقاة الأولى التي يتخللها التمسح بالرايات طمعاً في انتقال الطاقة الروحانية إلى أجسادهم فيخترقون الزمن الدنيوي، بعدها بقليل تقام صلاة المغرب في ذلك المنخفض. ثم يدخلون بعدها إلى حرم الزاوية، على هذه الأهازيج rhymes والأصوات الجهورية والكلمات المقدسة يُعادُ تشكّل المكان كما كان، كما قال الباحث عبد الرحمان موساوي: إنه أداة -أي الكلام- تشكيل العالم، ومنه تكون إعادة التكوين (عبد الرحمان موساوي، دت، ص 119)، يتحرك الجسد على هذه الكلمات التي رشحها الزمن لأن تتداول وبزغاريذ النساء يتم الإعلان عن إعادة نسخ النموذج المثالي الأول (سَيِّد إِفُورُولَان).

لا يدخل هذا الوفد الذي صار الآن أكثر عدداً مما كان عليه بالأمس وكل الزوار مباشرة إلى مكان تواجد الضريح، بل يقف عند ركيزة (الدَّكَّانَة) كما ذكر لنا المبحوث رقم 06 (43 سنة، عامل مهني) شيئاً عنها فقال: "كَانَتْ هِيَ الْبَابُ نَتَاغُ الزَاوِيَةِ" هي رمز الاستئذان وامتحان للقبول، هي (الدَّكَّانَة) أيضاً قد خارت قوى الجسد أمامها للحمولة المقدسة التي تحويها، وكأن المقدس كما قيل في حالة كُموْن في كل مكان؛ وكأن كل شيء تعرّض للطّوطمة (عبد الرحمان موساوي، دت، ص 14)، في مثل هذه اللحظات يجتهد الإنسان في أن ينقاد إلى كل شيء تحت المبدأ الخالد وهو التسليم الذي يرمز إلى وضع مسافات رهبوية، مسافات خوف، فيتحوّل بذلك إلى موضوع اعتقاد. بعد الوقوف عند هذه الدَّكَّانَة قليلاً وسط صخبٍ منظمٍ مرغوب، يدخل الجميع متوجهين إلى ضريح مولى إِفُورُولَان من أجل توقيع قائمة الحضور فتدندُن عليها قصيدة شعرية وقد حيكت بالمنطوق الشعبي العربي، وبعد الانتهاء يُخْتَمُ بالفاتحة.

بعد أن أرخى الليل سدوله وقضى على الجميع بالسكون من أجل استئناف النشاط المتبقي في الغد، صرنا لا نسمع سوى صوت التلاوة من داخل مسجد سيدي أحمد بن بُونَكْر (قراءة السِّلْكََة) أو صوت الغناء الشعبي أهليل. في الغد، يخرج الوفد لاستكمال مسيرته المتأرجحة بين تجديد العهد مع الأموات

(زيارة مقبرة الأجداد) وتوطيد العلاقة مع الأحياء، فيزورون قصر أولاد هارون (أحد قصور أولاد سعيد) ثم قصر كالي، بعدها يرجع لبيت ب إفورولن على أهبة الانتقال إلى المحطة الموالية بعد الزوال.

ت- قصر ماسين يسجل الحضور.

نشر أولاً قبل الكلام على هذا الفضاء بعرض نصين يقدمان المنطقة ويبرزان سبب حصول هذا اللقاء الثاني المأقبل الأخير من هذه المناسبة، فأما النص الأول فلقد ورد ذكره على لسان مديرية الثقافة لولاية أدرار سنة 2013 من النشر، حيث طبعت مذكرة بعنوان "سبوع النبي روح الإسلام في واحة السلام" جاء فيها ما يلي: يحدث هذا اللقاء قبل اليوم السابع بقصر البركة بماسين 06 كلم شمال تيميمون ليلة الثامن عشر ربيع الأول، فقد جاء هذا اللقاء تلبية لرغبة سيدي أحمد بن يوسف الذي كان حاضراً في اللقاء الأول حين أعلن فيه سيدي الحاج بلقاسم لسيدي الحاج أبو أحمد عن رغبته في إحياء احتفالية المولد النبوي فطلب منهم سيدي أحمد بن يوسف المشاركة في هذا اللقاء وهكذا كرمه سيدي الحاج بلقاسم وجعل لقاء ماسين واجب على أحفاده وأحفاد سيدي الحاج أبو أحمد، ثم شاركت في هذا اللقاء أعلام أخرى من قصور القورارة (أحمد جولي وآخرون، 2013، ص 25). هذا جزء من النص الكامل، فلم نعرض سوى ما له علاقة بما سنعالجه في هذا العنصر.

وأما النص الثاني فهو مدون في مقال نشره أحمد جولي بمجلة "النخلة" إذ يقول في هذا المقام: لقاء ماسين: ويقع ليلة 17 إلى 18 من ربيع الأول وهي الليلة التي تسبق لقاء الحفرة وتلتقي بماسين أعلام كل من سيدي الحاج بلقاسم وسيدي أحمد بن أبي بكر وسيدي الحاج أبو الغيث وسيدي أحمد بن يوسف ويحضره جمع غفير من الأتباع والمحبين والزوار (أحمد جولي 2013، ص 37). بعد عرض التصيين اتضح لنا أن إجابة الجميع تتطابق إلى حد ما مع ما هو موثق في المرويات المكتوبة.

في اليوم السادس من المولود تنبثق أيضاً واحدة من الصيغ التشكويية التي قدّر لها الحضور بفضل الزمن أولاً ثم التكرار السردى للحكايات الشعبية ثانياً التي تنصب أولياء وتب لهم الريادة في أمر من الأمور كهذه المناسبة السنوية، فلقد تمت كؤنة الفضاء هذا من قبل المهندسين (سيدي الحاج بلقاسم وسيدي الحاج أبو أحمد) اللذين تعتبرهما الذاكرة الجماعية الأصل في بروز قصر البركة من كل سنة، حيث يجتمع وقد تبلّكوزة بعد أن شدّ عضده بجماعة إفورولان فصار بذلك جماعة محلية واحدة من أصل رايتين (راية سيدي الحاج أبو أحمد وراية سيدي أحمد بن بونكر) - ما يدل على بلوغ هذا الوفد المرحلة الثانية من مراحل

العبور وهي المسماة بمرحلة التحول (عبد الله عبد الرحمن يتيم، أرنولد فان جنب وحيداً في مواجهة دوركايم، <https://www.arantropos.com>) - بالإضافة إلى راية سيدي الحاج بلقاسم، هذه الوفود تتلاقى مع راية سيدي أحمد بن يوسف ومن ثم يحصل التوقيع على تسليم سلطة هذا اليوم للولي سيدي أحمد بن يوسف، الذي هو شيخ سيدي موسى أو المسعود كما ذكر رشيد بلّيل (رشيد بلّيل، 2008، ص 168)، وتدوينها في الذاكرة الجماعية، كانت هذه الملاقاة الثانية بين الوفود تحصل بعد تحلي القمر ويكون حينئذٍ بدرًا (17 ربيع الأول)، ما يحيلنا إلى ربط اكتمال البدر بالجماعات المشاركة غداً في السبوع كإشارة على اكتمال النضج الروحي والوعي الجمعي واستعدادهم للغد تمام الاستعداد، لكن مؤخراً صار المشرفون يعقدون هذا اللقاء قبل المغرب بساعة تقريباً، ها هو القصر أخيراً يدخل حيز الخلود في ليلة السبوع. قبل غلق هذا المبحث، نود التعرض لتسمية يركز عليها وفد تَبْلُكُوزَة ويقال لها التَّشَوَاقُ*، ما يرمز إلى عملية توزيع حال المصطفى في الفضاءات المزاراة كترغيبهم في اليوم الثامن (السبوع).

ج- الحفرة، رمزية الحج الأكبر بالإقليم.

حُفْرَةُ السَّبُوعِ أو كما تسمى بالزّنائية آخُو نَ اسْبَاعِي وهي حقاً مكان يحصل فيه سُبُوعُ المُؤَلُودِ والذي يضم أكبر تجمع سنوي بالإقليم، غير أن التوجه في هذا اليوم لا يكون مباشراً إلى زاوية سيدي الحاج بلقاسم، بل يكون مسبقاً بتجمع الناس بمكان يسمى الجُبْلُ، فالتجمع على هذا الأخير يرمز إلى سعادة السكان بالمرجعية القبلية إذ تجتمع هناك جماعات محلية كبيرة من تميمون على رقصات البارود تعيد هذه الجماعة تاريخها ونسبها، أما الانتقال إلى الحُفْرَةِ فهو الاعتراف بالذنب والندم عليه وطلب الخلاص منه، فهو نوع من الانكسار الجمعي تجاه السلطة العلية، على كل حال يتوجه الوفد (مُؤَكَّبُ تَبْلُكُوزَة وإِفُوزُولَان) القادم من مَاسِينْ زوالاً أو قرينه إلى زاوية سيدي الحاج بلقاسم وتظل خارج القصر، لا تدخل إلا بعدما يحين وقت الملاقاة الثالثة والأخيرة، تنزل في الوقت المحدد لها إلى الحُفْرَةِ من أجل الشروع في أداء رقصات شعبية مصاحبة معها هذه الألفاظ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَرْسُولُ اللَّهِ، كعملية إحماء روحي من أجل الفناء في المشهد الأخير، تدوم الخليقة على هذه الحالة أكثر من ساعة في انتظار الموكب القادم من تميمون، إلى أن يظهر هذا الأخير مسبقاً برجلين يمتطيان حصاناً إحداهما من ذرية حُمُو الرِّينِ، وبتقسيمنا لهذه الصورة المتحركة والمرئية المسموعة نتحصل على ما يلي: أولاً الموكب القادم من تَبْلُكُوزَة مروراً ب(إِفُوزُولَان) يصير وفداً واحداً، وفي هذا الصدد يقول بلّيل: إنه يأخذ مكانه في شمال شرق الساحة، ثانياً هناك الفريق المكون

من الذين جاءوا من تيميمون ومن قصر البركة؛ هذا الفريق يتخذ موقعه في الشمال الغربي من الساحة (رشيد بليل، 2008، ص 169)، وكلٌّ منهما يشرع بدوره في أداء الحُضرة كما ذكرنا سابقاً، بعد عملية الإحماء يلتقي الوفدان وفد الجازوليين بوفد تيميمون والبركة، حتى لا تكاد تسمع وسط هذه الرُحمة المنتظمة والصّخب المرغوب سوى عبارة ائْتَلَقَاوْ ائْتَلَقَاوْ بمعنى لقد التقوا بأسلوب التعجب المشوب بالاستغراب اللذين يفضيان بالجميع إلى بشاشة المحيّا. لم ينته الاحتفال بعد، بل هناك ملاقة شاملة تجمع كل الوفود، حيث يظهر بعد التلاقي الأول الموكب القادم من زاوية سيدي الحاج بلقاسم ويضم عدداً هائلاً من الرايات وهي: رايات سيدي الحاج بلقاسم، راية سيدي عبد الله، راية سيدي يده، راية سيدي عبّاد؛ يتجه هذا الموكب نحو مركز المنخفض ببطء شديد، بعد لحظات يتم اللقاء في عين المركز، لا يوجد حينئذٍ سوى جمع واحد ملتحم في الساحة (رشيد بليل، 2008، ص 169-170)، وبهذا نكون قد وصلنا إلى المرحلة الأخيرة من مراحل الانتقال والعبور وهي مرحلة الاندماج.

ولتوضيح نظام المراحل الثلاثة (مرحلة الانفصال، مرحلة التحوّل ومرحلة الاندماج) نذكر فضل فان جنب في كشفه عن المعاني الرمزية المصاحبة لعمليات الانتقال من وضع إلى آخر، حيث يتم في المرحلة الأولى انفصال الموكب عن الالتصاق الاجتماعي، ثم انتقاله لمرحلة الانعزال كموكب ذي خصوصية متميّزة عن غيره، ليعاد في المرحلة الأخيرة أو الثالثة الاندماج في العالم الاجتماعي الجديد أو إعادة الاندماج في العالم القديم (عبد الله عبد الرحمن يتيم، أرنولد فان جنب وحيداً في مواجهة دوركاهم، <https://www.aranthropos.com> (زمن الجدودية أو الأسلافية).

في وسط هذا الهول (التقاء الرايات) لاحظنا أطفال يحملون صحوناً مصنوعة من السعف مملوءة بالكسكس يوزعون على الحضور بيتغون الزيّارة (الحصول على الدّراهم)، ما يرمز إلى بيع الانتماء لهذا المناخ المقدس وشراء الاعتراف بهذه الشخصيات البطولية الخالدة، نتوقف عند هذه اللقطة (التقاء الرايات جميعاً)، ونستحضر قول الباحثة رقم 02 (66 سنة، مأكثة بالبيت): "الْوَحْتُ إِعَامْ قَاوُنْ مِيدَنْ قَاغْ أَتْقَسَى آمْ المَحْشَرُ"، تقول إنه في الوقت الذي تلتقي في كل الرايات يفترش الجميع على الأرض فتصير الصورة كيوم المحشر، فيحدث نوع من الانبطاح الجماعي ويكون على الظهر (عبد الرحمان موساوي، دت، ص 111)، ما يوحي ببلوغ الجميع إلى مستوى تحقير الذات أمام هذه النماذج المقدسة، وقد شَبّهَتْهُ الباحثة رقم 02 بالاحتشاد يوم المحشر لهول تلك اللحظات، وللمعاني التي يستدعيها هذا المكان حيث الحصر والتطويق والضّم، إضافة

إلى الوقوف الذي يحيل الحاضرين إلى تجسيد صورة من صور المحشر، هذه القرائن إن صحَّ التعبير تشكل لا محالة موضوع اعتقاد تجاه الحُفْرة. بعدها تُرفع أكفُّ الضراعة لقراءة فاتحة الاختتام جماعة، وتُصلى صلاة الفريضة الثالثة (صلاة المغرب) جماعة، ويكون بذلك اختتام الاحتفال في تلك البقعة.

لاحظنا أنه طيلة هذه الرحلة يكون القاموس اللغوي المتداول وسط هذا الموكب قاموساً مقدساً محض، لا تسمع سوى سلسلة من الكلمات العامية التي تلعب دور المَحْصَبَ لحركة المؤكَب، ومن بين هذه الكلمات نذكر: (مَبْرُوك، وَلِيَّ الله، الله يَرْحَمُو، بَرَكَة، شَائِلَة بيه، مُسَلِّمِين، ...) وغيرهم كثير، ما يدل على تحيين الزمن البدئي الذي اكتملت فيه صورة المقدس (مرسيا الباد، دت، ص 68)، في هذه الفضاءات كلّها (تَبْلُكُوْرَة، قصر أولاد سَعِيد، قُصر ماسِين، زاوية سيدي الحاج بلقاسم) يتصدّر للاحتفال مجموعة من تمثيلية موزّعة الأدوار بطريقة محكمة، تُرى مرغمة على أداء حركات وتجسيد نصوص متعارف عليها في المنطقة، قد تبدو سخيّة أو ربما أحياناً تكون بطولية ومع هذا تكون محبّبة في كل الأحوال (رولان بارت، 2012، ص 28) بسبب ندرة هذا المشهد التمثيلي، هكذا تُرسم هذه الفتوغرافيا السنوية.

لعب مصطلح المقدس دوراً رئيساً في هذه الدراسة حيث استنتجنا من خلاله مبدأ التسليم - من قبل الحضور - القائم على رسم مسافات رهبوية تجاه الأشياء (الراية/ الطوطم الهندسي) والآدميين (الولي، الوفد) والأمكنة (الاضرحة، الدكّانة، الحُفْرة)، وعليه فإن البركة كأمر مرغوب فيه تتمظهر في هذه المركّبات الثقافية ويتجلى زمن المولد كوعاء لها.

كما نستنتج أيضاً من خلال ملاحظتنا أن هذه الممارسة الثقافية المنتظمة بواسطة هذه المركّبات الثقافية (راية، فضاءات، موكب) قدمت جرعات التطعيم وعلاج تراقص على أنغامه الجسد المحلي وغيره من الحضور، وتعضيد لهذا الطرح نستشهد بما قاله مرسيا إلياد: لا يصبح الدواء فعالاً إلا عندما يعاد التذكير بأصله طقوسياً أمام المريض (مرسيا إلياد، 1988، ص 67) أي ترجمته بشكل من الأشكال الثقافية.

قائمة المراجع :

- 1- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، د. ط، دار المعارف، القاهرة، د. س.
- 2- إيكه هولتكراوس، 1972، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ت: محمد الجوهرى، حسن الشامي، ط1، دار المعارف، مصر.

- 3- أحمد جولي وآخرون، 2013، سبوع النبي روح الإسلام في واحة السلام، مديرية، الثقافة لولاية أدرار (الجزائر).
- 4- أحمد جولي، 2008، المظاهر الاحتفالية بأسبوع المولد النبوي الشريف بقورارة، النخلة مجلة ثقافية علمية، العدد 04 و05.
- 5- الحسن بن محمد الوزان الفاسي (ليون الإفريقي)، 1983، وصف إفريقيا، تر: محمد حجي وآخرون، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- 6- خزعل الماجدي، 2012، الأنباط، -التاريخ- الميثولوجيا-الفنون، ط1، دار الناي، دار محاكاة للنشر والتوزيع، سورية.
- 7- رشيد بليل، 2008، قصور قورارا وأولياؤها الصالحون في المأثور الشفاهي والمنقب والأخبار المحليّة، ت: عبد الحميد بورايو، المركز الوطني للبحوث الجزائر.
- 8- رولان بارت، 2012م-1433هـ، أسطوريات -أساطير الحياة اليومية، ت: قاسم المقداد، د. ط، دار نينوى، دمشق.
- 9- سرقمة عاشور، 2010، سيميائية الطقوس والممارسات الدينية قراءة في طقس "العلّمة" أو "لَعَلَمَات" بمنطقة توات، العرايين الثقافية، مجلة ثقافية دورية، دار الثقافة لولاية أدرار، الجزائر، المركز الجامعي غرداية، بدون عدد.
- 10- عبد الرحمان موساوي، دت، الفضاء والمقدس، مخطوط لم ينشر بعد، تر: عبد الحميد بورايو.
- 11- عبد الله حمودي، 2010، الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة يليه مقالة في النقد والتأويل، ت: عبد المجيد جحفة، ط4، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب.
- 12- عبد الله طيبي، 2017، قورارة تراث وثقافة، مجلة البدر، جامعة بشار (الجزائر)، المجلد 09، العدد 12.
- 13- محمد العربي عقون، 2008، الاقتصاد والمجتمع في الشمال الأفريقي القديم، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

مجلة أنثروبولوجية الأوبان المجلد 20 العدد 01 2024/01/05

ISSN/2353-0197 EISSN/2676-2102

14- مرسيا الياد، 1988، المقدس والمدنس، ت: المحامي عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

ب. المراجع الأجنبية.

- 1- Ahmed Djouli, 2011, Louanges et étendards, Le s'boua de Timimoun, Tradouit de l'arabe et annoté par Said Bouterfa, Colorset Alger.
- 2- Sigmund Freud, 2002, Totem et Tabou, Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, Macintosh, Québec.

المواقع الإلكترونية

1-<https://www.aranthropos.com>