



ريناد

مجلة ريناد سلسلة أبحاث أكاديمية مصمتة

في العلوم القانونية والاجتماعية والعلوم الإنسانية

REVUE RINAD
UNE SÉRIE DE RECHERCHES
JURIDIQUES, SOCIALES ET
HUMAINES



عدد خاص:

الأمازيغية في المغرب المعاصر:
مقاربات وآفاق

L'Amazigh au Maroc contemporain:
Approches et perspectives

تقديم:

د. عبد الله بوغوثة

تنسيق:

د. سعيد أريديف

الرقم المعياري الدولي: 3085-4695
رقم الإبداع القانوني: 2024PE0042

الأمازيغية في المغرب المعاصر:

مقاربات وآفاق

عدد خاص

تقديم:

د. عبد الله بوغوتة

تنسيق:

د. سعيد أرييف

مجلة ريناد "سلسلة أبحاث أكاديمية معمقة في العلوم القانونية والاجتماعية والعلوم الإنسانية"

- المجلد الثاني، عدد خاص، يناير 2026

- إدارة: الدكتورة سامية رماش

- الإيداع القانوني: 2024PE0042 : Dépôt Légal

- ردمد: ISSN: 3085-4695

- رقم الهاتف: 0655011187

- البريد الإلكتروني: revuerinad@gmail.com

- الموقع الإلكتروني: revuerinad.com

تحت إدارة:

الدكتورة سامية رماش

لجنة المراجعة والتدقيق اللغوي:

- د. رشيد الغرناطي - د. الصديق الصادقي العماري - د. محمد جراري -
- د. مصطفى هجا - د. رفيق أباشير - د. محمد أمحدوك - د. محمد بوغوثة -
- د. سعيد الأشعري - د. يوسف ماحي.

اللجنة العلمية:

- د. كريم بالحاج - دة. سميرة حيدا - د. محمد العثماني - د. سعيد أرديف -
- د. محمد الهاطي - د. وسام شهير - دة. سومية بوتخيل - د. العربي الطواف -
- دة. رشيدة رحو - د. أحمد أجاك - د. يوسف لوكيلي - دة. نوال خلوة.

المحتويات

الاسم	العنوان	الصفحة
سعید أُرديف مصطفى المريط	الأمازيغية في العصر الرقمي: الفرص والتحديات الثقافية	09
كمال بورمضان	شعر المقاومة بالريف: وثيقة شفوية تطلعنا على قضايا تاريخية وطنية مهمة	33
4سعید الاشعري	من النقوش الصخرية إلى الألفبانية الحديثة: تاريخ الكتابة الأمازيغية في مرآة التطور الثقافي	61
محمد بوغوتة	مرجعيات إدماج اللغة الأمازيغية في المناهج والمنظومة التربوية	80
يوسف شمالل	التحديات السوسيولسانية التي تعوق معيرة اللغة الأمازيغية في المغرب	99
محمد فارسي	الإشكاليات الشائعة في الترجمة الأدبية الأمازيغية	124
محمد أمحدوك	حَوْلَ دَلَالَاتِ وَوَظَائِفِ بَعْضِ الْأَنْسَاقِ الطَّقُوسِيَّةِ الْمُرْتَبِطَةِ بِاحْتِفَالَاتِ "إِيضْ نْ نَائِرْ" عِنْدَ قَبَائِلِ "إَرْيَانْ" بِالْأَطْلَسِ الْمَتَوَسِّطِ	144

Sommaire

Nom	Titre	Page
Rachida Rahhou	La dimension culturelle dans le manuel scolaire de la langue amazighe	197
El Hossaien FARHAD	QUELQUES PROBLEMES DE LA STANDARDISATION DE L'AMAZIGHE MAROCAIN	211
Ahmed OUJAK	REFORME UNIVERSITAIRE MAROCAINE A L'ERE DE LA MONDIALISATION Représentations et Attitudes	235
OUBACHIR Rafik	Yennayer, une pratique ancestrale multidimensionnelle	251
HEJJA Mustapha	<i>Nouvel an Amazighe (Yennayer), rites et pratiques: regard anthropologique</i>	262
Nabila Messaoudi	Les croyances et les pratiques religieuses amazighes: du paganisme au virtuel numérique	275

تقديم الدكتور عبد الله بوغوتة

انتقلت الأمازيغية (لغة وثقافة)، منذ ستينيات القرن الماضي، من مطلب ثقافي وحقوقى إلى لغة رسمية ومدرسة بالتعليم المدرسي ومسالك التكوين والبحث بالتعليم العالي. ولقد مرت هذه المسألة من الاعتراف والقرار السياسي، ثم الأجرأة والتنزيل المؤسساتي والديكتيكي، فمرحلة الدستور والتوسيع، انطلاقا من إحداث المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، إلى اعتبارها لغة وطنية في دستور 2011، وإلى تأسيسها تربويا من خلال الرؤية الاستراتيجية والقانون الإطار وغيرهما من الوثائق المؤطرة والمنظمة لمجالات التربية والتكوين والبحث العلمي، بتعاون وتنسيق بين مختلف المؤسسات المعنية.

يعتبر إدماج اللغة الأمازيغية خيارا سياديا، واختيارا استراتيجيا تأسس على خطابات ملكية مفصلية (خطاب المغفور له الملك الحسن الثاني 1994، وخطاب جالة الملك محمد السادس نصره الله سنة 2001) والميثاق الوطني للتربية والتكوين والكتاب الأبيض، مما نقل الأمازيغية من مجرد لغة متداولة في المدرسة إلى أفق جعلها لغة مدرسية قائمة الذات. وتمتد المرحلة الأولى من بروز الجمعيات الأمازيغية وميثاق أكادير والبيان الأمازيغي إلى إدراج الأمازيغية ضمن الملف اللغوي في الميثاق والكتاب الأبيض الذي خصص لها حصة زمنية وأنشطة ثقافية داخل التعليم الابتدائي.

وتتمثل المرحلة الثانية في إحداث المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية (2001)، وشراكة 2003 بينه وبين وزارة التربية الوطنية، التي أتاحت تهيئة اللغة (معيرة الخط والمعجم والتركيب) وإنتاج كتب مدرسية وأدوات بيداغوجية، وانطلاق تدريس الأمازيغية بالابتدائي موسم 2003-2004 مع تكوين المعلمين الناطقين بها. كما عرفت هذه المرحلة صدور مذكرات تنظيمية متتالية (108، 82، 90، 130...) حددت الغايات والمبادئ، والمنهاج، والغلاف الزمني، وآليات التكوين الأساس والمستمر للأساتذة، مع فتح مسالك جامعية للدراسات الأمازيغية.

أما المرحلة الثالثة فتبرز انتقال الأمازيغية إلى مستوى ترسيمها دستوريا سنة 2011م إلى جانب العربية، مع الالتزام بقانون تنظيمي يحدد كفايات إدماجها في التعليم والحياة العامة. وتوسّع إدماجها عبر: إحداث شعبة الأمازيغية بالمراكز

الجهوية لمهن التربية والتكوين، والتنصيب في الرؤية الاستراتيجية 2015-2030 والقانون الإطار والمشاريع والبرامج الإجرائية لتنفيذي مقتضياتهما على ضرورة تطوير وضع الأمازيغية في المدرسة والجامعة وتكوين الموارد البشرية والديداكتيكية اللازمة.

ويأتي الكتاب الذي بين أيدينا، كإسهام بحثي جاد تقدم به مجموعة من الباحثين المتخصصين خدمة للغة والثقافة الأمازيغيتين باعتبارها لغة وطنية إلى جانب اللغة العربية بمنطوق دستور 2011، بكونهما تشكلان العمق اللغوي والثقافي للمغاربة.

يتناول هذا الكتاب الجماعي موضوع الأمازيغية في المغرب المعاصر من خلال مقاربات متعددة تستشرف حاضرها ومستقبلها الثقافي والتربوي واللغوي في سياق التحولات الرقمية الراهنة؛ بحيث يركز على الأمازيغية باعتبارها رافدا أصيلا من روافد الهوية والحضارة المغربية، ويربط بين مسار ترسيمها الدستوري ومحطات تأسيسها عبر المدرسة والسياسات اللغوية والثقافية. ويأتي في لحظة يتقاطع فيها راهن الأمازيغية مع تحديات العولمة الرقمية وثقافة الاستهلاك وهيمنة نماذج جديدة من التواصل والتمثّل الرمزي.

ينفتح الكتاب على محور تحليلي نقدي يتناول اللغة الأمازيغية في العصر الرقمي، وما يتيح من فرص للنهوض باللغة والثقافة الأمازيغيتين عبر الإعلام الجديد، والذكاء الاصطناعي، والبيانات الضخمة، والفضاءات الافتراضية، إلى جانب ما يستبطنه هذا العصر من أخطار على التنوع الثقافي والرمزي. كما يتناول جملة من الأسئلة تتعلق بتحويلات الثقافة الأمازيغية، وحدود اندماجها أو ذوبانها في ثقافة العولمة، وآفاق بناء إنسان مغربي جديد معترف بهويته الثقافية، وقادر على التفاعل المتبصر مع هذه التحولات.

وفيما يخص البعد التربوي والمؤسسي، فإن الكتاب يولي عناية خاصة لمسار إدماج الأمازيغية في المنظومة التربوية المغربية، انطلاقا من الميثاق الوطني والكتاب الأبيض، مروراً باتفاقية الإطار والشراكة بين المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية ووزارة التربية الوطنية، ووصولاً إلى القرارات والمقررات الوزارية، والمذكرات التنظيمية، وبرامج التكوين الأساس والمستمر. كما يقف عند الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015-2030 وما تضمنته من اعتبار الأمازيغية لغة رسمية

مدرسة، ومن ضرورة تقييم تجربة تدريسها وتطوير وضعها ووظيفتها في المدرسة والمجتمع.

ولم يغفل الكتاب جانب الإسهام العلمي والاستشراف؛ بحيث يعتبر هذا العمل إسهاما جادا في تعميق النقاش العلمي في موضوع اللغة الأمازيغية وثقافتها باعتبارها قضية لغوية وثقافية وتربوية في آن واحد، مع توظيف مقاربات من الأنثروبولوجيا، والفلسفة، وعلوم التربية، ودراسات الإعلام، والاتصال.

ويقترح الكتاب آفاقا استشرافية لصياغة سياسات لغوية وثقافية أكثر انسجاما مع مبادئ الإنصاف اللغوي والتنوع الثقافي، ومع متطلبات التحول الرقمي وصناعة "الإنسان الرقمي" في المغرب.

الأمازيغية في العصر الرقمي: الفرص والتحديات الثقافية

د. سعيد أرديف
المدرسة العليا للتربية والتكوين بوجدة

د. مصطفى المريط
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة

ملخص

يحاول المقال بمنهج تحليلي ونقدي استجلاء أهم الفرص والإمكانات التي يمكن توظيفها للنهوض بالأمازيغية والإنسان الأمازيغي، ثقافة وهوية وحضارة، في عصر البيئة الرقمية الذي تنتج فيه التحولات الناتجة عن استعمال وتوظيف وسائل الإعلام والاتصال والصورة والذكاء الاصطناعي وخوارزمياته والبيانات الضخمة وعوالم الميتافيرس الافتراضية إلى مزيد من التسارع والتمدد والشيوع لتشمل جميع أبعاد الظاهرة الإنسانية التي توصف بكونها ظاهرة تمتاز بالتعقيد والتركيب والتفريد. كما سيرجع المقال في شقه الثاني على تأمل بعض التحديات والمخاطر التي تعترض الأمازيغية بسبب الحمولات الفلسفية والإيديولوجية المستبطنة في هذه الوسائط التقنية الإعلامية والاتصالية بأجيالها المتعاقبة التقليدية والهجينة والرقمية، والتي تنبع من الرغبة الميركونتيلية المادية والربحية في صناعة إنسان فارغ معلوم واستهلاكي، وإعادة بناء مفهوم آخر للإنسان مفرغ من إنسانيته بدون هوية واضحة المعالم ولا بقيم ثابتة، كما شكلت الثقافات والحضارات الإنسانية العريقة المتعاقبة هذا الإنسان إلى الآن.

كما سيحاول ذات المقال، بناء على هذه الإحاطات النظرية والمنهجية، إثارة النقاش والتفكير حول جملة من التساؤلات المفتوحة التي تهم وضعية الأمازيغية والأمازيغي في العصر الرقمي من قبيل: واقع وحدود تحولات الثقافة الأمازيغية الأصيلة في عصر هيمنة ثقافة العولمة المصنعة الاستهلاكية والتافهة والسائلة، و على مستقبل الإنسان عامة، والإنسان الأمازيغي خاصة، في عصر الذكاء الاصطناعي، الذي يتجه نحو صناعة إنسان ببعد واحد، ثم التساؤل حول ضرورة رسم معالم واضحة لنوع مطلب الأمازيغية التي نريد، وأبعادها وآفاقها في ظل هذه التحولات، وسبل النهوض بها، لتحديد أولويات المرحلة واستشراف الوجهة والمآل،

وهي المسؤولية الملقاة على عاتقنا جميعا نخبة ومتقنين وفاعلين جمعويين ومهتمين وإنسانيين عامة.

كلمات مفتاحية: الثقافة – الحضارة- الأمازيغية- العصر الرقمي- الذكاء الاصطناعي.

Abstract:

With an analytical and critical approach, the article will attempt to explore the most important opportunities and possibilities that can be used to advance Amazigh and Amazigh humanity ", in an era of digital environment where the transformations resulting from the use and utilization of media, communication, image, artificial intelligence, algorithms, big data and virtual metaphors tend to be more accelerated, extended and generalized to encompass all dimensions of the human phenomenon described as complex, synthetic and unique. In its second part, the article will also reflect on some of the challenges and risks faced by Amazighs due to the introspective philosophical and ideological payloads in these media and communication technologies in their traditional generations, Hybrid and successive digital. which stems from Mercontile's material desire and profitability to make a human being empty, globalized and consumer, The reconstruction of another concept of human being is dehumanized without clearly defined identity or with established values and successive ancient cultures and civilizations have shaped this human being.

Based on these theoretical and systematic briefings, the article will also attempt to stimulate debate and reflection on a number

of open questions that concern the position of Amazigh in the digital age such as: The reality and limits of the transformations of the authentic Amazigh culture in an era of dominance of the culture of manufactured, consumerist, petty and liquid globalization The future of man in general, the Amazigh man in particular, in the age of artificial intelligence, Which is going to make a human being one dimension, and then question the need to draw clear milestones for the kind of Amazigh demand that we want. Its dimensions and prospects in the context of these shifts and ways to advance them, to determine the priorities of the phase and to look at the direction and destination s rights ", which is the responsibility of all of us, elite, intellectual, collective, caring and humanitarian actors in general.

Keywords: Culture – Civilization - Amazigh - Digital age - Artificial intelligence.

مقدمة

من المسلمات التي ما فتئت تفرض نفسها اليوم أننا أمام عصر رقمي بامتياز، تتجه فيه تحولات التقنيات الحديثة ووسائل الإعلام والاتصال إلى مزيد من التسارع والتطوير المتجدد وهيمنة الأتمتة (Automation) تدريجيا على مستويات من الوجود الإنساني كانت إلى حين تعتبر إنسانية خالصة، بإحلال الآلات وشبكات الإنترنت والذكاء الاصطناعي محله ؛ فما كان يسمى بالعصر الرقمي سيصبح في بضع سنوات مقبلة متجاوزا لنشهد عصر ما بعد الرقمي مع عوالم "الميتافيرس" (Metaverse)، وهو عالم آخر يتم الولوج إليه عبر نظارات الواقع المعزز أو الواقع الافتراضي، وعبر تقمص شخصيات الأفاتار (Avatar) ثلاثية الأبعاد، والصور المجسمة (Hologram)، فهي الطريقة الأكثر تقدماً للاتصال في مساحة افتراضية حيث سيتم النقاء الواقع المادي والمعزز والواقع الافتراضي، وذلك من خلال السماح للأشخاص بالتفاعل مع بعضهم البعض في بيئة افتراضية مشتركة بأقصى ما يمكن من الواقعية باستخدام الذكاء الاصطناعي.

وستحاول الدراسة في محورها الأول، بمنهج تحليلي ونقدي، استجلاء أهم الفرص والإمكانات التي يمكن توظيفها لفائدة الأمازيغية والإنسان الأمازيغي، ثقافة وهوية وحضارة، في عصر البيئة الرقمية، كما ستعرج في محورها الثاني على تأمل بعض التحديات والمخاطر التي تعترض الأمازيغية بسبب الحمولات الفلسفية والإيديولوجية المستبطنة في وسائل الإعلام والاتصال الرقمية، والتي تنبئ برغبة العولمة في صناعة إنسان منمط واستهلاكي، وإعادة بناء مفهوم آخر للإنسان ولهويته الثقافية ولقيمه كما شكلته الثقافات والحضارات الإنسانية العريقة إلى الآن.

بناء على هذه الإحاطات النظرية والمنهجية، ومع الأخذ بعين الاعتبار أن موضوع الأمازيغية في العصر الرقمي له راهنيته من جهة، وله محاذيره النظرية والمنهجية لأنه يتناول بعدا من أعقد أبعاد الظاهرة الإنسانية، وهو البعد الثقافي؛ ستحاول هذه الدراسة إثارة النقاش، والتفاكر حول جملة من التساؤلات المفتوحة التي تهم وضعية الأمازيغية والأمازيغي في العصر الرقمي من قبيل: هل نشهد فعلا تحولات للثقافة الأمازيغية نحو مزيد من التقصص والاختراق والتحلل والذوبان لصالح ثقافة القرية الكونية المعولمة؟ وهل حان الوقت لندق ناقوس الخطر حول مستقبل الإنسان، بلغة

الاسكاتولوجيا (النهايات)، والذي يتجه نحو بعد واحد أم أن الذكاء الاصطناعي قادر على بث دماء جديدة للأمازيغية شكلا ومضمونا وجعلها أفقها المستقبلي أفضل؟ ولنتوقف عند سؤال أي أمازيغية نريد؟ وأي إنسان أمازيغي نتمثله في ظل هذا العصر، ونريد تشكيله؟ وهل يمكن أن نتنبأ بوجهة الأمازيغية في المستقبل؟ وإذا كان الأمر كذلك، أي إقرار بفاعلية الإنسان وفعاليتها؟ وما دورنا نحن -نخبة ومتقنين وفاعلين جمعويين ومهتمين وإنسانيين عامة في هذه الحالة؟

أولا؛ الأمازيغية في العصر الرقمي: فرص وتحولات في عصر سائل(*)

قبل أن نعرض للفرص الهائلة التي يمكن للأمازيغية أن تستثمرها في عصر التحول الرقمي من أجل مزيد من النهوض والمأسسة، ورحلة البحث عن الشرعية والمشروعية، لا بد من أن ننبه إلى جملة من المنطلقات، والمقولات التي تخدم الأمازيغية وقضاياها في العصر الرقمي، خاصة ونحن بصدد مقارنة موضوع من المفترض أن نتائج تحليلاته العلمية تبقى نسبية وتأويلية، وأن تأمله يفلت في جانب كبير منه من التكميم والتعميم والصورنة فيخرجه من دائرة العلوم الدقيقة، ليلقي به في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية:

- التعقيد والتركيب والتفريد والتميز الذي يسم الظاهرة الإنسانية، بوصف الإنسان ذاتا منقسمة ومتعددة الأبعاد، كآخر منتوجات التفكير في سؤال ما الإنسان؟؛ فالباحث في أي ظاهرة إنسانية أو اجتماعية أو ثقافية ينبغي له أن يتسلح بمقاربات تستند إلى تداخل التخصصات والمعارف وزوايا نظر دينامية، وإنهاء كل أشكال العمى البراديغمي (L'aveuglement paradigmatique) وأشكال الاختزال والتبسيط (Le réductionnisme)⁽¹⁾، وكل أشكال الشوفونية والدوغمائية والوثوقية المقيتة

(*) مفهوم السيولة لعالم الاجتماع البولندي زيجمونت بومان (Zygmunt Bauman) (1925م- 2017م) أداة تحليلية ونقدية للتحولات التي شهدتها الظواهر إنسانية لما بعد الحداثة الصلبة في أبعادها مختلفة (الحداثة، الحياة، الحب، الأخلاق، الأزمنة، الخوف، المراقبة، الشر، الثقافة...)؛ أي انتقال تدريجي من قيم الحقيقة والجمال والبساطة والمعنى إلى قيم التسليع والاستهلاك واللامعنى الذي اكتسح كل شيء بما فيها مستويات الوجود والعواطف والعلاقات الإنسانية..

(1) إدغار موران، دروس قرن من الحياة، ترجمة، تحقيق: خليل كدري، مكتبة الصفحة 7، ط. 1، السعودية، 2022، ص. 127-128.

بوصفها أعطاب نفسية وتحجرات عقلية قبل أن تكون توقعات إثنية أو ثقافية. تميت الإنسان بالإنسان، وتجعل منه كائنا مُشَوَّها ومُشَوِّها للإنسان.

- من داخل العلوم الإنسانية يمكن أن نتحدث عن لحظتين فارقتين يعيشهما كل كائن إنساني مولود وملقى في هذا العالم يسير نحو الموت بلغة مارتن هايدغر (Martin Heidegger)، لم يخترها بل قدره ومصيره المحتوم: يوم انتزع من ثديي أمه، ويوم حلت المفاهيم محل الأشياء التي كانت بين يديه؛ فالوضعية الأولى سيواجه مصيره وقدره الوجودي بعيدا عن جسد أمه الذي كان يعتقد إلى حين أنه امتداد له، والوضعية الثانية ستبتعد عنه الأشياء وستحل محلها تدريجيا كلمات تتغير باستمرار لتتشكل لغة باعتبارها مسكنا لوجوده، وثقافة سيتشر بها بفعل قنوات التنشئة الاجتماعية التقليدية والهجينة حاليا، والذكية مستقبلا مثل سمكة ستلتقط مرغمة طعم صنارة التنشئة الاجتماعية، فالفرد إذ يقبل على إشباع حاجاته المباشرة فإنه يقع في شباك العملية الاجتماعية، والحضارة بوصفها أسلوب حياة تزود بمجموع أعضائها أي مجتمع بدليل لشؤون حياتهم (تفاصيل مسلكية)، وبناء المجتمع أي طريقة تنظيمه هو ذاته قضية حضارية، والقدرة على تعلم هذه الأشكال المتكاملة من نماذج السلوك الاجتماعي (Culture Patterns) ونقلها، هي التي تجعل قيام المجتمع أمرا ممكنا وبدونها يستحيل على أي مجتمع كان أن يعمل أو أن يستمر في البقاء على حد وصف الأنثروبولوجي رالف لينتون (Ralph Linton)⁽¹⁾.

- الثقافة بعد أساس من أبعاد الوجود الإنساني المميّزة والمميّزة، إن لم نقل أنه البعد الذي نقله من حالة الطبيعة إلى حالة الحضارة والمدنية، فالثقافة تتميز بخاصة فريدة تجعل من الإنسان صانعا وصنيرة لها، فهي حسب الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) صاحب كتاب: "تأويل الثقافات" شبكة معقدة من الدلالات الرمزية. فهي مفهوم سيميائي تجعل من الإنسان كائنا عالقا في شبكات رمزية، نسجها بنفسه حول نفسه⁽²⁾، وعلق بها إلى الأبد. وهو ما يجعل منه كائنا علاماتيا ورامزا أي منتجا ومستهلكا للرموز الثقافية (الإنسان كائن رامز حسب

(1) رالف لينتون، الأصول الحضارية للشخصية، ترجمة: عبد الرحمان اللبان، دار اليقظة العربية، بيروت، 1964م، 42؛ 44؛ 48؛ 49 بتصرف.

(2) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2009م، ص. 82.

كاسيرر (Ernst Cassirer)^(*)، وهي التي تمنحه التميز والتفرد فأنت تكون إنسانا حسب غيرتز لا يعني أن تكون أي شخص (Everyman)، بل أن تكون من نوع معين من الناس⁽¹⁾. والنتيجة أن لكل مجتمع ثقافته الخاصة التي تنطوي على تأويلاتها الخاصة وما على المرء إلا أن يتعلم كيف يصل إليها⁽²⁾، ذلك أن إحدى أكثر الطرق فعالية ليتعلم الشخص عن نفسه هي بأخذ ثقافات الآخرين على محمل الجد. فهي تجبرك على أن تنتبه إلى تلك التفاصيل في الحياة، والتي تجعلك مختلفا عنهم⁽³⁾. وبنوع من الطوطولوجيا، فالأمازيغية وغيرها من الروافد الثقافية السائدة في المملكة المغربية العريقة، روافد أساسية وأصلية للتاريخ والحضارة والتراث المادي واللامادي لهذا الشعب العظيم المتجذر في التاريخ، والتي تمتد منذ إنسان جبل إيغود البدائي (وربما قبله) الذي عاش على هذه الأرض منذ حوالي (300) ألف سنة إلى المنعطف الرقمي (Le Tournant Numérique) حاليا، والذي لا يعني نهاية عشرة آلاف سنة من سيرورة التاريخ "العادي"، ولا دورة تاريخية من عجلة التاريخ؛ بل هو بداية حقبة جديدة من التاريخ الإنساني للسماء المفتوحة والأمم الرقمية العالمية وبداية تشكل الإنسان الرقمي (Homo Numericus)، أو الإنسان المرقمن (Homo Digitalis)، الذي يتوقف وجوده وتواصله وتعليمه وتعلمه وعمله على استعمال التقنية، وإنتاج واستهلاك المحتويات الرقمية، وهو أيضا ذلك الكائن

(*) يعرف الفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر في كتابه: (Essay on Man) الصادر عام 1944 الإنسان بوصفه: حيوانا رمزيا أو رامزا (Animal symbolique)، فبدلا من حده بالعقل أو المنطق يتميز الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى بقدرته على إنتاج عوالم وبنى رمزية تشكل أبعاد وجوده الخاصة المميزة مثل: اللغة، والأسطورة والدين، والفن، والتاريخ، والعلم، وغيرها. يراجع: إرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961، ص: 66-69. وتبعاً لذلك فالإنسان كائن منتج ومستهلك للرموز والعلامات. ولعل الزهان حاليا على السيميولوجيا كعلم يمكن له توحيد العلوم طالما أنه يطارد المعنى في كل شيء، وأن السيميولوجي يمتاز عن غيره بقدرته على رؤية المعنى حيث لا يبدو للإنسان العادي، أي قدرته قراءة منهجية سيميولوجية للعمران الحضاري والرموز الثقافية بوصفها علامات يكشف من خلالها عما تحمله من تأويلات ضمنية خاصة.

(1) كليفوردي غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، مرجع سابق، ص. 165.

(2) المرجع السابق، ص. 828.

(3) اللغة الصامتة، إدوارد تي هول، ترجمة: لميس فؤاد اليحيى، مكتبة الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط. 1، 2007م، ص. 42.

الموعد الذي ستحدد الخوارزميات حياته ومستقبل الحضارة الإنسانية، وحيث وعده الصريح إيجاد عالم محرر من حدود الجسد البشري⁽¹⁾.

- براديجم الإنسانية الجديدة (Humanisme régénérée) المستندة إلى ثنائية الحق والواجب الإنساني، مرحلة من مراحل تطور الفكر والحضارة الإنسانية تفترض الاعتراف بالتعقيد الإنساني، التي تعترف للناس كافة بتمام الصفة الإنسانية، وبالحقوق الكاملة (بما فيها الحقوق الثقافية للشعوب) بصرف النظر عن تمايزاتهم المختلفة، انطلاقاً من مصدرين للإتيقا: التضامن والمسؤولية على حد تعبير الفيلسوف الظاهرة إدغار موران (Edgar Morin) في كتابه الأخير دروس قرن من الحياة، وهي إنسية الأرض، والوطن، والكوكبية. وهو براديجم يؤمن بنسبية الحقيقة وبالحس النقدي الذي لا يتجه إلى الآخر فقط بل يسائل الذات أيضاً، ذلك لأن الادعاء بامتلاك تفكير نقدي لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان ناقدا لذاته أيضاً⁽²⁾.

إن منطقنا في عرض بعض هذه الفرص هو الإنسان الذي يصنع تاريخه وثقافته، مثلاً أن الإنسان الأمازيغي يمكن له صناعة ثقافته بما يحيل إلى الخلق الإبداعي والفاعلية الإنسانية اللامحدودة ومنطق الصناعات الثقافية بصيغة الجمع، وليس بصيغة المفرد صناعة الثقافة كما هو نقد المدرسة النقدية لفرانكفورت لثقافة عصر وسائل الإعلام والاتصال الجماهيرية، وكما يمكن ملاحظة التحولات التي تشهدها الأمازيغية وثقافتها ولغتها في العصر الرقمي، فكثير من الشواهد تحيل إلى هذا المنحى التصنيعي والاستهلاكي والتنميط للمنتجات الثقافية الأمازيغية؛ وهي المخاطر التي تهدد وجود الثقافات الإنسانية الأصيلة وروحها كما ناقشاه هوركهايمر وأدورنو (Horkheimer and Adorno) في مقال نشر لهما عام (1972م) تحت عنوان "صناعة الثقافة-التنوير كخداع للجماهير"⁽³⁾، حيث يمكن الانتباه إلى مخاطر العولمة ومحاولات التنميط والجمهرة والإفراط في التسلية على مستقبل الثقافات الأصيلة والعريقة ومنها الأمازيغية، وحيث تحدد وظيفتها وقيمتها في مدى إشباعها

⁽¹⁾Cohen, D. (2018). Il faut dire que les temps ont changé...: Chronique (fiévreuse) d'une mutation qui inquiète. Albin Michel, p. 7 -11.

⁽²⁾إدغار موران، دروس قرن من الحياة، ترجمة، تحقيق: خليل كدري، مرجع سابق، ص. 114؛ 129.

⁽³⁾Max Horkheimer and Theodor Adorno, Dialectic of Enlightenment, Herder and Herder, N.Y, 1972, pp. 120-167. Adorno, T. W., with Max Horkheimer. Dialectic of Enlightenment. Trans. Edmund Jephcott. Stanford : Stanford UP, 2002.

رغبة الجمهور بسلع استهلاكية وإعلام ترفيهي فقط. فالثقافة بوصفها صناعة عملية احتكارية للحياة الثقافية، أخرجت بقوتها المادية والإدارية الأشكال الثقافية الأخرى والإنتاج الثقافي مثل الثقافات الفولكلورية الأصيلة من الصورة⁽¹⁾.

كما انتبه رواد فرانكفورت إلى أن تحول الثقافة إلى صناعة يعني بجلاء: "علامة واضحة على إفلاس الثقافة، أي سقوطها في السلعة (التسليع). ذلك أن تحويل الفعل الثقافي إلى قيمة تبادلية يقضي على قوته النقدية، ويحرمه من أن يكون أثرا لتجربة أصيلة. فالصناعة الثقافية هي العلامة الفاصلة على تراجع الدور الفلسفي-الوجودي للثقافة"⁽²⁾. وهذا الموقف تجاه صناعة الثقافة نجد له امتدادا لدى إريك فروم الذي ينتقدها ويرى أن انعكاساتها أخطر على الصحة العقلية من خطر إدمان المخدرات، بما تمارسه من تشويه وتحريف وتكذيب باستلابه والوقوف أمام تحرره لأنها تفقد الإنسان صفاءه الذهني وتفكيره النقدي واستقلاليته وجدانه⁽³⁾.

بهذا المعنى؛ فالرقمنة والمكننة والحوسبة والوضعية أصبحت تهدد مصير الثقافات الأصيلة، ومنها الثقافة الأمازيغية، وهو التهديد الذي دفع هربرت ماركوز (Herbert Marcuse)^(*) إلى تبني نظرية الإنسان ذو البعد الواحد كأساس اجتماعي لتحليل واقع المجتمعات الصناعية الحديثة. ويورد جورج طرابيشي في تقديمه لترجمة كتاب هربرت ماركوز الصادر عام (1964م) تعريفا للثقافة من هذا المنظور باعتبارها: "ثنائية البعد، لأنه لا قوام لها إلا إذا ميزت بين الواقع، وبين ما كان يمكن أن يكونه هذا الواقع. بيد أن الطاقة الهائلة التي تملكها وسائل الاتصال الجماهيري في المجتمعات التكنولوجية في سبيلها إلى التخفيف من حدة التنافس بين الواقع الثقافي

(1) ديفيد إنغليز وجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة: لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2013م، ص. 73.

(2) أرمان ماتلار وميشال ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال، ترجمة: نصر الدين لعياضي والصادق راجح، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، (ط1: 2005م)، ص. 90.

(3) إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعيد زهران، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، الكويت، 1989م، ص. 180.

(*) اشترك هربرت ماركوز المتوفى سنة (1964م) مع زملائه من مدرسة فرانكفورت في تأسيس النظرية النقدية، ويعتبر ملهم اليسار الجديد ورمز الثورات الطلابية في ستينيات القرن الماضي في أمريكا وأوروبا، حين كانت تشير الشببية إلى حروف "M" الثلاثة: ماركس وماو وماركوز.

والواقع الاجتماعي عبر دمج قيم الأول بالثاني وإعادة توزيعها على نطاق واسع وتجاري⁽¹⁾.

إن كثيرا مما يتحدث عنه هربرت ماركوز ، وغيره من رواد المدرسة النقدية، يمكن سحبه لتحليل واقع الثقافة الأمازيغية ورموزها والتمثلات العالقة بها، فالعقلانية التكنولوجية التي تسم المجتمعات التقنية في طريقها إلى تصفية العناصر المعارضة والمتعالية في الثقافة، وتحويلها إلى ثقافة ذات بعد واحد تشبع حاجات زائفة، فنجاح هذه المجتمعات أو إخفاقاتها تضعف ثقافتها الرفيعة وتدحضها⁽²⁾. إن هذه العناصر الخفية المشكلة لبعد آخر للثقافة الرفيعة هي في طريقها إلى الزوال في عصر العولمة الثقافية، عبر تشويه قيمها الجمالية والفكرية والأخلاقية وتحويلها إلى قيم مادية مصنعة، فالآثار الأدبية والفنية باتت أشبه بسلعة تجارية، فهي تباع أو تُرّيح أو تهيج⁽³⁾، وفي مفارقة صارخة أمست موسيقى الروح —مثلا- موسيقى تجارية⁽⁴⁾. والنتيجة أن تصفية الثقافة الثنائية البعد لا تتم عبر نفي القيم الثقافية وإبعادها؛ بل يتم عبر دمجها بالنظام القائم، وعبر إعادة إنتاجها وتوزيعها على نطاق واسع. إن هذه القيم هي في الواقع أدوات للتلاحم الاجتماعي. وعظمة الفن الحر والأدب الحر ومثل المذهب الإنساني وأفراح الفرد وأتراحه وتحقيق الشخصية الإنسانية تشكل جميعها عناصر مهمة في التنافس بين الشرق والغرب⁽⁵⁾.

تحول إنسان المجتمع الحديث حسب هربرت ماركوز إلى إنسان ذو بعد واحد، وهو كل كائن إنساني (ضمنه الأمازيغي) مستلب بالتقنية، منتوج المجتمع الذي سيطر عليه العقل الأداتي، وتحتويه العقلانية التكنولوجية، وتوجهه الواحدية المادية، شعاره البسيط هو التقدم العلمي والصناعي والمادي، وتعظيم الإنتاجية المادية، وتحقيق الوفرة والرفاهية والاستهلاك، وهو المجتمع الذي تهيمن عليه الفلسفة الوضعية والمادية التي تحاول تطبيق معايير تفسير العلوم الطبيعية على محاولة فهم الإنسان ذو الأبعاد المتعددة، وإدراك واقعه المركب بنماذج كمية ورياضية اختزالية، وتوطره

⁽¹⁾ هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، الطبعة الثالثة، بيروت، 1988م، ص. 15.

⁽²⁾ نفسه، ص. 91.

⁽³⁾ هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص. 100.

⁽⁴⁾ نفسه، ص. 93.

⁽⁵⁾ نفسه، ص. 92.

الفلسفة البراغماتية حيث تظهر فيه قوة وهيمنة المؤسسات والشركات الضخمة العابرة للقارات والجنسيات، في رغبة منها لاحتواء الإنسان بتميطه، وتشبيئه وتوظيفه لتحقيق الأهداف التي حددتها كل الوسائل المشروعة وغير المشروعة. ويبقى المخرج من مأزق التقنية المشيِّء هو الفن بتنمية البعد الجمالي⁽¹⁾ والخيالي للفرد⁽²⁾، وتنمية قيم التضامن لخلق الانسجام في العلاقات الإنسانية⁽³⁾.

وعلى خطى هربرت ماركيز سيولي يورجين هابرماس (Jürgen Habermas) مجدد مدرسة فرانكفورت، وممثل النظرية النقدية في مرحلة ما بعد الحداثة، أهمية قصوى لمفهوم الاتصال أو التواصل أو العقل التواصل: "الذي يقوم على تنشيط التواصل وقيمة الإنسان في المجتمع، فالعقل التواصل هو المخرج من هيمنة العقل الأداتي"⁽⁴⁾، الذي يعتبر أوضح: "دليل على ظاهرة التمرکز حول العقل العلمي التقني ويبين كيف أدى التطور العلمي في عصر الأنوار إلى ظهور هذا العقل ويوضح الأسس التي أدت لظهور العقل الأداتي ومنها الآليات التي وضعها وأرساها النظام الحديث أو بالأحرى المجتمع الحديث"⁽⁵⁾. وأعاد هابرماس للقيم والمعايير الاجتماعية اعتبارها، وتبنى الكفاءة الأخلاقية كمضمون للاتصال الاجتماعي، وعلى أسبقية اللغة، وأولويتها على العمل، وكرس مزيدا من الاهتمام لتحليل الهياكل الاقتصادية والسياسية، فيما نجد، على العكس، إشارات ضئيلة في أعماله لصناعة الثقافة⁽⁶⁾.

مثلما أن التاريخ والثقافة تصنع الإنسان، فإن الإنسان يصنع التاريخ ويصنع الثقافة، وأنه كلما غير من حاله ومحيطه وأنماط عيشه فهو يتغير، وفق منطق الاحتفاظ والتجاوز والرهان التفاولي على المستقبل الأفضل، ولذلك يمكن استخدام الوسائط التفاعلية والرقمية والذكية (إذا صح أن نصفها بهذه الصفة) كمنصة

(1) هربرت ماركيز، نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، ط1، دار العودة، بيروت، 1971م، ص. 53.

(2) المرجع السابق، ص. 56-66.

(3) المرجع السابق، ص. 142.

(4) يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، ترجمة: أبو النور حمدي وأبو النور حسن، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، مصر، 2009م، ص. 134.

(5) المرجع السابق (بتصرف).

(6) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أوياء، الطبعة الثانية، طرابلس، ليبيا، 2004م، ص. 125.

الميتافيرس وتقنيات الهولو غرام مثلاً(*)؛ وإلا فإنسان "الذكاء الاصطناعي" هو إنسان غربي حسب المفكر وعالم الأعصاب (Michel Desmurget)⁽¹⁾. من التعريف بالثقافة والحضارة الأمازيغية بعيداً عن المنطق الديكوتومي المحدود الذي يتأرجح بين بعدين متنافرين اللذين سادا إلى حدود الآن في التعاطي مع المسألة الأمازيغية: التقديس أو التدنيس، إذ يمكن من داخل الواقع الافتراضي، منح المستخدمين (سياحاً، تلاميذ، طلبة...) القدرة على إنشاء والعيش والمشاركة في عوالم مستوحاة من تاريخ الحضارة المغربية بغض النظر عن رؤيتنا الذاتية أو تحيزاتنا الإيديولوجية؛ وتوظيف معطيات البيانات الضخمة (Big Data) وما جمعته وستجمعه خوارزميات الذكاء الاصطناعي عن الإنسان والتاريخ والثقافة والحضارة الأمازيغية. وإدماج الأمازيغية والتعريف بها في العوالم الافتراضية وتطبيقات الهواتف والألعاب الإلكترونية، والصناعات الثقافية للمحتويات الرقيمة الأمازيغية التفاعلية (نشرات إخبارية تفاعلية، أفلام، مسلسلات، رسوم متحركة، أنمي...).

ومن إيجابيات هذا العصر الذي يمكن له أن يخدم القضية الأمازيغية أنه عصر نهاية النسيان (بالمعنى الإيجابي) والحق في النسيان (بالمعنى السلبي)، فكل حركات الإنسان وسكناته ورغباته وسلوكاته وولوجياته مسجلة، والنسيان ليس ظاهرة سلبية دائماً بالكامل؛ في الواقع، بل هو ضرورة في بعض الأحيان، ولأن النسيان والحرية مرتبطان، فإن لنهاية النسيان في العصر الرقمي (The End of Forgetting) نتيجة عظيمة، خاصة بالنسبة للشباب⁽²⁾، وهو ما يعني تحولاً جديداً في مفهوم الرأس المال الثقافي البشري وملكية الذاكرة والذكريات، ونهاية الخوف من انقراض اللغات والثقافات، بالقدرة حالياً على تخليدها تقنياً للأبد، وتحقيق الحلم الدائم للخلود الإنساني، وإن كان في صيغته الإلكترونية.

(*) هي تقنية تسمح بإنشاء صور ثلاثية الأبعاد باستخدام أشعة الليزر، بحيث تطفو الصورة في الهواء كمجسم هلامي فيه طيف من الألوان ليتجسد على الشكل المراد عرضه بحيث يبدو وكأنه حقيقي، وتنفذ بذلك على تقنية (3D) لتي تظهر الصور ثلاثية الأبعاد باستخدام نظارات خاصة.

(1) Michel Desmurget, La fabrique du crétin digital: les dangers des écrans pour nos enfants, Essais, 2019, p:432.

(2) إيكورن، كيت، نهاية النسيان: التنشئة بين وسائل التواصل الاجتماعي، ترجمة: عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، (ع 503). (2023)، ص. 147.

وإذا كان عصرنا يوصف بعصر التشبيك وبالفورة، و"مجتمع المعرفة" (Knowledge Society)، و"اقتصاد المعرفة" (Knowledge Economy)، ومدن المعرفة، فلأن وسائل الإعلام والاتصال الحديثة أتاحت إمكانات هائلة لأشكال حضور وتفاعل الإنسان في الزمان والمكان لم تتح للإنسان قبل هذا، إلى درجة يرى فيها فليب بروتون (Philippe Breton) العالم أصبح صورة، وتحول معه الإنسان إلى مجرد كائن آلي من دون داخل ومن دون جسد، يعيش في مجتمع شفاف بدون أسرار، لا يوجد إلا بالمعلومة والتبادل⁽¹⁾، إذ يمكن لها أن تطور الفكر والمعرفة والعلم بشقيه النظري والتطبيقي، وتوسع مدارك الكائن الاتصالي (بما فيها الأمازيغي) المعرفية، بالانفتاح على الثقافات العالمية الرمزية، وعلى العوالم الواقعية والافتراضية الأخرى، ولما لا ننقل العقل التواصل الهابرمارسي من معرفة الغير (la connaissance)، ومن ثقافة الاعتراف بالغير لإكسيل هونيت (Axel Honneth) (la reconnaissance) إلى الولادة المشتركة مع الغير (La co-naissance) على حد تعبير مورييس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty)⁽²⁾، هذه الولادة التي تجعلها التقنية والعلم حالياً ممكنة ويسيرة، وهي التي يمكن لها أن تنتهي بميلاد الإنسانية المتجددة، والتي تجعل من الأنا ضرورة وجودية للغير أو الأنت، ومن وجود الـ "نحن" حتمية لوجود الـ "هم" بعيداً عن منطق الصراع والتملك والسيطرة (بعد محاولات السيطرة على الطبيعة، سيتحالف الإنسان مع التقنية والعلم للسيطرة على الإنسان) أو كل أشكال الإذابة الثقافية، فالهوية الإنسانية لا يمكن لها إلا أن تكون: وحدة وتعدد في الوقت نفسه بالمقابل اللاتيني (unitas-mutiplex)⁽³⁾.

فوسائل الإعلام والاتصال في العصر الرقمي يمكن لها أن تمنحه "عينا" رمزية تتيح إمكانية النظر إلى الذات والمحيط من زاوية نظر مستقلة وخارجية، ورسم دوائر

⁽¹⁾Breton, P. (1997). L'Utopie de la communication : Le mythe du village planétaire, Paris: La découverte, p. 50

⁽²⁾«L'ontologie consiste à formuler cette naissance et co-naissance, à trouver un au-delà du naturalisme et de l'idéalisme, à peindre l'homme comme il est vraiment: non pas comme l'ébauche d'une subjectivité absolue, mais comme surrection, lumière au sommet de cet incroyable arrangement qu'est un corps humain » (Merleau-Ponty, Inédit, cité par E. De Saint Aubert 2004, 255).

⁽³⁾(إدغار موران، دروس قرن من الحياة، ترجمة، تحقيق: خليل كدري، مرجع سابق، ص. 28؛ 49).

انتماءاته الإنسانية، بتعزيز إحساسه بالانتماء إلى مجتمعه أو وطنه الذي تربطه به صفات مشتركة كالتاريخ والجغرافيا والقيم والثقافة واللغة والعادات والتقاليد وغيرها، بالترويج للثقافات الشعبية المحلية و"تسويق" منتجاتها بمختلف روافدها وتشجيعها وتنميتها بفعل محتويات رقمية موجهة للذاكرة والموروث الثقافي المحلي وتنمية السياحة الثقافية رقميا، فالرقمية أخرجت الثقافات من تركزاتها، وأخرجت الكائن الاتصالي من كل أشكال الدوغمائية والشوفينية والانغلاق والتوقع الهوياتي (Le Repli Identitaire).

وفي ميدان التربية والتعليم والتكوين يمكن استثمار ما تتيحه تقنيات الإعلام والاتصال والرقمنة والذكاء الاصطناعي في البحث العلمي في الأمازيغية وبالأمازيغية وتجديد المناهج العلمية الموظفة، وخاصة أن جلها متصل بالعلوم الإنسانية والاجتماعية التي تعاني من إشكالات إبستمولوجية عدة، كما يمكن تبني خيار التعاضد البراديغمي، وتداخل التخصصات: المنهج الهجين (Hybride) أو المنهج المزجي أو المختلط (Mixed) أو المنهج التوليفي (synthesis) أو التثليث المنهجي (Triangulation) أو منهجية الرؤى المتعددة (multiple perspectives) أو التخصيب المنهجي المتبادل (crossfertilization)، من أجل إنتاج نظريات تقترب من الموضوعية ما أمكن بالمزاوجة بين المناهج المادية والكيفية في دراسة ظواهرها، والانفتاح على ما أضحى يسمى في أدبيات البحث العلمي حاليا بالإنسانيات الرقمية (Digital Humanities)، وتوظيفا للمناهج الحاسوبية (Computational Methods) مناهج خادمة من أجل تعزيز فهمنا العلمي للإنسان في أبعاد وجوده المختلفة، والتأسيس لمباحث علمية جديدة، من أجل تجويد الممارسة التربوية ومخرجاتها في مختلف الأسلاك التعليمية والشعب التدريسية الأكاديمية.

وعلى مستوى المعرفة العلمية المتصلة بعلوم الإنسان، فإن الضرورة الاستيمولوجية تستلزم من الباحثين في الأمازيغية توظيفا للأدوات وتوسلا بالمناهج البحثية المتاحة تقنيا، لمواكبة العلوم الإنسانية والاجتماعية للثورة الرقمية، والدراسة العلمية الدقيقة لجوانب من النشاط الإنساني، وضمنها نشاطه الاتصالي والإعلامي. بتوظيف مناهج البحث العلمي الحاسوبية (Les méthodes computationnelles)، والاطلاع على البراديغمات الجديدة مثل البراديغم

الأيقوني (Paradigme iconique)⁽¹⁾، وبراديجمات البياناتية (Paradigmes de Dataeisme)، بالنظر إلى التحولات الابستمولوجية للظواهر الإنسانية المدروسة بوصفها منعطفًا علميًا جديدًا ينحو إلى مزيد من الدقة والعمق والفعالية والموضوعية، والاقتصاد في الجهد والتمويل المالي والزمن في عصر التحول الرقمي؛ فمن موضعها وتأويلها سنتجه إلى رقمتها وأيقنتها (من الأيقونة) وبيننتها (من البيانات).

ثانياً؛ الأمازيغية في العصر الرقمي: تحديات في عالم متغير

منطقنا في عرض بعض التحديات التي تواجه مختلف الثقافات الأصيلة ومنها الثقافة الأمازيغية هو أن الثورة الرقمية الجديدة مقترنة بتعاظم العولمة التقنية – الاقتصادية، وهيمنة نزعة الواقع الميركونتيلي (The Mercantilism)، أي نزعة التسويق والربح والمتاجرة في كل شيء ومن غير اهتمام بأي شيء آخر، والمد النيو ليبرالي، وسيطرة الشركات الكبرى العابرة للقارات، والمخاطر الوجودية الناتجة المتصلة بثقافة هذا العصر الرائجة والمروجة، فالأكيد أن عالم الصورة والتقنيات ليست بريئة ومحيدة تماماً، بل نتيجة وحمالة لبراديجمات من أنتجها، فكل تقنية أو وسيلة، وإن كانت تبدو مادية أو جامدة، تخلو من كل إيديولوجيا، فهي على العكس من ذلك "متحيزة" ومستبطنة لتصور وتمثل من أنتجها في سياقاتها المتصلة بهذا الإنسان، وهي عموماً منطلقات ثقافة الاستهلاك والإشهار ومرجعيات ثقافية وأنواع من التحيزات الأنطولوجية لمن أنتجها وصنعها وصدرها (نظرة الإنسان لذاته وللآخر "الإنسان والكون" وللخالق)، بالنظر إلى كوننا مجرد مستهلكين سلبيين، واسفنجيات رقمية؛ والأكيد أن بهذا التسارع (مفهوم لجيل ليبوفتسكي (Gilles Lipovetsky) صاحب كتاب عصر الفراغ^(*)) ستتأثر الثقافة الأمازيغية العريقة والإنسانية والإنسان الأمازيغي، وسينال هذا التحول التدريجي من نصيب كل من الفاعلين الأساسيين المهتمين بالشأن الأمازيغي بهذه الثقافة المستبطنة المستوردة

⁽¹⁾Maud Hagelstein, «Iconic turn et critique du paradigme langagier», Bulletin d'Analyse Phénoménologique [En ligne], Volume 12 (2016), Numéro 2: Phénoménologie et grammaire: Lois des phénomènes et lois de la signification (Actes n°8), URL: <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=810>.

^(*)جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ، الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، (1983)، ترجمة: إدو خراز حافظ، ط. 1. مركز نماء للبحوث والدراسات. بيروت، لبنان، 2018.

ضمنيا في وسائل الإعلام والاتصال بمختلف أجيالها: التقليدية والهجينة والذكية، ومن نتائج هذا التحول السائل والمتسارع، أيضا، بداية الحديث عن تشكيلات من الإنسان ككائن اتصالي موابث (Homo zapping)، أو ما سنصفه بالإنسان النّقّار (Homo Clicking)، أو بالإنسان اللمسي (Homo Tactile)، وغيرها.

من تحولات العصر الرقمي أيضا تضاول متعة التواصل الإنساني المباشر الجمعية أو التواصل المباشر الواقعي الوجاهي (face to face)، والتي يعود إليها الفضل في انتقال الأمازيغية إلينا جيلا بعد جيل (لغة وثقافة ورؤية للعالم) من غابر الأزمان، وهي المتعة التي يسميها جون بودريار (Jean Baudrillard) بنشوة الاتصال (The ecstasy of communication) (**). إذ تحولت من متعة ممتدة في الزمن والتاريخ إلى متعة لحظية مع هذه المعينات الرقمية وتطبيقاتها الفردية وشبكات التواصل الاجتماعي وتطبيقاته، ومن إنسان تواصلي بامتياز إلى إنسان اتصالي شبكي بدون روابط إنسانية حسب زيجمونت بومان (Zygmunt Bauman) أو ما سيصفه دومينيك ولتون (Dominique Wolton): "العزلات التفاعلية" أو "العزلات التفاعلية" أو عالم اللاتواصل (L'incommunication)⁽¹⁾.

فاستعمال الوسائط الاتصالية والإعلامية الجديدة بطبيعتها واستخداماتها، هو غالبا تجربة شخصية فردية، وتشجيع على العزلة، بحيث سيتضخم الزمن الإعلامي الفردي، وسيقتلص لديه بالمقابل الزمن الاجتماعي الذي يصوغ ثقافة الفرد، والمخصص للأسرة والعائلة، والزمن اللغوي التواصلي المباشر والزمن الروحي أو الديني أو الثقافي، وغيرها، لفائدة الزمن الذي يصفه الجزائري عبد الرحمن عزي بالزمن الميدياتيكي، ومنه سنكون قريبين مما سماه فرانكو فيراروتي (Franco Ferraroutti) بنهاية المحادثة والاتصال الشخصي المباشر⁽²⁾.

(**) الترجمة الإنجليزية لمفهوم (L'extase de la communication) الوارد في كتابه:

L'autre par lui-même : Habilitation, Jean Baudrillard, Collection Débats, Editions Galilée, 1987

(1) Dominique Wolton, Il faut sauver la communication, Flammarion, 2005.

(2) عبد الرحمن عزي، دراسات في نظرية الاتصال: نحو فكر إعلامي متميز، سلسلة كتب المستقبل العربي، عدد 28، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 2009م، ص. 118.

يحدد البعد الوجودي الزمني والمكاني الإنسان بوصفه كائنا تاريخيا، فقد شكل استقرار الإنسان الأمازيغي على هذه الأرض منذ مئات الآلاف من السنين حاضنة اجتماعية نهل منها ثقافته، وتشرب قيمه منها، فاستقرار المجتمع الإنساني بمثابة حاضنة اجتماعية حيث تنتج المفاهيم، وتسري الأفكار، وتنشأ الأيديولوجيات، وتثار أولويات النهضة والتقدم، بما في ذلك دور اللغات الأصلية والتنوع الثقافي، واستعمال وسائل الإعلام والاتصال في التنمية والنهوض الحضاري لهذا المجتمع؛ ففي كتابه: "اللغة الصامتة" سيفرد الأنثروبولوجي الأمريكي إدوارد تويتشيل هول (Edward Twitchell Hall) فصلا كاملا بعنوان "المكان يتكلم"، فالمكان يتواصل، والمكان منظم بشكل مختلف في كل ثقافة، والتعبير عن الروابط والمشاعر الإنسانية يختلف غالبا من ثقافة إلى أخرى⁽¹⁾.

بهذا التحول الرقمي والتسارع التقني، والتغير المستمر نحن سائرون إلى ولادة الإنسالة أو الإنسقتي أو السايبورغ أم الكائن الرقمي المستزاد (Homo Numericus)، أو (Homo Digitalis)، الذي سيعلم "موت" الإنسان الإنساني "التقليدي" (Homo Humanus)، الذي يصفه الفيلسوف المغربي الراحل محمد عزيز الحبابي بالإنسان- المعشري (Homo Communautaire) بوصفه كائنا مجتمعيا يتواصل، مختلف تماما عن الإنسان-الجمهرة (L'Homme-Masse) في مجتمعات ووسائل الإعلام والاتصال التقليدية⁽²⁾. تحلل دوائر الانتمائية الإنسانية، فبعد أن كانت أسس هوية الإنسان متصلة بخصائص إنسانية تتأسس على التنوع والمزاوجة بين الثبات والتغير، وبين أشكال الحضور المادي والروحي، نحن بصدد تشكل هويات وإنيات مستلبة على العكس من ذلك من قبيل الحديث عن تجاوز التفكير الكوجيطو الديكارتي العقلاني الكلاسيكي (أنا أفكر، إذن أنا موجود)، زمن قبيل: الأنا السيلفي (Godart, 2016)^(*)، والأنا المرتبط تقنيا، والأنا أظهر للجميع (وأحظى

(1) إدوارد تي هول، اللغة الصامتة، ترجمة: لميس فؤاد يحيى، مكتبة الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط. 1، 2007م، ص. 212

(2) محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، مصر، ص. 220-222.

(*) Godart, E. (2016). Je selfie donc je suis: Les métamorphoses du moi à l'ère du virtuel. ALBIN MICHEL

بتسجيل ومشاهدة ومتابعة الجميع)، إذا فأنا موجود^(**)؛ أو ما سأصفه شخصيا بالأنا- وحدية الرقمية (Le Solipsisme Numérique)، فبعد أن كانت هوية صلبة تنظر إلى الذات بعين الذات، وإلى الغير بعين الذات، ثم صارت لينة تنظر إلى الذات بعين الغير وإلى الغير بعين الذات، ثم تطورت فأصبحت تنظر إلى الذات بعين الغير وإلى الغير بعين الغير، وقد تحول في القريب بفعل هذا التسرع التقني إلى ذات تنظر إلى ذاتها فقط، أي نهاية الذات الفاعلة وظهور الفردانيات المنكفئة، وبهويات معطلة (Des identités bricolées).

ثقافة العصر الرقمي في مجملها ثقافة عشوائية ومتباينة، حتى وإن تعلق الأمر بأفلام أو سينما وثائقية فإن مآلها النسيان السريع، وهي ثقافة معلومات مقدمة للمتلقي بدون ترابط منطقي، ولا تساهم في بناء معرفة حقيقية، ويكون مآلها النسيان السريع. وقد أطلق عليها الباحث الفرنسي أبراهام مولس (Abraham Moles) لقب ثقافة الفسيفساء (La culture en mosaïque)⁽¹⁾، وألفين توفلر لقب ثقافة الصورة الانعكاسية (Blip culture)، ذلك أنه على المستوى الفردي، يتعرض كل فرد منا للهجوم الخاطف والحصار من قبل شظايا وخيالات متناقضة غير مترابطة، تهز أفكارنا القديمة عن عروشها، وتطلق النار علينا على شكل "الصور الانعكاسية" المحطمة والمشوشة⁽²⁾. وينتج عن ثقافة الفسيفساء هذه مزيج أو خليط غير متجانس يعزز شعور الفرد بأن الحياة مجزأة ومشوشة وتفتقر إلى التماسك، وهي الاستعارة المهيمنة لفهم الثقافة الأمريكية المعاصرة التي تعزز إحساس ما بعد الحداثة⁽³⁾. يصف زيجمونت بومان هذه الثقافة بالثقافة السائلة، والتي ستنتهي بإنتاج كائن سندعوه بالإنسان-الكريولي (Homo Creole)، وهو إنسان بهوية مشوشة وهجانة ثقافية تتجاذبه ثقافتان: اتصالية كونية معولمة يستهلكها عبر محتويات هذه الوسائط، وتواصلية تراثية محلية خاصة بواقعه. ثقافة مشوشة تحمل معنى العزوف عن تقديم

(**) باومان، ديفيد، ليون، المراقبة السائلة، زيجمونت (2017)، ترجمة: أبو جبر حجاج، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط. 1، 2013.

(1) Abraham Moles, Socio-dynamique de la culture, Paris- Lahaye, Mouton et Cie, 1967, p. 68.

(2) ألفن توفلر، حضارة الموجة الثالثة، ترجمة: عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ليبيا، 1990م، ص. 180.

(3) وسائل الإعلام والمجتمع: رؤية نقدية، آرثر آسا بيرغر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 386، مارس 2012م، بتصرف عن ص. 104.

رؤية راهنة للمشكلات الاجتماعية، وتعزز الاجتثاث من الواقع، والاعتراب عن العالم والانفصال عليه، وحدود الواقع والاقتراض، والهروب إلى الغرائبية، والتفاهة والتلذذ بها. أو قلبا لمفاهيم الزمان والمكان والذكورة والنسوية، وتخطي الخطوط الحمراء للشعوب والمجتمعات التقليدية والمحافظة؛ إذ لا مكان للمفاهيم الصلبة والثابتة فكل ما حولنا مؤقت وعابر ومتغير.

في العصر الرقمي يتم تسويق وهم التحرر، والحال أننا سائرون إلى مزيد من العبودية الرقمية الجديدة (Digital Slavery)، واستعمار الشركات الكبرى التي تدعى (GAFAM)^(*)، ودكتاتوريات خوارزميات الذكاء الاصطناعي. إن نجاح الغرب في الاختراق الثقافي لثقافات الشعوب الأخرى نابع من قدرته على التوظيف الأمثل للتقانة في ميدان الثقافة، يمثل — من دون مبالغة — ثورة كبيرة في مشروعه الحضاري لا تقل أهمية وتأثيرا عن الثورة الصناعية، أو عن الثورة السياسية (البورجوازية)، أو عن الثورة الفكرية الأنوارية. فهي أتاحت له — ولأول مرة في التاريخ — أن يخوض حروبه من بعيد دون أن يعرض قواته للخطر؛ وأتاحت له أن ينشر ويعمم نظام القيم لديه، ومشروعه الحضاري، من دون أن يحشد جيوشه لاحتلال البلد المستهدف، وبالتالي — المغامرة بدفع كلفة تحقيق ذلك الهدف. جرى كل ذلك بواسطة الثقافة، وبأسلوب الاختراق الثقافي⁽¹⁾.

خاتمة:

بالقدر الذي ينتج الإنسان التقنية فهو سيصير نتاجا لها فيما بعد؛ وبالقدر الذي يمكن أن تسديه التقنية متمثلة في وسائل التواصل والإعلام من خدمات كبرى للأمازيغية والإنسان الأمازيغي في الترفيه والرفاهية والتسلية والمعرفة والتثقيف والحث على السلوكيات الإيجابية، وتثبيت قيم المجتمع الحضارية، وتعبئة الرأي العام، وتنمية المجتمع، وفي الاندماج والتماسك والتنشئة الاجتماعية، والوصمة والبصمة والوسمة الثقافية، وإكساب سلوكيات ومهارات جديدة، وتدريب وتعبئة الموارد البشرية، وتنمية

^(*) اختصارا للشركات العالمية الكبرى وإمبراطوريات الإنترنت العابرة للحدود: Google, Apple, Facebook (Meta), Amazon et Microsoft.

⁽¹⁾ عبد الإله بلقزيز، النظام الإعلامي السعوي — البصري الغربي، ضمن كتاب: إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، مجموعة مؤلفين، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، ماي 1997م، ص.227.

اقتصادية وتعزيز القيم الفردية والجماعية، والاستمتاع، والذوق الجمالي، والتسلية، والترفيه، والتنفيس، والتعويض، والإشباع النفسي، وغيرها؛ فإنها وبسبب ارتباطها بالمصالح الرأسمالية الاحتكارية، والشركات "السليكونية" العابرة للحدود والقارات، وبقدرات الدول الكبرى اقتصاديا، والمتفوقة تقنيا، وبسلطاتها المختلفة الممتدة، يمكن أن تتحول إلى معاول لنشويه هوية الإنسان الأمازيغي، ولهدم لخصوصياته الثقافية وقيمه، وتسبيها والتسريع بتذويب دوائر انتماء الكائن الاتصالي الأمازيغي المختلفة: الأسرية والمحلية والوطنية والإنسانية، وتدني وهشاشة بنية الثقافة الوطنية المخترقة، والاستلاب القيمي بضعف الحصانة والممانعة الثقافية المكتسبة، والتشطي الهوياتي الفردي والجماعي، وتحول الإنسان تدريجيا من روح وجسد معزز بالتقنية إلى آلة ورقم وجسد.

نحن في حاجة ماسة اليوم قبل الغد إلى تربية إعلامية ورقمية لاكتساب رؤية نقدية لوسائل الإعلام والاتصال وتنمية التفكير النقدي للإنسان الأمازيغي، ولبناء المواطنة الرقمية (Digital Citizenship) الإنسانية الملائمة للخصوصيات الثقافية، ومنها الثقافة الأمازيغية، بإعداد الإنسان الأمازيغي الرقمي بالتربية الرقمية المناسبة، وتحصينه بالمناعة الحضارية، ومساءلة الاختيارات والقيم والعادات، وتمكينه من التقنية، والعمل على تخليقها، وحوكمتها بربط الاستخدام الفردي والجماعي بالمحاسبة القانونية والأخلاقية، وتحسيسه بمخاطر السلوكات غير المشروعة وغير القانونية، واحترام القيم والثقافات والمعتقدات المختلفة، والإيمان بالقيم الكونية كقيم للتعايش الإنساني المشترك، وعلى رأسها قيم حقوق الإنسان النبيلة وضمان العدالة والمساواة والكرامة الإنسانية، وتطوير التقنية الخضراء بطريقة يحافظ فيها الكائن الاتصالي على الموارد الطبيعية، ويدعم التنمية المستدامة.

إن حاضر الإنسان والإنسانية، على الأقل إلى حدود الآن، هو ما زال بيد الإنسان، وهو ما يحتم عليه العودة إلى ذاته ووعيه باستمرار للتكيف الأمن والسليم وتلمس المعنى والقيم والبصمة الإنسانية في ثقافته وخصوصياته الثقافية ورموزها مع الواقع التقني والعلمي المتغير، بتخليق الأتمتة وأنسنتها، ووصل التقني بالإنساني والأخلاقي، ومد هذا الواقع الميركونتيلي، بجركات من الأخلاق والقيم والإنسانية باستمرار، ف بجانب صناعة الإنسان الأمازيغي الاتصالي والرقمي نحن مطالبين ببناء الإنسان الأمازيغي الإنساني المسؤول عن ذاته وعن الآخرين، بديلا عن الحلم

الغربي البروموثي (Prometheus) الأبدى بسيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى الآلة وعلى الإنسان في حد ذاته، والذي سينتهي بصناعة الإنسان الذي وصفه حسن أوريد بالأخرق أو الإنسان الأنوك⁽¹⁾.

بهذا الوعي المتعدد الأبعاد، بالفرص والتحديات في العصر الرقمي، نأمل أن نكون قد فسرنا عن إمكانات يمكن للأمازيغية من خلالها أن تزدهر، ويمكن للإنسان الأمازيغي أن يتحرر، وهو ذلك الإنسان الذي تحمل تسميته "أمازيغ" الإنسان الحر، والذي عاش حراً، ولم يرض أبداً أن يكون عبداً طيلة وجوده على هذه الأرض، فما بالك أن يتحول إلى عبد للتقنية.

⁽¹⁾ حسن أوريد، عالم بلا معالم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2021، ص. 314.

ببليوغرافيا

- إنغليز دفيد وهيوسون جون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ترجمة: لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2013م.
- أوريد حسن، عالم بلا معالم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2021.
- باومان زيجمونت، ليون ديفيد، (2017)، المراقبة السائلة، ترجمة: أبو جبر حجاج، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2013.
- بلقزيز عبد الإله، النظام الإعلامي السمعي – البصري الغربي، ضمن كتاب: إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب، مجموعة مؤلفين، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، ماي 1997م.
- بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أويا، الطبعة الثانية، طرابلس، ليبيا، 2004م.
- بيرغر آرثر آسا، وسائل الإعلام والمجتمع: رؤية نقدية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 386، مارس 2012م، بتصرف.
- توفلر ألفن، حضارة الموجة الثالثة: ترجمة: عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ليبيا، 1990م.
- الحبابي محمد عزيز، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، مصر (د.ت).
- رالف لينتون، الأصول الحضارية للشخصية، ترجمة: عبد الرحمان اللبان، دار اليقظة العربية، بيروت، 1964م، بتصرف.
- عزي عبد الرحمن، دراسات في نظرية الاتصال: نحو فكر إعلامي متميز، سلسلة كتب المستقبل العربي، عدد 28، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 2009م.
- غيرتز كليفورد، (تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، 2009م.

- فروم إريك، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعيد زهران، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ط1، الكويت، 1989م.
- كاسيرر إرنست، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961.
- كيت إيكورن، نهاية النسيان: التنشئة بين وسائل التواصل الاجتماعي، ترجمة: عبد النور خراقي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، (ع 503). (2023).
- ليبوفتسكي جيل (1983)، عصر الفراغ، الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة: إدوخراز حافظ، ط. 1. مركز نماء للبحوث والدراسات. بيروت، لبنان، 2018.
- ماتلار أرمان وماتلار ميشال، تاريخ نظريات الاتصال، ترجمة: نصر الدين لعياضي والصادق رايح، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، (ط1: 2005م).
- ماركوز هربرت، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، الطبعة الثالثة، بيروت، 1988م.
- ماركوز هربرت، نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، ط1، دار العودة، بيروت، 1971م.
- موران إدغار، دروس قرن من الحياة، ترجمة: تحقيق: خليل كدري، مكتبة الصفحة 7، ط. 1، السعودية، 2022.
- هابرماس يورغن، الأخلاق والتواصل، ترجمة: أبو النور حمدي وأبو النور حسن، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، مصر، 2009م.
- هول إدوارد تي، اللغة الصامتة، ترجمة: لميس فؤاد اليحيى، مكتبة الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، ط. 1، 2007م.
- Baudrillard Jean, L'autre par lui-même : Habilitation, Collection Débats, Editions Galilée, 1987

- D. Cohen, (2018). « Il faut dire que les temps ont changé... »: Chronique (fiévreuse) d'une mutation qui inquiète. Albin Michel.
- Desmurget Michel, La fabrique du crétin digital : les dangers des écrans pour nos enfants, Essais, 2019, 432p.
- Horkheimer Max and Adorno Theodor, Dialectic of Enlightenment, Herder and Herder, N.Y, 1972, pp. 120-167. Adorno, T. W., with Max Horkheimer. Dialectic of Enlightenment. Trans. Edmund Jephcott. Stanford : Stanford UP, 2002.
- Maud Hagelstein, «Iconic turn et critique du paradigme langagier», Bulletin d'Analyse Phénoménologique [En ligne], Volume 12 (2016), Numéro 2: Phénoménologie et grammaire: Lois des phénomènes et lois de la signification (Actes n°8), (URL : <https://pupups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=810>).
- Moles Abraham, Socio-dynamique de la culture, Paris- Lahaye, Mouton et Cie, 1967.
- P. Breton, (1997). L'Utopie de la communication : Le mythe du village planétaire, Paris: La découverte.
- Wolton Dominique, Il faut sauver la communication, Flammarion, 2005.

شعر المقاومة بالريف: وثيقة شفوية تطلعنا على قضايا تاريخية وطنية مهمة

د. كمال بورمضان

أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة محمد الأول بوجدة

ملخص

يمكن تلخيص قيمة شعر المقاومة بالريف في نقطتين اثنتين؛ أولاً هو تسجيل تاريخي شفهي لوقائع عسكرية وإنسانية خلال فترة تعد من أصعب فترات تاريخ المغرب المعاصر؛ ثانياً هذا الشعر تجاوز طابعه الفني والجمالي ليصل إلى درجة وثيقة تاريخية فيها قدرٌ مقبول من المصادقية يمكن أن تتضاف لباقي أنواع الوثائق التي مكنتنا من الاطلاع على أحداثٍ مرتبطةً بالمقاومة الريفية. وعلى أساس ما سبق نقول بأن شفوية هذا النوع من التوثيق التاريخي لا تقلل أبداً من قيمته، بل يمكن من خلاله صياغة صورة مختلفة عن تلك المرحلة من تاريخ المغرب وتصور الأحداث التاريخية العسكرية والسياسية في تزامن مع الظروف الاجتماعية والنفسية التي تشح فيها الوثائق المكتوبة.

في مقالتنا هذه سنحاول تقديم بعض النماذج من قصائد شعر المقاومة المنظومة باللغة الأمازيغية، والهدف من هذا كله التأكيد على احتواء هذه القصائد على قيم ومواقف إنسانية صادقة ومعارف ومعطيات قيمة تُثير لنا قضايا تاريخية مهمة من تاريخنا الوطني.

الكلمات المفتاحية: الوثيقة الشفهية - الشعر الأمازيغي - المعرفة التاريخية - المقاومة - التاريخ الوطني.

Abstract :

The value of rural resistance poetry can be summarized in two points: First, it is an oral historical recording of military and humanitarian events during what is considered one of the most difficult periods in contemporary Moroccan history. Second, this poetry has transcended its artistic and aesthetic character to reach the level of a historical document with an acceptable degree of credibility that can be added to other types of documents that have enabled us to learn about events related to rural resistance. On the basis of the above, we say that the orality of this type of historical documentation never diminishes its value. Rather, it can be used to formulate a different picture of that period in Moroccan history and depict historical military and political events in conjunction with the social and psychological conditions in which written documents are scarce .

In this article, we will attempt to present some examples of resistance poems composed in the Amazigh language. The aim of all this is to emphasize that these poems contain honest human values and positions, as well as valuable knowledge and data that illuminate important historical issues in our national history.

Keywords: Oral document - Amazigh poetry - historical knowledge Resistance - National History..

مقدمة

ينبني البحث التاريخي على استنتاج الوثيقة واعتبارها دليلاً أو شاهداً على حدث تاريخي في فترة زمنية محددة، وذلك من خلال قراءتها وتحليلها ومقارنتها بوثائق أخرى، كل هذا يُمكنُ الباحث من تركيب أحداث مترامنة ومتسلسلة تُفهمنا سياقاً تاريخياً معيناً، يمكن مقارنته مقارنةً سياسية أو اجتماعية أو فكرية...

عند طرح مفهوم الوثيقة - غالباً ما - يتبادر إلى الذهن بأنها حصراً ذات طابع مادي ملموس ومكتوب، والحقيقة أن الوثيقة أكثر تعقيداً من هذا، إذ يمكنها أن تكون مادية غير مكتوبة؛ كأداة زراعية أو بناء معماري... ويمكنها أيضاً أن تكون غير مادية وغير مكتوبة؛ كرواية شفوية، وفي هذه الحالة تصبح الوثيقة أكثر جدلاً وأصعب تصديقاً، من هذا المنطلق برزت فكرة هذه المقالة التي ستستثمر القوائد الشعرية الأمازيغية استثماراً تاريخياً وتحديداً تلك التي نَظَمَهَا أهل الريف في مقاومتهم للاستعمار الإسباني في العقد الثالث من القرن الماضي، وبالضبط قبيلة تَمَسْمَان بمنطقة الريف الشرقي بالمملكة المغربية.

ما سنحاول إيضاحه في هذه الورقة تَبَيُّنًا بأن هذه الروايات الشفهية الشعرية الأمازيغية ذات مصداقية كبيرة؛ لأنها تُطابق - في الغالب - ما ورد في وثائق أخرى ذات طابع مادي، وبالتحديد المكتوبة منها، وتكون إما معززة أو مكملّة لما ورد في المصادر أولاً، ثم المراجع ثانياً، وفي أحيان أخرى تكون مضيئة لمعطيات تاريخية جديدة؛ وبالتالي تكون مصدراً تاريخياً قيماً، مما يجعل من الوثيقة الشفهية المتعلقة بشعر المقاومة وثيقة تاريخية شفوية فريدة تستحق كل تقدير وتصديق.

حتى يكون محتوى هذه المقالة منظماً وميسراً للفهم، اخترنا ما طُرح في قصائد شعر المقاومة المشار إليها على شكل قضايا تاريخية هامة متعلقة بالمقاومة الريفية (نقصد مقاومة محمد بن عبد الكريم الخطابي) سنحاول أن نذكر أهمها في انسجام مع ما ورد في مصادر ومراجع تاريخية وازنة، مع إلحاق القصائد مرتبةً في آخر المقالة.

1- القضية الأولى: شخصية محمد بن عبد الكريم الخطابي ونجاحه في تجميع القبائل الريفية تحت راية المقاومة

لا يمكن ربط ثورة الريف المسلحة بفرد واحد أو مجموعة أفراد، إنما هي وليدة معاناة الجماهير وتراكم كفاحها البطولي عبر التاريخ المغربي، وفي نفس الوقت لا يمكن نُكران الدور الحاسم لشخصية محمد بن عبد الكريم الخطابي في إشعال هذه المقاومة المسلحة وهذا ما تشعروا به (القصاصد رقم 2-4-5-7-8) ¹ التي لم تُغفل أبداً ذكر هذا الزعيم، إذن كيف تمكن بن عبد الكريم من تجميع قبائل لا تخضع لأي سلطة بما فيها سلطة المخزن، وهي تتناحر فيما بينها؟ ² يمكن تفسير ذلك بما يلي:

أ) تاريخ عائلة محمد بن عبد الكريم الخطابي المحترم

كان والده عبد الكريم الخطابي رجلاً مثقفاً واعياً، وخطيباً يؤثر في كل الذين عاشروه بطلاقة لسانه ونُبْل أفكاره، حتى أصبح قاضياً لقضاة مليلية، ولم يختلف الابن عن أبيه كثيراً فقد كان يثير الضمائر ويوقظ الحماس الديني لدى الناس، «بإلقاء سلسلة محاضرات، وبتأطير الريفيين سياسياً ودينياً، وكان يؤم بهم في المساجد ويفضل إلقاء أحاديثه الدينية بعد صلاة الفجر» ³، مستفيداً من دراسته بالقرويين واشتغاله قاضياً بمليلية (انظر الأبيات 3/4/5 القصيدة رقم 2) وإدراكه العجرفة الإسبانية التي استغلت النعرات القبلية لتحقيق مآربها.

ب) الشجاعة التي اشتهر بها محمد بن عبد الكريم الخطابي

قبل تنظيم الثورة تعرض محمد بن عبد الكريم الخطابي للسجن في قلعة "كباليريزاس" بعد رفضه أوامر السلطات الإسبانية، وقد حاول الهروب من السجن، وقفز من جدار عال أدى لكسر ساقه الأيمن، ووضع ثانياً في السجن، حيث قضى

¹ انظر ملحق القصاصد في آخر هذه المقالة (القصاصد المذكورة جمعتها شخصياً في بحث ميداني سنة 2004، وترجمتها من اللغة الأمازيغية إلى اللغة العربية الأستاذ عبد العظيم اليزيدي).

² عبد العزيز خلوّق التسماني، مقالات ووثائق حول تاريخ المغرب المعاصر، المحمدية: مطبعة فضالة، ط1، 1997، ص91.

³ مصطفى العلوي، الحرب المغربية الفرنسية الإسبانية 1906-1936، ج4، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 1994، ص322.

11 شهرا. جعلت جميع هذه الحوادث بن عبد الكريم يتيقن أن مستقبله مع إسبانيا ينحصر في احتمالين، إما أن يكون عميلا لها أو ثائرا ضدها.¹ (انظر البيت 3 القصيدة رقم 4، والأبيات 15/14/13 القصيدة رقم 5، والبيتين 16/15 القصيدة رقم 7).

ت) استثماره صدى انتصاراته في معركة "أنوال" الكبرى

دوى صدى انتصار "أنوال" خارج البلاد ووسط القبائل الريفية التي دعاها للدخول في المشروع التحرري الذي خطه عبر سلسلة من الترتيبات السياسية والعسكرية والاقتصادية، وأصبح بذلك زعيما للقبائل الريفية من كبدانة شرقا إلى جباله غربا.²

2- القضية الثانية: معارك "أبران"، "سيدي إبراهيم" "أغربين"، "أنوال"، "العروي" التي انهزم فيها الإسبان

اكتفت القصائد المحصل عليها بذكر المعارك الأولى في الثورة الريفية الواقعة في سنة 1921م، وحافظت على ترتيبها الكرونولوجي بصفة عامة، وسنحاول سرد النقط المركزية في كل معركة منها على ضوء القصائد الثمانية.

أ) معركة "ادهار أبران"

إنها معركة حاضرة في جميع القصائد، كما أنها غالبا ما تذكر في أول بيت شعري، وهي تتميز بكثرة أحداثها، خاصة البطولية منها؛ كمثال عمر أفقيير وأيضا خسائر الإسبان المهمة، فمن أصل 500 جندي «يقال أنه لم ينج إلا ستة»³ (انظر البيت 6 القصيدة رقم 3). وجاء احتلال هذا الجبل من طرف الإسبان بتشجيع من عملائهم الريفيين لكي يبسطوا سيطرتهم على قبيلة تمسمان، حيث نُصبت المدافع الثقيلة والأسلاك الشائكة، لكن المفاجأة كانت كبيرة، فرغم بُعد القائد بن عبد الكريم على أرض المعركة، قام المهاجمون بعد يوم واحد فقط بمهاجمة الموقع وتحريره، وبعد

¹ محمد العلمي، زعيم الريف محمد بن عبد الكريم الخطابي، الدار البيضاء: المنشورات الأطلسية، ط2، 1969، ص19.

² بوشتي بوعسرية، "علاقة محمد بن عبد الكريم الخطابي مع قواد قبائل الريف قائد بني رزين نموذجا 1922-1925"، مجلة أمل، ع 8، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط 2، ص 31.

³ أحمد عبد السلام البوعياشي، حرب الريف التحريرية ومرآة النضال وهي حلقة من حلقات الوحدة الوطنية الكبرى عبر تاريخ المغرب، ج2، طنجة: مطبعة الأمل، 1975، ص73.

هذا الانتصار يوم 01 يونيو 1921م نقل بن عبد الكريم مركز قيادته من "القامة" إلى "أماورو".

(ب) معركة "سيدي إبراهيم"

تطرقت (القصائد رقم 1-2-6) إلى الموضوع وأفادتنا بقصف العدو لموقع "سيدي إبراهيم" بالطائرات وهناك نصب المقاومون كميناً لـ 50 جندياً إسبانياً،¹ بعد اختبائهم وراء الأحجار والأعشاب؛ لذلك جاءت نجدة إسبانية من "أنوال" ضمنها طائرات حربية. كان من بين الشهداء هناك الحاج بو علي التسمساني (انظر الأبيات 1 و2 القصيدة رقم 2).

(ت) معركة "اغريين"

تم الإشارة إلى هذه المعركة في القصائد عندما ذُكرت قبيلة بني عزا وهي مكان وقوعها وأيضاً بنات بني عزا اللاتي جلبن الماء للمجاهدين لأن المعركة كلها انبنت على الحصار المائي للإسبان المرابطين في تلك الثكنة، وكان ذلك تخطيطاً حكيماً من طرف محمد بن عبد الكريم، وفي المقابل كان تخطيط الجنرال "سلفستر" متهوراً إذ أمر باحتلال هذا الموقع بتاريخ 17 يونيو 1921م² كرد فعل على هزيمة سيدي إبراهيم مهماً حساب بُعد موقع "اغريين" عن أقرب مصدر مائي بحوالي 4 كيلومترات مع مسالك وعرة. وجاءت انتكاسة العدو بفعل محاولته الحصول على الماء في 21 يوليوز. (انظر البيت 12 القصيدة رقم 6).

(ث) معركة "أنوال" 25 يوليوز 1921

تعتبر نهاية معركة "اغريين" 21 يوليوز 1921م هي بداية معركة "أنوال" الكبرى، باعتبار نجاح خطة الحصار التي نهجها محمد بن عبد الكريم الخطابي وفشل العدو في فك هذا الحصار مع تزايد أعداد المقاومين الوافدين باستمرار «خاف الجنرال سلفستر أن يضرب المجاهدون الحصار على أنوال الذي يوجد به بنفسه

¹ محمد محمد عمر القاضي، أسد الريف محمد عبد الكريم الخطابي مذكرات حرب الريف، تطوان: مطبعة ديسبريس، 1979، ص115.

² البوعياشي، مصدر سابق، ص87.

حاليا، بعد هذا كله قرر الانسحاب من جميع المراكز الموجودة خارج مليلية... فأصبحت القبائل التي كانت خارج مليلية كلها ميدانا للمعارك¹. النتيجة انتحار سلفستر، ومقتل 16000² من جنوده على الأقل في "أنوال"³ ناهيك عن غنائم الأسلحة التي كانت نواة تسليح جيش بن عبد الكريم إضافة إلى مئات من الجنود الأسرى (انظر الأبيات 7/6 القصيدة رقم 7).

ج) معركة "العروي"

هي أيضا امتداد لمعركة "اغريين" و"أنوال"، فبعد هروب الجنرال "تقارو" Navarro مساعد "سلفستر" في معارك "إغريين"، تارة بالحصان وتارة بالسيارة إلى أن وصل إلى تكنة إسبانية في جبل "عروي" أعطى أوامره للقطار الذي كان يعبر المنطقة بأن يحمل الجرحي، فأمهله المجاهدون حتى قام بذلك ونسفوا القطار، لقد وجد هذا الجنرال نفسه محاصرا في تلك التكنة لـ 15 يوما إلى أن استسلم، وحدثت "مجزرة" في العروي فاتح غشت 1921م⁴ هذا الحدث أزعج بن عبد الكريم كثيرا (انظر الأبيات 9/8 القصيدة رقم 7).

3- القضية الثالثة: الخونة والعملاء

بقدر ما قدمت ثورة الريف أبطالاً يخلد أسماءهم التاريخ كالمجاهد عمر علوش والحاج بوعلي التمساني (انظر القصيدة رقم 2) والحاج حموش الأجديري والتهامي الواحد وموح بوطاهر البقيوي... بقدر ما أظهرت ضعف إيمان البعض الذين فضلوا الأموال والجاه على صيانة حرية وكرامة وطنهم، وقد استعملهم الجيش الاستعماري إلى جانب «المرتزقة الأجانب ومن أبناء المستعمرات وبعض المشردين يُعينه جيش من التراجمة والجواسيس من أبناء إفريقيا الشمالية»⁵ وقد ذكرت لنا القصائد أمثلة من هؤلاء الخونة كأقرقاش والحاج عمر بويوزان والقائد علال بن بوعزة، (انظر

¹ القاضي، مصدر سابق، ص 122.

² فيما يخص أعداد القتلى الإسبان في أنوال فهناك اختلاف كبير، حيث أشار مصطفى العلوي نقلا عن وثائق إسبانية إلى 19 ألف قتيل. ومحمد القاضي إلى 40 ألف والبوعياشي إلى 8 آلاف قتيل.

³ العلمي، مرجع سابق، ص 22.

⁴ العلوي، مرجع سابق، ج 4، ص 332.

⁵ محمد إبراهيم الكتاني، "ماذا استفاد المغرب من حرب التحرير الريفية؟" مجلة أمل، ع 8، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط 2، 1999، ص 112.

البيتين رقم 14/13 القصيدة رقم 2، والبيتين 10/4 القصيدة رقم 5، والبيتين 19/18 القصيدة رقم 6، والبيتين 13/12 القصيدة رقم 7)، فبالنسبة للأولين كان لهما دور كبير في تحفيز الإسبان على احتلال جبل "أبران"، أما القائد علال بوعزة «المذكور عارض بكل شدة في تأسيس المركز العام بالقامة نتيجة للمال الذي قبضه المعارض القائد علال من إسبانيا وفرقه على أنصاره الحاضرين معه من قبيلة تمسمان»¹، لذلك أدرك الزعيم بن عبد الكريم خطورة هذه الفئة على ثورته الناشئة، «ونصب في وسط قبيلة (تمسمان) محكمة عليا لتنفيذ حد الشرع في الخونة والمتعاونين مع الاستعمار»². وفعلا أول من نفذت فيه محكمة المجاهدين حكم الإعدام من هؤلاء الخونة هو المرابط شعيب الحاج التهامي.³ فارتدع جلهم في فترة أوج الثورة الريفية.

4- القضية الرابعة: الأسلحة المستعملة في حرب الريف

لا مجال للمقارنة بين أسلحة المحتلين الإسبان (انظر الأبيات 10/9/2 القصيدة رقم 1، والبيتين 8/7 القصيدة رقم 2، والبيت 5 القصيدة رقم 7) وأسلحة المجاهدين الريفيين (انظر البيت 4 القصيدة رقم 4، والبيت 14 القصيدة رقم 5) فأسلحة الأول تدرجت من مدافع، ورشاشات ثقيلة، وطائرات وبارجات حربية إلى غازات سامة وقنابل حارقة، أما أسلحة الثاني فكانت عبارة عن مناجل وفؤوس... وفي أحسن الأحوال بنادق عتيقة، لكن معركة "أنوال" غيرت كثيرا من هذه الأمور، فقد غنم المجاهدون 150 مدفعا، 10 مليون رصاصة وقنبلة وتموين ضخمة⁴ وأصبح بذلك جيش المقاومين يتوفر على نواة جيش عصري، ورغم كل هذا فقد بقيت إسبانيا متفرقة من الناحية العسكرية ماديا وبشريا ففي بداية 1925م تواجد حوالي 180 ألف جندي إسباني في منطقة الريف⁵ ومع ذلك لم تستطع إسبانيا القضاء على المقاومة وهذا ما يفسر لجوءها إلى الأساليب القذرة في الحروب؛ كالغازات السامة وقتل الأطفال والنساء. أما المقاومون فلم يكتفوا باستعمال تلك الأسلحة التي غنموها بل «تفنن المعلمون الحدادون الريفيون في الحرب أيام الأمير ابن عبد الكريم في استعمال

¹القاضي، مصدر سابق، ص96.

²العلوي، مرجع سابق، ج4، ص325.

³القاضي، مصدر سابق، ص98-99.

⁴العلمي، مرجع سابق، ص22.

⁵أحمد مهدها، "محمد بن عبد الكريم والغازات السامة أو الحرب الاستعمارية الإسبانية بين شكلها النظامي والغير النظامي"، مجلة أمل، ع8، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط2، 1999، ص54.

المفرقات الغازية اليدوية بما يفتنونه من الغاز الخائق الموجود في المعازل التي استولوا عليها، ومن العدد الكثير من القبائل التي ترميها الطائرات عليهم ولم تتفجر، وبقيت على هيئتها من غير انفجار، وعملوا لذلك معامل صناعية اشتغل بها بعض المعلمين يفتحونها ويخرجون منها المواد الفتاكة»¹، إضافة إلى ذلك المجهودات التي قام بها المقاومون لتدريب رجال القبائل على استعمال هذا السلاح «وقد كلف أحد أعمامنا وهو محمد بن شعيب بوثرديث بالتدريب على استعماله، وقد حقق فيه حتى أنه كان لا يخطئ برميهِ الهدف الذي يقصده»².

5- القضية الخامسة: إمكانية دخول المجاهدين مدينة مليلية بعد انهيار الجيش الإسباني في معارك أنوال - العروي - الناظور

هذا ما يمكن فهمه من (الأبيات 10/9/8 القصيدة رقم 4)، فعيون المجاهدين كانت موجهة لتحرير هذه المدينة بعد دخولهم الناظور في 9 غشت 1921م بسرعة مذهلة، وقد أدرك الإسبان أنفسهم هذا الأمر، إذ أصبحوا يتسابقون على مقاعد السفن التي تعبر بهم إلى الضفة الأخرى ورغم أن قيادتهم طلبت منهم التحصن في هذه المدينة إلا أن ذلك كان بمثابة مجازفة فهم غير قادرين على صد جحافل المقاومين بالأعداد التي تبقت لديهم، لكن قرار محمد بن عبد الكريم جاء مخالفا لتوقعات الجميع إذ أمر رؤساء المجاهدين بأن يسبقوا إلى أبواب مدينة مليلية لمنع المجاهدين من اقتحامها.³ وقد فسر المؤرخ البوعياشي هذا التصرف بخوف زعيم الريف من الفوضى التي أصابت المجاهدين والتي ستؤدي بهم إلى حتفهم، واختلاط المجاهدين المنضمين مع شباب القبائل المندفع الذي لا يعرف من تعاليم الجهاد شيئا، فتكون بذلك الفتنة العارمة والهمجية البدائية،⁴ التي تثير العالم ضد ثورته التحريرية وتسيء إلى سمعتها.⁵ ورغم التبريرات التي قدمها البوعياشي نفسه إلا أنه اعتبر اقتحام مليلية لغزا غير مفهوم

¹ التسماني، مرجع سابق، ص 96.

² البوعياشي، مصدر سابق، ج 2، ص 78.

³ البوعياشي، مصدر سابق، ج 2، ص 109.

⁴ نفس المصدر السابق، ص 110.

⁵ العلوي، مرجع سابق، ج 4، ص 333.

قائلا: «فإن ابن عبد الكريم ظهر بمظهر عاطفي عندما أمر قومه بالوقوف عند أبواب الحصن الأخير لعدوه الذي أوشك على الانهيار، وهو أكثر منه موقفاً حريباً.»¹

6- القضية السادسة: الرأي العام في إسبانيا حول مسألة حرب الريف

أدت هزائم الجيش الإسباني في شمال المغرب إلى زعزعة ثقة الشعب الإسباني والرأي العام حول جدوى هذا الاحتلال. وجاءت هزيمة "أنوال" كالصاعقة على الجميع حيث وصل الخبر إلى الجميع بفضل الصحفيين الإسبان والأجانب الذين توافد أهمهم إلى الريف لمقابلة محمد بن عبد الكريم وإجراء لقاءات معه، لدرجة نعتته في بلاد الغرب بـ "نابوليون الريف"²؛ لذلك تأثر الرأي العام في إسبانيا بتلك الأحداث، وهذا ما أشارت إليه (الأبيات 8/7 القصيدة رقم 3) ولم يكن المواطن الإسباني العادي هو فقط المتألم من خسارات إسبانيا في الريف بل حتى أكبر الجنرالات أمثال "دي ريفيرا" الذي حبس دموعه بعد هزائم 1924م في شفشاون وتطوان صارخا: «لقد هزمتنا بن عبد الكريم، إنه يملك تفوقا هائلا بينما سئم جنودنا الحرب لأنهم لا يرون سببا يدعوهم إلى القتال والموت لهذا أعيد التأكيد على قراري بالانسحاب من هذه الأرض الإفريقية لقد فقدنا عشرات الآلاف من الرجال القتلى من أجل أرض لا تساوي هذا الثمن»،³ أضف إلى هؤلاء المعارضين العسكريين هناك أيضا السياسيون متمثلين في الحزب الاشتراكي الإسباني الذي رفع شعارات مثل "إخلاء المغرب" "لتنسحب من المغرب"، "متى تنسحب؟"⁴.

7- القضية السابعة: استسلام محمد بن عبد الكريم الخطابي

لقد بينت الأبيات (من 11 إلى 16 في القصيدة رقم 8) مدى الحزن الذي أصاب الجميع بعد استسلام بن عبد الكريم في 24 ماي 1926، لكن ما هي الأسباب التي جعلت هذا البطل يضع السلاح؟

¹البوعياشي، مصدر سابق، ج2، ص111.

²العلمي، مرجع سابق، ص22.

³العلوي، مرجع سابق، ج4، ص340.

⁴محمد أمزيان، "مواقف الحزب الاشتراكي الإسباني من حرب الريف 1921-1926"، مجلة أمل، ع8، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط2، 1999، ص66.

يمكن تلخيص تلك الأسباب فيما يلي:

- الهجوم المشترك الذي قاده الإسبان والفرنسيون معا في شتنبر 1925م عن طريق البحر «حتى نزل الإسبان قرب أجدير برأس العابد في حدود بقوة وبني ورياغل، وحضر في البحر ستون مركبا إسباني وفرنسي (...) مع حضور العدد الذي لا حصر له من الطيارات التي كانت ترمي محلات المجاهدين بالمقذوفات النارية والغازية الخائقة الفتاكة بالمسمومات وجميع أنواع الفتك الذي لا يخطر ببال»¹

- الخيانة، «وقد خان القياد الذين كانوا بالخطوط الشرقية، وحيث لم يبق معهم أعيان بني ورياغل المذكورين فانقادوا للإسبان وساعدوه في التقدم من نواحيهم، حتى احتل أنوال (...) وقد خان أيضا أعيان قبيلة بني عمارت التي شق فيها الفرنسيون مارا إلى تاركسيت في حدود بني ورياغل وبني يطفة ليشرفوا على مرسى بادس، وتمكنوا من ذلك مع الإسبان في الإحاطة بقبيلة بني ورياغل من سائر الجهات.»²

- خوفه على عائلته: «ولما تحقق السيد محمد بن عبد الكريم بالواقع، لم يمكنه إلا اتخاذ الاحتياطات اللازمة في إنقاذ حريمه وحريم إخوانه»³. إن استسلام محمد بن عبد الكريم لم يزعزع ثقة أحد في شجاعته، والدليل على ذلك أنه رفض إصدار الأمر لجيشه بوضع السلاح يوم استسلامه،⁴ وفعلا واصلت فرق هامة من المجاهدين العمليات الحربية دون هواده.

خاتمة:

في نهاية مقالتنا هذه نقول بأن هذه القصائد قدمت فعلا معلومات تاريخية إلى حد مهم صادق، وجعلتنا نطلع على وقائع عسكرية وإنسانية حدثت ببلادنا في إحدى أصعب فترات التاريخ؛ ألا وهي الاستعمار، وجعلتنا أيضا نكتشف الكثير من سمات الشجاعة والإيمان لدى هؤلاء السكان الجبليين في الريف، وذلك من زاوية مختلفة هي الشعر الذي تجاوز طابعه الفني والجمالي، ليلعب مستوى الوثيقة التاريخية

¹ التسماني، مرجع سابق، ص105.

² نفس المرجع السابق، ص106.

³ نفس المرجع السابق.

⁴ العلوي، مرجع سابق، ج4، ص374.

التي فيها قدر مقبول من المصادقية، لقد تأكدنا من خلاله أن تلك المقاومة هي نتاج جماعي تحت قيادة فردية فذة حققت انتصارات خالدة بإمكانيات أقل ما يقال عنها ضعيفة، تعبر عن قوة الإرادة والإيمان بالقضية الوطنية وحب الوطن والحرية.

ببليوغرافيا

المصادر:

• القاضي، محمد محمد عمر. أسد الريف محمد عبد الكريم الخطابي مذكرات عن حرب الريف. تطوان: مطبعة دبسبريس، 1399هـ/1979م.

• البوعياشي، أحمد عبد السلام. حرب الريف التحريرية ومراحل النضال وهي حلقة من حلقات الوحدة الوطنية الكبرى عبر تاريخ المغرب. الجزء 2. طنجة: مطبعة دار أمل، 1975م.

المراجع (الكتب):

• العلوي، مصطفى. الحرب المغربية الفرنسية الإسبانية 1906-1936. الجزء الرابع. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة. الطبعة الأولى، 1994م.

• التمساني، عبد العزيز خلو. مقالات ووثائق حول تاريخ المغرب المعاصر، المحمدية: مطبعة فضالة. الطبعة الأولى، 1997.

• العلمي، محمد. زعيم الريف محمد بن عبد الكريم الخطابي. الدار البيضاء: المنشورات الأطلسية. الطبعة الثانية، 1969م.

المراجع (المقالات):

• بوعسرية، بوشتي. "علاقة محمد بن عبد الكريم الخطابي مع قواد قبائل الريف قائد بني رزين نموذجاً 1922-1925". مجلة أمل. العدد الثامن. الدار البيضاء. الطبعة الثانية، 1999م: ص31-42.

• الكتاني، محمد إبراهيم. "ماذا استفاد المغرب من حرب التحرير الريفية؟" مجلة أمل. العدد الثامن. الدار البيضاء. الطبعة الثانية، 1999م: ص 111-119.

• مهدها، أحمد. "محمد بن عبد الكريم والغازات السامة أو الحرب الاستعمارية الإسبانية بين شكليها النظامي والغير النظامي." مجلة أمل. العدد الثامن. الدار البيضاء. الطبعة الثانية، 1999م: ص 52-58.

الروايات الشفهية (مصدر القصائد الشعرية التي جمعتها شخصيا سنة 2003)

•مصدر القصيدة رقم 1: السيدة فاطمة أهرام، المزدادة سنة 1890م، كانت شاهدة عيان على معركة "أدهار أبران"، كانت تقطن بدوار إهرامن جماعة بني مغنين بتمسمان.

• مصدر القصيدة رقم 2: السيدة ميمونة لمقدمة، المزدادة سنة 1943م، من عائلة بعض أفرادها مقاومون، كانت تقطن بسيدي إدريس شمال تمسسان المطل على البحر.

• مصدر القصيدة رقم 3: السيد عمر المرحوم، المزداد سنة 1905، كان يقطن بدوار إفاسيان بتمسمان، وقد كان شاهد عيان لبعض أحداث المقاومة وابن أحد المقاومين الربيعين.

• مصدر القصيدة رقم 4: السيد أحمد أمغوج، المزداد سنة 1903م، كان يقطن بدوار معمران بتمسمان، شهد معركة أنوال 1921م.

• مصدر القصيدة رقم 5 و6 و7 و8: السيد محمد عمري، المزداد سنة 1970، من دوار إعوادن بتمسمان، مهتم بشعر المقاومة وحافظٌ له، نقل القصيدة عن السيد عوازي أحمد المزداد سنة 1903م، وهو من دوار تفرسيت جنوب شرق تمسمان.

ملحق القصائد:

----- القصيدة رقم 1 (النص بالأمازيغية):

1- أَيَادِهَارُ أَبــــــــــــارَانِ أَيَا سُوسِ إِيَاخْسَانَ

2- مَاني يُدَوِّقَارْ رُبُوقِي مَاني دُهْشَنُ يَإَيْسَانُ

3- مَاني كُمُوثْ رَحَاكُم دُو طُورْ جَمَانُ

4- أَفَاقَشْ نِسِّي عُمَرُ أَيَا بَابْ نُدْعَوَا

5- إِرُوحْ أَدِ يَجَاهُذْ خَاسِرَاكْ إِيكُوضَا

6- إِيَجَا نَادَاتْ تُسْ تِيرَانْ دَايَسْ "خَابُورَا"

7- أَيَا لَآلَا يَمَّا يُفْسَايْ رُغْدَابْ إِيْنُو

8- يُفْسَايْ الرِّيْتُونْ يَارِيخْ سُوْفُوسْ إِيْنُو

9- نُورِيذْ طَايَارَا سِيدي اِبْرَاهِيمْ إِيْنُوْنَا

10- تَاوُثِيْتْ سَارُيُومْبَا تَانْدُرْ يَطْدُ زَاوُجْنَا

11- كَنِيُو آيْثْ عَزَا ذِيْمَجَاهْدُنْ مَارُوحَا

12- تُجَاهُذَامْ كَنِيُو جَاهْدُنْتُ رَاتِينِيْمَا

----- القصيدة رقم 1 (النص مترجم إلى العربية):

1- يا جبل "أبران" يا مفتت العظام

2- هناك انفجرت القنابل وفزعت الخيول

3- هناك مات القائد والمترجم

4- يا سيدي عمر ذو النمش يا سيء الحظ

5- ذهب ليجاهد واستشهد عند سياج الثكنة

6- تترك داره ساحة للعب

- 11- تُجَاهِذَامُ سُوفُوسُ نَوَامُ جَاهِدَنْتُ رَتَيْنِيَبَا

12- سَيَقَا دَوَاخُ أَوْ أَمَانُ تَارِيَانْتِيْدُ ثِيْسُوْبَ

13- أَيَا رُقَايْدُ عَلَّالْ أَبُوييسْ أَزِي_____زَا

14- مَا يَكَا رَعْسَكَانْشْ لَا وَاحِدْ مَا يَنْقَى

----- القصيدة رقم 2 (النص مترجم إلى العربية):-----

1- يا سيدي على أيها المجاهد الحر

2- ركب خيله ليقاتل المستعمر

3- عبد الكريم الخطابي المتنور بالعلم

4- العلم القديم الذي تتور به النبى

5- تتور به الصحابة الذين عب_____دوا الله

6- يا جِبِلَّ أُؤَبِّرَانُ الْمَقْسَمَ إِلَى أَرْبَعَةِ

7- تعرض لقصف الطائرة وأيضا سيدي إبراهيم

8- قذفت المجاهدين وأفرغت الصحابة

9- يا جيل أُوبِرَّانُ المقسم إلى أربعة

10- أنتم يا مجاهدو بنی عزا

11- جاهدتم أنتم وجاهدت بناتكم

12- بجرار الماء يتسلقن الشعاب

13- أيها القائد علال يا صاحب الحصان الأزرق

14- أين جنودك لا أحد منهم بقي حيا

القصيدة رقم 3 (النص بالأمازيغية):

- 1- أَيَا اذْهَارْ أُؤْبِرَّانْ أَيَا سُوسْ إِيَا خَسَّانْ
- 2- وَزَايْكَ اغْـ رَنْ أَرَايسْ إَغْـ لَزْ زَمَّانْ
- 3- مَايَعَارْ زَايْكَ أُسْبَنُّوْ أَوْمي كْـ وُذْفْ ثُمَّسَمَّانْ
- 4- ثُمَّسَمَّـانْ مَاتْهُونَاشْ مَاتْـ غَارَاشْ ذُبَّعَمَّانْ
- 5- خَشَّـنْ ذْ إِسْبُونْـيَا ذِي ثُنْعَاشَا مِيَا
- 6- مُـوْغُوْحَـنْ أَوْحَـنْ ذِي سُنْـنَا
- 7- خَـمَّ ثُغَرْقْ أَسْـثِيـنْ مَائِدْجَا بَـبَا
- 8- أَسْـيِينْ بَـبَامْ ثُغْنَتْ يَمْجَهْذَنْ ذِي إِذْهَارْ أُؤْبِرَّانْ

القصيدة رقم 3 (النص مترجم إلى العربية):

- 1- يا جبل أُؤْبِرَّانْ يا مفتت العظام
- 2- مـن يطمع فيك فقد كان مخطئا
- 3- هل غار منك الإسباني حينما دخل تمسمان
- 4- تمسمان ليست بالهينة، إذ حسبتها زهرة النعمان
- 5- وصل الإسباني في 1200 جندي
- 6- حين غادروا كان عددهم ستة
- 7- عندمـا تلقاه تسأله عن أبيها
- 8- سيجيبها أبـوك قتله المجاهدون في اذْهَارْ أُؤْبِرَّانْ

القصيدة رقم 4 (النص بالأمازيغية):

- 1- تَقْيَيْشْ اَنْتَمَسَمَانْ تَقْيَيْشْ نُبْنَعْمَانْ
- 2- أومي شَمْدِ يَتَاذَفْ عبد الكريم مُوْذُرُوسْ إِيْحَسَانْ
- 3- إِسْنَكَا شَرِيرَا دَوْرُومي أَذْ اذْهَارْ أُوبَرَانْ
- 4- أَغْدَنِي غَشْجَعَانْ إِمَجْهَدْنْ أَدْحَنَانْ خِمَجَا
- 5- أَغْدَنِي إِدْعُوْ فَعَانْتْ تَرْوُروينْ رَوْخْشَابْ أَمْعَازْ
- 6- جَهْدَانْ خَنْمُورَا نَسَانْ نَبِيْ نَرْجُدُوْ نَسَانْ
- 7- أومي كَيْنْ فُوسْ أَوْفُوسْ أَصْبَنْيُوْ وَنَحْسَبَانْ
- 8- أَوْذْ أَسْنَبْلَاغْ مَرِيْشْ سَبْنَةْ أَدْ سَنْتَقْ
- 9- الحُرِيَّةْ أُوَيْتَبْدْ أَيْتْمَا أَرْفِيَانْ
- 10- بَنْدِيرَا أَصْبَنْيُوْ ثَوْضَا وَدَجِيْ أُوْتَعْيَسْكَغْذَانْ

القصيدة رقم 4 (النص مترجم إلى العربية):

- 1- قبيلة تمسمان قبيلة النعمان
- 2- عندما يدخلك عبد الكريم ضعيف البنيان
- 3- يحدث زوبعة في الرومي اذهار اوبران
- 4- ويتشجع المجاهدون فيحملون مناجلهم
- 5- حينها تسمع زغاريد أخشاب أمغار
- 6- دافعوا عن أرضهم أرض أجدادهم

7- لما وضعوا اليد في اليد لم يهابوا الإسبان

8- دعونا نغلق له مليلية وسبتة

9- تمكن الريفيون من تحقيق حريتهم

10- ونزل علم إسبانيا ولن يرفعه أحد

القصيدة رقم 5 (النص بالأمازيغية): -----

1- أَيَاذَهَارْ أُبَارَانْ أَيَا سُوْسْ إِيَاخْسَانْ

2- وَرَايْكَ إِيَاغَارَنْ أَرَايْسْ إِيَاغَارْ زَمَانْ

3- أَرَايْسْ إِيَاغَارْ أَعْرَابُو سَنُجْ إِيَاوَمَانْ

4- إِيَاغَارْ زَايْكَ أَفْرَقَاشْ دَرَحَاجْ عُمَرْ بُوِيُوزَانْ

5- رُقْبَطَانْ فِيرِيَا إِيَاخَاشْدْ عْ تَمَسْمَانْ

6- تَمَسْمَانْ مَا تُهُونَاشْ مَا يُعَارَاشْ دُبُعْمَانْ

7- وَاللهِ حُمَيْ يُخَرِّقْ إِيَابَاشْ أُمُورْتِي يُعْدَانْ

8- أَيَا ذَهَارْ أُبَارَانْ إِيَاوُذْ خَاكْ زَمَانْ

9- ذِي إِيَاهَمَّهْمْ رُبُوقِي ذِي دُهَشَنْ يِيَسَانْ

10- ذِي يُمُوثْ رَحَاكَمْ ذِي يُمُوثْ تُرْجَمَانْ

11- أَيَاذَهَارْ أُبَارَانْ إِيَاوُذْ خَاكْ زَمَانْ

12- أَفْرَطَاسْ خِدُورَارْ خُوخْشَابْ وَمُعَارْ

13- أُمُولَايْ مُحْنُذْ دَ مَجْهَذْ دَ مَقْرَانْ

14- رُمْمَبَا دُكْدَجْ لُكَلَاطَا غَايْذِمَانْ

15- إِشَانْتِ إِتْقَرَّغْ وَائْتُكُوذْ رِي "بُؤِيمَجَانْ"

16- أَحْسَبْ أُرُومِي أَمَشْنَاوْ تَحُوجَارْ

17- كِينْ إَجْنْ نُرَحَشْتْ سَوْمَزِيَانْ دُ مَقْرَانْ

18- أَحْمِي رُوحَنْ أَمَجْرَنْ مَشِيَشْرُو زَكْ غُزْرَانْ

19- أَتِيْزِي عَزَا أَيْمَشَانْ يُمَجَاهْدَنْ

20- دِيْنْ طُفَنْ أُرُومِي أَمَشْنَاوْ إِفْدْ جُوسَنْ

21- أَرَاغِي دُبَارُوبِطَا وَإِكْسِيْنَنْ

----- القصيدة رقم 5 (النص مترجم إلى العربية): -----

1- يا جبل "أبران" يا مفتت العظام

2- من طمع فيك فقد كان مخطئاً

3- سيطلع فيه المركب فوق الماء

4- طمع فيك "أقرقاش" والحاج "عمر بويوزان"

5- القبطان "فيريا" وصل تمسمان

6- تمسمان ليست بالهينة إذ حسبته زهرة النعمان

7- قسما بالله سيكون مصيرك كالمرّة السابقة

8- يا "ادهار أبران" حكى عنك الزمان

9- هناك انفجرت القنابل وفزعت الخيول

- 10- هناك قتل الحاكم والترجمان
- 11- يا "ادهار ابران" حكى عنك الزمان
- 12- أطلق الرصاص في الجبال، في أخشاب أمغار
- 13- يا مولاي محند أيها المجاهد الكبير
- 14- القنبلة في المقلاع والبندقية على الصدر
- 15- يضرب مهرولا ولا يخاف "بويمجان"
- 16- اعتبر الرومي مثل حجر الرماية
- 17- قام الصغار والكبار بعملية تمشيط
- 18- كما يفعلون عند جز العشب على ضفة النهر
- 19- يا فج "عزا" يا قلعة المجاهدين
- 20- هناك قبض على الرومي قبضة الكتاكتيت
- 21- ونودي على العربية لنقل الجثث
- القصيدة رقم 6 (النص بالأمازيغية): -----

- 1- أَيَادَهَارْ أَبَارَانْ أَيَاسُوسْ أَيَاخْسَانْ
- 2- الشَّيْخُ عُمَرُ خَسْرَاكُ إِكُوْطَا
- 3- أَرْيِّي حَنْيِيُو دَ مَجَاهَدَ مَانَّنَا
- 4- إِجَاهَدَ سُفُوسْ نُسْ جَاهَدْنَتْ كِيدَسْ رَتِينْبَا
- 5- كَسِينْتْ زَادْ تَارِينْتْ أَكِيْسُورَا

- 6- كُنْيُو إِرِفِينْ ذِ مَجَاهْدَنْ زِي رَبْدَا
- 7- عَوْدَتْ أَيْمَجْهَدَنْ دَبَارْخْ مَارُوخَا
- 8- بَارَحَتْ حَتْمَسَمَانْ كُتْ أَيْرِيدْ أَنْعَدَا
- 9- أَنْعَدَا "غَاوْمَزَاوُرُو" أَيَا مَشَانْ نْ جُنَادَا
- 10- أَمَشَانْ "أَوْحَرْحُورْ" شَايُوَا شَايْدَا
- 11- كُنْبَتْ أَسُوَيْتْ عَزَا ذُ دُجَوَارُو مَارُوخَا
- 12- ذِينَ يَقِيمْ أُرُومِي يُنْزَمَا بَطَاطَا
- 13- ثُورِيدْ طَيَارَة ذِ "سِيدِي اِبْرَاهِيمْ" إِنْوْنَا
- 14- ثُونَا رُمُوبَاتْ تَنْدُرْ يُنْبِيدْ زُكُجْنَا
- 15- ثُونَادْ إِمَجَاهْدَنْ تَرُوَا نُصُحْبَا
- 16- شِيَارْ أَيَامِينَة سَرْمَحْدُورْ ذَرِيرَا
- 17- تَعَسَّاسْتْ بَوْمَجَانْ تَكَا دَايسْ شَعْرِيرَا
- 18- أَرْقَايْدْ عَلَالْ أَبُوبَيْسْ ذَ زِيرَا
- 19- بَابَاسْ أُوَحْدَسْ أَمْ رَحَاجْ بُوَعَزَا
- 20- أَرْقُبْطَانْ "فِيرِيَا" تَرِيشْكَدْ لُحْلُقَا
- 21- مَايسْكَارْ عُسْكَارْ نَشْ رَانِييْجْ مَا يَنْبَقِي
- 22- سُمَزْيَانْ ذُو مَقْرَانْ ذِي رُحْمَامْ إِكْفَضَا

القصيدة رقم 6 (النص مترجم إلى العربية):-----

- 1- يا جبل "أبران" يا مفتت العظام
- 2- سقط الشيخ عمر عند سياج الثكنة
- 3- يا إلهي الرحيم إنه حقا مجاهد
- 4- جاهد وجاهدت معه البنات
- 5- يتسلقن الشعب لجلب الماء
- 6- أنتم الريفيون مجاهدون منذ القدم
- 7- أيها المجاهدون المنتصرون واصلوا جهادكم
- 8- يا قبيلة تمسمان أفسحوا لنا الطريق
- 9- لنمضي إلى "أمازاورو" مدشر المجاهدين
- 10- حيث يتوفر "أو حرحور" على الدوام
- 11- أنتن يا بنات "عزا" عليكن بالزغاريد
- 12- هناك يقبع الرومي يعصر البطاطس
- 13- حلقت طائرة العدو وقصفت "سيدي إبراهيم"
- 14- بقتابل ألقت بها من السماء
- 15- للقضاء على المجاهدين أولاد الصحابة
- 16- لוחي يا أمينة بوشاحك الأزرق

17- ثكنة "بويمجان" اشتعلت فيها النيران

18- القائد علال صاحب الحصان الأزرق

19- نبذت كما نبذ الحاج بوعزا

20- أيها القبطان "فيريا" صدتك الجموع

21- أين هم جنودك لا أحد بقي حيا منهم

22- صغيرهم وكبيرهم قتل في وادي الحمام

القصيدة رقم 7 (النص بالأمازيغية): -----

1- أَبَادْهَارُ أَبَارَانْ أَيَّاسُوسْ أَيَّاحْسَانْ

2- رَحَاجْ عُمَرُ بُوِيُوزَانْ 3000 إِكُوشَا

3- إِوشِيْتْ خَ لُمَجَاهِدِينْ تَرَوْا نَصُحْبَا

4- إِسُوكْذُ أُرُومِي إِسُوكْذُ ذِنْهَا تَرَحْدُ

5- إِسُوكْذُ غَادْهَارْ أَبَارَانْ وَغَارَسْ بُو لَاحْدُ

6- أُنُوزْ أَيَّا نُوزْ خَاكْ إِكُوقَعْ وَوَارْ

7- ذِي يَقَعْ أُرُومِي هَرُورْ اَنَسْ يُخْسَانْ

8- أَعَرُوي يَا عَرُوي ذِين يَكَمَرُوَارْ

9- وَجِينْ إَجْنْ أَدْ يُوْخْ غَا وَمَقْرَانْ

10- أَيَّادْهَارْ أَبَارَانْ إَوَارَا رُغُوِينْ

11- إَوَارْ آيْثْ وَيَاغَرِيْنِي صُونْنُ الدِّينْ

12- رَقَائِدُ عَلَّالٍ إِكَّاسٍ كِيدَسْ سُوْرَزِيْمَ

13- إِثَّارَزْ سَرْخَفَا يُودَفْ تِرْمَسِيْنِ

14- إِثَّارَزْ خُرُوْمِي رَبِّي حْنِيُوْ مُسْكِيْنِ

15- عُنْدَ الْكَرِيْمِ أَرْيَاْزُ بُيَاْزُ يَاْزَنْ

16- وَارِيْثُكُنْزُ إِدُوْرَاْزُ وَانْثَقْهَانَ أَيْرَاْدَنْ

17- عُنْدَ الْكَرِيْمِ أَيَاْ دُبَاْزُ أُوْجَبَّاْ

18- أَيَاْ زِيْرَاْزُ نُرْعَمَا أَدَاشْ نُنْمَنَّاْ

القصيدة رقم 7 (النص مترجم إلى العربية):-----

1- يا جبل "أبران" يا مفتت العظام

2- الحاج عمر بويوزان دفع 3000

3- كرشوة ضد المجاهدين أبناء الصحابة

4- هاجم الرومي يوم الأحد

5- بجيش جرار على "ادهار ابران"

6- "أنوال" يا "أنوال" عليك دار الحديث

7- وهناك حوصر الرومي وارتجفت عظامه

8- "العروي" يا "العروي" هناك انتهى الحديث

9- لم يتركوا أحدا يعود إلى قائده

10- يا ادهار أبران المقابل للرياح

11- المقابل "لآيت ورياغل" الصائنين للدين

12- القائد "علال" حمل فأسه

13- وركض حافيا نحيف الفكين

14- يحارب الرومي راكضا وهو خائف مسكين

15- عبد الكريم الرجل، قائد الرجال

16- يتحدى الجبال ولا تصده الأسود

17- عبد الكريم يا حمام السماء

18- نتمنى لك طول العمر

القصيدة رقم 8 (النص بالأمازيغية): -----

1- أُسْبَانِيُو يُوِيُورُ يُورَا أَبْرِيْدُ إِسْلَامُ

2- بَانْدْرَا ثُورِي رَحَاكَمْ ذَ مُسْرَمُ

3- دِذْهَارُ أَبَارَانُ يَغِيْمُ رُغْسْكَارُ يَسْنَدُ أَمِسْرَمَانُ

4- تَشُوشَايْ تَسْ أَمُ فَرْقَرُ يُوَانُ

5- سَوُضَمُ سَرَامُ إِزْقَايْدُ مَلَاغَا

6- إِنَاسُ أَنِيْدُ رُقُومُ تِيْزِي وَسْرِي قَانْعَا

7- رُقَارْبُ نُسْكُرُ إِزُوقَنْ سُونِيْرُو

8- فَاطْمَة نُويَا عُنْشُ شَنَّا مَرَا ثُورُو

9- شَنَّا مَرَا تَيْسَ رُخْزَامُ نَ أَبْعَ دُورُو

10- شَنَامَرَا تُكَاسُ إِمُوحْ هَلَّا رَارُو

11- أَرْبِي مَشْ غَاكَغْ خُدُوجْ خَمْنِي ذَائِي غَانَرْقَا

12- خَمْنِي ذَائِي غَاتِينِي مُوحْ مَانِي يَدَجَا

13- مُوحْ ذَا مَجَاهَدْ تَنْغِيثْ حَرْقَا

14- أَرْبِي مَشْ غَاكَغْ

15- إِمْ وَابَرْ أَبْرَشَانْ بَبَا هَبَادْ سَوْمَطَا

16- أَرْ لَا يَمَّا دُفُوزْ إِنْوِيُوطَا

القصيدة رقم 8 (النص مترجم إلى العربية):-----

1- انسحب الإسباني وغادر مستسلماً

2- رفع علم المجاهدين وحكم المسلم

3- في "أدهار أبران" بقي العسكر ملقى على الأرض كالسمك

4- قبعاته كالفلل الأحمر المطهي

5- بلغوا التحية للقائد "ملاغا"

6- قولوا له إبعث مزيداً من رجالك "فتيزي وسلي" متأهبة

7 - قالب السكر المزين "بالنيلون"

8- فاطمة "الورياغلية" وليدك فخر لك

9 - حق لك لبس حزام "4 دورو"

10- وابنك موح يستحق تدليك

11- رباه ماذا أقول لخدوج حين تلقاني

12- وتسألني عن مصير موح

13- يا موح المجاهد قتلتك الحرقه

14- يا إلهي ! ما العمل ؟

15- فقد امتلأت الرموش السود بالدموع

16- وهوت ركبتاي يا أمي الحنون

من النقوش الصخرية إلى الألفبائية الحديثة: تاريخ الكتابة الأمازيغية في مرآة التطور الثقافي

د. سعيد الأشعري

باحث في التراث الثقافي والتواصل

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة.

ملخص:

أدت الكتابة دورًا حاسمًا في توثيق تطور اللغات وتغيرها عبر الزمن، فهي السجل الأساسي الذي يعكس تلك التحولات. بالإضافة إلى ذلك، تعتبر الكتابة الوسيلة الفعالة التي تسهم في رفع مكانة أي لغة وتمكنها من الاندماج في ميدان الحضارة والثقافة. في سياق الكتابة الأمازيغية، تنوعت الأشكال والأوجه، حيث شهدت هذه اللغة استخدام حروف مختلفة. يُمكن التمييز بين ثلاث اتجاهات رئيسية في هذا السياق: الخط اللاتيني الذي يرتبط بالعالمية، والخط تيفيناغ الذي يعبر عن الهوية الأمازيغية، والخط العربي الذي يرتبط بالمحيط العربي وتاريخه الإسلامي وثقافته. ففي الأزمنة القديمة، كان يستخدم الخط الليبي-الأمازيغي، المعروف أيضًا بالخط الأمازيغي القديم.

تم العثور على نصوص مبكرة في الفن الصخري وفي مختلف الشواهد والقبور بهذا الخط. واستمر استخدامه في شكل حرف تيفيناغ، حتى يومنا هذا بين شعب الطوارق. وبعد انتشار الإسلام، بدأ بعض علماء الأمازيغ في استخدام الخط العربي. وأصبح هذا الأخير بمثابة الشكل الرئيسي لنظام كتابة الأمازيغ في تلك الفترة. وفي القرن التاسع عشر تم تطوير الأبجدية الأمازيغية اللاتينية بعد إدخال النص اللاتيني من قبل الغرب. وشهد القرن التاسع عشر أيضًا تطوير نظام كتابة التيفيناغ الجديد، وهو تعديل لنظام التيفيناغ لدى الطوارق لاستخدامه مع اللغات الأمازيغية الأخرى. وفي العصر الحديث جاء علماء اللغة الأمازيغ ليقوموا بدراسة وتحليل عميق لهذا الخط القديم، باعتباره دراسة علمية منهجية وأكاديمية شاملة. وقاموا بإحياء هذا النظام الأبجدي من جديد، وأظهروا الاهتمام الكبير بالتراث اللغوي والثقافي الأمازيغي. أما

في الفترة المعاصرة فقد استحوذت الكتابة الأمازيغية على موقع بارز في مختلف المجالات، واندمجت بشكل واسع في عالم التكنولوجيا والرقمنة.

الكلمات المفتاحية: الليبية - البونية - الكتابة الأمازيغية - تيفيناغ - اللغة - الأبجدية الأمازيغية - الخط

Abstract:

Writing has played a pivotal role in documenting the evolution and transformation of languages over time, serving as the primary record that reflects these changes. Moreover, writing is a powerful tool that contributes to elevating the status of any language and enables its integration into the realms of civilization and culture. In the context of Amazigh writing, a diversity of forms and aspects has emerged, with this language utilizing various scripts. Three primary trends can be discerned in this context: the Latin script, linked to globalization, the Tifinagh script, which expresses Amazigh identity, and the Arabic script, associated with the Arab world and its Islamic history and culture. In ancient times, the Libyco-Berber script, also known as the Old Amazigh script, was employed. Early texts have been found in rock art and on various stelae and tombs inscribed with this script. Its use continued in the form of the Tifinagh script, even today among the Tuareg people. Following the spread of Islam, some Amazigh scholars began using the Arabic script. This latter script became the primary form of writing system for Amazigh languages during that period. In the 19th century, the Latin Amazigh alphabet was developed after the introduction of the Latin script by the West. The 19th century also witnessed the development of the new Tifinagh writing

system, an adaptation of the Tuareg Tifinagh system for use with other Amazigh languages. In modern times, Amazigh linguists have undertaken in-depth studies and analyses of this ancient script, adopting a comprehensive scientific and academic approach. They have revived this alphabetic system and demonstrated a keen interest in the Amazigh linguistic and cultural heritage. In the contemporary era, Amazigh writing has acquired a prominent position in various fields and has become widely integrated into the world of technology and digitalization.

Keywords: Libyan, Punic, Amazigh writing, Tifinagh, language, Amazigh alphabet, script.

مقدمة:

ظهرت فنون الكتابة في تاريخ الإنسان نتيجة لتطور تاريخي طويل، يتمثل في ثلاث مراحل أساسية؛ مرحلة الرموز السحرية أو الكتابة الدينية، هذه الرموز التي كانت تعبر عن علاقة تربط الإنسان بالغيب (الكتابة التصويرية أو التجسيمية)، ثم مرحلة الكتابة التجارية التي استعملت فيها رموز في التواصل التجاري، إذ انتقلت رموز الكتابة وصورها من التواصل مع القوى الغيبية إلى رموز وصور للتواصل بين البشر، ثم مرحلة الكتابة الأدبية وذلك بعد تحسّن الإنتاج والمعيشة وارتفاع عدد السكان، فتطورت التجارة وتوسّعت الأسواق، وهكذا ظهرت المدن واتحدت، فأُسّست دولة المدينة، ثم دولة المدن المتعددة، وتطوّرت الحرف اليدوية، ومع ظهور الدولة ظهرت الكتابة الأدبية التي يدلّ فيها كل رمز على صوت بشري، فظهرت الحروف، التي هي رموز للأصوات البشرية، فصارت الكتابة وسيلة للتواصل بين مختلف الناس الذي يعرفون رموزها، وصار الإنسان يكتب كل ما يقول، فكتب الرسائل والأشعار والحكايات. وفي هذه المرحلة "بدأ التاريخ"، فصار المؤرخون يميزون بين فترة: ما قبل التاريخ وفترة "التاريخ"، لأن الكتابة هي التأريخ والعكس صحيح. إن الكتابة الأمازيغية مثلها مثل باقي الأبجديات عرفت تطورا عبر التاريخ وانتقلت

من النقوش الصخرية إلى الألفبائية الحديثة. إذن، ما أصل هذه الكتابة؟ وما مراحل تطورها؟ وما علاقة الكتابة الليبية القديمة بالكتابة الفينيقية والكتابة البونيقية؟ وما الكتابة الأمازيغية المعمول بها في الفترة الراهنة؟

ظهور الكتابة وبداية التاريخ المكتوب

لقد ظهرت الكتابة لأول مرة عند السومريين (4000 ق.م) في منطقة بلاد ما بين النهرين دجلة والفرات، والمعروفة بالكتابة المسمارية، ليبدأ بذلك التاريخ المكتوب وتبدأ معه أول حضارة مدنية في العالم، و" قد حدث ذلك ضمن نسق من التطور التاريخي للإنسان مع التوسع في الزراعة والتجارة وبداية ظهور المدن والمجتمعات الحضرية وما رافق ذلك من تطور اقتصادي واجتماعي جعل من اختراع التدوين والكتابة ضرورة ملحة"¹. وبعد ظهور الكتابة المسمارية ظهرت الكتابة الهيروغليفية في حضارة وادي النيل ثم تلتها ظهور كتابات أخرى في مناطق مختلفة من المعمور. وبالتالي فإن اختراع الكتابة مرتبط أساسا بالتجارة وتنظيم المجتمع، أي بميلاد الحضارة.

ينبغي الإشارة إلى أن الكتابة في بدايتها كانت تصويرية، حيث كانت الكلمات تُعبر عنها من خلال الصور. فيما بعد، تطورت الكتابة لتصبح رمزية، ومن ثم تحولت هذه الكتابة إلى أشكال ونقوش على الطين بواسطة قصبه صلبة². وهذه الكتابة هي التي كتب بها السومريون وعرفت بالكتابة المسمارية، ثم ظهرت الكتابة المجمعة وهي البداية الأولى لما بات يسمى بالأبجديات، وقد "اكتشف هذا النوع من الكتابة في نقوش بمنطقة سرباط الخادم في صحراء سيناء وتعود إلى نحو 1850 سنة ق.م"³.

أما فيما يخص موضوع تحقيق تاريخ الكتابة الأمازيغية فهو مسألة غاية في الصعوبة، وذلك بسبب وجود معطيات عديدة متضاربة ومتناقضة في بعض الأحيان. وفي هذا السياق يقول محمد الكوخي: "لقد عرفت شمال إفريقيا تنوعا كبيرا في أنماط الكتابة التي جرى تداولها تاريخيا بدءا من الرسوم القديمة على جدران الكهوف

¹Kramer, S. The Sumerians, University of Chicago press, chap 5, 1963, p 78.

²تم استخدام المخرز (الإبرة اليدوية) من أجل تحديد السلع وكميتها أيضا.
³محمد الكوخي، سؤال الهوية في شمال إفريقيا، التعدد والانصهار في واقع الإنسان واللغة والثقافة والتاريخ، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014، ص157.

وصولا إلى الكتابة الأبجدية باستخدام الحروف المجردة... وقد ارتبط وجود وتداول بعض أنماط الكتابة على أرض شمال إفريقيا بالوجود الأجنبي بها¹. هذه الصعوبة تدفعنا إلى استكشاف أصل الكتابة الليبية القديمة بشكل أعمق، وكيف تطورت عبر العصور.

أصل الكتابة الليبية القديمة

توجد ثلاثة مواقف رئيسية حول أصل الكتابة الليبية² القديمة، ويمكن تلخيصها كما يلي: أولاً، يُعتقد بعض الباحثين أن الحروف الليبية القديمة قد اقتُبست من الحروف الفينيقية. ثانياً، تقترح مجموعة أخرى من الأبحاث أن الكتابة الليبية القديمة كانت اختراعاً محلياً، تم تطويرها بشكل مستقل عن الحروف الأخرى. وأخيراً، هناك موقف يُعتقد بوجود اقتباس للحروف الليبية القديمة من حروف أخرى قديمة جداً، والتي لم يتم التعرف عليها بعد حتى اليوم.

يقصد بالكتابة الليبية (Écriture libyque) مجموع الأبجديات التي وُجدت في ليبيا القديمة (بلاد ليبيا، وتونس، والجزائر، والمغرب الحالية). ويوجد حالياً أكثر من ألف نقيشة ليبية، أغلبها جنائزية، ووجيزة، وتحوي أساساً أسماء أعلام. لكون الكتابة الليبية غير موحدّة، يتحدث الدارسون بالأحرى عن "أبجديات ليبية"، وليست أبجدية واحدة.

يشير مصطلح الليبية إلى الكتابة القديمة التي يعود تاريخها إلى الفترة الأثرية. ويأتي هذا المصطلح من كلمة (ليبيا) التي استخدمها الإغريق للإشارة إلى المنطقة الممتدة بين مصر والمحيط الأطلسي. و"يعود اسم (ليبيا) إلى الاسم الذي استخدمه المصريون القدماء للإشارة إلى الشعوب التي عاشت في تلك المنطقة، وهو (ريبو / ليبو)، والذي يظهر في المصادر المصرية. ويستخدم مصطلح الليبية للإشارة إلى الكتابة القديمة التي ظهرت في فترة ما بعد ظهور الكتابة الهيروغليفية في مصر، واستمر استخدامها حتى العصر الحديث. ويشمل هذا المصطلح أيضاً الكتابة التيفيناغ

¹ نفسه، ص 159.

² الليبيون هم قدامى الأمازيغ وهي التسمية التي نجدها في المصادر الكلاسيكية الإغريقية.

التي يستخدمها الطوارق في الوقت الحالي، والكتابة الحديثة المعروفة باسم التيفيناغ الجديد¹.

تجدر الإشارة إلى أن هناك ثلاث نظريات حول أصل الليبيقية، الأولى تشير إلى أن الأبجدية ومبادئ الكتابة التي تعتمد عليها مستعارة من الخط الفينيقي. وفي هذا يقول عبد الرحمن الجيلالي "لقد أقبل البربر على اللغة الكنعانية الفينيقية، عندما وجدوا ما فيها من القرب من لغتهم وبسبب التواصل العرقي بينهم وبين الفينيقيين"². ويذهب عز الدين المناصرة إلى أن اللغة الأمازيغية وأبجديتها فينيقية الأصل وكنعانية النشأة وعربية الجذور والأصول: "اللغة الأمازيغية متعددة اللهجات وهي قابلة للتطور إلى لغة راقية كالعربية وكتابتها بالحروف الطوارقية (التيفيناغ) هو الأصل، فالمفرد المذكر هو كلمة (أفنيق)؛ مما يوحي فوراً بكلمة فينيقية، وهذا يدل على الأرجح أن اللغة الأمازيغية كنعانية قرطاجية، ولم تكن الكنعانية القرطاجية الفينيقية لغة غزاة، لأن القرطاجيين الفينيقيين هم الموجة الثانية من الكنعانيين. وبما أن أصل البربر الحقيقي هو أنهم كنعانيون فلسطينيون ولبنانيون على وجه التحديد، فإن السكان الأصليين للجزائر، الأمازيغ، أي الموجة الأولى الكنعانية استقبلوا أشقاءهم الكنعانيين الفينيقيين ليس كغزاة، بل بصفته استكمالا للموجة الأولى. ومن الطبيعي بعد ذلك أنهم امتزجوا بالرومان والإغريق واللاتين. فالأصل أن تكتب الأمازيغية بحروف التيفيناغ التوارقية الكنعانية القرطاجية الفينيقية، وأصل هذه الحروف يعود إلى الكنعانية الفينيقية والعربية اليمنية"³.

في حين يستبعد عبد اللطيف الركيك مسألة الأصل في دراسة العلاقة بين الكتابتين البونية والليبية، ويدعو إلى تعويضها بمسألة التفاعل الذي حصل بفضل التأثيرات التي تمخض عنها العيش المشترك على الأرض الإفريقية بين ذوي الأصول الفينيقية والسكان الليبيين الأصليين. وفي هذا يقول: "يبدو أن الليبيين قد تفاعلوا مع تأثيرات فينيقية-بونية على مستوى التدوين من خلال استعمال الكتابة البونية، إلا أنهم طوروا

¹Mansour GHAKI, "LE LIBYQUE", Revue Tunisienne d'Archéologie, n° 01, Tunis, 2013, P 09.

²عبد الرحمن الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، دار الثقافة، طبعة رابعة، بيروت، 1980، ص: 141-30.

³عز الدين المناصرة، المسألة الأمازيغية في الجزائر والمغرب، دار الشروق، الأردن، الطبعة الأولى 1999م، ص 69.

تلك الاقتباسات وفق خصوصياتهم المحلية، وتمسكوا بموازاة ذلك بتراثهم القديم متمثلا في الخط الليبي الذي سرعان ما عاد ليتبوأ مكانة متميزة في حضارة المنطقة، لاسيما بعد سقوط قرطاج، وخضوع جزء من مجالها الإفريقي لسيطرة الملوك النوميديين¹.

بينما ترى النظرية الثانية أن اللغة مستقاة من مخزون تاريخي من علامات متداولة في الوشم والفن الهندسي الصخري وغيرها، فامتزجت هذه العناصر لتعطي هذه الأبجدية. وهذا ما ذهب إليه محمد شفيق بقوله: "اللغة الأمازيغية لغة قائمة بذاتها، وليست لهجة متفرعة عن لغة أخرى ولها هي لهجاتها المتفرعة عنها المنتشرة في المغرب والجزائر وليبيا وجنوبي تونس وموريتانيا ومالي والنيجر، وهي لهجات تلتقي في أصل واحد بصورة واضحة، لا في معطياتها النظرية فحسب، ولكن حتى في معطياتها المتصلة بالممارسة والاستعمال"².

يؤكد أحمد بوكوس كذلك أن اللغة الأمازيغية: "لغة مستقلة من حيث العلاقة الوراثية بالنسبة للعربية الفصحى إذ تنتمي الأمازيغية إلى ما يسمى بفصيلة اللغات الحامية، بينما تدخل العربية ضمن فصيلة اللغات السامية، وإن كانت هاتان الفصيلتان تشتركان على مستوى أعلى في إطار فصيلة الحامية- السامية وفي الفصيلة الإفريقية- الآسيوية"³. أما الباحث الجزائري سالم شاكر فيرى أن اللغة الأمازيغية أقدم من اللغة العربية بكثير وأقدم من الفصيلة السامية نفسها، وهي لغة مستقلة تنتمي إلى فصيلة اللغات الأفراسية وهي سابقة على السامية.

وأخيرا، هناك اقتراح ثالث يجمع بين النظريتين السابقتين، حيث يعتقد الباحثون أن الكتابة الليبية القديمة قد استوحت عناصر من الكتابة الفينيقية، ولكن مع مزجها بالرموز المحلية. اعتبر البعض بأن الكتابة الليبية قد اشتقت من الكتابة الفينيقية، وأن الفينيقيين لما وصلوا إلى شمال إفريقيا القديم لم يجدوا أساسا في الكتابة عند السكان

¹ عبد اللطيف الركيك، "الكتابتان البونية والليبية بشمال إفريقيا القديم: إشكالية الأصل ومسألة التفاعل"، مجلة أسيناك، ع 11، الرباط، 2016، ص 34، بتصرف.

² محمد شفيق، لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين، دار الكلام الرباط، الطبعة الأولى 1989م، ص 61-62.

³ أحمد بوكوس، الأمازيغية السياسة اللغوية والثقافية بالمغرب، مركز طارق بن زياد، ط 1، نونبر 2003م، مطبعة فيديبرانت، الرباط، ص 15.

الأصليين. وهناك من اعتبر بأن الكتابة الليبية لم تشتق مباشرة من الكتابة الفينيقية، وإنما تطورت بتأثير فينيقي من خلال تعديل رموز ليبية قديمة، واقتباس بعض الحروف الفينيقية، مما يعني بأن "الكتابة الفينيقية قد ساعدت على انبثاق كتابة ليبية عن طريق رموز محلية ورثها سكان شمال إفريقيا عن تقاليدهم العريقة"¹.

هذا الاقتراح يفترض وجود تأثير واضح من الحروف الفينيقية على الحروف الليبية القديمة، ولكن مع إدخال تعديلات وتطويرات محلية لتناسب الاحتياجات والتقاليد الثقافية للمجتمع الأمازيغي في ذلك الوقت. يعكس هذا الاقتراح فكرة الثقافة المتقاطعة والتأثير المتبادل بين الثقافات، حيث كانت المناطق القريبة جغرافياً معرضة للتبادل الثقافي والتأثير المتبادل في العصور القديمة.

إذًا، هناك اختلاف كبير في المواقف حول أصل الكتابة الليبية القديمة ما بين أصحاب نظرية الأصل الفينيقي وأصحاب نظرية الأصل المحلي لهذه الكتابة ويترتب عن هذا الخلاف أبعاد أخرى مرتبطة بوجهة نظر كل طرف فيما يتعلق بموضوع الهوية اللغوية وضمنها موضوع الكتابة، وإلى موضوع هوية الإنسان بمنطقة شمال إفريقيا بشكل عام.

ولا ننكر أنه بالرغم من كل المجهودات المتواصلة منذ القرن التاسع عشر لفك رموز الكتابة الليبية القديمة، وبالضبط منذ سنة (1842م) حيث عثر لأول مرة على نقوش تحمل هذا النوع من الكتابة، إلا أن هذه المسألة ما تزال مطروحة إلى الآن. وقد جرى فك رموز عدد قليل فقط من النصوص الليبية القديمة وبالأساس تلك الرموز المزدوجة الكتابة وهو ما ساهم في فك رموز الكتابة المعروفة بالليبية الشرقية². يقول العربي عقون في هذا الصدد: "لا تزال النقوش الليبية رغم قرن من الأبحاث وعدد هام من الباحثين لم تُفك -في قسم منها- نصوصها... رغم امتلاك الباحثين لعدة إ

¹FÉVRIER J.-G., Histoire de l'écriture, Payot, Paris, p. 325

²يقصد بمصطلح الكتابة الليبية الشرقية الخط المستعمل في كتابة النقائش المكتشفة بتونس وشرق الجزائر. علما بأن هناك من يميز في الكتابة الليبية المكتشفة في الجزء الشرقي من شمال إفريقيا بين كتابة ليبية شرقية وكتابة موقع دقة، والغالب على الظن أن الأمر يتعلق بطراز واحد من الكتابة. كما يتوجب التنبيه إلى المشاكل التي يطرحها تصنيف أنواع الكتابات الليبية بالنظر لصعوبة ربط الكتابة بحدود جغرافية أو بمجموعات بشرية كبرى ما دمنّا غير واثقين من وجود نظامين أبجديين مختلفين أحدهما في شرق شمال إفريقيا والآخر في غربها بسبب عدم توصل الأبحاث إلى معرفة نهائية وحاسمة لعدد حروف الكتائنين الشرقية والغربية وبمضمون اللغة المستعملة في تلك النقائش. أنظر: عبد اللطيف الركيك، مرجع سابق، ص 26.

مكانيات مساعدة، مثل: الكتابات المزدوجة البونية-الليبية، واللاتينية-الليبية، ومعرفة البنية الحالية للغة، وكل المعطيات التاريخية: أسماء الأماكن والأشخاص، شهادات المؤلفين العرب... التي تؤكد انتماء وانحدار الأمازيغ من الليبيين¹.

وللإشارة، فإن "التمييز بين كتابات ليبية شرقية وغربية وصحراوية قام بها باحثون أجنبى وهو تقسيم من خلال معايير من أهمها (شكل الحروف)، لكن تلك التقسيمات ظلت متأثرة بنظراتهم التجزيئية لتاريخ المنطقة من خلال اعتقادهم بوجود بؤر حضارية جهوية متناثرة في شمال إفريقيا والصحراء تتبع لمجموعات بشرية كبرى، وبالتالي غض الطرف عن الانتماء الحضاري المشترك لسكان تلك المناطق"².

أما بالنسبة لباقي الكتابات الأخرى وهي جنازية بالأساس وترتبط بالمقابر في معظمها، فإن قراءتها ما تزال مستحيلة إلى اليوم. "فبالرغم من العثور على نقوش باللغتين البونية³ والليبية في هيكل دقة بتونس تعود لسنة (139. ق. م). وهو ما سمح بفك رموز الأبجدية الليبية الشرقية، وبالرغم كذلك من العثور على نحو 1200 نقش في الأراضي التابعة لمملكة نوميديا الأمازيغية القديمة، إضافة إلى كل تلك الرسوم والنقوش على الصخور المنتشرة على طول الصحراء الكبرى، رغم كل ذلك فإن اللغة الليبية القديمة ما تزال مجهولة لحد الآن ومستعصية على الفهم"⁴.

في الفترة الراهنة يوجد أزيد من 1300 نقش مكتوب بالحروف الليبية القديمة بمنطقة شمال غرب إفريقيا. ويوجد بجانب ذلك عدد كبير من النقوش المنتشرة في منطقة الصحراء لكنها نقوش حديثة العهد تحمل طابعا مختلفا، ويجري عموما إدراجها ضمن الكتابة الليبية كأحد فروعها الحديثة. هذه النقوش المكتوبة بحروف تيفيناغ ما يزال بعضها مستعملا إلى اليوم عند شعب الطوارق وتنتشر في المجال

¹ العربي عقون، الأمازيغ عبر التاريخ، نظرة موجزة في الأصول والهوية، سلسلة فكر وحبر، التوخي للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 2010، ص 33.

² عبد اللطيف الركيك، مرجع سابق، ص 23، بتصرف.

³ يطلق اسم بوني/بونيقي على الثقافة الفينيقية في شمال إفريقيا خاصة في نسختها القرطاجية.

⁴ Camps G, Écritures-Écritures libyque, encyclopédie berbère XVII, 1966, p 256.

الجغرافي الممتد على طول منطقة شمال غرب إفريقيا وجزء من الصحراء الكبرى من جزر الكناري إلى ليبيا ومن البحر المتوسط إلى حدود النيجر.

وتنتشر تلك النقوش بالأساس في المغرب والجزائر وتونس وليبيا، ويتغير انتشارها بتغير المناطق الجغرافية والمراحل التاريخية المختلفة. لكن، المنطقة التي تعرف أكبر انتشار لها هي المملكة القديمة للملوك النوميديين والتي تقع حالياً في الحدود الشمالية لتونس والجزائر حيث عثر على أكبر عدد من تلك النقوش، ومن هنا جاءت التسمية القديمة لها بالكتابة النوميديّة. وفي تلك المنطقة أيضاً وبالضبط مدينة دقة القديمة حيث عثر تلك النقوش ذات الكتابة المزدوجة: ليبية-بونيقيّة، والتي سمحت بترجمة بعض النصوص الرسمية التي عثر عليها هناك، وقد كتبت بنفس طريقة الكتابة الفينيقيّة.

وحرى بنا الإشارة إلى أن الأمازيغية القديمة تكتب من الأعلى إلى الأسفل في البداية كما يتجلى ذلك في النقوش والصخور والكهوف، ليتم تطويعها من جميع الجهات، من الأعلى إلى الأسفل، ومن الأسفل إلى الأعلى، ومن اليمين إلى اليسار، ومن اليسار إلى اليمين. واستمر وضع الكتابة على هذا الشكل إلى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي إلى أن غير الطوارق صيغة الكتابة من اليمين إلى اليسار على غرار اللغة العربية. يرى بوزياني الدراجي أن هذا التغيير بدأ مع الفينيقيين: "وفي العهد الفينيقي أصبحت الكتابة الأمازيغية تكتب من اليمين إلى الشمال مثلها مثل الخط الفينيقي"¹.

تتميز الكتابة الليبية بأنها كتابة ساكنة، حيث لا توجد حروف متحركة في النظام الأصلي، وهي بشكل أساسي كتابة رأسية، حيث تكتب النقوش على الصخور من الأسفل إلى الأعلى ومن اليسار إلى اليمين. وتتميز الحروف بأنها هندسية الشكل، حيث تتكون العلامات من أعمدة بسيطة أو متعددة، ودوائر، ومربعات مغلقة، وأحياناً مربعات مفتوحة من جهة واحدة. ولا يوجد شكل متصل للكتابة الليبية. و"تعد التنوع في الأبجديات الليبية خاصية أخرى، حيث توجد أبجديات متعددة خلال العصور القديمة بسبب عوامل مختلفة مثل الزمن والمكان وغياب السلطة السياسية أو

¹بوزياني الدراجي، القبائل الأمازيغية: أدوارها، مواطنها وأعيانها، ج 1، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2007، ص 35.

الأيدولوجية المركزية لفرض وتعميم القواعد. وتتميز النقوش الليبية بأنها في الغالب نقوش جنائزية وقصيرة، تحتوي على ثلاثة إلى أربع كلمات، حيث يكون اسم المتوفي واسم والده هما الكلمات الأكثر شيوعاً، تليها أحياناً مصطلحات غامضة المعنى¹.

ونافلة القول، رغم الأبحاث المتواصلة في هذا المجال، فإن أصل الكتابة الليبية وتاريخ ظهورها يجعل من مسألة التأريخ لها أمراً صعباً للغاية، فالشواهد الأثرية/النقوش هي في معظمها ذات وظيفة جنائزية وترتبط بالمقابر ولا تحمل إشارات زمنية.

مراحل تطور الكتابة الأمازيغية

تأسس على ما سبق، فإن الأمازيغ في شمال إفريقيا "استعملوا منظومة كتابية هي الخط الليبي الذي انبثق منه تيفيناغ الطوارق والدليل على ذلك هو أنّ النقوش الليبية والتيفيناغ القديم عثر عليهما في مناطق مستعربة (في تونس وفي شمال شرقي الجزائر وفي منطقة الغرب وطنجة في المغرب وفي الصحراء الشمالية...). وكانت هذه الكتابة في المناطق الشمالية من بلاد الأمازيغ، وعلى الخصوص الساحلية منها قد واجهت منذ وصول الفينيقيين منافسة كبرى من طرف الكتابة البونيقية ثم اللاتينية فيما بعد، إلى الحد الذي يجعلنا نقبل بالاستنتاج الذي مفاده أن الكتابة الليبية في تلك المناطق طواها النسيان عند أهلها، وعلى الخصوص عند حلول الألفباء العربية مع انتشار الإسلام في القرن السابع. أما في المناطق الصحراوية البعيدة عن المنافسة فقد ظلت محفوظة... والخلاصة أنه يمكن التأكيد بأنه في فترة تاريخية معينة كان لأسلاف الأمازيغ منظومة كتابية أصيلة منتشرة مثل انتشارهم من البحر المتوسط إلى النيجر"².

لكن، رغم ما تعرضت له شمال إفريقيا من تأثيرات خارجية فإنها ظلت على الدوام محافظة على لغتها وكتابتها وعاداتها وتقاليدها وعلى أشكال الحياة اليومية لساكنتها. يقول غابرييل تامب متحدثاً عن سكان شمال إفريقيا: "لم يكن التعريب الذي تعرض له معظم الأمازيغ بالظاهرة الثقافية الكاملة، فقد حافظ سكان شمال إفريقيا في

¹Mansour GHAKI, Op.Cit., P 10.

²العربي عقون، مرجع سابق، ص 10.

عاداتهم، كما حافظوا في لغتهم وفي تعبيراتهم الفنية، خاصة في الأوساط القروية على الخصائص والمميزات التي كانت لهم قبل أن يتصلوا بالإسلام ويقع عليهم التعريب"¹.

لقد عرفت منطقة شمال إفريقيا عبر تاريخها الطويل عددا كبيرا من أنماط الكتابة المختلفة والمتنوعة مثل الكتابة الليبية القديمة والكتابة البونية (الفينيقيّة القرطاجية) والكتابة تيفيناغ والكتابة العبرية والكتابة العربية ... وحتى فيما يخص الكتابة الليبية سواء القديمة منها أو الحديثة (تيفيناغ) فهي الأخرى خاضعة لقاعدة التعدد والتنوع وليست استثناء عنها. فمنذ زمن طويل وعلماء اللسانيات يقولون بوجود ثلاث أبجديات ليبية قديمة والتي تختلف عن بعضها البعض في عدد الحروف وفي توزيعها الجغرافي: النوع الأول الليبية الشرقية، والثاني يسمى الليبية الغربية والثالث يسمى الليبية الصحراوية. لكن الأبحاث الحديثة بينت أن الواقع أكثر تعقيدا مما يبدو عليه: ففي غياب تحديد واضح للمجال الجغرافي لكل أبجدية على حدة والتي تعبر عن ثقافة معينة، فإن خطأ كبيرا طالما جرى ويجري بين هذه الأنماط المختلفة حيث عادة ما يتم خلط الليبية الشرقية بالغربية ومجالات انتشارهما، مع إهمال التنوع اللغوي الكبير الذي عرفته المنطقة منذ أمد بعيد إلى يومنا هذا"².

لقد كتبت الأمازيغية بخط تيفيناغ منذ فترة قديمة جدا ولم تصلنا نقوشها إلا في فترة متأخرة، كما دونت هذه اللغة أيضا بالخط اللاتيني مع الرومان قديما والاستعمار الأوروبي حديثا، وكتبت كذلك بالحرف العربي لمدة طويلة أيضا وبالضبط منذ القرن الثاني والثالث عشر مع ابن تومرت الذي ترجم كتاب (التوحيد) أو كتاب (العقيدة) إلى اللغة الأمازيغية بواسطة الخط العربي. وفي القرن الثامن عشر الميلادي، ستنشر الكتابات الأمازيغية المكتوبة بالخط العربي وبالضبط في منطقة سوس كالشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو الطالب وغيرها من كتب الشعر والدين، والتصوف، والتاريخ، والسير. وقد واکب هذا التأليف المرحلة الإسلامية والفتوحات

¹ غابرييل كامب، البربر: ذاكرة وهوية. ترجمة: عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010، ص 319، بتصرف.

² Aghali Zakara M, et Droutin J. 1997, Écritures Libyco- berbères, l'aventure des écritures. Naissance, p 101.

العربية لشمال أفريقيا، وكذلك مع تأثر المثقفين الأمازيغيين بالعلماء المسلمين في شتى المعارف والفنون والعلوم.

يقول أحمد بوكوس في هذا السياق: "أما عن المرحلة الإسلامية فإن المؤرخين، وخصوصاً منهم مؤلفي الحوليات والسير، يتحدثون عن عدد غير يسير من المراجع المكتوبة باللسان الأمازيغي، منها الأدبيات الدينية للخوارج والبورغواطييين والموحدين، ولكن جلها اندثر. لم نعد نحتفظ منها سوى ببعض أسماء الأعلام البشرية وأعلام الأمكنة وبعض الجمل المتناثرة. وحتى أشعار سيدي حمو الطالب التي قد تساعد على استقرار السمات العامة لأمازيغية القرن الثامن عشر لم يصل إلينا بعضها إلا عبر الرواية الشفوية. وهكذا، فإن من أقدم المؤلفات الموضوعية بالأمازيغية هي من إنجاز الفقهاء من أمثال أزناك وأوزال. ولعل من أشهر هذه المؤلفات كتابي الفقيه محمد وعلي أوزال (الهوزالي) أي كتاب الحوض وكتاب بحر الدموع، أولهما يتناول قواعد الفقه وفق المذهب المالكي، وثانيهما في قضايا التصوف. لقد ألفا في القرن الثامن عشر بلسان تاشلحيت ودونا بالحرف العربي. والجدير بالذكر أن لغة هذه النصوص لا تختلف في شيء عن الأمازيغية الحديثة من حيث صرفها ومعجمها وتركيبها"¹.

وناهيك عن ذلك، فقد اعتمد العديد من الباحثين والدارسين الناطقين باللغة الفرنسية على استخدام الخط اللاتيني في كتابة المنتج الأمازيغي، ويلاحظ هذا بشكل واضح في العديد من الجمعيات الأمازيغية في الجزائر والمغرب. وقد ظهر استخدام الخط اللاتيني بوضوح في العديد من الصحف والمجلات مثل "أكراو"، و"تاسافوت"، و"تويزا"، ومجلة "تيفيناغ" لأوزي أحرسان.

تم تطوير الخط اللاتيني المستخدم في هذه المنشورات بشكل كبير ليتناسب مع النطق الأمازيغي، وهذا أدى إلى إضافة العديد من النقاط والرموز الأيقونية فوق وتحت الحروف. ونتيجة لذلك، أصبح الخط اللاتيني هذا مشوهاً بالكثير من التعقيدات، مما يجعله صعب القراءة إذا لم يتم مرافقته بجدول لساني صوتي يوضح كيفية نطق الحروف. هذا التطور يظهر بوضوح في العديد من مجموعات الشعر الأمازيغية

¹أحمد بوكوس، مرجع سابق، ص 37.

الريفية، سواء كانت صادرة عن جمعية "إيزوران / الجذور" كديوان ميمون الوليد، وديوان محمد والشيخ، وديوان محمد شاشا، أو في المغرب كديوان فاطمة الورياشي، وديوان أحمد الزياني، وديوان رشيدة مايسة المراقي، وديوان سعيد الفراد.

الكتابة الأمازيغية الحالية

تماشياً مع ما تم ذكره، يتضح أن حروف التيفيناغ الليبية واستعمالها في الكتابة قديمة قدم التاريخ، ويدل على ذلك العديد من الآثار المنتشرة في شمال أفريقيا ونخص بالذكر حقبة مملكة نوميديا خاصة وأن شعب الطوارق احتفظ في جنوب ليبيا والجزائر وشمال مالي والنيجر باستعمال حروف التيفيناغ إلى الوقت الحاضر.

يرى عيسى مسعود بغني في معجمه الوظيفي أن: "مصطلح تيفيناغ يتكون من كلمتين "تيفي" بمعنى حروف و "نغ" لنا أي تعني الكلمتين حروفنا بصيغة الجمع المتكلمين"¹. وهذا ما أكدته محمد شفيق بقوله: "تسمى كتابة الأمازيغيين بتيفيناغ أو تيفنغ (Tifinag) أي خطنا أو كتابتنا أو اختراعنا، وقد وصلت هذه الكتابة مخطوطة عبر مجموعة من النقوش والصخور وشواهد القبور منذ آلاف السنين، ولدينا من ذلك أكثر من ألف نقش على الصفائح الحجرية، بل يفوق 1300 نصاً"².

وخلال مئة سنة ونيف تم تأطير الحروف الأمازيغية في عدة قوالب، فلقد استعملت المعاجم الصادرة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الحروف اللاتينية للتعبير عن الكلمات الأمازيغية، وذلك لعدة أسباب أهمها شيوع اللغة والثقافة الفرنسية في دول شمال أفريقيا وخاصة الجزائر والمغرب كما استعملت اللغة الإنجليزية على نطاق ضيق عند بعض المستشرقين، في حين أن استعمال الحروف العربية قد اقتصر على القليل من المعاجم والدراسات حتى نهاية القرن العشرين. والجدير بالذكر أن "إنشاء المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالمغرب مع بداية هذا القرن قد ساهم في معيرة اللغة وإنتاج حروف تيفيناغ إيركام بصورتها

¹ عيسى مسعود بغني، المعجم الوظيفي عربي أمازيغي. المركز الليبي للدراسات الأمازيغية، دار الكتب الوطنية، ليبيا، 2023، ص 11.

² محمد شفيق، مرجع سابق، ص 62.

النهائية والتي يمكن لها استيعاب جميع اللهجات الأمازيغية والتعبير عنها بحروفها الثلاثة والثلاثين وقواعدها المبسطة كثيرا¹.

ولعله من المفيد أن نؤكد أن البدايات الأولى لإعادة إحياء وتطوير حروف تيفيناغ كانت مع الأكاديمية البربرية (L'Académie berbère) في باريس أواخر ستينيات القرن الماضي، إذ "بذلت جهود كبيرة لتكييف تلك الأبجدية مع واقع التعدد اللغوي عن طريق الزيادة في عدد حروفها. وتم إيصالها في البداية إلى حوالي 37 حرفا قبل أن يجري الحديث في أوساط الأكاديمية البربرية عن حوالي 44 حرفا"². أما الكتابة الأمازيغية (تيفيناغ) التي أقرها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالمغرب IRCAM بعد أن اعترفت به منظمة الأيزو الدولية (ISO)، فتتكون من 33 حرفا، منها 29 من الصوامت و4 من الصوائت.

ويعني هذا أن الأمازيغية تشترك مع اللغة العربية في احتوائها على الصوائت والصوامت، بل أخذت الصوائت (الفتحة، والضمة، والكسرة، والسكون) من شقيقتها العربية، كما استخدم حرف الهمزة العربي بكثرة في الأمازيغية (أغيور/الحمار، أسيمي/ الرضيع، أيندوز/العجل....)، وكان ذلك مع بدايات الفتوحات الإسلامية، كما اتخذ خط اللغة العربية في كتابة الأمازيغية وترجمة النصوص العربية ولاسيما الدينية والفقهية والفلسفية منها.

لا يفوتنا أن نشير، أنه قبل تبني المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية حرف تيفيناغ الحالي قد أثار هذا الموضوع نقاشا علميا واسعا ومواقف مختلفة وفي بعض الأحيان متناقضة حول أي نمط من الحروف هو الأولى بالاستخدام من أجل كتابة اللغات الأمازيغية: هل هو الحرف العربي الذي يمثل في نظر أنصاره حرف التراث الأمازيغي خاصة ما دام أن أغلب التراث الأمازيغي القديم من الكتب والمخطوطات والمؤلفات والتي تعد بالآلاف (يوجد جزء مهم منها في المكتبات والمدارس العتيقة في منطقة سوس جنوب المغرب) مكتوب بهذا الحرف والذي جرى تبنيه بشكل واسع في شمال إفريقيا عقب دخول الأمازيغ إلى الإسلام ... أم هو الحرف اللاتيني في نسخته الفرنسية أساسا والذي يرى فيه البعض مدخلا لتطوير اللغة الأمازيغية

¹ عيسى مسعود بغني، مرجع سابق، ص 11.

² الكوخي محمد، مرجع سابق، ص 174.

وإدخالها في ركب الحداثة والتقدم، أم هو حرف تيفيناغ المستخدم من طرف الطوارق والذي يرى فيه الكثيرون الحرف الوحيد الجدير بالاستخدام في كتابة اللغات الأمازيغية لأنه الحرف الوحيد الأصلي في شمال إفريقيا، باعتباره جاء نتيجة تطور متواصل للكتابة الليبية القديمة التي كانت من بين أولى الأبجديات المستخدمة في شمال إفريقيا والتي عرفت انتشارا واسعا بالمنطقة.

وهذا ما ذهب إليه غابرييل تامب بقوله: "إن اللغة الأمازيغية... هي اللغة الإفريقية الوحيدة الممتلكة لكتابة خاصة بها. ولا تزال الكتابة الليبية إلى اليوم متداولة عند الطوارق؛ فهم يسمون «التيفيناغ». تلك الحروف الليبية نفسها، مهما تكن تعرضت له من التغيرات المحتملة. إنها إذا طريقة في كتابة اللغة قيض لها البقاء لدى الأمازيغ منذ حوالي ألفين وخمسمائة سنة، وإلى ما بعد الاستعمال الذي كان منهم للغة البونيقية، واللغة اللاتينية واللغة العربية"¹. وفي الواقع، يبدو أن غابرييل قد ألمح إلى استمرارية الكتابة بالأمازيغية حتى الوقت الحالي.

خاتمة:

خلاصة القول، يمكن القول بأن الكتابة الأمازيغية عبر العصور لم تعرف كتابة واحدة منتظمة وموحدة. فقد استخدم الأمازيغ العديد من الأنظمة الكتابية المختلفة عبر التاريخ، بما في ذلك الكتابة الليبية القديمة والكتابة اللاتينية والعربية والتيفيناغ وغيرها. ويعود ذلك إلى عدة عوامل، بما في ذلك التنوع اللغوي الكبير بين الأمازيغ والتحولات التاريخية التي مرت بها المنطقة. وبالتالي، فإن الكتابة الأمازيغية تعد نظام كتابي يستخدم لتدوين اللغة الأمازيغية، وليس لها تاريخ محدد أو نظام موحد عبر العصور. ومع ذلك، فإن الكتابة الأمازيغية تعد جزءا هاما من الهوية الثقافية واللغوية للأمازيغ، وقد تم العمل على تطوير أنظمة كتابية جديدة للأمازيغية في العصر الحديث، مثل الكتابة الأمازيغية الحديثة أو التيفيناغ، والتي تستخدم في الوقت الحالي لتدوين اللغة الأمازيغية.

وباختصار، يمكن أن نميز في تاريخ الكتابة بالأمازيغية، أو بالفروع اللغوية الأمازيغية بمفهوم أدق، قبل الفترة الاستعمارية المعاصرة بين مرحلتين أساسيتين،

¹ غابرييل كامب، مرجع سابق، ص 321، بتصرف.

لكل منهما خصائصها: المرحلة الأولى تمثلها فترة ما قبل الإسلام، وخلالها كتبت اللغة الليبية (الأمازيغية القديمة) بأبجديتها الأصلية، ولم يُستعمل في تدوينها أيًا من الأبجديات المتوسطية المتداولة في مجالها الترابي. وقد ظلت وظيفة الكتابة بهذه الأبجدية طيلة هذه المرحلة مقتصرة على الجانب الجنائزي (الكتابة على شواهد قبور). والمثير للانتباه أن نقود الممالك النوميدية أو المورية التي حكمت بشمال إفريقيا لقرون عديدة لم تنقش عليها حروف هذه الكتابة. كما فضل الناطقون بالليبية التأليف بلغات متوسطية قديمة، مثل البونية والإغريقية واللاتينية، في مجالات علمية حظيت باهتمامهم.

أما المرحلة الثانية فقد بدأت مع الإسلام، وكُتبت فيها الفروع اللغوية الأمازيغية بالحرف العربي، وظلت الوظيفة الأساسية للكتابة هي الموضوعات الدينية ذات العلاقة بمبادئ الدين الإسلامي بهدف تقريبها من فهم الناطقين بالأمازيغية. أما التأليف خارج المجال الديني فكان ضئيلا جدا، ولم يحصل فيه تراكم ملحوظ. ولم يظهر التأليف بالأمازيغية في مجالات علمية أخرى إلا بطلب من باحثين أوروبيين خلال القرن التاسع عشر.

ببليوغرافيا

- بغيري، عيسى مسعود. المعجم الوظيفي عربي أمازيغي. المركز الليبي للدراسات الأمازيغية، دار الكتب الوطنية، ليبيا، 2023.
- بوكوس، أحمد. الأمازيغية السياسة اللغوية والثقافية بالمغرب، مركز طارق بن زياد، ط 1، مطبعة فيديبرانت، الرباط، 2003م.
- جيلالي، عبد الرحمن. تاريخ الجزائر العام، دار الثقافة، طبعة رابعة، بيروت، 1980.
- دراجي، بوزياني. القبائل الأمازيغية: أدوارها، مواطنها وأعيانها، ج 1، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2007.
- ركيك، عبد اللطيف. "الكتابتان البونية والليبية بشمال إفريقيا القديم: إشكالية الأصل ومسألة التفاعل"، مجلة أسيناك، ع 11، الرباط، 2016.
- شفيق، محمد. لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين، دار الكلام الرباط، الطبعة الأولى 1989.
- عقون، العربي. الأمازيغ عبر التاريخ، نظرة موجزة في الأصول والهوية، سلسلة فكر وحبر، التنوخي للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 2010.
- كامب، غابرييل. البربر: ذاكرة وهوية. ترجمة: عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2010.
- كوشي، محمد. سؤال الهوية في شمال إفريقيا، التعدد والانصهار في واقع الإنسان واللغة والثقافة والتاريخ، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014.
- منصرة، عز الدين. المسألة الأمازيغية في الجزائر والمغرب، دار الشروق، الأردن، الطبعة الأولى 1999.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Camps G. *Écritures-Écritures libyque*, encyclopédie berbère XVII,1966.
- FÉVRIER J.-G., *Histoire de l'écriture*, Payot, Paris, 1948.
- GHAKI Mansour, "*LE LIBYQUE*", Revue Tunisienne d'Archéologie, n° 01, Tunis, 2013.
- Kramer, S. *The Sumerians*, University of Chicago press, chap 5, 1963.
- Zakara Aghali M, et Droutin J. *Écritures Libyco- berbères, l'aventure des écritures*. Naissance, 1997.

مرجعيات إدماج اللغة الأمازيغية في المناهج والمنظومة التربوية

محمد بوغونة

باحث في الديداكتيك والتواصل التربوي
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة الشرق

ملخص

يعتبر موضوع تعميم تدريس اللغة الأمازيغية، وتحسين جودة تعليمها وتعلمها في سلك التعليم الابتدائي، إحدى التحديات التي راهنت عليها وزارة التربية الوطنية بشراكة مع المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. وعملت على كسبها منذ الانطلاقة الفعلية لتدريس اللغة الأمازيغية سنة 2003. وفي هذا الإطار، تم الاشتغال على إعداد البرامج، والكتب المدرسية، والحوامل الديداكتيكية الخاصة باللغة الأمازيغية، وفق تصور نظري، يستحضر الوضع الاعتباري للغة الأمازيغية من ناحية، ويستجيب للمنطلقات والمبادئ العامة لمنهاج اللغة الأمازيغية من ناحية أخرى، إضافة إلى تكوين الأطر التربوية المعنية بتأطير وتدريس اللغة الأمازيغية وثقافتها. وقد شكلت هذه المنجزات مجتمعة

إحدى المداخل الأساسية لإرساء وتعميم وتحسين جودة التعلّمات في اللغة الأمازيغية. شكلت عملية إدماج اللغة الأمازيغية في المنظومة التعليمية المغربية، ابتداء من الموسم الدراسي 2003-2004، مبادرة ذات أهمية بالغة. وخلال السنوات الخمسين الماضية، برزت مطالب الاهتمام باللغة والثقافة الأمازيغيتين من طرف العديد من جمعيات المجتمع المدني في مختلف مناطق المغرب، وذلك في سيرة تصاعدية ارتبطت بالعديد من المبادرات الرامية إلى إعادة الاعتبار لهذا المكون اللغوي والثقافي، سواء على المستوى الوطني أو الدولي. وعلى العموم، فقد استندت عملية الإدماج هذه إلى إطار مرجعي ينطلق من النص الدستوري، والخطابات الملكية، والظهير المحدث للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، والميثاق الوطني للتربية والتكوين، والكتاب الأبيض، واتفاقية الشراكة بين المعهد ووزارة التربية الوطنية، والقانون الإطار 51.17، مروراً إلى خارطة الطريق 2022-2026، ثم إطار التنزيل

الإجرائي 2023-2026، فضلا عن المذكرات الوزارية المنظمة. وعلى هذا الأساس سنتناول في هذه المداخلة أهم المرجعيات التشريعية والقانونية وكذا المرجعيات التربوية والتنظيمية التي تم الاستناد عليها في عملية إدماج اللغة الأمازيغية في المناهج والمنظومة التربوية.

الكلمات المفتاحية: الإدماج - اللغة الأمازيغية - التشريعات القانونية - المرجعيات التربوية - المنظومة التربوية.

Abstract:

The integration of the Amazigh language into the primary education curriculum and the enhancement of its teaching and learning quality represent a significant challenge that the Ministry of National Education, in partnership with the Royal Institute of the Amazigh Culture, has committed itself to addressing. Since the inception of Amazigh language teaching in 2003, concerted efforts have been made to achieve this goal. In this context, programs, textbooks, and didactic materials specific to the Amazigh language have been developed based on a theoretical framework that considers the status of Tamazight, aligns with the general principles of the Tamazight language curriculum, and involves the training of educators responsible for teaching Tamazight language and culture. Collectively, these achievements have constituted a fundamental step towards establishing, generalizing, and improving the quality of Tamazight language learning. The integration of Tamazight into the Moroccan education system, starting from the 2003-2004 academic year, marked a crucial initiative. Over the past fifty years, demands for greater attention to the Amazigh language and culture have emerged from numerous civil society associations in various regions of Morocco, culminating in a growing movement linked to various initiatives aimed at

rehabilitating this linguistic and cultural component at both the national and international levels. Generally speaking, this integration process has been grounded in a reference framework that draws on the Constitution, royal speeches, the decree establishing the Royal Institute of the Amazigh Culture, the National Charter for Education and Training, the White Paper, the partnership agreement between the Institute and the Ministry of National Education, and the framework law 51.17. This framework has been further developed through the 2022-2026 roadmap and the 2023-2026 operational implementation framework, as well as ministerial circulars. Based on this foundation, this presentation will examine the key legislative, legal, educational, and organizational references that have underpinned the integration of the Amazigh language into curricula and the education system.

Keywords Integration, Amazigh language, legal frameworks, educational references, education system.

مقدمة:

شكلت عملية إدماج اللغة الأمازيغية في المنظومة التعليمية المغربية، ابتداء من الموسم الدراسي 2003-2004، مبادرة ذات أهمية بالغة. وذلك بعد قرابة خمسة عقود من استقلال المغرب، وهي فترة تميزت بالإقصاء التام لكل ما يتعلق باللغة والثقافة الأمازيغيتين من المدرسة والتعليم المغربيين. وخلال السنوات الخمسين الماضية، برزت مطالب الاهتمام باللغة والثقافة الأمازيغيتين من طرف العديد من جمعيات المجتمع المدني في مختلف مناطق المغرب، وذلك في سيرة تصاعدية ارتبطت بالعديد من المبادرات الرامية إلى إعادة الاعتبار لهذا المكون اللغوي والثقافي، سواء على المستوى الوطني أو الدولي.

وعلى العموم، فقد استندت عملية الإدماج هذه إلى إطار مرجعي ينطلق من النص الدستوري، والخطابات الملكية، والظهير المحدث للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، والميثاق الوطني للتربية والتكوين، والكتاب الأبيض، واتفاقية الشراكة بين المعهد ووزارة التربية الوطنية، والقانون الإطار 51.17، مروراً إلى خارطة الطريق 2022-2026، فضلاً عن المذكرات الوزارية المنظمة.

وسعياً منا لتسليط الضوء على أهم هذه المرجعيات، وتوضيح الإشكالات المعترضة لعمليات الإدماج، سنتطرق إلى مرجعيات تشريعية وقانونية، وأخرى تربوية وتنظيمية تهم تدريس اللغة الأمازيغية.

أولاً. المرجعيات التشريعية والقانونية:

■ الوثيقة الدستورية:

تمثل هذه الوثيقة خطوة هامة وتاريخية نحو تعزيز التنوع اللغوي والثقافي في البلاد. فقد أُعلن في دستور 2011 أن اللغة الأمازيغية لغة رسمية في المملكة المغربية، إلى جانب العربية، وهو الأمر الذي يعكس التنوع الثقافي الغني في المغرب. فقد جاء في الفصل الخامس منه: "تعد الأمازيغية أيضاً لغة رسمية للدولة باعتبارها رصيداً مشتركاً لجميع المغاربة بدون استثناء"⁽¹⁾.

■ الخطب الملكية السامية:

لعل المطلع للخطب الملكية، يكتشف تلك الأهمية الكبرى التي أولاها جلالة الملك الحسن الثاني رحمه الله، وجلالة الملك محمد السادس للثقافة واللغة الأمازيغيتين باعتبارهما ملكاً وإراثاً لكل المغاربة على حد سواء، وبالتالي كان لزاماً إدراج اللغة الأمازيغية ضمن الورش الإصلاحية الذي أعلنه جلالة الملك خصوصاً في إصلاح منظومة التربية والتكوين، كون أن المغرب يميزه طبع التعددية على المستوى اللغوي والثقافي، هذا الإدماج الذي يهدف تنمية الشخصية المغربية وتوطيد العلاقة بين

⁽¹⁾ المملكة المغربية، دستور 2011، الصادر في الجريدة الرسمية، عدد 5964، (30 يوليوز 2011)، الفصل الخامس، الفقرة الثالثة.

المواطن بلغته وثقافته وحضارته، مرتكزا على بناء الهوية المغربية بناء صحيحا ومتمينا.

ففي 20 غشت من سنة 1994 أعلن الملك الراحل الحسن الثاني رحمه الله، في خطابه بمناسبة ثورة الملك والشعب، عن ضرورة تدريس اللغة الأمازيغية، حيث قال: "أعتبر تلك اللهجات التي كثر الكلام عنها، إما عن صدق أو عن تملق أو عن ديماغوجية، تعد من مقومات أصالتنا (...). إن اللهجات، شعبي العزيز، أصبحت اليوم ضرورية (...). أريد هنا أن أضع النقط على الحروف، فأنا، خديمك المخلص، لست أبدا ضد اللهجات (...). لابد أن يكون في التعليم الابتدائي على الأقل حصص لدراسة لهجاتنا (...) لذلك يجب ونحن نفكر في التعليم، وبرامج التعليم، ندخل تعليم اللهجات..."⁽¹⁾.

وفي خطاب العرش لـ 30 يوليوز 2001، تم تسليط الضوء على أهمية اللغة الأمازيغية والحاجة إلى تعزيز دورها في منظومة التربية والتكوين في المغرب. حيث يُعتبر هذا الخطاب من الخطب الملكية الرئيسية التي أعطت دفعة مهمة للجهود التي تهدف إلى الإدراج الفعلي للغة الأمازيغية في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية والثقافية في المملكة "إدراج الأمازيغية لأول مرة بالنسبة لتاريخ بلادنا في المنظومة التربوية الوطنية (...). وحرصا منا على تقوية دعائم هويتنا العريقة؛ واعتبارا منا لضرورة إعطاء دفعة جديدة لثقافتنا الأمازيغية، التي تشكل ثروة وطنية، لتمكينها من وسائل المحافظة عليها والنهوض بها وتنميتها؛ فقد قررنا أن نحدث، بجانب جلالتنا الشريفة وفي ظل رعايتنا السامية، معهدا ملكيا للثقافة الأمازيغية، نضع على عاتقه، علاوة على النهوض بالثقافة الأمازيغية، الاضطلاع بجانب القطاعات الوزارية المعنية بمهام صياغة وإعداد ومتابعة عملية إدماج الأمازيغية في نظام التعليم"⁽²⁾.

بعدها خطاب أجدير لـ 17 أكتوبر 2001، ليتم تعزيز الرؤية الوطنية بخصوص اللغة الأمازيغية والتأكيد على أهميتها ودورها كمكون أساسي في التراث الثقافي المغربي. تم خلال هذا الخطاب وضع الطابع الشريف المحدث والمنظم للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، وهو تدبير يهدف إلى تعزيز وتطوير اللغة والثقافة الأمازيغية في

⁽¹⁾ مقتطف من خطاب الملك الراحل الحسن الثاني، بتاريخ 20 غشت 1994.

⁽²⁾ مقتطف من خطاب 30 يوليوز 2001.

المغرب. وكذلك تم التأكيد في الخطاب على أن الأمازيغية ليست مجرد لغة، بل هي مكون أساسي للهوية المغربية، وتمتلك تراثاً ثقافياً زاخراً يجب الحفاظ عليه وتعزيزه.

وفي خطاب 09 مارس 2011، تبوأَت اللغة الأمازيغية مركز الصدارة ضمن المرتكزات السبع الممهدة للتعديل الدستوري. منها جعل اللغة الأمازيغية لغة رسمية للدولة إلى جانب اللغة العربية، حيث جاء فيه ما يلي:

"(...) ومن هذا المنطلق المرجعي الثابت، قررنا إجراء تعديل دستوري شامل، يستند على سبع مرتكزات أساسية:

أولاً. التكريس للطابع التعددي للهوية المغربية الموحدة، الغنية بتنوع روافدها، وفي صلبها الأمازيغية، كرسيد لجميع المغاربة"⁽¹⁾.

■ الظهير المحدث والمنظم للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية:

انطلاقاً من الخطاب الملكي بأجدير تم إحداث معهد يعنى باللغة والثقافة الأمازيغيتين. وقد ورد في النقطة السابعة من الأسباب الموجبة في ظهير أجدير ما يلي: "واقترعنا من جلالتنا الشريفة، بأن تدوين كتابة الأمازيغية سوف يسهل تدريسها وتعلمها وانتشارها ويضمن تكافؤ الفرص أمام جميع أطفال بلادنا في اكتساب العلم والمعرفة ويساعد على تقوية الوحدة". وورد في المادة الثانية من الظهير نفسه أنه: "يشارك المعهد بتعاون مع السلطات الحكومية والمؤسسات المعنية في تنفيذ السياسات التي تعتمدها جلالتنا الشريفة وتساعد على إدراج الأمازيغية". كما ورد في المادة الثالثة:

"4- دراسة التعابير الخطية الكفيلة بتسهيل تعليم الأمازيغية عن طريق إنتاج الأدوات الديداكتيكية اللازمة لتحقيق هذه الغاية وإعداد معاجم عامة وقواميس متخصصة وإعداد خطط عمل بيداغوجية في التعليم العام وفي جزء البرامج المتعلقة بالشأن المحلي والحياة الجهوية، وكل ذلك بانسجام مع السياسة العامة التي تنهجها الدولة في ميدان التربية الوطنية؛

⁽¹⁾ مقتطف من خطاب 09 مارس 2011.

5-الإسهام في إعداد برامج للتكوين الأساسي والمستمر لفائدة الأطر التربوية المكلفة بتدريس الأمازيغية والموظفين والمستخدمين الذين تقتضي مهنتهم استعمالها وبوجه عام كل من يرغب في تعلمها؛

6-مساعدة الجامعات إن اقتضى الحال على تنظيم المراكز التي تعنى بالبحث والتطوير اللغوي والثقافي الأمازيغي وعلى تكوين المكونين".

■ القانون الإطار 51.17

جاء القانون الإطار 51.17 مستندا إلى مقتضيات دستور المملكة وإلى الاتفاقيات الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان كما صادقت عليها المملكة المغربية أو انضمت إليها، وتفعيلا لتوصية الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015-2030 التي أقرها جلالة الملك محمد السادس نصره الله والداعية إلى تحويل اختياراتها الكبرى إلى قانون إطار، يجسد تعاقدا وطنيا يلزم الجميع، ويلتزم الجميع بتفعيل مقتضياته.

وقد حُدِّت الهندسة اللغوية المعتمدة فيه عناصر السياسة اللغوية المتبعة في مختلف مكونات منظومة التربية، والتكوين، والبحث العلمي، ومستوياتها.

وبناء على ذلك، تضمنت المادة 31 منه على المبادئ التالية:

- "إعطاء الأولوية للدور الوظيفي للغات المعتمدة في المدرسة الهادف إلى ترسيخ الهوية الوطنية، وتمكين المتعلم من اكتساب المعارف والكفايات، وتحقيق انفتاحه على محيطه المحلي والكوني، وضمان اندماجه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والقيمي؛

- تمكين المتعلم من إتقان اللغتين الرسميتين (...)

- (...) تطوير وضع اللغة الأمازيغية في المدرسة ضمن إطار عمل وطني واضح ومتناغم مع أحكام الدستور، باعتبارها لغة رسمية للدولة، ورصيда مشتركا لجميع المغاربة بدون استثناء⁽¹⁾.

⁽¹⁾ انظر القانون الإطار رقم 51.17 المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي، المادة 31.

كما دعا أيضا إلى: "مواصلة الجهود الرامية إلى تهيئة اللغة الأمازيغية لسنيا وبيداغوجيا في أفق تعميمها تدريجيا على مستوى التعليم المدرسي"⁽¹⁾.

■ خارطة طريق الإصلاح 2026-2022

حددت وزارة التربية الوطنية ملامح ما اعتبرته خارطة طريق استشرافية للتنزيل الأنجع لمشاريع الرؤية الإستراتيجية لإصلاح التعليم بالمغرب، معتمدة على منهجية العمل وآليات تنفيذها وتتبعها والأهداف والنتائج المنتظرة، عبر تأطير عملي ومالي يحدد كلفتها ومؤشراتها...

وقد وضعت الوزارة أربع مستلزمات أساسية للتنزيل تتجلى في تقوية القدرات التدبيرية للموارد البشرية عبر التكوين وتطوير آليات ومساطر التدبير، وترسيخ الواجب المهني، والارتقاء بالتواصل المؤسساتي الداخلي والخارجي، فضلا عن التعبئة المجتمعية الضامنة لتملك مضامين ومتطلبات الإصلاح.

يعتبر مشروع خارطة طريق إصلاح منظومة التربية الوطنية للفترة 2022-2026، إذن ورشا استراتيجيا يروم تحقيق نهضة تربوية تتيح للطفل الظروف المواتية لاستكمال تدمسه الإجباري وتطور مهاراته وقدراته، مع تمكينه من الدعم الاجتماعي للدولة والشركاء المنخرطين وذلك في إطار مقارنة شاملة.

وترتكز خارطة الطريق هاته، التي تدرج في إطار استمرارية مسلسل إصلاح المنظومة التعليمية بالمغرب، على مرجعين استراتيجيين على المدى البعيد، يتمثلان في القانون الإطار 51-17، والنموذج التنموي الجديد للمملكة، ومرجع استراتيجي متوسط المدى يحمله البرنامج الحكومي.

وتمر هذه الأهداف عبر خفض نسبة الهدر المدرسي بمقدار الثلث، وتجويد المكتسبات والتعلميات في المدرسة من خلال زيادة معدل تمكن المتعلمين من الكفايات الأساسية إلى الثلثين، بدل الثلث حاليا، وضمان استفادة نصف الأطفال من الأنشطة الموازية بدل الربع حاليا.

⁽¹⁾ انظر القانون الإطار رقم 51.17 المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي، المادة 32.

وستقوم قيادة هذا التغيير على خمس مبادئ عمل في إطار من الثقة والمسؤولية، وذلك بغية تحقيق الاستدامة والنجاعة وتعزيز قدرات الفاعلين في المدرسة العمومية، وتحفيز استقلاليتهم، وفق مقاربة نسقية وتشاركية تستند إلى النتائج والأثر على المتعلم.

وقد أوضح السيد الوزير بنموسى في لقاءات سابقة أن خارطة الطريق هاته تنبني على ثلاث محاور رئيسية (المعلم والتلميذ والمؤسسات التعليمية) تتوزع على عشر رافعات استراتيجية تركز على الجودة، مبرزا في ما يتعلق بمحور التلميذ أن التأثير المنشود يتلخص في تمكن المتعلمين من التعلّمات الأساسية، ومواصلتهم واستكمالهم لتعليمهم الإلزامي، وذلك من خلال تعميم تعليم أولي ذي جودة، وضمان التمكن من التعلّمات الأساس بالسلك الابتدائي، وتوفير مسارات متنوعة منذ المستوى الإعدادي لتمكين كل تلميذ من تحقيق رغباته، إضافة إلى توفير شروط جيدة للتّمدّرس والنجاح عبر آلية الدعم الاجتماعي بالمدارس.

وبخصوص المدرس، يضيف السيد بنموسى، فيمكن الأثر المنشود في هذا المحور في جعل الأساتذة قادرين وملتزمين التزاما كاملا بالمساهمة في تحقيق النجاح الدراسي للتلميذ، مع تحديد ثلاث رافعات بتدابير خاصة تهم توفير تكوين أساسي ومستمر ذي جودة للارتقاء المهني للأساتذة بدعم من هيئة التفتيش؛ و تثمين مجهودات الأطر التربوية والجسم التربوي لجعل مهنة التدريس أكثر جاذبية وتقدير التزامهم تجاه المتعلمين، وتجديد المقاربات البيداغوجية والأدوات الرقمية لتسهيل عمل الأساتذة وتعزيز أثرهم على المتعلمين.

أما محور المؤسسة فيروم توفير مؤسسات حديثة وعصرية ينشطها طاقم تربوي يتمتع بالحيوية والدينامية ويساهم في خلق مناخ وبيئة تعليمية محفزة، وذلك عبر خلق فريق تربوي ملتحم مع المدير وفي حوار دائم مع الأسر، وجعل المدرسة فضاء مفعما بالحياة والمتعة خارج الزمن المدرسي؛ ومؤسسات حديثة وعصرية ينشطها طاقم تربوي يتمتع بالحيوية ويساهم في خلق بيئة تعليمية محفزة.

إن نجاح هذه الأهداف الاستراتيجية رهين بثلاثة شروط تشمل تعبئة كافة الفاعلين في إدارة التغيير والتزامهم في البناء التشاركي للإصلاح، والحكمة من خلال تعزيز

قدرات الفاعلين ومساءلتهم بخصوص الأثر على المتعلم، وتأمين الموارد المالية اللازمة لاستدامة الإصلاح للمنظومة التعليمية.

ثانيا. المرجعيات التربوية والتنظيمية

■ الميثاق الوطني للتربية والتكوين (2000)

شكل الحسن الثاني، رحمه الله، في أواخر عهده، لجنة لإعداد ميثاق التربية والتكوين، مكونة من مختلف الانتماءات السياسية والجمعية وأساتذة جامعيين وغيرهم، باستثناء ممثلين عن الحركة الجمعوية الأمازيغية التي كانت الوحيدة التي تقدم مطالبا وتصورا لإدماج اللغة الأمازيغية في المنظومة التربوية المغربية. قدمت اللجنة مشروع الميثاق للملك محمد السادس في بداية عهده، ليقدمه للنقاش أمام البرلمان في الدورة التشريعية الخريفية في شتنبر 1999.

وقد جاء في ميثاق التربية والتكوين في إطار الدعامة الرابعة، وتحت عنوان "التعليم الأولي والابتدائي" في المادة 61 ما يلي:

"- اكتساب المعارف والمهارات التي تمكن من إدراك اللغة العربية والتعبير مع الاستئناس في البداية إن اقتضى الأمر ذلك باللغات واللهجات المحلية..."

كما ورد فيه ما يأتي:

"- يمكن للسلطات التربوية الجهوية اختيار استعمال الأمازيغية أو لهجة محلية للاستئناس وتسهيل الشروع في تعلم اللغة الرسمية في التعليم الأولي وفي السلك الأول من التعليم الابتدائي. وستضع سلطات التربية والتكوين الوطنية رهن إشارة الجهات بالتدرج وحسب الإمكان الدعم اللازم من المربين والمدرسين والوسائل الديداكتيكية.

- تحدث في بعض الجامعات بدءا من الدخول الجامعي 2000-2001 مراكز تعنى بالبحث والتطوير اللغوي والثقافي الأمازيغي، وتكوين المكونين وإعداد البرامج والمناهج الدراسية المرتبطة بها".

لقيت الصيغة التي وردت بها المادة 115 رفضا واستنكارا من طرف نشطاء الجمعيات الأمازيغية وعموم الديموقراطيين الذين رأوا فيها نوعا من التبخيس للغة والثقافة الأمازيغيتين؛ حيث اعتبرت مجرد أداة للاستئناس من أجل تسهيل تعلم اللغة الرسمية العربية، "فيما عدا كلمتي (استئناس) و(انفتاح) (المادتان 115، 61 من الميثاق) الخاليتين بحكم انعدام الاصطلاح، من أي مضمون سوسيو-ثقافي جدي، ومن أي مضمون تربوي لا يخول الميثاق أي وضعية قانونية للغة الأمازيغية، ولا يسند إليها أي وظيفة سوسيو-تربوية أو سوسيو-ثقافية واضحة في إطار توزيعه لوظائف اللغات، الوطنية منها والأجنبية".

فضلا عن اللبس والإبهام فيما يتعلق بالتسمية؛ "حيث تتأرجح التسمية بين اللغة واللهجة، ويتضح التذبذب أكثر في النص الفرنسي حيث تسمى الأمازيغية تارة le tamazight، وتارة amazigh la langue، وتارة لهجة محلية dialecte regional، وتارة أخرى l'amazighe".

أما النص العربي فقد تجنب استعمال مفردة اللغة حيث يتحدث عن الأمازيغية في حين يستعمل كلمة اللغة حين يتعلق بالعربية وباللغات الأجنبية.

إن تجنب تسمية الأمازيغية لغة ينطوي على رؤية تحقيرية ما زالت راسخة في أذهان البعض، وهي رؤية إيديولوجية بالأساس".

■ الكتاب الأبيض (2002)

صدر الكتاب الأبيض عن وزارة التربية الوطنية سنة 2002، كآلية لأجراء السياسة التربوية التي نص عليها الميثاق الوطني للتربية والتكوين، وتحديد مناهج المواد المُدرّسة في المدرسة المغربية. وقد وُضع الكتاب الأبيض في تصوره العام وفق مقارنة تستهدف تحقيق الغايات الكبرى المحددة لنظام التربية والتكوين، خاصة منها ما يتعلق بالتربية على قيم العقيدة الإسلامية، وقيم الهوية الحضارية ومبادئها الأخلاقية والثقافية، وقيم المواطنة وقيم حقوق الإنسان ومبادئها الكونية.

فمن الناحية البيداغوجية، اعتمد الكتاب الأبيض على المقاربة بالكفايات باعتبارها مقاربة جديدة تمكن المتعلم والمتعلم من الكفايات التي من شأنها مساعدتهما على حل

الوضعيات المشكلة التي تواجههما في مسارهما المدرسي والحياتي، وتشمل هذه الكفايات المستويات التواصلية والثقافية، والمنهجية، والاستراتيجية، والتكنولوجية.

وبخصوص ما يتعلق بتدريس الأمازيغية، فقد حدد الكتاب الأبيض في جزئه الثاني، المعنون بـ "المناهج التربوية لسلكي التعليم الابتدائي"، الاختيارات والتوجهات العامة التي سيتم العمل بها في إطار إدماج الأمازيغية في المنظومة التربوية المغربية، والغايات والمبادئ التي يركز عليها هذا المنهاج، والتي منها:

"تمكين الثقافة واللغة الأمازيغيتين من أجل لعب دورهما كاملا في التنمية المحلية والوطنية.

- تدريس اللغة الأمازيغية باعتبارها لغة التواصل اليومي والإبداع الثقافي. ويقتضي هذا مراعاة تحولات وحاجات المجتمع المغربي الحديث في جميع الميادين، مع الحفاظ على الحمولة الثقافية والحضارية للغة.

- تعميم تدريس اللغة الأمازيغية لجميع المتدربين في مجموع التراب الوطني وفي مختلف الأسلاك التعليمية مع مراعاة خصوصيات المتعلمين...".⁽¹⁾

نستشف من خلال هذه النقط الواردة في المنهاج الدراسي أن اللغة الأمازيغية تجاوزت اعتبارها مجموعة لهجات متفرقة لا تربط بين فروعها الثلاثة أية رابطة، وإنما كونها لغة وطنية حاملة لثقافة المغاربة؛ لذلك وجب تعميم تدريسها أفقيا -لجميع المغاربة- في أفق تعميمها عموديا على جميع المستويات الدراسية. كما نص المنهاج على الانطلاق في تحديد خريطة بناء اللغة المعيارية الموحدة، محددا غلافها الزمني في 102 ساعة في السنة، مع إعداد برنامج يضم الكفايات والمهارات والمعارف التي يجب أن يكتسبها المتعلم من خلال تعلمه للغة الأمازيغية. غير أن الجدولة الزمنية للغة الأمازيغية ارتبطت فقط بالسنتين الأولى والثانية من التعليم الابتدائي، بخلاف باقي المواد التي برمجت على ست سنوات.

⁽¹⁾ وزارة التربية الوطنية، الكتاب الأبيض: "الغايات والمبادئ"، الجزء الثاني: المناهج التربوية لسلكي التعليم الابتدائي، يونيو 2002، ص 93.

" - تمكين المتعلمين من اللغة الأمازيغية نطقا وقراءة وكتابة؛

- وضع كتب مدرسية موحدة، يتم تكييف معجمها، كلما كان ذلك ضروريا، مع الخصوصية الجهوية للغة؛

- الانطلاق في وضع منهاج اللغة الأمازيغية من اللهجات الأمازيغية مع العمل بالتدرج على بناء لغة معيارية موحدة"⁽¹⁾.

■ اتفاقية الشراكة بين المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية ووزارة التربية الوطنية:

شكلت اتفاقية الشراكة التي تم توقيعها بين المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية ووزارة التربية الوطنية، في 26 يونيو 2003، تجسيدا لما نص عليه الظهير المؤسس للمعهد من تعاون بينه وبين السلطات الحكومية المختصة. وقد حددت الاتفاقية صيغة التعاون والتنسيق بين المؤسستين؛ بغية إدماج اللغة الأمازيغية في المنظومة التربوية المغربية، وكذا المبادئ والتوجهات التي تحكم تدريس الأمازيغية، والمتضمنة في منهاج اللغة الأمازيغية.

■ القرارات والمراسيم الوزارية

بالإضافة إلى إقرار التكوين المستمر لفائدة الأساتذة المكلفين بتدريس اللغة الأمازيغية، لا بد من الإشارة إلى أن الاشتغال بصيغة التكوين الأساس في اللغة الأمازيغية تم بموجب القرار الوزاري الصادر بتاريخ 26 فبراير 2007 الذي يحدد نظام الدراسة والامتحانات لنيل دبلوم مركز تكوين أساتذة التعليم الابتدائي.

وتفعيلا لمقتضيات البرنامج الاستعجالي لوزارة التربية الوطنية على مستوى التكوين، تم بموجب المرسوم رقم: 2.11.672 الصادر بتاريخ 23 دجنبر 2011 بشأن إحداث وتنظيم المراكز الجهوية لمهن التربية والتكوين فتح التكوين المتخصص في اللغة الأمازيغية ببعض هذه المراكز، كما أنه بموجب القرار رقم 2199.12

(1) الكتاب الأبيض، "الاختيارات والتوجهات العامة المؤطرة لإعداد منهاج اللغة الأمازيغية"، الجزء الثاني: المناهج التربوية لسلكي التعليم الابتدائي، مرجع سابق، ص 93.

بتاريخ 21 ماي 2012 تم تحديد كيفية تنظيم مباراة الدخول إلى مسلك تأهيل أساتذة التعليم الأولي والابتدائي (تخصص اللغة الأمازيغية).

■ المذكرات التنظيمية الخاصة بتدريس اللغة الأمازيغية

تعتبر المذكرات الوزارية من بين الآليات الإجرائية التي عملت بها الوزارة في تنفيذ عملية إدماج اللغة الأمازيغية في المسارات الدراسية؛ وذلك عبر وضع خطة لتنزيل هذه العملية، تبين الإجراءات والسبل التي يجب سلكها بغية تحقيق مرامي تدريس اللغة الأمازيغية في المنظومة التربوية. وقد درجت الوزارة على إصدار هذه المذكرات منذ سنة 2003، لتحديد التوجهات التي ستتظم العملية في الموسم الدراسي المعني.

■ الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015-2030

جاءت الرؤية الاستراتيجية لإصلاح المدرسة المغربية التي أعدها المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، انطلاقاً من المشاركة الموسعة لكافة الفاعلين والمتدخلين والشركاء، واستناداً على العمل المكثف للجنة الدائمة، تهدف بالأساس إلى إرساء مدرسة جديدة قوامها: الإنصاف وتكافؤ الفرص؛ ترسيخاً للجودة قوامها: الإنصاف وتكافؤ الفرص؛ ترسيخاً للجودة والعمل على الاندماج الفردي والارتقاء المجتمعي.

كما جاءت بعد الحصيلة التقييمية التي وقف عليها التقرير التحليلي الذي أعدته الهيئة الوطنية للتقييم سنة 2014 حول "تطبيق الميثاق الوطني للتربية والتكوين 2013-2020: المكتسبات؛ والمعوقات والتحديات"، حيث رصد أوجه قصور عدة ترتبط بضعف تماسك وانسجام مكونات المنظومة التربوية، وبمستوى نجاعتها ومردوديتها الداخلية والخارجية، وملائمة مناهجها وتكويناتها مع متطلبات المحيط. وذات صلة أيضاً، بالنقص الشديد في إدماج بنيات مجتمع المعرفة وتكنولوجياتها المتجددة، وبمحدودية مواكبتها لمستجدات البحث العلمي وعالم الاقتصاد ومجالات التنمية البشرية والبيئية والثقافية.

كما أنها جاءت لتوطيد وتطوير المكتسبات التي حققتها المدرسة المغربية، ولا سيما في:

- "مراجعة المناهج والبرامج الدراسية؛

- إدراج تدريس اللغة والثقافة الأمازيغي" (1).

واعتباراً للأهمية الخاصة للغات في تحسين جودة التعليمات، وفي النجاح الدراسي، وفي المردودية الداخلية والخارجية للمدرسة، وفي النهوض بالبحث وفي تحقيق الاندماج، فإن هذه الرؤية الاستراتيجية تجعل منها رافعة قائمة بذاتها، مع استحضار ارتباطها العضوي بالنموذج البيداغوجي.

وفي هذا الإطار، يعتبر المجلس أن تحديد وضع كل لغة على حدة داخل المدرسة بوضوح، يُعد عاملاً حاسماً في تطوير تدريس اللغات والتدريس بها، ومن ثم تحقيق التكامل فيما بينها، وكذا الانسجام بين المكونات القطاعية للمنظومة.

فقد جاء في الرافعة الثالثة عشرة "التمكن من اللغات المدرسة وتنويع لغات التدريس" في تحديدها للغة الأمازيغية؛ أنها: "لغة رسمية للدولة، ورصيد مشترك لجميع المغاربة بدون استثناء (الدستور)، ولغة مدرجة في التعليم منذ 2003، يتعين تطوير وضعها في المدرسة (2) ضمن إطار عمل وطني واضح متناغم مع مقتضيات الدستور، وقائم على توطيد وتطوير المكتسبات التي تحققت في تهيئتها اللغوية، وإعداد الكفاءات البشرية والموارد اليداكتيكية لتدريسها، مع الأخذ بعين الاعتبار المقتضى الدستوري الذي ينص على سن قانون تنظيمي يحدد مراحل تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية وكيفية إدماجها في مجال التعليم، وفي مجالات الحياة العامة ذات الأولوية".

(1) المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، الرؤية الاستراتيجية للإصلاح: من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والارتقاء، ص 5.

(2) تحليل المدرسة في سياق هذه الرؤية الاستراتيجية، على مجموع مكونات منظومة التربية والتكوين والبحث العلمي: التعليم الأولي والإبتدائي والإعدادي والثانوي، التعليم العالي والجامعي والبحث العلمي؛ تكوين الأطر؛ التكوين المهني؛ التعليم العتيق؛ التربية غير النظامية...

غير أن ذلك لن يتأتى بدون إنجاز تقييم شامل لتجربة تدريس هذه اللغة في التعليم المدرسي، وكذا لتجربة الدراسات الأمازيغية في التعليم العالي⁽¹⁾.

كما أنها نصت على:

" - إلزامية اللغة الأمازيغية بالسلك الابتدائي، بوصفها لغة مدرّسة؛ مع التركيز على الكفايات التواصلية في السنتين الأولى والثانية، وإدراج الاستعمال الكتابي فيما تبقى من هذا السلك؛

- يتم بالتدرج، تعميم تدريس اللغة الأمازيغية في التعليم الإعدادي في أفق تعميمها في باقي المستويات التعليمية؛

- تعميم تدريس اللغة الأمازيغية بالتدرج بالتعليم الثانوي التأهيلي؛

- إحداث مسالك تكوينية ووحدات للبحث المتخصص في اللغتين العربية والأمازيغية؛

- إدراج التكوين في كفايات التواصل بالعربية وبالأمازيغية في مؤسسات تكوين الأطر.

■ الإطار الإجمالي 2023-2025 لتنزيل خارطة طريق 2022-2026

في سياق مواكبة الإطار الإجمالي لخارطة الطريق 2022-2026، عرف الموسم الدراسي 2023-2024 الشروع في التعميم التدريجي لتدريس اللغة الأمازيغية وذلك عبر استكمال إرساء الآليات الضرورية لقيادة هذا الورش الوطني على كافة المستويات مركزيا وجهويا وإقليميا مع السهر على التخطيط والتنفيذ المحكمين لمسار وإجراءات تعميم تدريس اللغة الأمازيغية، وخاصة وضع الخرائط التربوية للمؤسسات التعليمية التي ستدرس وإعداد وتنفيذ مخططات وبرامج العمل الجهوية والإقليمية المرتبطة بتوسيع تدريسها مع ضبط عملية توزيع الأقسام على الأستاذات

(1) المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث، الرؤية الاستراتيجية للإصلاح: من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والارتقاء، مرجع سابق، ص 37.

والأساتذة حسب الغلاف الزمني الخاص بالتعليم الابتدائي والبنية التربوية لكل مؤسسة تعليمية بما يضمن التشغيل الأمثل للموارد البشرية.

ختاما

يمكن القول أن إدراج اللغة الأمازيغية في التعليم الابتدائي، وفي المراكز الجهوية للتربية والتكوين، وفي بعض الجامعات، أصبح واقعا ومكسبا غير قابل للارتداد به إلى الوراء. وهو بطبيعة الحال يعتبر تطورا هاما ومكسبا للمجتمع والثقافة.

المصادر والمراجع:

(الوثائق الإدارية الرسمية)

- المملكة المغربية، دستور 2011، الصادر في الجريدة الرسمية، عدد 5964، (30 يوليوز 2011)، الفصل الخامس، الفقرة الثالثة.
- خطاب الملك الراحل الحسن الثاني، بتاريخ 20 غشت 1994.
- خطاب الملك محمد السادس، بتاريخ 30 يوليوز 2001.
- خطاب الملك محمد السادس، بتاريخ 09 مارس 2011.
- القانون الإطار رقم 51.17 المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي، المواد 31 و 32 وغيرها.
- وزارة التربية الوطنية، الكتاب الأبيض: "الغايات والمبادئ"، الجزء الثاني: المناهج التربوية لسلكي التعليم الابتدائي، يونيو 2002، ص 93.
- المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، الرؤية الاستراتيجية للإصلاح: من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والارتقاء.
- وثيقة اتفاقية الشراكة بين المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية ووزارة التربية الوطنية.
- القانون التنظيمي رقم 26.16 الصادر عام 2019، الذي يحدد إطاراً زمنياً لإدماج الأمازيغية في التعليم.
- المذكرات التنظيمية الخاصة بتدريس اللغة الأمازيغية ومنها:
 - المذكرة رقم 108 بتاريخ فاتح شتنبر 2003 حول إدماج تدريس اللغة الأمازيغية في المسارات الدراسية.
 - المذكرة رقم 82 بتاريخ 20 يوليو 2004 حول تنظيم الدورات التكوينية في بيداغوجيا وديداكتيك اللغة الأمازيغية؛
 - المذكرة رقم 131 بتاريخ 14 شتنبر 2004 حول الكتب المدرسية للغة الأمازيغية.
 - المذكرة رقم 90 بتاريخ 19 غشت 2005 حول تنظيم تدريس اللغة الأمازيغية وتكوين أساتذتها؛

- المذكرة رقم 130 بتاريخ 12 شتنبر 2006 حول تنظيم تدريس اللغة الأمازيغية وتكوين أساتذتها.
- المذكرة رقم 133 بتاريخ 12 أكتوبر 2007 حول إدماج تدريس اللغة الأمازيغية في المسارات الدراسية.
- المذكرة رقم 116 بتاريخ 26 شتنبر 2008 بشأن تنظيم تعميم تدريس اللغة الأمازيغية.
- المذكرة رقم 28 بتاريخ 23 ماي 2023 بشأن التعميم التدريجي لتدريس اللغة الأمازيغية بسلك التعليم الابتدائي.

التحديات السوسiolسانية التي تعوق معيرة اللغة الأمازيغية في المغرب

ذ. يوسف شملال

طالب باحث في اللسانيات الأمازيغية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة

ملخص:

تتناول هذه المقالة إشكالية المعيرة الحقيقية للغة الأمازيغية في المغرب، وما يواجهها من تحولات وتحديات لغوية ومؤسسية. فقد شهدت الأمازيغية منذ ثمانينيات القرن الماضي طفرة نوعية تمثلت في الانتقال من الشفاهية إلى الكتابة، وما ترتب على ذلك من تراكم بحثي في الدراسات اللسانية التي تجاوزت الطابع الوصفي للتنوعات المحلية نحو مقاربة تطبيقية تسعى إلى بناء لغة معيارية جامعة، مما أسهم في تعزيز حضور الأمازيغية داخل الأوساط الأكاديمية وتنامي الوعي المجتمعي بضرورة إنصافها. وقد توج هذا المسار بإحداث المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية سنة 2001، وبإدماج الأمازيغية في المنظومة التربوية كلغة مدرسة سنة 2003، قبل أن تتبوأ مكانتها الرسمية في دستور 2011 باعتبارها لغة وطنية ورسمية إلى جانب العربية. وفي إطار هذه المؤسسة، انكب المعهد على إعداد مناهج دراسية موحدة تراعي التنوع اللساني للأمازيغية قصد توحيدها وتقعيدها، غير أن المشروع واجه تحديات بنيوية تتعلق باختلاف الفروع اللغوية في مستوياتها الصوتية والصرفية والمعجمية، وأقل حدة على المستوى التركيبي. وتخلص المقالة إلى أن تحقيق معيرة متوازنة يتطلب مزيدا من الجهود البحثية والتنسيق المؤسسي لضمان وحدة اللغة مع الحفاظ على غنى تنوعها اللساني.

الكلمات المفتاح: السوسiolسانيات - التنوع اللغوي - اللغة المعيارية - الاقتراض اللغوي - التوليد اللغوي - الفونولوجيا - المورفولوجيا - التركيب - المعجم.

Abstract:

This article addresses the challenges of standardizing the Amazigh language in Morocco, highlighting the linguistic, sociolinguistic, and institutional dimensions of this process. Since the 1980s, Amazigh has transitioned from an oral to a written tradition, prompting extensive linguistic research that moved beyond descriptive studies of local varieties toward applied approaches for developing a unified standard. These efforts enhanced Amazigh's academic presence and societal recognition. The institutionalization of Amazigh, marked by the establishment of the Royal Institute of Amazigh Culture (2001), its integration into the education system (2003), and its constitutional recognition as an official language (2011), involved the creation of standardized curricula accounting for linguistic diversity. However, structural challenges persist at phonological, morphological, and lexical levels. The study concludes that achieving balanced and sustainable standardization requires ongoing linguistic research and institutional coordination to ensure language unity while preserving its rich diversity.

Keywords: Sociolinguistics – Linguistic diversity – Standard language – Linguistic borrowing – Language generation – Phonology – Morphology – Syntax – Lexicon.

تقديم:

تبدي التجارب اللغوية الإنسانية عبر مسار التاريخ أن اللغة تشبه إلى حد كبير الإنسان؛ فهي تولد وتنمو ثم تشيخ وتهرم، وفي بعض الحالات، تموت إذا توافرت الشروط والظروف المناسبة، وبدا للمستعملين أن الاستغناء عن لغتهم يمكن أن يكون أفضل من الالتزام بها، أو أن استبدالها بأخرى وافدة يُمكن من الامتياز الاجتماعي وولوج الثقافة.

تعرضت اللغة الأمازيغية لكل هذا بدرجات متفاوتة حسب الزمان والمكان، إذ نجد بعض المناطق المغربية تعرضت فيها اللغة الأمازيغية للموت ولم يعد لها وجود في التداول اليومي، وفي مناطق أخرى يمكن أن نقول عنها أنها شاخت وهرمت إذ لم تعد متوارثة ومتناقلة من جيل إلى آخر، كما يمكننا القول بأنها تنمو وتتطور كذلك بشكل آخر. أي أن اللغة الأمازيغية بدأت تتطور وتنمو بفعل انتقالها من الشفهية إلى الكتابة، ومن خلال تأسيسها وترسيمها وكذا محاولة معيرتها وإدراجها في كل من منظومة التربية والتكوين والإدارة والإعلام...

يقترن استمرار نمو اللغة الأمازيغية بالأساس على الاهتمام بها والاعتراف بها وحمايتها من الجانب القانوني، بالإضافة إلى تهيئتها عن طريق دراستها دراسة أكاديمية بالاعتماد على عدة منهجية علمية تتناسب مع وضعية اللغة الأمازيغية، والاستفادة من تجارب الدول التي سبقتنا لمعيرة لغاتها.

هناك مسلكان معروفان لدراسة لغة من اللغات الطبيعية: الأول يركز على فهم البنية الداخلية للغة، بما في ذلك تركيبها، ونظامها، وعناصرها المكونة، بينما يستكشف الآخر اللغة من منظور خارجي، يدرس تفاعلها وعلاقاتها مع البيئة المحيطة بها، بما في ذلك العوامل الجغرافية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية، والسياسية والثقافية واللغوية. أصبح التركيز على هذه الظروف والعوامل المحيطة باللغة، بتنوعها وتعددتها، ذا أهمية متزايدة، مما أدى إلى نشوء علم اللغة الاجتماعي وازدهاره، وظهور توجه جديد يُعرف باللسانيات البيئية. يسعى كل منهما إلى التركيز على الجوانب الداخلية والخارجية لدراسة اللغة كأجزاء متكاملة وليست متناقضة.

تتميز اللغة الأمازيغية بالمغرب بغنى التنوعات اللغوية، التي تتوزع على جغرافية بلاد المغرب من ساحله إلى صحرائه، هذه التنوعات اللغوية تعرف بدورها تنوعا في الملفوظات. ما يجعلها تتميز بغنى معجمي يحمل معاني دلالية كثيرة ومتنوعة، وبأشكال لغوية مختلفة على مستوى النطق والبنية العميقة لوحدها اللغوية. هذه الظروف السوسiolسانية تجعلها كذلك في مواجهة تحديات جسيمة خلال محاولة معيرتها.

تسعى هذه المقالة إلى استكشاف تلك التحديات أو تحليل السياق الذي أدى إلى بروز مشروع معيرة اللغة الأمازيغية في المغرب، بالإضافة إلى فحص المنهجية المعتمدة في هذا السياق.

التحديات التي واجهت معيرة اللغة الأمازيغية بالمغرب:

❖. سياق بروز مشروع معيرة اللغة الأمازيغية بالمغرب

كانت وضعية اللغة والثقافة الأمازيغيتين إلى عهد قريب جد عصبية، ولا طالم قوبلت بالتهميش والاقصاء، وتم اعتبارها لغة الهامش والتخلف والعامية من الناس. ونظر إليها بنظرة دونية، بالرغم من المنجز الدراسي الهائل الذي أنجزه المستمزمين في فترة الاستعمار أو قبله بقليل، في شتى المجالات والحقول المعرفية. وإن كان في الأصل أغلبها عبارة عن دراسات تمهيدية واستكشافية من طرف لسانيين وأنتروبولوجيين لتسهيل عملية دخول المستعمرين لشمال إفريقيا وتسهيل التحكم في زمامها، وبعضها كان عبارة عن تقارير استخباراتية رفعها العساكر للقيادات العليا، الهدف منها قراءة الجهة المرصودة لغويا وأنتروبولوجيا وجغرافيا واقتصاديا، ورصد نقط القوة والضعف لاستغلالها واستثمارها سياسيا وعسكريا لصالح الدول الغازية.

كانت معظم الدراسات الكولونيالية تتخذ في تعاملها مع اللغات واللهجات الأمازيغية شكل مقارنة بيداغوجية تعليمية وتعلمية ذات أبعاد نحوية تداولية كما نفهم ذلك من خلال العناوين الموضفة في هذه الدراسات: (ملاحظات، ومقرر، وملخص، وموجز، ودراسة، وبحث، ومعجم)، (Notes- Manuel Esquisse- Etude)،

Glossaire (...)¹، وأخرى قام بها المبشرين بشكل فردي عن قصد أو عن طريق تدوين مذكراتهم اليومية.

يتجلى هذا المنجز الدراسي في كونه الخطوة الأولى التي اتخذها المستعمر كتدبير استراتيجي لفهم اللغة الأمازيغية، التي كانت تعد لغة التواصل اليومي لمعظم سكان شمال إفريقيا (المنطقة التي يطمح لاستعمارها)، إذ حاول دراستها وفهمها ليتمكن من خلالها بفهم طريقة تفكير وتنظيم وفلسفة هذا الشعب. وقد يكون هذا هو السبب وراء الكم الهائل من الدراسات اللغوية التي أُجريت في تلك الفترة، مما أسهم في إيلاء الأولوية للدراسات ذات الاهتمام بالجانب اللغوي.

لا يمكن أن ننكر فضل هذه الدراسات على اللغة والثقافة الأمازيغيتين، لأنها قدمت خدمة جليلة للغة والثقافة الأمازيغيتين، بحيث أسهمت في جمع العديد من المتون الأدبية الأمازيغية الشفهية التي كانت مهددة بالضياع والنسيان وحاولت تصنيفها، بالإضافة إلى صناعة معاجم وقواميس ثنائية اللغة التي لا يمكن تجاوزها في الفترة الراهنة لإنجاز دراسة دياكرونيكية للغة الأمازيغية دون الرجوع لهذه المصادر والمراجع، كما يستعصي فهم بعض المصطلحات البائدة دون الرجوع لها.

يتقدم الذين قاموا سابقا بتدوين ودراسة اللغة والأدب الأمازيغيين عدة باحثين نذكر منهم رونيه باسيه René Basset، وأندريه باسيه A.Basset، ورينيزيو A.Renisio، وبيارناي S.Biarnay، وإميل لوست Emile Loust، وبيدرو ساريونانديا Pedro Sarrionandia، وغيرهم الكثير. لكن يمكن اعتبار هذه الدراسات التي أنجزها المستمزغون أحيانا تتناول منظورا جزئيا، وأحيائين أخرى تعالج بمنظور شمولي وشامل اللغة والثقافة الأمازيغيتين، لكونهم دخيلين على اللغة والثقافة الأمازيغية.

ستعقب مرحلة الدراسات الكولونيالية المنجزة حول الأمازيغية، مرحلة اشتغال الأمازيغيين عن لغتهم، وهذه المرحلة تعرف تباينا بين الباحثين، بحيث نجد من

¹ مدونة فم زكيد للحفاظ على الموروث الثقافي: "تراث، عادات وتقاليده، ثقافة الشعوب"، الدراسات الاستمزاغية في المغرب، تم الإطلاع عليه بتاريخ: 2024/01/11، في الساعة: 15:22
www.foumzguide.blogspot.com.

يحددها انطلاقا من بداية ستينيات القرن الماضي¹، وآخرون يعتبرونها تبدأ انطلاقا من نهاية السبعينات ومطلع الثمانينيات من القرن الماضي². هذه المرحلة تم الاصطلاح عليها بين أوساط الباحثين والدارسين للأمازيغية، بمرحلة الدراسات الأكاديمية. من خلال ما سبق يمكن أن نستشف تباين بين رأي الأستاذ عبد السلام خلفي ورأي الأستاذة مفتاحة اعمر باعتبارها منسقة المجلة وصاحبة المقدمة، حول بداية تناول المتون الأمازيغية من طرف الباحثين والدارسين الأمازيغيين من خلال دراسات ومقالات تنسم بالطابع التطبيقي.

يرجع سبب ظهور هذه المرحلة إلى هجرة عدد كبير من الطلبة المغاربة والجزائريين الأمازيغ لاستكمال دراساتهم الأكاديمية العليا في الجامعات الأوروبية بصفة عامة، وفرنسا بصفة خاصة. مما جعلهم يحتكون مع المتون اللغوية التي جمعها المستمزغون والدراسات التي أجريت على التنوعات اللغوية الأمازيغية التي كانت تقتصر في الغالب العام على وصف اللهجات، هذا ما جعلهم يحملون على عاتقهم مهمة دراسة اللغة الأمازيغية من منظور عدة مدارس لسانية (بنوية، ووظيفية بنوية، وتوزيعية، وتوليدية تحويلية، وتداولية...)، ولم تقف، بالتالي، عند حدود الفونتيك والفونولوجيا والتركيب والمورفولوجيا، بل تعدت ذلك إلى مستوى الدلالة والمعجم واللسانيات الاجتماعية والثقافية والوظيفية³.

1 - يعتبر عبد السلام خلفي أن ظهور الحركة الثقافية الأمازيغية منذ أواخر خمسينيات القرن الماضي قد أثرت، بشكل كبير في تغيير الكثير من التمثلات عن الثقافة الوطنية، فإن تأثيرها الكبير قد مس، بالدرجة الأولى الجانب الأدبي والفني والأكاديمي من القضية، ذلك لأنه بظهور هذه الحركة بدأت تتشكل على استحياء معالم أدب مكتوب (ومدون)، غير مدعم وغير مؤطر وغير ممأسس.
أنظر: عبد السلام خلفي، سؤال الأمازيغية بالمغرب من الإقصاء إلى الترسيم، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 65، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، 2018، ص: 79.

2 - جاء في مقدمة العدد (3) 2009، من مجلة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية "أسيناغ"، ملف العدد الموسوم بتهيئة الأمازيغية: الحوافز والمنهجية والنتائج، ص: 7، أنه: "منذ الثمانينيات من القرن الماضي، عرفت الدراسات اللسانية الأمازيغية تحولا تدريجيا من وصف اللهجات الخاصة إلى انشغالات ذات طابع تطبيقي".

3 - مدونة فم زكيد للحفاظ على الموروث الثقافي: "تراث، عادات وتقاليده، ثقافة الشعوب"، الدراسات الاستمزاغية في المغرب، تم الإطلاع عليه بتاريخ: 2024/01/11، في الساعة: 15:22
www.foumzgguide.blogspot.com

منذ انخراط الأمازيغيين في الدرس الأكاديمي الذي اتخذ من اللغة الأمازيغية أساسا له، ستعرف الدراسات الأمازيغية تحولا تدريجيا من وصف اللهجات الخاصة إلى انشغالات ذات طابع تطبيقي، كانتقال اللغة من الشفهية إلى الكتابة، والمعييرة والتفعيد، وتأهيل اللغة¹. تحتاج هذه الأمور بالأساس للعمل المؤسساتي لتحقيقها أو تنزيلها على أرض الواقع، مما جعل ثلثة من النخب الناطقة بالأمازيغية تلجأ إلى وضع استراتيجيات تطوير خارج المؤسسات، من خلال عمليات فردية وفي الإطار الجمعي².

انخرط الباحثون الأكاديميون في هذا الورش الذي كان اسهامه كبير في جمع المتون ونقلها من الشفهية إلى الكتابة، بفضل جهود جمعيات وفعاليات تعمل على إخراج اللغة والثقافة الأمازيغيتين من الدونية والتهميش التي طالتها طيلة عقود من الزمن³، ثم الشروع في دراسة اللغة الأمازيغية وتحديد خصوصياتها اللغوية والثقافية، هذه النهضة الأكاديمية التي عرفت الدراسات الأمازيغية والتهميش والاقصاء الذي كان يقابل به كل ما هو أمازيغي، جعله يبصم على ميلاد الحركة الثقافية الأمازيغية التي نادت بضرورة مأسسة اللغة والثقافة الأمازيغيتين بعدما تأكدت أن قيمة الأنشطة غير المؤسساتية أبانت عن محدوديتها بسبب ضيق هامش عمل النسيج الجمعي وضعف الوسائل التي يتوفر عليها⁴.

موازاة مع مناداة الحركة الثقافية الأمازيغية بمأسسة اللغة والثقافة الأمازيغيتين، عملت جاهدة على رد الاعتبار للغة الأمازيغية وحمايتها من الضياع والاندثار من خلال نقلها إلى الكتابة وكذا محاولة تهيئتها من خلال ظهور جيل من المبدعين والفنانين الذين بدأوا يؤلفون روائعهم المسرحية والقصصية والروائية والشعرية والغنائية...، باعتماد لغة تخلق قدر الإمكان، من الاستعارات المكثفة من

¹ - مفتاحه اعمر وآخرون، (مجلة أسيناك: تهيئة الأمازيغية "الحوافز والمنهجية والنتائج")، العدد: 3، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2009، ص: 7.

² - أحمد بوكوس، مسار اللغة الأمازيغية: "الرهانات والاستراتيجيات"، ترجمة: فؤاد ساعة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الترجمة رقم: 23، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2013، ص: 29.

³ - إبراهيم أخياط، لماذا الأمازيغية، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، سلسلة الدراسات الأمازيغية، مطبعة البوكيلي للطباعة، القنيطرة، 1994، ص: 21.

⁴ - أحمد بوكوس، مسار اللغة الأمازيغية: "الرهانات والاستراتيجيات"، ترجمة: فؤاد ساعة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الترجمة رقم: 23، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2013، صص: 29-30.

اللغات الأجنبية، والعمل على البحث عن الكلمة والمصطلح والتعبير في التراث المحلي أو استعارتها من فروع الأمازيغية الأخرى أو البحث عنها في بعض المعاجم النادرة التي كانت تقع بين أيديهم أو كذلك نحتها عند الحاجة¹.

رغم المجهودات المبذولة للحفاظ على اللغة الأمازيغية ومحاولة تهيتها إلا أنها ظلت حبيسة فئة محصورة من المهتمين بالشأن الأمازيغي مما جعلها تصنف ضمن المحاولات الفردية أو ذات الطابع الجمعي المحدود؛ هذا ما دفع الحركة الثقافية الأمازيغية إلى ضرورة المطالبة بمأسسة اللغة والثقافة الأمازيغيتين، من خلال صياغة بيان الاعتراف بأمازيغية المغرب سنة 2000 الذي وقعته الآلاف من الشخصيات الفاعلة في الحقل الثقافي المغربي، على رأسهم الأستاذ محمد شفيق، عضو أكاديمية المملكة المغربية ومدير المدرسة المولوية (سابقا)، إضافة إلى الفاعلين الأساسيين داخل الحركة الثقافية الأمازيغية بكل توجهاتها... حيث تمت المطالبة بضرورة الاعتراف الدستوري باللغة الأمازيغية لغة رسمية، واعتبار الهوية المغربية هوية أمازيغية، إلى جانب دعوة الدولة المغربية إلى الاعتناء بالأشكال الثقافية الأمازيغية ودعمها².

عزمت الحركة الثقافية الأمازيغية الممثلة من خمسة عشر عضوا يمثلون الريف والأطلس المتوسط وسوس؛ اقترح شخص الأستاذ محمد شفيق لتوجيه البيان إلى رئيس الحكومة آنذاك عبد الرحمان اليوسفي، لتتفاجأ الحركة الثقافية الأمازيغية بالتدخل الملكي المباشر في ملف القضية الأمازيغية، هذا الأمر الذي استحسنته الفعاليات الجموعية والمهتمة والملمة بالقضية الأمازيغية التي اعترفت بعدم توقعها أو استبعادها تدخل جلالته في ملف القضية الأمازيغية.

عزز جلالة الملك محمد السادس اهتمامه بملف القضية الأمازيغية من خلال الخطب الرسمية، كخطاب العرش لـ 30 يوليوز 2001 الذي يعتبر من الخطب الملكية

¹ عبد السلام خلفي، سؤال الأمازيغية بالمغرب من الإقصاء إلى الترسيم، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 65، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، 2018، ص: 80.

² عبد السلام خلفي، سؤال الأمازيغية بالمغرب من الإقصاء إلى الترسيم، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 65، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، 2018، ص: 81.

الأولى التي مهدت للإدراج الفعلي للغة الأمازيغية في منظومة التربية والتكوين،¹ كما لَمَحَ الخطاب الملكي إلى إحداث مؤسسة تعنى باللغة والثقافة الأمازيغية، ومما جاء في الخطاب ما يلي:

"...إدراج الأمازيغية لأول مرة بالنسبة لتاريخ بلادنا في المنظومة التربوية الوطنية... وحرصا منا على تقوية دعائم هويتنا العريقة؛ واعتبارا منا لضرورة إعطاء دفعة جديدة لثقافتنا الأمازيغية، التي تشكل ثروة وطنية، لتمكينها من وسائل المحافظة عليها والنهوض بها وتنميتها؛ فقد قررنا أن نحدث، بجانب جالاتنا الشريفة، وفي ظل رعايتنا السامية، معهداً ملكياً للثقافة الأمازيغية، نضع على عاتقه، علاوة على النهوض بالثقافة الأمازيغية، الاضطلاع بجانب القطاعات الوزارية المعنية بمهام صياغة وإعداد ومتابعة عملية إدماج الأمازيغية في نظام التعليم. كما أننا سنعهد لهذه المؤسسة، التي سنسهر على إعداد الظهير الشريف المحدث لها وتنصيبها قريباً، بالقيام بمهام اقتراح السياسات الملأمة التي من شأنها تعزيز مكانة الأمازيغية في الفضاء الاجتماعي والثقافي والاعلامي الوطني، وفي الشأن المحلي والجهوي..."².

جاء تأكيد الإرادة الملكية الصريحة للنهوض باللغة والثقافة الأمازيغيتين، في خطاب أجدير-خنيفرة 17 أكتوبر من نفس السنة على المسؤولية الوطنية في سبيل النهوض بهذه الثقافة، بل والإعلان أيضاً عن كونها "ملك لجميع المغاربة بدون استثناء"، وعلى ضرورة إدراجها في "المنظومة التربوية وضمان إشعاعها في الفضاء الاجتماعي والثقافي والإعلامي الوطني والجهوي والمحلي"³، كما حددت فيه المهام المنوطة بالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية⁴. جاء هذا الخطاب بمناسبة وضع

¹ - محمد البغدادي وآخرون، دليل مدرّسة ومدرّس اللغة الأمازيغية "سلك التعليم الابتدائي"، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دلائل رقم: 6، طبعة منقحة، منشورات عكاظ، الرباط، 2020، ص: 20.

² - مقتطف من نص الخطاب الملكي السامي لجلالة الملك محمد السادس الموجه بمناسبة عيد العرش المجيد، بتاريخ: 30 يوليوز 2001.

³ - عبد السلام خلفي، سؤال الأمازيغية بالمغرب من الإقصاء إلى الترسيم، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 65، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2018، ص: 83.

⁴ - محمد البغدادي وآخرون، دليل مدرّسة ومدرّس اللغة الأمازيغية "سلك التعليم الابتدائي"، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دلائل رقم: 6، طبعة منقحة، منشورات عكاظ، الرباط، 2020، ص: 20.

الطابع الشريف على الظهير الشريف رقم 1-01-299 (17 أكتوبر 2001) صادر في 29 من رجب الخير 1422 المحدث والمنظم للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.

أسهمت مؤسسة اللغة والثقافة الأمازيغيتين وإدراجها في المنظومة التربوية إلى زيادة الاهتمام بالمكون الأمازيغي في شموليته لغةً وثقافةً وتاريخاً وأدباً... مما جعل وضعية الأمازيغية تعرف تغيراً نوعياً، انطلاقاً من العقود الأخيرة، وذلك في سياق وطني ودولي يتسم بثقافة حقوق الإنسان. وذلك أن إنشاء مؤسسات مرصودة لصيانة اللغة والثقافتين الأمازيغيتين والنهوض بهما قد كان له مفعول إيجابي على وضعية الأمازيغية؛ وخاصة منها كل من مؤسسة المحافظة السامية للأمازيغية بالجزائر (HCA) والمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالمغرب (IRCAM)¹.

عبر الأستاذ عبد السلام خلفي عن قرار إحداث مؤسسة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية التي تعنى بكل ما له علاقة باللغة والثقافة والتاريخ والآداب... الأمازيغي بالقول: "إن إنشاء المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، والذي انطلق العمل به منذ سنة 2003 كان له أثر مهم على المشهد الثقافي واللغوي الأمازيغي... وتمكن من وضع قاعدة علمية متينة لانطلاق المشروع الأكاديمي والتربوي الأمازيغي²،

نستشف من قول الأستاذين عبد السلام خلفي وأحمد بوكوس أن مؤسسة اللغة الأمازيغية التي أنت من خلال الإرادة السياسية والسيادة القوية لجلالته، أسهمت في وضع قطار الأمازيغية على السكة الصحيحة، ويمكن اعتبارها انطلاقة النهضة الحقيقية لمشروع تنموي أمازيغي مستقبلي من خلال بوابة العمل المؤسساتي الأكاديمي والتربوي، وهذا ما يبرزه (Gleich et Wolff) بالقول: "إن الإرادة السياسية الفعالة يجب أن تتزامن مع إجراءات مؤسسية وتنفيذية تعزز موقف اللغة

¹ - أحمد بوكوس، مسار اللغة الأمازيغية: "الرهانات والاستراتيجيات"، ترجمة: فؤاد ساعة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الترجمة رقم: 23، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2013، ص: 30.

² - عبد السلام خلفي، سؤال الأمازيغية بالمغرب من الإقصاء إلى الترسيم، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 65، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، 2018، صص: 83-84.

في السوق اللغوية... في البلدان النامية، يكون الهدف الرئيسي لهذه الإجراءات هو توحيد اللغات الوطنية لجعلها أدوات للتعليم المدرسي وتنقيف الكبار¹.

أخذ المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية على عاتقه مهمة تهيئة اللغة الأمازيغية، مذ بدأت مراكز البحث العلمي المنضوية تحت المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية عمله ببعض الأنشطة، بتاريخ 01 يناير 2003. لكن، في نفس السنة يوم 26 يونيو 2003 وقع المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية مع وزارة التربية الوطنية اتفاقية إطار للشراكة بينهما من أجل إدماج اللغة الأمازيغية في المنظومة التربوية، كما جاء في نفس السنة قرار وزارة التربية الوطنية، الرامي إلى الشروع في تعميم اللغة الأمازيغية في المدارس الابتدائية ابتداء من شتنبر 2003².

سعى المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في هذه الفترة إلى التسارع بجدية لإعداد مناهج دراسية موحدة، مع مراعاة التنوع اللغوي الذي تتسم به اللغة الأمازيغية. كما كان من الضروري استثمار هذا التنوع لبناء لغة معيارية موحدة في إطار زمني قياسي. لأن المعهد كان ملزماً بإعداد المناهج والبرامج والكتب والوسائط الديداكتكية المتعلقة باللغة والثقافة الأمازيغيتين، كما هو وارد في المادة الأولى المخصصة لموضوع اتفاقية إطار الشراكة مع وزارة التربية الوطنية.

رفع المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية التحدي وأنجز المنهاج الدراسي في وقت قياسي، وكان المسؤولون عن إعداد هذه المناهج واعون كل الوعي أن إخلاف ميعاد مطلع شهر شتنبر 2003 لإعداد الكتب المدرسية للموسم الدراسي 2004/2003، قد يؤدي إلى إقبار اللغة الأمازيغية والحكم عليها بأنها عاجزة على أن تصبح لغة

¹ Gleich, U. and E. Wolff (ed), (1991), *Standardization of national languages. Symposium on language standardization. Hamburg: Unesco Institute for Education*.
A. Boukouss, (ed), (2019), *Standardisation de l'amazighe. Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Amenagement Linguistique Rabat, 8-9 décembre 2003. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Coordination M. Ameur et A. Boumalk, Impressions Boregreg, Rabat. P.11.*

² الموقع الإلكتروني الرسمي للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، تقرير حول الدورة التكوينية الأولى لفائدة أساتذة اللغة الأمازيغية الفترة الممتدة من 22 إلى 26 أكتوبر 2007، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 2024/01/11، في الساعة: 20:10، www.ircam.ma.

التدريس؛ وقد يؤدي هذا بوزارة التربية الوطنية والجهات المسؤولة بإعادة النظر في مشروع تدريس اللغة الأمازيغية.

أمام هذا وذاك، وبتحمل المسؤولية الملكية الملقاة على المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية والشراكة المبرمة مع وزارة التربية الوطنية، وكذا الحماس الذي يراود إيمازيغن حول إمكانية تحقيق لغة معيارية شاملة (Pan-Amazighe)، استطاع الباحثون من داخل مراكز البحث بالمعهد اتخاذ إجراءات دقيقة لإعداد المناهج الدراسية، بحيث تم وضع كتب موحدة استنادا إلى مقارنة تربوية ولسانية تأخذ بعين الاعتبار المرجعية اللغوية المحلية وتعمل بالتدرج على بناء لغة مشتركة وموحدة¹.

رغم ما تحقق استمر الأمازيغ بالمطالبة بدسترة الأمازيغية، لأنهم كانوا على دراية بأن الوضعية الرسمية للأمازيغية في أسمى وثيقة قانونية في البلاد ستحفظ لها حقوقها ووجودها وتطورها وانقاذها من التهميش الذي طالها لسنين طوال، وهذا لن يتأتى إلا بإرادة سياسية حقيقية. هذا ما تم في يوم فاتح يوليوز 2011 بحيث توجت الأمازيغية بحدث استثنائي تمثل في إقرار دستور جديد للمملكة المغربية، يمنح اللغة الأمازيغية وضع اللغة الرسمية للدولة المغربية إلى جانب اللغة العربية، إذ جاء في فصله الخامس، ما يلي: "تعد الأمازيغية أيضا لغة رسمية للدول باعتبارها رصيда مشتركا لجميع المغاربة بدون استثناء"².

يفرض ترسيم اللغة الأمازيغية وإحداث المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية وإدراجها في منظومة التربية والتكوين "تهيئة اللغة الأمازيغية وضعا ومتنا، ضرورة أملتتها التحولات التي شهدتها المحيط الداخلي والخارجي، وحثمتها كل من دينامية الانتقال إلى الكتابة وما أصبح للغة من وظائف جديدة"³، أكثر من أي وقت مضى لأنها لغة رسمية ولغة المدرسة ولغة الإعلام رغم أن وجودها في الإعلام الرسمي لا زال محتشما، ولا يعتمد على اللغة المعيارية لأن جل الصحافيين الأمازيغية يفتقدون

¹ محمد البغدادي وآخرون، دليل مدرّسة ومدرّس اللغة الأمازيغية "سلك التعليم الابتدائي"، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دلائل رقم: 6، طبعة منقحة، منشورات عكاظ، الرباط، 2020، ص: 39.

² دستور 2011 للمملكة المغربية، الفصل الخامس، الفقرة الثالثة.

³ - مفتاحه اعمر وآخرون، (مجلة أسيناك: تهيئة الأمازيغية "الحوافز والمنهجية والنتائج")، العدد: 3، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2009، ص: 7.

لتكوينات رسمية على المستوى اللغوي، باستثناء اجتهادات شخصية لبعض الصحافيين.

يعلق أحمد بوكوس في هذا الصدد بالقول: "إن الأمازيغية بمساعدة الإرادة السياسية، يمكن أن تشهد توسعا في استعمالها ووظائفها لكي تصبح مثلا لغة التربية والتكوين والإعلام والثقافة المكتوبة والإدارة المحلية، إلخ. ويقوم هذا التدخل بدور حاسم في الإدراج الرسمي للأمازيغية وفي انتشارها عبر قنوات مؤثرة مثل التلفزيون والإذاعة والمدرسة. وبدون هذه الإرادة، ستظل جميع الأعمال المتعلقة بمعيرة الصوت والنحو والمعجم والخط، إلخ. بلا جدوى، هذا بصرف النظر عن صحتها وملاءمتها ودقتها، لأنها ستبقى رهينة دوائر المتخصصين والمناضلين، وبدون نتائج واقعية في المجال الاجتماعي¹.

يمكننا القول بأن اللغة والثقافة الأمازيغية قطعت أشواطا كبيرة بفعل الإرادة السياسية والتوجيهات الملكية الصارمة التي منحت هذا المكون عناية خاصة، بإحداث مؤسسة تهتم بحماية وصيانة اللغة والثقافة الأمازيغيتين والرقي بهما. كما برهن إدراجها في المنظومة التربوية والتكوين مدى المكانة التي منحت لها، والاهتمام الفعلي بها. لذا يجب استثمار هذه الوضعية الجديدة وجميع الآليات والوسائل لتهيئة اللغة الأمازيغية انطلاق من المنجز الدراسي حول اللغة والثقافة والتاريخ والآداب... الأمازيغي.

عندما شرعت المراكز التابعة للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، في الاشتغال على المتون اللغوية لمعير اللغة الأمازيغية وإعداد مناهج دراسية، صادفت عدة تحديات، نذكر منها: اتساع المجال الذي تتداول فيه اللغة الأمازيغية؛ التنوعات اللغوية التي تعرفها اللغة الأمازيغية بالمغرب، والأكثر من ذلك تعدد المفوظات في كل تنوع لغوي من التنوعات الثلاثة الكبرى؛ ندرت المتون والنصوص اللغوية والأدبية المدونة؛ تنوع الحرف الذي اعتمد في كتابة اللغة الأمازيغية رغم ندرتها؛... وغيرها.

¹ - أحمد بوكوس، مسار اللغة الأمازيغية: "الرهانات والاستراتيجيات"، ترجمة: فؤاد ساعة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الترجمة رقم: 23، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2013، ص: 268.

هذا ما حتم على المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية أن يفكر بالدرجة الأولى في المنهجية التي سيعتمدها.

❖ المنهجية المعتمدة لمعيرة اللغة الأمازيغية بالمغرب:

بعدما أسندت مهمة تهيئة اللغة الأمازيغية للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، شرع الباحثون للاستفادة من المنجز الدراسي الأكاديمي المنجز حول اللغة الأمازيغية سواء في الجامعات المغربية أو الجامعات الأجنبية للاستفادة من نتائجه ودراساته، لكن سيواجه الباحثون في مركز التهيئة اللغوية التابع للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية عدة صعوبات، لعل أبرزها يتجلى في الوضع السوسيولسني للغة الأمازيغية، والمتسم بتعدد فروعها، الذي سيشكل تحديا سيستقطب اهتمام الباحثين في المعهد، وذلك في أفق تدبير علمي ناجع لهذا التعدد الذي يعبر عن غنى اللغة والثقافة الأمازيغيتين¹.

وجب البحث عن المشترك اللغوي أو بعض الخصائص اللغوية التي تتلاقى أو تتقاطع بين التنوعات اللغوية الثلاثة الكبرى بالمغرب*، لوضع قواعد معيارية جديدة للنحو الأمازيغي تتوافق مع خصوصيات كل تنوع لغوي؛ ما صعب الأمر أكثر على الباحثين في مركز التهيئة اللغوية هو تلك الملفوظات اللغوية التي تدخل تحت كل فرع من الفروع الثلاثة الكبرى، والتي تعرف اختلافات وتباينات تختلف حدتها من ملفوظ إلى آخر، وتظهر أحيانا بشكل جلي على المستوى الفونيتيكي أو المورفولوجي أو المعجمي والدلالي وأقل حدة على المستوى التركيبي.

كما أن المنجز الدراسي الأكاديمي حول اللغة الأمازيغية، من المعروف أنه إلى حدود تأسيس المعهد، بل ومنذ أكثر من قرنين على الأقل، كان المشتغلون بقضايا هذا اللسان يهتمون بالفروع، مما نتج عنه ظهور أنحاء مختلفة وجزئية حسب

¹ محمد البغدادي وآخرون، دليل مدرّسة ومدرّس اللغة الأمازيغية "سلك التعليم الابتدائي"، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دلائل رقم: 6، طبعة منقحة، منشورات عكاظ، الرباط، 2020، ص: 30.
* نقصد بالتنوعات اللغوية الثلاثة الكبرى بالمغرب (تارفيت، تمازيغت وتشلحيت).

المقاربات المنهجية والنظرية المعتمدة من طرف هؤلاء الباحثين، وحسب أيضا الأهداف المتوخات من وراء تقديم هذه الأنحاء¹.

اشتغل كل باحث في الغالب العام على الملفوظ اللغوي الذي ينتمي إليه، أي من خلال الجماعة اللغوية التي ينتمي إليها الباحث، ويقول أحمد بوكوس في هذا الصدد: "إن إميل لاووست كان على حق عندما أبرز أن الباحثين في هذا المجال قد اهتموا أكثر بالوقائع اللسانية المختلفة، فـ: اللسانيون والنحاة بتدوينهم للمختلف أكثر من المؤلف قد ولدوا، بدون شك، هذه اللسانيات المزهرة ولكن الغربية"². هذا ما يُصعب الأمر ويحتم معيرة كل فرع لغوي بشكل مستقل ثم العمل على معيرة اللغة الأمازيغية من خلال الفروع اللغوية الثلاث التي سبقت معيرتها جهويا؛ هذا الأمر سيعطي نتائج جد هائلة لكنه يحتاج زمنا طويلا وإلى تراكم الدراسات بشكل كبير وإنشاء معاهد جهوية تهتم بالفروع اللغوية الكبرى الثلاثة.

طرح الأستاذ ميلود طايبي مسألة بالغة الأهمية، حين قال: "إذا لم يتفق الناطقون باللغة الأمازيغية شفويا، فليتفقوا كتابيا!"; تعتبر كلمات الأستاذ ميلود طايبي تعبيرا عن الوعي العميق بكثرة وضخامة التحديات التي تواجه اللغة الأمازيغية ومتحدثيها. يظهر هذا الاعتراف الصريح بأن الفروع اللغوية الأمازيغية تواجه تحديات حقيقية فيما يتعلق بالتواصل الشفهي بين الناطقين بها.

أضاف قائلا: "تعتبر صعوبات التفاهم المتبادل بين الناطقين باللغة الأمازيغية الذين ينتمون إلى تنوعات لغوية مختلفة واقعا اجتماعيا ولغويا لا يمكن إخفاؤه. الدليل على ذلك، هو ما يبرزه الملاحظون الأجانب - الذين لا تتحكم فيهم أي مشاعر لغوية يمكن أن تخفي الواقع من أجل غاية أيديولوجية - هو أن: الناطقين باللغة الأمازيغية

¹ مفتاحه اعمر وآخرون، (مجلة أسيناك: تهيئة الأمازيغية "الحواضر والمنهجية والنتائج")، العدد: 3، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2009، ص: 28.

² Boukous, A. (1998), « La dialectologie berbère durant la période coloniale au Maroc », in Langue et société au Maghreb, Bilan et Perspectives, Série : Colloque et séminaire, n° 13, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres des Sciences Humaines, p. 125.

نقلا عن: مفتاحه اعمر وآخرون، (مجلة أسيناك: تهيئة الأمازيغية "الحواضر والمنهجية والنتائج")، العدد: 3، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2009، ص: 28.

بالمغرب يستخدمون لغات أخرى للتواصل بينهم: العربية أو الفرنسية¹. يمكن أن نستشف من هذا القول أن الباحث يحث على التعامل مع اللغة الأمازيغية وتهيئتها بمنهجية وموضوعية علمية مع مراعاة خصوصيتها الجهوية، بعيدا عن العاطفة والأيديولوجيا، لتجاوز التحديات السوسiolسانية التي تتجلى في الفوارق الكبيرة بين التنوعات الأمازيغية والتي سنواجهها عند الشروع في معيرة اللغة الأمازيغية.

تظهر الأمازيغية في كل مكان على شكل لهجات وفروع لغوية مستعملة بين جماعات منحصرة، لا يعترف لها بأي شرعية. ودرجة التفاهم بين المتكلمين الذين ينتمون إلى الجماعات المتباعدة جد ضعيفة، حتى أن المستمزغين ذهبوا إلى القول بوجود لغات أمازيغية متعددة². إذ نجد الباحث أندريه باسييه وصفها بأنها: "غبار من المحكيات parlers التي يصل عددها إلى الأربع أو خمس آلاف محكية"³. يعود التنوع الكبير الذي تعرفه اللغة الأمازيغية إلى انتشارها الواسع على مساحة شاسعة، من واحة سيوة بمصر إلى جزر الكناري بالمحيط الأطلسي، ومن البحر الأبيض المتوسط إلى جنوب النيجر، هذا ما يجعل اللغة الأمازيغية تظهر في شكل لهجات ومجموعات لهجية موحدة من خلال هيكل لغوي ومفردات أساسية مشتركة، ولكنها تختلف أيضا بعدد من الأشكال الصوتية والمفرداتية التي يمكن أن تعيق التفاهم بين المتحدثين من النواحي الصرفية والنحوية.

ويبدو أنه أمام الواقع السوسيو-لغوي للأمازيغية، تصطدم إجراءات المعيرة بمشاكل الاختيار ومشاكل المنهج على حد سواء. ويتمثل المشكل الأول الذي يواجهنا حينما نباشر مشروع معيرة الأمازيغية في تعيين الشيء الذي ينبغي معيرته وتنميته. ويخطر للذهن من الناحية النظرية ثلاث خيارات للمعيرة: الأمازيغية الموحدة

¹- M. Taïfi, (ed), (2019), *Standardisation de l'amazighe. Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Amenagement Linguistique Rabat, 8-9 décembre 2003. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Coordination M. Ameer et A. Boumalk, Impressions Boregreg, Rabat. P.30.*

²- أحمد بوكوس، مسار اللغة الأمازيغية: "الرهانات والاستراتيجيات"، ترجمة: فؤاد ساعة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الترجمة رقم: 23، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2013، ص: 270.

³- مفتاحه اعمر وآخرون، (مجلة أسيناك: تهيئة الأمازيغية "الحوافز والمنهجية والنتائج")، العدد: 3، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2009، ص: 29.

(panamazighe)، واللهجة الجهوية (géolecte)، واللهجة الفرع (lect)¹. في حين حدد عبد السلام خلفي أربع مواقف للإجابة فقط عن السؤال المركزي المطروح: هل سنمير اللغة الأمازيغية أم نمير لغات أمازيغية؟²

الموقف الأول: يرى أصحابه أن المعيرة هي تجاوز كل المتغيرات المحلية والجهوية نحو فرض نموذج لساني واحد تكون فيه للقاعدة السلطة الأخيرة في تشكيل اللغة الأمازيغية الموحدة.

الموقف الثاني: يصبوا نحو تدريس اللهجات الأمازيغية الثلاث والارتقاء بها إلى مستوى اللغات من خلال تعييدها وتنميط الحرف المختار لكتابتها بتكييفه للخصوصيات المحلية.

الموقف الثالث: يروم أصحابه، وإن كانوا قلة إلى اختيار متغير لساني واحد والارتقاء به إلى مستوى اللغة المعيار، والعمل على فرضه ليشمل كافة التلاميذ على الصعيد الوطني.

الموقف الرابع: يدعو أصحابه إلى معيرة فروع اللغة الأمازيغية مع الأخذ بعين الاعتبار الواقع السوسيو-لساني المتعدد لهذه اللغة. وهو موقف يتوخى تععيداً متدرجاً لهذه اللغة من خلال الاستناد على نماذج للمعيرة تتجاوز الفروع وتدمج المتغيرات المحلية داخل نموذج لساني عام. ويستلزم هذا الموقف اختيار حرف مشترك لكتابة الأمازيغية، وتنميطه ثم تكييفه لمختلف الخصوصيات اللسانية الجهوية والمحلية، مع التركيز على المشترك داخلها. ويتمخض عن هذا الاختيار، عكس الثاني، استدماجاً متدرجاً للفروع الأمازيغية الثلاث داخل نموذج لساني "معيار" وبناء لغة وطنية قادرة على أن تلعب دور اللغة الوسيطة lingua franca، ولكن دون التضحية بالواقع السوسيو-لساني للطفل أثناء العملية التعليمية - التعليمية.

¹ - أحمد بوكوس، مسار اللغة الأمازيغية: "الرهانات والاستراتيجيات"، ترجمة: فؤاد ساعة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الترجمة رقم: 23، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2013، ص: 271.

² - مفتاحه امير وآخرون، (مجلة أسيناك: تهيئة الأمازيغية "الحوافز والمنهجية والنتائج")، العدد: 3، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2009، ص: 14.

ولا مناص من القول أن الباحثين في المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية حاولوا التعامل مع هذا الوضع السوسيولساني المعقد والمتداخل بحذر شديد، إذ كانوا أمام اختيارات عديدة ملغومة قد يؤدي بعضها إلى عواقب وخيمة، وينتج صراعا لغويا يجعل الكل يدافع ويريد الانتصار للهجته المحلية؛ أو قد تكون بلا قوام سوسيولغوي؛ لهذا يجب أن ننظر إلى اللغة المعيارية التي عمل المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية على تهيئتها على أنها: الشكل اللغوي المعياري أو اللهجة المعيارية للمركز مع وجود (لهجات) تنوعات لغوية أخرى لبقية أجزاء المجتمع، التي لا يمكن اعتبارها شكلا من أشكال ازدواجية اللغة طبقا لنظرية فيرجسون. هذا الوضع اللغوي -وإن كان يشبه إلى حد كبير ازدواجية اللغة- يختلف عنها بخاصيتين أساسيتين تعتبران جزءا رئيسيا في تعريف فرجسون لازدواجية اللغة: هما خاصية الاكتساب وخاصية الوظيفية¹؛

تنطبق هاتين الخاصيتين على اللغة الأمازيغية المعيارية، وفي نفس الوقت مهددة بعدم تطبيقهما؛ إن اقتصر توظيف اللغة الأمازيغية المعيار بشكل محدود ولم تستطع فرض ذاتها في السوق اللغوية الوطنية، مما سيجعل أفراد المجتمع ينظرون دائما إلى (لهجة) لغة المركز كشكل لغوي أعلى، والأفراد في بقية أرجاء المجتمع عندما يتحدثون فيما بينهم يستخدمون (اللهجة) التنوعات المحلية الخاصة بمنطقتهم، أما لغة المركز فإنها ستحتل الوظائف العليا للمجتمع²، فقط دون أن تتسلل إلى مختلف الفئات اللغوية في المجتمع.

يجب قبل معيرة اللغة الأمازيغية أن يتم إعداد استراتيجية ووضع سيناريو لطريقة إدراج اللغة الأمازيغية المعيارية بشكل ضروري وفعال في الحياة اليومية للإنسان الأمازيغي، والحرص على توظيفها بمختلف الأشكال والآليات، وفي مختلف ميادين الحياة لكي لا تصبح لدينا ازدواجية لغوية تشكل فوارق كبير بين اللهجات واللغة المعيارية، مما سيجعل اللغة الأمازيغية المعيار حبيسة المؤسسات الرسمية، وقد سبق أن أشار سالم شاكرا إلى هذه المجازفة المميتة، بقوله: "إن إعداد أمازيغية معيارية مشتركة لا يمكن أن يعتبر هدفا أنيا. بل ينبغي تجنب تشكيل وضعية جديدة

¹ - إبراهيم صالح الفلاي، ازدواجية اللغة "النظرية والتطبيق"، قسم اللغة الإنجليزية-كلية الآداب جامعة عبد الملك سعود الرياض، الطبعة الأولى، الرياض، 1996، ص: 103.

² - إبراهيم صالح الفلاي، ازدواجية اللغة "النظرية والتطبيق"، قسم اللغة الإنجليزية-كلية الآداب جامعة عبد الملك سعود الرياض، الطبعة الأولى، الرياض، 1996، ص: 103.

للأزدواجية على شاكلة ازدواجية العربية الفصحى/العربية الدارجة، في حقل الأمازيغية، تلك الأزواجية التي ستكون نتائجها وخيمة على الغاية من الارتقاء باللغة الأمازيغية وعلى تعميمها بشكل خاص¹؛ أو تفضيل أحد التنوعات اللغوية والتفرد بمعيرتها وفرضها على جميع التنوعات الأخرى، التي تم إقصاؤها؛

انشغل الباحثون في المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في البحث عن الحل الوسط والمعتدل من خلال الاستفادة من مجموعة من التجارب، كمعيرة اللغة العربية، اللغة الفرنسية، اللغة النيدرلندية، لغة ألمانية سويسرا، اللغة الكطلانية، اللغة الباسكية... واتخذوا قرار يصب في الاتجاهات العامة التي تفضل التوحيد المتقارب، المرن، والتدرجي²، لبناء متصل لغوي للأمازيغية، لكي تؤدي سيرورة المعيرة إلى تدبير متغيرات لسان الأمازيغ بالشكل الذي يجعل منها لغة وسيطة Lingua Franca وطنية، تستعمل في التعليم والإدارة والإعلام³.

قام باحثو المعهد بجهود لجعل التعبير في المعيرة يتسم بالتنوع والاقتراب إلى حد كبير من التنوعات اللغوية الأمازيغية، على الرغم من عدم الإعلان صراحة عن هذا النهج. إذ لم يكن هناك التركيز الكامل على النقاء اللغوي كركيزة أساسية، بل تم اتباع نهج تدريجي. حيث لم يقتصر الجهد على الاعتماد على التوليد اللغوي بشكل كلي، بل حرصوا على توظيف بعض المصطلحات التي اندمجت بشكل تاريخي مع التنوعات اللغوية الأمازيغية من خلال التفاعل مع لغات أخرى.

في هذا السياق، يصبح من الضروري إقامة نظام كتابة، ليس بصفة موحدة - التي قد تقوم بمحو الاختلافات الفونولوجية بشكل زائد وتخفي التفردات الصوتية -

¹ - أحمد بوكوس، مسار اللغة الأمازيغية: "الرهانات والاستراتيجيات"، ترجمة: فؤاد ساعة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الترجمة رقم: 23، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2013، صص: 272-273. نقلا عن: شاكر سالم، الأمازيغ اليوم، ترجمة منشورات مؤسسة تاولت للثقافة، ليبيا، 2005، ص: 5.

² - M. Ameer et A. Boumalk, (ed), (2019), *Standardisation de l'amazighe. Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Amenagement Linguistique Rabat, 8-9 décembre 2003. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Impressions Boregref, Rabat. P.10.*

³ - مفتاحه اعمر وآخرون، (مجلة أسيناك: تهيئة الأمازيغية "الحوافر والمنهجية والنتائج")، العدد: 3، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2009، ص: 27.

ولكن بدلاً من ذلك بصفة توافقية، تلك التي تتيح لكل ناطق باللغة الأمازيغية أن يجد لهجته وفي الوقت نفسه أن يحدد ويعترف بلهجة الآخر. لا يمكن أن تكون هذه الكتابة إلا نحوية، حيث يكون الهدف ثنائياً:

1. إعادة بناء الأشكال المورفولوجية للمشتقات، سواء كانت بسيطة أم معقدة؛

2. فصل وعزل مكونات اللغة عن التعقيدات الصوتية.

إن مثل هذه الطريقة الكتابية تتطلب اثنين من الشروط الأولية: دراسات وصفية لجميع التغييرات والاستيعابات الصوتية التي تؤثر على تنوعات اللغة الأمازيغية وفروعها؛ وتمييز الحقائق الصوتية التي تؤثر على وحدة اللغة في مقابل تلك التي تؤثر على جوهرها¹.

خاتمة:

يعكس التقدم الكبير الذي حققته اللغة والثقافة الأمازيغية نتيجة للإرادة السياسية القوية والتوجيهات الملكية الحازمة توجيهاً خاصاً نحو تعزيز هذا الجانب الثقافي المهم. بحيث تم إنشاء مؤسسة تلتزم بحماية وصيانة اللغة والثقافة الأمازيغية، وبناءً على هذا التفاني، تم تفعيل دورها الحيوي في تعزيز هذا التراث الثقافي. كما تم تعزيز مكانة اللغة والثقافة الأمازيغية بشكل كبير من خلال إدراجها بشكل فعال في منظومة التربية والتكوين. ويظهر ذلك بوجود برامج دراسية مخصصة وبروز مقررات تعليمية تعكس أهمية هذا الموروث. كما أسهم هذا الدعم في توجيه الدرس الأكاديمي الجامعي نحو مختلف مكونات الأمازيغية.

لذا، يأتي الآن الوقت المناسب للاستفادة القصوى من هذه الوضعية المتقدمة، حيث يمكن الاستفادة من المكتسبات التي حققتها القضية الأمازيغية في شموليتها لتحقيق إنجازات أخرى تتعلق بميدان اللغة والثقافة الأمازيغية. والرقى باللغة الأمازيغية المعيارية والعمل على تطويرها وتجويدها لتوفير مستويات لغوية

¹- M. Taïfi, (ed), (2019), *Standardisation de l'amazighe. Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Amenagement Linguistique Rabat, 8-9 décembre 2003. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Coordination M. Ameur et A. Boumalk, Impressions Boregreg, Rabat. P.32.*

أمازيغية يمكن توظيفها في مجالات عدة، بدءًا من المجال الدراسي ووصولًا إلى تكاملها في الحياة الثقافية والاجتماعية.

أورد الأستاذ محمد شفيق فقرة سابقة لأونها، إذ عبر فيها بالقول: "اللغة الأمازيغية أولا وقبل كل شيء على المغاربة جميعا وبدون استثناء أن يشعروا بأنها تراثهم وأنها ملك لهم... لماذا نحاول اقبار لغة ما زالت حية وتكونت على هذه الأرض منذ آلاف السنين وما زال الناس يتداولونها صباح مساء وإلا سوف تموت إن لم نتناولها فيما بيننا"¹.

يجب في الوقت الراهن أن نفكر في قول الأستاذ محمد شفيق، لكن بطريقة مغايرة عن كيف فكرنا فيه في الفترة التي قيل فيها، إذ نجد أن هذا القول قيل قبل الاعتراف الدستوري باللغة الأمازيغية ومأسستها ودخولها في منظومة التربية والتكوين؛ أما اليوم فيجب علينا أن نفكر في عدم إقبار اللغة الأمازيغية من خلال معيرتها معيرة بعيدة كل البعد عن التنوعات اللغوية الأمازيغية لكي لا نولد لغة هجينة وتصبح مهجورة، وغير موظفة في التواصل والاستعمال اليومي. وتظل حبيسة المستويات الابتدائية في المدرسة العمومية ومكتوبة على لوحات المؤسسات الرسمية.

إذا اللغة الموحدة لشمال إفريقيا ستظل وهما وحلما بعيد المنال؛ أما فيما يخص معيرة اللغة الأمازيغية بالمغرب إن تحققت بمعزل عن توظيفها في الإعلام الجديد والتقليدي وبدون تعميمها في المنظومة التربوية في السلك الابتدائي وادراجها في سلكي الاعدادي والثانوي، وتوظيفها في الإدارة العمومية، ... ولو اعتمدت في أساس المعيرة على التنوعات اللغوية، ستولد لنا لغة بدون متحدثين أي أنها ستظل لغة الكتابة بدون قراء. بحيث سنجد أن كل فرد ينتمي لتنوع لغوي معين سيجد بنى مورفوتركيبية ومفردات بدلالات بعيدة كل البعد عن التنوع اللغوي الذي ينتمي إليه، بمعنى أنها ستوقف وظيفتها الأساسية وستفقد سرها الذي جعلها صامدة لسنين طويلة وحافظ

¹ - محمد شفيق، (مجلة الفرقان: الحركة الأمازيغية بين الذات والاستلاب، "حوار مع الأستاذ محمد شفيق حول المسألة الأمازيغية بالمغرب")، حاورته: حرية زغامي، مطبعة النجاح الجديدة، العدد 38، الدار البيضاء، 1997، ص 75.

عليها من الضياع والاندثار وعمل على توارثها جيل بعد جيل، ألا وهي الوظيفة التواصلية.

ختاما يمكننا أن نطرح سؤالين لتقييم وضعية اللغة الأمازيغية في فترة زمنية تزيد عن عشرين سنة من إحداث المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية والشروع في تدريسها بالمدرسة العمومية المغربية، ومرور ما يزيد عن عقد من الزمن على دسترة اللغة الأمازيغية؛

-هل اللغة الأمازيغية المعيار استطاعت أن توفر لنا مستويات اللغة؟

-هل نحن قادرون على انتاج ابداعات فنية باللغة الأمازيغية المعيارية، نستطيع أن تلهب القلوب وتدغدغ مشاعر الأمازيغ كما يفعل الإزلي أو الأغنية الأمازيغية الشعبية؟

لائحة المصادر والمراجع المعتمدة:

• المراجع باللغة العربية:

- 1- إبراهيم أخياط، لماذا الأمازيغية، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، سلسلة الدراسات الأمازيغية، مطبعة البوكيلي للطباعة، القنيطرة، 1994.
- 2- إبراهيم صالح الفلاي، ازدواجية اللغة "النظرية والتطبيق"، قسم اللغة الإنجليزية-كلية الآداب جامعة عبد الملك سعود الرياض، الطبعة الأولى، الرياض، 1996.
- 3- أحمد بوكوس، مسار اللغة الأمازيغية: "الرهانات والاستراتيجيات"، ترجمة: فؤاد ساعة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الترجمة رقم: 23، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2013.
- 4- شاكور سالم، الأمازيغ اليوم، ترجمة منشورات مؤسسة تاوالت للثقافة، ليبيا، 2005.
- 5- عبد السلام خلفي، سؤال الأمازيغية بالمغرب من الإقصاء إلى الترسيم، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم: 65، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2018.
- 6- محمد البغدادى وآخرون، دليل مدرّسة ومدرّس اللغة الأمازيغية "سلك التعليم الابتدائي"، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دلائل رقم: 6، طبعة منقحة، منشورات عكاظ، الرباط، 2020.
- 7- محمد شفيق، (مجلة الفرقان: الحركة الأمازيغية بين الذات والاستلاب، "حوار مع الأستاذ محمد شفيق حول المسألة الأمازيغية بالمغرب")، حاورته: حرية زغامي، مطبعة النجاح الجديدة، العدد 38، الدار البيضاء، 1997.

8- مفتاحه اعمر وآخرون، (مجلة أسيناك: تهيئة الأمازيغية "الحوافز والمنهجية والنتائج")، العدد: 3، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2009.

9- مدونة فم زكيد للحفاظ على الموروث الثقافي: "تراث، عادات وتقاليد، ثقافة الشعوب"، www.foumzguide.blogspot.com.

10- الموقع الإلكتروني الرسمي للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، www.ircam.ma.

11- دستور المملكة المغربية لسنة 2011.

12- نص الخطاب الملكي السامي لجلالة الملك محمد السادس الموجه بمناسبة عيد العرش المجيد، بتاريخ: 30 يوليوز 2001.

• المراجع باللغة الفرنسية:

- 1- Boukouss, A. « La dialectologie berbère durant la période coloniale au Maroc », in Langue et société au Maghreb, Bilan et Perspectives, Série : Colloque et séminaire, n° 13, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres des Sciences Humaines.1998.
- 2- Boukouss, A. « Standardisation de l'amazighe ». Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Amenagement Linguistique Rabat, 8-9 décembre 2003. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Coordination M. Ameur et A. Boumalk, Impressions Boregreg, Rabat. 2019.
- 3- Gleich, U. and E. Wolff. « Standardization of national languages », Symposium on language standardization. Hamburg: Unesco Institute for Education. 1991.

- 4- Ameur, M. et Boumalk, A. « Standardisation de l'amazighe ». Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Amenagement Linguistique Rabat, 8-9 décembre 2003. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Impressions Boregref, Rabat. 2019.
- 5- Taïfi, M. « Standardisation de l'amazighe ». Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Amenagement Linguistique Rabat, 8-9 décembre 2003. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Coordination M. Ameur et A. Boumalk, Impressions Boregref, Rabat. 2019.

الإشكاليات الشائعة في الترجمة الأدبية الأمازيغية

ذ. محمد فارسي

جامعة السلطان مولاي سليمان ببني ملال

ملخص:

تستعرض المقالة التحديات التي تواجه الترجمة الأدبية من وإلى اللغة الأمازيغية. ويبدو أن هذه التحديات تتطلب دقة علمية ووعيًا ثقافيًا عميقًا، خاصة فيما يتعلق بالاستنساخ، الدخيل اللغوي، وصعوبة إيجاد المصطلحات المناسبة. كما يشير إلى أن الإشكاليات لا ترتبط بكفاءة المترجم فقط، بل ترجع أيضًا إلى الطبيعة التاريخية والثقافية للغة الأمازيغية، التي اعتمدت بشكل كبير على الشفوية عبر العصور، ولم تعرف تقاليد كتابية قوية. هذا النقص في التراكم الأدبي المكتوب يجعل الترجمة إلى الأمازيغية عملية معقدة، تستدعي تطوير بنية لغوية مكتوبة لتسهيل التواصل والترجمة.

كلمات مفتاحية: الترجمة الأدبية الأمازيغية-التحديات اللغوية- الدخيل اللغوي- المصطلحات المتخصصة- الشفوية- التقعيد اللغوي- التراكم الأدبي- البنية الثقافية والتاريخية.

Abstract :

The article reviews the challenges facing literary translation to and from the Amazigh language. These challenges appear to require scientific rigor and deep cultural awareness, especially with regard to cloning, linguistic intruders, and the difficulty of finding appropriate terminology. He also points out that the problems are not only related to the translator's competence, but are also due to the historical and cultural nature of the Amazigh language, which has relied heavily on orality throughout the

ages and has not known strong writing traditions. This lack of written literary accumulation makes translation into Amazigh a complex process, requiring the development of a written linguistic structure to facilitate communication and translation.

Keywords: Amazigh literary translation - linguistic challenges - linguistic intruder - specialized terms –oral - linguistic complexity - literary accumulation - cultural and historical structure.

تقديم

عرفت حركية الترجمة من وإلى الأمازيغية، في الآونة الأخيرة، دينامية تؤثر إلى أن هذا الحقل المعرفي الذي ما فتئ أن يكون جديدا على الدراسات الأمازيغية قد شهد تطورا هاما، فعبورها، استطاع الأدب الأمازيغي أن يخطو إلى مراتب تجعل معالم ملامحه العصرية/الجديدة تظهر بشكل جلي لدارس الأدب الأمازيغي.

في نفس السياق، يجد الباحث، أنه على غرار ما اكتسب من الترجمة¹ من مميزات² عدة، فإنه يمكن تقسيم مراحل تطور الترجمة في حقل الدراسات الأمازيغية إلى مرحلتين: الأولى تعتبر تجريبية أولية، ترجع أسبابها لفقدان خلفية علمية بالترجمة بصفة عامة. لينتج عنه، في الأخير، ارتباك في تأسيس هذا الحقل المعرفي على أرضية علمية تستمد نشاطها السليم من النظرية الترجمية³، الذي بدوره يتحكم في

¹ يشار هنا إلى الترجمة الأدبية التي تعتبر موضوع هذه الورقة البحثية، ولعل القارئ يدرك أن الترجمة واستراتيجياتها تتنوع وفق نوع النص المترجم وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى الترجمة القانونية والترجمة الطبية... إلخ

² يشار هنا إلى أن بعض المميزات الأدبية كالسرد والوصف وتقنيات بناء النص الروائي، غدت الترجمة، ولعل أن المترجم والروائي في نفس الوقت يوجد بأنه يوظف بعض التقنيات التي تعرف عليها من خلال ترجمة نصوص أجنبية أخرى وفي نفس الوقت، يغذي الأدب الأمازيغي ليتطور شيئا فشيئا، وخاصة أن خصوصية الأمازيغية مازالت لم تتفك من مرحلتها الشفهية بشكل تام.

³ يعتبر الإطار النظري للترجمة، أو ما يسمى بدراسات الترجمة الدليل الذي يرشد المترجم في تخطي العقبات التي تصادفه في عملية الترجمة، ولعل من أبرز النظريات الترجمية الأدبية نجد: la théorie du polysystème, interprétative, skopos ...

جودة/رداءة النتيجة¹. أما المرحلة الثانية، فهي تأسيسية، شهدت تأطيرا علميا لا سواء من طرف مؤسسة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ولا أيضا، من طرف شعبية الدراسات الأمازيغية في الجامعة المغربية وأسلاك الماستر التي اهتمت بهذا الموضوع بشكل مفصل.

من خلال ما سبق، يمكن اعتبار المرحلة الثانية أو كما يمكن الإطلاق عليها تسمية (مرحلة اليوم)، المرحلة الحساسة التي ستحكم على مسار الترجمة في الدراسات الأمازيغية في المستقبل، وذلك من خلال خوضها في دراسة الإشكاليات العلمية التي تخلق في سماء الترجمة، عن طريق دراسة النصوص المترجمة من وإلى الأمازيغية ووجد الإشكاليات المشتركة بين جل المترجمين وإيجاد حلول لها. لذلك، يشكل الوعي بالإشكاليات الترجمية، من جهة، منفذا يخلص المترجم من تجاوز عقبات عدة، ومن جهة أخرى الوعي بخصوصية اللغة والثقافة الأمازيغيتين، الذي يعتبر عاملا في فتح أفاق للمنتوج الترجمي.

فالحديث عن الإشكاليات الترجمية، نجدها متعددة، من الصعب حصرها في هذا المقام، لكن، يمكن التطرق إلى بعض الإشكاليات الشائعة التي تطفوا على سطح الترجمات. في هذا المنحى، نجد من بين هذه الإشكاليات، استراتيجية الاستنساخ والترجمة التي يعتمد عليها الباحث في صياغة الترجمة، هذه الإستراتيجية التي تعتمد على ضوابط استعمالية معينة، يلجأ لها المترجم إثر عدم وجود مقابل للكلمة في اللغة المترجم إليها.

إلى جانب ما سبق، يؤدي الكفاف المعجمي من جهة، وعدم اجتهاد المترجم في التنقيب عن المقابلات من جهة أخرى، إلى اللجوء لإستراتيجية الحذف أو الإضافة، فالأولى: يتخلص عبرها من المفردات التي تجعله لا يتقدم إلى الأمام في الترجمة، وخاصة عندما يتحكم في المترجم عامل السرعة، أما الثانية: يملأ بها الفراغات، رغم أن سياق الاعتماد هذه الترجمة يكون بعد ترجمة المعنى الصحيح ليأتي المترجم ويضيف صورة أدبية ليضيف جمالية أدبية معينة.

¹ يقصد به المنتوج النهائي للترجمة، إذ متخصصو الترجمة يطلقون على الترجمة النهائية بالنتيجة أو Skopos

يعتبر كم الدخيل في اللغة الأمازيغية عائقا أمام ترويض اللغة الأمازيغية بمختلف تعبيراتها في نص واحد، لهذا، فإن الدخيل في عملية الترجمة يضع المترجم أمام طريقين ليسلك واحدا منهما، الأول: أن يقترض مرادفات من التعبيرات الأمازيغية الأخرى. أما الثانية: أن يعتمد على الدخيل بشكله المتواجد سلفا. من خلال هذين المسلكين، فالأول منه، يطور اللغة الأمازيغية لتفتح جسورا للتواصل بعد الانغلاق عن نفسها لمئات السنين وأيضا يكون موافقا لأطروحة الترجمة التي تحافظ وتطور المادة المعجمية. أما الثانية، فتعتبر مجرد استراتيجية (الخلاص) بأقل مجهود رغم الأطروحة التي تعززها من خلال، أنه يكون النص أكثر تواصل مع القارئ.

في نفس السياق، تعتبر إشكالية المصطلحية جزء من إشكالية الدخيل في الترجمة، أو بتعبير آخر، ترتبط ارتباطا وثيقا بالدراسات المعجمية، إلا أن ما يميزها، ترتبط بمصطلحات ذات تخصص معين. وتوضيحا أكثر، فإن المترجم يجد نفسه أمام مصطلحات أو كلمات تأتي في سياق مجال متخصص. في هذا السياق، يتعين على المترجم أن يستند على معاجم متخصصة من جهة وأن يكون مصطلحيا من جهة أخرى.

من خلال مقارنة القضايا السابقة، سيعمد الباحث إلى تناول قضايا أربع، تتمحور حول إشكاليات الترجمة. تتعلق الأولى بالنقل بين الترجمة والاستنساخ، وتتصل الثانية بكيفية التعامل مع الدخيل في عملية الترجمة، بينما الأخيرة، خصصت لإستراتيجية وضوابط الحذف والإضافة في الترجمة.

1. النقل بين الترجمة والاستنساخ

تتلاقح اللغات مع بعضها البعض خلال تطورها التاريخي والجغرافي، مما يتسبب في حالات تداخل لغوي والذي يمكن أن يحدث لعدة أسباب: كالتحدث بلغتين في مناطق قريبة جداً، ليوّدي الأمر بهما إلى الاندماج أو لتمتع إحدى اللغتين بتأثير مهم للغاية، سواء عن طريق تأثير السياسية أو الاقتصاد أو الثقافة... إلخ. وفي الأخير تظهر كلغة مشتركة، وبالتالي، يشعر المتحدثون باللغة العامية بالحاجة أو الالتزام بتبني هذه اللغة. بالإضافة لتأثير لغات معينة على الآخرين في مجال معين مثل: المجال التقني، لأن ظهور واقع جديد لا يحدث في كل مكان في نفس الوقت، يؤدي

بالمجتمع الذي يستعير هذا الواقع الجديد يدمج معه في نفس الوقت المعجم الأجنبي المرافق لهذا الواقع.

وخلاصة للأسباب الناتجة عن التلاقح اللغوي، فإن اللغات تؤثر على بعضها البعض، والتي تتجلى في الاقتراض المعجمي، والصيغ النحوية الجديدة، وما إلى ذلك. هذا ما يؤدي بشكل ملموس إلى ظهور كلمات جديدة (ربما تتكيف مع النطق الخاص باللغة)، وتحولات جديدة للعبارة أو الترجمة الحرفية للتعبير الاصطلاحي التي تسمى بالاستنساخ.

من هذا المنطلق، فإن الفرق ظاهر بين الاستنساخ والاقتراض اللغوي، وأيضاً، بين المقترض والدخيل، هذا ما يجعل الباحث أن يتساءل إلى أي حد يمكن أن يكون الاستنساخ استراتيجي للترجمة؟ وكيف يمكن للمترجم أن يتعامل مع الدخيل في عملية الترجمة؟

يعتبر ج. دييوا Dubois بأن الاستنساخ *Le calque* هو عندما تذهب اللغة (أ) لترجم كلمة بسيطة أو مركبة تنتمي إلى اللغة (ب) والكلمة أو المصطلح المترجم موجود سلفاً في اللغة¹. إضافة، إلا أنه نوع من الاقتراض اللغوي الذي يختلف تماماً مع ما هو شائع حول الاقتراض اللغوي. لهذا فإن الاستنساخ والاقتراض ينتج عن الاتصال بين لغتين مؤثرتين بشكل متبادل، أو تؤثر إحداها على الأخرى، والتي تتم بشكل عام من اللغة السائدة إلى اللغة المسيطرة. هاتان الظاهرتان متميزتان، تشيران إلا أن الاستنساخ يعتمد على إنتاج وحدة معجمية جديدة، ولكن الاقتراض هو عنصر أجنبي مستورد مع دلالاته ومدلوله.

أما Vinay و Darbelnet فقد قدما تعريفاً للاستنساخ من وجهة نظر علم الترجمة، على أنه إنه استعارة نحوية من الترجمة الحرفية التي تأخذ العناصر المعجمية والبناء النحوي (على المستوى المعجمي ولكن على مستوى الجملة) الموجودة في اللغة المصدر².

¹- Jean, D. (1972), Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Paris, Edition de Larousse, p.73

²- Ibid. p. 06

وتدقيقا يمكن أن تأخذ هذه العبارة على سبيل التطبيق من أجل فض الغبار على هذا المفهوم:

(+∞ ∞ ∞ + | + ∞ ∞ ∞ ∞) = (دار الثقافة)

فسيلاحظ بأن هذه العبارة المكونة من مفردان ينتمي كلاهما إلى اللغة الأمازيغية، فقط الأول هو مفرد مشترك بين التعبيرات الأمازيغية والآخر هو مفرد جاء عن طريق التوليد مشتق من كلمة: ⵙⴰⴽⴰⵏ، ليكون مثل مقابله العربي شبيهها شكلا وبنية، هذا ما يشير بأن الاستنساخ هو نوع من أنواع الترجمة، لكن الحرفية.

للتبيين أكثر أوجه الاختلاف بين الاقتراض والاستنساخ، سيستعان بهذا المثال:

[illegible]

هذا الصيغة تتكون من مفردين (+⊙ΣK⊙Σ+⊙Σ+)، أي (*secrétariat*) المقترضة من اللاتينية، ومفردة (⊙||⊙|K) التي تعتبر كلمة أمازيغية تعني الدولة، ومن الملاحظ أن العبارة بأكملها خضعت للاستنساخ بالاستعانة من مفرد مقترض.

تعتبر عملية الترجمة من بين العمليات التي تستوجب استحضار العديد من المعارف، بعد امتلاك لغتين بشكل رصين وممتين (لغة المصدر لغة الهدف)، هذا التعقيد الذي يحيط بعملية الترجمة وخاصة في ترجمة النصوص الأدبية كجنس الرواية التي تتعدد مستوياتها النصية، فإن ترجمة نص روائي يستدعي الكفاية اللسانية والدالية لتحليل الخطاب المحوري للنص. من هذا المنطلق، وبالعزم على الفصل في موضوع الاستنساخ بعلاقته بالترجمة من الجانب اللساني، فإنه ستبرز مكان استعمال الاستنساخ في إطار عملية الترجمة وخاصة إلى اللغة الأمازيغية التي تعتبر أساس بحث هذا المحور .

استندت مقارنة الأسلوبية المقارنة في وضع مراحل للترجمة باستراتيجية الاستنساخ، وقد ظهرت هذه المقاربة على يد اللسانيين الكنديين *Jean Darbelnet*

وJean-Paul Vinay، حيث وظفا مفهوم الأسلوب المقارن في منشوراتهما¹. وتجدر الإشارة أنه قبل الأسلوبية المقارنة، قام اللساني Charles Bally بتقديم مفهوم الأسلوبية الحديثة *la stylistique moderne*، مما يدل على أن مفهوم الأسلوبية مر بمرحلتين: الأسلوبية الحديثة والأسلوبية المقارنة *la stylistique moderne et la stylistique comparée*.

يتميز مبدأ الدراسة عندVinay وDarbelnet بمقارنة الأنظمة اللغوية باعتبارها هدف من أهداف الترجمة. إذ في الواقع، لاحظوا أن الانتقال من لغة إلى أخرى يتم إما عن طريق الترجمة المباشرة أو عن طريق ترجمة المعنى. وهذا يعني، هناك طريقتان للترجمة، وكل منهما يتكون من عمليات فنية، وقد حددت ثلاث عمليات للترجمة المباشرة وأربع عمليات لترجمة بالمعنى². مما يعني أن هناك منهجيتين للترجمة، وكل منهما يتكون من عمليات فنية تستخدم في عملية الترجمة.

في العمليات الفنية للترجمة الحرفية *direct/littérale*، يوجد في المقام الأول، نشوء ظاهرة الاقتراض اللغوي التي تحدث بسبب اتصال اللغات، إذ يعد الاقتراض اللغوي أبسط عمليات الترجمة، بمعنى آخر، هو ثغرة ميتالسانية أو فوق لسانية *une lacune métalinguistique*. أما في المقام الثاني، فالاستنساخ يعتبر اقتراضا لغويا من نوع خاص، إذ يكون على شكل كلمة أو عبارة مستعارة من اللغة الأجنبية، لكن العناصر التي تتكون منها تترجم حرفياً³.

يتعدد الاستنساخ وفق Vinay وDarbelnet بين الاستنساخ التعبيري والبنوي. فالأول، يحترم الهياكل النحوية للغة الهدف عن طريق إدخال وضع تعبيرى جديد. والثاني تقدم من خلاله بنية جديدة في اللغة الهدف⁴.

¹- La stylistique comparée du français et de l'anglais de DARBELNETE et la stylistique comparée méthode de traduction de VINAY.

²- Zuzana, R. (2014), les théories de la traduction, Brno, Edition de Masarykova Univerzita, p. 89

³- Ibid. p. 96

⁴- Vinay, D, et autres. (1977), la stylistique comparée du français et de l'anglais, Edition d'Didier, p. 74-48

وللتوضيح أكثر، فإن Vinay قد أشار أن هناك كلمات دخيلة أو كلمات مستنسخة خضعت لتطور دلالي منذ أن دخلت المعجم¹. مما حدث لها بما يسمى بظاهرة *la déviation sémantique*. لهذا، فإن وضعية المترجم في هذه الحالة، يعتبر غير ملزم بتغييره. أما العملية الأخيرة، ترتبط بالترجمة الحرفية أو الكلمة مقابل الكلمة، التي تشير إلى الانتقال من لغة المصدر إلى اللغة الهدف والتي تنتج نصا صحيحا في بعض الأحوال أو مسكوكا². هذه العملية، أي الترجمة الحرفية، ترتكز على شروط ومعايير نظرية أساسية حتى تحظى ب "نجاح". لكن من حيث المبدأ، فإن درجة الترجمة الحرفية ضعيفة، ويجب على المترجم أن يتفادها بكل الأشكال، بتعبير آخر، أن الترجمة السيئة أو الرسالة غير المقبولة ناتجة عن ترجمة حرفية سواء قدمت معنى مختلفاً، أو لا، بسبب أسباب هيكلية أو لعدم التوافق مع نفس سجل اللغة³. أما في حالة ترجمة نص من نفس العائلة اللغوية أو عندما يكون هناك تشارك في الثقافة نفسها، يمكن أن يكون هناك توفيق في توصيل المعنى، وهذه الوضعية تتاح عن طريق تعايش مواطني الدولتين خلال فترات ثنائية اللغة⁴، لكن على العكس من ذلك، فإن الترجمة الحرفية من الصعب أن تتوفق، خاصة على المستوى الدلالي والنحوي.

للتوضيح أكثر صاغ الباحث جدولا مبينا فيه الإشكالية من خلال أمثلة⁵ تطبيقية حول الاستنساخ.

النص المصدر	النص الهدف	البديل الترجمي
تخرج من غرفتها	+HCHY 8 *X +XX.□+ II⊙	+HCHY 8 *X %XX.□ II⊙

¹- Ibid. p. 96

²- Ibid. p. p. 96

³- Ibid. p. 96

⁴Ibid. P.97

⁵تم الاعتماد على ترجمة رواية (شضايا حارقة) لكاتبها أمينة برواضي، وترجمة الأستاذ عبد الواحد حنو.

ⵓⵙⵓⵔⵉ ⵉⵓ ⵍⵏⵏⵓ ⵓⵔ ⵉⵙⵓⵔⵉ ⵉ ⵉⵙⵓⵔⵉ	ⵓⵙⵓⵔⵉ ⵉⵓ ⵍⵏⵏⵓ ⵓⵔ ⵉⵙⵓⵔⵉ	شعرها داكن الليل
ⵙⵓ ⵏ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵍⵏⵏⵓ ⵍⵏⵏⵓⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵏⵓ ⵙⵓⵙⵓ	ⵙⵓ ⵏ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵍⵏⵏⵓ ⵙⵓⵙⵓ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉⵙⵉ ⵍⵏⵏⵓⵙⵓ	حتى المشاعر التي أحكم عليها الإغلاق بين الصدور
ⵓ ⵙⵉⵏ ⵏⵓⵙⵓ ⵓⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔ ⵙⵓⵙⵓ ⵍⵏⵏⵓⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵏⵓ ⵙⵓⵙⵓ ⵙⵓⵙⵓⵔⵉⵙⵉ	ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵏⵓ ⵙⵓⵙⵓ ⵙⵓⵙⵓ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉⵙⵉ	كانت سلمى بكلامها كمن أشعل الفتيل قي قلب زينب
ⵙⵓⵙⵓ ⵓⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵙⵓⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵏⵓ ⵙⵓⵙⵓ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵏⵓ ⵙⵓⵙⵓ	ⵙⵓⵙⵓ ⵓⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵙⵓⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵏⵓ ⵙⵓⵙⵓ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵏⵓ ⵙⵓⵙⵓ	لست أدري من أية طينة نشأت؟
ⵙⵉⵙⵓⵙⵓ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵙⵉⵙⵓⵙⵓ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ	ⵙⵉⵙⵓⵙⵓ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵙⵉⵙⵓⵙⵓ ⵉⵙⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ ⵓⵔⵉⵙⵉ	بسبب انشغال كل واحد منا في عالمه الخاص

◉◉ℋ◉◉∣ ∑℥∑ Xℋ ∟∣∧∟ ∥◉	◉◉ℋ∑◉∣∣ ∫X◉∑ ℑX ∟◉∣∑∑∣ ∥◉	الابتسامة انطقت من شفتيه
-----------------------------------	---------------------------------------	--------------------------------------

بعد رصد للأمثلة المترجمة بالاستنساخ، وجد بأن الحرفية في الترجمة تشكل نسبة مهمة كما هو مبين في المثال الأول المبين أعلاه في الجدول، إذ التعبير في النص المصدر يوجد على هاته الشاكلة (تخرج من غرفتها) في حين في الترجمة إلى الأمازيغية نجد على الشكل التالي (ⵜⵓⵔⵉⵎ ⵏ ⵓⵎⵎⵓⵔⵉⵏ) وقدم كبديل يتمثل في هذا النموذج:

(ⲛⲓⲟⲩ ⲙⲁⲧⲉⲣⲏⲥ ⲡⲓⲃⲱⲧⲉⲛ) إذ غيرت كلمة (ⲡⲓⲃⲱⲧⲉⲛ ⲙⲁⲧⲉⲣⲏⲥ) التي ترجمت حرفيا كاسم مؤنث كما هي موجودة في اللغة العربية إلى كلمة (ⲡⲓⲃⲱⲧⲉⲛ) كاسم مذكر، والسبب راجع أن في الثقافة الأمازيغية و خاصة في فرعها الريفى تستعمل كلمة (ⲡⲓⲃⲱⲧⲉⲛ ⲙⲁⲧⲉⲣⲏⲥ) حينما يراد التحدث عن وضع أحد المجرمين فى الزنزانة نقول (ⲡⲓⲃⲱⲧⲉⲛ ⲙⲁⲧⲉⲣⲏⲥ ⲙⲁⲧⲉⲣⲏⲥ) أما غرفة فتستعمل كلمة (ⲡⲓⲃⲱⲧⲉⲛ). من هذا المنطلق، يجب على المترجم أن يكون يقضا في عملية الترجمة إذ كما أشير سابقا، فإن دلالة كلمة معينة تختلف فى مؤنثها ومذكرها.

في المثال الثاني ودائما من الجدول أعلاه، يلاحظ بأنه تعبير مجازي، ترجم كما بني في اللغة العربية: (شعرها داكن الليل) إلى C⌊ΛZ ∘ II∅ HHHH). (+C⌊ΛZ+) ولم ينتبه لدلالة كلمة (+C⌊ΛZ+) بشكل فردي وإضافة كلمة (+II∅+)(التي تضيف جمالية أدبية حول التعبير لتعطي لنا في الأخير تعبيرا مجازيا معبرا ثقافيا (+C⌊ΛZ+ I +II∅+ C⌊ΛZ ∘ II∅ HHHH)).

في نفس السياق، يلاحظ نفس الشيء في موضع آخر، إذ استنسخ تعبير:
(حتى المشاعر التي أحكم عليها الإغلاق بين الصدور)، كما هو في نص المصدر:
(%٨٠٨ + ٤٤٠٤٤١ ٤ XH + ١٥.ΘIIIH١ ٤٨C.OI)، ودلاليا في الشق الثقافي
الأمازيغي لا يمكن أن يفي بالغرض الموسوم، إذ يوجد مقابل لهذا التعبير وهو شائع:

(١٠٥) : «إن لا يمكن لقارئ أمازيغي أن يعيش هذا التعبير إذ المشاعر في الثقافة الأمازيغية توجد في القلب وليس في الصدور».

في المثال الرابع، كانت سلمى بكلامها كمن أشعل الفتيل في قلب زينب. يلاحظ أن نفس الطريقة وظفت في الترجمة، أي الاستنساخ الذي يعدم روح النص في اللغة الهدف، إذ من المنعدم ثقافيا أن نجد كلمة *الفتيل* تستعمل في هذا السياق كما هو مبين في النص المصدر كما ترجمت إلى هذا التعبير:

(†⊙⊙⊙Υ ⊙.ИС. †.ℋ†≤И† †⊙Υ. ∧ℳ ℙ:И | Ж.≤|.Θ)

علی، غرار :

(0 ££! ^ +!! 0_||£_ _£ +!!£ £00_0¥! +££00£ ^X U:% |
 ✕_5|θ)

الذي يفيد حرفياً: إشعال النار في القلب . والاستنساخ أو الترجمة الحرفية شوهدت حتى تركيب الجملة إذ يلاحظ حشو في التعبير باستعماله فعل: ((٥٠٧.٥٥)) مرتين،
أبان عن ركاقة في التعبير.

و يجد الباحث أيضا في المثال الخامس: (لست أدري من أية طينة نشأت؟) قد ترجمت حرفيا إلى: (? +XXΔΛ? Δ ∘ ΔKΔ∞⊗ Δ∕∂ ∙ ⊙⊙ΔIY Δ∕∂ ∙ ⊙⊙) إذ استعملت كلمة دخيلة: (ΔKΔ∞⊗) مازالت تستعمل شفويا عند قلة من الناطقين بأمازيغية الريف، وهي كلمة لاتينية classe التي تفيد الصنف أو النوع أو الطينة كما هي موظفة في العبارة. هذا الاستعمال الناتج عن الاستناد على الاستنساخ أو الترجمة الحرفية في عملية الترجمة يمكن، في مكانه، البحث عن مقابل في اللغة الأمازيغية

كما وضح على الشكل التالي: Δ+YΔΔ ∘ ΔKΔ ∘ ΔQ ∙ Δ∕∂ ∙ ⊙⊙ΔIY Δ∕∂ ∙ ⊙⊙)

(٨).

في المثال ما قبل الأخير يجد الباحث كلمة عالم موظفة في تعبير ليس من الضرورة أن ينضبط لها لتترجم بالترايف إلى الأمازيغية (oC.oE.oI) لأنه في خضم ترجمة جملة تحمل خطابا في عمقها الدلالي، فالاختيار كألية يستند إليها في الترجمة يمكن أن يستغنى عن كلمة عالم ويعوض التعبير في شموليته إلى هذا الشكل:

(CΞIЖΞ †%Ƨ. CƦ%И ΞII ЖЖ.ƶIƧ ΞИⓉ. ΛΞ †%Λ.Ⓣ† ИⓉ)

أخيرا نلاحظ مثال: (الابتسامة انطفاأت من شفثيه)، التي ترجمت بحرفية تامة، خلفت وراءها شلل في فهم المعنى. فمجازيا في الثقافة الأمازيغية وخاصة الفرع الريفى منها، لا يمكن أن يطلق هذا التعبير عن شخص يعيش في حالة حزن، وهنا في هذه الحالة يجب على المترجم أن يكون مسؤولا في نقل المعنى وإلا قد يحطم جسر التواصل الثقافى بين الأمازيغية والعربية، إذ من الأحرى بذل مجهود فى البحث عن مقابل للتعبير كالشكل التالى: (ⵝⴰⵎⴰ ⵜⴰⵏⵉⵙⴰⵎⴰ ⵜⴰⵔⴰⵢⵉⵜ ⵜⴰⵖⴰⵏⵉⵜ ⵜⴰⵣⵓⵔⵜ ⵜⴰⵡⴰⵎⴰⵜ)

بعد الرصد لبعض التعابير المستنسخة المستقاة والتي بدورها لم تتوفق في الحفاظ على المعنى المراد به في النص الأصلي وكذا تعثرها في تقديمها عبر النص الأمازيغي، هذا ما يؤدي إلا خلاصة بأن الاستنساخ يستدعي دقة عالية في استعماله وذلك من أجل الحفاظ على الخطاب الذي يحمله النص الروائي، وأيضاً، يجعل من الباحث أن يستنتج بأن الاستنساخ أو الترجمة الحرفية تتجلى أرضية استعماله عندما يكون هناك فراغاً في التعبير المقابل له *l'équivalence* بتعبير آخر، عندما تكون اللغة الهدف لا تحتوي على تعبيرات تسد فراغها، وكما عرفتها مقاربة الأسلوبية المقارنة إذ يكون على شكل كلمة أو عبارة مستعارة من اللغة الأجنبية، لكن العناصر التي تتكون منها نترجم حرفياً.

2. استراتيجية التعامل مع الدخيل في عملية الترجمة

يعتبر الاقتراض اللغوي أو الدخيل ظاهرة لغوية كونية، تشمل جميع اللغات الإنسانية نتيجة التواصل بين الشعوب سواء كان تواعلا اقتصاديا أو عسكريا أو ثقافيا. هذه الظاهرة دراسات لسانية من مختلف مدارسها، وقد تعددت التعريفات التي قدمت له، بين من يراها ظاهرة طبيعية يكون اللغة كائن حي يتطور،

والآخر يرى بأنه رغم أنه ظاهرة طبيعية يجب الاجتهاد من أجل تجاوزه من خلال التوليد إن كانت الكلمة أو المصطلح دخيلين وذلك من أجل بناء لغة أصلية خالية نسبياً من الدخيل.

في شق تعريف الاقتراض اللغوي يرى معجم ديويو Dubois بأنه يتجلى عندما تستخدم اللغة (أ) وتدمج وحدة أو سمة لغوية كانت موجودة سابقاً في اللغة (ب) التي تسمى بلغة المصدر والتي لا توجد في اللغة (أ) أو لم تكن لديها. فالوحدة أو السمة المقترضة هي نفسها مؤهلة للاقتراض. لهذا فإن الاقتراض هو أهم ظاهرة لغوية اجتماعية في جميع الاتصالات اللغوية، أي بشكل عام، كلما كان هناك فرد قادر على الاستفادة الكاملة أو الجزئية من لغتين مختلفتين لذا فإن الاقتراض هو إحدى الظواهر اللغوية الناتجة عن الاتصالات بين اللغات المختلفة، وهو انتقال الوحدة من لغة إلى أخرى¹.

في نفس سياق التعريف السابق يرو اللغويين الاجتماعيين هامر وبلانك بأنات الاقتراض استراتيجية تواصل يمكن تبنيها من قبل متحدث أو مجموعة لغوية كاملة ككل. وفقاً لهم، فإن الاقتراض اللغوي هو وحدة لغوية يتم إدخالها في اللغة الأم ويستخدمها المتحدثون، سواء بلغتين أو لا، كما لو كانت تخص لغتهم، بتعبير آخر، الاقتراض هو عنصر في لغة واحدة مدمجة في النظام اللغوي للغة أخرى². ويعتبر أيضاً بأن مميزات الاقتراض اللغوي أنه استراتيجية لإثراء المعجم اللغوي للغة الأم³. في الجانب الآخر نجد اللساني ديروي Deroy الذي يرى الظاهرة بشكل مختلف عما أوردناه سابقاً، إذ يعتبر مفهوم الاقتراض اللغوي مفهوم نسبي إذ لا يفهم فيما يتعلق بلغة واحدة، ويجب تسليط الضوء على نظام الإشارات اللغوية التعسفية التي استخدمت في وقت معين من التاريخ، بمعنى أن هناك عنصر أجنبي تم إدخاله في هذا النظام وتعريفه على عكس جميع العناصر⁴. ويضيف ديروي Deroy بأن

¹Dubois, J, et autres. (1989), Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Paris : Edition de Larousse-Bordas, p.177

²Hamers, F, et autres. (2000), bilingualité et bilinguisme, Edition d'université Laval Québec et Birbek college university of london et Combridge university press, p. 445

³Ibid. p.332

⁴Louis D. (1956), l'emprunt linguistique, Liège, Edition de la bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université, p. 05

الاقتراض بتعريفه الشائع أنه يكون على مستوى الكلمات أو المعجم فقط، بل، يمكن أن يشمل كذلك الأصوات والميزات المورفولوجية والتركيبية¹.

3. المقترض والدخيل

يعتبر الاقتراض ظاهرة تلجأ لها اللغات لسد الفراغ المعجمي عند الحاجة، وهذه الظاهرة لا تنقص شيئاً من اللغة المقترضة بل العكس إذ من طموح أي لغة حية تريد أن تتطور وتواكب متطلبات العصر تلجأ لهذه العملية البديهية.

يذهب كارسيا ييبيرا نقلا عن محمد الوالي أن لفظة (restaurant) الفرنسية المستعملة في اللغة الإسبانية هي من الدخيل في حين أن كلمة (restaurant) مقترضة، نظرا لتغيير الكلمة الدخيلة إلى نظام اللغة الإسبانية الأصيل، بهذا فإن اللغة الإسبانية حاكت اللغة الفرنسية بنقل المعنى وترجمته².

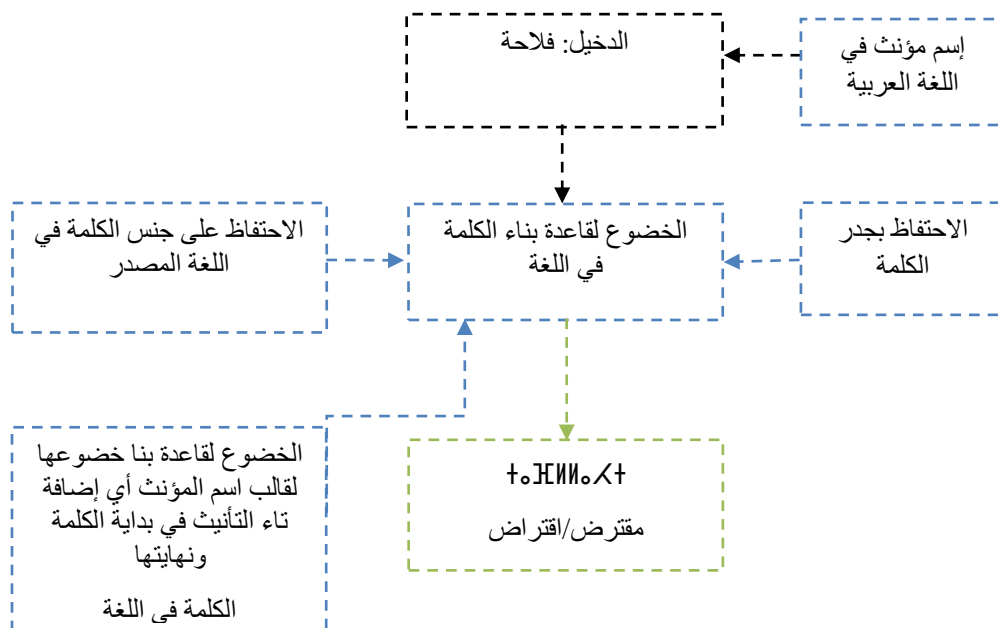
في نفس السياق، وبالتركيز على اللغة الأمازيغية، سيتطرق إلى أمثلة للتوضيح أكثر:

مثال: (فلاحة) = (+.HIII.K+)

من خلال هذا المثال فإن الكلمة الدخيلة هي (فلاحة) تنتمي إلى اللغة العربية لكن بعد وضعها في القالب اللغوي الأمازيغي أصبحت من المقترض بهذا فإن تطور الدخيل إلى مقترض أو اقتراض، يمر عبر المراحل التي توضحها هذه الخطاطة:

¹ - Ibid. p.20

²محمد الوالي، الترجمة إلى الأمازيغية (من أجل التعرف على إشكالية لغوية خاصة)، أشغال الندوة الدولية التي نظمها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية يومي 15 و16 نونبر 2005 بمدرسة الملك فهد العليا للترجمة، تنسيق: الجيلالي السابب وأحمد شعبي، الطبعة 2011، ص: 34.



من خلال هذه الخطاطة فمن الملاحظ، أن مرحلة تطور الكلمة الأجنبية من دخيل إلى مقترض يأتي عبر مراعاة بنية الكلمة في اللغة المصدر (إسم مؤنث أو مذكر)، لتصبح بنفس الصيغة في اللغة الهدف. بالإضافة أن الكلمة تستجيب لمتغيرات اللغة في جميع الأشكال وخاصة المورفولوجية منها مثل: فلاح: (+o.ɬɪɪɪ.o.ʌ+) - فلاح: (o.ɬɪɪɪ.o.ʌ)، جمع مؤنث: (+ɛɬɪɪɪ.o.ʌɛɪ)، جمع مذكر: (ɛɬɪɪɪ.o.ʌ)، في حالة حرة: (o.ɬɪɪɪ.o.ʌ ɛɬɪɪɪ.o.ʌ)، في حالة متحركة: (ɛɬɪɪɪ.o.ʌ ɛɬɪɪɪ.o.ʌ).

ومن زاوية أخرى يذهب *Chreiguen* بأن دخول الكلمة في مرحلتها الأولى كما أطلق عليها *Xénisme* بمعنى تعبير مرتبط بالشفوية أي مازال متداولاً فقط شفهيًا في حين أنه عندما ينتقل إلى مرحلة التدوين فقد أطلق عليه *Xénisme l'emprunt*

تعبير مقترض وفي الأخير يكسب صفة المواطنة من خلال استعماله تدوينا في اللغة
كتعبير أو كلمة مقترضة كما هو موضح في الخطاطة التالية¹:

ORAL ----- ORAL ET ECRIT ----- ECRIT ET ORAL

Xénisme ---- Xénisme l'emprunt ---- Emprunt

في نفس السياق بالاعتماد على نماذج ترجمية فسيتطرق إلى مسألة تجعل الباحث
يقف ليتساءل حول متى يمكن أن يستعمل الدخيل ومتى يمكن أن يلجأ للتعبيرات
الأمازيغية الأخرى من أجل سد الفراغ المعجمي، أو أن يلجأ إلى المعاجم ذات الصلة
الرسمية والمؤسسية.

في بداية الأمر، وخاصة في شق اللغة الأمازيغية فمن المعتقد أن هناك العديد من
الكلمات الدخيلة التي اكتسبت صفة المواطنة داخل اللغة الأمازيغية ولا يمكن للمترجم
أن يتعامل معها بالتغيير، بحيث إذ حذفت يمكن أن يسقط المترجم في فخ اللا معنى.

لتلاحظ بعض الأمثلة:

مثال 1: (فالفلاحة تمثل لسكان هذا المكان، حياة)

(+o.ɣɪɪɪ.ɔ.ɣ+ l++o+ ʌ +%ʌ.o+ | ɤɛɛɣʌ.o.ɣ | %o.o.ɣ)

في هذا المثال، تعتبر كلمة/فلاحة التي وظفت في الترجمة مقترضا فبالرغم من
أنها كلمة دخيلة لكن اكتسبت صفة المواطنة مورفولوجيا كما وضح في الخطاطة
السابقة.

مثال 2: (سمير لديه ورشة نجارة)

(ɛ.o.ɔ.ɛ | ɣ.o.o.ɔ +o.ɪɪ.o.o+)

¹Chrighuen, F. (2002), Les mots des uns, les mots des autres, Algérie, Edition du Qasbah, p.05

في هذا العبارة يلاحظ بأن الكلمة الدخيلة *النجارة* اقتحمت أيضا بنية اللغة الأمازيغية. وللتأكيد فإنها توجد صيغ عدة:

إِسْم مُؤنث: +II.O+ / إِسْم مذكر: II.O. في حالة حركة: II.O.% / في حالة حرة: II.O./ جمع مذكر: II.O.٪ / جمع مؤنث: ٪II.O.٪

من خلال الأمثلة السالفة الذكر، يمكن للدخيل أن يستعمل في عملية الترجمة بشرط اكتسابه المواطن داخل اللغة الأمازيغية، أي أن دخوله للغة يرجع لفترة زمنية طويلة أي مر من مرحلة الإكزيبازم المرتبط بالشفهية إلى مرحلة الكتابة التي يكون فيه مقترض.

يجد المترجم في طريقه عدة بدائل معجمية من أجل ترجمة كلمة معينة وغالبا ما تكون دخيلة أو أمازيغية لكن من منطقة أخرى من شمال إفريقيا أو كلمة واردة ضمن معجم رسمي مؤسساتي كالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية¹ في المغرب، في هذه الوضعية يجب على المترجم أن يأخذ قرارا.

للتوضيح أكثر، يلاحظ هذا المثال:

مثال: هذا النوع من الناس لا أحبهم

(.R#.#Σ . | ƒΣ□Λ.# ∅ ∅ ††X∅Y)

في هذه العبارة يلاحظ بأن مقابل كلمة/النوع في اللغة الأمازيغية توجد كلمة دخيلة تعبر عن هذه الكلمة وهي (ⵓⵔⵉⵎⵓⵙ) وبالغضافة لكلمة واردة في المعاجم الرسمية كالمعجم العام الذي أصدره المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية وهي (ⵓⵔⵉⵎⵓⵙ) وفي التعبير الأمازيغي الرفي الذي يذهب نحو الزوال (ⵔⵓⵔⵓⵔ).

¹ - يشار هنا إلى المعجم العام الذي أصدره المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية سنة 2018.

نوع: (ᵐᵐᵐᵐ) كلمة أمازيغية ذات صفة رسمية وأكاديمية¹، (ᵐᵐᵐᵐ) كلمة أمازيغية من التعبير الريفى، (ᵐᵐᵐᵐᵐᵐ) كلمة دخيلة من أصل لاتينى (classe).

من خلال المرادفات الثلاثة لكلمة نوع في الأمازيغية فإن الكلمة الدخيلة (ⵏⵓⵙⵓⵎⵓⵙⵉ) لن يستعملها المترجم إذ أن هناك كلمات أمازيغية محضة، لهذا سيبقى الاختيار والقرار بين الكلمتين الأمازيغيتين (ⵏⵓⵙⵓⵎⵓⵙⵉ) و (ⵏⵓⵙⵓⵎⵓⵙⵉ) وبما أن المترجم يترجم إلى اللغة الأمازيغية وليت إلى فرع لغوي منه كالريفية على سبيل المثال فإنه سيستعمل كلمة (ⵏⵓⵙⵓⵎⵓⵙⵉ) لأنها كلمة مستقاة من معجم رسمي ومن إمكانه أن يخلق تواصلاً بين جميع التعبيرات اللغوية الأمازيغية. أما إن كان المترجم يريد أن يحصر معجمه في تعبيره المحلي فإنه سيستعمل كلمة (ⵏⵓⵙⵓⵎⵓⵙⵉ) لكن هذا الحصر يمكن من خلاله أن تطفو مشاكل عدة في الترجمة. يتشكل النص الأدبي من عدة مستويات لغوية إذ يمكن للمترجم أن يلتقي في عمليات الترجمة مع عدة كلمات أو مفاهيم ذات علاقة بمجال معين، في هذه الحالة، سيذهب المترجم في ترجمته مستعيناً بمعجم خاصة.

تعتبر المعاجم الخاصة من بين المعاجم التي يفتقر إليها في اللغة الأمازيغية، بالرغم من اجتهادات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية في صياغة معجم قانوني، لكن، بشكل عام، ما فتئ يشكل عائقاً أمام تطوير الترجمة بشكل عام إلى اللغة الأمازيغية، وهذا ما يلجأ المترجم إلى الاقتراض إذ يعد الحل في عدم وجود مرادف في اللغة الأمازيغية بجل فروعها اللغوية.

بشكل عام، يعتبر الاقتراض من بين الظواهر اللغوية الشائعة نتاج تواصل اللغات والثقافات فيما بينها، وبلا شك، فاللغة الأمازيغية من اللغات التي احتكت وتواصلت عبر التاريخ مع عدة لغات أجنبية ومازالت إلى يومنا هذا كذلك، لكن في سياق الحديث عن الترجمة إلى الأمازيغية من جهة، والأهداف التي ترمي إليها من جهة أخرى كالتنقيب والحفاظ على مادة ترجمية أصيلة فإنه من الأجدر أن يتعامل مع هذه الظاهرة بنوع من الحزم، لاسيما، وأننا تفتح ورشا جديدا من خلاله نهدف إلى تزويد وتقوية المعجم الأمازيغي.

¹- بمعنى أن الكلمة ذات صفة وطنية اعتمدها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية لتكون ذات صفة معيارية.

خلاصة

في ختام هذه الدراسة حول الإشكاليات الشائعة في الترجمة الأدبية الأمازيغية، يتضح أن الترجمة من وإلى الأمازيغية ما زالت تواجه العديد من التحديات التي تتطلب دقة علمية وفهماً عميقاً للأبعاد الثقافية. سواء تعلق الأمر بإشكالية الاستنساخ، أو التعامل مع الدخيل اللغوي، أو صعوبة إيجاد المقابلات المصطلحية المناسبة، فإن تجاوز هذه العقبات يستلزم تطوير منهجيات الترجمة وتوسيع نطاق الدراسات الترجمانية، بهدف النهوض بالأدب الأمازيغي وتعزيزه في المشهد الأدبي العالمي.

غير أن هذه التحديات لا يمكن حصرها في كفاءة المترجم أو قدرته على نقل المعاني من لغة إلى أخرى فحسب، بل تعود أساساً إلى الطبيعة التاريخية والثقافية للغة الأمازيغية نفسها. فبالرغم من كونها لغة عريقة يتحدث بها الملايين في مناطق شمال إفريقيا، لم تعرف الأمازيغية تقاليد كتابية قوية ومستدامة عبر التاريخ، كما هو الحال مع لغات أخرى مثل العربية أو الفرنسية. فقد اعتمدت الأمازيغية، في معظم مراحلها التاريخية، على الشفوية كوسيلة رئيسية لنقل المعرفة والتعبير عن الأفكار.

ونتيجة لهذا الطابع الشفهي، لم يتوفر للأمازيغية تراكم أدبي ونصي يساعد في تطوير بنية لغوية مكتوبة متماسكة. وبالتالي، تواجه الترجمة إليها تحديات معقدة، إذ يضطر المترجمون إلى التعامل مع لغة لا تزال في طور التثقيف والتطوير، سواء على مستوى المفردات، أو التراكم، أو المصطلحات المتخصصة.

ببليوغرافيا

• محمد الوالي، الترجمة إلى الأمازيغية (من أجل التعرف على إشكالية لغوية خاصة)، أشغال الندوة الدولية التي نظمها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية يومي 15 و16 نونبر 2005 بمدرسة الملك فهد العليا للترجمة، تنسيق: الجيلالي السايب وأحمد شعبي، الطبعة 2011.

• Chrighuen, F. (2002), Les mots des uns, les mots des autres, Algérie, Edition du Qasbah.

• Hamers, F, et autres. (2000), bilingualité et bilinguisme, Edition d'université Laval Québec et Birbek college university of london et Cambridge university press.

• Jean, D. (1972), Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Paris, Edition de Larousse.

• Louis D. (1956), l'emprunt linguistique, Liège, Edition de la bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université.

• Vinay, D, et autres. (1977), la stylistique comparée du français et de l'anglais, Edition d'Didier.

• Zuzana, R. (2014), les théories de la traduction, Brno, Edition de Masarykova Univerzita.

حَوْلَ دَلَالَاتٍ وَوُضَائِفِ بَعْضِ الْأَنْسَاقِ الطَّقُوسِيَّةِ الْمُرْتَبِطَةِ بِاِحْتِفَالَاتِ "إِيضُنْ نُنْ نَائِرْ" عِنْدَ قَبَائِلِ "إَزْيَانْ" بِالْأَطْلَسِ الْمُتَوَسِّطِ

د. محمد أمحدوك
كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة

ملخص:

يرتبط كل طقس أو احتفال شعبي في الأسر الأمازيغية بمنظومة قيم ومعايير متكاملة، وتعتبر مختلف البنيات الاحتفالية في كثير من الأنساق الثقافية مادة مرجعية تُفهم من خلالها التمثلات الاجتماعية، بوصفها أنساقاً رمزية تشغل فيها الطقوس بصيغ متباينة، وعلى مستويات متعددة. ويعد الاحتفال بـ "إِيضُنْ نُنْ نَائِرْ" (E I ٤٥٦٠) في المجتمع الزَيَّانِي بِالْأَطْلَسِ الْمُتَوَسِّطِ مفتاحاً ذهبياً للتغلغل إلى أعماق الهوية المحلية واستكناه جوهرها؛ إذ يقدم، بشكل مكثف، شعوراً خاصاً بالذات الفردية المنصهرة في جماعتها، ومدخلاً أساسياً لتفسير التغيرات السوسيو ثقافية والفكرية التي شهدتها "قبائل إَزْيَانْ" في أزمنتها الطويلة، مثلما يعين الزَيَّانِيَّين ذاتهم، بمحتوياته الفريدة، على التعرف على أنفسهم وعواطفهم وآمالهم، ويبرز قدرة هائلة على تنظيم نبضهم، وتعزيز انسجامهم.

ومن ثمة، تستهدف هذه الدراسة استغوار ظاهرة الاحتفال بـ "إِيضُنْ نُنْ نَائِرْ" باعتبارها من عناصر الثقافة الشعبية الأمازيغية الزَيَّانِيَّة، والبحث في مظاهر ودلالات بعض طقوسها الاحتفالية ذات المرجعيات التاريخية والأسطورية والمجالية، فضلاً عن الكشف عن بعض سياقات إنتاج المعنى داخل هذا المجتمع الأمازيغي، وذلك عبر مساءلة هذه الطقوس وتفكيك آليات بنائها الثقافية، استناداً إلى المنهج الوصفي التحليلي وإلى مقاربة أنثروبولوجية تنتصر لنمط تفكيرٍ علائقي يربط بين الشكل الطَّقُوسي ومنطقه التأسيسي وامتداداته الثقافية.

الكلمات المفتاحية: الطقوس الأمازيغية، قبائل إَزْيَانْ، الاحتفال، إِيضُنْ نُنْ نَائِرْ، التاريخ، الميثولوجيا.

Abstract :

Every popular ritual or celebration in Amazigh families is linked to an integrated system of values and standards. The various ceremonial structures in many cultural systems are considered a reference material through which social representations are understood, as symbolic systems in which rituals operate in different forms and at multiple levels. The celebration of "Id N Nair" (ⵉⵎ ⵏ ⵏⴰⵢⵔ) in the Zayanid society of the Middle Atlas is a golden key to penetrating the depths of local identity and exploring its essence. It intensely presents a special sense of the individual self fused into its group, and is an essential entry point for explaining the socio-cultural and intellectual changes that the "Zayanid tribes" witnessed in their long times. It also helps the Zayanids themselves, with its unique contents, to get to know themselves, their emotions and their hopes, and highlights a tremendous ability to regulate their pulse And enhance their harmony.

Hence, this study aims to explore the phenomenon of celebrating "Id N Nayir" as one of the elements of the Zianite Amazigh popular culture, and to investigate the manifestations and connotations of some of its festive rituals with historical, mythological and spatial references, in addition to revealing some contexts of meaning production within this Amazigh society, by questioning these rituals and dismantling the mechanisms of their cultural construction Based on the descriptive analytical approach and an anthropological approach that champions a relational thinking style that links the ritual form, its foundational logic, and its cultural extensions.

Keywords: Amazigh rituals, Izian tribes, celebration, Id N Nayir, history, mythology.

مقدمة:

تعتبر الظاهرة الطقوسية مجالاً خصباً لمجموعة من الدراسات والأبحاث السوسيوولوجية والأنثروبولوجية التي تشغل باستمرار على "البحث عن المعنى"، وتحفل بالجوانب الدلالية والرمزية والوقائع الاجتماعية اللامفكر فيها؛ حيث تكتنز ضمنها الطقوس الاحتفالية تاريخاً من العلاقات والمختيلات والخطابات والممارسات التي تظل دوماً بحاجة إلى القراءة والترتيب والتركيب والتفسير. خاصة أن المجتمع الأمازيغي، وهو القروي بطبعه، يعدّ خزاناً ثقافياً لنسق من الممارسات الطقوسية والأنشطة الرمزية التي يتخذها أفرادها لتنظيم حياتهم الاجتماعية وتدبير أنشطتهم الفلاحية اليومية والتفاوض مع واقعهم وعلاقاتهم مع الطبيعة. وهكذا تشغل الطقوس الموسمية / الفصلية جانباً كبيراً من هذه الديناميات، لأنها المنطق الذي تنظم به حياتهم بشكل عام. فكل فصل (موسم) من هذه الفصول (المواسم) طقوسه وأنشغالاته، يحيط الفلاحون به معتقدات وإيماءات رمزية كثيرة، يستهدفون من ورائها تنمية محاصيلهم الزراعية ودعم تقدم العمل في الحقول، عبر تجديد التحالف مع عالم الموتى والأوصياء وأصحاب الأرض، الذي يأتي بكل حياة وكل خصوبة¹. وبالتالي يحيلنا التفكير في هذه الممارسات إلى جذورها التاريخية الموعلة في القدم، وهي المرحلة التي يصطلح عليها بالمرحلة الأمنيسية (مرحلة إضفاء الحياة على الطبيعة²)، أو إلى أبعادها الاجتماعية، ما دام الميل الطبيعي للاجتماع، كما قال ابن خلدون، يجعل الإنسان يتمثل كل ما هو شعبي واحتفالي وجمعي، وينغمس في كل ما هو شعائري وطقوسي لاستبطان ما هو روحي، وتشخيص نسقه الاجتماعي وإدراك تمفصلاته المتباينة. ومن ذلك طقوس الاحتفال برأس السنة أو "ايض ن نايير"، التي

¹Jean Servier, Les portes de l'année, Rites et Symboles, L'Algérie dans la tradition méditerranéenne, Paris, Robert Laffont, 1962, p. 315.

²المصطفى فرحات، طقوس وعادات أهل ايزو، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط: 1، 2007، ص: 23.

تعمل في المجتمع الزياتي في إطار فعاليات طقوسية تزخر بمنظومة رمزية فعالة ودالة على جوانب من تاريخ هذا المجتمع العريق وخصوصياته الثقافية والاجتماعية.

ويمثل الطّقس الشعبي، بهذا الصّدد، مفهوماً فارقاً لدى قبائل "إزيان"، لأنّه لا يشكّل بالنسبة إليهم مجرد شعيرة عابرة لا معنى لها، أو احتفالاً عاماً بلا جوهر، وإنما يعدّ جزءاً أصيلاً وأساسياً من الموروث الثقافيّ الأمازيغيّ، الذي يعتبر نافذة إضافية للتنشئة الاجتماعية بهذه الرّبوع؛ بالنّظر إلى ارتباطه بالقيم الإنسانية العليا من جهة، وتعلّقه بمفاهيم الإثنية والعرق والهوية المحليّة من جهة أخرى. ومن ثمّ لا يوجد طقس شعبيّ أو احتفال زياتيّ إلّا ويرتبط بنسقٍ قيميّ معيّن، خاصّة أنّ القيم الاجتماعية والأنساق الأخلاقية والروحية هي أساس الاحتفالات في كلّ ربوع "تأمازغا". فمن خلالها يتمّ تثبيت مجموعة من القيم والمعايير الاجتماعية والتأكيد على نماذج من الأعراف، والتّقيّد بمجموعة من الشّعائر، ممّا يفسّر تعلّق هذه القبيلة الأمازيغية، كغيرها من القبائل والكيانات الإثنية، بطقوسها واحتفالاتها¹. ولذلك تعدّ من المستندات الدّينية التي يستنبط من خلالها الدّارسون المعطيات الموضحة والمكمّلة للوثائق الأدبية والفنية والتاريخية والجغرافية...²

ولما كان موضوع دراستنا هو الأنساق الاحتفالية من حيث مظاهرها ودلالاتها في طقوس "ايضن نّايّز" عند "إزيان"، فقد كان لا بدّ من رصد وفهم طبيعة هاته الاحتفالات المحليّة، وذلك بالاستناد إلى الخصوصيات الطّبيعية والتاريخية والثقافية للمجال الزياتي؛ لأنّها المسؤولة عن اشتغال البنيات الثقافية التي تعطي الأولوية دائماً للأرض وللعائلتين: الصّغيرة "الأسرة" (أيتّ وخام) والكبيرة "المدشر / القبيلة" (أسون / تاقيلت)، ما دامتا منبع جزء كبير من أشكال التنشئة الاجتماعية، وفيهما يتلقّى الفرد قيم الجماعة (من خلال أعراف كثيرة مثل "تبيوزي" (ⵜⴰⵢⵓⴷⵓⵔ) و تاضا (ⵜⴰⵣⵣⴰⵏⵜ) وتأيّمات (ⵜⴰⵢⵓⴷⵓⵔ) وغيرها).

¹ نور الدين عثمان طلبية، نورة بعيو، الأنساق الكرنفالية في الطقوس الشعبية الأمازيغية، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة تامنغست، الجزائر، المجلد: 11، ع: 2، 2022م، ص: 69.

² حليلة بن كرعي، تحديد بعض المفاهيم المتصلة بالعرف، الأعراف بالبادية المغربية، منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 1، مطبعة السّلام، الرّباط، 2004، ص: 7.

● الإشكالية:

مع كلّ دورة عامٍ جديدٍ تطفو إلى السطح ببلادنا تساؤلاتٌ كثيرةٌ مرتبطةٌ بأصول ومظاهر ودلالات الاحتفال برأس السنة الأمازيغية، نبورها في إطار إشكاليّ لصيقٍ بالمجال الزيّاني، ونقول: كيف يمكن من جهةٍ تفسير الطّقوس الاحتفالية لـ"إزيان" بـ"إيضى نّ نّايز"، ومن جهةٍ أخرى تمكّنها من الصمود لمدة طويلةٍ جدّاً، دون أن تندثر أو يلقها النسيان، على الرّغم من الغزو المتكرّر لأراضيهم؟

وتتفرّع هذه الإشكالية إلى أسئلةٍ صغرى كثيرة، من قبيل:

- ❖ كيف تحتفل قبائل "زَيّان" بهذه المناسبة؟
- ❖ كيف يمكن تفسير أنساق طقوسهم الاحتفالية بها واستمرارها لديهم رغم تراجع الكثير من مظاهر طقوسهم الاحتفالية الأخرى؟
- ❖ كيف تسهم في إنتاج / إعادة إنتاج الرّموز والمعتقدات الثقافية؟
- ❖ ما أبرز الوظائف التي تلعبها عندهم هذه الطّقوس والشعائر الاحتفالية؟

● الفرضيات:

للإجابة على أسئلة الدراسة، يمكن الانطلاق من الفرضيات الآتية:

- ❖ تحتفل القبائل الزّيبانية كغيرها من القبائل الأمازيغية بـ"إيضى نّ نّايز" بالطّقوس والشعائر نفسها المعروفة في شمال أفريقيا والحوض المتوسطي.
- ❖ يرجع احتفال الزّيبانيين بهذه المناسبة للأسباب التاريخية والميثية التي تجعل الأمازيغيين عامّةً يحتفلون بها.
- ❖ ارتباط طقوس "إيضى نّ نّايز" بالموسم الفلاحيّ لدى القبائل الزّيبانية هو الدّافع الأساسي لإنتاج وإعادة إنتاج هذه المظاهر الاحتفالية المختلفة.
- ❖ الوظائف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لأنساق الطّقوسية الاحتفالية بهذه المناسبة هي الدّافع الرئيس لإنتاجها وإعادة إنتاجها.

● أهمية موضوع الدراسة :

يكتسي هذا الموضوع أهميّةً بالغةً بالنظر إلى:

-اشتغاله على الطقوس الاحتفالية بـ "إيْضْ نْ نَائِرْ" عند الأمازيغ عامةً، وفي بلاد إزيان خاصةً؛

-احتفال الأمازيغيين الدائم بهذه المناسبة لأنه يذكرهم بماضيهم العريق من جهة أولى، ويؤكد ارتباطهم بأرضهم من جهة ثانية، ويعدّ عندهم من أهمّ مصادر التّشكّل الاجتماعيّة من جهة ثالثة؛

- أهميّة هذا الاحتفال في تحديد جوانب كثيرة من مقوّمات الهويّة الأمازيغيّة للمجتمع المغربيّ.

● أهداف الدّراسة :

تتوخّى هذه الدّراسة بشكلٍ عامّ كشف شروط إنتاج المعنى داخل المجتمع الأمازيغيّ عامّةً، والزّيانيّ خاصّةً، عبر مساءلة طقوس الاحتفال بـ "إيْضْ نْ نَائِرْ"، وتفكيك بعض آليات بنائها الثقافيّ، من خلال التّركيز على أساطيرها وحكاياتها المؤسّسة، فضلاً عن الوقائع التّاريخيّة والامتدادات العلائقيّة للإنسان بالطّبيعة، التي تتفاعل في بوتقة واحدة، لتصبح أفق اشتغالٍ وبناءٍ وتركيبٍ، حسب التّحوّلات الاجتماعيّة والتّاريخيّة والاقتصاديّة في المجال الزّيانيّ. لا سيّما أنّ البنيات الشعائريّة والرّمزيّة في كثيرٍ من هذه الأنساق تشكّل إمكاناً قرائياً كثيفاً لبحث التّمثّلات والتّصوّرات المجتمعيّة بشأن الوقائع والأشياء ومختلف الممارسات الواعية واللاواعية، ومن ثمّ تكون العودة إلى هذا البناء الرّمزيّ نابعةً من الاقتناع بأنّ المجتمع الزّيانيّ، أو بالأحرى ثقافته الشّعبيّة والعالمية، نسقٌ علاميٌّ تعتمل فيه الرّموز على مستوياتٍ عديدةٍ وبصيغٍ متباينة¹. ومن ثمّ يستهدف هذه المنجز:

-الوقوف على بعض الجوانب التّاريخيّة والاجتماعيّة والثقافيّة الزيانيّة، خصوصاً تلك المرتبطة بالاحتفال بـ "إيْضْ نْ نَائِرْ"؛

¹ عبد الرّحيم العطري، هشام كموني، "تاغنا أو تسليت ن ونزار" طقوس الاستمطار في المجتمع القرويّ، مجلّة أنثروبولوجيا، مجلد 08، ع. 01، 2022، ص: 12.

-رصد بعض التّمايزات والفروق التي تميّز احتفال قبائل "إزيّان" بـ "إيْضُنْ نْ نَّايْزُ" عن غيرها من القبائل الأمازيغيّة؛

-تفسير أنساق الطّقوس الاحتفاليّة بهذه المناسبة، والثّوّف عند سبب استمرارها بالمجتمع الزّيانيّ رغم التّراجع المحلّيّ لكثير من المظاهر الطّقوسيّة الاحتفاليّة الأخرى؛

- التّعرّف على كينيّة إسهام هذه الطّقوس في إنتاج / إعادة إنتاج الرّموز والمعتقدات التّقافيّة الأمازيغيّة المحليّة.

● منهجيّة الدّراسة:

يقتضي كلّ عملٍ بحثيّ، منذ ولادة فكرته إلى أن يصير بناءً قائماً متكاملًا، السّير وفق مبدأ كلّيّ يحكمه ويوجّهه ويسدّده. وهو ما لا يتحقّق إلّا باتّباع منهجٍ رصينٍ يلائم ويناسب الإشكال العلميّ المطروح وموضوع البحث، ومن ثمّ تبنّت هذه الدّراسة أربعة مناهج رئيسيّة ومتكاملة:

-**المنهج الوصفيّ:** عبر جمع المادّة البحثيّة من مظانّها وتقديمها عبر آليّة الاستقراء؛

-**المنهج التّحليليّ:** من خلال تحليل وثائق موضوع الدّراسة وعناصرها (تحليل المضمون)، وتفكيك ما تضمّنته من إشكالاتٍ ومفارقاتٍ؛

-**المنهج المقارن:** من خلال مقارنة طقوس الاحتفال بـ "إيْضُنْ نْ نَّايْزُ" بنظيرتها في مجالاتٍ جغرافيّةٍ أخرى.

-**المنهج التّاريخيّ:** من خلال العمل على التّتبّع الجزئيّ لبعض الطّقوس الاحتفاليّة المرتبطة بهذه المناسبة عبر الزّمن (الماضي/الحاضر).

● خطّة الدّراسة:

بالنّظر إلى أهميّة موضوع البحث، فإنّنا نعرض محاوره عبر الهندسة الآتية:

-المطلب الأول: المدخل المفهومي: التّحديدُ المصطلحيُّ لبعض المداخل المفهوميّة المهيكلّة للدراسة: الطّقوس الأمازيغيّة، والاحتفال، والأسرة، والقبيلة، والتّعريف بقبائل "زِيَان" أصلاً لغويّاً، وموقعاً جغرافيّاً، ومجالاً طبيعياً، وأصولاً تاريخيّةً...

-المطلب الثاني: "إيضُ نْ نَائِرُ": بحثٌ في التّسمية والأصول الطّبيعيّة والتّاريخيّة والميثيّة والطّقوس الاحتفاليّة؛

-المطلب الثالث: "إيضُ نْ نَائِرُ": جوانبُ من بعض الطّقوس الاحتفاليّة الزّيريّة؛

-المطلب الرابع: "إيضُ نْ نَائِرُ": دلالاتُ ووظائف بعض الطّقوس الاحتفاليّة عند قبائل زيان.

1-المدخلُ المفهوميّ

للإحاطة بمجمل المداخل المفهوميّة والمصطلحيّة المؤطرة لموضوع الدّراسة، سنحاول في البداية تحديد أبعادها المضمونيّة الرّئيسة، كما حدّدتها بعض المعجمات اللّغويّة وثلّة من الدّراسات التّاريخيّة والأنثروبولوجيّة والسّوسيولوجيّة (الطّقوس الأمازيغيّة، والإحتفال، والأسرة، والقبيلة، وقبيلة إزيان):

1-1-الطّقوسُ الأمازيغيّة:

الطّقُسُ في اللّغة هو النّظامُ والترتيبُ. وعند النّصارى: نظامُ الخدمة الدّينيّة وشعائرها واحتفالاتها¹، ويحيل مقابلها الفرنسيّ (rite) المشتقُّ من الأصل اللّاتينيّ (ritus) إلى الاحتفالات المتعلّقة بالمعتقدات الخارقة للطّبيعة، وكذلك الثّقاليّد الاجتماعيّة البسيطة²، فضلاً عن العادات الخاصّة بمجتمع معيّن، مثلما يصف تكرار بعض الأفعال بصورة قويّة، مثل التّلاوة أو العدّ قبل القيام بأيّ عملٍ³. ويدلّ، في الاصطلاح، على كلّ سلوكٍ فرديٍّ أو جماعيٍّ، يلتزمُ بمجموعةٍ من القواعد التي تشكّل طقوسيّته، وأبرزها التّكرار، رغم توقّره على هامشٍ من الارتجال، وعلى كلّ أنواع

¹إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط. 2، ج. 2، 1972، ص: 561.

²Cazeneuve (J.), Sociologie du rite, PUF, Paris, 1972, pp. 12-13.

³لطفي الشربيني، شرح المصطلحات النّفسية، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ط: 1، 2001، ص: 319.

الاحتفالات التي تعكس المعتقدات؛ لكونها فعاليات وأعمالاً تقليدية لها في الأغلب علاقة بالدين والسحر، يحدّد العرف أسبابها وأغراضها¹. وقد يتعدّى معناه ذلك ليعبر عن مجموع الأفعال والممارسات التي تخضع لقواعد نظامية لها صفة القداسة في نفوس أصحابها، وهي ذات سلطة ملزمة ضابطة.

ومن ثمة تشير الطقوس الأمازيغية إلى مجموع الشعائر والاحتفالات التي تقام في مختلف المناطق الأمازيغية بشكل تقليدي، وتعبّر عن ديمومة الأحداث الاجتماعية والمعتقدات التي عرفتها الساكنة، وتشير في مجملها إلى الارتباط بين الإنسان والطبيعة، على غرار احتفالات "إيض نّ نّاير"، و"تاغنجا" (تلغنجا)، و"تافسوت" وغيرها. كما أنّ لكل احتفال منها طقوسه الخاصة وموسمه المحدّد، وإن كانت في الغالب ترتبط بالموسم الفلاحي / الزراعي أو المناسبات المختلفة التي تعارف عليها الأمازيغيون منذ القدم، وربطوها بمعطيات طبيعية أو بأحداث ووقائع تاريخية أو أسطورية².

2-1- الإحتفال:

الاحتفال، لغةً، من حفل الماء واجتماعه، ويحفل حفلاً وحفولاً وحفياً، اجتمع كاحتفل، وتحفل تزيين، والمجلس كثر أهله³. والحفل الاجتماع والاحتشاد والتجمع، وتزيين الشيء ووضوحه. ويطلق في الاصطلاح على اجتماع الناس واحتشادهم في أبهى زينة وأجمل حلة، وظهورهم للعيان، من خلال احتفاليّتهم الشعبية⁴. ويعرّفه مصطفى شاكر في القاموس الذي خصّه للمصطلحات الأنثروبولوجية بأنّه تجمع عدد

¹ مصطفى شاكر سليم، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، الكويت، ط: 1، 1981، ص: 893.
² رقاد الجيلالي، فتيسي فاتح، الطقوس الأمازيغية لبوعفيف "أمغار وقروش": بحث في رمزية الاحتفال الكرنفالي بين التفتح والمساخر، مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 07، ع: 2، جوان 2023، ص: 814 - 815.

³ الفيروز أبادي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 3، 1979م، ج: 3، ص: 347.
⁴ إدريس قرقوري، الطقوس والشعائر الاحتفالية في النصّ المسرحي الجزائري (Programme national de recherche culture et civilisation, PNR, 25, édition DGRSDT CRASC)، 2014، ص: 21.

من أفراد المجتمع، بهدف التعبير عن وجهات نظر مشتركة بفعاليات منظمة رمزية، تؤدي في مناسبات معلومة¹.

3-1- الأسرة:

الأسرة في اللغة الدرع الحصين، وأهل الرجل وعشيرته، وتطلق على الجماعات التي يربطها أمر مشترك²، كما تأتي بمعنى معيشة رجل وامرأة أو أكثر على أساس العلاقات الجنسية التي يقرها المجتمع، وما يترتب على ذلك من واجبات كراعية الأطفال المنجبين وتربيتهم ثم امتيازات كل من الزوجين إزاء الآخر وإزاء أقاربهم وإزاء المجتمع ككل³. مثلما تحيل إلى جملة الأفراد الذين يرتبطون معاً بروابط الزواج والدم والتبني ويتفاعلون معاً⁴.

ورغم أنها مؤسسة اجتماعية ضاربة في القدم، إلا أن مفهومها ما يزال غامضاً؛ حيث تتباين تعريفاتها، وتتعدد تصنيفاتها بين أنماط مختلفة: الأسرة الأبسية، والأسرة الأميسية، والأسرة البنيوية، والأسرة الشرعية، والأسرة الطبيعية، والأسرة النووية أو الزوجية، والأسرة الممتدة...⁵ غير أنها تعدّ من الوجهة السوسيو اقتصادية الخلية الأولى واللبننة الأساس التي يتشكل منها المجتمع الإنساني، لأنها ليست سوى صورة مصغرة تعكس هوية المجتمع وواقعه بكل أبعاده الإنسانية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية... كما أنها ليست فقط استجابة لضرورة إنسانية اقتضتها استمرارية النوع البشري وتعاقبه؛ وإنما تمثل أيضاً حتمية اجتماعية تعكس طبيعة الإنسان الميالة إلى الارتباط والاجتماع بالآخر، ما دام، كما هو متداول: "عاجزاً بنفسه مستطيعاً بغيره". ومن ثمة، فهي تركز في تطورها واستمرارها على ثنائية مركزية يتقاسمها مقومان أساسيان: مقوم إنساني اجتماعي، ومقوم اقتصادي نفعي؛ إذ لا يمكن، من جهة، أن تقوم أو تستمر إلا بوجود علاقة اجتماعية وإنسانية مميزة، يطبعها الود

¹ مصطفى شاكر سالم، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، ط: 1، 1981م، ص: 161.

² مصطفى الخشاب، علم الاجتماع، عالم الكتب، القاهرة، 1985، ص: 54.

³ حسن عبد الحميد رشوان، دور المتغيرات الاجتماعية في الطب والأمراض، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 1983، ص: 179.

⁴ عبد الباقي زيدان، الأسرة والطفولة، ط: 4، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1980، ص: 06.

⁵ عبد القادر القصير، الأسرة المتغيرة في مجتمع المدينة العربية: دراسة ميدانية في علم الاجتماع الحضري والأسري، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط: 1، 1999م، ص: 33 وما بعدها.

والاحترام والتعاون والتكافل. ويتطلب تكوينها واستمرارها، من جهة أخرى، احترام مجموعة من الالتزامات والحقوق، ومراعاة بعض الضوابط المحددة للعلاقات الاقتصادية بين أفرادها.

واستناداً إلى ذلك، سنشتغل في هذه الدراسة على "الأسرة الممتدة"، أي تلك التي لا تقتصر في بنيتها التكوينية على الزوجين والأبناء فقط، كالأسرة النووية، وإنما تنسحب على كافة الأفراد الذين يجمعهم داخلها العيش المشترك والتعاون والتكافل الاجتماعي.

وتتكوّن هذه الأسرة أو "الخيمة" أو "الكانون" أو "أَلْمَسِّي" ($\text{H}\bar{\text{C}}\odot\ominus\text{X}$) (ج. إيلمسيّتن) ($\text{X}\bar{\text{H}}\text{C}\odot\ominus\text{X}+\text{I}$)، في السّيّاق الرّيانيّ، من الرّوج والزّوجة وأبنائهما وكلّ من يعيش معهما وعلى نفقتهما، سواء كانوا أقارب أو أجانِب (الأجداد، والآباء، والأُمّهات، والإخوة، والأعمام، والأحفاد، فضلاً عن الأطفال المتبنيّين أو المزدادين من نساءها العازبات، والرّجال المتزوّجين من نساءها مقابل التزامهم بالخدمة لدى رئيسها (إِمْحَارْسُنْ) ($\text{X}\bar{\text{C}}\text{K}\circ\text{O}\odot\text{I}$) / إِمْحُورَاسُنْ ($\text{XC}\text{K}\circ\text{O}\circ\odot$)، أو إِمَارَالْنْ ($\text{XC}\circ\text{J}\text{J}\circ\text{H}$)، أو إِشْتَكِيَطِيْبَيْنْ ($\text{XC}\text{I}\text{X}\text{E}\text{E}\text{E}\text{X}$)، أو إِمْرَايْدُنْ ($\text{XC}\text{J}\circ\text{Y}\text{A}$)، أو اِحْرِضَانُّ ($\text{XC}\text{Q}\text{E}\circ\text{H}$)¹.

وإذا كان العرف الزَيَّاني يشترطُ في رئيس الأسرة أن يكون رجلاً يؤهِّله لذلك سنُّه ووضعِيَّته الماديَّة والاعتبارُ الَّذي يحظى به لدى الرّأي العامّ؛ فإنّ رئيس الخيمة أو قائدها، مبدئيّاً، هو من يقوم بتوفير حاجياتها بعمله أو ثروته. لأنّ السنّ أو الجنس لا يخوّلان للفرد السّلطة بالضرّورة؛ فقد تسبّر امرأة شؤونها متى توفّي الزّوج، وترك أطفالاً قاصرين لا يسمح لهم صغر سنّهم بتعويضه². حيث تصرّخُ لأعضاء العائلة بنبيّتها في البقاء بخيمة أبنائها لتربيتهم. وفي حالة رفض منها ذلك، تطلب تدخّل "جماعت"، الّتي تثبت لها الأمر، ما عدا إذا رأت أنّها عاجزة أو غيرُ جديرةٍ بذلك. لكنّها تبقى، في كلّ الأحوال، تحت رقابة وإشراف العائلة عند الشّطط أو العجز. كما

¹ روبير أسبينيون، أعراف قبائل زيان، مرجع سابق، ص: 77.

٨٠. سعيد كنون، الجبل الأمازيغي أيت أومالو وبلاد زيان: "المجال والإنسان والتاريخ"، مرجع سابق، ص.

قد يتنازل الأب العجوز من تلقاء نفسه عن قيادة الخيمة لفائدة ابنه، ويفوض له كلّ الصلاحيّات دون الحاجة إلى أي طقس احتفالي¹.

4-1-الْقَبِيلَةُ:

تعود "القبيلة" في مضمونها الأنثروبولوجي إلى مصطلح المؤسسات السياسيّة في الحضارة الهند أوروبية القديمة، حيث تمثّل الشكّل الاجتماعيّ والسياسيّ السائد قبل ظهور المدينة والدولة، وهو أنموذج مرّت به كلّ المجتمعات البشريّة، ويمكنها من محتوى سياسيّ ووظيفيّ فاعل، ويمنحها أدواراً تعبويّة واستقطابيّة. كما تعتبر من أشكال التجمّعات البدائيّة التي تبلورت في عصر ما قبل التاريخ، لذا خلعت الدّراسات الحديثة صفة البدائيّة من تلك التجمّعات التي تبلورت في هذا العصر، لا سيّما عند دراستها للمجتمعات البشريّة في آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبيّة؛ حيث يعتقد إميل بنفينيست (Emile beneveniste) (1969) أنّ القبيلة استعيرت من قاموس المؤسسات القديمة للدلالة على الانتساب إلى جماعة بالولادة²، إلّا أنّ استخدامها بالمعنى الأنثروبولوجي بدأ مع بداية القرن التاسع عشر محيلاً إلى التّنظيم السياسيّ لمجتمعات موجودة في حقبة معيّنة (بربريّة) من تطوّر البشريّة (لويس هنري مورغن، (MORGAN (Lewis Henry) (1877م)، وبقيت مقترنة بالمقاربة الوظيفيّة للمجتمعات الفاقدة للدولة، والتي تسمّى بشكل عامّ "مجتمعات قبليّة"³، حتّى أضحت تدلّ على مجتمعات شديدة التّنوع من حيث طريقتها في الحفاظ على النظام الاجتماعيّ دون وجود سلطة مركزية (EVANS-RITCHARD, 1942)⁴.

وفي جانب آخر، عرّفها جان بيشلر (Baechler (J.)) بأنّها: "شكل انقساميّ للتّنظيم الاجتماعيّ يتكوّن من أقسامٍ قاعدية، يمثّل كلّ منها أسرةً ممتدّة في عمق ثلاثة أو أربعة أجيال، وكلّ قسمٍ قاعديّ يلتحم تلقائيّاً مع قسم آخر، كلّما شعر بتهديد أو

¹ سعيد كنّون، الجبل الأمازيغي أيت أومالو وبلاد زيان: "المجال والإنسان والتاريخ، مرجع سابق، ص 80.

² BENVENISTE (E.), le vocabulaire des institutions indo-européennes, Editions de Minuit, 1969, Paris.

³ MORGAN (L.), Ancient Society, New York, Solt (trad.fr. La société archaïque, Paris, Anthopos, 1971.

⁴ EVANS-RITCHARD (E.E.), The Nuer. Oxford, Clarendon Press, 1940, (trad.fr. Les Nuer, Paris, Gallimard, 1968).

خطر. وشيئاً فشيئاً يمكن أن تتحد القبيلة بأسرها، أو مجموعة قبائل، في مجموعة مؤقتة لمواجهة عدوٍ خارجيٍّ¹. ويقترّب هذا التّصور من رؤية ابن خلدون؛ حيث يرى أنّ التّجمّع القبليّ في أماكن معيّنة إنّما هو أمرٌ فرضته الحاجة إلى الاستمرار في الحياة؛ إذ جاء من أجل التّعاون لتحصيل القوت والضروريات من أجل البقاء، كما أنّ اعتماد أفرادها على الحيوانات ومنتجاتها هو الذي أسكنهم البراري والقفار، كما وحدت بينهم ظروف الحياة القاسية، ودعت إلى نشأة علاقات وثيقة بين بعضهم بعضاً، لدفع الخطر الذي قد يتعرّضون له وصدّ المعتدي، أو شنّ غارات على مناطق أخرى لتأمين سبل العيش وتوفيره².

وتجاوز عبد الله العروبي، في سياقٍ آخر، الفكرتين الشائعتين عن القبيلة المغربية: الأولى مفادها أنّ للقبائل المغربية الأصول الجينالوجيّة نفسها، والفكرة الثّانية مفادها أنّ للقبيلة بعدٌ إثنيّ يتمثّل في العمق الأمازيغيّ، لأنّ "الحديث عن القبيلة... هو بالضرورة حديثٌ عن شأنٍ وضع لم يسبق له أن توقّف عن التّطور، ثم شرحه بنظريّات متحوّلة"³. ولذلك أضحت تشغل بالنّسبة إليه على ثلاثة محاور كبرى: أولاً بوصفها مؤسسة مرتبطة بالفلاحة والملك الجماعيّ خارج مفهوم دولة المخزن، وثانياً تعتمد على عمقها الإثنيّ لتدبير نفسها وإعادة بناء السيرورة التّطوريّة التي تحكمها، وثالثاً أدمج المحورين في نظرية للقبيلة الأمازيغيّة تقوم على العرف والسّيرة والمخزن. وبالتالي تجاوزت مساحتها الاجتماعيّة والاقتصاديّة إلى ما هو سياسيّ، وانبرت بوصفها مؤسسة محوريّة في السيرورة التّاريخيّة للمجتمع المغربي⁴.

ونتيجةً لتعدّد معاني القبيلة، وتضارب بعضها أحياناً، يذهب بعض الدّارسين إلى أنّ ظاهرة "القبيلة"، بشكلٍ عامّ، تستعصي على التعريف، بالنّظر إلى اختلاف

¹ محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط: 1، 2002، ص: 55 – 56.

² سعيد فالح الغامدي، البناء القبليّ والتّحضّر في المملكة العربيّة السّعوديّة، المكتب الجامعيّ الحديث، الإسكندريّة، ط: 5، 1990، ص: 8.

³ Abdellah Laroui, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830 – 1912, Edition La découverte, Paris, 1977.

⁴ Idem, p. 170.

مورفولوجياتها وأحجامها، واختلاف نوعية التماسك بين مكوناتها¹، وإن كانت لها ملامح عامة تحددها، وسمات تعرف بها، مثل:

- توفر مكوناتها الرئيسية: المكان المحدد، واللغة الواحدة، والحضارة الواحدة. وإذا غاب أحد هذه العناصر، تفقد شرطاً أساسياً من شروط وجودها.
- سيادة مظاهر التعاون والود والتماسك الاجتماعي بين أفرادها، وشعورهم بالانتماء إلى المجتمع الواحد، ومن أبرز سمات هذا التماسك والشعور بالانتماء الاشتراك في الطقوس الدينية.
- ضمها لعدة تنظيمات شكلية تعمل على تأكيد وحدتها وتماسكها الاجتماعي، مما يحافظ على كيانها واستمرار وجودها.
- بساطتها البنيوية، سواء من حيث عدد السكان أو كثافتهم أو بالنسبة لحركة الهجرة الداخلية والخارجية، أو عدد المؤسسات الاجتماعية.
- تأليفها لوحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية متكاملة تميل إلى أن تكون مجتمعاً مغلقاً على نفسه، ولا يتصل، ثقافياً، اتصالاً وثيقاً بالخارج، حتى بالنسبة للقبائل المجاورة، إلا في حدود ضيقة².
- رابطة القرابة؛ إذ يمثل أبناؤها مجموعة من الأفراد المنتمين إلى أصل مشترك، سواء كان هذا الانتماء حقيقياً أو وهمياً، ولو أنه لا يمكن إرجاعها إلى صلة القرابة وحدها؛ إذ تضم تحت لوائها أولئك المنحدرون من صلب واحد، وهم الصرحاء، وفيها من لا ينتمي إليها كالدخلاء ممن كانوا عبيداً عند القبيلة، والمستلحقين الذين ألحقوا بها ممن ليس منها.

5-1- قَبِيلَةُ إِرْيَان (رِيَان):

"إِرْيَان" أو "رِيَان" قبيلة أمازيغية تقع فيما يسمى بـ "ممر السلاطين"، وهو موقع استراتيجي يربط شرق المغرب بغيره، ويمر عبر المدن: فاس ومكناس ومراكش. و"إِرْيَان" (ⴰⵢⵔⵉⵏ) جمع مفردة "أَرَاي" (بتفخيم الزاي) (ⴰⵔⵉⵢⵉⵏ)، الذي قد يكون مشتقاً من جذر "إيزي" (بتفخيم الزاي) (ⴰⵢⵔⵉⵢⵉⵏ)، ويدل على المَرارة (La

¹ محمد بن صنيان، السعودي السياسي والقبيلة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط: 1، 2008، ص: 32.

² سعيد فالح الغامدي، البناء القبلي والتحضّر في المملكة العربية السعودية، م. س، ص: 10.

(vésicule biliaire)، التي ترمز، عادةً، عند الأمازيغ إلى الشجاعة والإقدام؛ إذ عُرف الرّبانّيون بأنّهم شديّدو البأس، وأنّهم محاربون مرموقون¹. وقد يكون أيضاً مشتقاً من الجذر "رَبَّاي" (ⵔⵓⵔⵓⵢ) (ثَقِيل) دلالةً على قدرتهم على التّحمّل ومواجهة الصّعاب والأنفة والكبرياء⁽²⁾.

وتمتدّ هذه القبيلة جغرافياً من جبل تَاغَاط إلى بُوكْجُدي وأفْلَكْتُور شرقاً، حيث توجد قصورها الرّئيسة. ويشكّل المجموع بلاداً متوسّطة الغنى، تنتشر الصّخور بوضوح في أجزائها العليا المكسوّة في الأغلب بغابات كثيفة من أشجار الأرز، بيد أنّ الأراضي الصّالحة للزّراعة والمروية تنتشر ناحية قصور "أَيْت شَارُضْ" وأرُوكُو وجَنان إِيْمِس (جَنْ الْمَاسْ) (ⵓⵙⵓⵎⵉⵙ ⵙⵓⵎⵉⵙ) إلى الشّمال لدى أيت اللّحْياني، أحد فروع أيت بومزُوغ. وفي المناطق المنخفضة المجاورة للنّهر، تقع خنيفرة، المدينة الحمراء المكوّنة من منازل ذات سقوف منخفضة تطلّ عليها القلاع القاديّة لموحى أوحمو وأولعايدي وأقربائهما. وعلى بعد 10 كم إلى الأسفل توجد تَامْسُكُورْت، وهي إقامة قديمة لعشيرة من أولاد سيدي بنّاصر أُخليت سنة 1914م، وأعيد تعميرها بالتّدرّج. وأخيرا السّهول الخصبة لبُورْزُفُور وأذْخُسان ولهري من جهة، ووادي الفايجة والمرتفعات المشجّرة لبُوعزْغار التي تزوّد السّاكنة بالعرعار والمراعي الواسعة والغنيّة، من جهةٍ أخرى³.

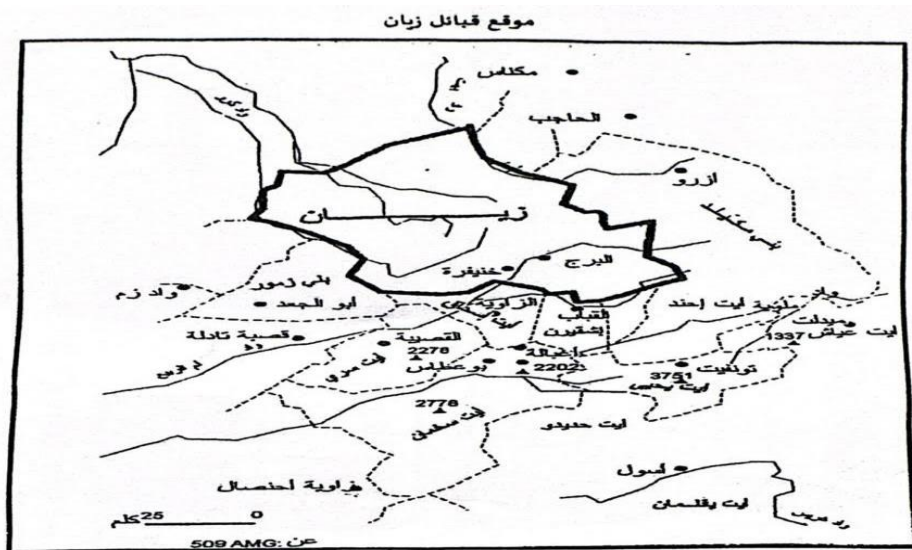
وعموماً، يشكّل موقع "زَيان" (تنظر الخريطة بعده) صلة وصلٍ بين شمال المغرب وجنوبه، لأنّه يقع وسط المنحدرات الأطلسيّة للأطلس المتوسّط، وهو منطقة جبليّة تمتدّ من شمال دمنات، عند ثغرة تَسَاوت، حيث تختلط منحدراته بمنحدرات

¹روبير أسبينون، روبر أسبينون (قائد الشّؤون الحربيّة الإسلاميّة، مدير المركز الإسلاميّ للتّوثيق والنّشر بالإقامة العامّة الفرنسيّة بالمغرب)، أعراف قبائل زيان: مساهمة في دراسة القانون العرفيّ الأمازيغيّ المغربيّ، ترجمة محمد أوراغ، تنسيق: أحمد الشّهيبي، منشورات المعهد الملكيّ للثقافة الأمازيغيّة، مركز التّرجمة والتّوثيق والنّشر والتّواصل، مطبعة المعارف الجديدة، الرّباط، 2007، ص: 16.

²Victorien Loubignac, Etude sur le dialecte berbère des Zaïans et Ait Sgougou, publication de l'institut des hautes études marocaine, Paris, E. Leroux, première partie, 1924, p: 4.

³سعيد كُتون، الجبل الأمازيغيّ أيت أومالو وبلاد زيان: "المجال والإنسان والتّاريخ"، تعريب: محمد بوكبُوط، منشورات الرّمن، سلسلة ضفاف، التّوزيع: سبريس، العدد 18، نونبر 2014م، ص.ص. 17-18.

الأطلس الكبير، ويحدّها سهل تادلا جنوباً، وتنتهي عند هضبة الظهر العلياء¹. كما أنّه يربط شرق المغرب بغيره، ويحقّق التّواصل بين أيت امكيلد وايت احند وإشقيّين وايت إسحاق وزمّور وأيت النّظير والسّماعلة². وبذلك يكون المجال الزّيّانيّ محاطاً



المصدر: محمد بن الحسن، معركة لهري (13 نوفمبر 1914) صفحات من الجهاد الوطني، مطبعة انفويرانت، فاس، الطبعة الأولى، 2001، ص. 138.

بعدة قبائل من مختلف الوجهات، فمن الشرق تحدّه أيت امكيلد، وتحدّه من الشمال أيت التّظير، ومن الغرب زَمور، ومن الجنوب أيت احند وإشقيّرن. ولعلّ ذلك ما جعله ذا قيمة استراتيجيّة مهمّة في مخطّط الاحتلال الفرنسي³.

¹- شارل دو فوكو، التَّعرِّف على المغرب 1883 – 1884، ترجمة المختار بلعربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط: 1، 1999، ص.ص: 132-133.

²Mohamed ben Lahcen, Moha Ouhammou Zayani, l'âme de la résistance marocaine à la pénétration militaire française dans le moyen atlas (1908 – 1921), Imp. Info –Print, Fès, Maroc, 2000, p. 13.

³ إدريس أقبوش، جوانب من السياسة الاستعمارية الفرنسية بمنطقة زيان من التمهيد إلى التطويع، مغرب التتويع: مباحث في التاريخ والتراث، كتاب جماعي من تنسيق عبد العلي المتليني، وجواد التباعي، ومولاي الزهيد علوي، مركز رؤى للدراسات والأبحاث، ط. 1، مطبعة ورقة بلال، فاس المغرب، 2021، ص. 114-116.

وتجمع المصادر التاريخية على أنّ "زيان" تنتمي إلى اتّحادية أيت أومالو⁽¹⁾، إلّا أنّ ذلك كان محطّ تساؤلٍ ونقاشٍ مستفيضين، الأمر الذي دفع سابقاً جعفر الناصري إلى استفسار أحمد المنصوري⁽²⁾ عن أصلها، وأفاد بأنّ "زيان" هو اسم أب القبيلة الشهيرة، التي عاصمتها خنيفرة، من جدّه برّس، الذي يقال لأحد شعوبه أيت أومالو⁽³⁾. ويرفع المؤرّخ أبو القاسم الزيّانيّ نسبه، ويقول: «أنا أبو القاسم بن أحمد بن علي، بن إبراهيم، بن نوح التّسابية، بن إبراهيم، بن علي، بن الحسن، بن قاسم، بن يحيى، بن عيسى، ويحيى هذا هو أبو فخذنا، من قبيلة زيان بن نوح بن فاضل، بن علي، بن زيان، بن مالو⁽⁴⁾... بن اليسع... بن صنهاج، جد قبائل صنهاجة كلّها»⁽⁵⁾. ويقول صاحب الاستقصا، مورداً "زيان" تحت اسم "ضيّان": «أيت أومالو من برابرة فزاز، وهم بطنّ من صنهاجة يشتمل على أفخاذٍ كثيرة، مثل ضيان وبني مكيلد... قد عمروا جبال فزاز، وملأوا قننها، وتحصّنوا بأوعارها منذ تملّك البربر المغرب قبل الإسلام بأعصارٍ طويلة»⁽⁶⁾.

وحسب أبي القاسم الزيّانيّ، اعتنقت القبيلة الإسلام أيّام الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان، وهي آنذاك بفران من أرض الصّحراء قبل أن تدخل سجلماسة⁽⁷⁾. وأشار في السّياق ذاته إلى أنّ زيّان فريقٌ من برابر فزاز، وبتنّ من صنهاجة، والظنّ أنّهم جاءوا من الصّحراء بعد شقّ قبيلة زعير العربية المعقلية الطّريق من الصّحراء إلى

¹ أيت أومالو: كلمة أمازيغية تعني الظل، وقد تعني السفح الظليل، ونحدث عن سكان "أومالو" مقابل سكان "أسمر" أو السفح المشمس، أحمد التوفيق، "أيت أومالو"، معلمة المغرب، مطابع سلا، الجزء الثاني، 1989، ص، 648.

² هو أحمد بن قاسم بن محمد المنصوري أصلاً، المكناسيّ دارا وإقرارا، الزياني منشئاً، ولد بقرية خنيفرة ببلاد زيّان حوالي سنة 1897م، وتوفي سنة 1965م (ينظر أحمد المنصوري، كياء العنبر من عظماء زيّان وأطلس البربر، تحقيق محمد بن لحسن، تقديم مصطفى الكثيري، منشورات المندوبية السّامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التّحرير، مطبعة الكرام، الرّباط، ط: 1، 2004، ص: 17.

³ أحمد المنصوري، كياء العنبر من عظماء زيّان وأطلس البربر، المرجع السابق، ص: 75.

⁴ مالو هي أومالو وأمالو، فالكلمة أمازيغية الأصل، وعندما أدخلت إلى اللغة العربية، اختلفت كتابتها من باحث لآخر.

⁵ أبو القاسم الزيّاني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا، تحقيق عبد الكريم الفيلاي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1967، ص: 548.

⁶ أحمد بن خالد السّلاوي الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الجزء التاسع، تحقيق وتعليق أحمد النّاصري، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ص: 199.

⁷ أبو القاسم الزيّاني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور براً وبحراً، المرجع السابق، ص: 548.

حيث مقرّهم الحالي⁽¹⁾. ويستفاد من هذه الرواية، أنّ زيان ينتمون لصنهاجة الجنوب، الذين كانوا يجوبون الصحراء قبل القرن الحادي عشر الميلادي بين واحات جنوب المغرب وبين بلاد الزنوج⁽²⁾. ويميّز البيذق، في هذا السياق، بين نوعين من صنهاجة؛ صنهاجة القبلة، أي صنهاجة الساكنة خلف جبال الأطلس والمتعرّضة بسبب ذلك للشمس، وهم فرع الرّحل، ولهم من الأفخاذ إحدى وأربعين على حساب درجاتهم في التّمييز، ويقابلها صنهاجة الظّل، وهم الساكنون في الجبل المحتمون من وهج الشمس ولفح الحرّ⁽³⁾. ويضيف بأنّ أصل صنهاجة بالصّاد المشمّ زائاً والكاف القريب من الجيم (زناك)، ولما عزّبه العرب زادوا الهاء بين النّون والألف، فصار صنهاج، ثمّ ألحقوا بآخره هاء الجمع، فصار صنهاجة (زناكة)⁽⁴⁾.

ورغم تضارب الآراء والروايات حول هذا التقسيم (البرنس والبتز)، تجمع المصادر والمراجع التّاريخيّة على أنّ زيان من صنهاجة ينتمون لقبائل أبيت أو مالو، هاجروا إلى مناطقهم الحالية في إطار الهجرات الكبرى لقبائل الجنوب الشرقيّ في اتجاه الشّمال الغربيّ، إلّا أنّ المثير للانتباه هو سكوت مصادر العصر الوسيط عن المواطن الأصليّة لهذه القبائل، فلم تقدّم إضافات مهمّة بهذا الشّأن؛ ذلك أنّ الجغرافيين كالبكريّ والإدريسيّ، والإخباريين كابن أبي زرع، وحتى المؤرّخين كابن خلدون لم يذكروا "زيان" في كتاباتهم إلّا بعد القرن الثّاني عشر الميلاديّ، ليس في مواطنهم الأصليّة، الصحراء، ولكن في مقرّهم الحالي⁽⁵⁾.

وبناءً عليه، إذا كان الزّيانّيون ينتمون إلى صنهاجة الصحراء، فإنّهم جاءوا من الجنوب المغربيّ؛ إذ كانت الهجرة، لعوامل طبيعيّة وسياسيّة، ظاهرة معروفة في تاريخ المغرب، ولا تتمّ على مستوى الأفراد فحسب، وإنّما حتّى على مستوى القبائل والجماعات. حيث عملت الدّولة المرابطيّة على تشجيع هجرة قبائل صنهاجة من

¹ أبو القاسم الزياني، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برّاً وبحراً، المرجع السابق، ص: 34.

² محمد بن لحسن، نظرية المقاومة من خلال مخطوطة كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر، دراسة تنظيرية مع توثيق النص، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ المعاصر، جامعة القاضي عياض كاية الآداب بني ملال، تحت إشراف لحسن أغزادي، السنة الجامعية 1997، ص: 59.

³ أبو بكر بن علي الصنهاجي البيذق، المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور، الرباط، 1971، ص: 53.

⁴ أبو بكر بن علي الصنهاجي البيذق، نفسه، ص: 34.

⁵ محمد بن لحسن، نظرية المقاومة من خلال مخطوطة كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر، المرجع السابق، ص: 58-59.

الجنوب إلى الشمال من أجل توطيد حكمها⁽¹⁾، بيد أن قبائل معقلية، لاسيما زعير وبني احسن، هي التي فتحت الباب على مصراعيه منذ القرن 16م، لتستمر هذه الهجرات إلى حدود القرن الثامن عشر الميلادي، فكانت كل قبيلة حديثة العهد بالهجرة تزيح القبيلة أو القبائل التي هاجرت قبلها، فأزاح الزيانيون -المهاجرون الجدد- زعير من مواطنهم (بلاد زيان حالياً)، ودفعوا بهم في اتجاه الغرب⁽²⁾؛ إذ قبل وصول الزيانيين إلى مقرهم الحالي (خنيفرة)، تفيد بعض الدراسات⁽³⁾ أن زعير، وهم عرب رحل معقلون، لضعف دولة المرينيين، وقساوة الظروف الطبيعية، أتوا من الصحراء في إطار هجرة جماعية إلى الشمال بحثاً عن المراعي الجبلية، وانتشروا بسرعة في ملوية⁽⁴⁾، ووصلوا إلى منطقة خنيفرة (هضبة أدخسان) ابتداءً من القرن السادس عشر الميلادي، وانتشروا من تيكريكرا (Tigrira) إلى حدود مولاي بوعزة. بينما تقدم "بني احسن" في اتجاه الشمال عبر كيكو، وانتشروا في أحواز صفرو⁽⁵⁾.

لقد كانت الهجرة، إذن، ظاهرة ملازمة لقبائل المغرب؛ حيث كانت كل قبيلة تحتل مجالاً جغرافياً تدافع عنه عند كل خطر، وتسعى لتوسيعه وقت الشدة، أو لتغييره بمجال أفضل. وهكذا لم يقتصر الزيانيون على إزاحة زعير في اتجاه الغرب، بل أزاحوا حتى إخوانهم (أيت عمر). إذ أورد النقي العلوي أنهم (أيت عمر) إحدى الفرق الزيانية القاطنة بنجد ولماس، كانت تسكن مريرت والتاندرا وبالجال المشرفة عليهما ناحية منابع أم الربيع، ولكن الحروب الأهلية وحركة الضغط الجماعي الآتية من الخلف، التي كانت تقوم بها قبائل أخرى دفعت بها إلى الأمام، فوجهت ضغطها على العناصر الموجودة في طليعة الزحف المستمر، مثل زمر وبني حكم الذين كانوا يسكنون بهذا النجد⁽⁶⁾.

¹ أحمد المنصوري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، المرجع السابق، ص، 72.

² العلمي (أحمد)، "صفحات من مقاومة قبائل زيان للاستعمار الفرنسي، مقاومة موحى أوحمو"، ضمن ندوة المقاومة المسلحة والحركة الوطنية للأطلس المتوسط 1907-1956، خنيفرة أيام 11-12-13 نونبر 1999، منشورات المندوبية السامية للمقاومة وأعضاء جيش التحرير، مطبعة بني إزناسن، سلا، 2001، ص: 89.

³ Colin (George), "origine arabe des grands mouvements de population berbère dans le Moyen Atlas", Hespéris, TXXV, 1938, p. 267.

⁴ Ibid, p. 265.

⁵ Ibid, p. 266.

⁶ العلوي النقي، "أصول المغاربة، القسم البربري اتحادية زيان"، مجلة البحث العلمي، ع. 24، 1975، ص: 79-78.

نخلص من حديث الطُرد والنزوح إلى أنّ الزّيانين انتشروا في الأطلس المتوسط بعد أن أزاحوا زعير وأيت عمر. ورغم قلة المعلومات وشحّ الشهادات التاريخية عن استقرارهم بالجنوب المغربي، يعتقد محمد بن الحسن⁽¹⁾ وجورج كولان (Georges colin)⁽²⁾ أنّ الزّيانين بدأوا زحفهم في اتجاه مواقعهم الحالية منذ بداية القرن السادس عشر الميلادي، واستمرّ زحفهم جماعاتٍ وأسرّاً وأفراداً طيلة ثلاثة قرونٍ إلى أن استقرّت الأوضاع خلال القرن التاسع عشر الميلادي.

2- "إيض نّ نّايّر": بحث في التسمية والأصول الطبيعية والتاريخية والميثية والطقوس الاحتفالية

سنحاول فيما يلي الوقوف على أهمّ الحثّيات والجوانب التاريخية والميثولوجية والطبيعية المرتبطة بهذه المناسبة، إضافةً إلى بعض مظاهر طقوسها الاحتفالية:

1-2- "إيض نّ نّايّر": أنماط التسمية وأهمية الاحتفال بالمناسبة

"إيض نّ نّايّر" طقسٌ فلاحيّ أمازيغيّ قديمٌ يرجع صدهاء إلى عهودٍ غابرة، يرمز إلى التّيمّن بالخصب ووفرة الزّرع، تؤدّي فيه الأسر شعائر مخصوصة من خلال طقوس عائليّة مخصوصة تفاوّلًا بسنة فلاحية جيّدة، وتذكيراً بأيام تاريخية مهمّة من مسار ارتباطها الطّويل بالأرض. وله مسمّيات أخرى كثيرة حسب المناطق والمجالات الأمازيغية، لعلّ أبرزها: "رأس السنة الأمازيغية أو الفلاحية"³، "ليلة يّناير"، و"ينّايرة"، و"حاكوز / حاكوزة / تاحاكوزت"، و"ليلة السنة" أو "إيض نّ وسكّاس"، و"تالقيمت / تالقيمت" أو اللّقة، و"يوم النّصر"، و"نّايّر"، و"اليّنير"، و"عيد يّناير"، و"اليّنير"، و"ينّاير السنة" أو "ينّاير وسكّاس"، و"تاكوزت نّ وسكّاس" أو "تابوزت نّ وسكّاس"، و"رأس السنة" أو "إيخف وسكّاس"، و"أسكّاس أمقّاس"... كلّ هذه المسمّيات تحيل إلى مسمّى واحد هو بداية السنة الأمازيغية (ليلة

¹ محمد بن الحسن، نظرية المقاومة من خلال مخطوطة كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر، م. س، ص، 69.

² Colin (Georges), "origine arabe des grands mouvements de population berbère dans le Moyen Atlas", op. cit, p, 267.

³ تقويم فلاحى لأنّه يرتبط بالفلاحة وبهدف تنظيم الأعمال الزراعيّة؛ إذ أبدع الأمازيغ طريقة خاصّة بهم لضبط تسلسل ومراحل التّطوّر المستمرّ للدورات الفلاحية.

اليوم الأول من يناير)¹، التي فصلها 13/12 يوماً عن السنة الميلادية حسب التقويم الغريغوري، والتي صنفها منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو) تراثاً لا مادياً مغاربياً سنة 2020.

وتبدو أهمية الاحتفال بهذه المناسبة في ترسيخ الوعي بالذات والاعتزاز بالخصوصية الثقافية وإعادة الاعتبار لكل ما يعزز هويتها، ويمحو عنها غبار النسيان، حتى تبدو ظاهرة للعيان. كما أنها تعبر بجلاء عن وحدة التجربة الإنسانية والتكوين النفسي للشخصية المغربية، وتعكس العمق التاريخي والأصالة الحضارية لبلادنا وغناها. ولذلك استهدفنا من خلال هذه الدراسة التغلغل في قلب الثقافة الشعبية الأمازيغية المغربية الزبانية ودراسة بعض أشكالها الاحتفالية الخاصة بهذه المناسبة، والتي ما تنفك تطرح أسئلة كثيرة.

2-2- "إيض ن نأيز": بعض الأصول الطبيعية والتاريخية والميثولوجية

يفترض فهم وتفكيك أي فعل طقوسي شرط العودة إلى سنده التاريخي أو السوسيو مجالي أو الميثولوجي أو حكاياته المؤسسة التي عملت على إيجاده وتكراره واستمراره، بما هي قواعد أساسية في المتن الشعائري، وما دام تطقيس الشيء معناه جعله سلوكاً تكرارياً وممارسة اعتيادية، يتفق عليها أفراد المجتمع الواحد. ويحددون الطرائق والغايات، ويبرزون لها الدوافع والمآلات²، فإن الطقس ليس خارج السياق الذي ينتجه ويسري فيه، وغير منفصل عن مرجعية قبلية تحدد اعتياديته وتكراريتها. فما الدواعي المجتمعية والتاريخية نحو إيجاد هذه الاحتفالية "إيض ن نأيز"؟ وما الحكاية أو الخبر التاريخي أو الميثولوجيا المؤسسة لاحتفال الزبانيين والأمازيغيين عموماً بهذه المناسبة؟

إن في أصول الاحتفال بهذه المناسبة خمس روايات مختلفة ومتكاملة؛ تربط الأولى الحدث ببعد فلاح زراعي؛ حيث يرمز في هذا المجال إلى احتفالات الفلاحين بالأرض والزراعة، ومنه تسمية "السنة الفلاحية"، بينما ترجعه الثانية إلى بعد

¹ يناير: الشهر الأول بالأمازيغية (يان أئور ٢٠٢٠)، وهو في الوقت ذاته إله البدايات عن الرومان.

² عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء: بحث في المقدس الضرائحي، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، 2014م، ص: 27.

تاريخي محض، فتربطه أولاً (الرّواية التّاريخيّة الأولى) بانتصار القائد الأمازيغيّ "شيشنق" (شيشونق) على أحد فراعنة مصر القديمة في معركة دارت رحاها على ضفاف نهر النيل سنة 950 قبل الميلاد، وثانياً (الرّواية التّاريخيّة الثّانية) إلى الوجود الرومانيّ في شمال إفريقيا وتأثيره ثقافياً وسياسياً واجتماعياً على شعوب المنطقة، وثالثاً بالتّقويم القبطيّ السّكندريّ. في حين تعلّقه الرّواية الرّابعة، وهي امتداد للرّواية الأولى، بالبعد الأسطوريّ المتمثّل في "أسطورة العجوز" أو "أرطال ن تمّعارث" / "سلف العجوز".

ولتفكيك مضامين هذه الرّوايات، علينا السّفر إلى لحظة البدء الأوّل لهذا الاحتفال، أو ما يطلق عليه في الأنثروبولوجيّة الدّينيّة "لحظة التّكوين"؛ ومن ثمة سنعمد بعض الجوانب الميثولوجيّة من جهة، وعلى المعطيات التّاريخيّة والجغرافيّة من جهة أخرى، لاستكشاف لحظة الولادة وتطوّرها عبر الأزمنة والعصور، لا سيّما أنّ الطّقوس القديمة تفقد مع مرور الزّمن معناها وغاياتها، فتتحوّل إلى مجرد شعائر لا معنى لها، ولذلك تعمل الأسطورة على توضيح أصل الطّقوس ومعناه، وتقدّم تبريراً مقنعاً للاحتفالات التي تتناولها الأجيال، وبالتالي تترابط الأسطورة والطّقوس بشكّل وثيق، فلا بقاء لأحدهما دون الآخر، فالأسطورة بحاجة إلى الطّقوس لضمان خلودها، والطّقوس بحاجة للأسطورة لتبرير وجوده والحفاظ على فعاليّته¹. والحال أنّ الفعاليّات الطّقوسيّة والدّيناميّات الشعائريّة المختلفة لـ "ايض ن نايّر" تستند، فضلاً عن الأبعاد الميثيّة، إلى مضامين كثيرة، تاريخيّة وطبيعيّة واجتماعيّة واقتصاديّة...

2-2-1- "ايض ن نايّر": الأصل الفلاحيّ / الزّراعيّ

تذهب هذه الرّواية إلى أنّ "ايض ن نايّر" زمنٌ مخصّص للاحتفال بالأرض والفلّاحة عموماً، ومناسبة لمباركة الموسم الفلاحيّ الجديد والتّفاؤل بسنة كلّها خيرٌ وغلّة وفيرة على الفلاحين والنّاس أجمعين، ووقتٌ لضبط عمليّات السّقي والغرس؛ خاصّة أنّه يأتي نهاية موسم الحرث ومنتصف موسم المطر، ويتزامن مع منتصف (الليالي الكبيرة) "الليالي تيخاتارين"، التي تبدأ يوم 25 دجنبر من كلّ سنة، وتدوم

¹ مبارك بوطوقة، "يناير": الأمازيغ: طقوس وأساطير"، السفير العربي، موقع: <https://assafirabi.com/ar/3985/2015/01/21/> "يناير": الأمازيغ: طقوس وأساطير" (25/12/2023,18:30).

40 يوماً، ويوافق تقريباً أطول الليالي في السنة، واليوم الذي يفصل بين فترتين مختلفتين من السنة؛ حيث يتم الانتقال من فصل باردٍ ومتقلبٍ إلى فصلٍ معتدلٍ مستقرٍ نسبياً، مما يعدّ إيداناً ببدء زراعة الأرض والاستعداد لموسمٍ قادمٍ، فيشجذ الفلاحون همهمهم لإنجاح موسمهم الجديد. ولذلك يُحْيُونَ هذه المناسبة أملاً في أن تكون الطبيعة سخيةً معهم، فيطردون شبح الجوع والسنين العجاف، خاصةً أنها تصادف نهاية مخزون المؤونة التي يحتفظون بها تحسباً لفصل الشتاء.

2-2-2- "إيض ن نأيز": الأصل التاريخي

للاحتفال بهذه المناسبة، كما سلف، ثلاث رواياتٍ تاريخيةٍ (تعدّ الأولى الأكثر انتشاراً وتداولاً):

• الأصل التاريخي الأول: انتصار الرّعيم الأمازيغي "شيشنق" على حاكم مصر القديمة سنة 950 ق.م

من المتداول تاريخياً أنّ **شيشنق الأول** (أو شيشونق أو شيشناق أو شيوشنق، أو شيوشنق، أو شيشنق...) هو القائد الأمازيغيّ الذي قهر الفراعنة، وحكمت أسرته مصر القديمة لمدة قرنين، ووصل إلى أورشليم (القدس حالياً)، منتصراً فيها على العبرانيين. غير أنّ أغلب الروايات تختلف اختلافاً كبيراً في أصله وكيفية وصوله لحكم بلد الأهرامات؛ فتذهب بعضها إلى أنّه من بني سويس، وأنّه صدّ هجوماً قام به الفراعنة للسيطرة على بلاد الأمازيغ قرب مدينة تلمسان غرب الجزائر، وهزمهم شرّ هزيمة، وطاردهم شرقاً حتّى استولى على بلادهم، ونصب نفسه فرعوناً لمصر وما جاورها، ليتمّ الاحتفال بهذا النصر العظيم. ومن ثمّ جاء اختيار هذه المناسبة بدايةً للتقويم الأمازيغيّ تقديرًا لهذا الحدث وإجلالاً لهذا القائد الفذّ. في حين تذهب رواية ثانية إلى أنّه ينحدر من قبيلة أمازيغيّة ليبية؛ حيث اشتهر بعدله وتسامحه لدرجة أنّ المصريين لجأوا إليه ليخلصهم من ظلم الفرعون، وقاموا بتنصيبه ملكاً عليهم.

فيما تذهب رواية ثالثة إلى أنّه قائدٌ عسكريّ في جيش الفرعون، سمحت له ظروف الفوضى والاضطرابات التي عانت منها مصر القديمة أن يسيطر على البلاد، وينصب نفسه حاكماً عليها. وتقول رواية رابعة أنّه ينحدر من قبيلة "المشاوش" الليبية الأمازيغيّة، وترعرع في بلاط الفرعون إلى أن صار كاهناً، واستطاع بحكمته أن

يحشد له أتباعاً كثيراً ساعده في الوصول إلى سدة الحكم. وتعتقد رواية خامسة أنه قائدٌ ليبيٌّ من "المشاوش" أيضاً قاد جيشاً عظيماً خلال حربه على الفراعنة، الجيران الشرقيين، وانتصر عليهم انتصاراً كبيراً سنة 950 ق. م، فأقام وليمةً على شرف قادته العسكريين احتفالاً بهذا الحدث العظيم، الذي أصبح احتفالاً سنوياً في مختلف المناطق الأمازيغية¹.

غير أن من الباحثين من يرون أن هذه الرواية بجانب الحقيقة التاريخية على غرار الباحث الحسين أيت باحسين، لكون رمسيس الثاني (الفرعون الذي انهزم في المعركة الشهيرة) توفي سنة 1213 ق. م، بينما اعتلى شيشنق الأول عرش مصر القديمة سنة 950 ق. م، مورداً مصادر كثيرة تقدم معلومات دقيقة حول هذا الموضوع². بينما يستشهد من ينتصر لصدقية هذا الحدث بذكر اسم هذا الملك الأمازيغي في الكتاب المقدس (العهد القديم) في ملوك أول 28-25/14، باسم "شيشنق"، وفي أخبار اليوم الثاني، الإصحاح 12، الفقرات 01-12: "لَمَّا تَنَبَّتَ مَمْلَكَةُ رَحْبَعَامَ وَتَشَدَّدَتْ، تَرَكَ شَرِيعَةَ الرَّبِّ هُوَ وَكُلُّ إِسْرَائِيلَ مَعَهُ. وَفِي السَّنَةِ الْخَامِسَةِ لِلْمَلِكِ رَحْبَعَامَ، صَعِدَ شَيْشَقُ مَلِكُ مِصْرَ عَلَى أُورُشَلِيمَ، لِأَتَهُمْ خَانُوا الرَّبِّ...". وحتى في سفر ملوك أول إصحاح 11، الآية 40: "وطلب النبي سليمان قتل يربعام، وهرب إلى مصر حيث بقي هناك إلى أن مات..."³.

وقد تعرّف العالم على هذا الزعيم الأمازيغي، الذي يوجد مجسّمه في متحف بروكلين بالولايات المتحدة الأمريكية، من خلال الباحث الأركيولوجي جان بيير ماري مونتتي (Jean Marie Montet)، الذي اكتشف مقبرته سنة 1940م. وتجدر الإشارة إلى أن كل من ليبيا والجزائر ومصر تنازعت حول هويته وأصوله؛ حيث

¹تتظر تفاصيل أكثر على الموقع: <https://www.chellala.org/wp/?p=511> (تمت زيارة الموقع 26 دجنبر 2023م على الساعة 18:00).

²سعيد أهما، السنة الأمازيغية.. القصة الكاملة للمناسبة وخلفياتها، موقع "TELQUEL" عربي، الخميس 11 يناير 2018م، على الساعة 8:30 (تمت زيارة الموقع يوم 26 دجنبر 2023 على الساعة 45:10).

³محمّد الركيك، السنة الأمازيغية 2072 بين الحقيقة التاريخية والأركيولوجية والعلمية وحقد أشباه باحثين منتطعين يناصرون الدّعاء لكل ما هو أمازيغي، جريدة هسبريس الإلكترونية، 26 يناير 2022، 03:18. (تمت زيارة الموقع 25 دجنبر 2023م على الساعة 19:35).

رفضت ليبيا ومصر في يناير 2021م نصب الجزائر تمثال له في مدينة "تيزي وزو"¹.

• الأصل التاريخي الثنائي المرتبط بالاحتلال الروماني

يعتمد أصحاب هذه الرواية على كون أسماء شهور التقويم الأمازيغي مشتقة من اللاتينية، ويردّون على أن "يناير" الذي يعتبره الأمازيغيون شهرهم الأول ("يان": واحد، و"أيور": الشهر، أي الشهر الأول) هو في الحقيقة يانواريس (IANVARIVS) إله البدايات عند الرومان²، والاحتفال به هو استمرار للاحتفال

¹ محند الركيك، مرجع سابق،

² ييناير أو (Ianarius) يانياريس الروماني، شهر الإله جانوس أو يانوس (Janus) إله المداخل في ميثولوجيا رومانية، ويرمز للتجديد. يُصوّر على شكل إنسان له وجهان: وجه ينظر إلى الخلف، رامزاً للماضي، أي لما مضى، ووجه ينظر إلى الأمام، رامزاً للمستقبل. فكان أول أشهر السنة عند الرومان، يناير، مناسبة لتخليد فكرة "البداية" المتجددة التي اعتبر هذا "الإله" رمزا لها. يعتبر هذه النظرية الغربية السائدة ضعفاً أساسيان وهما: الضعف الأول أنها لا تأخذ بعين الاعتبار المعنى الحرفي للفظ "يناير" في اللاتينية والعائلة اللغوية التي تنتمي إليها اللاتينية أي الهندو أوروبية. فلفظة (iānuārius) في اللاتينية تتكون من مورفيمين (وحدتين صوتيتين دالتين)، وهما (iānu): "يانو" و (ārius) "ياريس". "يانو" أو "يانوس"، حسب زعمهم، هي اسم الإله "يانوس"، و"ياريو" هو "الشهر". لكن إذا حذفنا اللاحقة "وس" في "يانوس"، وهي لاحقة تدل في اللاتينية على إعراب الرفع، سيكون الحاصل هو "يان" التي تعني في معظم الهندو أوروبية "واحد". من ذلك مثلا أن العدد "واحد" في الهندو أوروبية الأصلية -wein (w) وفي النرويجية القديمة (einn) وفي الإنجليزية القديمة (ān) وفي الجرمانية القديمة العالية (ein). وعليه فإن المعنى الأصلي ل (iān) "يان" هو "واحد"، حتى ولو اكتسبت هذه اللفظة في فترة لاحقة معنى "اسم إله البدايات".

الوجه الثاني للضعف في هذه النظرية الغربية أن لفظة (ārius) اللاتينية حسب زعمهم لم تكن تعني "شهر" أصلاً لأن اللفظة الدالة على معنى "شهر" في اللاتينية هي (īdūs) أو (mēnsis) التي أصلها في الهندو أوروبية (mēns). فماذا تعني لفظة (ārius) إذن؟ إذا حذفنا من (ārius) اللاحقة الدالة على إعراب الرفع في اللاتينية تبقى لنا (āri) لتدقيق معنى هذه اللفظة، علينا أن نحفر في تاريخها الذي يعود إلى لغة إنسان إيغود، أي اللغة الأمازيغية القديمة، لغة الإنسان العاقل الأول. فعندما تدرس أصل هذه اللفظة في الأمازيغية،

تجد أنها تجمع بين الأصل المبني على الحقيقة والفرع المبني على المجاز. فالمادة "ير" (٢٠)، تلهج بأشكال مختلفة ك "نيور" (٢٠:٢٠) و"أيور" (٢٠:٢٠) و"ؤير" (٢٠:٢٠) (في لهجة غدامس) تعني "القمر" و"الشهر القمري" كليهما. أما إذا بحثت عن هذا الأصل في اللغة الهندو أوروبية الأصلية، فإنك ستجد المادة يير yr تعني "سنة" و"موسم" لا تفيد معنى "القمر" أو أي شيء مما كان يستدل به الإنسان البدائي على الزمان. من هذا الأصل جاءت (year) الإنجليزية وهورا (hora) اليونانية التي تعني أي جزء من السنة بما فيها الشهر، وأي جزء من اليوم بما فيها الساعة منها (hour) الإنجليزية و (heure) الفرنسية، ومنها أيضا (jahr) بالألمانية و"شهر" بالعربية، و (jaru) بالسلافونية، وغير ذلك كثير مما تمدنا بها المعاجم الإتيمولوجية. المعنى الأقدم للفظ اللاتيني (ārius) إذن هو "القمر" وليس "الشهر". فإذا أضفناه إلى "يان" التي تعني "واحد" في الهندو أوروبية والأمازيغية كليهما، يصبح معنى (iānuārius) هو "القمر الأول". وهذا ينسجم مع المعطى التاريخي الذي اكتشفه مكتشف التقويم الأمازيغي القديم وهو المترجم الهولندي بوكرت نوكو فان دين (Berber Literary Traditions of the Sous) 1997 الذي جمع معطيات هذا

بأعياد ميلاد المسيح، فضلاً عن كون طول السنة وعدد أيام الشهور هما نفسهما عند الرومان في التقويم اليولياني (ثلاث سنوات من 365 يوماً تليها سنة كبيسة من 366 يوماً)، مع بعض الاختلاف البسيط في شهر فبراير (فورار).

ومن الباحثين الذين ينتصرون لهذه الرواية محمد البشير بن عبد الله الفاسي ومحمد العلمي محمد عباس... يقول الأول أثناء الحديث عن عادات بني زروال: "نعم توجد بها بعض عوائد لا مستند لها في الإسلام، ولكنها قليلة، ولعلها من آثار المسيحية التي كانت منتشرة في جبال غمارة زمن الفتح الإسلامي من ذلك الاحتفال برأس السنة الشمسية (الحكوز)، وهو المعروف عند الفرس بالنيروز، فإنهم يحتفلون به احتفالاً خاصاً، يعدون فيه الموائد ويعقدون الاجتماعات المتداولة فيما بينهم ومبادلة التهاني. ومن المأكولات المخصصة عندهم لذلك اليوم السفنج محشوّ بحوت السردين"¹. ويجعل الثاني "حاكوزة" ضمن الأعياد الفلاحية، ويسمّيها "يَنايرة"، ويردّها إلى أصل روماني: "هناك أيضاً احتفالٌ فلاحيّ يسمّى النّائرة، ويقام في يوم الثالث عشر من شهر (يناير)، وهو من أصل روماني عتيق. ويعتبر هذا العيد في المغرب فلاحياً وخاصاً بالأطفال في نفس الوقت"². ويرتبط "يَناير"، حسب الثالث، بالمجتمع الريفّي، وهو ليس عنده بداية السنة الفلاحية التي تبدأ عند اعتدال فصل الخريف، كما هو معروف في النيروز عند الأقباط والمهرجان عند الفرس، وإنما هو الاحتفال برأس السنة الميلادية، كما هو الحال عند المسيحيين، غير أنّ المغاربة جعلوا منه احتفالاً بمحصول الخريف من مكسراتٍ وتمر وفواكه محفّفة، وذلك حتّى يخالفوا النصارى³.

التقويم من تراث التوارث ووثائق أخرى. (محمد الحلوي، التقويم الأمازيغي أصل التقويم الجورجي، جريدة هسبريس الإلكترونية: (<https://www.hespress.com/AC-404813.html>)) تمت زيارة الموقع يوم 2022/11/25 على الساعة: 18:35.

¹ الفاسي الفهري محمد البشير بن عبد الله، قبيلة بني زروال: مظاهر حياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، مطبوعات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1962، ص: 14.

² العلمي محمد، حاكوزة، مجلة التراث الشعبي، ع. 1، 1978م، ص. 35.

³ محمد عباس، مستغانم، 2012، ص: 153 وما بعدها الجذور الحقيقية لحفل النّاير أو الينير مسئلة من كتاب "الموشحات والأزجال وأثرها في شعر التروبادور"، (ابن قزمان، الديوان، زجل، ص: 72)، ينظر الموقع الإلكتروني: <http://archive.org/details/Mouwachahat>. (تمت زيارة الموقع يوم 2023/12/05 على الساعة: 18:35).

في حين يؤكد سعيد إفتيرن ومعه باحثون آخرون أنها طقوس ذات امتدادات عريقة، أكثر قدماً من الإسلام ومن روما وقرطاجة¹.

• الأصل التاريخي الثالث المرتبط بالتقويم القبطي السكندري

يعتقد جان سيرفي (Jean Servier)، في هذا الصدد، أن التقويم الأمازيغي ليس مشتقاً من التقويم اليولياني، وإنما من التقويم القبطي المشتق من التقويم المصري القديم².

والتقويم القبطي³ هو رزنامة زمنية يستخدمها الأقباط الأرثوذكس والمزارعون المصريون، ويعتبر من أقدم التقاويم الزمنية في العالم. وقد ظهر هذا التقويم بعد التغييرات التي أدخلها بطليموس الثالث سنة 238 ق. م على التقويم المصري القديم، ليعاد تطبيقه بشكل كامل سنة 25 ق. م على يد الإمبراطور أغسطس، ويصبح متزامناً مع التقويم اليولياني⁴. وتبدو هذه الرواية مستبعدة، بالنظر إلى حداثة بالنسبة للرواية الأولى. وقد يكون الارتباط بالأنشطة الزراعية والفلاحية أساساً في التقويم سبب الالتباس.

2-2-3- الأصل الأسطوري لـ "ايض ن نايير" (أسطورة العجوز أو سلف العجوز أو يوم العجوز)

يرتبط تاريخ السنة الأمازيغية في المخيال الشعبي الأمازيغي بأسطورة "العجوز" (أو سلف العجوز أو يوم العجوز)؛ إذ استهانت عجوز بقوى الطبيعة واغترت بنفسها، ونسبت صمودها ضد الشتاء القاسي إلى قوتها، ولم تشكر السماء، وشتمت "يئير" قائلة: "لقد مرت أيامك كأنها ربيع، وها أنت ستغادر ليحل فورار (فبراير)، الذي لن

¹ سعيد إفتيرن، "هكذا يحتفل جباله بالعيد الأمازيغي"، جريدة تاويزا، العدد 2957، ص. 11.
² <https://aljarida24.ma/p/actualites/60012/> (تمت زيارة الموقع يوم 2022/05/12 على الساعة الرابعة مساء)

³ تقويم يبدأ من سنة 284م، وهي السنة التي شهدت تعذيب وقتل الأقباط المسيحيين من طرف الإمبراطور الروماني DIOCLETIANVS، ويسمى القبطيون "سنة الشهداء". ينظر مبارك بلقاسم، ما هي الشهور الأمازيغية؟ وكيف اخترعت السنة الأمازيغية والهجرية؟، (<https://www.hespress.com.html>). وقد تمت زيارة الموقع يوم 2022/05/12 على الساعة الخامسة مساء.

⁴ منظمة المجتمع العلمي العربي على الموقع الإلكتروني: <https://arsco.org/articles/article-detail-15034> تمت زيارة الموقع يوم 25 نونبر 2024 على الساعة 30: 14 بالتوقيت المغربي.

يصيبني فيه البرد، ولن تعرفلني فيه الثلوج"، أو "دَهَبَ يَنَّايرِ ذو المخاطات الجارية"¹؛ فغضب كثيراً، وطلب من شهر فبراير (فورار) إعارته يوماً أو يوماً وليلة كي ينتقم من هذه العجوز المغرورة، فلبّى رغبته، وتنازل له عنه/عنها من عمره. وخرجت العجوز إلى الحقل ومعها قطيعها، وهي مطمئنة بأن "يَنَّايرِ" قد رحل ولن يعود قريباً، ليستدعي هذا الأخير البرد والثلوج والرياح القويّة، فهلكت هي وقطيعها². وانطلاقاً من هذه الأسطورة، أصبح شهر فبراير أقصر أشهر السنة. وما يزال الكثير من الفلاحين في المجالات الرّعوية الجبلية الأمازيغية يخشون هذا اليوم، ولا يقدرّون فيه على الخروج للرّعي³.

وبغضّ النظر عن صحّة الأخبار التي جاءت بها هذه الروايات جميعها، تبقى طقوس الاحتفال بـ"إيْضُ نْ نَّايِرْ"، من منظور الأنثروبولوجيا، نوعاً من الطّقوس الدّوريّة الكبرى التي ترتبط بأساطير التّكوين، فالطقس هو الأسطورة أو الحدث التّاريخي القديم، وقد تحوّل (ت) إلى سلوك يستعيد الزّمن الميثولوجي أو الزّمن الأوّل، حسب تعبير الباحث السّوريّ فراس السّوّاح. حيث إن الأحداث التّاريخية التي وقعت بـ"تَامَارْغَا" في الزّمن الغابر، تخبر بكيفية تشكّل الأمازيغ، وبناء هويّتهم المتميّزة، في مقابل الآخر، الذي هو هنا الفراعنة، وانتصروا عليه، وأثبتوا تفوّقهم، وضمنوا تميّزهم. وهذا الزّمن الأوّل تتمّ استعادته وعيشه من خلال الطّقوس الدّوريّة، لأنّ الزّمن المقدّس ليس زمناً خطيّاً يمتدّ من الماضي إلى الحاضر، بل هو زمنٌ سرمدّيّ يمكن للإنسان استعادته والدّخول فيه. وهكذا يدخل الأمازيغ في الزّمن الأوّل من أجل الاستعانة بقوّة الأصول لتجديد الحاضر وبعث الحياة في المستقبل. وبالتالي المشاركة بطريقة فاعلة في إعادة صنع عالمهم وهويّتهم.

وبذلك لا نهدف من خلال التّذكير بهذه المحكيّات الميثولوجيّة والمعطيات التّاريخيّة والطّبيعيّة والثّقافيّة إبراز مدى معقوليّتها أو لا معقوليّتها، وإنّما الغرض من وراء ذلك هو الكشف عن الكيفيّة التي تتيح بها هذه الأخبار بناء نماذج للسلوك الإنسانيّ، وتضفي على الوجود قيمةً ومعنىً، حيث تبرّر القيمة الكبيرة التي تحوزها

¹ مقولة زيبانية متداولة في هذه المناسبة.

² ينظر الموقع: <https://www.raialyoum.com> (تمت زيارة الموقع يوم 2023/12/22 على الساعة الخامسة مساءً).

³ رواية شفووية متداولة كثيراً في الأطلس المتوسط استقاهها الباحث من مجال البحث.

ضمن أنماط التفكير الأسطوري والاجتماعي التي ابتدعها الإنسان لحلّ ألغاز هذا الكون، وتفسير علاقته بالطبيعة، وكيفية تدبير ممكناته الاجتماعية والاقتصادية¹. لا سيّما أنّ الأسطورة، بتعبير مرسيا إلياد (Mircea Eliade)، تروي تاريخاً مقدّماً وحدثاً جرى في الزمن البدنيّ، الزمن الخياليّ، هو "زمن البدايات"²، فهي تحاول بلغتها الخاصة المكثفة بالرموز وصف تجارب الإنسان في تفاعله مع الظواهر الطبيعيّة المختلفة، وسعيه الدائم نحو إيجاد تفسيرات وتأويلات للمسائل الكبرى التي تشغل الإنسان في علاقته بالأرض والماء، وفهم الوقائع التي تحدث في أروقة انشغالاته اليومية الاعتيادية³.

2-3- "إيض نّ نأيز": بعض الأنساق الطقوسية الاحتفالية

لعلّ من أبرز ما يميّز "إيض نّ نأيز" هو تلك العادات والتقاليد الأمازيغية ذات الأبعاد الرمزية التي تختلف من مجال إلى آخر، وتعبّر عنها الساكنة بممارسة طقوس احتفالية خاصّة، ترسّخت جذورها مع الزمن في الثقافة الوطنية حتّى أضحت اليوم ثروة لا مادية وطنية مهمّة.

1-3-2- طقوس الاحتفال بـ "إيض نّ نأيز" في بعض المناطق الجزائرية

يتفقّ الأمازيغ في الجزائر، كغيرهم في كلّ ربوع شمال إفريقيا، في الاحتفال بهذه اللّيلة تعبيراً عن تمسّكهم بالأرض والوفاء لها، وهو ما تترجمه الطقوس المتقاطعة في مجملها حول الأرض والزراعة؛ ففي الغرب، يكون الطبق الرئيس على المائدة هو "الشّرشم" المكوّن من خليط من القمح والفل الجافّ والحمص المطبوخ في ماء مملّح، إضافةً إلى "الثريد" (الخبز المسقيّ بمرق اللحم) مع الدّجاج. أمّا في مناطق الوسط، فيحضّر طبق الكسكس بلحم الدّجاج، إلى جانب "المخلط"، وهو طبق مكوّن من الفواكه الجافة كالثمر والجوز والتّين المجفّف والحلوى... وينسحب الأمر ذاته

¹ عبد الرحيم العطري، هشام كموني، "تاغنا" أو "تيسليت ن ونزار": طقوس الاستمطار في المجتمع القروي، مرجع سابق، ص: 16.

² إلياد مرسيا، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، 1991م، ص: 10.

³ عبد الرحيم العطري، هشام كموني، "تاغنا" أو "تيسليت ن ونزار": طقوس الاستمطار في المجتمع القروي، مرجع نفسه، ص: 16.

على أمازيغ الشرق. ويؤمل دائماً أن تكون هذه المناسبة فرصة للتّصالح وفضّ النزاعات العائليّة، فتقدّم الأكلة الرّئيسة في صحنٍ واحدٍ يأكل منه الجميع رمزاً للوحدة¹.

وهكذا يقوم سكّان الأوراس بتغيير الموقد التّقليديّ المتكوّن من الأحجار والرّمال، وتصرّ النّساء بأعالي قرى "بائنّة" ومداسرها على استحضار العادات والتّقاليد الّتي تصاحب إحياء هذه المناسبة، ويجدن متعةً كبيرةً في إعداد طبق "الشّخشوخة" أو "التّريد"، الّذي يحضّر بلحم الغنم أو البقر، وتتناوله بهذه المناسبة النّساء دون الرّجال. فيما تحضّر الأسر المزابيّة لهذه المناسبة في مدينة "غرادية" جنوباً منذ بداية شهر يناير، الّذي يتزامن مع نهاية موسم إنتاج التّمّر، بأطباقٍ تقليديّةٍ مختلفةٍ ومتنوّعةٍ، مثل طبقيّ "الشّرشم" و"الرّفيس"، تضاف إليها كمّيّات من السّكر لتحليته، وطلباً لحلاوة السّنة المقبلة وصفائها.

وتستقبل الأسر القبائيّة هذه المناسبة، حسب إمكانيّاتها الاقتصاديّة، بنحر الأضاحي المختلفة؛ حيث يفضل بعضها ذبح ديكٍ عن كلّ رجلٍ، ودجاجةٍ عن كلّ امرأةٍ، وديكٍ ودجاجةٍ معاً عن كلّ امرأةٍ حاملٍ، بينما لا تشترط بعض القرى نوعاً محدّداً منها، لأنّ الأهمّ في هذا السّياق القبائيّ هو إسالة الدّماء لحماية العائلة من الأمراض والعين الحسود. ومن العادات السّائدة الّتي يواظبون على القيام بها، حلقُ شعر المولود الّذي يبلغ سنّة من العمر، وتخصيصه بأجمل الثّياب، ووضعه داخل قصعةٍ كبيرةٍ لترمي فوقه امرأةٌ متقدّمةٌ في السنّ مزيجاً من الحلويّات والسّكر والبيض، ممّا يُعتقد أنّه يجلب الحظّ، فتكونُ سنتهم صافيةً كحياة هذا الطّفل. ويتجول المحفّلون في مناطق كثيرةٍ هذه اللّيلة، وهم يرتدون أقنعةً على وجوههم، ويطلقون الأهازيج المصحوبة برقصاتٍ تقليديّةٍ ضمن كرنفاليّ سنويٍّ خاصٍّ يسمّى: "أيزاد"².

¹ <https://www.alarabiya.net/north> (تمت زيارة الموقع يوم الثلاثاء 22 دجنبر 2023 على الساعة الرابعة والنصف مساءً).

² ينظر موقع العربية على الشبكة العنكبوتيّة <https://www.alarabiya.net/north> (تمت زيارة الموقع يوم الثلاثاء 22 دجنبر 2023 على الساعة الرابعة والنصف مساءً).

وتتضمن الاحتفالات المعاصرة إلقاء محاضراتٍ وتنظيم أنشطةٍ أكاديميةٍ مختلفةٍ تهدف إلى التعريف بالحضارة الأمازيغية وتاريخها، وتناقش مكانتها في مجتمعاتهم وكلّ القضايا المتعلقة بها¹.

2-3-2- طقوس الاحتفال بـ"إيْضْ نْ نَائِرْ" بالأندلس

كانت الأسر الأندلسية تحتفل في عصورٍ سابقةٍ بهذه المناسبة بتناول مختلف المنتجات المحلية من جوزٍ وتينٍ وتمرٍ وزبيبٍ... رغم تحذير الفقهاء وتحريمهم لها بسبب تزامنهما مع احتفالات ميلاد المسيح². ومن آثار ذلك ما نقله ابن قزمان الأندلسي من أزجالٍ في ديوانه³:

الحلون يُعْجَنُ والغزلان تباعُ

يَفْرَحُ للينيزٍ من ماع قطاع

لقد ذا النّصبات أشكالاً ملاحُ

وفيه بالله للعين انشراحُ

ومن لسن ماع أو لاد استراحُ

إلا من يدري فالحال اتّساعُ

ترتيبُ الأثمار هو شيئاً غريبُ

اللوز والقسطال والتّمر العجيبُ

¹- المرجع السابق.

²محمد عباس، مستغانم، الجذور الحقيقية لحفل النّابر أو البُنْثُر مسئلة من كتاب "الموشحات والأزجال وأثرها في شعر التروبادور"، 2012، ص: 153، وما بعدها (ينظر الموقع الإلكتروني: <http://archive.org/details/Mouwachahat> (تمت زيارة الموقع يوم: 2023/12/05 على الساعة: 18:35).

³أبو بكر بن قزمان القرطبي، ديوان ابن قزمان القرطبي، تحقيق وتصدير فيديريكو كورينتي، تقديم محمود علي مكي، المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية، القاهرة، 1995، ص: 72.

والجوز والبَلوط والتّين والزّبيب

تَشْتِيَتاً مَنْظُومٌ لَفَرِيقِ اجْتِمَاعِ

3-2-3- طُقُوسُ الاحْتِفَالِ بـ "إِيضُ نْ نَائِزُ" فِي بَعْضِ الْمَنَاطِقِ الْمَغْرِبِيَّةِ

تحيي الأسر المغربية في الجنوب هذه المناسبة بطقوس معيّنة، حيث تحرص على تحضير أطباق عشاءٍ خاصّة، حسب المناطق، مثل طبق عصيدة "تَاكَلَا" (ⵜⴰⴽⵍⴰ) الذي يحضّر بدقيق الشّعير أو الدّرة والماء والملح والزّبد والعسل، ويزين بالفواكه الجافّة أو البيض المسلوق، إلى جانب وجباتٍ وأطباقٍ أخرى من قبيل "أُورْكِيمُنْ" (ⵓⵔⵔⵉⵎⵏ)، وهي حساء من الخضر، و"إِنُودَا"، وهي مزيج من الفواكه الجافّة (لوز، وجوز، وزبيب، وتين، وفول سوداني). ويضع الرّجال عصياً طويلةً من القصب في المزارع والحقول، حتّى تكون غلال السنّة الفلاحية الجديدة جيّدة وتتمو بسرعة، فيما يقطف الأطفال، بملابسهم الجديدة، الزّهور والورود، ويضعونها عند مداخل المنازل. ويستمرّ السّهر حتّى وقتٍ متأخّر على رقصات أحواش وأنغام الرّوايس¹.

وفي اليوم الأوّل من السنّة الأمازيغيّة، تحمل النّساء قليلاً من "تَاكَلَا" أو "برْكُوكْش" غير المملّح إلى مكانٍ خارج القرية، وينصرفن دون أن يتكلّمن بعد وضعه في المكان المعلوم، وتسمّى هذه العمليّة "أَصِيفُضْ" (ⵏⵔⵔⵉⵎⵏ)، أي إعطاء الجنّ نصيبه من الطّعام. وفي الصّباح الموالي، تقوم فتيات القبيلة ونساؤها بما يسمّى "أَزْكَوْزِيُو وسْكَاسْ" (ⵏⵔⵔⵉⵎⵏ ⵏ ⵔⵔⵉⵎⵏ) (تخضير السنّة)؛ حيث يذهبن إلى الحقول في ضواحي القرية، وهنّ يحملن على ظهورهنّ سلات "أَزْكِوُنْ" (ⵏⵔⵔⵉⵎⵏ ⵏ ⵔⵔⵉⵎⵏ)، ويجمعن مختلف الأعشاب من "أَكَلَسْ" (ⵏⵔⵔⵉⵎⵏ ⵏ ⵔⵔⵉⵎⵏ)، الذي هو

¹ ينظر الموقع: <https://ahdatsouss.ma/111870.html> (تمت زيارة الموقع يوم 25 دجنبر 2023 على الساعة 45: 12).

أعشاب الشّعير أو "تيفراضين" (ⵜⵉⴼⵔⴰⵣⵉⵏ)، أي سعف النّخيل، لافتتاح السنّة الجديدة بلون أخضر لون الخصوبة والطّبيعة والسّلام¹.

وتحتفل بعض القبائل وسط المغرب (آيت عطّا) ببومالّن دادس (إقليم تينغير) على غرار كل القبائل الأطلسيّة بهذه المناسبة بإعداد الكسكس بسبعة أنواع من الخضر².

ولكلّ منطقة من الرّيف خصوصيّاتها وعاداتها في تخليد "الحاكوز"، وتمتدّ احتفالاتها لدى بعض القبائل لأيّام عديدة تتخلّلها الولائم الشّعبيّة. فتتواصل في قبيلة "زركت" ثلاثة أيّام، يمنع خلالها طهي القطاني. وفي صباح السنّة الجديدة، يهيأ طبق خاصّ، يضمّ اللّوز والجوز والرّيبب والثّين الجافّ، بينما تعمل القائمات على المنازل على تحضير وجبة كبرى في العشاء تقوم على ديكٍ بلديّ أو أرنب. وتعمل نساء قبيلة "آيت سدات" في هذه الفترة على تحضير فطيرة باللّوز تسمّى "تانكولت" (ⵜⴰⵏⴽⵓⵍⵜ)، تقدّم للأطفال الصّغار، الذين يضعون جزءاً منها تحت وسائدهم معتقدين أنّ حاكوزة (امراة عجوز) ستأتي ليلاً لتأخذ نصيبها، أي يتقاسمون معها حصّتهم، حتى تباركهم ويكونوا محظوظين طيلة السنّة. كما يتم في الصباح تحضير طبق خاصّ بالمناسبة مليء بالفواكه الجافّة، فيما تحضر خارج المنزل أكلة "إبيرين س إبياون" (الدّشيشة) بالفول، وذلك في قدر تسمّى "تأنفوشت"، وتؤخذ لتشرب بالمسجد.

ولأنّه يوم عطلة، تمتنع النّساء عن العمل خارج البيت بقبيلة "آيت بونصار". واعتادت قبيلة "تاغزوت" تحضير طبق الاسفنج بشكلٍ جماعيّ وتركه في "الأطباق"، حتى لا تقوم "لالة حاكوزة" بقلبه. وفي اللّيل يتمّ تحضير طبق "الحمص

¹ سعيد أهما، السنّة الأمازيغيّة... القصّة الكاملة للمناسبة وخلفيّاتها، موقع "TELQUEL" عربي، الخميس 11 يناير 2018م، على الساعة 8:30 (تمت زيارة الموقع يوم 26 دجنبر 2023 على الساعة 45:10).

² ينظر الموقع: <https://elmalikamag.wordpress.com/2019/01/13> (تمت زيارة الموقع يوم 24 دجنبر 2023 على الساعة 00:10).

بالكرعين"؛ بينما تقوم نساء قبيلة كتامة بتحضير أكلة "إركمان" من جميع أنواع الحبوب والقطاني¹.

3- "إيضُنْ نَائِرْ": جوانب من بعض الطقوس الاحتفالية الزَيَانِيَّة

تزخر بلادُ زيان، في هذا الإطار، بموروثٍ شعبيٍّ مادّي/لا مادّي ضخيم وثقافةٍ شفويّةٍ متنوّعةٍ أنتجتها التراكُمات الزّمنية المتتابة والحقب التّاريخيّة المتلاحقة. وقد انعكس أثر ذلك على طقوسها الاحتفاليّة ومعتقداتها الشّعبيّة وتقاليدها المتنوّعة. ولعلّ من أبرز الأمثلة الحيويّة على هذه الديناميّات الاجتماعيّة التي دأب المجتمعُ الزَيَانِيُّ على الاحتفاء بها والعناية بكلّ تفاصيلها، احتفاله سنويّاً بـ"إيضُنْ نَائِرْ" وفق طقوسٍ خاصّةٍ تمارس بطرائقٍ منظّمة، وذلك من منطلق أنّ الطّقوس الشّعائريّة تمثّل الاسترجاع الجماعيّ الذي يعيد للذاكرة المحليّة أحداث ماضيها العريق؛ حيث تتوسّل بها جلب البركة واستدراار الرّحمات والتّطلّع الميمون لافتتاح موسمٍ زراعيٍّ خصب. فتنتقل هذه الفعاليّات الثّقافيّة من فعل التأمّل إلى فعل الحركة، التي تعتبر ترجمةً مباشرةً للمعتقد كحالة ذهنيّة بينهما تلازمٌ مستدام، فالطقسُ النّاتجُ عن المعتقد يعودُ ليؤثّر في المعتقد، ويزيد من قوّته وتماسكه، كما يعيد التّوازن إلى النّفس والجسد. ولذلك تأتي هذه الشّعائر المختلفة لتؤدّي حزمةً من الوظائف الاجتماعيّة والثّقافيّة والاقتصاديّة والتّاريخيّة...²

فحسب التّقويم الفلاحي³، الذي ينظّمون به زمنهم الزّراعيّ، ويضبطون به دوراتهم الفلاحيّة، يقيم الزَيَانِيّون كلّ سنةٍ (في 13 يناير السّمسيّ) احتفالاتٍ ذات طابعٍ

¹ شريف أدرادك، رئيس جمعية أمازيغ صنهاجة الريف، في تصريح لوكالة المغرب العربي للأنباء، <https://www.almaghreb24.com>) تمّت زيارة الموقع يوم الإثنين 2024/11/25 على الساعة 11 صباحاً.

² عقيلة قرورو، "الاحتفالية الأمازيغية يناير بين الأداء الطقوسي والوظيفة الاجتماعية: مقاربة في ميثولوجية الاحتفال الشعبي الأمازيغي"، مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مجلد 08، العدد 01، ص. ص. 1009-1010.

³ تقويم شمسيّ يرتبط بالتعاقب المنتظم للفصول والتغيّرات المستمرة التي تشهدها الطبيعة بفعل دوران الأرض حول الشمس الذي تنتج عنه تغيّرات الطقس وأحوال الجو. وقد رصد الإنسان هذه التحوّلات منذ القدم، وقام بضبطها في رزناماتٍ خاصّةٍ مختلفة، بعد اكتشافه للزراعة والانتقال من مرحلة القطيف والصيد (سعيد إفقير، "هكذا يحتفل جباله بالعيد الأمازيغي"، م. س، ص: 11).

طقوسي¹، يختتمون بها موسماً فلاحياً بما لذّ وطاب وتبقى من حبوبٍ وخضراوات. وحسب بعض الروايات الشفوية المستقاة من مجال الدراسة، تهتئ الأم هذه الليلة الكسكس من دقيق القمح أو الشعير بالحليب وسبع خضر: اليقطين أو القرع، واللّفث الأبيض، والحمص، والجزر، والطماطم، والخرشوف، والبصل²، وذلك على مرق ديك "بلدي" أو ديك رومي محليّ، وقد يضاف إليه أحياناً بيض مسلوق بمعدل بيضة لكل فرد من أفراد الأسرة. فتضعه في صُحفة كبيرة (تازْ لَافْت³ (تازْ لَافْت³))، يلتفت حولها أفراد الأسرة جميعاً، ويعملون على أخذ اللقيمات بأيديهم، ويعتقدون أنه من لم يشبع في هذه الليلة لن يبلغ ذلك طيلة عامه الموالي، ولذلك تحرص القائمة على الخيمة على أن يشبع كل أفراد الأسرة في هذه الليلة المباركة، كما تعمل خفية على دس الصُحفة بحبة من التمر، ويعدّ سعيد الحظّ "أزوهري نْ وسكّاس" أو "أسغدي نْ وسكّاس" من استطاع إيجادها، ممّا يترك مجال المنافسة للبحث وتناول أكبر قدر من الكسكس، ومن ثمّ تحقيق الشّبع المنشود. ولا تنس أيضاً أن تضعن لقمة في جانب الكانون/الموقد، أو فوق الخيمة، أو في عتبتها (تَاكُوزْتْ نْ وخام) لأهل المكان من الجنّ تبرّكاً وتيمناً بقدوم العام الجديد. ومن هنا جاءت تسمية "إيْضْ نْ نَائِزْ" بـ"تَالْقِيْنْتْ / تَالْقِيْمْتْ" أيّ "اللُقمة" في هذه الرّبيع.

وفي الصّباح الباكر، وقبل طلوع الشّمس، تُؤخذ اللقيمة من طرف رئيس الخيمة (أَلْمَسِي) لفحصها وتوقع أحوال السنة الفلاحية المقبلة (التنبؤ بوفاة شخص أو زواجه أو حلول كارثة بالدّوار (أسون)...)، بينما تنثر الأم/الرّوجة بعض الحبات في الأماكن

¹تختلف المصادر بين ليلة أو ليالي الاحتفال وبداية السنة الأمازيغية، ولا توجد تواريخ مضبوطة لدى فقهاء علم المواقيت أو لدى كبار الفلاحين والمسّنين المهتمّين بأزمة السنة الفلاحية الأمازيغية والمحافظين على العادات والتقاليد التي تستلزمها هذه الأزمنة. كان الأمازيغ يحتفلون بهذه المناسبة حسب التقويم اليولياني، ولما دخل فرنسا المغرب والجزائر، وطبقت التقويم الغريغوري لأول مرّة، لاحظ السكان المحليون أن أول يناير الجديد قد تقدّم ب 12 يوماً. وكان ذلك في يوم 19 دجنبر من التقويم القديم؛ لذا لم يحتفلوا حسب التقويم الجديد الذي عرف حذف عشرة أيام سنة 1582م، بل انتظروا حتّى يوم 12 يناير وكانت الفرصة مواتية لمخالفة المستعمر والتبرّك بيوم 12 وهو مولد النّبي صلّى الله عليه وسلّم. ويحتفل المغاربة بهذه المناسبة يوم 13 يناير، لأنّه في الوقت الذي بدأوا يطبقون فيه التقويم الجديد، كان التقويم القديم قد تأخّر ب 13 يوماً، وذلك ابتداء من شهر مارس 1900م.

²رواية شفوية للسّيد واعراب لحسن (100 سنة) من قبيلة أيت شارض، جواد التّباعي، جوانب من الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والعسكريّة بمنطقة زيان خلال فترة الحماية 1912 – 1956، أطروحة جامعيّة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ص: 180.

³وعاء خزفي كبير يتخذ للأكل.

التي تكون مصدر الموارد الطبيعيّة: الحقول، والمزارع، والمراعي، والاسطبلات، والحظائر، ومخازن الحبوب... معتقده أنّها بذلك ستتخصّب الأرض، وسيكثر الزّرع ونسل الماشية، وستعمّ البركة كلّ أرجاء القبيلة. وقد تتركّ بعض الكسكس فوق المائدة اعتقاداً منها أنّ "تامغارت" أو "عجوز يناير" تأتي في الليل لتأكل ما بقي، وإن لم تجد فسوف تلحق بهم الأذى والضّرر¹.

ومن نساء القبيلة من يفضّلن بهذه المناسبة وقف حياكة النّسيج وإنهاء أيّ عمليّة مرتبطة بها، والحرص على تجديد المواعيد وتغيير الأثافي والطّهي على نار هادئة. كما تظهر ملامح الفرحة على الشّيوخ وكبار السنّ، ويتبادلون التّحايا والتّهانّي، ويعقدون في اجتماعات حميميّة بالدّوار (أسون) الأمازي لموسم فلاحيّ جديد، يتعاونون فيه على الحرث والزّرع والحصاد بنظام "تيويزي" (ⵜⵉⵓⵢⵣⵉ) خاصة أنّ الإنسان الرّيانيّ يعيش في هذه الرّبوع على "الانتجاع" (التّرحال صيفاً وشتاءً)، وتصادف احتفاليّة هذه اللّيلة وجود أغلب السّاكنة في السّهل "أزغار" (ⵓⵣⵓⵔⵉⵙ). في الوقت الذي يقود الاحتفال في القبيلة زعيمها "أمغارن وسون"، الذي يكون قد عين سلفاً من "جماعت" صاحب الخيمة التي ستستضيف العشاء الرّسمي⁴.

4- "إيضم نّ ناير": دلائل ووظائف بعض الطّقوس الاحتفاليّة الرّيانيّة

بما أنّ الطّقوس المانيّة تعرف حضوراً قوياً في جلّ الميثولوجيّات العالميّة؛ فقد عمل الإنسان عبر العصور، في سيرورته لفهم الكون، من خلال بداياته الزراعيّة وخوضه حياة الرّعي، على تطقيس علاقته بالأرض وإحاطتها بنسقٍ من الشّعائر العجائيّة لمواجهة الظّواهر الطّبيعيّة التي تحيط به، ممّا ولّد لدى مختلف شعوب

¹ مصطفى عربوش، من تاريخ منطقة إقليم تادلة وبني ملال، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1989، ص. 237 – 238.

² محمد أديوان، الثقافة الشّعبية المغربيّة، الذاكرة، المجال والمجتمع، مطبعة سلمى، الرباط، 2002م، ص: 105.

³ حوار مع الفاعل الاجتماعيّ الحسين أكضي منشور في موقع مملكتنا (<https://mamlakatona.com/11075>) (تمت زيارة الموقع يوم الاثنين 12 دجنبر 2023).

⁴ المرجع السابق.

الأرض طقوساً متعدّدة استطاع بعضها الاستمرار والصمود¹؛ ف"منذ أن وجدت الزراعة، ظلت الطقوس تستجيب لاحتياجات ملحة، وفي ذلك يكمن طابعها الكوني، ومن بين الطقوس العتيقة التي يجمع الإثنوغرافيون بقاياها، تعتبر الطقوس الزراعية، بلا منازع، الأكثر حيوية، والأقلّ تعرّضاً للتشوّه والتحوّل، بحيث ظلت أكثر من غيرها مرتبطة بالتمثّلات والتصورات نفسها"². وبما أنّ الإنسان، كما هو كائن رمزيّ بتعبير إرنست كاسيرر (Ernest Cassirer)، فهو أيضاً كائن طقوسيّ بامتياز، حيث "يؤنث وجوده وبيني عالمه الماديّ والمعنويّ، ويرسي نظام الأشياء في الطبيعة وفي العلاقات بينه وبين الآخرين في مجموعة من الممارسات الرمزية المنظمة التي تكاد لا تخلو منها أفعالهم الفردية والجماعية، والتي هي الطقوس والممارسات الشعائرية"³.

ولما كانت هذه الطقوس والرموز تكتنز تاريخاً من العلاقات والمتخيلات والخطابات والممارسات التي تظلّ دوماً بحاجة إلى القراءة والترتيب والتفسير، وكان المجتمع الزبانيّ خزاناً ثقافياً لمنظومة من الممارسات الطقوسية والأنشطة الرمزية التي يتخذها أفرادها لتنظيم فعاليتهم الجماعية وتدبير حياتهم اليومية والتفاوض مع واقعهم وعلاقاتهم مع الطبيعة، وكانت الطقوس الاحتفالية ب"يضنّ نّايّر" حاضرة في الممارسات الفلاحية باعتبارها شعائر خاصة يستعيدنها الزبانيون كلّ سنة، لارتباطها بمرجعيات ميثولوجية وبمعطيات طبيعية واقتصادية، فضلاً عن حكايات تأسيسية وأخبار تاريخية؛ بحيث تنتظم في نسق طقوسيّ يزخر بالمعاني الرمزية التي تتصل بالسياقات السوسيوثقافية، ممّا يستدعي مساءلتها ومقاربتها لفهم شواغل الجماعة الزبانية وضميرها الجمعيّ، والكشف عمّا ينتجه المتخيل الشعبيّ الأمازيغيّ (الزبانيّ) والمعطى التاريخي من صور ورموز ذهنية. لا سيّما أنّ احتفال الزبانيين بهذه المناسبة لا يستند إلى أيّ مرجعية دينية أو عرقية واضحة، وإن كان يشكل دليلاً على متانة العلاقة التي تربطهم بالأرض، فيتفاءلون بسنة مليئة بالخير والبركات

¹ ألفريد بيل، بعض طقوس الاستمطار إبان الجفاف لدى المغاربة، ترجمة خالد طحطح، منشورات الزّمن، الرباط، 2016، ص: 50.

² إدmond دوتي، السحر والدين في شمال إفريقيا، الإصدار 3، ترجمة فريد الزاهي، منشورات المعهد العلمي، 2019م، ص: 319.

³ منصف المحواشي، الطقوس وجبروت الرموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل، مجلة إنسانيّات الجزائرية، ع. 49، يوليو - سبتمبر 2010، ص: 15.

ووفرة المحصول. ومن ثمة فهو يؤدي عندهم وظائف نفسية وروحية، واجتماعية، واقتصادية، وثقافية...

4-1- الوظائف النفسية والروحية:

يسمى الأنثروبولوجيون الشعائر والطقوس التي يقوم بها الإنسان للتقرب من الطبيعة والسيطرة عليها "شعائر وطقوس التعزير أو التقوية"، وتتخذ لدى المجتمعات الزراعية، والأمازيغية الريانية ضمنها، شكل الاحتفالات أو الطقوس الدورية السنوية، وذلك بغرض إظهار الاحترام والتوقير لقوى الطبيعة وفوق الطبيعة، وللقوى الخاصة بالخصوبة¹. مثلما ترتبط بالآزمات والمشكلات التي تتعرض لها كالمجاعات والأوبئة والجفاف. ولذلك تحاول من خلالها السيطرة عليها وحلّ ألغازها؛ فتقدّسها حيناً، وتحتفي بها حيناً آخر. وكلّ هذه الطقوس هي ممارسات روحية نفسية تطهيرية يتوخون من خلالها تحسين صحتهم النفسية، والشعور بالانتعاش والحيوية، وإبعاد الطاقة السلبية، وتجري في حياتهم بصورة تناقلية، وتعكس خفايا معتقداتهم الثقافية والاجتماعية، وتكشف عن عمق صلتهم الروحية بممارساتهم الشعائرية المختلفة، فضلاً عن وظائف أخرى، مثل:

✓ التماس الخير والسعادة: ولذلك يتجنب الريانيون في "ايض ن ناير" النباتات ذات الطعم المر، لأنها ترمز لمرارة العيش، ويفضلون في المقابل تناول البيض الذي يحيل على الغنى والرّفاة والثروة والخصوبة، ومن ثمة لن يكون في كسكس هذه الليلة فعلاً آلياً أو تفكيراً ساذجاً مرتبطاً بتناول ما تنتجه الأنشطة الفلاحية بهذه الربوع، بل يحمل دلالات ومعانٍ عميقة، تتمثل في جلب الحظ وتوفير المحصول والإكثار من الخيرات. خاصة أنه يرتبط ببعض المعتقدات الأسطورية الشعبية؛ إذ إنّ للبيضة "دور هام في الأفكار الخاصة ببداية العالم؛ لأنّ الحياة خرجت منها. وطبقاً لأسطورة قديمة، خرج الإله الأول إلى الوجود من بيضة وضعت في أحراش إحدى المستنقعات". كما تحضر في التراث البرهماني، ويقصد بها البيضة الكونية، أي البيضة التي خرج منها

¹ مرفت العشماوي، دورة الحياة: دراسة للعادات والتقاليد الشعبية، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2011م، ص: 30.

في فجر الأزمنة الأولى الإله الأول والخالق الذي أطلقت عليه التسميات المختلفة من بينها الجنين الذهبي¹.

✓ إبعاد أشباح الجوع والعين والحسد: تخصّب الأرض بوسائل ميثافيزيقية كثيرة²، لأنّ الحياة المقدّسة عند الشعوب الرّاعية لا تنفصل عن الحياة العمليّة، ومن هنا كان الدّبح وإسالة الدّماء على العتبة قرباناً للخصوبة، وطلباً للبركة والخلاص ودرءاً للأخطار والحسد³. ولذلك يعتقد الرّيانويون أنّ في إسالة الدّماء حمايةً للأسرة من الأمراض والعين وكلّ المخاطر طوال السّنة. ويحرصون على عدم القيام بالأشغال الشّاقة كالرّعي والعمل في الحقول، لأنّه أوّلاً يوم عيد، وثانياً خوفاً من وعيد العجوز، وثالثاً لا اعتقادهم أنّ من لا يحترم هذه العادات سيصاب السّنة المقبلة باضطرابات نفسية وسيعاني من صعوبات نفسية ومادية واجتماعية...

✓ إشاعة روح التّقاول والأمل في المستقبل: لذلك تحرص الأسر الرّيانية على إشعال النّار، فهذه الأخيرة جذورٌ دفينّة في النّفس البشريّة. فقد ظهرت عند الشعوب البدائية الأولى كحاجةٍ طبيعيّة، لكن مع مرور الزّمن، استحوذت على الإعجاب والتّمجيد، ومن ثمّة العبادة والتّقديس؛ فاستعمال النّار في هذه اللّيلة يتجاوز استعماله الطّبيعيّ المتمثّل في إشعال الحطب للطّبخ والتّدفئة، ولو أنّه حاجةٌ طبيعيّة بالنّظر إلى البيئة الغابويّة للمجتمع الرّيانّي، لأنّها إشعاعٌ ونورٌ يحلّان على العام الجديد، ويطرحان الخير والبركة والإنتاج الوفير. ولذلك تفضّل النّساء الرّيانيّات في مناطق كثيرة تغيير الكوانين والأثافي والطّهي في أوانٍ جديدةٍ لوضع حدٍ لحقبةٍ تاريخيّة معيّنة والسّماح لها بالتّجديد والولادة الجديدة.

وهكذا كانت القبائل الرّيانية تولي سنوياً أهميّةً عظمى لطقس تجديد العالم؛ لأنّها تعتقد بذلك أنّ العالم يصبح مولوداً جديداً وأكثر أمناً واستقراراً. ومن ثمّ تحضر أسطورة العجوز لتكرّس الرّوابط الموجودة بين الإنسان والطّبيعة، عطفاً على كلّ الأساطير المرتبطة بالخصب والطّقس الدّوريّة، ويجري تكرار أحداثها واستعادة دورة الحياة فيها بهدف الإحياء للطّبيعة النّبائيّة بالانبعاث بعد انقضاء الشّتاء، ودفع دورة الفصول الّتي لا غنى عنها للحياة الرّاعية. وما يقوم به الرّيانويون من طقوس

¹ شيلديريك، روبيرت، إطلاق سراح العلم، دار الديوان، 1 يناير 2020، ص. 68.

² عبد الرحمان عيساوي، سيكولوجيّة الخرافة، دار النّهضة العربيّة، بيروت، د. ط. 1984م، ص: 82.

³ فرج الله صالح ديب، حول أطروحة كمال صليبي: الثّورة في اللّغة والتّاريخ والتّقاليد الشعبيّة، دار الحداثة، بيروت، ط: 1، 1989، ص: 86.

هذه اللبلة لا يتخذ صفة العبادة للقوى العلوية، بل مشاركتها فقط بالرّجوع طقسياً إلى زمنها الأول، من أجل مساعدتها على الانبعاث من جديد. وبذلك يمكن فهم حرص ربّات البيوت على استبدال الأواني القديمة بأخرى جديدة، وتغيير حجارة الموقد التقليدي، بالإضافة إلى نسج زرابي جديدة، لاستقبال العام الجديد بألبسة وأفرشة وأوانٍ جديدة، بعد أن يتمّ طلاء البيت وتزيينه والتخلّص من كلّ شيء قديم.

4-2- الوُظائفُ الاجتماعيّة:

تعطي الأشكال الثقافيّة التي ينتجها المجتمع الزّياتي، والاحتفالات جزءاً منها، الأولويّة دائماً للأسرة كمؤسّسة رسميّة، لأنّها منبع مختلف أشكال التّنشئة الاجتماعيّة، وفيها يتلقّى الفرد قيم الجماعة، ولعلّ هذا الرّهان على دورها كنوانٍ أساسيّة (على حساب القبيلة والمجتمع) لم يكن اعتباطياً أبداً، فهو يخفي وراءه قيماً صلبةً وأعرافاً صارمةً تتمّ الاستكانة إليها لهيكلة المجتمع هيكليةً إيديولوجيةً كاملةً، هيكليةً تنطلق أول الأمر – بشكلها الماديّ- من تقسيم الأدوار الاجتماعيّة بين الجنسين، ثمّ تنتقل إلى الجانب الرّمزيّ والمتمثّل أساساً في الاحتفالات والأشعار والحكايات والأساطير وغير ذلك¹. حيث ترتبط النساء عموماً في المتخيّل الشعبيّ المغربيّ بالحضور المكثّف من قلب العديد من الممارسات الطّقوسيّة التي تعتمل في المجتمع، سواء الطّقوس الفلاحيّة أو الدّينيّة أو السّحريّة أو الضّرانيّة، وهو في الحقيقة له ما يبرّره واقعياً، بالنظر إلى حجم الاستبعاد الجماعيّ والخطابات النّمطيّة التي تلاحقهنّ²، ففي سجلّ "القداسة" يحتكر الرّجال البركة، بينما تقدف المرأة في مقامات ممارسة ما يناقضها كالسّحر والطّقوس الوثنيّة³.

وتشكّل الأنشطة الفلاحيّة جوهر الأعمال التي تشغل بها المرأة الأمازيغيّة الرّياتيّة، فهي تمارس الرّعي، وتسقي الرّرع، وتشارك في الحرث وجمع المحصول وتخزينه، كما أنّها تعدّ الوجبات في الاحتفالات والمواسم الفلاحيّة، إلى جانب ذلك، وهذا هو الأهمّ، العلاقة الوظيفيّة التي تربطها بالأرض، بحيث تشكّل الخصوبة الدليل

¹ نور الدين عثمان طلبية، نورة بعيو، "الأنساق الكرنفاليّة في الطّقوس الشعبيّة الأمازيغيّة"، م. س، ص: 70.

² عبد الرحيم العطري، هشام كمنوني، "تاغناج أو "تسليت ن ونزار": طقوس الاستمطار في المجتمع القروي، مرجع سابق، ص: 19.

³ رحمة بورقيّة، الدّولة والسلطة والمجتمع: دراسة في الثّبّت والمتحوّل في علاقة السّلطة بالقبائل في المغرب، ط: 1، دار الطليعة، بيروت، 1991م، ص: 42.

الرّمزيّ لهذه العلاقة: المرأة / الولادة (الأرض / الإنبات). هذا التّشابه الوظيفيّ تمّ تمثّله وتصوره ذهنيّاً، فصار متخيّلاً اجتماعيّاً، أي تمثّلات الأفراد والفئات الاجتماعيّة¹. ولذلك تركز احتفالات "ايضنّ نّ تأيز" على ربّات البيوت؛ فهنّ اللّواتي يحرصن على تحضير كمّيّة كافية من الكسكس، حتّى يتسنى لكلّ فردٍ من الأسرة أخذ كفايته من الأكل (أي يشبع)، لأنّ العادة جرت بأنّ وفرة الطّعام في هذه اللّيلة يساعد على أن تكون السنّة مباركةً ومملوءةً بالخيرات. وهنّ أيضاً اللّاتي يتّصلن بالعالم الميتافيزيقية الأخرى، وتقدّم لهنّ القرابين ونصيبيها من طعام اللّيلة (اللّقمة/"تألّقنّت").

كما تعدّ هذه المناسبة من الناحية الاجتماعيّة عيداً خاصّاً يلتقي فيه كلّ أفراد الأسرة من أجل:

- ✓ تجديد العهد وتطوير ديناميّات التّواصل التّفاعليّ لشبكة العلاقات الاجتماعيّة؛
- ✓ تكريس أعراف التّكافل الاجتماعيّ خصوصاً نظام "تاويزا" (ⵜⴰⵓⵢⴻⵣⴰ) و"تاضا" (ⵜⴰⵣⴻⵣⴰ)، و"تأيّمات" (ⵜⴰⵢⵉⵎⴰⵜ)، وإبراز صور التآزر الاجتماعيّ من خلال تجميع الصّدقات وتوزيعها على المحتاجين؛
- ✓ تبادل الزّيارات العائليّة للتأكيد على صلة الأرحام والقرابة، وإقامة الصّلح وإنهاء الخصومات والنزاعات بين أفراد الأسرة/القبيلة؛
- ✓ ضمان التّوازن الاجتماعيّ بين الفرد والجماعة، وتأكيد الارتباط الوثيق بين الأجيال، مع الحرص على تأمين تبعيّة الأجيال اللاحقة للأجيال السّابقة.

3-4- الوُظَانِفُ الْاِفْتِصَادِيَّةُ:

ترتبط أغلب الطّقوس الفلاحيّة بالمجتمع المغربيّ، وضمنها المجتمع القبليّ الزّريانيّ، بالمواسم الاحتفاليّة، سواء مع بداية السنّة الفلاحيّة أو أثناء الرّبيع أو عند نهاية الحصاد، لتجديد العلاقة مع الطّبيعة وإخصاب عطاءاتها². وذلك على غرار كلّ المجتمعات التّقليديّة الّتي تقوم على اقتصاد الكفاف في تدبير ممتلكاتها المعيشيّة،

¹ عبد الرحيم العطري، هشام كموني، "تاغنا أو" "تسليت ن ونزار": طقوس الاستمطار في المجتمع القروي، مرجع سابق، ص: 19.

² نور الدّين الزّاهي، المقدّس والمجتمع، إفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، المغرب، 2011، ص: 84.

وتعتمد بشكل كبير على الفلاحة، وتحتلّ داخلها الأنشطة الزراعيّة مكانةً مهمّةً في أشغال حياتها اليوميّة القرويّة، وقد جعل هذا الحضور المكثّف للفلاحة الفعل الزراعيّ، بما هو فعلٌ إنسانيّ، وهو فعلٌ طقوسيّ ورمزيّ، أي مجالٌ خصبٌ لمجموعة من الممارسات والأفعال المتكرّرة والمقنّنة، التي غالباً ما تكون احتفاليّةً وذات طابع شفويّ أو حركيّ وذات صبغة رمزيّة تؤدّي وظائف جماعيّة تشبع حاجيات كامنة في حياة الأفراد والمجتمعات¹. ويستند الريانيون، بهذا الصّد، إلى "إيض نّ نّازر" لضبط السّقي والغرس؛ إذ يشكّل إعلاناً عن نهاية موسم الحرث وانتصاف شهر الأمطار. ويأملون في الحصول على إنتاجٍ فلاحيّ وزراعيّ متنوّعٍ ووفيرٍ. وما طبخ الكسكس بسبع خضرٍ في هذه اللّيلة إلّا دلالةً على التّنوّع والغنى المرجّين في محاصيل السّنة القادمة وتناولٌ بالغنى والخير الكثير. كما يحيل منع إغارة الأشياء والنّسيج والحيّاة وإخراج الآلات من البيت إلى فتح آفاق تنميّة مواردهم الاقتصاديّة، لأنّهم يعتقدون أنّ في مثل هذه الممارسات مدعاةً للحاجة والفقر.

4-1- الوظائف الثقافيّة والسّياسيّة:

تذكّر هذه المناسبة الأمازيغيّين (الريانيّين) بماضيهم العريق وانتصاراتهم التاريخيّة التي بصمت سيرورتهم عبر العصور (غزو الملك شيشنق لمصر القديمة). ومن ثمّ فهي إرثٌ تاريخيّ للذاكرة الجمعيّة الأمازيغيّة وتجديّدٌ للعهد بذكرى النّصر على الأعداء. وإضافةً إلى ذلك، فهي تعمل على:

✓ إثبات الهوية الأمازيغيّة وجذورها النّفقيّة بطقوسها وعاداتها، وتأكيد الارتباط الوثيق بين الأجيال (تناول لقيمات الكسكس من صحفةٍ واحدة، والاحتفال الجماعيّ بالمناسبة)؛

✓ تجذير ثقافة القيم الكونيّة لضمان مستقبل السّلم والأمن بين البشر.

✓ ترسيخ النّفقة المدنيّة؛ إذ تعدّ هذه الاحتفاليّة من الاحتفالات القليلة التي تقام بعيداً عن فضاءات الأضرحة والمساجد والرّوايا وغيرها من الفضاءات ذات الوظائف التّعديّة: إنّ احتفالاً مدنيّاً بامتياز.

¹ عبد الرحيم العطري، هشام كمنوي، "تاغنا أو" "تسليت ن ونزار": طقوس الاستمطار في المجتمع القروي، المرجع السابق، ص: 17.

وتكتسي الاحتفالات بهذه المناسبة أبعاداً أخرى مهمة، خاصة في السنين الأخيرة؛ حيث تعرف نقاشاً حاداً حول تفعيل الطابع الرسمي للأمازيغية؛ إذ في الوقت الذي كانت فيه بعض الجهات التي ترى في بروز أي رمز ثقافي أمازيغي تبخيساً لرموز الثقافة العربية والإسلامية، وتعدّ الاحتفال بهذه المناسبة مجرد ابتكار لمضايقة رأس السنة الهجرية، يحتفل العالم الأمازيغي بهذه المناسبة منذ الماضي البعيد، وحتى بالمناسبتين دون أن يخلق ذلك أي إشكال أو مضايقة. وقد كان الاحتفال الرسمي برأس السنة الأمازيغية، قبل ترسيمه في ماي 2023، مطلباً واقعياً وديموقراطياً، حيث يدخل في إطار استعادة الرموز الثقافية والحضارية الأمازيغية.

ونافلة القول، إنّ الاحتفال في المجتمع الرياني يعدّ مفتاحاً ذهبياً للتغلغل إلى قلب الهوية المحلية، لكونه يقدم، بشكل مكثف، إحساساً بالذات الفردية ومدخلاً لفهم التغيرات الفكرية والثقافية للجماعة / القبيلة، كما أنّه يشجّع الريانيين ذاتهم، من خلال محتوياته الفريدة، على التعرف على أنفسهم وعواطفهم وتطلعاتهم. وبذلك فإنّ المحتوى الثقافي لـ "إيض نّ تايّر" يبرز قدرة هائلة على تنظيم نبض هذا المجتمع وتعزيز انسجام فئاته المختلفة¹، ويعمل على تجاوز مجال الجماليات إلى إحداث التوازن بين الإنسان والطبيعة، وتمرير العديد من المحتويات الثقافية والاجتماعية من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة. وهو ما جعله يحافظ على استمراريته وإعادة إنتاجه رغم الزحف الثقافي العولمي.

خاتمة:

يبدو ممّا سبق أنّ الطّقس الشعبيّ مفهومٌ مفارقٌ لدى القبائل الأمازيغية الريانية، فهو لا يمثل لديهم مجرد شعيرة عابرة لا معنى لها، أو احتفال عامٍ بغير جوهر؛ وإنّما هو جزء رئيس من موروّثها الثقافيّ. ولذلك، يشقّ إيجاد طقوسٍ شعبيةٍ أو احتفالاتٍ زبانيةٍ غير مستندةٍ إلى أنساقٍ قيميةٍ محدّدةٍ، لأنّ التّوجيهات الروحية والأخلاقية والقيم الاجتماعية هي جوهرها وأسّها المتين؛ كما إنّها من الوسائط الأساسية التي يتمّ عبرها

¹ نور الدين عثمان طلبية، نورة بعيو، "الأنساق الكرنفالية في الطقوس الشعبية الأمازيغية"، المرجع السابق، ص: 83.

تكريس القيم الأمازيغية والتأكيد على النماذج العرفية المختلفة، مما يزيد من تعلقهم وارتباطهم بطقوسهم واحتفالاتهم الشعبية.

ولما كانت الغاية من مساهمة عموم الطقوس الاحتفالية هي البحث عن الكيفيات التي يتفاوض بها الإنسان مع واقعه المجتمعي، ويدبر بها حياته اليومية، والتي تعكس في الحقيقة نظرته إلى الحياة والكون، فإن العودة إلى تفكيك طقوس الاحتفال بـ "إيض ن تايئر" داخل الممارسات الثقافية الزبانية يراد منه فهم السند التاريخي والحكاية الميثولوجية التأسيسية التي عملت على اختلاقه، ومن ثم ضمان استمرارية بقائه على قيد التشغيل والاشتغال وأداء الوظائف والأدوار داخل المجتمع الأمازيغي¹.

وقد مكنتنا هذه العودة من الكشف عن الأهمية الكبيرة التي تؤدّيها الأسطورة في حياة الزبانيين، فهي تحمل معاني ودلالات رمزية قوية ترتبط بحدث جرى في الزمن الأول، لذلك تتم استعادته في الزمن الراهن من أجل تدبير العوائق الطبيعية التي تعيق العلاقة الحميمة بين الإنسان والأرض، والتي يشكل الماء أساسها الوجودي وقوتها الحيوية. ولذلك تظهر عملية تطبيق في احتفالية "إيض ن تايئر" حجم الخوف من الأزمات والجوائح ومخاطر الطبيعة الذي يعتري أهالي زيان².

ويمكن أيضاً، اعتبار هذا الاحتفال من الطقوس التي تمثل التراكب الثقافي والاعتقادي، الذي عرفه الإنسان الأمازيغي منذ العصر القديم، والذي اندمجت فيه المعتقدات الطوطمية والدينية بالتقاليد والعادات الاجتماعية؛ حيث تحضر طقوس "الأكل" القائمة على المنتجات الزراعية المحلية هي الممثل الرئيسي، وتعبّر عن ذلك النظام السوسيوثقافي المرتبط اقتصادياً بالموسم الفلاحي والزراعي، الذي يعتمد إقامة الاحتفال طلباً لبركة السنة الفلاحية، ودرءاً للشُرور، واثقاً من القوى الطبيعية، خاصة أن هذا الاحتفال يأتي وسط أربعينية "الليالي" الباردة والحاسمة في الموسم الفلاحي ونمو المحاصيل الزراعية.

وفي الختام، نقدّم النتائج الآتية:

¹ عبد الرحيم العطري، هشام كموني، "تاغنا أو "تسليت ن ونزار": طقوس الاستمطار في المجتمع القروي، المرجع السابق، ص: 23 – 24.

² عبد الرحيم العطري، هشام كموني، المرجع السابق، ص: 24.

- "إِيْضْ نُّ نَّايْزْ" في بلاد زيان جزءٌ من تراثها التليد، والاحتفال به هو إعادة قراءة لتاريخها.

- الممارسات والطقوس والشعائر التي تصاحب هذا الاحتفال ترجمةٌ وأداءٌ للمعتقدات الشعبية التي تفسرُها الأسطورة والطبيعة والتاريخ في المنطقة.

- "إِيْضْ نُّ نَّايْزْ" في بلاد زيان تقليدٌ مرتبطٌ بالطبيعة والموسم الفلاحي، لأن الإنسان الزَيَّانيَّ محبٌ لأرضه وطبيعته، ويقوم بهذه الطقوس والشعائر لاستعطاف القوى الطبيعية لترضى عنه، فتقدم له عاماً جديداً حافلاً بالخيرات والبركة والإنتاج الوفير.

- "إِيْضْ نُّ نَّايْزْ" جزءٌ من الشعائر والعادات الاحتفالية المرتبطة بالموسم الزراعي والفلاحي في كل ربوع "تَامَازْغَا" التي ربطت الإنسان بالطبيعي.

- الأصلان الطبيعي والميثافيزيقي لهذه المناسبة، وإن كانا متباعدين ومتنافرين، إلا أنَّهما وجهان لحقيقة واحدة، لأنَّ التكوين الأول للزيانيين مرتبطٌ بالخصب الدوري للأرض والانبعاث الجديد للفصول، الذي لولاه لما كان لهم أن يستمرّوا في هذه الربوع عبر الزمن؛ إذ الأرض هي الأم الحاضنة، والتي تخرج منها كل الخيرات التي تسمح بتأبيد وجودهم. لهذا تحتل الأرض مساحةً واسعةً في الطقوس التي تقام في هذه الاحتفالية السنوية تمجيداً لهذه الأم واعترافاً بخيراتها، وطلباً للخصب والرخاء والغلة الوفيرة، ومحاولةً لتجنّب غضبها الذي يأتي في شكل جفافٍ وجذبٍ وأوبئة¹. وهو ما يفسر ارتكازها على الأمّهات في إعداد وأداء شعائرها المختلفة.

- الاحتفال بـ "إِيْضْ نُّ نَّايْزْ" يعكس المشهد الثقافي الحيوي العريق للهوية الأمازيغية، ويكشف عن عمق صلات التراب والتلاحم في شبكة العلاقات الاجتماعية للمجتمع الزَيَّاني، كما يحمل طابع التطهير والتجديد لهذا المجتمع في شكله المتجدّر والمتأصل تاريخياً.

¹مبارك بوطوق، ""يناير": الأمازيغ: طقوس وأساطير"، السفير العربي، موقع: <https://assafirabi.com/ar/3985/2015/01/21/> "يناير": الأمازيغ: طقوس وأساطير" ((25/12/2023,18:30)).

-الاحتفال بالسنة الأمازيغية الجديدة يعدّ من بين أساليب النضال الأمازيغي الذي يتوخّى إقرار الحقوق الأمازيغية، فردياً وجماعياً، لأنه أحد الرموز الأساسية التي استثمرها المناضلون الأمازيغيون لإبراز هويتهم وثقافتهم العربية.

المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط. 2، ج. 2، 1972.
- ابن صنيّتان محمّد، السّعوديّ السّيّاسيّ والقبيلة، الشبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، بيروت، ط: 1، 2008.
- ابن قزمان أبو بكر القرطبي، ديوان ابن قزمان القرطبي، تحقيق وتصدير فيديريكو كورينتي، تقديم محمود علي مكي، المجلس الأعلى للثقافة، المكتبة العربية، القاهرة، 1995.
- ابن كرعي حلّيمة، تحديد بعض المفاهيم المتصلة بالعرف، الأعراف بالبادية المغربيّة، منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربيّة، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 1، مطبعة السّلام، الرّباط، 2004.
- أديوان محمد، النّقاغة الشّعبيّة المغربيّة، الذاكرة، المجال والمجتمع، مطبعة سلمى، الرّباط، 2002م.
- أسبينيون روبير، أعراف قبائل زيان: مساهمة في دراسة القانون العرفيّ الأمازيغيّ المغربيّ، ترجمة محمد أوراغ، تنسيق: أحمد الشّهي، منشورات المعهد الملكيّ للثقافة الأمازيغيّة، مركز الترجمة والتّوثيق والنّشر والتّواصل، مطبعة المعارف الجديدة، الرّباط، 2007.
- إفقيرن سعيد، "هكذا يحتفل جباله بالعيد الأمازيغي"، جريدة تاويزا، العدد 2957.
- أقبوش إدريس، جوانب من السياسة الاستعمارية الفرنسية بمنطقة زيان من التّمهيد إلى التّطويع، مغرب التّنوع: مباحث في التّاريخ والتّراث، كتاب جماعي من تنسيق عبد العلي المتليني، وجواد التّبايعي، ومولاي الزّهيد علوي، مركز رؤى للدراسات والأبحاث، ط. 1، مطبعة وراقة بلال، فاس المغرب، 2021.

- أهمان سعيد، السّنة الأمازيغية.. القصّة الكاملة للمناسبة وخلفيّاتها، موقع "TELQUEL" عربي، الخميس 11 يناير 2018م، على الساعة 8:30 (تمت زيارة الموقع يوم 26 دجنبر 2023 على الساعة 45:10).
- بن لحسن محمّد، نظرية المقاومة من خلال مخطوطة كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر، دراسة تنظيرية مع توثيق النص، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ المعاصر، جامعة القاضي عياض كلية الآداب بني ملال، تحت إشراف لحسن أغزادي، السنة الجامعية 1997.
- بن منصور عبد الوهاب، قبائل المغرب، المطبعة الملكية، الرباط، الجزء الأول، 1968.
- بورقيّة رحمة، الدّولة والسّلطة والمجتمع: دراسة في الثّبت والمتحوّل في علاقة السّلطة بالقبائل في المغرب، ط: 1، دار الطليعة، بيروت، 1991م.
- بوطالب محمد نجيب، سوسيلوجيا القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط: 1، 2002.
- بوطوقة مبارك، ""يناير": الأمازيغ: طقوس وأساطير"، السفير العربي، موقع: <https://assafirarabi.com/ar/3985/2015/01/21/> ""يناير": الأمازيغ: طقوس وأساطير". (25/12/2023,18:30).
- البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي، المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور، الرباط، 1971.
- بيل ألفريد، بعض طقوس الاستمطار إبان الجفاف لدى المغاربيين، ترجمة خالد طحطح، منشورات الرّمن، الرباط، 2016.
- التّباعي جواد، جوانب من الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة والعسكريّة بمنطقة زيان خلال فترة الحماية 1912 – 1956، أطروحة جامعيّة نوقشت بكلية الآداب والعلوم الإنسانيّة سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله.
- التوفيق أحمد، "أيت أمالو"، معلمة المغرب، مطابع سلا، الجزء الثاني، 1989.
- جبلي علي، القبيلة والمجتمع: قراءة في أدوار القبيلة السّعوديّة المعاصرة وتأثيرها الدّاخلية، مركز الفكر الاستراتيجي للدراسات، أوراق سياسيّة، 42، (www.fikercenter.com)، وقد تمت زيارة الموقع وتحميل الدّراسة يوم الأربعاء 11 شتنبر 2024.

- الخشاب مصطفى، علم الاجتماع، عالم الكتب، القاهرة، 1985.
- دو فوكو شارل، التّعريف على المغرب 1883 – 1884، ترجمة المختار بلعربي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط: 1، 1999.
- دوتي إدموند، السّحر والدين في شمال إفريقيا، الإصدار 3، ترجمة فريد الزّاهي، منشورات المعهد العلمي، 2019م.
- ديب فرج الله صالح، حول أطروحة كمال صليبي: الثّورة في اللّغة والتّاريخ والثّقافة الشعبيّة، دار الحداثة، بيروت، ط: 1، 1989.
- رشوان حسن عبد الحميد، دور المتغيّرات الاجتماعيّة في الطّبّ والأمراض، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، 1983.
- رقاد الجيلالي، فتيسي فاتح، الطقوس الأمازيغية لبو عفيف "أمغار وقروش": بحث في رمزية الاحتفال الكرنفالي بين التقنّع والمساخر، مجلة روافد للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 07، ع: 2، جوان 2023م.
- الركيك محند، السنة الأمازيغية 2072 بين الحقيقة التاريخية والأركيولوجية والعلمية وحقد أشباه باحثين متنتّعين يناصرون العداء لكلّ ما هو أمازيغي، جريدة هسبريس الالكترونية، 26 يناير 2022، 03: 18. (تمّت زيارة الموقع 25 دجنبر 2023م على الساعة 19:35).
- الزّاهي نور الدين، المقدّس والمجتمع، إفريقيا الشّرق، الدّار البيضاء، المغرب، 2011.
- زيدان عبد الباقي، الأسرة والطفولة، ط: 4، مكتبة النّهضة العربيّة، القاهرة، مصر، 1980.
- الزياتي، أبو القاسم، الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا، تحقيق عبد الكريم الفيلاي، مطبعة فضالة، المحمدية، 1967.
- السّلاوي الناصري أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الجزء التاسع، تحقيق وتعليق أحمد النّاصري، منشورات وزارة الثّقافة والاتصال، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001.
- شاكر سليم مصطفى، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، الكويت، ط: 1، 1981.

- الشربيني لطفي، شرح المصطلحات النَّفسية، دار النَّهضة العربية، بيروت، ط: 1، 2001.
- طلبة نور الدين عثمان، نورة بعيو، الأنساق الكرنفالية في الطقوس الشعبية الأمازيغية، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة تامنغست، الجزائر، المجلد: 11، ع: 2، 2022م.
- عباس محمد، "الجزور الحقيقية لحفل النَّاير أو النَّيَّير مستاة من كتاب "الموشحات والأزجال وأثرها في شعر التروبادور"، ينظر الموقع الإلكتروني: <http://archive.org/details/Mouwachahat>. (تمت زيارة الموقع يوم 2023/12/05 على الساعة: 18:35).
- عربوش مصطفى، من تاريخ منطقة إقليم تادلة وبني ملال، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1989.
- العشماوي مرفت، دورة الحياة: دراسة للعادات والتقاليد الشعبية، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2011م.
- العطري عبد الرحيم، بركة الأولياء: بحث في المقدس الضرائحي، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، 2014م.
- العطري عبد الرحيم، هشام كموني، "تاغنا أو تسليت ن ونزار" طقوس الاستمطار في المجتمع القروي، مجلة أنثروبولوجيا، مجلد 08، ع. 01، 2022.
- العلمي أحمد، "صفحات من مقاومة قبائل زيان للاستعمار الفرنسي، مقاومة موحى أوحمو"، ضمن ندوة المقاومة المسلحة والحركة الوطنية للأطلس المتوسط 1907-1956، خنيفرة أيام 11-12-13 نونبر 1999، منشورات المندوبية السامية للمقاومة وأعضاء جيش التحرير، مطبعة بني إزناسن، سلا، 2001.
- العلمي محمد، حاكوزة، مجلة التراث الشعبي، ع. 1، 1978م.
- العلوي التقي، "أصول المغاربة، القسم البربري اتحادية زيان"، مجلة البحث العلمي، ع. 24، 1975.
- عيساوي عبد الرحمان، سيكولوجية الخرافة، دار النَّهضة العربية، بيروت، د. ط، 1984م.
- الغامدي سعيد فالح، البناء القبلي والتَّحضّر في المملكة العربية السعودية، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط: 5، 1990.

- الفاسي الفهري محمد البشير بن عبد الله، قبيلة بني زروال: مظاهر حياتها الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، مطبوعات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1962.
- فرحات المصطفى، طقوس وعادات أهل ابزو، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط: 1، 2007.
- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 3، ج: 3، 1979م.
- قرقوري إدريس، الطقوس والشعائر الاحتفالية في النصّ المسرحيّ الجزائريّ (Programme national de recherche culture et civilisation, PNR,) 2014، (25، édition DGRSDT CRASC).
- قرورو عقيلة، "الاحتفالية الأمازيغية يناير بين الأداء الطقوسيّ والوظيفة الاجتماعية: مقاربة في ميثولوجية الاحتفال الشعبيّ الأمازيغي"، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، مجلد 08، العدد 01.
- القصير عبد القادر، الأسرة المتغيرة في مجتمع المدينة العربية: دراسة ميدانية في علم الاجتماع الحضريّ والأسريّ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط: 1، 1999م.
- كتون سعيد، الجبل الأمازيغيّ أيت أومالو وبلاد زيان: "المجال والإنسان والتاريخ"، تعريب: محمد بوكبوط، منشورات الزّمن، سلسلة ضفاف، التّوزيع: سبريس، العدد 18، نونبر 2014م.
- المحواشي منصف، الطّقوس وجبروت الرّموز: قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل، مجلة إنسانيّات الجزائريّة، ع. 49، يوليوز – شتنبر 2010.
- مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، 1991م، ص: 10.
- مصطفى شاكّر سالم، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، ط: 1، 1981م.
- المنصوري أحمد، كباء العنبر من عظماء زيان وأطلس البربر، تحقيق محمد بن لحسن، تقديم مصطفى الكثيري، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة الكرام، الرباط، ط: 1، 2004.

• باللغات الأجنبية:

- Ben Lahcen, Mohamed, Moha Ouhammou Zayani, l'âme de la résistance marocaine à la pénétration militaire française dans le moyen atlas (1908 – 1921), Imp. Info –Print, Fès, Maroc, 2000.
- BENVENISTE (E.), le vocabulaire des institutions indo-européennes, Editions de Minuit, Paris, 1969.
- Cazeneuve (Jean), Sociologie du rite, PUF, Paris, 1972.
- Colin, George, "origine arabe des grands mouvements de population berbère dans le Moyen Atlas", Hespéris, TXXV, 1938.
- EVANS-RITCHARD (E.E.), The Nuer. Oxford, Clarendon Press, 1940, (trad.fr. Les Nuer, Paris, Gallimard, 1968).
- GLUCKMAN (Max), Politics, law and Rintal in Tribal Society, Chicago, 1965.
- Laroui Abdellah, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain 1830 – 1912, Edition La découverte, Paris, 1977.
- Loubignac, Victorien, Etude sur le dialecte berbère des Zaïans et Ait Sgougou, publication de l'institut des hautes études marocaine, Paris, E. Leroux, première partie, 1924.
- MORGAN (Lewis Henry), Ancient Society, New York, Solt (trad.fr. La société archaïque, Paris, Anthropos, 1971).

- SAHLINS (Marshall David), Tribesmen, Englewood Cliffs, New Jersey. Prentice Hall, 1968.
- SCHAPERLA (Isaac), Government and Politics in Tribal Society, Londres, Watts, 1958.
- Servier, Jean, Les portes de l'année, Rites et Symboles, L'Algérie dans la tradition méditerranéenne, Paris, Robert Laffont, 1962.

L'Amazigh au Maroc contemporain : Approches et perspectives

Volume 2, Numéro (spécial), Janvier 2026

La dimension culturelle dans le manuel scolaire de la langue amazighe

Dr. Rachida Rahhou

Professeur de l'enseignement supérieur (CRMEF Oujda)

Résumé :

L'enseignement apprentissage de la langue amazighe a suscité plusieurs débats concernant les contraintes qui entravent son opérationnalisation dans un contexte pluridialectal et plurilingue ainsi que la difficulté de sa généralisation dans l'ensemble des établissements scolaires.

Etant donné que cette langue est intégrée, récemment, dans le système éducatif et à l'image des autres langues à savoir l'arabe et le français ; l'ingénierie pédagogique a mis l'accent sur le développement progressif des compétences de l'oral et de l'écrit pour les différents niveaux du primaire. Or, la question qui mérite d'être plus poussée, dans le cadre de cette progression des apprentissages, porte sur l'importance accordée à la compétence culturelle, dans l'enseignement de la langue amazighe, pour développer les compétences disciplinaires des apprenants.

Introduction :

Dans cet article, il est question de déceler la place et le degré de présence de la culture amazighe dans le manuel scolaire du cycle primaire

puisque la généralisation de l'amazighe ne recouvre jusqu'au moment présent que le niveau primaire. Il s'agit donc d'interroger le manuel scolaire, en tant qu'outil didactico-pédagogique pour saisir comment le programme scolaire tient-il à faire évoluer et consolider la compétence culturelle relative à l'amazighe et sensibiliser les apprenants à cet héritage des biens et des acquis culturels afin de le pérenniser.

En somme, et en prenant la culture dans son sens le plus large ; la question de la transmission de l'héritage culturel constitue le point de mire de toute société humaine afin d'assurer une certaine forme de reproduction de dons intergénérationnels. D'ailleurs, n'est-ce pas cette translation et cette communication entre le passé et le présent qui a permis et permettra d'expliquer des faits du réel et d'inscrire les individus dans l'Histoire ?

Tout legs culturel transmis devient, ainsi, un moyen pour entretenir ce rapport entre les individus, leur langue et leur histoire. De ce fait, la culture - et à travers l'exploration de ses différents mondes- tient une place privilégiée dans l'enseignement apprentissage des langues ; d'où ce rôle assigné à l'école pour faire revivre un ensemble de savoirs, de normes et de valeurs culturelles. Toutefois, dans l'ensemble des connaissances et savoirs que les jeunes apprenants sont tenus à construire et à développer, et à travers l'acte de transposition didactique; comment les divers acquis culturels sont-ils re-contextualisés par les activités d'apprentissage ?

En parcourant les objectifs assignés à l'enseignement apprentissage de la langue amazighe à travers le Curriculum du primaire et les Orientations Pédagogiques qui cadrent la mise en œuvre de l'enseignement de cette langue ; ces textes officiels visent :

- A ce que les apprenants et les apprenantes maîtrisent la langue amazighe au niveau de l'oral et de l'écrit en réception et en production
- Les sensibiliser à la dimension amazighe de la culture et de la civilisation marocaine

Outre cela, les Orientations Pédagogiques recherchent :

- Le développement des habiletés artistiques et de l'esprit critique chez les apprenants
- Le renforcement de la citoyenneté et de l'identité marocaine
- L'ouverture sur les autres cultures et civilisations en tenant compte des nouveautés scientifiques et technologiques.

En tenant compte de ces orientations et pour une meilleure opérationnalisation de ces objectifs, le Ministère de l'Education Nationale a tenu compte de l'approche par compétence dans la conception des différents manuels tout en mettant l'accent sur la maîtrise des langues à l'oral et à l'écrit. Toutefois, l'apprentissage et l'acquisition de la langue ne pourraient être séparés de l'environnement socioculturel qui l'a ajustée ; d'ailleurs n'est-ce pas la langue qui traduit les divers éléments culturels et les appelle à l'existence ? Ce ne sont pas ces faits culturels qui instaurent les diverses structures linguistiques ?

Dans le processus d'apprentissage, cette inter-relation et inter-action entre langue et culture devient brouillée surtout quand il s'agit d'une langue en cours de standardisation, qui vient de développer son système graphique, de fonder ses contenus et ses supports pédagogiques et qui présente, en outre, un défi pédagogique quant à «*la gestion de sa variation linguistique*¹». Cette situation de la langue amazighe pousse à s'interroger sur la part du contenu culturel dans l'ingénierie pédagogique afin de saisir comment les compétences visées, pour chaque niveau scolaire, tiennent-elles de cette composante culturelle et comment cet aspect de la culture amazighe se révèle-t-il à travers les activités proposées dans les manuels scolaires ?

I-Organisation des unités didactiques :

En revenant à l'organisation du contenu du manuel de la langue amazighe, Le développement de la compétence annuelle, pour chaque niveau, se réalise à travers six unités didactiques portant sur des thèmes différents et qui se présentent comme suit :

- 3 EAP : *amadal n imeddukul t meddukul*, le monde des amis ; *tudert tamyawast*, la vie associative ; *afrag imiziyn*, la protection contre les dangers ; *tazzulin*, métiers et professions ; *aman d tudert*, L'eau et la vie ; *imudduṭen d tnuyudduṭin*, Voyages et excursions.
- 4 EAP : *tgerma tamegrabit*, La civilisation marocaine ; *tudert tadelset tazurant*, la vie culturelle artistique ; *tiramsutin*, les

¹ A. Boukous, « L'enseignement de l'amazighe (berbère) au Maroc : aspects sociolinguistiques » p. 85

loisirs ; *tafellaht d tmguri d tsebbabt*, l'agriculture, l'industrie et le commerce ; *tagant*, La forêt ; *tamellayt*, Le tourisme.

- 5 EAP : *imegrabiyn n umadal*, Les marocains du monde ; *izerfan d izušeln*, devoirs et droits ; *imassen n unyalkam d umsawad*, Les technologies de l'information et de la communication ; *iselwiten n tzmert*, les inventions et les créations ; *amaḍal n yill d win u sayrar*, le monde des océans et de l'espace ; *asnubg n ubraz*, les Jeux et les sports
- 6 EAP : *tigermiwin timedlanin*, des civilisations universelles ; *tamuri d tkli tanamurt*, la citoyenneté et le comportement civique ; *tamassant d taknulujit*, Sciences et technologies ; *azmar g tudert nneḡ*, l'énergie dans notre vie ; *tinezrin n umaḍal aṭrar*, les défis de la vie contemporaine ; *isneflulen d tzuriwin*, Art et créativité.

Il est à rappeler ici que l'accent est mis, précisément, sur les niveaux 3^{ème}, 4^{ème}, 5^{ème} et 6^{ème} année primaire puisque l'importance est accordée beaucoup plus à l'oral pour les deux premiers niveaux (1^{ère} et 2^{ème} année).

En revenant sur l'analyse des thèmes des différentes unités didactiques et sur leur déclinement en activités effectives, il s'est avéré que le curriculum tient compte de :

- L'aspect de complémentarité entre les différentes langues à savoir l'amazighe, l'arabe et le français. Ce qui laisse remarquer qu'il n'y a pas de disparités quant aux thèmes des différentes unités.
- La cohérence des apprentissages au niveau vertical et horizontal.
- Faire valoir les différentes valeurs relevant de l'identité marocaine de l'apprenant dans ses différentes composantes.

Pour faciliter et consolider l'acte d'enseignement apprentissage, le manuel présente différents supports iconiques et graphiques. Ainsi, et au-

delà de ses prescriptions d'un programme, le manuel inscrit un ensemble de valeurs et véhicule toute une culture. Toutefois, comment cette culture est-elle traduite et comment se manifeste-t-elle à travers les activités de classe ?

II-Analyse des manuels¹ :

Un premier constat, et à partir de l'examen minutieux des contenus des activités, il est aperçu que l'accent est mis beaucoup plus sur le développement de la compétence linguistique à travers la diversité des concepts à acquérir et des savoirs à développer. Un constat qui se montre tout à fait logique, à première vue, puisqu'il s'agit d'un apprentissage progressif des concepts et des outils de cette langue. Quant à la dimension culturelle, elle paraît à moindre fréquence et ne se révèle pas de façon manifeste.

Certes, il est clair que toute langue est révélatrice d'une culture, comme il est déjà indiqué. D'ailleurs, il paraît paradoxal de penser le linguistique hors de son habillage culturel. Dans ce sens, il est reconnu aussi que *«la langue et la culture sont interdépendantes, qu'il n'est pas possible d'enseigner la langue sans culture et que la culture est le contexte requis pour l'utilisation de la langue²»*. A travers la compétence linguistique favorisée dans le manuel, l'objectif est de transmettre des traits de culture.

¹ L'analyse a porté sur le contenu des manuels scolaires de la langue amazighe, destinés aux différents niveaux du cycle primaire, édition 2022.

² Y. Han et Y. Bae « An analysis of the cultural content of high school and college English textbooks » p. 49

L'inventaire des différents concepts à acquérir et des règles à maîtriser sont abordés dans et à travers leurs contextes culturels.

Or, lorsqu'on évoque l'approche culturelle adoptée dans le manuel scolaire, en prenant le mot culture dans son sens anthropologique, il apparaît que la culture est généralement présentée à travers quelques supports iconographiques tels : les images de quelques accessoires de femmes, de *lhelqa* (spectacle divertissant), du souk hebdomadaire, de quelques éléments de poterie, d'éléments architecturaux comme les *ksours*, les *kasbah* et certaines tours... . D'autres éléments de la culture apparaissent aussi, parfois, à travers certains textes : des textes qui décrivent le rituel d'*aḥidus* (danse populaire), de *talḡunža* (prière rogatoire pour demander la pluie), de *twiza* (entraide communautaire)... D'autres activités présentant des items culturels sont calquées sur les autres langues telle l'unité didactique portant sur les civilisations mondiales pour le niveau 6^{ème} année, ou des unités présentant des thèmes sans valeurs culturelles telle l'unité portant sur les inventions et les créations pour la 5^{ème} année.

Il est vrai que ces unités présentent d'autres valeurs morales en s'ouvrant sur la culture et la civilisation moderne. Toutefois, ne serait-il pas plus attrayant d'aller un peu loin pour mettre en avant cette approche culturelle qui « *est un facteur important de performance langagière, tant à l'oral qu'à l'écrit, tant en compréhension qu'en production*¹ » et du coup mieux assurer cette transmission de savoirs et de savoir-faire, de normes

¹ M. Thérien, « La culture et l'école », p.73

et de valeurs culturelles inhérentes à la société amazighe ; et par conséquent assurer par là une certaine forme de reproduction permettant d'inscrire l'héritage culturel dans la durée. Les éléments culturels présentés ainsi que leur description ne met pas en avant l'interaction entre les différentes dimensions culturelles : langagières, artistiques, sociales, festives...

Au vu des différents éléments présentés, il s'aperçoit que les supports interprétant les aspects culturels visent à appuyer le contenu et les constructions linguistiques structurant l'univers langagier de l'apprenant, sachant que le manuel scolaire est réalisé en trois variantes dialectales qui retracent la réalité sociolinguistique qui prédomine sur le terrain. Ces supports à valeurs culturelles tendent aussi à « *créer les conditions d'une immersion de l'apprenant non natif dans un « bain linguistique » favorable à l'apprentissage de l'amazighe¹* ».

Ainsi, au-delà de ce qui est réalisé, et pour une meilleure fixation des apprentissages inhérents aux différents objectifs ; les pratiques de classe pourraient être développées pour faire revivre et valoriser certains acquis et pratiques culturelles. Elles pourraient également tenter de gérer l'ensemble des connaissances linguistiques et culturelles et se passer de cette approche réductrice de la composante culturelle qui a pris le dessous par rapport à la prédominance de l'enseignement des dialectes et de la langue normative.

¹ A. boukous, *op.cit.*, p.86

De ce fait, le contenu de certaines unités didactiques pourrait être enrichi et développé davantage lors de la planification et la gestion des différentes composantes : oral, écrit, lecture, projet de classe...

Ainsi, pour l'unité qui porte sur les inventions et les créations, par exemple, et qui ne présente pas de valeur culturelle apparente ; il serait profitable de revenir sur certaines pratiques ancestrales avant cette économie d'énergie et les comparer à celles modernes. Ceci permettrait à l'élève de saisir comment ces pratiques ont évolué avec les âges pour passer de la cuisson avec les bouses de vaches (*tiskin*), dans le foyer (*tafqunt*) sur un trépied (*lemnaṣeb*) en usant du couscoussier en alfa (*aqellal, maḍun n wari*) et d'un chaudron (*tayḍurt*) couvert de suie... avant d'arriver aux électroménagers. Ceci dit, l'approche adoptée dans la gestion des activités pourrait s'ouvrir sur d'autres éléments complémentaires en interaction avec la nature et l'histoire afin d'embrasser les divers univers de connaissances culturelles.

Il reste à signaler aussi que le fait de s'ouvrir sur les thématiques relatives à la modernité (les énergies renouvelables, les découvertes...) est bénéfique pour l'élève ; seulement il est intéressant aussi d'instaurer et de restaurer ce rapport de proximité avec le passé afin de mettre en évidence les rapports qui s'établissent entre les générations à travers l'histoire

Quant au patrimoine architectural, il est présenté, dans le manuel, sous forme de *ksours*, de *kasbah* et de tours qui apparaissent pour l'élève comme des cartes postales. Or, ce patrimoine ne pourrait-il pas être lié à

son histoire en l'étayant par d'autres éléments tels : le patrimoine architectural rupestre ? Ou l'architecture de certaines constructions d'intérêt patrimonial comme les maisons berbères en pisé : murs construits de pierres et superposés par des couches de terre ; le toit, qui nécessite une attention particulière, est fait de poutres et de roseaux, recouvert d'argile et de paille pétrie pour subsister aux changements climatiques. Cependant, il ne reste, actuellement, de cette maison berbère que le nom surtout dans les plaines, et le ciment a colmaté les fissures des gouttelettes du toit en poutre et en terre.

Les éléments cités en tant que monuments et patrimoine ancestral sont d'une grande valeur culturelle, ils incarnent des vies et des histoires. Reste à signaler que leur mise en valeur devrait être prise en compte dans différentes activités et non pas en une simple présentation dans un texte de lecture.

D'autres éléments relevant de la culture tels les objets relatifs au sujet de la poterie figurent aussi dans le programme de la 6^{ème} année. Seulement, au lieu de se contenter des différentes jarres présentées, le contenu de l'unité didactique pourrait être développé en revenant, dans les projets de classe, sur d'autres objets traditionnels relatifs à la poterie en reprenant les symboles culturels amazighs. Il est vrai que certains objets persistent, mais d'autres ont disparu ; et du coup la perte de tout un habitus culturel et d'un art patrimonial.

Ainsi, le fait de revenir sur les différents objets culturels et sur certaines pratiques qui leur sont afférentes permet de développer les champs lexicaux relatif aux différents aspects de la vie tels : le culinaire, le vestimentaire, l'architectural, l'artisanal, le festif et le rituel. Ce retour aide aussi l'élève à ne pas rester confiné dans les structures de la langue et permet, par conséquent de diffuser les différentes formes de la culture d'où la fonction et la mission du manuel dans la transmission et la diffusion des valeurs sociales et culturelles.

Dans l'unité didactique portant sur les métiers, il est tout à fait intéressant de présenter certains instruments ou engins comme la moissonneuse (*tašewwalt*) mais il vaudrait aussi ne pas négliger la pratique traditionnelle de la moisson ainsi que le rôle du moissonneur et tout ce qui est lié au métier. Ce sont ces pratiques qui attestent et transmettent les valeurs culturelles humaines, et qui renforcent ce sentiment d'appartenance identitaire. Or, actuellement même si la pratique de la moisson demeure vivante, certains outils n'ont pas résisté et le moissonneur a cédé à son tablier (*tbanta*), et à son rituel. En fait, c'est par le retour sur les différents objets du patrimoine qu'on pourra sensibiliser l'élève à sa culture locale, régionale et nationale. Ceci permettrait aussi de procurer au jeune apprenant ce sentiment d'identité et le faire adhérer aux valeurs et aux normes de cette culture amazighe, sans entrer dans la complexité de certains néologismes - présentés dans le manuel scolaire- qui restent toujours sujet de débat quant à la standardisation de la langue ; et qui rendent, par conséquent, l'élève étranger dans sa propre langue.

À côté de ce qui vient d'être présenté, il serait aussi plus avantageux de faire connaître certaines pratiques rituelles pour redonner naissance à des traditions familiales à travers des activités de simulation et des jeux de rôle. C'est à partir de là que l'élève puisse enrichir son vocabulaire et du coup développer et maîtriser cette compétence linguistique immanente à son cadre culturel. De ce fait, Les mots de la langue devraient être liés à leur contexte extralinguistique pour qu'ils assurent pleinement leur signification linguistique et rendent compte de leurs codes culturels.

Un autre point soulevé est que la notion de patrimoine culturel ne devrait pas se contenter de certains objets exprimant des valeurs historiques et morales mais elle devrait être plus élargie pour s'ouvrir sur le patrimoine immatériel, qui malheureusement paraît absent dans le manuel scolaire. Le conte, par exemple, est un excellent outil d'intercommunication entre adultes et enfants ; un moyen fort dans la transmission de savoirs et de valeurs culturelles ; comme il est aussi un procédé qui développe cette sensibilité aux caractères spécifiques de la tradition orale. Or, le manuel ne rend pas compte de la richesse patrimoniale d'un tel genre et se contente de quelques historiettes alors que des corpus de contes assez fournis ont été établis par des chercheurs.

Une autre anomalie réside aussi dans les activités relatives aux comptines et aux chants. Les supports présentés ne mettent pas en avant la composition poétique et l'art de dire pour familiariser l'élève avec les structures sonores et les images poétiques de la langue amazighe.

Certaines chansons sont parfois élaborées par les concepteurs eux-mêmes sans puiser dans la beauté artistique et la diversité poétique amazighe.

Conclusion :

Le manuel ne pourrait pas être uniquement source d'informations linguistiques et pédagogiques mais il pourrait aussi être un objet puissant et le véhicule de connaissances, de savoirs et de savoir-faire culturels permettant de promouvoir cette identité culturelle amazighe. L'apprentissage de la langue ne pourrait s'effectuer et réussir sans une bonne compréhension de ses codes culturels et ses rituels contextuels. D'ailleurs, une « *langue ne se construit que dans un rapport de transmission et d'appropriation, au sein de nombreuses et larges interactions sociales et culturelles*¹ ».

Références bibliographiques :

Abdallah-Pretceille, M. (1991). « Langue et identité culturelle » in *Enfance*, 45 (4), 305-309

Boukous, A. (2007). « L'enseignement de l'amazighe (berbère) au Maroc : aspects sociolinguistiques » Revue de l'Université de Moncton, Numéro hors série, pp. 81- 89

Bronislaw, M. (1944). *Une théorie scientifique de la culture et autres*. Paris: Essais.

¹ V. Spaëth, « Le concept de 'langue- culture' et ses enjeux contemporains dans l'enseignement-apprentissage des langues » p. 2

Charaudeau, P. (2001). « Langue, discours et identité culturelle » *Revue de didactologie des langues-cultures*, 123, pp. 341 – 348

Fortineau, C, Le Tallec-Lloret, G. (2002). « La langue, outil de communication ou objet de la culture ? » In *Journées angevines sur la didactique de l'espagnol*, IUFM d'Angers. pp. 68-81

Galisson, R. (1991). *De la langue à la culture par les mots*. Paris : CLE international.

Gérard F.- M, Rogiers X. (1993). *Concevoir et évaluer des manuels scolaires*, Bruxelles : De Boeck-Wesmäel.

Han, Y. & Bae, Y. 2005. « An analysis of the cultural content of high school and college English textbooks » in *English Teaching* 60(4), pp.47-70

Spaëth, V. (2014). Le concept de 'langue- culture' et ses enjeux contemporains dans l'enseignement-apprentissage des langues, <https://univ-sorbonne-nouvelle.hal.science/hal-01423725/document>

Thérien, M. (1994). « La culture et l'école », in *Québec français*, (94), pp. 71–74.

QUELQUES PROBLEMES DE LA STANDARDISATION DE L'AMAZIGHE MAROCAIN

El Hossaien FARHAD

Faculté pluridisciplinaire de Nador, Université Mohamed
Premier, Oujda

Résumé :

En 2003, la langue amazighe a été intégrée pour la première fois dans quelques écoles primaires marocaines grâce à un accord entre l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) et le Ministère de l'Éducation Nationale. La langue amazighe, appartenant à tous les Marocains, doit être enseignée à tous, amazighophones ou arabophones.

IRCAM a adopté une stratégie de standardisation progressive à l'échelle nationale. Cette démarche comprend l'adoption d'une graphie phonologique standard, l'uniformisation des règles orthographiques, du lexique, des consignes pédagogiques et des formes néologiques, ainsi qu'une convergence structurelle des parlers.

La standardisation se présente sous deux formes : une standardisation régionale dans les deux premières années d'enseignement avec l'enseignement des différentes variétés amazighes identifiées par des couleurs, puis une standardisation nationale à partir de la troisième année avec une grammaire commune et des textes standardisés.

Cependant, des inégalités importantes existent entre les variétés tarifit, tamazight et tachelhit, ce qui soulève des questions sur la méthode d'unification à adopter. La problématique de la standardisation est à la fois linguistique et liée à sa place dans la politique linguistique plurilingue du Maroc.

Pour réussir cette unification, il faut analyser quatre aspects principaux : le lexique, la syntaxe, la morphologie et la phonétique des différentes variantes amazighes.

Mots clés : tamazight- standardisation- pédagogie- inégalité.

Abstract :

In 2003, the Amazigh language was integrated for the first time in some Moroccan primary schools thanks to an agreement between the Royal Institute of Amazigh Culture (IRCAM) and the Ministry of Education. The Amazigh language, belonging to all Moroccans, must be taught to everyone, whether Amazigh or Arabic speakers.

IRCAM has adopted a progressive standardization strategy at the national level. This approach includes the adoption of a standard phonological spelling, the standardization of orthographic rules, lexicon, pedagogical instructions and neological forms, as well as a structural convergence of dialects.

Standardization takes two forms: regional standardization in the first two years of teaching with the teaching of different Amazigh varieties identified by colors, then a national standardization starting from the third year with a common grammar and standardized texts.

However, significant inequalities exist between the varieties tarifit, tamazight and tachelhit, which raises questions about the unification method to be adopted. The issue of standardization is both linguistic and related to its place in the multilingual language policy of Morocco.

To succeed in this unification, it is necessary to analyze four main aspects : the lexicon, the syntax, the morphology and the phonetics of the different Amazigh variants.

Keywords : tamazight- standardization - pedagogy- inequality.

Introduction

En septembre 2003, le système éducatif marocain connaît, pour la première fois, l'intégration de la langue amazighe dans quelques écoles

primaires, suite à la convention liant l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) au Ministère de l'Education Nationale, qui fixe les principes généraux sur lesquels se fonde cet enseignement. Ces principes seront les suivants : La langue amazighe appartient à tous les Marocains sans exception et doit être enseignée à tous, qu'ils soient amazighophones ou arabophones dans toutes les écoles marocaines du Royaume.

A partir de cette même date et pour réaliser son insertion dans les cursus scolaires, l'IRCAM, institution chargée de la promotion de la langue et de la culture amazighe, a opté pour une stratégie qui consiste en la standardisation de l'amazighe à l'échelle nationale commençant par l'enseignement des variétés. La standardisation, ainsi conçue, se veut un processus progressif.

Dans une vision d'uniformisation, la standardisation de l'IRCAM se réalise généralement selon la démarche suivante¹ :

- L'adoption d'une graphie standard normalisée sur une base phonologique ;
- L'application des mêmes règles orthographiques ;
- L'adoption d'un lexique de base commun ;
- L'application des mêmes consignes pédagogiques ;
- L'application des mêmes formes néologiques ;
- L'approche par la convergence structurelle des parlers.

Cette standardisation est difficile à cerner, voire à définir. S'agit-il d'une standardisation nationale ou régionale ? Nous pouvons dire qu'elle englobe deux options de standardisation : dans les manuels de la première et de la deuxième année, nous assistons à un enseignement des variétés et où chaque idiome est représenté par une couleur² qui la différencie des autres variétés, alors dans ce cas nous parlons d'une standardisation

¹ Ameer, M., 2004, p.100-116.

² Le bleu est la couleur réservée à la variété Nord, le vert est la couleur de la variété Centre et le jaune est la couleur consacrée à la variété Sud.

régionale. Cette régionalisation de l'amazighe dans les deux premiers niveaux dans les manuels est perturbée au niveau de l'élaboration des guides des enseignants dans ces deux mêmes niveaux. En ce sens, les fiches pédagogiques sont élaborées dans une langue dite commune, cette standardisation peut-elle être qualifiée de graduelle ? A partir de la troisième année de l'enseignement de l'amazighe, il s'agit d'une standardisation nationale. Dans ces manuels de la 3^{ème}, de la 4^{ème}, de la 5^{ème} et de la 6^{ème} année de l'enseignement primaire, nous y assistons à l'adoption d'une grammaire commune (3^{ème} année) et l'adoption des textes de lecture standards à partir du manuel de la quatrième année. Dans ce cas de figure, nous parlons d'une standardisation nationale. Et dans cette même option, l'inégalité sur les plans lexical, syntaxique, morphologique et phonétique, est parfois flagrantes entre les trois grandes variétés du Maroc à savoir le tarifit, le tamazight et le tachelhit. Alors faut-il appliquer deux options dans l'unification de l'amazighe ? Cette standardisation dite progressive adoptée par l'IRCAM est-elle de facto graduelle ? Faut-il revoir les autres méthodes appliquées aux autres langues et imaginer une standardisation spécifiquement amazighe vu la réalité particulière et le statut particulier de cette langue à travers l'histoire ?

Pour parler de l'amazighe au Maroc, il faut situer cette langue au sein du marché linguistique. Ce dernier est plurilingue dont l'amazigh fait partie.

Le problème de la standardisation de l'amazighe n'est pas uniquement intrinsèque, inhérent à la langue, lié uniquement à la norme, mais aussi extrinsèque dépendant de la place de cette langue au sein de la politique linguistique au Maroc.

Il s'agira de définir les linéaments d'une stratégie globale d'aménagement tenant compte du contexte pluriel dans lequel elle s'inscrit et des attentes de la société langagière qui la reçoit afin de lui assurer des chances de succès.

Nous n'allons pas traiter ces difficultés extrinsèques à la diffusion de la norme, plutôt nous allons nous satisfaire des difficultés liées à l'unification de la langue amazighe au Maroc.

Pour tenter d'explicitier les problèmes de l'unification de l'amazighe, nous allons voir quels sont les aspects qui différencient les diverses variétés de l'amazighe les unes des autres et sur quels aspects sont-elles plus semblables les unes par rapport aux autres. Pour ce faire, nous allons traiter, dans cet article, quatre aspects principaux à considérer pour toute unification d'une langue et spécialement de l'amazighe : l'aspect lexical, l'aspect syntaxique, l'aspect morphologique et l'aspect phonétique.

1. L'aspect lexical

Quelle est la différence entre les variétés de l'amazighe en ce qui concerne leur vocabulaire ? Les Imazighen, à travers l'histoire, avaient connu de nombreuses invasions de peuples étrangers : Phéniciens, Romains, Byzantins, Vandales, Arabes, Français et Espagnols. Cependant, les Arabes avaient influencé le plus les Imazighen, et la langue arabe avait assurément laissé les plus grandes traces sur la langue. En fait, la majorité des amazighs avaient perdu leur langue maternelle, sous l'islamisation, en faveur de la langue arabe qui était devenue, par conséquent, leur langue maternelle et quotidienne, mais c'est une version de l'arabe qui est plus ou moins influencée par l'amazighe. Néanmoins, en dépit de l'impact des langues des conquérants, le tamazight avait gardé encore un grand pourcentage de son vocabulaire origine.

La variation lexicale est un phénomène naturel, un fait linguistique qui, dans la pratique, se manifeste dans une langue déterminée à une époque, dans un lieu, dans un groupe social...comme changement de mots et de structures. La variation linguistique est un fait universel, dépendant des différences de groupes de personnes ou de situations. Elle caractérise toutes les langues. Il faut noter qu'il existe un fonds commun en amazighe, il suffit de l'exploiter, mais scientifiquement et objectivement, en prenant en considération les trois grandes variétés du Maroc.

Le lexique commun à toutes les variétés de l'amazighe concerne un certain nombre de secteurs comme le corps humain, l'habitat, les couleurs, entre autres. Mais le lexique reste parmi les domaines de la langue où la variation est la plus perceptible. Les différents cas de figure vont de la synonymie, au glissement de sens à l'antonymie ou sens contraire, etc. Tout en sauvegardant la richesse lexicale de la langue, il faut gérer sa variation dans une langue unifiée. Les différentes options, à titre indicatif, sont de considérer comme synonymes plusieurs mots qui ont le même sens, de redistribuer les mots de sens opposé en affectant un sens précis à chacun d'entre eux, de ne pas retenir un terme dont la signification choque dans une variété linguistique particulière, entre autres.

Le lexique présente une difficulté énorme dans la standardisation de l'amazighe, cela est perceptible à travers les textes standards de lecture dans lesquels nous avons constaté un écart énorme entre les trois grandes variétés du Maroc et qui perturbe et influe sur l'intercompréhension entre les trois variétés.

La question qui se pose est la suivante : quel terme choisir dans le cas de l'existence de trois mots différents celui du Nord, du Centre ou du Sud ?

Il est de noter également qu'au sein même d'une seule variété se pose le problème de la synonymie, de la pluralité des schèmes du pluriel, de la conjugaison. Alors c'est en matière de lexique que la divergence entre les variétés de l'amazighe est la plus marquée et la plus immédiatement apparente.

Le nombre de termes de chaque variété employée dans les textes standards montre ce déséquilibre et cet écart entre lexiques des trois variétés du Maroc.

Pour illustrer la difficulté d'une telle standardisation lexicale, nous présentons quelques termes :

Tarifit	Tamazight	Tachelhit
- uyur (S'en aller)	ddu	ftu

- zwey (Rougir)	zwiḡ	zeggway
- zezr (Secouer)	neqqr	sbrway
- jju/ Jju (Piquer)	qqes	zbinz
- minzi (Parce que)	iddy	acku
- ttexsey(J'aime)	ieizz dari	ḥmly
- di (Dans)	g	γ
- necc (Moi)	necc	nkki
- γars (Il possède)	γurs	dars
- ijj (Un)	yun	yan
- ict (Une)	yut	yat
- tazirart(Longue)	tayezzaft	tayzzaft
- amezdag (Propre)	izeddign	izddign
- icna(Beau)	iyuda	ifulki

Notons également que les manuels amazighs emploient des consignes considérés communes à l'amazighe. En ce sens, F.Agnaou note que « *le lexique relatif aux consignes pédagogiques destiné à l'apprenant est majoritairement extrait du lexique commun de l'amazighe sur la base du critère de la fréquence* »¹ :

- ad zry, sawly2	"J'observe et je m'exprime"
- ad ssfldy	"J'écoute "
- ad smdy	"Je complète"
- ad yry	"Je lis "
- ad snyly	"Je copie "
- ad zdiy	" Je relie"
- ad ktiy	"Je retiens"
- ad sniy	"Je construis"
- ad raryxfisqsitn	"Je réponds aux questions"

¹ Agnaou, F., 2009, p.109-126

² Les exemples tirés de l'article de Agnaou, F.

Ces dix consignes sont destinées aux apprenants marocains. Ces derniers doivent les saisir pour répondre à ce qui est demandé. Cependant, l'apprenant rifain ne peut comprendre que deux consignes sur dix de ces consignes. Autrement dit, la représentativité lexicale rifaine est de vingt pour cent ($20\% = 1/5$). Alors s'agit-il de l'amazighe commun ? Comment répondre sans comprendre la consigne ? Sachant que la consigne pédagogique est apprêtée à l'apprenant et vu la faible représentativité lexicale rifaine, quelle serait la réception ? Et comment l'enseignant expliquerait-il des termes qu'il ignore ?

Dans ces consignes, le lexique présente un problème purement didactique. Les consignes, surtout de lecture, ont un double effet : l'élève est actif, il a une tâche à exécuter, il ne s'arrête pas au premier obstacle linguistique et secondement la consigne construit la compréhension en guidant le lecteur (les consignes de lecture dans la perspective de l'approche globale ne sont pas des questions de vérification de la compréhension.)

Le lexique présente des problèmes pour unifier l'amazighe vu l'écart entre les trois grandes variétés de l'amazighe.

2. L'aspect syntaxique

Tous les linguistes de l'amazighe sont unanimes que l'aspect le plus unificateur de la langue amazighe est son aspect syntaxique¹. L'amazighe, dans toutes ses versions, révèle quasiment les mêmes caractéristiques syntaxiques. Bien que la syntaxe soit le domaine où l'unité de la langue amazighe est la plus manifeste, elle ne peut s'échapper, à l'instar des autres aspects, au phénomène de la variation linguistique. Toute tentative d'harmonisation et d'uniformisation est confrontée à la variation. Alors la question qui se pose : quelle structure standardiser ou imposer ? La diversité des usages syntaxiques sont quelques fois complexes.

¹ Ce qui a été démontré par Cadi. K. dans sa thèse de Doctorat : Transitivity et diathèse en tarifit

Il est des structures dans une variété de l'amazighe qu'on ne trouve pas dans d'autres. Ceci est perçu dans les manuels scolaires de l'amazighe¹ dans lesquels les structures employées ne convergent pas à celles des usagers rifains telles que :

(P)²:

Standard : Tgatinhinantagllidt tamaziyt ittwassnn g umzruy n tmazya.

Nord : Tinhinan d tagedjidd tamaziyt ittwassnendegumezruy n tmazya.

Trad. : Tinhinane est la reine amazighe connue dans l'histoire de l'Afrique du Nord.

(P2)³

Standard : Azul!Nkktifawt. Ma ismnnm?

Nord: Azul! Necc d tifawt. Ism nnem? (Mamec d am qqaren?).

Trad. : Bonjour ! Je m'appelle Tifawt et toi comment t'appelles-tu ?

(P3)⁴ :

Standard:Da gistwaggntkigan n tyawsiwinzun d ahidus d uwrar d igrawn n inflas.

Nord: Ttwaggent days attaş n tmeslayin amupidus d wuraren d iyyrawn n ymyaren.

Trad. :Beaucoup d'activités se font au sein de cette Kasbah comme Ahidous, les chants et des assemblées des personnages influents de la tribu.

(P4)⁵ :

Standard : Wanna d ikkantiyrmt n yifri, ur sar ittunasnbgj n middiziln.

Nord:Wnniikkintiyremt n yifri, emmarsittuasnwji n ywdanicnan.

¹ Ici, nous parlons des textes standards communs à lire par tous les Imazighen du Maroc.

² Ibid, p.16

³ Ibid., p.38

⁴ Ibid.,p.52

⁵Tifawin a tamazight 5,2007, page 52

Trad. :Celui qui a vu la ville d'Ifri n'oublierait jamais l'accueil chaleureux de ses habitants.

(P5)¹ :

Standard: "tikltyadnin, ad urtkccmtasif, hannra k yawi!"

Nord : La prochaine fois, ne t'approche pas du fleuve, il t'emportera !

Trad: tawalanniden, war ttadsiyza, aqqaadcekyawi!

(P6)²:

Standard: Ur as d usinimttawn. (Standard)

Nord :Il n'a pas pu pleurer.

Trad: War d as d usinimettawen.

Ces phrases standards du manuel de la cinquième année posent des problèmes syntaxiques. La première phrase (P1) est une structure qui ne converge pas avec celle du Rif. (Tga) qui peut être remplacé par la particule prédicative (d) ne peut être effectué dans ce contexte : pour le Nord au lieu de (Tgatinhinantagllidt...) nous disons (tinhinan d tagllidt...). Cette particule (au Nord) se place juste avant le prédicat.

Concernant le deuxième énoncé phrastique (P2) le pronom personnel autonome³ (Nkk) quand il occupe la fonction de sujet, il est suivi de la particule prédicative(d) : *necc d tifawt* (moi, tifawt/ je suis tifawt). Cette phrase n'est pas attestée au Nord. De même la phrase interrogative (*Maismnm?* / Quel est ton nom ?) N'est pas attestée au Nord. De plus, cette phrase est traduite de l'arabe. Nous constatons l'emploi des structures et des formes étrangères aux apprenants rifains dans l'existence d'autres énoncés employés fréquemment par les usagers de cette aire linguistique, tels que : (*mamecd acqqaren ? mamecttegged i yism ? ismnec ?*) et j'en passe.

¹Ibid, p. 72

² Ibid., p.80

³ Le pronom autonome, appelé aussi pronom indépendant ou tonique, se comporte comme un groupe nominal en assumant toutes les fonctions de celui-ci.

La troisième phrase (P3) pose problème aux niveaux de l'ordre ou de l'agencement des mots et l'existence d'un morphème aspectuel (*da*) qui ne signifie rien en tarifit. : (*Da gis ttwaggntkigan n tvawsiwin.*)

En ce qui concerne l'ordre, la préposition étoffée (*gis/days*¹) se place après le verbe à la forme passive (*ttwaggntdays...*). Cette structure non attestée au Nord pose problème pour le récepteur rifain. De plus la particule aspectuelle (*da*) absente de la grammaire rifaine ne peut que rendre cette phrase étrangère. Du coup cette imposition de la structure de l'autre est à revoir. Il est de noter également que la quatrième phrase (P4) (*Wanna d ikkantiyrm t n yifri, ur sar ittuanbgi n middnižiln.*) comporte un (*d*) qui n'est pas attesté au Nord (*wnniikkin...*)

L'avant dernière phrase (*tikkltiyaḍnin, ad urtkccmtasif...*) et pour exprimer une forme impérative, on constate l'emploi de (*ad ur*) qui traduit une nuance sémantique supplémentaire par rapport à l'impératif négatif sans *ad*. Il s'agit de l'expression de la menace ou de l'interdiction.²

Cette structure non attestée au Nord, imposée dans les manuels amazighs ainsi que dans *la nouvelle grammaire de l'amazighe*, ne fait qu'éloigner les rifains de leur langue maternelle en créant un déphasage entre la langue enseignée et la langue parlée quotidiennement. S'agit-il alors d'un enseignement progressif de l'amazighe marocain dans la diversité de ses structures ou d'une imposition ou standardisation des structures de l'autre ?

La dernière phrase “ *ur as d usinimīāwn* “, constitue elle aussi un problème de l'agencement des mots, étant donné que le (*d*), particule d'orientation, en tarifit se place, dans les phrases négatives, après le

¹ Les prépositions simples peuvent prendre des formes étoffées lorsque leur complément est un pronom personnel affixe :

- *deg, di* + pron. 3^{ème} sing. -----days ;
- *yar* + pron. 3^{ème} sing. -----yars;
- *xef* + pron. 3^{ème} sing. -----xafs;
- *zi* + pron. 3^{ème} sing. -----zzays;
- *aked* + pron. 3^{ème} sing. -----akides

² *La nouvelle grammaire de l'amazighe*, pp.97-98.

complément affixe (as). Quant à cette structure, elle est employée dans le langage enfantin ou par les non natifs qui n'ont pas encore intériorisé les structures internes du rifain.

D'un point de vue syntaxique, la langue amazighe demeure une, et les différences qui peuvent être observées sont loin de constituer un problème majeur. Cependant, la variation devrait être exploitée d'une manière équitable.

La standardisation de l'Ircam procède à la relexicalisation¹ en employant le lexique d'une langue variété avec la grammaire d'une autre variété comme dans les exemples suivants :

(P1)²: Llangisnaïāā n wanawn "Il contient plusieurs genres".

daysenaṭṭa ṣ n wanawn (Nord)

(P2)³: Ggutnttmitar n tfinaylliittwayznniyiymānxfizṛan. "Beaucoup de signes de tfinagh qui sont sculptés sur des pierres".

aṭṭas n rimatn tfinaynniittwayzenniyimynxfyṣra.

En analysant les deux phrases (P1) et (P2) nous constatons qu'elles sont élaborées dans la langue du Sud : sur les plans syntaxique et lexical auxquels on a ajouté des connecteurs du Rif⁴. Alors la question qui se pose : est-ce que le rifain ne sert qu'à lier ? Comment peut-on unifier ces structures de relexicalisation ? Est-ce que ce procédé qui consiste à utiliser le lexique d'une variété avec la syntaxe d'une autre variété est le procédé meilleur pour standardiser la syntaxe amazighe ?

¹Relexicaliser ou relififier une langue consiste à utiliser le lexique d'une langue A avec la grammaire d'une langue B. L'exemple historique (donné par Meillet, 1921 : 95) est celui de la langue des Tsiganes d'Arménie, dont la grammaire est arménienne et le lexique tsigane. (Cité Par Marie-Louise Moreau (éd.) in *Sociolinguistique : les concepts de base*, p. 44, Mardaga, 1997

²Tifawin a tamazight 4, manuel de l'élève, page 58

³ « Tifawina tamazight 5 », manuel de l'élève, p.24

⁴ De plus, quand on insère un terme rifain dans un texte standard nécessairement on l'explique et dans le même texte surtout par le procédé de la synonymie et le contraire n'est pas vrai.

Il est de notre et à l'instar des textes standards de lecture, objet de notre corpus, que la démarche suivie par les élaborateurs des manuels amazighs, sur le plan syntaxique, est l'élaboration des textes dans une variété à laquelle on ajoute des connecteurs logiques des autres variétés et quelque termes pour formuler des textes standards. Y a-t-il d'autres procédés ? Ce procédé que recourt la plupart des auteurs qui produisent des textes en amazighe standard n'est pas objectif et ne fait que construire une langue loin de l'usage quotidien des amazighs.

De ces constatations précitées, nous remarquons que l'uniformisation des faits de variation syntaxique s'annonce plus difficile. *Car, en intervenant sur les données de la syntaxe, l'aménageur risque de mettre en péril les fondements même de la structure de la langue dont la syntaxe constitue la charpente principale.*¹

Pour plus de précisions nous avons relevé les exemples suivants :

iqqan d awal g izliadyiliyuda.² « Il faut que les paroles soient belles. »

L'agencement des mots dans cet exemple est loin d'être commun. En rifain, la phrase la plus attestée est la suivante : « ixex ad yiliwawalicna. »

argisittiliufus t issunnuɣnpma ad inydimndi.³

« Elle a une manche qui la fait tourner afin de pulvériser de l'orge. » Cette phrase est construite dans une variété autre que celle du Rif. Pour marquer cette phrase comme standard, les élaborateurs du manuel ont ajouté un lexique dit commun, cependant, cette phrase (surtout *ar gis* et son emplacement au début de la phrase) demeure insaisissable par l'apprenant rifain. D'une part « *ar* »⁴, particule aspectuelle pour l'expression de l'aoriste intensif est caractéristique d'une autre variété, et l'aoriste intensif peut être exprimé, au Nord, sans ce morphème, de l'autre le groupe

¹ Boumalk, A. (2009), « Conditions de réussite d'un aménagement efficient de l'amazighe », dans *Asinag*, 3, 2009, pp. 53-61.

² « Tifawina tamazight 4 », manuel de l'élève, page 72

³ Ibidem, p. 86.

⁴ De plus, pourquoi l'élève rifain doit apprendre les procédés de la conjugaison des autres variétés ?

prépositionnel « *gis/days* » s'emploie après le verbe « *ittilidaysufus t issunnuḍnpma ad inydimndi*. »

Waxxatgatazzult n unymas tin imxumbar, llanwnni tt ittirin. « Quoique le métier du journaliste soit difficile, mais il y a ceux qui le préfèrent. » Standard

La structure de cette phrase n'est pas celle du Nord, cependant, nous constatons l'insertion des termes appartenant au rifain (*waxxa, imxumbar, wnni*) pour qu'elle soit standard.

Bien que cet énoncé comprenne des termes rifains, cependant, il reste insaisissable par l'apprenant rifain pour les raisons suivantes :

- L'absence du génitifn (*tin imxumba/tenninyemxumbar*) ;
- Le verbe copule *tga* qui peut être parfois remplacé par la particule prédicative *d* se place après le sujet (*dtenni n yemxumbar*) ;

Llanwnni tt ittirinest une phrase inacceptable en raison de l'accord (*llanyinni tt ittirin* ou *illawenni tt ittirin* ;

Le remplacement de *tin* partennientrainera l'état d'annexion du nom qu'il précède.

Waxxatazzult n unymas d tenni n ymxumbar, llanyinni tt ittensen.
Nord

Cette imposition de la syntaxe des autres variétés ne peut que créer des problèmes de la réception de cette norme.

Nous disons que ce procédé est à revoir.¹

Un autre procédé est employé sur le plan syntaxique, il s'agit d'une structure rifaine (ou commune) à laquelle les concepteurs de manuels ajoutent le lexique des autres variétés, comme dans l'exemple suivant :

Tsultinhinantgaasafu n tmyarintilellyinyurimzdayn n uhggar n was a. (Standard)

¹ Nous proposons la création des écoles, par l'IRCAM, pour tester l'implantation de la norme avant sa diffusion. Ces établissements composés des apprenants arabophones et amazighophones seraient « le laboratoire » de l'IRCAM.

Teqqimtinhinan d asafu n tmyarintilellyinyarimzday n uhggar n wass a. (Nord)

Notons qu'un fond commun sur le plan syntaxique existe entre les trois grandes variétés du Maroc, mais il faudrait l'exploiter d'une manière équitable.

Si le but de la pédagogie et surtout des nouvelles pédagogies (approche par les compétences et la pédagogie de l'intégration appliquées au Maroc) est de mettre l'apprenant au centre du processus enseignement-apprentissage, il faudrait, dans le cas de l'amazighe, lui apprendre dans sa langue maternelle.

3. Les aspects morphologique et phonétique

Les aspects morphologiques et phonétiques sont indubitablement les aspects les plus différenciés de la langue amazighe¹. C'est précisément sur ces aspects que les variétés de l'amazighe sont plus ou moins différents les uns des autres. La différence peut être assez grande pour que la communicabilité mutuelle s'avère impossible. Cependant, comment les variétés de l'amazighe sont-elles arrivées à être différentes sur ces deux aspects ?

Dans n'importe quelle langue, les mots, chargés de sens, sont également des formes, et les formes changent avec le temps. En fait, les plus grandes différences morphologiques peuvent être réduites à des différences phonétiques.

D'autres différences sont dues au fait que certaines variétés avaient gardé la majorité des caractéristiques morphologiques originelles de l'amazighe, tandis que d'autres, au moyen d'analogie, avaient simplement abandonné les formes originelles. C'est le cas de la particule prédicative "d" conservée par le Tarifit, et que d'autres variétés avaient perdu ou avaient partiellement perdu. Il y a également des différences qui sont dues au fait que les variétés avaient simplement développé des variétés des formes originelles. Cependant, quoique ces variétés puissent être tout à fait

¹Par: Madjid Alaoua in: <http://matoub.kabylie.free.fr/culture-kabyle/tamazight-1.htm>, Avril 2022.

différentes d'une variété à l'autre, elles peuvent être néanmoins reconstruites pour retrouver les formes originelles sans trop de coûts. Nous pouvons dire que les différences morphologiques ne poseront pas de sérieux problèmes dans la standardisation de la langue amazighe dans le cas de la conservation de la forme la plus productive, cependant, à travers les manuels qui servent de modèles à cette unification d l'amazighe, nous constatons une pluralité des schèmes au niveau :

De la formulation du pluriel :

Nord	Standard
- Isegåusa "Années"	isgåasn
- Ibriden "Chemins"	ibrdan
- Imeqqranen "Grands"	mqqurmin

De la conjugaison :

Nord	Standard
- Ntaf "Nous trouvons"	nttafa
- Ad ḥḍan "Ils protégeront"	Ad ḥḍun
- Ccin	ccan

De l'état d'annexion :

Nord	Standard
- n uzru "De la pierre"	n uzru
- "De l'homme"	n urgaz
- n uyis "Du cheval "	n wayyis
- n yetran "Des étoiles"	n itran

Le choix ou encore l'adoption d'une forme au détriment de l'autre met l'apprenant dans une situation d'insécurité¹.

L'aspect phonétique est apparemment celui qui est censé poser le plus de problèmes dans la normalisation et l'homogénéisation de la langue,

¹Selon Jean-Louis Calvet, il y a *insécurité linguistique* lorsque les locuteurs considèrent leur façon de parler comme peu valorisante et ont en tête un autre modèle, plus prestigieux, mais qu'ils ne pratiquent pas. » (*La sociolinguistique*, Que sais-je).

particulièrement du Nord au Sud. Mais la question la plus intéressante est celle de savoir si l'amazighe peut être normalisé et harmonisé au niveau phonétique. Beaucoup de gens diraient probablement que non. Mais si nous étudions soigneusement ces différences, nous aboutirons à la conclusion que la majorité de ces différences n'est pas pertinente. En d'autres termes et linguistiquement parlant, elles ne sont pas phonologiques¹. Alors, comment ce problème peut-il être résolu en normalisant la langue ?

Le choix d'un système phonologique strict d'écriture implique, à long terme, l'avantage d'affaiblir les différences phonétiques entre les différentes versions de l'amazighe. En fait, il n'existe aucune langue pour laquelle la version écrite correspond entièrement à la version parlée, pour une raison simple : la langue écrite a tendance à être conservatrice, ce qui n'est pas le cas de la langue parlée qui change avec le temps. Mais cela ne veut pas dire abandonner toutes les caractéristiques phonétiques et commencer l'enseignement uniquement par tout ce qui appartient à l'écrit, l'usage de l'oral et de l'oralité sont indispensables dans l'enseignement de l'amazighe, surtout dans les niveaux primaires.

Nous pensons que le problème est résolu en optant pour un système phonologique strict et nécessaire de transcription. Cela veut dire que toutes les caractéristiques phonétiques, dans n'importe quelle variété, qui ne sont pas pertinentes² ne seront pas représentées dans le système. En revanche, il reste toujours des problèmes au niveau de la standardisation de la phonétique donc de la prononciation. Et la question qui se pose est la suivante : quelle prononciation standardiser, celle du Nord, du Centre ou du Sud ?

Les divergences, sur le plan phonétique, entre, surtout le Nord et le Sud, sont flagrantes.

¹ A l'exception de quelques phonèmes, de quelques règles de l'insertion du schwa¹ et des voyelles centrales omises dans l'aménagement de l'IRCAM.

² En phonologie, on appelle *trait pertinent* un trait distinctif qui, dans l'organisation d'une langue particulière, sert effectivement à distinguer deux phonèmes : /p/ et /b/ se distinguent par le trait de voisement : (/p/ :- voisé et /b/ : +voisé).

L'absence de la voyelle¹ centrale des manuels de l'amazighe pose problème. En ce sens, *si l'acquisition de la grammaire et du vocabulaire d'une nouvelle langue demeure largement ouverte, la prononciation ne peut plus être celle des locuteurs naturels de la langue que l'on apprend.*²Ceci est vrai puisque l'apprenant rifain en le privant de ses phonèmes, de sa voyelle centrale, ressent apprendre une nouvelle prononciation appartenant aux variétés Centre et Sud.

Pour mieux expliciter notre propos, nous proposons les exemples suivants où nous constatons un écart entre la langue rifaine et la langue standard ou encore entre le rifain et les deux autres variétés du Maroc :

L'absence de la voyelle centrale :

Tarifit	Standard
- yar (Lire)	yr
- zar(Regarder)	zr
- Fsar (Mettre à sécher)	fsr
- ḍar (Descendre)	ḍr
- yares (Egorger)	yrṣ
- zbar (Elaguer)	zbr

- **L'absence de la voyelle initiale** : le rifain, à l'inverse des variétés Centre et Sud, a conservé la voyelle initiale d'un certain nombre de verbes. Cette voyelle est la marque du rifain. Priver le petit rifain de

¹Le Rifain présente de nombreuses et importantes particularités de prononciation qui le distinguent fortement des autres dialectes berbères, même ses voisins marocains. Certaines de ces particularités, comme la spirantisation des consonnes occlusives berbères, peuvent se retrouver dans d'autres dialectes notamment le kabyle, d'autres sont très spécifiques au rifain. Depuis une dizaine d'années, il y a des débats réguliers dans les milieux universitaires et associatifs rifains, aussi bien au Maroc qu'en Europe, pour essayer de fixer une orthographe unifiée et stabilisée du rifain. Actuellement, les pratiques restent très diverses et largement déterminées par les prononciations locales. Le problème du rifain est en fait assez compliqué car cette variété de berbère est à la fois diversifiée en elle-même et fortement divergente par rapport au reste du berbère. In [http : // www .centrederechercheberbere.fr/rifain.html](http://www.centrederechercheberbere.fr/rifain.html), Septembre 2022.

²Hagège, C (2009), Dictionnaire amoureux des langues, p.67.

ses voyelles centrales, c'est le déposséder de ses caractéristiques phonétiques.

Dans les exemples suivants, l'enseignant peut-il articuler ces verbes sans la voyelle centrale ?

Nous disons qu'il est impossible d'imposer une prononciation sur une autre. De plus cette standardisation de la prononciation de l'autre ne fait que créer une insécurité linguistique¹ chez l'apprenant rifain.

Tarifit	Standard
- arbu(Endosser)	r bu
- arwer (S'nfuire)	rwl
- Arḍer (emprunter, prêter)	rḍl
- arzem(Ouvrir)	rzm
- aṛez(Casser)	r z

- **La gémiation** : à travers les manuels étudiés, nous constatons que la gémiation adoptée dans les manuels de l'amazighe ne converge pas à celle attestée au Nord. Ce choix exige un remplacement d'une articulation par une autre de l'apprenant rifain.

Tarifit	Standard
- Tira (Ecriture)	Tirra
- ṣebbanya(Espagne)	ṣebbanya

- **L'absence de la voyelle finale :**

Nombre de voyelles finales sont écartées de la langue standard. Pour le rifain, l'absence de ces voyelles implique un changement sur le plan

¹ Notons que la notion de l'insécurité linguistique est apparaît pour la première fois en 1966 dans les travaux de W. Labov sur la stratification sociale des variables linguistiques. Selon Michel Francard, l'insécurité liguistique est présentée comme une manifestation d'une quête de légitimité linguistique vécue par un groupe social dominée, qui a une perception aiguisée tout à la fois des formes linguistiques qui attestent sa minorisation et des formes linguistiques à acquérir pour progresser dans la hiérarchie sociale. En d'autres termes, les locuteurs dans une situation d'insécurité linguistique mesurent la distance entre la norme dont ils ont hérité et la norme dominant le marché linguistique. Cité dans Socilinguistique : les concepts de base, Marie-Louise Moreau, pp.170-171

phonétique ce qui influe sur la réception. D'ailleurs cette voyelle finale peut être remplacée par un schwa, ce qui n'est pas le cas dans les manuels de l'amazighe.

Tarifit	Standard
- summar (Prendre un bain de soleil)	summr
- zuzzar(Vanner)	zuzzr

Comment pouvons-nous normaliser ou imposer une norme dans l'existence de ces variations phonétiques ? Rappelons que la langue entendue d'abord comme la propriété des locuteurs.

Généralement, nous parlons de deux types de rejet qui se faisaient principalement jour. D'un côté, ceux qui croyaient qu'avec un modèle de langue standard, la richesse des variétés linguistiques se perdrait et que la langue elle-même s'appauvrirait. D'autre part, la crainte que, si le choix était fait d'une variété en particulier, les autres locuteurs se sentent complexés en raison de leur manque de maîtrise de cette variété, et que cela conduise à créer des Amazighs de première et de deuxième catégories.

CONCLUSION

L'insertion de l'amazighe dans les cursus scolaires constitue un événement historique. Cependant, son passage de l'oralité à la scripturalité est problématique, non pas parce que la graphie ou encore la notation de l'amazighe marocain est à tendance phonologique, mais parce que la standardisation et l'adoption d'une langue unifiée s'écarte, au moins pour le rifain, de la langue parlée au quotidien.

L'unification de l'amazighe est l'ambition de tout amazighophone à condition qu'elle soit objective.

L'analyse des textes standards des manuels enseignés montre la prédominance des autres variétés du Maroc surtout sur le plan lexical.

Nombre de chercheurs constate que la standardisation ou encore l'élaboration des textes standards consiste en la représentation lexicale de chaque variété au sein du texte standard, alors que cette unification pose

des problèmes syntaxiques (chaque variété a ses spécificités syntaxiques) , morphologiques (qui résident au niveau de la morphologie verbale et même nominale dans la formation du pluriel et de l'état d'annexion) et phonétiques : au niveau de l'imposition aux apprenants d'une prononciation autre que celle de sa langue maternelle.

Alors comment les concepteurs des manuels amazighs peuvent-ils concevoir des textes standards d'une manière équitable en essayant, le maximum possible, de ne pas construire une langue en déphasage total en rapport avec l'amazighe vivant et parlé ? Notons qu'une langue est vivante parce que des groupes de personnes s'en servent dans la communication quotidienne.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ameer M., et al., 2006, *Vocabulaire de la langue amazighe 1*, Publications de l'IRCAM, Rabat.
2. Ameer, M., 2004, « Les caractéristiques phoniques de l'alphabet tefinagh-Ircam », in *Standardisation de l'amazighe*, p.100-116.
3. Ameer, M., et al., 2004, *Initiation à la langue amazighe*, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Série : Manuels-N°1, Imprimerie El Maârif Al Jadida, Rabat.
4. Ameer, M., 2004, « Les caractéristiques phoniques de l'alphabet tefinagh-Ircam », in *Standardisation de l'amazighe, Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Aménagement Linguistique* (sous la dir.) M. Ameer et A. Boumalk, Rabat, Publications de l'IRCAM, p.100-116.
5. Ameer, M., et al., 2009, *Vocabulaire des médias*, Rabat, Publication de l'IRCAM, El Maârif Al jadida. Publication de l'Institut Royale de la Culture Amazighe, El Maârif Al jadida.
6. Banhakeia, H., « De la politique de la langue à la constitutionnalisation de l'amazighe », in *Tawiza*, Juillet/août 2005. N° 99-100.
7. Boudhan, M., « Tefawin a Tamazight 2, de l'unification à la dialectisation », in *Tawiza*, juin 2005, n° 98, [en arabe].
8. Boukhris, F., et al., 2008, *La nouvelle grammaire de l'amazighe*, Publication de l'IRCAM, Rabat.
9. Boumalk A. 2004, « Quelle norme morphologique pour l'amazighe ? » in M. Ameer et A. Boumalk (dir.), *Standardisation de l'amazighe, Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Aménagement Linguistique* 8-9 décembre 2003, Publications de l'IRCAM, série : séminaires N°3, Rabat, Imprimerie El Maârif Al Jadida, p. 225-237.
10. Boumalk, A., 2009, « Conditions de réussite d'un aménagement efficace de l'amazighe », dans *Asinag*, 3, 2009, p. 53-61.
11. Cadi, K., 1987, *Système verbal rifain, forme et sens*, Paris, SELAF.
12. Cadi, K., 1989, « Structure de la phrase et ordre des mots en tarifit », *Etude et documents berbères* 6, p. 42-59.
13. Cadi, K., 1991, « Pour un retour d'exil du sujet lexical en linguistique berbère », in : *Awal*.

- 14.Cadi, K.,1991a, « Le passage à l'écrit : de l'identité culturelle à l'enjeu social ». In *identité culturelle au Maghreb*, p. 89-98. Rabat : Publications de la Faculté des lettres.
- 15.Cadi, K.,1991b, « Dela langue à la langue : ou tamazight et le paradoxe de la langue introuvable ». (Eléments pour un examen critique des notions de langue, dialecte et parler). In acte du colloque international Unité et Diversité de tamazight, p. 61-76. Ghardaïa (20-21 avril) : AgrawAdelsan Amazigh (Fédération Nationale des Associations Culturelles Amazighes).
- 16.Cadi, K., 2006, Transitivity et diathèse en tarifite. Analyse de quelques relations de dépendances lexicale et syntaxique, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Série : Thèses et mémoires - N°1, Imprimerie El Maârif Al Jadida - Rabat.
- 17.Chami, M., 2005, *Alluva al amaziyyaal mieyariyya*, Doctorat national, université Mohamed 1^{er}, Oujda.
- 18.Dallet J.-M., 1982, *Dictionnaire kabyle-français : Parler des Ait Mangellat*, Paris, SELAF 1052 p.
- 19.Destaing E., 1938, *Etude sur la tachelhit du Sous, Vocabulaire français-berbère*, Paris, Librairie Ernest Leroux.
- 20.Ibañez, E., 1949, *Diccionario rifaño-español (etimológico)*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos.
- 21.Kossmann, M.G., 1997, *Grammaire du parler berbère de Figuig* (Maroc oriental), Paris-Louvain, Peeters.
- 22.Kossmann, M.G., 2000, *Esquisse grammaticale du rifain oriental*, Paris-Louvain Peeters.
- 23.Naït-Zerrad, K., 2004, *Linguistique berbère et applications*, L'Harmattan.
- 24.Serhoual, M., 2002, *Dictionnaire tarifit-français*, Thèse de doctorat d'Etat, Université de Tétouan, 2 volumes.
- 25.Taifi, M., 1991, *Dictionnaire tamazight-français* (Parlers du Maroc Central), Awal- l'Harmattan, Paris.
- 26.Tifawin a tamaziyt 4, 2006 adlis n uslmad, Rabat, Okad, première édition.

27. Tifawina tamaziyt 4, 2006, adlis n unlmad, Rabat, Okad, première édition.
28. Tifawina tamaziyt 5, 2007, adlis n unlmad, Rabat, Okad, première édition.
29. Tifawin a tamaziyt 5, 2007, adlis n uslmad, Casablanca, imprimerie Al Ahdad Al Maghribiya, première édition
30. Tifawina tamaziyt 6, 2008, adlis n unlmad, Rabat, Al Maarif Al Jadida, première édition.
31. Tifawin a tamaziyt 6, 2008, adlis n uslmad), Casablanca, imprimerie Al Ahdad Al Maghribiya, première édition.

REFORME UNIVERSITAIRE MAROCAINE

A L'ERE DE LA MONDIALISATION

Représentations et Attitudes

Ahmed OUJAK

Pr. Habilité

Communication et Langue Française, ENCG, Oujda.
Labo CELHN _EST, équipe (LIDICOM), UMP. Oujda

Abstract

While reflecting on "internationalization", we can easily notice its "ubiquitous" character, allowing it to transcend eras. It presents itself in several ways in which we can recognize the following three cases: Sometimes, it can be a desirable and voluntary process, as some current and contemporary discourses already advocate. As it could take the form of a process of latent change, justified by human and societal pragmatism. In the third case, it could in no case be a phenomenon imposed, often from outside, in unequal power relations between nations, cultures or civilizations.

This research uses an explorer-type survey; not very exhaustive though, it allows us to learn more about the merits of an internationalization policy as it appears according to the state of knowledge of the educational community, a community mainly interested in changes reported and those promised by internationalization. Two main questions are guiding our reflection: With which mindset, psychological and social, do we engage in the process of internationalization of education that is underway? What are the representations and stereotypes involved in the challenges of internationalization, now and in the future.

Mots-clés: Enseignement, université marocaine, internationalisation, représentations, stéréotypes, enquête

Introduction

En réfléchissant sur « l'internationalisation », nous ne tardons pas à constater son caractère « ubiquitaire » lui permettant de transcender les époques. Elle se présente de plusieurs manières dont on peut identifier facilement les trois cas de figure suivants : Parfois, elle peut être un processus souhaitable et volontaire, comme le prônent déjà certains discours actuels et contemporains. Comme elle pourrait se présenter sous forme d'un processus de changement latent, justifié par le pragmatisme humain et sociétal. Dans ce cas, elle se met en place sans l'appui d'aucune décision ni politique d'Etat, et se passe inaperçue au début que seuls les chercheurs spécialisés pourraient s'en rendre compte.

Dans le troisième et dernier cas de figure, il pourrait s'agir d'un phénomène imposé, souvent de l'extérieur, dans le cadre des rapports de forces inégaux entre nations, cultures ou civilisations. En tout état de cause, il ne pourrait s'agir en aucun cas de phénomène qui se situe en dehors de l'Histoire, sans aucun lien avec la structuration institutionnelle et politique du développement social (cf. André Guichaoua et Yves Goussault (2005)). Ainsi, une bonne compréhension de la réalité de « l'internationalisation de l'enseignement » nécessite de conduire une réflexion qui embrasse les trois périodes, passé, présent et avenir, en tenant bien entendu compte de l'effet de la donne dans sa diversité politique, sociale et économique,

Dans le cadre de la présente recherche, on se sert d'une enquête de type explorateur ; peu exhaustive soit-elle, pour interroger le bienfondé d'une politique d'internationalisation telle qu'elle se présente d'après l'état de connaissance de la communauté éducative, une communauté intéressée principalement par les changements rapportés et ceux promis par l'internationalisation. Deux grandes questions orientent notre réflexion : Avec quelle mentalité, psychologique et sociale, s'engage-t-on dans l'actuel processus d'internationalisation de l'enseignement supérieur ? Quelles sont les représentations et les stéréotypes participant aux enjeux cette internationalisation, aujourd'hui et demain ?

I. Ubiquité spatiotemporelle de l'internationalisation

«L'ubiquité», cette caractéristique divine, se trouve transmise à d'autre créateurs, ainsi une plante est dite « ubiquiste » quand elle a la particularité de se régénérer et de pousser dans des conditions climatiques et terrestres variées ou sévères. C'est de même, réfléchir sur le cas de « l'internationalisation », permet de constater que c'est un phénomène ancré psychologiquement en profondeur dans les gènes et les comportements de l'être humain depuis qu'il est sur cette terre. Il s'agit en termes simples d'une propension à s'ouvrir sur l'autre, sur un voisin qui peut-être une tribu, un peuple, une nation, une civilisation, dans une quête de satisfaction de certains besoins personnels ou collectifs.

Par abstraction, l'internationalisation n'est donc que ce sentiment de vouloir s'enrichir en tentant de s'approprier ce que l'on n'a pas. Ainsi, une idée située loin dans l'histoire pourrait continuer à faire, d'une société à l'autre, son effet sur le développement de l'humanité. Jean Brun, dans la troisième partie de l'ouvrage Aristote et le lycée (1965 :121-122) : «La pensée d'Aristote a eu une influence considérable sur le développement des idées dans le monde occidental, à tel point que, fort souvent, ceux mêmes qui n'ont pas lu Aristote s'en trouve nourris à leur insu ». Précisant cette réalité, J. Brun faisait allusion à l'influence pesante de la philosophie et des idées d'Aristote sur Saint Thomas et à travers ce dernier sur l'enseignement mis en place durant des siècles par l'église dans les différentes champs disciplinaires et spécialités (sciences naturelles, philosophies, biologie., etc.). Le Prisme de nombreux manuels de philosophie contemporains, ne font que réitérer les idées d'Aristote. (Ex. « Le traité de l'âme » et les sciences naturelles et biologiques).

Il est indéniable que l'influence réciproque des civilisations, les unes sur les autres, est attestée à travers l'Histoire, aussi bien verticalement qu'horizontalement. On n'a pas besoin de fournir des exemples pour pouvoir illustrer le constat sans appel de l'influence réciproque attestée partout dans le monde, d'hier comme d'aujourd'hui, à commencer par les zones de l'ancien monde, en particulier le Bassin méditerranéen et le Moyen et l'Extrême-Orient.

II. Internationalisation à fonctionnement multiple

Au sujet de l'internationalisation, même à l'époque où il n'y avait pas encore d'université, on est en mesure de considérer que les bonnes, les meilleures, les géniales et les innovantes idées voyagent entre les peuples ; c'est une partie de la mission incombant de nos jours presque exclusivement à l'université, du moment que l'université est un centre pour inculquer du savoir, du perfectionnement, maîtrise et apprentissage d'activités instantanées ou futures.

En plus des idées qui voyagent souvent, consciemment ou inconsciemment, entre les différents peuples, les universités d'hier et d'aujourd'hui se donnent communément pour mission principale la production de la recherche, la transmission et l'enseignement du savoir de haut niveau. D'une université centralisée liée totalement au gouvernement et aux autorités, on passe progressivement à une université dont le rôle impose, selon le processus européen de Bologne (l'université européenne en 2017) et selon nouvelles tendances des universités elles-mêmes, le besoin d'aller vers plus de d'autonomie. Ces nouvelles conditions ouvrent la voie simultanément à plus de mobilité du personnel de la communauté éducative universitaire.

En effet, de nouvelles définitions des rôles de l'université voient le jour sous l'effet de différentes contraintes d'ouverture, de concurrence, de lutte contre le chômage et de transferts de technologies. A cet égard par exemple, la montée du chômage parmi les jeunes diplômés favorise la montée de certaines thématiques afférant aux questions de l'insertion, de la professionnalisation et de l'acquisition de plus d'automatismes et de skills. (Cf. Patrick Rayou et Agnès Van Zanten (2017 : 82,83). En réalité, c'est à la fois un rôle et une aubaine de plus pour que l'université puisse confirmer la légitimité et l'utilité de sa mission citoyenne à l'égard de la société.

L'internationalisation actuelle prospère chaque fois que l'on s'ingénie à importer et à exporter le matériel, les bonnes manières, le comportement, la gouvernance et bien d'autres idées en relation avec les innovations qui se rapportent au service dévolu à l'Université. Or, l'ouverture sur

l'international dépend des différentes valeurs fondatrices de l'enseignement universitaire. Être fondé sur des valeurs, c'est le propre de tout enseignement, a fortiori l'enseignement universitaire régi par un arsenal de valeurs, de principes et des finalités. Au sujet de l'influence des grandes idées ou valeurs, Mohamed Souali (2010 :23) précise que : " les grandes espérances qui relèvent une vision de l'avenir sont confiées au système éducatif : Édifier une société juste, réaliser l'égalité des chances pour tous, instaurer la démocratie ». Dans le cas du Maroc, les valeurs conservatrices ont participé à façonner l'image post-coloniale de l'université et de l'enseignement marocain (marocanisation, arabisation et généralisation). Il est à ne pas omettre le rôle si crucial des relations politiques internationales et de la mobilité des personnes dans l'instauration et le développement de l'internationalisation (cf. Laure Endrezzi (2016 :4).

Parallèlement à l'universalisation ou à l'internationalisation interne, il y a ce que l'on pourrait nommer une « internationalisation stricto sensu », qui est de nature transfrontalière avec une mobilité de personnel qui s'exerce dans les deux sens. Elle peut être de trois types :

- **La première Internationalisation**, c'est celle qui s'installe en douceur, et traverse de manière souple les frontières, en faisant des percées dans tous le sens ; elle a la particularité de pouvoir rester collée, indissociablement, aux différents échanges qui pourraient se produire, sans pour autant être le résultat d'une politique apparente. Cette internationalisation s'infiltre à l'insu de tous, à travers toute opération d'échange matérielle ou immatérielle. Les valeurs et les goûts sont très sensibles au changement, ils contribuent à mettre en œuvre une sorte d'internationalisation favorisée par le soft power marquant en profondeur aussi bien les individus que les sociétés. C'est bien évident ! on pourrait être involontairement subjugué par la force, la richesse, l'éclat et la beauté de quelque chose de l'autre bout de la frontière : objet, produit (fabriqué), comportement, procédé d'usage, savoir-vivre ou autre.

- **Une deuxième « internationalisation » centrifuge**, sans ou avec l'influence de l'extérieur. Elle est conduite de l'intérieur suite ou non à une influence de l'extérieur, mais cela demeure dans l'ensemble un choix

national et politique délibérément fait et choisi. A titre d'exemple, le Maroc post-indépendant en se livrant à soi s'est retrouvé à cours de potentiel et d'expérience éducatifs nécessaires pour mettre sur pied son propre enseignement. Il a agi en conséquence en faisant venir des enseignants de l'Égypte, du Liban, de la Syrie et de bien d'autres pays, pour pouvoir enseigner dans les universités marocaines et assurer la phase intermédiaire d'avant 'la marocanisation'.

-En troisième et dernier lieu une **internationalisation stricto sensu, de libre-échange** : Elle est en parfaite conformité avec l'esprit de la mondialisation proprement dite, un esprit qui ne pourrait pas ignorer les profits que procurent les rapports faibles/forts prédominant dans les relations internationales. Des rapports internationaux souvent prédéfinis par la concurrence, le conflit et le choc qui est à même de générer une sorte de « culturophagie » renforcée par les nouvelles techniques d'industrie culturelle et les technologies d'info-com.

Pour mieux s'approcher du cas de l'internationalisation dans le contexte marocain, on présentera les résultats d'une enquête par questionnaire ciblant principalement les représentations faites par une partie de la communauté éducative, de l'université et de son élan vers l'internationalisation.

III.Enquête: Internationalisation du système universitaire marocain

1. Présentation de l'enquête

- La philosophie générale de l'enquête consiste à cibler la communauté éducative nationale incarnée par les enseignants, les étudiants, les fonctionnaires, les diplômés et lauréats de l'université. Il s'agit d'interroger les attitudes de cette catégorie de citoyens étroitement liés à l'université. Ce sont des attitudes formulées consciemment ou inconsciemment à travers les images, stéréotypiques ou non, issues de la connaissance souvent informelle faite de l'université marocaine et sa conjoncture.

- Ce questionnaire s'adresse à la communauté éducative marocaine ayant bénéficié d'un enseignement supérieur au Maroc (étudiants, professeurs, administrateurs, diplômés de l'université marocaine). Sa

principale visée est de fournir une idée précise des représentations faites de notre enseignement supérieur et de son élan actuel vers l'internationalisation. Une soixante-dizaine de personnes ont pu répondre intégralement au questionnaire conduit sur les réseaux sociaux (WhatsApp, Facebook) durant mai et juin de 2021.

- L'enquête s'est concentrée sur les étudiants pour plusieurs raisons : d'abord, les étudiants sont, les mieux liés physiquement à l'université, et les mieux placés pour avoir une bonne connaissance de l'état actuel de l'université. Ensuite, leur effectif total aléatoire (40 personnes) représentait une base statistique importante. Leur participation était sollicitée mais pas obligatoire. Le questionnaire a été, dans son écrasante totalité, correctement remplis. Il est développé en 13 questions variées : fermées, ouvertes et à choix multiples. De point de vue forme, il comprend une page d'accueil explicitant l'intérêt de cette enquête et garantissant la confidentialité des réponses. Quant aux données collectées, elles sont traitées sous forme de représentations graphiques que, faute d'espace, nous n'avons pas pu reproduire dans le cadre du présent article.

2. Généralités sur les enquêtés

Concernant le genre des enquêtés, ils sont majoritairement de sexe féminin (61,8%) tandis que les hommes ne représentent qu'une minorité de (38,2 %). De par l'âge, il s'agit d'une catégorie située entre 18 et 22 ans (66,7 %), suivie de 17 % de personnes relevant de la tranche d'âge 30-40 ans. Dans leur grande majorité, nos enquêtés font partie de deux régions, à savoir, Oujda et Rabat, avec cependant une nette prédominance la région de Rabat (Khémisset, Témara, Kenitra, Salé ...), et une exception de dix personnes faisant partie d'autres villes : Tanger, Casablanca, Fès, Marrakech, Meknès et Guercif, etc.

Sur le plan socioprofessionnel, 52 % poursuivent ou ont déjà poursuivi des études au sein des universités marocaines telles que l'Université Mohammed 1^{er}, l'Université Med V, l'Université My Ismail, l'Université Cadi Ayyad, etc.). Ils sont seulement 5.2 % à affirmer être « sans activité ». Par contre, les personnes disposant d'une activité professionnelle stable

représentent les alentours de 42.8% de l'ensemble de la population de l'enquête (professeurs, administrateurs, fonctionnaires...).

3. Présentation et analyse des données de l'enquête

L'enquête par questionnaire est réalisée sur un échantillon d'une population dont 52% sont actuellement sur les bancs des universités marocaines. Tandis que 5,2% ayant fini ou pas leurs études, pour une raison ou pour une autre, préfèrent se qualifier de « sans activité ». Le reste, 42,8%, étant constitué de ceux qui ont une activité professionnelle, c'est-à-dire, le cas de professeurs, d'administrateurs, de fonctionnaires, etc.

3.1 Hésitation devant un service national et un autre étranger

En général, il s'agit de les distinguer de par le service d'enseignement dont ils ont bénéficié, s'agit-il d'un service d'enseignement étranger (universitaire ou autre) au Maroc ou non ? les réponses se laissent facilement devinées. En effet, c'est sans surprise, une légère différence se dégage, un total de 53% ont déjà bénéficié d'un service d'enseignement étranger contre 47% nient en avoir bénéficié. Parmi ces derniers -ceux auxquels l'idée de postuler pour des services d'enseignement à l'étranger a effleuré l'esprit, c'est-à-dire ceux qui ont été tentés à plusieurs reprises de le faire- on compte un groupe plus important, soit 23,7%. Ces chiffres ont d'ores et déjà mis en évidence la tentation très forte de se tourner vers des services d'enseignement étranger. Une tendance si importante que d'autres questions de l'enquête ont tenté d'explorer et d'éclaircir davantage.

Ainsi a-t-on pu solliciter nos enquêtés de donner leurs avis sur le degré de confiance éprouvé à l'égard de l'un ou de l'autre des services. En d'autres termes, s'ils croyaient qu'un service d'enseignement supérieur offert par des organismes non- marocains était un service beaucoup plus sûr que celui offert par des institutions marocaines. Nous avons obtenu que 50% de personnes s'expriment en faveur de l'importance distinguée des services étrangers, dont une proportion de 11% annonce sans réserve que les étrangers sont mieux formés que les marocains, et possèdent un savoir-faire très élaboré et concurrentiel. Environ 8% ont la conviction profonde que la qualité d'un service offert par des partenaires étrangers est

pleinement garantie. Ceux qui essayent d'être plus raisonnables parmi ces enquêtes (environ 31%), affirment avoir été motivés principalement par « la recherche d'une offre éducative diversifiée ».

Il est à préciser que, parmi nos enquêtés, ceux qui ont déjà bénéficié d'un service d'enseignement étranger sont loin de constituer une situation homogène. Ainsi une proportion de 11,8% ont déjà bénéficié d'un service d'enseignement en ligne, 6,6% ont par le passé profité d'un accompagnement ou une formation offerte dans le cadre d'un partenariat Maroc/Etranger, 5,3% ont déjà utilisé un service d'enseignement offert par un centre ou une institution étrangère au Maroc, environ 3,9% ont profité d'un service offert par une institution étrangère depuis l'étranger, et environ 1,3% de personnes ont recours à d'autres formes. Au vu de ces résultats, on constate que le service en ligne vient en première position. Une des explications plausibles est que de plus en plus, les étudiants, en ces périodes de Covid 19, suivent des cours en ligne, le plus souvent pour obtenir des certifications dans la quête d'une meilleure amélioration de leurs acquis et de leurs CV. Parmi les plateformes en vogue sur ce plan de nos jours, on peut mentionner Open Classroom, MOOC, Coursera, UDEMY, Bit Degree, Khan AN Academy, etc.

Aux antipodes de la première tendance, on découvre qu'un ensemble de 47% nie avoir de contact avec l'enseignement universitaire étranger, dont presque la moitié (25%) reconnaissant que cela était dû simplement au fait que « l'occasion ne s'était jamais présentée pour eux ». Ce qui signifie, par conséquent, que si l'occasion se présentait, ils s'en donneraient à cœur joie. N'est-ce pas à juste titre qu'on dit souvent que l'occasion fait le larron ? En plus de ceux-ci, il y a également 9,2% de personnes dont « les moyens ne le permettent pas ». Sans doute le feraient-ils s'ils bénéficiaient d'un certain appui financier de la part de l'Etat à travers des bourses ou de la part des institutions financières à travers des crédits bancaires. Mais, peu importe puisqu'à côté de cette frange assez réticente et indécise de la population de l'enquête, on trouve une partie non moins négligeable de 9,2 % de personnes qui n'ont jamais été tentées par l'idée de s'offrir un service d'enseignement supérieur étranger. A cela s'ajoute 2,6% de personnes,

animées par un élan patriotique et un attachement solide à la valorisation de l'enseignement marocain national, qui préfèrent un service totalement ou partiellement marocain, nonobstant ses imperfections.

En ramenant le débat autour de l'internationalisation de l'enseignement à la question de la qualité, une minorité de 1,3% a fait état d'autres raisons, etc. ; ceci est un cas facilement assimilable à celui de l'ensemble des personnes (5%) pour qui « la qualité ne dépend pas forcément de la nationalité et vice versa ». Au moment où 22% ont la certitude que cela dépend de la compétence et du savoir-faire, 20 % sont davantage plus subjectifs quand ils affirment que cela dépend du service, alors que 3% autres avancent d'autres raisons quant à leurs choix du service étranger.

3.2 Service national et étranger : attitudes et représentations

Avec la troisième question du questionnaire, on a tenté d'interroger le problème de « l'utilité de bénéficier d'un service étranger », ce qui soulève en toute clarté des attitudes, des stéréotypes et des représentations psychosociales que la plupart des gens ont formulés du service de l'enseignement universitaire étranger exerçant sur le sol marocain. Ainsi pour le présent questionnaire, on a 36% de personnes ont la conviction de l'utilité de bénéficier d'un service étranger parce que, d'après eux, « cela facilite l'accès à l'emploi », contre 21% qui croient que « cela garantit un profil intéressant et concurrentiel », tandis que 13% de personnes y voient un tremplin pour pouvoir « apprendre à faire face à la concurrence étrangère », par opposition à 11% qui se prononcent pour une éventuelle « tendance culturelle marocaine à valoriser la diversité et l'altérité ». L'utilité de ce type de service va decrescendo au point que l'on se retrouve avec 4% de personnes qui croient que « c'est psychologique, parce qu'on aime la différence » ; de même, environ 4% révèlent que c'est dû à une tendance psychosociale à s'auto-aliéner « en valorisant systématiquement ce qui appartient à l'autre plutôt que ce qui nous appartient ».

Parmi ces derniers 3% de personnes considèrent que préférer le service étranger représente « une tendance culturelle, une image et une représentation sociale » héritées et ancrées dans les comportements marocains depuis bien très longtemps. S'orienter vers le service étranger,

pensent tout bonnement 2%, est « le résultat d'un manque de pédagogie de confiance en soi ».

Une des visées fondamentales de cette enquête est de vouloir dévoiler l'image de l'université marocaine telle qu'elle est perçue par les marocains eux-mêmes. Il s'en dégage qu'il y a beaucoup d'attitudes négatives, de stéréotypes et de propositions qui discréditent d'une manière générale l'enseignement national au profit de l'enseignement étranger. Pour remédier à ces représentations parfois négatives et souvent rétrogrades et dégradantes, l'Etat marocain a décidé de redorer son blason par le biais de nouvelles politiques et réformes éducatives axées sur l'ouverture et l'internationalisation.

3.3 Convictions, représentations et « Internationalisation »

Les résultats de l'enquête renvoient à une certaine image reflétant l'état des lieux et les perspectives de cette internationalisation. Pendant certains (11%) affirment que ce mouvement d'internationalisation est déjà en cours, d'autres plus nombreux, représentant approximativement 58 à 59% de l'ensemble des enquêtés, considèrent que l'internationalisation est encore à encourager davantage. Toutefois, ceux qui pensent que l'élan vers l'internationalisation est « rudimentaire ou quasi absent, très présent ou à la mode » ont des taux respectivement égaux à 7% et 9%, alors que 11% souhaitent que la prudence soit de mise vu que l'internationalisation est une véritable « arme à double tranchant ». Le reste des enquêtés incarne une catégorie d'opinion d'à peu près 5 ou 6%.

Appeler en majorité à encourager « l'internationalisation » signifie tout simplement qu'elle est plutôt perçue en tant que phénomène positif et bénéfique pour l'ensemble de l'enseignant universitaire marocain.

En ce qui concerne la stratégie « gouvernemental et l'internationalisation », une des préoccupations soulevées par notre questionnaire. Les points de vue sont divergents et mitigés. Ainsi 32% de personnes affirment que le Maroc maîtrise la situation et intègre souverainement l'internationalisation. C'est une vision qui nous semble raisonnable et en parfaite conformité avec de multiples aspects tels que les

accords et les partenariats signés avec d'autres universités internationales, le système de « double diplomation » présent dans certaines universités telles que l'université de Marrakech, les ENCG de Casablanca, de Settat, l'ISCAE, etc. De même les classements des universités à l'échelle mondiale au niveau de certains rankings ; comme c'est le cas de l'université Mohammed 1^{er} d'Oujda qui s'est récemment, pendant l'été de 2021, classée première en Afrique et dans le monde arabe en termes d'études en sciences physiques, selon le classement de Shanghai, un ranking devenant une tradition depuis environ deux décennies (depuis 2003). De tels exploits devraient-ils porter à croire que c'est bel et bien un bon début pour que l'université marocaine maîtrise bien la situation face à l'internationalisation ?

Dans ce même ordre d'idée, pour 7% de personnes, l'université marocaine est sujette à l'influence positive. Alors que pour 18%, elle devrait être encore une priorité pour l'Etat et les responsables. Environ 5% des enquêtés considèrent que « l'université Marocaine a ses propres projets mais elle manque de moyens ». En réalité, l'université est, suivant 6%, est déjà défavorisée par la situation difficile du développement socio-économique national, tandis que 12% croient que le grand défi de toujours c'est bien « le manque de moyens et de volonté ». Il ne faut pas, pour autant, sombrer dans une lueur de désespoir ou de pessimisme puisque quelque 5% rappellent que « l'université marocaine s'adapte au changement » : c'est une étincelle dans la nuit, c'est une lueur d'espoir qu'il faut entretenir et développer si l'on tient vraiment à cœur de créer et de préserver une réputation pour l'enseignement supérieur marocain.

Suite à une collecte d'informations et d'avis recueillis sur la question des rapports périodiques étrangers (internationaux) et l'image véhiculée à propos de l'enseignement universitaire marocain. On a pu retenir que 18% qui sont d'avis que les rapports sont « orientés et politisés », contre 28% qui sont tout à fait convaincus que « ces rapports reflètent la réalité », au moment où d'autres (24%) précisent qu'il s'agit de « rapports bénéfiques à prendre au sérieux ». En outre, pour à peu près 12,5% de personnes craignant pour l'avenir tout l'enseignement, ce sont des « rapports risquant

d'anéantir la santé morale et la confiance en soi de l'enseignement marocain ». Le reste, soit environ 23,5%, exprime une position neutre. Ces résultats en dehors du clivage qu'ils dévoilent réaffirment l'influence décisive des rapports internationaux abordant l'enseignement marocain. Sous l'effet des médias, leur participation considérable à façonner et à marquer l'opinion publique n'est plus sujet à contestation.

Conclusion

Au terme de notre analyse, il s'avère impérieux de reconnaître la difficulté de bien distinguer efficacement, parmi ces représentations psychosociales, celles qui sont ou non stéréotypiques. Dans le cas des deux, il y en a assez sur l'université marocaine. Certains stéréotypes prospèrent beaucoup plus parmi les employés et les diplômés issus des universités marocaines que parmi ceux qui ont bénéficié partiellement ou totalement du service d'enseignement supérieur étranger. Alimentées par des facteurs culturels et psychologiques (Cf. Abellatif Zaki 2014: 202-210), certaines représentations stéréotypiques risquent même d'aller jusqu'au point d'altérer « la confiance en soi » que les marocains accordent à leur enseignement. Les conséquences en seront, comme le rappelle Thierry Bollier (2008 :17), l'augmentation de l'anxiété et de l'échec qui en découlent. Il est à ne pas oublier que d'autres représentations résultant des rapports internationaux ne tardent pas à s'imposer médiatiquement en tant qu'une opinion publique.

Pour autant, la plupart des universités marocaines constituent des joyaux et des pôles d'excellence valorisés notamment dans de nombreux pays subsahariens. Pour preuve, on trouve que plus d'une vingtaine pays qui envoient des milliers d'étudiants poursuivre leurs études au Maroc. Les universités marocaines sont indéniablement des hubs de travail acharné et d'abnégation, comme en témoigne leurs rangs dans les classements internationaux de plus en plus en amélioration. Si toutefois, il faudra parler d'internationalisation, ce serait sans doute pour les rendre concurrentiels vis-à-vis des grandes universités de renommée mondiale, à l'image du Massachussets Institute of Technology (MIT) et de l'université de Harvard

aux Etats-Unis, de l'Université Paris Saclay, de La Sorbonne et de l'Ecole Polytechnique en France, etc.

Ce travail de valorisation peut se révéler de longue haleine, vu que la plupart des universités marocaines modernes sont très récentes par rapport à leurs homologues de renommée internationale. C'est bien comme le précise Reda Lamrini (2007 : 81) : « ... chercher l'excellence en tout et partout est utopique. Plutôt que de se disperser, il est plus judicieux de concentrer les ressources sur quelques domaines soigneusement ciblés. Afin d'y acquérir au fil du temps une expertise reconnue au niveau international ». Pour autant, nous pouvons recommander, dans le cadre de l'internationalisation, d'encourager les partenariats et les formations continues pour uniformiser le contenu de la formation et le rendre plus compétitif. Ceci est en mettant à la disposition des professeurs et des doctorants des universités marocaines plus de moyens matériels (bourses, budgets, etc.) pour multiplier les chances de maintenir la barre haute. Dans ce sens, les conventions et les traités signés avec plusieurs pays et universités pourraient s'inscrire dans une stratégie d'internationalisation garantissant, entre autres, la diversification de l'offre éducative.

En somme, l'internationalisation ne saurait se passer des disparités et des clivages rencontrés ici et là, sporadiquement, dans les milieux universitaires. En effet, de nombreux étudiants marocains, que nous avons eu l'occasion d'écouter sur ces sujets d'enseignement universitaire, se plaignent du fait qu'ils ont fait la plupart de leurs études secondaires et collégiales en langue arabe. Actuellement confrontés à la langue française qui est la langue principale d'enseignement dans les universités marocaines, ils se sentent victimes d'une injustice que le mouvement d'internationalisation, si l'on ne prend garde, viendra élargir de façon notoire le fossé qui s'est déjà creusé. Ne serait-il pas là une bonne raison pour retarder ou abandonner momentanément le processus de l'internationalisation qui frappe incessamment aux portes de nos universités ?

Non, certes pas ! Le mouvement d'internationalisation doit être, à notre avis, un processus minutieusement et scrupuleusement étudié par les

experts en sciences de l'éducation. Sa réussite dépend de sa conception et de son déploiement progressif et équitable sur l'ensemble du territoire marocain, tout en tenant compte des écarts et des disparités entre les écoles, les universités et les régions. Le but escompté sera d'aboutir à un système harmonisé, flexible, équitable et juste pour les étudiants. En conséquence, cela facilitera en amont le travail du corps professoral qui interviendrait en aval pour renforcer et consolider les acquis des étudiants, connaissances et compétences, en guise de les rendre plus concurrentiels à l'international.

BIBLIOGRAPHIE:

Bollier Th. (2008), Qu'est-ce un stéréotype ? et comment fonctionne-t-il ? pp.12-19, In Stéréotypes, images et représentations des femmes en milieu rural et/urbain, Coord. Messaoudi L. et Rhissassi F., pub. de la fac. d'Ibn Tofail, éd. Le Fennec.

Bun J. (1965), Aristote et le lycée, 2ème éd., Coll. Que-sais-je n°928, éd. PUF, France.

Endrizzi L. (2016), Qualité de l'enseignement et internationalisation ? Repères : penser la mobilité, n°24, novembre. Paris : Campus France/ en ligne : <http://perso.ens-lyon.fr/laure.endrizzi/?p=1174>

Guichaoua A. et Goussault Y. (2005), Sciences sociales et développement, Coll. Cursus, éd. Armand Colin.

Lamrini R. (2007), l'université Marocaine autrement, a word class University, essai, éd. Marsam, imp. Bouregreg, Salé, Maroc.

Rayon P. et Zanter A. V. (2011), Les mots de l'éducation, Coll. Que sais-je ? PUF, France.

Soual M. (2010), Les politiques d'éducation, fondements et gestion, imp. Najah El-Jadida, Casablanca, Maroc.

Zaki A. (2004), Images et stéréotypes, In Communication interculturelle, enjeux et défis, pp.202-210, éd. OKAD, Rabat, Maroc.

<https://www.shanghairanking.com/institution/universite-mohammed-premier> (consulté le 13/01/2002).

Yennayer, une pratique ancestrale multidimensionnelle

OUBACHIR Rafik

Ecole Supérieure de l'Education et de la Formation, université
Med 1 Oujda

Résumé

Yennayer est une pratique rituelle amazighe très enracinée dans l'histoire de la berbérie. Cette pratique met en exergue un patrimoine commun riche et complexe. Elle se rapporte au rituel agraire et éventuellement à un événement fondateur et de nature commémorative. Les rapports viscéraux entre ce rite et les secrets de la terre et de la nature nous font penser à un capital symbolique et festif très condensé. Ce patrimoine, qui est en train de tomber en désuétude, est déclaré officiellement jour férié et payé aussi bien en Algérie qu'au Maroc.

Ce retournement de situation nécessite une réflexion profonde et multidimensionnelle sur cette pratique. De ce fait, cette communication aura pour objectif principal celui de passer en revue certains aspects contournant le rite en question.

Pour réaliser cet objectif, nous jugeons nécessaire de mettre l'accent, dans un premier temps, sur quelques points du cadre étymologique de ce rite. Puis, nous nous concentrons sur certains volets de la dimension religieuse et symbolique de ce patrimoine. Pour clore cette intervention, il est important de souligner quelques aspects sociaux de cette pratique.

Mots-clés: Mythologie - fait social total - procédé magique - pratique ancestrale -patrimoine immatériel.

Abstract :

Yennayer is an Amazigh ritual practice very rooted in the history of Berber. This practice highlights a rich and complex common heritage. It relates to the agrarian ritual and possibly to a founding event of a commemorative nature. The visceral relationships between this rite and the secrets of the earth and nature

make us think of a very condensed symbolic and festive capital. This heritage, which is falling into disuse, is officially declared a public holiday and paid in both Algeria and Morocco.

This reversal of the situation requires a deep and multidimensional reflection on this practice. Therefore, the main objective of this communication will be to review certain aspects bypassing the rite in question.

To achieve this goal, we consider it necessary to focus, initially, on some points of the etymological framework of this rite. Then, we focus on certain aspects of the religious and symbolic dimension of this heritage. To conclude this intervention, it is important to highlight some social aspects of this practice.

Keywords: Mythology - total social fact - magical process - ancestral practice -intangible heritage

1- Cadrage étymologique de la pratique

Yennayer est une pratique rituelle amazighe très **enracinée** dans l'histoire de la berbérie. Cette pratique met en exergue un patrimoine commun riche et complexe. Elle se rapporte au rituel agraire et éventuellement à un événement fondateur et de nature commémorative. Les rapports viscéraux entre ce rite et les secrets de la terre et de la nature nous font penser à un capital symbolique et festif très condensé. Ce patrimoine, qui est en train de tomber en désuétude, est déclaré officiellement jour férié et payé aussi bien en Algérie qu'au Maroc.

Ce retournement de situation nécessite une réflexion profonde et multidimensionnelle sur cette pratique. De ce fait, cette communication aura pour objectif principal celui de passer en revue certains aspects contournant le rite en question.

Pour réaliser cet objectif, nous jugeons nécessaire de mettre l'accent, dans un premier temps, sur quelques points du cadre étymologique de ce rite. Puis, nous nous concentrons sur certains volets de la dimension religieuse et symbolique de ce patrimoine. Pour clore cette intervention, il est important de souligner quelques aspects sociaux de cette pratique. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il est loisible de s'arrêter sur l'histoire de ce mot étroitement lié à des rites et à des croyances dont il faut percer le mystère mais il faut souligner tout d'abord la délicatesse d'une telle tâche car la pratique sociale et civilisationnelle que dénote le mot peut se situer à la croisée des civilisations qui ont foulé des pieds les terres de l'Afrique du Nord. A ce propos, rattacher directement cette pratique à telle ou à telle civilisation est une mission hasardeuse mais le fait qui nous interpelle est que ce rituel a résisté aux aléas du temps et aux vicissitudes de la politique. Pour ne pas forcer l'histoire et pour esquiver toute conclusion hâtive, on peut dire à l'instar de Karim Ouaras que "les significations sociales de Yennayer sont à rechercher dans **les pratiques agraires anciennes, la mythologie, les croyances païennes et religieuses, l'histoire nord-africaine et andalouse...** et bien évidemment dans la pratique effective de cette coutume ancestrale. Yennayer est un vocable qui a donné lieu à de nombreuses interprétations dont certaines sont approximatives et controversées."¹

¹-Karim Ouaras, [Yennayer : Yennayer, un moment de réconciliation avec soi - Contribution : Liberté \(liberte-algerie.com\)](#), consulté le 10 janvier 2024

Mentionnons d'abord que cette célébration acquiert **plusieurs appellations** en Berbérie comme le souligne Jugutha Hanachi en disant : "avec toutes les variantes orthographiques yennayer, yennar, ennayer, naïr, ce terme est attesté aussi bien parmi les divers parlers amazighs qu'en arabe vernaculaire nord-africain"¹

De ce fait, **deux interprétations antinomiques** sont accordées à ce vocable. La première y voit une coutume ancestrale locale et du coup Yennayer se compose de deux mots "yen" qui veut dire premier et "ayer" qui dénote mois. Le mot signifie d'après cette analyse premier mois de l'année. La deuxième analyse renvoie l'origine de cette pratique à un emprunt qui résulte du contact avec l'empire romain. Cette prise de position se voit clairement dans cette citation : "puis une présence romaine attestée à partir de la troisième guerre punique et la chute de Carthage. C'est peut-être sur cette base que l'on peut comprendre l'impact de Yennayer dans la région."²

Dans le même ordre d'idées, il semble intéressant de dire un mot sur **l'an zéro du calendrier** amazigh. Comme tout autre calendrier d'ailleurs, il fallait chercher une référence à partir de laquelle démarre le calcul du temps chez les amazighs. Dans les années 1980, les chercheurs de l'Académie Berbère de Paris ont fixé l'an 950 avant Jésus-Christ comme repère principal. Cette date renvoie à l'accession au pouvoir de l'Égypte pharaonique d'un roi berbère dénommé Chachneq. Soulignons que c'est à Ammar Negadi de tenir cet événement historique. "Pour ce faire, il choisit l'an 950 avant Jésus-Christ correspondant à l'intronisation du roi berbère Chachneq (Shechong), pharaon d'Égypte qui réunifia ce pays, conquit la Palestine et fonda la XXII dynastie qui régna sur l'Égypte jusqu'à l'an 715 avant Jésus-Christ. Cet événement ainsi que le roi Chachneq apparaissent bien dans la bible sous le nom de Sésaq et Shishaq en hébraïque."³

Ce fait historique, qui n'est d'ailleurs **pas consensuel**, est retenu par pas un chercheur amazigh. Gallèze Ouisa ajoute à ce propos : "il a réussi à envahir la

¹-Jugurtha Hanachi, [Aux origines de la célébration de Yennayer | Maghreb \(lematindz.net\)](https://lematindz.net), Le Matin 9 janvier 2014, consulté le 1 janvier 2024

²-Said Bouterfa, Yennayer ou le symbolisme de Janus, Musk Editions, Alger, 2001, p.85

³-Tahar Khalfoun, [La reconnaissance de Yennayer: symbole de l'amazighité renaissante – Le Monde Amazigh \(amadalamazigh.press.ma\)](https://amadalamazigh.press.ma), consulté le 25 décembre 2023

Palestine, s'emparer des trésors du temple de Salomon à Jérusalem en –926, une date mentionnée dans la Bible, constituant par là-même, la première date de l'histoire des amazighs sur un support écrit d'origine divine.”¹

Pour d'autres chercheurs, cette célébration se rapporte au rituel agraire, **antérieur à toute idée de commémoration d'un événement quelconque**. On lit à ce propos dans l'Encyclopédie Berbère : “ Les Berbères avaient donc leur propre calendrier bien ancien, basé sur les changements de saisons et les différents cycles de végétations qui déterminent les moments cruciaux de l'agriculture, et sur les positionnements des astres comme la lune et le soleil.”². Pour Said Bouterfa, ce rituel se rapporte à la vénération de Janus, dieu des portes tout en commémorant le solstice d'hiver. Ceci montre **l'attachement à la terre et à la nature** qui précède logiquement l'événement consensuel de l'accession au pouvoir de Chachnaq. Cette symbiose avec la nature est soulignée dans cette citation : “...avoir conscience de la sacralité de la nature...Mais aussi prendre conscience de sa fragilité.”³

Certains autres chercheurs, tout en souhaitant relire l'histoire de la Berbérie ancienne, insistent sur le réexamen de l'événement-référence du calendrier berbère qui doit déboucher sur **le retraçage des frontières** de cette partie du monde antique⁴.

Il convient maintenant de **décrire sommairement la fête** de Yennayer et ses festivités : “ c'est une fête qui se vit en famille, appuyée par un ensemble de mythes et grâce à l'adhésion populaire et la participation active des communautés, très attachées à cette pratique traditionnelle, avec des us et des coutumes qui rappellent une réalité historique où chacun se retrouve.”⁵

Dans ce cadre, il est judicieux de souligner le caractère privé de cette pratique. “Yennayer, au cœur de l'hiver, se vit à huis-clos, ce n'est pas une

¹-Galleze Ouisa, vivre ensemble en un espace local et un temps universel, Ouvrage collectif, Spécial Yennayer, HCA, Alger, 2020 p.61

²-[Le-nouvel-an-berbere-\(Yennayer\)-\(montpellier.fr\)](http://Le-nouvel-an-berbere-(Yennayer)-(montpellier.fr)), consulté le 22 décembre 2023

³-Said Bouterfa, Yennayer ou le symbolisme de Janus, Musk Editions, Alger, 2001, p.142

⁴-Pour de plus amples informations, voir à ce propos Les Amazighs et l'Égypte antique : quel(s) rapport(s) ? de Bilek-Benlamara Cherifa, Ouvrage collectif, Spécial Yennayer, HCA, Alger ou encore l'article précité de Galleze

⁵-Galleze Ouisa, Yennayer, vivre ensemble en un espace local et un temps universel, Ouvrage collectif, Spécial Yennayer, HCA, Alger, 2020, p.38

célébration publique.”¹ Cependant, il ne faut pas oublier que la famille traditionnelle était nombreuse. D'un autre côté, la survivance et la résistance de ce fait ne doivent pas passer inaperçues. C'est vraiment un fait qui a mis au défi toutes les dominations et les hégémonies que connaissait l'Afrique du Nord. Une remarque nous interpelle chaque année : ”seuls en montraient **le souvenir des commerçants** qui renouelaient chaque année leurs étalages à l'approche de ce rendez-vous.”²

Une dernière constatation qui n'est pas moins importante s'impose, c'est que les arabes et les amazighs, du Maroc oriental par exemple, célèbrent ensemble cette pratique sans aucun préjugé. Cela montre clairement que cette fête est “portée dans les cœurs et sauvegardée dans la mémoire collective.”³. Elle est maintenue même dans les milieux urbains et les grandes villes bien qu'elle emprunte les formes de la modernité du moment appuyant un peu fort sur l'aspect **contestataire** et **identitaire** de la chose. (Conférences, pièces de théâtre, musique, poésie, discours officiels...).

Ce qui caractérise également ce rituel c'est bien évidemment les plats et les repas : fruits secs, couscous aux sept légumes, fête aux sept repas, hagouza, sacrifice des volailles et des victimes plus importantes... Faisons abstraction de petites distinctions entre les régions, la symbolique reste toujours la même. Jean Servier dit à ce propos : “les rites qui l'entourent ne varient que bien peu d'une région à l'autre de la Méditerranée”⁴

2- Rites et croyances religieuses

A une époque très reculée de l'histoire, tout ce qui dépasse **le cadre matériel** et concret peut figurer dans la catégorie de la religion et de la religiosité. Ainsi, les objets sont-ils animés et possèdent des âmes et accomplissent même des actes. Les forces invisibles frôlent les êtres humains et vivent parmi eux dans une atmosphère du **vivre-ensemble**. Les mythes et les croyances dénuées de sens

¹-Galleze Ouisa, Yennayer, vivre ensemble en un espace local et un temps universel, Ouvrage collectif, Spécia, Yennayer, HCA, Alger, 2020, p.43

²-Galleze Ouisa, Yennayer, vivre ensemble en un espace local et un temps universel, Ouvrage collectif, Spécial

Yennayer, HCA, Alger, 2020, p.44-45

³-Galleze Ouisa, Yennayer, vivre ensemble en un espace local et un temps universel, Ouvrage collectif, Spécial, Yennayer, HCA, Alger, 2020, p.38

⁴-Jean Servier, Les portes de l'année : Rites et symboles, Robert Lafont, Paris, 1962, p.298

pour l'homme moderne expliquaient le monde de cette époque-là et lui conféraient sens et légitimité¹ (**Strauss et Malinowski**). La religion imprègne et colorie tous les aspects de la vie. "L'homme vivait véritablement sa vie comme un sacrement."². En bref, la dimension religieuse est une composante incontournable pour mieux comprendre cette pratique. Et c'est Bouterfa d'ajouter : "toute recherche sur cette période de l'histoire est indissociable des croyances religieuses."³

Pour donner des exemples de ces croyances, commençons par **le mythe de la Vieille**⁴ dont le nom et le récit sont indissociables de cette pratique – le repas préparé pour l'occasion (hagouza) en rappelle le nom-... C'est une histoire qui a plusieurs versions en fait mais dont l'essentiel reste la transgression et la profanation des lois de la nature et où "un élément reste stable : le scénario du drame mythique qui a donné son nom aux 'jours de la Vieille'"⁵

Le péché de la Vieille est expliqué de la manière suivante par Servier : "il semble destiné à souligner dans l'imagination populaire l'interdiction absolue qui pèse en hiver à la jonction de deux moments de la course du soleil sur tout ce qui touche aux activités du printemps, au lait, au bétail et à la laine."⁶. Derrière cette histoire se lit la philosophie du respect de la nature et de l'environnement.

A part les plats et les sacrifices précités, citons maintenant **quelques pratiques rituelles** consacrées à cet évènement :

- embaumer la maison à l'aide des plantes et des aromates.
- changer les pierres du trépied du feu (l'âtre ou le foyer) : **rite propitiatoire**

¹-Dans son *Anthropologie Structurale* édité par Librairie Plon en 1958, Claude Lévi Strauss voit dans le mythe une structure inconsciente qui donne une image totale sur le monde alors que Malinowski y voit un pan essentiel du contexte social et culturel et c'est à ce constituant inséparable d'assurer la continuité et la pérennité de la culture. Voir à ce propos : Bronislaw Malinowski, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, Editions Payot, Paris 2001

²-Said Bouterfa, *Yennayer ou le symbolisme de Janus*, Musk Editions, Alger, 2001, p.13

³-Bouterfa Said Bouterfa, *Yennayer ou le symbolisme de Janus*, Musk Editions, Alger, 2001, p.7

⁴-L'essentiel de l'histoire du mythe est que la Vieille n'a pas attendu la fin de janvier pour sortir son troupeau. Janvier, ressentant le blasphème, emprunte un jour ou deux à février pour punir la Vieille dont les réminiscences marquent la mémoire des Amazighs.

⁵-Jean Servier, *Les portes de l'année : Rites et symboles*, Robert Lafont, Paris, 1962, p.298

⁶- Jean Servier, *Les portes de l'année : Rites et symboles*, Robert Lafont, Paris, 1962, p.302

- démanteler le métier à tisser
- ne pas balayer la maison/ne pas jeter les choses à l'extérieur
- laisser des plats **sans sel** dans des endroits précis
- la sortie des enfants à la découverte du souk
- la transmission des connaissances sur la flore et la faune
- la première coupe des cheveux pour les petits enfants
- mettre le nouveau-né dans un couffin et verser les fruits secs et les friandises sur sa tête.
- l'installation de trois vaisseaux en terre cuite remplis de sel sur les terrasses pour mesurer la pluviométrie des trois mois de l'année.
- orner les toits des maisons et des tentes de plantes vertes ou de fleurs.
- l'histoire d'Ayred

Contentons-nous de ces exemples mais n'oublions pas que tout le monde doit manger à satiété pendant la veille et le jour de cette fête pour que toute l'année passe ainsi dans l'abondance et la prospérité. Pour Bouterfa, "celui qui ne mange pas à sa faim aura faim toute l'année"¹. S'agit-il d'un **procédé magique** ? Des recherches plus poussées peuvent nous donner la réponse. Dans cette lignée d'idées, Jean Servier n'hésite pas à dire que "chaque geste accompli au seuil de la nouvelle année devra se répéter avec la générosité, l'abondance, c'est-à-dire la bénédiction des forces invisibles qu'il symbolise"²

Cette **sacralisation** de l'événement ne manque d'être inculquée aux enfants via des mythes et des légendes comme celle de **l'ogresse**. On persuadait les enfants qui ne veulent pas manger copieusement que cette nuit-là une ogresse vint leur ouvrir le ventre et le remplir de paille, de foin et du son. L'Invisible commence à hanter la réflexion des enfants : "les enfants déposent la part de l'Invisible, la part de la Vieille de Janvier, en espérant trouver à la place le lendemain des jouets et des friandises"³

¹-Said Bouterfa, Yennayer ou le symbolisme de Janus, Musk Editions, Alger, 2001, p.86

²-Jean Servier, p.294.

³-Jean Servier, Les portes de l'année : Rites et symboles, Robert Lafont, Paris, 1962, p.289

Ajoutons que cette ogresse habite la réflexion des enfants que celle des adultes. Pour ces derniers, "... la Vieille d'Ennayer... passe dans les maisons prenant les offrandes qui sont déposées pour elle sur les pierres du foyer, partageant ainsi avec chaque famille le repas du soir **en signe d'alliance** de l'Invisible au seuil de l'année nouvelle."¹

Outre ces rites, plusieurs autres actions ayant des influences positives et prometteuses sont mises en œuvre à cette occasion. Servier en détermine l'effet magique en ces mots : "d'autres pratiques se retrouvent ayant pour but de "forcer" la prospérité de l'année nouvelle"². Quant à Bouterfa, il précise l'une de ces pratiques qui consiste à laisser quelques grains dans le foyer, près du métier à tisser ou dans le moulin traditionnel pour "l'esprit de la maison ou pour ceux qui habitent sous terre."³

La symbolique de tous les rites accompagnant cette pratique peut être ramenée à **quatre idées principale** "écarter la famine, présager de l'année à venir, consacrer le changement de cycle et accueillir sur terre les forces invisibles symbolisées parfois par les personnages masqués."⁴

Pour abréger, on peut affirmer à l'instar de Bouterfa que "Yennayer ou janvier, est placé **sous le signe de la fécondité et du renouvellement**."⁵ Comme on peut se référer à E. Destaing qui pense que "tel vous trouve l'Ennayer, tel vous serez durant toute l'année."⁶

Comme vous venez de le voir, le sacré submerge les actions et les opérations meublant la fête de Yennayer mais une remarque importante mérite d'être notée. "Le caractère sacré des origines, s'est **effiloché** au cours des siècles, pour se transformer en festivité d'apparat ou de manifestation culturelle"⁷

3- Dimension sociale et culturelle

A notre avis cette célébration n'est pas inséparable de la vie des gens dans leur intégralité. De ce fait elle remplit des fonctions en faveur de **la stabilité et**

¹-Jean Servier, Les portes de l'année : Rites et symboles, Robert Lafont, Paris, 1962, pp.297-298

²-Jean Servier, Les portes de l'année : Rites et symboles, Robert Lafont, Paris, 1962, p.295

³-Said Bouterfa, Yennayer ou le symbolisme de Janus, Musk Editions, Alger, 2001, p.101

⁴-Jean Servier, Les portes de l'année : Rites et symboles, Robert Lafont, Paris, 1962, p.288

⁵-Said Bouterfa, Yennayer ou le symbolisme de Janus, Musk Editions, Alger, 2001, p.136

⁶-Encyclopédie berbère, 17-1996

⁷-Said Bouterfa, Yennayer ou le symbolisme de Janus, Musk Editions, Alger, 2001, p.140

de la pérennité de la vie des amazighs. En effet, ce moment de l'année impose l'état des lieux et l'inventaire des provisions de l'année écoulée. C'est le moment par excellence où apparaissent **l'hospitalité** et **la solidarité** entre les gens. L'exemple de **l'histoire d'Ayred¹** est expressif dans ce sens. C'est le moment aussi de penser aux absents et aux morts. Pendant cette fête, on réserve des cuillères aux absents autour du plat familial. On pourrait lui conférer aussi la socialisation des enfants et des jeunes (c'est pour eux, la première fois qu'ils découvrent le souk ou les champs). La cohésion sociale et le vivre ensemble sont initiés, légitimés et justifiés par cette pratique qui renforce la communion avec la nature et l'attachement aux origines.

A l'instar de **Malinowski** à propos des mythes², on pourrait penser que Yennayer est un **constituant initial et fédérateur** de la vie des amazighs. Ce n'est donc ni une manifestation folklorique ni une curiosité superflue mais il s'agit d'une partie intégrante et indissociable de la vie sociale, culturelle et religieuse des habitants de l'Afrique du Nord. C'est pour cette raison qu'il faut percer le mystère de sa réalité et de son authenticité.

Aujourd'hui, d'autres facettes de cette pratique peuvent être mises en exergue. De ce fait, on peut investir "les rôles économiques et écologiques inhérents à cette fête dans le sens où elle relance l'artisanat local, le tourisme et...les valeurs de l'autosuffisance, de la terre et de ses richesses."³

Vu la complexité des dimensions de cette célébration, leur enchevêtrement et leur brassage pourrait-on la considérer comme **un fait social total à la Marcel Mauss⁴** qui nous permettrait de rendre compte de **toute la société dans sa vivacité et sa réalité**.

Pour conclure, disons que "davantage d'efforts doivent être consentis afin de classer cette célébration en tant que **patrimoine immatériel mondial**"⁵ mais

¹-L'histoire consiste à porter le masque d'un lion par l'un des enfants du village. Entouré par les autres enfants du village, cette troupe fait du porte-à-porte pour ramasser de la nourriture afin de la redonner aux plus pauvres du village.

²-Bronislaw Malinowski, Trois essais sur la vie sociale des primitifs, Editions Payot, Paris 2001

³-Karim Ouaras, [Yennayer : Yennayer, un moment de réconciliation avec soi - Contribution : Liberté \(liberte-algerie.com\)](https://liberte.algerie.com), consulté le 10 janvier 2024

⁴-Marcel Mauss, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives. L'Année Sociologique, Seconde Série, 1923-1924

⁵-[Le Nouvel an amazighe, quelques expressions et manifestations - ALBAYANE](#), Al Bayan, 13 janvier 2022, consulté le 23 décembre 2023

aussi de dépasser la folklorisation et la momification de cette part indivisible et représentative de la vie des amazighs.

Bibliographie:

- Encyclopédie berbère, 17-1996
- Bouterfa Saïd, Yennayer ou le symbolisme de Janus, Musk Editions, Alger, 2001
- Hanachi Jugurtha, [Aux origines de la célébration de Yennayer | Maghreb \(lematindz.net\)](https://lematindz.net), Le Matin 9 janvier 2014, consulté le 1 janvier 2024
- Khalfoun Tahar, [La reconnaissance de Yennayer: symbole de l'amazighité renaissante – Le Monde Amazigh \(amadalamazigh.press.ma\)](https://amadalamazigh.press.ma), consulté le 25 décembre 2023
- Lévis Strauss Claude, Anthropologie structurale, Editions Plon, Paris, 1958
- Malinowski Bronislaw, Trois essais sur la vie sociale des primitifs, Editions Payot, Paris 2001
- Mauss Marcel, Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives. L'Année Sociologique, Seconde Série, 1923-1924
- Ouaras Karim , [Yennayer : Yennayer, un moment de réconciliation avec soi - Contribution : Liberté \(liberte-algerie.com\)](https://liberte-algerie.com), consulté le 10 janvier 2024
- Ouisa Galleze, Yennayer, vivre ensemble en un espace local et un temps universel, Ouvrage collectif, Spécial, Yennayer, HCA, Alger, 2020
- Servier Jean, Les portes de l'année : Rites et symboles, Robert Lafont, Paris, 1962
- [Le Nouvel an amazighe, quelques expressions et manifestations - ALBAYANE](https://albayane.com), Al Bayan, 13 janvier 2022, consulté le 23 décembre 2023

Nouvel an Amazighe (Yennayer), rites et pratiques: regard anthropologique

HEJJA Mustapha

Ecole supérieur de l'éducation et de la formation, Université
Mohamed Premier, Oujda

Résumé :

Cet article se propose de mettre en question *Yennayer* en tant qu'un catalyseur identitaire et culturel. L'objectif de cette contribution est de comprendre, puis de concevoir les rites et les pratiques qui se pratiquent au Maroc. Par ailleurs, ces dernières années, une prise de conscience culturelle a émergé au niveau marocain concernant l'importance *Yennayer*, sa valeur symbolique, ainsi que ses modes de célébration.

C'est dans ce cadre que nous tenterons d'examiner le nouvel an Amazighe qui demeure un témoignage symbolique et imaginaire, et qui constitue une occasion pour toutes les familles de consolider des ponts de communication et renforcer leurs liens sociaux.

Mots clés : *anthropologie, an Amazigh, identité, rites et pratiques.*

Abstract :

This article aims to question *Yennayer* as an identity and cultural catalyst. The goal of this contribution is to understand and then analyze the rites and practices observed in Morocco. Moreover, in recent years, a cultural awareness has emerged in Morocco regarding the importance of *Yennayer*, its symbolic value, and its modes of celebration.

Within this framework, we will attempt to examine the Amazigh New Year, which remains a symbolic and imaginative testimony, and which

represents an opportunity for families to build bridges of communication and strengthen their social bonds.

Keywords: *anthropology, Amazigh, identity, rites and practices.*

Introduction

De nos jours, la gestion de la diversité linguistique constitue un défi majeur, particulièrement au Maroc où la Constitution souligne l'importance de l'institutionnalisation de cette pluralité linguistique et culturelle. Dans ce contexte, la célébration du Nouvel An amazigh (*Yennayer*) apparaît comme un exemple concret de cette diversité, elle incarne non seulement des pratiques culturelles et identitaires spécifiques, mais aussi un moyen pour les communautés amazighes de renforcer leur visibilité et de transmettre leurs traditions à travers des rites profondément enracinés.

La célébration de *Yennayer*, en particulier au Maroc, se caractérise par une richesse de rites symboliques centrés sur la fraternité et la cohésion sociale. Elle offre aux communautés amazighes une occasion privilégiée de renouer avec les us et coutumes ancestraux. Le passage d'une année à l'autre s'inscrit dans un rituel qui place l'individu en relation symbolique avec les divinités et les forces cosmiques. *Yennayer* se trouve ainsi placé sous le signe de la restauration, de la réparation et de la réconciliation dans toutes leurs dimensions, tout en marquant la rupture avec les comportements et habitudes jugés néfastes. Cette fête revêt une dimension culturelle qui influence, de manière significative, la vie sociale, politique et même économique des communautés.

À cet égard, l'histoire humaine montre que chaque espace produit son propre champ de relations sociales et productives en fonction de son niveau de développement et de son évolution technique. L'homme agit sur l'espace afin de l'organiser et de le transformer ; toutefois, cet espace agit à son tour sur l'homme, influençant ses formes de vie et ses modes d'organisation sociale. C'est dans cette interaction que s'inscrit la dialectique entre l'espace et la communauté. Malgré l'évolution des sociétés, de leurs modes de vie et de leurs techniques de production, l'espace conserve des structures témoignant des influences réciproques entre l'homme et son environnement.

Ainsi, la célébration du Nouvel An amazigh, au sein de la société marocaine, mobilise un ensemble riche de pratiques culturelles. Elle se manifeste comme une culture du rassemblement, une culture de transmission et de préservation des traditions, des us et coutumes, ainsi qu'une culture du vivre-ensemble et de gestion des conflits.

C'est dans cette perspective que cette contribution s'attache à interroger *Yennayer* en tant que catalyseur identitaire et culturel. L'objectif principal est de comprendre et d'analyser les rites et pratiques encore observés par les communautés amazighes. Ces dernières années, une prise de conscience culturelle notable a émergé au niveau marocain, soulignant l'importance de *Yennayer*, sa valeur symbolique et ses modes de célébration.

C'est dans cette optique que nous proposons d'examiner le Nouvel An amazigh, qui constitue à la fois un témoignage riche en symboles et en valeurs, et une occasion privilégiée pour les familles de renforcer les liens sociaux et de consolider les ponts de communication au sein de la communauté.

1. *Yennayer* : aperçu historique

Dans le pourtour maghrébin, les communautés amazighes célèbrent chaque année le Nouvel An amazigh, *Yennayer*. Cette tradition ancestrale, profondément enracinée, existait en Afrique du nord bien avant l'arrivée de l'islam et témoigne de la richesse culturelle et historique des sociétés amazighes. *Yennayer* n'est pas seulement un repère chronologique, il constitue également un marqueur identitaire et un vecteur de transmission des pratiques, des croyances et des valeurs propres aux communautés amazighes.

Tout d'abord, il convient de souligner la parenté étymologique entre *Yennayer* et *janvier* (*Januarius* ou *Lanuarius*), qui constitue la racine du terme. On observe également une correspondance linguistique et sémantique, puisque *Yennayer* désigne le premier mois de l'année et partage avec janvier une riche symbolique liée au solstice d'hiver, tant sur le plan festif que végétal. Il est enfin pertinent de rappeler le rôle de *Janus*, figure mythologique gardienne des portes solsticiales, qui illustre la dimension de transition et de renouveau inhérente à ce premier mois.

Cependant, réduire *Yennayer* à son seul contexte maghrébin, voire méditerranéen, reviendrait à adopter une vision trop restrictive. En réalité, ce rite, qui peut sembler localisé, constitue un marqueur emblématique d'un patrimoine partagé. L'examen des pratiques liées aux renouvellements, aux transitions et aux changements de cycles révèle une unité profonde de pensée parmi les communautés qui s'inscrivent dans ce patrimoine culturel commun.

L'année amazighe, décalée de 976 années par rapport au calendrier grégorien, fait que l'année 2026 correspond à l'an 2976. Le premier jour de *Yennayer* coïncide ainsi avec le début du calendrier agraire traditionnel, utilisé depuis plusieurs siècles par les communautés amazighes pour organiser et réguler leurs activités agricoles.

Yennayer n'est pas simplement un jour de l'année célébré par les Amazighs du monde entier comme une fête ordinaire, il constitue une mémoire vivante d'un peuple. Cette célébration traduit une pratique sociale¹ ancienne, tangible et largement répandue, principalement localisée en Afrique du Nord. Toutefois, on peut également en observer des manifestations dans le pourtour méditerranéen, où les similitudes marquantes entre les rituels agraires des deux rives témoignent d'un patrimoine culturel commun et enrichissant.

Il faut constater que l'année amazighe, *Yennayer*², renvoie à une pratique sociale ancienne, effective et tangible, qui s'étend sur une vaste aire géographique, essentiellement circonscrite au nord de l'Afrique.³ Toutefois, il n'est pas exclu d'en observer des manifestations dans le pourtour méditerranéen, si l'on prend en considération les similitudes frappantes et enrichissantes entre les pratiques agraires ritualisées des deux rives.

Pourtant, l'année amazighe coïncide avec le 14 janvier, bien que les points de vue des historiens divergent quant à ses origines et à sa signification. Certains chercheurs considèrent qu'il s'agit avant tout d'un calendrier agricole,

¹ OUARAS, K, « *Yennayer* en Afrique du Nord : un rituel agraire aux symboliques multiples », in *Études et Documents Berbères* 2022/2 Éditions La Boîte à Documents, N°48, p.163-191.

² *Yennayer* a été fêté officiellement, et pour la première fois, le 14 janvier 2024, grâce à la décision de sa Majesté le Roi Mohamed VI.

³ OUARAS, K., Ibid

rassemblant toute la diaspora maghrébine, tandis que d'autres l'associent à l'histoire de la victoire du roi amazigh libyen Sheshonq sur le pharaon d'Égypte et à son intronisation en 950 avant J.-C. À l'origine utilisé pour réguler les travaux agricoles saisonniers, le calendrier amazigh se distingue du calendrier lunaire hégirien, qui ne prend pas en compte les cycles des saisons. Par ailleurs, un décalage de 14 jours existe entre les calendriers julien et grégorien, ce qui explique certaines variations dans la célébration de Yennayer.

2. Un rituel singulier au Maroc

Avant d'aborder ce rituel, il convient de souligner la rareté des sources scientifiques et historiques consacrées à la célébration de Yennayer au Maroc. La majorité des informations disponibles proviennent principalement d'échanges oraux, de débats ou de publications succinctes sous forme d'articles dans diverses revues, journaux ou sites internet.

Dans ce cadre, *Ahmed Skounti* souligne que l'approche anthropologique des faits historiques est doublement légitime : elle permet à la fois de révéler la profondeur historique des groupements humains et de rendre visibles les repères spatio-temporels ainsi que leurs relations avec l'univers socio-culturel.¹

En revanche, il apparaît que cette célébration est profondément ancrée dans la réalité anthropologique du Maghreb², où elle est commémorée chaque année. Au Maroc, le Nouvel An amazigh est désigné par plusieurs appellations, chacune mettant en lumière un aspect particulier de la fête. On l'appelle *Id Innayer*, signifiant « la nuit de Yennayer », ou *Id Usggwas*, traduit par « la nuit de l'année ». Le terme *Ixf n-Usggwas* évoque « l'extrémité de l'année », tandis que *tagwlla n innayer* désigne le repas traditionnel associé à la célébration. D'autres noms, tels que *Haguza* et *Bayanu*, ainsi que *Ssana Al-Filahiyya*, font référence à l'année agricole. En arabe, on utilise également le terme *esidat Innayer* pour désigner cette fête.

La célébration du Nouvel An amazigh s'accompagne d'une grande diversité de rites, chaque région, tribu ou village y apportant ses spécificités, ce

¹ Ahmed SKOUNTI, *le sang et le sol, Nomadisme et sédentarisation au Maroc*, Edi, IRCAM, Série N° 33, p.26

² Bouterfa, S., (2001). *Yennayer ou le symbolisme de Janus*. Alger : Musk Editions

qui rend la fête particulièrement unique. Ce calendrier repose principalement sur un mode de vie agricole et le cycle des saisons, soulignant l'importance de l'agriculture et des changements saisonniers dans la culture amazighe. Au Maroc, les festivités de *Yennayer* se déroulent chaque année dans une atmosphère de gaieté et de convivialité, et revêtent une signification particulière pour l'ensemble des communautés locales.

Au Maroc, *Yennayer* se définit avant tout comme un rituel agraire profondément enraciné, intégrant des pratiques sociales ancrées dans l'imaginaire collectif et liées à la célébration des cycles saisonniers. Il met en lumière l'harmonie et la symbiose entre les rythmes de la vie sociale et ceux de la vie agricole, ainsi que l'attachement profond de l'homme à la terre nourricière, dont la symbolique demeure essentielle et irréductible.

Yennayer ne se réduit pas à une simple célébration calendaire, il constitue un véritable rituel social et culturel, profondément enraciné dans les traditions locales. Chaque année, les communautés amazighes perpétuent des pratiques qui témoignent de la vitalité de leur patrimoine immatériel et de la transmission continue des savoirs ancestraux. Ces rites, tout en renforçant les liens familiaux et communautaires, mettent en lumière la richesse symbolique et festive de *Yennayer*, faisant de cette célébration un moment privilégié d'expression identitaire dans le Maroc contemporain.

3. Rites et pratiques de la célébration

La célébration de *Yennayer* ne se limite pas à un simple repère temporel, elle se manifeste à travers une riche diversité de rites et de pratiques qui rythment la vie sociale et culturelle des communautés amazighes. Ces pratiques, à la fois festives, symboliques et agricoles, témoignent de la continuité des traditions et de la transmission des savoirs ancestraux. En explorant ces rituels, il devient possible de saisir la manière dont les communautés perpétuent leur identité, renforcent les liens familiaux et collectifs, et expriment des valeurs profondément enracinées dans leur imaginaire culturel. Cette section propose donc d'examiner de manière détaillée les différentes manifestations de *Yennayer*, en mettant en lumière leur signification, leur diversité régionale et leur rôle dans la vie sociale et culturelle.

Il est largement reconnu que le patrimoine joue un rôle essentiel dans la qualité de vie. Il contribue de manière significative à la préservation de la mémoire collective d'une communauté, au développement du sentiment d'appartenance et au renforcement de l'identité, tout en participant à la valorisation et à l'image d'une localité ou d'une région.

Les communautés se sont toujours attachées à la préservation de ce patrimoine culturel immatériel, à l'exemple de *Yennayer*. C'est dans ce contexte que la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, adoptée par l'UNESCO en 2003, a mis en lumière l'importance de ce patrimoine en tant que creuset de la diversité culturelle et facteur de développement durable. Elle souligne également le rôle central des communautés dans la production, la préservation, l'entretien et la transmission de ce patrimoine, contribuant ainsi à l'enrichissement de la diversité culturelle et à la stimulation de la créativité humaine.

En effet, ce sont les populations locales qui perpétuent les traditions et coutumes liées à *Yennayer*. Chaque communauté possède ses propres rites, pratiques et modes de transmission de ce patrimoine. Cette transmission s'effectue, le plus souvent, de manière orale, ce qui confère aux détenteurs du savoir un rôle essentiel dans la préservation et la continuité du patrimoine culturel immatériel.

C'est pourquoi la célébration de *Yennayer*, profondément enracinée dans la culture marocaine, a su conserver son essence au fil du temps, tout en présentant certaines variations selon les régions. Ces différences reflètent l'influence de la géographie, du climat et des particularités humaines locales sur les pratiques et les rites associés à la fête.

Comme nous l'avons déjà souligné, bien que les modes de célébration de *Yennayer* varient d'une région à l'autre, les rassemblements familiaux autour du dîner de *Yennayer* restent une constante et une tradition transmise de génération en génération. Les significations anthropologiques associées à cette fête sont multiples.

La première signification, d'ordre symbolique et anthropologique, consiste à rendre hommage à la terre, source de vie et de dons illimités, grâce aux bienfaits nutritifs qu'elle prodigue aux communautés. Par exemple, dans le sud-est du Maroc, le repas de *Yennayer* est un symbole annonciateur d'une année riche et prospère. Les femmes préparent un dîner spécial appelé *Sbε Xdar*¹ (« Couscous aux sept légumes »), dans lequel un noyau de datte, *iys n-tiyni*², joue un rôle fondamental dans l'art culinaire local. Selon la coutume, la personne qui trouve ce noyau est considérée comme la plus chanceuse de sa famille pour l'année entière, un signe de bon augure nommé *anbark*. Pour attirer la prospérité, il est courant de prononcer la formule traditionnelle : « *Ad ig rbbi asggwas dgh d amllal am ughu tg tazizawt am tfrukht* » (« *Que cette année soit blanche comme le lait et verte comme le palmier* »). Cette tradition symbolise à la fois l'espoir d'une vie prospère et le désir de bien-être, et elle est également liée à la fertilité des cultures. Le couscous, aliment de base du repas, est consommé en commun, renforçant ainsi les liens familiaux et communautaires lors de cette célébration.

D'une part, dans le sud-est du Maroc, l'abattage collectif, appelé « *Luziet* », constitue une pratique essentielle de solidarité sociale au sein des tribus lors de la célébration du Nouvel An amazigh. Ce rite repose sur le renforcement des valeurs communautaires et le partage entre membres de la communauté.

Au-delà de leur dimension festive, ces pratiques dans le sud-est du Maroc possèdent une portée anthropologique significative. Le couscous de *Yennayer* et l'abattage collectif *Luziet* ne se limitent pas à des rituels alimentaires ou agricoles, ils reflètent un système de valeurs où la solidarité, le partage et l'harmonie avec la nature sont essentiels. Chaque geste et chaque symbole, qu'il s'agisse du noyau de datte ou de la préparation collective de la viande, traduit la

¹ Au sud-est du Maroc, les femmes n'ajoutent pas de navets lors de la préparation du couscous pour le Nouvel An, car elles croient que leur présence attirerait les rats tout au long de l'année.

² Autrefois, les familles récompensaient la personne qui trouvait le noyau en lui confiant symboliquement les clés de la gestion des biens familiaux, en signe d'honneur pour toute l'année. Si c'était un enfant qui découvrait le noyau, les clés étaient alors remises à la mère, en reconnaissance de son rôle et de son mérite au sein du foyer.

relation intime entre l'homme et la terre nourricière, ainsi que l'importance de maintenir l'équilibre entre les forces naturelles et sociales.

De plus, ces rites jouent un rôle fondamental dans la transmission intergénérationnelle des savoirs et des valeurs. En mobilisant toute la communauté, les célébrations permettent de transmettre aux jeunes générations les pratiques ancestrales, les croyances et les normes sociales. *Yennayer* fonctionne ainsi comme un véritable cadre de socialisation et de renforcement identitaire, où la mémoire collective et la culture locale se perpétuent à travers des gestes symboliques et des interactions communautaires.

Après avoir examiné les pratiques et coutumes liées à *Yennayer* dans le sud-est du Maroc, il convient de se tourner vers la région de l'Atlas, où la célébration de la nouvelle année amazighe revêt des formes spécifiques. Dans cette région, les rituels préparatoires et festifs mettent particulièrement l'accent sur la préparation collective des repas et sur la transmission des traditions aux jeunes générations.

Ainsi, pour célébrer *Yennayer*, les femmes de la tribu se rassemblent afin de préparer le couscous selon la tradition appelée « *Team n-Ufus* », dans le cadre des rituels connus sous le nom « *IXf n-Usggwas* ». Ce plat, élaboré à partir de farine de blé ou d'orge et des différents types de grains disponibles localement, symbolise la fertilité et l'abondance de la terre. Par ailleurs, une autre coutume enracinée chez les jeunes filles consiste en l'échange de vœux à l'occasion de *Yennayer*, au cours duquel elles se souhaitent mutuellement une année prospère, verte et florissante.

Ces rituels dans la région de l'Atlas possèdent une forte valeur anthropologique. La préparation collective du couscous et l'échange de vœux ne sont pas seulement des pratiques culinaires ou sociales : elles reflètent un système symbolique où l'homme se situe en harmonie avec la nature et les cycles agricoles. Chaque geste, chaque ingrédient, chaque formule prononcée pendant ces rites est porteur de sens, traduisant l'attachement profond des communautés amazighes à la terre et à ses ressources, ainsi que leur désir d'assurer la prospérité et la fertilité pour l'année à venir.

Dans la région du Souss, la célébration de *Yennayer* se caractérise par la préparation d'une bouillie spéciale appelée « *Taggwlla* ». Ce plat est confectionné pour marquer la fête et est agrémenté de noyaux d'argan ou de noyaux de dattes. Selon la tradition locale, la personne qui découvre un noyau est considérée comme chanceuse, et son optimisme pour l'année à venir est symboliquement évalué en fonction du nombre de noyaux trouvés.

Au-delà de sa dimension culinaire, la préparation de la *Taggwlla* dans la région de Souss revêt une portée anthropologique importante. La présence des noyaux dans la bouillie symbolise la fertilité, l'abondance et la prospérité, reflétant la relation intime entre l'homme et son environnement naturel. Ce rituel permet également de renforcer les liens sociaux, car il est l'occasion de rassemblements familiaux où la transmission des savoirs et des traditions se fait de manière vivante. En évaluant symboliquement la chance et l'optimisme de chaque individu à travers la découverte des noyaux, la communauté manifeste son attachement à la continuité des pratiques ancestrales et à la cohésion collective.

Il est également important de souligner qu'à l'approche de *Yennayer*, les femmes tisserandes préfèrent démonter le « *Azetta* » (le métier à tisser) afin d'éviter que des forces invisibles ne s'emmêlent dans leurs fils, ce qui pourrait provoquer leur mécontentement.¹ Cette pratique traduit le caractère sacré et symboliquement riche du métier à tisser, soulignant le lien étroit entre les activités domestiques, la protection des forces invisibles et les croyances ancestrales dans le cadre des rituels de *Yennayer*.

D'autre part, la célébration du Nouvel An amazigh, placée sous le signe du renouveau et de la fertilité, débutait traditionnellement par le rituel du *changement des pierres de l'âtre*, appelé « *Inyan n Walmessi* ». Ce rite symbolisait à la fois une purification magique de l'âtre et une chasse symbolique aux *djinns* liés à l'année écoulée. La transmission de ce patrimoine culturel

¹ Bourdieu, P., 1976. Le sens pratique. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 2, no 1, février 1976. L'État et les classes sociales. 43-86, Consulté sur https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1976_num_2_1_3383

immatériel repose principalement sur les femmes, qui en assurent la conservation et la perpétuation, de bouche à oreille et de génération en génération.

Ce rituel ne se limite pas à un simple geste matériel, il incarne une véritable dimension symbolique et sociale. En purifiant l'âtre, espace central de la maison et foyer de la vie familiale, les communautés expriment leur désir de renouveau et de protection contre les influences néfastes. La participation des femmes dans cette pratique souligne également leur rôle central dans la préservation des traditions et de la mémoire collective, faisant de chaque maison un lieu de continuité culturelle. Ainsi, « *Inyan n Walmessi* » devient un acte à la fois domestique et identitaire, reliant intimement le quotidien à des valeurs symboliques et à la cohésion communautaire.

La fête de *Yennayer* constitue un véritable vecteur de transmission des valeurs sociales et linguistiques, perceptible dans l'ensemble des sociétés maghrébines. Si la forme et la fonction de cette célébration peuvent varier selon les sociétés et les périodes historiques, son rôle dans la préservation du patrimoine culturel et de la mémoire collective demeure constant.

De surcroît, ces pratiques jouent un rôle essentiel dans la transmission culturelle. En impliquant les jeunes générations dans les préparatifs, les repas et les échanges de vœux, les communautés garantissent la continuité des savoirs et des valeurs ancestrales. L'aspect rituel de *Yennayer* constitue ainsi un cadre structurant de socialisation, où les membres de la tribu renforcent leurs liens familiaux et communautaires tout en transmettant un héritage symbolique et identitaire qui dépasse la simple célébration annuelle.

Conclusion

À travers ce survol, nous avons voulu montrer que ce patrimoine ne se limite pas à une simple posture conventionnelle de célébration. Le patrimoine culturel immatériel représente un moyen de se rapprocher, de se comprendre, de se reconnaître et de se respecter mutuellement. Ainsi, au-delà de la célébration du Nouvel An amazigh, *Yennayer* permet aux Amazighes de s'identifier, d'affirmer leur appartenance et d'instaurer des normes sociales qui régissent leur vie collective. Anthropologiquement, ces rites et pratiques révèlent le regard d'une société sur sa réappropriation de l'histoire et de l'identité, tout en enrichissant une mémoire à la fois collective et individuelle. Ils facilitent la socialisation, la transmission des savoirs et l'instauration d'un dialogue entre les communautés. Il est donc primordial d'identifier, de documenter et de sauvegarder les patrimoines culturels, notamment immatériels, afin de mieux comprendre notre histoire et de construire un avenir fondé sur la connaissance et le respect de la diversité.

En somme, *Yennayer* illustre parfaitement que reconnaître et célébrer cette diversité permet de renforcer les liens communautaires, de favoriser l'échange interculturel et de construire une société plus harmonieuse, où les différences sont perçues comme une richesse plutôt que comme une source de conflit.

Bibliographie

- Ahmed SKOUNTI, *le sang et le sol, Nomadisme et sédentarisation au Maroc*, Edi, IRCAM, Série N° 33.
- BERQUE J., (1955/1978)., *Structures sociales du Haut-Atlas*, Presses Universitaires de France, Paris.
- BLANCHARD, R., (2002)., *Interprétation des formes symboliques*, Paris, Les Presses du Midi.
- BORTOLOTTI C., [dir.], (2011)., *Le Patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, éd. Maison des sciences de l'homme,(Coll. « Ethnologie de la France, Cahier 20 »)
- BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Paris, Éd. De Minuit. 1980

- Bouterfa, S., (2001). *Yennayer ou le symbolisme de Janus*. Alger : Musk Editions.
- Camps, G., (2007). *Les Berbères. Mémoire et identité*. Arles : Actes Sud
- Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, Paris, 17 octobre 2003.
- ELIADE, Mircea, (1963), *Aspects du Mythe*, Paris : Gallimard.
- Genevois, H., (1975). Le rituel agraire. *Fichier périodique berbère* no 127
- GILBERT D.,(1992)., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod.
- HERSKOVITS M.J., (1967),. *Les Bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot.
- Jean Servier (1985), *Tradition et Civilisation Berbères : les portes de l'année.*, Rocher.
- OUARAS, K, « Yennayer en Afrique du Nord : un rituel agraire aux symboliques multiples », in *Études et Documents Berbères 2022/2 Éditions La Boite à Documents*, N°48, p.163-191.

Les croyances et les pratiques religieuses amazighes: du paganisme au virtuel numérique

Nabila Messaoudi
Université Mohammed Premier

Introduction

Depuis l'Antiquité, les Amazighs ont vénéré une pluralité de divinités, et leurs croyances religieuses ont subi l'influence de diverses civilisations, comme celle des Phéniciens, des Romains, des Grecques et des Egyptiens. L'avènement successif des trois grandes religions monothéistes, à savoir le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, a significativement marqué le paysage religieux amazigh. Cette diversité religieuse a engendré des processus dynamiques d'acculturation et d'adaptation au sein de la société amazighe. Dans ce contexte, le présent article propose d'analyser l'évolution du religieux chez les Amazighs au fil du temps, en s'appuyant sur une approche historico-sociologique, et cela, afin de comprendre la corrélation entre le changement de la société amazighe et l'évolution des croyances religieuses de cette société.

Ainsi, il est important de souligner que la présente contribution ne prétend en aucun cas être une présentation exhaustive de l'histoire religieuse des Amazighs et des dynamiques des transformations religieuses. Il se veut plutôt être une tentative de compréhension de l'évolution de la religion et de son impact sur le changement au sein de la société amazighe. Dans un premier temps, nous essayons de mettre en lumière la diversité des croyances religieuses amazighes dans l'antiquité. Par la suite, nous explorons la manière dont une religion peut assimiler une autre ou coexister avec une autre sans la supplanter radicalement, en se concentrant sur les religions monothéistes chez les Amazighs, notamment l'Islam. Enfin, nous abordons certains aspects de l'évolution du religieux à l'ère de la révolution numérique, en mettant particulièrement l'accent sur l'émergence de nouvelles pratiques religieuses virtuelles chez les Amazighs du Nord marocain (Nador).

1- Les croyances païennes des Amazighs à travers le prisme de l'acculturation

Les premiers signes de la croyance religieuse apparaissaient quand l'homme ne trouvait pas d'explication à des phénomènes qui le dépassent. L'idée de l'existence de forces supérieures à l'Homme, qui ont une autorité sur lui et qui contrôlaient l'univers commence à s'ancrer¹. L'homme fut incapable de comprendre la nature de ces forces et leurs limites, c'est pourquoi il craignait leur mal et cherchait toujours leur protection et leur bénédiction. Il paraît que la pulsion de la croyance était une spéculation sur des événements inconnus et parfois invisibles. Par conséquent, l'Homme a commencé à innover des façons de l'approcher et de leur offrir des sacrifices. Dans ce contexte, les Imazighens ont vénéré, pendant l'antiquité, plusieurs éléments de la nature. Certes, la langue faisait en quelque sorte leur l'unité, comme l'affirme René Basset dans ses Recherches sur les religions des berbères². Cependant, il n'en est pas de même pour les croyances religieuses qui relevaient du paganisme³ !

L'étude des croyances religieuses païennes chez les Amazighs n'est pas une tâche facile, en raison de la rareté des sources historiques et de la contradiction parfois des données rares qu'elles fournissent. D'une manière générale, les Imazighens ont connu différents cultes. Stéphane Gsell⁴ affirme que l'animisme existait parmi les indigènes de l'Afrique du Nord, il pense même qu'ils ont contribué à sa propagation. Même dans les textes romains, qui nous sont parvenus et qui parlent des rituels religieux pratiqués par les Amazighs, nous trouvons des

¹Edmond Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, La société musulmane du Maghreb, Alger, 1909. P.7.

²René Basset, 'Recherches sur la religion des berbères', Revue de l'histoire des religions, Paris. 1910.

³René Basset pense que la religion chez les Amazighs ne faisait pas l'unanimité selon les rares informations qui nous sont parvenues : « Si l'unité était créée par la langue, il n'en a pas été de même de la religion, j'entends la religion païenne, et de plus l'incertitude où nous sommes encore en ce qui concerne le déchiffrement des inscriptions libyques, nous prive de leur secours et nous oblige à avoir recours aux maigres renseignements fournis par des étrangers qui n'ont pas toujours distingué ce qui était indigène ou ce qui était emprunté dans les croyances et les cérémonies dont ils nous ont transmis le souvenir », René Basset, op. cit., p.1.

⁴Stéphane Gsell, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, tome I : Les conditions du développement historique -les temps primitifs-la colonisation phénicienne et l'empire de Carthage, Paris : Librairie Hachette, 1913.

informations sur des cultes liés aux arbres, aux montagnes et à l'eau. Ainsi, nous pouvons résumer qu'ils ont connu le culte des rochers, le culte des montagnes comme l'Atlas¹, le culte des grottes et des cavernes (Ifri/Ifran) comme Bacax et G.D.A (dieux honorés dans des grottes). Ils ont connu également le culte des rivières (Génie) et le culte des astres (soleil-lune, Jupiter, Venus, etc.). De même, l'épigraphie latine, nous fait découvrir l'existence de divinités dont les attributions et la nature ne sont pas claires à l'instar des Dieux Maures² (il y a des chercheurs qui pensent qu'il s'agit des rois divinisés !)³. Il y a même des sources parlant du culte des rois et le culte des personnages analogues aux demi-dieux⁴.

Les pratiques religieuses des Imazighens étaient fortement influencées par les croyances des peuples voisins, envahisseurs et conquérants, et ils ont à leur tour influencé les croyances des autres. Ils avaient des dieux autochtones, comme Poseidon, dont Hérodote confirme qu'il était un dieu berbère, et les Grecs l'ont

¹ - « A ce titre, au moins dans l'Ouest, le mont Atlas, 'la colonne du ciel' comme le nommaient déjà les gens du pays au temps d'Hérodote (Histoires, IV, 184) dut être l'objet de leur vénération », René Basset, Op. cit., p.2.

² تقول الباحثة ستي صدوق في مقالها المعنون "المعبودات المحلية لسكان موريطانيا القيصرية": "تبقى هوية الآلهة المورية التي عبدت جماعيا على العموم مجهولة باستثناء نقوش إفريقيا البروقنصلية التي أتت على ذكر أسماء البعض منها، حيث جاءت نقيشة هنشير رمضان على ذكر ثلاثة منها وهي: إلهة فودينا Fudina، ماكورتوم Macurtum، وفارسيس Varsis، هذا وقد ذكرت الأخيرتين ضمن نصب ناتى بباجة تحت صيغة ماكورتام وفارسيسما، إلى جانب الإله يونام"، ستي صدوق، المعبودات المحلية لسكان موريطانيا القيصرية، عصور الجديدة، المجلد 7، العدد 27، 2018، ص. 12-13.

³ Sur l'ambiguïté de ces dieux, René Basset se demande si : «Ces Dieux Maures sont-ils les rois divinisés dont il sera parlé plus loin ? La chose est possible, mais rien ne vient l'affirmer ; ainsi Autiman, associé à Mercure dans une inscription de Lambèse (C. I. L., VIII, 2650) et qu'on a comparé au Mastiman de Corippus (Johannide, VIII, 306-307), que quelques-uns prenaient pour le dieu de la guerre. D'autres Maures voyaient en lui le Jupiter Toenarius qu'on a proposé de corriger en Jupiter Tartarius correspondant au Dis Severus de l'inscription latine", Ibid., p.18-19

⁴ - « Peut-être faut-il attribuer aux Berbères, à côté du culte de leurs rois celui de personnages analogues aux demi-dieux de l'antiquité et dont la naissance et la taille gigantesque forment le sujet de diverses légendes", Ibid., p.26.

cité comme le leur¹. En plus du dieu Ammon² (dieu-bélier) qui est une divinité liée au soleil et souvent représentée sous forme de bélier. Le dieu Antée et Tanit (la déesse associée à la fertilité, à la lune et à la guerre). L'influence des religions égyptiennes est très apparente, car les Amazighs ont adoré Isis (la déesse de la lune), une déesse majeure de la religion égyptienne ancienne, et son culte s'est étendu à des régions hors d'Égypte, comme chez les Grecques et les Romains. Ils étaient influencés également par les Carthaginois et adoraient Baal Hammon (le dieu solaire et le doyen des dieux parmi les Carthaginois) et Tanith Pené Baal (la déesse de la lune, de l'amour et de la fertilité). Il est utile de signaler qu'il y avait une confusion entre Baal Hammon et l'Ammon des autochtones comme le montre Stéphane Gsell³. Il y avait de même une confusion des noms des dieux, la plupart des dieux autochtones ont reçu des noms romains en raison de la politique de romanisation que l'empire romaine a adopté lors de l'invasion de l'Afrique du Nord.

En effet, outre la difficulté de distinguer ce qui est indigène de ce qui vient de l'extérieur en raison du contact et de l'interaction au fil du temps avec d'autres civilisations. Le mixage religieux entre les croyances des peuples anciens, a rendu difficile l'étude des croyances et pratiques religieuses locales. A ce stade, il est utile de mentionner que la religion est l'un des phénomènes sociaux qui incarnent l'acculturation entre différentes civilisations et sociétés humaines. Le brassage culturel dans l'Afrique du Nord est très net au niveau des croyances religieuses. A ce stade, nous songeons à l'influence de l'acculturation sur

¹«هم الذين أطلقوا هذه الأسماء على هذه الأرباب التي يعلن المصريون عدم معرفتهم بها إلا الرب بوصيدون، الذي اقتبسها اليونانيون عن الليبيين، لأن اسم الرب بوصيدون لم يكن موجوداً، ومنذ البداية، عند أي شعب من الشعوب غير الليبيين الذين ظلوا على الدوام يعظمون هذا الرب»، "أحاديث هيرودت عن الليبيين (المازيغ)", ترجمة مصطفى أعشي، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2008، ص.30. في النص الأصلي لهيرودت نجد تسمية نيبتون Neptune،

Hérodote affirme que Neptune est premièrement connu chez les Libyens : «(...) sauf Neptune. Ce sont les Libyens qui nous ont révélés cette dernière divinité ; nul avant eux n'avait prononcé son nom, et ils l'ont toujours honoré comme un dieu », Hérodote, Histoires d'Hérodote, Trad. Giguët, Paris : Librairie Hachette, 1860, p. 105.

²«Tels furent les oracles grecs que Crésus envoya consulter ; il fait partir d'autres personnes pour l'oracle d'Ammon en Libye», Hérodote, op. cit., p. 17.

وقد ذكر مصطفى أعشي في تعليقه على حديث هيرودت هذا قائلا: "من خلال تقاطع آرائهم (عدد من الباحثين) أن الرب أمون أصله صحراوي قبل أن يكون مصرياً، وخاصة، وأن إشارة رأس الكبش التي ترمز للرب أمون توجد في النقوش الصخرية التي تعتبر أقدم المنحوتات الفرعونية؛ مما يوحي بأن أصل رب أمون أمازيغي صحراوي"، مصطفى أعشي، مصدر سابق، ص.60.

³Stéphane Gsell, op. cit., p. 250.

l'évolution et le changement du religieux. Nous posons ici des questions qui nous semblent importantes : premièrement, qu'est-ce que la croyance ? Qu'est-ce que la religion ? Comment une croyance se développe-t-elle pour former une religion ? Comment la religion se développe-t-elle et accepte-t-elle le changement ? Quels sont les mécanismes permettant à une religion donnée de s'ouvrir sur le changement et de s'engager dans l'évolution ?

D'abord, la croyance fait référence à une conviction personnelle propre à un individu. Durkheim définit la croyance comme étant un état de l'opinion, elle consiste en des représentations¹ donc elle varie d'une personne à l'autre. Alors que la religion, comme la conçoit le père fondateur de la sociologie religieuse Emile Durkheim, est un « système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent »². Selon Durkheim, la religion remplit des fonctions sociales importantes, car elle renforce la solidarité sociale en créant un sentiment de communauté et en établissant des normes partagées, ainsi le lien social est renforcé en offrant un sentiment de transcendance qui dépasse l'individu. En fait, comment cette solidarité sociale se présentait-elle chez les Amazighes de l'antiquité qui connaissaient le polythéisme, et ils avaient une panoplie de divinités ? Est-ce qu'elle se limitait aux petits groupes partageant le même Dieu ? Est-ce qu'ils ont connu une solidarité sociale faible ? Est-ce que la faiblesse de la solidarité sociale dû à l'absence d'une religion unissant tous les Amazighs était une des raisons de l'échec de la naissance d'une entité Amazighe cohérente et indépendante pendant l'antiquité ? Nous allons essayer d'explorer dans ce qui suit, l'influence de l'avènement des religions monothéistes sur la société Amazighe.

2- Les religions monothéistes chez les Amazighs et la survivance des croyances anciennes

L'histoire religieuse des Amazighs est profondément marquée par les religions monothéistes. D'abord, il est évident que le judaïsme fut la première religion monothéiste connue chez eux. Il est entré en Afrique du Nord avec

¹Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuses, Paris : Librairie Felix Alcan, 1912, p. 50.

²Emile Durkheim, op. cit., p.65.

l'arrivée des Phéniciens¹. Le nombre de Juifs dans la région a doublé avec l'invasion romaine. Les Juifs, une fois installés dans la région, ils commencèrent à diffuser les enseignements du judaïsme et ont initié les Amazighs à cette religion. René Basset affirme que les colonies juives ont connues une prospérité énorme en cyrénaïque et en Libye à l'époque romaine².

Quant au Christianisme, la façon exacte à travers laquelle il fut introduit dans l'Afrique du Nord est inconnue. Cependant, Basset suggère de chercher l'origine de la propagation de cette religion chez les Amazighs dans les centres urbains et les grandes villes de l'époque. Il paraît que le Christianisme s'y est répandu par l'intermédiaire des Romains, qui ont fait venir des missionnaires qui veillaient à propager cette religion dans la région³. Les Amazighs ont adopté cette religion lorsqu'ils ont été impressionnés par son appel à l'égalité, à la fraternité et aux bonnes mœurs.

Il est utile de signaler qu'au début du IV^e siècle, l'Eglise catholique était soumise à une grave persécution dans l'ensemble de l'empire romain (arrestation des évêques, démolition des églises, destruction des livres saints, etc.). La conversion de Constantan a bouleversé cette situation et l'église est devenue la protégée, et même l'alliée de l'empire romain⁴. En effet, l'adoption du Christianisme comme religion officielle de l'empire romain s'est accompagnée d'une panoplie de dissensions intérieures⁵. Ces dissensions ont eu écho dans l'Afrique du Nord, et un évêque numide appelé Donatus a présidé un groupe d'opposants et a résisté farouchement à l'invasion romaine et dirigea le mouvement donatiste. Il fonda une secte chrétienne amazighe indépendante qui est la secte donatiste, largement acceptée parmi les Berbères en révolte contre la

¹René Basset, op. cit., p.34.

²«On a remarqué que la majeure partie des Juifs du nord de l'Afrique, exception faite de ceux qui à des époques bien connues, furent chassés d'Europe par des persécutions, n'appartiennent pas à la race israélite, et on les considère avec raison comme les descendants de Berbères convertis au judaïsme à l'époque romaine. Au temps d'Auguste, nous voyons des colonies juives prospérer en Cyrénaïque et en Libye », Ibid., p.35.

³محمد شفيق، ثلاثة وثلاثين قرن من تاريخ الأمازيغيين، 1989، ص. 47.

⁴Hadot Pierre, Meslin Michel, 'A propos du Donatisme', Archives de sociologie des religions, N°4, 1957. pp. 143-148, p. 143.

⁵Les auteurs affirment que : « ces dissensions allèrent jusqu'au schisme, à Rome, en Egypte et surtout en Afrique », Hadot Pierre, Meslin Michel. op. cit., p. 143.

domination romaine et les enseignements de l'Église officielle. Ainsi, le schisme donatiste a vu le jour et s'est développé dans tout l'Afrique du Nord et il a fondé l'église donatiste, qui concurrençait l'Eglise catholique.

Pour ce qui est de l'Islam, les Amazighs l'ont découvert suite aux conquêtes islamiques. La soumission de l'Afrique du Nord par les conquérants musulmans a duré très longtemps. Les Musulmans furent rejetés plus d'une fois¹. Comme le confirme Alfred Bel dans son article Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie : « Chacun sait aujourd'hui que la religion musulmane ne s'est pas implantée en Berbérie bien vite, ni bien facilement. Le contraire d'ailleurs aurait plutôt pu nous surprendre, car il n'est pas de peuple qui apostasie sans effort, pas d'homme qui abandonne, sans un long combat intérieur, les croyances de ses pères, tant religieuses que philosophiques, pour les changer contre de nouvel »². Tout au long de cette période, les Amazighs se sont convertis à l'Islam, certains d'entre eux ont résisté, et certains ont apostasié, comme l'atteste Alfred Bel : « Assurément entre le fait de se prétendre musulman et celui de l'être réellement, il y a souvent loin »³.

Certains chercheurs expliquent le triomphe de l'Islam dans l'Afrique du Nord, par l'adoption du mysticisme qui est facilement assimilé par les Amazighs, car il est tout proche du culte de l'homme et des croyances animistes faisant partie des croyances anciennes des Amazighs⁴. L'Islam est devenu ainsi une composante identitaire des Imazighens de l'Afrique du Nord, il est devenu aussi un élément fondateur de l'Etat, puisqu'il constitue une source de légitimité du

¹محمد شفيق، المصدر السابق، ص. 45.

²Alfred Bel, 'Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie', Revue de l'histoire des religions, 1917, Vol. 75 (1917), pp. 53-124, p. 53.

³Alfred Bel, op. cit., p. 54.

⁴Alfred Bel fait remonter l'installation définitive de l'Islam dans l'Afrique du Nord au mysticisme : « les raisons du triomphe définitif de l'Islam chez les ruraux berbères du Maroc, à partir du XVI^e siècle, tiennent dans ces trois faits : qu'il est orienté vers le mysticisme et ramène à un rituel purement machinal, que les confréries religieuses constituent des missions permanentes d'apôtres de ce mysticisme musulman, que le culte des saints-élevé depuis longtemps par les docteurs musulmans à la hauteur d'un dogme- développe chez les Berbères, de tout temps attachés au culte de l'homme et aux croyances animistes, une religion à la portée de leur entendement, de leurs goûts et dont l'Islam n'est plus que le léger manteau», Ibid, p. 70-71.

pouvoir¹. L'Islam étant la dernière religion monothéiste, n'a pas totalement supprimé les croyances et les pratiques anciennes, même si elles ne sont plus reconnaissables au niveau de la croyance, elles sont perceptibles au niveau du rituel². En réalité, il semble que la religion puisse assimiler une autre, mais n'arrivera jamais à la supplanter radicalement. L'Islam a recouvert des croyances et des cultes religieux anciens et les a absorbé³. Nous pouvons citer à titre d'exemple de la survivance des anciennes croyances dans l'Islam, la prohibition des images et des statuts dans la religion musulmane, les ethnographes ont démontré que même chez les 'primitifs' aussi il y avait une hostilité vis-à-vis de la représentation figurée, car le 'primitif' croit que cette représentation constitue des doubles de l'âme, et le possesseur de ce double peut soit se vouer à des pratiques magiques dangereuses pour l'âme, soit causer la mort de l'âme⁴.

Un autre exemple est celui de la distinction du pur et de l'impur qui est un des thèmes fondamentaux de toutes les religions. Un troisième exemple est celui du culte des saints. Le mysticisme et le maraboutisme sont des phénomènes complexes dans l'Islam qui est une religion qui dénie toute forme d'intercession

¹C'est ce qu'il affirme Tozy en disant : « utilisé d'abord dans sa dimension identitaire qui renvoyait à l'appartenance à un groupe (le monde musulman), avec un minimum de conséquences sur la politique intérieure, l'Islam est devenu, à travers de multiples relectures, un élément fondateur de la praxis politique : il fonctionne comme source de légitimité du pouvoir, et de délégitimation de ses adversaires politiques », Mohamed Tozy, 'L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation', Revue Internationale de politique comparée, 2009/1 (vol. 16), Ed. De Boeck supérieur, pp. 63-81, p.64.

²Edmond Doutté pense que : « si terrible que soit la force de nivellement de l'islâm, il n'a pas totalement anéanti les anciens cultes; si les croyances ne nous sont plus directement connues, les rites ont souvent persisté, tantôt déracinés, gisant à côté du culte orthodoxe, relégués dans les pratiques méprisées des femmes et des enfants, tantôt incorporés et fondus dans le culte musulman lui-même. Et les vieilles croyances elles-mêmes n'ont pas totalement disparu ; seulement nous ne les reconnâtrions pas dans leur nouvelle robe, si nous n'avions pas pour nous guider les travaux des ethnographes et des sociologues», Edmond Doutté, op. cit., p. 15.

³«un tableau de cette religion pour être complet ne saurait négliger les croyances et les cultes avec lesquels vit l'Islam et qu'il a plus ou moins absorbés ou recouverts : culte des saints, croyances animistes et sorcellerie, ainsi que les survivances des anciennes religions préislamiques», Alfred Bel, op. cit., p. 57.

⁴«L'universalité de ces croyances est aujourd'hui entièrement établie ; et il semble naturel de ne voir dans la défense musulmane des représentations que leur islamisation. L'islamisation a consisté à donner de la prohibition une raison nouvelle : l'orgueil qu'il y aurait à vouloir imiter Dieu en faisant effort pour créer des êtres vivants », Edmond Doutté, op. cit., p. 16-17.

entre le croyant et Dieu et qui refuse toute manifestation de ce genre d'idolâtrie. Le maraboutisme est très répandu chez les Amazighs. Il est à signaler, dans ce sens, que plusieurs chercheurs ont noté que l'Afrique du Nord, en l'occurrence le Maroc, est un nid qui témoigne de l'ancrage du maraboutisme. Partout, on relève la présence des coupoles, des dômes de saints. Parfois, dans une même localité, on en trouve plusieurs, et jusqu' à aujourd'hui le culte des saints est présent chez les communautés amazighes.

A vrai dire, il est apparent que la religion évolue au fur et à mesure que la civilisation se développe. La modernité qui se propage et qui s'ancre davantage dans la société, affecte le lien à la religion qui tend à se fragiliser comme le pense Danièle Hervieu-Léger¹, nous allons voir plus loin la raison de ce détachement (si on ose dire) progressive du religieux. Le sociologue allemand Max Weber nomme cette évolution le désenchantement du monde qui est en quelque sorte le synonyme de la sécularisation qui est caractérisée par le recul des croyances religieuses, en raison de l'évolution du lien à la religion. Pourtant, plusieurs chercheurs ne soutiennent pas cette hypothèse, ils pensent plutôt que ce n'est pas le lien à la religion qui change, ni l'essence de la religion, mais plutôt c'est la croyance qui change de forme pour protéger l'essence et l'esprit de cette croyance. L'un de ces chercheurs est Danièle Hervieu-Léger qui, pour sa part, confirme ce propos et stipule que « l'existence d'un mécanisme de reproduction historique d'un croire, qui actualise le passé dans le présent et le projetant dans le futur qui constitue, selon lui, l'essence du religieux : L'essentiel, dans cette affaire, n'est pas le contenu de ce qui est cru, mais l'invention, la production imaginaire du lien qui, à travers le temps, fonde l'adhésion religieuse des membres au groupe qu'ils forment et aux convictions qui les lient». Donc la forme du religieux change et suit l'évolution des sociétés, afin de permettre à la religion

¹Donnadieu, 'De l'évolution dans les religions', Nouvelles perspectives en sciences sociales, 1(1), pp.95-108, p. 96.

d'exercer sa fonction fondamentale dans la société à savoir la cohésion et la solidarité sociales. Dans ce sens, on songe à la/les forme(s) de l'évolution que prene la religion à l'ère de la révolution numérique.

3- Entre tradition et technologie : l'extension de la pratique religieuse des Amazighs vers le virtuel numérique

A l'ère actuelle, caractérisée par la globalisation et le développement impressionnant des technologies de l'information et de la communication, nous parlons d'une religion 'à domicile' ou encore de la 'religion virtuelle'. Aujourd'hui, Internet a engendré une révolution dans le champ religieux, en proposant des pratiques religieuses au sein des communautés virtuelles. Dans ce sens, il paraît légitime de se demander comment le virtuel technologique influence la pratique religieuse chez les Amazighs ? Quelles sont les manifestations de cette influence ? Et finalement qu'elles en sont les répercussions sur la société amazighe ?

Aujourd'hui, Internet offre une panoplie d'outils et de possibilités facilitant la communication et l'interactivité en ligne en commençant par les sites web, les forums de discussion et en passant par les réseaux sociaux qui ramènent la religion chez soi en un clin d'œil ! En effet, ces technologies qui avaient, au départ, une visée informative, s'adressent principalement aux individus loin des lieux physiques où se déroulent les pratiques religieuses, c'est-à-dire des gens qui sont loin géographiquement, mais pas spirituellement. Par la suite, les objectifs de l'utilisation de ces outils ont évolué pour permettre un accès facile à une information fiable et diversifiée, un accompagnement, une retraite¹ et la facilité de la pratique de certains rites religieux. En fait, Internet permet de rassembler les personnes situées dans des zones géographiques éloignées² en un clin d'œil,

¹«La retraite sur Internet vient alors jusque chez les individus géographiquement éloignés de la religion, ce qui ne signifie pas forcément que leur éloignement soit également spirituel », Isabelle Jonveaux, 'Une retraite de carême sur internet', Archives de sciences sociales des religions, 52^{ème} année, N° 139, Prophètes, messages et médias (Jul-Sep. 2007) pp. 157-176, p 162.

²«Internet semble néanmoins être l'un des outils les plus appropriés pour se rapprocher des personnes géographiquement éloignées de la religion par manque de ministres du culte et des personnes les moins pratiquantes correspondant justement aux catégories les plus utilisatrices d'Internet », Isabelle Jonveaux, op. cit, p 159.

par assimilation, cet outil permet également de rapprocher la religion de ceux qui en sont loin.

Du fait que nous ayons besoin d'un exemple concret pour mieux comprendre, nous allons essayer d'explorer l'influence de la présence sur la toile des confréries religieuses situées dans le périmètre urbain de la ville de Nador (le Rif du Maroc). En effet, l'autorité religieuse, ainsi que les différents acteurs religieux se servent d'Internet pour faire le marketing religieux ou pour assurer un encadrement religieux, ou plutôt proposer des alternatives religieuses à la génération contemporaine, et cela, afin de leur permettre de vivre la religion quelle qu'en soient les contraintes. Si la zaouïa réelle est un lieu physique de rencontre matérielle où les fouqaras se rendent pour se débarrasser de tout ce qui est matériel pour s'approcher de plus en plus de la vérité divine, dans le virtuel ce n'est pas aussi évident ! Puisque le contact dans le virtuel ne peut en aucun cas se faire sans l'aide du contact permanent avec le matériel. Dans des cas, le virtuel n'est qu'une extension ou un prolongement de la zaouïa réelle qui a comme objectif essentiel de faire connaître la zaouïa, c'est-à-dire, il s'agit d'un outil d'information par excellence ou plutôt d'une vitrine de la zaouïa. Dans d'autres cas, il s'agit plutôt d'une retransmission en direct des rites et pratiques qui se font au sein de la zaouïa, chose qui permet de vivre (en direct) et de revivre (ultérieurement) l'expérience rituelle de telle ou telle zaouïa. Ce qui permet également une participation aux rites de la tariqa de chez lui sans être obligé de se déplacer ce qui est le cas de plusieurs zaouïas qui ont des comptes et des pages sur les réseaux sociaux et qui diffusent en direct les pratiques se déroulant au sein de cet espace.

Dans ce sens, nous observons que la présence des zaouïas sur Internet s'est traduit dans un premier temps par des sites web informatifs, des groupes de discussion sur Yahoo, Google et autres, des pages sur Facebook et Twitter, etc. Mais généralement, les sites web et leurs forums de discussion sont les plus présents sur Internet ce qui est le cas des voies auxquelles sont affiliées les zaouïas qui se situent dans notre aire de recherche, où nous trouvons des sites web, soit de la zaouïa en question ou de sa voie. Les sites web, comme nous l'avons déjà mentionné, ne sont pas les seuls espaces virtuels qui regroupent les soufis, nous trouvons également les pages de Facebook, Twitter, des groupes Yahoo, Google etc. qui permettent la présence virtuelle synchronique des adeptes

relevant de différentes nationalités, des gens dispersés partout dans le monde qui collaborent et travaillent ensemble pour faire connaître telle ou telle tariqa, et avec le développement de la technique vidéo et audio même la possibilité de participer en ligne à des pratiques soufies devient concrétisable et d'une grande facilité.

A vrai dire, la régression de la pratique religieuse, la difficulté d'accès à l'information sur la confrérie, la concurrence entre les différentes confréries, sont, entre autres, des raisons qui poussent les zaouïas à chercher des outils alternatifs pour se rapprocher des gens, et pour exposer les gens d'avantage à leurs pratiques religieuses, pour les inciter à vivre cette expérience religieuse, même virtuellement sans se poser un vrai débat rationnel sur la légitimité de ce type de pratique.

Le Net a révolutionné la religion non seulement en termes de pratiques et en termes de ressourcement en information, mais encore en termes d'instauration d'une nouvelle communauté à savoir la communauté religieuse virtuelle ! À cet effet, il paraît intéressant de savoir qu'est ce qui caractérise cette nouvelle communauté ? Et comment Internet influence les liens sociaux au sein des groupes religieux ? En bref comment Internet façonne-t-il la sociabilité religieuse en dehors de la logique géographique ? S'agit-il vraiment d'une vraie communauté, ont-elles une existence dans le monde réelle, comment peuvent-elles être des communautés alors que les pseudonymes des participants, dans la plupart du temps, ne sont pas des noms vrais, même l'identité des participants n'est pas connue !

En revanche, il paraît légitime de se demander si les espaces virtuels n'engendrent-ils pas une individualisation de la pratique religieuse et du croire également ? En effet, il semble que les services de pratiques religieuses virtuelles engendrent, une certaine personnalisation/individualisation du croire et de la pratique religieuse elle-même. Chacun des croyants étant seul échappant à tout contrôle, loin de l'autorité d'une communauté réelle¹ peut choisir ce qui lui

¹«L'impersonnalité est l'un des risques majeurs de cette retraite puisque chacun la vit seul chez soi, et sous un pseudonyme lors des contacts avec les autres retraitants, notamment sur le forum, alors que parallèlement, la dimension communautaire est constitutive de la religion. C'est pourquoi les dominicains insistent sur l'importance de l'existence d'une communauté réelle

convient, à sa propre manière et rejeter tout ce qui ne l'intéresse pas¹, ce qui nous fait retourner en quelque sorte à la forme primitive de la religion à l'aube de l'histoire ! Mais qu'est qui nous fait revenir au passé ? nous pouvons revenir ici à la notion du désenchantement du monde dont parlait Max Weber, et dont Gerard Donnadieu essayait d'expliquer d'une manière simple qu'il s'agit d'une société moderne, dont laquelle l'identité religieuse s'affaiblit en raison de l'insuffisance du corpus symbolique auquel se réfère l'expérience subjective du croyant, car les institutions religieuses n'ont plus d'emprises sur les individus comme avant. Ainsi, la religion perd (même en partie) sa fonction d'intégration, qui est considérée comme sa fonction principale. C'est dans ce sens que Gérard Donnadieu avertit sur la nécessité de faire la distinction entre la disparition progressive de la religion et la disparition des frontières entre le sacré et le profane qui est un caractère essentiel de ce qui est religieux²!

derrière l'écran de l'ordinateur. Pour le frère Pascal, cette dimension est essentielle pour s'opposer A l'impersonnalité d'Internet, aux sites qui n'ont qu'un but informatif ou commercial », Isabelle Jonveaux, Idem, p 169.

¹Isabelle Jonveaux, Idem, p 167.

²Donnadieu, 'De l'évolution dans les religions', Nouvelles perspectives en sciences sociales, 1(1), pp.95-108.

Conclusion

Le progrès du religieux est un fait facilement constatable à travers la lecture de l'histoire humaine, les chercheurs parlent plutôt du changement de la croyance et de la stabilité du croire. Max Weber qui a pris l'initiative de reconstruire la logique de l'individu à travers les étapes du développement des religions, conclut qu'il existe plusieurs logiques de croire, au sein de la même religion, ou dans les différentes religions qui influencent le développement de la civilisation¹. Dans ce sens, le croire reste le même², alors que les croyances changent et évoluent.

Nous avons pu relater à travers cette contribution, que les Amazighs ont connu, à travers l'histoire, une diversité de croyances religieuses. Au fur et à mesure que la société amazighe évolue, le fait religieux évolue de même, car il s'agit d'un fait qui assure des fonctions sociales cruciales et donc il suit les fluctuations de l'environnement dans lequel il évolue. La religion évolue certainement, mais en évoluant elle conserve son essence qui lui garantit la transmission et la continuité. C'est ce qui est appelé la tradition³, que Marcia Eliade explique en remontant l'origine de toute religion à une expérience de transcendance caractérisée par le sentiment intense d'une relation à un Tout autre mystérieux, cette expérience de transcendance est vécue dans le cadre d'une hiérophanie qui se cristallise et se transmette sous forme de mythes, rites, etc. cette transmission est la tradition.

De là, il semble que le religieux est un phénomène social fondamental dans la société amazighe, elle contribue à prévenir l'anomie (le désordre causé par la perte des valeurs communes) en offrant une structure morale et en renforçant la

¹«Max Weber a peut-être été l'auteur qui s'est le plus efforcé de reconstruire la logique du sujet croyant au fil de ce que l'on pourrait appeler les différentes étapes du développement des religions. La logique webérienne présente des variations par rapport aux différents types de religions. On pourrait ainsi parler de logiques du croire, produisant à leur tour des conséquences fort différentes sur le développement de la civilisation », Salvatore Abbruzzese, 'L'explication des croyances religieuses : une interprétation webérienne', L'Année sociologique, vol. 55, no. 1, 2005, pp. 81-102, p. 84.

²«Les fonctions sécurisantes et de protection sont nécessaires aussi bien pour les sujets que pour les groupes. Le Dieu continue à être invoqué afin d'en obtenir la protection ou, au moins, d'en éviter la colère », Salvatore Abbruzzese, op. cit., p. 86.

³«l'élément constitutif qui est à l'origine de la pérennité d'une religion, à savoir la tradition », Donnadieu, op. cit., P. 95.

cohésion sociale. Cette structure est loin d'être immuable, elle évolue à mesure que la société amazighe se développe. Nous assistons aujourd'hui à une révolution technologique affectant tous les aspects de la vie, y compris la religion et les pratiques religieuses, notamment avec la naissance de certaines pratiques religieuses virtuelles à titre d'exemple le cas des zaouïas de la ville de Nador, qui n'ont pas échappé à cette vague de virtualité et dont nous remarquons une présence de plus en plus forte sur la toile. Nous avons également relaté que ces technologies influencent la pratique soufie en mettant en place des communautés religieuses virtuelles et en engendrant des pratiques religieuses individualisées et personnalisées. Cette individualisation de la pratique nous renvoie en quelques sortes à la forme primitive de la religion à l'aube de l'histoire, et nous incite à observer davantage l'évolution de ces nouvelles pratiques religieuses virtuelles au fil du temps.

Bibliographie:

- Alfred Bel, 'Coup d'œil sur l'Islam en Berbérie', Revue de l'histoire des religions, 1917, Vol. 75 (1917), pp. 53-124.
- Gérard Donnadiou, 'De l'évolution dans les religions', Nouvelles perspectives en sciences sociales, 1(1), pp.95–108, p. 96.
- Edmond Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, La société musulmane du Maghreb, Alger, 1909.
- Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuses, Paris : Librairie Felix Alcan, 1912.
- Hadot Pierre, Meslin Michel, 'A propos du Donatisme', Archives de sociologie des religions, N°4, 1957. pp. 143-148.
- Hérodote, Histoires d'Hérodote, Trad. Giguët, Paris : Librairie Hachette, 1860
- Isabelle Jonveaux, 'Une retraite de carême sur internet', Archives de sciences sociales des religions, 52^{ème} année, N° 139, Prophètes, messages et médias (Jul-Sep. 2007) pp. 157-176.
- Mohamed Tozy, 'L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation', Revue Internationale de politique comparée, 2009/1 (vol. 16), Ed. De Boeck supérieur, pp. 63-81.
- René Basset, 'Recherches sur la religion des berbères', Revue de l'histoire des religions, paris. 1910.
- Salvatore Abbruzzese, 'L'explication des croyances religieuses: une interprétation webérienne', L'Année sociologique, vol. 55, no. 1, 2005, pp. 81-102.
- Stéphane Gsell, Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, tome I: Les conditions du développement historique -les temps primitifs-la colonisation phénicienne et l'empire de Carthage, Paris : Librairie Hachette, 1913.
- محمد شفيق، ثلاثة وثلاثين قرن من تاريخ الأمازيغيين، 1989.
- أحاديث هيرودت عن الليبيين (الأمازيغ)، ترجمة مصطفى أعشي، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2008.
- ستي صندوق، المعابد المحلية لسكان موريطانيا القيصرية، عصور الجديدة، المجلد 7، العدد 27، 2018.