المملكة المغربية
المعهد الملكي
للثقافة الأمازيغية

ⵜⴰⴳⵍⴷⵉⵜ ⵏ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ
ⴰⵙⴳⵎⵉ ⴰⵙⵏⴰⵙ
ⵏ ⵜⵣⵔⴼⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ

مساهمات في دراسة الثقافة الأمازيغية

تكريما للأستاذ العميد محمد شفيق

منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

الرباط 2006

مساهمات في دراسة الثقافة الأمازيغية

تكريما للأستاذ العميد محمد شفيق

المملكة المغربية
المعهد الملكي
للثقافة الأمازيغية

ⵜⴰⴳⵍⴷⵉⵜ ⵏ ⵍⵎⵖⵔⵉⴱ
ⴰⵙⴳⵎⵉ ⴰⵙⵏⴰⵍ
ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ

مساهمات في دراسة الثقافة الأمازيغية

تكريما للأستاذ العميد محمد شفيق

منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

2006

منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

سلسلة تكريم: – رقم 3 –

العنوان : مساهمات في دراسة الثقافة الأمازيغية
تكريما للأستاذ العميد محمد شفيق

الناشر : المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

التصفيف : فاطمة أگناو

الإخراج والمتابعة : مركز الترجمة والتوثيق والنشر والتواصل

تصميم الغلاف : وحدة النشر (مركز الترجمة والتوثيق والنشر والتواصل)

الإيداع القانوني : 2005/2353

ردمك : 4 – 54 – 439 – 9954

المطبعة : مطبعة المعارف الجديدة

حقوق الطبع : محفوظة للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

الفهرس

نبدة عن حياة الأستاذ محمد شفيق	5
كلمة السيد عبد العزيز مزيان بلفقيه، مستشار صاحب الجلالة	7
كلمة السيد حسن أوريد، الناطق الرسمي باسم القصر الملكي	9
كلمة الأستاذ أحمد بوكوس، عميد المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية	13
كلمة الدكتور عبد اللطيف بربيش، أمين السر الدائم لأكاديمية المملكة	15
كلمة الهيأة الإدارية، الأستاذ الحسين المجاهد	19
كلمة الهيأة العلمية، الأستاذ الجيلالي السايب	22
كلمة الأستاذ محمد شفيق	25
أجدير :عبقرية الرمز و المنهل، عمر أمرير	33
الحجاج والازدواجية اللغوية عند تلاميذ التعليم الثانوي، بودريس بلعيد	46
أمون، أمن الرب الكبش بين الأصل الأمازيغي والامتداد المصري، مصطفى أعشي	65
التفاعل بين الثقافي والسياسي، الحسين وعزي	78
التحولات اللغوية بالمغرب خلال العصر الوسيط، الحسين أسكان	92

نبذة عن حياة محمد شفيق

إزداد محمد شفيق في السابع عشر من شتنبر 1926، ببير طام طام، بآيت سادّن. وهو من قدماء ثلامذة ثانوية أزرو، التي منها انخرط في سن مبكرة في سلك التدريس معلّماً متفوّقاً. وبعد إتمام دراسته في التاريخ، وحصوله على شهادة التفتيش التربوي، تقلد، قبيل الاستقلال، منصب مفتش التعليم الابتدائي في مختلف مدن المغرب. ومحمد شفيق، قبل كل شيء، مربّ بدأ مساره المهني بتدريس اللغتين العربية والفرنسية والترجمة والتاريخ وعلم التربية، مما أهّله للإسهام في تكوين أجيال من التلاميذ والمدرسين والمفتشين.

والمسار المهني النموذجي لمحمد شفيق متميز بالغنى والتنوع :

- ففي سنة 1958، عيّن مفتشا جهويا؛
- وفي سنة 1963، عيّن مفتشاً رئيسيا؛
- وفي سنة 1967، رقي مفتشاً رئيسيا للتاريخ والجغرافيا؛
- وفي نفس السنة، حصل على وسام الرضى؛
- وفي سنة 1970، عين نائبا لكاتب الدولة في التعليم الثانوي والتقني والعالي، وهو المنصب الذي احتفظ به لدى الحكومة المشكّلة في غشت 1971؛
- ومن 13 أبريل إلى 19 نونبر 1972، شغل، على التوالي، منصب كاتب الدولة لدى الوزير الأول، ثم مكلف بمهمة بالديوان الملكي، فمديرا للمدرسة المولوية؛
- وفي سنة 1972، حاز على وسام الأكاديمية الفرنسية؛
- وفي سنة 1976، عين عضوا لدى أكاديمية المملكة المغربية؛
- وفي سنة 1968، كان عضوا مؤسسا للمنظمة المغربية لحقوق الإنسان؛
- وفي سنة 2001، عينه صاحب الجلالة الملك محمد السادس عميدا للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية؛
- وفي سنة 2002، حصل من يدي أمير هولاندا أليكسندر على جائزة الأمير كلاوس الكبرى للثقافة والتنمية؛
- وفي سنة 2003، عيّن عضواً لدى المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان.

ولإسهامات محمد شفيق في الدراسات الأمازيغية دور حاسم في استنهاض الوعي بأهمية البعد الأمازيغي في الهوية الوطنية. وقد كانت بداياتها في مستهل الستينيات، عبر مجموعة من المقالات حول الدلالات العميقة للثقافة الأمازيغية، وخاصة ما أفادت به النضال من أجل التحرير الوطني. وطوال سنوات السبعينيات، لم يفتأ محمد شفيق يثير الانتباه إلى القيم الأزلية للإسلام المتسامح، ولا سيما في كتابيه "*أفكار متخلفة*" (1972) و "*لما يقوله المؤذّن*" (1974).

وكمثقف متميّز، صرف محمد شفيق وافر الجهد للبحث في مجالي التاريخ واللغة الأمازيغيين. من ذلك، على وجه الخصوص، وضعه رهن إشارة القراء مختصراً للتاريخ الأمازيغي العام باللغة العربية، بعنوان "*المحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغ*" صدر سنة 1989 ، وتُرجم إلى عدة لغات. ولم يلبث أن أغنى الخزانة المغربية بمؤلّف غاية في الأهمية، وهو

"*المعجم العربي الأمازيغي*" الصادر ما بين 1990 و 2000. وفي سنة 1999، أصدر كتابا للنحو الأمازيغي، بعنوان "*اربعة وأربعون درسا في الأمازيغية*"، أتبعه دراسة باللغة العربية حول أوجه التقارب بين الأمازيغية والدارجة، صادرة سنة 1999، بعنوان "*الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية*". كما أن له كتابات عدّة في مجلة "*تيفاوت*" التي أسسها، وفي مجلتي "أمازيغ" و"تيفناغ"، وكذا في مجلة أكاديمية المملكة المغربية، على سبيل المثال لا الحصر. وقد تم تجميع هذه المقالات في كتاب "*من أجل مغارب مغربية بالأولوية*"، الصادر سنة 1999.

وفي مستوى آخر، في سياق "الانتقال الديموقراطي"، قام، سنة 2000، بتحرير "*بيان من أجل الاعتراف الرسمي بأمازيغية المغرب*"، بهدف إعطاء نفس جديد للمطلب الأمازيغي.

كلمة السيد عبد العزيز مزيان بلفقيه
مستشار صاحب الجلالة

الحمد لله وحده
والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه

السيد عميد المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية؛
السيدات والسادة أعضاء مجلس إدارته والأطر العاملة به؛
السيد الناطق الرسمي باسم القصر الملكي؛
السيد أمين السر الدائم لأكاديمية المملكة؛
السادة أعضاء أكاديمية المملكة؛
حضرات السيدات والسادة؛

إنها للحظة متميزة ومعبرة هاته التي نلتقي فيها جميعا من أجل الاحتفاء بالأستاذ محُمد شفيق الذي يستحق عن جدارة كل تكريم وتقدير.

وإنني إذ أشكر منظمي هذا الحفل على دعوتي لحضوره، لا يسعني إلا أن أنوِّه بمبادرتهم الطيبة، التي تستدعينا للتأمل في سيرة حياة شخصية وطنية أسهمت في تربية أجيال، وإدارة مؤسسات، وإنتاج ثقافة، وذلك بفكر يقظ، ووطنية صادقة، امتزج فيهما الأصيل بالمعاصر، والوحدة بالتعدد والهوية بالانفتاح.

وليس من قبيل الصُّدف أن يُشَكِّل المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية المحطة المتوجهة لهذه المسيرة المتميزة في حياة هذا الرجل الفذّ الذي استثمر فيه عصارة

تجربته وكفاياتاته وخبرته المتنوعة، ليُسهم بكل ذلك في إرساء القواعد التأسيسية الصلبة لهذه المؤسسة الوطنية الفتية، طبقا لإرادة صاحب الجلالة الملك محمد السادس نصره الله في جعلها هيئة أكاديمية تعمل في ظل الرعاية السامية لجلالته من أجل النهوض بالثقافة الأمازيغية، باعتبارها ملكا لجميع المغاربة، وتعزيز مكانتها في الفضاء الاجتماعي والتربوي والثقافي والإعلامي الوطني. وذلك كله في إطار الإقرار الراسخ بمجموع مقومات تاريخنا الجماعي، وهويتنا الثقافية الوطنية المتشكلة من روافد متعددة، في ارتباط وثيق بوحدة الأمة المغربية الملتحمة بثوابتها المقدسة.

واليوم، فإن المعهد يواصل بدأب وثبات، برئاسة عميده الجديد السيد أحمد بوكوس، وبتظافر جهود أعضاء مجلس إدارته والأطر العاملة به، وكذا بتعاون مع القطاعات الحكومية المعنية، وبانفتاح على الجمعيات والفعاليات المهتمة، تحقيق الأهداف الأكاديمية والثقافية والإشعاعية التي رسمها له صاحب الجلالة نصره الله، وأسهم في إرساء أهم آليات وتدابير تفعيلها السيد شفيق الذي يظل حضوره مستمرا على الصعيدين الوطني والدولي كرمز بارز وفاعل وازن في النهوض . الأمازيغية على وجه الخصوص.

ولا يسعني، بهذه المناسبة، إلا أن أعرب مجدّدا عن تقديري الخاص للسيد محمد شفيق مقرونا بدعائي له بدوام الصحة والهناء والسعادة.

كما لا تفوتني هذه الفرصة لأعبر لكافة أعضاء مجلس إدارة المعهد والأطر العاملة به عن متمنياتي بالسداد والتوفيق في مواصلة تحقيق الأهداف الوطنية النبيلة التي يضطلعون بها، حتى يُجسدوا بذلك العناية الخاصة التي يوليها صاحب الجلالة نصره الله للنهوض بالثقافة الأمازيغية في مواصلة بناء مغرب الديموقراطية والحداثة القائم على تأكيد الاعتبار للشخصية الوطنية ورموزها اللغوية والثقافية والحضارية.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

كلمة السيد حسن أوريد

الناطق الرسمي باسم القصر الملكي

بسم الله

أو ليس بحقّ لنا، بادئ ذي بدء، في هذا اليوم الذي نكَرِّم فيه أحد أبناء المغرب البررة السيد محمد شفيق أن نقرّ بهذا التحول الهام الذي يعرفه المغرب، والذي هو أشبه ما يكون بثورة ثقافية في غير صخب ولا جلبة... ذلك أن هذه الثورة الهادئة، من شأنها – إن صاحبها العمل الراعي – أن تبوّئنا ما نروم من معانقة عصرنا وأن تخلّصنا رويدًا رويداً مما يؤودنا، وأن تصرف جهودنا إلى ما نبتغي من تحديث... وليس هذا التحول إلا التقاء دينامية شعب متوثب حي، وإرادة ملك مقدام يصيخ السمع إلى خلجات شعبه ويتخذ ما يراه مناسبا في الوقت المناسب بعد تروّ وتفكير عميق. كان من أيادي جلالة الملك محمد السادس البيضاء، وقد اعتلى عرش أسلافه أن أقرَّ بتنوع الثقافة المغربية، ليعلن على الملإ - بعدها- في خطاب للعرش عن إحداث المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. بيد أن هذا القرار كان في مداه أبعد أثرا من إحداث هيأة أكاديمية. كان رفعا لحيف، وإقرارًا لحق، وتخليصا للمؤهلات الكامنة لقوانا الحية ولشعبنا على السواء. وكان تعيينه – حفظه الله – للسيد محمد شفيق عميدا للمعهد إقرارا بالعمل الجبار الذي اضطلع به ردحاً غير يسير في حفظ اللغة الأمازيغية، وفي التنقيب عن دورها، وفي النفح عنها حيثما تجب المنافحة وحيثما يفرض السجال... ذلك أن رؤى سائدة – وقد تكون صادقة – كانت تُهيؤها إما للموت البطيء، وإما، في أحسن الأحوال، إلى تحنيط لا ينضح بالحياة ولاتشع منه الحيوية.

وكان على بعض أبنائها من الناطقين بها أن يحفظوا شعلتها والرّياح العاتية - مما ألمعتُ إليه من رؤى- ومما تكالب من عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية تهددها بالانطفاء وتتوعد روحها بالاندثار.

وها نحن أولا حيثما حللنا بإملشيل أو أملاب، أو أسلاب أو إيمي أوگادير أو بإيمزورن نشهد تفتق روح جديدة وثقة ضافية وعزم لا يشوبه تردد، يعبّر عنه شيوخنا ونسوتنا وشبابنا على السواء للمضي قدما في هذه الطريق التي أرادها قائد البلاد جلالة الملك محمد السادس حفظه الله ... يدعونا فيه إلى الأخذ بالطريف بوعي وتبصر، دونما تفريط في التليد برؤية نقدية ومقاربة عقلية لننفذ إلى لبه وروحه.

سيداتي سادتي

تعود بي الذاكرة إلى خمس عشرة سنة خلت، والمناسبة تقديم باكورة المعجم العربي الأمازيغي لمحمد شفيق الذي دعت إليه إحدى أعرق الجمعيات التي أخذت على عاتقها النهوض بالثقافة الأمازيغية في تفتح وتبصر وحكمة – جمعية التبادل الثقافي – وكان أمل إحياء الثقافية وبعث الحياة في لغتها يبدو مستعصيا إن لم يكن ضربًا من الخيال. وكان حَفَظَةُ هذا المعهد يؤدّون من حيواتهم ومن راحتهم الشيء الكثير. وكانت جهودهم تلاقى بالصدود إن لم يكن بالتوجس والريبة. وفي تلك الآناء نظَم محمد شفيق قصيدة Ider ^{w} ayur تعبر عما يكتنف تلك المرحلة من يأس وما يغلب على المثقفين الناطقين بالأمازيغية من قنوط... وكان في ذلك اللقاء الذي رعته جمعية التبادل الثقافي بعث لروح جديدة ولثقة كانت مثلومة. كان أن وجد الكثيرون ممن كانوا يحفظون جذوة ثقافتهم فرادى ضالتكم في هذا الجهد الذي كان يبذله شفيق في جمع شتات اللغة الأمازيغية وفي بعث نفس جديد في ثقافتها. وغدا قبلة للمهتمين يقصدونه للاستئناس يؤمونه للمشورة، وهو في ذلك مصيخ السمع، مستقرئ لتموجات المجتمع، مستمع لهواجس المثقفين وقضايا غير المتعلمين. ولئن كان يشعر باليأس أحيانا مما كان يبلغه، فلم يكن ذلك يزيده إلا إصرارا فيما هو فيه من الحفاظ على هذه الدرة اليتيمة. وكان إذا أراد أن يعبث ترك شاعرا مغمورا يحدث بلسانه وينطق بخلجاته ويعبر عما بذات صدره في لغة ديكارت. فهل هو امتحال للأمور أن نقول إن شفيق كان عميدا للثقافة الأمازيغية وللغتها من قبل أن "تعصر الكرم" إن صحّ تعبير ابن الفارض..

أفلا يظل "العميد" بالتعريف وقد أسلم المشعل لجيل جديد في شخص السيد أحمد بوكوس !

وكان شفيق أدرك الناس وأوعاهم بأن الالتفاف حول شخصه هو بالدرجة الأولى تكريم للغة الأمازيغية، لذلك لم يتبدَّ به الهوى أو يشطح به الغرور. ولذلك ظل وفيّا لمالكي هذه الثروة، موفٍ لدينه غير مستبد بشيء مما هو ملك للآخرين.. وهل أفشي سِرًّا إن أنا قلت: إن شفيق وقد نال جائزة الأمير كلاوس كان أحرص ما يكون الحرص على أن يشرك من قيمتها النقدية أولئك الذين رعوا اللغة الأمازيغية وأمسكوا بجمرتها من شعراء مغمورين في أصقاع المغرب.

ولن يتأذى شفيق إن اعتبرت تكريمه اليوم تكريما للثقافة الأمازيغية، تكريما لحملتها ممن يكدحون آناء الليل وأطراف النهار في الجبال والقرى والواحات والمهجر، تكريما لنساء ظللن في كَدِّهِنَّ و كدحهن سدنة اللغة وحفظتها، تكريما لشباب بلا من وفائه للغة أجداده الشدائد، تكريما لمثقفين كانوا يجدون العنت الشديد في الجهر بما يخالجهم، منهم من قضى في شظف وقصر ذات اليد. إنهم جميعهم يجدون أنفسهم في هذا التكريم ولعل شفيقا لو يطلق عنان قريحته لنظم قصيدة مطلعها Tulli tafuyt.. بلى، لقد أشرقت الشمس مضيئة وهّاجة، وعلينا جميعا أن نترسم السبيل الذي يعصمنا من الزلل.

سيداتي سادتي

أو ليس أحسن تكريم لشفيق أن نذكر مثاله، فهو الابن البار للغة أجداده، ملك ناصية اللغة العربية وأحبها وخدمها، فهو بمثاله الحي يبين أن اللغة العربية واللغة الأمازيغية في هذه الديار صنوان، وأنهما ليستا ضرتين يتوزعان وجدان هؤلاء وأولئك...بل هو لم يفتأ يدعو مواطنيه بأن يحذقوا اللغات الأجنبية مرددا حكمة الإمام علي بن أبي طالب كرّم الله وجهه: كل لسان بإنسان. ومن ذا يزعم أن خدمة الأمازيغية لا تتأتى إلا بمعارضة اللغة العربية... كلاهما إرث وكنز يتحتم أن نحفظه ونغنيه... أو لم يفتأ شفيق يذكر بالآية الكريمة "إنا جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا" ... ألم يذكّر شفيق – لعل الذكرى تنفع – أيادي الأمازيغ في نشر الإسلام وإعلاء كلمته مثل بلائهم الحسن في خدمة اللغة العربية... بيد أن شفيقا الوفي لعقيدته لم يتوان قط في الدعوة إلى إعمال العقل، لأن الإيمان الحق لا يستقيم مع التقليد، فبالأحرى مع الجهل... لنتذكر هذا الطرح لشفيق الذي ليس إلا رجعا لتاريخ هذه الأرض ووفاء لثقافة هذا الشعب العريق... ولنتذكر كذلك تحذيره من هوس العرقية ومحاذير الطائفية... أليست جنونا وحمقا لا تستقيم وأصحاب الرؤية

الثاقبة والتفكير الحصيف والرأي السديد والمعرفة الواسعة مما يتوفر لديكم أعضاء المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.

فليكن تكريم "شفيق" وفاء لهاته القيم الراسخة في وجدان المغاربة أجمعين ...

Tanmmirt

كلمة الأستاذ أحمد بوكوس
عميد المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

بسم الله الرحمان الرحيم
والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

سيدي العميد؛
سيدي مستشار صاحب الجلالة؛
سيدي الناطق الرسمي باسم القصر الملكي؛
سيدي أمين السر الدائم لأكاديمية المملكة؛
سيداتي سادتي أعضاء مجلس إدارة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية؛
سيدي الأمين العام للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية؛
سيدي ممثل الهيئة العلمية للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية؛

سيداتي وسادتي
إستما دايتما، تيفاوين

تنفيذا لتعليمات صاحب الجلالة الملك محمد السادس نصره الله، تتشرف عمادةُ المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية وطاقمُه العلمي والإداري بتنظيم هذا الاحتفاء تكريماً لشخصية لِعطاءاتها كبير الفضل في رقيّ مجتمعنا ووطننا عامّة، وفي النهوض بالأمازيغية على وجه الخصوص، ألا هو أستاذنا وعميدنا الأستاذ محمد شفيق، أمغار تّغ.
أستسمح الأستاذ شفيق، إن كان في خطابي ما يزعج تواضعه المعهود، وليتيقن أننا في المعهد نتصور هذه التظاهرة بمثابة تكريم واحتفاء للأمازيغية عبر شخصه الكريم.

أيتها السيدات والسادة،

إن شخصية الأستاذ محمد شفيق شخصية متعددّة الأبعاد. فهو رجل فكر وعالم ومشارك ومربّ ومصلح ومناضل. وفوق هذا كله، فهو إنسان متشبِّع بقيم الإنسية بما تحمله من أخلاق حميدة وإخلاص وتفان ونكران الذات. لقد أغنى الأستاذ محمّد شفيق الخزانة المغربية بإسهامات فكرية تنم عن ذكاء ثاقب و بعد نظر وشمولية ووضوح في الفكر. ولقد أسدى عميدنا خدمات جلّى في مجال الأمازيغية والعربية لغة وثقافة وفكرا، فضلا عن ضلوعه في ميدان التربية والتكوين، متدرجا بمختلف مستويات النظام التعليمي. كما استثمر خبرته الكبيرة في أعلى مستوى دواليب الدولة، في سبيل إصلاح أوضاع التعليم ببلادنا.

وأخيرا وليس بآخر، فقد وهب الأستاذ محمد شفيق عمله وذكاءه للثقافة المغربية، مضحّياً بوقته وراحته وصحته، وهو المتقاعد، من أجل الحفاظ على الأمازيغية والنهوض بها وتعزيز مكانتها في المنظومة الوطنية، وهو يتقلّد مسؤولية، عمادة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، منذ تأسيسه سنة 2001، إلى أواخر سنة 2003. وقد قام في هذه الفترة الوجيزة بإرساء الأسس القانونية والإدارية والعلمية لهذه المؤسسة الفتية الواعدة بحزم وثبات.

سيداتي وسادتي،

حقاً إننا أمام شخصية يجب علينا، قبل غيرنا، أن نفتخر بها. فهنيئا للمجتمع الأمازيغي خاصة وللوطن قاطبة على إبراز شخصية من هذا الطراز.

أيتها السيدات والسادة،

غني عن البيان أن مأمورية الخلف ستكون عسيرة، لأن السلف من طينة ربما قد فقدنا قالبها. ومع ذلك، فإن الخلف سيعمل جاهدا، مستنيرا بالتعليمات المولوية لصاحب الجلالة نصره الله، وبالتوجيهات السديدة للسيد المستشار وبنصائح وآراء عميدنا، وبمعونة ذوي الخبرة داخل المعهد وخارجه، من أجل خدمة ثقافتنا الأمازيغية والوطنية، في إطار خطة توفّق بين الاستمرارية في أسلوب التدبيروالإبداع في العمل. فالتحديات التي تواجه مجتمعنا ووطننا تحديات جسيمة. فلنعمل جميعا من أجل تدبيرها، متضامنين ومتآزرين، في أفق بلورة مشروع المجتمع الديموقراطي الحداثي المنشود، تحت القيادة المولوية السامية.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

كلمة الدكتور عبد اللطيف بربيش

أمين السر الدائم
لأكاديمية المملكة المغربية

أصحاب المعالي والسعادة؛
الزميلات والزملاء الأساتذة؛
أيها الحضور الكرام؛

لا بدّ لي في البداية أن أنوّه بالبادرة الطيبة التي أقدمت عليها أسرة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، والمتمثلة في تكريم علم شامخ من أعلام الفكر والتربية في مغربنا المعاصر، عضو أكاديمية المملكة المغربية، الأستاذ الجليل محمد شفيق.

إن هذا التكريم الذي يأتي في إبّانه يمثل بحق اعترافاً صادقاً بفضل رجلٍ التزم بقضايا وطنه، وساهم في معركة النضال من أجل الاستقلال منذ نُعومة أظفاره، وواصل هذا النضال طالبا ثم أستاذا ومفتّشا عاما للتربية الوطنية. واستمر وفيّا للخط الذي التزم به، خطّ الالتزام بالمسؤولية وتبعاتها الأخلاقية، في كل المناصب التي تحمّلها باقتدارٍ كبيرٍ وكفاءةٍ عاليةٍ، ككاتب دولة لدى الوزير الأول، ومكلّف بمهمة التعليم في الديوان الملكي، ومدير للمدرسة المولوية، وأخيرا كأوّل عميد لمعهدكم الموقر. وقد كان له فضل صياغة تصوّره العام، وإرساء لبناته المؤسّسِية، وما أعظمها وأصعبها من مهمة.

حالفني الحظ بأن أتعرف عليه في سبعينات القرن الماضي، كطبيب في ظروف دقيقة خَبَرتُ فيها إيمانه، ثم جمعتنا ظروف المسؤوليات، أنا كعميد لكليّة الطب، وهو ككاتب دولة في التعليم، فلمست فيه عقلا نبيها أدرك عمق المسألة التعليمية في بلادنا وأولى اهتماما خاصا بالأوضاع الاجتماعية للطلبة، واستشرف عناصر ضبط النسق التربوي ومؤسساته، فكانت رؤاه صائبة لم تلق طريقها إلى التنفيذ في وقتها، ولو قُيِّضَ لها أن تنفذ، لتجنّبنا الكثير من الصعوبات التي عرقلت

تطور نظامنا التعليمي من حيث مطابقته لحاجيات المواطنين ولمتطلبات سوق الشغل.

شاءت الظروف بعد ذلك، في ثمانينات القرن العشرين أن تجمعنا رحاب أكاديمية المملكة المغربية التي التحق بعضويتها بمناسبة الدورة الثانية بمدينة فاس سنة1980، وقد سبقته للأكاديمية سمعته الطيبة كمربٍّ ساهم طيلة ربع قرن، كأستاذ للتاريخ والجغرافية والتربية وتاريخها واللغة العربية والفرنسية، في تكوين أجيال من الشباب والمعلمين والأساتذة، وكمسؤول نزيه، وككاتب ممتاز في ميادين عدة ابتداء من القصص التربوية للأطفال، إلى الغوص في قضايا التنمية، إلى التحليق في التأملات الدينية والروحية، إلى الدراسات اللغوية والمعجمية.

في كل هذه المهام والممارسات، كان حليفه النجاح بفضل ما عُرف عنه من الحزم والجدّية والاستقامة، مقتديا في ذلك بالحكمة الأفلاطونية التي تربط نجاعة التربية بالصرامة الفكرية على حد قوله هو.

نحن إذن أمام شخصية مرموقة، متعدّدة المواهب، تعمل في صمْت، لا يبهرها بريقُ الشهرة ولا ألق النجومية، شخصية متعلقة أشد ما يكون التعلق بالأصالة الوطنية، ومدركة لخصوصيات المجتمع المغربي بَدَويّه وحَضره. وأعترف أمامكم أن مسامعي مازالت تستحضر لحدّ الساعة أفكاره الجريئة التي تضمّنها خطاب التحاقه بالأكاديمية وهو يردّد بكلّ شجاعة أن النمو المتكامل والديمقراطية الحقَّ، لا ينبنيان على الأمية والجهل، وأن الحياة لا تَدبّ إلا في الأجسام التي ينتظم فيها التبادل، سواء تعلقّ الأمر بالاقتصاد أو بالفكر، وأن الاهتمام بتراث الأمة لا ينبغي أن يقتصر على طبقة زمنية سطحية، بل ينبغي القيام بحفريات تتيح لنا فهم موروثنا الثقافي، ومن ثمّة فهمنا لأصالتنا وتلك شؤون لا تتحقق إلا بإنعاش التراث الأمازيغي لغةً وفكرا وأنظمةً ورجالات.

يهمّني من جهة أخرى، أن أخبر السامعين الكرام بأن الزميل المُحتفى به، ومنذ التحاقه بمجمع الخالدين، يواظب على العطاء العلْمي غير المنقطع، في مجالات التربية، واللغة العربية، والعمل المعجمي، يقدم الاقتراحَ تلو الاقتراح من أجل الانتباه إلى عمق المسألة التعليمية، وقضايا التعريب والترجمة. وبخصوص مسألة الترجمة، كان له الفضل في الدفع بالأكاديمية إلى تنظيم ندوة وطنية حول

"الترجمة العلمية" وفي صياغة مُقترح تقدمت به الأكاديمية إلى أنظار راعيها صاحب الجلالة محمد السادس أعزه الله، يوصي بضرورة التأسيس العاجل لمعهد عالٍ للترجمة العلمية من حيث كونها الطريق السالك لتحقيق النهوض العلمي والتقني والانتقال من وضعية الاستهلاك المعرفي إلى مرتبة الإنتاج و الإبداع.

ومازلت أتذكر موقفا عشته معه، لن أنساه أبدا، ذلك أن المرحوم الحسن الثاني كلفني بأن أبلغ الأستاذ محمد شفيق رغبة مولوية في أن يعكِف على تصنيف جرد معجمي يدرسُ فيه مناحي تأثر الدراجة المغربية باللغة الأمازيغية، فتحمس لهذه الرغبة، لكن قيَّدها، ولأسباب منهجية، بوجوب القيام أولاً بوضع "معجم عربي أمازيغي" تكون فيه المداخل عربية فصيحة ومُقابلاتها الأمازيغية، حتى تجتمع المادة اللغوية، ويسهل وضع التصنيف المقصود. وبعد أن استحسن جلالة الحسن الثاني، خلّد الله ذكره، الفكرة، أنجز زميلنا بعد سنوات من الاجتهاد المتواصل، ذلكم المعجم الذي أصدرته الأكاديمية في ثلاثة أجزاء، ذاع صيته العلمي في أرجاء المعمور كأول معجم من نوعه يوضع رهن إشارة القرّاء والباحثين، ثم تصدى بعد ذلك لإصدار التصنيف الذي تعلقت به الإدارة الملكية تحت عنوان : "*الدارجة المغربية مجال توارد بين* الأمازيغية *والعربية*". كما أنجز تصنيفا مركزا عن الألفاظ العربية التي دخلت اللغة الفرنسية.

لم يتوقف زميلنا عند هذه الاجتهادات اللغوية والمعجمية، بل كتب في الشعر الأمازيغي والمقاومة المسلّحة في الأطلس الشرقي والأطلس الكبير، من سنة 1912 إلى سنة 1939، وحررّ نبذة من الأمثال الأمازيغية، كل ذلك في إطار نظرة شمولية لإبراز الدّعامات التي تتأسس عليها الثقافة المغربية، والتعريف بالعناصر الجوهرية التي تكون القلب النابض لحضارتنا العريقة.

لو كان الوقت يسمح لي بمواصلة الحديث، لأفضيت لكم بالكثير مما أعرفه من فضائل هذا الرجل، علما وخلقا. يكفي أن أقول إن الخصلة التي أقدّرها فيه تقديرا لا حد له، هي الشجاعة الأدبية. إنه يجاهر بالحق دون أن يخشى في ذلك لومة لائم، لم يعرف النفاق طريقا إلى لسانه وسلوكه، يسدي النصح للصغير والكبير، للقوي والضعيف، لأولي الأمر ولعامة الناس، هاجسه الأساسي أن يستقيم السلوك، وتؤدى الأمانة، ويقضى على الجهل.

أقول في النهاية إن زميلنا العزيز يمثل نموذج المواطن الصالح والقدوة الحسنة، ندعو الله له بطول العمر ونعمة الصحة ليواصل أداء رسالته التربوية والفكرية النبيلة، فالمغرب في أشد الحاجة إلى منارات من هذه القامة ترشد الأجيال وتنير الطريق لبلوغ أسنى المدارك وأسمى المراتب.

شكرا على حسن إصغائكم، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

كلمة السيدة الإدارية

الأستاذ الحسين المجاهد

أستاذنا الجليل، العميد محمد شفيق؛
السيد مستشار صاحب الجلالة؛
السيد الناطق الرسمي باسم الحكومة؛
السيد عميد المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية؛
سيدي أمين السر الدائم لأكاديمية المملكة؛
السيدات والسادة أعضاء مجلس إدارة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية؛
السيدات والسادة باحثي وموظفي المعهد؛
سيداتي وسادتي

إنه لمن دواعي الشرف والاعتزاز أن تتبري الهيئة الإدارية للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، في هذا الحفل المهيب، وتقف وقفة إجلال وتعظيم، لتدلي بشهادة عرفان وتقدير لرجل له عظيم الفضل على توليفها حول مشروع تاريخي، سيظل كل واحد من أعضائها، نساء ورجالا، مفتخرا بشرف سبق العمل إلى جانبه، من أجل بناء ذلكم المشروع وتوطيد دعائمه.

ونحن، إذ نشيد بالباحث العالم المشارك، وبأبرز رواد النهوض بالثقافة الأمازيغية، نستحضر أيضا مناقب الشخصية الوطنية المواطنة التي أوكل لها صاحب الجلالة الملك محمد السادس، نصره الله، مهمة إرساء هياكل هاته المؤسسة التي يشملها، حفظه الله، برعايته المنيفة.

وقد كان جلالته نافذ البصيرة وسديد الاختيار، حيث عهد تلك الأمانة، ليس فقط إلى الأستاذ المربي والمسؤول المحنك، الذي يعرف جلالته، ليس فقط مكانته

العلمية ونزاهته الفكرية وكفاءته المهنية. لقد حملها جلالته إلى شخصية نادرة الطراز، مثقلة بعقود من التجربة والتمرس بدواليب التدبير والقرار.

ذلكم أنه من اللحظة الأولى التي تقلد فيها هذه المسؤولية التاريخية، والتي قبلها قبول المتصوّف الزاهد في مغرياتها، عمل الرجل كمؤسسة متعددة المهام والتخصّصّات، متحملا عبء تشكيل الطاقم الإداري والعلمي، ووضع أسس وهياكل التسيير الإداري والعلمي، ووضع أسس وهياكل التسيير والتدبير الأكاديمي والإداري والمالي. وقد حول، كعادة الزعماء الشرفاء، بيته إلى منتدى للتكوين والاستشارة والعمل، غير منتظر أن تسوى الأمور المادية للمؤسسة. ففي ذلكم البيت، الذي لابد من الوقوف تحية وتقديرا وعرفانا لأهله، وخاصة للسيدة الجليلة حرم أستاذنا، أجزل الرجل العطاء بدون حساب للنواة الأولى للفريقين العلمي والإداري اللذين سيرافقانه في الشهور الأولى التي استطاع فيها وضع المعهد على مساره الحالي.

خلال تلكم الفترة وبعدها، أبان أستاذنا الجليل عن قدرات خارقة في التدبير والتسيير والتواصل، حيث كان لمعاونيه بمثابة مدرسة تكوين مستمر، مهنيا وأخلاقًا وسلوكا. ففي كنف الاجتماعات المنظمة حوله، تعلم المدير الأكاديمي التدبير الإداري والمالي، وتمرس المسؤول الإداري بمجريات الأمور في مجال البحث الأكاديمي، وتمكن كل منهما من الإحاطة بفلسفة الأستاذ في التواصل والتعامل مع الطاقات البشرية التي يزخر بها المعهد. كما استطاع أستاذنا بحدسه الثاقب أن يرسخ ثقافة مؤسسية امتدت آثارها إلى كافة العاملين بالمعهد، حيث يراهن دوما على ضرورة تثقيف وتكوين العنصر البشري من أجل رفع التحديات الكبرى. فلقد سن ثقافة الحوار والنقد البناء، سواء في ترؤسه اللجنتين الإدارية والعلمية، أو بانكبابه على معالجة القضايا والمشاكل اليومية التي كان دائما يجد لها الحل الأنجع والسليم. ولقد كان شديد الحرص على احترام أهم مكونات الشخصية البشرية، كالكرامة والأنفة والطموح، حيث أولى عناية خاصة للظروف المادية للعاملين بالمؤسسة.

ونعتقد أن ظن أستاذنا لم ولن يخيب، ويكفي هذه المؤسسة فخرا أنها، بفضل سياسته التدبيرية، كانت رائدة في عدة مجالات، ولها السبق في منجزات ما

زالت قيد المشاريع في غيرها من المحافل الأكاديمية. ويمكن القول إنها تعد اليوم مرجعا في النهوض بالأمازيغية.

ففي أقل من سنة، وضعت لها نصوص تنظيمية رائدة، كالقانون الأساسي المحفز والنظام الداخلي، وأقيمت مرافق البحث ودواليب الإدارة على مناول محكمة، تعمل وفق برامج عمل مبوبة ميزانيا، يتم إعدادها بالتشاور والحوار الديمقراطي بين الباحثين وترفع إلى اللجنة العلمية ومجلس الإدارة، ثم إلى النظر السامي لصاحب الجلالة. كما مكنت سياسة العميد التواصلية من رفع الحواجز بين الباحث والإداري، وأسهمت في إرساء ثقافة الحوار والانفتاح على الفضاء الخارجي. ويكفي، في هذا المقام، استحضار العديد من الأنشطة الإشعاعية التي عرفتها هذه المؤسسة، بينت فيها كفاءة كل من الفريقين الإداري والأكاديمي على السواء، علما بأن المعهد لم يعمل في ظروف عادية إلا لمدة شهور قلائل، وليس هذا سوى غيض من فيض.

وهكذا أيتها السيدات والسادة، فالهيأة الإدارية للمعهد، مسؤولين وموظفين، محقة في الافتخار بالعمل إلى جانب أحد الوجوه المؤسسة لممارسة تدبيرية متميّزة تخترقها عقود من التجربة في دواليب القرار والميدان، ولا غرو فصوفيته المهنية ستجعل منه بالنسبة لنا أبا روحيا ومربيا دائما، علمنا، بتعدد أبعاد نظريته للأمور، تغليب الفعل الواقعي على النظرة المجردة. ولاشك أن جلالة الملك، راعي مؤسستنا هذه، قد فطن إلى أن مما يضمن تحقيق مشروع جلالته الحضاري في النهوض بالأمازيغية، ضرورة استمرار النهج الشفيقي في تدبير الشأن الأمازيغي، فاستقر نظره المولوي السديد على اختيار خلف الأمغار الكبير من أنجب تلامذة مدرسته.

أطال الله عمر أستاذنا وعميدنا، وأمده بموفور الصحة والعافية، ليواصل تتبع ورعاية المعلمة التي وضع أسسها وخط مسارها، ووفق الله خلفه الأستاذ أحمد بوكوس الذي نجدد له التهاني بفوزه بالثقة المولوية الغالية. وشكرا لجميع من يدعمون المعهد ماديا ومعنويا، وعلى رأسهم مستشار صاحب الجلالة السيد عبد العزيز مزيان بلفقيه.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة الهيئة العلمية

الأستاذ الجيلالي السايح

الأستاذ العميد محمد شفيق؛
السيد مستشار صاحب الجلالة؛
السيد الناطق الرسمي باسم القصر الملكي؛
السيد عميد المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية؛
السيد أمين السر الدائم لأكاديمية المملكة؛
السيد الأمين العام للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية؛
السيدات والسادة أعضاء مجلس إدارة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية؛
أيتها السيدات والسادة؛

يسعد الهيئة العلمية - مديرين وباحثين- أن تساهم في هذا الاحتفاء الذي يشكل اعترافاً منا بأفضال أحد كبار ورموز الفكر والأدب والوطنية في بلدنا العزيز، ألا وهو الأستاذ الأكاديمي، قيدوم الحركة الثقافية الأمازيغية، عميدنا الأستاذ محمد شفيق.

ومهما حاولنا أن نعدَّ خصاله الإنسانية والأخلاقية، أو نُحصي مَنَاقبهُ الوطنية والخدمات الجليلة التي أسداها لبلده، أو نقف عند كفاءته العلمية العالية، فلن نوفيه حقه في مثل هذا المقام.

من الناحية العلمية، فأستاذنا المحتفى به اليوم ذو الثقافة الموسوعية والكفاءة العلمية العالية أنتج أبحاثا تكاد تشمل جلّ العلوم الإنسانية، يُستشهد بها على الصعيدين الوطني والدولي.
يُعتبر أستاذنا من الباحثين القلائل الذين وَظفوا اللغة الأمازيغية في فهم أصول الحضارة المغربية وجذورها. وتكمن جِدَّةُ أبحاثِه في توظيف فقه اللغة للتوصل إلى حقائق علمية لا تسمح المصادر التقليدية بإدراكها.

ومن أهم ما أغنى به الخزانة الوطنية، معجمه القيم "المعجم العربي-الأمازيغي" الذي يعتبر من المصادر الأساسية لتوحيد اللغة الأمازيغية. أمّا كتابه "*ثلاثة وثلاثون قرنا من تاريخ الأمازيغ*"، فهو مؤلف يضيء جوانب مثيرة من تاريخ المغرب لم يتم التطرق إليها من قبل.

والملاحظ أن مركز اهتماماته العلمية في كتاباته العلمية الموسوعية، هو الحضارة والهُوية المغربيتان. فأستاذنا من الرواد الأوائل الذين درسوا خصائص هذه الهوية وتنبهوا إلى تعدد مكوناتها الثقافية وعمقها الحضاري الأصيل.

وفي مجال اهتماماته بقضايا المجتمع المدني، نجد أستاذنا من المؤسسين لجمعية قدماء تلاميذ Collège d'Azrou عام 1942، قبل أن يتحمل مسؤولية رئاستها في الستينات وكذا من المؤسسين للجمعية المغربية لحقوق الإنسان و الجمعية الثقافية Amazighe أمازيغ، فضلا عن دراساته الفكرية والتربوية التي نشرت في العديد من المجلات والمنابر العلمية الوطنية والدولية وفي الموسوعات.

في المجال المهني، فقد أسدى أستاذُنا خدمات جلّى لهذا البلد العزيز، حيث تقلد مهام عديدة في مجال التربية والتعليم، كأستاذ ومفتش، وكاتب دولة في التعليم الثانوي والتقني وكمدير للمدرسة المولوية.

وقد تُوّج مسارُه الإداري بمفخرة تعيينه من قبل صاحب الجلالة الملك محمد السادس نصره الله، كأول عميد للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. وفي هذا المنصب تمكن، في وقت وجيز من إرساء الهياكل الإدارية والعلمية لهذه المؤسسة الفتية.

وكان أستاذنا وعميدنا شديد الحرص على أن تشمل مراكز البحث كل المجالات العلمية التي ستساعد على النهوض باللغة والثقافة الأمازيغيتين، حسب مقتضيات الظهير الشريف المحدث والمنظم للمعهد وعَمَلاً بالتوجهات العامة المتضمنة في مختلف خطب صاحب الجلالة الملك محمد السادس نصره الله.

وبفضل حنكته وتفانيه ونزاهته الفكرية والعلمية وبعد نظره، تمكنت المراكز السبعة بالمعهد أن تخطو خطواتها الأولى، حيث أنها تعمل جاهدة على إنجاز أول برنامج عملها. وقد استفاد جميع أعضاء اللجنة العلمية من آرائه النيرة وتوجهاته القيمة.

في ختام هذه الكلمة، لا يسع الهيئة العلمية إلا أن تشيد بعبقرية ومكارم وفضائل أستاذنا المحتفى به. وكما هو الشأن بالنسبة لغيره من الأفذاذ والعظماء، لا تقاس العبقرية والمكارم والفضائل بما قاموا به من أعمال فقط، بل تقاس بما تركوه للأجيال اللاحقة.

نتمنى لأستاذنا طول العمر ودوام نعمة الصحة والعافية. كما نجدد تهنئتنا للأستاذ أحمد بوكوس على الثقة المولوية الغالية التي حَظِي بها بتعيينه عميداً للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، فنعم الخلف لخير سلف؛ ونتمنى له المزيد من النجاح والتوفيق والتألق في مهامه الجديدة.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

كلمة الأستاذ محمد شفيق

أُخاطب السيداتِ، أوّلاً، تكريماً لهنّ، وتهنئةً على ما نحن جميعًا مقبلُون عليه من تغيير لِما يجب تغييره في فصول مدونة الأحوال الشخصية، وجعلها ضوابط قانونية للعلاقات بين أفراد الأسرة الواحدة، بحَيْثُ تَتِمُّ المساواة بين المرأة والرجل، في الحقوق والواجبات، وتتحقق رعاية الطّفل. وقد كان الفضل في الدعوة إلى هذا التغيير لصاحب الجلالة الملك محمد السادس، كما هو معلوم. وبعد،

سيدي عميد المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية،
سيدي مستشار صاحب الجلالة،
سيدي الناطق الرسمي باسم القصر الملكي،
سيدي أمين السّرّ الدائم لأكاديمية المملكة المغربية،
حضرة الدكتور الحسين أوسادن، المتكلم باسم المجلس الإداري،
حضرة الدكتور أحمد رمزي، عضو أكاديمية المملكة،
أيتها السيدات، أيها السادة الحضور،

أعود لِمجرى حديثي، أيتها السيدات، أيها السادة، لأقول: أعتبر هذا الحفل الوُدّيّ خَيرَ جزاءٍ لي على خدمتي للوطن في مجال التعليم لمدّة أربعين سنة، بكيفية مباشرة أو غير مباشرة. ومهنة التعليم ليست كسائر المهن لأنها تُمارَسُ في ميدان لا يُرحِّب إلا بِمَن هَيَّأ نفسه لِنَوعٍ مِن التنسُّك المادّي والمعنوي؛ مهنة التعليم المُلتَزِم بالعمل من أجل تحرير العقول وإيقاظ الضمائر، سُرعانَ ما تتبرّأ ممن يزاولها احتِيَاجيا، وهو يمقُتها، أو لا يزن أهمِّية مفعُولِها حقَّ وَزنِها. ولذا قال الفيلسوف الفرنسيّ Gaston Bachelard: " إنَّ دستور التربية والتعليم لأهمُّ من دستور الجمهورية !" وممَّا أفخرُ به دون حرج، هو أنّني أحببت مهنة التربية والتعليم، بل عشِقتُها عشقًا، لأنني وجدت فيها وسيلة لمراجعة مستمرة لأشدِّ الأفكار رُسوخا في الذهن، ولمحاسبةٍ دائمةٍ للنفس في ما تَرضى عنه وما تَسخَط عليه. وبإيجاز، أقول إن ممارسة مهنة التربية والتعليم هي التي أوقفتني بالتدريج على يَقين، ألا هو أن راحة البال مرهونة بجنُوح الإنسان إلى الشعور الصادق بضعفه، لا بادِّعائه القوَّة باستمرار، كاذبًا على نفسه. ولا أُخفي عليكم أني تَبيَّنت شيئا ما، قبل حين، كيف

ينخدع المرء ويشعر وكأنه قويّ، وهو في حالة ضَعف كبير؛ تبيَّنتُ ذلك شيئا ما عند تلذذي الإستماع للكلماتِ الطيبة التي قيلت في شخصي. لكني تَبَيَّنتُ أيضا أن صداقة الأصدقاء تدعو إلى الثقة بالنفس. والواضح، أيها السادة، هو أن كلماتكم الطيبة، صادرة عن المودة الصادقة النابعة من التقدير المتبادل، لا أثر فيها لمجاملة المناسبات ... شكرا لكم، أيها الأصدقاء الأعزاء ! شكرا! ...

شكرا للسيد العميد على كلمته، وسأعود لاحقا للإشادة بذكره. وشكرا للسيد مستشار جلالة الملك، الأستاذ عبد العزيز مزيان بلفقيه، على تعابير المودة التي فاه بها، ثم على ما قدَّم للمعهد من المساعدة المادية والمعنوية، حتى وُضع على سِكَّة السير القويم. وأغتنم الفرصة لأهنئه على كونه هو المهندس الرئيسيَّ الذي خطّط لإصلاح نظام التربية والتعليم، ذلكم الإصلاح الذي نرجو أن يوجد له منفّذون ومنجزون كما وُجد له مخططون. وأشكر السيد الناطق الرسمي باسم القصر الملكي، الأستاذ حسن أوريد، على ما جاء في كلمته من قول خير، ثم أهنئه بهذه المناسبة على الموقف النبيل الذي وقفه منذ سنوات، دفاعا عن الثقافة الأمازيغية؛ ذلك أنه تخلّى عن امتيازات مهمة كان بإمكانه أن يستفيد منها، تفضيلا لإعلاء الحق على الباطل. وشكرا للسيد أمين السر الدائم لأكاديمية المملكة، الدكتور عبد اللطيف بربيش، على تنويهه بما قُمتُ به من واجب؛ وأنتهز النهزة لأعبر له عن تقديري لما بذله من جهد في مساعدتي على طبع مؤلفاتي الخاصة بالثقافة الأمازيغية، وعلى نشرها. فلولا الدكاترة عبد اللطيف بربيش، وأحمد رمزي، ومصطفى قبّاج، لما خرج للوجود، في وقت وجيز، المعجم العربي الأمازيغي. وشكرا لزملائي أعضاء الأكاديمية، الحاضرين منهم والغائبين، على ما كانوا يدعونني إليه من تجنبٍ للغلو في الدفاع عن الثقافة الأمازيغية، كلّ على طريقته، المباشرة أو غير المباشرة. ثم شكرا للدكتور عبد الملك الحسين أوسادّن الذي تكلم باسم المجلس الإداري للمعهد الملكي. أحيِّي فيه المناضل الذي لم يضعف قطُّ في دفاعه، لمدة نصف قرن، عن الثقافة واللغة الأمازيغيتين. إني ما أزال أذكُر أن أول كتاب مؤلف باللغة الأمازيغية رأيته، رأيته في يد الحسين أوسادّن، وذلك سنة 1936. وأحيي معه أعضاء المجلس الإداري، الحاضرين والغائبين على السواء، شاكرا إياهم على تفهمهم للمشكلات التي رافقت نشأة المعهد، وكذلك على ملازمتهم الصرامة في كل مراقبة أو محاسبة؛ وأهيب بهم أن يسلكوا السلوك نفسه مع خلَفِي، هذا القاعد إلى جنبي! ثم أعود لأشكر مرة أخرى الدكتور أحمد رمزي - الذي لا أعرف أهو دكتور في الطب أم هو دكتور في الأدب العربي، أم فيهما معًا - أشكره على العواطف الأخوية التي يُكنُّها لي، وقد عبّر عنها خير تعبير.

أيها السادة والسيدات، سيُسجّلُ تأريخ المغرب بفخر واعتزاز الحدث العظيم المبارك الذي حدث يوم 17 أكتوبر 2001، ذلكم الحدث الثقافي السياسي الذي تمخض عن قرار استراتيجي في مستوى متطلبات القرن الحادي والعشرين، وفي مستوى متطلبات الفكر المتحضر المتبصِّر الذي يرتقب آفاق المستقبل أكثر مما يلتفت إلى الوراء معجبا بماض ذهبيّ كان فعلا أو لم يكن. لقد كان من شأن ذلكم القرار أنه، في آن واحد، رسم للمغرب طريقا واضحا للتعرف بأعماق ذاته كما صاغها التاريخ، وتَدَارَكَ أخطاء سياسية كان من الممكن، بل من المحقّق أن تكون لها مغبّات. وقد كان من شأن ذلك القرار أن أعاد للإنسية المغربية، رسميًّا، بُعدَها الأمازيغي، بعد أن استمرت محاولة إقصائه مُدّة غير قصيرة؛ ولا يَخفى ما لِلبُعد الأمازيغي من أهمِّية، نظرا لما كان، وما يزال، يكمُنُ فيه من بذور التطور الحضاريِّ، لأنَّ البعدَ الأمازيغي إنسيٌّ بحقّ، في المفهوم الفَلسَفيّ للإنسية؛ يُستدَلّ في البَرهَنَةِ على ذلك بالنظر عن كثب في فروع الثقافة الأمازيغية، مع مراعاةِ المفهوم العِلمي الأنتروبولوجيّ للفظة الثقافة. فبصرف النظر عن الأدَبيّات، التي قد يُثارُ جدل طويل حول مدلولها ومعناها، لا أتردد أدنى تردد في القول إن هناك ثقافة أمازيغية سياسيّة، وثقافة قانونية، وثقافة اقتصادية اجتماعية، وثقافة حربيَّة من مُمَيِّزاتها أنها دفاعية أكثرُ مِنها هجومية.

الثقافة السياسية الأمازيغية تُعارض بقوة، كما هو معروف، النزعات الاستبدادية الدكتاتورية، وتقاومها مقاومة طويلة النفس؛ يشهَد بذلك التاريخ. ومِمَّا يدعو إلى الاطمئنان والتفاؤل اليومَ، أنَّ الملكية المغربية هي الدّاعية إلى بناء الديموقراطية الحقّ، متَلاقِيَةً في ذلك مع روح الإنسيَّة المغربية كما حاولت الثقافة السياسيَّة الأمازيغية أن تُبلورها جاهدةً طوال قرون، فعاكستها مَاجَرَيَاتُ التاريخ، ماجَرَيَاتٌ لا مَجالَ لاستعراضها أو تحليلها في هذه العُجالة من الكلام...

والمَلكية المغربية أعْرَقُ في التاريخ مما يوحى به للناس، بما أنها أُسِّسَت منذ أربعة وعشرين قرنا؛ فكانت لها منذ نشأتها الأولى إدارة، وكان لها جيش، وكانت لها ديبلوماسية... فكُتب لها أن تتعرض للقوة العسكرية الرومانية القاهرة، وللمكر السياسي الروماني الذي قوَّض أركانها غدرًا؛ والمعروف أن الهيمنة الرومانية شَمَلت ما حول البحر المتوسط برمَّته. لكن الملكية المغربية، كما هو معروف أيضا، أُعيد بنيانها على أسس مجدّدة، وها هي الآن تربط الصِّلة بين ما عَتُق من ماضيها وما جدَّ من حاضرها. وممَّا أتمناه شخصيا ويتمناه لا شك كل

مغربي واع لمستلزمات التعايش بين الناس، عارف لجسّ النبض في الذاتِ المغربية، ممّا نتمناه، أن يُعترف دستوريا، في الوقت المناسب، بأهمية البعد الأمازيغي في الإنسية المغربية، وفي الكيان المغربيّ بصفته مملكة لها في التاريخ جذورٌ أعمق من جذور أية مملكة لها تاريخ. وبذلك سنتخطى نهائيًّا حيرة أحدثتها في النفوس إديولوجيا عِرقِية جامحة استعرت شرورها في السبعينات والثمانينات؛ هي التي ولّدت للمغارب، من خيالها السّقيم، مولودة معتوهة أسْمَتْها "الجمهورية العربية الصحراوية"، تلك المعتوهة الشوهاء التي ما نزال نحن المغاربة نُعاني معرّة وجودها الصوري، كما تعانيها شعوب بلدان المغرب الكبير كافة. وبصدد نِسبة المغرب الكبير، هل لنا من ساسة مغاربيين عُقلاء رُصناء لِتدارك الموقف باقتراح تَسميةٍ أخرى لمنطقة الشمال الإفريقي؟ تسميةٍ تُنفى عنها كُلُّ نكهة من نكهات العرقية والعنصرية؟ وهنا أقول صَراحَةً لمن يُلبسون عُنصريَّتهم ملابس الإسلام، أقول لهم لقد انكشفت منذ زمان خفايا لُعبتهم، كما انكشفت سَفسَطة مغالطاتهم؛ وذلك لأن الإسلام لا يُراعي العرقَ ولا اللون ولا اللسان، كما هو معلوم. لقد استطردت في القول، أيها السادة والسيدات، بُغية إظهار بعض المعوقات لبناء الديموقراطية الحق في بلداننا المغاربية الخمسة، وتأكيدا لما قلته سابقا. واسمحوا لي أن أُكرر القول إن الثقافة السياسية الأمازيغية ثقافة تشاورية، "برلمانية" إن صحّ التعبير، كما يظهر ذلك في لفظة "أگراو" وفي عبارة "أيت الربعين" المشهورة. إنها ثقافة لا ترى أن العقة عن الظلم تنمّ عن علة في النفس. وبصدد هذا، أرى من الضروري، بصفتي مربِّيا مارس مهنة التدريس بلُغتين، لَفتَ النظر إلى أن تحفيظ الشباب عامّة، والمراهقين خاصَّة، قصائد الفخر ينشِّئهم على الميل إلى الكبرياء والغطرسة والخنزوان، وأن تحفيظهم قصائد المدح والهجو بإفراط يدعوهم لأن يكونوا مدّاحين متملقين، وفي آن واحد، يُنَمِّي فيهم سلاطة اللّسان المؤذية للناس.

أما الثقافة القانونية الأمازيغية فثقافة إنسية في أقوى معاني الإنسية. "أزرف" كما هو معلوم معناه الحقيقي الأول هو الطريق اللاحب المستقيم. يقال عنه في نوع من الإستهزاء إنه "قانون عرفي". نعم، إنه قانون عرفي بمعنى أنه يحكم بما هو متعارف عليه، أي بـ "المعروف". والمعروف مفهوم قابل للتطور وللتكيف مع الزمان والمكان. ذلك شأن "أزرف". إنه قانون وضعي كجلّ القوانين المعمول بها اليوم في العالم. على سبيل التمثيل والتوضيح، ألفِت النظر إلى أن "أزرف" سبق غيره من القوانين إلى حظر الحكم بالإعدام، وإلى حظر العقاب البدني، كالجلد والقطع، كما سبق إلى جعل العقوبة بالنسبة للقاصر من الجُناة عملا

تربويا تأديبيا، وإلى مراعاة الضّرر النفساني في تقدير الخسارة وتحديد مبلغ التعويض عنها. وممَّا استرعى انتباه دارسيه كونُه يستند، من الوجهة النظرية، إلى فِكر فلسفي يتسم بالواقعية والتمنع عن الاستسلام للوهم وما يدعو إليه الوهم من الاعتقادات الخاطئة. ومنكم لا شك من يعرف قصّة المحكمة العرفية الأمازيغية التي حكمت لفائدة عشيرة على حساب عشيرة أخرى، لا لشيء إلا لأن زعيم العشيرة الأولى قال بشأن الأرض المتنازع عليها "إنها لنا منذ أن اسْتُنْبِتْنَا فيها"، بينما قال زعيم العشيرة الثانية "إنها أرضنا منذ أن أُنزلنا عليها من السماء". فقالت المحكمة: "من المعروف أن البشر أُنبت من الأرض"... وحسمت النزاع نهائيا.

وللأمازيغ ثقافة اقتصادية اجتماعية تجلّت في مجموعة من المؤسسات التنظيمية وأنواع من المنشآت المعمارية الجماعية التي أُحدثت من أجل تقوية التماسك بين عناصر المجتمع، أو من أجل دعم العمل الاقتصاديّ. كل منَّا يتذكر ما كان للطّواحين المائية الجماعية من دور في تنظيم توزيع القوت على المعوزين، مع تمكينهم من صيانة ماء الوجه، وما كان للتنظيمات الفلاحية من دور في جعل الفلاح والمزارع ومربِّي الماشية ينضبطون في أعمالهم وتعاملاتهم. وكل منّا يعلم أنَّ مؤسَّسة "أگادير" كانت عبارة عن بنك جماعي محصّن محروس عسكريا وغير مسكون، تُخزَن فيه الأقوات والأموال والعقود والنفائس؛ ويسهر على شؤونه قيّم أمين، ويُعلقُ على بابه قانونه التنظيمي. وممّا يجهله جلُّ المغاربة أن لفظة "المخزن" التي سُمِّيت بها الدولة المغربية انطلاقا من عهد الموحّدين، لم تكن إلا ترجمة حرفية للفظة "أگادير". ومؤسسة "ئگودار" معروفة في جميع أقطار المغرب الكبير، لم يوجد لها نظير في أية جهة أخرى، حسب ما نعلم. ومن "ئگودار" ما شُيِّد في القرن 11 الميلادي وما يزال قائما... ومن المميزات الأخرى للثقافة الاقتصادية والاجتماعية الأمازيغية، أنها تجعل العمل والكدّ والجهد والجدية في التعامل ومقاومة الإسراف والتبذير، هي العوامل الأساسية في بناء الاقتصاد؛ وأنها تحثُّ على الادّخار المنتظم المتواصل الدؤوب، ولَوْ مع ضعف الدّخل والربح. فكم من ثروة طائلة بُنيت في المغرب على هذا النوع من الادّخار، بينما تُبَذر أقوامٌ أموالاً لا تحصى أغدقها عليهم الخالق إغداقا. ومن خصائص ثقافتنا الاقتصادية والاجتماعية أيضا العمل بمبدإ "يدُ الله مع الجماعة" المتجلي في مؤسَّسة "تيويزي"...

وفي آخر المطاف حول معطيات ثقافتنا يُمكن القول إن هناك فنّا عسكريا أمازيغيا ميزته الأولى اعتبارُ الحرب وسيلةً للدِّفاع عن النفس وعن كلِّ حق أبلج.

ومن مميِّزاته التقنية أنه يستدرج العدوَّ إلى حيث يتعرّض لأفدح الخسارات المادية والبشرية. لقد كتب المؤرخ André Berthier في الموضوع ما يلي: "تكاليف الإنتصار الرّوماني كانت دائمًا أضخَمَ من تكاليف الانهزام الأمازيغيّ !". ومن المعروف بهذا الصَّدد، أنّ أكبر هزيمة تكبَّدتها روما في عُقر دارها وفي تاريخها كله، كانت "من عمل السيف الأمازيغي" كما كتب المؤرخ الروماني Titus Livius؛ وذلك لأن عدد القتلى الرومان بلغ 45.000 قتيلا ولا حاجة إلى ذكر الهزائم التي مُنيَ بها الأسبان والفرنسيون ببلادنا في الثلث الأول من القرن الماضي، رغم تفوُّقهم العددي والتّقني الفاحش. أضف إلى هذا أن الأمازيغ كانوا دائما مُلتزمين في معاركهم بأخلاقيات الحرب، تِلقائيًّا، دونما توقيعٍ على اتفاقية أو معاهدة؛ كانوا يعتبرون أن من العار الذي لا عار فوقه سبيَ النساء وتقتيل الأطفال...

هذه الثقافة التي استعرضتُ عناصرها ومميِّزاتها، مِلكٌ للمغاربة أجمعين، رغم أن كثيرا من المغاربة لا يشعرون بوجودها إلا حَدْسًا وتخمينا، نظرا لكونهم لا يتكلّمون الأمازيغية أو لم يعودوا يتكلّمُونها. وفي المقابل لا يُحتاج إلى برهان في أن يُجزم بأنّ الثقافة العربية الإسلامية هي أيضا مِلك للمغاربة أجمعين، غير أن شأن الثقافات كشأن الأراضي الزراعية. فكما يُرَوَّجُ شعار "كل أرض لمن يحرثها !" يمكن أن يروج شعار "كل ثقافة لمن يخدمها!". فلنخدم ثقافتنا المغربية ككلٍّ لا يتجزأ! إننا نحمد الله على دَحْرِهِ عنا الأحاديات السياسية والثقافية التي تقيد الحريات، وتعقم الفكر، وتُجفّفُ العقول. إنني أعتقد مُوقنًا أن من نعمة الله علينا نحن المغاربة، بل نحن المغاربيين، أن تكون لنا ثقافة متعددة المشارب تمكننا من النظر في أعماق الذات، ومن التشوُّف في الوقت نفسه إلى ما جاء من الشرق، وما جاء من الغرب، ومن الجنوب والشمال. فإن نحن ألّفنا في رفق وتُؤَدة بين مُكوِّنات ثقافتنا المغاربية، فسنضمن لأجيالنا الصاعدة والآتية تفتُّحًا على إنسيَّةِ الإنسان كإنسان، ونكون قد أسهمنا في تغليب الحضارة على الهمجيّة، إذ من الغفلة أن يُظَنَّ أن عهد الهمجية قد ولّى؛ بل ما تزال بعض خصائصه تطفو على الأحداث، يذكّي نيرانها أحيانًا من يدّعون التَّوغُّل في العِلم وفهم الأمور. وممّا لا شكّ فيه أن غاية جلالة الملك محمد السادس، حينما خطَب في أجدير يوم 2001.10.17، هي إشراك مملكته في بناء حضارة المستقبل. والمتمنّى هو أن يؤتِي الإصلاح التربوي أُكله حتى نتدارك بعض ما ضيَّعناه من وقت، لا في الخمسين سنة الأخيرة فحسب، بل في القرون الخمسة أو الستّة الماضية.

وما المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية إلا أداةٌ من الأدوات التي أُعِدّت للإصلاح قصد بلورة ثقافة مغربية ديناميكية تُخرج الأمة من تخلفها المادّي والمعنوي. وبكُنّ أيتها السيدات، وبكم أيها السادة، أعضاء الطاقم العلمي والهيئة الإدارية في المعهد، بكم أُنيطت مهمة التعريف بالبعد الأمازيغي في الإنسية المغربية، وجعل ذلك البُعد يتجاوب والأبعاد الأخرى في تناغم تامّ لا يعتريه نشوز. والله يعلم أني ما خَبَرتُ في كل واحد منكم إلا الخير، من حيث الكفاءاتُ، ومن حيث الأخلاق، ومن حيث روح التضحية من أجل الصالح العامّ. واصلوا عملكم في هدوء واطمئنان، معتمدين دائما طريقة الدفع بالتي هي أحسن كما تعودتم، غير مُبالين باستفزاز متعصِّبٍ لإديولوجيا أو متطرف في الانتصار للعقيدة متوهِّما أن لا نصرة لها إلاّ به هو وعلى يديه. وما تعيينُ الأستاذ أحمد بوكوس عميدًا للمعهد إلا دليلٌ آخر على الرغبة الأكيدة لجلالة الملك في أن يبقى المعهد في معزل عن التيارت السياسية المتضاربة، وفي أن تُرجَّح الكِفّة العلمية في نشاطكم جميعا. والأستاذ بوكوس عَالِم لا يحتاج إلى تعريف، خبير في اجتماعيات اللسان؛ ولكني مع ذلك أحرص على أن أصِفَهُ بصِفةٍ يكاد يختصُّ بها بين من عرفتهم عن كثب من الرجال والنساء: إنه لفي مُنتهى رَسَاسَةِ العقل والمزاج، وبرودة الأعصاب، قليل الكلام، كثير الإنصات. وقد أُتيح لي في الأشهر الأخيرة أن أعلم أنه اقتنى مؤلّفا في علم النفس التطبيقي عُنوانه "الذكاء الانفعالي"، وكأن الرّجُلَ غيرُ راضٍ بنصيبه من الرزانة وضبط النفس. استغلّوا، رحمكم الله، هذا الرأسمال خير استغلال، واجعلوه هو الحافز (catalyseur) لمختلف الطاقات الفكرية الكامنة في الأذهان والمغَنّي للقُوى الوجدانية الجيّاشة في النفوس، حتّى يصبح المعهدُ مؤسَّسة علمية نموذجية يقتدى بها في ترشيد عمليات البحث لتكون ذاتَ مردودية ظاهرة. لقد شاءت الأقدار أن أعود إلى مجال العمل وأنا متقاعدٌ عن العمل، فسَعِدت بمعاشرتكم لمدّة ما يقرب من سنتين، وأُتيح لي أن ألْمس في كلّ واحد منكم ما يتَّصِف أو تتصف به من خصال حميدة لا يُتَبَجّح بها، وما يتوقَّر له أوْ لها، من خبرة أكيدة وعلم مدقّق. ها قد سنحت الفرصة لأعبر لكم عما أكنه لكم جميعا من تقدير. اِجعلوا من المعهد "أكَادِيرًا" من نوع جديد، يؤْتى لا لِيُخْزَنَ فيه، لكن ليُؤْخَذَ منه، ولِيؤخَذ منه بالمجّان ما أمكن. أعانكم الله، ووفّقكم في أن تكونوا عند حسن ظنِّ مواطنيكم المغاربة أجمعين. وفي الأخير أطلب من هذا الجمع الموقر أن يسمح لي بتكريم أستاذٍ لي حاضرٍ معنا اليومَ، وهو الأستاذ عبد الحميد الزمّوري. إن هذا الرجل هو الذي نشَّأني وزملائي من تلاميذ ثانوية أزرو، في أوائل الأربعينات، نشَّأنا على الحبّ الخالص للوطن. وفي سنة 1944، برهن على أنه وطنيّ شجاع، إذ وقّع باسم قدماء ثانوية أزرو وثيقة المطالبة بالاستقلال؛ فضحّى بالمرتّب الذي كان يتعيّش به

إذ لم يكن غنيًّا ولا محميًّا من محميّي الدّول العظمى، وسجن وعذب وشرّد. وفي الخمسينات كان روحا للمقاومة في الدار البيضاء. وهو الوطني المتواضع، لا يتشدَّق ولا يتبجّح بوطنيته من فوق المنابر، ولا يُنوِّه إلا بأعمال المقاومين الآخرين.

والسلام عليكم، أيها السادة والسيدات، ورحمة الله وبركاته.

أجدير : عبقرية الرمز والمنهل

عمر امرير

مركز الدراسات الفنية والتعابير الأدبية والإنتاج السمعي البصري
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

تمهيد: الرمزية المغربية

صارت "اللغة الرمزية" خارج المغرب "لغة منسية"، أو "لغة ميتة" عند كثير من شعوب العالم، أما في المغرب، فقد أدركناها عند جيل آبائنا يحافظون عليها، وكأنها رمز هويتهم وذهنيتهم و ذوقهم[1].

وجود "اللغة الرمزية المغربية" ليس مجرد مصادفة، أو تقليداً للمذهب الرمزي في أوروبا، وليس رديف التخلف، وسليل البدائية كما قد يُظن. ليست للتقية أو التمويه أو التعتيم. وليست مجرد استعارة بلاغية. بل هي لغة فنية عريقة راقية، طورها الأجداد عبر تاريخ البلاد، وكيفوها مع متطلبات الأجيال، تغتني بالثقافات الوافدة فاستمرت حية، لها مناهل تستمد منها دلالتها، ولها مجالات تتجلى فيها إبداعاتها، ولها وظائف هي سر حيويتها، ولها عمليات ذهنية ممتعة لفهمٍ عميقٍ لمراميها...

تلك المقومات، كان كل مغربي ومغربية يستوعبها منذ بلوغ سن الرشد، وتستعصي على غيرهم من الأجانب، ما لم تتمغرب ذهنيتهم، وتخفى على الأطفال ما لم يبلغوا سن التكليف (أمرير، 2003)، الذي لا يدل عليه ظهور علاماته الجسدية المألوفة فقط بل تؤكده أكثر، القدرة على إدراك التعابير الرمزية، شأن الكبار الذين يُعْتَبر عندهم "الرمز هو: كل ما يُرْمَز بـه، أي: يُشار بـه إلى شيء مَّا، من غير أن يُفْصِحَ مباشرة ـ وبوضوح ـ عـن مـاهيته، وقد يُتَوسلُ في هذه الإشارة بالإيماء، أو الحركة، أو الإيقاع، أو الصورة، أو الكلمة، أو غيرها، مما يكون على اختصاره موحيا بالدلالة على ذلك الشيء في مجرد تلميح لمعناه، وما يتصل به من حقائق وأفكار، وما إليها من معطيات"[2].

---

[1] الرمزية المغربية رمزية تأكدنا من وجودها نتيجة إنجازنا أطروحة لنيل دكتوراه الدولة بموضوع *رموز الشعر الأمازيغي وتأثرها بالإسلام* وقد صدرت بالعنوان نفسه سنة 2003.

[2] عباس الجراري: تصدير كتاب *رموز الشعر الأمازيغي وتأثرها بالإسلام*. لعمر أمرير.

أولا: أجدير، المفهوم و الرمز

أ- الاسم

"أجدير" اسم أمازيغي عريق في القدم، ينطق بصيغة " أگادير" التي لا تختلف عن الأولى إلا في النطق وفق القاعدة الأمازيغية التي تجعل حرف الجيم من الاسم نفسه في أمازيغية الوسط، ينطق كافا في أمازيغية الجنوب، مثل إيجنا (السماء) ينطق إيگنا، وأجليد (الملك) ينطق أگليد. والكلمة قديم استعمالها، فقد كانت اسما لمدينة قادس القديمة - جنوب إسبانيا- ولقلعة موحدية بضاحية اشبيلية (أزايكو، 2004: 103). يمكن أن نعثر في يومنا هذا على ما يقارب المائة مكان بالاسم نفسه، وبصيغة مؤنثه تاجديرت أو تاگاديرت في جميع جهات المغرب...

من معاني الكلمة بنطقيها أجدير وأگادير - معنى الجرف، والجدار والأرض، والوطن والمخزن الخاص بالمحاصيل الفلاحية في عموم المغرب فنجد مثلا :

1. أجدير كلمة تطلق في الريف شمالا على المخازن - مطامير- كانت تجمع فيها محاصيل المناطق المحيطة بها. ويراعى في اختيار المكان جمعه بين الموقع الإستراتيجي ووجود تربة غير راشحة لحفظ الحبوب من الفساد وحمايتها من الأعداء .(مصطفى أربيب مادة أجدير، معلمة المغرب 140.1).

يلاحظ أن الأماكن المسماة أجدير في الريف تشترك في مواقعها الإستراتيجية المحصنة المنيعة التي تتيح لها شروطا ممتازة للدفاع، وفي وسطها مناطق جد آهلة بالسكان، وهي معالم تشهد على جوانب من التنظيمات الجماعية للحياة في هذه المناطق. عندما كان السكان في الماضي يضطرون إلى إخفاء مواردهم، وحمايتها الاتحاد لمواجهة الهجمات. خاصة من جهة البحر التي كانوا يتعرضون لها باستمرار.

2. أگادير، في المناطق الأمازيغية الجنوبية- تاشلحيت- قلعة ضخمة تبنى بتعاون جماعي، و يكون تصميمه على شكل مربع تعلو زواياه أبراج للمراقبة، أو على شكل مستطيل بدون أبراج. وقد يتخذ شكلا هندسيا آخر... ويتكون من عدة طبقات قد تصل إلى خمس. وتقسم كل طبقة إلى غرف ليست للسكن بل لخزن المحاصيل الفلاحية من حبوب و زيوت وغيرها باستثناء النقود فخزنها ممنوع في أگادير (أفا، 1988).

إن أهمية إيگودار ترجع كذلك إلى دورها في حياة الجماعة، وإلى الكيفية التي تم بها توظيفها على المستوى القانوني، لتساهم بفعالية في بقاء الجماعة وتلاحمها.

أگادير يعتبر شخصية معنوية. تتضم سيرها أعراف شفوية أو مكتوبة يعرفها الجميع ويحترمونها... وتعتبر مؤسسة تحاط بهالة من الاحترام، وتكتسب في نفوس الناس هيبة الحرم، بحيث لا يجرؤ أحد على ارتكاب ما لا يليق داخلها. كل واحد مسؤول على أمن أگادير.

ج- أجدير، المشرف على مدينة خنيفرة في الأطلس المتوسط، مجال انتشار تامزيغت ليس لخزن المحاصيل الفلاحية في جوف أراضيه، شأن أجدير الريف شمالا. وليس للخزن في غرف قلاعه شأن أگادير في مجال تاشلحيت جنوبا. رغم كل ذلك، فإن ما يخزنه أجدير الأطلس بدونه لن يكون هناك أي محصول فلاحي. إن أجدير الأطلس المتوسط أهم خزان المياه في المغرب، أوليْس منه تنبع منابيع الأنهار الكبرى وفي صدارتها ينابيع أم الربيع؟

ب- الساحة

لكل أجدير أو أگادير، ساحة أمامية لها في العادات الأمازيغية هالة من الاحترام(أربيب، نفسه)، والهيبة في النفوس باعتبارها مناط اجتماع كبار شخصيات القبيلة لتداول ما استجد من القضايا والتطورات التي تحتم الحسم الجماعي فيها بتبادل الحوار والمشورة وإبداء الآراء ومناقشتها بشفافية متناهية وصراحة صارمة، يضبطها مراعاة التوفيق بين ما تحتمه المصلحة المحلية للسكان المحليين، و بين ما تفرضه المصلحة العامة للأمة، و بين ما يلائم العمل بمذهب المغاربة: مذهب الإمام مالك، في "المصالح المرسلة" (العثماني السوسي، 1970). وتنتهي كل اجتماعات ساحة أگادير/أجدير، ببلورة قرارات جماعية تدون كلها معززة بترسانة من القوانين التي تلزم الجميع بتنفيذها الدقيق. وتسمى تلك الترسانة القانونية ب "اللوح" (أفا، 1988) لأنها كانت تكتب في الألواح الخشبية قديما. واستمر إطلاق الاسم محل الألواح حتى بعد انتشار الورق. وقد عرف الاحتكام إلى شفافية الألواح بين قبائل شمال إفريقيا مند عهد لا تسمح الوثائق بتحديد قدمه.

ج - الرمزية

تغير مفهوم أجدير/أگادير، جذريا بعد مجيء الإسلام من مستوى مفهوم أگادير كتعبير عن "تنظيم قبلي" (أفا، 1988) إلى مفهوم أگادير كتعبير عن "توحيد الأمة"(أفا، 1988) (...) وتطور في المغرب استعمال ترجمته العربية "المخزن" لتدل على الدولة نفسها، وكان استعماله معروفا في المغرب والأندلس منذ أيام المرابطين (أفا، 1988).

انتقل من الرمزية المحلية إلى مستوى رمزية الأمة في القرن العشرين ثلاثة أماكن بالاسم ذاته، واحد في الريف والثاني في الأطلس المتوسط والثالث في سوس:

1. أجدير الريف، رمز حركات التحرير المعاصرة بتوفرها على تراث نضالي زاخر. وبكونها مقر القيادة العامة للبطل محمد بن عبد الكريم الخطابي الذي لم يعرف تاريخ العالم مثل الحرب التي واجه فيها حفنة من الرجال ضعيفي الإمكانيات، الجيوش الجرارة المدججة بجميع أنواع الأسلحة لدولتين استعماريتين عريقتين، فانتصروا عليهما، بل أعطوا النموذج الذي اقتدت به الشعوب المغلوبة لاسترجاع كرامتها واستقلالها وتحقيق تنمية شاملة للبلاد والإنسان معا. وقد انطلق هذا النموذج من أجدير في الربع الأول من القرن العشرين.
2. أجدير الأطلس المتوسط، وقد رمز إلى "توحيد الأمة" باعتبار ساحته هي التي أشرف فيها الملك محمد الخامس على جمع شمل الجيش المغربي وجعله كامل القوة بانضمام القسم الثاني من جيش التحرير إلى القوات المسلحة الملكية سنة 1956.
3. أجدير سوس، مدينة أگادير وقد رمزت إلى "تضامن الأمة" بعدما ضربها الزلزال المريع سنة 1960 فتضامن الجميع بأريحية، وتضحية حتى أعيد بناء المدينة وانبعاث إعمارها من جديد، فصارت بعد ذلك من بين أهم المدن المغربية ومن أكبر الموانئ على المحيط الأطلسي.

ثانيا: أجدير والملك الجد

أ- الملك محمد الخامس والزيانيون

1- تجدر العلاقات في عهد الحماية

العلاقات بين الملك محمد الخامس، وسكان المجال الجغرافي "لساحة أجدير" علاقات لم تكن وليدة الفرح بزيارة الملك للمنطقة، وعمق حماس الاستقبال في رحلته الرسمية التي يصورها شريط 1956م، بل هي متجذرة راسخة منذ أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين، لتزيد كثافة طوال العقد الرابع، وكان الملك رحمة الله عليه يواظب على زيارة الزيانيين هنالك، فصارت ذاكرتهم طافحة بأخبار حضوره المتكرر من العاصمة الرباط[3]. يجالسهم في المدينة وبواديها، ويغتنم فرص احتفالاتهم الاجتماعية، ليسافر إليهم بعيدا، مهنئا إياهم بأفراحهم، ويتابع بشغف جمال لوحات رقصهم الفريد: (أحيدوس)، ويستزيد من ترجمة الأشعار الأمازيغية الرفيعة، وتبهجه أصالة جياد الأطلس، ونخوة فرسانها. يطربه إبداع مطربيهم و ينصح المبدعين منهم بما يجديهم وينفعهم شأن ما نصح به الفنان مصطفى نعينيعة في خنيفرة ذاتها.

وكان يغامر بالسفر من (الرباط) إلى (خنيفرة) ليلا في غفلة عن العيون اليقظة للفرنسيين الحماة، يقطع الطريق البعيدة بين المدينتين في ظلام دامس، ليتمكن من عقد اجتماع سري مع صفوة من الخنيفريين، يطلعهم على المستجدات في القضية الوطنية، ويستشيرهم في بلورة الخطط الجريئة، التي يراها قادرة على التعجيل باستقلال المغرب، وبعد الانتهاء من الاجتماع يعود إلى الرباط فجرا، " فلا عين رأت ولا أذن سمعت".

2- الجنرال دوگول في الأطلس1943

أدركت فرنسا أهمية العلاقات الوطنية الصادقة بين الملك والزيانيين، مما جعل رئيس دولة فرنسا الحامية نفسه يشوش على تلك العلاقات.

---

[3] عمر أمرير : التحري الميداني في زايان لإعداد الحلقة التلفزية من برنامج كنوز بعنوان "أجدير ساحة المبادرات الملكية".

أجل، لقد سافر رئيس فرنسا، الدولة الحامية، الرئيس الجنرال دوگول إلى الأطلس المتوسط في 9 غشت 1943م، تظهره الصور الملتقطة له وهو يبذل قصارى جهده ليؤثر في الأمازيغيين بالحضور إليهم، و يتعمد الجلوس معهم تحت الخيام الضخمة، يرشف كؤوس الشاي المنعنع، ويتناول المشوي المغربي بطريقتهم، ويتجول في غابات أرزهم الخلاب، يحاكي في مشيته هيبة فرسانهم. وقد وصل فعلا إلى عين اللوح.

وصول رئيس الدولة المستعمرة إلى العين في أعماق الأطلس رمز إلى محاولة الوصول إلى (العين) الرمزي وتأويل ذلك عند المغاربة يفضح الحسابات الخفية للمستعمر وإن على المدى البعيد، فيتجلى أنه تمهيد للوصول إلى السيطرة على ما يرمز إليه المغاربة في الأمازيغية والعربية بـ (رأس العين) أي الملك، وتلك الرمزية ليست منفصلة عن منهلها الرمزي، بل هناك في الأطلس المتوسط ما يفسر الرمزية بما سبقها. ألم يسبق المقيم العام الفرنسى فى المغرب الماريشال ليوطي بأن ضغط على رأس العين في وقته، السلطان مولاي عبد الحفيظ، في سنة 1912م؟ و بعد سنتين فقط أرسل ليوطي فيالقه لاحتلال خنيفرة يوم 12 نونبر 1914م وبعده بخمسة أشهر باغت موحى أو حمو الزياني الجيش الفرنسي في مخيم (الهري) يوم 13 نونبر من السنة نفسها، وأنزل بهم هزيمة فادحة، فاحصى الجنرال گيوم الفرنسي ضحاياها، مؤكدا قتل الزيانيين 33 ضابطا فرنسيا و590 جنديا، و جرح خمس ضباط، و171 جنديا. وغنم الزيانيون كل أسلحة المدفعية والرشاشات، و عددا كثيرا من البنادق. و كانت هزيمة قاسية لم يسبق مثلها لفرنسا بشمال إفريقيا على حد تعبير الجنرال گيوم نفسه[4].

3- إنتفاضة خنيفرة 1955

بعد نفي الملك بسنتين ستكون الذكريات الملكه فى أعماق الزيانيين قد بلغت أوجها وتأجج أوار الشوق إليه حتى انفجرت الانتفاضة العارمة في خنيفرة سنة 1955م، بمجرد رفع فارسة زيانية صورة الملك المنفي يوم ذكرى نفيه. وقد نظم الشاعر الأمازيغي الشهير بوعزة نموسى مطولة شعرية خلد فيها دور المرأة الأطلسية وحضورها في عمق الثورة المغربية ممجدا فارسة يافعة من خنيفرة بادرت في 20 غشت من سنة 1955م بإحياء ذكرى نفي الملك محمد الخامس

[4] صفحة مصورة من كتاب الجنرال گيوم. معلقة صورتها في المتحف الوطني للمقاومة وجيش التحرير - الرباط.

وأسرته إلى جزيرة مدغشقر، وصور الشاعر الأمازيغي كيف امتطت الفتاة صهوة جواد أصيل، تخترق به أزقة مدينة خنيفرة، رافعة صوتها بحياة محمد الخامس، وباستقلال المغرب. وما هي إلا لحظات، حتى هب السكان، كبارا وصغاراً، ذكورا وإناثاً، حاملين الصور الملكية والأعلام الوطنية، تتوسطهم الفارسة الزيانية "يامنة"، في انتفاضة عارمة، وتنفجر ثورة صاخبة، زعزعت ثقة الجيوش الفرنسية في الجهة كلها، وتكبدت خسائر فادحة، وسجل التاريخ أن انتفاضة خنيفرة غشت 1955م حدث صَيَّرَ الجهة كلها من الرموز الوطنية البالغة الدلالة، شاركت المرأة الزيانية في جعلها من الملاحم التي عجلت بعودة الملك إلى عرشه معززا مكرما ومعه استقلال المغرب.

ب- الملك في زايان بعد المنفى

1- في جن لماس : مرقد أسرار جيش التحرير

"جن الماس" إسم أمازيغي مركب، ترجمته الحرفية هي: أُرقد في الوسط. يقع في منحدر جبلي شديد الوعورة وراء الجبال المنيعة، تتدفق منه منابع غزيرة. كل ذلك جعل منه المكان المنيع الذي كان الملك محمد الخامس يستوعب أهميته ويقدر موقعه الاستراتيجي في المغرب. لذلك هيأه لدور تاريخي فيما بعد، بدءا بحرصه يومئذ على الذهاب إليه من الرباط للانفراد فيه مع صفوة من وطنيي العاصمة نفسها، وتعريفهم بمكانه ومزاياه وتعريفهم بأمثالهم من إخوانهم الأطلسيين الذين هم ضمان استحالة وصول عيون المستعمر إلى هنالك، فيتم تداول شؤون الأمة، واتخاذ القرارات الحاسمة، وتوزيع مسؤوليات تنفيذها.

تزيد "المناهل الرمزية" لقرية "جن الماس" ثراء بكونها حققت الوظيفة الوطنية النضالية التي قدرها وهيأها له الملك في منتصف الخمسينيات من القرن العشرين إذ صار(صمام الأمان) الوطني في اللحظات الحرجة.

بعد نفي الملك، صارت الجهة كلها من روافد المقاومة وجيش التحرير. وحتى بعد عودة الملك بالاستقلال، وقبل التأكد بالملموس من سلامة نوايا الفرنسيين، و ظهور تسويفات الاسبانيين المحتلين لعديد من المناطق التي لم ترفع عنها اليد، رغم المعاهدات المبرمة، وشروط كلا الطرفين. ثم إن إنشاء القوات المسلحة الملكية النظامية إنشاء لم يمض عليه شهران، و يتعقد الوضع بكون انضمام جيش التحرير إلى تلك القوات لم يتم بشكل نهائي. فبعد انضمام قسم جيش

التحرير في الشمال، بقي ينقص انضمام قسمه الثاني الذي صعد رجاله بأسلحتهم للمرابضة في الغابات المشرفة على مدينة خنيفرة، بل وكأنهم طبقوا المعنى الحرفي ل (جن الماس) -ارقد في الوسط- فاتخذها جيش التحرير مقر قيادته العسكرية واتخذ المنزل الفائح الذي كان الملك محمد الخامس يقيم فيه قبل المنفى اتخذه جيش التحرير مكتبه الذي يضع فيه مخططاته وتنفذ منه العمليات العسكرية التي جعلت ناحية خنيفرة كلها النقطة الملتهبة بالنسبة للمستعمرين الأوروبيين في المغرب أواسط سنة 1956 التي استقل فيها المغرب ذاته.

في تلك الشهور، ستبلغ "المناهل الرمزية" الوطنية لقرية "جن الماس" ذروتها في كون المرحوم الحسن الثاني، وهو يومئذ ولي العهد، رئيس أركان القوات المسلحة الملكية الحديثة التأسيس، يكثف أسفاره المكوكية إلى "جن الماس" ليشرف شخصيا على حقيقة الوضع هناك، وينسق بأمانة بين والده الملك في الرباط وبين رؤساء جيش التحرير في "جن الماس" ويبلور المراحل الممهدة لضمهم إلى القوات المسلحة الملكية وفق خطة دقيقة، وترتيبات محكمة، وحسابات مضبوطة، أدنى خطإ فيها قد يعصف بآمال المغرب في ظروف يحتاج فيه الوضع الجديد إلى مزيد من الحذر والتآزر. ويتضاعف الخوف على مصير وحدة الأمة بكون ما تحرر من المغرب يومئذ تنقصه مناطق أخرى، وأكثرها شساعة المناطق الجنوبية التي كانت ما تزال ترزح تحت نير الاستعمار الإسباني يومئذ.

إن (جن لماس) مرقد أسرار التحرير من أجل (توحيد الأمة)، تلك الأسرار التي قال في شأنها الملك الحسن الثاني فيما بعد: " قليل من يعرف ما قام به جيش التحرير في جنوب المغرب، وإن كان أحد يعرف ما قام به هذا الجيش منذ سنة 1958م وقبيل سنة 1958م فهو خادم هذه البلاد (جحوط، معلمة المغرب).

2- ساحة أجدير : رمز توحيد الأمة

أ- وصف وصول الملك محمد الخامس

الشريط المصور يوم 11 يوليوز سنة 1956 يظهر الساحة وقد وصلها الملك محمد الخامس على متن سيارة مكشوفة. ويظهر الشريط الملك فوق المنصة الرسمية رفقة الأميرة للا أمينة وهي صغيرة وخلفهما معا الأمير مولاي عبد الله بلباس الفرسان المغاربة. وفي ساحة الميدان يظهر ولي العهد مولاي الحسن بلباس

رئيس أركان القوات المسلحة الملكية في حيويته على صهوة جواد أصيل، جيئة وذهابا.

صور الشريط لحظة تاريخية امتطى فيها الملك ورئيس الأركان سيارة مصفحة لاستعراض وحدات القوات الملكية المسلحة وكلها بالزي العسكري الرسمي الأنيق وبالأسلحة العصرية المتطورة إلى حد قد يندهش ناظرها اليوم من كون المغرب الحديث العهد بالاستقلال يملك يومئذ (1956م) ذلك السلاح المتطور، بل قد يزيد الاستغراب من كيفية وصول الدبابات المصفحة وقوافل الشاحنات العسكرية الضخمة إلى تلك الساحة المنيعة، عبر وعورة وضيق الطرق.

في الجانب الآخر، هناك صفوف فرق جيش التحرير، القادم من مقره "جن الماس"، يظهر بلباس مغاير لزي القوات المسلحة الملكية وبسلاح قوامه المسدسات والرشاشات والبنادق على الأكتاف.

في فضاء آخر، تظهر صفوف فرسان الأطلس الأشاوس، و في أطراف الساحة تنتشر الخيام الهائلة ويصطف مئات الآلاف من الرجال و النساء الذين تقاطروا من مختلف جهات الأطلس المتوسط، بل ومن باقي جهات المغرب، في نظام وانتظام.

ب- **انبثاق رمزية : توحيد الأمة**

بمجرد ما تم اندماج رجال جيش التحرير في صفوف رجال القوات المسلحة الملكية فوق أرض ساحة أجدير، تأكد الجميع أن "رمزية توحيد الأمة" انبثقت من جديد، أصيلة، قوية، متماسكة.

بعدما تمت المراسيم الرمزية الخاصة باستعراض تشكيلة عسكرية رمزية للجيش المغربي الموحد، سيشعر مشاهد الشريط المصور يومئذ بأن الصمت عم مئات الآلاف في اللحظة التي تهيأ فيها الملك لإلقاء خطاب تاريخي، استشهد فيه بالآية القرءانية الكريمة " وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا".(سورة النور آية 55).

فور انتهاء الخطاب الملكي، عمت البهجة القلوب. فانطلقت زغاريد النساء في كل الجهات، وارتفعت أصوات مئات الآلاف بهتافات النصر، وركض الأمير مولاي عبد الله بجواده ملتحقا بسباق فرسان الأطلس، بارود بنادقهم، هديره ودخانه الكثيف في السماء كالسحاب.

الآية القرءانية المستشهد بها في الخطاب تعبر بصدق عن الحالة النفسية للمغاربة يومئذ وقد سيطر عليهم نوع من الخوف. فهم مستقلون، ولكنهم غير مطمئنين، لأن استقلالهم مبتور، وهم انهوا معركة الفداء والمقاومة والتحرير. ولكن قسماً من جيش التحرير بقي رجاله حاملين الأسلحة ويرابضون إلى قبيل ساعات في غابة أجدير - التي يتوسط الجميع ساحتها اللحظة - إنه نوع من الخوف الذي يذكر بظروف هجرة النبي (ص) وأصحابه لما هاجروا إلى المدينة، وأمرهم الله بالقتال، فكانوا بها خائفين يمسون في السلاح ويصبحون في السلاح، فصبروا على ذلك ما شاء الله، ثم إن رجلا من الصحابة قال: " يا رسول الله أبدا الدهر نحن خائفون هكذا؟ أما يأتي علينا يوم نأمن فيه، ونضع عنا السلاح ؟" فقال رسول الله (ص): " لن تصبروا إلا يسيرا حتى يجلس الرجل منكم في الملإ العظيم محتبيا ليست فيه حديدة" (ابن كثير، 1998).

أكيد أن ظروف نزول تلك الآية تطابق الظروف النفسية لكل المغاربة سنة 1956م، وفي صدارتهم الذين كانوا يرابضون بسلاحهم من جيش التحرير في "جن لماس".

تلكم بعض من المناهل الرمزية التي نهلت منها ساحة أجدير رمزية توحيد الأمة؛ تلك الرمزية التي نقلت المكان من محليته إلى مستوى رمزية الأمة، فصار المكان بذلك منهلا لرمزية جديدة تنبثق بعد ذلك بخمس وأربعين سنة. وبالضبط يوم الأربعاء 17 أكتوبر سنة 2001 م.

ثالثا: أجدير والملك الحفيد

أ- **اختيار ساحة أجدير**

الحدث الذي نركز اليوم على جانبه الرمزي نموذجا من القرن الواحد والعشرين، يبدو لأول وهلة من الأحداث الحقيقية التي لا توحي وقائعها بأية رمزية. رغم ذلك فان الحاضرين ظروفه - وكنا ضمنهم - اعتبروا أن إحدى الإشارات التي تخللت مراسيمه كانت من القرائن الدالة على أن في عمق حقيقة الحدث يكمن نموذج جيد لعبقرية اللغة الرمزية المغربية في مفتتح القرن. ذلك أنه لما أقبل جلالة الملك محمد السادس على مرحلة إقليم خنيفرة، في أكتوبر من سنة 2001، خلال الرحلة الرسمية التي قام بها إلى عديد من الأقاليم، فتمت في تلك المرحلة دعوة نخبة من الفاعلين في شرائح المجتمع المغربي ومؤسساته من جميع

جهات المملكة، إلى الالتحاق بمدينة خنيفرة، قصد الشخوص لسماع الخطاب الملكي، الذي تدل كل القرائن على أنه سيكون حاسما في شأن الأمازيغية.

في صبيحة اليوم المحدد: الأربعاء سابع عشر أكتوبر 2001م، سالت أباطح مقر عمالة خنيفرة، بوفود آلاف المدعوين والمدعوات، الذين سيُفاجَؤون جميعُهم بخبر يؤكد أن الخطاب الملكي المرتقب، لن يُلْقَى في مدينة خنيفرة، بل في (ساحة أجدير)، البعيدة بحوالي خمسة وثلاثين كيلومتراً.

ب- قرائن رمزية الإختيار

بديهي أن تغيير مكان إلقاء الخطاب بمكانٍ غيره، من الأمور العادية، ورغم ذلك فإن الحس الرمزي التلقائي لدى المغاربة، سيشعرهم بأن تغيير المدينة بـ (ساحة أجدير)، إشارة رمزية، وخاصة عندما نعرف أن موقعها وواقعها، يؤكدان أنها غير صالحة للحدث الملكي، ذلك أن أجدير مجرد ساحة خالية، في عمق غابة جبلية كثيفة الأشجار، دونه طريق ضيقة، خطيرة المنعرجات، علاوة على أن تلك الساحة لا قرية فيها ولا منزلا، بل لا توجد فيها المرافق الضرورية الملائمة لحلول الملك وموكبه الحاشد، وعشرات من مساعديه ومستشاريه ووزراء حكومته، ومئات من ممثلي مختلف وسائل الإعلام، بالإضافة إلى آلاف الرجال والنساء المتدفقين من كل ربوع المملكة.

كل تلك القرائن تؤكد أن تغيير المدينة بالغابة تعديل بروتوكولي لا داعي له في الحقيقة والواقع. ثم إن الحرص على دعوة مئات الشخصيات الوازنة للحضور من أقاصي جهات المغرب أمر يبدو غريبا، ما دام الخطاب الملكي سينقل على الهواء عبر وسائل الإعلام.

أكيد أن هناك ما يبرر رمزية الإصرار على إلقاء خطاب تاريخي بكل المقاييس، في مكان يجهل جل المغاربة من الأجيال الجديدة مكان وجوده، فكيف برمزيته. بالإضافة إلى الشعور بأن دعوة آلاف الرجال والنساء من صفوة المجتمع المغربي قاطبة هو تشريف رمزي دال على أن جميع المغاربة مشاركون في صنع القرار، وإعلانه وتنفيذه.

ج- رمزية 17 أكتوبر

من العادات المغربية التي توجه الذهن إلى فهم رمزية حدث معين، عادة "المصادفة" أو "الفأل الحسن". فقد تصادف الفكرة أو إنجازها زمنا له دلالته

الرمزية. كالشهر، أو العيد، أو المنزلة الفلاحية، أو تاريخ اليوم، أو انطلاق آذان الصلاة...

في سياق تلك العادة، وتلقائيتها يبرز أن حدث "أجدير" يصادف من الشهور المتفاءل بها، شهر أكتوبر، وتزيد المصادفة تفاؤلا بموافقتها تاريخ اليوم وهو 17 أكتوبر الذي لا تفوت شحنته المباركة حدس العارفين بأنها رمز دال على "حلول الزمن الجيد، لإنجاز العمل الجيد".

فهم تلك الرمزية ليس مجرد إسقاط، أو تأويل اعتباطي، بل ناتج عن عملية ذهنية، يستحضر بها المغاربة "المناهل الرمزية" التي تستحسن الرموز بدلالاتها.

هكذا فإن تاريخ "17 أكتوبر" لا يرمز بتاريخ سنة حدوثه، وليس بالتقويم الميلادي الذي يصادفه، ولكن يبقى مشحونا بالرمزية الأصلية والأصيلة الدالة على حلول الزمن الجيد المبارك لفلاحة الأرض.

أصالة تلك الرمزية ترسخها الحكايات الأمازيغية التي تقول بأن "أبو الأنبياء" آدم عليه السلام، بدأ عمل الحرث الأول في هذه الدنيا يوم17 أكتوبر: الذي يقال عنه في الأمازيغية ⵙⵙ ⵉⵏⵏⵢ ⵢⵖⵏⵏⴰ ⵍⴰ ⵄⵓⵙ "أسّ لي ايحلا واامود"، أي اليوم الذي صارت فيه البذور حلالا حرثها.

هكذا يتبين أن من ذلك المنهل الرمزي، استمد ذلك التاريخ رمزية "حلول الزمن الجيد، لإنجاز العمل الجيد" شأن إعلان صاحب الجلالة في خطاب 17 أكتوبر بأجدير عن: إحداث "المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية" وجعل النهوض بالأمازيغية مسؤولية وطنية.

الجدير بالذكر أن دقة بنود ذلك الظهير وشموليتها ووضوحها كلها تذكرنا بوظيفة اللوح في عادات أگادير.

خاتمة

لم نزعم أننا متأكدون مند البداية من أن اختيار ساحة أجدير لإلقاء خطاب ملكي سيعلن عن أحداث المعهد الملكي لثقافة الأمازيغية، اختيار كان سببه ما أحطنا به، ولم نزعم أن جميع المغاربة يجب أن يفهموا الشيء نفسه، وبالتوسع ذاته، ولكن الذي يمكن أن نؤكده هو أننا لا حظنا- كغيرنا من المدعوين إلى مدينة خنيفرة- أن تغيير مكان إلقاء الخطاب الملكي في البروتوكول من مدينة آهلة بساحة جبلية غابوية غير مسكونة هو نوع من الإشارات الجديرة بأن تلتقط بعناية.

عندها اعتمدنا على نتائج أطروحتنا "رموز الشعر الأمازيغي وتأثرها بالإسلام". فوصلنا إلى أن المفهوم يفضي إلى رمزية عامة هي توحيد الأمة .ثم

تأكدنا من أن الملك محمد الخامس جدد انبعاث تلك الرمزية، في ساحة أجدير ذاتها. وانطلاقا من بديهيات الرمزية المغربية والسير وفق ضوابطها، وجدنا أنفسنا أمام إحدى أهم وظائف الرمزية التي قد يكون الهدف الرمزي منها، ليس المتعة الفنية الخالصة وحسب، بل مضافاً إليها الوظيفة الوطنية، في مثل رمزية (أجدير)، التي تحتم البحث في جزء مهم من تاريخ المغرب، أي معرفته، واستيعاب عوامله ونتائجه ليس وفق عمل ذهني تلقائي آني، بل مضافا إليه جهد البحث في الذهنية وفي المصادر المكتوبة والمصورة والمروية، ثم التحري المداني لنتعلم من جديد درساً بليغاً، يبين كيف انتقل اسم محلي في فترة من فترات تاريخ المغرب، إلى مستوى رمزية الأمة، بفضل حدث وطني عظيم كانت أرجاؤه مسرحه سنة 1956، وبمرور الزمن، بدأت الأجيال تفقد بفقده أرقى رمزياته، ويطوي النسيان ما صمد منها، فلم يبق لها من ذكر ولا إدراك، إلا ما يرسخ منها في وعي صفوة من المتمرسين العارفين بغميس مفاخر رموز أمتهم، الحريصين على التذكير بأكثرها نبلاً إذا عز النصير، والغيورين على الاحتفال بالعبر الرفيعة، عبر العصور والأجيال، وتلك إحدى عبقريات الرمزية المغربية في الرمز ومناهله.

المراجع

عمر أمرير. 2003، *رموز الشعر الأمازيغي وتأثرها بالإسلام*. الرباط: مطبعة مكتبة السلام. الطبعة الأولى.

عباس الجراري. تصدير كتاب رموز الشعر الأمازيغي وتأثرها بالإسلام. لعمر أمرير.

علي صدقي أزايكو. 2004، *نماذج من أسماء الإعلام الجغرافية و البشرية المغربية*. الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات التاريخية والبيئية. سلسلة الدراسات والأطروحات – رقم 1- ط1.

عمر أفا. 1988، *مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر سوس* ***1822-1906***.

مصطفى أربيب. *مادة أجدير معلمة المغرب* 140.1.

امحمد العثماني السوسي. 1970، *ألواح زولة و التشريع الإسلامي*، رسالة دبلوم الدراسات العليا بدار الحديث الحسنية. مصور على ميكرو فيلم رقم 1340الخزانة العامة الرباط.

ميمون جحوط. *جيش التحرير المغربي* .معلمة المغرب .3224.10

إسماعيل بن كثير. 1998، *تفسير القرآن العظيم*، مؤسسة الكتب الثقافية ط.7.

الحجاج والازدواجية اللغوية
عند تلاميذ التعليم الثانوي

بودريس بلعيد
مدير أبحاث بالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
مركز البحث الديداكتيكي والبرامج البيداغوجية

مقدمة

لم تعد التعددية اللغوية، التي تعني تعامل الفرد بنسقين لغويين أو أكثر، من الظواهر المثيرة للإعجاب أو الفضول، فقد تحولت إلى أحد المميزات الأساسية لعصر الاتصال والمعلوميات. إذ أن المناطق السكنية التي تعيش على هامش هذه الوضعية توجد في حالة مؤقتة. وتعتبر الديمقراطية وتطور أساليب وأشكال الاتصال والتراجع الملحوظ للأفكار والإيديولوجيات الشمولية والعنصرية من العوامل التي لعبت دورا أساسيا في خلق هذه الوضعية.

يعتبر المجتمع المغربي، ومجتمعات إفريقيا الشمالية بشكل عام، من المجتمعات التي يدخل التعدد اللغوي في صميم تعريفها، حيث تم التداول بالإغريقية والبونيقية واللاتينية والعربية والفرنسية والأسبانية والإنجليزية، ناهيكم عن الأمازيغية، التي صاحبت كل هذه اللغات. ويحتاج البحث في آثار هذا التعدد التاريخي إلى بحث خاص، ولكننا نود الإشارة فقط إلى أن تعلم اللغات الأجنبية في المغرب غالبا ما يكون خاليا من اللحن، وقد يكون لهذا التعدد دور في ذلك.

I. مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في أشكال التفاعل بين التفكير واللغة من خلال أداء مهمة الحجاج (كعملية فكرية ومعرفية) وبين الازدواجية اللغوية (دارجة وفرنسية). وتتجلى أهم مظاهر هذه المشكلة في التأثير الذي يصيب اللغة الأم في وضعية التعدد اللغوي غير المتكافئ مؤسساتيا من جهة والتأثر الذي يصيب آليات الحجاج وفعاليته في حالة ممارسته بلغتين.

ونقصد باللغة، في هذا البحث، نسق التواصل الإنساني بواسطة التنظيم المبنين للأصوات (أو تمثلاتها الكتابية) المكون لوحدات أكثر اتساعا (Richards et Al, 1985: 153). والجدير بالملاحظة أن تعدد مكونات النسيج اللغوي المتداولة في المجتمع المغربي يصدق عليها هذا التعريف. وهذا ما يتناسب مع الأهداف التي نروم تحقيقها،

التي تتجه إلى الاهتمام باللغات، باعتبار اللغة "الشكل الذي يحدث النظام، وترتيب في الخلط الذي يعتبر الحالة الأولية للواقع في حد ذاته. فهي التي تفرض على الفكر نوعا معينا من تنظيم عناصر الواقع، وتقطيع وحدات هذه الكتلة غير المتمايزة، إن اللغة هي التي تقرر في الواقع، نظرتنا إلى العالم، وما نعالجه كموضوع وكفعل وكحدث وكقاعدة، الخ"(François, 1980 : 108).

ولا نميز، لاعتبارات سيكولسانية، بين هذه اللغات إلا من حيث أنها لغات أم أو لغات ثانية. ونعتبر اللغة الأم هي "أول لغة تكتسب في البيت". وما يهم هنا هو الدفء العاطفي المصاحب لعملية تقطيع العالم الخارجي، بالإضافة إلى شكل هذا التقطيع الذي يتميز بالحيوية والتفاعل الاجتماعيين، بالإضافة إلى أشكال التقطيع المعرفي للعالم الخارجي. وواضح أن الأمازيغية والدارجة هما اللغتان المستعملتان في"تنظيم عناصر الواقع وتقطيع وحداته التي تقرر نظرتنا إلى العالم" في السنوات الأولى من العمر.

أما اللغة الثانية فهي التي " تستعمل بشكل واسع كوسيط للتواصل (في التعليم أو الحكومة) والتي عادة ما تستعمل بموازاة مع لغة أو لغات أخرى" (Richards et al, 1985: 153). ونميز، في هذا الإطار، بين اللغة العربية واللغة الفرنسية، خصوصا من حيث الحمولة الثقافية والتاريخية. وفي كل الأحوال فإن نعت الثانية لا يعني حكما قيما بقدر ما يعني الوجود في مرتبة سيكولوجية وسوسيولوجية تختلف عن مرتبة اللغة الأم، وهي اللغة الأولى.

وإذا كان بلومفيلد Bloomfield يعرف الازدواجية اللغوية بأنها "امتلاك كفاءة المتكلم الأصلي locuteur natif في لغتين"، فإننا لا نستعمل الازدواجية مشروطة بهذه الدرجة من الامتلاك لكفاءة المتكلم الأصلي، بل نكتفي بقدرته على التعامل باللغة الثانية، بغض النظر عن مستوى هذا التعامل. وفي نفس هذا الاتجاه يعتبر ماكنامارا المزدوج اللغة شخصا يمتلك كفاءة الحد الأدنى في أحد المهارات اللغوية الأربعة، أي الفهم والكلام والقراءة والكتابة، في لغة أخرى غير لغته الأم (Hammer et al., 1983 : 22)، وعليه فإننا نستعمل الازدواجية بنفس حمولة هذا التعريف، أي تمكن الفرد من إنتاج حد أدنى من الملفوظات في اللغة الثانية تمكنه من التعبير عن آرائه. خصوصا وأن الظروف الرسمية والسوسيوثقافية تؤدي إلى تمايزات في امتلاك ناصية هذه المهارات، عند نفس الفرد. ورغم أننا نتحدث عن الازدواجية اللغوية (لأننا هنا نهتم بزوج الدارجة والفرنسية) فإن ذلك قد يعني على مستوى الواقع التعددية اللغوية، كما في الحالة التي يكون فيها الفرد قادرا على التعامل بأكثر من لغتين، وهي حالة نسبة كبيرة من المغاربة.

إن أهمية هذا الواقع بالنسبة لنا تتجلى في أن المقارنة، التي سنعقدها بين الحجاج بالدارجة والحجاج بالفرنسية، تتأثر بشكل كبير بممارسة المهارات الأربعة في كل لغة. مما يعني أننا سنقارن بين الحجاج المكتوب كما يتجلى في لغتين، إحداهما تكاد تمكن من ممارسة المهارات الأربعة دون تمييز، خصوصا الكتابة، والثانية تفتقر إلى الاستعمال الطبيعي للكتابة والقراءة.

إن مشكلة البحث، تبعا لهذه التحديدات، تتمثل في الكشف عن الميكانيزمات السيكولسانية التي تدبر واقع التعدد اللغوي المؤطر بالهيمنة. وهي بذلك تأخذ منحيين:

- على المستوى اللغوي: بينت الأبحاث السابقة أن المتعدد اللغات يتميز "بحساسية أفضل على التواصل". وهذا يعني قدرته على التحكم في الموقف التواصلي وقدرته على اختيار العناصر اللغوية القادرة على التبليغ المناسب. ويندرج في هذه القدرات ارتفاع مستوى السيولة اللفظية والقدرة على التعبير عن التفاصيل والفروقات الدقيقة واستعمال مختلف مكونات الأسلوب من استعارة وغيرها. ومن جهتنا سنحاول الكشف عن مميزات الأداء اللغوي الذي يحدد شكل الحجاج وأساليبه، وكيف تؤثر الازدواجية اللغوية على إنتاج الخطاب الحجاجي. ذلك أن الكفاءة اللغوية تؤثر بشكل مباشر على الإنجاز الحجاجي، وهذا التأثير يتأرجح بين اللغة الأم واللغة الثانية.
- على المستوى المعرفي: تتفق جميع الأبحاث السابقة على التأثير الإيجابي للازدواجية اللغوية على الكفاءات المعرفية. فلامبير Lambert يرى أن المزدوج اللغة يتمتع "بمرونة معرفية" ناتجة عن عادة الانتقال من نسق رمزي إلى آخر. وهذه المرونة المعرفية تسمح لمزدوج اللغة، من ضمن ما تسمح به، بتحليل أكثر تفصيلا للملامح السمانتيكية المتضمنة في الكلمة (Grize, 1991 : 57) ومعلوم أن هذه المرونة الذهنية تمكن من ممارسة أفضل للتفكير المجرد وفي امتلاك أفضل لدلالات الكلمات. وعلى غرار هذه النتيجة نجد المزدوج اللغة يتمتع بتفكير إبداعي متزايد وبقدرة عالية على التحليل. وبخصوص الحجاج سنعمل على التحقق من صلاحية هذه النتائج على التعميم على وضعية الهيمنة اللغوية، أي كيف تؤثر هذه الوضعية على مهارة الحجاج؟

II. أهداف البحث وقاعدته المنهجية

إن الهدف العام هو فتح حوار علمي حول قضايا الازدواجية والتعدد اللغويين في المغرب، قصد فهم الظاهرة والتمكن من مختلف عناصرها. وهذا يعني أن البحث يندرج في إطار الحصول على أكثر الأساليب نجاعة لصياغة الفرضيات أكثر من التحقق من تلك التي تمكنا لحد الآن من صياغتها. وهي الفرضيات التي تهم مختلف عناصر المشهد اللغوي، من أمازيغية ودارجة وعربية

وفرنسية، على شكل أزواج أو بشكل متعدد. ويشكل هذا البحث المقاربة الأولية لزوج الدارجة – الفرنسية.

ونتوخى من هذا الجزء من البحث العام[1]، بشكل أقل عمومية، أن نتحقق من الآثار السيكولسانية للهيمنة اللغوية سواء على المستوى اللساني المعرفي أو على مستوى أشكال ممارسة الحجاج. وهذا سيمكننا من معرفة أكثر تفصيلا لعلاقة اللغة بالفكر، من خلال الإطلاع على نوع الأداءات الحجاجية وأنماطها. وبذلك نتقدم نحو صياغة تصور واضح عن مختلف الميكانيزمات اللغوية والمعرفية التي تتدخل في ممارسة الحجاج. مما سيمكننا من تسليط الضوء على العناصر اللغوية، من منطلق الازدواجية، التي تؤسس الإنجاز الحجاجي عند التلاميذ من جهة، وتسليط الضوء على أشكال الحجاج من خلال مدخل الازدواجية اللغوية من جهة أخرى.

والمقصود بالحجاج فهو"نوع من الخطابات الذي يهدف إلى التدخل في الآراء والمواقف"les attitudes" وربما سلوك متلقي أو المتلقي. ويتميز الحجاج عن التشريط في كونه يتطلب مشاركة فعالة واتفاقا واعيا من المهتمين. ويتضمن الدليل الحجاج أيضا، ولكن باعتباره تفكيرا raisonnement فهو يمتلك خاصية الضرورة التي لا توجد في الحجاج. ويتضمن الخطاب حججا، ولكن هذه الحجج هي دواعي خاصة بإقناع محتمل للمتلقي (إنه لا يرى أي اعتراض) ولكنها لا تفحمه دائما. بالإضافة إلى المعنى الحرفي للكلمة، فإن الترسيمة schématisation التي يحدثها الخطاب تستعمل إجراءات متنوعة من الإضاءة التي تنتمي للخطابة (Grize, 1991 : 57 ; Grize, 1978). فالحجاج، بالمعنى الذي نشتغل به، ليس استدلالا شكليا، ولكنه استدلال يهم المنطق الطبيعي الذي يتكون بمواضيع ومحتويات ملموسة. إن ما يهمنا في الحجاج هو كونه تعبيرًا عن المنطق الطبيعي. ونقصد بهذا الأخير، انطلاقا من أعمال مدرسة جنيف في الحجاج، هو كونه تعبيرًا عن المنطق الذي يمارس يوميا أثناء التفاعل مع مختلف القضايا والمشاكل والمواضيع الفعلية التي تصادف الفرد يوميا.

ويتمثل الإطار النظري للبحث في اعتبار الحجاج ممارسة سيكواجتماعية تقع في مجال البلاغة (من حيث بناء الخطاب) كما أسس لذلك بيريلمان (Perelman et al., 1958)، وبين مجال الجدل (من حيث الفعالية الاجتماعية) كما طورها إمرين (Eemeren et al., 1996). وقد أدمجنا هذه الخلفية في سياق معرفي نحاول تطويره منذ البحث الذي أنجزناه حول الحجاج وأشكال

1- يتعلق الأمر بمشروع البحث، الذي نحن بصدد الاشتغال فيه حول مختلف أشكال الازدواجية والتعدد اللغويين والمرتبط بمختلف اللغات المتداولة في المغرب: الأمازيغية-الدارجة العربية-الفرنسية-الأسبانية.

الاشتغال المعرفي (بلعيد، 2001). وقد طورنا هذه المقاربة من خلال الحدود التي وصلتها أبحاث بياجيه الأخيرة حول اللاشعور المعرفي والآفاق التي فتحتها إنيلدر Inhelder ومدرسة جنيف بالاعتماد على السيكولوجية المعرفية والعلوم المعرفية بشكل عام.

وإذا كان الحجاج كآلية لغوية، يعني امتلاك الآليات اللغوية البانية للحجاج، والمتمثلة بشكل أساسي في أشكال التراكيب والروابط المنطقية والقيم الثقافية والخبرات الاجتماعية (التاريخية)، فإن ذلك يمكننا من صياغة مشكلة البحث في الفرضيتن التاليتين:

- **على المستوى اللغوي:**

تخلق شروط الهيمنة اللغوية أشكالا متعددة من التأثيرات التي تتجه نحو اكتساح مساحة الاستعمال التي تتوفر للغة الأم من طرف اللغة الثانية. وتؤدي هذه الوضعية إلى تدهور اللغة الأم والتأخر في امتلاك اللغة الثانية امتلاكا إجرائيا. وعليه يمكن افتراض ما يلي: "تتزايد القدرة اللغوية بقدر ما يتم إدماج عناصر اللغة الثانية في مسار استعمال وتطور اللغة الأم".

- **على المستوى الحجاجي:**

يرتبط تنوع الممارسة الحجاجية بدرجة التكافئ بين اللغة الأم واللغة الثانية. فيزيد التنوع الحجاجي بعدم تهديد اللغة الأم ويتناقض بتقلص الرجوع إليها. وبناء عليه فإننا نفترض ما يلي: "تتزايد القدرة على ممارسة حجاج فعال باللغة الأم بقدر ما يتم إدماج اللغة الثانية ضمن الإمتلاك الطبيعي للغة الأم".

ولتحقق من هذه الفرضيات طلبنا من تلاميذ التعليم الثانوي، خلال شهر مارس 2002، أن ينتجوا خطابا حجاجيا مكتوبا باللغتين الدارجة والفرنسية. وتجلى ذلك في طلب إتمام الموضوع التالي، بعد التشطيب على الرأي الذي لا يتبناه التلميذ:

الموضوع بالدارجة	الموضوع بالفرنسية
أنا كنظن بلي المرا قدها/ ماشي قدها قد الراجل فالحقوق، لحقاش...	Je considère que les femmes sont égales/non égales aux hommes, en droit, parce que…

وقد تشكلت عينة البحث، التي بلغ عددها 94 تلميذا، جميعهم بالسنة الثالثة ثانوي، من أربعة أقسام علمية ومختلطة بثانويتي الإمام الغزالي وللا أمنة وسط مدينة مكناس. وقد أجبنا على أسئلة التلاميذ المتعلقة بالمقصود بالموضوع وطريقة الكتابة بالدارجة، عندما طلبوا منا ذلك. وفي كل الحالات حددنا للتلاميذ مدة عشر دقائق لإنهاء كتاباتهم. وقد بينا لعينة البحث المقصود بالقاطعة من حيث أنها تتطلب اختيار إحدى الأطروحتين والحجاج عليها. ثم حللنا إجابات التلاميذ وفق منهجية تحليل المضمون التي كيفناها مع محكات تحليل الأداءات الحجاجية، سواء من الجانب اللغوي أو من جانب الحركة الحجاجية.

III. الحجاج وأنماط الازدواجية اللغوية

تتعلق النتائج التي تهم حجاج المزدوج اللغة في الوقوف على الإمكانيات التي تتيحها الازدواجية اللغوية وكيف يتجلى ذلك من خلال حركة الفكر بين لغتين. في هذا السياق نستعير من التحليل النفسي مفهومي القمع والكبت للتعبير عن الظواهر المعرفية التي تتحكم في إنتاج الخطاب الحجاجي بين اللغة الأم واللغة الثانية.

ويقصد التحليل النفسي بالكبت "مسارا مزدوجا يربط بين هذه الجاذبية [اتجاه العناصر التي ستكبت] والنفور... من طرف بنية عليا" (Laplache et al., 1997). ونستعمل هذا المفهوم بنفس الدلالة ولكن بشحنة معرفية دون اهتمام بالجانب الانفعالي، الذي يشكل أساس حمولة المفهومين في التحليل النفسي. وقد سبق لبياجيه في كتاباته الأخيرة أن اهتم بموضوع اللاشعور المعرفي. ونقصد بالقمع نفس الممارسة، المتمثلة في النفور في إطار الجاذبية، التي تتم على المستوى الشعوري، بينما الكبت يتم على المستوى اللاشعوري. ونقصد بالحمولة المعرفية اعتبار ميكانيزمي "القمع" و"الكبت" كآليات معرفية يتم بهما الانتقال من لغة إلى أخرى أثناء الأداء الحجاجي. ذلك أن أشكال الإقناع التي تتم عبر مختلف الضغوطات الرسمية والمجتمعية، والتي تكون ترسانة التبريرات التي تبرر تخلي الفرد عن لغته الأم وتبنيه للغة الثانية، باعتبارها بديلا للغة الأم على مستوى الاعتبار السيكلوجي، هي أحد تجليات هذا القمع والكبت.

إن محدودية أثر أشكال الإقناع هذه في نقل الاعتبار والتفجير من اللغة الام إلى اللغة الثانية واستمرار لجوء الفرد إلى لغته الأم في مواقف حجاجية، عندما يطلب منه ذلك مثلا، هو ما نسميه بالقمع اللغوي، أي تواجد اللغة الأم في وضعية

تتلقى فيها مختلف أشكال القمع التي تحد من تطورها وانتشارها. ونسمي ما ينتج عن هذا القمع بالازدواجية المقموعة.

وفي الحالة التي تصل فيها هذه الضغوطات إلى درجة استدخالها كقيم معرفية تشتغل من داخل الفرد، بحيث يتكلف هو نفسه بضمان عدم السماح لها "أي اللغة الأم" بالتعبير، مع ما يصاحب ذلك من تعطيل لكل المكتسبات السابقة، فإن ذلك يتحول الى كبت لغوي. ونسمي الازدواجية الناتجة عن ذلك بالازدواجية المكبوتة.

وتبعا لهذا المعيار مكننا تحليل إنجازات التلاميذ الحجاجية من التمييز بين ثلاثة أشكال من الازدواجية، الناتجة عن استعمال اللغة الام أثناء بناء الخطاب الحجاجي. وهذه النماذج هي:

1. الازدواجية الطبيعية

وهو النموذج الذي يحاجج باللغة، دون أن يظهر أن سياق الهيمنة المناهضة للغته الأم قد اثر سلبيا عليه. إذ يلاحظ أن التأثير، الذي يمكن أن يوجد، يندمج في أفق تدعيم قدرة التعبير باللغة الأم. إن ما يحدد هذا النموذج ليس هو عدم تأثره باللغة الثانية(المدعومة)، سواء على مستوى المعجم أو التركيب، بل هو درجة المرونة الفكرية التي تميز التفكير الطبيعي المؤسس على اللغة الطبيعية. فالحجاج في هذا النموذج يستمد قوته وحركيته من صميم آليات اللغة الأم، وما تختزله من خيرات وشحنات انفعالية وسوسيوثقافية. ونقدم فيما يلي مثالا لهذا النموذج:

> [أنا[2] كنظن بلي المرأة ماشي قدها قد الراجل فالحقوق، لحقاش المرأة مسكينة مظلومة بزاف في هادشي، ما كايديها فيها حد، دايرة كشواحد مهمش. وأنا كنظن بأن المرأة والراجل خصهم يكونو بحال بحال في الحقوق وما خصش الراجل إيكون حسن منها.
> والمرأة فين ما جيتها راها مجهدة وشديدة، وبعد المرات، راك تلقى شي حتايات[3] وعيالات مجهدات وفين ابان الراجل قدامها شتي بعدا

---

[2] نورد الإنجازات كما وردت مكتوبة من طرف أفراد عينة البحث، دون زيادة أو نقصان، سواء بالدارجة أو بالفرنسية.

[3] جمع حتاية وتكنى بها النساء في الدارجة، وهي من فعل حتا التي تعني السطو.

العيالات راهوم فاش تايخدموا بنيتهم ماشي بحال الراجل اللي فيه القوالب والتبحلاس.
وأخير الكلام راها حسن من الراجل، واعطيوها حقوقها وراكوم تشوفوا شغادا الدير ليكم].

نلاحظ من خلال هذا المثال أن ما يميز هذا النموذج بشكل عام هو الحيوية اللغوية البادية، كما يلاحظ أن ارتباطه بالواقع يشكل أساس مرجعياته. يتمظهر ارتباط اللغة الام بالواقع المعيش في مستويين من اللغة: مستوى مباشر ومستوى أدبي.

أ- المستوى المباشر: نلاحظ أن هناك شكلا لهذا الارتباط، يتجلى في إنتاج ملفوظات تعكس التفكير مباشرة، ودون تدخل لمختلف أشكال الاشتغال الاسلوبية أو الاخلاقية، التي تؤدي إلى نوع من الخطاب الاكثر إتقانا. وفيما يلي بعض الملفوظات التي تندرج في هذا الاطار:
-وبعد المرات راك تلقى شي حتايات وعيالات مجهدات وفين ابان الراجل قدامها.
-وتنظن انه لو كان بقات المراة حاضية غير دارها كما كان مع بداية الاسلام لكانت على الأقل البطالة ما بقاتش لان العيالات بكثرة ما ضسرناهم خداو البلاسا ديال الرجال كبورو كتافهم عليهم.
-شتي بعدا العيالات راهوم فاش تايخدموا راهم تيخدموا بنيتهم ماشي بحال الراجل اللي فيه القوالب والتبحلاس.
-كاين شي عيالات رويجلات يعني كيديرو خسايل الرجال.

ب- المستوى الأدبي: وهنا نجد أن الخطابات تتكون من ملفوظات لعب التفكير في الأسلوب والاعتبارات القيمية الأخرى دورا بين لحظة التفكير فيها ولحظة إصدارها. ومن أمثلة هذه الملفوظات:
- المرأة تتلعب دور أكثر من الرجل، هي لي كتربي، هي لي كتقري الدراري، هي لي كتشر الخضر، هي لي كدير كلش، في حين الرجل ماكايدير والو، كيجيب غير الفلوس، وخا هكاك عاطينه ليه اكثر فالحقوق من المرأة.
- لحقاش شحال أو هي مظلومة ومضروبة من طرف الراجل الي ما يسواش، وما عندو قلب غي السمية بـأنه راجل، راه والو غي الشنتة.

– للأسف ما زالين شي ناس (عيالات ورجال) متيحترموش راسهم متيحترموش المراة.

2. الازدواجية المقموعة

يتعلق الأمر هنا بالخطابات التي أنتجت بلغة تقع بين الدارجة والعربية. ومعلوم أننا طلبنا صراحة من التلاميذ أن يكتبوا حجاجا بالدارجة. لذلك فإننا نعتبر أن إنتاج خطابات بلغة ثالثة يعني حضور القمع اللساني الذي أقصى اللغة الأم، غير أن هذا الإقصاء ليس تاما، بل جزئيا. فما زلنا نلاحظ حضور اللغة الأم واستعمالها في إنتاج الخطاب الحجاجي، غير أن هذا الحضور، خلافا للنموذج الطبيعي، بات مشتركا مع اللغة الثانية، وفيما يلي مثال لهذا النموذج:

> [أنا كنظن بلي المرا ما شي قدها قد الراجل فالحقوق، لحقاش كتعيش في تهميش كبير داخل المجتمع، وكتعاني كثير من تسلط وجبروت الرجل، فهي مازالت كتعيش وضعية مزرية، بحيث كتعطي الأولوية دائما لرجل، وكيعطي ليها غير الفتات، بالاضافة إلى التحرش الي كتعرض ليه داخل المؤسسات و الإدارات. وهي مابقاتش كتطالب بإصدار قوانين لحمايتها من هذا الوحش، وإنما كتطالب فقط بتطبيق القوانين الي كاينة في حيز الوجود، ويجب دق ناقوس الخطر في هذا الإطار، لان الأمر كيستدعي تدخل سريع فالمرأة هي أم وأخت، قبل ما تكون زوجة وبنت، ولا بقات وضعية ديالها هكذا، فهي إعلان على أن المجتمع عمره ما يتطور ويزدهر لان المرأة هي نصف المجتمع].

يتكون هذا النموذج من مزيج من الدارجة والعربية، مما يسمح لنا بافتراضه شكلا من أشكال العبور من نسق اللغة الطبيعية إلى نسق اللغة الرسمية التي تدعمها المدرسة وباقي مؤسسات الدولة. وظاهرة استعمال نسقين لغويين أو مستويين لغويين أو ما يعرف بتغيير السنن code switching في إنتاج هذا النموذج للخطاب الحجاجي، تتم عبر محورين:

1.2. محور الملفوظات: إن خاصية العبور تتجلى من خلال التأرجح بين الملفوظات المنتجة في اللغة الأم والملفوظات المنتجة في اللغة الثانية. كما في

الملفوظ التالي: «بل كانت في عهد الرسول». وهو نفس ما يلاحظ على الملفوظات الموالية:

- كاينة في حيز الوجود.
- بلي هي أكفأ من الراجل.
- دور مهم فسيرورة لبلاد.

وغير خاف أن هذا التأرجح في المرحلة الانتقالية يصاحب باستعمالات غير منسجمة مع قواعد ومناخ اللغة الأولى وغير منسجم مع قواعد ومناخ اللغة الثانية. ففي سياق الدارجة، مثلا لا يصح استعمال المثنى، كما في الملفوظ التالي: "الاحترام المتبادل بينهما". والصحيح هو"الاحترام المتبادل بيناتهم". وعلىغرار ذلك يمكن قياس

- فخورين ومتعززين
- ليست قدها.

2.2. محور الخطاب : وهو الذي لاحظنا فيه تأرجح الخطاب برمته بين اللغتين. ويأخذ هذا التأرجح الأشكال التالية:

- الشكل المخترق: وهو الذي تتخلل فيه الخطاب ملفوظات من النسق الآخر. وقد يكون هذا التخلل معجميا أو تركيبيا أو دلاليا، وهذا الشكل هو الغالب.
- شكل السندويتش: وهو النموذج الذي يبدأ بلغة (سواء كانت اللغة الأم أو اللغة الثانية) ثم ينتقل إلى لغة أخرى ويختم باللغة التي بدأ بها الحجاج.
- شكل المناصفة: ويتمثل في تقسيم الخطاب الحجاجي إلى قسمين، حيث ينجز كل نصف بلغة مخالفة عن اللغة التي ينجز بها النصف الثاني.

3. الازدواجية المكبوتة

نعتبر أن الكتابة باللغة الثانية كإجابة على طلب الكتابة باللغة الأم يعني قمعا كليا وتاما لكل أثر للغة الأم. وهو عمل لا نظن أنه اختياري بقدر ما هو مفروض بـ "طبيعة" الأشياء. وهذا التمام، الذي يتحول فيه الفرد كقامع ذاتي للغته الأم، هو الذي يسمح لنا بالتمييز بين النموذج المقموع والنموذج الحالي، الذي نسميه لنفس الأسباب نموذجا مكبوتا. وفيما يلي مثالا لهذا النموذج:

> [أنا كنظن بلي المرأة قدها قد الراجل فالحقوق، لحقاش عرفت المراة في غضون السنوات الأخيرة تقدما ملموسا في جميع الميادين

حيث برهنت على قدرتها للتعلم والتقدم، لكنها مازالت تعاني من بعض الصعوبات والمشاكل. خصوصا في مجال حقوق المرأة وبالتالي وجب علينا ضمان حقوقها وتطويرها أكثر فأكثر لنضمن حياة مستقرة ومتوازنة لا فرق فيها بين الرجل والمرأة].

يتميز هذا النموذج بالخصائص التالية:

- **خطابات حجاجية قصيرة**: إذ أن كم الحجج في كل الخطابات التي صادفناها كانت محدودة.
- **التعبيرات العامة**: يتعلق الأمر هنا بالملفوظات التي تصلح لأكثر من موقف حجاجي. إذ ليست هناك سيادة للتعابير المرتبطة بالموضوع بشكل خاص.
- **غياب المرجعية الواقعية**: نادرا ما يتم اللجوء إلى الوقائع التي تجسد الأطروحة أو الحجج المدعمة لها.
- **غياب المؤثرات الأسلوبية**: ويرتبط ذلك بمستوى التحكم في اللغة الثانية. فاستعمال الاستعارة والمجاز ومختلف أشكال البديع لا يتحقق إلا بشكل نادر في هذا النموذج. كما تمكنا من معاينة حضور التعابير الجاهزة مثل: "تقدما ملموسا في جميع الميادين" و"لكنها مازالت تعاني من بعض الصعوبات".

IV- أنماط الازدواجية الحجاج

لقد مكنتنا فرصة ممارسة الحجاج بلغتين حول نفس الموضوع من الوقوف على علاقة اللغة بالفكر. وذلك من حيث اشتغال أساليب التفكير بين اللغتين. وقد قادنا تحليل هذه الحجاجات إلى الوقوف على الأشكال التالية: فهناك من يعيد نفس الحجاج الذي مارسه في المحاولة الأولى أثناء كتابته باللغة الثانية، وقد سميناه حجاجا موحدا. وهناك من يفصل الحجاج الذي أنشأه في لغة أثناء كتابة الموضوع باللغة الثانية، وقد سميناه حجاجا ممتدا. وهناك من يبني حجاجين مختلفين باختلاف اللغتين، وسميناه حجاجا متنوعا.

1. الحجاج الموحد

وهو الحجاج الذي يتكرر بنفس الحركة ونفس الحجج من اللغة الأولى إلى اللغة الثانية. فهناك استدعاء لنفس المرجعيات المعرفية والسوسيوثقافية، مما يجعل أحد الخطابين ترجمة للثاني أو هما معا ترجمة لحجاج مصاغ بلغة ثالثة، قد تكون

الأمازيغية. وهذا يتم، في اعتقادنا، بناء على نوع من المحدودية المعرفية. وفيما يلي مثال لهذا الحجاج:

[أنا كنظن أن المرأة ليست قدها قد الراجل في بعض الحقوق اذكر منها: أنها ليس لها الحق أن تكون إمام المسجد أو أن تقوم بآذان الصلاة.
وأنا أيضا أظن أنها قد الرجل في جميع المجالات سواءا منها السياسية الاقتصادية والاجتماعية.
وقد برهنة على كفاءتها في ذلك مثل الراجل ومن هنا أظن لا فرق بين المرأة والرجل في جميع الحقوق ما دام نظري إلى مرأة كأم وكأخت وكزوجة في المستقبل].

2. الحجاج الممتد

وهو الحجاج الذي يتشكل من نفس النواة الصلبة في كلتا اللغتين، لكنه في أحدهما يبدو مفصلا أكثر، إما بتوضيح حجة أو بتجسيدها أو بإدراج ضماناتها أو معطياتها بتعبير تولمين.

[أنا كنظن بلي المرأة ماشي قدها قد الراجل فالحقوق، لحقاش المرأة مسكينة مظلومة بزاف في هادشي، ماكايديها فيها حد، دايرة كشواحد مهمش، وأنا كنظن بأن المرأة والراجل خصهم يكونو بحال بحال في الحقوق وما خصش الراجل إيكون حسن منها.
والمرأة فين ما جيتها راها مجهدة وشديدة، وبعد المرات، راك تلقى شي حتايات وعيالات مجهدات وفين إبان الراجل اللي فيه القوالب والتبحلاس.
وأخيرا الكلام حسن من الراجل، واعطيوها حقوقها وراكوم تشوفوا شغادا الدير ليكم].

«Elles ont les mêmes capacités intellectuelles et sociales avec les hommes.
Cependant elles peuvent effectuer des miracles comme un homme l'a fait et le fera toujours. Ainsi il ne faut

pas qu'il y ait des différences et des distinctions entre les femmes et son frère l'homme, sachant qu'ils sont tous deux des êtres humains.

Et à mon humble avis je pense qu'il est obligatoire que la femme ai les mêmes droits que l'homme, elle peut être un PDG, un président d'état…parce que ici au Maroc, il n'est pas apparemment le cas. Et à travers tout ceci encourager le plan de l'intégration de la femme dans la société ».

والملاحظ هنا هو أن بداية حضور أثر اللغة في تحديد بعض التفاصيل. فالدارجة توجه التعبير عن الحجة نحو: "والمرأة فين ما جيتها راها مجهدة وشديدة"» وهو نفس المعنى الذي يفيده في الفرنسية ملفوظ: " elle peut être un PDG " ويظهر الامتداد بالخصوص في التفاصيل والأمثلة التي تجسد الحجة أو تدعمها. كما أن الامتداد يعني أيضا تمفصل حجة، لم تذكر في أحد الخطابين، مع أخرى، كما في الملفوظ: "واعطيوها حقوقها وراكوم تشوفوا شغادا الدير ليكم"، التي تمتد إلى اقتراح عملي يتجلى في الملفوظ:

«Et à travers tout ceci encourager le plan de l'intégration de la femme dans la société ».

3. الحجاج المتنوع

ويتجلى في تعدد أشكال الحجاج وتعدد المرجعيات الحجاجية وتعدد الأساليب. ويكاد الحجاج المتعدد يجسد متلقيا محددا ويبنى حجاجه خصيصا له. فعندما يتوجه للناطق بالدارجة يؤسس حجاجه على الدين الإسلامي، بينما يؤسس حجاجه على المواثيق الدولية لحقوق الإنسان عندما يتوجه إلى المتلقي باللغة الفرنسية. وفيما يلي أحد نماذج الحجاج المتنوع :

[الإسلام بينا هذا في عدة سور وأحاديث نبوية. ما كاين حتى فرق بين الراجل والمرأة إلا بالتقوى، إلى الله فضل الرجل في أمور راه في نفس الوقت فضل المرأة في أمور أخرى ومنح لكل واحد حقوق خاصة به، ولكن في مجتمعنا خصوصا الرجال كيحاولو يوضفوا الحقوق ديالهم على حساب حقوق المرأة أي ما كيعترفوش بحقوقها وكياخد الآيات والأحاديث اللي كتنص على حقوق الراجل والمراة

سطحيا فقط ماكيتعمقوش في المعنى ديالها أي كياخدوا ما هو مهم ليهم وكيأيد الموقف ديالهم هادشي علاش كيقولو بأن المرأة ما يمكلهاش باش تساوي مع الرجل لحقاش ماليهاش القدرة ديالوا، ولكن عمر القدرة ما تحصرها في القوة البدنية. المهم هو أن الرجل له حقوق وعليه حقوق وكذلك المرأة.]

«L'organisation de droit d'homme donnait la femme tout ses droit comme l'homme, et parce que aussi la femme a montré son rôle dans la réussite de la société, la chose qui a donné touts les droit de l'homme à la femme»

يتجلى التنوع في تعدد المرجعيات التي يتم الاعتماد عليها أثناء ممارسة الحجاج بكل لغة من اللغتين. ففي الحجاج بالدارجة هناك اعتماد كلي على المرجعية الإسلامية، بينما تم الاعتماد على مرجعية حقوق الإنسان بالنسبة للحجاج بالفرنسية. وهذا يعني نوعا من المرونة الفكرية التي تتيح التمييز بين مختلف أشكال الجمهور، وبناء الخطاب الحجاجي المناسب له.

ومن جهة أخرى فان هذا التنوع يعني القدرة على الإنصات للقيم التي تختزلها كل لغة من اللغات، مما يساهم في تدعيم النسبية الموقفية التي تشكل المدخل الأساس لثراء التفكير وتنوع الحجاج.

V- التحليل المعرفي للحجاج

بعد أن تعرفنا على مختلف الأشكال التي تنتج من الناحية اللسانية ومن الناحية الحجاجية عن وضعية الهيمنة اللغوية، من الجدير بنا أن نتعرف عن بعض المعطيات الكمية التي تهم توزع مختلف أشكال الازدواجية ومختلف أساليب الحجاج. ويوضح الجدول التالي مجموع النتائج التي تم التوصل إليها:

الحجاج / الازدواجية	% الموحد	% الممتد	% المتنوع	% الجموع
% الطبيعة	2.13	6.38	19.15	27.66
% المقموعة	14.9	27.66	17.02	59.57
% المكبوتة	4.25	6.38	2.13	12.76
المجموع	21.28	40.42	38.3	100

الجدول رقم 1: توزيع الخطابات بين الازدواجية في اللغة والازدواجية في الحجاج

سنعمل على قراءة هذا الجدول من خلال محورية: محور القراءة ذات المدخل الواحد ومحور القراءة ذات المدخلين :

1. مدخل الازدواجية اللغوية

نلاحظ أن نسبة 12.76% أضاعت إمكانية ممارسة الحجاج بلغتها الأم. وهذه الوضعية لا تعني بالضرورة عدم قدرة الأفراد على إنتاج خطاب حجاجي باللغة الأم، بل تعني فقط أن المرجعية القيمية عندهم تجعلهم يقدرون اللغة الأم تقديرا سلبيا. مما يعني حصول القناعة بأن خطابا مكتوبا لا يمكن للغة الأم أن تستوعبه أو أن تبنيه، وأن الحجاج باللغة الثانية هو أقدر على تحقيق الهدف أي الإقناع. فهذه النسبة هي التي تمثل النجاح التام لآثار الهيمنة التي تمت ممارستها من خلال سنوات التمدرس الأساسي والثانوي، إضافة إلى الأساليب المستعملة في الإعلام وغيره.

إن محدودية آفاق الخطاب الحجاجي عند تلاميذ التعليم الثانوي يطرح تساؤلات في غاية الأهمية، ودفعنا إلى البحث لها عن إجابات من خلال التطور العام للتعليم والممارسات القطاعية التي تفعل هذا التطور.

- هناك أنظمة تعليمية تبدأ بتحسيس التلميذ بالممارسة الحجاجية، بشكل صريح، ابتداء من التعليم الابتدائي، وهناك ممارسات للاستئناس بهذه الممارسة منذ الحضانة.

- إن التعليم المغربي لا يستثني من هذا التصور، فالتلميذ المغربي يدخل في علاقة مع التفكير الحجاجي منذ المراحل الابتدائية، سواء تعلق الأمر بتعليم العربية أو الفرنسية[1].
- إن نوع الكتابات الحجاجية التي حصلنا عليها تطرح مسألة الاستيعاب والفاعلية. فإذا كانت الخبرة المفترضة (أي ما هو موجود في المقرر والكتاب المدرسي) لا تتحول إلى ممارسة فإننا سنكون أمام إسراف وهدر غير مبررين.

في مقابل هذه النسبة، نجد أن نسبة 27.66% استطاعت أن تستفيد من ايجابيات التمدرس دون أن يكون ذلك على حساب لغتها الأم، أي دون أن يكلفها ذلك تبني نظرة دونية إلى الذات. هذا النوع من التفاعل مع آثار التمدرس لا يصل إلى مستوى الاستئصال الذي لاحظناه في النسبة السابقة.

إن وضعية الهيمنة هذه استطاعت، بالإضافة إلى الازدواجية المكبوتة، خلق لغة ثالثة بين اللغة الأم واللغة الثانية وذلك بنسبة كبيرة تصل 59.57%. وتعتبر هذه النسبة دليلا على تجمع مؤقت، لن يلبث أن يلتحق أفراده بالازدواجية المكبوتة، خصوصا بعد الالتحاق بالجامعة.

2. مدخل الازدواجية الحجاجية

نلاحظ أن نسبة 21.28% تنتج خطابا حجاجيا واحدا بلغتين مختلفتين. وهذا يعني نوعا من الجمود والمحدودية الفكرية، وذلك نظرا لاعتبارين :

الأول: إن ممارسة الحجاج في العشر دقائق الأولى تعتبر مرحلة تفكير واختمارَ من المفروض أن تستغل لتذكر واستدراك حجج لم يسعف الوقت في ذكرها في الحجاج الأول.

ثانيا: إن اللغة بحكم حمولتها السوسيوثقافية والابتيسمية تفرض طريقة في التفكير، لأنها تلخص تجارب وخبرات الناطقين بها، ووجود هذه النسبة 21.28% يدل على اللقاء باللغة الثانية لا يندرج في هذا الإطار من الحميمية. وهذا ما يدفعنا إلى افتراض أن العلاقة مع اللغة الثانية لم تتجاوز بعد مرحلة الترجمة بالمعنى الحرفي أي المفرغة من الحمولة المعرفية والسوسيوثقافية.

---

[1]- أجري البحث قبل إدماج الأمازيغية في المنظومة التعليمية. ونحن على علم بوجود استئناس بالتفكير الحجاجي وغيره من أساليب الخطاب، منذ اللحظات الأولى للدرس الأمازيغي.

يحتل الحجاج المتنوع نسبة مهمة تصل إلى 38.3%. وهذا يعني أن وراء هذا التنوع مرونة فكرية على المستوى المعرفي، والقدرة على التمييز بين المتلقي الذي يتلقى باللغة الأولى والمتلقي الذي يتلقى باللغة الثانية.
أما أكبر نسبة فتتمثل في الحجاج الممتد، حيث تصل إلى 40.42%. وفي اعتقادنا أن هذه النسبة تمثل آثار التمكن من ناصية اللغة. إذ أن هذا التمكن من الدخول في تفاصيل لا يسعف المستوى الضعيف منه. في حين أن الحجاج المتنوع يعكس مرونة في التفكير وليس فقط مستوى امتلاك اللغة.

3. ازدواجية اللغة وثراء التفكير

يتعلق الأمر هنا بربط العلاقات الممكن بين الازدواجية اللغوية والازدواجية الحجاجية وفي الإطار نلاحظ ما يلي:
إن الازدواجية الطبيعية تمارس حجاجا موحدا بأقل نسبة، أي 2.13%. والازدواجية المكبوتة تمارس الحجاج المتنوع بأقل نسبة، وهي نفس النسبة. وهذه النتيجة في غاية الأهمية لأن النسبتين هما وجهان لنفس الظاهرة. لأن الازدواجية الطبيعية تتأسس على التنوع والازدواجية المكبوتة تعاني من إنكاره.
وهذه العلاقة بين الازدواجية الطبيعية ومسالة التعدد تأكدها نسبة 19.15%، التي تعاني تمثل أعلى نسبة بالنسبة لهذه الازدواجية في علاقتها بالحجاج المتنوع.
إن أعلى نسبة في الازدواجية المقموعة فتتمثل في الحجاج الممتد مضافا إليه الحجاج المتنوع، حيث يشكلان معا نسبة 44.68% من مجموع أشكال الأزواج التي تصل إلى تسعة أزواج. مما يدل على أن أعلى نسبة تتمثل في الوسط الذي يحتمل التحول إلى هذا الطرف أو ذاك، تبعا لعلاقة التحرر من الهيمنة أو الانصياع لها.

وهكذا يتضح، من خلال هذه النتائج، أن مسالة الازدواجية في المغرب ليست مسألة بسيطة، خصوصا عندما يتعلق الأمر باستقراء بعض جوانب الحياة المعيشة، التي تتطلب اتخاذ قرارات بناء على قناعات. وفي هذا الإطار يلعب مستوى الحجاج الذي يمكن للفرد أن ينتجه أو أن يقتنع به دورا أساسيا، ليس فقط في اتخاذ القرار الذي يهم اللحظة والآن، بل إن الأمر يتعلق بمستقبل الأمة، خصوصا وأن هذا المستقبل ليس إلا مستقبل أفرادها ومواطنيها.
إن تحليل كتابات التلاميذ الحجاجية لا يمكن أن تمر إلا عبر ملاحظة المستوى الضعيف لتشغيل اللغة وممارسة الحجاج على السواء، خصوصا بالنسبة للازدواجية المكبوتة والحجاج الموحد. كما أن نسبة الحجاج الطبيعي المنخفضة

نسبيا(27.66) تجعل من باقي الإنجازات الحجاجية ممارسة فكرية لا ترقى إلى مستوى التكاليف المادية والمجهودات البيداغوجية والديداكتيكية التي تصرف على حوالي اثني عشر سنة من التربية والتعليم.

وعلى هذا الأساس نكون قد تحققنا من أثر علاقة التفاعل بين لغتين من لغات النسيج اللغوي المغربي. إذ تبين أن هناك تدهورا يلحق اللغة الأم من خلال وضعية اللاتكافؤ التي تحتلها في سوق اللغات المغربية. كما ثبت أن ذلك ينعكس سلبا، على إمكانية إنتاج حجاج فعال يعكس إثني عشرة سنة من التحصيل المدرسي.

خلاصات

وعلى أساس التحليل أعلاه، يمكن تقديم الخلاصات التالية :

1- إن تدريس اللغة في أفق امتلاك فعلي لإمكانياتها التواصلية، رهين بتدريس ثقافتها وأشكال تعبيرها وتمثلها للعالم، بما فيه الإنسان.

2- استلهام اللغة الأم واستحضارها كعمق تواصلي عند التلميذ مسألة تحتاج إلى تدبير إبداعي يزاوج بين ضرورة التحرك الديداكتيكي داخل منطق اللغة - الهدف من جهة وضرورة فهم الإنجازات المعيقة للاكتساب في آليات اشتغال اللغة الأم من جهة ثانية.

3- ضرورة التساؤل عن دور الحجاج في مختلف المواد المدرسة، خصوصا تلك التي تساهم في صقله وتفعيله كالرياضيات والعلوم وبالخصوص العلوم الإنسانية والفلسفة. فالعلوم والرياضيات تقدم أشكال الحجاج وآلياته الأساسية والعلوم الإنسانية والفلسفة تقدم محتوياته ومرجعياته النظرية والمعيشة.

4- إن تمييز التعليم المغربي بين شكل اللغة والمحتوى المتداول أثناء تعلمها (أشكال التفكير) له دور أساسي في تدني القدرة على الإقناع. ولعل من النتائج المهمة هي ملاحظة ما يلي: بقدر ما تتدنى القدرة على الحجاج، في صفوف المتعلمين، بقدر ما تتقوى القابلية للانصياع لاطروحات لا تمتلك أساسا حجاجيا.

إن الخلاصة الأساسية، التي توصلنا إليها، تتمثل في معاينة أنه بقدر ما تتراجع اللغة الأم بقدر ما يتزايد الموقع اللساني والمعرفي الذي تحتله اللغة الثانية، وبقدر ما يتطور هدا المسار بقدر ما تتراجع القدرة على إنتاج خطاب حجاجي منغرس في الواقع السوسيوثقافي ومتمكن من تشغيل الآليات الحجاجية الانفعالية المستمدة من هذا الواقع والفاعلة فيه.

وهذا يطرح أمامنا مسألة الدور المعرفي والتواصلي لأكبر اختراع ابتكره الإنسان، والذي يتجلى في اللغة، وكيف يمكن أن تتحول إلى أداة لتحجيم التفكير والتعقل، خصوصا في وضعية الهيمنة. إن نسبة كبيرة من الأسباب التي تقف وراء هذه الوضعية تتجلى في عدم الاعتراف بالمكونات اللسانية والمعرفية المرتبطة بها والتي تشكل أساس التشغيل اللساني والمعرفي. إن تجاوز حالة عدم الاعتراف بالتنوع اللغوي وانخراط المنظومة التعليمية في استراتيجيات التدبير البيداغوجي والديداكتيكي للمشهد اللغوي المغربي، يعني حذف حالة الكبت اللساني الذي يعتبر أساس العوائق التقنية والسوسيوثقافية المساعدة على إنتاج حجاجات متنوعة وذات إبرامية اجتماعية.

المراجع

بودريس بلعيد. 2001، *استراتيجيات الحجاج وأساليب الاشتغال المعرفي عند تلاميذ التعليم الثانوي*، دكتوراه الدولة، غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، فاس.

Eemeren, F. et al. (1996), *La Nouvelle dialectique*, Traduit par S. Bruxelles, M. Doury et V. Traverso, Paris, Éditions Kimé.

François, F. (1980), *Linguistique*, Paris, P.U.F, p.108.

Grize J-B, (1978), « Schématisation, représentations et images », in *Stratégies discursives*, Presses Universitaires de Lyon, pp. 46 – 52.

Grize J-B. (1991), in : Doron, R. et Parol, F. *Dictionnaire de psychologie*, Paris, P.U.F, p.57.

Hamers, J-F et Blanc M. (1983) *Bilingualité et bilinguisme*, Bruxelles, Pierre Mardaga, p. 22.

Laplanche J. et Pontalis J-B.(1997), *Vocabulaire de la psychanalyse* (1ère édition, 1967), Paris, P.U.F., p. 395.

Perelman, Ch. et Olbrechts-Tyteca, L. (1958), *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, Paris, Presses Universitaires de France, 2 volumes.

Richards, J. et al. (1985), *Longman dictionary of applied linguistics*, Hong Kong, Longman group UK Limited, p.153.

أمون، أمن الرب الكبش
بين الأصل الأمازيغي والامتداد المصري

مصطفى أعشي
مركز الدراسات التاريخية والبيئية
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

إذا انطلقنا من حاضرنا، نلاحظ أن الإنسان القروي، خاصة الذي يربي الغنم، لا يزال يقدس ويحترم قرون كبش الأضحية والنذور ويحتفظ بها في بيته، اعتقادا منه أنها تدفع عنه وتقيه شر النظرة أو العين. ويبدو أن هذا المعتقد من بقايا رواسب العقيدة الأمازيغية العتيقة الخاصة بتقديس وتبجيل الكبش، والتي تعتبر النقوش والرسوم الصخرية من أقدم الوثائق التي تشير إليها. ولكن لماذا الكبش بالذات؟

لأن الكبش يعتبر من أكثر الحيوانات شبقية وشهوانية، وقد اختير للدلالة على القدرة التناسلية المخصبة، مثل الثور. وتتعلق به رمز الخصوبة، ويوصف بأنه روح القمح (زين الدين، 1991) وجسد عند المصريين الألوهية وروحها الخلاقة المتصلة بالإنسان؛ وصوروا إلههم "خنومو" إله الخصب برأس كبش. وعبد الإغريق الإله باعتباره مبدأ الخصوبة على هيئة كبش. وفي التراث اليهودي المسيحي، يتخذ طابعا مزدوجا، فهو من جهة، مقدس يدل على الذكورة الطبيعية؛ ومن جهة أخرى ملعون، يتلبس الشيطان صورته، ويجسد الأرواح الشريرة، ويضحي به تكفيرا عن آثام الشعب (زين الدين، 1991). ومن اللازم التذكير هنا بقصة إبراهيم الخليل عليه السلام وإقدامه على التضحية بابنه إسماعيل عليه السلام، والفداء الذي افتداه به الله سبحانه وتعالى، والمتمثل في الكبش. وفي هذا، يقول الله سبحانه وتعالى في سورة الصافات آيات 102 -106 "فلما بلغ معه السعي، قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى. قال يا أبت افعل ما تومر ستجدني إن شاء الله من الصابرين. فلما أسلما وتَلَّهُ للجبين وناديناه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا إن كذلك نجزي المحسنين إن هذا لهو البلاء المبين. وفديناه بذبح عظيم". وعليه فيمكن اعتبار الكبش أضحية شعائريّة في كل مناطق العالم قديما، بل وحديثا. لأن إنبات الأرض واستنزال المطر واستمرار فصل الخصب وعودته، مرهون بسفك الدماء وتقديم الأضاحي. وربما هذا ما يفسر لجوء الملك داود إلى ذبح أبناء سلفه شاؤول السبعة لرفع القحط وإنزال المطر.

ويبدو أن الرب أمون الذي يرمز له بالكبش، كان يعتبر الرب الرئيسي الأمازيغي. وقد أكدت النصوص وجوده منذ القرن السادس قبل الميلاد وإلى غاية العهد البيزنطي(Basset, 1923). ولذلك، فلدينا الحق في أن نعتقد بأن وجود الرب أمون أقدم بكثير من القرن السادس قبل الميلاد، بل وأن وجوده استمر إلى ما بعد الفتح الإسلامي للمغرب بوقت كثير. وهو رب كبش بطبيعته الحيوانية، ويقابل أرباب الشعوب الأخرى: فهو يقابل بعل حمون البوني، وزوس اليوناني، وربما غيرهما. أما أصله وطبيعته فسنحاول تقديم بعض الأفكار حولها.

أصل عبادة الرب أمون الذي يرمز له بالكبش

لقد كان من المسلمات وإلى غاية بداية القرن العشرين، أن مصر هي التي كانت وراء انتشار معبوداتها عبر شمال إفريقيا، كما أن الأكباش المتوجة أو المحاطة رؤوسها بهالة، والمنحوتة على النقوش الصخرية في جبال الأطلس، كانت رغم البعد الجغرافي، قد ربطت بكل بساطة بالرب أمون بطيبة الذي يعتقد أنه مصري؛ والذي كان هنري باصي(H. Basset) قد عثر على اسمه تحت شكل "أمان" الذي يعني السيد، لدى الگوانش بالكناري (Basset, 1923). وقد تحول أمون الإله الكبش إلى إله شمسي بعد امتزاجه مع "رع"، وهيمنت عبادته على كل شمال افريقيا. وانطلاقا من هذا، فلن يكون أمون في سيوه، إله الوحي، إلا نسخة من إله طيبة، حسب رأي الباحثين المؤيدين لفكرة الأصل المصري لأمون.

كان هذا الافتراض بسيطا ومقبولا إلى غاية منتصف القرن العشرين، لأنه أتضح بعد هذا التاريخ أن الكبش المتوج لا يمكن أن يكون هو كبش أمون-رع- لماذا؟

يبدو وبكل بساطة أن الكبش المتوج المنحوت في النقوش أقدم بكثير من أمون- رع-، ويعود إلى مرحلة من العصر الحجري الحديث. " وقد تم أخيرا في مصر في مقبرة الكرمة بالنوبة، العثور على بقايا كباش قدمت كقربان وكانت تحمل على رؤوسها رموزا تذكرنا برموز كباش جبال الأطلس. كباش مقبرة الكرمة أحدث من كباش الأطلس لأنها معاصرة للإمبراطورية المصرية الوسطى، (Camps, 1987 : 596-599, 598). وهذا الاكتشاف الأثري يؤكد، حتى في بلاد النيل، بأن الكبش الحيوان والقربان، لا يكون دائما مرتبطا بالضرورة بعبادة أمون "رع". بل وأن كامبس يذكر بـ "بأن تحليل مجموع محطات النقوش الصخرية بجبال الأطلس الحاملة للكباش، تسمح بالتفكير في أن هذا الحيوان لم يكن موضوع

عبادة، ولكن عبارة عن أضحية مزينة تقدم كقربان"، Camps, 1987 : 596-599, (598)، (شكل رقم1).

أما بالنسبة لگسيل (Gsell)، فقد كان في البداية يدافع عن الفرضية القائلة بالأصل المصري، لعبادة الكبش الأمازيغي، في الجزء الأول من كتابه "التاريخ القديم لشمال أفريقيا"، لكنه تخلى عنها في الجزء السادس من نفس الكتاب (Gsell, 1913-1928). وهذا يعني أن قيدوم مؤرخي شمال أفريقيا، الذي يعود الكثير من الباحثين إلى افتراضاته وفرضياته، قبل لأول مرة، بأن يعترف بأن عبادة الكبش الأمازيغي لا علاقة له بعبادة أمون المصرية. هذا، ولأول مرة ينفي گسيل وجود تأثير خارجي في موضوع حساس كهذا، وهو المعتقدات.

أما في مصر، فيذكر أمون في "نصوص الأهرام" باعتباره إلها أصليا عتيقا، إلا أنه سيصبح خاصا بمدينة طيبة، بعد الأسرة الحادية عشرة (2133-1999 قبل الميلاد).

وهناك عدة آراء في أصل أمون :

1- فقد فسر المصريون إسمه على أساس أنه يعني "الخفي"، إذ كان القوة المؤثرة في الريح غير المرئية (فهمي خشيم، 1990: 360). وفي اللغة المصرية القديمة، فالإسم مشتق من معنى الاختفاء وعدم الظهور (الخفي السري) (فهمي خشيم، 1990: 307). وكان اسم أمون يدخل في تركيب أسماء عدد كبير من الفراعنة والأمراء والكهنة المصريين؛

2- وفي اللغة الأمازيغية، فكلمة "أمن" أو "أمان" تعني الماء أو المياه لأن كلمة "أمان" جمع ليس لها مفرد في الأمازيغية. والهمزة في بداية الكلمة سابقة معروفة في الأمازيغية وفي المصرية القديمة. وهذا ما يعني أن اللغتين الأمازيغية والمصرية القديمتين تنتميان إلى عائلة لغوية واحدة، تفرعت عن اللغات الافروأسيوية ذات الأصل الأفريقي (Hachid, 2000 : 173-190).

وعند مراجعة بعض الكلمات الأمازيغية القريبة من كلمة أمون، نلاحظ أن كلمة أمن أو أمون تدخل في تركيبها؛ منها مثلا "ثامّنت" التي تعني العسل، فليس من المستبعد أنها تتكون من مقطعين ثا و أمّنت. وأن الأمازيغ لما خبروا أهمية العسل كغذاء وكدواء، ربطوه بأهم معبوداتهم وهو أمون، تقربا منه وتكريما له واعترافا بقوته وبفضله.

كما أنه يبدو لنا، أن هناك مجموعات بشرية تنسب إلى أمون أو أن اسمها يدخل في تركيبته اسم الرب أمون، منها **الأمونيون والگرامانيون والناسامونيون**. "فالأمونيون يظهر أنهم تسموا كذلك، نسبة إلى الرب أمون وهم: " أول جماعة

يلقاها القادم من طيبة بعد رحلة تستغرق عشرة أيام هي جماعة الأمونيين الذين يعبدون زوس طيبة، {المقصود هنا أمون طيبة}؛ إذ أن لتمثال زوس في طيبة (باتص، 1914)[1]، كما قلنا من قبل، رأس كبش"،كما يذكر هيرودوت في الجزء الرابع من كتابه التواريخ (Herodote).

ويبدو أن الأمونيين ليبيون أمازيغ، لأنهم يسكنون بعيدين عن طيبة المصرية مسافة تقدر بعشرة أيام في نظر هيرودوت Hérodote وربما أكثر، لأنه من خلال كلامه عن مواطنهم، يبدو أنهم يسكنون في منطقة بها مياه معدنية تقع في الصحراء التي يبدو أنها ليبية، وعليه فمن المرجح أن الأمونيين أمازيغ ليبيون. ونظرا لأنهم كذلك، فإنهم انتسبوا إلى ربٍّ قريب من بيئتهم ومن منطقتهم، يعني لرب صحراوي هو أمون الذي ينتسبون إليه.

أما الگرامانيون فهم سكان فزان الأقدمون، كانت لهم –على ما يبدو- دولة كانوا يسيطرون بها على الطرق التجارية الصحراوية، وكانت عاصمتهم تسمى جرمة. ويعتبر هيرودوت أول من أشار إليهم في الكتاب الرابع فقرة 183 :" ويعيش هنا قوم كثيرو العدد يدعون الگرامانيون. وعند الگرامانيين، توجد الثيران. ويمضي هؤلاء الگرامانيون في عرباتهم ذات الخيول الأربعة". وقد كان الگرامانيون الشعب الوحيد الذي يستطيع اختراق الصحراء جنوبا، في مطاردتهم للحيوانات مثل الفيلة والنعام ونحوها. ويرجح البعض أن التوارگ الموجودين حاليا بالصحراء، هم نسل أولائك الگرامانيين الأقدمين. وليس من المستبعد أن يكونوا من عباد أمون، لأن التركيب اللغوي للاسم "گرامن" يدل على أن جزءا من ذلك الاسم، يحوي اسم الرب أمون. اگرأمون: تتكون من كلمتين اگر، تعني الحقل أو الحمى وأمون هو الرب، والكلمتان تعطيان ما يلي: حقل أو حمى أمون. إذن فالگرامانيون هم أبناء حقل أمون، أو مجال أمون، أو بمعنى آخر، الأبناء الذين يدخلون في حمايته أو حماه أو حرمه.

وإذا عُدنا إلى الناسامونيين، فإن هيرودوت يشير إليهم في الفقرتين 172-182 من كتابه الرابع: إذ يقول "ويلي إقليم الأوسخيساي غربا، إقليم زاخر بسكانه من جماعة الناسامون. أما طريقتهم في استطلاع الغيب فهي أنهم يذهبون إلى أضرحة أسلافهم حيث يقيمون الصلوات ثم ينامون ويعتبرون كل ما يأتيهم من الأحلام وحيا".

---

[1] ناقش باتص (Bates) هذا الموضوع، في كتابه، ويرى أن هناك فرقا بين زيوس (=أمون) طيبة، وبين زيوس سيوه،حتى أن قمبيز الثالث ترك الأول دون أن يمسه بسوء، وأرسل حملة ضد الثاني.وقد كان هيرودوت يسمي رب الأمازيغ الشرقيين (الليبيون) في سيوه زيوس أمون.

والذي يهمنا في هذا النص، هو اسم المجموعة البشرية الناساموني‍ون وممارستهم استطلاع الغيب. وهي الظاهرة الأساسية التي كان يتميز بها الرب أمون في سيوه. إذ أن الناس ورجال الدولة، كانوا يتوجهون إليه للتنبؤ واستطلاع الغيب، ومعرفة أحداث المستقبل. وقد أصبح لمعبد أمون في سيوه مركزا مرموقا بعد استيلاء الفرس، بقيادة قمبيز، على معبد أمون بالأقصر. واكتسب هذا المعبد مكانة خاصة في القرن الخامس ق. م. في مدن الإغريق، بما قدمه لهم من نبوءات عن انتصارهم على أعدائهم الفرس (سليمان أيوب، 1969: 180). فاستطلاع الغيب موجود لدى الناساموني‍ين، ولكن دون الالتجاء إلى هيكل أمون، إذ يكتفون بالصلاة والنوم في أضرحتهم. فلربما هذا راجع إلى أن أصحاب هؤلاء الأضرحة كانوا من عُبَّاد وأتباع الرب أمون أو من كهنته.

أما إسم الناساموني‍ين الذي تطلقه هذه المجموعة البشرية على نفسها، فهو يبدو أنه يتكون من كلمتين أمازيغيتين إنَّاس وأمون، إنَّاس من "إنَّ" الأمازيغة التي تعني: قال يقول أو أوحى يوحي، وهذا في حد ذاته دليل على وجود علاقة ما بين هذه المجموعة البشرية والرب أمون المعروف بالوحي والتنبؤ. ويمكن أن نترجم كلمة إنَّاس أمون بـ "يوحي أمون"، أو يقول أمون، أو أمون الموحي، أمون القائل، بمعنى أنهم أبناء أمون الذي يقول ويوحي، وأن حملهم لإسم أمون دليل على عبادتهم له وارتباطهم به.

ومن خلال هذه الأمثلة، يبدو أن الرب أمون، الرب الكبش، كان له عُبّاد كثير من بين الأمازيغ، لدرجة أنهم انتسبوا إليه وأدخلوا إسمه المقدس في الأسماء المركبة لمجموعاتهم البشرية. هذه المجموعات التي كانت تقطن الصحراء الكبرى وخاصة تخومها الشمالية، والتي كانت تقدس وتعبد، بدون شك، ربا صحراويا قريبا من وسطهم ويساير عقليتهم ومستواهم.

وهناك مجموعات بشرية أمازيغية، ومناطق وأماكن تحمل اسم الكبش رمز الرب أمون، ولكن بدون ذكر اسم الرب أمون، ومنها:

الجيتول أو الگيتول وهي مجموعات بشرية كانت تقطن المناطق المتاخمة للصحراء، وكانت لها تنقلات موسمية بحثا عن الماء لماشيتها. ويبدو أن الإسم مركب من كلمتين أمازيغيتين: گايت التي تعني آيت، وولى تعني الغنم أي آل الأغنام[2]، وهم بدون شك، كانوا يربون الأغنام، وتربيتهم لها تجعلهم بدون شك مرتبطين بعبادة رب يرمز إلى الغنم وهوالرب الكبش أمون.

---

[2] يعود الفضل في هذا التخريج إلى الأستاذة حليمة غازي، خلال مناقشتي معها موضوع الرب أمون، وأسماء المجموعات البشرية التي من المحتمل أنها تتضمن اسم الرب أمون أو إسما يعني الكبش أو الغنم؛

ومنها كذلك، قبائل إيدا أويزيمار، التي تعني بالأمازيغية، أبناء الكبش. وكانت تقطن خلال القرن الثاني عشر الميلادي في الأطلس الكبير الغربي. وفي مكان قريب من هذه المنطقة في مكان يسمى أغبار، نجد قرية تحمل اسم ويزيمار، التي تعني الأكباش بالجمع. كما أن هناك فجّا يحمل اسم إيمگارد إيزيمار لدى قبائل گندافة والتي تعني فجّ الأكباش. وفي جنوب دمنات، تقطن قبيلة تحمل اسم أيت بوولي الذي يعني أصحاب الأكباش أو المنتمين إلى الأكباش. وكل هذه الأسماء نجدها تحتل منطقة قريبة من تلك التي تتحدث عنها الحكايات، والمجاورة لمواقع النقوش الصخرية التي تتضمن رسوم الأكباش المتوجة، والتي من المحتمل أنها تغطي منطقة عَبَدَة الكبش الذين أشار إليهم البكري (Germain). وأن هذا الوجود المكثف للكبش يوحي بأن عبادته كانت منتشرة في هذه المناطق المذكورة وفي غيرها، وخاصة في المناطق الجنوبية المتاخمة للصحراء وفي الصحراء. وهذا ما جعل البعض يعتبره ربّا صحراويا، على أساس أنه كان في الأصل معبودا صحراويا قبل انتقاله مع النازحين الهاربين من الجفاف إلى المناطق الجديدة التي استوطنها.

وصحراويته دفعت العديد من الباحثين إلى طرح موضوع يتعلق بمسألة الأصل الأمازيغي ليس فقط لأمون، ولكن للعديد من المعبودات المصرية. ودار الحديث حولها كثيرا ما بين قائل بها ورافض لها، بل وذهب العديد من المؤرخين إلى القول بأن هذا الأصل الأمازيغي للمعبودات المصرية، مرتبط أساسا في أن التكوين السكاني لوادي النيل عائد في أغلبه إلى المهاجرين الأمازيغ أو الصحراويين، بعد جفاف الصحراء، إلى الوادي؛ وإلى دلائل وعلامات وإشارات في النقوش المصرية ذاتها تشير إلى هذا الأمر. كما هو عائد إلى طبيعة العلاقة المستمرة بين أهل الوادي وأهل الصحراء، أو بتعبير آخر، بين المصريين والليبيين الأمازيغ، حتى ليذهب أوريك باتس إلى القول: " يبدو من المؤكد أن ثمة علاقة وجدت بين ديانة المصريين القدماء وديانة الليبيين (الأمازيغ)". "وتماما كما نسج عنصر أمازيغي محدد في اللغة المصرية فإنه توجد، من كل وجه، عناصر منوعة في الديانة المصرية ذات أصل أمازيغي" (Bates، 1914: 95-111، 245-252).

وانطلاقا مما سبق، يظل السؤال المطروح حول أصل رب الكبش أمون مطروحا، فهل هوذو أصل أمازيغي أم صحراوي أم مصري؟

يبدو أنه ذو أصل صحراوي بالدرجة الأولى، وأن تقديسه وتبجيله قديمان جدا يعودان، ربما، إلى ما قبل وجوده بمصر وبواحة سيوه، أي إلى الأيام التي لم تكن فيه الصحراء قد وصلت بعد إلى مرحلة الجفاف الحالي، إذ كانت لا تزال تتمتع بنوع من الرطوبة، وكانت تعج بالحياة النباتية والحيوانية والبشرية. وعندما بدأت

مرحلة الجفاف، اضطر سكانها إلى النزوح بحثا عن أماكن الماء والصيد والرعي والكلأ. فمنهم من اتجه إلى الشمال الشرقي، ومنهم من اتجه إلى الجنوب، ومنهم من تكيف مع الظروف المناخية الجديدة وظل مقيما بها.

والذي يهمنا في هذا كله، الجماعات التي اتجهت إلى الشمال والشمال الشرقي، والتي انتقلت بثقافتها ومعتقداتها ومعبوداتها. ومن هذه الجماعات البشرية، المجموعات التي اتجهت إلى ليبيا الحالية، ومنها إلى وادي النيل. وهذا ما جعل العديد من المؤرخين والباحثين يربطون العديد من المظاهر الثقافية، وخاصة الدينية التي عرفتها مصر بالثقافة الصحراوية الأمازيغة؛ على أساس أن الجماعات البشرية التي وصلت إلى مصر ووادي النيل، مرت بليبيا أولا واحتكت بسكانها وأثرت فيهم وتأثرت بهم؛ هذا إذا لم يكونوا ينتمون إلى أصول بشرية واحدة؛ اعتبارا للتقارب الموجود بين اللغتين المصرية والأمازيغية، إذ أنهما تنتميان إلى فرع واحد من اللغات الافروأسيوية. وهذا الاحتكاك والتقارب اللغوي والثقافي هو الذي جعل الباحثين يعيدون العديد من المظاهر الثقافية المصرية للأصل الأمازيغي أو الصحراوي.

وعليه، فيمكن أن نعتبر أن رب الكبش أمون هو رب أمازيغي صحراوي قبل أن يكون مصريا، أولا، اعتمادا على إسمه الذي يدخل في تركيب عدد من أسماء المجموعات البشرية الأمازيغية؛ وثانيا إعتمادا على الرسوم والنقوش الصخرية، التي تمثل الكبش المزين بالقرص والقلائد والعقود، والمنتشرة في كل الرسوم والنقوش الصخرية، التي تغطي جنوب شمال إفريقيا والصحراء، وثالثا اعتمادا على اسمه الأمازيغي المرتبط بعنصر حيوي للحياة وهو الماء.

وعلى ذكر النقوش الصخرية، فإن الأكباش المرسومة فيها والتشابه الذي يبدو بينها وبين صورة كبش أمون المصري، هو الذي دفع الباحثين في البداية إلى الاعتقاد بأن كبش النقوش الصخرية متأثر بكبش أمون المصري، وأن هذا الأخير هو الأصل والآخر هو الفرع. وبالتالي، فإن كل أكباش النقوش الصخرية في شمال إفريقيا والصحراء هي أكباش مقتبسة من كبش أمون المصري. إلا أن هذا الرأي أصبح اليوم متجاوزا، لأنه أتضح من خلال دراسة النقوش الصخرية ومقارنتها فنيا وتاريخيا بكبش أمون المصري، أن كبش النقوش الصخرية أقدم بكثير من كبش أمون، وهذا يعني أن الذي كان الأصل فيما سبق أصبح- على ما يبدو- هو الفرع.

فكيف ذلك؟

من خلال دراسة النقوش الصخرية، تظهر الأكباش في الغالب مزينة بعلامات وإشارات تشريفية لا تناقش، إلا أن تفاصيلها من الصعب تحديدها بدقة. من هذه الإشارات والعلامات: القلائد، والعقود، والهالة أو التاج على شكل قرص، أو

دائرة فوق الرأس. ومن أشهر هذه الأكباش المنقوشة والمتوجه كبش فج زناگة بالمغرب(شكل رقم2) وبوعالم بالجزائر(شكل رقم 3)، التي قورنت بكبش أمون-رع- المنحوت في الحجر، والذي يحمل فوق رأسه قرصا، ربما يمثل الشمس ويحيط بعنقه عدة عقود. أما كبش زناگة و كبش بوعالم، فإن الأول يحمل فوق رأسه زينة على شكل تاج ثلاثي الرؤوس، بينما الثاني يحمل فوق رأسه وبين قرنيه قرصا دائريا؛ ويحيط بعنقهما معا، عقد كأن يدا واحدة صنعتهما.

وقد قورن نحت كبش أمون- رع-المصري، بكبش زناگة، ولوحظ أن عقد كبش زناگة أوسع وغير مزخرف، مثل عقد كبش أمون-رع المصري (شكل رقم4). وفوق الرؤوس، تحمل الأكباش أشكالا تعلو الرأس أو تحيط به، عبارة عن قرص أو تاج أو الشعر المزين. وهذه العناصر لا نجدها إلا لدى الحيوانات الأليفة المذكورة على الخصوص، كالكبش والثور والتّيس، وهي حيوانات تتسم أحيانا ببعض التقديس سواء في النقوش الصخرية أو في مصر (Basset, 1923 : 10).

أما القرص، فيمكن أن يعني رمزا شمسيا كما أنه يمكن أن يعني أيضا القمر في ليلة تمامه، أي البدر، لأن القمر في اعتقاد القدماء، يقدم الرطوبة بينما الشمس تقدم الحرارة والجفاف. ونعتقد أن القرص الموجود في النقوش الصخرية، ليس من الضروري أن نعتبره رمزا شمسيا، بل رمزا قمريا، نظرا لارتباطه المحتمل بالمطر. وقد ظل هذا الارتباط بين القمر والمطر، مستمرا إلى يومنا هذا في بعض المناطق الأمازيغية. ولا نعتقد أن أمازيغيا يمكن أن يفكر إطلاقا في الالتجاء إلى الشمس لطلب المطر، لأن الشمس تتحكم في فصل الصيف، يعني فصل الجفاف وانعدام الماء. ولكن هذا لا يمنع الالتجاء للشمس، لتخفيف حرارتها وتلطيفها. ولذلك، فمن المرجح أن يكون القرص، أو الدائرة، أو الهالة، المرسومين فوق رأس الكبش، عبارة عن رمز للقمر بالنسبة لأكباش النقوش الصخرية، وليس للشمس. لأن الهدف من تقديس وعبادة هذه الأكباش هو الزيادة في تكاثر الأكباش وتوفير المراعي الكافية لها.

هذا والجدير بالذكر، أن عددا من الكتاب الكلاسيكيين كهوميروس (Homère) وبيندار (Pindare) أثاروا الانتباه إلى ثروة شمال إفريقيا الممثلة في الأكباش وبالمراعي، وأن سكان شمال إفريقيا هم الوحيدون في الأزمنة القديمة، الذين كانوا يقدرون الكبش ويقدسونه؛ إذ لا نجد خارج هذه المنطقة سواء حول البحر الأبيض المتوسط، أو في الشرق، آثارا مؤكدة لعبادة من هذا النوع. وكانت ترتبط بعبادة الكبش مجموعة من المهرجانات والحفلات، نجد لها صدى فيما يعرف "ببوجلود"، وهو شخص يلبس جلد الكبش ويتجول به خلال الحفلات الشعبية وخاصة في عيد الأضحى.

ولقد حاول دوتي (Doutté) تفسير هذه المهرجانات من وجهة نظر العالم فرايزر(Frazer)، الذي اعتبر أن الممثل الرئيسي بوجلود كان يتقمص شخصية السنة المنقضية، وكان الناس فيما سبق، يقومون بقتله من أجل تجديد روح الحياة في النبات والحيوان- على ما يبدو-، وكان يمثل معبودا قديما يستخدم الكبش فداء له (Germain, 123, 108, Rachik, 1990 : 16).

ووصول هذه الأصداء العتيقة إلينا، دليل على المكانة التي كانت لعبادة الكبش بين الأمازيغ خلال العصور القديمة، والتي استمرت إلى ما بعد. إذ يؤكد القديس أثنس (Athanse) الذي كان يعيش في الإسكندرية في القرن الرابع الميلادي، أنه في زمنه، بجوار الدلتا، بل وفي العاصمة كان يلتقي بالأمازيغ المتمصّرين أو المتَهَيْلنين منذ قرون، ومع ذلك فهم يعتبرون الكبش إلها يسمونه أمون.

كما أن البكري تعرض لعبادة الكبش، إله المطر، لدى بورغواطة تحت إسم آكوش أو ياگوش أو اكش .

يقول البكري في فقرة 1376 من كتاب *المسالك والممالك* "إن بورغواطة كانوا يذكرون في صلواتهم ياگوش مكان اسم الجلالة الله".(البكري، 1992) ويذكر الأستاذ أحمد التوفيق في بحث "حول معنى اسم مراكش" انه "ليس باكوش الذي ذكر في كتاب البيان المغرب سوى تحريف لباكوش أو اكش". ويختم كلامه قائلا: "إن السبب في العمل على طمس معنى مراكش (الذي يتركب من كلمتين أمُرْ واگْش، أمُرْ بمعنى الحمى أو الحرم، وأگْشْ الرب البورغواطي) قد يكون هو وجود اسم كوش في تركيبه، لأنه ينتمي باللفظ أو بالمعنى إلى ما سعى الضمير السنّي على أن يتخلص منه" (التوفيق، 1988: 18).

وهذا على ما يبدو، يعني أن اسم مراكش يتضمن في الأصل اسم الرب أكوش أو ياگوش، أو باكوش الذي يدل على الرب الكبش، وأنه من المحتمل، أن هذا الرب كان مجال عبادته وحرمه، المكان الذي بنيت فيه مدينة مراكش، او حواليه.

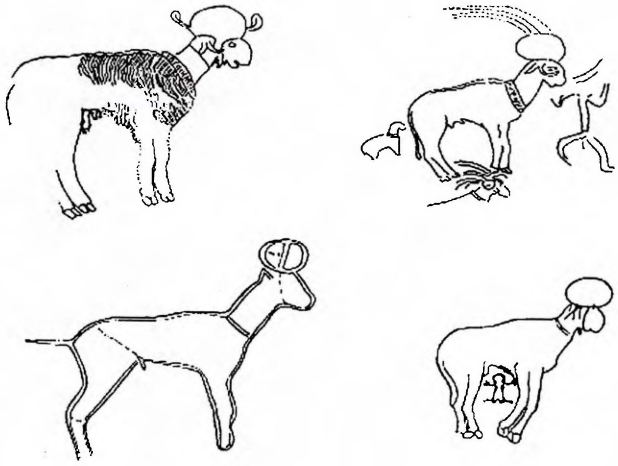
ومن خلال ما تقدم، يمكن أن نعتبر:

أن عبادة الكبش كانت قديمة في بلدان شمال إفريقيا. وأن هذه العبادة انتقلت من شمال إفريقيا والصحراء إلى ليبيا مع النازحين الفارين من بداية جفاف الصحراء الكبرى، ومنها إلى مصر، ثم عادت من مصر وانتشرت تحت اسم جديد.

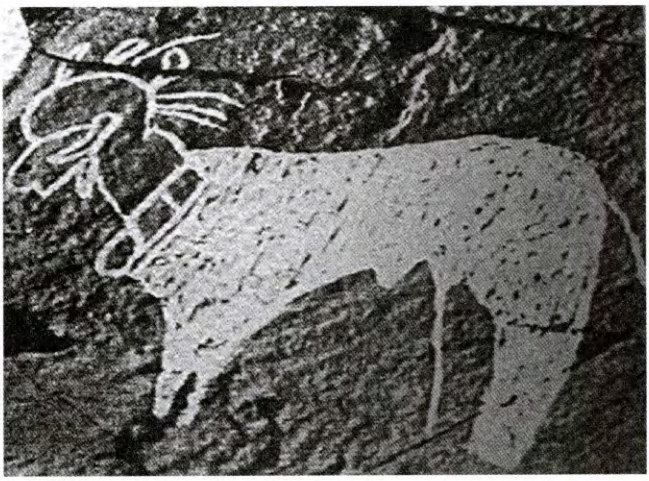
وأن الكبش المنقوش في الصخور، مهما كان شكل زينة شعره وقرونه، لا يمت بأي صلة للرب المصري أمون- رع- الذي لم يولد بعد.

وأن تبادل التأثيرات والتلازم بين الشعوب المجاورة تواصلت دائما فيما بينها، وتوضح أن هناك مجموعة من المدارك مشتركة فيما بينها.

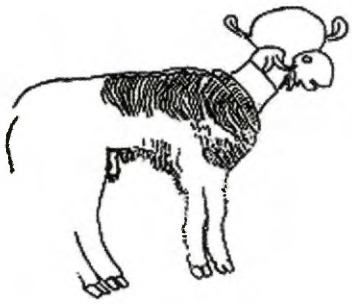
وان استمرار تبجيل الكبش وتقديسه إلى يومنا هذا، دليل على تمسك الأمازيغ بتقاليدهم وعاداتهم الدينية القديمة، واستمرار ممارستهم لهذه الطقوس بجانب دينهم الإسلامي الحنيف.



شكل رقم 1: أكباش متوجة عن:
CAMPS G., Le Bélier à sphéroïde, Encyclopédie Berbère IX, Edisud 1991, p.1417-1433. p.1418.



شكل رقم 2: كبش زناگة بالمغرب، عن:
CAMPS G., Ammon Encyclopédie Berbère, IV, Edisud 1987, p.596-599, p.596.



شكل رقم 3: كبش بوعالم من الجزائر، عن:
CAMPS Le Bélier à sphéroïde, op.cit. p.1418

شكل رقم 4: المنحوتة المصرية لكبش أمون رع، عن: CAMPS, Ammon ,op.cit , p.596

المراجع:

أحمد زين الدين. 1991، *دلالات ميثولوجية برسم الأنثروبولوجيا 4*. كتابات معاصرة،العدد12، مجلد III، غشت-شتنبر.

علي فهمي خشيم. 1990، *آلهة مصر العربية*، مجلدان، دار الآفاق الجديدة، ط.1، مجلد1.

باتص (Bates). 1914، *الليبيون الشرقيون* (The Eastern Libyans).

محمد سليمان أيوب. 1969، *جرمة من تاريخ الحضارة الليبية*. طرابلس، ليبيا:ط.1، دار المصراتي للطباعة والنشر.

البكري. 1992، *المسالك والممالك*، تونس: نشر الدار العربية للكتاب.

احمد التوفيق. 1988، حول معنى مراكش، أشغال الملتقى الأول لمراكش، من التأسيس إلى العصر الموحدي، كلية الآداب، جامعة القاضي عياض مراكش.

Basset, H. (1923), « Quelques notes sur l'Ammon libyque », *Mélanges René Basset*, Paris, T.I, p.1-2, p. 10.

Bates, *The eastern Libyans*, pp.245-252

Camps, G. (1987), « Ammon », *Encyclopédie berbère*, IV, pp.596-599, p.598.

Doutté, (1908), *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Jourdan.

Germain, *Le culte du bélier en Afrique du Nord*, Hespéris, T. XXV, 1er et 2ème trimestre, pp.93-124, pp. 95-111, p. 108, p. 123.

Gsell S. *Histoire ancienne de l'Afrique du nord*, 8 volumes ,1913-1928, I, p.250-251, VI, pp.126-128.

Hachid M. (2000), *Les premiers berbères entre Méditerranée, Tassili et Ni*l, Edisud, Paris, pp.173-190 ;

Hérodote, Histoires, IV, 172 ;

Rachik H. (1990) *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*, Edition Afrique Orient, p.16, note 14.

التفاعل بين الثقافي والسياسي
من خلال مسار مناضل مدافع عن الأمازيغية

الحسين وعزي
مركز الدراسات الأنتروبولوجية والسوسيولوجية
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

تتجسد الأمازيغة كقضية في ثلاثة جوانب رئيسية تهم اللغة والثقافة والهوية، وهي الجوانب التي ناضلت الحركة الهوياتية الأمازيغية من أجل إعادة الاعتبار إليها.

سيحاول هذا المقال إبراز التفاعل بين الثقافي والسياسي في مسار هذه الحركة من خلال التركيز على بعض جوانب نضال إحدى شخصياتها الفاعلة منذ البدايات إلى تأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. ويتعلق الأمر بالأستاذ محمد شفيق قيدوم الحركة الهوياتية الأمازيغية.

يعود هذا التفاعل إلى العوامل والظروف التاريخية (بجوانبها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والإيديولوجية) التي أثرت ومازالت تؤثر في النضال الهوياتي الأمازيغي. ويؤدي هذا التفاعل في كثير من الأحيان إلى تداخل يصعب معه التمييز بين ما هو ثقافي وما هو سياسي. ويشكل هذا التداخل مصدر قوة هذه الحركة ومكمن ضعفها في نفس الآن؛ كما لم يكن خيارا بل ضرورة فرضها كون هذه الحركة هي أولا وقبل كل شيء حركة من أجل الحياة وضد الموت الذي تتعرض له الأمازيغية بكثافة في المدن الكبرى منذ فترة الحماية وخاصة بعد الاستقلال بسبب عدم توفر شروط إعادة إنتاجها في هذه المدن.

لقد جاءت الحركة الهوياتية الأمازيغية من أجل إعادة توفير شروط جديدة للحفاظ على الأمازيغية والنهوض بها في هذا الواقع الجديد. وقد زاد من حدة الخلط بين الثقافي والسياسي كون النخبة السائدة ثقافيا وسياسيا كانت تنظر إلى الأمازيغية والمهتمين بها من الزاوية السياسية المحضة كعامل من عوامل التفرقة (وعزي، 2000: 31-45)

يمس هذا التداخل ما هو فردي وما هو جماعي. ويتحول فيه الجزء إلى مرآة للكل وهذا الأخير إلى مرآة للجزء مرورا بسيرورة المقاومة الثقافية كمرحلة دفاعية إلى سيرورة إيديولوجية قوة الحجة كمرحلة هجومية لتفويض أسس النظرة السائدة إلى الأمازيغية لغة وثقافة وهوية.

I -المقاومة الثقافية

تبتدئ هذه المرحلة في منتصف ستينيات القرن الماضي وتنتهي بتوقيع ميثاق أگادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين في 5 غشت 1991. ولقد صرف الأستاذ شفيق جهودا جبارة في هذه المرحلة من أجل النهوض باللغة والثقافة الأمازيغيتين.

1) أولوية العمل التحسيسي

فقد كان من رواد الحركة الهوياتية الأمازيغية الذين دشنوا سيرورة إعادة النظر في المكانة التي تضع فيها الإيديولوجية والسياسة السائدتان الأمازيغية في مغرب الاستقلال. ولقد سمح له تكوينه العلمي في المجال التاريخي واللغوي والفني وتجربته كرجل تربية وخبرته كوطني غيور على ثقافته الأمازيغية، سمح له كل ذلك بإدراك مدى التهميش الذي طال الأمازيغية، وهو الشيء الذي انتقده مقترحا حلولا لمعالجته تراعي الشروط المجتمعية العامة والتي تنطلق من التحسيس بالواقع عبر الدوائر المختلفة.

وأول هذه الدوائر تهم المتعلمين المغاربة المتشبعين بالثقافة الأمازيغية كثقافة أولية. فإلى هؤلاء وجه نداءه من أجل تعامل جديد مع الواقع يدخل في حسبانه التطورات التي لحقت الدولة والمجتمع طيلة فترة الحماية وأثناء الاستقلال. وهذا هو المغزى الذي يمكن استخراجه من قوله في إحدى دراساته في مجلة طارق التي تصدرها جمعية قدماء كوليج أزرو، والتي كان رئيسا لها من سنة 1960 إلى سنة 1965، "إن زمن الشجاعة الجسمانية قد ولى وجاء زمن الشجاعة الفكرية"(شفيق، 1991: 68). ومعلوم أن الشجاعة الفكرية تستفيد من اعتماد المناهج العلمية في طرح الأفكار كما تحتاج إلى قوة الحجة من أجل الإقناع بها لكي تتمكن من التحول من أفكار فردية إلى أفكار مجتمعية. غير أن الشجاعة الفكرية تقتضي قبل ذلك التحرر من كل الطابوهات، وما أكثرها في منتصف ستينيات القرن الماضي. فلقد تحولت الأمازيغية في مغرب ما بعد الحماية إلى شيء لا مفكر فيه.

وكان مشروع الدولة الوطنية التي يتم بناؤها ابتداء من سنة 1956 مشروع دولة عربية إسلامية لا مكان فيها للأمازيغية. ولقد تم التعامل مع الأمازيغية في الفكر المبرر لطبيعة هوية دولة الاستقلال وفي مرافق هذه الدولة ذاتها كمجرد رواسب الاستعمار تقتضي الوطنية الحق التخلص منها بسن سياسة لغوية وثقافية بل وسياسة عامة تعطي الأولوية للغة والثقافة العربيتين كحل وحيد

لتعزيز بناء الدولة الوطنية الناشئة وكأداة فعالة لتقوية وحدة الوطن والأمة ضد مناورات الاستعمار وأذنابه المحليين. ومن أجل تلك الغاية التي اعتبرت هدفا وطنيا نبيلا في غمرة أفراح الاستقلال تم إلغاء المحاكم العرفية منذ سنة 1956 كما تم منذ سنة 1965 توحيد القضاء ومغربته وتعريبه بنص قانوني صوت عليه البرلمان بالإجماع، يقصي الأمازيغية في مرافعات المحاكم. وعلى نفس المنوال تمت إزالة الأمازيغية من المدرسة بإلغاء وظيفة المعهد العالي للدراسات البيربيرية وتوقيف تدريس الأمازيغية كمادة اختيارية في بعض الثانويات. كما تم الشروع في تعريب المرافق الإدارية بشكل يحول دون استعمال الأمازيغية في تعامل هذه المرافق مع المواطنين الذين لا يعرفون سوى هذه اللغة.

في مثل هذا الوضع تكون الشجاعة الفكرية كبديل عن الشجاعة الجسمانية المألوفة في الوعي التقليدي الأمازيغي للدفاع عن الأرض والذود عن حوزة الوطن شيئا ضروريا. وهو ما يتطلب نفسا طويلا ومعاناة لأنه يقترح أسلوبا جديدا للتعامل مع الهوية الأمازيغية في مغرب لا يعترف بها.

إننا هنا أمام دعوة تجديدية بكل ما في الكلمة من معنى. ويروم هذا التجديد تغيير الاتجاه المألوف من المقاومة بمعناها التقليدي إلى المقاومة الثقافية (Cassiau,1976 :301-306) كأداة للحفاظ على اللغة والثقافة الأمازيغيتين في شروط جديدة لم تعد مواتية لاستمرارهما. وهذا ما عمل أستاذنا من أجله كقدوة باحتجاجه في مقال آخر بنفس المجلة على عدم وجود كراسي للأمازيغية بالجامعة(شفيق، نفسه).

وبما أنه كان يدرك أن إهمال الأمازيغية لا تتحمل مسؤوليته السلطات فحسب بل هو نتاج تجذر ثقافة سائدة، فقد حاول إيجاد ثغرات في هذه الثقافة السائدة عبر التعريف بالثقافة الأمازيغية. وقد استعمل لهذا الغرض مجلة اتحاد كتاب المغرب "آفاق" لإثارة انتباه المثقفين وعموم قراء المجلة إلى التراث الأمازيغي المنسي. ومن أجل ذلك دأب على كتابة سلسلة مقالات ودراسات للتعريف بهذا التراث (شفيق، 1966: 60-61؛ شفيق، 1967: 11-13).

ويلاحظ أن دعوته هاته كانت تراعي ظروف المرحلة، إذ أن متن التراث المعرف به لم يتم تدوينه بلغته الأصلية بل اكتفى صاحبه بإيراد ترجمته إلى اللغة العربية. وهذا ما يؤكد تداخل الثقافي والسياسي في مرحلة التحسيس هاته. وقد سئل صاحبها فيما بعد على الأثر الذي أحدثته مساهماته تلك في أوساط المثقفين فأجاب "أن لا محل لها من الإعراب"(أسبوعية النشرة، 1996).

ولربما بسبب هذا الإحساس اعتقد أن خلخلة الرأي السائد وسط المثقفين بصدد اللغة والثقافة والشخصية المغربية يمر بالضرورة عبر إبراز البعد الإسلامي

أوّلا للحد من طغيان البعد العربي في مخيال جل المثقفين آنذاك في فترة المد الناصري، للوصول بعد ذلك إلى توازن يسمح بإبراز البعد الأمازيغي.
إننا هنا أمام مثقف ملتزم يحاول تكييف خطابه مع معطيات الواقع الثقافي والفكري للوصول إلى تغييره. وهو ما يعتبر شكلا آخر من تداخل الثقافي والسياسي. ويشكل كتابه"ماذا يقول المؤذن" الصادر في بداية السبعينيات خطوة في هذا الاتجاه. فقد دافع في هذا الكتاب عن الشخصية الإسلامية للمغرب؛ وقام بتصحيح المفاهيم المغلوطة عن الإسلام وأخلاقياته مبرزا ما يحتويه هذا الدين من مكارم الأخلاق.

2- تنويع واجهات العمل

استمر هذا التوجه لديه إلى حدود سنة 1976 تاريخ صدور مقال له بمجلة البحث العلمي حول الجذور المشتركة بين الأمازيغية والعربية(شفيق، 1976: 231-241).
فلقد سمح الالتفاف الوطني حول استرجاع الصحراء المغربية بعد انطلاق المسيرة الخضراء في 6 نونبر 1975 بدخول المغرب مرحلة التطبيع السياسي بين الحكم والمعارضة التي أطلق عليها المسلسل الديمقراطي.

أ) وقد استفادت الحركة الهوياتية الأمازيغية من جو الانفتاح السياسي لهذه المرحلة وبادرت بالإصدارات الفكرية والإبداعية وبتأسيس جمعيات جديدة وبعقد ندوات وفتح نقاش حول الثقافة الشعبية في علاقتها بالثقافة الوطنية ومكانة الأمازيغية ضمنها. وقد ساهم الأستاذ شفيق في هذا المسلسل ليس فقط بالكتابات العلمية بل كذلك بالعمل التنظيمي بتأسيسه مع أصدقائه من قدماء كوليج أزرو الجمعية الثقافية "أمازيغ" التي استمرت من سنة 1980 إلى تاريخ اعتقال كاتبها العالم علي صدقي في يونيو 1982.

أما إسهاماته العلمية التي تسعى لوضع السياسي في خدمة الثقافي فلا تشمل فقط مجال التقارب بين الأمازيغية والعربية فيما يخص الجذور المشتركة بل تقوم كذلك بالتعريف بالبعد الأمازيغي للهوية الوطنية من خلال أسماء الأماكن (شفيق، 1977: 329-357). كما أثار موضوعه في أشغال الدورة الأولى لجمعية الجامعة الصيفية بأگادير في غشت 1980 حول الأمازيغية الموحدة التي يتعين استقراؤها من خلال الأمازيغية المتداولة نقاشا ثقافيا مهما حول الإشكالات المتعلقة بإيجاد لغة أمازيغية موحدة (شفيق، 1982: 191-197). كما كان من بين المساهمين بنص من نصوص كانت ستشكل كتابا أبيضا حول الأمازيغية. وهي نصوص اعتمدت

فيما بعد كأرضية لوضع مسودة مشروع ميثاق أگادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين[1]

ب) ويعتبر الأستاذ محمد شفيق الوحيد الذي استثمر مواقعه في المناصب السامية لصالح الأمازيغية مما يدل على أنه يضع الدفاع عن الأمازيغية فوق جميع الاعتبارات. فقد كان هناك تنافس سياسي بين حزب الحركة الشعبية وحزب الاستقلال كطرفين رئيسيين في حكومة أحمد عصمان المنصبة يوم 10 أكتوبر 1977. إذ حاول حزب الاستقلال أن ينجز برنامجه في تعريب التعليم والحياة العامة من خلال هذه الحكومة. وقد أدى إصراره على هذا التوجه إلى بروز خلافات بين المحجوبي أحرضان وبين محمد الدويري. وبما أن هذا الخلاف أصبح يهدد الانسجام الحكومي قام وزير الداخلية بناء على تعليمات ملكية بتكليف الأستاذ شفيق مدير المعهد المولوي آنذاك بتقديم تقرير في الموضوع نظرا لحياده من الناحية السياسية ولمعرفته العلمية بالمسألة. وقد قدم هذا التقرير إلى الحكومة بتاريخ 26 أبريل 1978. ويؤكد التقرير المذكور على أن الإلمام بالأمازيغية من طرف جميع المغاربة واجب وطني لا مناص من القيام به طال الزمن أم قصر، مبينا الأسباب التي تستدعي ذلك الإلمام وموضحا أن طريقة المحافظة على الأمازيغيية سيكون بتدريسها لجميع تلاميذ المدارس الابتدائية والثانوية وللطلبة الجامعيين في تخصصات معينة (شفيق، 1996: 59-61). وعلى إثر ذلك تم تهييء نص في الموضوع في شكل مرسوم يحدث بموجبه معهد للدراسات والأبحاث في اللغة البربرية تناط به مهمة الحفاظ على هذه اللغة والعمل على انفتاحها وتخليدها كجزء لا يتجزأ من التراث الوطني عن طريق إحصاء مفرداتها وجمع تراثها وتدريسها وتطوير آدابها. وقد أحيل هذا المرسوم على مجلس النواب في دورة أكتوبر 1978 وتم التصويت عليه بالإجماع في لجنة التربية الوطنية، غير أنه لم يحل أبدا

---

[1] النصوص المهيأة للكتاب الأبيض والتي تحولت إلى بنك معلومات تم استعمالها في إعداد مسودة مشروع ميثاق أگادير هي: الإسلام والثقافة الأمازيغية " محمد شفيق – "الثقافة الأمازيغية" محمد الحيان- "الأمازيغية والمسؤولية الثقافية الحضارية" إبراهيم أخياط –"اللغة الأمازيغية " أحمد بوكوس – تعليم اللغة الأمازيغية" أحمد غزالي "الحقوق اللغوية والثقافية الأمازيغية " حسن إد بلقاسم " نقد الموقف السياسي الإيديولوجي السائد إزاء اللغة والثقافة الأمازيغيتين" الحسين وعزي.

على الجلسة العامة للمجلس. ولم يثر التخلي عنه أي رد فعل من طرف فرق المجلس أو نوابه.

وعندما تم تعيينه عضوا بأكاديمية المملكة لم يترك الفرصة تمر دون أن يلقي بالمناسبة خطابا[2] بتاريخ 25 نونبر 1980 يمكن اعتباره بمثابة بيان يدعو فيه صاحبه بوضوح إلى ضرورة العناية بالأمازيغية والحفاظ عليها والنهوض بها معتمدا في ذلك على استمرار الأمازيغ بتمسكهم بلغتهم وبهويتهم بجانب إسهامهم الوازن في مختلف الحضارات الإنسانية عبر مختلف الحقب التاريخية. كما اعتبر أن تعيينه لا يعتبر فقط تشريفا لرجال التعليم بل تكريما أيضا للغة الأمازيغية.

وقد رافق خطابه الإقناعي هذا بصفته عضوا في أكاديمية المملكة المغربية بعمل معجمي ضخم في مجال الأمازيغية ألا وهو المعجم العربي الأمازيغي في ثلاثة أجزاء.وقد حظي صاحبه بمناسبة صدور الجزء الأول من الكتاب بتكريم من طرف الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي في أسبوعها الثقافي المنعقد بالرباط مابين 16 و 23 نونبر 1990 تحت شعار الأمازيغية مسؤولية وطنية (شفيق، 1991).

ج) وانطلاقا من إعطائه الأولوية للأمازيغية فقد استطاع الأستاذ شفيق أن يستثمر هامش الحرية الذي سمحت به السلطات بإصدار مجلة مغربية للتاريخ والحضارة يديرها أوزين أحرضان نجل الأمين العام للحركة الشعبية باسم مجلة أمازيغ[3] ما بين مارس 1980 ويونيو 1982 ليعرف بوجهة نظره حول الأمازيغية وتوصيل ثقافتها وكتابتها إلى قراء المجلة. ولهذه الغاية تكلف في جميع أعدادها بركن خاص ذي طابع تعليمي، ويهدف من خلاله إلى تبسيط قواعد النحو والصرف؛ وهو ما سمح له فيما بعد بإصدار كتابه لتعليم الأمازيغية من خلال أربعة وأربعين درسا. كما قام من خلال هذا الركن بالتعريف بحروف تيفيناغ وكتابة نصوص قصيرة بها وتقوية معجم الأمازيغية وإبراز تأثير الأمازيغية على بنيات الدارجة المغربية. كما قام كذلك بتدوين بعض القصائد الشفوية بحروف تيفيناغ متبوعة بالترجمة الفرنسية دون ذكر إسمه، ولم يذكر إسمه كذلك عندما قام بوضع نشيد الأمازيغية "تاروگايت ن تمازيغت" في العدد

---

[2] Mohammed CHAFIK, (traduction du discours prononcé par) à l'occasion de son entrée à l'Académie du Royaume du Maroc; Amazigh, N° 5, 19811 pp 12- 18.

[3] رحب السيد أحمد العلوي في افتتاحيته جريدة صباح الصحراء بصدور مجلة أمازيغ مؤكدا على أهميتها في إبراز الخصوصية المغربية.

الثاني من المجلة. كما عبر عن أرائه السياسية باسم "امدا ن ايت يملول" حيث طالب في افتتاحية العدد المزدوج 3 و 4 الشعب الأمازيغي بالرجوع إلى لغته الجميلة وحروفها تيفيناغ. إنه يخاطب الوجدان بالأسلوب المناسب للتعبئة الذاتية للذين يتقنون الأمازيغية من قراء المجلة. وقد ربط في العدد السادس بين نشأة القومية العربية والاستعمار الإنجليزي الذي استعملها لمحاربة الإسلام وهي علامة من علامات التهيؤ للانتقال من مرحلة المقاومة الثقافية إلى مرحلة الهجوم على الإيديولوجية السائدة باستعمال سلاح قوة الحجة.

II - النضال الهوياتي بين قوة الحجة وضعف آليات العمل المشترك

بتوقيع ميثاق أگادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين بدت ملامح الطرح الهوياتي الأمازيغي واضحة، كما خرجت معه إلى الوجود الحركة الهوياتية الأمازيغية كحركة منبثقة من المجتمع المدني ومستقلة عن الدولة وعن الأحزاب السياسية. وبما أن وعيها بأهمية إعادة الاعتبار للأمازيغية فيما يخص تقوية المناعة الوطنية وتحقيق المجتمع الديمقراطي الحداثي سابق على الوعي المجتمعي العام فقد خلق ذلك بينها وبين المجتمع هوة يتعين تجسيرها. وهذا ما حاولت هذه الحركة القيام به ونجحت فيه نسبيا بتأسيس المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بظهير 17 أكتوبر 2001.

1- الضغط بين الخطاب والممارسة

جاء ميثاق أگادير حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين ليقوم بتوليف عناصر الطرح الهوياتي الأمازيغي كما صاغته مختلف الفعاليات الفردية والجماعية منذ البدايات حتى عشت 1991. ويتضمن ديباجة وخمسة محاور هي: الهوية المغربية الوحدة في التنوع – الثقافة الأمازيغية – اللغة الأمازيغية – واقع اللغة والثقافة الأمازيغيتين – آفاق العمل الثقافي الأمازيغي.

وقد حاول الموقعون على الميثاق تفعيل مقتضياته من خلال مشاورات مكثفة أسفرت عن تأسيس المجلس الوطني للتنسيق بين الجمعيات الثقافية الأمازيغية في سنة 1993. وقد راسل هذا المجلس الوزير الأول والبرلمان في 19 فبراير 1994 مطالبا بالاستجابة للمطالب الواردة في ميثاق أگادير، كما بعث بمذكرة لمؤتمر حقوق الإنسان المنعقد بفيينا في يونيو 1993 يوضح فيها واقع الحقوق اللغوية والثقافية الأمازيغية بالمغرب ومقترحا الحلول التي يراها مناسبة

لتجاوزواقعها المزري. كما توجه بنداء إلى الهيئات والفعاليات الوطنية والرأي العام حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين في 29 ماي 1993، وبعث في نفس اليوم برسالة إلى الأحزاب السياسية يطالبها بتحديد موعد لفتح حوار ثقافي معه حول هذه المطالب (الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي ، 1997: 101-111).

وقد أسفرت هذه الدينامية الجديدة عن تأسيس الكونگريس العالمي الأمازيغي في المؤتمر التمهيدي المنعقد بسان روم دودلان جنوب فرنسا في شتنبر 1995.

وأدت آلية الضغط هذه إلى الاعتراف الرسمي بالحركة الهوياتية الأمازيغية التي انتقلت ومعها الأمازيغية، بعد الخطاب الملكي لـ 20 غشت 1994، من السوق السوداء إلى السوق الشرعية. وقد ركز هذا الخطاب الملكي على المساهمة الحيوية للأمازيغ في الدفاع عن وطنهم وخاصة ضد الاستعمارين الفرنسي والإسباني، وهي طريقة غير مباشرة لنقد وتجاوز الإيديولوجيا السائدة إزاء الأمازيغية والتي كثيرا ما تتهم كل من يهتم بالأمازيغية بالعمالة للإستعمار عن خطأ.

وقد شهدت هذه الفترة نقاشا عاما يتسم بالنقد لهذه الإيديولوجيا بعد صدور الجرائد والمجلات الأمازيغية: تاسافوت و تامونت وأدرار وتيفاوت وتيفيناغ؛ وهي جرائد ومجلات تكتب بالعربية والفرنسية والأمازيغية، وتضم بجانب المواضيع الإبداعية بالأمازيغية مواضيع تعرف بقضايا الثقافة الأمازيغية وبالعمل الجمعوي الأمازيغي وتحاليل تنتقد المواقف السائدة إزاء الأمازيغية. وقد ساهمت هذه التحاليل في التعريف باللغة والثقافة والحضارة الأمازيغية لشمال إفريقيا.

وشارك الأستاذ شفيق في هذا العمل من خلال مجلة تيفاوت التي صدر عددها الأول في أبريل ماي 1994. وكان ينشر فيها بعض إسهاماته للدفاع عن الأمازيغية والتي كتبها في مراحل سابقة كما هو الشأن بالنسبة لتقريره لوزير الداخلية سنة 1978 حول ضرورة العناية باللغة الأمازيغية وضرورة تدريسها للمغاربة كافة. وقد أقدمت مجلة تيفاوت على نشر هذا التقرير تنويرا للرأي العام ولتؤكد أن طرح القضية الأمازيغية ليس وليد اليوم كما أن المواقف منها ليست جديدة. أما موضوع نشأة القومية العربية المكتوب في السابق باسم مستعار فقد وقعه الآن باسمه (شفيق، 1994، 55-61)، وهي علامة إضافية تدل على انتقال الحركة الهوياتية الأمازيغية من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم على الإيديولوجية السائدة المناهضة للأمازيغية. وقد تم استعمال هذه الجرائد والمجلات الأمازيغية في إبراز هذا التحول كما استعملت فيه أيضا بعض الجرائد الحزبية.

وانخرط الأستاذ شفيق في هذا المعمعة منتقدا بعض المثقفين الذين يخفون

هوية المغرب الأمازيغية بعبارات تصفه بالعربي وبالإسلامي وبالإفريقي (شفيق، 1995: 60-61). ويرجع ذلك في نظره إلى أن المغاربة كانوا ومازالوا يعانون من عقدة كونهم أمازيغيين لسببين: اعتقادهم أن التزلف للعروبة وسيلة لنيل رضوان الله عز وجل كسب بعيد وعقدة الظهير الاستعماري المعروف بالظهير البربري كسبب قريب (تيفاوت، 1994: 57-62). وتتنفس هاتان العقدتان في نظره في مناخ ثقافي وتربوي يتسم بالتخلف نظرا للركود الحضاري العام الذي يجعل البعض منا يتجه نحو الماضي ولا يبالي بالمستقبل إضافة إلى الانغلاق اتجاه الداخل واتجاه الأعماق بإهمال التراث الأمازيغي جملة وتفصيلا (شفيق، 1994: 57-62). لذلك فهو يدعو من أجل تجاوز هذا الوضع إلى ضرورة الانتباه إلى أهمية الثقافة في تقدم المجتمعات، وهو ما لا يمكن القيام به في بلادنا من وجهة نظره دون نقد الثقافة السحرية واستعمال قنوات التربية المحكمة لتعميم ثقافة تؤمن بأهمية العلم وتتسم بالصرامة والوضوح الفكريين (شفيق، نفسه). وقد استعمل الأستاذ شفيق منبر تيفاوت كذلك لإثارة قضايا لغوية وثقافية من شأنها أن تساهم بالنهوض بالأمازيغية من خلال التعريف ببنيتها اللسانية (شفيق، 1997-1998: 53-57) أو من خلال طرح فرضيات للبحث حول وحدة سكان الصحراء الكبرى الأصليين وسكان المغرب الكبير الأصليين والمصريين القدامى تفتح للباحثين الشباب آفاق العمل الجاد لتأكيدها أو تفنيدها (شفيق، 1996: 49-57) كما ساهمت المجلة في إعادة نشر مؤلفه "المحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين في عددها العاشر".

وقد صاحب هذا النجاح الإشعاعي المعتمد على قوة الحجة مشاكل تنظيمية أدت إلى تعثر العمل المشترك سواء على مستوى مجلس التنسيق الوطني الذي لم يستطع عقد ندوة معمورة سنة 1996 أو على مستوى الكونگريس العالمي حيث لم يتمكن الوفد المغربي من الاتفاق على ممثليه في هذه الهيئة أثناء انعقاد المؤتمر الأول بتافيرا بجزر الكاناري في غشت 1997.

2- مبادرات جديدة من أجل تأثير أكثر فعالية

لتجاوز هذا الوضع كانت هناك مبادرات جديدة تواصل عملية التأثير من أجل تحقيق المطالب نجد من بينها صدور جرائد ومجلات جديدة وهي تاماگيت وتاويزا وأگراو أمازيغ وتامازيغت والعالم الأمازيغي. كما قامت الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي بفتح حوار وطني مع فعاليات المجتمع المدني الوطني عبر لقاءات مباشرة يطرح فيها على بساط الدرس الإشكال اللغوي الثقافي الأمازيغي في جميع أبعاده، كما استغلت الجمعية هذه المناسبة لحث هؤلاء على تحملهم

مسؤوليتهم الوطنية في هذا الصدد بالدفاع عن المطالب العادلة للحركة الهوياتية الأمازيغية. وقد أخبرت الجمعية بنتائج هذا الحوار في ندوة صحفية انعقدت بالرباط في22 أكتوبر 1996 (الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1997: 142-206).

كما نظمت مناظرة وطنية بمناسبة الذكرى الثلاثين لتأسيسها يومي 12 و 13 دجنبر 1997 في موضوع "الأمازيغية الآن" حضرتها فعاليات من مشارب سياسية واهتمامات ثقافية متنوعة. وحظيت بتغطية صحافية واسعة. وكان الأستاذ شفيق من بين المشاركين فيها حيث أوضح في مداخلته أن إهمال الأمازيغية سيحوّلها من قضية ثقافية إلى قضية سياسية؛ كما أكد أن تأخر المغرب يعود إلى التعارض بين العقلية الديمقراطية الأمازيغية وعقلية أهل الحل والعقد المتحجرة (الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، 1998: 23-59).

وقد بادر الأستاذ شفيق كذلك إلى مراسلة السيد عبد السلام ياسين مرشد جماعة العدل والإحسان بعد صدور كتاب هذا الأخير"حوار مع الفضلاء الديمقراطيين". وقد ركز في رسالته على كون الإسلام دين العقل والعلم والحكمة آخذا على ياسين إلغاءه البعد التاريخي في ترويجه لآراء غيره من الناس وفي تقويمه لأحوال المسلمين. كما أبرز اعتزازه بنسبه الأمازيغي ملمحا لا مصرحا إلى أن موقف ياسين من الأمازيغية ليس موقفا إسلاميا بل مجرد تبني لما روجته العصبية العربية في الأربعين سنة الأخيرة وناصحا المؤلف بالتخلي عن خطة استعمال النسب الشريف من طرف من ينعت نفسه بأنه بربري من الأطلس الكبير. (شفيق، 1995: 56-61).

وقد أجابه ياسين ورد عليه شفيق بتعليق أهم ما جاء فيه هو أن خطة ياسين لا تستهدف تعريب المغرب بل العالم الإسلامي بأكمله (شفيق، 1997: 141-152). وقد حاولت فعاليات الحركة الهوياتية الأمازيغية أن تقوم بمبادرات جديدة خاصة بعد انتقال السلطة إلى العاهل الجديد في 23 يوليوز 1999 والتي تم التهيؤ لها من طرف الملك الراحل الحسن الثاني الذي أجرى تعديلين دستوريين سنتي1992 و 1996 وأدخل المعارضة السابقة إلى الحكومة برئاسة عبدالرحمان اليوسفي سنة 1998.

ومن أجل المزيد من التأثير في ظل العهد الجديد ظهرت جريدة تامازيغت ثم العالم الأمازيغي. كما كان هناك تنسيق بين الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي وجمعية تامينوت من أجل القيام بأشكال نضالية ذات طبيعة جماهيرية احتجاجية كالوقفات الاحتجاجية والمسيرات، ضدا على عدم الاعتناء بمطالب الحركة الهوياتية الأمازيغية. وقد توسع التنسيق حول هدا التوجه الجديد ليشمل

المجموعات الجمعوية الجهوية التي تأسست لملء الفراغ الذي أحدثة فشل مجلس التنسيق الوطني. وتم الاتفاق على القيام بمسيرة وطنية "تاوادا" استمر التحضير لها أكثر من سنة على أن تكون في الرباط في أكتوبر سنة 2001.
غير أن خطاب 30 يوليوز 2001 الذي أعلن فيه صاحب الجلالة عن مشروع تأسيس العهد الملكي للثقافة الأمازيغية جعل التبادل الثقافي تعتبر أن المقصود من رسالة مسيرة تاوادا قد تحقق الآن. وهكذا تأجلت هذه المسيرة رغم استمرار بعض الجمعيات في الدعوة لها.

أما الأستاذ شفيق فقد توصل بعد طول تفكير وعدة استشارات إلى ضرورة كتابة بيان في موضوع الأمازيغية يكون بمثابة إنذار موجه إلى الدولة والأحزاب السياسية على السواء مفاده أنه إذا لم تتم معالجة المسألة ثقافيا فإنها ستتحول إلى مسألة سياسية مما سيعقد الأمور على الجميع، وهو ما لا يفضله شخصيا. فالمطالب الثقافية تحتاج في نظره إلى " تدريجة" سياسية لكي يتم الانتباه إليها (البوز، 2001). وهكذا ظهرت وثيقة "بيان بشأن ضرورة الاعتراف الرسمي بأمازيغية المغرب" بتاريخ فاتح مارس 2000.

أعلن هذا البيان أن الأمازيغية قضية وطنية رغم التنكر شبه الرسمي لها لمدة أربعين سنة، وقد أوضح أسباب ذلك من الناحية التاريخية في الماضي القريب والبعيد ومبرزا ما قامت به الجمعيات الثقافية الأمازيغية لتجاوز هذا الوضع بدون جدوى لكون أهل الحل والعقد لم يغيروا موقفهم اتجاه تيموزغا.

ويتضمن البيان[4] مطالب تتعلق بضرورة فتح حوار وطني واسع حول الموضوع وبدسترة الأمازيغية كلغة وطنية ورسمية وبالتخطيط للتنمية الاقتصادية في المناطق الأمازيغية وبسن قوانين إجبارية تعليم الأمازيغية في المدارس والمعاهد والجامعات وبإعادة النظر في مقررات التاريخ وبوضع الإعلام الرسمي في خدمة الناطقين بالأمازيغية التي يتعين أن تستعمل في كافة مرافق الدولة وبرد الاعتبار للفن الأمازيغي وبالكف عن تحريف أسماء الأماكن ومنع تسجيل الأسماء الأمازيغية لمواليد الجدد في سجلات الحالة المدنية وبالاعتراف للجمعيات الثقافية الأمازيغية بصفة الصلاحية العمومية وباستفادة سائر المنشورات المهتمة بالثرات الأمازيغي للمغرب من المساعدات الممنوحة للمنشورات الأخرى.

ويقوم البيان من حيث المطالب بالتذكير والتحيين لما تضمنته أدبيات الحركة الهوياتية الأمازيغية منذ التوقيع على ميثاق أگادير. كما يقوم من حيث

---

[4] انظر نص "بيان بشأن ضرورة الاعتراف الرسمي بأمازيغية المغرب" في بيان اليوم عدد 27 أبريل 2000.

التصور بتوليف مختلف التحاليل السابقة للأستاذ محمد شفيق والمستمدة من معرفته العلمية وتجربته الشخصية (Chafik, 2004 : 13-24). أما من حيث الأهمية فهو عمل نضالي يمزج بين الذاتي والموضوعي وبين العلم والإيديولوجيا للدفاع عن الأمازيغية. ومن الناحية الرمزية فهو يحمل نفس الرسالة التي يحملها مشروع مسيرة تاوادا. ومفادها أن الظروف قد نضجت بما فيه الكفاية لتتم الاستجابة لمطالب الحركة الهوياتية الأمازيغية وإن بكيفية تدريجية. وهي رسالة لقيت أذانا صاغية من طرف صاحب الجلالة بإحداثه للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.

يبدو ومن خلال هذا الاستعراض السريع لتطور النضال الهوياتي الأمازيغي، عبر التعريف بجوانب من إسهامات إحدى شخصياته الفاعلة، أن هناك تداخلا بين العمل الجماعي والعمل الفردي بشكل يؤدي إلى التأثير المتبادل. كما يبدو كذلك أن السبب الرئيسي في هذا التداخل يعود إلى تضخم السياسي بالنسبة لطرح واستعمال القضايا اللغوية والثقافية في بلادنا منذ سنة 1930 حتى الآن. وهو تضخم عانت منه الأمازيغية والحركة الهوياتية الأمازيغية أكثر من غيرهما.

وقد فرض التعامل مع هذا الواقع على أطر وفعاليات الحركة الهوياتية الأمازيغية إيجاد خطاب واتخاذ مواقف تتطور باستمرار وفق ما تسمح به إكراهات تضخم السياسي. وهذا بالذات هو مصدر التفاعل بين الثقافي والسياسي؛ فالمثقف الملتزم بالدفاع عن الأمازيغية كما هو الشأن بالنسبة للأستاذ محمد شفيق مجبر على مراعاة التطور المجتمعي العام لكي تكون أراؤه ومواقفه فاعلة في تغيير وجهة نظر هذا المجتمع ونخبه لكي يتخلص الجميع من عقده اتجاه الأمازيغية.

إن السر في نجاح استراتيجية النضال الديمقراطي للحركة الهوياتية الأمازيغية كحركة تصحيحية وتحديثية يعود إلى اعتماد قوة الحجة المراعية للتطور المجتمعي العام. ولم يقع هذا النجاح دون معانات، فكأننا أمام شمعة تحترف لتضئ ماحولها.

المراجع

الحسين وعزي. 2000، نشأة الحركة الثقافية الأمازيغية بالمغرب. مطبعة المعارف الجديدة 2000.

محمد شفيق. 1991، سلسلة أعلام الثقافة الأمازيغية. الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي . منشورات عكاظ.

محمد شفيق.1966، "من تراثنا المجهول، قصيدة في الحماس الوطني" آفاق، عدد خاص بالشعر، السنة الثالثة، العدد السادس 1966، ص. 60-61.

محمد شفيق.1967، "من تراثنا المجهول، تصنيف مختصر للأغاني والرقصات الأمازيغية "، آفاق السنة الرابعة، العدد الخامس والسادس، ص. 11-13.
محمد شفيق. 1976، "ما هي علاقات الأمازيغية بالعربية في جذورها الكبرى" البحث العلمي، العدد 25 ص. 231-241.
محمد شفيق. 1977، "في أن أسماء الأماكن في المغرب جلها أمازيغية" البحث العلمي العدد 27 ص 329-357.
محمد شفيق. 1982، "استقراء الأمازيغية الفصيحة من الأمازيغية المتداولة" جمعية الجامعة الصيفية بأگادير الثقافة الشعبية الوحدة في التنوع، أعمال الدورة الأولى، ص. 191-197.
محمد شفيق. 1996، "تقرير حول ضرورة العناية باللغة الأمازيغية وضرورة تدريسها للمغاربة كافة" تيفاوت، العدد الثامن، ص. 59-61.
محمد شفيق. 1994، "نشأة القومية العربية "تيفاوت العدد الثاني يونيو- يوليوز، ص 55- 61.
محمد شفيق. 1995، " في أن للمغرب هويته الخاصة " تيفاوت، العدد الخامس مارس- أبريل، ص 60- 61.
محمد شفيق. 1994، نص العرض الذي قدمه للمجلس الوطني للثقافة بمناسبة انعقاده يومي 18 و 19 يناير 1993، تيفاوت العدد الأول، شتنبر- أكتوبر، ص 57- 62.
محمد شفيق. 1994، "المسالك المعرفية بين التقليد والتجديد" تيفاوت العدد الثالث، شتنبر- أكتوبر، ص 57-62.
محمد شفيق." اللغة الأمازيغية بنيتها اللسانية" تيفاوت، العدد 11 فريق 1997 - 1998 ص53-57.
محمد شفيق. 1966، "حفريات في اللغة قد تفيد المؤرخ"، تيفاوت، العدد السابع، يناير- فبراير، ص 49-57.
محمد شفيق. 1995، "إلى أخ لي في الإسلام"، تيفاوت، العدد السادس، نونبر- دجنبر، ص 56- 61.
محمد شفيق." إليك تعليقاتي على بعض ما جاء في جوابك على رسالتي". عبد السلام ياسين، حوار مع صديق أمازيغي، مطبوعات الأفق، الطبعة الأولى 1997. ص 141 - 152.
تيفاوت، "حوار مع الأستاذ محمد شفيق" تيفاوت العدد الرابع، نونبر- دجنبر 1994، ص 57- 63.

أسبوعية النشرة. "المسألة الأمازيغية بين الخطاب والحركة. ، عدد 59، من 1 إلى 7 أبريل 1996.
الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي؛ محمد شفيق؛ سلسلة أعلام الثقافية الأمازيغية. منشورات عكاظ، 1991.
الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي. 1997، *ثلاثون سنة من العمل الثقافي الأمازيغي*، مطبعة أمبيريال.
الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي. 1998، *الأمازيغية الآن*، البوكيلي للطباعة والنشر.
أحمد البوز، تصريح محمد شفيق للصحيفة، الصحيفة عدد 28 شتنبر- 4 أكتوبر 2001.
Cassiau, M. F. (1976), "Idéologie de la puissance et résistance culturelle". In Abdelmalek A. (ed), *Spécifié et théorie sociale*. CNRS Paris, pp: 301- 306.
Chafik, M. (sans date), *Ce que dit le muezzin*, librairie Papeterie des Écoles, Casablanca.
Chafik, Mohammed, «Le vécu individuel d'une appartenance identitaire pluridimensionnelle », In *Prologue*s, n° 29/30, printemps 2004, pp 13-24.
Alaoui, A. éditorial, le Matin du Sahara, 23/03/1980.

التحولات اللغوية بالمغرب خلال العصر الوسيط [1]

الحسين اسكان
مركز الدراسات التاريخية والبيئية
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

مقدمة

مع دخول الإسلام إلى شمال إفريقيا، حدث تحول تدريجي وبطيء في اللغات المتداولة بسوقها اللغوي، وشمل هذا التحول اللغات الشفوية والمكتوبة على السواء، كما شمل تغيير حروف الكتابة، ودام طيلة العصر الوسيط وتجاوزه إلى يومنا هذا، وأدى إلى خلق تراتبية لغوية جديدة بين اللغات السائدة بالمنطقة وإلى اختفاء لغات، كاللغة اللاتينية وظهور لغة جديدة كالحضرية (العامية المغربية)، وخلقت هذه التحولات خريطة لغوية بالمغرب الأقصى متميزة عن باقي أقطار الغرب الإسلامي. فما هو حجم التحولات اللغوية ؟وما هي أسبابها؟

I ـ الفتوحات الإسلامية وتغيير القيم في السوق اللغوية بشمال إفريقيا

ترتب عن الفتوحات الإسلامية، في نهاية القرن الأول الهجري، أوضاع سيوسيو ـلسانية جديدة بشمال إفريقيا، كان من بين انعكاساتها أن أصبحت اللغة العربية الوافدة مع الإسلام، اللغة الأولى على سلم اللغات الموجودة بالمنطقة، باعتبارها لغة القرآن والدين الإسلامي الآخذ في التوطد والترسخ تدريجيا في المنطقة، وساعدها في ذلك، بالإضافة إلى هذا العامل الديني، عامل اجتماعي متمثل في تبني الأرستقراطيات الحاكمة المتكونة من العرب الفاتحين ومن المتحالفين معهم من الأمازيغ (الموالي)، للغة العربية كلغة إدارية بدواوين الكيانات السياسية التي أقامتها، وذلك منذ تعريب الدواوين في عهد الوالي حسان بن النعمان (أبو ضيف، 1986: 68-69)، واستمر الأمر على ذلك، في عصر

---

[1] ما كتب من الدراسات التاريخية حول التطورات اللغوية بالمغرب، خلال العصر الوسيط، محدود جدا، لا يتعدى بضع مقالات كتبها بعض الأجانب أو المغاربة، والسبب في ذلك يرجع إلى الموقف الأيدلوجي الديني أو القومي، وإلى القلة النسبية للمعلومات، في المصادر التاريخية، لنفس السبب. ومن ذلك مقال الأستاذ القبلي محمد، حول بعض جذور الوضع اللغوي الحالي بالمغرب، مجلة المناهل عدد 62-63 ماي2001ص 83-95. ابن تاويت التطواني، محمد فجر العربية بالمغرب الأقصى أو المراكز الأولى للثقافة العربية به، في دعوة الحق ،ع. 8 (1968) ص. 94-103، أو مادة التعريب بالمعلمة ج 7 ص 1400 التي كتبها الأستاذ رضوان مبارك، وما كتبه بعض الفرنسيين، مثل (Basset, 1920 ; Marçais, 1961 : 171-192)

الأغالبة بإفريقية (شرق المنطقة) في القرن الثاني وما بعده، وهكذا حلت اللغة العربية مكان اللغة اللاتينية في هذا المجال، وأصبحت اللغة العربية الفصحى بفعل العوامل السابقة الذكر هي التي تحقق - مع مرور الوقت - الترقية الاجتماعية، في عدة مجالات (الدين، الإدارة، والحكم، والعلم والأدب)، بينما أصبحت اللغات العجمية، كيفما كان نوعها أمازيغية أو لاتينية، من عوامل التدني الاجتماعي والتهميش، مثل عناصر أخرى كالأمية والسواد (التادلي، 1984: 404)، فأصبحت الأمازيغية ومعها العنصر "البربري" في أدنى السلم الاجتماعي الجديد، وخاصة بعد أن شاعت بإفريقية، منذ القرن 2 هـ، بعض الأحاديث والأقوال حول ذم البربر والتنقيص من مكانتهم، منها ما نسب للرسول (ص) من أن الله تعالى قسم الخبث على سبعين جزءا، فجعل في البربر تسعة وستين جزءا، وفي الثقلين جزءا واحدا" لدرجة أن البربري يغلب الشيطان في الشر (المالكي، 1981)[2]. وفي ظل هذه الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية الجديدة لم يكن بعض الأفراد والجماعات يكتفون، من أجل الترقي الاجتماعي، بتعلم العربية فقط، بل كانوا يدعون الانتساب والانتماء للجنس العربي، ويحاولون خلق مثاقفة جنيالوجية مع العرب، ويمكن أن نلاحظ هذا الميل من قصة أقدم زاهد بإفريقيا البهلول بن راشد الحجري الرعيني (128-183هـ)، حين صنع طعاما لأصحابه دون مناسبة واضحة لذلك، وعندما سألوه أجابهم "إني كنت **خائفا من أن أكون من البربر، لما جاء فيهم من الحديث**، فسألت عن أصلي من يعلمه، فأخبرت أني لست من البربر، فأحدثت هذا الطعام شكرا لله عز وجل **إذ لم أكن من البربر**" (المالكي، 1981: ج1 - 209) ،كما أن أبا إبراهيم ابن العربي، بدوره، حمد الله تعالى على أنه لم يجعله من البربر وجعله من العجم، وذلك خوفا من الأحاديث السابقة التي رويت في ذم البربر ونجد هذا الميل كذلك في ادعاء بعض القبائل، كالقبائل الزناتية والصنهاجية، بأنها عربية، وخلقت لنفسها شجرة أنساب مشرقية تربطها بالعرب، لكنها لا تصمد أمام النقد التاريخي[3].

---

[2] وانظر كذلك أبا العرب في الطبقات، يقول أحد شعراء الأندلس عن البربر :

رأيت آدم في نومي فقلت له أبا البرية إن الناس قد حكموا

إن البرابر نسل منك، قال، إذا حواء طالق إن كان الذي زعموا.

[3] انظر عن هذا الادعاء الذي يفضحه النظام الأسري الأميسي، عملنا، الدولة والمجتمع في العصر الموحدي، أطروحة مرقونة بكلية الآداب بفاس سنة 2001، ص 224. وانظر كذلك عن النسب والنسابة الأمازيغ صدقي علي ءازايكو، تاريخ المغرب والتأويلات الممكنة، مركز طارق بن زياد، الرباط 2002، ص99-136

ومن أهم النتائج المباشرة الأولى لهذا الوضع الجديد، اختفاء اللغة اللاتينية كلغة الإدارة لدى بعض الكيانات، واختفاءها التدريجي كلغة شفوية ببعض المدن والسهول الشمالية.

1 – اختفاء اللغة اللاتينية بالمدن بعد القرن 6 هـ

كانت اللغة اللاتينية، قبل الفتوحات الإسلامية، لغة الكتابة والتخاطب اليومي ببعض المدن والسهول الشمالية بشمال إفريقيا وتعايشت مع الأمازيغية. والمناطق التي انتشرت فيها اللاتينية هي التي أشارت إليها رواية صاحب الاستبصار، حين زعم أنه وقع صلح بين الإفرنج ببلاد إفريقية والبربر على أن تستقر الإفرنج بالمدن والسهول، بينما "اختارت البربر سكنى الجبال والرمال والبراري وأطراف البلاد" (مجهول، 1958: 156)، إذ كان الأمازيغيون في هذه المناطق شبه المرومنة "يتكلمون لغة لاتينية فاسدة بعد أن حكمهم الرومان مدة طويلة" (كربخال، 1984: ج1 ص 97). واستمر تداول اللاتينية كلغة شفوية إلى القرن السادس الهجري، رغم حلول العربية محلها في إدارة أغلب الكيانات السياسية الجديدة، كما هو ملاحظ في نهاية القرن الثاني الهجري بتاهرت مثلا، حين حلف عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم (168-198هـ) في إحدى المناسبات"بالله بالعربية، و"برديو" بالحضرية، وأبيكش (هكذا) بالبربرية" (أبو ضيف، 1986: 68-69)، تظهر، في هذا القسم اللغات الشفوية الثلاث المتداولة بعاصمة الرستميين: العربية، والحضرية (اللاتينية في هذه المرحلة) والأمازيغية. وأشار المقدسي إلى استمرار استعمال اللاتينية، في القرن 4 هـ، إذ ذكر أن لسكان بلاد المغرب " لسانا آخر يقارب الرومي" (المقدسي، 1909: 333)، كما استمر استعمالها ببعض المدن إلى ما بعد القرن 6 هـ، على الأقل، كما هو الحال في مدينة قفصة، في منتصف القرن السادس الهجري، حسب إفادة الإدريسي (الإدريسي، 1989: 75)، ولا يعقل أن تكون قفصة، من بين مدن الشمال الإفريقي، المدينة الوحيدة التي يتخاطب سكانها بهذه اللغة، خصوصا إذا علمنا أنها مدينة داخلية ومن الواحات الصحراوية بجنوب إفريقية. هل لاختفاء اللاتينية، بعد القرن6 هـ، علاقة باختفاء المسيحية بدورها في نفس الفترة؟

لا نجد ما يؤكد ذلك في المصادر التاريخية، لكن الشيء المؤكد أنها تركت، بعد اختفائها، بصماتها مدة طويلة، على العامية المغربية التي خلفتها كلغة حضرية. فحسب شهادة الحسن الوزان، كان الناس بفاس، في بداية القرن 10هـ/16م،

ينطقون في احتفالاتهم ببعض الأعياد كلاما لا يعرفون له معنى، وكانوا يسمون حفل ظهور أسنان الطفل "دانتسيا" وهو الاسم اللاتيني لهذا الاحتفال بالذات (الوزان، 1982: ج1 ص201). وكان من نتائج اختفاء اللاتينية أن حلت محلها في الحواضر لغة هجينة وسيطة بين العربية والأمازيغية ببعض المدن هي العامية المغربية.

2 – ظهور العامية المغربية ومراحل انتشارها بالمغرب

بدأت عملية التعريب، التي دامت عدة قرون، بنشوء تدريجي للغة شفوية جديدة، هي اللغة العامية، وكان يطلق عليها أيضا اللغة الحضرية لأنها ظهرت أولا بالمدن، وهي، حسب المؤرخين، لغة قائمة الذات، ليست لغة مضرية فصيحة ولا أمازيغية لما فيها من اللحن وفقدان الإعراب، بسبب مخالطة العجم من الناطقين بالأمازيغية وغيرهم. وكانت الأمازيغية تغلب عليها أول أمر، وهوما يفسر اختلاف عامية المغرب عن عامية المشرق والأندلس، إذ لاحظ المقدسي، في القرن 4 هـ، أنها لغة" عربية منغلقة" (المقدسي، 1909: 333)، مقارنة بلغة الأقاليم الإسلامية الأخرى، كما يفسر ابن خلدون، هذا الاختلاف بقوله: "أما إفريقية والمغرب، فخاطلت العرب فيها البرابرة من العجم لوفور عمرانها بهم... فغلبت العجمة فيها على اللسان العربي الذي كان لهم، **وصارت لغة ممتزجة، والعجمة فيها أغلب**" (ابن خلدون، 1979: 1078-1079). بل نجد فيها كذلك مؤثرات أخرى من بقايا اللغات السابقة بالمنطقة، إذ يؤكد مارمول، بعد قرنين من ذلك، أن اللغة التي يتكلمها سكان المدن، في عهده أي القرن 10هـ/16م، كانت "مكونة من العربية والعبرية واللاتينية، واليونانية والإفريقية القديمة" (مارمول، 1984: 115) وكان من نتائج غلبة العجمة فيها، نزول أشعار أهل المغرب عن أشعار غيرهم، و"عسر قبول العدوة لها وصعوبتها عليهم، بعوج ألسنتهم ورسوخهم في العجمة البربرية" (ابن خلدون، ...: 1091)، لأنهم منغمسون في بحر عجمتهم ور نتـم . . . فيصعب عليهم تحصيل الملكة اللسانية بالتعليم. وكانت أقدم المدن التي تطورت فيها العامية، هي مدن شمال المغرب الأقصى، كمدينة فاس التي قطعت شوطا مهما في عملية التعريب، قبل القرن 6 هـ، فكانت لغة أهلها في هذا القرن "أفصح لغات المغرب في ذلك الإقليم" (المراكشي، 1978: 505)، حسب شهادة عبد الواحد المراكشي. وهو نفس القرن الذي بدأ خلاله التعريب يمتد إلى بوادي المغرب الأقصى، وبدأت هذه الظاهرة بالمنطقة المجاورة لمدينة فاس التي كان

"يسكن حولها قبائل من البربر ولكنهم يتكلمون بالعربية، وهم بني يوسف وفندلاوة وبهلول، وزواوة ومجاصة وغياثة وسلالحون" (الإدريسي، 1989: 246)، واستمرت العملية حتى تعربت المناطق القريبة منها، كقبائل غمارة التي تعربت، في بداية القرن 10هـ، إلا القليل منها، لكن عاميتها كانت عربية رديئة، مثل عامية قبائل هوارة التي تعربت بدورها بفعل احتكاكهم بالعرب ببلاد الشاوية (الوزان، ج1 ص34)، كما تعربت القبائل المتواجدة معها بتامسنا، مثل زناتة وصنهاجة (نفسه: ج1 ص32).

هكذا تعربت، في بداية القرن 10هـ، أغلب المدن الإفريقية الواقعة على شاطئ البحر المتوسط، ما عدا مملكة مراكش ومدينتها، بينما لم تتعرب الواحات الصحراوية بالمغرب الأقصى و الأوسط، في حين تعربت نظيرتها الإفريقية التي كانت تستعمل لغة فاسدة (العامية) (نفسه: 34). وكان مما ساهم وأسرع في عملية تعريب بعض البوادي بشمال إفريقيا، دخول القبائل الهلالية، ابتداء من القرن 5هـ (الناصري، 1955: ج2 ص 156-157)، غير أن تأثير هذه القبائل، في المغرب الأقصى، ظل محدودا، إذ رغم تواجد بعض فروعها في دكالة مثلا، منذ القرن 6هـ، فإن القبائل الأمازيغية المتعايشة معها، مدة قرنيين من الزمن لم تتعرب، مثل صنهاجة دكالة التي "قلما تجد فيهم من يتكلم العربية" (الزياني، 1967: 78) خلال القرن الثامن. وحتى متصوفي المنطقة لم يشملهم التعريب بعد، رغم وجود 25 مدرسة بالمنطقة، ويخبرنا ابن الخطيب أنه بات بموضع اسكاون من صنهاجة دكالة، عند متصوف أعجمي اللسان (ابن الخطيب، ...: 78)، كما سمع ابن قنفذ بدكالة امرأة تخاطب رجلا بالأمازيغية: "أرْگازْ (الرجل) خذ صاحبك إنه مات" (ابن قنفذ، 1965: 73).

ولكن ليس معنى هذا، أن كل سكان المدن والمناطق المعربة، كانوا معربين ولا يستعملون غير العامية في تعاملهم اليومي، بل يستعملون كذلك الأمازيغية؛ فقد لاحظ ابن الخطيب، في النصف الثاني من القرن 8هـ، بمدينة فاس مثلا، التي انتشرت بها العامية، منذ عدة قرون، أن "**ألسنتها باللغات المختلفة لاحنة**" (ابن الخطيب، 1977: 79)، بل إن بعض المدن الشمالية لم تتعرب وكان سكانها يتكلمون الأمازيغية،حتى منتصف الثاني من القرن8 هـ، مثل أصيلا التي كان الأمازيغيون يغلبون على ساكنتها، ومثل سكان أزمور، حسب شهادة ابن الخطيب (نفسه: 74-76)، بل إن سكان مدينة وجدة، في القرن 10هـ /16م، كانوا "يتكلمون اللغة الإفريقية القديمة، وقليل منهم يحسن العربية الدارجة التي يتحدث بها أهل المدن" (الوزان، 1980-1982: ج2 ص13).

وإذا كانت اللاتينية قد اختفت، بشكل نهائي، ربما بعد تضييق الموحدين على المسيحيين بشمال إفريقيا، وبسبب تقدم عملية التعريب، فإن الأمازيغية ظلت صامدة بعدة جهات من شمال إفريقيا، وخاصة بالمغرب الأقصى الذي لم يتعرب إلا جزء قليل من سكانه، كما لاحظ المعاصرون (مارمول، 1984: ج1 ص 116). فما هو السبب في ذلك؟

II – ملابسات صمود الأمازيغية بالمغرب الأقصى

كما صمدت الأمازيغية أمام اللغات الوافدة على المنطقة من فينيقية ولاتينية، صمدت كذلك أمام اللغة العربية الجديدة بأغلب جهات المغرب الأقصى، طيلة العصر الوسيط وما بعده، أكثر من صمودها بجهات أخرى من الشمال الإفريقي خارج الصحراء الكبرى، وبقيت منتشرة في أجزاء كبيرة منه، هذا بالإضافة إلى استعمالها بجانب العامية في بعض المدن المعربة.

ومن بين العوامل المساعدة على صمودها بعض العوامل التاريخية، ومنها تفرد بعض دول المغرب الأقصى باستعمال الأمازيغية بجانب العربية، و باستعمالها في التدريس خاصة عند المصامدة، وذلك لأسباب دينية كما سنبين. وقبل تحليل الأسباب المتعددة الدينية والاجتماعية لصمودها؛ من الضروري التعريف بالأمازيغية، كما جاءت في المصادر التاريخية؟

أ ـ **الأمازيغية**: حسب الحسن الوزان، كان الأمازيغ يستعملون لغة واحدة "أوال أمازيغ أي الكلام النبيل"، ولها عدة لهجات تختلف لا في النطق فحسب، بل في معاني الألفاظ أحيانا (الوزان، 1980-1982: ج1 ص 56-57). وقد أشارت المصادر إلى هذه اللهجات المتخلفة في عدة مناسبات، منها، مناسبة الحديث عن صالح بن طريف مؤسس إمارة برغواطة، في القرن 2هـ، الذي "كان يفهم غير لسان من ألسنة البربر". ويمكن التمييز فيها بين ثلاث لهجات أساسية:

لهجة القبائل الزناتية المتميزة حسب شهادة ابن خلدون، "فشعارهم بين البربر اللغة التي يتراطنون بها، وهي **مشتهرة بنوعها عن سائر رطانة البربر**"وهذا الاختلاف لم يدرس بعد من الناحية اللسنية.

"اللسان الغربي" وهو اللهجة الأمازيغية التي يتخاطب بها المصامدة، في تعاملاتهم اليومية خلال القرن 6هـ، وقد وصلتنا منها كلمات وجمل عديدة وردت في المصادر التاريخية خاصة في مؤلفي البيدق (البيدق، 1971: 26-61؛

المقتبس، 1971: 21، 41، 39؛ ابن القطان، 1964: 88، -61: Marçais, 1932 77). وكانت لغة قبيلة كنفيسة الموحدية، في القرن 6 هـ، حسب المراكشي، "أجود اللغات وأفصحها في ذلك اللسان" (المراكشي، 1978: 482). وتزعم بعض المصادر أن ابن تومرت كان"أفصح الناس في اللسان العربي واللسان البربري في زمانه" (نفسه: 274؛ مجهول: 110)، ذلك اللسان الذي استعمله في التعليم بجانب اللغة العربية.

وأخيرًا اللهجة الصنهاجية، لم ترد بشأنها معلومات في مصادر الفترة الوسطية، حسب علمي.

ويؤكد مارمول، في القرن 10هـ/16م، أنه لا يوجد، بالمغرب الأقصى، إلا ثلاث لهجات كان يتكلم بها الأمازيغ، في عصره، وكانت تحمل "ثلاثة أسماء تكاد تدل على نفس الشيء، مع أن البرابرة الأقحاح يختلفون في النطق وفي مدلول كثير من الكلمات" (مارمول، 1984: ج1 ص 115)، لكن سكان مراكش وجميع أقاليم هذه المملكة، سواء منهم النمويديون والجيتول المقيمين بجهة الغرب، يتكلمون اللغة الإفريقية الصافية المسماة الشلحة وتامازيغت، وهما اسمان قديمان جدا... بحيث أن الذين يتكلمون اللغة العربية الفصحى بإفريقيا قليلون جدا، لكنهم جميعا يستعملون لغة أبي مالك(يقصد، ربما، ابن مالك صاحب الألفية) التي تقرأ وتكتب عادة في كل بلاد البربر ونوميديا وليبيا" (نفسه، ج1 ص116).

من خلال ما تقدم، يلاحظ أن الأمازيغية صمدت بالمغرب الأقصى أكثر من باقي مناطق الشمال الإفريقي، ومما ساعدها في ذلك أن بعض الدول بالمغرب الأقصى لم تتخل نهائيا عن الأمازيغية في الإدارة والتعليم. فلماذا؟

ترتب عن دخول الإسلام إلى شمال إفريقيا، تغيير في سوق القيم اللغوية، مما دفع بأغلب الكيانات السياسية من إمارات ودول المنطقة خلال العصر الوسيط أن تستعمل اللغة العربية كلغة رسمية لها في إدارتها وتعليمها بالرغم أن أغلب الماسكين فيها بزمام كانوا من الأمازيغ، حتى وإن كان بعض الحكام لا يتقنون أحيانا حتى العامية، مثل يوسف ابن تاشفين في القرن 5هـ الذي" **كان لا يعرف اللسان العربي**" وكان يترجم له كاتبه المراسلات المكتوبة بالعربية، حسب شهادة ابن خلكان (ابن خلكان: ج7 ص114)، بل إن من كان أجداده منهم عربا تمزغوا بعد عدة أجيال، مثل أحد أحفاد الأدارسة، وهو الأمير علي بن حمود الإدريسي، فعندما دخل الأندلس، في منتصف القرن 5 هـ، أصبح بربري اللسان تماما، وقد صرح أثناء قتله للمستعين بالله الأموي: "لا يقتل الزلطان إلا الزلطان،يعني

السلطان، **إذ كان بربري اللسان**"[4]. وخلافا لهذه العادة وهذا التوجه العام في تبني اللغة العربية، اتخذت بعض الكيانات السياسية التي ظهرت بالمغرب الأقصى، قبل القرن 6 هـ، الأمازيغية لغة رسمية لها، مثل برغواطة، في القرن 2هـ، والمتنبئ حاميم بغمارة، في بداية القرن 4 هـ، أو تبنت على الأقل الازدواجية اللغوية مثل الدولة الموحدية، إلى حد ما في القرن 6هـ، وكلها كيانات أو حركات دينية ظهرت في المجال المصمودي. وأهم دولة اعتمدت الازدواجية اللغوية هي دولة الموحدين.

1 - الازدواجية اللغوية لدى الدولة الموحدية

استعمل الموحدون الأمازيغية في عدة مجالات، منها: استعمالها في الآذان حيث أضافوا للأذان جملة أمازيغية، هي: " تزاليت ن الإسلام، أي صلاة الإسلام، وكذلك سؤدود وناردي (هاتوا إلى هنا)، وأصبح ولله الحمد". واعتبر الفقهاء هذه الزيادة في الآذان بدعة ومنها استعمالها في التعليم سواء، في عهد المهدي أو في عهد عبد المومن، حيث نلاحظ ذلك مثلا في تعليم وتربية الحفاظ الموحدين(أي الولاة والحاميات العسكرية) (مجهول: 152-153)،وأثناء تنقل الجيوش(الحركة العسكرية) (المراكشي،1978 : 484-485)، وفي الإمامة والخطابة الموحدون، إذ "كانوا لا يقدمون للخطبة والإمامة إلا من يحفظ التوحيد باللسان البربري"، ومن الخطباء بفاس مهدي بن عيسى الذي عين بالقرويين، من سنة 541هـ إلى18 ذي القعدة 558هـ (ابن أبي زرع، 1973: 71). ومنها، استعمالها كذلك في المحافل الرسمية وممن كان يخطب بها في المناسبات الرسمية والمحافل العامة أبو محمد عبد الواحد بن عمر (ابن صاحب الصلاة، 1987: 411-434) أحد رجال طبقة أهل الدار ضمن التنظيمات الموحدية.

لكن الشيء الجديد الذي قلما وضعه الباحثون في إطاره التاريخي، هو استخدام ابن تومرت للأمازيغية في وعظه وتعليمه، وقد ورث الموحدون هذه العادة واحتفظوا بها إلى ما بعد عهد يوسف على الأقل (نفسه: 411؛ ابن عذارى، 1967: 123)، بل وعلموا بواسطتها سكان إمبراطوريتهم (المنوني، 1977: 27-28).

---

[4] Brignon et autres Histoire du Maroc ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، مكتبة الخانجي، القاهرة 1973، ج4، ص 274, أعمال الأعمال، دار المكشوف ج2 ، ص 121. حقي محمد . البربر في الأندلس : دراسة لتاريخ مجموعة إثنية من الفتح إلى سقوط الخلافة الأموية : 92 هـ. -711 م؛ 422 هـ. - 1031 م. شركة النشر و التوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2001 . ص 138

فلماذا شكل الموحدون استثناء في تعاملهم مع الأمازيغية ؟

قدمت تفسيرات عديدة لمسألة استعمال الموحدين للأمازيغية، كإرجاع سبب استعانة ابن تومرت بها في تعليمه، إلى كونه انطلق من معقل الأمازيغية بالأطلس الكبير (نفسه: 154-157؛ العروي، ...: 264-265)[5]، لكن هذا التعليل غير مقنع، إذ يمكن أن ينطبق ذلك على كل دعاة الحركات الدينية بشمال إفريقيا، قبل القرن السادس، كالرستميين في تاهرت أو الفاطميين الذين انطلقوا من كتامة بالمغرب الأوسط التي كانت بدورها معقلا للأمازيغية آنذاك.

نظن أن التفسير الأساسي، هو التفسير الديني المتمثل في انتشار التصوف في بلاد المصامدة، عن طريق الرباطات، قبل القرن 6 هـ، والزوايا بعد ذلك، ومن رحم هذه الرباطات خرجت جل الحركات السياسية، مثل المرابطين والموحدين والسعديين (أسكان، 2001: 24-42). ومعلوم أن تعامل المتصوفة مع الرعية، كان تعاملا مختلفا لتعامل الفقهاء والأدباء معها، إذ يلاحظ أن سلوك أغلب المتعلمين من الفقهاء والأدباء والحكام وغيرهم، يتميز تجاه الرعية بالتعالي وبالعجرفة، وكانوا يستنكفون، بسلوكهم الأرستقراطي المتعالي والمتغطرس، من أن يخلطوا فصاحتهم العربية برطانة البربر، بل يستهزئون ممن يظهر على لسانه يسير عجمة مثل الفقيه يوسف بن موسى الجورائي إمام مسجد القرويين سنة 558هـ الذي "كان يؤم ولا يخطب، لأنه كان **أعجمي اللسان شديد العجمة**، فقدم من ينوب عنه في الخطبة" (ابن أبي زرع، 1973: 71-72؛ ابن القاضي، 1973: 58). وقال الوزان عن هذا التعالي والتكبر الذي استمر إلى عهده: "إن الأعيان متكبرون جدا لدرجة أن عددا قليلا من الناس يستطيعون معاشرتهم، ويصدق نفس الشيء على العلماء والقضاة الذين يأبون حفاظا على سمعتهم أن يتعاملوا إلا مع بعض الأشخاص" (الوزان، 1980: ج1ص 214).

أما المتصوفة فلم يكن لهم مثل هذا السلوك المتعالي، إذ تميز سلوكهم- في الغالب- بالتقرب من العامة ومخاطبتهم وتعليمهم بلغتهم اليومية، بل كان أغلبهم ملتصقا بواقع العامة ويخاطبهم بلغتهم، ويلبس لباسهم. وإذا رجعنا إلى التشوف مثلا، سنجد أن هذه العادة كانت منتشرة بين المتصوفة البدو؛ وأشهر الوعاظ والخطباء بها هو أبو ولجوظ تونارت ابن وجرام الهزميري (ت 608هـ) (ابن الزيات، 1984: 401)، بل إن بعضهم كان أميا لا يفقه من العربية شيئا، مثل أبي يعزى. وابن تومرت الذي نشأ في بيئة الرباطات السوسية، فإن لم يكن صوفيا (أسكان، 2001: 53 – 60)، فقد تأثر بهذه الثقافة الصوفية، مما جعله يختلف مع

---

[5] يرجعها إلى تقاليد المصامدة في ذلك، كما عند برغواطة، ولدى حاميم بغمارة.

أغلب الفقهاء في تعامله مع العامة، إذ كان يستدني "أشخاصا من أهل المغرب جلادا في القوى الجسمانية أغمارا، فكان أميل إلى الأغمار من أولي الفطن والاستبصار"، حسب ابن خلكان (الناصري: ج2ص81)، مثله في ذلك مثل من "**يجعل العامة حزبه**" من المتصوفة (ابن القاضي، 1973: 30؛ ابن الأبار: ج3ص214)، بل ذهب إلى تعليم العامة علم الكلام الذي يرفض معاصريه من الفقهاء تعليمه لها (رضوان: 218-223).

وبالإضافة إلى الازدواجية اللغوية عند الموحدين استعمل المصامدة الأمازيغية في التدريس، ربما لنفس الأسباب.

2 ـ لغة التدريس

لا تذكر المصادر ما يشفي الغليل من التفاصيل الضرورية فيما يخص لغة التدريس بالمغرب الأقصى، باستثناء بعض الإشارات المتفرقة التي يمكن أن يستنتج منها أنه، بالرغم أن اللغة العربية الفصحى أصبحت لغة الدين والإدارة والعلم، فإنها لم تكن مستعملة كلغة في حلقات الدروس، بل كانت اللغة المستعملة في التدريس هي اللغات الشفوية المتداولة في التخاطب اليومي، كالأمازيغية أو اللهجة العامية، في بعض المدن التي تعربت شمال نهر أم الربيع تقريبا، بعد القرن 6 هـ. ونعلم مثلا، أنه في المجال المصمودي الذي كان يطابق المغرب الحالي، وقبل تعرب الأجزاء الشمالية منه والواقعة شمال نهر أم الربيع استعملت اللهجة المصمودية التي كانت تسمى باللسان الغربي في التدريس، بل قاموا، في أول الأمر، بترجمة القرآن مرتين، مرة في القرن 2هـ على يد برغواطة، ومرة ثانية على يد حاميم الغماري في سنوات 313-315هـ، وبعد ثلاثة قرون من ذلك قام ابن تومرت، أوائل القرن 6هـ، بالتدريس في رباط هرغة ثم في تينمل باللسان الغربي، كما سبق أن أوضحنا في مكان آخر (أسكان، 2001: 55). ومما يؤكد التدريس باللسان الغربي أن الفقيه السوسي سالم بن سلامة (ت 589هـ) الذي استوطن مدينة سجلماسة ودرس بها"كان حافظا لمسائل الفقه قديرا على أدائها باللسان البربري" (ابن الأبار: ج4 ص124؛ المنوني: 154-155)، كما لاحظ ذلك تلميذه الأندلسي ابن فرقد سنة 586هـ.

ومن الدلائل الإضافية على التدريس باللسان الغربي، أنه وصلتنا بعض المصطلحات التعليمية التي استعملها المصامدة، مثل **مصطلح** تينمل عوض مصطلح المدرسة العربي والذي سمي به مكان انطلاق الدعوة الموحدية، واستعملوا أنمال عوض المدرس والذي أطلق على زاوية بتازة هي زاوية أنمال

(Colin, 1953 :528-530)، ومصطلح وجاج الذي يطلق على الطالب الملم بالقرآن ومبادئ الدين، وهو اللقب الذي حمله وجاج بن زلو اللمطي شيخ عبد الله بن ياسين فقيه المرابطين (ابن الزيات، 1984: 89). غير أن ما تقدم، لا يعني أن المصامدة كانوا متفردين بالشمال الإفريقي، دون بقية المجموعات القبلية الأمازيغية، باستعمال لهجتهم الأمازيغية في التدريس؛ فقد استعملها كذلك أتباع المذهب الخارجي، إذ نعلم مثلا، أن أقدم كتاب ألف بالأمازيغية في الدين هو كتاب مهدي النفوسي أحد مشايخ نفوسة، في بداية القرن 3هـ، للرد على نفاث بن نصر الذي طعن في سلوك الإمام أفلح بن عبد الوهاب. ومن أسباب تأليفه بالأمازيغية"إنما وضعها واضعها باللسان البربري ليتناقلها البربر، فكالهم بصاعهم ولم يطفف ولم يبخس ولم يعد من الألفاظ ما يفهمونه، ولا أغرب ولا أعرب بحيث يتوهمونه" (الدرجيني، 1974: ج2 ص314). كما ألف الشيخ أبو سهل الفارسي، في النصف الأول من الرابع الهجري، اثني عشر كتابا في المواعظ بالأمازيغية بجزائر بني مزغنة (نفسه: 352). وبالرغم من أن اللهجة العامية كانت تحل شيئا فشيئا محل الأمازيغية في حلقات الدروس، حسب تقدم التعريب، فإن المصامدة ظلوا محافظين على عادة التدريس بلهجتهم إلى ما بعد العصر الوسيط حتى اليوم، ومن المدرسين بها، في القرن 16م، عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي الذي كان يدرس مهمات الدين بالعربية والعجمية. كما كانت بعض الكتب الدراسية تؤلف أو تترجم إلى الأمازيغية وتدرس بها، مثل أمهات كتب الفقه، كرسالة أبي زيد القيرواني، ومختصر خليل، وشرح البردة وغيرها (المنوني، 1977: 156)، ومازال التدريس باللهجة المصمودية مستمرا إلى يومنا هذا، بالمدارس العتيقة بسوس (جهادي، 1999: 24-33).

أما استعمال العامية، فلم نعثر على ما يفيد في استعمالها لإلقاء الدروس، غير أنه يمكن القول أنه حدث، بالمناطق التي تعربت بالمغرب الأقصى، ما حدث في الأندلس في هذا الشأن، حيث يلاحظ أن معجم الألفاظ في اللهجة العامية المغربية كالعامية الأندلسية كان يتكون قسط مهم من المفردات الأمازيغية واللاتينية، زيادة على اختلاف نطق الحروف وإيقاع الجملة في هذه العاميات عن نظيره في اللغة العربية الفصيحة، لدرجة أن المشرقي كان يجد صعوبة في فهم العامية المغربية التي يقول عنها المقدسي، في القرن 4هـ،"لغتهم عربية غير أنها منغلقة، مخالفة لما ذكرنا في الأقاليم" (المقدسي،1909: 333). لذا اختار المغاربة المعربين استعمال العربية الفصيحة في الأدب والعلم والمراسلات، واستخدام اللهجة العامية التي يفهمونها لشرح الدروس. وتقريب معانيها لطلابهم، وهو ما سبق للأندلسيين أن فعلوه عندما اختاروا اللهجة العامية كلغة للتدريس، إلى درجة

أن النحويين منهم والحريصين على سلامة اللغة التي يدرسنها، كالعالم والنحوي الشهير الشلوبيني، في العصر الموحدي، الذي كان يدرس بالعامية الأندلسية، "ولو أن واحدا من العرب سمع كلامه لسخر منه ولضحك من شدة التحريف واللحن في كلامه، إذ كان قصده هو تقريب فهم المعارف التي ينقلها إلى طلابه، ولأن الأندلسيين كانوا يستثقلون من يدرس بالعربية الفصحى ويستبردونه" (المقري: ج1 ص 220-221). وتذكر المصادر بعض من كان، من المدرسين، يشكل استثناء لهذه القاعدة العامة، مثل إسماعيل ابن واجماتن الرجراجي (ت595 هـ) الذي كان "لا يتكلم إلا بالكلام العربي الفصيح" ببادية رجراجة التي لم تتعرب بعد، ومثل الكاتب أبي عبد الله محمد بن عياش الذي كان " قاصدا الإعراب في كلامه، لا يخاطب أحدا من الناس على تفارق أحوالهم إلا بكلام معرب، وربما استعمل في مخاطبة خدمته وأمته من حوشي الألفاظ ما لا يكاد يستعمله ويفهمه إلا حفاظ اللغة من أهل العلم، عادة ألفها واستمرت حاله عليها" (المنوني، 1977: 152-153) ، أو مثل أبي عبد الله محمد حفيد القاضي عياض(ت584-565هـ)الذي كان"يعرب كلامه أبدا ويزنه" (ابن فرحون، ...: 289).

ويمكن تفسير هذا التفرد المصمودي بالحفاظ على اللهجة المصمودية واستعمالها أكثر من غيرهم المجموعات الأخرى، بشمال إفريقيا، بعدة عوامل، منها: إسلام المصامدة الذي تم بالاعتماد على ذاتهم وذلك بواسطة الرباطات مما استغرق وقتا طويلا، إذ لم يتعمق إسلام أغلبهم إلا فترة متأخرة مقارنة مع باقي المناطق الأخرى، وبالضبط مع الدولة الموحدية نفسها، وحين انتشر الإسلام بها انتشر في لونه الصوفي. وربما يرجع الأمر كذلك إلى خصوصية لغوية من حيث الصواتية التي تتميز بها لهجتهم عن باقي اللهجات ويتعين دراستها، كما يتجلى من شدة عجمتهم بالمقارنة مع زناتة مثلا.

تلك هي أهم التحولات اللغوية في المغرب الوسيط، فماذا حدث في خطوط الكتابة خلال الفترة الوسيطية؟

III - الكتابات المستعملة

كانت للأمازيغ كتابتهم الخاصة، لكنهم اضطروا، في المناطق الشمالية المتأثرة بالحضارات الوافدة، إلى تعويضها بكتابة الأمم التي احتكوا بها. إذ كانوا، حسب الرقيق القيرواني، يستعملون عادة كتابة لغتهم بالحروف اللاتينية، وكانت لهم كتابة أخرى تتوسيت مع الاحتلال الروماني، والدليل على ذلك أن آثار المدن

الساحلية أو الداخلية "لا تحتوي على أية كتابة، في الأضرحة أو في جدران أي بناء، إلا وهي بالحروف اللاتينية دون استثناء" (الوزان، 1980-1982: 56-57) ويؤكد أن ضياع الكتابة الإفريقية قد تم منذ تسعمائة سنة أي في القرن 3 م (نفسه، نفس الصفحة؛ الكعاك: 2003). إذ اضطروا لترك كتابتهم واستبدالها بالحرف اللاتيني (الوزان، 56-57). وكانت اللاتينية تستعمل في المعابد القديمة وغيرها من المؤسسات العمومية، قبل القرن 6هـ، ومن بين المناطق التي شهد فيها الحسن الوزان الكتابة اللاتينية حصن المرابطين أمركو (نفسه: ج1 ص238؛ مارمول: ج2 ص194) والذي يرجع تجديده إلى عصر المرابطين.

لا نعرف إن كان سكان بعض المدن المغربية يتكلمون باللاتينية، كما هو الحال في قفصة، في منتصف القرن السادس الهجري، حسب إفادة الإدريسي (الإدريسي، 1989: ج3 ص75)[6]، إذ لا يعقل أن تكون قفصة المدينة الوحيدة التي يتخاطب سكانها بها من بين مدن الشمال الإفريقي، خصوصا إذا علمنا أنها مدينة داخلية ومن الواحات الصحراوية بجنوب إفريقية، لكن يبدو أن كتابة بعض اللغات كانت مستعملة في بعض مدن المصامدة، إلى أوائل القرن السادس الهجري، الشيء الذي فرض على المهدي بن تومرت أن يتخذ، حوالي سنة 518 هـ، كتابا يتقنون كتابة تلك اللغات آنذاك، كالسريانية وكتابة أخرى سميت بالرموزيات وغيرهما، ومنهم ملول بن إبراهيم لأنه "كان فصيحا بديها بالألسن يكتب **بالسريانية والرموزيات وغير ذلك** وينفذ في ذلك وأعطيت له سهوم بهانية عرفت باسمه" (البيدق: 42)[7]. يطرح ووجود وكتابة أكثر من ثلاث أحرف وثلاث لغات، في مطلع القرن 6هـ، ببلاد المصامدة إشكالا تاريخيا كبيرا[8]، ما هي طبيعة هذه اللغات والحروف؟

لا نجد، في المصادر التاريخية، معلومات وافية للإجابة على ذلك، سوى ما ذكر عن انتشار أنواع من الكتابات والخطوط (القنوجي، 1978: ج1 ص170 وص 269) في حوض البحر المتوسط ، منها ما ذكره ابن خلدون من وجود أربعة خطوط رئيسية من هذه الكتابات المنتشرة والمعروفة، في القرن 8 هـ، وهي، "الخط الحميري المسمى بالمسند، والخط السرياني، وهو كتابة النبط والكلدانيين، ويزعم البعض أنه الخط الطبيعي لقدمه، ومنها الخط العبراني ومنها الخط اللطيني

---

[6] وفي نهاية القرن 2هـ كان سكان تاهرت الرستمية يتخاطبون باللاتينية.

[7] ويشير الإدريسي إلى أن أهل أزقار بالصحراء هم أعلم الناس بخط دنيال النبي.

[8] السريانية من اللغات الشرقية القديمة بسوريا وبلاد الشام، وتعرف كذلك بالأرامية حتى الفتح الإسلامي، موسى يونان مراد، حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي.ط.1973. هل هي الفنيقية؟ أم لغة المسحيين اللاتينية بالمنطقة؟ خاصة وأن الكلمة يقصد بها أحيانا المسيحين.

للروم وهذه الخطوط الأكثر انتشارا" (ابن خلدون،...: 1024-1025)، ومما يؤكد استعمال البعض من هذه الخطوط أن طلبة البربر، حتى عصر ابن خلدون، كانوا "يتقربون إلى أهل الدنيا بالأوراق المتخرمة، إما بخطوط عجمية، أو بما ترجم بزعمهم منها من خطوط أهل الدفائن" (نفسه: 686-687). ويمكن تفسير وجود الخط السرياني ببلاد المصامدة، إلى القرن 6هـ، بوجود المسيحية إذ ظلت الكنائس، في سوريا، تستعمله إلى ما بعد العهد البيزنطي (الجميلي، 1982: 33). ونعلم كذلك أن يهود فاس كانوا يستعلمون السريانية، حتى النصف الثاني من القرن 3 هـ، حين تخلوا عنها و استبدلوها بالعربية في تعليمهم الديني، وهو ما أغضب أحد أحبارهم وأدبائهم بمدينة تاهرت، وهو يهودا بن قريش(ولد في منتصف القرن 3 هـ/ 9م)، فكتب لهم، حوالى سنة 267 هـ، رسالة في الموضوع يوبخهم فيها عن قطع عادة الترجمة بالسرياني على التوراة من معابدهم (Zafrani, 1996 :46).

ويمكن أن تشمل اللغات المكتوبة الأخرى التي لم يذكرها البيدق، العبرية بسبب وجود اليهود في بلاد المصامدة وشمال إفريقيا، وكذلك اللغة والخط العربي بطبيعة الحال، التي بدأت في الانتشار منذ إسلام المصامدة كما يدل عليه وجود فقهاء ينتسبون إلى هذا المجال، منذ القرن الرابع الهجري، ويمكن أن تشمل كذلك لغة أخرى سميت في المصادر بالأعجمية أو اللطينية، وهي نفس اللغات المذكورة عند قيام حركة برغواطة أوائل القرن 2هـ (البكري: 136؛ ابن خلدون: ج6 ص207؛ الوزان: ج1 ص56-57).

خلاصة

إذا كان العامل الديني هو السبب في تعريب جزء كبير من سكان شمال إفريقيا، أثناء تبنيهم للإسلام، فإن هذا العامل نفسه، هو الذي ساهم في الحفاظ على الأمازيغية بالمغرب الأقصى، نظرا لأن سكان المغرب الأقصى تبنوا، للأسباب تتعلق بطبيعة نظمهم الاجتماعية والسياسية، الدين الإسلامي في لونه الصوفي بواسطة الرباطات والزوايا. وكان المتصوفة يعلمون السكان بلغتهم، كما فعل التصوف الشهير أي يعزى يلانور، الذي كان أميا بل كان لا يفقه من العربية العامية شيئا.

المراجع

أبو ضيف مصطفى.1986، *أثر القبائل الغربية في الحياة المغربية*. الدار البيضاء: دار النشر المغربية.

ابن الزيات التادلي. 1984، *التشوف إلى رجال التصوف*، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

المالكي أبي بكر عبد الله. 1981، *كتاب رياض النفوس*، تحقيق بشير البكوش. بيروت – لبنان: دار الغرب الإسلامي للطباعة والنشر.

القاضي عياض، *ترتيب المدارك*.

الناصري أبو العباس أحمد السلاوي. 1955، *الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى*. حققه و علق عليه جعفر الناصري و محمد الناصري. الدار البيضاء: دار الكتاب.

مجهول. 1958، *الاستبصار في عجائب الأمصار*، نشر محمد زغلول عبد الحميد، الاسكندرية.

مارمول كربخال. 1984، *إفريقيا*، ترجمة محمد حجي و آخرون. الرباط: مكتبة المعارف للنشر و التوزيع.

المقدسي، شمس الدين أبي هبد الله محمد. 1909، *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*. ليدن: مطبعة بريل.

الإدريسي أبي عبد الله محمد الحمودي الحسني. 1989، *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*. بيروت: عالم الكتاب، ط .1.

الوزان الحسن. 1980، *وصف إفريقيا*، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر. الرباط: منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر.

ابن خلدون عبد الرحمان الحضرمي. 1979، *العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر*. بيروت: طبعة دار الكتاب اللبناني.

المراكشي عبد الواحد. 1978، *المعجب في تلخيص أخبار المغرب*. نشره محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي. دار الكتاب- ط. السابعة.

الزياني أبو القاسم. 1967، *الترجمانة الكبرى*، تحقيق عبد الكريم الفيلالي. الرباط: طبعة وزارة الأنباء.

ابن الخطيب. *نفاضة الجراب في علالة الاغتراب*، نشر أحمد مختار العبادي. الدار البيضاء: دار النشر المغربية.

ابن قنفد أحمد الخطيب. 1965، *أنس الفقير وعز الحقير*، نشر محمد الفاسي و أودولف فور. الرباط: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي.

البيدق. 1971. *أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين*. تحقيق عبد الوهاب بن منصور. الرباط.

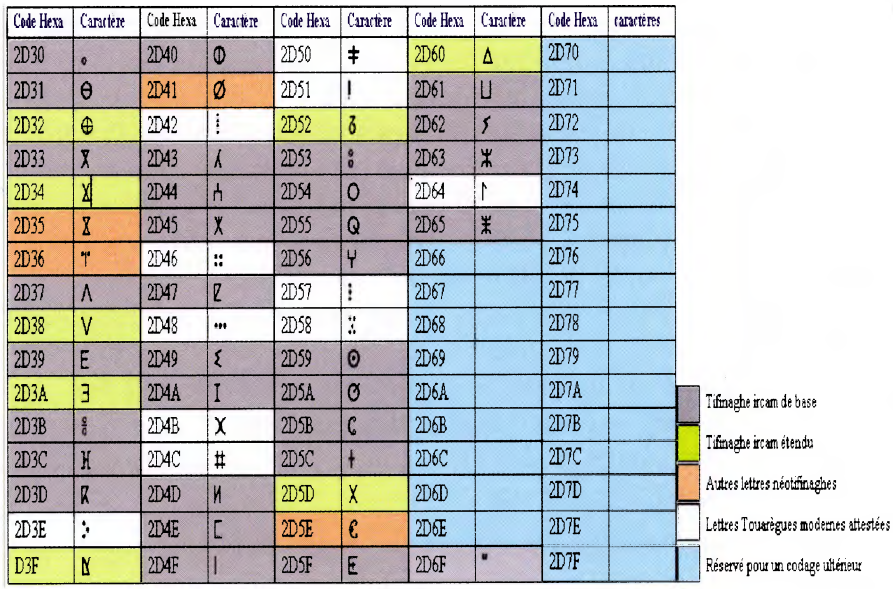
البيدق. *المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب*، تحقيق عبد الوهاب بن منصور، الرباط.

ابن القطان.1964، *نظم الجمان* في أخبار الزمان، الرباط.

مجهول. 1979، *الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة*.
ابن خلكان. 1968، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان.
ابن عذاري. 1967، *البيان المغرب في أخبار المغرب والأندلس*، تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنصال، بيروت، لبنان.
ابن الخطيب. 1973، *الإحاطة في أخبار غرناطة*. القاهرة: مكتبة الخانجي.
حقي محمد. 2001، *البربر في الأندلس : دراسة لتاريخ مجموعة إثنية من الفتح إلى سقوط الخلافة الأموية: 92 هـ -711 م؛ 422 هـ - 1031 م*. الدار البيضاء: شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2001.
ابن أبي زرع. 1973، *الأنيس المطرب بروض القرطاس من أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس*. الرباط.
ابن صاحب الصلاة. 1987، *المن بالإمامة على المستضعفين، تحقيق عبد الهادي التازي*، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
المنوني محمد. 1977، *العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين*، ط.2. الرباط.
العروي. *تاريخ المغرب، الترجمة العربية القديمة*.
بل ألفرد. *الفرق الإسلامية في شمال إفريقيا*.
الحسين أسكان. 2001، *الدولة والمجتمع*. أطروحة دكتوراه الدولة، مرقونة بكلية الآداب، ظهر المهراز، فاس.
ابن القاضي. 1973، *جذوة الاقتباس في ذكر من حل مدينة فاس*. الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة.
ابن الآبار، كتاب تكملة الصلة ج 3، ج4.
رضوان مبارك. "موقف بعض المؤرخين من اللغة الأمازيغية في العصر الوسيط"، ضمن، *الثقافة الأمازيغية بين التقليد و الحداثة*.
الدرجيني أبي العباس أحمد بن سعيد. 1974، *طبقات المشايخ بالمغرب*، تحقيق إبراهيم طلاي، البليدة،الجزائر.
جهادي حسين البعمراني. 1999، "التدريس بالأمازيغية في المدارس العتيقة بسوس"، ضمن *تعليم الأمازيغية، إشكالات وتجارب*، الجامعة الصيفية بأگادير.
عثمان الكعاك. 2003، *البربر*. الدار البيضاء: دار الملتقى.
صديق بن حسن القنوجي. 1978، *أبجدية العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم*، تحقيق عبد الجبار زكار. بيروت: دار الكتب العلمية.
رشيد حسن الجميلي. 1982، *حركة الترجمة في المشرق الإسلامي*، طرابلس- ليبيا:.الكتاب والتوزيع.
البكري. *كتاب المغرب*.

Basset, H. (1920), *Essai sur la littérature Berbère*.
Marçais, W. (1961), « Comment l'Afrique du Nord a été arabisée » dans Marçais, W. *Articles et conférences*, (Publications de l'institut

d'Etudes Orientales, Faculté des lettres d'Alger). Paris : pp171-192.
Encyclopédie Berbère. T.I. pp. 26-46.
Marçais, G. (1932) « Les Phrases berbères des Documents inédits d'histoire almohade » in *Hespéris*, T.XIV. Fas : I année, pp. 61-77
Zafrani, H. (1996), *Juifs d Andalousie et Maghreb*. Paris : Maisonneuve et Larose.
Colin, G. (1953) *La Zaouiya mérinide à Taza*, in Hespéris, pp. 528-530
Brignon et autres (1967), *Histoire du Maroc*, éd. Librairie Nationale. Casablanca.



Les points de code de l'alphabet amazighe utilisé en Afrique du Nord

BIBLIOGRAPHIE

Goiffe, G. et Ravenscroft, A. (1994), La calligraphie, version française, Quarto Publishing. London.

Haralambous, O'reilly, (10.04.2004). Fontes et codages. Paris.

Holtz-Bonneau, F. (1994), *Création infographique*, Les enjeux informatiques du visuel, édition Addison-Wesley.

Lexique des Règles typographiques, Imprimerie Nationale, Paris 2002.

Manuel de Typographie française élémentaire/PAO, Ateliers Perrousseaux, Reillanne, France, 2002.

Zenkouar, L. « Propriétés et formats d'Unicode », séminaire international, « la typographie entre les domaines de l'art et de l'informatique ». Rabat, 24 et 25 septembre 2004.

Nous devons également faire fructifier cet aspect typographique dans les écoles d'art graphique en étroite collaboration avec les jeunes créateurs sortis des écoles marocaines d'art graphique. Il nous faut travailler à sensibiliser les jeunes artistes à la graphie amazighe afin de la moderniser et la réhabiliter pleinement pour la transmission de l'information et du savoir sans aucun complexe. Ils contribueront à la prolifération de glyphes performants beaux, attractifs et facilement lisibles. Là aussi, toute une science de la typographie s'impose et dicte ces règles [3][4]. Nous disposons à l'heure actuelle de plusieurs types artistiques encore sur papier que nous exhibons lors de nos communications pour montrer si besoin est que la beauté des glyphes amazighes n'a rien à envier aux autres écritures et que l'imaginaire amazighe montrera dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres son intelligence et son particularisme.

Nous pensons également qu'une grande étude sur notre système d'écriture et son rapport aux autres écritures doit être entrepris et mettre en lumière cette partie de l'histoire de notre culture. C'est une tâche à laquelle nous nous attelons dans notre activité de recherche académique d'une possible forme d'écriture cursive.

informatiques vectorielles actuelles. Il y'a juste une différence d'approches mathématiques. Les lettres sont décrites par des cercles et de lignes à la règle et au compas et utilisent la géométrie euclidienne. Les fontes actuelles utilisent des courbes décrites par des polynômes de degré 3 ou splines, introduites par l'ingénieur français Pierre Bézier pour la conception mathématique des carrosseries automobiles et leur simulation. Ils sont repris par les logiciels actuels utilisés pour les dessins des fontes de l'alphabet amazighe.

Ces logiciels qui permettent de disposer en moins de quelques mois ont malheureusement leurs limites, il convient pour doter une langue d'une écriture performante informatiquement parlant de s'atteler à écrire soi-même, ces problèmes pouvant supporter des courbes mathématiques plus élaborées pour décrire toutes les subtilités d'une lettre façonnée par l'artiste typographe [3]. Il convient de tenir compte des résolutions en pixels des organes de sorties de l'outil informatique [5]. Cet effort de précision dans la description des caractères doit se faire en étroite collaboration avec les artistes pour donner aux typographes toutes les possibilités matérielles afin de leur permettre de réaliser concrètement les produits de leur inspiration. Nous nous devons d'asservir les outils technologiques quelque soit leur importance et jamais l'inverse.

7. Conclusions et perspectives

Il faut savoir que des laboratoires dans d'autres pays se sont constitués et spécialisés pour la seule tâche de dessins de polices. Pour notre part, nous avons l'intention d'enrichir cet axe et de lui permettre de prendre forme dans nos universités et en collaboration avec les facultés et écoles qui produisent des mathématiciens maîtrisant l'outil informatique et des spécialistes de l'art graphique et de la typographie.

Actuellement, il n'existe pas de société privée nationale fournissant ce service de manière professionnelle et de qualité garantie. Nous aurons besoin à l'état actuel de recourir aux laboratoires et spécialistes étrangers avec lesquels nous sommes en train de tisser des relations de coopération.

L'empattement ou patin qui est le piédestal qui se trouve à la base et au sommet des traits verticaux et de certains traits horizontaux. L'attaque ou obit qui est la partie gauche d'un empattement supérieur héritage de l'attaque de la plume ou kalam ; c'est à dire l'endroit où la plume touche le papier. La terminaison ou crochet qui est le symétrique ; c'est l'endroit où l'écriture se termine. Enfin, le ductus est le sens du déplacement de l'outil d'écriture. Nous reviendrons de manière détaillée sur ces aspects dans une prochaine publication.

6. Description mathématique

Ces termes sont hérités de l'histoire de l'écriture qui compte plusieurs siècles. En effet, à la fin du $16^{ème}$ siècle et $17^{ème}$ siècle, de nouveaux caractères décrits à partir de tracés géométriques ont été élaborés par les célèbres maîtres graveurs de l'époque. Ils sont repris par la typographie numérique. Leur atout est une description géométrique et mathématique indépendante des idéologies et des civilisations qui les ont portées. Le problème mathématique auquel il convient de répondre est comment décrire les proportions des lettres, leurs caractéristiques graphiques et comment décrire les différences entre une fonte et une autre qui lui semble très proche. Les spécialistes qui peuvent répondre à cette problématique appartiennent assurément au 3 cas suivants [2] [6] :

- *le graveur des caractères ou typographe, homme de métier et artiste confirmé*
- *l'historien de la typographie*
- *et le mathématicien qui utilise des descriptions indépendantes des gens et du temps.*

Dans le premier et le deuxième cas, on étudie les formes des lettres selon leur histoire, le contexte culturel de leur création et de leur utilisation, et leur évolution dans le temps en corrélation avec l'évolution culturelle de la société.
Dans le troisième cas, celui du mathématicien consiste à étudier les lettres comme formes géométriques. Cette approche n'est pas nouvelle et date du début du 15 siècle. Ces descriptions mathématiques des fontes qui ont quelques siècles d'histoire sont les précurseurs de nos fontes

Notre satisfaction est que notre alphabet soit enfin reconnu de manière internationale par des mesures pratiques capables de le sortir de son isolement forcé.

Le codage de Tifinaghe occupe la rangée 2D dans le PMB. Il contient 54 caractères, un caractère diacritique et 25 emplacements vides pour d'éventuels réarrangements futurs. Le tableau suivant rassemble les caractères en question avec leurs points de codes en hexadécimal. Ces codes ont le grand privilège d'immortaliser la langue que le peuple amazighe a adopté comme l'écriture.

Nous allons dans la suite de cet article donner les principales caractéristiques permettant de définir les glyphes.

5. La typographie

L'étude des lettres en tant qu'art, métier et science a démarré de manière effective avec l'invention de la machine de Gutenberg en Allemagne. Cet inventeur a fait bénéficier l'écriture de l'industrie de la métallurgie fine et donc du moyen de reproduire industriellement les textes qui étaient alors tous pratiquement des manuscrits. C'était une grande révolution pour les siècles qui s'ensuivirent. Les recherches de Gutenberg (1444-1468) ont abouti à la typographie : c'est-à-dire la composition de textes à partir de caractères fondus en alliage métalliques mobiles et réutilisables. Cette typographie s'est transformée en une véritable science et art de dessiner le contour des lettres. Actuellement, les typographes se convertissent à l'outil informatique et s'intéressent aux programmes capables de préserver leur créativité.

Pour décrire la lettre en tant que dessin, on dispose d'une terminologie assez variable selon les auteurs malgré une redondance de la description. Les termes viennent de plusieurs sources: l'histoire, la technique, la géométrie, l'anatomie et l'architecture [2] [6].

Les plus importants sont : Le fût : un trait vertical que l'on trouve dans toutes les lettres dites carrées comme le I latin ou le « yan » amazighe, la panse qui est un demi cercle. Ainsi le O latin ou « yar » amazighe est formé de 2 panses. Le contre-poinçon qui est la partie intérieure d'une lettre fermée ; quand la lettre est ouverte on parle du blanc intérieur. La traverse ou barre qui est un trait horizontal,

de supports connus de nos jours. Voilà une autre exception de taille, alors que les écritures des autres civilisations ont été la propriété des élites et des notables, l'écriture amazighe est la propriété du peuple amazighe, une autre preuve de la grande démocratie quasiment génétique de ce peuple. J'attends des historiens des études approfondies sur ces volets afin de rendre justice à cette grande culture.

Dans l'écriture amazighe adoptée par l'IRCAM inspirée complètement de notre système d'écriture ancestrale avec quelques modifications très légères pour les besoins d'une standardisation pan-amazighe, nous avons une quasi-parfaite correspondance entre graphème et phonème. Nous pouvons affirmer sans risque que l'écriture amazighe correspond de par son codage découlant de son écriture à l'alphabet latin et qu'elle s'apparente beaucoup plus à l'écriture anglo-saxonne qu'aux écritures des autres pays occidentaux.

Il est un fait qu'en contemplant les écritures des autres, on comprend mieux la sienne et il est tout à fait normal d'essayer de provoquer un axe plutôt qu'un autre. C'est à ce propos que le centre des études informatiques avait combattu les graphèmes diacritiques à cause de leur nature composée.

Nous avons soulevé plusieurs aspects relatifs au codage de l'alphabet amazighe. Le premier est le fait que la langue amazighe est une langue vivante malgré une conjoncture très difficile qui a duré plus d'un demi-siècle. De ce fait, elle méritait et devait être codée dans le plan multilingue de base ; c'est-à-dire sur 16 bits.

Nous avons insisté sur le fait que les caractères amazighes devaient être codés de manière consécutive, ce détail très utile permettra de simplifier des traitements automatiques potentiels en particulier la reconnaissance automatique de la langue amazighe. Nous craignons que l'encombrement au niveau du PMB ne donne un codage éparpillé, ce qui compliquerait les opérations de traitements de l'information sur la langue.

Les phonèmes à diacrité ont été aménagés de sorte que la diacrité soit indépendante et considérée comme un caractère indépendant. Malgré sa petite taille transposée pratiquement en exposant, ce signe diacritique constitue un caractère à part entière. Ce que nous voulons obtenir est le fait que les lettres à diacrité ne soient pas des éléments combinants au

peu ou prou les algorithmes de tri à la base des dictionnaires et des bases de données linguistiques de manière générale.

Les écritures orientales contemporaines ont multiplié les ligatures et les ont retenues pour leur beauté et leur esthétique. De ce fait, c'est dans les écritures orientales que le conflit entre caractères et glyphes devient compliqué et pose problème à l'esprit cartésien à la base de la conception même des ordinateurs. Dans l'écriture arabe, les lettres se lient pour former des formes différentes selon leur place dans le mot. Dans les langues de l'inde et du sud-est asiatique, elles se combinent pour former des conglomérats de plus en plus complexes. En extrême orient, les idéogrammes portent une multitude de significations qui varient d'un pays à l'autre dans cette partie du monde [2]. Malgré leur beauté visuelle, ces écritures orientales posent un défi à l'informatique, un défi qui va au-delà de simples problèmes techniques [3].

En conclusion de ce paragraphe, nous pouvons affirmer que les écritures orientales courent le risque de perdre leur beauté ou de disparaître tout simplement si elles ne survivent pas à l'informatisation. L'autre point de vue veut que l'informatisation de ces langues, soit en mesure de reproduire les particularités de ces écritures. Dans le cas contraire, l'outil informatique deviendra un moyen pour l'hégémonie d'une langue ou d'une écriture sur le reste des écritures du monde. Il faut rappeler qu'historiquement, ce point n'a jamais souffert d'exceptions. La belle écriture romaine ne doit sa survie qu'à l'église qui a eu un sort meilleur que celui de l'empire qui l'a créée. Quant aux peuples pacifiques et accueillants, ils ont pratiquement tout perdu faisant perdre à l'humanité les intelligences utiles à son développement pacifique et harmonieux.

4. L'écriture amazighe

Nous pensons légitiment que nos historiens ont la responsabilité de décrire le système d'écriture amazighe et de ses origines et de lui trouver son particularisme par rapport aux autres écritures. Le fait que ce soit une écriture alphabétique claire et limpide prouve, sans fausse modestie, le grand génie de ceux qui l'ont inventée et qui l'ont fait approprier au peuple amazighe. Ce peuple a également le grand mérite d'avoir transmis et conservé cette écriture malgré le peu ou l'inexistence

Dans notre comparaison que nous nous proposons de faire entre l'écriture numérique amazighe et les autres systèmes d'écriture, nous nous limitons aux écritures occidentale et orientale qui possèdent à l'évidence des liens de parenté avec notre écriture.

3. Les écritures connues

Les écritures connues sont assurément les écritures de l'orient et extrême orient et de l'occident. Cela ne fait que deux continents sur cinq. C'est un autre axe susceptible de servir d'hypothèse de travail. Nous aurons peut-être l'occasion d'en débattre. Pour l'instant revenons aux écritures connues.

L'écriture occidentale s'est inspiré du système phénicien, mais a tellement transformé les lettres de cet alphabet qu'il est difficile, à première vue, d'établir des correspondances entre les deux alphabets. Tout ce qui reste sont les noms encore utilisés pour dénommer les lettres latines ou grecques. Grâce au génie des artistes romains, la police latine obtenue, au fil de l'histoire, est d'une beauté et d'une précision remarquable. Cette civilisation a instauré les lettres capitales (majuscules) pour les besoins de sa propagande et de sa gloire. Pour en revenir à notre dernière invention d'écriture concernant l'écriture occidentale, la métamorphose perpétuelle entre caractères et glyphes est sans effet et reste au niveau philosophique. Cela découle du fait que les écritures occidentales ont segmenté leurs éléments de base (les graphèmes) de manière à ce qu'il y ait correspondance biunivoque entre les deux [1]. En effet, au cours de l'histoire de l'écriture latine, les occidentaux ont compris que les ligatures se faisaient au bénéfice d'une compréhension de textes par le plus grand nombre de lecteurs. C'est ainsi que leurs nombreuses ligatures ont disparu et n'en subsiste actuellement que quelques unes.

Les exceptions qui confirment cette règle sont les rares cas similaires aux lettres ***f*** et ***i*** qui s'unissent pour dessiner par exemple le glyphe ***fi***. Ce phénomène qu'on appelle ligature peut être grammaticalement significatif comme ***o*** et ***e*** dans le terme ***œ***uvre ou purement esthétique comme dans le cas des f-ligatures. Il faut cependant garder à l'esprit que ces restes de ligatures occidentales qui constituent une exception dans le cheminement de l'écriture occidentale compliquent

ainsi que l'imprimerie nationale de Paris mérite d'être classée comme un haut lieu des monuments historiques de cette histoire.

2. Les caractères

Les systèmes de codage se sont démocratisés et ouverts au monde des échanges de données, sans risque de perte d'information, grâce à la mise au point du système de codage ISO 10646 équivalent du système unicode depuis 1993. Depuis l'apparition de ce standard de codage iso-unicode capable de coder toutes les écritures du monde à l'opposé du système ASCII américain et de tous ses dérivés, qui sont devenus une véritable menace pour la survie des autres langues, la confrontation entre les écritures n'a pas manqué d'avoir lieu et une nouvelle définition du caractère s'est alors imposée. Cette nouvelle définition de l'écriture a séparé entre le caractère et sa représentation par un dessin ou ce que les typographes appellent le glyphe.

De ce fait, l'écriture informatique utilise les codages et les fontes. Ceux-ci tout en étant liés, répondent à des besoins différents. Le codage est une notion informatique de l'écriture. Il a pour but de caractériser l'information dans ces composants élémentaires. En fin de compte, le codage d'un alphabet est une table de caractères avec un ensemble de point de code manipulable par tout outil informatique ou utilisant un support de stockage. Le caractère défini par son point de code (ou numéro) est un élément informatique qui représente une notion abstraite au sens de l'alphabet.

Par contre, une fonte ou police est un récipient de glyphes. Un glyphe est une image, un dessin donnant forme à ce caractère informatique abstrait. Il appartient à l'artiste de créer les meilleurs glyphes; son art de la typographie nous inspirera des formes s'appartenant à tel ou tel caractère.

Le lecteur doit être conscient qu'en entrant dans l'espace de l'écriture informatique, il participe à un va-et-vient incessant entre caractères et glyphes. Quand il appuie sur une touche un caractère est transmis du clavier et le glyphe correspondant s'affiche à l'écran. En faisant de la recherche morphologique dans un texte, l'ordinateur affiche des glyphes à l'écran.

L'écriture informatique amazighe du Maroc

Lahbib Zenkouar
Centre des Etudes Informatiques, des Systèmes d'Information et de Communication
IRCAM

1. Introduction

L'histoire de l'écriture est fabuleuse et constitue un patrimoine commun à toute l'humanité. C'est ainsi que les européens remontent leur alphabet aux phéniciens qui remonte, pour sa part aux antiques civilisations de l'orient. La civilisation romaine en a sorti l'alphabet latin actuel et a donné un vrai sens à la notion de typographie en créant les capitales, l'art de les graver et celui de les lire. Il n'est d'ailleurs pas un secret que la civilisation se transmet oralement mais aussi par l'écrit, mais elle se conserve surtout par l'écriture. L'histoire des outils d'écriture a été un extraordinaire moteur pour le développement social auquel il convient d'associer les supports d'écriture qui sont devenus quant à eux une véritable industrie. L'histoire humaine de l'écriture industrieuse est passée des tablettes d'argiles gravées et cuites aux plaques de bois avec les caractères inversés servant à imprégner les surfaces d'écriture, à la machine de Gutenberg, à la photocomposition, aux machines à dactylographier, etc.

Parmi les derniers outils utilisés en écriture, l'ordinateur occupe pratiquement tous les lieux de l'écriture. Un domaine géographique très important et en constante progression. Il est par ailleurs devenu un véritable espace à l'intérieur duquel le texte a une véritable vie et peut subir toutes les métamorphoses que permettent les procédés algorithmiques. De ce fait, la publication assistée par ordinateur connue sous le sigle de PAO a repris le flambeau de l'histoire de l'écriture avec tous les avantages que l'on reconnaît à l'information numérique. Les polices numériques ont alors repris le relais aux poinçons savamment sculptées et qui resteront à jamais gravés dans la mémoire de l'histoire telle la police de Gramont, célèbre maître graveur du 15ème siècle. C'est

Souville, G. (1959), « Principaux types de Tumulus marocains » In *B.S.P.F.*, n°56, pp. 394-402.

Souville, G. (1965), « Eléments nouveaux sur les monuments funéraires préislamiques du Maroc » In *B.S.P.F.*, n°62, pp. 482-493.

Taifi, M. (1991), *Dictionnaire Tamazight-Français (parlers du Maroc central)*, Paris, Edition l'Harmattan-Awal, p. 344.

حمام، محمد (تحت إشراف). 2004، *المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الجزء الأول، مطبعة المعارف الجديدة، ص. 33-39.

aux abords d'un gué « ...au kerkour de Tassaout... » R. Euloge (1976 : 111).

Dans les parlers sanhaja du Maroc central et selon M. Taifi (1991 : 344), l'akerkùr a une signification qui désigne une haie de pierres.

Bibliographie

Al Youssi, Al H. (1976), *Al Mouhadarat* (Conférences), éditées par M. Hajji, Dar Al Maghrib, série des Lettres, (1396 de l'Hégire), Rabat.

Basset, H. (1978), « Karkùr » In *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, t. IV, pp. 681-682.

Camps, G. (1961), *Aux origines de la Berbérie, Monuments et Rites funéraires Protohistoriques, Arts et métiers graphiques*, Paris.

Camps, G. (1965), « Essai de classification des monuments protohistoriques de l'Afrique du Nord » In *B.S.P.F.*, n°62, pp. 476-481.

Chafik, M. (2000), *Pour un Maghreb d'abord Maghrébin*, Rabat, Publications du Centre Tarek Ibn Ziad pour les Etudes et la Recherche, p. 166. (Article en arabe traduit par nous même).

Doutté, E. (1994), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord, Alger 1908*, Edition Paris, chapitre X, p. 421.

Euloge, R. (1976), *Ceux des hautes vallées*, Marrakech, Edition la Tighremt, p.111.

Gsell, St. (1927), *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. VI, 1927, p. 185.

Herber J. (1927), « Un kerkour sur pierres romaines » In *Hespéris*, t. VII, pp. 368-370.

Lang, H. (1992), «Der Heiligenkult in Marokko. Formen und Funktionen der Wallfahrten» In *Passauer Mittelmeerstudien (Sonderreihe)* 3, Passau, pp. 57- 60.

Meunier, J. D. (1958), « La nécropole de Foum Le-Rjam, tumuli du Maroc Présaharien » in *Hespéris* t. XLV, 1er et 2ème trimestre, pp. 94-142.

transfert ou d'expulsion du mal. Les individus font passer dans les cailloux ramassés puis déposés dans des endroits choisis selon les cas, les maux dont ils souffrent ou les incertitudes dont ils ont peur. L'accumulation de ces tas de pierres sacrées, expiatoires deviennent avec le temps une des pratiques obligatoires voire de véritables rites d'offrandes. (Voir aussi E. Douté 1994 : 419).

D'ailleurs, le Professeur M. Chafik (2000 : 116), avait signalé que les marocains, jusqu'aux années trente du vingtième siècle, déposaient des pierres dans des lieux où a été tué ou inhumé un inconnu en dehors des cimetières collectifs. Il peut s'agir aussi souvent d'une personne connue mais dont le corps a été transféré ou déporté au cimetière. Le tas de pierres constitué sous forme d'akerkùr ou d'acherchour, et qui peut atteindre deux mètres de diamètre, devient sacré au point que la tradition imposait à quiconque, qui passait à côté, de rajouter une pierre sur l'amoncellement ou, le cas échéant, de remettre sur le tas les pierres qui se sont détachées.

Ce genre de pratiques populaires issues directement des temps préislamiques et dont l'Islam plus tard s'est accommodé d'une manière ou d'une autre, ont évolué dans le temps et dans l'espace. Ainsi, il est très difficile de trouver une explication commune à toutes ces catégories de kerkùrs : kerkùrs-tumuli, kerkùrs – marabouts ou marabouts-cairns, kerkùrs - commémoratifs, kerkùrs-expiatoires…etc. Sans qu'ils aient tous la même signification ni suivi exactement la même évolution, ils ont au moins en commun le caractère de sacralité.

Le nombre et les dimensions de ces kerkùrs sont variables et dépendent souvent de leur état de conservation ainsi que du taux de fréquentation de ces lieux et de l'intérêt suscité auprès des gens. D'après Camps (1961 : 68), ils paraissent bien plus nombreux au Maroc et ses confins avec l'Algérie que dans le reste du Maghreb.

L'akerkùr a évolué sur le plan phonétique et se réalise dans le parler zénète « acherchùr », désignant plutôt une petite éminence de pierres amoncelées, à base circulaire ou semi-circulaire, au sommet souvent pointu, parfois tachée de peinture blanche ou teintée à la chaux. Ils servent au balisage des pistes, à délimiter une propriété foncière, d'un champ ou d'un pâturage. Les icherchùrn sont souvent vus aux faîtes des cols de montagnes, aux carrefours de voies de communications et parfois

kerkùrs. Ces derniers sont d'après lui « des tas de pierres de grosseur variée, élevés sur des cols montagneux ou sur des hauteurs ; ils sont de construction parfois récente et souvent liés à des pratiques superstitieuses » (1959 : 394). En effet, la ressemblance, de l'extérieur, entre les tumuli et les kerkùrs, ainsi que l'absence de chambre tombale, d'ossements et de tout mobilier funéraire de certains tumuli fouillés ont contribué à susciter un débat au sujet de l'attribution chronologique et culturelle de ces constructions. Cette situation a amené G. Camps (1961 : 65 et 67), à écrire qu'en Afrique du Nord certains amoncellements ne sont pas funéraires et qu'ils peuvent être d'origine superstitieuse ou juridique « mais il n'est pas impossible que beaucoup d'entre eux soient réellement des sépultures anciennes ayant acquis un caractère nouveau par suite du changement des idées religieuses ».

En dépit de cette discussion autour, en fait, d'un terme ou appellation et sa signification, les ikerkùrn, version amazighe actuelle, continuent de faire l'objet d'une attention particulière de la part de la population rurale, notamment les femmes, qui croient dans leurs forces prophylactiques.

Ce sont souvent des tas de pierres amoncelées au bord des sentiers qui mènent à des tombes de marabouts, de cimetières ou autres lieux vénérés, craints puisque dotés de pouvoirs magiques quelconques. Selon E. Doutté (1903), cité par Camps (1961 : 68), les différentes occasions qui provoquent l'érection d'un kerkùr : commémoration d'un lieu où un homme est mort de mort violente, endroit où on a tué un fauve, col d'où l'on aperçoit un marabout célèbre et un tombeau d'un saint souvent inconnu.

La fonction magico-religieuse attribuée souvent aux kerkùrs ou ikerkùrn a été constatée au Maroc au 17ème siècle par Al Hassan Al Youssi au lieu dit Taghïa (actuel Moulay Bouâzza). Il avait signalé dans la page 43 de ses « conférences » la présence, entre autres à côté du sanctuaire du Cheikh Abû Yaâza, d'un amoncellement de pierres vénéré par la population « Kadssùn min Ahjar… ».

Le même constat a été relevé par Lang (1992 : 57-60). D'après ce dernier, les kerkùrs remplissent une fonction importante dans le culte des saints, à savoir dans la transmission de la bénédiction du saint au croyant.

Par ailleurs, et selon H. Basset (1978 : 681-682), ce phénomène, dont l'existence est extrêmement ancienne, semble être lié à un rite de

l'avènement de l'Islam.

Au Maroc, la signification de ce terme a varié selon les époques et les régions. Ainsi, l'appellation Akerkùr, d'origine amazighe, reprise plus tard dans le parlé arabe marocain sous sa forme actuelle de Kerkour, désigne bel et bien le monument funéraire, généralement le tumulus. Ses correspondants dans les parlers arabe et amazighe des régions présahariennes et atlasiques du sud- est marocain sont rjem (D. J. Meunier 1958) et imerchan (pl. de imerch) ou imariyen (pluriel de Imiri). (Communication personnelle de M. Y. Bokbot).

Akerkùr (Tumulus à chapelle), Taouz, Tafilalet.
Photo : A. Salih

La présence des appellations spécifiques pour désigner ces monuments dans cette zone du Maroc est due certainement au nombre impressionnant de tumulus qui s'y trouve. En revanche, dans les contrées à l'ouest de l'Atlas et au nord, le terme kerkùr s'est maintenu en dépit des significations diverses qu'il peut engendrer. D'ailleurs, pour des auteurs comme G. Souville (1959), il existe une distinction entre les tumuli et les

Akerkùr : Histoire et signification

Abdellah SALIH
Centre des Etudes Historiques et Environnementales
IRCAM

Le mot « akerkùr » a été mentionné dans plusieurs publications (Camps, 1961, 1965 ; Reygasse, 1950 ; Souville 1959, 1965) traitant de la Préhistoire et de la Protohistoire de l'Afrique du Nord, notamment celles relatives aux monuments funéraires en pierres sèches préislamiques connues communément sous le mot latin tumulus et arabe maghrébin rjem ou rdjem. Ainsi, cette appellation ne s'applique qu'à des tas de pierres, parfois mélangés de terre ou de sable sans mortier aucun, formant des éminences au dessus du sol. Leur base est généralement de forme circulaire et le diamètre moyen varie, selon l'importance de la sépulture, entre 6 m à 8 m. C'est une construction simple entourée souvent d'une ou plusieurs assises en pierres, rarement élaborée, et qui a souvent été édifiée avec des matériaux divers et de façon irrégulière, dans le but de couvrir des sépultures individuelles et souvent collectives. Le profil de l'édifice peut être arrondi, pointu ou en cratère.

Ces monuments sont parfois localisés dans la nature en une seule unité, ce qui est rare, ou deux unités « accrochées » aux flancs de montagnes, sur les plateaux ou élevés sur des buttes surplombant les alentours et parfois regroupés en nombre considérable, dépassant les milliers et constituant alors des nécropoles comme celles de Bouîa dans le Tafilalet ou de Foum Le Rjem dans le coude du Draa.

Cette façon d'inhumer les morts tire son origine des temps néolithiques et prolonge la protohistoire qui constitue l'apogée de son expansion et sa prolifération dans l'ancien monde, jusqu'aux périodes historiques. Selon certains auteurs (Camps, 1965), cette tradition d'élever ces types de monuments s'est maintenue en usage en Afrique du Nord jusqu'à des époques très basses. Dans les zones éloignées des influences des civilisations étrangères particulièrement méditerranéennes, il est fort probable que les populations nord africaines rurales continuaient à édifier

Orientations. Fes: Publications of the Faculty of Letters Dhar El Mehraz.

Sadiqi, Fatima. (2002). "The Language of Introductions in the city of Fes, Morocco: the gender-identity interaction", in Rouchdy, A. (ed). *Arabic Sociolinguistics.* London: Oxford University Press.

Sadiqi, Fatima. (2003). *Women, Gender and Language in Morocco.* Leiden and Boston: Brill Academic Publishers.

Spacks, P. *Gossip* (1985). New York: Alfred A. KNOPE.

Taarji, Hind. (1991). *Les Voilées de l'Islam.* Casablanca: Eddif.

Walters, Keith. (1999). "Opening the door of paradise a cubit': educated Tunisian women, embodied linguistic practice, and theories of language and gender", in Bucholtz, Mary. et al (eds). *Reinventing Identities: the Gendered Self in* Discourse. New York: Oxford University Press, 200-217.

Oxford: Pergamon Press.
Kapchan, Deborah. (1996). *Gender on the Market* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Kaplan, Mary. (1904-1938). *The Jewish Feminist Movement in Germany: the Campaigns of the Jüdischer Frauenbund.* Westport, Conn.: Greenwood Press.
Khatibi, Abdelkbir. *Maghreb Pluriel* (Paris: Denoel, 1983).
Lacan, Jean. (1980). *Ecrits.* Paris: Editions du Seuil.
Lahlou, Moncef. (1991). *A Morpho-Syntactic Study of Code-Switching Between Moroccan Arabic and French.* Unpublished PhD Dissertation, Austin, University of Texas.
Laroui, Abdellah. (1977). *Les Origines Culturelles du Nationalisme Marocain.* Paris: F. Maspero.
Nortier, J. (1989). *Dutch and Moroccan Arabic in Contact: Code-Switching Among the Moroccans in the Netherlands.* Unpublished PhD Dissertation, University of Amsterdam.
----- (1995). "Code-switching in Moroccan Arabic/Dutch vs. Moroccan Arabic/French language contact", in Ennaji Moha (ed.) *International Journal of the Sociology of Language* 112 (New York: Mouton de Gruyter.
Peristiany, Jean (ed). (1966). *Honor and Shame: the Values of Mediterranean Societies.* London: Weidenfeld and Nicolson.
Rashidi, Linda. (2000). "The Interface of Language and Gender in Morocco", in Sadiqi, Fatima. (main editor). *Feminist Movements: Origins and Orientations.* Fes: Publications of the Faculty of Letters Dhar El Mehraz.
Sadiqi, Fatima. (1995). "The language of women in the city of Fes", in Ennaji, M. (ed). *International Journal of the Sociology of Language.* 112. New York: Mouton de Gruyter, pp. 63-80.
Sadiqi, Fatima. (1997). "The image of Moroccan women in public spheres", in Belghazi, T. (ed). *The Idea of the University.* Rabat: Publications of the Faculty of Letters, pp. 257-269.
Sadiqi, Fatima. (1997). *Grammaire du Berbère.* Paris: L'Harmattan. Sadiqi, Fatima. (1998). "A feminist view of the medina of Fes", in *The British Moroccan Comparative Studies Newsletter.* Rabat: The British Council.
Sadiqi, Fatima. (2000). (main editor). *Feminist Movements: Origins and*

Bourdieu, Pierre. (1966). "The sentiment of honor in Kabyle society", in Peristiany, Jean (ed). *Honor and Shame: the Values of Mediterranean Societies.* London: Weidenfeld and Nicolson.
Bourdieu, Pierre. (1990). *The Logic of Practice.* Cambridge: Polit y Press.
Dalmiya, N. and Alcoff, Linda. "Women's knowledge". Ms. University of Syracuse, New York.
Eickelman, D. (1976). *Moroccan Islam: Tradition and Society in Pilgrimage Center.* Austin: University of Texas Press.
El-Khayat, Ghita. (1987). *Le Monde Arabe au Féminin.* Casablanca: Eddif.
El-Saadawi, Nawal. (1979). *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World.* London: Zed Press.
Ennaji, Moha. (ed). *International Journal of the Sociology of Language* 112 (New York: Mouton de Gruyter, 1997).
Ennaji, Moha. (2001). "Women and development in North Africa". Paper Presented at the Second Mediterranean Meeting. Florence, Italy: 21-25 March, 2001.
Euloge, René. (1959). *Les Chants de la Tassaout.* Casablanca: Maroc Editions.
Fishman, Joshua. (1991). *Handbook of Language and Ethnie* Identity (London: Oxford University Press).
Foucault, Michel. (1980). *Power Knowledge.* New York: Pantheon.
Geertz, Clifford. (1968). *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia.* Chicago: Chicago University Press.
Gellner, E. (1981). *Muslim Society.* Cambridge: Cambridge University Press.
Gluckman, G. (1963). "Gossip and scandal", in *Current* Anthropology 4.
Gumperz, John. (1982). *Discourse Strategies.* Cambridge: Cambridge University Press.
Haddad, Tahar. (1978). *Notre Femme, la Loi Islamique et la Société.* Tunis: Maison
Tunisienne de l'Edition.
Haviland, John. (1977). *Gossip and Knowledge in Zinacantan.* Chicago: Chicago University
Press.
Jones, Deborah. (1980). "Gossip: notes on women's oral culture", in Kramarae, Chris (ed.). *The Voices and Words of Women and Men.*

Conclusion

This paper has dealt with some aspects of language and gender in Morocco. More specifically, it has included settings where women's linguistic agency is strongly perceived. Moroccan women use specific linguistic strategies to assert themselves according to the choices they have and the situations they find themselves in. These strategies depend greatly on whether these women are literate or illiterate. Women's choice and use of language helps them negotiate power. Up to now, linguistic issues have been largely subordinated to broad historical and cultural discussions. It is high time language and gender in Morocco was given serious attention as a promising field of research.

References

Abu-Lughod, Lila. (1986). *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in Bedouin Society.* Los Angeles and London: University of California Press.

Abou-Zeid, Leila. (1983). *The Year of the Elephant.* (ln Arabic). Trans. Barbara Parmenter. Austin, Texas: University of Texas at Austin.

Abu-Risha, Zulikha. (1996). *The Absent Language.* Amman: Center for Studies on Women.

Agnaou, Fatima. (2002). *The Literacy Campaign in Morocco: An Assessment of Women*'s *Learning Needs and Literacy Attainments.* Doctoral Dissertation, University of Fes, 2002.

Ait Sabbah, Fatima. (1986). *La Femme dans l'Inconscient Musulman.* Paris: Albin Michel.

Badran, Margot, Sadiqi, Fatima and Rashidi, Linda. (2002). (eds). *Language and Gender in the Arab World.* Languages and Linguistics. International Journal of Lingusitics. Volume 9.

Berger, Anne-Emmanuelle Berger. (ed). (2002). *Algeria in Others' Languages.* New York: Cornell University Press, 2002.

Besnier, John. (1990). "Conflict management, gossip and affective meanings on Nukulaelae", in Watson-Gegeo, K. and White, G. (eds.) *Disentangling: Conficit Discourse in Pacific* Societies. Stanford, CA: Stanford University Press.

"This [*halqa*'s] feminized discourse, although full of patriarchal traces, nonetheless spins out from itself aetiolating its own boundaries, feeding on its own excess and metamorphisizing into other forms" (Kapchan, 1996: 165).

Marketplace female orators may sometimes include genuine poets. Mririda is one such poet; she is Berber and became very famous after her death; her poems were gathered, translated into French, and published in a book (Euloge, 1959). However, female public orators, like female singers, are perceived as 'debased' and 'low'; they are doubly marginalized: as women and as lower class.

At the end of this section, it is worth pointing out that although illiterate Moroccan women have always been associated with oral skills and oral literature, the attitude to their modes of expression is not perceived positively on the social level, although the artistic value of this style may be appreciated by society at large. The reason for this resides in the deeply ingrained stereotype that women's language does not have public authority.

Moroccan women's skills and oral literature may be considered as sub-cultural varieties which characterize specific, usually rural, all-women peer groups. These skills and oral genres constitute a linguistic reaction to social marginalisation. Moroccan women's communicative styles are a reaction to exclusion from powerful means of expression; they are also a reaction to a male-dominated culture. It is only by taking into account the heavily patriarchal environment in which Moroccan illiterate women live that one may appreciate the extent of their agency and the extreme resourcefulness of their creativity. Moroccan female skills and oral genres prove that Moroccan women are far from being inarticulate or passive consumers of daily knowledge. The sophistication and high precision which characterize these skills and oral genres attest to women's presence and power of transforming society. The female genres in Morocco are strategies of resistance to prejudice and linguistic restriction; they are a means by which rural and illiterate women differentiate themselves from men and from other (urban, literate) women.

authorities, etc.

Another, more 'sophisticated', type of women's gongs is *lmalhun.* There are three types of *lmalhun* that are sung by women: *la'rubiyat, salamat* (love letter exchanging), and *tadukan* (lullabies). Female *Imalhun* gongs are different from men's corresponding gongs: first, these gongs are performed as part of play or action (e.g. putting babies to sleep by rocking their cradle). In such gongs, more focus is put on what is done than on what is said. This is a typically female way whereby women transmit 'secret' messages to an addressee. Secondly, female gongs are usually short by comparison to men's. Short gongs presuppose more effort in condensing meanings, intelligence, and skill in transmitting messages. Thirdly, female songs are more subtle and poetic. Fourthly, women's songs are usually anonymous, whereas men tend to sign their gongs. Women's preference to remain unknown is concordant with the indirectness and the subtlety of their gongs, as well as with the 'un-author-ized' aspect of Moroccan oral literature in general. In sum, Moroccan female popular songs constitute a marginalized female oral genre. As in storytelling, women often involve sections that would empower them and their art. For example, many female songs make fun of men, especially those sung in marriage ceremonies and in all-women gatherings.

Finally, the typically Moroccan oral genre of *Halqa* (public oratory) has started to be appropriated by women. The setting of *halqa* or public oratory is usually the public marketplace. The discourse of *halqa* is hybrid; it is both religious and obscene. This discourse is also characterized by curses, oaths, monologue, blessings, and usually aims at involving the audience by making it participate in the *halqa* rituals.

Another characteristic of the *halqa* discourse is that it is loaded with misogynistic ideology: women are usually portrayed as social agitators and promoters of social chaos. This discourse is also characterized by the frequent use of taboo words and expressions which are legitimized by frequent reference to religious sanctioning expressions such as *'la haya?a fi din'* (there is no shame in religion). The women who speak in *halqas* are usually poor, illiterate and old. These women address an audience of men and hold the same type of misogynistic discourse as men. Although this practice is not feminist, the very presence of women orators in Moroccan marketplaces certainly is. Deborah Kapchan writes

themselves by attributing vision to their 'opinions' and presenting themselves as 'anticipators' of events and actions, without, however, overtly committing themselves. They also make frequent use of moral judgments and critical evaluation, especially of other women.

Storytelling is a strong means of maintaining and perpetuating power inside the family, especially in larger rural households. Grandmothers reinforce their status in the household by establishing strong links with their (usually younger) audiences through unfinished stories and suspense. This is understandable in settings where older women feel that younger daughters-in-law are gaining power through having children. Through storytelling to these children, women seek to 'recuperate' the children and make themselves 'indispensable' at home. On a more abstract level, Moroccan women often manage to empower themselves by expressing women's intelligence and victory over men in stories. In this way, storytelling may be perceived as a reaction to marginalization.

Older women telling long tales are far from being simple-minded entertainers. They are perceived in the family as almost 'mystical' female figures. They exhibit powerful thinking, memory and skilful use of psychological knowledge of human nature. They make the possibility of transforming the world easier to grasp. These attributes are very much associated with the image of the grandmother in Moroccan culture.

Another female oral genre in Morocco is folk gongs. Moroccan folk gongs are sung in Berber or Moroccan Arabic. These gongs sharply contrast with 'high' gongs that are sung in Standard Arabic. Typical folk gongs are usually delivered by illiterate people. Women folk singers have always constituted part and parcel of oral literature and culture in Morocco. Female folk singers are usually referred to as *shikhats* (feminine of *shiwukhs).* However, whereas the term *shiwukhs* is neutral, the term *shikhats* is pejorative and is often used as a synonym for 'prostitutes'. This appellation greatly marginalizes and damages the reputation of these folk singers. *Sikhats* are professional women groups of singers of all ages which appeared in Morocco in the 1950s. These women are usually poor and their singing is perceived as a reaction to marginalization by family and society. Female folk singers sing in all-female or mixed-sex groups. The themes that are treated in their lyrics vary from love to rejection of colonialism, and support of political

and often problematizes the dichotomy of public/private. Although gossip is an oral folkloric event which is practiced and appreciated by both women and men, society does not regard men's gossip as negative.

Moroccan female gossip is determined by both setting and content. So far as setting is concerned, gossip takes place in small groups of two or more; it is structured in bath conversational turn-taking and monologues which occur in various oral genres: narratives, jokes, proverbs, etc. It usually takes place in all-women groups. As far as content is concerned, gossip topics turn around social themes, mainly divorce, marriage, magic spirits, etc. The topic and length of gossip depend on the immediate interests of particular women.

Moroccan women often perceive the activity of 'gossiping' as an opportunity to renegotiate the values and relations of dominance in their immediate environment. For example, upper and middle class urban women, the majority of which living in nuclear families, reconstruct the traditional mother-in-law/daughter-in-law power tension, through a power relationship between them and their maids. Maids are often talked about as 'subordinate', 'debase', 'threatening the family cohesion', etc. This type of gossip may be regarded as an attempt to hide the centrality of maids in the maintenance of social and family order. On the other hand, maids often construct their female employers as 'ugly', 'old', 'bitter' and 'snobbish' (Sadiqi, 2003).

In addition to gossip, folktales are another type of female oral genres in Morocco. Storytelling is a typical female occupation, especially in rural areas. As with gossip, storytelling takes place in private and rather intimate settings and contrasts sharply with male urban storytelling which usually takes place in public marketplaces such as *Jamaa Lefna* in Marrakech. Folktales are usually told by older women and are characterized by a narrative discourse whereby gender and class are constructed. The languages of female Moroccan folktales are Berber and Moroccan Arabic.

Moroccan women perceive storytelling as a highly worthwhile enterprise. They take the activity of telling stories very seriously; they dramatize events and overemphasize actions in order to make their stories sound important. A way in which women highlight the significance of a tale is by generously giving information about themselves. When telling stories, Moroccan women often involve

and performance of these skills are typical female knowledge and knowledge transmission. The acquisition of traditional skills is an opportunity for girls and women to experience typically female sensations that give women authority in all-women gatherings and 'hidden' power in society at large.

In spite of the fact that Moroccan women's traditional skills are respected in their community and recognized to be essential in life, these skills are not considered knowledge because women who practice them are in the majority of cases illiterate and also because their knowledge is net codified; it is oral, practical and experiential and, thus, does net fit in the 'normative' and 'abstract' type of knowledge that is typically associated with written languages and with men's knowledge. Women's traditional skills maybe likened to men's practical practices such as peasantry, which, too, is not recognized as knowledge in contemporary mainstream epistemology.

In addition to traditional skills, Moroccan women use oral literature as a medium of self-expression. Various female oral genres are recognized in Moroccan culture, the most important of which are: gossip, folktales, folk gongs, and *halqa* (marketplace oratory).

Gossip is an important female genre in Moroccan culture. The term 'gossip' is used in the literature as a cultural trivialization of an authentic female means of expression and mode of speech (Jones, 1980). Gossip is often celebrated as a typically female verbal culture which has been playing a significant role in the overall human culture bath historically and nowadays (Ibid). It is a means of negotiating reputations and redefining values. Gossip is of two main types: negative (or malicious) and positive (or complimentary) (Besnier, 1990; Gluckman, 1963; Haviland, 1977; Spacks, 1985). At the discourse level, gossip is characterized by first-person narratives of past experiences, as well as of personal accounts and memories. The discourse of gossip is also characterized by a mixture of truth, lies, and legend.

A characteristic of Moroccan women's gossip is that it depends greatly on the complicity of the participants in gatherings and flourishes in private settings like public baths, tea visits, the hairdresser's shop, and family celebrations. Gossip also relies on an exclusive audience and the absence of the person(s) who is/are the subject of gossip. Gossip is also characterized by emotional involvement; it 'publicizes' private matters

Moroccan women's association with oral languages and literature is related to their strong association with Morocco's overall culture as orality is part and parcel of this culture. Moroccan women's exclusion from social authority legitimizes their central role in the preservation and transmission of private oral languages and the cultural aspects they vehicle.

Illiterate women in Morocco use two mediums of orality: traditional skills and oral literature genres. It is through these two mediums that illiterate women mark their presence in the community and it is also through them that they sometimes subvert the roles that patriarchy assigns them. Women's agency in oral literature is often perceived as a 'threat' to the male status quo and established order. Expressions like 'suq nnsa suq metyar' (a women's gathering is a dangerous market) clearly attest to this.

So far as traditional skills are concerned, midwifery, childbearing, child-rearing, preparation of herbal remedies, carpet weaving, hand and feet decorating *(henna),* and cooking are the main ones. Skills in these domains are usually practiced by all women, but often mastered by older ones. These skills constitute precious knowledge in the community and they are acquired on the basis of direct empirical sources, experience, practice, and inherited beliefs[1]. The mastery of these skills is not so much based on 'knowing what' as on 'knowing how'. Socially speaking, these female skills are considered necessary though not 'prestigious' or 'glorious'. Their necessity is often manifested in a set of linguistic rituals that accompany them. For example, hand and feet decoration sessions are accompanied by linguistic rituals where God and the Prophet are invoked, and carpet weaving is often accompanied by gongs and joke telling.

Traditional skills are highly viewed by women who often cherish them by keeping them secret. As such, these skills may be considered 'gender-specific experiential knowledge' (Dalmiya and Alcoff). According to Dalmiya and A1coff, 'knowing how' is as a genuine cognitive activity as 'knowing that' (Ibid). Traditional skills are typically learnt in the family and performed in homes; they constitute skills that are passed from mothers to daughters through generations. The learning

[1] According to Aristotle, knowledge may come in one of two forms: propositional and practical.

is interesting to note that women are associated with the three main factors that have contributed to the maintenance of Berber in Morocco: (i) the mother tongue status of the language, (ii) female illiteracy, and (iii) male migration from rural to urban areas or European countries.

So far as the mother tongue status of Berber is concerned, it is women in the first place that have perpetuated the language as a mother tongue and as mothers, they are the ones who gave it its deep and emotional tie to the self. Second, women are the ones who have suffered more from illiteracy in Morocco and who have stayed home to take care of the children when their men (husbands, fathers, brothers, etc.) migrate. The factors enhancing Berber associate the language with the private sphere which is designated culturally as the place of women.

To the extent that Berber is the language of cultural identity, home, the family, village affiliation, intimacy, traditions, orality, and nostalgia to a remote past, it perpetuates attributes that are considered female in the Moroccan culture. The absence of Berber from the powerful key institutional areas reinforce these attributes. Indeed, the fate of Berber has always paralleled the fate of women in Morocco. For example, the recent demands for more official recognition of Berber have been accompanied by demands for more women's civil rights.

Illiterate women's strategies of communication

Illiterate Moroccan women use Berber and/or Moroccan Arabic. Their strategies of communication belong to oral genres that constitute part and parcel of Moroccan deep culture. The historicity and dynamism of these genres have guaranteed their survival over centuries. In spite of the fact that Morocco's history has been constructed by men and women, female oral genres have been muted in Moroccan recorded history. Oral female genres are 'unofficial' voices that 'circulate' as 'anonymous' literature in the community without being officially recognized. As such, these voices have been powerful in constructing mentalities but they have never gained social authority. The absence of female oral literature in Moroccan culture is mainly due to a rigid patriarchal system in which women are excluded from public authority. Paradoxically, the anonymous aspect of oral female literature has freed women's self-expression from social constrains and gave them more linguistic space.

Women and Berber in Morocco*

Fatima Sadiqi
University of Fes, Morocco

Introduction

Berber is historically linked to orality and women in Morocco (Sadiqi 2003). Morocco is a multilingual, multicultural, Muslim, and developing country where language interacts with gender in significant ways. Of the four main languages that are used in Morocco, namely, Standard Arabic, French, Berber, and Moroccan Arabic, it is Berber that is closest to women (Sadiqi 2003). Women in Morocco are socio-economically and educationally differentiated, and this differentiation is reflected in their everyday language use. The overall argument made in this paper is that Moroccan women use the rich l linguistic resources that are available to them to either perpetuate or subvert the conventional gender roles that are assigned to them within Moroccan culture. Regardless of their socio-economic status and educational level, Moroccan women are never linguistically passive; they negotiate power in a linguistically complex context according to the choices they are offered. Women's linguistic agency is creative and powerful; it manifests strategies of communication that maximize women's chances of achieving gains in real life contexts. The paper is divided into two sections. The first one deals with gender and Berber in Morocco, and the second one focuses on monolingual (illiterate) women's linguistic strategies of communication.

Gender and Berber in Morocco

Berber is the oldest language in Morocco and North Africa (Ennaji, 1997). Although this language has never been associated with a 'divine' written text, it has survived for over 5000 years (Sadiqi, 1997). It

* I owe a debt of gratitude to too many Berber women to name for their time and knowledge of life.

b - LCMS: Learning Content Management System:

Un LCMS est un système qui englobe toutes les fonctionnalités de LMS. En effet, il permet la création, la validation, l'enregistrement et le stockage des utilisateurs. En plus, il garantie une gestion de contenu simplifiée et il permet une meilleure fréquence des mises à jour des ressources déjà publiées.

7. Conclusion

Nous pensons que le e-learning est un choix stratégique pour la divulgation à grande échelle de la langue et de la culture amazighes. Les politiques pédagogiques se doivent de mettre à profit les possibilités que présentent les nouvelles technologies numériques pour créer de nouveaux supports qui permettront l'apprentissage de la langue amazighe, la diffusion de la culture et de l'art amazighes et de manière générale la présentation du patrimoine amazighe.

Il faut songer à développer des Sites Web dédié à l'enseignement de la langue amazighe. Ces sites permettront de diffuser des cours, présenter des tutoriaux et alimenter des forums de discussions amazighes.

Il faut également concevoir, dans un futur proche, des salles de visioconférence en exploitant les ressources existantes afin de former les enseignants ou réaliser des espaces de rencontres pour les chercheurs.

6.1. Les outils de création de contenu mutlimedia

On peut subdiviser les outils de création de contenu en trois catégories principales :

- Les outils de traitement des composants (enregistrement et analyse du son, outils de retouche d'image, création du texte, compression et montage vidéo)
- Le niveau d'interactivité (texte interactif et graphique (hypertexte), multimédia interactif)
- Les outils de création et de diffusion de cours (*PowerPoint, Realpresenter*) ; outils auteur: *Authorware, Director,* simulation et capture d'écran : *Streamcam,...*

6.2 Les plates-formes

Une plate-forme est une structure qui assiste la conduite de l'enseignement à distance. Ce type de structure regroupe les outils nécessaires aux trois principaux utilisateurs : tuteur, apprenant et administrateur. Il contient aussi un dispositif qui permet la consultation de contenus pédagogiques ainsi que l'individualisation de l'apprentissage.

Nous avons généralement affaire à deux types de plates formes:

a- LMS: Learning Management System

LMS est un Dispositif qui permet de distribuer et de gérer des formations à distance. Il comporte généralement des fonctionnalités en matière de télétutorat et de production de matériel d'apprentissage. Il permet de gérer des cours en provenance de plusieurs tuteurs.

Les plates-formes permettent notamment la création de campus virtuels consacrés aux besoins particuliers.

Le LMS permet d'enregistrer les utilisateurs, d'effectuer un suivi de cours dans un catalogue, d'enregistrer des données concernant les profils des utilisateurs et de fournir des rapports concernant tous ces aspects.

réseaux Internet : la possibilité d'amortir sur un plus grand nombre d'apprenants les coûts liés à la création de contenus, l'automatisation des fonctions de gestion de l'enseignement, les économies réalisées sur les déplacements des apprenants et des enseignants, les économies réalisées par l'utilisation optimale des formateurs et le raccourcissement des temps de formation.

5. Les différents aspects de la formation en ligne

Les systèmes e-learning combine généralement deux modes principaux de communication: le mode synchrone et le mode asynchrone.

Mode synchrone :

On dit qu'une formation est en mode synchrone lorsque les apprenants et le tuteur se connectent simultanément à leur session, La communication est dite en temps réel. Ils peuvent utiliser soit la web-conférence ou tout simplement se communiquer par le "chat". Le tuteur peut aussi donner accès à des ressources partagées pendant qu'il anime une session. On peut citer quelques applications simples de communication synchrone : Msn Messanger, NetMeeting, IRC…

Mode asynchrone :

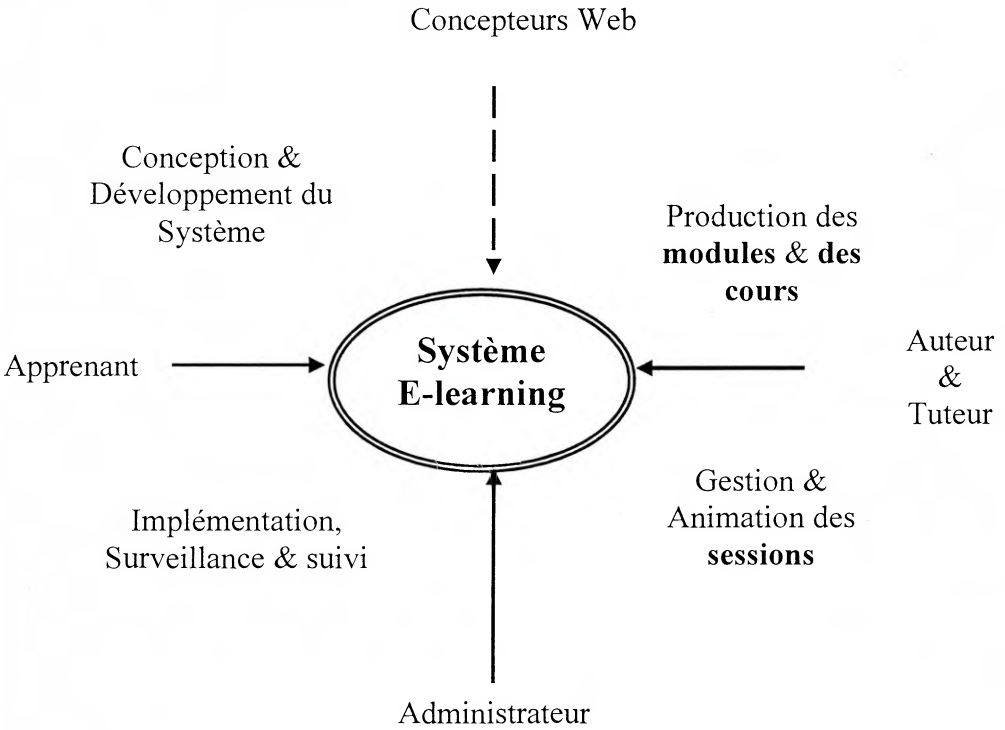
Ce mode de formation est caractérisé par un échange non simultané entre tuteur et apprenants, ou entre apprenant-apprenant, cet échange se fait via les forums de discussion, ou par le courrier électronique. Ce mode implique généralement une autonomie de l'apprenant, il repose sur des cours, des exercices et des évaluations automatisées.

6. Ressources et outils de la formation sur le Web

On peut classer les outils de la formation sur le web en deux grandes catégories :

texte, du son, de l'image, de l'animation et de la vidéo) dans le but de révolutionner l'approche pédagogique, d'utiliser des méthodes nouvelles où l'interactivité joue le rôle le plus important et d'abolir les notions du temps et de l'espace.

Les éléments principaux d'un système de e-learning sont principalement les modules et les sessions. Ils sont mis en œuvre par les acteurs : auteurs des modules et des cours, tuteurs, concepteurs web (développeurs), administrateurs et apprenants.



Les apprenants ne sont pas obligés de se trouver tous au même lieu à des moments bien déterminés, Chaque apprenant peut se former à son rythme en fonction de ses besoins et de sa disponibilité. La formation à distance revêt plusieurs avantages économiques liés aux propriétés des

3.1. L'enseignement assisté par ordinateur sur un support magnétique (CBT)

Le CBT (Computer Based Training) permet à l'utilisateur d'apprendre à son propre rythme et de manière interactive ; il garantit un temps d'accès rapide, une indépendance de la gestion du temps, un environnement centré autour de l'apprenant, la modularité, la réutilisation de séquences, la flexibilité des emplois du temps pour l'institution. Cependant, il ne permet pas une mise à jour automatique, et l'interaction apprenant-enseignant est absente.

Cette technologie perd aujourd'hui un peu de terrain au profit des formations en ligne WBT.

3.2. L'enseignement par le web (WBT)

Le WBT (Web Based Training), comme la précédente, permet aussi à l'utilisateur d'apprendre à son propre rythme et de manière interactive. Il offre une indépendance géographique et temporelle, c'est un environnement centré autour de l'apprenant, la mise à jour du contenu est garantie, il permet la communication avec l'enseignant et les apprenants, un traitement aisé des documents, la modularité, l'extension et portabilité (plates-formes différentes) ; mais il impose les contraintes suivantes : coût des télécommunications et d'infrastructure, dépendance aux technologies (performance réseau), numérisation des contenus, problèmes de droits d'auteur et doit faire preuve d'une sécurité à toute épreuve (authentification, protection antivirus).

3.3. La téléconférence

Dont les acquis sont : interactions multiples (cours ou séminaires inter-universitaires), indépendance géographique, explication de problèmes complexes (interventions d'experts indisponibles sur place) et la facilité de mise à jour. Mais, elle exige une grande bande passante, impose une limitation audio et vidéo (nombre d'intervenants), n'assure pas la confidentialité et présente un coût élevé (dispositifs de grande échelle, salles spécialisées).

4. Définition du e-learning

Le e-learning est un processus d'apprentissage à distance qui s'appuie sur l'Internet et les ressources multimédias (combinaison du

Apprendre la langue amazighe par les NTIC: une alternative à l'enseignement classique

Hassan Jaa & Mohamed Outahajala
Centre des Etudes Informatiques
et des Systèmes d'Information et de Communication
IRCAM

1. Introduction

Le e-learning profite actuellement d'une forte médiatisation due à l'engouement international pour cette nouvelle alternative éducative. Cet état de fait est lui-même dû en grande partie à une utilisation de plus en plus démocratique du réseau internet. Du coup, les recherches, dans ce domaine de l'enseignement à distance, tentent de repositionner la réflexion sur les grandes orientations de la pédagogie et de provoquer les débats sur les technologies éducatives à l'heure des réseaux numériques. Nous nous proposons dans cet article de faire la part des choses concernant les aspects techniques traitant ces nouvelles techniques et de justifier les espoirs fondés sur ces méthodes pour une divulgation rapide de notre langue et de notre culture aux apprenants de tout âge et de toute catégorie.

2. Evolution historique de la formation à distance

La formation à distance n'est pas une notion récente, mais elle a existé depuis plus d'un siècle. En effet, la formation à distance est apparue pour faire référence aux études par correspondance. Cette dernière a cependant connu une évolution marquée au fil des années depuis le papier, passant par les cassettes audio et vidéo, la diffusion hertzienne via la radio et les émissions spécialisées de chaînes de télévision, pour arriver à l'enseignement à distance interactif basé sur les nouvelles technologies de l'information et de la communication.

3. Les technologies de l'enseignement à distance

Les technologies de l'enseignement à distance sont généralement divisées en trois catégories :

issutr, inna yas: ***« aya mi tga tayuga yabda, tg as tiziri yabda, tidir as mma-s abda ! »*** [8].

Le Promeneur regarde et essaie d'entendre, écoute et essaie de voir. Du moins ose-t-il espérer que, pour les générations futures, les noyaux confiés sciemment au hasard par Wadyou donneront de nouveaux palmiers, du haut desquels d'autres, comme Wadyou, chanteront l'hymne du ciel et de la terre… ***en Tamazight***.

---

[8] *« Les dattes*, dit-il, *sont les dattes... Don de Dieu... Ce qui calme ta faim n'est jamais mauvais... Ou bien tu veux qu'on ait le même sort que la hyène, quoi ! Pourquoi a-t-elle toujours mauvaise haleine ?... Tu ne sais pas ! Parce qu'elle était venue une fois du côté de chez-nous : à la vue des palmiers, qu'elle prit pour des hommes géants aux coiffures bizarres, elle prit la fuite, en rebroussant chemin... Depuis, elle ne fait que manger de la viande... Le chacal, lui, après s'être bien rassasié de toutes variétés de dattes, a émis un jour ce souhait : « Ah ! si c'était toujours l'automne, et si les nuits étaient toujours étoilées, et si ma mère pouvait être toujours en vie ! »*

de la voix habite la pensée nomade. C'est pourquoi le chant de Wadyou emporte, transporte, interpelle l'Essence, qui habite chacun de nous.

Le temps-mort participe, lui aussi, de la mélodie. Ceux qui sont sur terre suspendent leurs besognes ; le souffle se retire pour un moment, le temps que Wadyou descende d'un palmier et en grimpe un autre… Les tourterelles ne sont pas encore là, mais déjà l'air est rempli de leurs roucoulements, rempli de leur langueur. La petite âme des amants flotte, car l'âme des amants est tendre, leur âme est fragile.

Même appesantis par l'éclat des lumières qui les environnent, leurs yeux restent toujours ouverts, à l'écoute du monde :

« Je suis le palmier, « ammas n ifṛxan », qui plonge mes pieds dans l'eau et met ma tête au feu… Je scelle à ma façon l'union du ciel et de la terre ». Le promeneur observe le murmure des uns et entend la danse des autres : fièrement, les palmes se dressent dans l'air ou se balancent au gré de la brise…

Maintenant, Wadyou est assis au bord de la rigole et mange des dattes, qu'il tire de son sac, d'où il tirait là-haut les graines saturées de pollen (ttekkwar) ; chaque noyau, minutieusement sucé, est lancé dans une direction différente : encore une fois, le cycle de la vie ne sera pas interrompu…

Cela le fait se marrer d'être taquiné au sujet de la qualité des dattes dont il se nourrit :

« tiyyni, γas tiyyni... tukki n Ṛebbi... aynna k ikksn anzaf ur djin ixxi... mad trid a nng ti n ifis, εniγ ! maγ allig as ixmj wunfus?... ur tssind ! iddγ ed idda yat tikklt s aqccur ddγ nneγ: ay nna yannay ifṛxan, iγal idd irgzn ixatarn ayt wazzar ur ss mimk iga, irul, yaγul i wbrid nns... s g dinnaγ, ar itctca xs aksum... uccn, netta, aynna idjiwn g mayd igan ṛṛehḍ n tiyni,

baisent de leurs lèvres reconnaissantes, avant de s'en nourrir. Datte bénie, geste mille fois répété !

Plongé dans ses pensées, le Promeneur aurait aimé dire à Wadyou :

« Monte toujours, grimpe plus haut, si tu peux ! »

Et la mélodie de ce chant, improvisé par ce chanteur de circonstance, fait d'un acte ordinaire une soif d'Absolu. Les mannes monteront de la Terre et calmeront sa faim : sa voix remplit de lumière le cœur des plus jeunes et non moins celui des plus vieux.

- *Unna yran iɛib aɣ, unna yran iṭṣ digi !*
  Nekkin mud inw d awal n siydna muhmmadin.
- *A tilɣʷmin tumlilin ur issuḥal ubrida,*
- *Kimt aɣ ed yan ubɛir, ad nzur ṛṛuṭṭ n nbi!* [6] (O.T.)

Mais de quelle fécondation s'agit-il alors ? Celle des palmiers ou celle des cœurs et de l'âme? De partout fusent alors les supplications :

« Wadyou, arrête, s'il te plaît, tu nous fends le cœur en chantant comme tu fais ! »

Et la plainte reprend de plus belle :
Ssuq, ssuq nnam, a lixrt, ayd igan ṛṛɛabi,
Ma win dduniyt, isewwq uḥllal, idda zig [7](O.T.).

Le verbe peut être mystérieux, la voix toute-puissante triomphe. Le plus beau poème ne serait-il pas un jour une *pure vocalise* ? Ici, le labeur n'est pas corvée : *le travail n'est que l'auxiliaire du chant.* Au sein

---

[6] Que celui qui le veut médise ou rie de moi !
Mon souci, quant à moi, c'est ta parole, Seigneur Mohamed.
Chamelles blanches que ne fatigue point la route,
Donnez-nous un chameau pour visiter le mausolée du prophète !

[7] C'est ton rassemblement, Au-delà, qui est étonnements ;
Dans le marché d'ici-bas, tôt le menteur s'est servi.

"Han mariam, tẓẓay s warraw, taywa, twatts srs yan udγaṛ yaggugn (22) han mariam, yiwi tt ummunḍ s dar yan ugjja n tgujjift, tnna: mtadd is ka mmutγ izwar γikkad? yiliḥ iyi nekki ula aḍu nw (23) azmz ann ad as iγṛa jibril nγdd εisa zγ ddawat ns, inna yas: ad ur tssγilft, hann issufγ am d Ṛbbi nnm aγbalu γ ddawat nnm (24) aywa smass agjja n tgujjift, s ad fllam tasus tiyyni inwan (25) aywa ara cetta ar tssat, tfjjijt d ixf nnm (...)" [5]

Et dans un passé plus proche, à ce qu'on dit, le Palmier accueillit, avec la même générosité, deux descendants d'un autre Prophète, des jumeaux en pleurs que la faim tourmentait.

Arbre nourricier, arbre consolateur, palmier des Prophètes, palmier des Religions, si la Terre est notre mère, tu es notre « Nourrice» ! Je conçois aisément que nos parents posent sur les paupières de leurs yeux, fermés par respect, la première datte fraîche qu'ils reçoivent et qu'ils

---

[5] La sainte Marie] *« Devint enceinte de l'enfant*
Puis elle se retira avec lui dans un lieu éloigné.
Les douleurs la surprirent
Auprès du tronc du palmier.
Elle dit :
« Malheur à moi !
Que ne suis-je déjà morte,
Totalement oubliée ! »
L'enfant qui se trouvait à ses pieds l'appela :
« Ne t'attriste pas !
Ton Seigneur a fait jaillir un ruisseau à tes pieds.
Secoue vers toi le tronc du palmier ;
Il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres.
Mange, bois et cesse de pleurer. »

(Le *Coran*, « Marie », Sourate XIX, versets 22-26, traduction de Denise Masson, 1980, Dar El Kitab Al-Misri, p.399)

- Jouhadi, E. H. (2003), Tarjamat maεani lqur'an lkarim bi lluγa l'amaziγiyya, Imprimerie Annajah Aljadida, Casablanca. P. 199.

« tiyni » ou « tiyent », les livres anciens l'auraient dit, c'est **Tanit**, la « neuve », la « fiancée »... qui, ici-bas, a élu pour séjour le cœur du palmier. Autrefois vénérée, aujourd'hui dégustée : en souvenir de sa divine bonté, elle donne aux mortels les délices de « tiyyniwin » « taqqayin », « tibεucin » ou, pour dire autrement, « ttmar », « dattes », dont le dénombrement, aux yeux des rêveurs, n'est que pur effet de miroir, illusion d'optique face aux multiformes du même, vertige d'une conscience aux prises avec l'Eternité.

Comment dire aux profanes la saveur d'une couleur ou l'épaisseur d'un miroitement ? Mais c'est parce que l'amandier fleurit que le pays se fait désert : insupportable est la joie pour l'amant si le bien-aimé n'est pas là.

Le Promeneur ne peut s'empêcher de contempler l'intimité des liens du Palmier avec le Divin. Il pense que jadis aussi, dans un passé intermédiaire, c'était dans le giron du palmier qu'un prophète, - un dieu, selon d'autres - naquit :

Prologue du sacré, appel à la Miséricorde : point de salut si l'on ne reconnaît pas de guide …?

La simplicité de cette prière ne les trompe guère : seule compte ici la teneur de la voix. L'univers devient bébé et la voix de la maman surgit du fonds de la mémoire, enveloppe l'esprit, le corps et les palmiers :

> « *[…]* lieu de plaisir impuni, *dira un poéticien*, *[...]* prise de corps, désir vacant, accédant ainsi à la communicabilité hors dessein *[…]* dire-dire-dire incantatoire *[…]* »[3]

L'écho de ce chant lointain et pourtant si proche, antérieur aux lois du silence, contracte le temps et efface la distance. Si la maman n'est pas là, il n'est pas dit que le dîner soit prêt, ni proche. C'est pourquoi, si spontanément, la prière du grimpeur rencontre le chant de la maman qui console :

a mummu ! ya mummu ! mayd yaɣn mummu?
tedda mma nns s igran, irgl as uḥanu,
tack as tsarut n ucqquf n tiyyni...

Distrait, l'enfant cesse de pleurer, le temps de chercher à comprendre ce qu'on lui dit si tendrement : sa maman s'en est allée aux champs, le grenier aux dattes est fermé et la clef en est perdue… jusqu'à son retour.

Le même chant sera repris autrement :
nînni ya mummu ḥetta yṭib ɛcana...
ila ma ṭab ɛcana, yṭib ɛca jiranna[4]

Plus tard, beaucoup plus tard, il devait comprendre et garder indélébiles dans sa mémoire, l'air et la mélodie. Car la musique transcende, va au-delà, ne s'encombre point de contingences.

Au demeurant, émouvant est cet humble mortel qui demande à Dieu de féconder une déesse : *a ṛebbi ṣexxer tiyyni !*

---

[3] *Paul Zumthor,* Introduction à la poésie orale

[4] Dors, ô bébé, jusqu'à ce que notre dîner soit prêt !
Si notre dîner n'est pas prêt, sera prêt le dîner de nos voisins.

Tout reconnaissance ils sont pour la générosité de cette inlassable « turtit », qui, pour eux, apprête tous les jours ses fruits savoureux.

Habitué ainsi au commerce des arbres, quel ne fut pas l'étonnement du promeneur solitaire de découvrir des palmiers-dattiers qui ne donnent point de dattes ! « C'est parce qu'ils ne sont pas pollinisés... !» était l'idée qu'il devait garder jusqu'au jour où un agriculteur passionné, comme lui « fils des palmiers » : *mimmis n iferxan*, lui apprît que vaine fut l'expérience entreprise à cet effet. Il ne tenait qu'aux amoureux du désert de répandre les vertus de semences plus fertiles... Et ne souffre point de « bayyuḍ », à ce qu'on dit, le dattier aux pieds duquel pousse le laurier sauvage !

Mais il y a pollen et pollen, pour ainsi dire. Il y a celui que sollicite le vent pour répondre à l'appel proféré par les arbres... Son chant ? C'est ce que la brise chuchote aux abeilles, qui les fait voltiger et étendre aux soleils leurs ailes argentées, dans l'élan pérenne qui recommence la vie. C'est le murmure de la source dans le désert des hommes. C'est surtout le mouvement libre des oiseaux quand ils célèbrent au printemps les noces de l'hiver et de l'été très proches.

Puis il y a le pollen des autres, celui des amoureux solitaires, qui sortent chaque matin d'un lit lourd de leurs rêves et recherchent vers le soir les chaleurs d'un partage. Ceux-là ont tout loisir de composer les innombrables symphonies d'eux seulement connues. Ils agréent, comme un message venu d'on ne sait quel Absolu, l'appel de ce grimpeur, du haut d'un palmier :

A bismi llah irraḥman urraḥim,
wa ṣalla llahu εala muḥammad !
a Ṛebbi ṣexxer tiyyni a tg iεqqidan !
a tiyyni, a km yari Ṛebbi i ṣmmiḍ n tmγarin,
iwla win n liεtidal! [2]

---

[2] Au nom de Dieu, Clément et Miséricordieux ;
Et que la prière d'Allah soit sur Mohamed !
Ô Seigneur, fertilise le dattier : qu'il abonde en régimes bien fournis !
Ô dattes, que Dieu vous protège du froid surprenant et de celui de la saison tempérée !

- Cet ahllel et d'autres, cités ici et suivis de la mention (O.T.), ont été collectés par Omar Taous, qui me les a communiqués. Je l'en remercie vivement.

Hymne au palmier

Aziz KICH
Centre des Etudes Artistiques, des Expressions Littéraires et de la Production Audiovisuelle
IRCAM

Le texte qui suit a trait à un « rituel » en cours un peu partout où il y a des palmiers au Maroc, notamment au Sud de la partie centrale : le rituel de la pollinisation des palmiers. Les chants-prières (*Ihelliln* ; singulier : *ahellel*), que déclament ceux qui procèdent à la pollinisation des palmiers au commencement de la saison chaude, s'accompagnent de gestes plus ou moins ritualisés, comme ils créent dans l'air une atmosphère bien particulière. Ce que disent les palmiers aux promeneurs amoureux ne manque pas de plonger ces derniers dans de profondes rêveries, que traversent des voix blotties au fond du cœur et de l'esprit.

Le conseil des sages veut que chacun de nous crée dans son cœur un ***Jardin***, qu'il cultive et dont il doit prendre particulièrement soin, pour s'y réfugier chaque fois que, assailli de l'extérieur, il poursuit un rêve ou cherche un rendez-vous avec l'authentique, avec lui-même.

Ce sont ces jardins intérieurs qui font que, sans doute, partout dans le monde, il existe des hommes et des femmes qui parlent aux arbres, aux jardins, aux fleurs comme on parle à des êtres chers. Ainsi procèdent ces humbles mortels qui, chaque matin de la saison fruitière, souhaitent en chantant le bonjour à leur verger :

llah ṣbaḥ km, a turtit !
is tessenwit diγ ka ? [1]

[1] Que Dieu te bénisse, ô petit verger !
As-tu apprêté quelque chose de mûr encore ?

Quelques orientations bibliographiques

Adam, A. (1951), *La maison et le village dans quelques tribus de L'Anti-Atlas*, Paris, coll. « Hesperis », n°XIII.

Chafiq, M. (2000) « Eléments lexicaux berbères pouvant apporter un éclairage dans la recherche sur les origines préhistoriques des pyramides », in Mohamed Chafik, *Pour un Maghreb d'abord Maghrébin*, Rabat, publ. Centre Tarik Ibn Zyad pour les études et la recherche, pp. 37- 54.

D. J. Jacques-Meunié, (1962), *Architectures et habitats du Dades. Maroc présaharien*, Paris, Libraire C. Klincksieck.

Hammam, M. (1999) « Les rites de construction dans la vallée du Dades » (versant sud du Haut-Atlas central), in *l'Architecture de terre en Méditerranéen*, coordination Mohammed Hammam, Publications de la Faculté des lettres et des Sciences Humaines-Rabat, Série, colloque et séminaires n°80, Casablanca, Imprimerie Najah El Jadida, pp. 311- 318.

Ibn Khalduûn, (1978), *Discours sur l'Histoire universelle*, AL-Muqaddima, traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil, Seconde édition revue, Paris, T.II.

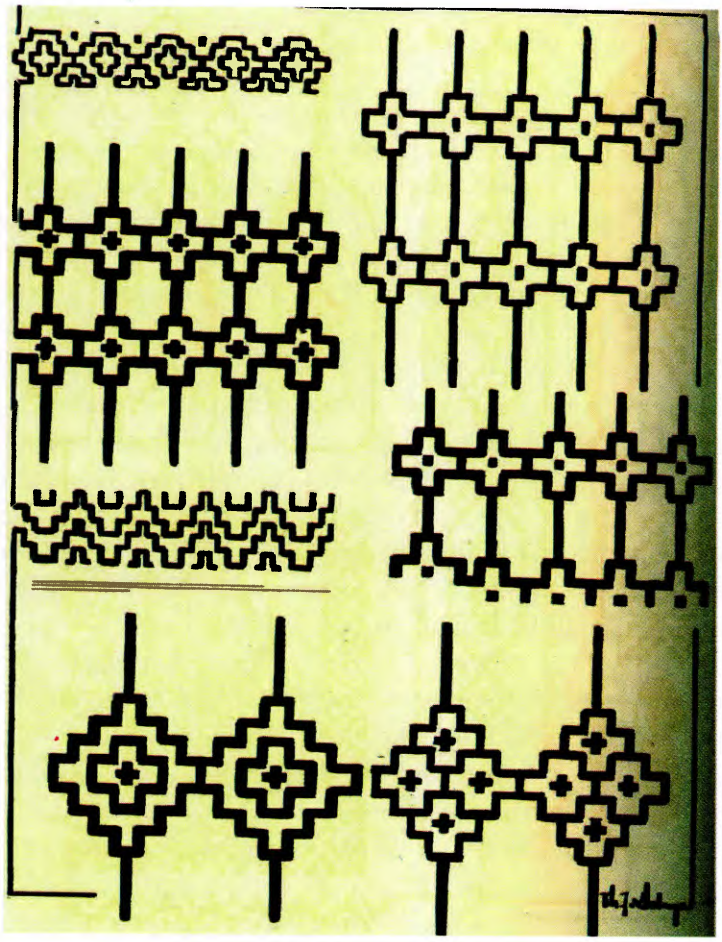
Laoust, E. (1935), *L'Habitation chez les transhumants du Maroc central*, Paris, coll, « Hesperis », n° VI.

Naji, S. (2001) *Art et architecture Berbères du Maroc. Atlas et vallées présahariennes,* Aix- en Provence, Edi-sud Eddif.

Paris, A. (1925), *Documents d'architecture berbère, Sud de Marrakech*, Paris, Larose.

Terrasse, H. (1938), *Kasbas berbères de l'Atlas et des oasis. Les grandes architectures du Sud marocain*, Paris.

Vicomte Charles de Foucauld, (1985), *Reconnaissance au Maroc (1883-1884)*, Paris, Editions d'Aujourd'hui.



Frises décoratives en briques crues
Henri TERRASSE, **Kasbas Berbères de l'atlas et des oasis (les grandes architectures du Sud marocain),** 1938, p.139.

Kasba de Mohammed ben Hamadi à Skoura

Cette tighremt aux tours inégales a été décorée, comme certains tapis berbères, d'un semis de grands motifs géométriques.

Henri TERRASSE, **Kasbas Berbères de l'atlas et des oasis (les grandes architectures du Sud marocain),** 1938, p.130.

Une tighremt à Slilo (Boumaln Dades)
Cette tighremt de sept étages est entourée d'une basse enceinte enfermant les écuries.
Henri TERRASSE, **Kasbas Berbères de l'atlas et des oasis (les grandes architectures du Sud marocain),** 1938, p.105.

Un Hameau à Bou Malen Dades
Dans le Haut Dadès le décor se réduit presque toujours à des motifs élémentaires, mais parfaitement ordonnés.
Henri TERRASSE, **Kasbas Berbères de l'atlas et des oasis (les grandes architectures du Sud marocain),** 1938, p.105.

Une maison d'un village des Aït Yahya (vallée du Mgoun)
Ce gratte-ciel berbère renforce, au bord de l'oued, la défense de la partie basse du village
Henri TERRASSE, **Kasbas Berbères de l'atlas et des oasis (les grandes architectures du Sud marocain),** 1938, p.78.

Un village des Aït Yahya (vallée du Mgoun)
De hautes maisons, de formes très variées, et des tighremts se groupent très librement à l'intérieur d'une enceinte assez basse qui protège les jardins.
Henri TERRASSE, **Kasbas Berbères de l'atlas et des oasis (les grandes architectures du Sud marocain),** 1938, p.68.

Une tighremt à Skoura
Ce château de terre est d'une beauté toute classique, aussi bien par la justesse de ses propositions que par l'équilibre de sa composition décorative.
Henri TERRASSE, **Kasbas Berbères de l'atlas et des oasis (les grandes architectures du Sud marocain),** 1938, p.71.

n'offre plus aussi les caractéristiques thermiques et phoniques qu'offre l'architecture en terre. Autre conséquence de cette évolution, c'est la perte du savoir-faire ancestral. Dévalorisée, sa relève n'est pas assurée. Et les artisans professionnels traditionnels meurent et deviennent rares. Ceci laisse présager, sans exagérer, si l'on n'y prend pas garde, la disparition pour toujours de l'architecture en terre dans l'ensemble des oasis du Sud marocain.

Conclusion

Enracinée au Maroc, l'architecture de terre a connu son apogée dans les oasis du Sud. Elle constitue, entre autres, avec la langue amazighe, l'un des éléments importants de l'identité culturelle amazighe de ces régions. Elle est un héritage et un savoir-faire amazighe authentiques, se distinguant admirablement des autres architectures de terre connues dans le monde. Imposante, elle allie parfaitement la beauté à la sobriété. Epousant harmonieusement son milieu naturel, elle reflète un art et une manière de vivre inhérents aux populations amazighes qui l'ont conçue et réalisée. Mais, hélas de nos jours, cette architecture de terre au Maroc présaharien agonise et végète inéluctablement à cause des transformations économiques et sociales rapides que connaît le Maroc d'une manière générale et le Sud en particulier. Aussi, est-il urgent de sauver ce qui peut l'être avant qu'il ne soit trop tard. Enfin, je profite de cette occasion pour réitérer l'appel que j'ai déjà lancé au colloque de Rabat sur ce même thème en 1996 à savoir, la création d'une « Association méditerranéenne de réflexion et de défense de l'architecture de terre ». Elle aura pour mission, non pas de se substituer aux instances étatiques déjà existantes, dont l'action s'est avérée inefficace et limitée, mais de mener des actions complémentaires et continues en vue d'étudier, de sauvegarder, de sensibiliser, de revaloriser et réhabiliter un patrimoine culturel et civilisationnel fort séculaire.

En effet, au milieu des années 60 du XXe siècle, les régions du Sud-Est marocain ont été submergées par de grandes crues qui ont causé d'énormes dégâts aux habitations et aux terres agricoles. Eclosion et abandon progressif, des anciens villages conglomérés en sont les conséquences. S'éloignant de ceux-ci, les habitants ont construit de plus en plus au bord de la route des maisons vastes et séparées, moins hautes (ne dépassant un seul étage pour celles qui en ont) avec souvent un jardin et un puits. Signe des temps qui changent. C'est désormais la route et non pas les bords des oueds, qui exerce son attraction sur les populations pour fixer leur nouvelles demeures.

Laissée donc à l'abandon ou détruite totalement ou partiellement pour en récupérer quelques éléments pour les réemployer dans cet habitat nouveau, cette architecture de terre des oasis a subi rapidement des transformations profondes relatives aussi bien à sa plastique qu'à la fonction sociale et culturelle. Son aire d'extension s'est également réduite comme une peau de chagrin.

Quant au facteur socio-économique qui a contribué largement au recul de l'architecture de terre dans ces régions, il est lié à quelques grands travaux et à l'émigration. Ainsi la réalisation au début des années 70 du XXe siècle, du grand barrage d'Al-Mansour al-Dahbi au point de confluence entre le Dades et Oued Imini, au sud-est de la ville de Ouarzazate a fait disparaître les beaux et anciens villages de la tribu Aït Boudlal, engloutis par les eaux du lac de ce barrage.

Comme il a été dit auparavant, les régions notamment du Dades et de Todgha ont été fortement touchées au cours de ces trois dernières décennies par un flux migratoire, sans précédent, vers l'Europe occidentale (France, Belgique, Hollande, Allemagne etc....). Il s'en est suivi une amélioration du niveau de vie des émigrants qui, lorsqu'ils reviennent au pays construisent des maisons de type citadin avec des matériaux modernes laissant tomber ainsi définitivement le matériau terre qui a tant fait ses preuves en matière de construction dans ces régions. Par conséquent, on voit naître au fur et à mesure que le mouvement migratoire s'accélère, à travers ces deux vallées, une architecture dénaturée et inadaptée. Les formes en sont changées, et les décors extérieurs que l'on faisait avec la brique crue n'apparaissent plus. Il va sans dire, toutefois, que nous avons affaire à une architecture bâtarde qui ne s'harmonise pas avec le milieu naturel. Et pire encore, elle

ascendance est loin d'être invraisemblable, mais la certitude absolue ne peut en être acquise car, dit-il, les œuvres d'argile crue sont éphémères et déçoivent l'histoire » (D. J. Jacques-Meunié, 1962 : 1001-102).

Néanmoins, cette thèse sur l'origine orientale (égyptienne et /ou persano – mésopotamienne), émise par l'un et l'autre, ne résiste point devant les données historiques et linguistiques dont nous disposons à l'heure actuelle.

Tout d'abord, il est établi aujourd'hui que «la civilisation égyptienne pharaonique constitue la branche la plus florissante d'une civilisation préhistorique dont le berceau a été le Sahara central. Oeuvre d'une ethnie blanche qu'on pourrait qualifier de protoberbère (…). Elle aurait eu pour fondateur préhistorique (…) un seul et même groupe ethnique qui parcourut le Sahara central, dans sa vastitude, à l'époque où il était suffisamment arrosé » (Chafiq, 2000 : 50). Les premières manifestations, en matière de construction, en sont les *Akerkur* les *Idebnan* et les *Bazinas*. Ayant appris à maçonner, ce même groupe édifie à la gloire de ses morts « *l'Ihram* », maison pour le mort, qui se voit concurrencé, par *l'Ighrem*, maison construite pour le vivant rendue nécessaire par le climat et la sédentarisation (Chafiq, 2000 : 51).

Par ailleurs, si l'histoire tant urbaine que politique et économique de la ville de Sijilmassa depuis sa fondation en 757 jusqu'à sa destruction à la fin du XIVe siècle est connue, l'histoire des deux villes de Ziz et de Todgha qui lui sont antérieures dans ces régions du Sud-Est du Maroc, dont font mention quelques sources musulmanes des VIIIe et IXe siècles, reste, en revanche obscure. Elle suscite des questions sur leur disparition rapide après la fondation de la première. Enfin, le fait de ne pas trouver leurs emplacements respectifs dans ces mêmes régions est une preuve suffisante incitant à penser que leurs constructions devaient être en terre.

E- Evolution :

Cette belle architecture en terre du Sud marocain devant laquelle s'émerveille le visiteur, a vu depuis trois ou quatre décennies, son espace se rétrécir au profit d'une architecture à caractère citadin dont le ciment armé constitue le matériau principal. Une telle évolution est due à deux facteurs majeurs : l'un d'ordre naturel et l'autre de nature socio-économique.

en retrait les uns des autres. Mais, comme l'a constaté D. J. Jacques-Meunié «un jeu d'angle droit trace des figures ornementales, réunies en bandeaux, encadrements ou frises d'arcature» (D. J. Jacques-Meunié, 1962 : 66). Un certain nombre de ces motifs ressemblent aux dessins que l'on relève dans les anciens tapis encore connus dans ces régions. Ceci prouve, contrairement à ce que l'on croit, qu'ils sont amazighs. Il est vrai que l'on peut observer çà et là des décors présentant quelques similitudes avec ceux qu'on trouve notamment à Marrakech. Leur introduction dans ces régions est plus ou moins récente. Mais n'oublions pas aussi que Marrakech est une ville qui regorgeait d'art et d'architecture amazighes. Quoi qu'il en soit, ces signes et motifs doivent être mis en relation avec la magie et les superstitions fort anciennes dont on a perdu aujourd'hui le souvenir. D'autres, enfin, représentent la graphie amazighe tifinaghe. Les lettres ⵢ et ⵣ reviennent souvent.

D- les origines :

Dans leurs livres respectifs consacrés à l'architecture en terre des oasis et de l'Atlas marocain, Henri Terrasse et D. J. Jacques-Meunié se sont ingéniés à lui trouver des origines extérieures : orientales notamment. Ce faisant, ils lui ôtent son identité véritable à savoir amazighe et nord-africaine. Se fondant sur la forme pyramidale de sa plastique, Henri Terrasse, l'a faite descendre de l'art égyptien. A cet égard, il conclut que « les parentés du berbère et de l'égyptien ancien sont hors de doute. Et le décor géométrique berbère est venu en Afrique du Nord plus d'un millénaire avant notre ère » (H. Terrasse, 1983 : 1001-102). Il ajoute, même que cet art se relie non seulement à certains arts familiaux de l'Asie antérieure, mais aussi à certains arts populaires de l'Europe.

Reprenant à son tour cette idée de l'origine orientale de l'architecture en terre du Sud marocain, D. J. Jacques-Meunié, l'a faite descendre non pas de l'Egypte, mais de la Mésopotamie et de la Perse. Selon lui, la ville de Sijilmassa, fondée en 757 de l'hégire en a été la courroie de transmission de par les relations commerciales qu'elle a pu établir, lors de la période da sa gloire (772- 977), avec les grands centres urbains de l'Orient musulman : Bagdad, Koufa, Basra et autres villes de cette région. Enfin, il est à remarquer que cet auteur reconnaît en quelque sorte la fragilité de ce qu'il avance en concluant «qu'une telle

Dades. Ceux-ci y dominent, et les *tighrmatine* sont rares et ne se retrouvent qu'au pied de la montagne. Les villages se hissent au milieu « d'enceintes rectangulaires, munies de bastions d'angles et de tours flanquant la courtine à intervalles réguliers ». A ces caractéristiques distinctives, s'ajoute une autre relative aux portes des villages. Au Tafilalt, ces derniers, ont des portes de vastes dimensions « s'ouvrant entre deux tours par un arc en fer à cheval souvent encadré d'arcs décoratifs et surmonté de panneaux d'arcatures ». Enfin, il est à noter que, par endroits, on trouve sur quelques bâtisses des bastions d'angle portant des décors de brique crue semblables à ceux de Dades et de Skoura. Henri Terrasse dit d'eux « qu'ils sont d'une beauté et d'une richesse unique ».

C- le décor en briques crues :

Le décor en brique crue demeure, entre autres, pour l'architecture en terre des oasis, l'un des aspects majeurs de sa distinction et de sa beauté artistique. Portant seule des décors en brique crue, la partie supérieure de cette architecture est édifiée sur la partie basse entièrement en pisé dont les murs se reposent sur des soubassements en grosses pierres ou de moellons en vue de les protéger de l'humidité.

Par ailleurs, les murs en pisé tendent à présenter partout la même allure, mais leurs banchées n'ont pas, par endroits, les mêmes dimensions aussi bien en largeur qu'en longueur. Il en est de même pour la hauteur. Rares, par contre, sont les murs à boutisses qui sont des murs parallèles multiples et renforcés de boutisses. Selon D. J. Jacques-Meunié, ils peuvent atteindre une hauteur d'un mètre et une largeur dépassant un demi-mètre. Pour ce qui est de la brique crue, elle aussi, n'a pas partout les mêmes dimensions. En revanche, on constate que celle qui, sert à la construction des murs, est plus grande que celle utilisée pour le décor.

D'une finesse remarquable, le décor en creux dont sont parées les superstructures de cette architecture, notamment du Dades, est le reflet d'un savoir-faire ancestral, témoin du génie créateur des populations amazighes, qui l'ont gardé jalousement. Figures géométriques diverses, losanges, chevrons, points, quelques lettres de l'alphabet Tifinaghe et arcatures de dimensions variables en sont les éléments constitutifs. On les obtient en disposant les briques crues selon plusieurs plans verticaux,

Conglomérés, maints villages du Dades ont une géométrie urbaine avec des voies principales et d'autres secondaires. A titre d'exemple, l'ancien *Igherm* (village) de *Tiriguioute*, en ruine sur la rive droite du Dades, non loin de son point de confluence avec le M'goun. Au Dades, il n'est pas rare de trouver aussi des villages construits au milieu du terroir agricole, sur des buttes rocheuses. Mais les anciens villages des hauteurs de ces deux vallées deviennent rares et sont d'un aspect sobre. En revanche, la région de Boumalne, demeure au Dades, la région où sont bâties encore de nos jours de belles et imposantes *tighermatine* dont la construction remonte aux premières décennies du XX^{e} siècle.

- Todght (Todgha) :

Se trouvant à l'est du Dades, la vallée de Todght (Todgha) est alimentée par des sources vauclusiennes et pérennes qui l'irriguent et la rendent ainsi luxuriante toute l'année. S'y trouvent à la fois des villages perchés et réguliers. Les premiers s'accrochent aux pentes de la montagne, tandis que les seconds s'égrènent le long de la partie basse. En général, les villages de Todght sont dépourvus d'enceintes extérieures distinctes. Agglutinées les unes aux autres, les *tighrmatine* sont impressionnantes par leurs masses puissantes et imposantes notamment celles de la petite vallée d'Imider. En revanche, leur décor demeure discret voire inexistant.

- Aferkla et Gheris :

Situées à l'est de la vallée précédente, ces deux vallées sont moins riches. Elles constituent, une zone de transition entre ce que Henri Terrasse appelle « deux provinces architecturales nettement individualisées ; la région du Dades à l'ouest, le Tafilalt et le Ziz à l'est ». les villages y sont de vastes dimensions. Autre caractéristique de l'architecture de terre dans cette région : c'est la disparition des *tighermatine* du type du Dades à décor de brique crue.

- le Ziz et le Tafilalt :

D'une manière générale, l'on constate que les caractéristiques architecturales relevées à *Afrekla* et à *Gheris* s'affirment clairement au Tafilalt et au Haut Ziz. Néanmoins, les villages y ont plus d'unité qu'au

- **La plaine de Ouarzazate :**

Située au point de confluence des oueds Imini et Dades, affluents principaux du Dra, la plaine de Ouarzazate recèle un nombre important de villages et de maisons en terre. La *Tighermt* ou kasba du Caïd Glaoui à Ouarzazate, celle de Tifoultoute sur Assif Imini au Nord-ouest de Ouarzazate et l'*Igherm* d'Aït Ben Haddou , situé au bord de *l'assif Marghen,* à quarante kilomètres au nord-est de Ouarzazate, en sont les joyaux.

- **la vallée du Dades :**

S'étendant sur une distance dépassant cent cinquante kilomètres, cette vallée a vu s'ériger sur ses flancs, d'amont en aval, une suite ininterrompue d'*Ighrman* (villages) et de demeures *(tighermatine)*. C'est ce qui lui a valu le surnom de la vallée des mille et une kasba. En effet, le Dades en général, et la palmeraie de Skoura (Askourne) en particulier, se distinguent par le nombre impressionnant de *(tighermatine)* à décor de brique crue qu'on y trouve. A cet égard, Henri Terrasse n'a pas manqué de souligner, que nous avons affaire à un « conservatoire » ou « un parc national » de l'architecture du sud marocain.

Contrairement au reste du Dades, les villages de Skoura ne sont pas vastes. Quand aux vallées surplombant celle de Skoura, elles voient s'égrener à leurs bords les *Ighrman* de la tribu *Imeghran.* Bon nombre d'entre eux sont bâtis sur la crête de grands éperons aplatis, et couronnés de frises à décor de brique crue. « Du centre de ces hameaux s'élèvent souvent les quatre tours d'une *tighrmt* ». Enfin, plus on s'éloigne dans la direction de la montagne, plus la hauteur s'élève et les *Ighrman* (villages), se raréfient et cèdent la place à quelques *Tighrmatine* (demeures, châteaux) plus effilées et fines.

- **le Dades et le M'goun :**

Le Dades et son affluent Assif M'goun restent, par excellence, le domaine de *tighrmatine* et « des hautes bâtisses fortifiées qui en dérivent ». C'est dans cette partie de la vallée où se dressent très haut dans le ciel ce que l'on pourrait appeler les gratte-ciels amazighes puisque nous y trouvons, par endroits, des maisons (Tighramtine), à cinq, six ou sept étages.

B- Disparités locales :

Héritée d'un très lointain passé, l'architecture de terre (le pisé et la brique crue), s'est inégalement répandue de nos jours, à travers le territoire marocain. Mais, son étude fait apparaître des disparités locales qu'expliquent l'histoire, la géographie et les facteurs socio-économiques.

Quoi qu'il en soit, certaines régions du Maroc, à savoir les oasis du sud et du sud-est, se distinguent par leur architecture de terre qui, non seulement est monumentale mais aussi d'une beauté extraordinaire, dénotant un art et un savoir-faire authentiques, fruits d'expériences et de labeurs des populations amazighes de ces régions.

Par architecture monumentale on entend les villages et les grandes demeures amazighes construites entièrement en terre, et qui sont respectivement appelés *Ighrman* (singulier *Igherm)* et *tighrmatine* (sing. *Tighrmte).* Ces grandes constructions sont disséminées sur un immense territoire allant des premières hauteurs du Haut- Atlas oriental, au *Jbel Siroua* dans l'Anti-Atlas, en passant par les oasis de *Ziz, Gheris, Afrekla, Todght (todgha), Dads, Askourne (Skoura), Ouarzazate* et du Dra. Mais l'architecture de terre à décor de brique crue, ou du moins ce qui en reste, se trouve cantonnée, dans des proportions variées, entre les vallées de Ziz et du Dra couvrant ainsi d'Est en Ouest les territoires des provinces d'Errachidia, de Ouarzazate, de Zagora et de Taroudant.

Dans son livre intitulé « *kasbas* berbères de l'Atlas et des Oasis » paru en 1938, Henri Terrasse observe à juste titre, dans cet espace, des nuances architecturales régionales dues, d'une part à la « prédominance du village ou de *tighermt* », et d'autre part à « l'abondance ou rareté du décor ». Ceci lui a permis de distinguer les régions suivantes :

- La vallée du Dra :

Comprenant les palmeraies de *Imzguitn* (*Mezguita), Tinzouline, Ternata, Fezouata, Ilktawn (Lektaoua), et Nesrat*, les villages y sont plus vastes et réguliers.

Dominé autrefois par la famille des Aït Al-Qaïd, le village de *Tamnougalte à Imzguitne (Mezguita)*, est sans conteste, l'un des plus beaux de la vallée de Dra.

artificiellement, elle est mélangée avec de la pierre et parfois avec de la chaux. Ces éléments y entrent dans des proportions variables selon les lieux et les époques. Leur cimentation et leur solidité dépendent d'une part, de leur bonne fermentation qui, elle-même, dépend de la qualité de la terre ; d'autre part du battement, "*Arkaz*", de celle-ci. L'ensemble de cette opération s'appelle "*tabya*" en arabe et *tabout* en amazighe. Acte Perpétuée au Maroc jusqu'à nos jours. Cette manière de construire, et elle est clairement décrite par Ibn khaldoun (14ème siècle) dans sa fameuse *Muqadima*, ou il en dit ce qui suit :

« On peut aussi construire tout en terre, à commencer par les murs, en prenant un coffrage en bois, dont les dimensions varient selon les régions, mais sont en général de quatre coudées sur deux. On dresse ces planches sur les fondations, en les espaçant à une distance convenable. Elles sont reliées à des traverses en bois assujetties avec des cordes; on ferme le tout avec deux autres petites perches. Puis, dans ce coffrage, on verse un mélange de terre et de chaux, spécialement préparé à cet effet. On en ajoute encore, jusqu'à ce que ce vide soit tout à fait comblé. La terre et la chaux deviennent comme une seule substance. Ensuite, on place deux autres planches de la même façon et l'on prépare le mélange de chaux et de terre. On dresse alors un nouveau coffrage vertical, jusqu'à ce que le mur entier soit construit, comme s'il était d'une seule pièce. Ce procédé s'appelle le « pisé » *(tabiya)* et le maçon qui l'applique se nomme *ṭawwâb* » (Ibn Khaldoûn, 1978 : 829 - 830).

D'autre part, il existait et existe toujours au Maroc, une autre technique de construction en terre, celle de briques crues. La fabrication de ces dernières s'obtient comme suit : on mélange la terre avec de la paille en la pétrissant avec de l'eau. De ce mélange résulte une pâte qu'on laisse un moment fermenter. Ensuite on mouille le cadre en bois qui sert de moule, on le remplit avec cette pâte, qu'on dame et qu'on démoule. Comprenant deux alvéoles jumelés, le moule fait deux briques à la fois qu'on met au soleil pour séchage.

N'ayant pas partout les mêmes dimensions, la brique sert à construire partiellement ou entièrement les murs. Mais généralement, dans les oasis, elle est utilisée à faire monter les superstructures des villages, *Igherman* et *tighrmatine*. Enfin, il est à remarquer que dans ces mêmes régions, la brique crue est aussi un élément essentiel dans l'ornementation et le décor extérieur des superstructures.

L'architecture de terre à décor de briques crues au Maroc présaharien : espace et évolution*

Mohammed Hammam
Centre des Etudes Historiques et Environnementales
IRCAM

Très ancienne en Afrique du Nord, en général, et au Maroc, en particulier, l'architecture de terre, a dès le XIX^e^ siècle éveillé l'attention de quelques « voyageurs » européens notamment français. Vient en tête de ceux-ci le vicomte Charles de Foucauld qui, lors de son passage dans l'Atlas au mois de septembre 1883, a remarqué «un grand nombre de constructions semblables à de petites kasbas, à des châteaux..». C'est, dit- il « ce qu'on appelle des *teŗrmts*. La forme ordinaire en est carrée, avec une tour à chaque angle; les murs sont en pisé, d'une hauteur de 10 à 12 mètres etc....» (Vicomte Charles de Foucauld, 1985 : 61-62). « Découverte » par d'autres français pendant les années 20 et 30 du XX^e^ siècle, alors que se déroulait ce que l'on a appelé la « pacification » de l'Atlas et du Sud marocains, l'architecture de terre de ces régions a, depuis, fait l'objet de plusieurs travaux d'importance inégale. Néanmoins, et hormis quelques jugements de valeur négatifs que certains d'entre eux véhiculent au sujet de cette architecture et des populations amazighes qui l'ont produite, ces écrits permettent d'en préciser la technique, les nuances spatiales et les spécificités artistiques. Qu'en est-il donc au juste ?

Parler de l'architecture de terre au Maroc, c'est se référer avant tout au savoir-faire technique ancestral et aux matériaux utilisés notamment la terre.

A- **la technique :**

De par sa simplicité technique et son adaptation environnementale, la terre, "*akal* "en amazighe, "*turab*" en arabe, constitue l'élément principal dans cette architecture. Façonnée

---

* Communication inédite présentée au colloque international: **verso una architectura "naturale"**, 25-26 mai, 2002 Cabras (Sardegna), Italie.

Paris: Université de Paris III, Sorbonne nouvelle.
Youssi, A. (1994), Interview on Berber dialects. *Al-Bayane* of 13 October 1994.
أحمد عصيد. 2000، الأمازيغية في خطاب الإسلام السياسي. منشورات مجلة تاوسنا، الدار البيضاء.
Al-ahdath Al-maghribiya of April 1, 2004
Al-Ahdath Al-Maghribiya of 26 March 2004
Al-ittihad Al-ishtiraki of 26 March 2004
Al-Asr of 6 February 2003
Le Figaro of 4 September 2001
Le Matin, 17 October 2001
Al-Ittihad Al-Ishtiraki of 13 July 1994
L-Bayane of May 19, 1994.
Al-Alam of May 3, 1994

Akhawayn Univeristy.
Ennaji, M. (2003d), L'Amazigh Composante Incontournable de la Culture Marocaine. In *Le Matin du Sahara.* Edition du Samedi, 15 November, 2003
Ennaji, M. (2000), On Preserving Arabic and Berber Oral Tradition in North Africa. In *Languages and Lingustics* 6, 79-87.
Ennaji, M. (1997), The Sociology of Berber: Change and Continuity. In *Berber Sociolinguistics. Special Issue. International Journal of the Sociology of Language* 123,23-40.
Ennaji, M. (1991), Aspects of Multilingualism in the Maghreb. ln *Sociolinguistics of the Maghreb. Special Issue. International Journal of the Sociology of Language* 87, 7-25.
Faik, Said, (1999), The Status of Berber: A Permanent Challenge to Language Policy in Morocco. In *Language and Society in the Middle East and North Africa,* ed. Yasir Suleiman, 137-153. London: Curzon.
Fishman, J.A. (1999), (ed.). *Handbook of Language and Ethnie Identity.* London: Oxford University Press.
Guessous, M. (2002). Discussion on Berber In the Moroccan daily *Al-Ahdath Al maghribia of 19 December 2002*
Guessous, M. (1992), Hypotheses about Berber and the Cultural Issue in Morocco (in Arabic). *Afaaq* 1, 98-104.
Labov, W. (1972), Sociolinguistic Patterns. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Rubin, I. (1977), New Insights into the Nature of Language Change and Language Planning. In Blount and Sanches (Eds.) (1977), pp. 253-266 Sadiqi, F. (2003). *Women, Gender, and Language in Morocco.* Leiden: Brill.
Sadiqi, F. (2001), La Dynamique du Berbère: Situation Actuelle et Perspectives d'Avenir. In *Langues et Linguistique* 8 : 65-79.
Sadiqi, F. (1997), *Grammaire du Berbère.* Paris: L'Harmattan.
Saib, J. (1990), Mélange de Codes au Maroc: Revue Rétrospective et Prospective. In Pleines, J. (Ed.) (1990): 45:72
Saib, J. (1976), *Tamazight of the Ayt Ndhir.* Unpublished PhD Dissertation. California. UCLA.
Taifi, M. (1979), *Le Tamazight au Contact de l'Arabe Dialectal, Etude Sociolinguistique sur le Parler des Ayt Mgild.* Thèse de 3ème cycle.

References

Boukhris, F. (2003), Tradition Berbérisante et Prémices de la Standardisation de l'Amazighe. In *L'Amazighe: Les Défis d'Une Renaissance,* Edited by Boukous, A., *Prologues* 27/28: 35-40

Boukous, A. (2002), L'Enseignement de l'Amazighe. In *Le Monde Amazigh,* 30 October 2002.

Boukous, A. (1997). Situation Sociolinguistique de l'Amazighe. In *International Journal of the Sociology of Language* 123: 41: 60. New York: Mouton de Gruyter.

Boukous, A. (1995), *Société, Langues et Cultures au Maroc.* Rabat: Publications de la Faculté des Lettres, Rabat.

Bouzida, D. (1994), Worldwide Amazigh Electronic Forums. *Voice,* 3 (2).

Chafik, M. (1992), Berber and the cultural issue (in Arabic). *Afaaq* 1, 92-97.

Chafik, M. (1989), *An Overview of Thirty Three Centuries of Berber History* (in Arabic). Rabat: Dar El Kalam.

Chaker, S. (1984), *Textes en linguistique berbère.* Paris: CNRS.

Chtatou, M. (1994), Language Policy in Morocco. *Morocco. The Journal of the Society for Moroccan Studies* 1: 43-62.

Donnet, J. (1995), Renaissance Berbère au Maroc. In *Le Monde Diplomatique,* January.

Elmedlaoui, M. (1999), *Principes d'Orthographe Berbère.* Oujda: Publications de la Faculté des Lettres.

El Moujahid, E. (1991), L'Expression de l'Identité dans la Poésie Berbère Moderne. In *Identité Culturelle au Maghreb.* Colloques et Séminaires No 19.Rabat: Publications de la Faculté des Lettres, pp.20 1-214.

Ennaji, M. (2003a), Berber Language and the Consolidation of Democracy. In the Moroccan Weeky *Al-Ittihad Al-Ishtiraki Al-Usbu 'i* of Jan. 31-Feb.6, 2003.

Ennaji, M. (2003b), Reflections on Arabization and Education in Morocco. In *The Moroccan Character. Studies in Honour of Mohammed Abu Talib,* Edited by Youssi et al. Rabat: Amapatril, pp.37- 48.

Ennaji, M (2003c), Attitudes to Berber and Tifinagh. In *Proceedings of the conference on Amazigh Language and Culture.* Ifrane: Al-

provision of facilities and infrastructure to introduce it in schools, as a prerequisite for the promotion of Amazigh culture. Perhaps all this will be attained with the efforts of the newly-created Royal Institute of Amazigh Culture (IRCAM). The extent to which this will actually be the case would, however, have to await the outcome of the language and education policy adopted. The promotion of Amazigh to the status of a national language is a matter of state decision, and it has been a major concern and characteristic of nation-states since their creation.

Conclusion

This sociolinguistic situation conforms to the general characterisation of the interface between language and political power. I have considered, albeit very briefly, a number of issues relevant to the interaction between politics and language in Morocco, including the institution of a new language policy and a national charter for education which seek, among other things, to accommodate Amazigh language and culture as a reflex of Morocco's pluralism and nation-state building side by side with Arabic.

Globally, Attitudes to Amazigh have changed favourably since the royal speech of Ajdir on October 17, 2001, when His Majesty King Mohammed VI announced the creation of the Royal Institute of Amazigh Culture in Rabat and that Amazigh would be taught in primary schools in the future. Popular thinking and views about Amazigh have in general become favourable (see Ennaji 2003a), and Amazigh academics and associations in Morocco are working on how to standardize and unify their language.

The media reinforce the revival of interest in Amazigh. Moroccan television recently began to transmit news in Amazigh as a sign of recognition of Amazigh as a national variety. The number of broadcasting hours have been increased for Amazigh, and the number of newspapers and magazines concerned with Berber is growing.

would be interpreted as separatist.

However, it is Amazigh language and culture that give Morocco its specificity and that make it culturally and historically distinct from other Maghreb or Arab countries (Sadiqi 2003). Attitudes toward Amazigh have known a positive evolution along the scale: neutral (1970s), tolerant (1980s) and favourable (1990s). As a result of this positive change, most officials and non-officials have used Amazigh as a tool for the democratisation and laicisation of the country, and for sensitising people of the advantages of multilingualism and multiculturalism. The youth have begun to accept their Amazigh identity and to reconcile with their origins and cultural authenticity.

For native Amazigh-speakers, the vitality of their language indicates the vitality of their identity as a group within a society that is officially described as monolingual. They are now determined to fight for the national status of their language in the presence of the supremacy of authoritative Arabic. Unlike in many African countries where indigenous minority languages were soon recognised as national languages, Amazigh is still marginalised, despite its official recognition. The main reason for this marginalisation is the government and political parties' fear that Amazigh may be politically exploited by secessionists or become a source of political unrest or racial conflicts. At best, as we have already seen, right-wing political parties consider the linguistic claims of Amazigh activists a controversial issue which may give vent to strong emotional and nationalist feelings. Proponents of Arabisation oppose the official recognition of Amazigh, a policy which Amazigh natives refute because it is not founded on Islamic principles nor does it obey universal human rights. Amazigh NGOs generally align with the modernists, who do not support total and rapid Arabisation, and think that French is more useful than Arabic for the development of Morocco. Amazigh militants argue that Arabic-Berber bilingualism has always existed and is still powerful in the Moroccan linguistic market today, and that despite centuries of the exclusion of their language and culture, Amazigh people have become Muslim but not Arab. Historically, as freedom-fighters, Amazighs resisted many foreign powers, and their presence in North Africa goes back 5,000 years (see Faiq 1999).

What is still demanded by Amazigh NGOs is the recognition, by the Moroccan constitution, of Amazigh as an official language, and the

identity, leading Mohamed Chafik (1992) to express the Amazigh pride and to argue that *Imazighen* are Muslims but not Arabs. Thus, Chafik (idem) helped to resolve a confusion that for decades the State and the nationalist political parties tried to impose on Berbers. Through the internet, the Berbers have identified themselves as a distinct cultural group.

Berber NGOs have sought to show their people as a unified linguistic and cultural group deserving an important place in society. They criticise the absence of Amazigh from school and history books and protest the relegation of Amazigh to second-class status. Amazigh activists argue that time bas now come to shrug off the effects of Arabisation, which they blame for the high illiteracy rate in Morocco because Amazigh children drop out when confronted with teachers who speak only Arabic. They demand the introduction of Amazigh in the educational system, more than token time on television, and the recognition of Amazigh as an official language.

For these reasons, Islamists accuse Amazigh NGOs of alienation, treachery, and of disseminating the Francophone ideology of the former colonial power. Amazigh militants are also accused of longing back for the days when French was most predominant in Moroccan schools and administration, and the French rulers worked bard to Westernise Moroccans.

Although Islamists have more political influence than Amazigh activists, the latter have started to fight back, especially since King Mohammed VI, who ascended the throne in 1999, has loosened the contras on political expression. Assid (2000) states: "in the 1970s all we wanted was parity with Arabic; now, after 30 years without change, the extremists are calling for Tamazight (Berber) supremacy. The battle has begun". Thus, Amazigh calls to re-examine Moroccan society have grown louder.

However, not all Amazigh people agree. Some ardently support the Amazigh cause by funding activists groups, while others are passive. Ahmed Lousoure, a 34 year-old factory manager in Casablanca says: "What good is Amazigh outside of Morocco? Our king is trying to modernise the country, not take a step back." There are also divisions among Amazigh activists. Some militants are pushing for a political party exclusively for Amazigh people, while moderates worry that such a party

Ishtiraki of 13 July 1994, and *AL-Bayane* of May 19, 1994).

For Amazigh NGOs, the number of which bas multiplied since 1994, if the goal of democracy in Morocco is to foster global development through the active participation of all citizens in political, social, and economic institutions, then linguistic rights must be respected as they are an integral part of human rights. Linguistic and cultural pluralism in Morocco is a normal way of life which ought to be considered a rich resource for development. This kind of pluralism enhances national unity and cultural authenticity, and promotes understanding, dialogue, and a sense of common fate.

Amazigh activists today also use new communication technology (computers, internet) to help spread Amazigh and to join forces in the struggle for the promotion of Amazigh language and culture. Through Amazigh-net, an electronic mailing list established in 1992, the Amazigh cause has taken an international dimension (see Bouzida 1994). Currently, there are several other dozen websites that are concerned with the question of Amazigh identity and strategies to implement the language into the curriculum and media. Prior to the internet, the Amazigh identity was an internal question, in the sense that the Amazighs of Morocco did not know about other Amazighs in Algeria, Tunisia, Lybia, or Mali. Given the fact that the Amazigh populations are in discontinuous zones and are divided regionally as subgroups, each assumed that their problems were local and did not have any significance to others.

Through Amazigh-net, the different groups log on daily to discuss the urgent issues related to the language and strategies of introducing it in schools. With the internet, Berbers from all over the world have established a Virtual Speech Community through which they have access to the various problems relating to their language and cultural identity. Furthermore, a large number of Berberophone intellectuals have committed their lives to establishing awareness of the Amazigh existence. Academics, linguists, researchers, and artists contributed to the revitalisation of Berber language and culture. They have produced several textbooks, grammars, dictionaries, anthologies, music and art, as well as computer fonts. As a result of such a commitment, the authorities in Morocco (and Algeria) have been pressured to recognise Berber language and culture. With the availability of audio-cassette recorders, the Berber population gained the opportunity to articulate its distinct

that, it bas no big importance". Another student said "Amazigh could be taught in the areas where it is spoken as a native language". "Although I do not speak Amazigh, I think that it should be taught in all levels of education; if foreign languages are taught in Morocco, why leave out Amazigh ? ", another student remarked.

These contradictory attitudes toward the introduction of Amazigh in education may be accounted for by the fact that (i) Amazigh bas been marginalised for centuries, (ii) this is the first time in Moroccan contemporary history that Amazigh may be introduced as a component in the official educational system, and (iii) Amazigh is not yet codified nor standardised and bas many dialects, as already mentioned (cf. Ennaji 1997 for details).

Attitudes of Amazigh NGOs

The new generation of Amazigh activists have organised themselves through dozens of NGOs created especially since the 1990s. The most well-known of these NGOS are the "Association Marocaine de Recherche et d'Echange Culturel", *Tamaynut, Fazaz, Assid, Titelli,* and *Ilmas.* They have a different strategy toward official policies. Unlike the older generation of Amazigh militants, they make their demands for the revival of Amazigh "outside the establishment". For example, the slogans which were brandished during May Day demonstrations in the last few years ('Hebrew is taught but not Amazigh, Arabs out, no democracy without Amazigh') were somewhat extremist, and expressed, to say the least, their deep dissatisfaction with the current language policies, and with the official attitude toward Amazigh (cf. Donnet 1995, Ennaji 1997, and Faik 1999).

As a case in point, Mohamed Bouras, who bas written two novellas in Amazigh, declared in an interview to *Le Matin Magazine* of Sunday 8 May 1994 that "Amazigh is an integral part of the Moroccan culture and should be taught in schools just like Arabic". During the incarceration of the seven members of the Amazigh cultural association *Titelli* in May through July 1994, who demonstrated in Errachidia in favour of Amazigh culture, several Moroccan human rights associations reiterated the fact that "Amazigh culture is a fundamental part of our Moroccan cultural heritage that should be preserved" (see the newspaper *Al-Ittihad Al-*

remains uncodified or untaught. Obviously this is because (i) Amazigh has always shown staunch resistance to various dominant powers, with the latest being the French and Spanish colonial powers, and (ii) Amazigh is the mother tongue of over 40% of the overall population. By contrast an average of 45% predict that Amazigh will eventually disappear if it is not codified or taught in schools.

As for the issue whether Amazigh ought to be considered "a dialect" or "a language", 86% of Arabophones consider it a dialect, as it is Dot written, whereas 69% of Amazighophones state that it is a language. An informant said "I express my solidarity with those who militate for the revival and recognition of Amazigh, and I wish Amazigh could have the status of a second language after Classical Arabic". Another respondent stated, "I prefer that Morocco adopt one language, i.e. Arabic, because it is known by everybody, and it is a symbol of national unity".

In fact, most respondents agree that although Amazigh needs to be preserved, Classical Arabic should unquestionably remain the official language because (i) it is the language of Islam, (ii) it is a language of wider communication in the Arab world, and (iii) it is the language of a great literary tradition with no native speakers but which everybody learns at school. A fundamentalist student remarked that "Amazigh is a great heritage and a property of the Islamic *Umma* (world). But if it is a national project which seeks to encourage secularisation, this will create division."

Regarding the question of introducing Amazigh in schools, a slight majority (57%) of interviewees responded that it may be a positive move, provided that the pedagogical tools and the language policy adopted are adequate and suitable. Thus, a student stated that "although I am Amazigh, I am against teaching Amazigh in schools because this will have disastrous political consequences". A remark made by another interviewee goes like this: "There is no harm in teaching Amazigh, but the harm may come from extremists or some Amazigh fanatics," Another student answered: "I prefer that Amazigh be taught as an optional course". A further remark made by a student reads: "Because Amazigh is spoken in many parts of the country, it ought to be taught starting from primary education". Yet another interviewee remarked "the teaching of Amazigh will be of use at university, especially in the linguistics option; apart from

Overall, there is a national consensus that Amazigh language and culture are basic components of Moroccan identity which are to be promoted and preserved for they express cultural authenticity for Moroccans (see Ennaji 2003d). Amazigh language and culture can also be used to strengthen national solidarity and communication among the various segments of the Moroccan population.

In the following section, I will concentrate on students' attitudes toward Amazigh language and cultural identity.

Attitudes of Students

According to an investigation I undertook in 1997, based on interviews and a questionnaire that I administered to students at the University of Fès, it appears that 93% of Amazighophones speak Amazigh mainly at home with family members, and 58% speak it in the street and with friends. Thus, it is safe to affirm that Amazigh is the language of home and friendship par excellence.

The second part of the questionnaire addressed issues related to attitudes toward Amazigh and ways of preserving the language. The findings reveal that the introduction of Amazigh in schools is favoured by almost all Berberophones and by 72% of Arabophones.

However, while 75% of Amazighophones consider their language to be rich and beautiful, only a small number of non-native Amazighs share this idea. On the other hand, many respondents state that Amazigh can be taught at all levels of education although most of them are for introducing Amazigh in primary schools (see Ennaji 1997).

On the whole, 83% of Amazighophones and 58% of Arabophones respectively think that teaching is the best way to preserve the language. Over 56% of Amazighophones state that writing is crucial for the promotion of the language, whereas, only 16% of Arabophone students think that Amazigh can be preserved by writing it. An average of 27% of all respondents think that Amazigh can be revitalised by government decision. A great majority (78%) of all respondents consider that introducing newscasts in Amazigh will undoubtedly have a major impact on the spread and revival of Amazigh.

A slight majority of students (58% of Amazighophones and 53% of Arabophones) presume that Amazigh cannot disappear even if it

Amazigh intellectuals would disagree with this opinion because they believe that Arabic and Islam were historically imposed on the native population in North Africa and that the regression of Amazigh bas been caused by Islamisation which was used as an excuse for Arabisation (see Saib 1990, Boukous 1995, Asid 2000, Ennaji 2003c, Sadiqi 1997, 2003).

Chafik (ibid) states that there is no danger in teaching Amazigh, but the real danger lies in invoking the separatist *Berber Dahir* or law every time one mentions the promotion of Amazigh on the grounds that this might endanger national unity. As mentioned above, the *Berber Dahir* was enacted in 1930 by the French colonisers to divide Morocco into Amazigh and Arab zones, in application of the divide-and-rule policy. Although this was perhaps the first time in history that Amazigh and Amazigh people were officially recognised as different from Arabic and Arabs, the former fought against this colonial policy in protection of the unity of their country, knowing that the aim of the French rulers was to weaken the nation's struggle for independence.

In a recent article, Boukous (2002) stresses the importance of mother tongue education. He states:

> *La légitimité de l'éducation en amazighe [Berber] étant reconnue par les conventions internationales, l'exclusion de l'amazighe de l'éducation est une mesure discriminatoire [...].Pour être efficient, l'enseignement de l'amazighe doit être national, obligatoire, généralisé et unifié. Boukous (2002), Le Monde Amazigh of 30 October 2002, p.15.*
> *[Given that the legitimacy of education in Berber has been recognised by international agreements, the exclusion of Berber from education is a discriminatory measure [...]. To be efficient, the teaching of Berber must be national, obligatory, generalised, and unified].*

In this quote, Boukous stresses the importance of introducing Amazigh in education. Further, he recommends that, to be efficient, the teaching of Berber ought to be compulsory and generalised across the country.

that the political parties and intellectuals have ignored for many years. Arabic and Amazigh languages and cultures are both a Moroccan legacy. It is impossible to distinguish an Amazigh from an Arab without looking at their various ethnic origins. Moroccans have Amazigh, Arab, Sahraoui, Andalusian, and African origins, some of whom have been Arabised, others have been Amazighised.

Guessous (ibid) admits that there is ambiguity in the attitudes of the political leaders and intellectuals toward Amazigh, and that this ambiguity must be avoided by taking clear stands on this topic. The same erosion and marginalisation have affected popular culture in general and Moroccan oral tradition in particular (see Ennaji 2000). There are two main reasons for this neglect. First, during colonisation, Arab nationalism used Islam and Arabic as two symbolic weapons against the colonial rule. Second, after independence, the ruling elite made mostly of nationalist leaders, opposed any kind of cultural diversity, in the sense that pluralism was considered a threat to national unity. Third, there is the security factor: Amazigh was marginalised for security reasons, because it was believed that it would encourage separatism among the population. This concern for unity was often supported by arguments from Islam and nationalism in the name of nation-state building, or in the name of pan-Arabism (the Arab *Umma* (nation), and of modernisation. As a consequence, the Amazigh cultural production has remarkably decreased because this heritage has become distant from the domains which contribute to sustainable development, like economy, information technology, education, and research. Gradually, Amazigh culture has been limited to a few groups or regions, and the Amazigh language has become confined to rural homes, children, women, and marginalised people (see Guessous 2002). This is the consequence of the dominant Arab-Islamic ideology which considers oral languages and cultures backward and too local to be appealing to the tastes of decision-makers. However, Amazigh is not a local or regional language, as it is spoken all over the country as well as in large parts of the Maghreb; it is, therefore, a national language which is relevant to all Moroccans, and imposes itself as a cultural issue which needs to be debated by all those concerned.

According to Chafik (1992), Classical Arabic was never imposed on Amazigh people; rather they accepted it as Classical Arabic was accompanied with Islam, to which Imazighen converted. However, some

language, creative writing and Amazigh literature) in its francophone national newspaper *Al-Bayane.*

Similarly, Mohamed Boucetta, the ex-leader of the conservative *Al-Istiqlal* party, stated in the newspaper *Al-Alam* of May 3, 1994 that "taking interest in Amazigh is to be considered one of the priorities", However, this party bas no clear favourable stand toward Berber, for its leaders advocate full Arabisation. In a recent interview, the Secretary General of the party, Abbas El Fassi, announced that the party was for the recognition of Amazigh as a national language, but not as an official language (cf. *Al-Ahdath Al-Maghribiya* of 26 March 2004).

On the other hand, the Unified Socialist Left does not raise the issue whether Amazigh should be recognised in the constitution as an official language. In a recent interview *with Al-ahdath Al-maghribiya,* Mohamed Moujahid, a member of the Executive Board of the party, stated that his party recognises that Amazigh culture is a component of the Moroccan culture, but he "does not agree with some exteremist tendencies in the Amazigh civil society which hold chauvisitic attitudes toward Arabic language and culture" (cf. *Al-ahdath Al-maghribiya* of April 1, 2004).

The Islamist party ("Parti de Justice et de Développement") equally recognises, in principle, Amazigh culture as part and parcel of the Moroccan identity. However, the party does not support the official recognition of Amazigh language in the constitution, for fear that it might provoke antagonisms in the Moroccan society and conflicts with Arabic and the Arab population. In an interview with the Islamist daily *Al-Asr* of 6 February 2003, Abdelkrim EI-Khatib, ex-Secretary General of the party, states that Morocco is a Muslim people with an Arab-Amazigh identity.

Attitudes of Intellectuals

Several progressive intellectuals support the revitalisation and development of the Amazigh language and culture. For instance, Guessous (1992, 2002) states that Amazigh is basically a national cultural issue that preoccupies most Moroccans, and that should be officially recognised as a national language.

For Guessous (2002), Morocco has two national languages (Arabic and Amazigh), one of which is official (Arabic). This is a reality

culture is the "Mouvement Populaire", a rural party led by the Amazigh poet and politician, Mahjoubi Aherdan. This party publishes a weekly *Agraw Amazigh,* and used to publish two periodicals *Amazigh* and *Tifinagh,* which were discontinued for lack of support.

In 1973, Abdelkrim El-Khatib, leader of the "Mouvement Populaire Constitutionnel et Démocratique" sent a letter to King Hassan II requesting the introduction of Amazigh language in the educational system. A joint agreement has been signed in 2000 by Abdelkrim El-Khatib and Mahjoubi Aherdan demanding the recognition of Amazigh in the Constitution as an official language side by side with Arabic (cf. the Moroccan Weekly *Al-Asr* of 6-12 December 2002).

The rural-based "Mouvement Populaire" party, created in 1958, gave birth to the "Mouvement National Populaire" in 1985 after a division of the party. Both parties have always endeavoured to gain the official recognition of Amazigh. In the 1970s, the "Mouvement Populaire" demanded the creation of a national institute for Amazigh studies. Although parliament agreed to establish this institute in 1978, it never became a reality, for Amazigh was considered a "threat" to national unity. However, the above-mentioned parties made their claims while always declaring their allegiance to the establishment; i.e., they demanded the preservation of the Amazigh language and culture through the benediction of the political system.

The socialists ("Union Socialiste des Forces Populaires" and "Le Parti pour le Progrès et le Socialisme") were indifferent to Amazigh until King Hassan II announced in 1994 the royal recognition of Amazigh culture. Today, these socialist parties voice, in their newspapers, their support to the revival and institutionalisation of Amazigh, namely its official recognition as a national language and its introduction in education. In an interview with the Arabic daily, *Al-ahdath Al-maghribiya,* the Secretary General of the "Union Socialiste des Forces Populaires", Mohamed Yazghi, stated that the official recognition of Amazigh is a signal that Morocco has entered a new era of democratisation and modernisation (see the Moroccan daily *Al-ittihad Al-ishtiraki* of 26 March 2004) . However, only the "Parti du Progrès et du Socialisme" publicly stated in its 1995 national convention that Amazigh language is a national language that is part and parcel of the Moroccan culture. This party devoted weekly pages to Amazigh (dealing with

Moroccans who are Berber; others are from an Arab, African or Andalusian origin. My father was of Arab descendence white my mother is Berber. This reality reflects the Moroccan genius].

This royal quote means that Amazigh demands in Morocco are different from those in Algeria. In Morocco the Amazigh (or Berber) question has integrative goals in the sense that Moroccan Amazighs demand their integration in national economic, social and cultural development. Additionally, Morocco is characterised by cultural and ethnic diversity, as there are Moroccans of Amazigh, Arab, African or Andalusian origin. The fact that the King's mother is Amazigh and his father Arab is significant.

To consolidate national unity and revive Amazigh language and culture, the King named, in His speech 30 July 2001, the board of trustees of the Royal Institute mentioned above, a decision that has been warmly applauded by Berber civil society and intelligentsia.

Thus, the multilingual and multicultural context of Morocco necessitates the preservation of Moroccan cultures, more particularly Amazigh language and culture, which have been marginalised since time immemorial. At the level of education and language planning, this reality must be taken into account by decision-makers before embarking on a new language policy or reform.

Attitudes of Political Parties

Most Moroccan political parties have not taken a clear stand on the issue of Amazigh language and culture. Since independence, the nationalist movement focused on Arabic and Arabisation, neglecting Amazigh language and culture, under the effect of the *Berber Dahir,* which was enacted by the colonial authorities to separate Amazighs from Arabs. The major concern of the nationalists in post-independence was nation-state building and the preservation of the union of Morocco. It was only in the 1990s that political parties started to break their silence and show some timid support to the Amazigh cultural demands.

The first political party to have asked for the official recognition of Amazigh language and culture as national components of the Moroccan

langues dialectales qu'elles soient tamazight ou arabe dialectal.
[There is no exclusion of Berber culture [...] We are a multicultural and tolerant country [...] *We have managed to preserve the national language, the dialects be they Berber or Moroccan Arabic].*

In this statement, Sinaceur refers to Amazigh as a "dialect" and wrongly claims that it has never been marginalised. However, because Moroccans are tolerant and have a plural identity, they managed to preserve Classical Arabic side by side with Amazigh and Moroccan Arabic.

Until the creation of the Royal Institute of Amazigh Culture, there were no official institutions or public funds designed to encourage research on the Amazigh language and culture. Amazigh studies have been voluntarily carried out by Moroccan and non-Moroccan researchers and students. Thus, in Morocco alone, hundreds of BA monographs and dozens of MA and PhD theses have been written on Amazigh. There exist also publications in and on Amazigh culture and literature (see, Sadiqi 2001, Boukous 1995, El Moujahid 1991).

In his interview with the French newspaper *Le Figaro* of 4 September 2001, King Mohammed VI stated that the Amazigh question in Morocco is not a call for separatism, unlike in Algeria, but a call for the integration of Amazigh language and population in the Moroccan society:

Les revendications berbères ne sont pas les mêmes que celles des Kabyles. Chez nous, la sensibilité, amazigh plutôt que berbère, est intégrationniste. Je suis marocain avant de dire que je suis berbère ou arabe. Il y a des marocains qui sont berbères, d'autres d'origine arabe, africaine ou andalouse. Mon père était de descendance arabe alors que ma mère est berbère. Cette réalité exprime le génie marocain.
[The demands of Berbers are not the same as those of Kabyles [in Algeria]. In Morocco, the Amazigh, rather than Berber, question is integrative. I am Moroccan before I can say I am Berber or Arab. There are

primary schools in the following year. Amazigh is also taught as an optional course at AI-Akhawayn University as of the academic year 1998-1999, and in many NGOs, including the "Centre Tariq Ibd Zyad" in Rabat. Cf. Youssi 1994 and *Le Monde Diplomatique* of January 1995. In declaring the creation of the Royal Institute of Amazigh Culture on 17 October 2001, King Mohammed VI stated that

> *L'amazighité appartient à tous les marocains. Elle plonge ses racines au plus profond de l'histoire du peuple marocain et ne peut être mise au service de desseins politiques de quelque nature que ce soit. La promotion de l'amazigh est une responsabilité nationale, car aucune culture nationale ne peut renier ses racines historiques.*
> *[The Amazigh (Berber) cultural identity belongs to all Moroccans. Its roots go back to the depth of Moroccan history, and cannot be put at the service of political aims of whichever nature. The promotion of the Amazigh language is a national responsibility, for no national culture can deny ifs historical roots.)*

Furthermore, the role of Amazigh in the media has recently been reinforced (see *Le Matin* of 18 October 2001). The government lately increased the number of Amazigh radio programmes. Television news bulletins are for the first time presented in Amazigh alongside Standard Arabic and French. Although the press in Amazigh is still embryonic, it is gaining momentum with the recent upsurge of Amazigh cultural identity. We can cite names of weelkly or monthly newspapers like *Agraw Amazigh, Le Monde Amazigh, Tawiza,* and magazines such as *Amazigh, Tifawt,* and *Amud,* which use either the Classical Arabic and/or the Latin script.

In an interview with the daily *AI-Bayane* of 22 September 1994, Mohamed Allal Sinaceur, then Minister of Cultural Affairs declared:

> *Il n y a pas eu d'exclusion de la culture berbère* [...] *Nous sommes un pays pluriel et tolérant* [...] *Nous avons réussi au Maroc à préserver la langue nationale, les*

Attitudes toward Amazigh Language and Culture

Moha Ennaji
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah
Fès

Introduction

This contribution explores the different attitudes held by Moroccans toward Amazigh (Berber) language and culture. I argue that attitudes represent important indices that may help us understand the nature of language conflict in its multilingual context. There exists indeed a close link between language use, language choice, and attitudes. Language attitudes are crucial as they represent important aspects that are helpful in the sociolinguistic description of the language profile of the multilingual individual (cf. Labov 1972; Rubin 1977 and Fishman 1999) This article reveals that language attitudes in Morocco, as in many multilingual societies, reflect a complex sociocultural picture of Moroccans at the individual and societal levels, which accounts for hesitation and ambivalence in terms of language attitudes and policy. There exist two main attitudes toward Amazigh. Firstly, Amazigh native speakers are generally proud of their native language, while the Arabophones are tolerant or neutral toward the language (cf. Ennaji 1991 and Chtatou 1994).

Decision-makers Attitudes

The officials' attitude toward Amazigh bas evolved over the years. In the seventies, it was either indifferent or negative; but since the 1990s, officials' attitudes have become favourable to Amazigh. The king took a politically important step by deciding, on August 20, 1994, to introduce Amazigh in primary schools.

This royal decision was much appreciated by all forces, particularly Amazigh non-govemment organisations (NGOs) and the intelligentsia. This school year (2003-2004), Amazigh is taught in many primary schools (as a pilot scheme), and it will eventually be introduced at all

بن عبد الجليل، عبد العزيز (1988) **الموسيقى الأندلسية المغربية – فنون الأداء**. سلسلة 'عالم المعرفة' رقم 129

بن عبد الجليل، عبد العزيز (1992) **معجم مصطلحات الموسيقى الأندلسية المغربية** منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب.

بن عبد الجليل، عبد العزيز (1995) **المشترك في مجال النغم والإيقاع بين المغرب والشعوب الإفريقية المجاورة**. كرسي التراث المغربي الإفريقي المشترك؛ سلسلة 'محاضرات' (14). منشورات معهد الدراسات الإفريقية.

بـنـونـــة، ملك (1999 تحقيق ---) "مقدمة المحقق" **كناش الحايك لأبي عبد الله محمد بن** الحسين التطواني الأندلسي. تحقيق: مالك **بنونة**؛ مراجعة وتقديم: عباس **الجراري**. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية. سلسلة "التراث". الرباط 1999. مطبعة المعارف الجديدة

بوزيد الـگنساني، أحمد (2005) "نظرات في شعر الروايس". شهرية **تـيـلـّواح** ع: 8؛ أبريل 2005، ص: 13، 15.

بن موسى، عبد الفتاح (1988) **الإيقاعات الخمس[ـة]**. مطبعة النصر؛ فاس. الإيداع القانوني 1988/144

عوض الكريم، مصطفى (1984) **فن التوشيح**. المكتبة الأندلسية. دار الثقافة، بيروت؛ لبنان.

المدلاوي، محمد (2001) "الأسس العروضية لشعر الملحون والزجل المغربي عامة"؛ ص 129-137 من **البحث في الطرب الغرناطي: حصيلة وآفاق**. إعداد مصطفى الغديري؛ منشورات كلية الآداب-وجدة، رقم 41؛ سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 12

Note : Ce texte est la version française d'une intervention faite, en arabe, au "Premier Festival de la Culture Amazighe à Fès" (organisé à Fès le 10-12 mars 2005 par l'Association Fès-Says, sous le haut patronage de SM le Roi Mohamed VI). En voici d'abord le résumé :

La chanson classique des 'rways' du Sous est, au Maroc actuel, un des aspects du PIH (Patrimoine Immatériel de l'Humanité), menacé de disparition à moins qu'une action ne soit engagée pour sa sauvegarde en réponse à l'appel de l'Unesco (15 octobre 2001). La présente intervention a pour but (a) d'attirer l'attention sur les éléments d'authenticité dans ce patrimoine, qui sont menacés de disparition, et (b) de faire connaître un projet de recherche visant à constituer une base de données numérisées des éléments documentaires constitutifs de ce patrimoine.

Hoffman, Katherine E. (2002) "Generational Change in Berber Women's Song of the Anti-Atlas Mountains, Morocco. *Ethnomusicology*. Vol. 46. N°.3 ; Fall 2002 ; pp 510-540

Jargy, Simon (1971) La musique arabe. *Que sais-je* ? PUF n° 1436

Jouad, Hassan (1995) *Le calcul inconscient de l'improvisation*. Peetrs, Paris-Louvain.

Lorta Jacob, Bernard (1980) *Musique et fête au Haut Atlas*. Editions Mouton.

Morag & Shiloah < תשנ"ה>

מורג, שלמה ו-אמנון **שילוח** <תשנ"ה> "משקל ונעימה בפיוט קהילות תימן וספרד ~ בחגנות אחדות". תדפיס מתוך **לאש יוסף, מחקרים בחכמת ישראל**. ירשלים. תשנ"ה

Rovsing Olsen Miriam (1997) ***Chants et danses de l'Atlas***, éd. Cité de la musique / Actes Sud.

Salvador-Daniel, Francisco (éd. 1986) *Musique et instruments de musique du Maghreb*. Paris, La Boîte à Documents.

Schuyler, Philippe – D. (1979). *The music of the Rwayes*. University of Washingnton.

Shiloah, Amnon (1995a) *La musique dans le monde de l'Islam*. Fayard. Les chemins de la musique

Shiloah, Amnon (1995b) *Les traditions musicales juives*. Paris. Maisonneuve & Larose.

Shiloah, Amnon 1998 "Ils parlent tous le langage du coeur", pp. 125-134 *in* Assaraf et Abitbol, éds. 1998

Susanne Fürniss (2000)a, avec S. **Arom** : éditeurs invités pour le numéro spécial de *Musicæ Scientiæ*, The Journal of the European Society for the Cognitive Sciences of Music, intitulé Forum de Discussion 1 : *L'Afrique et l'Europe médiévale : La théorie du pentatonisme revue à travers les systèmes africains de tradition orale*, 135 p., « Introduction », pp.7-10.

---------- (2000) b « Cadres de quartes, fluctuations d'intervalles et mutations pentatoniques dans la polyphonie vocale aka », *Musicæ Scientiæ. The Journal of the European Society for the Cognitive Sciences of Music*, numéro spécial L'Afrique et l'Europe médiévale : La théorie du pentatonisme revue à travers les systèmes africains de tradition orale, pp. 65-70.

الجراري، عباس (2002) **النغم المطرب بين الأندلس والمغرب**. منشورات النادي الجراري.

Chottin, Alexis (1938) *Tableau de la musique marocaine*. Paris, Paul Gueuthner.

Chottin, Alexis (1933) *Corpus de la musique marocaine ; fasc. II « musique et danse berbère du pays chleuh »*. Paris, Heugel. Réédition Casablanca ; Librairie Livre-Service 1987.

Dell F. et M. Elmedlaoui (1997)b « La syllabation et les géminées dans la poésie berbère du Maroc (dialecte chleuh) » *Cahiers de la Grammaire* (22) : 1-95.

Dell, F. & M. Elmedlaoui (2002) *Syllables in Tashlhiyt Berber and in Moroccan Arabic*; the Kluwer International Handbooks in Linguistics ; vol. 2; Kluwer Academic Publishers Dordrecht / Boston / London.

Dell and Elmedlaoui (in preparation) *A Study of some Meters in Tashlhiyt Berber Song.*

Hassine-Mamane, Lysette (2000) *Le Piyyut de David Hassine.* Maisonneuve & Larose. Paris

Elmedlaoui, Mohamed (2000, ms.) "Les deux 'al-maγribiy', Ben Quraysh et as-Samaw?al (un souvenir refoulé par une mémoire sélective)". A paraître dans Mohamed Elmedlaoui (sous presse) : *Du débat intellectuel dans le Maroc d'Aujourd'hui*. Editions du Centre Tarik Ibn Ziyad, Rabat

Fabrice Marandola (2000), « De la circularité : les règles de fonctionnement du système pentatonique », Numéro spécial, L'Afrique et l'Europe médiévale : La théorie du pentatonisme revue à travers les systèmes africains de tradition orale. *Musicæ Scientiæ. The Journal of the European Society for the Cognitive Sciences of Music*, pp. 97- 106.

Fernando, Nathalie (2000) « A propos du statut de l'octave dans un système pentatonique du Nord Cameroun », *Musicæ Scientiæ. The Journal of the European Society for the Cognitive Sciences of Music*, numéro spécial *L'Afrique et l'Europe médiévale : La théorie du pentatonisme revue à travers les systèmes africains de tradition orale*, pp. 83-89.

Gettat, Mahmoud (2000) *La musique arabo-andalouse ; les empreintes du Maghreb*. Ed. El-Ouns ; Fleurs Sociales 2000. Paris , Montréal.

toute particulière sur un autre plan, vu la nécessité d'une action d'accompagnement sur le plan culturel pour seconder cette nouvelle dynamique diplomatique qui anime un Maroc soucieux de recouvrer sa place culturelle et économique historique en Afrique.

Références

Amzallag, Avi Eilam (à paraître)
משקל ומקצב מוסיקלי בפיוט של יהודי מרוקו
<Trad. "*Mètre et rythme musical dans le chant liturgique des Juifs du Maroc*">

Assaraf, Robert et Michel Abitbol (1998) ***Perceptions et Réalités au Maroc. Relations Judéo-Musulmanes***. Actes du Congrès Marrakech-Paris 14-22 octobre 1995. C.R.J.M. Maroc

Aydoun, Ahmed (1992) *Musique du Maroc*. Editions EDIF 1992

Azaryahu, Sigal (1999) :
עזריהו , סיגל 1999 תהליכי שימור ושינוי במוסיקה של יהודי האטלס בישראל – טקס האחוואש.
<Trad. "*Processus de préservation et de changements dans la musique des Juifs de l'Atlas en Israël*">
אוניברסיטת תל-אביב . הפקולטה לאמנויות ע"ש יולנדה ודוד כץ . החוג למוסיקולוגיה

Azaryahu, Sigal (*in preparation*) *The Ahwash singing ceremony shift from Morocco to Israel: forms, symbols and meaning*; a PhD. Dissertation; *in preparation*. Catholic University of Leuven. Belgium.

Chetrit, Joseph (1998) "L'œuvre poétique de Rabbi David Bozaglo et les traditions musicales judéo-marocaines". Pp 67- *in* Assaraf, Robert et Michel Abitbol éd. ***Perceptions et Réalités au Maroc. Relations Judéo-Musulmanes***. Actes du Congrès Marrakech-Paris 14-22 octobre 1995. C.R.J.M. Maroc

Chetrit, Joseph (2003) "Les pratiques poético-musicales juives au Maroc et leurs rapports avec les traditions andalouso-marocaines" ; *in* L'élargissement de l'Europe vu du Sud (Dossier préparé par Jean-Paul Chagnollaud). *Confluence Méditerranée*; n°46 ; été 2003.

de symbiose. Il nécessite la tenue de colloques et de rencontres entre spécialistes et praticiens dans le domaine du patrimoine musical des peuples de la région (...) afin de mener une action et d'accomplir une œuvre intégrale de nature à élucider les conceptions qu'on a des différents types d'interférences et de syncrétisme qui marquent les structures de notre patrimoine artistique dans les domaines modaux, rythmiques et chorégraphiques. Cela nous aidera, par ricochet, à concrétiser les aspirations que nous nourrisson d'établir une coopération future entre notre pays et les peuples de l'Afrique, en nous permettant notamment de tirer parti, dans ce sens, de nos dénominateurs communs sur les plans culturels, artistiques et musicaux. Tout cela est, enfin, de nature à promouvoir et à développer nos potentialités créatrices en nous permettant de les repenser et de les reformuler selon des conceptions plus fidèles aux dimensions africaines de notre identité » (Ben Abd Al-Jalil, 1995 p : 15). Car «*alors que nous sommes en quête des éléments de notre patrimoine et des assises de notre personnalité et de notre identité, et alors que nous nous débattons sur le terrain pour cette identité en connaissance de cause parfois, mais sur la base d'ignorance en d'autres fois - il est donc temps, pour nous d'ouvrir la porte aux modes d'expression populaires pour qu'elles fassent l'objet d'investigations scientifiques* » (Al-Jirari ,2002: 164-165). Il est temps de dépasser cet état culturel où «*certains représentants de la culture 'savante' au Maroc se comportent vis-à-vis de la culture populaire, surtout vis-à-vis de certaines de ses composantes, comme si cette dernière menace d'empiéter sur le terrain de leur prétendue autorité*» (Hassan Najmi ; 7ص، 2003 أكتوبر 28 الاتحاد الاشتراكي).

La concrétisation d'un tel colloque et/ou de toute autre action similaire ou complémentaire sera certainement un prélude pour que les responsables marocains répondent, dans ce domaine, à l'appel de l'Unesco (15 octobre 2001), qui invite la communauté internationale à préserver toutes les manifestations du PIH (Patrimoine Immatériel de l'Humanité), et ce en sensibilisant notamment les responsables de l'éducation et de la promotion musicales du pays à la valeur des modes et des rythmes que nous avons signalés plus hauts ainsi qu'à leur fragilité en tant que patrimoine immatériel, ainsi qu'à la précarité où les met l'offensive de la mondialisation. De surcroît, l'idée est d'une actualité

des rythmes orientaux'' ». (Signé : Le groupe Iznzarn : مصطفى شاطر، عبد الهادي ايكوت، جمال زاكورا، مولاي ابرباهيم طالبي، لحسن بوفرتل، حسن بايري. الأيـــام 12-06 أبريل 2005؛ ص:4).

La deuxième vient de nous être révélée à travers la belle opérette d'Abdelmajid Fennich, présentée sur la chaîne marocaine 2M le vendredi 15 avril 2005 en hommage à feu Houssine Esslaoui et où, en présentant la fameuse chanson *'A Yamna'* du regretté, les comédiens ont bien souligné que le rythme de cette chanson, typiquement marocain selon eux (un binaire allegro de 4/8 avec un doum comme temps fort en 4e croche)[6], s'appelle précisément '*Aqllal*'. Cette nomination métonymique, à elle seule, traduit la provenance amazighe du rythme,[7] puisque *aqllal* et *agwal* sont deux variantes régionales berbères pour désigner l'instrument de percussion bien connu au Maroc sous forme d'un grand gobelet (Rovsing Olson, 1997: 80, 131).

Perspectives de travail [8]

L'idée s'impose donc - comme première initiative de sensibilisation en vue de préparer un dossier de sauvegarde de cette musique - de tenir par exemple un colloque au Maroc, à l'instar du *Colloque International sur le Pentatonisme,* tenu à Khartoum en octobre 1984 (Ben Abd-El-Jalil, p : 27), afin de discuter des caractéristiques, de l'histoire et de la situation de ce patrimoine marocain aux racines régionales et continentales et aux dimensions universelles, en vue « *d'en tracer les contours sur le terrain pour en déterminer les aspects de continuité et/ou de renouvellements ainsi que les origines et les impacts sur tout le patrimoine musical national. Ceci demande de faire appel à diverses compétences multidisciplinaires en fonction de la diversité des axes de syncrétisme et*

---

[6] La convention notationnelle de la musique occidentale selon laquelle le temps fort doit être placé au début de la mesure sur la portée, est contre intuitive pour les mouvements et la chorégraphie de beaucoup de rythmes de la musique marocaine.

[7] Selon Aydoun, 1992 : 99, qui relève la provenance berbère de cette appellation, la danse 'aqllal' est surtout connue a Tzagourt (i.e. Zagoura).

[8] Sur une recommandation du comité de lecture du présent ouvrage, il a été procédé à la suppression des deux derniers paragraphes de cette contribution, dont celui notamment qui donne un bref descriptif du projet de base de donnée numérisée de la chanson des *rways,* annoncé dans le résumé donné tout au début. (Voir la version originale en arabe).

Dans une interview qu'il a donnée au sujet de son noble projet de collecte et de traitement des formes musicales du Haut Atlas, qui s'inscrit dans le cadre du grand projet *Inventaire des Musiques de la Méditerranée* retenu par le programme MEDA (Euro-Mediterranean Partnership), le grand compositeur de musique vocale et instrumentale, Ahmed Essayad, dit notamment dans ce sens : «*Ces pratiques musicales ont subi des influences simplificatrices qui leur sont extérieures. Dans plusieurs villages, les troupes se sont dissoutes, la chaîne d'apprentissage des jeunes a été rompue. La relève de ces pratiques musicales, auparavant intégrées dans le jeu social, n'est donc plus assurée. Par ces influences extérieures, l'espace de la pratique musicale au Haut-Atlas s'est réduit et se réduit de plus en plus.* (...) *Un jour peut-être viendra où notre savoir musical voudra trouver sa racine et sa différence. Si ce patrimoine n'est plus disponible dans la vie, n'est plus consultable dans l'archive, jamais réponse ne sera trouvée à cette quête.* »[5]

Je termine cette partie par deux petites histoires instructives et d'une grande éloquence.

La première a été rapportée récemment, dans le cadre d'une mise au point faite par le groupe *Iznzarn* de musique tachelhiyt à propos de l'attitude de feu SM Hassan II vis-à-vis de la gestion du patrimoine rythmique marocain : « ... *La réalité* [souligne le groupe] *est que le groupe Iznzarn s'est produit devant feu SM le Roi Hassan II en 1985 après qu'il nous eut fait venir d'Agadir au Palais Royal de Rabat à bord d'un avion spécial. Nous avons chanté devant SM pour plus de 45 minutes. Sa Majesté a tellement apprécié notre prestation qu'il a fini par se joindre à nous en assurant la percussion sur un tambourin, en parfaite isochronie avec le rythme. A la fin, SM nous recommande de bien respecter certains rythmes du Sous tels que l'Ajmak et le Hwwari (que SM avait exécutés avec nous). A ce moment-là, SM s'adressa à certains compositeurs qui se trouvaient avec l'orchestre qui était derrière nous en ces termes : "Voici les rythmes qu'il faut chercher et développer, au lieu*

[5] voir http://www.ambafrance-ma.org/archives/zellige/z005/z005_16.htm

gammes heptatoniques, mais seulement comme produit de l'acculturation des rways quand le soliste veut montrer sa virtuosité ou bien quand il y a une introduction délibérée de certains modes et mélodies arabes » (Aydoun, 1992 : 67). C'est le cas par exemple du morceau instrumental "*musiqa nnashid*" du Rays Hmad Amntag (2005 بوزيد الگنساني), qui reproduit la mélodie du fameux chant patriotique "*ya malika laghribi*" dont l'échelle est heptatonique hémitonique puisque cette mélodie a la note *Fa* pour tonique, s'étale sur une octave (Do–Do') et contient des séquences comme (Fa–Mi–Fa) et ($La^{\#}$–La–$La^{\#}$), avec ainsi des intervalles de demi ton. Rappelons que déjà dans les années trente du 20^{e} siècle, le luth égyptien a fini par avoir raison du luth marocain, le regretté tétracorde dit *al-ûd essaouiri* "le luth de Mogador", dont la tablature diffère aussi bien de celle du luth arabe ancien que de celle du luth égyptien moderne (70 :ص ،1999 بنونة). Aujourd'hui, augure symbolique et révélateur, le rays virtuose, feu Muhmmad u Mbark Bunsir, celui qu'on surnomme dans le Sous 'le roi du *ribab*', vient de rendre l'âme le 27 03 2005 dans l'anonymat et l'oubli le plus total, le même jour où la vedette de l'écran égyptien, le non moins regretté, Ahmed Zaki l'a rendue; et la nouvelle de la disparition non moins regrettable du dernier ravit du coup la une de tous les média marocains alors que personne n'entendit parler de Bunsir si ce n'est ces proches admirateurs. Si donc rien n'est fait, c'est ce *ribab*, sorte de vielle monocorde, et instrument à sonorité magique, spécifique à la musique berbère du Sous (Aydoun. Op. cit. p : 64) qui risque d'entonner son propre requiem et de tirer révérence à son tour pour faire place à la sonorité électronique de tout bord avec tout ce qu'elle permet et ce dont elle menace comme manipulation et déformation des modes et des rythmes. Pourtant, la sœur typologique, et peut être même génétique de cette vielle, à savoir l'*inzad* en usage dans les pays touarègues, vient (2004-2005) de faire l'objet d'une action de sauvegarde et de promotion (fabrication, enseignement, médiatisation) grâce au programme *Entendeurs d'inzad*, initié par *Croq'Nature, Amitié Franco-Touaregue* et *l'Alliance pour le Developpement Durable et la Solidarité* en partenariat et avec le soutien de l'UNESCO [4], un programme qui s'inscrit dans le cadre d'un dossier de candidature de cet instrument pour accéder au statut de 'patrimoine de l'humanité'.

[4] Voir le site : http://www.croqnature.com/adds.htm

qui chercherait à faire la comparaison entre des pièces de musique andalouse, interprétées par l'Orchestre d'un feu Moulay Ahmed Loukili ou d'un regretté Abdelkarim Rays et les 'mêmes' pièces, interprétées par l'Orchestre Andalou d'Israël sous la direction de son président fondateur, le Marocain de naissance Avi Eilam Amzalag. Un orchestre où les musiciens, russes pour la plupart (Chetrit 1998: 95), sont d'une formation musicale occidentale (voir http://www.andalusit.com/musician.html) et où - à l'instar de cet orchestre, 'moderne' par rapport à l'époque, qui a forcé un jour l'admiration du 'paytan' chantre et compositeur Meknasi, Rabi David Hassine au milieu du 18e siècle à Gibraltar - la musique est strictement écrite et où l'arrangement,[3] la distribution et la direction à l'occidentale ne laissent de latitude à aucun zèle de déphasage en synchronisation, ni à aucune échappée ornementale de voie ou d'instrument, improvisée dans l'élan de la transe du '*tarab*' (الطرب), qui caractérisaient la performance de départ au Maroc, performance qui était typiquement festive.

Risques de disparition

Tout comme le colloque de Dakar (*Ethiopique*. Oct. 1981; n°28 ; p.16) a exprimé, il y a déjà un quart de siècle, ses inquiétudes et sa peur de voir disparaître les modes pentatoniques de la chanson sénégalaise (Ben Abd El-Jalil, ibid.), il y a donc maintenant de fortes raisons de s'inquiéter de voir disparaître les modes pentatoniques de la musique du Sous (Tashlhiyt et Houara), qui constitue aujourd'hui la dernière grande citadelle au Maroc où ces modes et rythmes sont encore vivants en composition et en interprétation. Le déferlement en vagues des divers modes et rythmes de la musique internationale, orientale (arabe ou indienne) et occidentale, véhiculée par des media globalisés, a fait que les modes heptatoniques fascinent de plus en plus les groupes musicaux du Sous et même certains jeunes *rways*. En fait, «*bien que le rays utilise systématiquement le pentatonisme, il existe quelques cas isolés de*

[3] «... David Hassine nous rapporte que, lors d'un voyage à Gibraltar, il s'arrêta devant un orchestre qui jouait. Au XVIIIe siècle, le spectacle valait effectivement la peine de s'approcher et d'observer de plus près les partitions musicales, les instruments de musique et de juger de la parfaite coordination de l'orchestre. Rabbi David est fasciné ; pour lui, le poète, le chantre isolé, quelles possibilités fantastiques offrait la connaissance de la musique et la coordination si parfaite des instruments !» (Hassine-Mamane 2000: 28)

Une étude comparative récente, pointue et très originale dans ce sens est à saluer. Elle rappelle, au passage, que la nature a horreur du vide - comme disaient les anciens physiciens – surtout dans le domaine de la recherche qui, heureusement, et Dieu merci, est un espace de propriété commune à tou(te)s les fil(le)s de l'Homme et de la Femme. C'est l'étude ethnomusicologique de Sigal Azaryahu (1999, et '*en cours*') sur la comparaison entre (a) les paradigmes ethno musicaux des chants de l'*ahwash* tels que ces chants sont pratiqués parmi les immigrants juifs berbérophones marocains établis dans certains mochavim du corridor de Jérusalem depuis les années cinquante et soixante et (b) les formes originales que ces mêmes paradigmes ont encore dans les localités d'origine de ces immigrants dans le Haut Atlas marocain. Cette direction d'investigation a le mérite original et la particularité de (pouvoir) nous donner une idée prospective et simulatrice des scénarii des altérations éventuelles possibles dont ce patrimoine est susceptible de faire l'objet dans un sens ou dans l'autre étant donnée une batterie de facteurs extérieurs nouveaux. C'est l'équivalent, *mutatis mutandis,* d'une étude

---

Ajoutons à tout cela une particularité qui caractérise l'association air-paroles dans la musique maghrébo-andalouse d'expression arabe (*Andaloussi, Gharnati*) que l'on met volontiers à la base de certains genres typiquement marocains comme le *malhun* mais que l'on veut pourtant d'origine arabo-persane. Cette particularité de diction cantatoire distingue la musique maghrébo-andalouse en général des performances des genres orientaux correspondants comme le *Muwashah* : comme produit d'un substrat linguistique, à savoir le substrat berbère, où il n'y a pas d'opposition pertinente de quantité vocalique (voyelles brèves vs. voyelles longues), la performance *Andaloussi* et/ou *Gharnati* peut prononcer *dahabtuu* (pour ذهبتُ) "je suis allé", avec un allongement de la dernière voyelle si l'air l'exige comme s'il s'agissait de [ذهبتـــو] qui n'existe même pas dans la langue , tout comme un muezzin en Afrique du Nord appelle à la prière en psalmodiant '*allaahu akbaar*' comme s'il s'agissait de [الله أكبار] qui est un blasphème ("Dieu est [un ensemble de] tambours"). Cette liberté musicale vis à vis des rapports vocaliques de l'arabe classique, qu'on relève également dans la manière dont les panégyriques de la *Burda* ou la *Hamziya* sont chantés encore aujourd'hui dans le Souss sous l'influence de l'amazighe précisément, n'est pas permise dans la performance orientale (Ben Abdejjli 1988 : 16-17). C'est ce à quoi Al-Jahidh (الجاحظ) fait allusion en ces termes : «*Les Arabes se distinguent dans leur chant par le fait d'ajuster des airs rythmés sur de la poésie métrées, appliquant ainsi une structure mesurée sur une autre structure mesurée ; par contre, les non arabes* (عجم), *manipulent les vocables par allongements et réductions jusqu'à ce qu'ils entrent dans le moule de l'air, appliquant ainsi une structure mesurée à une structure non mesurée* » (D'après :1984 عوض الكريم 116). Pour un examen de la même question du rapport quantitatif entre paroles et musique dans le chant liturgique Yéménite et Andalous, cf. Morag & Shiloah < תשנ"ה>. Pour d'autres études sur la tradition musicale judéo-maroco-andalouse, voir entre autres : Meir Atia & David Golan & Jacques Azran, Moshe Bar-Asher, Menahem Ben-Sasson, Avraham Elam-Amzallag, Edwin Seroussi, Amon Shiloah *in* Assaraf, Rober et Michel Abitbol 1998.

jusqu'ici les grandes traditions métriques classiques telles que la tradition gréco-latine ou d'arabe classique. Cette métrique, en tant que description formelle, avec son degré actuel d'explicitation, permet également et en particulier - comme je l'ai déjà montré à Oujda, il y quelques années (2001 المدلاوي), ainsi qu'à Fès (*khaymat alfikr wa l'adab* ; Fès 11-13 oct. 2003 ; aussi Jouad 1995) - d'asseoir la métrique d'une autre tradition littéraire marocaine, à savoir le *malhun*, sur des bases formelles et explicites, chose qui lui fait défaut jusqu'ici.

Or, si des études spécialisées ont été menées sur la comparaison de tout un pan de la musique maghrébine d'expression arabe (ou kabyle) d'avec les traditions gréco grégorienne d'une part (Salvador-Daniel, éd. 1986 ; Ben Ben Abd El-Jalil, 1988 :71-77; v. aussi Guettat 2000) ou par rapport aux traditions turco-persanes (Shiloah, 1995a) d'autre part, de telles approches descriptives et de comparaison par rapport à la musique africaine et à la musique populaire de la Méditerranée, restent toujours à faire pour ce qui est de ce type de modes et de rythmes de la musique typiquement marocaine, qui caractérise la musiques des 'rways' et qui constitue, en fait, le substrat profond d'un large pan de la musique marocaine en général. La comparaison qu'a fait Aydoun (1992) entre les différents modes et rythmes de la musique marocaine est un bon commencement, qui doit être étendu à la comparaison spécialisée avec d'autres traditions musicales externes, notamment les traditions africaines (Ben Abd El-Jalil, 1995), car l'histoire véridique de la musique marocaine et maghrébine en général est encore loin d'être soustraite à la fiction des généralistes faiseurs de contes.[2]

---

[2] Comme je l'ai déjà signalé, il y a quelques années dans un travail qui a circulé sous forme de tapuscrit (Elmedlaoui, 2000), les faiseurs d'histoires de littératures associent systématiquement l'avènement de la musique maghrébo-andalouse à une tradition orientale de type plutôt messianique, selon laquelle c'est le fameux immigrant dit Ziryâb (musicien de Bagdad d'origine persane établi en Andalousie, 9e siècle; v. Shiloah, 1998:130-132) qui aurait apporté de l'Orient dans ses bagages les fondements de la musique andalouse (voir un nuancement du rôle de Zeryab par rapport à Avempace *in* Shiloah, *Ibid.* p :177). Or les spécialistes, qui se réfèrent plutôt à l'oeuvre d'un Avenpace (ابن باجة), relèvent de grandes différences entre la musique orientale et la musique maghrébo-andalouse, à savoir notamment l'absence, dans cette dernière, des intervalles de tiers et de quart de ton (Ben Abd El-Jalil, 1988:43-45; Salvador-Daniel, 1986:30) et la présence, par contre du modalisme à échelle pentatonique dans certaines de ses *nawbat* (Ben Abd El-Jalil, 1988:14-15) ainsi que la présence en elle des rythmes quinaires, qui caractérisent encore aujourd'hui tous les genres musicaux que nous avons énumérés ici à propos des modes et des rythmes des la musique marocaine.

réflexion sur la rythmique [de cette famille de rythmes marocains] n'en est aujourd'hui qu'à ses débuts » (Aydounn. Op. cit. p : 16).

Et tout comme on dit, par exemple, que «c'est la musique mauritanienne qui aurait produit la poésie *hassaniya*» (Ben Abd El-Jalil, p : 26), la famille rythmique dont nous venons de signaler la dimension pan-marocaine a engendré, grâce aux effets des contraintes qui en régissent l'association avec la syllabation de la langue associée (Elmedlaoui 1985 ; Dell & Elmedlaoui 1985), un système métrique dans cette langue qui semble être un système générateur. Autrement dit, il doit s'agir, au fond des choses, d'un répertoire de rythmes musicaux en interaction avec une batterie de contraintes d'appariement qui régissent l'association des éléments du rythme (temps forts vs. temps faibles) avec les constituants prosodiques de la matière parlée (mores, pieds, dipodes) auxquels la syllabation linguistique donne lieu. Dans notre dernier travail (Dell & Elmedlaoui '*in preparation*'), nous défendons l'idée que la faculté d'aptitude/jugement métrique du locuteur natif consiste, dans cette tradition métrique, en une maîtrise de ce répertoire limité de famille de rythmes ainsi que de ces règles qui en régissent l'association avec les éléments prosodiques de la syllabation (mores, syllabes, dipodes). Il ne s'agit donc pas d'une pure mémorisation de plusieurs dizaines de patrons métriques déjà répertoriés jusqu'ici, puisque le recensement empirique permet toujours d'allonger cette liste par la découverte d'autres patrons jamais rencontrés auparavant, mais dont les jugements des locuteurs reconnaissent la bonne formation, tout comme ils reconnaissent la bonne formation de toute nouvelle phrase jamais rencontrée auparavant.

Il y a donc une réciprocité entre patrimoine musico-rythmique et patrimoine prosodico-métrique, de sorte que toute altération qui affecte l'un de ces deux termes se répercute nécessairement sur l'autre terme. Or, ce n'est pas seulement les modes et les rythmes de la musique des '*rways*' qui présentent aujourd'hui des caractéristiques empiriques très intéressantes pour la musicologie (théorie de la gamme et des intervalles; polyrythmie et agogiques; forme, place et statut des appogiatures mélodique, etc.) en tant que patrimoine humain immatériel. La métrique des paroles de la chanson des rways, en tant que système générateur, est même de nature à jeter une lumière nouvelle sur la façon dont on aborde

caractéristique qui fait l'originalité rythmique de la musique marocaine en général. Ce rythme est à la base de plusieurs variantes locales des chants de danse dits *Ahwash* (ahwash d'Aoulouz, de Tinzrt et de Tafingoult, notamment) ainsi qu'à la base des chants de danse de l'*Ajmak* (Achtoukn). Il est également à la base du *Mizan* Hwwari (Aydoun, Op. cit. 104) à Hwwara et à Lemnabha dans le Sous. Il encadre également beaucoup de mouvements de la famille *Ahidus* (Aydoun Op. cit. p : 84), parfois sous la forme d'une mesure 10/**8,** ainsi que des mouvements de certaines '*Serrabat*' de tempo rapide dans le *Malhun* (Idem. p :59) ou certains mouvements de la *Jahjuka* du Rif occidental (Ibid. p. 74) et de la *Taqtuka* de Jebala (Ibid. p : 114) ou de la *Hadra* des Aïsawa (*Ibid.* p : 132). Les différentes manifestations locales particulières de toute cette famille de rythmes quinaires ne se distinguent, les unes des autres, par conséquent, à travers les différentes traditions musicales locales, régionales ou de confréries, qui viennent d'être mentionnées, que grâce aux paramètres suivants:

(a) les places des temps forts dans le cycle,
(b) la différence de tempo,
(c) la répartition des temps du cycles entre coups réalisés ('*tak*' , '*doum*', *'ts'* ; voir (Ben Ben Abd El-Jalil, 1992)[1] et silences, et enfin
(d) le timbre des instruments de percussion, qui varie en fonction de la forme, de la taille et de la matière de fabrication, selon les traditions.

Situation d'un patrimoine

Si les rythmes de la musique marocaine dite savante (andalouse ou d'obédience orientale) sont relativement simples à décrire, puisqu'ils consistent en un nombre déterminé et codifié de frappes organisées en cycles binaires (2, 4, 8, 16) ou ternaires (3, 6, 9, 12) (voir Jargy, 1971: 62-67 ; Amzallag (*à paraître*); 1988 بن موسى), «*les rythmes de la musique populaire, par contre, sont d'une complexité déroutante : entrent en compte une diversité de nuances, d'accents, et une agogique fluctuante manifeste dans l'intégralité de la valeur des notes. La*

[1] Le 'doum' et le 'tak' sont dits respectivement *lhmz* et *nnqr* dans la terminologie musicale du Sous (Rovsing Olsen 1997 : 74-76)

Métrique, rythmes et modes de la chanson amazighe des 'rways' ; Un plaidoyer pour la sauvegarde du pentatonisme de la musique marocaine

Mohamed Elmedlaoui
Centre de l'Aménagement Linguistique
IRCAM

Aperçu général

La chanson des '*rways*' (sorte de troubadours à l'origine) de la région du Sous est construite sur trois dimensions :

(a) des paroles métriques (Jouad, 1995 ; Dell & Elmedlaoui, 1997, 2002),

(b) une gamme musicale pentatonique et

(c) une famille de rythmes binaires, ou composés (ternaires, quinaires et plus).

L'échelle mélodique pentatonique, en usage également en Afrique de l'Ouest, au Soudan et en Extrême Orient (Chine et Japan), sur laquelle les trois modes de la chanson des rways sont définis (*ashelhiy*, *agnaw* et *amâakkl* ; Aydoun, 1992: 66-67) et qui est de type anhémitonique (Rovsing Olson, 1997 :71) en cela qu'elle se caractérise par l'absence de demi-tons, est une gamme de provenance africaine pour ce qui est du Maroc. C'est la gamme qui y encadre aussi les mélodies *Hassaniya* et *Gnawi*. Elle s'est même répandue dans le nord pour affecter la musique maroco-andalouse à travers notamment la '*nawba*' dite '*Rasd*' (litt. "danse" ; Ben Abd El-Jalil, 1995 : 21-23 ; v. aussi Al-Jirari, 2002 : 69 à propos de ces influences africaines). Comme le montre la représentation qui suit entre crochets : [Do Ré X Sol Z Do2], cette échelle, comparée à l'échelle heptatonique, manque d'un degré entre Ré et Sol, et d'un autre entre Sol et Do2.

Le cycle rythmique quinaire à base de cinq temps (i.e. 5/**8**), très en usage dans la chanson des *rways*, et qui peut être considéré comme un rythme composé du binaire et du ternaire, est, de son côté, un rythme

gouvernance représente le levier le plus sûr du développement durable à travers une politique d'éducation citoyenne, une éducation en langue maternelle véhiculant des valeurs universelles dans la perspective de la création des conditions de la durabilité de l'ancrage du citoyen dans les référents culturels communautaires et des conditions de l'ouverture sur la culture du temps présent et de celui de l'avenir. Le défi majeur de l'éducation en amazighe réside dans cette problématique.

Références bibliographiques

Agnaou, F. (2003), *Gender, Literacy, and Empowerment in Morocco*. Routledge, New York & London.

Bhola, H.S. (1984), *Campaigning for Literacy : Eight National Experiences of the Twentieth Century with a Memorandum to Decison Makers*. Paris : UNESCO.

Boukous A. & F. Agnaou (2001), *Alphabétisation et développement durable au Maroc : réalité et perspectives*. Rabat, Publications de la Faculté des Lettres.

De Clerck, M. (1993), *Alphabétismes et alphabétisations*. Hambourg : Institut de l'UNESCO pour l'éducation.

PNUD. (1996) *Rapport de développement humain*.

Royaume du Maroc, Haut Commissariat au Plan, Recensement général de la population et de l'habitat : 2004

Shaw, W.D. (1983) *The Choice of a language for Adult Literacy Program : A Guide for Decision Makers*. Thèse de Doctorat non publiée. Amherst : U Mass University.

centralisatrice. Ces groupes, lorsqu'ils sont conscients de leur différence, se fondent sur la spécificité de leur langue maternelle comme critère de leur identité pour réclamer leurs droits, notamment l'intégration de leur langue maternelle dans l'enseignement, dans la vie publique et dans les médias. En réaction aux velléités de dissimilation des communautés minoritaires, les forces centrifuges s'emploient à détourner la revendication linguistique en focalisant le débat non plus sur la langue maternelle mais sur la langue commune, la langue unitaire, la langue officielle. Dans ce discours, la langue maternelle est présentée comme *primitive*, *insuffisamment développée* pour servir de moyen de communication dans le cadre du monde moderne, un *dialecte* porteur de division, ou encore un *patois* qui met en danger la construction de l'Etat-Nation. En conséquence, l'introduction de la langue maternelle dans l'enseignement serait une entrave au développement intellectuel de l'enfant.

Le principe de l'insertion de la langue maternelle dans le système scolaire et éducatif, préconisé pourtant par l'UNESCO, rencontre çà et là des oppositions, les unes à caractère technique, les autres de nature idéologique. Les objections à caractère technique tiennent au « sous-développement » des langues maternelles, à l'oralité, à la vernacularité, à la pauvreté de leur lexique, à la réduction de leurs usages, etc. Quant aux objections de nature idéologique, elles s'expriment notamment parmi les élites des communautés nationales où coexistent plusieurs communautés linguistiques et où la décision politique conforte une langue hégémonique en l'instituant comme langue officielle unique. L'enseignement de la langue maternelle, est considéré comme un acte susceptible de renforcer le particularisme régional et partant d'affaiblir l'Etat-Nation.

Pour circonscrire le champ du débat idéologique dans le domaine de la langue et de la culture, nous pouvons dire que le conflit entre les forces *nationalitaires* et les forces *nationistes,* en matière de politique linguistique et culturelle, fait l'objet d'un débat qui marque une étape historique, le XIX è siècle pour les nations européennes et l'ère postcoloniale pour les autres nations. L'issue de ce débat, qui n'est pas toujours serein, dépend, en fin de compte, de la nature de l'État et des choix que ce dernier fait dans le domaine de la gestion des ressources symboliques de la communauté. C'est dire que la qualité de la

déchiffrer les notices pour administrer correctement les médicaments prescrits par le pédiatre à son enfant a besoin d'apprendre la langue des notices médicales, celui qui veut apprendre à lire et à écrire sa langue maternelle parce qu'il ne veut pas la perdre doit être alphabétisé en sa langue maternelle; celle qui manifeste le désir d'apprendre à lire le Coran a besoin d'être formée en arabe classique, etc. Ainsi que le préconise Shaw (1983, p. 227), qui a consacré une magistrale étude au problème du choix de la langue dans les programmes d'alphabétisation, il convient d'inculquer à l'apprenant un *savoir fonctionnel* par le moyen d'une *langue fonctionnelle*:

> (...) those who are truly interested in fostering the growth of adult literacy may be willing to agree that there can be a single general answer to the question. The best language for adult literacy is a 'functional language' -the language that fulfils the literacy needs of the learner, whatever they may be.

Cette conception pragmatique et fonctionnelle de l'alphabétisation est à peine pensée par les promoteurs et les exécutants des programmes d'alphabétisation conçus au Maroc. En effet, la maîtresse, habituée à la pédagogie traditionnelle spécifique à l'école primaire, s'acharne à faire acquérir à l'apprenant adulte une compétence exclusivement linguistique en arabe standard, sous forme de leçons de grammaire, de conjugaison, d'exercices structuraux et de textes de lecture n'ayant souvent aucun rapport avec l'environnement socioculturel de cet apprenant. Il n'est pas étonnant alors que la moitié au moins des inscrits déserte les cours et que l'autre moitié soit incapable d'écrire une lettre et de la poster, après des années d'assiduité aux cours (Agnaou, 2003). Les projets d'alphabétisation fonctionnelle en milieu professionnel commencent cependant à être initiés dans certaines entreprises en langue française, notamment dans les secteurs de l'habillement.

Education, langue et citoyenneté

Les termes dans lesquels se pose le problème de l'éducation des adultes par le moyen de la langue maternelle dépassent naturellement le cas marocain pour concerner de façon plus générale les groupes minoritaires qui se trouvent enclavés dans une entité politique

Pour l'éducation des adultes en amazighe

Il ne fait pas de doute qu'au Maroc, les régions amazighophones sont celles qui connaissent le taux d'analphabétisme le plus élevé, en raison de l'enclavement, de l'insuffisance des infrastructures et des équipements, de la faiblesse des investissements, de l'hémorragie des forces vives (manuelles et intellectuelles), etc. dont elles souffrent. Bien évidemment, l'analphabétisme ne va pas de pair avec l'ignorance car, il serait non seulement injuste mais encore erroné de considérer que les populations amazighophones sont incultes. En effet, ces populations ont un capital culturel important dans leur propre culture, c'est-à-dire qu'elles produisent, reproduisent et pratiquent toutes les formes culturelles de leur communautés, aussi bien les formes immatérielles (chant, poésie, conte, proverbe, etc.) que les formes matérielles (bijoux, tapis, architecture, etc.) et la culture organisationnelle, notamment dans les domaines de la gestion des ressources en eau, des terres, des récoltes, des institutions collectives, du mariage, des rituels et des diverses cérémonies, etc.

Que peut apporter l'alphabétisation à ces populations ? Incontestablement, beaucoup de choses si le programme d'alphabétisation s'accompagne de modules d'éducation des adultes. En effet, apprendre à lire et à écrire en langue arabe permet aux populations de s'intégrer dans la communauté nationale et de répondre aux besoins administratifs, mais cette alphabétisation fonctionnelle à sens unique risque cependant d'accélérer le processus de substitution linguistique et culturelle au détriment de l'amazighe. C'est pourquoi, il serait judicieux et équitable que l'apprentissage de la lecture et de l'écriture en arabe soit accompagné de celui en amazighe et en tifinaghe, et surtout de modules en amazighe centrés sur l'éducation sanitaire, l'éducation citoyenne et la formation à la gestion de projets générateurs de revenus par le moyen de supports audio-visuels.

Comme les besoins peuvent être divers et variés, on peut fort bien imaginer un scénario *à géométrie variable* permettant de gérer le choix de la langue d'alphabétisation en fonction des besoins des apprenants. En effet, l'ouvrier dont l'objectif est de lire et de comprendre les indications relatives au maniement des machines dans une entreprise a besoin d'être alphabétisé dans la langue de l'entreprise; la maman qui aspire à

sur son temps la part nécessaire à son éducation, elle y est donc personnellement engagée. Le processus d'alphabétisation implique aussi un temps et une énergie limités de la part de l'apprenant, c'est pourquoi consentir son temps et son énergie à apprendre présuppose un degré certain de motivation et une capitalisation rationnelle de l'effort consenti en termes de résultats immédiats. Enfin, ce processus implique de la part de l'apprenant une accumulation préalable d'expériences et d'attitudes qui n'existent pas chez l'enfant, ceci peut faciliter l'apprentissage comme il peut l'entraver, c'est pourquoi le formateur doit être à l'écoute des participants pour évaluer notamment leurs besoins.

Le choix de la langue d'alphabétisation repose en définitive sur quelques principes généraux qu'il est bon de rappeler dans la perspective de l'intégration de la langue maternelle dans la lutte contre l'analphabétisme. La langue choisie doit satisfaire notamment aux conditions suivantes:

(i) posséder une graphie qui représente son système phonologique;
(ii) être standardisée, c'est-à-dire disposer d'une grammaire, d'un dictionnaire et d'une littérature qui en codifient l'usage oral et écrit;
(iii) être habilitée à servir le développement et la modernisation;
(iv) bénéficier d'une tradition écrite qui permette la promotion de l'acquisition et le maintien des habiletés de l'alphabétisme.

Ces conditions sont des *prérequis* pour qu'une langue puisse être un médium efficace quant à l'acquisition de la lecture, de l'écriture, du calcul et de la culture, et un outil efficient quant à l'adéquation aux besoins des apprenants en termes de nécessités socio-économiques, notamment l'insertion dans le marché du travail et la mobilité sociale. Ces conditions sont des préalables d'ordre technique, c'est pourquoi il faut préciser d'emblée qu'aucune langue n'est *née* parée de ces attributs, il s'agit de décisions émanant d'une volonté politique. Ceci posé, on admettra qu'*a priori* toute langue peut servir de moyen de lutte contre l'analphabétisme pourvu qu'elle réponde aux besoins des apprenants et qu'elle bénéficie des mesures techniques appropriées.

former les apprenants dans la langue du marché du travail. Mais lorsque les programmes d'alphabétisation ont commencé à toucher les régions rurales, les éducateurs se sont rendus compte que l'alphabétisation des populations en langue maternelle était plus indiquée, on a ainsi été conduit à alphabétiser les populations en mandingue, en tamasheq, en songhai et en peul, dans leurs aires respectives. Cette dernière option garantit à l'apprenant l'accès à une langue internationale et à la culture qu'elle véhicule, avec les profits et privilèges que cela comporte. Elle a néanmoins l'inconvénient d'ignorer la langue et la culture premières de l'apprenant avec le risque de le couper de ses racines. C'est pourquoi, opposée à cette politique, une partie des élites intellectuelles nationalistes considère que pour les apprenants, les langues occidentales sont aussi un médium de déculturation.

Le dilemme linguistique

Dans de nombreux cas, les apprenants ont manifesté la volonté d'être alphabétisés aussi en des langues autres que la langue officielle, notamment en langue maternelle. C'est pourquoi, à la suite des recommandations de L'UNESCO, certains pays ont employé la langue maternelle dans les campagnes d'alphabétisation des adultes. Cependant, en Thaïlande par exemple, l'on est dans une situation paradoxale, certains participants à l'alphabétisation reprochent au gouvernement l'exclusion des langues régionales au moment où d'autres se déclarent plus favorables à l'apprentissage de l'anglais qu'à l'éducation bilingue en thaï - anglais. C'est là le dilemme que connaissent les décideurs en matière de choix de la langue d'alphabétisation.

A vrai dire, il est difficile de prendre une décision en matière de choix de la langue d'alphabétisation, d'autant que ce choix peut reposer sur une option d'ordre politique ou idéologique plus ou moins opérationnelle. C'est pourquoi, il semble raisonnable, avant de faire un choix, de procéder à une analyse empirique des besoins des apprenants car le processus d'alphabétisation des adultes est radicalement différent du processus d'apprentissage scolaire. En effet, le premier est fondé sur le volontariat, en principe aucune mesure coercitive ne pèse sur la personne qui participe aux cours d'alphabétisation, elle décide par elle-même et d'elle-même d'apprendre à lire, à écrire et à calculer en prenant

(iii) Utilisation d'un certain nombre de langues nationales choisies selon des critères définis par la politique linguistique officielle.

L'expérience qui consiste à sélectionner les langues nationales majoritaires a été mise en pratique dans un certain nombre de pays africains; par exemple, 44 langues sont retenues au Nigeria, 10 au Ghana, 8 en Guinée, 7 en Zambie, 5 au Niger, 3 au Sénégal, etc. En revanche, en Asie la tendance dominante consiste à employer les grandes langues nationales, c'est le cas du hindi en Inde, de l'urdu au Pakistan, du malais, de l'indonésien et du coréen dans leurs pays respectifs. En Amérique latine, l'espagnol est employé dans tous les pays d'Amérique du sud, à l'exception du Brésil qui a opté pour le portugais comme langue institutionnelle. Il existe, néanmoins, dans les différents pays des populations autochtones qui revendiquent l'enseignement de leur langue, par exemple le quechua et le guarani. En fin de compte, cette option est confronté au dilemme suivant : quelles langues choisir et comment éviter de léser les communautés minoritaires ?

(iv) Emploi des langues nationales avec pour objectif final l'alphabétisation dans une langue de grande communication.

Cette option présente l'avantage d'assurer l'apprentissage des compétences de base, la lecture, l'écriture et le calcul, en langues premières et de permettre la continuation en une langue internationale. Une telle expérience a été tentée avec succès au Mexique, au Pérou, au Vietnam et en Namibie; la langue maternelle sert de *pont* à l'apprentissage de la /en langue officielle en lui cédant progressivement la place dans l'institution scolaire. Cette option semble pragmatique, elle a néanmoins l'inconvénient de faire de la langue maternelle un simple appoint à la langue dominante.

(v) Utilisation d'une langue de grande communication pour l'ensemble des besoins d'alphabétisation.

Certains Etats ont opté pour l'emploi des langues étrangères, celles de l'ancienne puissance occupante, dans leurs institutions. En Afrique subsaharienne, c'est en effet l'anglais et le français qui ont le statut de langue officielle et donc de langues de l'éducation. Au Mali, par exemple, le français a d'abord été exclusivement la langue d'alphabétisation en milieu urbain ; ce choix répondait au besoin de

Le choix de la langue d'alphabétisation demeure cependant une question ouverte dans le débat au niveau des décideurs, des experts et des praticiens ; c'est ainsi que les arguments pour et contre chacune des options envisageables sont examinés. Résumons-les succinctement :

(i) Utilisation d'une seule langue nationale et/ou officielle

Cette option renforce l'unité nationale du pays mais risque de marginaliser certaines langues locales et de soustraire les apprenants à la culture mondiale. L'Éthiopie a expérimenté cette option en adoptant l'amharique comme langue d'alphabétisation; le succès est tout relatif puisque le taux d'échec est estimé à 87%. En revanche, l'expérience de la Tanzanie, qui a choisi d'alphabétiser en swahili, a été un franc succès; il faut préciser que cette langue n'est cependant la langue d'aucun groupe ethnique particulier tout en étant la grande langue véhiculaire de l'est africain. Au Maghreb, la langue des campagnes d'alphabétisation est la langue officielle, l'arabe standard ; selon les statistiques officielles, cette expérience connaît un succès satisfaisant en Algérie et en Tunisie et plutôt mitigé au Maroc.

(ii) Utilisation de toutes les langues nationales

Cette option satisfait les droits linguistiques et culturels de toutes les composantes de la nation mais risque de renforcer les particularismes locaux et interdit aux apprenants de s'ouvrir sur les langues et les cultures mondiales. C'est ce qui explique qu'en Gambie par exemple, les apprenants aient manifesté leur résistance à être alphabétisés en langue nationale et qu'ils aient réclamé l'apprentissage de l'anglais qui leur offriraient davantage d'opportunités de travail et de possibilités d'amélioration de leurs conditions de vie. A l'inverse, l'expérience soviétique, qui fut l'une des grandes expériences d'éradication de l'analphabétisme, a été fondée sur le principe de l'égalité des langues; les langues nationales ont donc été employées dans les programmes d'alphabétisation à l'échelon des républiques. Cette option présente l'avantage de prendre en considération la situation sociolinguistique du pays dans sa diversité mais risque de conduire à l'ignorance des grandes langues de communication.

d'alphabétisation. Pour montrer que ce choix est réducteur, nous allons effectuer un détour par certaines expériences à travers le monde afin de cerner les approches adoptées quant au choix de la langue d'alphabétisation. Quelle langue adopter: la langue maternelle de l'apprenant? La langue nationale la plus diffusée? La langue officielle? Une langue étrangère? La langue qui répond le mieux aux besoins de l'apprenant? Ces différentes options ont été mises en pratique à travers le monde, notamment dans les pays en développement où sévit l'analphabétisme.

Cette question a été débattue parmi les andragogues dès la création de l'UNESCO. C'est ainsi qu'en 1962, la douzième session de la Conférence Générale de cette organisation a recommandé aux États membres d'utiliser les langues maternelles en vue d'éradiquer l'analphabétisme. Les considérants qui ont servi de base aux recommandations faites à cette occasion sont les suivants :

(i) Il est plus facile d'apprendre à lire et à écrire dans la langue maternelle ou dans une langue que l'on connaît que dans une langue étrangère.

(ii) La langue maternelle étant le véhicule naturel de la pensée et de l'expression d'une communauté, son emploi pour l'alphabétisation et l'éducation des adultes resserre les liens avec les sources de sa culture.

(iii) Les personnes, qui ont appris à lire et à écrire dans une langue qui n'est pas leur langue maternelle et qui n'est pas adaptée à leur culture, semblent éprouver une grande difficulté à acquérir avec facilité un vocabulaire suffisant.

La conférence des experts de l'UNESCO, tenue deux années plus tard, a procédé à l'implémentation des principes précédents dans le cadre des programmes d'alphabétisation mis en application dans les pays nouvellement indépendants. Des solutions pratiques sont alors adoptées dans le but d'assurer la préparation des langues africaines à des fins d'alphabétisation, notamment la codification des structures linguistiques, l'élaboration de systèmes graphiques, la confection du matériel pédagogique, la définition de programmes d'alphabétisation et la formation d'un personnel encadrant qualifié.

La politique de l'Etat marocain en matière d'alphabétisation privilégie l'alphabétisation fonctionnelle comme levier permettant le développement du capital humain dans le processus du développement économique. Elle est énoncée dans la *Charte nationale d'éducation et de formation* (p.20) comme suit :

> *La lutte contre l'analphabétisme est considérée comme une obligation sociale de l'Etat et constitue un facteur déterminant de mise à niveau du tissu économique, par le rehaussement de la compétence des ressources humaines, afin d'accompagner le développement des unités de production.*

Cette politique vise trois catégories sociales : les travailleurs analphabètes, les adultes sans emploi stable et les jeunes de moins de 20 ans. La première et la dernière catégories constituent théoriquement la cible privilégiée des programmes d'alphabétisation parce qu'elles sont formées d'individus impliqués dans la stratégie de promotion des ressources humaines dans la perspective du développement économique. Dans les faits, les programmes d'alphabétisation fonctionnelle et d'éducation non formelle sont à l'état expérimental alors que la campagne générale d'alphabétisation, qui s'adresse notamment aux mères, bénéficie d'une longue expérience et d'un travail andragogique cumulatif.

C'est précisément la catégorie des « femmes au foyer » qui devrait constituer la cible des programmes d'éducation en amazighe car c'est à la langue première des bénéficiaires de la campagne d'alphabétisation qu'il revient naturellement de jouer le rôle de véhicule dans les opérations d'alphabétisation liées au développement intégré en milieu rural et en milieu périurbain pour servir d'appui aux fonctions sociales des bénéficiaires, notamment dans les domaines de la santé reproductrice, de la prévention, de l'éducation des enfants et de la gestion des affaires familiales.

Quelle langue pour l'éducation des adultes?

L'un des choix majeurs de la politique éducative au Maroc réside dans l'emploi exclusif de l'arabe (classique) dans les programmes

gouvernementales. Le taux d'analphabétisme y est l'un des plus élevés dans la région, notamment chez les femmes et surtout les rurales; en témoignent les données suivantes:

Taux d'analphabétisme (en %) par sexe en 1994 et 2004		
sexe	**1994**	**2004**
Masculin	41	31
Féminin	67	55
Ensemble	55	43
Taux d'analphabétisme (en %) par milieu de résidence en 1994 et 2004		
Résidence	**1994**	**2004**
Urbaine	37	29.5
Rurale	75	60.8
Ensemble	55	43.2
Taux d'analphabétisme (en %) par sexe en 1994 et 2004 (milieu urbain)		
Sexe	**1994**	**2004**
Masculin	25	18.9
Féminin	49	39.5
Ensemble	37	29.5
Taux d'analphabétisme (en %) par sexe en 1994 et 2004 (milieu rural)		
Sexe	**1994**	**2004**
Masculin	61	46.4
Féminin	89	74.8
Ensemble	75	60.8

(Source : Recensement général de la population et de l'habitat Royaume du Maroc, Haut Commissariat au Plan, 2004)

A titre comparatif, selon une source du PNUD, le taux d'alphabétisation des femmes est beaucoup moins élevé au Maroc (28.8%) que dans certains pays de même niveau socio-économique; il est, par exemple, de 45.8% en Algérie et de 98.4% au Liban.

Beaucoup de problèmes se dressent sur la voie de la lutte contre l'analphabétisme, notamment l'engagement institutionnel, le financement, la délimitation des objectifs, la formation de l'encadrement, la logistique, le matériel pédagogique, la motivation des apprenants et ... le choix de la langue d'alphabétisation.

L'éducation des adultes : L'impératif de la langue maternelle

Ahmed Boukouss
Recteur
IRCAM

L'analphabétisme constitue encore au XXIè siècle un fléau majeur pour l'humanité dans de nombreux cas, les apprenants ont manifesté la volonté d'être alphabétisés en des langues autres que la langue officielle. C'est pourquoi de multiples campagnes et de nombreux programmes d'alphabétisation sont impulsés par des organismes internationaux (notamment l'UNESCO) et par les organisations gouvernementales et non-gouvernementales (de Clerck, 1993 ; Bhola, 1984) afin d'éradiquer ce que d'aucuns considèrent comme un fléau. Dans cette perspective, l'usage de la langue maternelle est généralement employé dans les programmes d'alphabétisation comme un moyen linguistique efficace pour assurer le succès des méthodes andragogiques.

Partant de ce fait, le présent texte postule l'hypothèse selon laquelle la non utilisation de la langue maternelle constitue l'un des facteurs explicatifs de l'insuccès des programmes de lutte contre l'analphabétisme au Maroc. *A contrario*, il voudrait conforter la thèse selon laquelle l'usage de l'amazighe en milieu amazighophone représente le moyen le plus sûr pour faire bénéficier la population adulte des bienfaits de l'éducation en matière d'alphabétisation fonctionnelle, notamment dans les domaines de la santé, de la puériculture et de l'éducation citoyenne.

Des données alarmantes

Au Maroc, le taux d'analphabétisme des adultes demeure élevé en dépit des efforts consentis dès les premières années de l'indépendance par les différents organismes, notamment l'Office Chérifien des Phosphates, l'Office National de l'Électricité, l'Office National des Chemins de Fer, et plus tard par un nombre croissant d'associations non-

Références bibliographiques

Almou, D. (1997), *Didactique du français, prémices d'une pédagogie de l'erreur*, Casabalanca, Ed.Annajah Al Jadida.

Bailly, D., Luc, Ch. (1992), *Approche d'une langue étrangère à l'école (2vol.)* Paris, Inrp,

G. Fève et al. (1992), *L'enfant polynésien*, l'Harmattan.

Lazure, R. (1998), *Sur les "traces"" de la didactique du français oral: critique du parcours des deux dernières décennies de recherche*, E.L.A., n° 96, 23-35

Morais, J. (1994), *L'art de lire*, Paris: Odile Jacob, 263-280.

Philippe, P. (2000), *Construire des compétences dès l'école*, Paris, Esf éditeur.

Pierre, M. (2002), *La didactique des langues étrangères*; Paris, PUF.

Schneuwly, B. (2000), « Une démarche d'enseignement de l'oral ». In Dolz, J. et Schneuwly, B. (eds.) *Vers une didactique de l'oral*, Paris: ESF, 1-12

Smith, F. (1990), *Devenir lecteur*, Paris: Colin, 147-156 et 168-175.

soutenus par les tenants de la méthode phonique et ceux soutenus par les tenants de la méthode globale. Comme le montre Morais (1997 : 278), "l'apprentissage des correspondances ne précède ni ne suit l'apprentissage des mots écrits et leur signification. Tous les niveaux de représentation sont activés en même temps..." De telles méthodes articulent ainsi de manière plus ou moins explicite un travail à la fois synthétique et analytique.

Conclusion

Sur un plan purement théorique, l'enseignement de l'oral et de l'entrée dans l'écrit en amazighe peuvent donc se combiner. Cependant si les pratiques enseignantes continuent largement à les distinguer, c'est sans aucun doute qu'il manque un concept plus englobant autour de la langue. Car lire, écrire et parler, n'est-ce pas en fin de compte une seule et même activité? Communiquer en amazighe. A l'ère du multimédia dans laquelle nous nous engageons aujourd'hui, il semble crucial de ne pas l'oublier et d'envisager la culture de l'oral et de l'écrit dans un rapport de complémentarité et préparer les apprenants à mieux les investir par des séances de « chat » démocratisation de l'Internet oblige, par des correspondances et des échanges en amazighe entre différentes écoles du Royaume et celles de nos amis amazighophones du pourtour méditerranéen. Cette ouverture pourrait à notre sens jouer un rôle dans le processus de la standardisation engagé par l'IRCAM.

S'il est évident qu'une approche stricte de l'appropriation du code est dépassée, l'approche mixte est quant à elle de plus en plus d'actualité. Il convient de lier approche linguistique avec approche qui privilégie la communication. Car, comme le reconnaissent de plus en plus d'auteurs, pour bénéficier d'une réelle efficacité, l'analyse doit s'opérer en interaction avec des activités langagières. L'enjeu est de taille: il s'agit de construire un rapport plus conscient à la langue comme objet d'analyse, objet que l'on peut manipuler, que l'on peut s'approprier et finalement maîtriser en vue d'un usage raisonné.

à l'absence d'un encadrement efficace des enseignants ce qui se répercute sur la qualité des pratiques enseignantes.

Selon Lazure (1998), les deux approches susmentionnées pour l'enseignement de l'oral ont chacune pour but de faire acquérir à l'élève des habilités langagières en le faisant investir des contextes variés clairement délimités. L'expérience lui permet alors de construire un savoir intuitif sur les caractéristiques de ces différents contextes et de développer des compétences d'ordre à la fois discursif et sociolinguistique.

Au niveau de l'entrée dans l'écrit, selon les tenants de la méthode globale tel Smith, lire n'est pas tant un travail de déchiffrement qu'un travail de recherche de sens, de compréhension: pour eux, l'apprenant ne s'attache aucunement au "son" des mots mais bien à leur signification, c'est-à-dire en d'autres termes au message qui est communiqué. C'est pourquoi, selon cet auteur, "l'apprenant doit se familiariser avec les traits distinctifs de l'écrit et les relations qu'ils entretiennent avec le sens" (p.154). Ses compétences langagières reposent ainsi sur une prise d'information globale sur le contexte linguistique et ne peuvent se développer que par le biais de la pratique.

4. Approches mixtes

Enfin, certaines conceptions associent approche linguistique et approche de communication et de compréhension, formant ainsi un nouvel ensemble.

Au niveau de l'enseignement de l'oral, l'approche communicationnelle mixte tente comme le signale Lazure (1998 : 33) "de combiner une approche centrée sur la pratique de la communication et une approche centrée sur l'acquisition des éléments langagiers". L'auteur met alors plus particulièrement en évidence différents types de démarches articulant de diverses façons des activités de communication et des activités langagières, qu'elles soient menées en parallèle ou dans un mouvement de va-et-vient, ou encore selon ces deux modalités à la fois.

Pour l'enseignement de l'entrée dans l'écrit, une méthode telle que la méthode viennoise de Feitelson (ou encore celle développée par Kermograd au siècle passé) propose une démarche alliant les principes

formelles et variationnelles du langage". Ainsi, même si deux tendances se démarquent dans cette approche en fonction des contenus auxquels elles se réfèrent (l'une étant plus centrée sur les variétés linguistiques, l'autre sur les propriétés formelles de la langue), "l'analyse constitue un facteur de consolidation essentiel du code élaboré".

Quant à l'entrée dans l'écrit, la méthode phonique "enrichie" se base sur une analyse différenciée du code de l'oral et de l'écrit permettant à l'enfant de développer sa conscience phonologique et de comprendre le principe de phonographie du fait que le tifinagh se prête à faciliter cette appropriation et permet aux apprenants de mieux gérer ce code. Elle a ainsi, selon Morais (1997 : 271), "un effet très puissant sur le développement de l'habilité d'analyse phonémique intentionnelle qui joue un rôle essentiel dans l'acquisition du décodage phonologique".

3. Approches de communication et de compréhension

A l'oral comme à l'écrit, nous retrouvons plusieurs conceptions défendant l'idée que, loin d'un enseignement formel, les capacités d'expression se développent au travers de leur mise en pratique. C'est plus particulièrement le cas, en ce qui concerne l'enseignement de l'oral, pour l'approche communicationnelle stricte et l'approche fonctionnelle (qui ont une certaine similarité au niveau des conditions d'apprentissage qu'elles prônent), ainsi que pour la méthode globale d'apprentissage de la lecture telle qu'elle est développée par Smith dans le domaine de l'écrit. Les démarches qui sont proposées par ces conceptions répondent au même principe spontanéiste: pour les unes, "c'est en parlant qu'on apprend à parler" surtout pour des apprenants non amazighophones qui abordent l'apprentissage de la langue amazighe par le truchement de l'enseignement, l'autre reposant sur l'idée que "l'enfant n'apprend à lire qu'en lisant" (Smith, 1990 : 168).

Si la responsabilité de ces apprentissages semble en grande partie laissée à l'apprenant, celui-ci ne saurait pourtant les effectuer s'il n'est pas placé dans des conditions qui les favorisent. Malheureusement, la situation dans laquelle se déroule l'apprentissage au sein des écoles marocaines est, en plus, délicate pour diverses raisons liées notamment à l'effectif pléthorique, au manque de moyens didactiques mis en œuvre et

expression de Lazure (1998). Ce qui est prôné, c'est ainsi principalement l'automatisation d'un certain nombre de savoir-faire.

L'approche d'imprégnation a comme objectif "l'adaptation du mode d'expression des élèves à un code élaboré, soutenu" (Schneuwly): ils seraient amenés à parler "correctement", c'est-à-dire selon les règles de l'art d'un enseignement-apprentissage efficient.

L'enseignement de l'oral apparaît de fait davantage comme une entreprise de normalisation que comme une démarche favorisant des apprentissages.

Quant à la méthode phonique, son but n'est autre, comme le montre Morais (1994), que de développer chez les élèves des capacités de déchiffrement. Une fois intégrée la correspondance entre les lettres et leurs "sons", il s'agit pour eux de fusionner ces "sons" pour obtenir la prononciation des mots conforme au génie de cette langue. Cette méthode renvoie ainsi avant tout à une technique de verbalisation de l'écrit: apprendre à lire, c'est pour ainsi dire avant tout apprendre à dire, dans le souci évident de pouvoir transformer sans accroc un texte écrit en un texte oral.

2. Approches linguistiques

Cette partie met en relief un ensemble de conceptions réunissant l'approche analytique en vigueur pour l'enseignement de l'oral et le domaine de l'écrit, la méthode phonique "enrichie" (au sens où elle a été modifiée par de nouvelles théories issues de la linguistique suite aux innovations qu'a connues l'enseignement des langues maternelles en occident). Dans ces deux conceptions, l'appropriation des codes respectifs se fonde sur des activités de type méta- langagier - le pari sous-jacent étant qu'une meilleure compréhension du fonctionnement de ces codes permet une meilleure maîtrise de ceux-ci. Le travail ne consiste plus à appliquer "aveuglément" des règles édictées par l'enseignant et ou l'enseignante mais à acquérir des "connaissances critiques" indispensables à un apprentissage réfléchi ainsi que les nomme Morais (1997 : 272).

Lazure (1998 : 27), reprenant les thèses des tenants de l'approche analytique, montre qu'à leurs yeux "la maîtrise de la langue passe une phase de prise de conscience, d'éveil et de description des caractéristiques

Les enseignants de l'amazighe ne seraient certainement pas à l'aise dans la culture écrite s'ils ne s'investissaient pas à mieux acquérir les automatismes de l'écrit propre à cette langue qu'ils ne maîtrisent en général qu'à l'oral. En fait, l'enseignement de l'amazighe devrait constituer l'occasion pour un grand nombre d'enseignants de découvrir les opportunités de l'écrit par rapport aux limites de l'oral. Cette découverte devrait les pousser à prendre le problème de l'entrée dans l'écrit par le bout « technique », et à éviter les automatismes de l'enseignement de la langue arabe sans quoi leur pratiques – enseignantes pourraient étouffer le plaisir d'apprendre la langue amazighe chez un grand nombre d'apprenants. Cet enseignement-apprentissage ne pourrait réussir que s'il était bâti sur des assises scientifiques émanant de recherches-action. La langue amazighe recèle un patrimoine culturel digne de la richesse de l'histoire du pays, les enseignants ne pourraient sans aucun doute assurer un enseignement de qualité condition *sine qua non* pour le succès de cette entreprise, sans la maîtrise des règles du jeu de la didactique de l'écrit.

D'ailleurs, sans entrer dans une description exhaustive des approches de l'écrit, nous nous proposons de réaliser ici un classement de différentes conceptions en montrant sous quels aspects certaines d'entre elles convergent pour inspirer des applications adaptées à l'enseignement apprentissage de l'amazighe:

1. les approches d'appropriation du code;
2. les approches linguistiques;
3. les approches communicationnelles;
4. les approches mixtes.

1. Approches d'appropriation du code

L'approche dite d'imprégnation relative à l'enseignement de l'oral et la méthode phonique (telle qu'elle est apparue au 16e siècle) pour le domaine de l'écrit ne sont nullement en contradiction. Chacune de ces deux conceptions vise en effet un apprentissage systématique menant à l'appropriation du code respectif de l'un ou l'autre de ces modes d'expression, et elles se fondent toutes deux sur un travail formel ainsi que sur une "pratique "contrôlée" de la langue" pour reprendre une

outre à la construction, à l'évolution et à la reconfiguration éventuelle dudit répertoire.

Dans cette première approche, la compétence plurilingue apparaît bien comme une compétence à communiquer qui s'appuie sur des connaissances et des savoir-faire diversifiés acquis au cours des différents apprentissages. Autant l'idéal de la compétence de communication, telle qu'elle apparaissait dans la didactique des langues à une certaine époque, avait quelque chose de statique, autant la compétence plurilingue, telle qu'elle se manifeste dans des parcours ou des trajectoires, donne lieu à des variations, à des mises en veilleuse, ou à des attritions de variétés linguistiques. Il ne s'agit pas d'aboutir à un objectif final idéalisé, mais de penser au contraire que la compétence plurilingue s'inscrit en permanence dans une évolution.

La compétence plurilingue permet à la fois de mobiliser un répertoire, de le reconfigurer et de lui conférer une dimension dynamique qui facilite l'apprentissage de plusieurs langues à la fois avec le moindre heurt avec cet handicap des interférences qui gêne l'acquisition des langues en apprentissage. La compétence plurilingue permet aux apprenants de prendre conscience assez tôt des écarts existant entre les langues et facilite la mise en œuvre d'une stratégie d'apprentissage plus dynamique.

La formation des enseignants de la langue amazighe ne devrait pas à notre sens passer sous silence cette dynamique de la compétence plurilingue. Les enseignants devraient être conscients des règles du jeu de ces notions circulantes de la compétence plurilingue qui devraient affiner la didactique de l'amazighe.

L'enseignement de la langue amazighe ne devrait pas manquer ce détour si indispensable à la promotion de l'enseignement de cette langue et à son implantation dans le cursus scolaire avec le maximum de chance de réussite.

L'écrit par contre impose des modalités générales très différentes. D'abord, il se fait à distance, avec quelqu'un que l'on ne voit pas, que très souvent l'on ne connaît pas. Il est anonyme. L'écrit élimine toutes les composantes corporelles et vocales de la communication orale. Il réduit la communication au seul canal linguistique. Il est, littéralement, désincarné.

Les difficultés de l'apprentissage de l'écrit ne s'expliqueraient pas tellement par les difficultés techniques liées notamment à l'absence d'une didactique appropriée à cette langue, aux difficultés liées au déchiffrage et à la transcription en tifinaghe qui constitue, en fait, un atout pour un apprentissage raisonné de cette langue et non une forme de sclérose comme certains osent le prétendre. Ces difficultés tiennent surtout à la profonde différence de mode de communication entre l'écrit et l'oral.
La communication orale est basée sur la proximité. L'oral est souvent permissif et l'échange ne peut évoluer que si les interlocuteurs disposent d'un répertoire communicationnel commun.

La première langue orale qu'un enfant apprenne est dite « langue maternelle », car c'est la mère généralement qui se charge de la lui apprendre dans la plus grande proximité affective et physique. Les premiers mots que l'enfant apprend émergent dans cette proximité corporelle, à travers des jeux de corps, de mains et de voix. Les premiers mots se construisent à travers ces interactions plus affectives et s'impriment à jamais sur la mémoire de l'enfant. Ces échanges et ces jeux pré-verbaux construisent une sorte de pré-grammaire. Plus tard, même pour des adultes, cet enracinement corporel de la parole reste vif. La communication orale s'appuie presque toujours sur des échanges de gestes et de mimiques, des jeux de rapprochements et d'éloignements. Elle reste profondément marquée par ce côté affectif, émotionnel, par ce face à face et cette proximité physique indispensable à l'épanouissement de la personnalité de l'être humain. L'oral scolaire s'inscrit sur un autre registre qui vise plutôt à développer chez les apprenants des compétences communicatives adaptées aux vicissitudes pédagogiques de la communication en amazighe.

Il est clair que la notion de compétence a déjà eu son heure de gloire dans le domaine de l'enseignement des langues, même si l'insistance sur la "compétence de communication" a suscité beaucoup de polémiques, elle ne répond plus aux besoins de l'école marocaine en pleine mutation. La compétence communicative ne pourrait pas à elle seule contribuer à la maîtrise de la langue amazighe puisque le répertoire linguistique des apprenants est désormais plurilingue.

Nous définissons à ce propos la compétence plurilingue comme l'ensemble des connaissances et des capacités qui permettent de mobiliser les ressources d'un répertoire plurilingue et qui contribuent en

langue utilisée, et indépendamment d'elle pour l'essentiel, il existe une profonde rupture entre la façon dont on aborde l'oral et la façon dont on aborde l'écrit, d'autant plus que l'écrit exigé pour les besoins de l'enseignement de l'amazighe devrait être aménagé et standardisé en douceur en vue d'une éventuelle uniformisation. D'ailleurs, cette inadéquation entre ce qui existe et ce qui devrait exister pourrait être une source de problèmes pour les enseignants qui seraient handicapés au cours de leurs prestations quotidiennes et également pour les apprenants amazighophones qui risquent de ne pas se reconnaître dans cette langue.
L'accès à l'écrit consiste à transmettre non seulement les compétences en lecture et en écriture en langue amazighe, mais la logique même de la communication écrite spécifique au génie de cette langue, laquelle logique est si radicalement différente de celle de la communication orale.

Les apprenants et apprenantes qui abordent les premiers apprentissages de la langue amazighe découvrent que l'écrit a quelque chose de magique qui permet l'accès de plain-pied non seulement à une culture millénaire mais à une réconciliation avec l'identité longtemps bafouée. Ils se rendront compte alors de la nécessité de maîtriser les moyens linguistiques, lexicaux et scripturaux qui facilitent l'accès à cet univers immédiat et lointain.
Le premier fondement de la didactique de l'amazighe consiste à ne pas considérer cette langue comme uniquement un objet d'apprentissage, mais plutôt comme un moyen d'accès à soi, à la promotion de la personnalité, à l'élargissement des horizons, à la tolérance et surtout à l'ouverture.

L'écrit est certes, *grosso modo*, dans la langue amazighe comme dans beaucoup d'autres langues, basé sur une relation « technique » étroite entre la langue orale et la langue écrite. Il existe cependant une rupture dans les modes de communication, dans les usages fondamentaux de la langue écrite par rapport à ceux de la langue orale. De l'oral à l'écrit, il y a une différence culturelle, psychologique, pédagogique, didactique et sociale, à certains égards, qui créerait une rupture difficile, pour nombre d'enfants non amazighophones comme c'est le cas pour l'apprentissage des langues étrangères[1].

[1] Almou. D : La didactique de l'écrit de la langue amazighe. Module de formation 2003

apprenants. L'enseignement- apprentissage de la langue amazighe est un domaine dont la méthode et la terminologie sont encore loin d'être fixées puisque le terrain est encore en défrichage. La didactique de cette langue ne saurait se résumer à notre sens à de simples transferts des différentes approches qui ont marqué l'histoire de l'enseignement des langues conçues d'ailleurs dans des contextes culturels très différents. Il s'agit plutôt de concevoir un projet didactique qui prend réellement en compte les spécificités de cette langue tout en prenant en compte les besoins impératifs des apprenants marocains. Ce projet doit s'appuyer sur les technologies modernes de l'information et de la communication. Les règles du jeu de ce projet didactique devraient respecter les lignes de force suivantes :

- la maîtrise des enseignants et enseignantes de la langue et de la culture amazighes dans ses multiples dimensions.
- la mise en œuvre de stratégies didactiques pour impliquer les apprenants dans le processus de leur apprentissage et être en mesure d'apprendre à réussir et à devenir autonomes.
- La conception d'un matériel didactique adapté aux spécificités de la richesse de cette langue et à la configuration de chaque classe.
- l'individualisation des actions d'apprentissage.
- La planification d'un monitoring pour évaluer le degré d'imprégnation de la langue et la culture amazighes.

Cet enseignement-apprentissage ne pourrait prétendre à un éventuel succès sans une attitude positive envers cette langue de la part des enseignants et des enseignantes et évidement des apprenants.

La formation des enseignants devrait quant à elle les sensibiliser aux aléas de la transformation que cette langue allait subir au niveau de son passage du statut de l'oral à celui de l'écrit et évidemment à la ou auxméthodes envisagées pour la mise en œuvre des modules de l'enseignement-apprentissage. L'enseignement de la langue amazighe devrait à moyen terme résoudre les problèmes liés notamment à la différence existant entre la langue traditionnellement orale et cette même langue promue désormais au statut des langues à tradition écrite. La gestion de cette situation ambivalente ne pourrait avoir lieu sans la mise en oeuvre d'un matériel didactico-pédagogique adapté à cette transformation plus au moins rapide exigée par les échéances prévues pour l'enseignement de la langue amazighe. En effet, quelle que soit la

Vers une approche de l'appropriation de l'oral et de l'écrit en amazighe

Driss Almou
Centre de la Recherche Didactique et des Programmes Pédagogiques
IRCAM

Le paysage linguistique de l'école primaire a radicalement changé avec la refonte des programmes entreprise à partir de la rentrée scolaire de 2003-04. A cet effet, l'enseignement de la langue amazighe débute à partir de la 3^{e} année du cycle de base. Cette innovation constitue une première dans les annales des réformes qu'a connues notre pays jusqu'à présent et qui va donner une autre impulsion au système éducatif marocain. Cette réforme devrait avoir un impact positif sur les performances linguistiques et intellectuelles des apprenants si des mesures pédagogiques et didactiques accompagnaient cette intégration de la langue amazighe dans le cursus scolaire ce qui se répercuterait sur la qualité des apprentissages.

Chacun est d'ailleurs bien conscient que le problème de l'enseignement de la langue amazighe, acculée pendant longtemps au statut d'une langue spécifiquement orale, ne pourrait être abordé simplement en terme de décisions administratives, en terme de contenu ni en terme de formation des différents acteurs impliqués dans cet ambitieux projet. En effet, l'enjeu est de taille et dépasse de loin ces trois dimensions qui certes sont indispensables mais insuffisantes à outiller les enseignants de savoirs et de savoir-faire qui leur permettrait d'assurer un enseignement aussi qualitatif que celui des langues étrangères, mais plutôt en termes de « contrat didactique» qui permet aux apprenants de réaliser des projets d'apprentissage et de construire par la même occasion un répertoire multilingue où l'erreur n'est plus une tare mais un indice d'un apprentissage raisonné (Almou, 1997).

La langue amazighe est appelée à jouer un rôle capital dans la construction de la fonction de la représentation du réel, appelée aussi fonction symbolique (G. Fève & al, 1992), dans l'épanouissement de la personnalité et dans le développement des compétences de bases des

جمعية الجامعة الصيفية بأگادير. 1982، أعمال الدورة الأولي: *الثقافة الشعبية، الوحدة في التنوع*، ظمنها قراءات شعرية مطبعة فضالة.
مستاوي محمد. 1979، *تاضصاد-ءيمطاون*، ديوان شعر أمازيغي.
صدقي علي أزايكو. 1988، *تيميتار*، مجموعة شعرية أمازيغية، الرباط، منشورات عكاظ.

sémantique adéquate[10]. Nous avons pu observer cela lorsque nous avons abordé certaines images et métaphores symbolisant la beauté féminine ou encore au moment où il fut question, tout simplement, des canons de la beauté propre à cette poésie.

Ainsi, d'une image attrayante de la femme belle et séduisante à une image négative, produit avant tout de l'inconscient de quelques auteurs, nous n'avons émis que peu de commentaire personnel, laissant une large place à ce qui est suggéré et dicté par le poète lui-même.

Ceci dit, il n'est pas question de mettre ces invariants sur le compte d'une quelconque incapacité de la langue tachelhit à exprimer des sentiments sur ce sujet. Nous avons d'ailleurs pris soin de donner des explications sur ce fait, lors de notre introduction, en soulignant que dans tout changement, ou pour être plus précis, dans toute mutation culturelle, l'élément de résistance le plus farouche se trouve contenu dans ce qu'il y a de plus profond chez l'être humain, à savoir son affect. Au fil de cette étude, nous avons aussi constaté que cette explication ne peut se suffire à elle-même. D'autres analyses, notamment linguistiques et littéraires, doivent s'y ajouter pour mieux contribuer à la connaissance de cette partie de notre patrimoine.

Enfin, il faut aussi et surtout, briser le silence dans lequel sont maintenues les œuvres des poètes amazighes « édités » car, il est certain que c'est aussi de leurs œuvres en général que dépend aujourd'hui l'avenir de la poésie marocaine amazighe.

Bibliographie

Galand-Pernet, P. (1972), *Recueil de poèmes chleuhs*, Paris, éd. Klincksieck.

Justinard, L. (S.D) *Poèmes chleuhs recueillis au Souss*, Paris, ed. Ernest Leroux.

أخياط إبراهيم. 1989، *تابرات*، ديوان شعر أمازيغي، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي.

أمرير عمر. 1987، *الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو الطالب*.

[10] Nous estimons que Azaikou fait exception à ce niveau.

Aussi et dans le même registre qui vient d'être mentionné ci-dessus, nous trouvons éparpillés, çà et là, des poèmes archaïques, renvoyant à l'image, tout aussi archaïque de la mauvaise mère, figure par excellence de la femme castratrice, par opposition à la femme belle et féconde, telle que nous l'avons rencontrée tout au long de cette étude. Parmi ces poèmes, notons :

La femme est semblable au serpent
Par son venin les morts sont plus nombreux que les blessés (Amarir, 1987 : 33).

D'ailleurs, ces deux vers sont à lire en se référant à la théorie freudienne qui voit dans le serpent et les reptiles en général, sinon l'image, du moins le symbole même de la sexualité. Ces derniers vers qui se classent dans la catégorie des précédents, illustrent les analyses et les affirmations se rapportant au pouvoir de la mère et les difficultés de sa présence – réelle ou imaginaire – et ce qu'il engendre comme entraves à la vie d'un couple :

Femmes, si ma mère n'était pas de votre sexe
Vous seriez toutes bonnes pour le bûcher (Amarir, 1987 : 33).

Remarquons enfin que concernant cette dernière thématique qui porte atteinte à l'image de la femme, il est notoire que les poètes « édités » ne font pas leur ce genre de poésie aux propos calomnieux. Ces poètes semblent beaucoup plus préoccupés par la lutte pour le développement et l'amélioration de la condition féminine à l'instar de Moustaoui qui lance dans une complainte pleine de bon sens :

Qu'est-ce qu'une entrave
Si ce n'est une fille
Qui soit comme sa mère
Ignorante
Qui va apprendre à lire
A ses futurs enfants ? (Moustaoui, 1979 : 113)

En guise de conclusion, disons que cette étude a tout d'abord permis de voir comment l'image de la féminité reste jusqu'à aujourd'hui une constante dans la poésie de langue tachelhit. Cet invariant vient à notre avis, même si nous ne l'avons pas abordé de façon approfondie, du fait que les poètes modernes - surtout ceux qui parmi eux usent de l'écriture – ne sont pas encore en possession d'une autonomie

Voilà donc pour l'aspect positif de la féminité dans la poésie de langue tachelhit. Si nous l'avons privilégiée, c'est parce qu'il représente tout simplement, l'aspect le plus dominant dans cette poésie. Cependant, cet aspect ne peut en cacher un autre, souvent consécutif du premier, bien qu'étant négatif, cette fois-ci. En effet, dans la poésie qui nous occupe ici, une femme parée d'une grande beauté est souvent encline à la prétention, défaut qui laisse toujours pantois notre poète car, vivant dans une situation que complique l'éventualité de la présence d'autres prétendants :

Seigneur, source de la résignation qui pansera mon cœur !
Tout s'achève par un « adieu, sois en paix, mon ami ! »
Et ce congé vous laisse pour seul legs, le chagrin.
Le cœur tout brisé de ces mots de l'aimée (Galand-Pernet, 1972 : 67).

De même, la beauté d'une femme ne suscite pas uniquement le désir d'un amant ou d'un mari. Elle séduit souvent autrui et éveille la jalousie des uns et des autres. C'est pourquoi, le poète estime que :

L'aimée est semblable aux joyaux.
Ils ne sont à montrer que dans des lieux sûrs (Amarir, 1987 : 74).

C'est donc le pouvoir séducteur de la femme qui est fondamentalement craint, rejoignant par là, l'un des plus vieux fantasmes de l'homme en matière de sexualité féminine et sa satisfaction[9]. La laideur n'est pas, non plus, bien dépeinte par la poésie tachelhit où l'on trouve quelques poèmes composés plutôt pour taquiner que pour réellement mettre l'accent sur une quelconque laideur physique de la femme en question. Parmi les poèmes du corpus utilisé, nous n'avons pu trouver pour illustrer ces propos que des vers anonymes :

J'ai erré pendant des années
Pour ne pas accepter
Que les miens me marient
Avec celle à la figure
En feuille d'artichaut.

Remarquons que le terme employé dans le parler tachelhit pour désigner la feuille d'artichaut a d'autres significations. Il évoque une femme maigre, chétive, bref, laide.

---

[9] La vie elle-même est comparée dans l'imaginaire chleuh à une séductrice, pure ou impure selon l'état psychologique et affectif de l'individu.

opposition à celui qui est chanté au Moyen-Atlas et dans les plaines marocaines de l'Atlantique. L'érotisme est donc banni, laissant la place à une chasteté que quelques symboles suggèrent pour laisser entrevoir le désir et les complaintes amoureuses du poète :

Des années ont passé sans que je puisse te voir
O ma bien-aimée ! C'est aujourd'hui seulement que je te rencontre
C'est aujourd'hui seulement que tu m'ouvres ton jardin (Amarir, 1987 : 23).

Le poète Azaikou semble faire sienne la poésie courtoise tout en s'exprimant dans sa langue maternelle. Sa dame, Khadouj est puissante, unique, tout en restant inaccessible. Le poète semble subir le joug d'une volonté divine, tant son désir ardent de rencontrer la bien-aimée est inassouvi. Vivant ainsi sous le poids de cette fatalité qui est celle d'aimer, le poète ne peut que constater son état et se livrer à son destin, attendant vainement le jour où il va rencontrer celle qu'il aime :

Qu'a cette journée
Pour ne pas ressembler aux autres ?
A croire que la terre
N'est plus abritée par les cieux
Et que les vagues sont venues mourir dans les eaux.
Le vent, ne peut-il apporter que les mauvaises nouvelles ?
Mes yeux sans toi,
Khadouj,
Ne peuvent voir que du noir.
Mon cœur est brisé
Il ne connaît que le désir
Mon remède n'est pourtant pas une denrée rare
Mais impossible de me l'acquérir
Il est près de moi tout en étant loin
A croire que ton cœur est sculpté dans du roc.
Est-ce que je n'évoque aucun sentiment en toi ?
C'est le jour où je t'ai vu que j'ai pris goût à la vie.
Khadouj, tu es d'une beauté unique en son genre (Azaikou, 1988 : 9-11)

Si le foie d'une personne est brisé
Il ne peut se souder
Que par les douces paroles
De l'être aimé (Amarir, 1987 : 74).

La femme elle-même est symbolisée par cet organe bien que dans le domaine de la poésie amoureuse des Chleuhs les images que l'on donne souvent d'elle, soient puisées dans un univers écologique naturel et familier à ces poètes. Ainsi, la femme est tour à tour désignée par la fleur, le poulain, la gazelle, le ramier ou encore par le gerfaut, symbole de noblesse. Les poètes chleuhs – les anciens et les modernes – font preuve à ce niveau d'une remarquable fidélité. Il est donc notoire que ces poètes font fi des différentes influences que subit leur milieu environnant ou de celles dont ils sont eux-mêmes l'objet, surtout si l'on pense à ceux d'entre eux qui ont réussi à se faire publier et qui ont pour la plupart une formation universitaire. Cette continuité demeure donc inébranlable et situe la poésie de langue tachelhit dans une permanence peu commune, de Sidi Hemmou Ettaleb, poète du 18ème siècle, aux poètes contemporains, comme nous allons le remarquer chez l'un d'entre eux, Brahim Akhiat, dans son poème intitulé *Passion* (Amarir, 1987 : 23):

Pour la passion, j'ai erré
A la recherche du jardin
Où je peux trouver la fleur
Qui puisse combler mon amour.
J'ai fini par la trouver
Dans un enclos
Elle m'est inaccessible.

Le poète semble être en effet, en perpétuelle quête de l'amour, un amour qui n'est autre que la femme. Femme aimée, femme désirée, femme toujours lointaine et à jamais inaccessible, telle est la femme que dépeint la poésie de langue tachelhit où il n'est presque jamais question de l'amour satisfait, ne serait-ce que partiellement, et encore moins de l'amour accompli par les actes.

Certes, l'amour chanté par les poètes de langue tachelhit relève de l'amour courtois, et par là - même, il a ses codes et ses convenances. Il n'évoque que très rarement les parties érotogènes du corps de la femme. Il se rapproche d'ailleurs plus, par ce côté, de l'amour chanté par les poètes de langue hassania au Sahara marocain et en Mauritanie, par

Dans la poésie de langue tachelhit, la beauté féminine ne se limite pas, évidemment, à quelques aspects physiques, qui rendent la femme attirante aux yeux de quelques maris ou amants en mal de beauté féminine car :

La balle tirée d'une embuscade est dangereuse
Et plus dangereuse encore sont les larmes de la bien-aimée (Amarir, 1987 : 69).

Ou encore, après avoir remarqué « la fragilité sentimentale des femmes », laquelle est souvent manifestée dans notre poésie, par les larmes, le poète poursuit dans le même registre pour mettre le point, cette fois-ci, sur la retenue comportementale et affective de celle-ci :

Celui qui vit avec une belle réservée et courtoise,
Est semblable à celui qui vit au paradis sur terre (Amarir, 1987 : 31).

Il va donc de soi que, dans ce sens, et sans que l'on puisse parler encore d'évolution thématique, les descriptions du corps féminin, les images et les métaphores symbolisant la féminité ont toujours coexisté dans la poésie tachelhit ancienne et moderne, faisant preuve ainsi, non seulement d'une capacité d'abstraction qui n'a rien à envier aux autres expressions poétiques environnantes mais aussi d'une aptitude à contourner le puritanisme que l'on prête jusqu'à nos jours aux Chleuhs[8]. Peut-on être plus éloquent que le poète quand il dit :

Lorsque je suis, ô mon aimée, étendu sur ma couche
Jusque dans ma demeure te porte un ange (Galand-Pernet, 1972 : 63).

Par contre, ce qui attire l'attention de l'amateur de la poésie marocaine de langue tachelhit, c'est sans doute, le foisonnement d'images propres à cette poésie et que nous n'avons que rarement trouvées ailleurs dans les autres expressions que nous connaissons. Ainsi, dans la poésie qui nous concerne, le siège des sentiments et en particulier de l'amour, se trouve être principalement le foie et non le cœur. C'est pour cette raison que le poète Sidi Hemmou Ettaleb parle de foie brisé à l'instar de ceux qui évoquent le cœur brisé :

---

[8] Voir Fatéma Zohra Zryouil qui va jusqu'à se demander s'il y a un poète chleuh capable d'exprimer de l'amour et de la tendresse pour la femme aimée. Voir « Contribution de la femme dans la région du Souss à travers Al Mâasoul » in *Femmes partagées*, Ed. Le Fennec, 1988, Casablanca, p. 41.

visage qui doit être rose de teint, couleur par excellence de la féminité, comme dans ce poème traditionnel de Lahoucine ou Sihal (Galand-Pernet, 1972 : 60).

Dieu bénisse un visage que le rose a à peine effleuré[6].

Les bras et les jambes doivent être bien faits, sans grosseur mais aussi sans minceur :

Son nom était Khadija Mohamed
De Dieu elle avait reçu la beauté,

Beauté de la jambe et du bras, cheveux comme lustrine noire (Galand-Pernet, 1972 : 115).

La chevelure qui, pour sa part, doit être noire, fait aussi partie des normes esthétiques féminines. L'image évoquée à ce niveau est alors celle d'une longue chevelure noire, souple et brillante.

Les poètes modernes, comme nous l'avons déjà mentionné, épousent les mêmes idées quant aux notions traditionnelles de la beauté. Ils sont loin de s'en dissocier pour le moment :

Regardez ses cheveux qui effleurent le sol
Elle est de taille moyenne, ni grande ni petite (Moustaoui, 1978 : 164).

Le poète ne fait que répéter des critères relatifs à un sens commun, propre à la communauté chleuhe dans son ensemble. En effet, lors d'une enquête à Lakhssas, il nous a été rapporté qu'une belle femme est celle qui a des sourcils noirs et minces, de beaux yeux noirs, un nez droit, des lèvres ni épaisses, ni trop fines, des dents alignées, blanches, brillantes, les gencives roses et des mains fines. Elle doit aussi avoir la taille svelte, une stature moyenne, une jolie allure, un joli flanc, de belles jambes et une peau douce et lisse. Ses tresses doivent arriver jusqu'au bas des seins qui doivent être petits et bien dressés. Et comme pour écarter toute possibilité de doute – à moins que ce ne soit en réalité pour tourner toutes ces affirmations en dérision – notre informatrice[7] s'est empressée de nous dire que toute femme doit tenir à ce que sa démarche soit bien mesurée ; la démesure étant liée à la séduction et à la provocation.

---

[6] Ceci est notre traduction différente de celle de Galand-Pernet avec laquelle nous ne sommes pas tout à fait d'accord. Par ailleurs, dans ce vers, le rose symbolise la couleur du visage.

[7] Celle-ci était en effet une femme mais cet entretien n'a pu avoir lieu que parce qu'elle était d'un âge très avancé.

ou limitées. En effet, dans un registre différent, la poésie chleuhe accorde une grande importance à la beauté féminine car :

A la femme a été donnée la beauté
Et à l'homme a été donnée la bravoure[5]

Ce beau vers – beauté de l'expression en tachelhit – émanant d'un poète anonyme, est plein de significations car il établit dans l'esprit du poète, et de manière presque définitive, la différence entre la féminité et la masculinité. C'est pourquoi, à mon avis, il transcende cet autre vers qui nous vient quant à lui, du grand poète Sidi Hemmou Ettaleb :

Les beaux yeux ne se séparent pas du khôl
De même le fusil ne se sépare pas de la balle (Amarir, 1987: 73)

Objet de quête, moyen d'accès au bonheur suprême qu'est l'amour, la femme aimée semble échapper, dans la poésie chleuhe, à la réalité quotidienne de toutes les autres femmes. Le poète chante sa beauté et sa délicatesse. Il semble la mettre sur un véritable piédestal. Evoquant sa bien-aimée, Fadma, Sidi Hemmou Ettaleb nous la décrit :

S'approchant du ruisseau, Fadma a une démarche de colombe.

Ou encore :

Fadma est une reine non encore couronnée
Au moment où toutes les tribus lui ont prêté allégeance.
Fadma, quels saints ont visité ton père et ta mère ?
Le jour de ta naissance, le ciel et la terre étaient rayonnants. (Amarir, 1987: 65- 66)

Rappelons tout d'abord que le poète appartient au 18ème siècle, ensuite qu'il cite nommément celle qu'il aime, chose qui est, semble-t-il, contraire au « système poétique chleuh, la convenance exige que l'on ne nomme pas l'aimée. Il ne faut rien dévoiler, même et surtout si elle est présente. Le poète et l'aimé sont sensés partager un secret que le reste du groupe ignore. » (Galand-Pernet, 1972 : 194). Ceci étant, le poète nous transmet dans sa description de la démarche langoureuse de Fadma, l'un des canons les plus importants de la beauté féminine, chez les Chleuhs. En effet, avoir une démarche de colombe suppose, tout d'abord, être d'une stature qui facilite une telle démarche.

De nombreux autres poètes traditionnels et modernes ont procédé à de véritables descriptions du corps de la femme, commençant par le

[5] Fragment d'un poème recueilli par moi-même à Lakhsass.

produire des enfants, notre poète est plutôt préoccupé par des raisons économiques (Moustaoui, 1979 : 91) :

J'ai demandé à un homme : « pourquoi pleures-tu ? »
Il a répondu : « je viens d'avoir mon dixième enfant ! »
J'ai alors dit : « mais on chante quand on a eu un dixième enfant »
Il a répondu : « comment chanter ? Je n'ai pas de quoi en nourrir un seul. » .

Par ailleurs, tout en chantant la beauté de sa bien-aimée, le même poète déplore de ne pouvoir assouvir sa passion, car le père de celle qu'il aime la lui refuse en mariage (Moustaoui, 1979 : 91) :

Au bord d'un ruisseau, j'ai vu s'épanouir une fleur (. . .)
Elle est si fragile qu'elle n'est pas faite pour être touchée (. . .)
Pleurez avec moi, honorables gens !
Un mur d'acier me sépare de cette fleur.
Son père ne veut pas me la donner en mariage.

Aussi, si le nombre des enfants n'est pas désiré de la même façon, cela vient évidemment du fait que la société tribale et la société urbaine n'ont pas la même vision de la fonction des enfants. C'est pourquoi dans les deux sociétés, on se marie, premièrement pour avoir une descendance, et deuxièmement, parce qu'on aime celle qu'on va épouser. Et, même si cette descendance est assez ou peu nombreuse, l'un des attributs fondamentaux de la féminité, qu'est la procréation, ne change pas quant à lui. A ce niveau, « L'idéal féminin » reste le même pour les deux types de poésie qui semblent nous dire que tout le reste est artifice. Aussi, si on met à part le poète Azaikou, qui fait apparaître un imaginaire particulier dans sa production poétique, selon moi, on ne peut qu'être frappé par la persistance de l'une des plus éminentes constantes de la poésie de langue tachelhit, dans ses différentes variétés. Cette constante traduit l'un des « idéaux féminins » les plus enracinés dans l'inconscient de l'homme. C'est certainement, d'ailleurs, la raison pour laquelle il n'est nullement fait mention, quelque part dans les recueils, de la stérilité, ne serait-ce, en quelque sorte, que comme le pendant négatif de la procréation. A croire que le fait même d'en parler constitue déjà en soi une parole de mauvaise augure.

Bien évidemment, et comme partout ailleurs, la considération portée à la femme ne se limite pas uniquement aux grossesses multiples

communauté patrilignagère, la femme bénéficie néanmoins, et selon la coutume, d'un droit égalitariste et d'un statut relativement libéral qui, sans la considérer toutefois comme l'égale de l'homme, lui accorde tout de même des droits qu'on retrouve rarement ailleurs dans le reste du Maghreb arabophone, de la Kabylie et du Rif.

L'une des premières qualités qu'on exige de la femme est sa fécondité. Sidi Hemmou, poète du XVIIIème siècle disait à ce propos[4] :

Qu'est-ce que la beauté pour celles qui sont belles, si ce n'est leur progéniture (Amarir, 1987 : 30).

Il précise dans un autre poème :

Les Anciens disaient que les femmes sont semblables à des ruches. Certaines produisent du miel, d'autres sont vides et sèches (stériles) (Amarir, 1987 : 99).

Ceci étant, un autre choix s'opère lors de l'enfantement. La femme n'a vraiment de place au sein de la communauté que le jour où elle est mère de garçons. Rays Merzug, l'un des plus représentatifs parmi les poètes et chanteurs traditionnels, dit dans un poème intitulé : « Chanson de Sidna Ayoub » (Galand-Pernet, 1972 : 31-32):

Sidna Ayoub avait pour épouse Rahma

Dieu leur avait donné postérité, cinquante mâles.

Le jour où Dieu voulut éprouver Job pour tester la sincérité de sa dévotion :

Il anéantit la richesse de Job. Il n'en resta plus rien,

Il anéantit ses enfants, garçons et filles (Galand-Pernet, 1972 : 32)

Procréer et enfanter est donc l'une des premières qualités de la femme. Qualité chantée par maints poètes car c'est par elle que la destinée et la prospérité d'une famille sont assurées, au sein d'une tribu.

La poésie actuelle de langue tachelhit semble exprimer un avis différent de celui de la poésie traditionnelle, notamment en ce qui concerne le nombre des enfantements. Les poètes sont nourris de valeurs « modernes » tout en s'attachant encore à des valeurs traditionnelles telles que le mariage. Moustaoui qui est le plus connu d'entre eux n'hésite pas à se faire le porte-drapeau de la limitation des naissances. Et, loin de considérer que la femme n'est pas seulement une matrice pour

[4] Les traductions sont personnelles et littérales. Elles n'ont donc pas la prétention de rendre la beauté et l'esthétique propres à chaque poème dans sa langue d'origine.

l'exemple des poètes de la cour. Il se rapproche donc plus des poètes de la Jahilya arabe, des griots d'Afrique sub-saharienne, que de ceux de l'époque abbasside.

S'agissant de la poésie chleuhe ancienne, disons tout d'abord qu'il nous en reste une production considérable. Elle nous a été transmise de bouche à oreille, dans le temps et dans l'espace, par des chanteurs qui sont souvent aussi des paroliers. Ces trouvères soussis qui, à l'instar des troubadours et des aèdes du Moyen-Atlas parcouraient le monde chleuh, ont, depuis des temps immémoriaux, assuré la diffusion de cette poésie – presque toujours chantée – avant d'être relayés à l'époque contemporaine par les médias[2]. Ces moyens modernes de communication ont entraîné un grand brassage qui, sans aller jusqu'à toucher à l'intelligibilité du texte poétique par un auditoire de langue tachelhit, ont tout de même introduit des connotations variables de certains termes et de la symbolique de la poésie ancienne de langue tachelhit.

Cette brève introduction nous conduit à poser la question de la féminité dans cette poésie. Pour ce faire, nous avons constitué un corpus comprenant aussi bien des poèmes anciens que des poèmes modernes, ayant conquis le monde de l'édition[3] , que des poèmes improvisés mais dont la composition fait la fierté de maints villageois lors des ahwaches de fêtes familiales ou lors des autres festivités tribales ou régionales.

De prime abord, on constate que ce qui forme une unité entre la majorité de ces poèmes tient du fait qu'ils élaborent presque tous les mêmes critères constitutifs de « l'idéal féminin » tel qu'il est conçu par les Chleuhs et ceci malgré des différences relevant tant du niveau de la forme que du contenu. Aussi, la féminité telle qu'on la perçoit dans cette poésie correspond plutôt à des qualités que l'on exige de la femme et qui font que c'est seulement par ces qualités qu'elle peut être considérée comme femme et remplir le rôle que lui assigne la communauté. Il est d'ailleurs saisissant de constater, si on prend le terme même qui désigne la femme, à savoir « tamghart », que c'est le féminin de « amghar », c'est-à-dire « le Grand » dans le sens de chef de groupe ou encore chef de tribu, voire même « le Sage ». Voilà qui démontre tout le prestige que le Chleuh confère à la femme. De plus, bien que vivant dans une

---

[2] Par médias contemporains, nous entendons : radio, T.V., disques, cassettes et les imprimés quels qu'ils soient.

[3] Pour les poèmes édités, anciens ou modernes, se référer à la bibliographie.

La féminité dans la poésie tachelhite

Mohamed Alahyane
Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques
IRCAM

Le présent travail vise à exposer certains invariants, lesquels sont particulièrement liés à l'expression de la féminité, dans la poésie de langue tachelhite, car si les variants sont facilement repérables notamment dans la production des poètes contemporains, les invariants le sont dans une moindre mesure.

En effet, les poètes contemporains, qui sont qualifiés de « sociaux »[1] par la critique, sont des poètes qui, par des thématiques nouvelles, défendent une cause se situant dans un espace plus large que celui de la tribu ou même celui de la nation. Par exemple, il est question dans leur poésie de la lutte contre l'injustice sociale en général.

Pour leur part, les invariants touchent à tout ce qui relève de l'affect et des sentiments profonds chez l'être humain. Pour mieux appréhender cet affect, une étude du thème de la féminité dans la poésie de langue tachelhit nous paraît s'imposer aussi bien chez les poètes traditionnels que chez les modernes, dans leur contexte historique et culturel.

La communauté chleuhe est essentiellement de culture et de tradition orales. La culture écrite, quant à elle, fut du seul ressort des lettrés. C'est donc un sens commun que de considérer que le poète chleuh traditionnel a pour fonction – à l'instar des autres poètes de communautés semblables – d'être l'organe par lequel s'exprime sa communauté. Ainsi, le poète ne peut que s'inspirer de l'environnement socio-économique, religieux, moral, linguistique, qui le détermine étroitement. Il se voit imposer des normes d'expression contraignantes ; son rôle essentiel est d'exprimer ces normes, d'être en quelque sorte l'interprète d'une contrainte. Honoré pour services rendus à sa tribu, il est le membre actif d'une communauté et non l'objet d'une générosité personnelle, à

[1] Si on partage cet avis, la majorité des poètes chleuhs édités sont « sociaux », car ils sont très engagés socialement, culturellement et politiquement.

The Future of Literacy in a Changing World, ed. D.A. Wagner. London: Pergamon, 159-73.

Moâtassime, A. (1974), "Le Bilinguisme sauvage: Blocage linguistique, sous-développement et coopération hypothétique. L'exemple maghrébin. Cas du Maroc". *Tiers-Monde, Education et Développement* 15: 619-70.

Okezie, J.A. (1975), "Language Planning and Literacy Development". In *Patterns in Language, Culture and Society: Sub-Saharian Africa*, ed. R. Herbert *Working Papers in Linguistics* 19: 27-36.

Rosier, P. and W. Holm. (1980), *The Rock Point Experience: A Longitudinal Study of a Navajo School Program.* (Bilingual Education Series 8.), Washington, D.C.: Center for Applied Linguistics.

Saidi, R. (2001), *The Teaching of Modern Standard Arabic to Moroccan Pupils in Elementary Schools in the Netherlands: A Study on Proficiency , Status and Input.* A published Ph.D. Dissertation. Tilburg: Katholieke Universiteit Brabant.

Saib, J. (1995), "Apprentissage dans une langue non maternelle et réussite scolaire: le cas d'élèves berbères en milieu rural. *Awal* 12: 67-87.

Shaw, W.D. *The Choice of a Language for Adult Literacy Programs: A Guide for Decision Makers.* Unpublished Ph.D. Dissertation. Amherst: U Mass University, 1983.

Skutnabb-Kangas, T. & P. Toukomaa. (1979), "Semilingualism and Middle -Class Bias: A Reply to Cora Brent-Palmer". *Working Papers in Bilingualism* 19: 182-196.

Srivastava, R.N. (1984) "Consequences of Initiating Literacy in a Second Language." In *Linguistic Minorities and Literacy*, ed. F. Coulmas. New York: Mouton Publishers, 29-38.

UNESCO. (1976). *Seminar on the Problems of Teaching the Mother Tongue in Africa.* Dakar: BREDA.

UNESCO. (1953), *The Use of Vernacular Languages in Education.* Paris: UNESCO.

Wagner, D.A. (1993), *Literacy, Culture, and Development: Becoming Literate in Morocco.* New York: Cambridge University Press.

Lacking basic skills to handle everyday literacy, the non-literate enrol to learn to read. Suffering from problems inherent to underdevelopment such as big, poor and non-literate families, they also enrol to know how to solve the problems they face. Therefore, the literacy courses that are designed for the non-literate must answer their needs, be relevant to their cultural and linguistic reality and take the form of problem solving lessons rather than lecturing on how to prevent problems that have already marked the lives of these people. In this way, language teaching flows from the discussion of themes of importance to the adult learner and formal language study plays only a secondary role to learners' conceptual development where the first interactions with the codified words consist of reactive reading which entails questioning, reflecting and rethinking the socio-economic, historical, cultural, and political conditions of the beneficiaries.

Bibliography

Agnaou, F. (2004), *Gender, Literacy and Empowerment in Morocco.* New York: Routledge.

Agnaou, F. (2002) *Adult Literacy in Morocco: An assessment of women's learning needs and literacy attainments.* Unpublished Ph.D Dissertation. Fès: Université Mohammed Ben Abdellah.

Boukous, A., and Agnaou, F. (2001), *Alphabétisation et développement durable au Maroc: Réalité et Perspectives.* Rabat : Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

Boukous, A. (1995), *Société, langues et cultures au Maroc: Enjeux symboliques,* Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

British Council (1978) *English Language Teaching Profile: the Gambia.* London: English Teaching Information Centre.

Coulmas, F. (1984), *Linguistic Minorities and Literacy.* New York: Mouton Publishers.

Hoben, S. (1980), *The Socio-linguistic Context of Literacy Programs: A review of Non-Formal Adult Literacy Programs.* Report for Agency for International Development.

Ezzaki, A. et al. (1987), "Language Differences, Preschool Experience, and Literacy Acquisition among Children in Rural Morocco". In

family planning matters and popular education issues. Therefore, the courses targeted to non-literate women turn around issues that are linked to social, but not individual, development such as migration, ecology, and health in addition to religious, civic duties and ethical education. Along with this traditional concept of literacy in Morocco, access to knowledge in development areas, particularly in health, child care, nutrition and family planning, is made through a language which is in most cases very little known to the beneficiaries.

Given the wide range of possible learners' interests and needs, a major consideration must be flexibility of the program in terms of content, time and location to cater diverse needs. In the case of a literacy program, the design of the local dialect is essential especially since, it is women who tend to use the local dialect sometimes almost exclusively. Therefore, it would be wise to teach issues that are development and empowerment oriented in the learner's home language because information is thereby processed much more rapidly and without difficulty. In this way, literacy becomes a source of vigorous cultural diversity rather than mono-cultural hegemony and ensures equal distribution of material and symbolic assets.

Acquiring literacy through the mother tongue ensures not only the development of the human potential but assists the non-literate to achieve economic viability. For instance, tifinagh, the Amazigh script, can be used when setting an income generation program in the form of carpet, tailoring or textiles industry. In addition, it is to keep in mind that with the recent implementation of Amazigh at the primary school level, there is a great demand for literacy in that language especially among parents, whether literate or non-literate, who feel helpless when it comes to helping their children with the homework, thus creating another type of illiteracy.

Conclusion

The adoption of a comprehensive language policy as regards adult literacy still constitutes a challenge for Morocco. While such policy has recently been adopted at the level of formal education, much remains to be done at the non-formal level. Furthermore, if Morocco is to eradicate adult illiteracy in an efficient way, it will have to review its literacy curricula and teaching methods as well.

Illiteracy is only noticed where literacy is expected. Accordingly, literacy seekers' needs are expressed in terms of situations where they feel ineffective. These situations can be used as support for developing adult literacy teaching and evaluation materials as they identify the reading and writing materials that the learners encounter in their daily lives. Hence, rather than focusing on subject matters, adults' teaching should use authentic documents and situations that require problem solving and rely on the background knowledge of the learners as well as their target needs while taking into consideration their learning needs.

However, it is to be noted that literacy in the official language alone not only handicaps and assimilates people but it also teaches them implicitly to feel ashamed of their own culture and to despise it. In this respect, Morocco has to evolve its own literacy model to yield good results as to combating illiteracy through a language policy that is neither exclusive nor against home languages. To be efficient, such a model has to advocate the use of both the official language and the participants' mother tongue. Therefore, it is recommended that the curriculum in the official language should be organized in such a fashion that literacy seekers whether adults or children all over the country will become aware of the pluricultural make up of their nation. Within this approach the learners will learn a second language while being proud of their language and avoiding stigmatising it. In addition, to be meaningful and successful, literacy should be carried out in the local languages of the learners. Only after the learners have mastered the techniques of reading and writing in the mother tongue should Arabic or French be introduced as a subject but not as a means of instruction.

A considerable issue which is inherent to adult literacy is development. Development is understood as a multidimensional concept that integrates structural changes and improvement in the human condition through the realization of higher levels of production and welfare. In the nineties, many developing countries have developed functionally-based programs especially for women as an investment that pays significant returns in economic growth, improved health and quality of life. Hence, literacy has been designed as a national program based on a deficit model which regards women as incompatible with the requirements of socio-economic development. Within this perspective, women are regarded as retarding the country's development by ignoring

population to become literate in non-prestigious languages due to the stigmatisation of those languages through schools which are functioning as agents of assimilation and mono culturalism.

One of the issues inherent to literacy education is language policy; literacy no matter how it is defined involves primarily reading and writing skills. The development of these skills in turns presupposes the knowledge of a language. The knowledge of a language among the non-literate is often sought after mainly for instrumental reasons. In Morocco, for instance, adult literacy enrollees require the official language as well as French to know how to handle everyday literacy such as understanding street directions, newspapers, correspondence, reading administrative documents and bills (Boukous & Agnaou 2001).

The seekers of literacy in Morocco are highly aware of the stakes connected with the learning of the official language. However, while they feel great interest, they experience serious difficulty. Indeed Standard Arabic answers the non-literates target needs but not their learning needs. The linguistic complexity which is inherent to the Arabic language results from the existence of several varieties of language: dialectal Arabic, middle Arabic, modern Arabic, Classical Arabic. While the first two varieties are mainly spoken and are naturally acquired, the last two ones are written, learned and used in formal settings and do not have the status of mother tongues, which makes their learning challenging not only for the Amazighophones but also for Arabophones who speak a dialectal variety of the language. This difficulty is further emphasized by the teaching approach adopted and the contents offered. From the class observations that have been carried out, it was found that too much time is spent on the teaching about language (Agnaou, 2002). In many cases, the teacher spends the whole lesson lecturing on the parts of the sentence. Along this heavy concentration on grammar, reading is dissociated from meaning and vocabulary teaching is done through synonyms that are not familiar to the learner. The teaching approach that is used is teacher-centered. It is based on memorization through rote repetition and recitation. Oral participation is limited to imitation of the presented model structures. Yet, the approaches that have been proved successful with the adult learners are group discussions, role playing, skill practice exercises, demonstrations, field projects, action projects, case studies and examination of real-life situations, to name but a few.

were faced with the impossibility of launching literacy programs in all existing mother tongues. They developed a policy of using a limited number of mother tongues in teaching. Therefore, they established a set of criteria upon which they selected the dialect to be used in literacy teaching. The criteria based on for the development of a selected mother tongue policy include the size of the language group, the cultural values associated with the language, and the availability of written material in the language. Therefore, the number of the selected languages varied from one country to the other. For example, Mali conducted its literacy in four major mother tongues especially in rural areas where French was unknown to the population. Senegal used three languages in the literacy programs. Nigeria, where more than 200 languages are spoken, used at least forty-four languages in teaching literacy. After the 1974 revolution, Ethiopia switched from the use of one single language, Amharic, to the use of five languages in the 1979 campaign. In Afghanistan, the 1977 revolution resulted in the teaching of five languages.

Many problems associated with literacy in selected mother tongues have been reported (Shaw, 1983; Coulmas, 1984). The most important ones pertain to the development of orthographies and teaching materials, the training of teachers and the possible relapse into illiteracy due to limited written material as was the case in Mali (Hoben, 1980). Still other problems emanated from the learners. These include the feeling of resentment among the speakers of the non-selected languages, and the non-motivation of the target population to become literate in non-prestigious languages as was the case in Nigeria (Okezie, 1975), and in Gambia (The British Council, 1978).

Adult literacy and the need for a comprehensive language policy

The preceding sections briefly surveyed world's language policy experience in adult literacy, and have shown that it is not a unanimous one. In the course of discussion, a number of obstacles to the achievement of literacy have been identified, namely (i) the problem of semilingualism and subtractive bilingualism inherent to the official language (ii) the difficulty of launching literacy programs in all existing mother tongues, (iii) the feeling of resentment among the speakers of the non-selected languages, and (iv) the non-motivation of the target

It is axiomatic that the best medium for teaching a child is his mother tongue. Psychologically, it is the best system of meaningful signs that in his mind works automatically for expression and understanding. Sociologically, it is a means of identity among members of the community to which he belongs. Educationally, he learns more quickly through it than through an unfamiliar learning medium.

In view of this statement, one understands that language is not merely an instrument of communication but also an important part of a group's history, culture, and identity. Indeed language is unquestionably the product of a culture and rejection of it means rejection of the culture it conveys, a threat to its expansion and existence. Moreover, learners who are made literate in languages other than theirs are put at a disadvantage from the beginning as they have to learn not only the script, but the language as well. It is not news that in the learning process, highly complex psychological and socio-cultural factors are involved. For the child it is mainly the continuity of his affective, cognitive and psycho-motor development which is pursued. This continuity could be achieved, however, only if s/he is taught in a familiar language. Literacy teaching in the mother tongue helps to bridge the gap between the family and school and eventually contributes to the child's development. It is through the mother tongue that learners perceive and constructs the world. It is the language which structures their personality, develops their early creativity and expresses their or intimacy. Accordingly it is argued to be the best medium of teaching minority children in bilingual and multilingual communities because it was found that these children suffer from a language handicap when measured by verbal tests of intelligence or academic achievement (Rosier and Holm, 1980; Skutnabb and Toukomaa 1979).

While recognizing the value of using the mother tongue for literacy, some nations developed a full mother tongue approach where over hundreds of languages have been used for literacy. A case in point was the Soviet literacy campaign under Lenin. The immediate lesson of these experiences is that literacy instruction in full mother tongue is technically possible in multilingual settings. Other nations, however,

teaching literacy (Shaw, 1983). In India, Srivastava (1984) fund that the lowest literacy rates are found in cases where there is a wide gap between the local vernacular and the standard variant of language.

Similar results were found in Morocco, where literacy achievements in Standard Arabic, the official language, are very weak and highly significantly sensitive to the learner's mother tongue ($F=10.89$; $df=1\text{-}91$; $p<.0001$) and area ($F=49.86$; $df=1\text{-}91$; $p<.0001$) with the lowest scores from the rural Amazighophone sample (Agnaou 2004). This difference in literacy attainment exists also among Moroccan children and concerns linguistic and cognitive abilities (Moâtassime, 1974) as well as specific skills such as reading comprehension (Aarssen, de Ruiter, and Verhoeven, 1992 (cited in Saidi, 2001). It was even found that reading differences between Arabophones and Amazighophones are maintained at least in the first three years of primary school (Ezzaki, et al. 1987; Wagner, 1993); Saib 1995).

Literacy is often granted in the dominant language(s) of a society. Yet many learners speak minority languages at home or come from diverse cultural and linguistic backgrounds. In such literacy settings, equal training will inevitably yield very unequal results. The learner who speaks the language of school will have no difficulty in attaining literacy, but another who lacks this necessary linguistic tool needs remedial work before doing so. Unfortunately in some countries, the only form of remediation is grade repetition and eventually dropping-out. As a result many of these learners never acquire literacy. Actually, language can constitute a barrier to literacy attainment. When learners speak unwritten languages and are expected to acquire literacy in languages they do not understand, becoming literate can be a tedious and frustrating enterprise. One would say that this does not happen to all learners but still this raises the problem of a subtractive type of bilingualism for minority or minored populations and contributes to the downgrading of home languages.

Mother tongue literacy experience

The pedagogical, social and psychological benefits that accrue from mother tongue literacy are undeniable as stated by UNESCO's language experts in their final report, *the Use of Vernacular Languages in Education* (1953:11):

language policy experience in adult literacy. The aim is to help improving the efficiency of literacy campaigns in Morocco.

Adult literacy and language policies

The world's language policy experience in adult literacy is far from being similar. While people were made literate in their mother tongues, as was the case in the first great mass literacy campaign in Russia and in Viet Nam, others were asked to read and write in major indigenous languages, as in Mali, Senegal, Guinea, Niger, Ghana, and Zambia; or in official languages, as in Korea, Cuba, Somalia and China, Ethiopia, and Tanzania. Other countries use the learner's mother tongue as a transitional stage to the learning of the official language, as in Peru, Mexico, and Viet Nam.

The official language experience

Some countries have lunched adult literacy campaigns and programs in the official language. In addition to being considered as a major instrument of assimilation by force, such a policy has been identified as a negative experience in certain situations. In this respect, the *Experimental World Literacy Program* (EWLP) was criticized for propagating a dominant language that was unknown to the linguistic minorities. This resulted in a situation where the learners failed to learn the language and the information it displayed. In this respect, UNESCO (1976:170) posits that "the closer the language used to present the content and materials of the course to the workers' everyday language, the more effective the literacy program".

Evaluation reports reveal that the non-command of the language of instruction by the learners is one of the most important obstacles to the success of a campaign. The evaluation of the EWLP in Ethiopia, for instance, reveals that the high dropout rates and slow progress of the learners were mainly due to the fact that over 60 percent of people from the rural industrial area did not know Amharic, the language of literacy. Likewise, a Tanzanian literacy evaluation's report shows that about 65 percent of the male Tanzanian population and 95 percent of the female one do not speak Swahili, which results in serious language problems in

Adult literacy and language policy in Morocco

Fatima Agnaou
Centre de la Recherche Didactique et des Programmes Pédagogiques
IRCAM

During a class observation in one of the Moroccan adult literacy centers, a teacher who, explaining in vain the defective verb in Classical Arabic, shouted at the participants: "*why don't you understand what I'm saying*? *Am I speaking in chelha*?".
Then I heard a participant, who was sitting not far from me, telling her colleague in Amazigh "I wish she could". After class, I went to that women and asked her: "Do you really want to learn in Amazigh?" The woman answered in a thrilled voice "*yes, of course, but to my knowledge, there are no classes in Amazigh. If they exist, I'm sure, I'll be one of the best learners in my class, but I also want to learn Arabic and French. Look at me, I'm helpless, my knowledge of the languages of literacy is very limited. I can't read, I can't write, and I'm unable to help my children with the homework.*"

This anecdote highlights the uncomfortable situation of the non-literate in multilingual communities where literacy is exclusively granted in a language that is not known to the literacy seekers. Accordingly, it brings with it several key issues concerning adult literacy and language policy in Morocco. First, it unveils the exclusion of the participants' mother tongue from Moroccan adult literacy programs and its stigmatisation by the providers of literacy. Second, it reveals the difficulty in attaining literacy in the official language, in this case Standard Arabic, despite the high motivation of the participants to learn it given the privileged position it occupies in the *market of symbolic products* (Boukous, 1995). Third, it reveals inappropriate teaching approaches that focus on the teaching about language at the expense of the teaching of its social functions.

In view of these issues, one would ask how multilingual countries can eradicate illiteracy while respecting and protecting linguistic and cultural diversity. The present paper attempts to provide answer or rather partial answers to this question through a brief overview of the world's

ingénieurs et de hauts cadres auxquels vous avez appris que seul l'effort et le mérite personnel mènent au succès.

Pour tout cela et pour bien d'autre chose encore vous méritez de la Nation.

groupa autour de Si Mohamed CHAKIK toute l'élite berbère, du Maroc et Diaspora.

De colloque en conférence et de conférence en rassemblement, le mouvement berbère devint de plus en plus exigeant dans ses revendications, créant une atmosphère assez tendue. M. Mohamed CHAFIK, en homme sage et écouté a appelé au calme et conseilla la patience.

S.M. Mohamed VI, très attentif aux doléances de son peuple, créa l'Institut Royal de la Culture Amazighe et nomma comme recteur Si Mohamed CHAFIK à la satisfaction générale. Nous connaissons la somme d'efforts que vous avez déployée pour asseoir et mener à bien une aussi lourde tâche qui mérita cette confiance mise en vous par le Souverain. Inlassablement mais judicieusement vous avez recruté et encadré une pléiade de hauts techniciens et d'universitaires éprouvés venus volontiers vous aider dans la réalisation de ce grand projet qui fut ainsi couronné de succès. Avec le concours de brillants collaborateurs compétents et enthousiastes, vous avez réalisé une œuvre monumentale en des délais record.

Au grand regret de tous, pour des raisons personnelles, vous avez décidé de passer la main et de prendre cette fois définitivement puisque chacun de nous à l'IRCAM vous réserve une place de choix dans son cœur. Vous continuerez, même au fond de votre retraite, nous en sommes sûrs, à suivre attentivement le parcours de cet Institut qui vous est cher, auquel vous avez tant donné, imprimé un style et tracé la voie.

Quant à nous, nous sommes sûrs de trouver auprès de vous, amitié, conseils et réconfort. Vous partez, la conscience tranquille d'avoir rempli entièrement votre mission ; une équipe et un Recteur compétent prennent la relève. Nous les assurons de notre entière collaboration dans cette tâche grandiose dans laquelle chacun de nous s'estime être entièrement impliqué.

Au plan familial et privé vous avez accompli aussi pleinement votre mission, puisque le cercle de la famille comporte des médecins, des

Si Mohamed CHAFIK, originaire de la confédération des Ait Sadden issu d'une grande famille, débuta comme élève à l'école rurale de Bir Tam Tam d'où il fut envoyé continuer ses études au collège berbère d'Azrou, établissement prestigieux où il côtoya une jeunesse venue de toutes les régions du Maroc, ce qu'il lui permit de réaliser les dimensions géographiques, historiques et humaines de son pays. Excellent élève il acquiert l'estime des ses professeurs qui le citaient souvent comme exemple à ses camarades. Il accomplit de brillantes études dans cet établissement où il se constitua aussi de solides amitiés. Ensuite Si Mohamed CHAFIK fut choisi exceptionnellement pour aller continuer ses études à Rabat, mais la grève scolaire nationaliste à laquelle il a participé en 1944 contraria ce projet et Si Mohamed CHAFIK versa dans l'enseignement comme jeune instituteur. Puis d'école à école, de province en province, Mohamed CHAFIK toujours studieux et appliqué, d'une haute conscience professionnelle fut promu inspecteur général de l'enseignement avec seulement quatre de ses camarades pour tout le Maroc et ceci se passait sous le régime du Protectorat ! où la sélection était très sévère.

A l'avènement de l'Indépendance, vu ses compétences professionnelles et son passé de patriote, il fut nommé sous-secrétaire d'Etat à l'Education Nationale puis appelé comme chargé de mission au Cabinet Royal d'où il fut chargé de la Direction du Collège Impérial, poste prestigieux très convoité, qu'il administra brillamment pendant plusieurs années.

Creuset où s'amalgament et s'enrichissent mutuellement culture occidentale et culture arabo-berbère, il fut nommé membre de l'Académie Royale. Est-ce là le sommet de l'apothéose d'une brillante carrière ?! Monsieur Mohamed CHAFIK toujours très matinal, passa ses journées non aux loisirs, mais assidûment dans sa bibliothèque, à lire, à écrire, et à méditer. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont un monumental dictionnaire arabo-berbère en trois gros volumes, ainsi que de plusieurs articles et communications dont le plus éclatant est le Manifeste Amazigh, somme de réflexions qui dénonce la marginalisation de la population amazigh tant sur le plan politique, qu'économique et social, et les recommandations propres à en réparer l'injustice, ce qui

Allocution de Monsieur Abdelmalek Houssayn Ousadden

Membre du Conseil d'Administration de l'IRCAM

Messieurs les Recteurs,
Mesdames et Messieurs,

C'est avec émotion et mélancolie que nous venons vivre cette journée solennelle où Si Mohamed CHAFIK vient prendre congé de ses fonctions de Recteur de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, comme de tout ce monde qui se presse amicalement autour de lui, pour lui témoigner son attachement et sa profonde affection, tout ému devant ce départ officiel, après un temps qui parait si court où chacun de nous a collaboré par tous ses moyens à l'édification grandiose et passionnante de l'institut Royal de la Culture Amazighe, cet Institut dont la création marque un tournant exceptionnel et historique dans le parcours séculaire des Imazighen, concrétisant ainsi les dispositions du Dahir Royal, annoncé au hauts des monts et scellé le 17 octobre an 2001 à Ajdir, et par lequel S.M. Mohamed VI, Arbitre Suprême de la Nation, toujours à l'écoute de son peuple et toujours attentif à ses doléances, sème une immense joie dans les cœurs en déclarant parties intégrantes du patrimoine national la langue et la culture amazighe qu'il importe hautement désormais de prendre en charge par l'Etat, en particulier par un enseignement, obligatoire à tous les Marocains, ce qui contribuera à la réconciliation du peuple avec lui-même et avec son histoire. Ce fut comme un coup de tonnerre, tant au Maroc qu'à l'étranger, un événement historique de grande portée, salué dans nos plaines et nos montagnes par des feux de joie et des manifestations de profondes gratitude à cette insigne sollicitude Royale, événement salué aussi de l'étranger, par lequel le Maroc paraît s'engager résolument sur la voie de la démocratie, afin de s'inscrire dans le concert des nations Civilisées. Un Institut Royal pour la Culture Amazigh sous le Haut Patronage de S.M. le Roi qui en confie le Rectorat à Si Mohamed CHAFIK dont l'itinéraire et l'estime générale le qualifient pour cette haute responsabilité.

- En 2001, il est nommé par Sa Majesté le Roi Mohammed VI Recteur de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) ;
- En 2002, il reçoit des mains du Prince Alexandre de Hollande le Grand Prix Prince Claus pour la culture et le développement ;
- En 2003, il est nommé membre du Conseil Consultatif des Droits de l'Homme par Sa Majesté Mohammed VI.

La contribution de M. Chafik aux études amazighes a été déterminante dans la prise de conscience de l'importance de la dimension amazighe dans l'identité nationale. Elle a commencé dès le début des années soixante par une série d'articles sur les significations profondes de la culture amazighe, notamment son apport à la lutte pour l'indépendance nationale. Tout au long des années 1970, il n'a cessé d'attirer l'attention sur les valeurs permanentes d'un Islam tolérant, notamment dans *Pensées sous-développées* (1972) et dans *Ce que dit le muezzin* (1974).

Homme de culture, M. Chafik s'est particulièrement investi dans les domaines de l'histoire et de la langue amazighes. Il a notamment mis à la disposition du lecteur un abrégé d'histoire générale amazighe en langue arabe, traduit en plusieurs langues (*Aperçu sur trente-trois siècles d'histoire des Amazighes,* publié en 1989). Il ne tarde pas à doter la bibliothèque marocaine d'un ouvrage d'une importance capitale, à savoir *Le Dictionnaire arabe-amazighe* (1990-2000). En 1991, il publie un ouvrage de grammaire amazighe *Quarante-quatre leçons de grammaire amazighe* suivi d'une étude en langue arabe sur les convergences de l'amazighe avec l'arabe marocain. Il a également publié des articles dans la revue Tifawt qu'il a fondée, et dans les revues *Amazighe* et *Tifinaghe*, ainsi que dans la Revue de l'Académie du Royaume du Maroc, entre autres. Ces articles sont collectés dans l'ouvrage *Pour un Maghreb d'abord maghrébin*, édité en 1999.

Sur un autre plan et dans le contexte de "la transition démocratique", il rédige en 2000 *Le Manifeste pour l'amazighité du Maroc* pour donner un nouveau souffle à la revendication amazighe.

NOTICE BIOGRAPHIQUE DE

MOHAMMED CHAFIK

Mohammed Chafik est né le 17 septembre 1926 à Bir Tam Tam, Ayt Sadden. Ancien élève du Collège d'Azrou. C'est ainsi qu'il a embrassé très jeune la carrière d'instituteur et y a excellé. Après avoir effectué des études en histoire et obtenu un diplôme en inspection pédagogique, il a occupé, à la veille de l'Indépendance, le poste d'Inspecteur de l'enseignement primaire dans différentes villes du Maroc. M. Chafik est avant tout un pédagogue qui a enseigné notamment l'arabe, le français, la traduction, l'histoire et la pédagogie contribuant ainsi à la formation de plusieurs générations d'élèves, d'enseignants et d'inspecteurs.

M. Chafik a une carrière riche et exemplaire :

- En 1958, il est nommé Inspecteur régional ;
- En 1963, il est nommé Inspecteur principal ;
- En 1967, il est promu Inspecteur principal d'histoire et de géographie ;
- La même année, il reçoit le Ouissam ar-Rida
- 1970, il est nommé Sous-secrétaire d'État à l'enseignement secondaire, technique et supérieur, et à la formation des cadres, poste qu'il conserve au sein du gouvernement constitué en août 1971 ;
- Du 13 avril au 19 novembre 1972, il occupe les fonctions de Secrétaire d'État auprès du Premier Ministre, puis Chargé de mission au Cabinet Royal et Directeur du Collège Royal ;
- En 1972, il reçoit les Palmes Académiques Françaises ;
- En 1976, il est décoré par Sa Majesté le Roi Hassan II du Ouissam ar-Rida ;
- En 1980, il est nommé membre de l'Académie du Royaume du Maroc ;
- En 1986, il est membre fondateur de l'OMDH ;

Akerkur : histoire et signification .....
ABDELLAH SALIH **133**
L'écriture informatique amazighe du Maroc .....
LAHBIB ZENKOUAR **139**

TABLE DES MATIERES

Notice biographique de Mohammed Chafik 7

Allocution de Monsieur Abdelmalek Houssayn Ousadden, Membre du Conseil d'Administration de l'IRCAM 9

Adult Literacy and Language Policy in Morocco .....

FATIMA AGNAOU **13**

La féminité dans la poésie tachelhite .....

MOHAMED ALAHYANE **23**

Vers une approche de l'appropriation de l'oral et de l'écrit en amazighe .....

DRISS ALMOU **36**

L'éducation des adultes : .....

AHMED BOUKOUSS **47**

Metrique, rythmes et modes de la chanson amazighe des 'RWAYS': un plaidoyer pour la sauvegarde du pentatonisme de la musique marocaine .....

MOHAMED ELMEDLAOUI **59**

Attitudes Toward Amazigh Language and Culture .....

MOHA ENNAJI **73**

L'architecture de terre a decor de briques crues au Maroc presaharien : espace et évolution .....

MOHAMMED HAMMAM **91**

Hymne au palmier .....

AZIZ KICH **107**

Apprendre la langue amazighe par les NTIC: une alternative a l'enseignement classique .....

HASSAN JAA & MOHAMED OUTAHAJALA **115**

Women and Berber in Morocco .....

FATIMA SADIQI **121**

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Série Hommage : - N° 3 -

Titre	:	Contributions à l'étude de la culture amazighe en hommage au Recteur Mohamed Chafik
Éditeur	:	Institut Royal de la Culture Amazighe
Mise en page	:	Fatima Aguenaou
Réalisation et suivi	:	Centre de la Traduction, de la Documentation de l'Édition et de la communication (CTDEC)
Couverture	:	Réalisation : Unité de l'Édition (CTDEC)
Dépôt légal	:	2005/2353
ISBN	:	9954 – 439 – 54 – 4
Imprimerie	:	Imprimerie Al Maârif Al Jadida - Rabat
Copyright	:	® IRCAM

ⵜⴰⵖⵍⴰⵡⵜ ⵏ ⵜⵙⵏⴰⵡⴰⵏ
ⴰⵎⴰⵣⵉⵖ ⴰⵖⵍⴰⵏ
ⵏ ⵜⵣⵣⵓⵔⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ

ROYAUME DU MAROC
INSTITUT ROYAL
DE LA CULTURE AMAZIGHE

Contributions à l'étude de la culture amazighe
En hommage au Recteur Mohamed Chafik

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe

2006

Contributions à l'étude de la culture amazighe
En hommage au Recteur Mohamed Chafik

ⵜⴰⵖⵡⴰⵏⵜ ⵏ ⵍⵎⴰⵄⵔⵓⴼ
ⴰⵎⵙⵓⵖⵔ ⴰⵖⵡⴰⵏ
ⵏ ⵜⵙⵙⵓⵍⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ

ROYAUME DU MAROC
INSTITUT ROYAL
DE LA CULTURE AMAZIGHE

Contributions à l'étude de la culture amazighe

En hommage au Recteur Mohamed Chafik

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe

Rabat 2006

32 DH