مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية

المجلد 13 / العدد: 01 (2023)، ص 113- 136

أسطورة سيدي رابح بوقبرين بمنطقة الونشريس

-قراءة سوسيو تاريخية-

The Legend of Sidi Rabah Bouqabrin (he has two graves) in the Al-Wancharis region

-a sociohistorical reading-

بوشامة أحمد Bouchama Ahmed[1*] ، كرايس الجيلالي Kerais Djillali[2]

[1]جامعة غرداية الجزائر، bouchamaahamed@gmail.com

[2]المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي بتيسمسيلت الجزائر، kerais2014@hotmahl.fr

تاريخ الاستلام: 2020/01/17 تاريخ القبول: 2023/03/05 تاريخ النشر: 2023/06/08

الملخص:

تحاول هذه الورقة البحثية دراسة إحدى الأساطير المشهورة بمنطقة الونشريس، بطلها الرئيس هو سيدي رابح بوقبرين، وذلك من خلال استجلاء الجذور المكونة لها من عناصر عرقية وجغرافية، وتراكمات تاريخية، وموروث شعبي، ومعتقدات دينية، وهذا من أجل العمل على تفكيك هذه الأسطورة، وتسليط الضوء على تقاطعاتها التي تربط الماضي بالحاضر، والواقع بالخيال، والطقوس بتشريعاتها، وذلك للوصول إلى فهم أفضل للأسباب التي جعلت ظاهرة الصلحاء تحتل حيزا كبيرا من اهتمامات الإنسان المحلي، حتى أنها كونت هويته الدينية، وذاكرته الجماعية، وأضحت صورة الولي في نظره مرتبطة بالكرامات، والقدرة الرهيبة التي تشبه ما كان يمتلكه الطوطم في المجتمعات البدائية، وبالتالي تحول الولي الصالح إلى رجل خارق،يمكنه فعل الكثير من الظواهر الميتافيزيقية، كالتحكم في قوى الطبيعة، أو العودة بعد الموت، وإنزال اللعنة والعقاب، ومن هنا جسد هذا الوضع في محيط الأسطورة واقعا متميزا، حيث شكل مجتمعا هرميا جعل من نسل الولي ومريديه، سادة المجتمع، ومرجعيته.

-الكلمات المفتاحية: الأسطورة، الصلحاء، جبال الونشريس، القرابين، عبادة الاسلاف، المجتمع المحلي.

* **المؤلف المرسل:** بوشامة أحمد، **الإيميل:** bouchamaahamed@gmail.com

-Abstract :

This paper attempts to study one of the legends known in the Region of El-Wancharis, its main hero, Sidi Rabah Boukabrin, by clarifying its roots of ethnic and geographical elements, historical accumulations, popular heritage, and religious beliefs, in order to work to dismantle this legend, highlighting its intersections that link reality to fiction, the past to the present, and rituals with its legislation, and this in order to better understand the reasons why the phenomenon of Righteous has a large area of the interests of the local human being, even formed his religious identity, his collective memory and became the image of the Pious (Wali) in his eyes linked to dignity, and the terrible ability that resembles what the Totem had in primitive societies, and thus turning the Pious Righteous into a supernatural man, he can do many metaphysical phenomena, such as controlling the forces of nature, or returning after death, and inflicting curse and punishment, hence the body of this situation in The surroundings of the legend are a distinct reality, forming a hierarchical society that has made the descendants of the Pious and his followers, the masters of society, and his reference.

-Keywords: Myth, Rightous, The Mountains of The El-Wansharis, Offerings, Ancestral Worship, Local Community.

-Résumé:

Ce document tente d'étudier l'une des légendes connues dans la région d'El-Wancharis, son héros principal, Sidi Rabah Boukabrine, en clarifiant ses racines d'éléments ethniques et géographiques, les accumulations historiques, le patrimoine populaire et les croyances religieuses, afin de travailler à démanteler cette légende, en soulignant ses intersections que la réalité de lien vers la fiction, le passé au présent, et les rituels avec sa législation, et cela afin de mieux comprendre les raisons pour lesquelles le phénomène de Vertueux a une grande surface des intérêts des collectivités locales être humain, même formé son identité religieuse, sa mémoire collective et devient l'image de la Pieuse (Wali) dans ses yeux liés à la dignité, et la capacité terrible qui ressemble à ce que le Totem avait dans les sociétés primitives, transformant ainsi le Pieux Vertueux un homme surnaturel, il peut faire beaucoup de phénomènes métaphysiques, comme le contrôle des forces de la nature, ou de

retour après la mort, et infliger la malédiction et la punition, d'où le corps de cette situation dans les environs de la légende sont une réalité distincte, la formation d'une société hiérarchique qui a fait les descendants des Pieux et ses disciples, les maîtres de la société, et sa référence.

-Mots-clés: mythe, Les Vertueux, les montagnes de l'El-Wansharis, les offres, le culte des ancêtres, la communauté locale.

-مقدمة:

يقول فليب ريترو: "ما هو غائب ماديا حاضر رمزيا، من خلال فكرة عبادة الصور"(2008، ص.22). هذه الفكرة لا تزال حاضرة في الذاكرة الشعبية لمنطقة الونشريس، حيث نجت الكثير من الحاكيات والخرفات، ومن ذلك تلك الأساطير التي ارتبطت بالأولياء، والصلحاء عن ممارستهم للخوارق، مما جعل الإنسان المحلي يتعلق بهم، ويقدس أضرحتهم، والحيز المبارك الذي عاشوا فيه، أو الذي تجلت فيه كرماتهم، ومعجزاتهم، وهذا ما منحهم قوة البقاء والحضور الدائم؛ بل إن زيارة الضريح والانخراط في الطقوس، جعلت من تلك الشخصيات حاضرة، ومؤثرة في واقع السكان المحليين. وفي هذا السياق يرى دوغلاس أن الطقس يوجد حيث يوجد المعنى (المحواشي، 2010، ص.10). فليس هناك عيبة في الوعدة، وما يرافقها من ممارسات، فهي مرتبطة بفكرة تجديد الولاء والانتماء، وإعادة تذكير المجتمع بمنزلة أحفاد الولي الصالح، وبمكانتهم الاجتماعية، فليس الشريف كالعضايدي، وليس حفيد الشيخ مثل الخديم، وليس من يحترم الطقوس ويبجلها، مثل من يعترض عليها أو يهينها، هي معاني ترافق حضرة الولي الصالح، ومحيطه الذي عاش فيه، خاصة إذا كان في بيئة جبلية غابية، فنسج الأساطير يكون أكثر سهولة، وتكون الأسطورة أكثر قابلة للتصديق، في مجتمع يبحث عن معنى، وعن مناسبات يثبت فيها هويته، وكينونته.

وإذا عدنا إلى أسطورة سيدي رابح بوقبرين، التي تعتبر من أشهر الحكايات الشعبية في منطقة الونشريس ومحيطه، ندرك مدى اختلاط الديني بالدنيوي، وكيف تقدست الكثير من الممرسات وتأصلت دينيا، رغم أنها تبدو خرافية وغير قابلة للتصديق، لكن هيبة الشيخ، وتكرار الطقوس يجعلان من هذه الأسطورة واقعا، يصدقه الكثير، ويعيشون داخله، ويفهمون كل متغيرات الحياة انطلاقا من طبيعة علاقتهم بسيدي رابح، وبأحفاده؛ كما ندرك أيضا مدى تأثير الموروث التراكي الذي تمكنت ذاكرة جبل الونشريس من الحفاظ عليه، وهنا يمكن طرح بعض التسؤلات: ما هو الإطار الجغرافي والتاريخي الذي تشكلت فيه أسطورة سيدي رابح بوقبرين؟ كيف أثر الموروث التاريخي في أسطورة سيدي رابح بوقبرين؟ وكيف استطاع أحفاد الولي الصالح إعادة انتاج فكرة القداسة، رغم مرور الزمن، ليصبحوا في الأخير سادة الجبل وأشرافه؟

-منهجية الدراسة:

1- المدخل النظري: سنعتمد في هذه الورقة البحثية على فكرة الطوطم عند إميل دور كايم، وكيف تشكلت الملامح الأولى للمعتقد الديني.

2- المنهج المتبع: سنعتمد على المدخل السوسيوتارخي في تفكيك الظاهرة، حيث سنستعين بالمنهج الكيفي، لفهم الرموز والدلالات التي يحملها الولي الصالح في المجتمع المحلي، بالإضافة الى المنهج التاريخي، في دراسة منطقة الونشريس وخصوصيتها التاريخية، ودور الجبل في رسم ملامح المجتمع المحلي.

3- التقنية: سنعتمد على تقنية تحليل المحتوى بالعودة إلى الكتابات حول المنطقة من الناحية التارخية، إضافة الى تقنية الملاحظة البسيطة، وذلك عن طريق تحليل ما تم جمعه من معطيات ميدانية، حول ظاهرة الصلحاء، وبالخصوص ظاهرة سيدي رابح بوقبرين.

1-أسطورة سيدي رابح بوقبرين وبعض الأحداث المرتبطة بها حسب رواية علي كبريت:

يروى أن سيدي رابح عندما توفى "تشاجر أولاده وخدامه على دفنه،... ويقال أن أولاده قاموا بدفنه في منطقة امرات، وليلا قام خدامه بسرقته ودفنوه في مازر، فأصبح كل منهما (أولاده وخدامه) يقول أنه في المنطقة التي اختاروها. كما يروى أنه بعد شجار طويل قرروا أن يسألوه؛ فذهبوا إلى قبره الأول فسألوه فتكلم، وذهبوا إلى القبر الثاني فتكلم، وبذلك أصبح له قبران، وسمي بذلك منذ ذلك الحين. ولذلك قالت عنه إحدى النساء، وهي تمدحه:

يا رابح بوقبرين ... يا مولى الهباب الزينين

يا الليوا في الحين ... منويه روح مسرح

يا رابح وين وليدوا ... ليلة الجمعة قصدوا

ضيب زيارو قوية

يقتعلى المزار ... هذيك طريق الزيار

ضيب فيها قباب كبار ... يفرح مولى النية

ومن بين الشواهد التي تشهد بقوته أنه كان إنسانا صالحا متقبلا للدعوى (أي أن دعاءه مستجاب)، وأن حادثة [وقعت] في حياته مفادها أن قوما كانوا يمرون على زاويته بعروس يغنون ويتباهون، وعندما وصلوا أمامه لم يتوقفوا للتبرك، فقيل أنه غضب عليهم، فأشار إليهم بيده فأصبحوا كلهم عبارة عن أحجار، وما زالت هذه الأحجار لحد الساعة في منطقة مازر. ويقال أنه كان له أخوان اسمهما: أحمد ويحي، وكان له ابن يسمى علي، وكل من هؤلاء أصبح لديه قبة خاصة به. وما حدث أنه في إحدى المرات ذهبوا إلى الفلاحين في وقت الحصاد ليطلبوا منهم القمح فأعطوهم، فأراد الأخوان أخذه كله، واتهموه بأنه أخذ أكثر منهما فغضب ابن سيدي رابح من عميه، وأشار إلى الجبلين

"الشافعية" والآخر "ماحنون"، وأراد أن يطبق الجبلين على عميه، فقيل أن الجبلين تزحزحا، ثم أوقفهما بسيفه، فبقي منذ تلك الحادثة شأنا كبيرا كأبيه، وحتى الزيارة يقصدونه قبل أن يقصدوا عميه. [وبقيت دعوتهم مستجابة في ذريتهم، فقيل:] أن واحدا (من الروابح) ذهب...إلى عرش الطواجنية يطلب القمح، فبخلوه ولم يعطوه، فأتى غاضبا، وفي الطريق بدأ ينشد:

يا ناس يا طواجين	بكلام شين لقاني
يا ناس يا طواجين	بارودكم ربـــاني
حماري الداير طحات	وانا اديت اكليمات
وها هي الرعدة جات	وتكاونت ورصات
وعلى حماري جات	شدى النادر خالي

وقبل أن يكمل هذه الكلمات أتى الفيضان، وقضى على كل شيء من ذلك الحصاد"(كبريت، 2007، ص.30-32).

2-الإطار الجغرافي والتاريخي لأسطورة سيدي رابح بوقبرين:

لعل من الوهلة الأولى التي يطرح فيها السؤال: ما هو الفرق بين الأسطورة والتاريخ؟ يأتي الجواب سريعا بأن هناك تباين شاسع بينهما؛ فالأسطورة من نسج الخيال الجماعي عبر حقب متتالية، تندمج فيها المعتقدات الدينية، والعادات والتقاليد، والقصص الشعبية...، لتكون لنا في الأخير قصة ملحمية بعيدة عن التصديق. وأما التاريخ فهو عبارة عن الأحداث المرتبطة بالأشخاص والجماعات التي وقعت حقيقة، وما نتج عنها من تطورات إنسانية في شتى المجالات(حسن، 1964،ص.11-16)، ولكن المتأمل في أوجه التشابه بينهما، يجد أن هناك العديد من المسارات التي يلتقيان فيها. ومن بين أهم هذه النقاط المشتركة بينهما، عامل الذاكرة؛ فهي الناقل الأساسي للأسطورة والتاريخ، وبالتالي فإن التراكمات التاريخية المشكلة لهوية الأنا في الذاكرة، لابد وأن تتدخل في صياغة الأسطورة، مثلما يتدخل الوازع التمجيدي للأنا الفردي، والجمعي في إعطاء مسحة أسطورية للتاريخ. ومن هذا المنطلق جاءت أسطورة بوقبرين كنموذج يمكن العمل على تفكيكه للوصول إلى الخلفيات التاريخية التي شكلت الأرضية المبلورة للأسطورة .

أ-الونشريس: قراءة طوبونيمية :

جرت أحداث قصة بوقبرين في منطقة عماري ولاية تيسمسيلت، وبعض المناطق المجاورة لها، ولهذا من المهم جدا، تجاوز الحدود الإدارية، وإعادة فهم المنطقة وفق سياقها التاريخي الذي يتمثل في منطقة الونشريس، ولذلك من أجل دراسة الظاهرة ضمن أبعادها الحقيقية، يتعين التعمق في الجوانب المشكلة لهويته، وجغرافيته التاريخية .

اختلفت الدراسات الجغرافية والتاريخية في تحديد الاسم القديم للجبل المعروف حاليا بالونشريس، ومن بين هذه المقاربات التي اتجه إليها الباحثون، محاولة تتبع ما جاء في جغرافية بطليموس (Ptolémée) من أسماء الجبال، ومطابقتها على منطقة الونشريس، ومن بين هذه المقترحات نجد: غاراف (Garagh mons)، دوردو (Durdus mons)، زالايوس (Zalaeus mons)(عقون، 2012، ص. 21؛ فاضل، 2013، ص.50؛ .Laporte, 2003, p.179, 181)، غير أن لوفو (Leveau, PH.) تحفظ على هذه الطريقة، بسبب صعوبة تحديد هذه المواقع بشكل دقيق (1988, p637).

وفي المقابل، فإن أهم ما يمكن الاستدلال به عن الاسم القديم للونشريس، هو ماذكره المؤرخ الروماني أميانوس (Ammianius) في القرن 4م عندما تحدث عن الحملات العسكرية التي خاضها القائد الروماني ثيودوزيوس (Theodosius) للقضاء على ثورة فيرموس(Firmus) ، فذكر أنه انطلق من زكابار (Zucchabar) (مليانة حاليا) ثم عبر جبال أنكوراريوس (Ancoraius mons)، وعند وصوله إلى كاستيلوم تانجيتانوم (Castellum Tingitanum) (مدينة الشلف حاليا) هاجم فيرموس وأتباعه من قبائل المازيك (Cat, 1891, p. 636)، وعلى الرغم من أن غزيل (Gsell, S.) في مقالته لم يؤكد كون جبال أنكوراروس القديمة هي جبال الونشريس الحالية، مكتفيا بعدم استبعاد هذا الاحتمال (1902, p36) ، إلا أن عددا من الباحثين أكد هذا الرأي، وذلك باعتبار أن الأدلة الأثرية أشارت إلى تمركز قبائل المازيس قرب وادي الشلف، والذهاب إليها من مليانة يستلزم عبور جبال الونشريس (شنيتي، 1991-1992،ص.55؛ Cat p.,21; Mac-carthy, 1886, p. 22) .

وأما فيما يخص مدلول كلمة أنكوراروس أو أنشوراروس كما كتبه البعض (دحدوح، 2011، ص. 9)، فقد اختلف في تفسيره، فذهب الفريق الأول إلى احتمال أنه مشتق من أصل أجنبي، تمثل في اللفظ اللاتيني أنكورا، ويعني المرساة (فاضل، 2013، ص.49؛ Leveau, 1988, p.636)، فيما ذهب الطرف الثاني إلى اعتبار هذا اللفظ ما هو إلا تحريف للاسم المحلي بما يتوافق مع قواعد الكتابة اللاتينية، ولذلك يقتضي البحث في الأصل الطوبونيمي لهذا الجبل، الرجوع إلى جذوره الأمازيغية، ولهذا وجدوا أن لفظة ورسنيس التي مازالت متداولة عند أهل المنطقة، هي الأنسب لإجراء المقاربة اللغوية عليها، ومن هنا جاءت القراءة التفكيكية على الشكل التالي: وار=لا/ سني=فوق/ س=ه (ضمير الغائب المفرد)، ويصبح المعنى الإجمالي "لا شئ يعلو فوقه"(عقون،2012، ص.21)، أو "ما ليس أعلى منه"(صاري، 1980، ص. 29) . ويظهر أن هذه القراءة؛ هي الأقرب إلى الواقع، من الرأي الذي أعطى للونشرس أصلا أجنبيا، وذلك على أساس خضوع الاسم المحلي للرومنة في الفترة القديمة، ثم إلى التعريب في الفترة الوسيطة، وبذلك ظهر له أشكال متعددة في المصادر الإسلامية، منها: ونشريس(مفاخر البربر، 2005، ص.141)، ووانشريس(الإدريسي، 2002، ج. 1، ص.253).

ب-الونشريس: قراءة مجالية

اختلفت الدرسات الحديثة، في تحديد الإطار الجغرافي لجبال الونشريس، فمنها من جعلتها بين ثلاثة أودية، من الشرق والشمال وادي الشلف الذي ينبع من جبال عمور، ثم يتجه شمالا إلى ولاية المدية قرب بوقزول، ويعبر بين سلسلة الأطلس التلي وصولا إلى جنوب مليانة، ومنها إلى جنوب مدينة الشلف، ثم يلتقي بطرفه الآخر القادم من الشرق، ويواصل سيره إلى أن يصب في البحر قرب مدينة مستغانم؛ وبذلك يعتبر هذا الوادي الحد الفاصل من الجهة الشرقية للونشريس مع سهول قصر البخاري وجبال التيطري، ومن الناحية الشمالية مع جبل زكار وجبال الظهرة وسهول الشلف. وأما من الناحية الجنوبية، فيحد الونشريس نهر واصل الذي يمر جنوب مدينة الدحموني(ولاية تيارت) ثم يتجه نحو الشرق إلى أن يتصل بوادي الشلف في نواحي الشهبونية وبوقزول(ولاية المدية)، ويكون بذلك الحد الفاصل بين الونشريس وسهل السرسو. ومن الغرب واد مينا الذي ينبع من قرب مدينة فرندة (ولاية تيارت)، ثم يتجه شمالا إلى غالية جبل قزول الذي بنيت عليه مدينة تاهرت، ثم ينعطف تدريجيا نحو الشمال الغربي إلى أن يمر بين غيلزان والمطر، ويصب في وادي الشلف (Niox, 1884, p. 50-53; Pourcher, 1900, p. 3-9; Sari, 1973, p. 9).

وذهبت دراسات أخرى إلى الاتفاق مع سابقتها في الحدود الشمالية، والجنوبية له، ولكنها اختلفت معها في الحدود الشرقية التي جعلتها تمتد إلى جبال اللوح التابعة لولايتي المدية وعين الدفلى، والحدود الغربية التي أوصلتها إلى جبال الرمكة التابعة لولاية غليزان (شرايف، 2010-2011، ص. 8). ويبدو أن الرأي الأخير يتماشى مع جغرافية الونشريس من الناحية التاريخية، لأن المنطقة الممتدة من جبال اللوح إلى وادي الشلف، تعتبر تابعة لسهل الشلف الأعلى(Lacroix, 1909, p.345)، وأما من الناحية الغربية فيمكن اعتبار جبال الرمكة الحد الفاصل بين الونشريس وتلول منداس (ابن خلدون،2000، ج.7، ص.67).

ج-الحضور التاريخي للونشريس في أسطورة سيدي رابح بوقبرين :

نستخلص من خلال التحديد المجالي للونشريس أن المنطقة التي وقعت فيها أحداث سيدي رابح بوقبرين تقع في الجنوب الغربي له، وهي منطقة عرفت تعميرا بشريا منذ أقدم العصور، وتشهد على ذلك العديد من المواقع الأثرية المكتشفة فيها، من أهمها: موقع كوليمناتا (Columnata) الذي يوجد في منطقة سيدي الحسني بولاية تيارت، يرجع تاريخه إلى ما بين 10 آلاف و3 آلاف سنة قبل الميلاد، وهذه الفترة تمتد ما بين العصر الحجري القديم الأعلى والعصر الحجري الحديث (بولغرايف، 2014، ص. 10)، وقد تم العثور فيه على مقابر، وصناعات حجرية، وحلي، وقطع فخارية (Cadnat, 1940, p. 211-216; Cadnat, 1948, p. 3-66; Camps, 1994, p.4)، وهناك أيضا مواقع متعددة منتشرة في منطقة لرجام، وسيدي العنتري التابعتين لولاية تيسمسيلت، تعرف بالمعالم الجنائزية، يعود تاريخها إلى فجر التاريخ(رقاد، 2014، ص. 54-55). وفي الفترة الرومانية سنكتفي بذكر موقعين أثريين موجودين في المنطقة التي جرت فيها أسطورة بوقبرين، الأول موقع سيدي إسماعيل الذي يقع بين مدينة عماري

ودوار الطواجنية، والثاني: موقع سيدي جغبالة الموجود شمال جبل الشافعية ومقر بلدية المعاصم؛ وهما عبارة عن بقايا ضريحين كلاهما على شكل هرمي(لبيب، 2009-2010، ص. 103-108، Gsell, S.154-152 1901 , p. 55).

وبالرجوع إلى أحداث الأسطورة، يبرز التساؤل عن الأصول العرقية للجماعات القبيلة الموجودة في المنطقة، ومن أهمها أسرة الروابح التي يرجع إليها صاحب الأسطورة المنسوبة إله؟ إنطلاقا من إحدى الشجرات المتداولة، فإن الروابح من نسل شريف، فسيدي رابح الذي لا نعرف عنه شيئا سوى أنه عاش في القرن 10هـ/16م، وهو ابن محمد بن واضح بن عثمان (ت. 856هـ/1452م) بن محمد ابن الحاج عيسى المعروف بابن فكرون، وهذا الأخير كان من المتصوفة الذين عاشوا بين النصف الثاني من القرن 7هـ/13م والنصف الأول من القرن8هـ/17م(المازوني، 2017، ص.225-230)، وضريحه موجود حاليا بمنطقة تملاحت ولاية تيسمسيلت (Basset, R. 1895, p.5)، ويكمل كتاب "سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول" نسب ابن فكرون على أساس أنه:"ابن أبي القاسم بن عبد الكريم بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن عبد الواحد بن محمد ثلاث مرات بن عبد السلام بن مشيش"(ابن حشلاف، 1929، ص. 40)، ثم تستمر سلسلة النسب على الشكل التالي: "ابن أبي بوبكر بن علي بن بوحرمة ابن عيسى بن علي حيدرة بن محمد بن إدريس الأصغر ابن إدريس الاكبر"(أعبيدو، 2013، ص. 4).

غير أن أبا العباس الونشريسي عند حديثه عن أبي البيان واضح بن عثمان يصرح بأن نسبه مغراويا، ويصفه "ببلدينا وقريبنا"(د.ت: 97)، مما يدل على معرفته الجديدة به، ولذلك يجب إعادة النظر في النسب الشريف الذي يدعيه عرش الروابح. والمتتبع لظاهرة تشكل القبائل المرابطية يجد أن عرش الروابح هو مثل كثير من الأعراش والقبائل الأخرى التي ظهرت في نهاية العصر الوسيط، حيث تنتسب القبيلة لأحد الأولياء، وهو بدوره يكون له نسب يتصل بأحد أبناء علي بن أبي طالب، وبذلك تصنف القبيلة ضمن الأشراف(علواني، 2013، ص. 111). ويبدو أن الفترة الزمنية التي حدثت فيها هذه الظاهرة بالنسبة إلى عرش الروابح امتدت بداياتها من بروز المتصوف ابن فكرون الذي ساهمت الممارسات الصوفية التي كانت تحدث عند ضريحه في تعميق مكانته الدينية بمنطقة الونشريس، وهذا ما يتضح من قول المازوني" وقبره بمقبرة من جبل وانشريس مشهور، معروف بالبركات وإجابة الدعوات، ما زال الناس يقصدونه، ويزورونه ذوو العاهات والمرضى للاستشفاء"(2017، ص.230). وتبلورت في فترة سيدي رابح الذي إن صح أن واضح بن عثمان هو جده، وهذا ليس بمستبعد، لأنه قريب العهد خلال القرن 10هـ/16م.

والعرش الآخر الذي جاء ذكره في ثنايا الأحداث المرتبطة بأسطورة سيدي رابح بو قبرين، يعرف بـ"الطواجنية"، وهو لفظ باللهجة المحلية ،يقصد به قبيلة بني توجين، وهذه القبيلة تنحدر من بني يادين الذين يصنفون ضمن الطبقة الثالثة لقبيلة زناتة الكبرى، كانت مواطنها الأولى تتوزع

على ضفاف نهر واصل من سهل السرسو، وكانت زعامتهم في بداية القرن 5ه/11م لعطية بن دافلتن وابن عمه لقمان بن المعتز، ولما كانت الفتنة بين حماد بن بلكين، وابن أخيه الأمير الزيري باديس بن المنصور (406-386ه/996-1016م) بالقرب من نهر واصل سنة 405 ه/1015م، كان بنو توجين من المساهمين في انتصار بادريس في المعركة، وهذا ما جعله يكافئهم، فعقد مشيخة القبيلة للقمان بن المعتز، وأذن لهم في امتلاك غنائم المعركة، ثم بعد ذلك في الأراضي التي يتمكنون من إخضاعها لنفوذهم، ثم في عهد الموحدين اشتهر من زعماء هذه القبيلة العباس بن عطية الحيو، الذي خرج عن طاعة الموحدين إلى أن توفى سنة 606ه/ 1210م، ثم خلفه في الزعامة ابنه عبد القوي، وفي عهده توسيع نفوذ القبيلة، وذلك من خلال انتقال فروعها إلى المناطق التي سيطروا عليها، فسكن بنو تيغرين وبنو منكوش في جبال الونشريس، وانتقل فروع مدن إلى تلول منداس في غرب الونشريس، وذهب أولاد عزيز إلى نواحي مدينة المدية، بينما بقي بنو يرناتن في جنوب الونشريس بجانب نهر واصل (ابن خلدون، 200، ج.6، ص.209، ج.7، ص. 205-205-207؛ بوشامة، 2014، ص.114).

ويبدو أن قصة عدم إعطاء القمح من طرف عرش الطواجنية لأحد أفراد الروابح، نابع من الحززات المتوارثة بين القبائل، خاصة تجاه قبيلة الطواجنية (بني توجين) التي كانت في يوم من الأيام ذات قوة ونفوذ واسع على القبائل الأخرى، ومن جهة أخرى فإن الصراع بين قبيلة بني توجين والصلحاء والمرابطين هو الآخر له امتدادات تاريخية في الأدب الصوفي المنقبي، وهذا ما نجد في كتاب صلحاء وادي الشلف، حيث نقل لنا هذا الكتاب حادثتين عن العلاقة المتوترة التي كانت بين زعماء بني توجين وصلحاء المناطق المجاورة لهم.

أ-الحادثة الأولى؛ كانت بين عبد القوي بن العباس التجاني والصوفي أبي بعقوب، ومفادها أنه في بداية القرن 7ه/13م، كانت ثورة بني غانية ضد الدولة الموحدية قد وصلت إلى نواحي مدينة الشلف، فلجأت العامة من قبيلة مغراوة إلى زاوية أبي يعقوب، ووضعوا فيها ذخائرهم، ولما سمع عبد القوي بن العباس بهذا، سار بمن معه من التوجنيين إلى الزاوية، واستولوا على كل ما وجدوه فيها، حتى أنهم جردوا النساء وهم داخل المسجد، فلما رأى الشيخ أبو يعقوب ما حصل، بدأ ينادي يا عبد القوي ويكررها، وهذا على سبيل الدعاء عليه، فما إن غادر عبد القوي المكان حتى خرجت أحشاؤه من دبره، وجاءه وجع قوي، ثم لم يلبث طويلا وتوفى، فلما شاهد التوجينيون موته، خافوا من أن يقع دعاء الشيخ عليهم، فقاموا بإرجاع كل ما سلبوه إلى الزاوية(المازوني، 2017، ص. 266-268).

ب-والحادثة الثانية كانت بين محمد بن عبد القوي زعيم قبيلة بني توجين، والصوفي أبي البيان واضح، ومختصرها أن محمدا توجه بقبيلته إلى وادي رهيو، فخاف الناس في هذه النواحي منه، ولجأوا إلى زاوية الشيخ واضح بجبل وافرشان مستجيرين بها، ولما علم شيخ الزاوية بقدومه، دعا الله أن يرد شره، فأصاب زعيم قبيلة بني توجين وجع وانتفخت بطنه، فأشار إليه بعض مصاحبيه، أن هذا الذي

أصابك، هو ربما من دعاء الشيخ واضح عليك، فخاف محمد وبعث فارسين إلى الزاوية، فلما وصلا إليها طلبا من الشيخ واضح أن يرقي لهما ماء ليستشفي به زعيمهم، فلبى الشيخ طلبهما، ثم عادوا مسرعين إلي قبيلتهم، وعندما شرب محمد من الماء الرقي ذهب عنه الوجع، وفي اليوم الموالي زار الشيخ واضح في زاويته خاضعا ذليلا، فاستبشر الناس بذلك، وأمنوا شره(المازوني، 2017، ص. 223-224).

والجدير بالإشارة هنا، أن ابن خلدون عندما تطرق إلى وفاة عبد القوي بن العباس لا يذكر القصة التي أوردها المازوني، بل يشير إلى أن معركة حدثت في نواحي مدينة وجدة سنة 647هـ/1249م بين القبائل الزناتية والسلطان الزياني يغمراسن بن زيان، وكان من بين المشاركين فيها عبد القوي مع قومه إلى جانب الزناتيين، وقد انتهت المعرك بهزيمة يغمراسن، وعندما رجع عبد القوي إلى بلاده توفي في جنوب الونشريس(2000، ج7، ص. 208). ولذلك يجب التعامل بحذر مع الأدب الصوفي، وقراءته بمقاربات تتجاورز ما يبوح به ظاهر الحكاية، إلى محاولة فك رموزها، وفق الخلفيات التي نشأت فيها.

وأما المناطق التي جاء ذكرها في الأسطورة، فهي الأخرى ارتبطت بها العديد من التحولات القبلية والأحداث التاريخية ضمن السياق العام لتاريخ الونشريس، مثل منطقة المرات التي سيطرت عليها قبيلة بني وماتوا خلال القرن 4هـ/10م، ثم عادت المنطقة لتظهر من جديد، بعدما قام منديل ابن عبد الرحمن زعيم قبيلة مغراوة سنة 622هـ/1226م باستيلاء على جبل الونشريس، فبدأ باختطاط حصن بهذه المنطقة ولكنه لم يكمله، ثم بعد ذلك أزاح التوجينيون قبيلة مغراوة عن الونشريس، وأكمل زعيمهم محمد بن عبد القوي تدشين الحصن (ابن خلدون، 2000، ج. 7، ص. 74، 203؛ دحدوح، 2011، ص. 13). وجبل ماحنون الذي يوجد حاليا بمنطقة سيدي الحسني ولاية تيارت، كان من المناطق التي سيطرت عليها قبيلة بني توجين، ولما توسع ملكهم في القرن 7هـ/13م، استقر قرب هذا الجبل من فروع قبيلة بني توجين بنو يرناتن، ثم بعد ذلك أزاحهم العرب الهلاليون عنه، واستولوا على كافة المناطق المجاورة له(ابن خلدون، 2000، ج.7، ص. 220)، وفي بداية الاحتلال الفرنسي أسس فيه الشيخ عدة بن محمد بن غلام الله (1866-1794م) زاويته، وعمل من خلالها على نشر طريقته الصوفية المسماة: الطريقة الشاذلية الدرقاوية البوعبدلية(بلبشير، 2008-2009، ص. 94-97).

2-الذاكرة المثيولوجية وإعادة بعث موروث الأسلاف:

أشار ماك لينان (Mark Linnane) عام 1829 إلى أن الكثير من العادات والتقاليد في المجتمعات القديمة والحديثة، يتوجب النظر إليها كرواسب عن الحقبة الطوطمية(فرويد، 1983، ص. 123). وإذا أردنا تعريف الطوطمية لا بد ألا ننظر إليها فقط، على أنها معتقدات تتعلق في غالب الأحيان بالحيوانات، حيث تتخذها القبيلة رمزا دينيا لها، وتدور كل الممارسات الطقوسية حولها(وافي، 1959، ص. 7)، وإنما على أساس نظام ديني اجتماعي شامل للحياة، نشأ في البداية لتعظيم الأب وتوقيره،

وذلك بصفته الحامي لعشيرته، ثم انتقلت روحه -كما يعتقدون- بعد وفاته إلى فصائل حيوانية، وفي بعض الأحيان الأخرى إلى نباتية أو ظواهر طبيعية، وأصبحت تشكل وصاية روحية لأبناء القبيلة الذين رأوا فيها الحامي، والمغيث لهم، ماداموا طائعين لها، ولذلك عربونا لإخلاصهم لها، قدموا القربين والهدايا من أجل ضمان رضاها، وحمايتها(فرويد، 1983، ص.23؛ Pierre,1951, p.83-119).

وبالعودة إلى منطقة الونشريس فإن الذاكرة القديمة والمتجذرة للإنسان المحلي التي تحمل تاريخه وماضيه السحيق احتفظت بالعديد من رواسب الطقوس القديمة التي تعود إلى ما قبل الاسلام، في بعض الممارسات الدينية التي احتضنها التصوف الشعبي(رقاد، 2013، ص. 54-58)، فأصبح الفرد يمارسها مع جماعته، معتقدا أنها لا تتنافى مع جوهر العقيدة الإسلامية، وذلك من خلال استحداث تأويلات جديدة تدمج الترسبات الثقافية ضمن ما يسمى بالاجتهادات الدينية.

إن المجتمع المحلي في منطقة الونشريس، الذي أثبتث الدراسات الحديثة قدم استيطانه لهذا الجبل (لبيب، ص.204-206؛ Leveau, 1973, p. 172-173)، استطاع تشكيل موروث مثيولوجي خاص به، يستدعي هويته الدفينة، ويحاول الجمع بين شرعية المعتقد، وإثبات الوجود، وبالتالي فإن الممارسات القديمة التي تمثلت في الطوطمية أو عبادة الأسلاف، امتزجت بالروحانيات الصوفية، وأصبح الصلحاء أو ما يعرف في منطقة الونشريس بسادة الجبل وأشرافه، هم من يرسمون خريطة النجاة والخلاص، حيث إن الطوطم: وهو الأب الأول للعشيرة، أصبح بالنسبة للأسطورة المدروسة مثمثلا في شخصية سيدي رابح الذي ينتسب إليه كل عرش الروابح، ووصايا الولي وبركته عوضت الروح الحامية عند الطوطم، وذلك باعتبارها المعين الذي يرسم الطريق، ويحمي من كل الأخطار المحدقة بالأتباع، ومن أجل ذلك لا بد لأبناءه، ومريديه أن يصونوه، ويعرفوا له قدره، وذلك من خلال اعتقادات وممارسات طقوسية، تشبه ما كان أبناء الطوطم قديما يفعلونه(فرويد، 1983، ص. 23؛ مكناس وكرايس، 2017، ص. 169).

وبما أن الطوطمية اليوم تأخذ شكلا آخرا، فليس هناك عبادة للأسلاف في المجتمعات الإسلامية، فإن هناك اعتقاد سائد في حكمة الأولياء، وعلاقتهم المميزة بالله، وأنهم مفوضون ببعض شؤونه الخاصة، نظير عباداتهم واجتهاداتهم، ولذلك تحول الولي الصالح، إلى طوطم متطور أو حديث، يقوم بالخوارق بتوفيق من الله، فيجعل روحه تعود بعد الموت، ويمكنه من حماية الأحفاد، ومنح الذرية، وشفاء الأمراض، والتحكم في الطبيعة، كأن ينزل الغيث، ويجعل المحصول وفيرا، ويمكنه أيضا من الانتقام، وأن يتحكم في الجبال والوديان، وأن يتجلى في صورة مخلوق آخر، من أجل التدخل في الوقت المناسب لنصرة المظلومين الذين يلتجؤون إليه .

وهذا ما نجده عند الكثير من صلحاء الونشريس، مثل سيدي رابح بوقبرين، وقدرته على الحديث من داخل القبر بعد الموت، عقب الخلاف الذي حدث بين أبنائه، وخدمه حول مكان دفنه، وإصرار

كل طرف على دفنه في منطقة معينة، فاصبح له قبران، وبعد أن سألوه أين هو؟ أجاب من كلا القبرين. إن هذه الواقعة المفعمة بالميتافيزيقيا، وبما وراء الطبيعة، لا تتعلق بشخصية سيدي رباح فقط، وإنما فكرة القبرين يشترك فيها العديد من الصالحين، ومنها أسطورة سيدي مهني بوقبرين في منطقة العيون ولاية تيسمسلت، وهي أيضا تدخل في نطاق الونشريس، مع اختلاف بسيط في حيثيات الكرامة، حيث أنه دفن حسب رغبة أبنائه داخل الضريح، لكن خدمه الذين اجتهدوا في طاعته أكثر من أبنائه كانوا يريدون أن يدفنوه في مكان آخر، وبعد دفنه قام حسب ما جاء في الأسطورة ليلا، وخرج من قبره، ودفن نفسه في المكان الذي اختاره خدمه.

وهذه الحكايات الشعبية يتوارثها الأجيال ويصدقونها، لكنها تبقى أسطورة خرافية، وفيها ما يتجاوز الكرامة، إلى صنيع الفكر الطوطمي الذي لا يراعي في موروثه أي عقلانية، ومما يؤكد الترسب الطوطمي في الموروث الشعبي الحالي، خدمة الولي والتقرب منه، التي يمكن أن تجعل من الخادم شخصا مباركا، حتى وإن لم تربطه بالولي أو الأب المؤسس قرابة دموية، فالخدمة المخلصة، ومنح النفس، لرعاية الطقوس والإشراف عليها، تجعله في مصاف المقربين، والمرضي عنهم.

وتختلف بعض التفاصيل في الطقوس التي تقام أثناء الوعدة أو الزيارة من ولي لآخر، حيث يحرص المقدمون أو المشرفون على الضريح بالعناية بها، وتنفيذها حسب الشعائر المتوارثة، كبداية الطقس الإحتفالي، ونوع القرابين، واحترام المكان المقدس، والتقيد الصارم بكل ما روي عن الولي الصالح، فأي زيادة أو نقصان يمكن أن تفسد الطقس الاحتفالي، وتلغي خاصة البركة، ويمكن أن تجلب اللعنة والنكوص، هذه الممارسات تفقه فيها خدم الضريح، خاصة المقدم، ولذلك في كثير من الأحيان يعتبر خدم الولي أقرب إليه من أبنائه وأحفاده، الذين يمكن ألا يستمروا في خدمة والدهم، فتخفت صلتهم بالضريح وبالممارسة الطقوسية، بينما يبقى المقدم ملتصقا بالضريح، ويربط حياته بحياة الطقس، والحفاظ على الزيارة أو الوعدة، وهنا يرتقي هذا المقدم إلى درجة رفيعة، بل ويمكن أن تنتقل إليه الكثير من كرمات الولي الصالح، وقد أشار فرويد إلى هذه المسألة، حيث إن الطوطم حسبه في القديم يوضع فوق الانتماء القبلي، وأحيانا يتغلب على قرابة الدم (1983، ص. 24).

والكثير من صلحاء الونشريس أضفوا صفة القداسة على خدمهم، ويظهر هذا بصفة محتشمة في أسطورة سيدي رابح، فحسب الحكاية فإن الخدم كانت لهم نفس المكانة مع أولاد الولي، لدرجة أنهم تدخلوا في مكان دفنه، علما أن مراسيم الدفن عادة ما تكون من مهام أسرة الميت. وتتضح بشكل أكبر في حادثة أخرى تروى عن سدي منصور الكبريت، الذي تفانى خدامه في خدمته والتقرب منه، ولذلك قبل وفاته منحهم صفة القداسة، حيث قال:" خدامي ما نفرزهمش من ولادي "، أي لا فرق بين أولاده من صلبه، وبين العروش والقبائل التي تفانت في خدمته، وهم اليوم يحملون نفس اللقب مع أحفاد الولي، ونفس القداسة، والهيبة الاجتماعية.

فانتقال البركة مشافهة، وبدون أي تواصل دموي أو مصاهرة، فكرة أصولها إلى تشريعات الجد الأول، التي لا يمكن الخروج عنها، لارتباطها بفكرة اللعنة، والحرمان، ومع مرور الزمن يصبح هذا الرأي القديم المنتشر والشائع بين الناس، يمتلك سطوة على سلوك الناس وتفكيرهم(هوبسباوم، ورينجر،2004، ص. 8). وفي الفكر الصوفي الشعبي تعتبر التعليمات والترتيبات الشفوية التي سنها الولي قبل موته، قواعد أخلاقية، ملزمة للجماعة، وتمارس قهرا على الأفراد، كأن يقتنع الخديم أنه أقل مكانة من الابن الحقيقي للولي، فمثلا يمكن لابن الولي مصاهرة الخديم بأن يتزوج ابنته، لأن هذا الأمر مصدر بركة لأسرة الخديم، بينما لا يمكن للخدم مصاهرة الولي أو نسله من بعده، حيث تعتبر إهانة للولي، ويمكن أن تحل بهم اللعنة، وهذا ما لا يزال يمارسه عرش المخالدية، أحفاد سيدي خالد، في منطقة لرجام بمحيط الونشريس، وهنا نجد أن إ ميل دور كايم يعتبر تلك الاخلاق التي تسن داخل الجماعة؛ مصدرا للأحكام، وتقدير الأمور، وضبط معايير الجماعة(1996، ص. 73).

ومن مظاهر الطوطمية المهذبة بالإسلام في مجتمعتنا المحلية؛ التواصل بعد الموت، بين الولي وأحفاده، وكذلك إمكانية تجليه في مخلوق آخر، حيث نجد فكرة التناسخ التي تعتبر فكرة جهورية في الديانات البدائية، لا تزال حاضرة في الموروث المثيولوجي عند صلحاء الونشريس، فالولي الصالح حتى يضمن حقوق أحفاده، ويدافع عنهم، فإن روحه تبقى هائمة في الكون، ومستعدة لتلقي دعوة للمساعدة أو الانتقام، والكثير من الروايات الشعبية، تثبت هذه الحقائق وتدافع عنها، مثل أسطورة سيدي غالم، الذي نسخت روحه بعد موته في شكل طائر العقاب، وكان يتدخل في كل مرة لنصرة أحفاده، حيث تروى أسطورة شعبية، تدخل سيدي غالم أمام محكمة فرنسية، حاولت سلب أحفاده أرضهم، وكيف تدخل في شكل عقاب، وأخذ بمخالبه الوثائق المزورة، وطار بها في السماء، وقد كتبوا في ذلك شعرا لتخليد هذه الملحمة، يقول الشاعر :

قولوا لبني حيان دار بيـــ ـكم غير الشيطان ... لو كان غلـــوه زمان كي واجـــ ـد يعرف حدو

هذي فيكم جنعة يا حساد ماهيش طاعة ... واحنا قاع جماعة عـــرش واجـــ ـد يمكن عدو

شارف ولا قور كيشيخ القـ ـاضي مشكور ... في الشرع يقد الشـــور ما كانشي كيحكم قرو

جدي في يد و حربة يجي ما يـ ـعرفش الهزة ... يحضر يوم الـــ ـغلبة يكون واجـــد عند ولادو

بلاك قولو غاب مايكنبش يجيك عقاب ... يضرب ضربات صواب في السمه بالمخلب جبدو.

ولذلك لو أردنا مقارنة مضمون هذه الأسطورة بالمعتقد الطوطمي فإن كلاهما يركزان على أن الولي، والأب الأول يمكنهما أن يظهرا في شكل حيوان، حيث يعتقد البدائيون أن بعض الأشخاص يمكن لأرواحهم أن تغادر مقامها، وتحل في أشخاص آخرين أو كائنات أخرى(فرويد، د.ت، ص. 101). إن الفرق الوحيد بين طوطمية البدائيين، وطوطمية التصوف الشعبي، أن العقيدة الأول ترى في الجد الأول، ألهة بعد موته، يممكنه فعل الخوارق بنفسه، وأما الثانية، فهي كرامات تحدث بتوفيق

من الله، فمثلا كرامة سيدي رباح بوقبرين، والذي غضب على قوم فأشار إليهم بيده، فأصبحوا كلهم عبارة عن أحجار، إنه الإعتقاد الصوفي الذي شكل صورة عنهم، تتمثل في القوة الخارقة التي يمتلكونها، وقد ساعدت هذه الصورة في التبلور الظروف المحيطة بالولي فنجده في غالب الأحيان منعزلا عن الناس، يعيش في كهف أو في قبة، أو صومعة مهجورة في الجبل، وبالتالي يرى أتباعه أنه يخلوا إلى الله، فيخلوا الله له، ويمنحه الكثير من الكرامات، وقد تنتقل إلى أبنائه وأحفاده، ويصبح صلاح الولي أساس ترابط الجماعة، وتضامنها، لكن شريطة الإلتزام بطقوس معينة، فالوعدة مثلا احتفال سنوي تتجدد فيه البيعة للولي، والاعتماد عليه، كمصدر للخير والبركة، وهذه النتيجة أشار إليها دوركايم في معرض تقيمه لدور الدين؛ فهو يرى أن الدين من الناحية السوسيلوجية يعتبر أساس التضامن الاجتماعي(الجحيشي، 2014، ص. 172).

3-تابو سيدي رابح بوقبرين: الشريعة المحكية

يقول مشليه في تفسيره للأسطورة:" في ذلك اليوم كان كل شيء ممكنا، كان المستقبل حاضرا؛ أي ما من زمن بعد الآن، ومضة من خلود"(ستراوس،1977، ص. 248). مثلما للطوطم تابو أو شريعته المحكية، للولي الصالح أيضا تابوه الخاص، ومجموعة من التشريعات أو المحرمات التي تحيط به، وتزيد من هالة القداسة حوله، وتجعل مسألة التبجيل واجبة، إما لجلب منفعة أو رد مضرة؛ وهي عقيدة تشترك فيها فكرة الطوطم، وفكرة الولي الصالح، خاصة لدى أحفاده، والمقربين منه، فكل تلك الأبهة التي يعيشونها ويتمتعون بها، تتوقف على مدى قدرتهم على إعادة إنتاج تراثهم المحكي، حيث إن فكرة التحصن في صدفية الموروث الثقافي تهدف إلى حماية الذات(هوبسباوم، ورينجر،2004، ص.8). فمن خصائص الصلحاء في الونشريس أو غيرها من المناطق، أن أغلبهم لم يترك تراثا مكتوبا، أو وقائع مادية تشهد له بخوارقه وكرماته، سوى ما يتناقله كبار السن، من قصص وحكايات شعبية، تبجل الولي، وتشير إلى كل ما قام به، وكذلك تحيطه بهالة من القداسة أو التحريم، لأن غياب تلك القدسية سيعجل بزوال الأسطورة، وذهاب مكانة الولي الصالح في قلوب الناس، ولذلك تكون اللعنة أو التابو، هي الحل للحفاظ على الموروث المثيولوجي، حيث يتم إعادة إنتاج الحكاية الشعبية، التي هي مزيج بين الأسطورة، والخرافة، والتراكمات التاريخية، وبعض التعاليم الدينية القديمة، والكثير من التعاليم الإسلامية. إنها خلطة ثقافية الهدف منها هو الحفاظ على الحكاية الشعبية، التي تعمل بدورها على حفظ المكانة الاجتماعية، لأحفاد الولي الصالح ومريديه، الذين يقدسون شرائعه، وذلك التابو، الذي لمس له.

يعرف فونت "التابو": "بأنه أقدم مجموعة قانونية غير مكتوبة لدى البشر" (فرويد، د.ت، ص. 42)، وهنا تبرز أسطورية الأسطورة، حيث إنها قديمة بشكل خرافي، ولا يمكن أن تكون متصلة بالولي الصالح، وظهرت معه، بل هي سابقة له، ويعاد إنتاجها كل مرة، مع تحيينها، وإدخال التعاليم الدينية

الجديدة عليها، فكرامات الصلحاء، هي أقدم من الصلحاء أنفسهم، لكنها تحين بإضافة البعد الإسلامي إليها، حيث نجد تابو سيدي رابح بوقبرين، يتمثل في الدعاء المستجاب، وهي خاصة ورثها لأبنائه وأحفاده، فأصبح تابو الروابح كعرش أو كسلالة، هو الدعاء المستجاب، وإمكانية إنزالهم لجلمة من العقوبات على مخالفيهم أو منكري مكانتهم، مثل: إنزال أحد احفاده المطر على من رفضوا إعطائه العشور، حيث تسبب في فيضان أتى على كامل المحصول، ومن ثم تحولت هذه الخاصية إلى فكرة تهيمن على المجتمع، وبذلك كل رابحي، تقضى مصالحه، ويعطى ما يريد من أجل تجنب قدرته على إلحاق الأذى بمن يمنعه ما يريد.

كما أن هذه الممارسة تدخل في صلب الثقافة الشعبية المحلية، حيث أنتجها المجتمع، وهو يؤمن بها، ويعيد إنتاجها، عن طريق جملة من الطقوس، والشعائر التي، تقام في كل سنة حول ضريح الولي، وهي تحمل هويتهم الأساسية، وتخلط وتمزج كل الأعراف والشرائع التاريخية التي مرت على منطقة الونشريس؛ ،يحتفظ بالفكرة الأساسية، بينما يدخل عليها جملة من التعديلات، من أجل تكيفها مع الدين السائد، والمنتشر، وبتالي تكون الثقافة الشعبية هي تلك الثقافة المصنوعة فعلا من قبل الناس لأنفسهم(ستوري، 2015، ص. 21). إن ما يمكن قوله عن الثقافة الشعبية، هو أنها تبحث عن أجوبة لأسئلة معقدة، وغير مفهومة، وربما تنتمي إلى عالم ما وراء الطبيعة، حيث لا يمكن تفسيرها سوى بأشياء خيالية مثلها، ولا يمكن فهمها أو تبريرها، أو لا أحد يتجرأ على طلب التبرير لها، وفي أحيان أخرى تكون نابعة من واقع إجتماعي يصبو لتحقيق مكاسب معينة، ولذلك يظهر أن صورة الولي الصالح، هي صناعة الخيال الجماعي، الذي جعله قادرا على فعل الكثير من الأشياء في الحياة وبعدها، لكونه مقرب من الله، ولذلك بقي تأثيره بعد موته في الحياة اليومية من خلال كراماته، ومعجزاته .

وإذا عدنا إلى المواقف التي يتدخل فيها سيدي رابح، نجد بعضها تتعلق بمنع أولاده وأحفاده من الحصول على شيء ما، وهنا تتدخل الدعوة المستجابة التي ورثها لهم لتنزل اللعنة بخصومهم، فحقيقة التابو هنا، هو البحث عن المكانة الاجتماعية الرفيعة، والحصول على الأشياء دون مقابل، فقط عن طريق التهديد بإنزال الغضب واللعنة، فمثلا أحد أحفاد الولي، مر قرب حفلة زفاف، فلم يقم أحد بدعوته إلى الوليمة، وبذلك اتجه الى أحدى قريباته، وتناول العشاء عندها، ودعا على أصحاب العرس، فاحترقت عليهم الدار(كبريت، 2007، ص. 32-33). والأمثلة في التراث الصوفي من هذا القبيل كثيرة، التي تتخذ الأسطورة وسيلة لتحقيق غاية معينة، ومنها أسطورة سيدي عبد القادر الجيلالي أو بودربالة، الذي تحوم روحه في العالم، وتحمي أحفاده ومريده، عن طريق الدربالة التي يلبسها، حيث يلقيها على متبعي طريقته فيختفون أو يحتجبون عن أعين من يريد إذايتهم،

وكثير من الناس في منطقة تيسمسيلت يؤمن بهذه الخرافة، ويتناقلها الأجيال، كمسلة قد حدثت، وتحدث في كل حين.

وهذه المعتقدات تشبه كثيرا ما ذهب إليه الأرواحيون في القديم، الذين يعتقدون بأن العالم مسكون بما لا يحصى من الكائنات الروحية، التي تضمر الخير والشر (فرويد، د.ت، ص. 98). هي أرواح فارقت الجسد، لكن قدرتها الخارقة سمحت لها بالعودة إلى العالم السفلي، ومراقبة ما يحدث فيه، ترافق هذه الفكرة كثيرا من الصلحاء، وتجعلهم -حسب المعتقد الشعبي- قادرين على العودة بعد الموت، وحماية تراثهم، والنيل من أعدائهم، حيث إن الكيان المقدس قائم خارج الزمان والمكان، غير أنه يتجلى أيضا في الزمان والمكان(مالوري، 2009، ص. 183). ولا شك أن هذا مزج للطوطمية وفكرة التابو، بروحانيات الصوفية، وعوالم المكاشفة، التي يعيشونها ويفهمون من خلالها الكون والموجودات، وبذلك يتقمص الولي بعض صفات الله، كتجاوزه لمعادلة الزمان والمكان.

إن عملية إعادة إنتاج التابو الخاص بسيدي رابح بوقبرين، وتحويله إلى نوع من الثقافة الشعبية، بمعنى الحكاية التي حدثت في ماضي لم يدركه أحد، فالأباء يحكون عن الأجداد، والأجداد عن الأسلاف، لكن لا أحد عايش الكرامة، ولم يعاين الواقعة، جعل عملية الإنتاج تكون مستمرة، ويمتد تأثيرها على أتباع الولي خاصة أولاده وأحفاده، وتصبغ عليهم الأسطورة هالة من القداسة، ما داموا ملتزمين بالتابو، حتى وإن كان على حساب التعاليم الدينية، فمثلا في فترة الوعدة، تصبح كل العبادات الدينية الحقيقية ثاوية، أو تقع على أطراف المقدس، بينما تتحول طقوس الزيارة أو الوعدة، إلى مركز المقدس، ويتم ربط المردين، والناس العاديين، بتلك الطقوس، وتحويلها إلى ممارسة تعادل الممارسة الدينية أو تفوقها في بعض الأحيان، بحجة المكانة العالية للصلحاء، الذين يصنفون عبادا من الدرجة الأولى، لدرجه أنهم أصبحوا وسطاء بين الله وعباده.

وقد شجعت البيئة في الونشريس على ترسيخ الميراث الصوفي ودمجه في ذاكرة الجبل، لأن الطبيعة الغابية والتضاريس الوعرة، وانتشار المغارات، والحيوانات، والأماكن الخالية كلها شجعت على انشار الكثير من الأساطير، وتحول شخصيات عرفت بالصلاح، وبالتدين إلى شخصيات خارقة، وفي نفس الوقت مقدسة ورهيبة. إن هذه المهمة الصعبة التي تقوم بها الثقافة الشعبية، من خلال إعادة انتاج الحكاية المحلية، جعلت من دون الثقافة الشعبية لضاعت أسماء الصلحاء، بل حتى التاريخ العام من حوادث، وأسماء الشخصيات(كافلي، 2012، ص. 9)، وهنا ندرك مدى خطورة التابو الذي يحيط بالصلحاء والأولياء، على مدى تشكيلهم لميراث متميز يستمد خلفياته من الطوطم، ويستمر ويتطور من خلال الأتباع.

من خلال ما تم التطرق إليه، حول تلك القوانين أو الشرائع التي ترافق سدي رابح بقبرين، وهي شرائع ترافق أي ولي صالح، يمكن القول إنها تشكل نقطة التقاطع بين الديني والثقافي، بين

ما يقبله العقل، وبين ما يخضع له دون نقاش، حيث يتحول الولي الصالح في المخيال الشعبي من إنسان عادي، إلى ولي ينتج شريعة خاصة، الهدف منها، هو بناء صور عالي وشاهق حول الولي، قد لا ينتهي أبدا، فكلما شعر الأحفاد بتزعزع مكانة الجد الأول، أعادوا تفعيل فكرة القداسة، مع جرعة زائدة من الخيال الأسطوري الضارب في الميتافيزيقيا، ولا يمكن القيام بهذه المهمة الشاقة، إلا عن طريق حشو الدين بالكثير المخيال المجتمعي، ولأن الحكاية الشعبية تقوم على كثير من الخيال، فإن الصبغة الدينية تضفي على الفكرة إمكانية الحدوث، كون الله لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، وهنا يتكئ العقل البشري على النص الديني، ويقوم بمصادرته، وإعادة تشكيل خطابات خيالية تجمع بين الأخروي والدنيوي في خلطة واحدة.

4-سوسيولوجيا أسطورة بوقبرين: تقاطع الديني بالاجتماعي:

يقول إيريك هوبز هاوم:"الدين أشبه بالسماء التي لا يستطيع الانسان الهرب منها"(2008، ص. 406). لا إنسان دون معتقد، يركن إليه في حالة الخوف من الوجود، ومن نهايته التي لا مفر منها، سواء آمنا او ألحدنا، ولذلك يعتبر الدين شيءا جوهريا في حياة الإنسان، وهو الذي يضفي معنى على الحياة، غير أن بعض المعتقدات تعتبر أشبه بالكون، تتمدد إلى ما لا نهاية، وفي كل مرة تحاول أن تهزم الإنسان مهما ادعى تحرره من الأديان، وفكرة وجود الله. ومن جهة أخرى فإن الدين كنصوص في نظر البعض، هو نوع من التنظير المتعالي، وغير المفهوم، ولذلك فإن عملية إسقاطه على الأرض، تتوجب الإنتقال من المعنوي إلى المادي الملموس، ومن هنا بنت الظاهرة الصوفية على فكرة الطوطمية، بنايات أخرى؛ تمثلت في الطقوس الدينية التي تعتبر الروح الفعلية في إعطاء المعنى لممارسات الصوفية، وانتقالها من عبر الأجيال، وفي كثير من الأحيان، تتجاوز التعاليم الدينية، وتركن إلى الماضي السحيق، وتستعيد ذكريات البشرية، وهي في مرحلتها الجنينية، حيث تعتبر الخوارق، والأشخاص غير العاديين، محورا ترتكز حوله الظاهرة الصوفية الشعبية، وتعيد إنتاج نفسها، عن طريق الإنخراط في الطقوس، التي تعالج ما هو اجتماعي بما هو غيبي ميتافيزيقي، وحتى الأولياء، والصلحاء الذين أقرهم الإسلام، لم يركنوا إلى فكرة الصلاح كما أقرها الإسلام، ولكنهم أقحموا الأساطير، والمعتقدات الضاربة في عمق التاريخ، داخل فكرة الولاية والصلاح، واختاروا فضاءات للعيش مثل الكهوف، والجبال، والمغارات، حتى يتسنى لهم الاستنجاد بالطبيعة، كلما احتاجوا إلى ما يثبت ولايتهم، وحتى الأحفاد بعدهم، ركنوا الى الخرافة والأسطورة، وألفوا الكثير من القصص، والأساطير حول شخصية الولي، الذي لم يعاصره أحد، فأغلب المرويات عنهم هي عنعنات لا مصدر لها، لكن الفكرة أو الارضية الصلبة التي بنيت عليها، هي عدم إمكانية التشكيك في الولي الصالح، الذي يستند إلى الخرافة كمغذي رئيسي لقداسته، ويستند أيضا على النصوص الدينية الإسلامية، من أجل الدفاع عن أسطورته، والتبرير لها، حيث يعتقد فويرباخ أن بعض الأفكار الدينية التي تقدم على أنها تعاليم، هي مجرد أوهام لتحقيق أقدم،

وأقوى، وأكثر أمنيات الجنس البشري إلحاحا؛ إنها فكرة الخلود(2017، ص. 53)، أو تقمص دور الآلهة، وجعل الناس منبهرين بما يفعله الصلحاء، أو من ارتقى إلى حالة تفوق حالة الإنسان بكثير.

إن كرامات الصالحين في كثير من الأحيان، هي معجزات متعلقة بالأنبياء، تم السطو عليها، وإعادة إخراجها، بما يوافق الولي الصالح، فمثلا سيدي رابح بوقبرين، الذي عاد بعد الموت، وتحدث إلى أحفاده، ما هي إلا قصة منحولة من القرآن الكريم، فنبي الله "العزير" هو من عاد بعد الموت، وكلم الأحياء. أما كرامته الأخرى التي تتمثل في قبول الدعاء، هي أيضا محاولة لتقمص دور كل الأنبياء، وإنزال الطوفان بمن يخالفونهم، ولا يجيبون دعوتهم، أو حتى قصة ابنه الذي كاد أن يطبق جبلي الشافعية، وماحنون على عميه عندما حاولا منعه من حقه في العشور، هي أيضا مأخوذه من السيرة النبوية، وذلك عندما قال ملك الجبال للنبي صلى الله عليه وسلم، بعدما أساء ابن عبد ياليل ابن عبد كلال له:" إن شئت أطبقت عليهم الأخشبين"(مسلم، 2000، ص.800-801)، غير أن هذه الحادثة، أعيد استثمارها، ومزجت بالأسطورة والخرافة، لأن ابنه الولي أوقف الجبلين، بأن أشار بسيفه إليهما. إنها مصادرات للنص الديني، ودمجه بوقائع اجتماعية، وترصيعه بالكثير من الخرفات التي ترتبط بتاريخ المنطقة الذي عرف العديد من المعتقدات الدينية، حتى تزيد الأسطورة هيبة، وقدرة على الإقناع، ولذلك يجب التعامل مع التراث المحلي بمقاربة يتسنى من خلالها التمييز بين الديني المقتبس، والأسطوري المتوارث، وبين الاجتماعي والمعاش، الذي تهدف قصة الولي الصالح إلى تبريره، وتكييفه وفق أهدافها، فأحفاد الولي اليوم هم الأمناء على ميراثه، وفي هذا يرى نيتشيه أنه من الضروري إعادة تقييم القيم(فوبرباخ، 2017، ص.5) ، أي بأنه علينا أن لا نستسلم لكل ما نقل إلينا عن الصالحين، لأن كل جيل بعدهم حين قصتهم، وضمنها الكثير من الطقوس، حتى يحافظ عليها، ويستفيد منها قدر المستطاع.

من خلال أسطورة بوقبرين وما يرافقها من أحداث تنسب إلى الولي الصالح، وهي في أغلبها من أحوال الصوفية، وما يعتريهم من حلات، ووضعيات، ترافقها منظومة طقوسية، واحتفالية تميز كل ولي أو كل شيخ طريقة، وتجعل له ورده الخاص، وميقاته الذي يزار فيه، ويطلب بركته، إنها هي الأخرى اقتباسات من الإسلام، حيث لكل ولي صالح موسمه الذي يقصد فيه، وقرابينه التي تقدم إليه، وعروضه التجارية، فالوعدة هي أشبه بموسم حج مصغر، يقام في مختلف بقاع الأرض، حول أضرحة القدسين، ولذلك جعلت طقوس الوعدة أو الاحتفالية الدينية، التي تقام حول ضريح الولي، وهي طقوس تشبه كثيرا شعائر الحج، مثل الطواف بالضريح سبعة أشواط، وتقبيل القبرية في محاكات لتقبيل الحجر الاسود، وكذلك الصلاة عند قبر الولي، وإشعال الشموع داخل نافذة عند رأس الولي، وهذا ما يمكن اعتباره محربا او مذبحا مقدسا، وتوضع فيها القرابين النقدية، وبينما يتقرب المرضى بالذبائح في حالة طلب الشفاء لإبعاد الأرواح الشريرة، وفي حالة طلب رضا الولي يقدم له القرابين

التي تكون كالهدي، حيث يعتبر القربان الحيواني أكثر أنواع القرابين شيوعا وقدما في التاريخ العقائدي، حيث كان كل مجتمع يقرب الحيوان الذي يعتقد فيه، ويعتبر أن له خصائص علاجية، أو تسكنه روح مقدسة(القمني، 1999، ص. 201؛ Pierre, 1951, p.83-119).

ثم بعد ذلك يوظف الديني من أجل قضاء الحوائج الدنيوية، وتشكيل الهوية الخاصة بالجماعة، حيث أن الرموز الدينية؛ وفي كثير من الحلات تندرج، وتتغلغل في الحياة العادية من أجل الحفاظ على المروث الشعبي(حميداوي، 2017، ص.53)، وبالتالي الحفاظ على حركية المجتمع وديناميكيته، فبدون تلك الطقوس، والحكيات الشعبية، تفقد الجماعة معنى الوجود، والترابط، والتلاحم، ولذلك يتحول الطقس الديني المخترع إلى مجردة وسيلة للحفاظ على العلاقات الاجتماعية، وعلى التراتبية الهرمية، حيث تساءل دوركايم: لماذا تقدس الجماعة شيء ما؟ ليجيب بنفسه: "السبب في ذلك يرجع إلى أن هذا الشيء، هو الذي يبقيها متماسكة، ومندمجة، ومتمايزة عن محيطها الطبيعي، والاجتماعي"(منصور، 2010، ص. 35).

وباعتبار أحداث أسطورة بوقبرين تدور وقائعها بمنطقة الونشريس، فإن العديد من الأعراش اختارت التقوقع على نفسها، ومن ذلك عرش الروابح، الذين يدعون الانتسات الى آل البيت، ويسعون للحفاظ على نقاوة شجرتهم، وعدم اختلاطهم بالقبائل الأخرى، ووضع أنفسهم في مكانة عالية عن باقي الأعراش الأخرى؛ فمثلا قصة خلافهم مع الطواجنية، كانت حول شبه إتاوة يريد الروابح أخذها كل سنة من العروش المحيطة بهم، والتي يعتبرونها في درجة أقل منهم، وهنا يبرز الجانب الاجتماعي، وفكرة الصراع التي تقف وراء إعادة إنتاج فكرة القداسة، والمحافظة عليها، حتى لا ينسى أحفاد الولي الصالح مكانتهم الاجتماعية، ومن جهة أخرى حتى تبقى كل القبائل المحيطة بالروابح تتعامل معهم على أنهم كيان مقدس، كونهم من سلاسة النبي صلى الله عليه وسلم، وهنا نجد أن الأسطورة تخدم الديني، والدنيوي، وهو ما يتيح لها البقاء والاستمرار. كما أن التشبث المرضي بالماضي، ينصب في الحفاظ على الهيبة الاجتماعية، خاصة بعد أن تراجعت العلاقات التقلدية في مجتمعنا الحالي لصالح العلاقات الحديثة، ولذلك تبدو فكرة توينبي أكثر جلاء، حيث يعتقد" أن الحضارة التي يصيبها الاضمحلال، نجدها تتمسك بالقديم على أنه هو الأصل"(منصور، 2010، ص. 112).

وبعد ترسيخ فكرة المكانة العلية للعرش، تحاول الأسطورة أن تقوم بأدوار أخرى، منها مدى رضا الولي وأحفاده من عدمه، حيث أصبح الطقس الديني، في خدمة الدنيوي المادي، فسيدي رابح أو حتى أحفاده يرضون كل ما أجزل لهم العطاء، ويمنحون بركتهم وعطفهم على المجتمع، لكنهم يغضبون، ويحلون غضبهم على كل من يمنعهم ما يريدون، فالفكرة الرئيسة لهذه الأسطورة هي الحصول على القرابين، والتي غالبا ما تكون من الضأن، والماعز، ويشترط اللون الأسود، وهذا ما يجعلنا نعود الى الموروث الأمازيغي في جبال الونشريس، وما يحظى به التيس أو ذكر الماعز

من تقديس وتبجيل، وهو أيضا حيوان يتأقلم في المناطق الجبلية، والوعرة، يتنقل فيها، ويعيش على ما فيها من حشائش، وكذلك الكباش التي كانت من الحيونات المقدسة في الديانات السابقة التي عرفها الشمال الإفريقي، حيث كان يقدم قربانا لإرضاء الالهة القديمة (Cadenat, 1952, p. 710-713; Camps, 1974, p.331-338)، وهو اليوم يقدم في الزردات والوعدات التي تقام عند ضريح الأولياء. وما زال الكثير من سكان المنطقة يعتقدون في قدسية تلك الحيوانات، وتلك القرابين، التي تستعمل حتى في طقوس السحر، والعلاج، فمثلا نجد المعالجين الشعبيين أو المنجمين، دائما يطلبون حيوان بلون أسود، وغالبا ما يكون ذكر ماعز، وهنا نجد العقل يتخبط في بدائيته، ويعتقد من خلاله في هذه الظواهر على أنها إن تصفو تجزل العطاء، وإن غضبت تدمر بلا تمييز (القمني، 1999، ص. 99).

إن هذه الفكرة تجعلنا ندرك مدى توظيف المقدس لدى المجتمعات البشرية، من أجل خدمة الاجتماعي، والحفاظ عليه، حيث إن فكرة تمجيد الصلحاء، ومن بينهم سيدي رابح، ما هي إلا عملية الهدف منها الوصول ما يسمى اليوم بسادة الجبل وأشرافه، حيث تم اقناع المردين، والأشخاص العاديين، على أنهم يتعاملون مع أشخاص يمتلكون قدرات عجيبة، أو لديهم تواصل مع الله فيمكنهم أن يسلطوه على كل من يعارضهم، وبذلك يقوم الإنسان العادي بالاجتهاد في تقديم القرابين، التي تعتبر نوعا من التملق لهم(القمني، 1999، ص.99)، ويتنافسون في خدمة ذلك الانسان الذي يتمتع حسب اعتقادهم بخصائص ما فوق طبيعية، من أجل جلب منفعته أو رد مضرته. إنها الفكرة الأساسية للدين، وللعبادة، واتخاذ المعبود، فهو كائن يفوق البشر، ويمكن أن يحقق أحلامهم أو أن يؤذيهم، ولذلك هم مجبرون على الالتزام بما سنه من تابو، حيث من أهداف التابو حماية الأشياء ضد أضرار ممكنة(فرويد، 1983، ص. 42)، هي أضرار يمكن أن يتسبب فيها سيدي رابح، إذا لم تحترم تشريعاته، أو تم التشكيك في ولايته وصلاحه، حيث نجد أن الأسطورة والخرافة تحمي نفسها بهذه الطريقة، أي بأسلوب الترغيب والترهيب، وبمجموعة من التشريعات، والممارسات الطقوسية، بما يسمح بالحفاظ على مكانة السلالة النقية للولي، وفي نفس الوقت إخضاع المريدين وإقناعهم بدورهم الاجتماعي، كما أن انتهاك التابو، والنيل من الولي، لا يعني الطرد الأبدي من رحمة الولي، إذ يمكن التكفير عنها، واتقاء شرها عن طريق جملة من الكفارات، وطقوس الطهارة، وبهذا ترسخ مكانتهم المتميزة، التي تتقاطع بالديني، فكلما تقدست مكانتهم، علا شأنهم في محيطهم.

-الخاتمة:

يتضح من خلال ما سبق ذكره، أن جبال الونشريس لها تاريخ ضارب في القدم يرجع إلى فترات ما قبل التاريخ، حيث عاشت فيه العديد من الجماعات الأمازيغية التي شكلت هويته الثقافية والعرقية، ولا زالت المواقع الأثرية المنتشرة في ربوعه تصور لنا الكثير من جوانب الحياة المختلفة. وقد استمرت الحركة البشرية في المجال الونشريسي متأثرة بمختلف التحولات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والدينية إلى يومنا هذا. وقد جاءت أسطورة سيدي رابح بمنطقة الونشريس مرآة تعكس التراكمات التاريخية، مما جعلها نموذجا يفتح أبعادا كثيرة للبحث؛ وذلك على أساس احتوائها على بعدٍ حقيقي، يتمثل في أن العناصر المشكلة لها، كلها لها حضور في واقع وتاريخ الونشريس سواء كانت جماعات قبيلة مثل عرش الروابح، وعرش الطواجنية (بني توجين تاريخيا)، أو من خلال الأماكن التي حدثت فيها، كمرات، ومازو، وجبل الشافعية، وماحنون، وكل هذه المناطق موجودة في نطاق مواقع أثرية أخرى، ترجع لمختلف الحقب الزمنية.

والبعد الأخر الذي تفتحه الأسطورة، هو التلاقح الذي حدث بين ذاكرة الجبل التي ترجع إلى الحقب الطوطمية، والموروث الصوفي المحلي، مما أعاد لنا الممارسات الطوطمية في ثوب إسلامي جديد، وفي إطار كرامة الأولياء، فأصبح الولي بمثابة الطوطم الأب الذي تبقى روحه بعد موته، فتستطيع الكلام مع الأحياء، وتتجسد في مختلف الكائنات الأخرى، ويمكنها جلب المنافع ودفع المضار، وتشكلت للولي مثلما كان للطوطم قديما تابو خاص به، وهو عبارة عن أقواله، ومآثره التي تفرض على أتباعه، والمحيطين به اتباعها، كي يحصلوا على رضاه، وحمايته، ولذلك برزت مجموعة من الطقوس الدينية هي الأخرى متأثرة برواسب العبادات القديمة، تحدث عند ضرح الولي. وقد استغلت كل هذه المعتقدات والممارسات من قبل أحفاد الولي، من أجل رفع مكانتهم الاجتماعية، متخذين من النسب الشرف، والأسطورة أداة لتذكير الأتباع بما كان عليه الولي الأب من المنزلة المقدسة، ومن هنا عرفت الأسطورة إنتاجا متكررا، يتم فيه زيادة جرعة الخيال من أجل إقناع المريدين بطاعتهم، وبهذه الطريقة تمكن الروابح وغيرهم من الأسر التي تنتسب إلى ولي من السيطرة الروحية على جبل الونشريس، وأصبحوا هم أسياده على الإطلاق .

-قائمة المصادر والمراجع:

-المصادر:

1) -الإدريسي أبو عبد الله محمد الشريف: (2002)، كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.
2) -ابن خلدون عبد الرحمن: (2000)، العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، بيروت، دار الفكر.
3) -مؤلف مجهول: (2005)، مفاخر البربر، دراسة وتحقيق: عبد القادر بوباية، الرباط، دار أبي رقراق.
4) -المازوني أبو عمران موسى بن عيسى المغيلي: (2017)، صلحاء وادي الشلف، دراسة وتحقيق: غرداوي نور الدين، الجزائر، دار الخلدونية.
5) -مسلم أبو الحسين الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري: (2000)، صحيح مسلم، ط2، الرياض، دار السلام.
6) -الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحي: (د.ت)، كتاب وفيات الونشريسي، تحقيق: محمد بن يوسف القاضي، د.م، شركة نوابغ الفكر.

7) -الدراسات باللغة العربية:

8) -بلبشير عمر: (2009-2008)، الزاوية العدوية وشيخها المؤسس سيدي عدة بن غلام الله، مجلة عصور، العدد: 12-13، ص94-105.
9) -بوشامة أحمد (2014م)، لمحة تاريخية لمنطقة خميستي ولاية تيسمسيلت، اليومين الدراسيين حول: التراث الثقافي بين المعرفة والمهارة في زمن الرقمنة، منشورات دار الثقافة لولاية تيسمسيلت، ص113-119.
10) -بولغرايف كمال: (2014)، الممارسات العقائدية والطقوس الجنائزية بموقع كولمناطة ولاية تيارت جنوب الونشريس، أبحاث اليومين الدراسيين حول التراث الثقافي بين المعرفة والمهارة في زمن الرقمنة، منشورات دار الثقافة لولاية تيسمسيلت، ص9-14.
11) -حسن عثمان: (د.ت)، منهج البحث التاريخي، ط8، القاهرة، دار المعارف.
12) -حشلاف عبد الله: (1929)، سلسلة الأصول في شجرة أبناء الرسول، تونس، المطبعة التونسية.
13) -حميداوي جميل: (2017)، سوسيولوجيا الأديان، المغرب الأقصى، دار إفريقيا الشرق.
14) -الجحيشي بشير ناظم: (2014)، دراسات في علم الإجتماع، العراق، نيبور للطباعة والنشر والتوزيع.
15) -دحدوح عبد القادر: (2011)، المرشد الأنيس إلى تاريخ وأثار عاصمة الونشريس، برج بوعريريج، دار أبجديات .
16) -دور كايم إميل: (1996)، علم الاجتماع الفلسفة، ترجمة: حسن أنيس، مصر، المكتبة الانجيلومصرية.
17) -رقاد أحمد: (2013)، ظاهرة الدين والمعتقد في تاريخ الونشريس القديم، اليومين الدراسيين حول تاريخ وتراث منطقة الونشريس: التراث الثقافي والصمود، منشورات دار الثقافة لولاية تيسمسيلت، ص51-60.
18) -رقاد أحمد: (2014)، جوانب من تاريخ الونشريس القديم- المعالم الجنائزية الأمازيغية اللوبية نموذجا، أبحاث اليومين الدراسيين حول التراث الثقافي بين المعرفة والمهارة في زمن الرقمنة، منشورات دار الثقافة لولاية تيسمسيلت، ص51-60.
19) -شرايف سحنون: (2011-2010)، دراسة منوغرافية لحوض الشلف في العهد الروماني (429-40م)، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ القديم، قسم التاريخ، جامعة الجزائر2.
20) -شنيتي البشير محمد: (1992-1991)، موريتانيا القيصرية دراسة حول اللمس ومقاومة المور، أطروحة دولة في تاريخ وأثار المغرب القديم، قسم التاريخ، جامعة الجزائر .
21) -صاري الجيلالي: (1980)، الونشريس معهد كفاح بعيد وقريب، مجلة الأصالة، العدد: 83-84، ص27-38.

22) -اعبيدو محمد: (2013)، الشيخ المولى عبد السلام بن مشيش قطب بالمغرب الأقصى، ط3، الرباط-المغر، دار أبي رقراق.

23) -عقون محمد العربي: (2012)، الونشريس: الهوية والمقاومة في القديم، أبحاث اليومين الدراسيين حول: إسهامات منطقة الونشريس في المقاومة الجزائرية عبر التاريخ وشواهدها الأثرية، منشورات دار الثقافة لولاية تيسمسيلت، ص22-28 .

24) -علواني صالح: (2013)، انتشار الولاية في بلاد القبائل الرحل وتشكل قبائل مرابطية ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين/القرنين الثالث عشر والخامس عشر ميلاديين، مجلة إنسانيات، العدد: 60-61، ص111-124 .

25) -فاضل لخضر: (2013)، جبال الونشريس في النصوص القديمة، أبحاث اليوميين الدراسيين حول: تاريخ وتراث منطقة الونشريس، التراث الثقافي والصمود، منشورات دار الثقافة لولاية تيسمسيلت، ص49-50.

26) -فرويد سيغمومد: (1983)، الطوطم والطابو، ترجمة: بوعلي ياسين، اللاذقية، دار الحوار.

27) -فرويد سيغموند: (د،ت)، الطوطم والحرام، ترجمة: جورج الطرابيشي، ط2، بيروت، دار الطليعة.

28) -فليب ريترو: (2008)، سوسيولوجيا التواصل السياسي، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت، دار الفرابي.

29) -فويرباخ لودفيغ: (2017)، جوهر الايمان حسب مارتن لوثر، ترجمة: جورج بريشن، بيروت، مكتبة التنوير .

30) -القمني سيد: (1999)، الأسطورة والتراث، مصر، المركز المصري لبحوث الحضارة.

31) -كبريت علي: (2007)، موسوعة التراث الشعبي لتيارت وتيسمسيلت، الجزائر، دار الحكمة.

32) -كافلي لويس جان: (2012)، التقاليد الشفوية، "ذاكرة وثقافة"، ترجمة: رشيد برهوف، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة.

33) -لبيب الحاج: (2010-2009)، جرد المواقع الأثرية بولاية تيسمسيلت، مذكرة التخرج لنيل شهادة الماجستير في الأثار القديمة، معهد الأثار-جامعة الجزائر .

34) -ليفي ستراوس كلود: (1977)، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة: مصطفى صالح، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي.

35) -المحواشي منصف: (2010)، الطقوس وجبرون الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحول، مجلة انسانيات، كراسك وهران، الجزائر، العدد 49، ص15-43.

36) -مكناس مخطارية وكرايس الجيلالي: (2017)، الطقوس الجنائزية في الجزائر: ما بين المحلي الصوفي والوافد السلفي، في الموت في الممارسات الثقافية في الجزائر، مخبر البحوث الاجتماعية والتاريخية، جامعة معسكر، الجزائر، ص165 – 183.

- مالوري ناي: (2009)، الدين الأسس، ترجمة: هند عبد الستار، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

37) -وافي علي عبد الواحد: (1959)، الطوطمية أشهر الديانات البدائية، القاهرة، دار المعارف.

38) -هوبسباوم إريك و رينجرت رينس: (2004)، اختراع التراث: دراسات في التقاليد بين الأصالة والنقل والإختراع، ترجمة: شرين أبو النجار وآخرون، مصر، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية.

39) -الدراسات باللغة الأجنبية:

40) -Basset, R. :(1895), Étude sur la Zenatia de l'Ouarsenis et de Maghreb central, Paris, Ernest Leroux , Éditeur.

41) -Cadnat, P. :(1948), La station préhistorique de Columnata: Commune mixte de Tiaret, Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de province d'Oran, T. 70, p3-66 .

42) -Cadnat, P. : (1940), Pièces néolithiques rares du foyer de Columnata, Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de province d'Oran, T. 61, p211-216.

43) -Cadnat, P. : (1952), Les graveurs rupestres de Tiaret, Alger, Actes du 2eme congres pan-préhistorique.

44) -Camps G. : (1974), Les civilisations préhistorique de l'Afrique du nord du Sahara, Paris , .éd. Doir.
45) -Camps G. :(1994), La nécropole de Columnata, Encyclopédie Berbère, Vol: 13, p4.
46) -Cat, É. : (1891), Essai sur la province romaine de Maurétanie césarienne, Paris, Imprimerie Marchessou Fils.
47) -Gsell, S. : (1901), Les monuments antiques de l'Algérie, Paris .
48) -Gsell, S. :(1902), Observations géographique sur la révolte de Firmus, Société Archéologique de Département de Constantine, vol.36, p21-46.
49) -Lacroix, N. :(1909), Les groupements indigènes de la commune mixte du Djendel, Revue Africaine, N. 272-273, p311-397.
50) -Laporte, J.P. :(2003), Ptolémée et la Maurétanie césarienne, Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettre, 147e année, N.1, p171-195.
51) -Leveau, PH. :(1973), L'aile II des Thraces, les Mazices et les Praefecti Antiquités africaines, T.7, p153-191.
52) -Leveau , PH. :(1988), Ancoraius ou Anchorarius mons, Encyclopédie Berbère, vol: 5, p636-637.
53) -Mac-carthy, O. :(1886), Africa antiqua: Lexique géographie comparée de l'ancienne Afrique, Revue Africaine, vol 30, p5-38.
54) -Niox, C. :(1884), Algérie: Géographie physique, Imprimerie L. Baudoin, Paris.
55) -Pierre, M. :(1951), Essai sur la signification du terme « Totem », Revue de l'histoire des religions, T.140, p83-119.
56) -Pourcher, CH. :(1900), Alger, La plaine du Chélif, Imprimerie orientale Pierre Fontana.
57) -Sari, D. :(1973), Les populations de l'Ouarsenis central, Méditerranée, T. 11, N.3-4, p89-117.