ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ

Asinag

Dossier

La diversité linguistique et culturelle

Revue de l'IRCAM - Numéro 1
2ème édition

50 DH

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ

Asinag

Dossier

La diversité linguistique et culturelle

Revue de l'IRCAM - Numéro 1

2ème édition

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ – Asinag

Revue de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Premier Numéro

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ-*Asinag* est une revue scientifique et culturelle marocaine dédiée à l'amazighe avec ses composantes linguistique et civilisationnelle. Elle est plurilingue et multidisciplinaire et comprend des dossiers thématiques, des articles, des entretiens, des comptes rendus, des résumés de thèses, des créations littéraires et des chroniques bibliographiques. La revue ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ-*Asinag* est dotée d'un comité scientifique et ouverte à la communauté scientifique nationale et internationale.

© IRCAM
Dépôt légal : 2008 MO 0062
ISSN : 2028-5663
TOP PRESS – Rabat 2013 – 2ème édition

Sommaire

Avant-propos 7
Présentation 9

Dossier : La diversité linguistique et culturelle

Ahmed Boukous

Le champ langagier : diversité et stratification 15

El Khatir Aboulkacem-Afulay

Formation discursive nationaliste et arabité du Maroc..... 39

Mohamed Alahyane

Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle : essai d'interprétation 63

Mohamed Chafik

Diversité linguistique et culturelle
Entretien réalisé par Meftaha Ameur.....69

Comptes rendus 81

Résumés de thèses 89

Textes

ⵎⵓⵚⵟⴰⴼⴰ ⵙⵔⵃⴰⵏ - El Mostafa Srhane

ⵜⵉⵔⵜⵉⵜ 95

ⵙⴰⵄⵉⴷ ⵍⵎⵓⵙⴰⵡⵉ - Said El Moussaoui

ⵓⵔⵊⵉⵖ ⵛⵎ ⵜⴰⵙⵢⵏⵓⵜ ⵏ ⵓⵏⵥⴰⵕ 97

ⵎⵓⵃⵎⵎⴰⴷ ⵡⴰⴳⵔⴰⵔ - Mohamed Ouagrar

ⵡⴰⵥ 100

ⴼⵓⴰⴷ ⴰⵥⵕⵡⴰⵍ - Fouad Azarual

ⵉⵣⵎ ⴷ ⵜⵍⴷⵊⵉⴳⵜ 101

Contributions en langue arabe

Dossier : La diversité linguistique et culturelle

El Mahfoud Asmhri, Sabah Allach, Ali Bentaleb

Quelques aspects de la diversité culturelle et linguistique au Maroc à travers l'histoire.

Abdellatif Erguigue

Quelques aspects de l'interaction entre le libyque (l'amazighe antique) et la langue punique à la période carthaginoise.

Rahma Touiress

L'arabisation de la société au Moyen Âge et son rôle dans la diversité culturelle et linguistique au Maroc

Résumés de thèses

Avant-propos

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ-*Asinag* est la revue scientifique de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM). Le terme *asinag* [*] est un néologisme dérivé signifiant « institut de recherche ». La revue est dédiée à la promotion de la recherche dans le domaine amazighe, sans *a priori* théorique ou méthodologique. Sa création, qui comble un vide sur la scène éditoriale au Maroc, répond au besoin de mettre à la disposition de la communauté scientifique nationale et internationale un périodique qui présente des travaux de qualité.

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ-*Asinag* est la première revue scientifique et culturelle marocaine consacrée intégralement à l'amazighité, avec ses composantes linguistique, culturelle et civilisationnelle. Paraissant provisoirement à raison d'une livraison annuelle, la revue est plurilingue et multidisciplinaire. Elle comprendra des dossiers thématiques, des articles à caractère scientifique et culturel, des entretiens, des comptes rendus, des créations littéraires et des chroniques bibliographiques.

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ-*Asinag* dispose d'un comité scientifique largement représentatif et dont les membres sont reconnus pour leur compétence dans leurs domaines de spécialité. Le comité de rédaction est composé de chercheurs confirmés appartenant aux centres de recherche de l'IRCAM. Aidé de lecteurs externes, il fait également office de comité de lecture. La direction de la revue ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ-*Asinag* tient à adresser ses remerciements aux contributeurs internes et externes, et aux membres des différents comités pour leur engagement à l'égard de la revue.

[*] *Asinag* est dérivé du verbe *inig*, attesté au Maroc avec le sens de « chercher », par l'affixation du *a-* de nominalisation et du formant *s* exprimant le lieu. *Asinag* est donc le lieu où s'effectue la recherche.

Le succès de la revue ⵄⵙⵉⵏⴰⴳ-*Asinag* est tributaire de la qualité des contributions qui lui seront soumises et du degré de professionnalisme du comité de rédaction et de l'Institut en général. Notre ambition à tous est de réaliser un produit d'une tenue académique appréciable. Il ne fait pas de doute que nous ne pourrons réaliser cet objectif que par notre engagement à tous.

La Direction

PRESENTATION

Ce premier numéro de la revue ⵓⵙⵉⵏⴰⴳ-*Asinag*[*] se constitue d'un dossier thématique consacré à *la diversité culturelle et linguistique*, de deux rubriques, *Comptes rendus* et *Résumés* de *thèses*, en rapport avec la langue et la culture amazighes, et de productions représentant certains genres de la littérature écrite émergente. Le volume comporte deux volets : l'un en langue française et l'autre en langue arabe.

Le choix du thème du dossier n'est pas fortuit. En effet, à l'heure où le Maroc affirme la pluralité de son identité culturelle et linguistique, une telle thématique revêt toute son importance. Elle présente aussi l'avantage d'être fédératrice et pluridisciplinaire, car elle interpelle tous les chercheurs, toutes disciplines confondues.

Le Maroc est un pays dont la diversité linguistique et culturelle constitue une caractéristique fondamentale et, en même temps, un atout majeur, la diversité étant source de richesse, de créativité et d'épanouissement. La diversité du Maroc traverse son histoire. C'est ainsi que la langue et la culture amazighes, qui remontent à la préhistoire, se sont enrichies, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, de divers apports civilisationnels. Etant au carrefour de diverses civilisations de par sa situation géographique, notamment son appartenance au pourtour méditerranéen et à l'Afrique, le Maroc a connu moult civilisations et populations venues de différents horizons, ce qui a créé, au fil des siècles, une culture diversifiée, fécondée par l'apport d'affluents de multiples horizons et profondément marquée par l'amazighité.

Avec les avancées réalisées par le Maroc dans le domaine des droits de l'homme, y compris les droits culturels et linguistiques, la diversité culturelle s'impose en tant que problématique d'actualité.

---

[*] La Direction ainsi que le comité de rédaction de ⵓⵙⵉⵏⴰⴳ-*Asinag* remercient toutes les personnes qui ont apporté une quelconque contribution à la réalisation de ce numéro : El Houssaïn El Moujahid, Mohamed Aït Hamza, Ali Amahan, Noureddine Amrous, Khalid Ansar, El Mahfoud Asmhri, Abdallah Boumalk, Noura El Azrak, Rachid Laabdlaoui, El Ouafi Nouhi, Mustapha El Houdaigui et Nadia Kiddi.

Le dossier comprend deux articles qui se rapportent à la thématique retenue, une lecture de la Déclaration de l'UNESCO relative à la diversité linguistique et culturelle et un entretien avec Mohamed Chafik.

C'est ainsi que Ahmed Boukous fait l'analyse du marché linguistique en l'inscrivant dans la problématique de la déperdition *vs* résistance des langues. L'analyse montre que la globalisation engendre des rapports de force linguistiques dus aux changements politique, économique et culturel que connaît le Maghreb contemporain.

L'article de El Khatir Aboulkacem-Afulay s'intéresse à l'histoire contemporaine et analyse l'action et la production des nationalistes marocains durant la période de l'après-guerre. Il montre comment l'image de la nation marocaine a été circonscrite dans les frontières de la nationalité arabe.

Mohamed Alahyane propose une lecture de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité linguistique et culturelle, considérée comme « patrimoine commun de l'humanité ». L'auteur explique comment la question de la diversité culturelle s'est imposée dans les débats intellectuels et scientifiques aussi bien au niveau national qu'international.

Le dossier comporte, en outre, un entretien avec Mohamed Chafik, où sont abordées les questions relatives aux droits de l'homme, à la mondialisation, au dialogue interculturel et à l'éducation et son rôle dans la diversité linguistique et culturelle et dans le développement humain.

Dans la rubrique *Comptes rendus*, Fatima Boukhris présente une lecture analytique de l'ouvrage de Kaddour Cadi (2006), *Transitivité et diathèse en tarifite : Analyse de quelques relations de dépendances lexicale et syntaxique*.

Afin de rendre accessibles des travaux académiques non publiés et partant de diffusion restreinte, trois résumés de thèses sont présentés par leurs auteurs. Il s'agit en l'occurrence de Meftaha Ameur (2007), Nourddine Amrous (2006) et Khalid Ansar (2005).

Enfin, dans le volet *textes*, trois poèmes (Saïd El Moussaoui, Mohamed Ouagrar et El Mostafa Srhane) et une nouvelle en amazighe (Fouad Azarual), écrits en tifinaghe, constituent une ouverture sur la littérature écrite émergente, la revue se voulant un espace de réflexion mais aussi de création en amazighe.

La partie en langue arabe comprend trois contributions traitant de la diversité linguistique à travers l'histoire à différentes périodes (antique, médiévale et contemporaine) et deux résumés de thèses.

L'article de El Mahfoud Asmhri, Sabah Allach et Ali Bentaleb montre comment, dès l'antiquité, la dimension amazighe était présente dans tous les aspects culturels et civilisationnels au Maroc. Puis, durant la période médiévale, cette diversité s'est enrichie par d'autres apports dont celui de la civilisation arabo-musulmane. Enfin, pendant la période contemporaine, le Protectorat a engendré d'importantes mutations socioculturelles et linguistiques.

La contribution de Abdellatif Erguigue concerne la période antique préislamique et traite des interactions entre la langue des Amazighes de l'Afrique du Nord et la langue des peuples méditerranéens, notamment les Phéniciens et les Carthaginois. A l'arrivée de ces populations, il s'est créé des interactions et des influences linguistiques entre la langue locale (l'amazighe) et les langues nouvellement installées (le punique et le libyque).

De son côté, Rahma Touiress procède à l'analyse du phénomène de l'arabisation du Maroc pendant la période médiévale. Les informations glanées dans les textes historiques de cette période permettent de mettre en relief l'arabisation au niveau de l'Etat, et des élites, et au niveau de la société.

Ce volet se termine par deux résumés de thèses : Fouad Azarual (2005) et Abdessalam Khalafi (2007).

Le Comité de rédaction

Dossier

La diversité linguistique et culturelle

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ- Asinag, 1, 2008, p. 15-37

Le champ langagier : Diversité et stratification

Ahmed Boukous
IRCAM

Résumé

Partant du constat dressé par l'UNESCO au sujet des menaces qui pèsent sur la richesse et la diversité de l'écosystème langagier de l'humanité, les deux questions générales qui se posent sont de savoir comment fonctionne le processus de déperdition langagière et comment y remédier pour garantir les conditions écologiques de survie des langues du monde.

Dans le cadre de la problématique générale du péril encouru par le patrimoine langagier de l'humanité dans le contexte de la mondialisation, le présent texte procède à l'analyse systémique de la situation particulière du marché des langues au Maghreb, en focalisant l'attention notamment sur le cas du Maroc. L'intérêt de cette analyse est de montrer comment la globalisation génère des rapports de force linguistiques qui reflètent les grands enjeux de la transformation politique, économique et culturelle que subit l'ensemble de la région. Les questions examinées sont : (i) la revitalisation de l'autochtophonie représentée par l'amazighe, (ii) les stratégies de légitimation de l'arabe, (iii) l'emprise économique de la francophonie et (iv) l'émergence de l'anglophonie en tant que phonie impériale. L'examen de ces questions conduit à poser le problème crucial de la gestion de la diversité langagière non pas dans le cadre de la globalisation « néo-libérale » mais dans celui de la glocalisation maîtrisée.

Problématique de la diversité langagière

Dans le cadre de la globalisation des échanges, le champ langagier est devenu à son tour un marché intégré à l'échelle planétaire. La diversité qui caractérise ce champ à travers le monde intéresse les linguistes par la dynamique qui caractérise les situations sociolinguistiques. Les principales thématiques qui ont retenu l'attention des chercheurs sont, notamment, la variation dans la structure des idiomes, les fonctions de ces derniers, leurs usages et leur interaction (*v.* Weinreich, 1963). Depuis l'éveil à *l'écologie*

des langues du monde, le phénomène inquiétant de la *thanatoglossie*, ou mort des langues, interpelle les linguistes (*v.* Calvet, 1999 ; Hagège, 2000) et certains organismes internationaux dont l'UNESCO. La diversité qui marque la situation sociolinguistique dans le monde est ainsi marquée par le constat suivant : le patrimoine langagier de l'humanité est menacé dans sa richesse et sa diversité par l'extinction des langues faibles. Ce constat apparaît à la lumière des données suivantes :

- 6.809 langues sont répertoriées à travers le monde, dont 32% en Asie, 30% en Afrique, 19% au Pacifique, 15% aux Amériques et 3% en Europe ;
- 50 % des langues du monde sont en danger ;
- 450 langues sont en voie d'extinction, dont 161 aux Amériques, 157 au Pacifique, 55 en Asie, 37 en Afrique et 7 en Europe ;
- 1 langue disparaît en moyenne toutes les deux semaines.

Pour lutter contre la tendance à la disparition des langues, l'UNESCO a mis au point un programme en faveur des langues en danger, dont la mission est de préserver les langues menacées en contribuant à la promotion de la diversité linguistique. Ce programme, qui s'inscrit dans le cadre de *la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle* (Paris, 2003), focalise ses activités sur les domaines prioritaires suivants :

- sensibilisation à la problématique de la disparition des langues et à la nécessité de sauvegarder la diversité linguistique ;
- renforcement des capacités locales et promotion de politiques linguistiques appropriées ;
- mobilisation de la coopération internationale.

Dans le cadre de cette problématique générale, le présent texte analyse la diversité langagière en procédant au diagnostic de la situation particulière du marché des langues au Maghreb, en focalisant l'attention notamment sur le cas du Maroc. L'intérêt de l'analyse d'une telle situation est que la globalisation y entraîne des rapports de force linguistiques qui reflètent les grands enjeux de la transformation politique, économique et culturelle que subit l'ensemble de la région. Les questions qui seront examinées ici sont successivement les strates qui composent le multilinguisme caractérisant la région, à savoir la revitalisation de la strate de l'*autochtophonie* représentée

par l'amazighe (le berbère), les stratégies de légitimation de l'arabe en tant que strate supralocale, l'emprise économique de la francophonie comme strate coloniale et l'émergence de l'anglophonie au niveau de la technostructure symbole de la strate impériale. L'examen de ces questions conduira à poser le problème crucial de la gestion de la diversité langagière non pas dans le sillage de la globalisation « néolibérale » mais dans le contexte de la *glocalisation* maîtrisée.

Strates langagières

Depuis l'Antiquité, l'Afrique du Nord a continûment été une terre de confluence entre les diverses communautés du pourtour méditerranéen. De fait, les langues et les cultures de ces communautés se sont trouvées en situation de contact avec la langue et la culture autochtones, en l'occurrence la langue et la culture amazighes. En effet, ces dernières ont dû subir successivement l'influence des langues et des cultures phéniciennes, grecques, romaines, arabes, espagnoles, portugaises et françaises (*v.* Julien, 1994). De cette situation de contact ont résulté des phénomènes de substrat et de superstrat qui marquent encore la langue et la culture amazighes. C'est dire que, ici comme ailleurs, la globalisation a quasiment imprégné de sa forte empreinte les différentes étapes de l'histoire de l'humanité et que cela a contribué à générer un processus d'attrition plus ou moins lent des langues minorées (*v.* Skuttnab-Kangas, 2000). Ce phénomène s'est évidemment aggravé dans le cadre de la globalisation systématique des temps modernes.

L'analyse macro-sociolinguistique de la situation prévalant au Maghreb indique qu'elle est marquée par la diversité des idiomes et par une dynamique remarquable qui se traduit par l'interaction des langues, souvent à travers l'enchâssement de leurs usages. En effet, à côté des langues nationales, l'arabe et l'amazighe avec leurs dialectes respectifs, coexistent des langues étrangères, notamment le français et, de façon marginale, l'espagnol et l'anglais. Ces langues se distinguent *grosso modo* par leur statut, leurs fonctions et leurs usages. Le multilinguisme *de facto* qui caractérise cette situation a des effets divers dans des domaines aussi importants que l'éducation, la formation, l'administration, la culture et l'économie. Aussi, l'enjeu majeur pour le Maghreb de demain réside-t-il dans la gestion rationnelle, fonctionnelle et équitable de la pluralité des langues (Boukous, 1995).

Les langues qui coexistent sur le marché linguistique n'ont évidemment ni le même poids ni la même valeur en raison de l'impact différentiel des facteurs écologiques, notamment le facteur démographique. Pour le cas du Maroc, le recensement de la population effectué en 2004 livre les données démolinguistiques suivantes :

(1) Population amazighophone et arabophone (%) :

Langues parlées	Amazighe	Arabe marocain	Total
Urbain	21	79	100
Rural	34	66	100
Ensemble	28	72	100

(2) Population de 10 ans et plus selon les langues lues et écrites (%) :

Langues lues et écrites	1994	2004
Néant	52,7	43,0
Arabe standard	14,7	17,3
Arabe standard + Français	23,8	30,3
Arabe st. + Français + autre langue	5,6	9,1
Arabe st. + autre langue (Français)	0,1	0,1
Autre cas	3,1	0,2

De l'examen de ces deux tableaux, il ressort le paradoxe suivant : l'arabe dialectal et l'amazighe, en tant que langues maternelles, sont les langues les plus utilisées en tant que langues de la communication orale ; en revanche, l'arabe standard et le français, qui sont les langues de l'écrit, sont somme toute assez peu employées. Sur le plan sociolinguistique, ce constat donne lieu au paradoxe suivant : le degré de prestige des langues est inversement proportionnel à leur degré d'usage. Ce paradoxe reflète, d'une part, la bipartition du marché linguistique en langues orales et en langues écrites et, d'autre part, la diglossie fonctionnelle qui distingue les langues *hautes* ou *prestigieuses*, l'arabe standard et le français, des langues *basses* ou *vulgaires*, l'amazighe et l'arabe dialectal (*v.* Ferguson, 1959 ; Fishman, 1970). En outre, une forte compétition s'instaure entre les langues aussi bien

au sein de la même catégorie qu'entre les deux catégories. En effet, par leur statut, leurs attributs et leurs fonctions sociolinguistiques, les langues sont en compétition dans les champs de la production sociale qui dispensent tant le *capital symbolique,* en termes de distinction et de reconnaissance, que le *capital matériel,* en termes de profits et de privilèges. En outre, comme les langues n'ont ni la même valeur symbolique ni les mêmes usages sociaux, elles occupent des positions différentes dans *l'habitus linguistique* des locuteurs et, du coup, dans le champ socio-économique. Par ailleurs, le recours à la pratique du bilinguisme transitionnel et de la *diglossie* ou usage fonctionnel des langues constitue l'une des particularités du champ linguistique au Maghreb. Il s'agit plus généralement d'une forme de *diglossie instable* dans laquelle les positions acquises par chacune des langues ne sont pas définitives, elles évoluent en fonction des rapports de forces entre leurs usagers respectifs, leurs attitudes, leurs motivations et leurs représentations symboliques. Par exemple, le terrain sur lequel se manifeste le conflit de la façon la plus visible est l'enseignement public où le français est tantôt généralisé, tantôt marginalisé selon la conjoncture et en fonction des rapports de force entre les tenants de l'arabisation et les pragmatiques parmi les décideurs et les usagers des langues en présence qui sont pour la francophonie. Nous employons ici la notion de *conflit linguistique* pour signifier les rapports de force existant entre les langues en contact, rapports qui reflètent au niveau de l'ordre symbolique les antagonismes patents ou latents entre les groupes sociaux qui s'identifient à telle ou telle langue et qui s'en servent comme un capital permettant de réaliser des profits matériels et symboliques.

Il ressort des recherches ayant pour objet le plurilinguisme au Maghreb que les locuteurs sont engagés dans plusieurs types de situations où prédomine le bilinguisme avec diglossie (*v.* Moâtassime, 1992 ; Boukous, 1995). On peut décrire ainsi cette situation : généralement, les sujets ayant pour langue première l'amazighe tendent à pratiquer la diglossie dans la mesure où ils emploient alternativement au moins leur langue maternelle et l'arabe dialectal, les sujets alphabétisés peuvent en outre utiliser l'arabe standard et éventuellement le français. Quant aux sujets dont l'arabe est la langue première, ils peuvent être monolingues s'ils n'ont pas été scolarisés, comme ils peuvent recourir à la diglossie s'ils emploient l'arabe dialectal et l'arabe standard ou encore recourir à la *triglossie* s'ils sont en mesure de communiquer aussi en français ou en espagnol.

Il est ainsi clair que la situation sociolinguistique n'est pas figée ; bien au contraire, la dynamique de cette situation se traduit par les changements en cours dans l'usage des langues. Les tendances les plus significatives sont au nombre de quatre :

- l'acheminement progressif vers une forme de revitalisation de l'amazighe après des décennies de marginalisation ;
- l'émergence d'une autre variété de l'arabe, appelée *arabe médian,* qui établit un continuum dans la diglossie arabe standard-arabe dialectal, avec pour principal effet l'injection de la vitalité sociolinguistique à l'arabe ;
- la compétition entre les deux langues coloniales, l'espagnol et le français, a tourné à l'avantage du français qui, d'un autre côté, devient progressivement une langue élitaire ;
- enfin, l'émergence de l'anglais comme *outsider* et son imposition dans le cadre de la globalisation des échanges et de la tertiarisation de l'économie.

L'amazighophonie ou la strate locale

L'amazighe constitue la langue la plus anciennement attestée dans la région. Des documents archéologiques de l'Égypte ancienne font remonter l'histoire écrite de l'amazighe au second millénaire avant le Christ, au moins (Galand, 1966). De nos jours, les données démolinguistiques disponibles –discutables d'ailleurs– donnent une proportion d'amazighophones de l'ordre de 28% au Maroc, de 27.4% en Algérie et seulement de 1% en Tunisie. Dans le vaste espace qui est celui de l'amazighe au Maghreb et au Sahel, la langue est fractionnée en aires dialectales entre lesquelles l'intercompréhension est parfois malaisée. Partout, les parlers amazighes sont employés surtout à travers les régions rurales, montagneuses ou désertiques ; ils sont cependant aussi de plus en plus employés dans les villes, suite à l'exode rural, à l'urbanisation des régions amazighophones et à la migration externe. L'amazighe a subi un processus de marginalisation institutionnelle qui a grandement contribué à la précarité de sa situation, ce qui a conduit à la réduction de la masse amazighophone par l'assimilation linguistique et culturelle tout au long de l'histoire.

Jusqu'à une date récente, en dépit des travaux réalisés pendant la période coloniale, l'état dans lequel se trouvaient la langue et la culture amazighes

était critique, en raison de la désaffection des locuteurs consécutivement à l'exclusion de leur culture des institutions, à l'affaiblissement de leur langue et à leur assimilation en contexte migratoire au profit de l'arabe dialectal. Pour lutter contre cette déperdition, une fraction des élites amazighophones a initié des stratégies de développement extra-institutionnel par des actions individuelles et dans le cadre associatif. Ces actions ont principalement visé le rayonnement culturel dans le but de faire émerger une *conscience moderniste* de l'identité amazighe, la revendication des droits linguistiques et culturels, la création des conditions de mise à niveau des expressions culturelles et artistiques par la modernisation de la langue, de la musique et de la chanson et l'accès à d'autres formes d'expression comme la presse écrite, les médias audiovisuels, le cinéma et le théâtre. Le travail accompli, souvent dans des conditions politiques, idéologiques et financières difficiles, a permis de réaliser des progrès substantiels tant au niveau de la position de la question amazighe en général qu'au niveau de l'opérationnalisation de certaines actions. Ainsi, l'usage écrit de l'amazighe a-t-il fait quelques progrès, notamment dans les domaines de l'édition et de la presse. Il existe, en effet, des ouvrages de littérature rédigés en amazighe, dont la plupart sont des recueils de poèmes, des nouvelles et des traductions. À cela, il faut ajouter des périodiques partiellement rédigés en amazighe. Le répertoire oral de cette langue s'enrichit également par son emploi dans le théâtre et l'audiovisuel, notamment dans le film vidéo et dans certaines situations formelles comme les conférences et les rencontres associatives portant sur la langue et la culture amazighes. L'amazighe est également employé dans les discours politiques et les réunions des conseils communaux dans quelques régions amazighophones. Néanmoins, la portée des actions extra-institutionnelles s'est révélée limitée du fait de l'étroitesse de la marge de manœuvre du tissu associatif et de la faiblesse des moyens dont il dispose.

La situation de l'amazighe va connaître un changement qualitatif à partir des dernières décennies dans un contexte politique national et international marqué par la culture des droits de l'Homme. En effet, la création d'institutions dédiées à la préservation et à la promotion de la langue et de la culture amazighes, en l'occurrence le Haut Commissariat à l'Amazighité en Algérie (HCA) et l'Institut Royal de la Culture Amazighe au Maroc (IRCAM), va impacter positivement la situation de l'amazighe. Une nouvelle stratégie, qui dénote une certaine forme de reconnaissance de l'amazighité, est alors initiée dans le domaine de la politique culturelle et linguistique. Le cadre référentiel dans lequel s'inscrit cette politique

s'articule autour de deux axiomes : celui de la pluralité linguistique et culturelle du champ symbolique et celui du caractère national de l'amazighe. Suivant ce référentiel, six arguments principaux fondent la légitimité de l'amazighité :

- elle est une donne historique qui plonge ses racines au plus profond de l'histoire et de la civilisation maghrébines ;
- elle constitue un élément essentiel de la culture et du patrimoine commun à toutes les composantes de la communauté nationale sans exclusive ;
- elle représente l'un des symboles linguistiques, culturels et civilisationnels de la personnalité nationale ;
- sa promotion constitue un levier important dans le projet de société démocratique et moderniste auquel aspire le Maghreb ;
- sa prise en charge relève de la responsabilité nationale ;
- enfin, l'amazighité doit s'ouvrir sur le monde moderne pour réaliser les conditions de son épanouissement et de sa pérennité.

La finalité des actions entamées est de créer les conditions de la revitalisation de la culture amazighe afin de combler les multiples lacunes de la langue et de la culture qui souffrent dramatiquement d'un besoin de mise à niveau après des siècles de marginalisation et de sous-développement. La mission spécifique des institutions comme le HCA et l'IRCAM est de contribuer à la préservation et à la promotion de la langue et de la culture amazighes, notamment dans les domaines de l'éducation, de l'information et de la vie publique en général. Dans cette perspective, il est indéniable que l'exploitation des nouvelles technologies véhiculées dans le sillage de la globalisation a permis à l'amazighe de se doter d'un clavier numérique, d'une graphie codifiée, tifinaghe-unicode, et de supports multimédias qui permettent virtuellement à la langue et à la culture amazighes d'être diffusées sur le plan international. En bénéficiant de cet apport, l'amazighe n'aurait plus ainsi seulement le statut de *marqueur ethnolangagier* de l'appartenance à l'identité amazighe marquée par la ruralité et le sous-dévelopement. Cependant, le processus de revitalisation langagière est encore à ses débuts et aussi bien la stratégie de revalorisation que les modalités de ce processus nécessitent la prise en compte de nombreux facteurs (*cf.* Landry et *al.*, 2005).

Les conditions de revitalisation de l'amazighe sont celles retenues par l'UNESCO qui a ainsi établi neuf critères pour évaluer le degré de vitalité d'une langue :

- la transmission de la langue d'une génération à l'autre ;
- le nombre absolu de locuteurs ;
- la proportion de locuteurs dans la population de référence ;
- les tendances dans les contextes linguistiques existants ;
- la réaction à des contextes et à des médias nouveaux ;
- les supports pédagogiques pour l'enseignement de la langue et l'alphabétisation ;
- le statut officiel et l'utilisation, y compris les attitudes et les politiques linguistiques gouvernementales et institutionnelles ;
- les attitudes des membres des communautés envers leur propre langue ;
- la quantité et la qualité de la documentation.

Le diagnostic de la situation de l'amazighe à la lumière de ces critères permettra d'évaluer les chances de résistance de l'amazighe à la *thanatoglossie*. C'est dire qu'en définitive l'amazighe demeurera une langue en danger tant qu'il ne bénéficiera pas d'un soutien efficient des institutions et qu'il sera délaissé par ses propres locuteurs au profit d'autres langues, notamment l'arabe dialectal.

L'arabophonie ou la strate supralocale

La langue arabe est implantée au Maghreb depuis la fin du VII^{è} siècle de l'ère chrétienne à la faveur de l'expansion de la conquête musulmane. La présence de l'arabe est une réalité locale et supralocale dans la mesure où il occupe la fonction de langue officielle dans les pays du Maghreb et celle de langue internationale au niveau du « Monde arabe ». Il convient de préciser, en outre, que la dénomination *langue arabe* recouvre une réalité langagière complexe dès lors que l'on est en présence de plusieurs variétés de la même langue, à savoir les différents chronolectes de *l'arabe littéral* (arabe classique, arabe moderne, arabe standard…) et les différents lectes de *l'arabe parlé* (arabe citadin, arabe bédouin, arabe hassani, arabe jebli…). La

question du statut et des fonctions de la langue arabe se pose avec acuité dans les pays où elle est langue officielle depuis au moins leur accès à l'indépendance. Cette question est récurrente aussi bien dans le domaine du débat général sur la politique linguistique que dans le domaine de la politique éducative (*v*. Grandguillaume, 1983 ; Boukous, 1996).

La politique d'arabisation menée dans les pays arabes est un choix politique des Etats indépendants, l'objectif de ce choix est de réaliser l'indépendance culturelle de ces pays à l'égard des anciens colonisateurs, en l'occurrence le Royaume Uni au Moyen-Orient et en Egypte, la France en Algérie, en Tunisie, au Maroc et en Mauritanie et l'Espagne au Maroc. *L'arabisation* comme politique linguistique vise à imposer comme seule langue de travail l'arabe standard dans toutes les institutions publiques et à lui faire occuper tous les domaines de la communication sociale en monopolisant les usages oraux et écrits, sachant que l'arabe dialectal investit quasiment les domaines de la communication orale et que le français est un sérieux concurrent de l'arabe standard dans les domaines de la communication écrite. L'objectif déclaré par les promoteurs de l'arabisation est d'éliminer l'usage du français au moins dans les institutions publiques et de faire du français non plus une langue d'enseignement mais seulement une matière d'enseignement. Par exemple, en Algérie où la politique d'arabisation a été peut-être la plus volontariste, des lois ont été promulguées pour imposer l'arabe au parlement, dans la justice, l'administration, l'éducation et la vie économique. La Loi 91-05 du 16 janvier 1991, portant généralisation de la langue arabe, impose l'usage unique de la langue arabe dans les domaines précités, interdit toute langue étrangère et prévoit de fortes amendes pour les contrevenants.

Le conflit entre l'arabe standard et le français vient du fait que ces deux langues sont en compétition dans plusieurs champs, notamment l'enseignement, l'administration, les médias et la culture. Le caractère prestigieux de ces champs font de ces langues les deux langues fortes sur le marché linguistique, sans pour autant que leurs valeurs ne soient ni égales ni constantes, dans la mesure où leur cote est fonction de la nature du champ dans lequel elles sont employées par les acteurs sociaux. Par exemple, la maîtrise de l'arabe standard donne accès à un certain nombre de professions en rapport avec les domaines qui ont trait aux questions religieuses comme l'enseignement traditionnel, les affaires religieuses et la judicature ou aux professions qui sont en rapport avec l'enseignement des lettres arabes, des études islamiques et des sciences humaines. En revanche, dans le domaine de l'emploi, le français constitue le sésame permettant l'accès aux secteurs

de l'économie moderne, notamment les services. Il est de notoriété publique, en effet, que les directeurs des ressources humaines accordent plus d'importance à la bonne maîtrise de la langue française qu'à celle de l'arabe standard en matière de sélection des candidats à l'embauche dans une entreprise pour un poste de responsabilité. Or, si la compétence en français est un capital recherché, seuls les établissements dans lesquels le français est langue d'enseignement sont en mesure de permettre l'acquisition de ce capital, c'est-à-dire en premier lieu les établissements français et en second lieu les établissements privés qui optent pour le français comme langue d'enseignement et de formation. Nous retrouvons ici la fonction bien connue de l'école en tant que lieu de production et de reproduction des élites (Bourdieu et Passeron, 1970).

La politique d'arabisation ne doit pas simplement être décrétée, elle doit aussi être opérationnalisée, notamment dans le domaine socio-économique, et acceptée et implémentée par les usagers dans leur comportement langagier. En effet, partant du fait que la langue est un médium du développement humain, il est évident que, pour permettre l'accès de la société à un développement social et économique endogène, la langue arabe, en tant que langue officielle, doit répondre aux nécessités de la modernité et, par conséquent, être elle-même modernisée. C'est ainsi que les différents pays du Maghreb ont opté pour une politique d'arabisation des institutions du secteur public avec, d'ailleurs, plus ou moins de réussite. Il a ainsi été créé des institutions d'aménagement linguistique dans le but de mettre en œuvre cette politique en décidant parfois de façon draconienne l'imposition de l'emploi de la langue arabe et l'interdiction de l'usage du français dans les administrations. Par exemple, l'Etat marocain a créé en 1960 l'Institut d'Études et de Recherches pour l'Arabisation (I.E.R.A) en lui assignant pour tâche la promotion de la langue arabe et l'exécution de la politique d'arabisation dans l'enseignement et dans l'administration.

Il ressort de ce qui précède que la question de l'arabisation est éminemment politique. C'est également une question anthropologique dans la mesure où elle interpelle l'homme, son identité et sa culture. Or, dans cette optique, le terme *arabisation* prête à équivoque dans le sens où le phénomène et l'action qu'il induit peuvent avoir pour objectif *l'arabisation ethnique*. Dans ce cas, il est évident que l'arabisation se transmue en un projet idéologique visant l'assimilation des populations amazighophones. L'arabisation peut aussi s'entendre dans une acception technique comme une procédure de

normalisation linguistique appliquée à l'arabe. D'où l'ambivalence de la politique d'arabisation (*v*. Boukous, 1996).

L'arabisation en tant que processus de recouvrement de l'identité culturelle nationale est conçue par tous, intellectuels, organisations politiques, syndicales et culturelles, comme une décision politique dont la finalité est d'enrayer la présence de la francophonie jugée envahissante dans les secteurs de l'enseignement, de l'administration, de la formation des cadres et de l'économie. Ainsi, au nom de la légitimité historique, politique et religieuse de la langue arabe, l'État conforte le statut de l'arabe en intervenant pour soutenir cette langue dans sa compétition avec le français, bref en tentant d'exercer un monopolisme d'État sur le marché des langues. Les forces sociales qui soutiennent ce discours se recrutent parmi les lauréats de l'enseignement traditionnel dispensé notamment à l'Université Qaraouiyine de Fès, à l'Université Zaytouna à Tunis et dans les institutions similaires en Algérie. Il est aussi soutenu par les lauréats de l'enseignement public arabisé, par les élites arabistes et les élites fondamentalistes. Il serait néanmoins erroné de croire que le discours pro-arabisation est conforme uniquement aux convictions des élites traditionalistes. En effet, il n'existe pas de discours anti-arabisation déclaré et la défense et l'illustration de l'arabisation font partie du discours politiquement correct tant il semble y avoir quasiment unanimité sur la nécessité d'arabiser les institutions publiques en substituant l'arabe standard au français. En effet, les élites modernistes développent en général le même discours, même si les conditions et les modalités de l'arabisation sont analysées différemment par les uns et les autres. Pour certains intellectuels modernistes, l'arabisation est une nécessité historique qui conditionne le développement et l'indépendance culturelle du pays. Il ne s'agit cependant pas d'imposer la langue arabe classique archaïque et figée, celle de la poésie antéislamique, mais de créer une langue arabe moderne, de masse et scientifique, une langue rénovée sur les plans de la graphie et de la grammaire, capable de véhiculer la science et la technique.

La finalité du discours sur/pour l'arabisation est en définitive la légitimation de la langue arabe en tant que langue de la modernité en vue de la conforter dans sa lutte contre le français. Cette légitimation repose sur des arguments variés :

- un argument d'ordre religieux : l'arabe est la langue de la religion islamique ; de ce fait, il est considéré comme *sacré* ;

- un argument d'ordre historique : l'arabe est la langue de l'État national ;
- un argument d'ordre culturel : l'arabe est le véhicule du patrimoine arabo- musulman ;
- enfin, un argument d'ordre idéologique : l'arabe est le ciment symbolique de la Nation Arabe.

Si telle est la substance de la représentation de l'arabe dans le discours dominant, il convient de confronter le discours avec la réalité en examinant dans la pratique sociale le comportement langagier des locuteurs, leurs attitudes et leurs représentations à l'égard de l'arabisation. Approcher la façon dont la question de l'arabisation est perçue et vécue par les acteurs sociaux fournit des indices précieux sur les facteurs qui favorisent ce phénomène et ceux qui le bloquent. En d'autres termes, le succès ou l'échec de l'arabisation ne dépend pas seulement des utopies des idéologues, des choix des décideurs et des options des concepteurs de méthodologies, l'issue de l'arabisation dépend en définitive des choix, de l'attitude, de la motivation et du comportement des sujets.

En dernière analyse, le devenir de l'arabophonie semble dépendre de l'issue du processus d'arabisation. Dans sa lutte pour le pouvoir symbolique, l'arabe standard bénéficie de la mise en œuvre d'une *stratégie de légitimation* et d'un arsenal institutionnel dont la finalité est de faire en sorte que l'arabe standard puisse reconquérir sa légitimité en s'imposant comme la langue nationale et officielle revitalisée et modernisée. Mais la réalité révèle que si le processus d'arabisation a conduit à arabiser de larges secteurs du système éducatif et de l'administration, il n'a pas pour autant investi les champs propres aux langues maternelles ni entamer en profondeur les positions du français. Une analyse radicale de la politique d'arabisation au Maghreb postule que cette politique ne serait en fait qu'un subterfuge politique employé par les groupes dominants pour dispenser aux enfants des classes populaires des formations arabisées au rabais, des formations qui ne permettent pas l'accès aux champs socio-économiques dispensateurs de pouvoir… au moment même où ces groupes confient l'éducation et la formation de leur progéniture aux écoles étrangères. Encore un exemple éloquent de stratégie de reproduction sociale (Vermeren, 2001). Cette postulation pourrait ne pas être partagée par ceux qui affirment qu'une politique linguistique rationnelle et efficiente peut parfaitement intégrer la promotion de la langue arabe dans une vision moderniste.

La francophonie ou la strate coloniale

Sur le marché des langues au Maghreb, sont présentes, aux côtés des langues nationales, des langues de la strate coloniale, en l'occurrence le français et l'espagnol. La présence du français est imposée dans le sillage de la colonisation qui a duré de 1830 à 1962 en Algérie, de 1881 à 1956 en Tunisie et de 1912 à 1956 au Maroc. En outre, les régions du nord et du sud du Maroc ont également subi la domination politique de l'Espagne et de ce fait la dominance symbolique du castillan. Sur ce plan, le cas du Maroc est unique au Maghreb dans la mesure où il a subi deux langues coloniales ; ce cas intéresserait le sociolinguiste qui pourrait travailler sur l'état des rapports entre le français et l'espagnol après l'indépendance du pays. D'une manière générale, nous remarquons que le français s'est substitué à l'espagnol dans l'accomplissement des fonctions qui reviennent *de facto* à la première langue étrangère sans pour autant disparaître dans la pratique langagière des locuteurs qui ont vécu la période du protectorat espagnol. En conséquence, l'espagnol a vu ses positions rétrograder en tant que langue de travail dans l'enseignement, l'administration, les médias, la vie économique et culturelle. Ainsi, le poids de l'espagnol est-il devenu une langue étrangère mineure dans la situation sociolinguistique postcoloniale. Il se peut cependant que cette situation s'améliore avec le poids grandissant qu'acquiert l'Espagne dans ses relations avec le Maroc dans les domaines économique, politique et culturel, et ce depuis les dernières décennies.

En revanche et de toute évidence, la présence de la langue française pèse lourdement sur le marché linguistique en raison de la force logistique dont bénéficie le français sur les plans économique, financier et politique. Rappelons que la France constitue un partenaire principal dans les échanges économiques avec les pays du Maghreb, c'est la plupart du temps le premier fournisseur, le premier client et le premier investisseur étranger ; c'est aussi le premier pays formateur de cadres maghrébins à l'étranger. Notons également que la plus forte communauté maghrébine résidant à l'étranger se trouve en France et qu'inversement la communauté française la plus nombreuse résidant hors de l'Hexagone vit au Maghreb. Ce sont-là autant d'indicateurs qui éclairent la position privilégiée qu'occupe la langue française dans cette région du monde.

La position du français sur le marché des biens symboliques est, en effet, sinon l'indice d'une forte dépendance à l'égard de la France, du moins l'indicateur de relations privilégiées avec ce pays, en témoignent de façon

éclairante les accords bilatéraux de coopération économique, technique et culturelle, en plus de la coopération à caractère stratégique. Les pays du Maghreb participent, en outre, aux Conférences des Chefs d'État et de Gouvernement des pays ayant en commun l'usage du français (Sommets de la francophonie) et adhèrent à certains organismes qui se réclament de la francophonie dans les domaines de la politique, de l'éducation, des médias, du cinéma, du législatif (parlementaires francophones). La France est également liée à ces pays par les différentes conventions signées entre les universités maghrébines et les universités françaises. A la France, il convient évidemment d'ajouter les autres pays francophones du Nord, notamment le Canada et la Belgique qui entretiennent des relations suivies avec les pays maghrébins, ce qui apporte un soutien important à la langue française et à la culture d'expression française.

Au Maghreb, la présence massive de la langue française est la conséquence d'une situation de dépendance, *dépendance dans l'interdépendance* selon la philosophie du mouvement de la francophonie, que le Sommet du Québec (1987) définit comme *« un espace commun dont les objectifs sont : la coopération, l'échange, le développement, la concertation politique que (les pays membres) comptent atteindre par les voies de la solidarité et du partage »*. La francophonie est aussi souvent interprétée comme un gage permettant aux pays francophones pauvres de bénéficier de l'aide des pays francophones riches sur les plans de l'assistance économique, culturelle et stratégique. Les tenants et les aboutissants de la francophonie relèvent ainsi de l'ordre du politique, de l'économique et du culturel ; ce n'est donc pas un fait exclusivement linguistique. C'est pourquoi certains milieux nationalistes estiment que le français passe du statut de *langue du colonialisme* à celui de *langue de l'impérialisme* (*v*. Chikh et *al*.,1988).

Les acteurs sociaux, quant à eux, sont conscients de la valeur du français sur le marché du travail ; la demande sociale est d'autant plus forte que dans l'enseignement public le français est paradoxalement passé du statut de langue d'enseignement à celui de simple matière enseignée. Consécutivement à cette situation, le niveau en langue française d'un bachelier lauréat de ce type d'enseignement est-il somme toute élémentaire, ce qui limite ses chances de promotion par les études, car, rappelons-le, le français est la langue exclusive des études supérieures techniques et scientifiques, les seules à donner accès aux métiers lucratifs, comme l'ingénierie, la médecine, la pharmacie, l'architecture, la finance, la gestion d'entreprises, etc. Ce qui, bien évidemment, avantage les enfants issus des

milieux favorisés, y compris ceux des élites traditionnelles produisant le discours idéologique en faveur de l'arabisation. A ce propos, avançons un indicateur qui ne trompe pas, à savoir le nombre élevé des effectifs maghrébins des établissements d'enseignement français ; au Maroc, ce nombre atteint 85% de la population scolaire de ces établissements.

La position dominante sur le marché du travail représente un autre indicateur qui montre l'importance du français au Maghreb, notamment dans le secteur de l'économie moderne en général et celui des services en particulier. L'on sait que depuis environ deux décennies une bonne partie des lauréats de l'enseignement supérieur littéraire, scientifique et technique est touchée de plein fouet par la crise de l'emploi. Pour remédier à cette situation, l'Etat a procédé au diagnostic afin d'opérer les réajustements structurels nécessaires pour répondre aux nouveaux besoins socio-économiques. C'est ainsi que le constat de l'inadéquation de la formation scolaire et universitaire par rapport aux besoins du marché du travail a conduit à poser la nécessité de réformer cet enseignement, essentiellement en améliorant la qualité de l'enseignement des langues étrangères, le français en premier lieu, en introduisant des filières appliquées susceptibles de produire des cadres opérationnels et en favorisant la création d'institutions privées destinées à soulager l'effort financier de l'Etat (*v. Charte nationale de l'éducation et de la formation*, 1999). Ces exigences constituent une réalité qu'aucun discours unilinguiste ne peut contourner, fût-il animé des meilleures intentions nationalistes.

Il apparaît ainsi que la pesanteur historique du fait colonial, qui est explicite dans le discours nationaliste, a de moins en moins de prise sur les consciences. Il semble même que la fonction idéologique de ce discours, cinq décennies après l'indépendance, s'insère dans une stratégie visant à réserver l'accès à la modernité, au *top management* et aux centres décisionnels aux élites formées à l'école française ou francophone. C'est là, semble-t-il, un indicateur de la caducité d'une utopie de l'indépendance, celle de la mobilité sociale par la voie de l'école. On voit donc que l'école française/francophone a une fonction de production et de reproduction des élites, comme c'est le cas dans toutes les sociétés périphériques anciennement colonisées où la francophonie ne concerne plus la masse de la population scolarisée mais seulement les élites urbaines et leur descendance. Ce qui, assurément, est un atout stratégique dans l'appropriation du pouvoir économique et symbolique.

L'anglophonie ou la strate impériale

L'anglophonie constitue la face linguistique et culturelle de la domination impériale américaine à l'ère de la globalisation. Cet état de fait s'impose à l'échelle planétaire même si les autres phonies internationales comme l'hispanophonie, la francophonie, l'arabophonie et la lusophonie tentent de préserver leurs positions sur l'échiquier international des langues.

La position de l'anglais sur le marché linguistique maghrébin reste encore faible, sans pour autant être négligeable. L'anglais tend à jouer le rôle d'*outsider* dans la compétition linguistique en vue de servir de véhicule au transfert de technologie et d'outil d'appropriation de la *modernité* et, comme chacun sait, le transfert de la modernité s'accompagne de celui de l'univers culturel qui l'a générée en participant à la restructuration du modèle culturel qui l'importe. On l'a souvent répété, *toute technique véhicule une métaphysique,* en l'occurrence une métaphysique anglo-saxonne, tout comme la langue française véhicule l'univers culturel français.

Les groupes moteurs maghrébins formés à l'école anglo-saxonne ou ouverts sur la culture internationale dominante considèrent que l'accès à la modernité ne devrait pas être l'apanage de la langue française et que cette fonction ne devrait pas échoir *ipso facto* à cette langue. Défendant leurs intérêts matériels et symboliques, ils récusent la francophonie qui se transmue en francophilie. Pour eux, l'anglais, de par son statut *de facto* de langue de communication universelle, de langue de la haute technologie, représente un capital plus important, plus substantiel et plus crédible que celui que constitue le français. La force symbolique de l'anglais résulte de son dynamisme à l'échelon international où il est parvenu à s'imposer incontestablement comme la langue universelle, reléguant le français à un rang marginal. Quelques exemples en témoignent : l'anglais constitue la première langue de travail des organisations internationales dépendant de l'ONU, l'UNESCO est l'une des rares organisations où l'usage du français prédomine encore. Quelques indicateurs confirment la prééminence de l'anglais : 65 % des publications scientifiques paraissent en anglais pour 9.8 % en français ; en Europe même, 73 à 98 % des lycéens choisissent l'anglais comme première langue contre 17 à 30 % pour le français.

Une comparaison rapide des rapports de force entre l'anglais et le français révèle l'indiscutable supériorité de la première langue. Ce constat a des répercussions sur la scène linguistique au Maghreb où l'anglais se constitue lentement mais sûrement un marché qui commence à concurrencer celui du

français. En effet, l'anglais s'affirme dans un certain nombre de champs stratégiques, notamment ceux de l'éducation et des médias. Dans le domaine de l'éducation, l'anglais est présent aussi bien dans l'enseignement public que dans l'enseignement privé. Dans l'enseignement public, il est enseigné comme matière dès l'enseignement collégial ; dans le supérieur, il est enseigné comme langue de spécialité dans le département de langue et littérature anglaises des Facultés des Lettres ; il est également enseigné comme langue complémentaire dans la plupart des Instituts, des Écoles et des Facultés. Dans l'enseignement privé, l'anglais est enseigné dès le préscolaire dans quelques institutions, dès le primaire dans d'autres et généralement au lycée dans la plupart des établissements. Il existe même des institutions privées où l'anglais fonctionne comme langue d'enseignement, en particulier celles qui adoptent le système anglo-saxon en matière d'éducation. Au Maroc, avec la création de l'université anglophone *Al-Akhawayn*, on peut affirmer que le système éducatif anglo-saxon opère une avancée importante. Ajoutons à ces institutions le *British Council, l'American Language Center* et *Amideast* qui offrent des cours de langue anglaise aussi bien aux jeunes qu'aux adultes en quête de perfectionnement linguistique. Le livre anglais (ou américain) est présent dans les villes universitaires ; il est diffusé par des librairies dépendant des centres culturels américains et britanniques ou par quelques librairies spécialisées, ce livre est consommé par les spécialistes en sciences exactes, médicales, naturelles et humaines. Dans le domaine des *mass media,* l'anglais est employé surtout dans la presse écrite et télévisuelle émise à l'étranger, essentiellement à partir de la Grande-Bretagne et des USA. Les périodiques que l'on trouve sur le marché sont importés des mêmes pays, il faut leur ajouter quelques périodiques locaux. L'anglais est présent à la radio qui transmet des programmes quotidiens, les auditeurs reçoivent aussi des émissions anglophones par le moyen des radios étrangères comme la *BBC World Service et The Voice of America.* Enfin, la langue et la culture anglo-américaines sont diffusées à travers les chaînes qui arrosent le Maghreb par satellites interposés comme *World Net, CNN, Eurosport, Super Channel, Sky One,* etc. Dans les grandes villes, l'anglais fait également son apparition dans la publicité radiophonique et télévisuelle, et nombre d'enseignes sont rédigées en anglais.

La compétition entre le français et l'anglais est donc réelle et la présence de l'anglais tend à se manifester dans des domaines et des usages qui sont jusqu'ici occupés par le français, ce qui implique que ces deux langues sont,

au moins potentiellement, en situation conflictuelle. Les décennies à venir verront probablement la position de l'anglais se renforcer davantage encore dans le contexte de l'ouverture du marché maghrébin aux produits étrangers dans le cadre des accords de libre échange. Cette situation objective conduit certains à penser que l'option pour la francophonie comme médium d'ouverture est un combat d'arrière-garde (*cf.* Moâtassime, 1992).

Globalisation, localisation et glocalisation

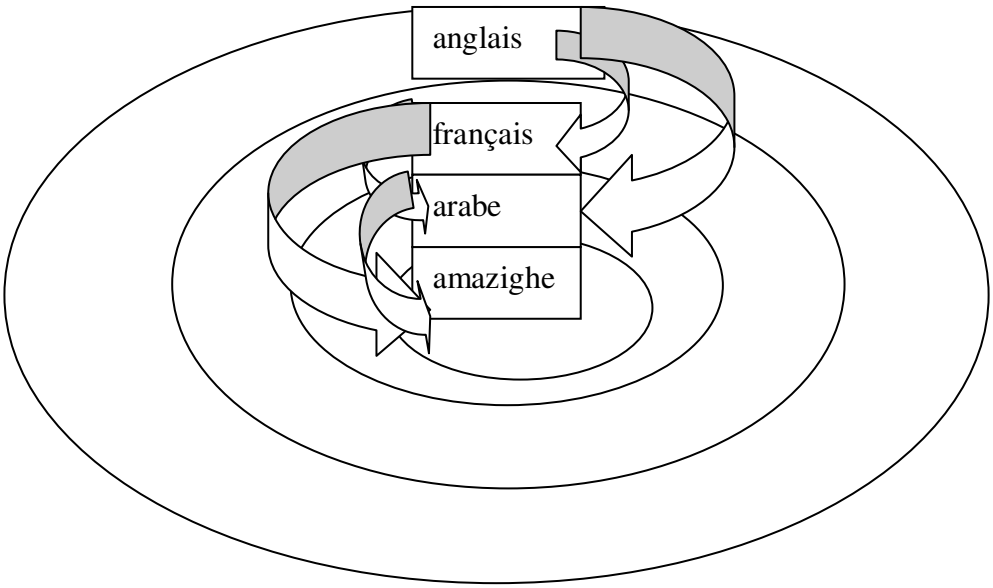
Pour tous les Etats et toutes les sociétés du monde, *thinking global and acting local* représente l'équation stratégique à résoudre. Cette équation se pose de manière plus cruciale encore dans les pays du Sud dans la mesure où ils subissent frontalement à la fois les effets positifs et les effets pervers de la globalisation. La maîtrise des règles de fonctionnement du marché des langues est en partie le fait des forces centripètes de la globalisation et en partie le fait des forces centrifuges de la localisation, celles émanant de l'Etat et des acteurs sociaux. La question qui se pose alors est la suivante : quels bénéfices tirer de la globalisation à l'échelle locale ? La réponse idéelle réside assurément dans la gestion rationnelle et équitable du binôme globalisation-localisation dans les termes de la *glocalisation*.

Dans le domaine des langues, la résolution de l'équation se fait essentiellement dans le cadre de la politique linguistique retenue par l'Etat et qui a pour finalité la gestion des ressources langagières et culturelles de la communauté nationale. Or, la politique linguistique, comme toute politique d'ailleurs, peut être efficiente ou simplement idéologique et platonique. Une politique efficiente est celle qui satisfait aux exigences de la démocratie et de la rationalité, c'est-à-dire une politique énoncée au niveau constitutionnel et implémentée sur les plans institutionnel et opérationnel. En d'autres termes, la nature de la gestion des langues constitue un indicateur de la qualité de la gouvernance, une gouvernance qui impacte directement le développement humain (Weinstein, 1990).

Dans le cas du Maghreb, les Etats ont adopté une politique linguistique par défaut, de sorte que la tendance générale consiste à laisser faire le jeu naturel de la compétition entre les langues, même si un arsenal juridique aussi coercitif qu'inefficace est parfois déployé comme en Algérie. Le multilinguisme qui caractérise la scène linguistique maghrébine, notamment la pratique de la diglossie et du bilinguisme transitionnel, est un phénomène sociolinguistique inhérent aux formations sociales qui subissent la diversité

langagière comme produit hybride de la localisation et de la globalisation. Il s'explique par la compétition des produits linguistiques et consécutivement par la dominance que subissent les produits linguistiques locaux faibles. En effet, dans leur pratique langagière les locuteurs se comportent à l'égard des langues en présence selon les lois du marché linguistique, en fonction de la valeur de ces langues et du « poids » qu'elles représentent. C'est pourquoi les sujets sont en quelque sorte condamnés à la *diglossie,* c'est-à-dire à communiquer dans une situation où la dichotomisation des usages sociaux des langues conduit au classement de celles-ci, donc à leur hiérarchisation en langues fortes et en langues faibles, selon que ces langues investissent les champs dispensateurs de profits symboliques et matériels ou qu'ils se cantonnent dans leurs derniers retranchements (Bourdieu, 1982).

La situation sociolinguistique n'est cependant pas figée, elle est marquée par une dynamique qui met en interaction les différentes langues ainsi qu'il est schématisé ci-dessous :



Cette représentation illustre la hiérarchisation du marché des langues en langue impériale (l'anglais), langue coloniale (le français), langue supralocale (l'arabe) et langue locale (l'amazighe). Elle révèle également

que cette hiérarchisation reflète la compétition des langues en présence en fonction de la nature et du volume de leur interaction, et en termes de fonctions langagières et de domaines d'usage. C'est ainsi que l'anglais concurrence potentiellement le français et l'arabe standard dans les fonctions et les usages qui sont ceux des langues fortes, notamment dans les champs de l'économie, de la technologie et de l'éducation. L'arabe est sérieusement concurrencé par le français dans tous les domaines hormis celui de la religion et de la judicature. Quant à l'amazighe, retranché dans les fonctions et les usages d'un langage vernaculaire, il a constitué jusqu'à une date récente la variété langagière surdominée. Cependant, avec les prémices de la nouvelle politique linguistique menée au Maroc et en Algérie, il est possible de postuler que le champ culturel et langagier va connaître une certaine recomposition en faveur de l'amazighe, grâce notamment à son introduction dans l'enseignement et dans les médias.

Dans la mesure où les langues sont en fait des produits sociaux, les rapports de force entre elles dépendent évidemment de l'état des rapports entre les pays et les groupes sociaux qui les soutiennent et qui se reconnaissent en elles. *Grosso modo,* il semble, d'après les prises de position déclarées, que les groupes qui se réclament généralement du communautarisme se reconnaissent dans l'amazighophonie, ceux qui se ressourcent dans le patrimonialisme soutiennent l'arabophonie alors que ceux qui sont pour le libéralisme sont plus ouverts sur le bilinguisme, qui, pour certains, ne peut être dans la situation actuelle que le bilinguisme arabe standard-français. Cependant, dans une vision prospective, l'on se demande si le français, de plus en plus marginalisé sur la scène internationale, peut encore être considéré comme un médium viable de l'ouverture sur l'international et sur la culture universelle du temps présent. On se demandera également dans quelle mesure l'accès à la langue coloniale et à la langue impériale n'est pas socialement discriminatoire en étant le monopole des classes dominantes et en fonctionnant comme une barrière à l'intégration au groupe des élites (Myers-Scotton, 1990).

En définitive, l'analyse de la situation sociolinguistique prévalant en Afrique du Nord révèle comment les langues sont hiérarchisées en strates selon des facteurs écologiques divers, notamment l'économie, la politique, le marché du travail et la technologie. L'histoire passée et présente de la région est un lourd fardeau pour les communautés et pour leurs institutions obligées de gérer des situations politiques, économiques, sociales, culturelles et linguistiques composites dans lesquelles s'imbriquent des

éléments endogènes relevant de la strate locale et d'autres exogènes imposés par la globalisation. D'où les tiraillements entre la tradition et la modernité, le repli communautariste et l'extraversion forcée. C'est dire l'importance des enjeux et des défis de la *glocalisation* dans cette région du monde. Les sociétés maghrébines font l'apprentissage de nouvelles conditions sociopolitiques dans le cadre d'un macro-environnement tendanciellement favorable aux droits humains. Elles sont ainsi à la quête d'un projet de société fondé sur le trinôme *démocratie pluraliste-modernité maîtrisée-développement humain.* La gestion de la diversité des langues et des cultures, que d'aucuns considèrent comme problématique - se fera dans le cadre d'une gouvernance équitable de ce projet. Il est certain, néanmoins, que la reconnaissance platonique de la diversité des langues et des cultures ne peut être en mesure d'assurer les conditions de pérennité de la diversité. En revanche, une politique fondée sur l'égalité des chances des langues et des cultures, voire sur la discrimination positive en faveur des langues et des cultures minorées, pourrait permettre à ces dernières d'échapper à la fatalité de l'extinction.

Références bibliographiques

Boukous, A. (1995), *Société, langues et cultures au Maroc*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres.

Boukous, A. (1996), « La politique linguistique au Maroc : enjeux et ambivalences », in *Les politiques linguistiques, mythes et réalités*, Universités francophones, Beyrouth, AUPELF-UREF, p. 73-82.

Bourdieu, P. et J.-C. Passeron (1970), *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de Minuit.

Bourdieu, P. (1982), *Ce que parler veut dire. Economie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.

Calvet, L.-J. (1999), *Pour une écologie des langues du monde*, Paris, Éditions Plon.

Chikh, S., M. Elmandjra et B. Touzani (1988), *Maghreb et francophonie,* Paris, Economica.

COSEF (1999), *Charte nationale de l'éducation et de la formation*, Royaume du Maroc.

Ferguson, Ch. A. (1959), « Diglossia », in *Word*, vol. 15, pp. 325-340.

Fishman, J.A. (1972), *Language in Sociocultural Change*, Stanford, Stanford University Press.

Galand, L. (1966), « Inscriptions libyques », in *Inscriptions antiques du Maroc*, Paris, Editions du CNRS.

Grandguillaume, G. (1983), *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Hagège, C. (2000), *Halte à la mort des langues*, Paris, Odile Jacob.

Julien, Ch.-A. (1994), *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot.

Landry, R., K. Deveau et R. Allard (2005), « Au-delà de la résistance : principes de la revitalisation ethnolangagière », Communication présentée au 73e Congrès de l'ACFAS, Université du Québec à Chicoutimi.

Moâtassime, A. (1992), *Arabisation, langue française et pluralité au Maghreb*, Paris, Presses Universitaires de France.

Myers-Scotton, C. Elite (1990), « Closure as Boundary Maintenance : The Case of Africa », *in* Weinstein, B., p. 25-42.

Skutnabb-Kangas, T. (2000), *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights*, Mahwah, New Jersey, Lawrence Earlbaum.

UNESCO (2003), *Programme de sauvegarde des langues en danger*, Paris.

Vermeren, P. (2001), *La formation des élites par l'enseignement supérieur au Maroc et en Tunisie au XXe siècle*, Éditions Alizés.

Weinreich, U. (1963), *Languages in Contact*, The Hague, Mouton.

Weinstein, B. (*ed.*) (1990), « Language Policy and Political Development », Norwood, New Jersey, Ablex Publishing Corporation, p. 1-2

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ- Asinag, 1, 2008, p. 39-61

Formation discursive nationaliste et arabité du Maroc

El Khatir Aboulkacem-Afulay
IRCAM

Résumé

Cet article tente de restituer l'action et la production des nationalistes marocains dans l'époque déterminante de l'après-guerre. Ce faisant, il essaye tout particulièrement de montrer comment les artisans de la mobilisation et de la symbolisation de la nation, confrontés au retour en force de la Résidence, ont été conduits à inscrire l'image qu'ils se donnent de la nation marocaine dans les frontières de la nationalité arabe. S'appuyant sur l'exemple d'un mémorandum, dépêché depuis Rabat à l'adresse de la Ligue arabe, il soutient l'idée selon laquelle l'arabité du Maroc est une construction datée et fait partie des produits dérivés de la politisation de l'Islam au Moyen-Orient depuis l'émergence du réformisme religieux au XIXe siècle.

Qui, au moment où l'Empire chérifien[1] entrait en 1912 dans le processus de sa naturalisation dynastique pour devenir le Royaume du Maroc en 1956, pouvait imaginer que ce pays de la « Berbérie occidentale » allait se désigner comme étant un « pays arabe » ? A ce moment précis de son histoire, la situation de l'empire offre même une illustration fascinante de la diversité des espaces sociopolitiques, des origines ethnoculturelles affichées et de la hiérarchie des pratiques culturelles et linguistiques. Même si le pouvoir central s'appuie sur des éléments généalogiques dans les processus de sa légitimation, et ce depuis au moins l'époque saâdienne (XVIe siècle), la référence à une origine arabe n'était pas généralisée. Elle était très limitée. Constituant particulièrement un signe nobiliaire et de distinction sociale nécessaire à la régulation du jeu social et politique, elle n'est affichée que dans des occasions bien déterminées. Son champ d'application ne dépassait pas un nombre limité de familles ou de tribus dans des situations politiques et religieuses circonstanciées.

[1] Nous utilisons avec toute la précaution terminologique nécessaire le terme d'Empire pour traduire les termes en usage de *Sultanat* et d'*ayyala ash-sharifa*

Les groupes sociaux et ethnoculturels constitutifs de l'Empire se réclamaient des origines différentes et pratiquaient, au niveau de l'oral et de l'écrit, des langues et des cultures différentes et continuent à se désigner en général comme Musulmans ou comme membres de groupes particuliers (membres d'une tribu comme Ikwensas, Izkritn…, d'une confrérie religieuse comme Iderqawiyen, Ayt Sidi Ali ben Nasr, habitants d'une ville comme Ahl Fas, Ahl Sla,…). En cela, l'origine détermine un statut social, un agencement lignager et une fonction politique, mais ne consacre pas une identité collective. Suivant Gellner (1991 : 7-30)[2], dont les réflexions ont imprimé le champ d'études sur la nation et le nationalisme, l'ethnicité était, dans les sociétés prénationales, comme la prose, on la pratique sans s'en rendre compte. La définition des identités nationales serait ainsi un phénomène nouveau et inhérent à la formation des nations. C'est dire que la genèse de l'affirmation de l'arabité du Maroc ne peut être comprise que dans le cadre de l'analyse de l'émergence du nationalisme et de l'élaboration de l'idée de nation en rapport avec les processus que ce phénomène engage.

Partant de l'hypothèse que la définition identitaire supralocale est rarement affirmée dans les sociétés prénationales, le concept d'identité nationale est inséparable de la formation des nations, considérées comme nouvelles formes d'identité collective. Le nationalisme, consistant à constituer en entité politique une culture unifiée, est souvent accompagné d'une production discursive. Celle-ci a pour caractéristique fondamentale de donner une histoire et une origine communes à la *communauté imaginée* que représente la nation, suivant la terminologie de Benedict Anderson (2002). Elle institue un rapport particulier au passé, mobilise des symboles, hiérarchise des appartenances et construit et impose un imaginaire collectif. C'est en ce sens que l'affirmation de l'identité arabe du Maroc est indissociable du processus nationaliste, engagé depuis 1930.

Nous fixons pour objectif d'indiquer les conditions qui ont amené les nationalistes marocains à se représenter la nation marocaine comme étant arabe. Nous examinerons l'évolution de la mobilisation nationaliste pour voir à quel stade de ce processus une telle conception est apparue et déterminer les raisons qui sont à l'origine de son imposition. Aussi convient-il d'analyser l'essor du mouvement nationaliste en tenant compte des contraintes qui ont conduit les artisans de la mobilisation et de la symbolisation de la nation à inscrire l'image qu'ils se donnent de la nation

[2] *Voir* également son principal ouvrage sur le nationalisme (1989).

marocaine dans les frontières de la nationalité arabe *al-qawmiyya al-'arabiyya* qui, elle-même, fait partie des produits dérivés de la politisation de l'Islam en Orient depuis l'émergence du réformisme religieux au XIXe siècle, appelé *Salafiya*. Nous commencerons donc par mettre en exergue quand et comment la *Salafiya* a occupé une place centrale dans les dynamiques qui structurent l'élaboration de l'idée de nation au Maroc. Ensuite, nous analyserons le processus de la transformation de l'Islam en élément extérieur capital de la nationalité arabe en le situant dans le contexte de l'application des « principes des nationalités » au sein de l'Empire ottoman. Enfin, nous montrerons comment le Mouvement nationaliste marocain s'est approprié le discours des autres et a fini par adopter et imposer l'identité arabe comme norme dominante de la construction nationale.

La réussite politique des réformistes

1930 est une date historique au Maroc. La promulgation du dahir du 16 mai relatif à la création et à l'organisation des tribunaux coutumiers a donné une occasion aux élites des villes, qui se voyaient victimes du développement de la politique coloniale, étant en fait exclues de la mobilité sociale, d'organiser des manifestations pour contester la dérive du régime du Protectorat. Compte tenu de leur position dans le champ social, ces élites, choyées et formées par le premier Résident général, le Maréchal Lyautey, pour jouer le rôle d'intermédiaires entre les technocrates de la Résidence et les masses indigènes, étaient mieux placées pour accéder à une conscience de type nationaliste. C'est en marge de cette contestation organisée par les principaux groupes de jeunes instruits des villes qu'un mouvement se réclamant de la nation s'est constitué. Cette date marque la naissance du Mouvement nationaliste et l'initiation du processus de l'élaboration de l'idée de nation. Cependant, la position de ses initiateurs dans le champ social et politique, étant en particulier une élite minoritaire et négligeable, empêche de se transformer en une force politique structurée et de masse. Ces jeunes ne pouvaient pas entrer en épreuve de force contre les autorités françaises. Ils se contentent d'engager des actions politiques et des tractations diplomatiques pour amener le pouvoir à reconnaître leurs aspirations. Il en résulte qu'il est difficile d'engager le processus de la réalisation politique du nationalisme. Ces activistes sont contraints d'emprunter des voies biaisées et de mettre en œuvre des stratégies alternatives. Ainsi l'élaboration de l'idée

de nation est-elle engagée dans des transformations et est ouverte à toutes les évolutions possibles.

Compte tenu de la particularité de cette forme de protestation, les premières manifestations étaient l'œuvre de jeunes issus des couches citadines dominantes et formés dans les institutions éducatives modernes. Mais la structuration politique du Mouvement, résultant de l'évolution de la contestation dont nous n'allons pas détailler toutes les péripéties, a offert une occasion aux hommes de la culture savante de faire leur apparition sur le champ politique. Les contraintes de la mobilisation, nécessitant le recours au langage religieux, ont permis à ces représentants de la culture traditionnelle de prendre les rênes du mouvement, surtout après 1934, date de la déposition du Plan des Réformes marocaines (CAM, 1934). Partant, les pratiques et la doctrine revêtaient de plus en plus une caractérisation religieuse.

Les modes de fonctionnement du Comité de l'Action marocaine (premier parti nationaliste fondé en 1934) et, après sa dissolution, d'*al-Hizb al-Watani* (fondé en 1936) ont tenté de reproduire le modèle maraboutique comme stratégie d'action politique et comme moyen de susciter une adhésion large des masses. C'est ainsi que Allal Al-Fassi – alem de la Karawiyyin, descendant d'une des grandes familles de science et de sainteté de Fès et représentant idéal-typique de cette catégorie sociale – a réussi à convertir ses compétences culturelles et sociales, héritées d'une histoire du champ culturel, en capital politique. Le renouvellement de l'équipe dirigeante du mouvement ne pouvait qu'entraîner un revirement idéologique. Dès que Allal Al-Fassi a conforté sa position à la direction du mouvement, il s'est engagé dans un processus de réforme de doctrine et de conduite politique. Son action ne se limitait plus à appeler, au nom de l'Islam, les Marocains à défendre leurs droits, mais il tendait à retailler le programme du Parti de façon à ce qu'il réponde aux exigences d'une réforme religieuse de la société. C'est ainsi que le Mouvement nationaliste marocain reprend à la lettre les grands traits de la pensée réformiste. Par-delà les modes d'organisation du Parti et l'inscription de son activité dans la géographie spirituelle et dans les étapes importantes de la vie religieuse (particulièrement de la ville de Fès), l'élaboration de son programme d'action et de son organisation interne montrent à l'évidence l'imbrication des pratiques religieuses dans les stratégies de l'action politique.

La création des commissions de travail au sein de cette organisation nationaliste traduit cette volonté de donner une orientation nouvelle au discours et à l'action politiques. A titre d'exemple, le programme de la Commission de la Réforme religieuse (*lajnat al-islah ad-dini*) se réclame manifestement des principes de la *Salafiya*. Elle a assigné à son action l'objectif de l'éducation morale et religieuse de la population, en engageant un processus d'endoctrinement fondé sur la diffusion des principes fondamentaux du *véritable Islam*. Elle a initié la distribution des tracts en vue d'inciter les populations des villes à s'inspirer des fondements de la *Salafiya* et à lutter contre l'action des confréries religieuses accusées de compromission avec le colonialisme. La Commission appelait aussi à la création d'associations de conservation du Coran et à l'unification de la manière de sa récitation publique dans les mosquées. Ses membres initiaient des scènes-modèles de récitation en vue d'orienter les lecteurs habituels (El-Kadiri, 1992, t.I : 178-188)[3]. Elle s'est également attachée à la composition des chants patriotiques en forme d'hymnes religieux. L'amour de la patrie/nation est considéré comme un pilier de la foi et la lutte nationaliste n'est qu'une forme dérivée de la guerre sainte. Al-Fassi (1993 : 232) n'hésite pas à qualifier l'activité du Parti de *Jihad*.

A partir de ce moment, le discours nationaliste se thématise dans un nouveau rapport à la religion. L'Islam n'est plus investi comme un instrument de mobilisation des masses pour les faire adhérer au projet national, son utilisation revêtait un nouveau sens. Cadre de référence, il imprégnait le langage nationaliste et déterminait les programmes d'action adoptés. En ce sens, le mouvement a fini par instaurer une étroite liaison entre la réforme religieuse et l'affirmation nationale. On peut donc dire que la période du Parti national correspondait à la coïncidence du nationalisme avec le réformisme religieux.

Mais le réformisme n'est pas seulement un système culturel, il est aussi un mouvement de politisation de l'Islam et une conjoncture. Il évolue au gré des transformations dans le contexte sociopolitique dans lequel il a émergé. C'est ainsi que le processus d'importation et d'inscription dans ce cadre de

[3] El-Kadiri (*ibid.* : 186) rapporte que, pour fonder une association de récitation du Coran, les Salétins se sont inspirés de l'expérience égyptienne et ont reproduit littéralement les statuts d'une des associations actives en Egypte. Et pour l'entreprise menée pour unifier la manière de récitation collective du Coran, il (*ibid.* : 178-182) a décrit la première initiative des nationalistes à Salé, *voir* également Al-Fassi (1993 : 235).

référence, surtout après la réussite politique des réformistes, implique l'instauration d'une filiation intellectuelle avec ce mouvement d'idées. Cette évolution du nationalisme amorce le processus d'aliénation de la production discursive qui devait prendre une ampleur croissante au sortir de la deuxième guerre.

En même temps que le discours nationaliste marocain apparaît plus réceptif aux idées politiques provenant de l'Orient, l'évolution politique dans cette région a fait naître de nouvelles aspirations qui, par conséquent, ont bouleversé la perception de l'Islam, ce dernier étant massivement utilisé dans la construction de l'identité nationalitaire arabe. Quelles sont donc les répercussions de cette évolution idéologique sur la production du discours nationaliste marocain ? Et comment la situation résultant de la fin de la deuxième guerre avait-elle amené le Mouvement à se jeter de plain-pied dans ce mouvement d'idées en présence en Orient ? Mais avant de cerner l'impact de cette évolution sur le processus d'élaboration de l'idée de nation en rapport avec la situation particulière du nationalisme marocain, tentons tout d'abord de mettre en lumière certains aspects de la dynamique en œuvre dans la construction de l'Islam comme fondement d'une identité nationalitaire arabe.

La transformation de l'Islam en élément extérieur de l'identité nationalitaire arabe

Quand, comment et pourquoi le mouvement réformiste a-t-il cédé le pas devant le développement de l'arabisme (*al-'uruba*) qui commence, surtout au début du XXe siècle, à prendre une importance croissante dans la vie politique et intellectuelle dans l'Empire ottoman? Et comment l'Islam, après avoir fondé les stratégies de la restauration de l'Empire ottoman, a-t-il été massivement utilisé pour définir les éléments extérieurs de la nationalité des Arabes ?

Notons que la nationalité est prise, ici, dans son acception répandue à la fin du XIXe siècle en Europe, comme étant intrinsèquement liée à l'ethnicité[4]. Elle est « le nom politique de l'ethnie » (Gossiaux, 2001 : 65). En ce sens, la

[4] J.-F. Gossiaux (2001 : 88) écrit : « La nationalité telle qu'elle se définit idéologiquement et politiquement et telle qu'elle est définie théoriquement par des auteurs comme Max Weber et Van Gennep, est la projection politique de l'ethnie, autrement dit une entité collective conçue comme naturelle – ou tout au moins comme immanente à la réalité sociale – et se posant en tant qu'acteur politique. » V*oir* également Noiriel (1995 : 4-23).

nation est considérée comme une réalité naturelle, substantielle et éternelle. Et le nationalisme apparaît comme le processus de la repossession de cette réalité primordiale. Il utilise ainsi, suivant les termes de J.-F. Gossiaux (*ibid.*), « le langage et l'imaginaire de l'ethnicité » et se voit et se présente comme « le réveil d'une force ancienne qui sommeille ». La fusion entre la nationalité des Arabes et l'Islam est à replacer dans le contexte historique de l'application des principes de la nationalité au Moyen-Orient annonçant le démembrement de l'Empire ottoman. Dans ce sens, le mouvement réformiste, mis en oeuvre dans la stratégie de la restauration de cet Empire que représente le panislamisme en la personne de Jamal ad-Din Al-Afghani (Pakdaman, 1969 et Keddie, 1972), s'est également mis au service des Arabes dans leur tentative de la réappropriation de l'Islam comme *élément extérieur* de leur nationalité.

Si, au début, cette affirmation se contentait de revendiquer la reconnaissance d'un particularisme culturel arabe au sein de l'Empire (la thèse de sa décentralisation administrative), certains penseurs ont tenté d'opérer le passage vers une revendication nationaliste arabe. Parmi toutes les idées avancées, certains proposaient de faire valoir l'idée d'un Califat arabe. Et l'un des premiers théoriciens de cette idée est Al-Kawakibi, un réformiste musulman et disciple de M. 'Abduh. Dans son livre, *Umm al-Qura* (la mère des villages), écrit sous forme du procès-verbal d'un congrès imaginaire de la renaissance islamique tenu à la Mecque, il traitait des problèmes de la décadence musulmane. Il y présente les Arabes comme les représentants les plus dignes de l'Islam, ses propriétaires légitimes. « Ils sont plus habilités, dit-il, à constituer une référence sur le plan de la religion, et une force pour les Musulmans » (Al-Husri, 1985 :174). Il faut donc leur restituer le Califat[5], qui serait, suivant la terminologie de Gellner, le « toit politique » de cette nationalité en cours d'affirmation. Cependant, le contexte était défavorable à son extension en raison de la montée en puissance de l'idéologie panislamique et de la réussite des négociations entre nationalistes arabes et turcs en vue de constituer un royaume arabo-turc à l'image de l'Empire

[5] Rashid Rida, fidèle disciple de Muhammad 'Abduh et père du fondamentalisme musulman, était aussi un partisan de l'idée d'un Califat arabe. D'après Charles Rizk (1983 : 152), « le précédent historique de l'Etat islamique dans la période arabe doit, selon Rida, être une source d'inspiration pour sa génération et pour les générations futures, il doit constituer un stimulant pour une action politique tendant à la restauration de l'Etat islamique ». Il était également partisan du royaume arabe promis par les Britanniques au Chérif de la Mecque Hussein.Voir également Goichon (1950 : 26-33).

austro-hongrois. Mais, l'arrivée des jeunes-turcs au pouvoir et la déposition du Sultan, symbole de l'entente panislamique, multipliaient les sujets de mécontentement. Les différentes formations sociales et confessionnelles des provinces arabophones de l'Asie ottomane commençaient à se constituer en organisations politiques et culturelles, comme le Parti ottoman pour la décentralisation administrative (1912) et le Congrès arabe de Paris en 1913 qui regroupait des personnalités musulmanes et chrétiennes dont l'émir Shakib Arsalan. Leurs revendications consistaient particulièrement dans le respect des droits politiques ou culturels des Arabes ottomans. A cet égard, Rodinson (1979 : 95) rapporte que, en réaction à la politique nationaliste des jeunes-turcs, « des organisations se fondèrent avec un programme qui demandait surtout l'égalité des droits des Arabes au sein de l'Empire, des assemblées locales et l'emploi de l'arabe pour l'administration, l'éducation, la justice, etc., dans les régions de langue arabe ». Ces formations appelaient à la réorganisation politique et culturelle de l'Empire. Mais toutes ces initiatives ont abouti à un échec. La montée en force de l'aile dure de la ligue « Union et progrès », professant un ethnonationalisme turc et pantouranien, a mis un terme à toutes les tentatives de redressement politique. Et face à sa politique de préférence nationale qui favorise la domination écrasante des Turcs sur l'ensemble des nationalités constitutives de l'Empire, la réaction à caractère scissionniste commençait à prendre forme.

Dès 1907, le directeur du journal égyptien *El-Moayad*, s'inspirant des idées de Al-Kawakibi et du réformiste Rashid Rida, reprenait à son compte la légitimité de restituer le système califal aux Arabes, en tant que propriétaires historiques et légitimes et s'efforçait « de convaincre le khédive de créer une alliance des pays arabes avec un califat arabe, sous la direction de l'Egypte » (Goïchon, 1950 : 26). Mais cette idée fut abandonnée, les nouveaux enjeux politiques liés à la grande guerre étant loin de l'Egypte. C'est dans le contexte de la guerre de 1914-1918 que cette idée politique devait ressurgir. Depuis l'entrée en guerre de l'Empire « jeune-turc », à côté de l'Allemagne, l'utilisation massive de l'idéologie panislamique, avec un succès inattendu, a poussé la Grande Bretagne à modifier sa stratégie politique en direction des Arabes. Mais, au lieu de se centrer cette fois-ci sur l'Egypte, elle retaillait les frontières politiques du Royaume arabe avec les ambitions dynastiques du chérif de la Mecque, Hussein. Dans ce sens, les Anglais ont encouragé l'émir Fayçal, fils du chérif, à « rassembler les Arabes par-delà les cloisonnements et les rivalités entre tribus ou groupes locaux, afin d'unifier

les provinces arabes de l'Asie ottomane en un royaume indépendant » (Chevalier, 1995 : 471). Ce fut donc la Révolte arabe. Celle-ci, qui traduit une certaine volonté de mise en application du principe des nationalités, a été cependant menée au nom de l'Islam. Selon A.-M. Goïchon (1950 : 28), « être contre la Turquie, disait-on, c'est être pour l'Islam ». En un sens, les instigateurs de cette révolte se sont servis de l'Islam pour montrer que les Arabes formaient une véritable identité nationalitaire, mais distincte de celle des Ottomans. Et comme le souligne Charles Rizk (1983 : 143) : « Le nationalisme qui, à cette période s'éveille dans l'Empire ottoman n'est pas le nationalisme arabe. C'est le nationalisme turc. Contre lui, les Arabes réagiront en lui opposant non pas le nationalisme arabe, mais la fidélité à l'universalisme musulman… c'est au nom de l'Islam que le chérif Hussein de la Mecque lèvera l'étendard de la révolte ».

En cela, l'identité nationalitaire arabe en cours d'affirmation restait fondamentalement religieuse. L'Islam avait ainsi permis de donner cours à l'expression d'une identité particulière. Outre la langue qui marque la frontière avec les autres peuples de l'Empire, la religion constitue le matériau essentiel de l'affirmation d'une nationalité arabe. Cependant, l'effondrement de l'Empire est achevé, avec la collaboration du roi éphémère Fayçal, sans que le processus nationaliste arabe ne soit réalisé. Le principe des nationalités, officialisé par les traités de paix de 1919-1920 sous l'impulsion du président américain Wilson, n'était pas appliqué à la révolte des Arabes.

La déroute de Fayçal, trahi par ses anciens alliés, a donné naissance à de nombreux Etats, dits arabes, sous le contrôle des puissances étrangères, la France et la Grande-Bretagne. La répartition de la région a engendré la création des cadres territoriaux au développement des nationalismes locaux. En invoquant le sentiment d'une nationalité sans la satisfaire, elle a provoqué l'émergence du panarabisme comme prolongement politique du royaume arabe. Mais ce dernier sera nourri par d'autres développements théoriques et ambitions politiques. Dans ce cadre, la production des penseurs nationalistes comme Sati' Al-Husri et la doctrine du Parti Baath mettent de plus en plus l'accent sur l'élément linguistique, l'origine ethnique et le passé commun comme éléments extérieurs de la nationalité arabe, sans toutefois ignorer le rôle de l'Islam dans le processus de sa formation historique. Il est devenu l'un des signes du génie de l'ethnie et son marqueur principal. Parallèlement à cette activité idéologique, l'évolution politique de la région avait donné une consistance à l'idée de l'unité, surtout après

l'expansion de la colonisation juive et les émeutes de 1936 en Palestine. En conséquence, un congrès des parlementaires arabes et musulmans pour la défense de la Palestine tenait ses assises en Egypte en 1938. « Le retentissement de la révolte palestinienne dans les pays voisins, précise Charles Rizk (*ibid. :* 349), fut certes un signe évident de la solidarité arabe, de la communauté d'intérêts et de destin de tous les peuples de la région ».

Sans nous atteler à détailler toutes les péripéties des projets émis en vue de la réalisation politique de l'unité arabe, nous signalons qu'à la veille de la deuxième guerre mondiale, le vent de l'unité arabe commence à souffler de nouveau, sous l'impulsion évidemment de la Grande Bretagne. Le ministre irakien Nouri Said avait ainsi proposé la formation d'une Ligue arabe, correspondant territorialement au rêve politique de Fayçal. Mais cette idée n'arrangeait pas les intérêts des différentes puissances en présence, surtout après le retour de l'Egypte à la scène politique régionale[6]. Le Caire s'est même transformé en capitale des principaux idéologues du nationalisme arabe parmi lesquels se trouve Al-Husri. Ce dernier s'efforçait d'adapter sa théorie aux nouvelles données politiques. Il défendait alors le rôle de l'unité arabe dans la création des conditions nécessaires au maintien de l'équilibre politique au Moyen-Orient. Nahas Basha y voyait une idée séduisante. Conseillé, paraît-il, par les Anglais, il en a fait son programme politique. Mais pour faire coïncider ses intérêts spécifiques avec ceux de l'Arabie Saoudite, qui regardait d'un œil méfiant les ambitions politiques des Hachémites, avec ceux du Liban, accédant à son indépendance, et avec ceux de la Grande-Bretagne, l'Egypte s'est acculée à abandonner sa conception fédérale de l'unité arabe. Elle a ainsi appelé à une réunion pour fonder une Ligue des Etats arabes. Son Pacte fondateur, signé le 22 mars 1945 par l'Arabie Saoudite, l'Egypte, l'Irak, le Liban, la Syrie, la Transjordanie et le Yémen, spécifie qu'elle a pour objet de « resserrer les liens entre les Etats membres et leur action politique ». Il consacra de ce fait l'idée d'une unité mythique dans le cadre du respect de la souveraineté des Etats territoriaux et polymorphes. En cela, la Ligue constitue la consécration juridique d'une nationalité emblématique. Partant, l'idée de la nationalité, en tant que produit historique d'une situation politique et d'une utilisation massive de

[6] Elle est, en fait, amenée à intégrer ce jeu après une situation de crise politique née de la déroute du Parti nationaliste *Al-Wafd*. Ramené au pouvoir par la complicité des Anglais, le Parti a, par conséquent, dilapidé son capital symbolique de parti nationaliste. Pour se racheter, ses responsables se sont lancés dans la recherche d'une politique de rechange.

l'Islam, domine le champ politique et nourrit les discours politiques en présence dans l'ancien territoire de l'Islam.

On peut alors dire que cette organisation intergouvernementale est l'aboutissement du processus de l'affirmation de la nationalité des Arabes dans l'entre-deux-guerres qui, lui-même, est un des produits dérivés du mouvement de la politisation de l'Islam. Si ce dernier a permis aux Arabes de se définir comme nationalité et de revendiquer leur droit à un Etat, l'échec de sa réalisation politique a par ailleurs engendré le développement d'autres courants nationalistes qui s'en réclament. Et au cours du processus, la langue s'est imposée comme un marqueur essentiel de cette nationalité. Même si elle est utilisée par certains idéologues comme un substitut au lien religieux, la langue sert toujours de liaison entre religion et identité ethnique[7]. En bénéficiant du miracle de la religion, elle constitue le mythe d'origine de la nationalité arabe et de l'Islam en tant qu'attribut de cette même nationalité. Et partant, ce système idéologique dominant, baignant dans une imprécision doctrinale où la philosophie de sentiment d'Arszouri se greffe à l'ethnonationalisme d'Aflaq et d'Al-Husri, ne peut que favoriser le mélange des concepts dans l'univers de la circulation des idées à propos de l'Islam, en tant qu'emblème identitaire. Ainsi, le Mouvement nationaliste marocain, devenu indépendantiste, qui en cherchant, à la sortie de la deuxième guerre, le lieu des solidarités classiques pour un appui stratégique ne retrouvait que la Ligue arabe, déjà constituée sans lui, et s'efforçait d'adapter son discours à celui de la nationalité des autres.

L'idée de nation et la nationalité des autres

Quand, pourquoi et comment les nationalistes marocains ont essayé d'adapter leur discours à la nationalité des autres, en l'occurrence celle des Arabes ? Si l'arrivée des hommes de la culture savante à la direction du Mouvement nationaliste avait opéré un changement profond dans la sémantisation des éléments investis dans la définition de la nation et a rendu la formation discursive nationaliste disposée à recevoir les produits idéologiques d'Orient, le contexte d'après-guerre a entraîné le Mouvement nationaliste dans une situation difficile, nécessitant notamment leur recours à la solidarité politique que seule la Ligue arabe puisse fournir.

[7] Michel Aflaq, fondateur du Baas, fut le chantre de cette idée. On garde au moins de lui cette phrase énoncée en 1940 : « Arabisme et Islam ne sont pas antagonistes et ils ne peuvent l'être puisqu'ils sont tous deux de la même nature » (*in* Carré, 1996 : 55).

Cette situation est une retombée négative de la publication du « Manifeste de l'Indépendance », le 11 janvier 1944, dans l'euphorie du contexte politique caractérisant les débuts de la défaite des Nazis. Après l'entrée officielle des Etats-Unis en guerre à côté des Alliés et l'avancée des opérations sur tous les fronts, la victoire est devenue imminente. Parallèlement, une autre vision du monde surgit. Elle commençait à faire face et à alimenter la phraséologie politique. La Charte de l'Atlantique, signée en 1941, est en mesure de doter la lutte politique d'un nouveau langage. Elle affirme le droit de tous les peuples à disposer d'eux-mêmes et à choisir la forme du gouvernement sous laquelle ils aspirent vivre. Elle fait ainsi prévaloir que la fin de la guerre serait aussi celle du système colonial. En centrant son intérêt sur ces problèmes, la charte en question ouvrait de nouveaux et immenses horizons aux peuples colonisés. Elle établissait ainsi de nouvelles frontières aux droits politiques de ces « *nations* » dépendantes. En mettant en cause le système colonial, elle apportait de nouvelles formes d'action. En conséquence, pour les mouvements nationalistes, les événements de la guerre ont créé les conditions de produire un nouveau discours politique.

Les nationalistes marocains, en perte de vitesse après le coup de barre du Général Noguès en 1937 qui a laminé la structure du nationalisme légitimiste, ne pouvaient pas laisser échapper cette occasion. Ils devaient, suivant les termes du nationaliste El-Kadiri (1992, t.II : 115), « tirer profit de la guerre ». Ainsi, le Parti de l'Istiqlal, qui regroupait l'ancien parti national dissout et des personnalités indépendantes, publia le « Manifeste pour l'Indépendance », le 11 janvier 1944, en empruntant à la Charte l'idée force de l'émancipation politique des pays dépendants. Mais cette déclaration procède d'une vision accordant l'importance à l'action politique. Elle s'inscrivit en fait dans une perspective de règlement à l'amiable du problème colonial, dans le cadre d'une réorganisation du monde de l'après-guerre. La déclaration n'était en un sens qu'un simple produit de la réception immédiate des acquis communs de la guerre. A première lecture, le thème central du manifeste apparaissait dénué de toute portée militante. Il conservait l'enracinement du mouvement dans le champ de la lutte politique. Il ne cherchait aucune délivrance par la force. La réalisation politique de l'indépendance ne serait pas le produit d'une guerre de libération, mais d'un processus politique fondé sur des batailles diplomatiques et sur des négociations.

En revanche, la France a terminé la guerre dans le camp des vainqueurs, et avec le statut officiel d'une grande puissance. En plus, elle n'était pas contrainte de négocier son statut de puissance coloniale. Le Résident Général, M. Puaux, le successeur du Pétainiste Noguès, a refusé de s'engager dans toute voie de négociation. Après avoir veillé au repentir forcé du Sultan qui déclare à ses vizirs que « le mot de l'indépendance doit disparaître et des cœurs et des bouches » (Julien, 1952 : 347)[8], il fait savoir, aux nationalistes, que toute perspective d'indépendance est exclue. Il « voyait les choses, selon Stéphane Bernard (1963, t.I : 50), en fonctionnaire colonial chargé de reprendre en main un protectorat turbulent ». La modification du statut politique du Maroc n'était pas à l'ordre du jour. Il fallait par-dessus tout restaurer l'autorité de la Résidence. L'épreuve de force entre le Parti et la résidence était imminente.

Par ailleurs, la signification du mot *istiqlal* et sa perception sociale, en contradiction avec le cadre juridique de sa construction nationaliste, ont provoqué à la fois la réaction des Français et l'émoi populaire qui tournait vite au chaos sanglant. Sur rapport des services spéciaux français de Tanger, les fondateurs du parti de l'Istiqlal furent arrêtés, accusés de collusion avec l'Allemagne. Venant soutenir les détenus ou acclamer juste l'espoir de l'*istiqlal*, les manifestants de Rabat, de Salé, de Fès et de Casablanca se sont exposés à une répression tenace. A Fès, ils ont subi de lourdes pertes. Les morts se comptaient par dizaines[9]. La Résidence a ainsi délibérément provoqué les émeutes pour mieux contenir la réorganisation politique du mouvement nationaliste. Après l'arrestation et la déportation des principaux acteurs, le Parti est décapité. Et pour le séparer de sa base sociale potentielle, le gouvernement du Protectorat a annoncé la réalisation de certaines réformes. La Résidence imposa un rythme rapide aux nationalistes qui ne disposaient pas de moyens suffisants pour faire face à cette situation. Outre l'attitude décourageante des autres puissances coloniales, la faible épaisseur sociale du parti nationaliste révélait une évidente incapacité à défendre l'identité politique revendiquée. Et, de fait, cette situation risquait d'entamer sa légitimité politique. La sécurité politique du Parti demeurait tout aussi

[8] A. Ghallab (2000, t.I : 271), tout en attribuant ces propos tenus par le Sultan à M. Puaux, a néanmoins signalé une déclaration du Sultan à la radio où il affirmait qu'il ne tolèrerait jamais tout acte de traîtrise envers la France.

[9] A. Ghallab a qualifié de tempête cette vague de répression, *Histoire du Mouvement nationaliste marocain*, (*ibid.* : 281). Pour une description de ces événements d'un point de vue nationaliste, *voir* Al-Fassi (1992 : 300-309).

fragile qu'en 1937. En cela, la publication du « manifeste de l'indépendance » était une déclaration dérangeante. Si le manifeste constitue le signe d'un changement de stratégie, déterminé essentiellement par les promesses politiques des nouvelles puissances comme les Etats-Unis, il a été, en revanche, élaboré sans avoir les moyens de défendre l'identité indépendantiste affichée et d'œuvrer pour la réalisation effective du nationalisme.

Le mouvement nationaliste, regroupé au sein du parti de l'Istiqlal (Indépendance), a été confronté au problème de se maintenir dans sa nouvelle identité indépendantiste. Ce faisant, il tentait de s'inscrire dans le mouvement global de la décolonisation, comme une stratégie de compensation. Il avait besoin d'une assistance politique que seule la Ligue arabe pouvait lui fournir, étant la seule structure instituée dans l'ancien espace géographique de l'Islam. En effet, la Ligue constituait l'unique structure organisée des pays musulmans d'Orient et, par conséquent, elle était pratiquement la seule orientation possible. Elle apparaissait comme la grande synthèse historique du mouvement de la politisation de l'Islam. Elle est, en un sens, le produit de la recomposition des pouvoirs au Moyen-Orient après l'éclatement de l'Empire ottoman. En plus, le pacte de son institution indiquait, dans l'art. 2, que son but consistait à « veiller aux affaires et aux intérêts des pays arabes » et ajoutait, dans une note annexée, que « considérant aussi qu'il convient d'être attentif aux aspirations des pays non membres du Conseil et de travailler à les réaliser », celui-ci « travaille à améliorer leurs conditions et à assurer leur avenir, en utilisant tous les moyens politiques dont il dispose »[10]. En préconisant ainsi un rôle actif dans le règlement du dossier colonial, elle avait au moins le pouvoir de promettre. Elle apparaît comme un fournisseur de solidarité politique, et le mouvement nationaliste se devait de se tourner vers cette organisation. Comme l'observe P. Bourdieu (2002 : 213), « l'intention politique ne se constitue que dans la relation à un état déterminé du jeu politique et, plus précisément, de l'univers des techniques et d'expression qu'il offre à un moment donné du temps ». L'orientation vers la Ligue est une nécessité dictée essentiellement par l'anomalie de la revendication de l'indépendance. Cependant, cette structure se définit comme une organisation nationalitaire. Elle n'hésitait pas, au nom de son secrétaire général Azzam Basha, à refuser

[10] *Voir* le texte intégral du Pacte de la Ligue en arabe et sa traduction française dans le numéro 77 de la revue *Etudes Arabes* (Pontificio Istituo Di Studi arabi, E D'Islamistica, 1989-2, Roma : 17-27).

la demande d'adhésion à certains pays musulmans, comme l'Iran et la Turquie, en arguant notamment leur origine ethnique distincte des Arabes. Comment ces nationalistes peuvent-ils justifier la sollicitation de la solidarité politique de la Ligue d'autant plus que certains responsables émettent des doutes sur le caractère arabe du Maroc[11]?

C'est dans le contexte de cette démarche qu'il faut donc situer le processus de l'adaptation du discours nationaliste marocain à la nationalité des autres. La recherche de la solidarité politique ne peut donc se faire séparément d'une restructuration du discours nationaliste. C'est ainsi que cette démarche politique, produit obligé de la déclaration dérangeante de l'indépendance, marque un tournant décisif dans l'élaboration de l'idée de nation et détermine la production d'un discours sur le mode nationalitaire.

Ces précisions sont indispensables pour comprendre les raisons qui ont conduit le mouvement nationaliste à la recherche d'une alliance politique auprès de la Ligue arabe. En outre, la position sociale de la minorité nationaliste agissante et sa formation culturelle et politique la prédisposent à s'inscrire dans l'affirmation identitaire arabe. En premier lieu, les nationalistes, en tant que formation sociale historique, sont prédisposés à adhérer à tout cadre de référence arabe. Les principaux acteurs se définissaient comme Arabes. Ils avançaient descendre de l'origine arabe qui confère, dans la période précoloniale, une distinction sociale et une efficacité politique. Aussi, leur formation culturelle ouvre-t-elle la possibilité de leur accès à l'imprimé arabe. Pour certains, en particulier les lauréats de l'enseignement traditionnel, il était la seule source

[11] En fait, la première entreprise politique menée en vue de la réalisation politique de cette nationalité ne couvrait que le territoire *historique* des Arabes, le royaume arabe de Fayçal devant être sa couverture politique. Ainsi, les frontières politiques des premiers projets du panarabisme, nés de la décadence ottomane à laquelle le Maroc n'a jamais été associé, s'arrêtent à la frontière égyptienne. Il faut attendre les premières années de la décennie trente pour voir certains théoriciens du *réveil* arabe intégrer l'Afrique du Nord. A cet égard, Olivier Carré (1996 : 14) note que « dès les années 1930, le *Baas* (Résurrection) étend le territoire de la « nation arabe unique et dépositaire d'une mission éternelle » (devise du Parti) à l'Afrique du Nord entière, « du Golfe à l'Atlantique », selon la formule devenue courante ». De son côté, A. Ghallab (2002 : 32) en rapportant les péripéties de leurs premiers contacts avec les politiques et intellectuels associés à la formation de la Ligue, évoque leur réticence. « Certains intellectuels, dit-il, se sont montrés surpris par notre volonté d'inscrire les problèmes politiques du Maghreb arabe dans l'ordre du jour de la Ligue arabe », celle-ci étant une structure politique particulière. Son champ d'action ne recouvre que les problèmes politiques des pays historiquement désignés comme arabes.

d'informations disponible et accessible. Et pour d'autres, les élèves des écoles franco-musulmanes, il était une source complémentaire. L'enseignement bilingue, instauré avec soin par le premier Résident Général de la France, avait permis la formation d'une élite qui, tout en ayant accès à la civilisation occidentale, avait une solide formation en langue et littérature arabes contemporaines. Les acteurs avaient ainsi en commun, avec les idéologues de la nation arabe, la langue de l'imprimé, ce qui a créé les conditions de la réception de la nation arabe comme une nouvelle forme de *communauté imaginée,* et de nature très particulière. En outre, la langue de l'imprimé, fondement principal de cette nationalité et critère essentiel de sa différenciation, a favorisé l'affirmation de l'arabité du Maroc et, par-delà, de l'Afrique du Nord. En deuxième lieu, l'enseignement politique de Shakib Arslan, que les nationalistes marocains ont érigé au statut de parrain de leur mouvement depuis 1930, avait un impact considérable sur l'orientation identitaire des principaux acteurs nationalistes. Il était déterminant dans leur accès à l'univers idéologique de l'arabisme politique. Et en dernier lieu, le Caire, devenu la capitale des tractations politiques arabes, était une destination prestigieuse des étudiants marocains acquis à l'idée nationale. La présence de certains d'entre eux dans cette ville, au moment des négociations politiques qui ont abouti à la fondation de la Ligue arabe, avait facilité les contacts avec certains de ces responsables politiques[12].

La genèse de l'affirmation de l'arabité du Maroc est à situer dans ce contexte. Elle est fortement associée à la recherche de la solidarité « parentale » que propose la Ligue depuis 1945. Et elle est formellement affirmée dans un

[12] En 1938, les autorités espagnoles, cherchant à intégrer les acteurs nationalistes marocains à leur jeu politique, ont procédé à la fondation d'une « maison du Maroc » au Caire. Cette maison, dirigée par Yamani Naciri, le frère de Mekki Naciri le leader du Parti de l'Unité marocaine, est destinée à l'accueil et à l'hébergement des étudiants marocains. Elle constituait, de ce fait, un lieu de rencontre et d'échange. Origines des deux zones du Protectorat, les délégations estudiantines, affiliées aux différents partis nationalistes, avaient ainsi la chance de saisir sur le vif les significations politiques des enjeux du moment et de coordonner les formes d'action pertinentes. A cette époque, l'arabisme prenait de plus en plus de l'importance. Il constituait à la fois un élément central dans la stratégie de la renaissance politique du parti Wafd égyptien et dans les manœuvres britanniques entendant le contrôle et le maintien de l'ordre dans la région. Ce processus, qui allait aboutir à la fondation de la Ligue des Etats arabes, a marqué la conscience politique des jeunes marocains. Enfiévrés par la brutalité des événements de la guerre et par la complexité des enjeux et des contacts entre différents chefs « arabes », ils créèrent, en 1943, une ligue pour la défense du Maroc en Egypte. Pour l'activité de cette ligue marocaine, voir Ghallab (2000) et Al-Fassi (1993 : 269-270).

mémorandum, dépêché depuis Rabat par les dirigeants du Parti de l'Istiqlal en cette même année. Ce mémorandum marque un tournant décisif dans l'élaboration de l'idée de nation, la construction de l'identité arabe du Maroc étant sa principale thématique.

Affaibli par la réaction violente de la Résidence, le Parti de l'Istiqlal a en effet décidé d'envoyer un mémorandum à la Ligue arabe en vue de bénéficier de son capital de solidarité politique. Il entendait, affirmait Allal Al-Fassi (1993 : 492) dans un rapport qu'il avait rédigé à cette même organisation en 1948, démontrer que, tenant compte du fait que les petites communautés nationales cherchent à établir des liens et des relations sur la base des intérêts communs, « Marrakech (entendons le Maroc) voit sa place naturelle dans le cadre de la Ligue arabe ». Mais, en quoi consiste cette place naturelle et comment se convaincre et convaincre, vu le caractère nationalitaire affiché de la Ligue, que le Maroc est un pays arabe ?

Dès ses premières lignes, le mémorandum utilise la force de l'évidence et réclame le statut d'un pays arabe, au sein de la Ligue, au même titre que les autres. « Il est regrettable, déclarent ses auteurs, que le Maroc n'ait pas, compte tenu de ses conditions politiques spécifiques, participé aux travaux de votre congrès constitutif. Il aurait dû être représenté par une délégation officielle, choisie par Sa Majesté le Roi et investie de la confiance du peuple marocain. Le Maroc, vous le connaissez, a toujours affirmé, quand une occasion se présente, son attachement à l'unité des peuples arabes »[13]. Les conditions spécifiques se résument dans son statut de pays colonisé, la Ligue étant constituée des pays ayant déjà accédé au statut d'Etat indépendant. Aussi, l'origine *ethnique*, pensée en terme de langue ou de parenté, était-elle déterminante dans l'affirmation de l'identité nationalitaire arabe. Par conséquent, les auteurs du mémorandum se sont donc donnés comme mission l'invention des fondements historiques et culturels de l'arabité du pays. Et, de ce fait, le texte tentait d'amorcer une réponse à cette question. Il précise que « l'adhésion du Maroc à la Ligue des Etats arabes repose sur des arguments historiques, linguistiques et affectifs ». C'est ainsi que l'Islam avait un nouveau rôle à jouer dans l'élaboration de l'idée de nation. Il est instrumentalisé, comme matériau essentiel, dans le processus de la justification de l'arabité du Maroc. Selon le mémorandum, l'avènement de cette religion a initié le processus de l'arabisation du Maroc,

[13] Tous les passages du mémorandum cités dans ce paragraphe sont tirés de Al-Fassi (1993 : 492-497).

en intégrant ses habitants à l'univers de la civilisation, de la culture et de la langue des Arabes. Etant l'acte de naissance de l'*ethnie* arabe, il est aussi le principal moyen de son extension. « Depuis la conquête arabe, postule le mémorandum, l'histoire du Maroc est une partie intégrante de l'histoire de la civilisation arabe […] Les Arabes ont envahi le pays des Berbères en vue de la diffusion de leur doctrine religieuse. Ils ont ainsi réussi à y implanter l'âme de l'arabité. Et depuis, cette âme ne cesse de se développer. En conséquence, les Arabes, porteurs de ce nouveau message, ont réussi à y consolider leur place et à le transformer en un important refuge de l'arabité et de l'Islam ». Et, « Malgré la préservation de son indépendance politique pendant longtemps, son histoire reste en étroite liaison avec l'histoire arabe… Depuis la conquête de l'Espagne avec l'armée marocaine, qui avait ouvert les portes de l'Europe à la civilisation arabe, jusqu'au mouvement nationaliste actuel, le Maroc est en liaison permanente avec le destin arabe et en étroite interaction avec les grandes tendances du monde arabe ».

La conquête a amorcé le processus de la formation d'une identité nationalitaire arabe au Maroc. Il est en un sens une fraction de l'*ethnie* arabe. La civilisation étant l'euphémisme savant de l'ethnie. L'histoire commune des peuples de civilisation arabe engendrait une sorte de *lien du sang*. On parle d'une fusion des *races* et la *race* arabe, épanouie et renforcée par l'Islam, avait réussi à englober et à absorber les autres. La compréhension de l'histoire est structurée par la perception de l'Islam comme un facteur d'acculturation. Le processus d'islamisation est aussi un processus d'arabisation. Il est un élément principal dans la conversion à une civilisation et, par conséquent, il a initié le processus d'incorporation d'une entité périphérique à l'identité arabe. Ainsi étant, la notion de l'Islam commence à devenir ambiguë dans le discours nationaliste. S'il n'est pas complètement ethnicisé, il se transforme néanmoins en un ingrédient nécessaire à la construction d'une identité nationalitaire. L'orientation vers la Ligue marquait ainsi le changement d'une vision de l'Islam dont la sémantique ne se limite plus à une force mythologisée capable de mobiliser les masses, mais à une force génératrice d'une appartenance nationalitaire.

Cependant, l'accès du Maroc à ce lieu commun de la civilisation et, donc, de la nationalité des autres, est un produit de conquête militaire, d'invasion et de domination politique. Pour avoir en commun ce lieu de mémoire, les Marocains devaient avoir oublié, comme le recommande E. Renan, quelque chose, en l'occurrence les souvenirs de la conquête. Ils doivent sublimer les conflits passés. Et les nationalistes marocains excellent dans ce sens.

Simplifiée, leur vision de l'histoire se marque d'une tendance à transcender le conflit et faire de la domination une bénédiction de Dieu. Elle est le rite de passage qui allait rendre possible la formation d'une entité marocaine dans le cadre d'une appartenance naturelle. Allal Al-Fassi parle même d'une disposition naturelle des Marocains à être Arabes. Formé des émigrés arabes et des autochtones amazighes, qui ne sont que des Sémites, le Maroc constitue une seule entité sociologique et culturelle. Cette homogénéité *ethnique* et culturelle, favorisée par le substrat culturel arabe commun à toute la rive sud de la Méditerranée, explique la fusion des Arabes et des Amazighes et leur tendance « originelle et naturelle » à se rapprocher du foyer originel de la civilisation arabo-musulmane, l'Arabie berceau de la *nation* arabe. Pour étayer sa thèse, il rapporte que les habitants du pays ont toujours opposé une résistance farouche aux envahisseurs européens et ils ont toujours rejeté les signes matériels de leur civilisation (la latinisation des Romans et le refus du vandalisme). En revanche, ils se sont montrés très compréhensifs à l'appel courtois des marchands phéniciens et ont adopté, avec facilité et sans résistance, les préceptes de l'Islam, apportés par les Arabes. Cette attitude révèle, Selon Al-Fassi (1993 : t), que « ce pays est recevable de tout ce qui vient de l'Orient. Il est ainsi disposé à accueillir l'amitié cordiale des phéniciens et, après eux, les lumières de l'Islam et l'unité de la langue arabe ». Il relie ainsi le thème de l'unité à la langue arabe. En ce sens, la conversion à l'Islam a permis le passage à la civilisation arabe et, par extension, à la nationalité arabe dont il est un élément indissociable[14]. Et pour dissocier l'avènement de l'Islam de toute connotation dominatrice et coloniale, Al-Fassi établit une distinction fondamentale entre la colonisation et l'accomplissement civilisateur, entre *isti'mar* et *tta'mir*. Du côté des Arabes, arrivent la civilisation, la culture et le bien-être *tta'mir*. Et du côté de l'Europe, n'arrivent que l'invasion, l'exploitation et la déculturation *isti'mar*. *Atta'mir* islamique, donc arabe, est de ce fait plus acceptable et plus humain, parce que porteur d'un message divin. En revanche, l'(*isti'mar*) européen est arrogant, matérialiste

[14] A propos de l'Algérie, la Charte nationale de 1976, relative à la détermination des fondements de la nation, est très éloquente à ce sujet. Ses propos résument, en effet, la conception que se donnaient les nationalismes nord-africains de l'Islam et de son pendant la langue arabe. Elle stipule que « se sont ajoutés progressivement à partir du 7° siècle, les autres éléments constitutifs de la Nation algérienne à savoir son unité culturelle, linguistique et spirituelle ».

et destructeur (Al-Fassi, 1999 : 112)[15]. Il en va de même avec la théorisation de A. Ghallab déjà évoquée de la rencontre amicale, incréée et éternelle des Marocains avec les Arabes. Pour Ghallab, acquis à l'idée d'une parenté généalogique entre les Berbères et les Arabes qu'il avait développée d'une manière subjectiviste dans l'euphorie de la décennie soixante-dix, il est inconcevable de parler d'une invasion arabe. Dans le cas de l'Afrique du Nord, il s'agit d'un transfert des « œuvres de la civilisation », comme pourrait dire également un colonialiste de la fin du XIXe siècle, de l'Orient arabe au Maghreb. Préparé par un fonds *ethnique* commun depuis l'émigration égyptienne et amazighe ancienne, venant du sud de la péninsule arabique, et par un habitus historique depuis le commerce phénicien, le Maroc est recevable de tout ce qui vient de l'Orient. Son visage est tourné vers l'Orient et il s'offre, en bon consommateur, tous les produits manufacturés du frère aîné, majeur et civilisé. De cette attitude intériorisée comme un destin de l'histoire, il écrit : « Il (le Maroc) avait besoin de la religion, ils (les Arabes) lui ont donné la religion. Ils lui ont donné également la langue de cette religion » (Ghallab, 1993 : 187). Et par analogie, il attend qu'ils lui donnent la « solidarité politique » ethnicisée.

Aussi, d'après le mémorandum, les Marocains sont-ils arabes parce que leur langue est arabe. C'est même la langue qui donne nom et consistance à cette identité nationalitaire revendiquée. Il rappelle que cette langue est celle de « la religion musulmane ». Venant de l'Orient immortel et étant le support de la révélation inaltérable, « sa diffusion avait accompagné la propagation de la foi religieuse » et que « les savants de l'Islam ont cultivé et nourri le goût de cette langue dans l'âme des Marocains ». De ce fait, « elle avait acquis la même valeur que la sensibilité religieuse ». Et compte tenu de son statut privilégié comme l'unique « langue de lecture des Marocains, renforcée par la richesse de son lexique magique », elle constitue « le seul moyen de communication entre le Maroc et les différents courants intellectuels d'Orient ». Elle fait ainsi vivre dans l'imaginaire des Marocains l'image de l'Orient et éveille à la conscience arabiste cette autre partie de la nationalité arabe qui sommeille, le « Maroc arabe ». Après avoir été la langue de l'islam, l'arabe est utilisé dans l'affirmation de l'arabité du pays. Etant la langue d'une révélation incréée, intraduisible et inaltérable, elle est

[15] Il note dans un autre passage, pour donner aux Arabes la légitimité de la conquête, qu'ils « étaient chargés par Dieu de transmettre le message » (Al-Fassi, 1999 : 165). Le primat de la révélation leur donne une légitimité d'expansion et les atouts d'une civilisation forte, instrument d'une domination écrasante.

le principal ingrédient du mythe d'origine de la nationalité arabe moderne parce qu'elle *met en relation tous les Arabes à travers le Coran*, suivant les termes du nationaliste Ghallab (*ibid.* : 205-223). L'arabe se nourrit donc du sacré, le porte et le diffuse. C'est ainsi qu'il l'incorpore. Par conséquent, il met en forme la volonté de s'inscrire dans l'identité collective arabe, capable de fournir la solidarité politique manquante. De « la langue de religion et de la nation/patrie », comme l'affirme le numéro 3 du journal nationaliste *Atlas* du 5 mars 1937, l'arabe est devenu un instrument de l'identification à la nationalité des autres. Allal Al-Fassi, en s'inspirant de la conception ethnolinguistique du nationalisme arabe développée par Satià Al-Husri, défendait l'inscription des Marocains dans cette « camaraderie de langue », qu'est la *umma arabiyya*. Il déclare à l'adresse des Marocains, et depuis son exil volontaire au Caire, que « quiconque parle arabe est un Arabe » (Al-Fassi, 1999 : 111). C'est donc dans une interprétation de l'histoire musulmane du pays que s'est développée l'idée de son identité arabe.

En définitive, l'identité arabe, selon les intellectuels nationalistes, procède de cette combinaison d'une histoire commune, d'une civilisation partagée et d'une arabisation linguistique progressive, mais jamais inachevée. En cela, le mémorandum apparaît comme une étape décisive dans l'évolution de l'idée de nation. Il marquait le glissement définitif du discours nationaliste vers la production d'une conception ethnolinguistique de la nation, fondée sur l'appropriation de la nationalité des autres. Ayant changé de fonction et de signification, et de manière précipitée depuis le démembrement de l'Empire ottoman, l'Islam a mis la formation discursive nationale sur la voie d'une transformation radicale qui a produit le Maroc comme une *nation dérivée* de la nationalité arabe. C'est en ce sens que la recherche des alliés au sein du monde musulman a profondément marqué le discours nationaliste, utilisant de plus en plus le langage de l'ethnicité dans l'élaboration de l'idée de nation. Si le nationalisme, dans sa version première, était fondamentalement territorial, ayant pour vocation la constitution en entité politique – couvrant le territoire précis de l'Empire chérifien – de la culture savante liée à l'Islam, son contenu idéologique et politique a subi, après la deuxième guerre, une profonde transformation. L'accent est désormais mis sur la langue comme principe unificateur et sur la propagation de la croyance en une origine commune, en conformité avec l'origine de l'*ethnie arabe*. Ainsi, les marqueurs identitaires courants dans la définition substantialiste de l'ethnie commençaient à structurer le champ des

représentations élaborées à propos de la *nation* marocaine. L'adhésion du sultan Mohammed Ben Youssef, au cours de son voyage de conversion au politique à Tanger en 1947, a donné une dimension *nationale* à cette conception identitaire. En conséquence, celle-ci a déterminé les politiques de construction nationale qui, en se référant à une idée qui ne correspond pas à la réalité socioculturelle et ethnique du pays, ne peuvent que s'engager dans des impasses. La situation actuelle du pays que caractérisent les échecs de scolarisation et d'alphabétisation, et l'émergence des mouvements de contestations identitaires en constitue le produit obligé. Ainsi peut-on situer et comprendre pourquoi la question culturelle et identitaire était et demeure une obsession politique et sociale dans le Maroc contemporain.

Bibliographie

Al-Fassi, A. (1993), *Al-Harakat al-istiqlaliya bi lmaghrib al 'arabi* (Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe), Rabat, Imprimerie ar-Risala.

Al-Fassi, A. (1999), *Nida' al Qahira* (Appel du Caire), Rabat, Imprimerie ar-Risala.

Al-Husri, S. (1985), *Mahiyya al-qawmiyya* (Qu'est-ce la nationalité ?), Beyrouth, Markaz dirasat al wahda al 'arabiya.

Anderson, B. (2002), *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme,* Paris, La découverte, (1983).

Bernard, S. (1963), *Le conflit franco-marocain 1943-1956*, Bruxelles, Eds de l'Institut de Sociologie (3 vol.).

Bourdieu, P. (2002), *Le langage et le pouvoir symbolique,* Paris, Seuil.

CAM (1934), *Plan d'action marocaine*, Paris, Reider.

Carré, O. (1996), *le nationalisme arabe*, Paris, Payot.

Chevalier, D. (1995), « Grande guerre, éveil des peuples », in *Les Arabes, du message à l'histoire*, Chevalier D. et Miquel, A. (Sous dir.), Paris, Fayard, p. 467-485.

El-Kadiri, A. (1992), *Mudakkirati fi l-harakat al-waïaniyya al-maghribiyya* (Mes souvenirs dans le Mouvement national marocain), Casablanca, An-Najah Al-Jadidah (3 vol.).

Gellener, E. (1989), *Nation et nationalisme,* Paris, Payot (édition anglaise, 1983).

Gellner, E. (1991), « Le Nationalisme en apesanteur », *Terrain,* 17, p. 7-30.

Ghallab, A. (1993), *Fi Lfikr as siyasi* (Ecrits politiques), Rabat, SMIE.

Ghallab, A. (2000), *Tarikh al-haraka al-wataniya al-maghribiyya* (Histoire du Mouvement nationaliste marocain), Rabat, ar-Risala (2 vol.).

Ghallab, A. (2002), « *'urubat had almaghrib*, L'arabité de ce Maroc », in *Amazighité. Débat intellectuel*, Publication du Centre Tarik Ibn Ziyyad, Rabat (1ère édition 1977).

Goichon, A.-M (1950), « le Panislamisme d'hier et d'aujourd'hui », *L'Afrique et l'Asie*, Bulletin des Anciens du C.H.E.A.M, p. 18-44.

Gossiaux, J.-F. (2001), *Pouvoirs ethniques dans les Balkans,* Paris, PUF.

Julien, Ch.-A. (1952), *L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Paris, R. Julliard.

Keddie, Nikki R. (1972), *Sayyid Jamal ad-Din « Al-Afghani ». A political biography*, Berkeley-Los Angeles-London, University of california Press.

Noiriel, G. (1995), « Sociohistoire d'un concept. Les usages du mot "nationalité" au XIXe siècle », *Genèses*, n° 20, p. 4-23.

Pakdaman, H. (1969), *Seyyed Djamal ed-Din Assad Abadi, dit Afghani : suivi d'un choix de textes de Gamal Al-Din al Afghani, traduits de l'arabe et du persan*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose.

Rizk, Ch. (1983), *Entre l'Islam et l'arabisme : les Arabes jusqu'en 1945*, Paris, Albin Michel.

Rodinson, M. (1979), *Les Arabes*, Paris, P.U.F.

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ- Asinag, 1, 2008, p. 63-68

Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle* : essai d'interprétation

Mohamed ALAHYANE
IRCAM

La prise de conscience de la diversité culturelle entre les pays et au sein d'une même société est le résultat d'une volonté d'ouverture sur les autres, à l'échelle nationale et internationale. Cette ouverture est devenue, aujourd'hui, une richesse, voire une nécessité vitale pour l'humanité.

La Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, texte relativement court, composé d'un préambule et de treize articles (le tout en trois pages), constitue l'instrument qui traduit cette prise de conscience allant jusqu'à ériger cette diversité au rang de : « patrimoine commun de l'humanité», « aussi nécessaire pour le genre humain que la biodiversité dans l'ordre du vivant ». On comprend alors, très vite, que la défense de cette déclaration adoptée à l'unanimité par l'ensemble des Etats membres de l'UNESCO relève d'un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité humaine. On mesure ainsi le chemin parcouru par l'humanité avant d'affronter ce nouveau défi qui se dresse devant elle en ce début du 21e siècle.

Nous ne retiendrons, pour rappel, à cet égard, que deux étapes qui ont marqué l'histoire moderne :

1- L'étape de la suprématie de la notion de multiculturalisme, d'origine anglo-saxonne, qui a probablement contribué au processus de la décolonisation, mais qui a très vite montré ses limites. En effet, le multiculturalisme reconnaît les particularismes culturels et néglige toute recherche ou encouragement d'une cohérence entre les parties d'un conglomérat**. Ce qui ne suscite pas de désir de coexistence et renforce par contre la balkanisation.

2- Presque à la même période, et en parallèle avec la première étape, dominait le concept de la nation « une et indivisible ». Les évènements sanglants de la fin du 20e siècle excluent toute idée d'attachement à

* Edition de l'UNESCO, Paris, 2002.
** Ou d'une « société composite », comme disait Feu Paul PASCON.

> cette vision de la nation qui a plongé une partie de l'humanité dans des conflits génocidaires : guerres des Balkans, nettoyages ethniques au Rwanda et au Burundi, etc.

En partant de l'objectif d'ouverture et du vouloir vivre ensemble, la diversité culturelle s'oppose aussi bien à l'idée de disparité qu'à l'idée d'homogénéité. On peut dire qu'elle représente cet idéal qui est « l'harmonie des parties dans un tout qui n'est ni homogène ni composite ». Sa promotion peut dès lors constituer un levier important dans le projet de construction d'une société démocratique moderniste et ouverte auquel aspire l'humanité.

Il est aussi clair que la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle peut être considérée comme une contribution majeure pour forger un nouveau concept, celui de la diversité culturelle, susceptible de changer les rapports sur les scènes nationales et internationales et d'asseoir la conviction que le dialogue interculturel constitue le meilleur gage pour la paix et le rejet catégorique de la thèse des conflits inéluctables de cultures et de civilisations.

La diversité culturelle est également considérée comme l'un des enjeux majeurs de la mondialisation dans le sens qu'elle implique deux situations, en apparence, opposées : la fragmentation socio-économique et culturelle à l'intérieur des sociétés et l'opposition de chaque société au reste du monde au nom de l'exception culturelle.

Certes, le transfert de la modernité, dans le sens large du terme, s'accompagne de l'univers culturel qui l'a générée. Il est vrai aussi que cet univers culturel participe à la restructuration du modèle culturel récepteur. Mais il faut rappeler que tout contact culturel est un processus dynamique par lequel une culture (une société) s'engage, sous l'influence d'une ou de plusieurs autres cultures, avec la certitude que l'influence ainsi que le processus de changement s'effectuent à des degrés différents et sont, évidemment, réciproques. Ces changements touchent les coutumes, les structures sociales, les langues, les arts, l'économie, etc. de sorte que le processus de socialisation par lequel on transmet les normes et les valeurs caractérisant sa propre culture, de même que le processus évolutif déclenché par le seul effet des facteurs endogènes, faiblissent.

C'est dans ce sens que la Déclaration de l'UNESCO sur la diversité culturelle « vise à la fois à préserver comme un trésor vivant, et donc

renouvelable, une diversité culturelle qui ne doit pas être perçue comme un patrimoine figé, mais comme un processus garant de la survie de l'humanité. Elle vise aussi à éviter des ségrégations et des fondamentalismes qui, au nom des différences culturelles, sacraliseraient ces différences, allant ainsi à l'encontre du message de la Déclaration universelle des droits de l'homme ».

Dans sa philosophie, la Déclaration ne s'adresse pas seulement aux Etats signataires et aux sociétés dont ils émanent. Elle s'adresse également à tout individu dans le sens où elle considère que chaque personne doit reconnaître non seulement son altérité sous toutes ses formes, mais aussi la pluralité de son identité, au sein de sociétés elles-mêmes plurielles. C'est ainsi seulement, que la diversité culturelle peut être préservée comme processus évolutif et comme moyen d'expression, de création et d'innovation.

La Déclaration est attachée de cette manière au respect des droits de l'Homme et des libertés fondamentales tels que mentionnés dans la déclaration universelle des droits de l'homme et dans d'autres accords à valeurs juridiques universellement reconnus comme celui relatif aux droits civils et politiques, celui portant sur les droits économiques, sociaux et culturels et celui portant sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale. Toutefois, elle se distingue de ces instruments juridiques dans le sens où elle cherche à responsabiliser aussi les individus, rompant ainsi avec une tradition qui mettait plus l'accent sur les droits de la personne sans trop se soucier de ses devoirs envers les autres.

La Déclaration est aussi venue pour apaiser le débat sur l'exception culturelle qui menaçait de prendre une tournure belliqueuse au sein de l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC). Mettant en exergue les événements déplorables du 11 septembre 2001 et profitant de la Conférence générale de l'UNESCO qui se réunissait pour sa 31ème session, les Etats membres ont reconnu que toute personne doit pouvoir s'exprimer, créer et diffuser ses œuvres dans la langue de son choix et en particulier dans sa langue maternelle.

Pour pousser vers un échange culturel international et vers une diversité culturelle accessible à tous, la Déclaration a exhorté les pays signataires à veiller à ce que toutes les cultures puissent s'exprimer et se faire connaître tout en assurant la libre circulation des idées par le mot et par l'image dans le marché devenu global. En garantissant cette liberté, « les politiques culturelles doivent créer les conditions propices à la production et à la diffusion de biens et services culturels diversifiés, grâce à des industries

culturelles disposant des moyens de s'affirmer à l'échelle locale et mondiale ».

La diversité culturelle est ainsi perçue comme un enrichissement et comme une valeur ajoutée pour les sociétés, s'opposant, par là, à l'idée de l'exception culturelle qui considère que les biens et les services culturels ne sont pas des marchandises comme les autres dans le sens où ils sont le produit d'une culture, donc issus d'une identité spécifique. Toute ouverture du marché est perçue, par les tenants de cette doctrine, comme étant une menace pour la cohésion sociale. Elle s'oppose aussi, et avec la même force, à l'idée qui considère que la diversité culturelle est une libéralisation à grande échelle des échanges économiques et commerciaux. La culture étant un produit -une marchandise- comme un autre selon cette idée ultra-libérale, on s'acheminerait ainsi vers une culture globale dont seul le marché pourra déterminer la nature.

La Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle a eu le mérite de trancher ce débat en prônant une politique qui forgerait des partenariats entre le secteur public, le secteur privé et la société civile. « Les seules forces du marché ne peuvent garantir la préservation et la promotion de la diversité culturelle, gage d'un développement humain durable. Dans cette perspective, il convient de réaffirmer le rôle primordial des politiques publiques, en partenariat avec le secteur privé et la société civile », y est-il souligné avec insistance.

Il n'est donc pas exagéré de dire que le respect de la diversité culturelle est devenu un enjeu majeur non seulement pour la mondialisation économique dans le sens où elle met un peu d'ordre dans le marché des biens et services culturels, mais aussi, et surtout, pour la paix et pour la stabilité dans le monde et dans les sociétés qui le composent. La diversité culturelle peut dans ce sens constituer une alternative au clash des civilisations prédit de manière tragique par Samuel Huntington.

Mais c'est aussi une idée récente au point d'être considérée par les défenseurs des droits humains comme étant l'une des dernières générations des droits de la personne, ce qui a probablement poussé le Directeur Général de l'UNESCO à émettre le souhait, dans sa présentation de la Déclaration, que celle-ci puisse revêtir, un jour la même force que la Déclaration universelle des droits de l'Homme. En fait, plus qu'un simple souhait, le vœu de ce haut fonctionnaire des Nations Unies met l'accent sur une réalité qui rappelle que, loin de calmer les esprits, la diversité culturelle suscite

encore des tensions –certes positives pour la plupart– aussi bien à l'intérieur de chaque société que sur la scène internationale.

A l'échelle nationale, la recherche d'un équilibre entre langues et cultures nationales est encore dans sa phase exploratoire dans de nombreux pays en transition démocratique. Des tensions religieuses et ethniques persistent dans différentes régions du monde. Même les pays dits démocratiques et développés n'échappent pas aux tensions produites par la diversité culturelle. En effet, les sociétés connaissent des transformations profondes et deviennent de plus en plus fragmentées. Au phénomène de l'immigration sont venus s'ajouter des problèmes de religion, de genre, de précarité, etc. Il s'agit, alors, de gérer des expressions culturelles différentes au sein de ces pays.

Pour les pays en voie de développement, le problème est éminemment plus complexe puisque chaque pays est un cas particulier. Si on se limite au Maroc, comme exemple, on constate qu'il constitue une spécificité dans la mesure où le citoyen est amené à parler l'amazighe et l'arabe marocain partout puisque la territorialité n'existe pas pour les deux langues. Celle-ci n'est donc pas compatible avec le cas marocain, contrairement à d'autres pays aux statuts linguistiques différenciés comme le Canada, la Suisse ou l'Espagne. Le cas de la langue n'est pas unique ; d'autres formes d'expressions culturelles connaissent la même situation.

En guise de conclusion, nous pouvons affirmer que l'idée de la diversité culturelle a bien réussi son entrée dans l'agora internationale des droits humains. Elle s'est aussi imposée dans le débat intellectuel et scientifique grâce aux recherches anthropologiques et linguistiques. Ces débats doivent nécessairement être enrichis, complétés et critiqués. L'effort politique et diplomatique aux niveaux national et international est pour sa part loin d'être négligé. Quant au rôle de la société civile, au sens large du terme, il est déterminant puisqu'il constitue le véritable garant du respect de la diversité culturelle, nouveau levier de la coexistence pacifique et du développement humain.

Références bibliographiques

BOUKOUS, A. (2008), « Le champ langagier : diversité et stratification » à paraître in *Revue Asinag*, N° 1, Rabat, Publications de l'IRCAM.

FUKUYAMA, F., (1993), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.

HUNGTINGTON, S. (1997), *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH., (2002), *Convention Internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale,* Rabat, CDIFDH.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH, (2002), *Pacte international relatif aux Droits Economiques, sociaux et culturels*. Rabat CDIFDH.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH, (2002), *Conventions concernant la lutte contre la discrimination dans le domaine de l'enseignement*, Rabat, CDIFDH.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH, (2002), *Les conventions internationales et la loi interne à travers la jurisprudence*, Rabat, CDIFDH.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH, (2002), *Pacte Internationale relatif aux Droits Civils et Politiques,* Rabat, CDIFDH.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH, (2003), *Déclaration universelle des droit de l'Homme*, Rabat, CDIFDH.

UNESCO, (2002), *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*, Paris UNESCO.

PASCON, P. (1979), « Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine » in *Actes de Durham*, Rabat, BESM, numéro double 138-139, p. 105-120.

http://www.mcc.gouv.qc.ca/international/diversité-culturelle/salon

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ- Asinag, 1, 2008, p. 69-79

Diversité linguistique et culturelle

Mohamed Chafik
Entretien réalisé par Meftaha Ameur

L'article 27 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et les articles 13 et 15 du Pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels stipulent que « toute personne doit pouvoir s'exprimer, créer et diffuser ses œuvres dans la langue de son choix et en particulier dans sa langue maternelle » ; dans notre pays, cela vous semble-t-il réalisable ? A quelles conditions ?

La notion de « **droits humains** » ne s'impose pas aisément à l'esprit là où règne en maîtresse la culture *salafiste*, c'est-à-dire la culture traditionaliste musulmane qui rejette toute conception évolutive du fait religieux. Il m'est arrivé plus d'une fois d'entendre des ulémas de grande renommée s'indigner véhémentement du fait qu'il existe parmi leurs coreligionnaires, leurs **ouailles** en quelque sorte, des gens qui cherchent à faire passer les **droits de l'Homme** avant **ceux de Dieu,** droits de Dieu dont ils ont le monopole de l'interprétation, cela va sans dire. Aux yeux des *salafistes*, la notion de **droits de l'Homme** n'est qu'un sous-produit de la laïcité, sournoisement assimilée à l'athéisme. Aussi faut-il croire que cette notion ne finira d'avoir droit de cité dans notre culture arabo-musulmane que lorsque l'enseignement religieux aura fait sa propre révolution, en s'ouvrant à l'anthropologie culturelle, à la sociologie, à l'histoire comparée des religions, et – pourquoi pas ? – à la philosophie dans son sens le plus large.
La pédagogie du psittacisme et du **magister dixit** continue à faire beaucoup de dégâts dans notre système éducatif, parce qu'elle a été la mieux appropriée pour servir les intérêts de tous les régimes dictatoriaux qui se sont succédé en **Terre d'Islam** depuis quatorze siècles, en raison du dévoiement subi par la **révolution islamique** (car l'islam a été une révolution) trois décennies seulement après la mort du Prophète. Ce dévoiement a été opéré par de faux musulmans : les descendants de ces Quraïchites ennemis jurés de l'islam naissant qui, une fois vaincus, se sont convertis à contrecoeur. Le Prophète les a nommés « *At-tolaqa'* », c'est-à-dire les « **graciés** ». Prenant leur revanche, leurs descendants ont adroitement confisqué le **pouvoir islamique**, autant religieux que politique, censé pourtant, aux termes mêmes du Livre Saint, être dévolu à une

« **Consultation entre croyants** ». Un sage de l'époque a dit, parlant de ces Quraïchites : « **Ils étaient maîtres avant l'Islam, et le sont devenus après l'Islam ! Et gloire à Dieu seul !** ». Le problème nous vient donc de très loin dans le temps. Toujours est-il que ce sont les descendants des « *Tolaqâ'* » qui ont donné le ton aux quatorze siècles, déjà écoulés, d'histoire d'un **islam frelaté**. S'appuyant militairement sur des hordes de bédouins affamés et ignares, dont le Coran a dit qu' « **ils se sont soumis sans que la foi ait encore pris place dans leurs cœurs** », et, s'assurant par ailleurs le soutien théologique de « *savants* » peu soucieux du respect de l'esprit de la Loi, mais fortement motivés par leur soif de richesse et de considération sociale, ils ont fait des ravages en Orient et en Occident, au nom de l'islam. L'un des leurs, le calife Omar ben Abdelaziz, a essayé de freiner leurs appétits et mettre fin à leurs agissements barbares. Ils l'empoisonnent ; son règne n'aura duré que deux ans. Et, depuis, tout candidat au despotisme a beau jeu pour s'imposer, s'il sait simuler une profonde adhésion à la foi. S'il réussit à se faire proclamer « **substitut du prophète »**, en tant que calife ou sultan, il s'arroge le droit de recourir à la violence la plus meurtrière pour se débarrasser de ses adversaires politiques. Ce faisant, il ne cesse d'affirmer que c'est la loi divine qui l'y oblige : ne dispose-t-elle pas que « **la sanction qu'encourent ceux qui combattent Dieu et Son Envoyé ne peut consister qu'en une impitoyable mise à mort, un dur crucifiement, l'amputation d'une main et du pied opposé, ou un sévère bannissement** » ? Et l'on devine que tout vrai despote ne peut qu'avoir une grande prédilection pour les trois premiers châtiments énumérés, les jugeant **sincèrement** les mieux à même de garantir la suprématie du Très-Haut et de célébrer Sa gloire. Des régimes encore en place en administrent la preuve au monde entier, ébahi et coi. Allez donc parler de droits humains, à tue-tête si vous en avez envie ! La puissance financière de ceux qui les violent est sans limite. Ils ne sont jamais condamnés que du bout des lèvres. Leur propagande intensive et virulente continue de propager leur conception rigoriste et totalitariste de la foi islamique, et d'endoctriner non seulement les foules incultes, mais aussi des hommes et des femmes se voulant **instruits**. C'est dire que leur idéologie a profité de complaisances criminelles, et n'a pas manqué de s'insinuer dans les programmes scolaires de pratiquement tous les pays musulmans, et de **polluer** gravement les jeunes esprits. Le désastre est d'une ampleur telle que **les incendiaires** commencent eux-mêmes à prendre peur et à s'accuser mutuellement en s'en rejetant la paternité ; j'en ai personnellement la conviction, parce que j'écoute régulièrement leurs émissions radiophoniques.

Dieu merci, il semble bien que, depuis l'avènement du nouveau règne, le Maroc se soit engagé, lui, dans la voie de l'Etat de droit. Nous ne devons pas pour autant, nous les Imazighen, nous faire des illusions ; nous avons encore bien du chemin à parcourir et des luttes à mener, des luttes qui nous sont imposées… Par qui ?… Par les arrières-gardes du panarabisme ! Sorties de la matrice de certains partis, elles occupent encore le devant de la scène politique, se trouvent à des postes de commandement, à tous les échelons de la hiérarchie administrative, et continuent de manipuler l'opinion publique et d'instiller dans l'esprit de la jeunesse scolaire et estudiantine le poison de leur idéologie. Il est même permis de croire que beaucoup de panarabistes se sont hypocritement drapés dans le manteau de l'islam rigoriste, le jugeant apte à les aider indirectement, mais efficacement, à accomplir leurs desseins hégémonistes : tel uléma parmi ceux dont les *fetwas* sont les plus médiatisées n'a-t-il pas affirmé publiquement que Saddam Hussein est mort en martyr ?! C'est le racisme panarabiste (baâtiste disons), associé au fanatisme, qui est à l'origine de la plupart des entreprises terroristes de notre époque. Raison suffisante pour que nous nous rappelions, nous, à chaque instant, que nous avons banni à jamais de nos esprits toute idée de recours à la violence. Notre cause étant jugée juste par la morale universelle et par le droit international, c'est dans le seul domaine de l'action pacifique que nous devons nous cantonner. C'est le cas jusqu'à maintenant, et ce sera toujours le cas, j'espère. Si nos jeunes n'arrivent pas à éviter de se laisser aller à des violences verbales, c'est le plus souvent par réaction à celles de journalistes bornés, hostiles à notre cause, et se croyant tout permis quand il s'agit d'insulter l'amazighité ; mais c'est aussi par impatience devant l'extrême lenteurs des gouvernants à satisfaire nos légitimes revendications. Il est évident par contre que nos esprits mûrs savent raison garder. Qu'on les aide donc à jouer leur rôle modérateur sans être débordés ! Il y va de la santé politique de notre pays. Elle est bonne ?... Préservons-la donc…, ensemble ! Motivons-nous pour cela en nous souvenant clairement du fait qu'au début du siècle dernier, notre pays a pratiquement sombré dans le chaos. Et motivons nos jeunes générations en leur disant la vérité, toute la vérité, et rien que la vérité, sur cette période noire de notre histoire. Seule la vérité est salvatrice pour les civilisations, comme pour les nations. Révélons-la par petites doses, car on a tellement menti sur notre passé durant **l'Ere de l'Indépendance,** qu'un brusque jaillissement de lumière risquerait d'être aveuglant.

Une petite mise au point s'impose à mon esprit : je n'ai pas été trop sévère, dans mes jugements, en ce qui concerne l'histoire du monde musulman.

Mais je dois ajouter que l'histoire du monde chrétien n'a pas été meilleure. Seulement voilà : le monde chrétien a secoué son joug religieux au 16ème siècle, et s'en est débarrassé au 18ème. Nous, nous en sommes à chercher une issue, et c'est normal.

Comment peut-on défendre la diversité linguistique et culturelle à l'heure de la mondialisation et de la globalisation ?

La mondialisation a entamé sa marche dès la plus haute antiquité ; elle s'accélère au rythme des moyens de transport et de communication. Elle a ses avantages et ses problèmes. Je ne me crois pas qualifié pour parler de ses implications économiques et géopolitiques, mais je m'autorise à penser et à dire qu'elle aura des effets salutaires au plan culturel, ne serait-ce que par le climat d'émulation qu'elle créera, et qu'elle crée déjà entre les cultures. Il est normal que les tenants des **impérialismes culturels** archaïsants ou vieillissants s'en émeuvent, qu'ils aient peur de perdre leur suprématie, réelle ou imaginaire, et s'arc-boutent sur ce qu'ils croient être des valeurs indépassables, ou éternelles. Il est naturel, me semble-t-il, qu'une culture s'affaiblisse une fois qu'elle a donné le meilleur d'elle-même. La compétitivité culturelle est aussi un sport : les challenges et les performances aux athlètes et l'exercice d'entretien physique ordinaire pour tout le monde. Cela m'amène à dire que les cultures minoritaires, ou minorisées, elles, n'ont rien à craindre de la mondialisation. N'ayant rien à perdre et tout à gagner, elles peuvent se permettre d'observer les **grands matches** dans la sérénité et de tirer calmement profit du spectacle. Ce faisant, elles se donnent le moyen de juger **les petites valeurs** qu'elles ont produites dans le passé, ou qu'elles continuent de produire, à l'aune de la **grande bourse** des valeurs culturelles, rendue universelle par la mondialisation, laquelle mondialisation aura été, à mon sens, un puissant vecteur d'acculturation, à l'échelle d'une humanité enfin unifiée, et confrontée au problème que pose toute union. Cela dit, je m'aventure à affirmer que la culture amazighe, culture minorée s'il en est, a le devoir, et donc le droit, de chercher à se positionner dans le concert des civilisations, selon ses affinités, et selon les penchants qui animent son tréfonds. Elle se préparerait ainsi à apporter sa contribution, si minime soit-elle, au grand carnaval des cultures qui s'annonce pour les décennies ou les siècles à venir. Je la juge capable d'adaptation et d'assimilation, parce qu'elle en a fait la preuve tant de fois dans le passé. L'Amazighité ne s'est jamais refusée au

bilinguisme, voire au trilinguisme, par exemple ; l'état linguistique de l'Afrique du Nord en témoigne. Cela est ou a été un facteur d'affaiblissement et d'effacement pour notre langue, pourrait-on objecter. C'est exact, mais nous ne vivons pas la fin de l'**Histoire**. La petite flamme de notre chandelle linguistique millénaire continue de briller de tout son éclat, après avoir nargué tous les vents qui l'ont agitée, dont celui qui ne cesse encore de la tourmenter avec hargne. Sa lumière éclaire le passé et le présent de nos contrées nord-africaines et sahariennes. Elle guide l'égyptologue spécialiste des décryptages sémantiques des inscriptions pharaoniques. Elle est indispensable au déchiffrage étymologique de la majeure partie de nos toponymes. Elle aide les nomenclateurs à classer de façon précise les composantes de notre flore et de notre faune. Ce sont les noms scientifiques **pinus taeda**, **ammi visnaga**, **mentha timijja**, etc. qui définissent le mieux nos variétés de pin, de menthe, de visnague… Ce dernier mot lui-même est d'origine berbère, tout comme l'est le **tassergal**, qui désigne une variété de poisson. Les dictionnaires français en ignorent l'origine. Les Berbères eux-mêmes ne savent pas qu'on leur a beaucoup emprunté.

Et pour conclure ma réponse à votre deuxième question, je rappellerai que l'amazighe a fourni à l'arabe marocain l'essentiel de son canevas syntaxique, et l'a doté des éléments fondamentaux de son originalité lexicale. De ce point de vue, il est permis de penser que seuls les berbérophones entretiennent un commerce intime avec le **dialectal maghrébin,** pour autant qu'ils aient un minimum de savoir linguistique. J'ajoute enfin que la réactivation méthodique des capacités lexicales de l'amazighe, entreprises il y a plusieurs décennies, permettra à notre langue d'accompagner l'évolution de la pensée moderne, si elle ne fait pas l'objet d'un sabotage organisé, et échappe aux multiples entraves politiques qui freinent sa mise en œuvre dans l'enseignement.

> *Le dialogue interculturel est la meilleure garantie de la paix ; cependant, d'aucuns continuent de croire à la théorie de l'inévitable choc des cultures. Qu'en pensez-vous ?*

Le dialogue interculturel se résume, pour le moment, en un échange d'invectives et de menaces dont l'initiative est souvent prise par le monde musulman, pour des raisons historiques bien connues : les rancœurs accumulées à l'époque coloniale et la question palestinienne, principalement.

Il est donc très mal engagé. Cela était-il inévitable ? Sûrement, mais par la faute de qui en sommes-nous là où nous sommes ?…Les torts sont partagés. En sa phase actuelle, il semble que le blocage soit dû au fait que le monde musulman bouillonne de colère, face à l'Occident. Les faiseurs de normes en terre d'islam, les ulémas et une grande partie des opposants aux régimes politiques en place se plaisent et se complaisent en effet dans la pratique du populisme le plus malsain : celui qui remue la foi en Dieu. La soif de pouvoir explique le comportement des uns et des autres, car, sous les cieux de la Nation Mahométane, la religion et la politique tentent de faire bon ménage depuis plus d'un millénaire ; elles y réussissent aisément quand elles **vivent en concubinage** (dans l'opposition), et échouent souvent **en situation de mariage** (en se partageant le pouvoir). Mais ce qui est grave, c'est que l'attitude des ulémas, dans leur majorité, procède d'une ignorance caractérisée en termes de culture moderne et de savoir scientifique. Ils s'écrasent le nez sur leurs connaissances théologiques jamais remises en cause. Résultat : leur vision du monde est d'une étroitesse ahurissante. Il me semble qu'ils appartiennent à cette catégorie d'êtres humains (**incroyants**) dont le Coran dit qu' « **ils n'apprécient pas Dieu à sa juste valeur** » ; ils ne Le mettent pas, de façon suffisante, au-dessus de nos querelles humaines, de nos sentiments, de nos angoisses et de nos frustrations. Ils oublient surtout, que « **[Dieu seul] connaît celui qui le craint [réellement]** » et que personne parmi les hommes ne peut se porter garant de la validité de ses propres convictions. Bref, ce sont les moins savants de nos ulémas qui s'assurent l'audience des masses, accaparent l'appareil médiatique, et s'en donnent à cœur joie dans l'exacerbation des haines, croyant vivre encore à l'époque où le seul courage physique et subsidiairement le poids démographique, permettaient à l'un ou à l'autre des belligérants d'emporter la victoire. Dans leur esprit, le **choc des civilisations** se fait déjà entendre. Ils n'ont pas tout à fait tort, parce qu'ils considèrent (naïvement) les escarmouches qui opposent le terrorisme **arabo-islamiste** à l'Occident comme étant un prélude à **la guerre totale** intimement souhaitée par eux. Et, si j'accole au mot **terrorisme** le qualificatif **arabo-islamiste,** c'est parce qu'il est devenu patent que ce sont les Arabes du Proche-Orient qui sont les boutefeux des disputes entre Islam et Occident, et que les Arabes en général estiment, **en tant que fondateurs de l'islam**, avoir le droit d'exercer un pouvoir tutélaire sur la totalité du milliard de musulmans. La richesse pétrolière dont ils jouissent n'est pas faite pour calmer leurs ardeurs, et la concurrence (loyale) que leur livre l'Iran dans la foire des surenchères ajoute une touche sombre à l'imbroglio des idées. Leurs va-t-en-guerre

oublient totalement, ou font semblant d'oublier, que les arsenaux de leurs ennemis potentiels regorgent d'armes de destruction massive, pouvant pulvériser en quelques heures l'ensemble du monde musulman. Le désir fébrile d'accéder à la technologie nucléaire de certains de nos dirigeants flatte l'amour propre des foules, mais grève le budget de l'Etat, sans permettre le moindre espoir d'être en mesure, dans un délai raisonnable, de tenir tête aux puissants de la planète. Or, le monde islamique se juge assailli de tous côtés par une coalition informelle d'ennemis plus ou moins déclarés : l'Amérique, l'Europe Occidentale, la Russie, et… l'Inde. L'inutilité évidente de la bombe islamique pakistanaise ne sert pas de leçon. En un mot, disons que les faiseurs de normes de l'islamisme, ne se rendent pas compte de l'impuissance de leurs gesticulations, de leurs violences verbales, et des coups d'épingle qu'ils portent à leurs ennemis réels ou supposés. Mais ce qui est plus grave, c'est qu'ils souhaitent ardemment élever au niveau d'une guerre totale le **choc des civilisations**, et croient pouvoir y arriver en le rendant assourdissant et spectaculaire. « **Il est des hommes qui savent, et qui savent qu'ils savent. Ils sont enviables. Il en est qui savent mais ne savent pas qu'ils savent, et d'autres qui ne savent pas, mais savent qu'ils ne savent pas. Ceux-là sont tous respectables. Mais il est des hommes qui ne savent pas et ignorent qu'ils ne savent pas !** » a dit un sage arabe de l'une des *époques glorieuses*.

Je ne crains pas de formuler un jugement trop sévère en disant que le monde musulman est victime d'une sorte *d'autisme collectif*. Son narcissisme héréditaire l'y a conduit d'étape en étape et la griserie des quelques succès militaires ou diplomatiques qu'il a eus dans ses luttes de libération ont fini de l'y plonger. Au regard de la modernité, il se comporte en adolescent… Et si seulement il prenait conscience de la grave désunion qui menace ses rangs, pour des raisons idéologiques, ethniques ou politiques !... Et si seulement ses idéologues, ulémas en tête, prenaient conscience de la nécessité de rénover la méthodologie du commentaire coranique, en y mettant en œuvre la notion de « **circonstances historiques** », tout comme les anciens y ont introduit la notion de « **causes [directes]** »… de la *révélation* ! Et si seulement, au lieu de semer à tout vent des *fetwas* dévastatrices, ils s'attelaient à la rude tâche d'une critique scientifique du corps des *hadiths*, pour simplement en écarter les centaines de milliers d'apocryphes fabriqués dès la disparition du Prophète, ceux-là mêmes dont la citation passe pour être un argument irréfutable dans les innombrables débats politico-religieux de notre époque ! Ecoutons-en un : « **Je dois ma victoire à la terreur ! Une terreur dont l'effet se fait sentir à un mois de marche à la ronde…** ».

C'est à l'Envoyé en personne qu'on l'attribue ! Est-ce vraiment possible ?! L'Envoyé dont Dieu a dit dans le Livre Saint : « **C'est par commisération pour les mondes que Nous t'avons envoyé [aux hommes]** ». Et puis, s'adressant encore au Prophète : « **Tu es doté d'une moralité incommensurable !** »...

A votre avis, comment l'éducation peut-elle prendre en charge la diversité linguistique et culturelle et en faire une valeur positive ?

Les Allemands et les Nordiques apprennent les langues avec une facilité déconcertante. Je n'ai plus en mémoire le nom exact d'un Français d'origine suédoise qui était agrégé en sept langues, et qui, dans les années quarante, a mis au point une méthode pédagogique devenue célèbre dans le monde entier. Dans l'avant-propos de sa méthode d'allemand, il a expliqué comment l'apprentissage d'une énième langue permet grandement l'approfondissement de la connaissance de celles que l'on parle déjà, et cela fait boule de neige. Autant que je me souvienne, ce linguiste-pédagogue s'appelait Sanderson. Plus d'un siècle avant lui, Goethe disait : « **Pour bien connaître sa propre langue,** il faut **en apprendre une autre** ». Et bien avant Goethe et Sanderson, le calife Ali Ibn Abî Tâlib avait très bien perçu l'importance du plurilinguisme dans la formation de la personnalité : « **Autant de langues on sait, autant d'hommes on vaut = Kullu lisân bi-insân !** ». En sa qualité d'homme d'Etat hors pair, le Prophète, lui, a souligné la nécessité et l'utilité culturelle et politique de la connaissance des langues étrangères, dans l'un des *hadiths* les plus connus : « **Quiconque apprend la langue d'un peuple se prémunit contre les torts que pourrait lui causer ce peuple, et s'assure les avantages [du contact avec lui]** ». Feu Hassan II, pour sa part, à l'occasion d'une audience qu'il a accordée à une promotion de bacheliers, n'a pas hésité à dire que : « **Par les temps qui courent, le monolingue doit être considéré comme illettré !** ». C'était au milieu des années quatre-vingt. Une certaine presse a commenté, poliment, mais négativement son propos. Et cela m'amène à affirmer sans ambages que, du point de vue culturel, il n'est pire enfermement de l'esprit que le monolinguisme. Il est source de narcissismes individuels et collectifs, et d'égocentrisme. Il sert de terreau aux extrémismes dans les opinions et les attitudes. Il est établi que le plurilinguisme élargit **le champ visuel culturel** des individus comme de la société tout entière. L'expérimentation pédagogique a démontré depuis plus de quarante ans déjà que l'enfant

s'accommode très vite de l'apprentissage de deux ou trois langues à la fois, et s'y plaît même, parce qu'il lui offre souvent l'occasion de considérer différemment les choses, puis les concepts et les idées. Il serait donc pertinent de dire que, non seulement l'éducation scolaire peut prendre en charge la diversité linguistique sans le moindre préjudice pour les finalités qu'elle se fixe, mais que, dans les pays cherchant leur voie pour accéder au développement, comme le nôtre, c'est le plurilinguisme qui donnerait sa chance à l'éducation et lui permettrait d'atteindre ses objectifs. Au Japon, par exemple, tout professeur d'université est obligé d'avoir une parfaite maîtrise d'au moins une langue, l'anglais en l'occurrence, fût-il simple professeur de langue et de littérature japonaises. A ce propos, je me fais violence pour passer sous silence les tares de notre système éducatif, des tares dont les germes lui ont été hypocritement inoculés par des **nationalistes-non patriotes**, une fois leur propre progéniture soigneusement mise à l'abri dans les établissements scolaires et universitaires étrangers, d'où la langue qu'ils sont censés défendre bec et ongles est bannie ou ne tient que le troisième ou quatrième rang. Mais, à quelque chose malheur est bon ! Leur honteuse trahison a progressivement éveillé les soupçons des Amazighes, lesquels ont fini par comprendre que le coup visait d'abord leur langue, et que le complot était ourdi contre l'identité réelle du peuple marocain. Tout apprenti-ethnologue pourrait expliquer en effet que seule une connaissance suffisante du berbère permet de déceler les particularismes culturels maghrébins, donc de comprendre l'âme maghrébine. Et c'est de ce point de vue que nous réclamons l'introduction de l'amazighe dans les programmes d'enseignement, notre devise étant : « **Connais-toi toi-même, et va vers les autres !** ». Nous estimons que la diversité linguistique et culturelle est non seulement une **valeur positive** au plan pédagogique, mais qu'elle favorise l'éveil de l'esprit et conforte les tendances sociopolitiques jouant en faveur du progrès. C'est valable, à mon sens, même pour les pays développés. Les Etas-Unis sont multiculturels et acceptent d'être bilingues dans la vie courante. L'Europe gère dans la bonne humeur la **cohabitation** de ses dizaines de langues nationales et régionales. L'Inde, le Canada, la Suisse, que sais-je encore… Chez nous, des partis politiques en sont encore à vouloir rendre passible d'amende tout citoyen qui ne pratique pas l'arabe, en attendant sans doute de pouvoir l'emprisonner s'il ne sait pas qui est Sibawayh. Il y a dans leurs rangs des « *fanas* » qui croient dur comme fer que seul l'arabe est parlé au paradis. Le classique ou le dialectal ?... Dieu sait !

Quel est, pour vous, le rôle de la diversité culturelle dans le développement humain ?

Si le monde musulman accuse un retard considérable en matière de développement humain, c'est parce que nos faiseurs de normes (les ulémas) n'ont jamais vu que des dangers dans le contact avec les autres « **nations** » constituant l'humanité. Tout pays non musulman jouxtant le « *dar-al-islam* » était classé « *dar-al-harb* », **territoire hostile**, destiné à être conquis. Et, jusqu'à nos jours, vous pouvez trouver des personnes « **lettrées** » se croyant très cultivées pour vous dire en soupirant que nos pays sont submergés « **d'idées d'importation** », « **d'idées intruses** ». De là à ce qu'ils souhaitent l'existence d'une douane culturelle intraitable, il n'y a qu'un pas, que d'aucuns parmi eux n'auraient pas hésité à franchir s'ils en avaient le pouvoir. Or, c'est par interpénétration que les cultures se fécondent les unes les autres, comme les plantes se pollinisent mutuellement. Tenez : si l'art culinaire amazighe s'était refusé à toute influence extérieure, nous en serions encore à « *seksu* », « *aberkuks* », « *tifiya* », « *tagulla* »… et autres « *abeghrir* ». La similitude entre l'art culinaire et la culture, *lato sensu*, saute aux yeux ; il s'agit en fait de deux cercles concentriques, le premier étant le plus petit. L'art culinaire **accommode** les denrées alimentaires pour en faire des mets ayant chacun son originalité et sa saveur propre. La culture, elle, **accommode** les comportements humains, au quotidien, les us et coutumes au moyen terme, et finit par conditionner la vision globale que le peuple, dont elle est le produit, a du monde matériel, et la perception qu'il a de l'existence. De simples phénomènes physiques peuvent être perçus différemment dans deux cultures différentes. Un Français, parlant de dents à racines dénudées, dirait « **des dents déchaussées** » ; un Arabe dirait, en classique « **une gencive retroussée** »… La façon arabe de voir la chose est, ici, la mieux appropriée. Et l'on peut extrapoler, jusqu'à comparer des symboles et des concepts. A tous les niveaux de l'échelle des valeurs culturelles apparaît l'utilité, donc la nécessité, du commerce des idées, des manières, et des solutions apportées aux problèmes de l'existence. Bien sûr, il y a danger de **déculturation**, si les termes de l'échange ne sont pas égaux. Il est alors question d'**acculturation**. (Le mot arabe correspondant, « *muthâqafa* », très peu utilisé, me semble ne rien évoquer de précis dans l'esprit de ceux qui l'emploient). L'acculturation est ce phénomène qui fait qu'une **zone culturelle de haute pression** – actuellement le monde occidental – gagne

du terrain (dans les cœurs et dans les usages) en **zone de basse pression culturelle** (le monde musulman, et autres).

Les levées de boucliers se font différemment, selon que la culture menacée est profondément ou superficiellement enracinée, et selon que les contacts sont récents ou déjà anciens et progressivement établis. L'acculturation, telle que nous la subissons, nous Marocains, depuis maintenant près d'un siècle (1912 !), semble nous avoir ouverts à la modernité sans trop de dégâts, mais son effet sur une frange de notre jeunesse occidentalisée me paraît quelque peu inquiétant, parce qu'il est si profond qu'il tétanise l'esprit au point de le rendre aveugle aux méfaits d'une certaine modernisation des mœurs et des comportements, qui fait courir l'humanité, selon toute vraisemblance, à une dégénérescence physique et psychique.

Pour contrecarrer la tumultueuse poussée d'acculturation venue d'Occident dans les traces de la deuxième guerre mondiale, un autre pays musulman, jamais colonisé et se voulant pugnace et radical, se barricade dans sa forteresse rigoriste, d'une part, et fait de son système d'enseignement, d'autre part, ce qu'il croit être une force d'attaque irrésistible. Sa « **charte de l'éducation** », publiée en 1970, stipule en son article 26, que « **La guerre sainte au service de Dieu est un précepte divin, une coutume en usage et une nécessité évidente, et elle le sera toujours jusqu'au jour de la résurrection** », puis en son article 227 : « **L'Etat œuvre en vue de diffuser la culture islamique, par tous les moyens, et dans tout pays** » (Traduction officielle en langue française, p. 11 et 49). Les dirigeants de ce pays en sont actuellement à se mordre les doigts d'être allés si loin. Mais, eux, au moins, n'ont jamais appelé à l'extermination d'une ethnie, parce qu'elle est simplement ce qu'elle est. Au milieu de toutes ces tourmentes, l'amazighité s'efforce de garder son sang froid, habituée qu'elle est, depuis trois mille ans, à s'acculturer sans se déculturer. Elle en est à vouloir s'affirmer en tirant profit de sa longue expérience. Ayant contribué largement à la fécondation de toutes les grandes cultures méditerranéennes, l'égyptienne, la grecque, la punique, la latine, l'hébraïque, l'arabe, la française et l'espagnole, elle se fait désormais le devoir de faire son propre miel culturel de tous les nectars qu'elle y a butinés. Le nouveau millénaire s'offre à elle sous de bons auspices.

Comptes rendus

Kaddour Cadi (2006), *Transitivité et diathèse en tarifite : analyse de quelques relations de dépendances lexicale et syntaxique*, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Série : Thèses et mémoires n° 1, Imprimerie El Maârif Al Jadida-Rabat, 338 pages.

Appréhender l'ouvrage[1] de Kaddour Cadi (2006), pour en révéler la substance, est loin d'être une tâche aisée, car il s'agit d'une œuvre aussi dense que complexe. Sa difficulté transparaît dès son libellé qui a trait à des questions des plus épineuses en linguistique d'une manière générale, quelle que soit la langue étudiée. Il s'agit, d'une part, de la diathèse (ou la voix *active* / *passive* pour utiliser une terminologie plus courante) qui met en interaction des aspects d'ordre morphologique, syntaxique et sémantique ; et d'autre part, de la transitivité avec tout ce qu'elle recouvre comme phénomènes linguistiques et comme tradition d'analyse.

La deuxième partie du titre renseigne sur l'approche adoptée, selon laquelle la problématique est traitée en terme de relation de dépendances lexicale et syntaxique, dans la perspective modulaire qui permet la saisie des propriétés lexicales et syntaxiques du phénomène traité. Le même titre révèle d'emblée une conciliation raisonnée entre la tradition grammaticale et les théories de la linguistique moderne, dont, notamment, la Grammaire générative et transformationnelle, d'obédience chomskyenne, dans ses développements relativement récents.

La complexité de l'ouvrage réside également dans le fait qu'il y est abordé presque toutes les questions de la morphosyntaxe de l'amazighe, en raison de la nature du sujet, lié à la morphosyntaxe de la phrase, d'une manière générale.

Outre ces éléments, il faut compter avec une polyvalence manifeste qui met en évidence l'érudition de l'auteur, animé par le souci omniprésent de mettre à contribution toutes les ressources possibles, tant pour décrire que pour expliquer les différentes problématiques de la langue. On décèle de la

[1]L'ouvrage est l'édition à titre posthume de la thèse de Doctorat d'Etat de feu K. Cadi (soutenue à l'Université de la Sorbonne nouvelle, Paris III, en 1989-1990) en guise d'hommage à un linguiste qui a énormément contribué à l'étude de sa langue maternelle d'une manière particulière, et de la langue amazighe, d'une manière générale. Un vibrant hommage lui a été rendu par l'IRCAM le 26 décembre 2007, durant lequel son ouvrage a été présenté. Ce fut aussi l'occasion pour l'inauguration du Fonds K. Cadi légué par sa famille à la bibliothèque de l'IRCAM.

facture de ce travail la richesse et la diversité des enseignements qui le traversent et que l'interdisciplinarité de l'auteur doit aux séminaires des grands maîtres de la linguistique : L. Galand, F. Bentolila, D. Cohen, J.C. Milner, A. Rouveret, P. Encrevé, M. Gross, entre bien d'autres.

L'ouvrage est en soi une suite logique d'un travail précédent (K. Cadi, 1987 : *Système verbal rifain. Formes et sens*). Son objectif initial est de « fournir, en dernier ressort, un lexique syntaxique du parler rifain des Ayt-Sidar (le nôtre) qui pourrait servir de base à une comparaison souhaitée (et souhaitable) avec les autres parlers du domaine berbère. Remarquons que cet objectif est, autrement, atteint. » (Cadi, 2006 : 1). Vu l'ampleur du projet qui visait l'étude de plusieurs questions dont les traits lexicaux des verbes, la relative, l'interrogative, les complétives…, l'auteur a limité son sujet aux questions de diathèse et de transitivité, dont « le rôle [est] déterminant, en syntaxe rifaine » (Cadi, *ibid.* : 1), conclusion à laquelle il est arrivé à la fin de son premier livre. L'étude des deux questions va nécessiter l'analyse de différents phénomènes de la syntaxe de la langue étudiée, dont la plupart constitue des problématiques dans le domaine des études amazighes, en général. C'est pourquoi l'ouvrage constitue une sorte de grammaire de la langue amazighe, à partir d'un microsystème (ou d'une variante) qui est le tarifite, mais avec le recours systématique à la comparaison avec les autres variétés de l'amazighe au Maroc et ailleurs (kabyle, touareg, …).

L'étude s'inscrit dans le cadre théorique du modèle des *Principes et Paramètres* (P&P) (N. Chomsky, 1981, 1982, 1986 ; A. Rouveret, 1986…) de la grammaire générative. L'intérêt de ce modèle est qu'il accorde une place importante au comparatisme linguistique et au traitement de la variation, en termes de paramètres, et de l'invariant ou du commun, en termes de principes généraux à caractère universel.

Toutefois, les analyses des prédécesseurs dans le domaine des études amazighes (L. Galand, A. Basset, F. Bentolila, S. Chaker, M. Guerssel, …) et celles réalisées dans d'autres cadres théoriques ne sont nullement ignorées. Elles sont minutieusement exposées avec les arguments qui les accompagnent avant qu'elles ne soient adoptées, améliorées ou rejetées quand elles sont dépassées ou lorsqu'elles se révèlent limitées quant à expliquer les phénomènes étudiés.

Ainsi, en cinq chapitres, Cadi nous livre une étude aussi riche que documentée de la morphosyntaxe de l'amazighe, avec plusieurs propositions d'analyse. Parmi les questions qui y sont posées les suivantes :

- Quelle est la structure de la phrase en amazighe, et quel en est l'ordre des mots (p.15-47) : VSO, SVO, VOS ? Quel est l'ordre préférentiel et quel est l'ordre basique à partir duquel est dérivé l'ordre neutre ? Y a-t-il d'autres ordres permis ?
- Quel est l'ordre des mots dans les phrases à prédicat non verbal et la relation entre les phrases à topique, les phrases à focus, et la dislocation à gauche ainsi que les spécificités de chacune (p. 72-105) ?
- La nature du sujet en amazighe (52-94) : est-il pronominal (indice de personne dans la tradition grammaticale de l'amazighe), lexical, les deux à la fois, ou un élément nul (*pro* dans le cadre théorique adopté) ?
- La place du sujet : postverbal, préverbal ou les deux ?
- La différence entre le sujet, le thème et le topique, ainsi que le niveau de différenciation : syntaxique ou interprétatif (sémantique) ?
- L'état en amazighe (Etat libre / Etat d'annexion) : le traitement que lui a réservé la tradition est-il adéquat ? A-t-il une fonction, et quel est son rapport avec la détermination nominale ?
- L'identification de la position complément (110-168). Qu'est-ce qui fait d'une catégorie lexicale ou pronominale un complément du verbe ?
- La place des clitiques pronominaux et leur coexistence ou non coexistence avec le complément lexical ; ce qu'on appelle les structures à redoublement clitique (l'asymétrie COI / CD) ?
- La relation entre le passif morphologique ou en *t-* et le passif moyen (171-195) ?
- La fonction du transitivant *s-* et sa relation avec l'agentivité (197-216) ?

Cet inventaire de quelques unes des questions auxquelles Cadi a essayé de répondre fait état de la richesse du travail et, partant, de sa complexité. Voici quelques résultats, ou conclusions, auxquels l'auteur est arrivé :

- L'ordre de base du tarifite est VSO, mais l'ordre SVO est également possible quoique plus marginal (22% SVO contre 78% VS0). Par

ailleurs, l'ordre VSO est commun à tous les dialectes du Maghreb. En revanche, le touareg est une variété à ordre SVO.

- Dans l'ordre VSO, le sujet est soit lexical, soit vide, et correspond, dans ce dernier cas, à la catégorie vide *pro* dans le modèle des P&P. Cet élément lexical (ou vide) constitue un argument ou un élément discontinu avec l'affixe d'accord ou indice de personne, partie intégrante de la forme verbale en amazighe. D'une manière plus explicite, le sujet en amazighe est de la forme *cl…pro/N''*[2]. Le sujet nul *pro* est identifié lexicalement par l'affixe obligatoire du verbe (p. 59).
- Le Groupe Verbal (GV) existe en amazighe : « la discontinuité du GV et de l'argument sujet n'exclut pas l'existence d'un domaine V'' interne contenant un prédicat verbal et un argument sujet N'' permettant de saturer la fonction prédicative, conformément au principe de prédication » (*ibid.* : 23).
- La position complément *direct et indirect* est identifiée par les traits argumentaux de la tête verbale.
- Ce que la tradition amazighe désigne par *état* (EL/EA) est considéré autrement. L'auteur, souscrivant à la thèse de M. Guerssel (1987), considère l'état comme « un indicateur de fonction, et de dépendance lexicale et thématique du nom » (*ibid.* : 36). Ce qui l'amène à proposer l'hypothèse de la détermination intrinsèque du nom en rifain (à la suite de Guerssel, *ibid.*) qui apparaît sous deux formes : la non spécifique, correspondant à l'EL, et la spécifique (EA).
- Les « prépositions » comme *s*, *γar*, *zi*, *akid*…, à l'exception de *ar* et *bra*, ne sont pas des prépositions et, par voie de conséquence, elles ne sont pas des catégories lexicales majeures. Elles sont des marqueurs de détermination adverbiale et constituent la tête de la projection GDA[3]. Seules *ar* et *bra* constituent les têtes du groupe prépositionnel.

Cadi propose GD pour les noms introduits par les fonctionnels. La préposition dative *i* est considérée comme simple indicateur de fonction (une fausse préposition) qui distingue l'objet direct de l'indirect ; elle est différente à la fois des deux vraies prépositions et des MDA. Le groupe où

[2] Cl = clitique
[3] GDA = Groupe de Détermination Adverbiale.

elle apparaît devient un simple N'', ce qui explique d'ailleurs le redoublement clitique du complément indirect.

> - La diathèse est définie comme étant la structure lexicale et argumentale d'un verbe et « la transitivité est le réflexe interprétatif de cette même structure » (*ibid.* : 178).
> - La forme causative ou en *s-* est analysée en termes d'association d'un schème en *s-* et de la racine lexicale et non en termes de dérivation. L'affixe *s-* est la tête du domaine *G-Asp.V.* Cette opération est accompagnée de « l'instanciation du th-rôle agent dans le verbe ainsi formé » (*ibid.* : 210).

Ce sont là quelques résultats et propositions que nous livre K. Cadi (il y en a d'autres) et qui ouvrent d'autres perspectives de recherche dans le domaine des études sur l'amazighe, pour la confirmation ou l'enrichissement des hypothèses proposées.

Outre la recherche sur les différentes questions de la syntaxe du tarifite, d'une manière particulière, et de l'amazighe, d'une manière générale, l'ouvrage comporte deux éléments d'une importance capitale : un lexique verbal et un corpus de phrases.

Le lexique verbal, donné en appendice, renferme 1185 verbes du tarifite (p. 229-276) qui ont servi de base à l'analyse lexicale et syntaxique des problèmes abordés dans l'ouvrage (diathèse, passivation, causation…). Ces verbes sont suivis de leur correspondant en tachelhite et en tamazighte, et pour chacun des verbes des trois variétés, il est précisé la possibilité de combinaison ou non combinaison avec les morphèmes de la forme verbale complexe en amazighe (*s*, *t*, *n*, *m*). Des statistiques sont données pour voir la distribution interdialectale de chaque morphème de la forme complexe et partant les formes les plus productives. Les différentes entrées verbales sont présentées en tableaux synoptiques.

Ce lexique est une version enrichie du premier lexique fourni dans Cadi (1987) et qui était spécifique au tarifite. Il comporte 850 verbes, présentés également en tableaux où sont indiqués les propriétés syntaxiques de chaque entrée verbale, notamment la nature des compléments (directs, indirects et complexes ou avec *ad*). Le but de Cadi, dans ce premier travail, était d'établir des classes syntaxiques.

Les deux lexiques verbaux, le premier étant spécifiquement du tarifite et le second interdialectal, constituent les facettes du projet d'élaboration d'un

lexique syntaxique de l'amazighe, où pour chaque verbe sont spécifiées propriétés morphologiques et propriétés syntaxiques, notamment la distribution syntaxique (ou cadre syntaxique). C'est un lexique qui s'inspire de la grammaire transformationnelle de M. Gross, qui a eu comme aboutissement la constitution d'un lexique grammaire de la langue française[4]. Le lexique de Cadi constitue ainsi les prémisses d'une base de données lexicales de l'amazighe, variante du Maroc.

En guise d'annexe, l'auteur fournit également un corpus (p. 297-333) du tarifite, dont le « rôle, […], se trouve limité, surtout que le cadre théorique adopté […] tient compte de deux notions fondamentales pour les langues vivantes : l'intuition et l'agrammaticalité » (p. 297). Le corpus comprend des énoncés, sous forme de phrases simples ou complexes, et des textes renfermant deux poèmes et deux contes, suivis de leur traduction en français. La transcription, à tendance phonologique, et le découpage adopté, permettent la lisibilité morphosyntaxique de l'échantillon de la langue donné.

Le travail de Cadi est ainsi parmi les rares études académiques qui témoignent d'une grande ouverture sur différents courants linguistiques, sur différentes variantes de l'amazighe et sur différentes langues naturelles. Aussi concilie-t-il la tradition grammaticale amazighe (ou berbérisante) ou ce qu'il appelle la « vision standard de la linguistique berbère » (p. 37), la tradition grammaticale européenne et l'analyse linguistique du modèle génératif et transformationnel, en l'occurrence P&P. Des hypothèses explicatives sont proposées relativement à différents phénomènes linguistiques de l'amazighe. En outre, la comparaison interdialectale, un des principaux atouts de l'ouvrage, a permis à l'auteur de traiter les diverses questions dans le cadre de la problématique générale de l'amazighe, avant de les appréhender comme relevant du seul microsystème du tarifite.

En définitive, le travail de Cadi compte parmi les rares références en linguistique moderne appliquée à l'amazighe. C'est en somme, comme l'a bien souligné l'auteur (1987 : 131), une « contribution syntaxique qui pourrait être sans doute, utile à une dialectologie générale et comparée du Maghreb… ».

Fatima Boukhris

[4] *Voir* à cet effet tout le travail de l'équipe du Laboratoire Automatique Documentaire et Linguistique (LADL) à l'Université de Paris 7.

Résumés de thèses

Meftaha AMEUR (2007), *Emprunt et créativité lexicale en berbère : traitement en situation d'aménagement linguistique*, Thèse de Doctorat d'Etat, Université Sidi Mohamed Ben Abdallah, Fès, 472 p. + annexe (75 p.).

Mots-clés : [berbère (amazighe) – emprunt – néologie – créativité lexicale – aménagement linguistique – lexique – graphie – variation lexicale].

Le présent travail est une étude de l'emprunt et de la créativité lexicale en berbère dans la perspective de l'aménagment linguistique. Il s'organise en trois parties. La première est une approche de l'emprunt linguistique comme procédé de formation exogène. Les emprunts y sont analysés au niveau phonologique, morphosyntaxique et sémantique selon trois champs sémantiques : le vocabulaire liturgique, les couleurs et les noms de nombre. La deuxième partie traite de la néologie et distingue la langue usuelle de la langue de spécialité à partir de productions écrites. L'accent y est mis sur les procédés de morphogenèse utilisés dans la créativité lexicale, formation endogène. L'analyse débouche sur une évaluation critique systématique des matériaux étudiés. La troisième et dernière partie concerne l'aménagement linguistique. Sont analysés la graphie, comme première étape dans l'aménagement d'une langue, l'emprunt et la néologie qui sont considérés comme des procédés d'enrichissement lexical nécessitant des balises. La question de la variation lexicale et de sa gestion sont au centre du travail. L'étude propose une réflexion théorique sur le traitement de l'emprunt et de la néologie ainsi qu'une méthodologie d'approche des emprunts et des néologismes (critères d'évaluation et d'aide à la décision). Ces suggestions constitueront les bases d'une politique de l'emprunt et de la néologie nécessaires à l'aménagement de la langue amazighe.

Nourddine Amrous (2006), *Pro-Drop Parameter Properties in The Interlanguage of Moroccan EFL Learners : a Constraint Interaction Analysis,* Mohammed V University, Rabat, 260 p.

The present thesis provides a developmental account for the acquisition of null subject, word order, resumptive pronoun and that-trace sequences in a Moroccan EFL context. The hypotheses tested relate to whether academic level has any bearing on the acquisition of these structures and whether some such properties are easier to acquire than others.
The study makes use of four tasks: grammaticality judgment, translation, sentence combination and sentence completion. These tasks were administered to 90 subjects, divided evenly on three groups representing three different

academic levels. The data is analyzed by means of three statistical measures. Pearson Product Moment Correlation is used to test the relationship among variables. A three-step MANOVA follows which tests the effect of academic level on the acquisition of the four structures. The Paired-samples t-test puts to test the order of acquisition these properties follow.
The results achieved confirm each of the hypotheses in the study. Thus, academic level is found to be a factor in the difficulties encountered with null subject, word order, resumptive pronoun and that-trace: the higher the academic level, the fewer difficulties encountered with respect to these structures. The second major finding is that the acquisition of these structures follows an implicational hierarchy for each level, though towards a more advanced academic level the hierarchy becomes less evident. That-trace and resumptive pronoun are the structures that emerge as more problematic in the course of acquisition. Out of these findings emerge a few pedagogical implications.

Khalid Ansar (2005), *Sibilants in Berber*, Doctoral dissertation, Mohammed V University, Rabat, 228 p.

This thesis bears heavily on sibilants in Berber, more influentially on sibilants of Asht Bouyelloul Berber. Two phonological phenomena that derive sibilants have been extensively studied. The first is spirantisation; the second is glide assimilation. The interaction of derived sibilants with underlying sibilants proves to yield a complex assortment of phonological alterations driven in large measure by identity avoidance.

The thesis is devoted to the interaction of identity avoidance with spirantisation and glide assimilation. To get around these three phonological phenomena, the author has appealed to the Generalised Obligatory Contour Principle (GOCP) theory as construed in Suzuki (1998). The central thrust of the GOCP theory is that identity and proximity effects should be incorporated in the new concept of the OCP. This goal the author achieves by appealing to two strategies. The first strategy, termed 'Local Conjunction of Constraints' (Smolensky, 1993 : 95), is deployed to get around identity effects. The second strategy, a gradient proximity hierarchy of GOCP constraints, is resorted to to accommodate proximity effects. Another goal of the thesis has been to construct a factorial typology of spirantisation in some Berber lects.

Textes

ΣΕΩΣΟΙ

ᕆᕐᕌᕆᕐᕆ

ᑌᕐᕗ ᓄᐱ ᕗᕗ ᓄᑕ ᖃᕮᘐᕐᘐ,
ᓄ ᐊᓄᖏᖅ ᑕᓄ ᓄᕗ ᕐᐊᕋᓄᐊ.
ᓄᔪᓄᐱ ᕐᕗᓄ ᕆᕐᕌᕆᕐᕆ,
ᓄᐊᕐᕆ ᕆᕆ ᖏᖃᙱᒪ ᕐᒪᐃᐱᓄᐊ.
ᕆᐱIᓄ ᐱ ᕗ ᒪᖃᙱᒪ ᓄᘐᑌᓄᔪ,
ᓄᑕ ᖃᖏᕆᑦᓄ ᓄᔪ ᕗᓄᐊ .
ᕐᑐ ᐱ ᕐᑐ ᐊᕐᕗ ᓄ ᕆᕆ ᐊᓄᐱIᐱ ?
ᓄᐱ ᕐ ᕆᕆᐧᐱᐃᖃ ᕗ ᕐᕋᑐᓄᐊ.
ᑕᓄ ᓄᑐ ᕆIIᕗᕆ ᓄ ᕆᕐᕌᕆᕐᕆ ?
ᑕᓄ ᑐ ᐊᖃᑌᖃᖃ ᕆᕐᑌIᕐᐊ ?
ᕆᕐᖅᖅᓄᐱ ᖃᑌ ᕐ ᕗᕐᐊ ᑦᓄ !
ᓄ ᐊᓂ ᑐ ᑕᓄ ᓄᕗ ᕐᘐᑌᕐᐊ .
ᕆᖃᕗᑌᕆ ᕐ ᓄ ᐧᐧᑕᓄᐊ,
ᖃᑌ ᖃᕼᕐᕗ ᓄᐊᓄ ᓄᖏ ᕗᕐᕗ.
ᖏᕋᖏᕐᐊ ᕆᕗᕐᑫ ᓄᔪ ᐃᕐᕗ.
ᑕᖅᖅᖏᐊ ᓄᐱᑕᓄᑕ ᕐᐧᐧᐊᓄᐃ,
ᕼᓄᑌᓄ ᓄᐱᑫᓄ ᓄᐧᐃᓄᕼ.
ᓄ ᐊᖏᖏᐊ ᕐᕗᓄᐊ ᓄᔪᔪᖃᕮ,
ᕼᓄᑌᕗ ᓄᕗᐃᑕᓄᑕ ᕐᐧᒪᐊᓄᐊ.
ᓄᐊᓄ ᐃᐧᑫᓄ ᕗ ᖃᘐᑌᕐᐊᐱ,
ᕗᓄᑐ ᓄᖃᐃᕐᒪᒐ ᓄᔪ ᕗᓄᐊ.
ᕆᑐᑐᖃᐱᕆ ᓄᕗ ᓄ ᐧᐧᑕᓄᐊ,
ᓄᔪᓄᐱ ᕐᕗᓄᐊ ᓄᖏ ᓄᑐᐊᕼ.
ᑕᖏ ᕆᕐᒪᕮᕆ ᓄᐃ ᓄᐊᑐᓄᑐ,
ᕗᕗᐟᐱᕗ ᓄᕗ ᓄᘐᑌᕐᐊᕼ.

ᕗᕗᐟᐱᕗ ᓄᐱ ᕐᕮᖃ ᑫᓄ ᑐ ᔪᕐᕮ,
ᕐᑐᑐᑕᖃᐃ ᐱ ᖏᖃᙱᒪ ᕐᕋᑌᓄᑐ.
ᓄᐱ ᔪᓄᑐᕐ ᑕᓄ ᕗᕗᓄᐊ ᑫᓄ,
ᕐᐱIᓄ ᓄᕗ ᕗ ᒪᖃᙱᒪ ᓄᐧᒪᒐᓄᑐ.
ᐱᓄ ᕐᕆᕆᓄᑕᐧᐧ ᑫᓄ ᒪᓄᑐ ᑫᓄ,
ᓄᑐ ᔪᖃᑌᖃᖃ ᕆᖃᐧᒪᐃᐱᐃ.
ᐱᓄ ᓄᑐ ᕐᕆᕆᕗᕗᓄ ᕆᕐ ᕐᒪᐃᑐᓄᐊ,

ᑭᓄ ᓄᕆᕐᕼᕋ ᖃᓂᒪ ᐅᕋᒪ.
ᓂᕐᕗᑐᓂ ᕋ ᓄ ᓯᓯᒪᓂᒪ,
ᕐᑐ ᕐᕼᕋᕚ ᓄᒪᓄ ᓄᖏ ᖃᕋᕚ.
ᖏᔪᔪᕋᒪ ᓂᕗᕋᓂ ᓄᑕᒪᓄᔪ,
ᙀᖏᖏᕋᒪ ᕋᕿᓄᑫ ᓄᔪ ᐃᕋᕚ.
ᓄᒪᓄ ᙀᕗᑐᓄ ᕗ ᕐᑌᕆᕋᑐ,
ᙀᕚᕗᕐᕋ ᓂ ᓄᐱ ᕋᓴᓯᕋᕼ.
ᒪᓄᕚᕚᓄ ᕋᖏᖏᓄᓂ ᕐᙆᓯᓄᑫ,
ᐱᓄ ᕋᖏᖏᓄᓂ ᙀᓂᓂᓄ ᓄᖏᙀᕋᕼ.
ᕋᐅ ᐱ ᓄᑕᓄᐃ ᓄᕚᕚᓄᒪ ᑕᓄ ?
ᑕᓄᐱ ᖏᓄᐃᕚ ᕚᓄᑐ ᕋᕼᐅᓄᒪ ?
ᓄᒪᓄ ᙀᕐᕼᓄ ᐅ ᕋᑕᓴᓄᑐ,
ᙀᕚᕚᕐᙀᕋ ᕚᓄᑐ ᕋᑕᓴᓄᒪ.
ᓂᓄᕚᕐᓂ ᓂᕕᓄ ᓄᕼᑐᓄᕚ,
ᕋᙀᕚᑐᓄᕚ ᐱ ᑕᓄ ᓄᕚ ᕋᑕᓂᕋᒪ.
ᒪᓄᕚᕚᓄ ᐅᔪᕘᓄᕚ ᓄᑕᐅᓄᐅ,
ᐅᕐ ᙀᓄᒪᕋ ᑕᓄ ᐱ ᕋᔪᑐᑭᒪ.
ᑕᓴᓄᑐ ᕋᐅᐅ ᑕᓄ ᐯ ᐅᐱᑐᓄᑐ,
ᐅᕐ ᓂᓄᖏᕋᕚ ᓄᐃ ᓄᕼᑐᐅᒪ.
ᓄᒪᓄ ᕋᔪᑐᕋ ᚠ ᒪᓄᒧᐅᓄ,
ᐅᕐ ᓴᓴᑐᐅ ᑕᓄ ᐱ ᕋᐅᐅᑕᐅᒪ.
ᓄ ᓄᑕ ᙀᕋᕚ ᓄ ᔪᔪᑕᓂᒪ :
ᓄᐱᑌ ᓄᐱ ᙀᐅᐅᕋ ᚠᕋᑐᚠᕋᚠ .
ᚠᕚᚠ ᕋ ᙅᐅ ᑕᕋ ᐱ ᓄᐃᑕᐅ !
ᓄᐅᐅᓄ ᚠᕚᑐᓄ ᚠᕋᑕᓴᕋᚠ.

ᑕᕐᑯᐄᓂᓄ ᐅᐱᕆᓂᒪ

ᐅᑐᐃᕕᓴ ᑕᒪ ᕆᓂᐅᔪᐅᕆ ᐧ ᐅᙱᓂᑫ

1

ᐅᕕᒪᒪᕮ ᓂᔪᕕ ᓂᐱ ᓂᒡ ᐅᐅᐅᓴ
ᓂᐃᙰᓂ ᐅ ᕕᑐᓂᓴᓀᐧ
ᐱᕕ ᕆᒡᐅᑐᕆ, ᕆᐅᒪᓂ ᑐᓂᙢᓂᓴ,
ᕆᐅᐅᓴᒡᕕ ᐱ ᕕᐅᓴᐱᓀᐧ
ᐱ ᐅᑐᒡᑐᐅᒡ ᓂᙢᒪᒪᓂᑐ
ᕕᐱᐱᕕᐧ ᐱ ᕮᕮᔪᓂ ᐱᚷ ᒪᓂᐅᐅ.
ᕕᑐᐅᓂ ᐅᙢᕕᐱᐱᙢ ᙰᒡ
ᚷ ᕕᐱᐅᑐᓂᑐ ᐱ ᕕᑐᐅᘐᓀᐧ.
ᕕᗅᒪᓂ ᐱ ᐱ ᓂᑐᘐᐅ ᕕᔨᒡᓂ,
ᔪᓂᑐᐧᕕ ᕻᓂᐱ ᕕ ᕮᓴᙢᑐᓀᐧ,
ᕕᐅᐅᓴᕕᒡ ᕕᐅᐅᑐᓂᐅ,
ᕆᒡᑐᓂ ᕆᕕᏣᑐᕕ ᓴᓂᑐᒡ,
ᕆᏣᐧ ᕆᕕᏣᑐᕕ ᐱᓂᔪᒡ,
ᓂᒡ ᒪᓂᮊᮊᓂᗝ ᐧ ᕕᒡᙢᑐᓀᐧ,
ᓂ ᕆᓂᙢᐱᓂᕆ ᐧ ᒪᐅᐅᐱᒪ
ᓂᘐᑐᕕᐱ ᓴᓂᑐᒡ ᐅᑐ ᕮᐧᔨᐱ
.....

2

ᐅᕕᒪᒪᕮ ᓂᔪᕕ ᓂ ᚷᓂᒡ ᓂᑐᕕᓴ
ᐅ ᒪᓂᘐᐃᕕᒪᐃ ᐧ ᕆᐄᐅᑕᕆ,
ᐅ ᐅᐅᒡᒥᓴ ᕕᐃᙀᙀᔨ,
ᐅ ᐅᒡᮊᮊᓂ ᐱ ᓀᚷᐅᕕᐅ,
ᓂ ᚷ ᕆᒡᙢᕕ ᕆᑕᑕᓂ ᕆᒪᐅᓂᑐ
ᐱᚷ ᐅᔨᑐᒪᓂᐃ ᐧ ᔪᒡᒡᓂᐅ,
ᓂ ᚷ ᒪᓂᐅᐅ ᕕᕆᕆᐅᐧ ᐅᒡᓂᐅ
ᚴᓂᑐ ᕕᐅᐅᑐᓂᐄ ᐧ ᐅᐅᚧᚧᑌᓂᐅ.
ᓂᐱ ᓂᒡ ᐄᐅᔪᓴ ᕕᒡᐅᙢᓂᑐᓀ
ᕕᒡᒡᐅᐱᓀ ᐅ ᕕᐅᙀᐅᓀᐧ,
ᐱ ᔪᕕᐃᕕ ᐧ ᐅᓱᑐᐅᑐ ᙰᒡ
ᐅᕆᕆᐄᓀ ᐱ ᕕᒡᐅᓀᐅᐅ.

3

ᐅᔨᒪᒍᕮ ᓂᓯᔨ ᓂ ᐱᓂᒪ ᐢᑐᐳᐢᖁ
ᐃᓂᑐ ᕆᒪᔨᐅᓂᐱ ᐁ ᕆᕼᑐᓂᐅ,
ᐱ ᔨIIᓂ ᒪᓂᘐᑫᔨ ᓯᐢᓯᐢᑐ,
ᐢᑐ ᓯᓂᑐᐁᔨ ᒪᓂᐁᔨ ᓯᓂᑐᐅ.
ᒪᓂ ᐱᓂᐅ ᐢᑐᐳᐢᖁ ᐱᐦ ᔨᘐᐃᓂᐁ
ᔨᐱ IIᔨᐁᕆ ᕆᐁᐢᓯᓂᒪ?
ᐁᔨᖁ ᓂᐱ ᕆᓂᕼᖁ ᐱ ᓂᖁᐁᔨI
ᖁᓂᑐ ᕆᒪᕀᕆᓂᑕ ᐁ ᔨᕼᐢᑐᓂᐅ?
ᒪᓂ ᓂᐱ ᑐᓂᖁᔨᖁ : ᒪᔨ ᔨIIᔨᐁ
ᕆᓂᐃᐃᐅᕆ ᓂᐱ ᕆᐱᐃ ᘐᘐᒪᓂᐁ,
ᓂᐱ ᕆᕼᓂᒪᐱ ᕆᔨᕀᐢIᓂ
ᐱ ᔨᕆᕆᓂᓯᒪᐱᐁ ᐱ ᔨQᓂIᓂᐁ ?
ᐁᔨᖁ ᓂ ᐁᐅᑐᑐI ᓂ ᐁᓯᐢᑐ
ᐅ ᐃᐢᐃᐢᕼ ᐁ ᕆᐅᖁᐁᓂᐅ?

4

ᐅᔨᒪᒍᕮ ᓂᓯᔨ ᓂᐱ ᓂᒪ ᐢᑐIᔨᖁ ᒪᔨᐁ ᐱᐅᖁ.
ᓂ ᑕᒪ ᐢᑐIᔨᖁ ᐱ ᕆᓂᐅᓯᐁᕆ ᐁ ᐁᘐᓂᑫ,
ᛕᐢᑐ ᓂᐅᐅ ᕆᓂᑐᐁᔨ ᕆᒪᖁᖁᓂᑐ,
ᐱᓂ ᕆᖁᓂᒪᑐ ᓂᑕᒪᒪᑕᐢᕮ
ᔨ ᘐᘐᑐᕼᓂᐁ ᔨᐱᐢᑐᓂᑐ,
ᐱ ᓂᐁᒪᒪᓂᑕ ᐱ ᓂᒪᐁᘐᐢ,
ᔨᘐᘐᔨᐃᐃᔨᘐ ᔨ ᐢᘐᑫᐢ,
ᕆᑐᓂᓀ ᕆ ᔨᐱ ᕆᘐᒪᓂ
ᓂᐱ ᓂᐅ ᕆᖁᕮᑫ ᓂᕼᑐᑐ.

5

ᐅᔨᒪᒍᕮ ᓂᓯᔨ ᓂ ᑕᒪ ᐢᑐIᔨᖁ ᐱ ᓂᘐᘎᘎᐁI ᐁ ᐢᕮᔨᐃ,
ᓂ ᑐᐱᓂᘔ ᛁᛁᐅ ᐱ ᓂᐱᒪᓂᒪ ᓯᓂᑐᘓᘓI,
ᒪᓂᑐᓂ ᔨᒪᕆᓂ ᐁI᙭ᑫ, ᔨᑐIIᔨ ᓂᐅ ᔨᘐᑫᓯᓂᒪI.
ᒪᓂᑐᓂ ᕆᘐᑫᔨ ᕆ ᕆᕼᐢᑕᕆ, ᓂᐱ ᔨIᐱᐱᓂ ᐱ ᑐᓂᘐᘐ ᘐᔨ ᕆᔨᕮᕮᓂᒪᔨI ᛁᛁᒪ,
ᓂᐱ ᔨᐅᐢᐅᐅᐢ ᒪᔨI ᓯᐢᑐᓂᐁI
ᓂ ᐱ ᑐᓂᘐᓂᐁ ᐱ ᔨᐅᔨᕆᕆᔨᒪI;

⊙ᕋᕆᕆᒡ ₒ ᕆₒᒡᒡᐅᑐᕆ ᕋᐅ;
⊙ᕋᕆᕆᒡ ₒ ᐅᐱ ᐃᒡ;
ᐃᑕ ⊙ᕋᕆᕆᒡ ₒᔪᕋ Λ ₒᑕᒪᒪₒᐱ
ᕋᒡIIₒᑐI ᕋᒪₒᐱI.

6

ₒᐱ ₒᒡ Λ ᕋᐯEₒQᖏ ✻ᐯ ᒪₒᒪₒᐱ
ᒪI ᕋᒡₒᑐᑐᖏ ᐅᑕₒᐱ ᐃᒡ,
ᒪI ᕋ⊙ᒪᕋI ✻ᕋ ᕆₒᐱₒᒪᕋI ᕋᒡᒼᒼₒᒪI ᐃᒡ, ᔪᐅᔪₒᑐI;
ₒ Λ ᔪᕋᐃᕋ ᕋᐱ ᖍₒ ᔪₒ⊙I.
ᕆₒᐱᒪᐱₒ ᐃᒡ Λ ᕋ⊙ᐅᑐₒᕻ ᐧ ᐅI⊙⊙ᕋ⊙ Λ ₒᒡ✻✻ᔪI
✻ᐯ ᐅΛOₒO Λ ₒᒡᙆᙆOₒI,
ᙆₒ ᕋᕆₒOᕋ ₒᘔOᕋΛ ᐃ⊙
ᐯ ᐅᑕₒᐱ, ᕋᕻᕻᐅΛ ₒᒡₒI.

7

⊙ᕋᒪᒼE ₒᔪᕋ ₒ ᑕᒡ ⊙⊙ᕋᕻEᖏ ₒ ᕆₒ⊙ᐱᕋᕆ ᐧ ᕋᐅᐅ✻ₒQ
ₒ ᐯ ᔪᕋᐱ⊙ₒᒪI ᐧ ᕋᖏ✻Oₒᒪ,
ₒ ᐯ ᒪₒΛΛᐅΛ ᐧ ᒪₒᒡₒI;
ₒ ᕆᑕᐅᙆᙆΛ ᕆᕋᒡᐅOₒ,
ₒ ᕆ⊙⊙ᐅᐱᕻΛ ᕋ OΛᑕᐅO
Λᕋ ᕋᕆᔪᐅO⊂Λ Λ ₒᐱₒᖏᕋ
ᕆₒOOₒI ᕆ ᕋΛ ᕋΛᐅOₒO.
Oₒᖏₒ ₒ ᕆₒᒡᒡᐅᑐᕆ ᕋᐅ,
Oₒᖏₒ ᕋ ᕋᒡₒI ᐃᒡ,
Iᑕ ₒᙆᙆₒᔪ Λ ₒ⊙ᕋᒪₒI
ₒᐱ ᕋ⊙⊙ᕋᒪᒼE ᕆₒᘔOₒᕆ ᐃᒡ.

⊙ₒᓱᕋΛ ᐱᒡᐅ⊙ₒᒪᕋ

ᒪᓂᓯ

ᑕᖏᓂᐱ ᕿᐦᖃᐃᖏᕿ ᒪᓂᑐᑐ ᓂᐱ ᙱᑕ
ᕿᕉᓂ ᒪᓂᓯ ᙀᕉᑐ ᖃᑐᑐᓂᓗ
ᑕᓂ ᓂᐱ ᓂᑐ ᕿᑕᕉᑐᓗ ᕿ ᐸᓂᔪᐃᕉᕿ ᙱᑐ
ᐸᓂᒪᙱᓂ ᖁ ᕉᑐ ᒪᓂᐃᐃᓗ
ᑕᓂ ᓂᐱ ᓂᑐ ᕿᖁᑕᓂᓗ ᖁ ᕿᑕᕿ ᙱᑐ
ᖃᓯᒪᔪᕿᖁ ᕿ ᐸᓗᐦᖃᖃᑐᕿᓗ
ᑕᓂ ᓂᐱ ᓂᑐ ᔪᖃᕉᐃᓗ ᖁ ᐸᑕᕉᕉQEᐸ
ᓂᘎᘎᓂᔪᓗ ᓗ ᖃᓯᐃᐃᓂᔪ
ᐸᓂᐱᑕᑐᐸ ᓗᐸᐸᓂᐸ ᕿᑐᐱᓗ ᓗ ᒪᖃᑐᑐᖁ
ᕿᕉᓯᕿ ᐸᓗᐸ
ᐸᘐᕿᐦᘐ ᓂᑐ ᐸᕿᐱᐱᕿ ᕿ ᕿᑕQᓯᕿ ᙱᑐ
ᑐ ᖃᓯᓗᓯQ ᓗ ᐸᓂᕻᖃᖁᐸ
ᐸᓂᘎ"ᓯᕿ ᓗ ᐸᑐᕉ"ᓂ ᓗ ᒪᓂᑕᓂᓗ
ᐸᕻᑐᖃ ᙰ ᐸᖃᕉᓂ ᖁ ᒪᓂᕻᓂᐸᓗ
ᐸᕿᙰᒪᐸᑦᕿ ᙱᑐ ᐸᓯᖃᐃ ᓂᑐ ᐸᓂᕻᖃᖁᐸ
ᕻᓂᐱᐱ ᓂ ᙰ ᖁᓂᒪᙰᐸ
ᕿᖁᐃᕿ ᐱ ᒪᓂᔪᔪᖃᑐ
ᕿᘐᑐᑐᔨ ᕿ ᐸᕿᔪᕿᕮᘓ
ᙰᕿᖁᕉᕿ, ᓂᑐᐸᓂᓂ ᐱ ᐸᔭᐃᓂᐸᕿᙰ
ᑕᖏᓂᐱ ᕿᕻᖃᐃᖏᕿ ᒪᓂᑐᑐ ᓂᐱ ᙱᑕ
ᓂᒪᓯᖁᕿ ᕿᑐ ᕿᐃᓂ ᓂᓂᒪᒪ ᙰᕿᑐ ᖃᑐᑐᓂᓗ

ᑕᖃᐱᑕᓂᐱ ᒪᓂᕉᑐᓂᑐ
ᓂᕉᓂᐱᕿᑐ ᙰ ᕿᖁᕿᑐ

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ- Asinag, 1, 2008, p. 101-103

ⵜⴰⵍⵍⴰⵙⵜ

ⵉⵣⵎ ⴷ ⵜⵍⴷⵊⵉⴳⵜ

ⵀⴰ ⵏⵜⵜⴰ, ⵣⵣⴰⵜⵉ. ⵍⴰ ⴷ ⵜⵉⵟⵟⴰⵡⵉⵏ ⵏⵏⵙ, ⵓⵔ ⵉⵣⵎⵎⴰⵔ ⴰⴷ ⵜⵏⵜ ⵖⴰⵔⵉ ⵉⵢⵙⵉ. ⵍⴰ ⴷ ⵉⵏⵛⵉⵛⵏ ⵏⵏⵙ, ⵓⵔ ⵉⵣⵎⵎⴰⵔⵏ ⴰⴷ ⵖⴰⵔⵉ ⵙⵙⵉⵡⵍⵏ, ⵡⴰⵅⵅⴰ ⵖⴰⵔ ⵙ ⵉⵊⵊ ⵏ ⵓⵙⴽⴽⵉⵍ. ⵍⴰ ⴷ ⴰⴼⵓⵙ ⵏⵏⵙ, ⵓⵔ ⵉⵇⵇⵉⵎ ⵉⵜⵜⵎⵃⵉⵢⵢⴰⵔ ⴷⴽ ⵓⵊⵏⵏⴰ...

ⵀⴰ ⵏⵜⵜⴰ, ⵣⵣⴰⵜⵉ ... ⵉⵣⵎ, ⵉⵣⵎ. ⵉⵣⵎ, ⴽⵓ ⵎⵉⵏ ⴷⴰⵢ, ⵉⵜⵜⵔⴳⵉⴳⵉ, ⵉⵙⵍⴰⵡ, ⵉⵀⵜⵓⵜⵜⴰ...ⵏⵏⴰⵏ ⵉⵎⵣⵡⵓⵔⴰ : “ ⴰⵢⵔⴰⴷ ⴰⵅⵎⵉ ⵉⵜⵜⵡⵙⵉⵔ.....”

ⵓⵔ ⵙⵙⵉⵏⵖ ⵎⴰ ⴷ ⵡⴰ ⴷ ⵢⵉⵣⵎ ⵉ ⵜⵓⵖⴰ ⴷⴰⵢⵉ ⵉⵜⵜⵉⵊⵊⴰⵏ, ⵖⴰⵔ ⴰⴷ ⵜ ⵣⵕⵖ, ⵜⵜⴰⴷⴼⵖ ⴷⴳ ⵉⵅⴼ ⵉⵏⵓ. ⵜⵜⴰⴳⵍⵖ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵏⵓ ⵖⴰⵔ ⵉⵙⵖⵡⴰⵏ ⵏ ⵜⵔⵡⵍⴰ. ⵡⵟⵟⴰⵏ ⴰⵢⵉ ⵉⴼⴰⴷⴷⵏ ⵖⴰⵔ ⵓⵛⴰⵍ... ⵀⴰ ⵢⵢⴰⵜ, ⵔⵅⵅⵓ ⵣⵣⴰⵜⵉ...ⵉⵡⴹⴰ ⴰⵢⵉ ⴷ ⴷⴳ ⵓⴼⵓⵙ. ⵜⵜⵙⵇⵙⵉⵖ ⵉⵅⴼ ⵉⵏⵓ :

- ⵎⵉⵏ ⴷⴰⵢⵙ ⵖⴰ ⴳⴳⵖ ⵔⵅⵅⵓ?

ⵙⵙⵏⵖ ⵉⵍⴰ ⵉⵙⵙⵏ ⵎⵉⵏ ⵉⵜⵜⵓⵏⵓⴹⵏ ⴷⴳ ⵢⵉⵅⴼ ⵉⵏⵓ. ⵓ ⵀⵍⴰ ⵎⴰ ⴰⴷ ⵉⵢⵙⵉ ⵔⵅⵣⵕⴰⵜ ⵏⵏⵙ, ⵉⵏⵏⴰ ⴰⵢⵉ :

- ⵙⵎⵃ ⴰⵢⵉ, ⵙⵙⵓⵔⴼ ⴰⵢⵉ ⵅⴼ ⵎⴰⵕⵕⴰ ⵎⵉⵏ ⴷⴰⵢⵎ ⴳⴳⵉⵖ.

- ⵎⵉ ⵅⴼ ?

- ⵅⴼ ⵜⵉⵣⵣⵉⴼⵜ, ⵅⴼ ⵜⵉⵢⵢⵉⵜⴰ, ⵅⴼ ⵡⴰⵡⴰⵍ...

- (ⴰⵎ ⴷⴰⵙ ⴽⵙⵖ ⴰⵡⴰⵍ) ⴽⵓ ⴰⵢⵏⵏⵉ ⵉⴷⵔⵓⵙ. ⵙⵙⵉⵡⵍ...

ⵙⵙⵏⵖ ⵉⵍⴰ ⵓⵔ ⵉⵣⴹⴰⵕ ⴰⴷ ⵉⵏⵉ. ⵉⵙⵙⵏ ⵉⵍⴰ ⴰⴷ ⴰⵙ ⵙⵙⵓⵔⴼⵖ ⵅⴼ ⴽⵓ ⵎⵉⵏ ⵉⵏⵏⴰ, ⵅⴼ ⴽⵓ ⵎⵉⵏ ⵉⵡⵜⴰ, ⵅⴼ ⴽⵓ.... ⵎⴰⵛⴰ ⵏⴽⴽ, ⵔⵣⵣⵓⵖ ⴰⴷ ⵢⵉⵏⵉ ⵎⵉⵏ ⵉⴳⴳⴰ, ⵎⵉⵏ ⴷⵉ ⵉⵜⵜⴼⴽⴽⴰⵔ ⵜⵉⴷⵜ, ⵓ ⵏⵜⵜⴰ ⵉⵙⵙⵏ ⵉⵍⴰ ⵓⵔ ⴷⴰⵙ ⵙⵎⵎⵃⵖ, ⵓⵔ ⴷⴰⵙ ⵙⵙⵓⵔⵓⴼⵖ.

ⵓⴷⴰⵔⵖ , ⴽⵙⵖ ⴰⵕⵕⵓⴹ ⵅⴼ ⵓⵢⵣⵣⵓⵎ ⵏⵏⵙ, ⵙⵙⴽⴽⵖ ⵅⴰⴼⵙ ⵙ ⵓⴼⵓⵙ ⵉⵏⵓ. ⵏⵏⵉⵖ ⴰⴷ ⵢⴰⵛⴰ ⴰⴽⴷ ⵜⵎⵙⵙⵉ ⴷ ⵜⵚⵎⴹ ⵏ ⵉⵙⴳⴳⵓⵙⴰ ⵉ ⴽⵉⴷⵙ ⴷⴷⴰⵔⵖ. ⵎⴰⵛⴰ ⵏⴽⴽ, ⵓⵔ ⵓⵛⵉⵖ ⵙ ⵡⴰⵍⵓ. ⴽⵓ ⵜⵉⵎⵅⵙⴰ ⵏⵏⵉ ⵜⵓⵖⴰ

ᖁᓂᑐᕋ ᐱᕉ ᒪᖅᑎ, ᐸᖅᕆᖁ, ᐸᕆᒪᓂ, ᐸᖅᔪᖅᑐ. “ᒡᓂ ᓂᐱ ᐸIIᖁ ᓂᐱ ᕋᒡᒡᐸ ᓂᒡᒡᖅ ᓂᒡ ᖅᕉᖅIᕋᑎ, ᖅᑐ + ᐅᐅᖅᐱᖅᒡᖁ, ᖅᑐ + ᐸᐸᔪᓂᐱᕋᖁ”. ᓂᐱ ᑐᓂIᕋᖁ ᓂᑐ ᖁᓂᑐ ᕋᒡᒡᐸ, ᓂᐅ ᙆᙆIᖁ ᐸᕋᕮᕮᓂᒪᕋI, ᖅᑕᓂ ᓂᐱ ᖅᔪᖅᑐᖁ.

- ᐅᐅIᖁ ᕋᑎᓂ ᐸᑐᖇᖅᐱ ᓂIᕉᕉᓂᑐ ᕋIᖅ.
- ᑐᖇᖅᖁ ?... ᕋIᕋ ᐸᐸᑐᓂIᕋᖁ.
- ᔪᓂᒡ ?... ᔪᓂᒡ IIᕋᖁ ᓂᒡ ᐅᐅᖅᑐᕻ ᓂᔪ.
- ᒡᕋ ᕉᕻ ?
- ᒡᕋ ᕉᕻ ᒡᒡᓂ. ᑎᓂ ᐱ ᐅᕋᐱᕋ Qᐅᐅᕋ ᕋᐅᐅᖅᑐᖅᕻ.
- ᒡᓂᑕᓂ Iᙆᙅ ᖅᑐ ᐃᑎᕋᖁ ᐱ Qᐅᐅᕋ... ᕋIᕋ + ᐱ ᓂᒡᖇᒪᓂᑐ, ᖅᑕᓂ ᓂᐱ

  ᕆQᖁ ᒡᓂ ᓂᐱ ᓂᙆ ᐅᐅᖅᑐᕻᖁ Iᕋᖁ ᐃᑎᓂ.
- ᒡᕋI ᖁᓂ ᕋIᕋᖁ ?
- ᑐΦᑐᓂᑕ IIᙆ ? ᒡᓂIᕋᐅ ?

ᕋᐅᙆᓂᑐ, ᕋᕻᐅᐅ. ᔪᖅᐅᓂ ᓂᐅ ᐱ ᐱ ᓂᐱᑐᓂᑐ ᐱᖅᒡᓂ ᓂᐱ + ᔪᕋIᕋ. ᒡᓂᑕ, Iᙆᙅ ᑐᖇᖅᖁ ᓂᐱ ᐅᐃᐃᖁ ᔨᓂᔪᐅ. ᑐᖇᖅᖁ ᔪᓂ+ +ᕋᙅᙅᐃ+ ᓂᐱ ᔪᕋᐃᕋ ᕋᒪᕮᓂ ᓂᑐ ᓂᙅᓂᐃ. ᑐᖇᖅᖁ ᔪᓂ+ +ᕋᙅᙅᐃ+ ᓂᐱ ᕆQᖁ ᒡᓂᒡᑕ ᖁᓂᑐ ᔪᕋᐃᕋ ᔪᕋᖇᒡ, ᒡᓂᓂᓂ +ᔪᓂᕆᕮ+. ᑐᖇᖅᖁ ᓂᐱ ᕋᐅᖅ, ᓂᐱ ᔪᓂᑕᓂ ᕋᐃᓂ ᐱ ᓂᒡIᐱᐃᐃᖅ ᕋ ᕋᐃᐃᓂ ᑐᐳᐳᖅ, ᓂᐱ ᔪᓂᑕᓂ ᕋᐃᓂ Iᐸᐸᓂ ᐱ ᒪᓂᐃᖅ ᓂᒡ ᒡᓂᒡᑕ ᐸᖅᖁᓂ ᐸᐅᒡᕋ ᒡᒡᓂ ᕋᕆᖇᕋᕻ ᐯᑐᒡᕋ ᒡᒡᓂ ᕋᕆᖇᕋᕻ ᐳᓂᐸᓂᑐ ᓂᔪᕋ, ᕋᒪᐸᓂᑐ ᓂᔪᕋ, ᐸᒪᐸᓂ ᓂᔪᕋ, Iᕋᖁ ᖁᓂᑐ ᕋᐳᖇᓂQ ᐱ ᐱᓂᔪᕋ ᐅ ᐅᐳᕆQᓂᐸ IIᕋ IIᐅ ᒡᐅᒡᕋ ᒡᒡᓂ ᔪᖅᐱᕻ ᐱ ᕋᐅᒪᓂ Iᕋᖁ ᕋᐳᔪᔪᙅ.

ᕋIIᓂ ᓂᔪᕋ ᐱ :

- ᖅᑕ ᓂᔪᕋ ᐱ ᓂᐱ ᐅᒪᖁ!
- ᒡᕋI ᐸᐅᕋᐱ ᓂᐱ ᐸᐅᒪᐱ ?
- (ᐅ ᒪᓂᒪᓂᑎ ᔪᓂQQᕆ) ᓂᒡ...ᓂ...I .
- Iᕋᖁ ᙅᐅᓂ IIEIᕋ ᐸᖅᒡᓂ ᓂᐱ ᐸᐱᒪᑎᐱ ᐱ ᔪᕋᕆᒡ ᓂᒡ ᐱᕉ ᒪᖅᐅᐅᓂI ᕆᐅᕋIᕋI.

ᕋᐅᙆᓂᑐ. ᖅᑕᕋᖁ ᕋᑎᓂ ᐸᒡᕋIIᓂ IIᐅ ᐸᖅᕆᖁ. ᕋᒡᐸᒡᕋ ᕋᐸᐸᓂᑎᕋ ᕋᕮᕮᓂQ ᐅ ᕀᕆᕆᖅ. ᕋᒡᓂI IIᐅ, ᕋᕉᐅ ᓂᐱ ᕋᕻᕻᖁ ᐱᓂᐸ ᒡᓂ ᓂᐱ ᕋᐅᐅᕋᒪᑎᑎ. ᐸᖅᕉᕋ ᓂᐱ ᓂᐅ ᐱ ᐸᕻᕻᖁ... ᕋᕆᕋᔪᔪᓂᑐ ᐸᕋᖁᒡᓂᐅ ᐸᖅᔪᒡᓂ ᓂᐱ ᕋᕮᕮᕻ ᓂᒪᓂᑎ. IIᕋᖁ ᓂᐅ

- ᕋIᕋ ᐸ, ᓂᐱ ᓂᙅ ᐅᐅᖅᑐᕻᖁ.

- ᐸᑐ ᐧᐢᕮᐧᑫᐯ.
- ᑕᐧᐯ ? ᑕᐧᔭᑕᑕᐸ ?
- ᑕᐸᐅᐧᐢᐸ ᑕᑕ ᐩᐧᐁᐱᐃᐸᐳᐩ ᐸ ᑐᐧᐧᐢᐧᐯ ᐧᐱ ᐃᐃᐯ ᐧᐃᐧᑐᐅ ᐧᔭᐸ,

ᑐᐧᐧᐢᐧᐯ ᐧᐱ ᐃᐃᐯ ᐱᐳ ᐃᐧᑐᐩᐸ ᐸ ᑐᐱᐁᐯ ᑕᐧᑫᑫᐧ... ᑐᐧᐧᐢᐧᐯ

ᔭᐧᐩ ᐩᐸᕐᕐᐁᐩ ᐧᐱ ᐧᐧᐯᐯᐯ.. ᐧᐱ ᐸᔭᐸᑐᐯ ᐪᐁᐧ ᑕᐧ ᐧᐱ ᐯᕮᑫᐯ

ᐧᑕᕮᕮᐧ ᐅᑕ ...

ᐸᐧᐧᐧ ᐸᑕᐸᕐ...ᐸᐧᐧᐸᐃᐁ ᐧ ᐃᐧᐅᑕᐸᑕᐅ ᕿᕿᐅ :

ᐧᐸ...ᐁ...ᐧᐧᔭ,...ᐧᑕ ... ᐱ...

ᐸᐧᐧᐧ ᐸ ᐁᐪᐱᐧ. ᕿᕿᐅᐯ ᐧᐧ ᐩᐸᕮᕮᐧᐃᐸᐅ. ᐧᑐᐧᐯ ᐯᐧ ᑕᐸᐧᐧᐧ ᐧᐧᐧᐩ ᐧᐧ ᐸᑕᐩ ᐅ ᐩᐅᐃᐃᐧᑕᐩ, ᐸᑕᐧ ᐧᑐᑐᐸᐯ ᐱ ᐯᐧᑐᐧ ᐧ ᐸᐧᑐᐸᑐ, ᐧᐧᐯᐯ.

ᐧᐸᐧᐱ ᐧᐧᑫᐃᐧᐁ

نصوص

ⵉⴹⵕⵉⵚⵏ

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

أسيناگ

ملف العدد
التنـوع اللغـوي والثقـافي

مجلة المعهد – عدد 1
طبعة ثانية

أسيناكَ - ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ

مجلة دورية - العدد الأول

أسيناگ-ⵜⴰⵙⵉⵏⴰⴳ مجلة علمية وثقافية مغربية، مخصّصة للأمازيغية ومكوناتها اللغوية والحضارية. وهي متعدّدة اللغات، وتشمل ملفات علمية، ومقالات وحوارات وعروض إصدارات، وملخصات أطروحات وإبداعات أدبية، وإشارات بيبليوغرافية. وهي مجلّة مُحكّمة، تتوفر على لجنة علمية، ومفتوحة للمجموعة العلمية الوطنية والدولية.

© المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

2028-5663 : ISSN

رقم الإيداع القانوني : 2008 MO 0062

طوب برس – الرباط2013 — طبعة ثانية

المحتويات

تصدير : 7

تقديم العدد : 9

ملف العدد : التنوع اللغوي و الثقافي

المحفوظ أسمهر، صباح علاش، علي بنطالب

بعض مظاهر التنوع الثقافي واللغوي بالمغرب عبر التاريخ..... 15

عبد اللطيف الرگيگ

بعض ملامح التفاعل بين اللغتين الليبية (الأمازيغية العتيقة) والبونية خلال الفترة القرطاجية..... 31

رحمة تويراس

تعريب المجتمع في العصر الوسيط ودوره في التنوع الثقافي واللغوي بالمغرب.....49

ملخصات الأطروحات الجامعية..... 75

المقالات بالفرنسية

ملف العدد : التنوع اللغوي و الثقافي

أحمد بوكوس

الحقل اللغوي : التنوع والتراتبية

الخطير أبو القاسم – أفولاي

تشكيل الخطاب الوطني وعروبة المغرب

محمد الحيان

الإعلان العالمي لليونيسكو بشأن التنوع الثقافي : محاولة تأويلية

محمد شفيق

التنوع اللغوي والثقافي، حوار من إنجاز مفتاحة اعمر

عروض

ملخصات الاطروحات

نصوص بالأمازيغية

مصطفى سرحان – ⵎⵓⵚⵟⴰⴼⴰ ⵙⵔⵃⴰⵏ

ⵜⵉⵔⵜⵉⵜ

سعيد الموساوي - ⵙⴰⵄⵉⴷ ⵍⵎⵓⵙⴰⵡⵉ

ⵓⵔⵊⵉⵖ ⵛⵎ ⵜⴰⵙⵢⵏⵓⵜ ⵏ ⵓⵏⵣⴰⵕ

محمد واگرار - ⵎⵓⵃⵎⵎⴰⴷ ⵡⴰⴳⵔⴰⵔ

ⵡⴰⵣ

فؤاد أزروال - ⴼⵓⴰⴷ ⴰⵣⵕⵡⴰⵍ

ⵉⵣⵎ ⴷ ⵜⵏⴷⵊⵉⴳⵜ

تصـــدير

أسيناگ-ⵜⴰⵙⵉⵏⴰⴳ هي المجلة العلمية للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. ولفظة ***أسيناگ**** اشتقاق جديد مدلوله "***معهد البحث***". والغاية من هذه المجلة النهوض بالبحث في مجال الأمازيغية، دون أي منحىً قبليّ من الوجهتين النظرية أو المنهجية. إذ يأتي إحداثها لسدّ الفراغ القائم في مجال النشر بالمغرب، ولفتح دورية تتضمن أعمالا ذات جودة أمام جمهور الباحثين والمفكرين على الصعيدين الوطني والدولي.

وتعد **أسيناگ** أول مجلة علمية وثقافية مغربية ترصد برمّتها للأمازيغية، بمكوناتها اللغوية والثقافية والحضارية. وتصدرمؤقتا على نحو عدد واحد في السنة، حيث تتميز بتعدد اللغات والاختصاصات. كما تتضمن ملفات موضوعاتية، ومقالات علمية وثقافية، وحوارات، وعروض إصدارات، وإبداعات أدبية، وحوليات بيبلوغرافية.

وتتوفر ***أسيناگ-ⵜⴰⵙⵉⵏⴰⴳ*** على لجنة علمية بتمثيلية واسعة، بها أعضاء مشهود لهم بالكفاءة العلمية في مجالات تخصصهم. أما لجنة التحرير فتشمل باحثين متمرسين، ينتمون إلى هيئة البحث بالمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. وهي في نفس الوقت لجنة قراءة تستعين بكفاءات من خارج المؤسسة.

وإذ تتوجه مديرية ***أسيناگ-ⵜⴰⵙⵉⵏⴰⴳ*** بجزيل الشكر إلى المساهمين فيها، من داخل المعهد ومن خارجه، وكذا إلى أعضاء مختلف اللجان، لانخراطهم والتزامهم المحمود في المجلة، فإنها مقتنعة بأن نجاح هذا المنبر العلمي رهين بجودة المساهمات التي سيتلقاها وبالمستوى الرفيع لاحترافية لجنة التحرير والمعهد بصفة عامة. ومن ثم، فإننا جميعا نطمح إلى تقديم منتوج ذي قيمة أكاديمية محترمة. ومما لا ريب فيه، أنه بالتزامنا جميعا سيتأتى تحقيق هذا الهدف النبيل.

مـدير المجلة

---

* ***أسيناگ***، إسم مشتقّ من فعل ***اِينِگ***، المتداول في المغرب بمدلول "بَحَثَ"، بزيادة ***اَ-*** الإسم في صدره، وحرف ***س-***الدّالّ على المكان. ومن ثمّ تفيد مفردةُ ***"أسيناگ": "*** المكان الذي يتمّ فيه البحث".

تقديم العدد

يتضمّن هذا العدد الأوّل من مجلة ***أسيناگ-ⵜⴰⵙⵉⵏⴰⴳ*** ملفا موضوعاتيا حول ***التنوع اللغوي والثقافي***، وركناً مخصّصاً لعروض الكتب، وآخر لملخصات الأطروحات الجامعية في مجالات اللغة والثقافة الأمازيغيتين، فضلا عن إنتاجات إبداعية في بعض أجناس الأدب الأمازيغي المكتوب الصاعد راهناً.

ولم يكن اختيار موضوع ملف العدد اعتباطياً، إذ إن الظرفية الحالية التي تشهد تأكيد المغرب للطابع التعدّدي لهويته الثقافية واللغوية، تضفي على ذات الموضوع أهميته البالغة. واعتباراً للخط التحريري لمجلة **أسيناگ-ⵜⴰⵙⵉⵏⴰⴳ**، فإن من مزايا معالجة هذا الموضوع الإلافيَة وتعدّد الاختصاصات، و استقطابه لإهتمامات جميع الباحثين في مختلف المجالات المعرفية.

والمغرب مجبول، أساساً، على تعدّديتِه اللغوية والثقافية، التي تعدّ إمكاناً هائلا، ومصدر غنىً وابتكار وازدهار، سيما حين تحظى بالاعتراف وحسن التدبير والاستيعاب. فالطابع التعددي للمغرب مُعطىً يخترق تاريخه. واللغة والثقافة الأمازيغيتان، الموجودتان منذ عصر ما قبل التاريخ، قد اغتنتا، منذ العصر القديم إلى يومنا هذا، بشتى العطاءات الحضارية. والمغرب باعتباره ملتقى مختلف الحضارات، بفضل موقعه الجغرافي وانتمائه للفضاء المتوسطي وللقارة الأفريقية، كان – ولا يزال - مجالا لاحتضان العديد من الشعوب والحضارات الوافدة من شتى الآفاق. إذ تشكّل على أرضه، عبر القرون، تنوّع ثقافيٌّ، أخصبته حمولاتُ روافدَ من مشارب متعدّدة، انْطَبعت كلّها ببصمات وبمعالم الثقافة الأمازيغية.

وفي خضمّ منجزات المغرب الرائدة في مجال النهوض بحقوق الإنسان عامة، وبالحقوق اللغوية والثقافية خاصة، ينْبَري التنوع الثقافي ليفرض ذاتَه كإشكالية معيشة ببلادنا.

يتضمّن الشق المكتوب بالعربية ثلاث مداخلات في موضوع التنوّع اللغوي عبر مختلف الحقب التاريخية : القديم والوسيط والحديث.

يتناول مقال المحفوظ أسمهر وصباح علاش وعلي بن الطالب، مدى حضور البعد الأمازيغي في جميع مظاهر الثقافة والحضارة بالمغرب منذ القديم، وكيف اغتنى هذا التنوّع خلال الحقبة الوسيطية بإسهامات أخرى. كما أن الحقبة المعاصرة عرفت

من التحوّلات المهمّة ما تمخّضت عنه الحماية، على الصعيدين السوسيوثقافي واللغوي.

ويخصّص عبد اللطيف الركيگ مساهمته لحقبة التاريخ القديم ماقبل الإسلام، مبرزاً التفاعلات بين لغة الأمازيغ بأفريقيا الشمالية ولغات الشعوب المتوسطية، وخاصة منها الفينيقيين والقرطاجنيين. فمع وفود تلك الشعوب، تولّدت تفاعلات وتأثيرات لغوية ما بين اللغة المحلّية، أي الأمازيغية، واللغات الحديثة الاستيطان (البونيقية والليبية).

ويقدّم مقال رحمة تويراس تحليلا لظاهرة تعريب المغرب خلال الحقبة الوسيطية. فمن استقراء معلومات مستقاة من النصوص التاريخية لهذه المرحلة، أمكن إبراز معطى أساسي، مفادُه أن التعريب قد ترسخ في العصر الوسيط على مستوى الدولة والمجتمع.

ويتضمن ركن ملخصات الأطروحات الجامعية موجزي بحثي فؤاد أزروال (2005) وعبد السلام خلفي (2007).

أما الشق المكتوب بالفرنسية فيضم ملف العدد وعروضا وملخصات الأطروحات.

في ملف العدد، يقدّم أحمد بوكوس تحليلا للسوق اللغوية ضمن إشكالية انقراض اللغات ومقاومتها. وتوضح الدراسة ما ينتج عن العولمة من علائق القوى اللغوية المترتّبة عن التغيّرات السياسية والاقتصادية والثقافية التي عرفها المغارب.

كما يقوم الخطير أبوالقاسم-أفولاي، في مجال التاريخ المعاصر للمغرب، بتحليل عمل الوطنيين المغاربة وإنتاجهم خلال مرحلة ما بعد الحرب، مبينا كيفية قيامهم بموقَعة صورة الأمة المغربية داخل حدود الوطن العربي.

ويتناول محمد ألحيان بالقراءة الإعلان العالمي لليونسكو بشأن التنوّع اللغوي والثقافي، الذي تم تبنّيه بالإجماع من قِبَل الدول الأعضاء، التي تعتبر التنوع الثقافي "تراثا مشتركا للإنسانية". ويبيّن الكاتب أن مسألة التنوع الثقافي فرضت نفسها في النقاشات الثقافية والعلمية، على المستويين الوطني والدولي.

ويتضمن الملف كذلك حوارا مع محمد شفيق، يعالج من خلاله القضايا المرتبطة بحقوق الإنسان، وبالعولمة وبالحوار ما بين الثقافات، وبالتربية ودورها في التنوع اللغوي والثقافي وفي التنمية البشرية.

أما باب "**عُروض**"، فيتضمن قراءة تحليلية أفردتها فاطمة بوخريص لكتاب : *التبعية وبناء الفعل في تاريفيت : تحليل لبعض علاقات التبعية المعجمية والتركيبية* (2006)، لصاحبه الفقيد قاضي قدور.

وتوخيا للتعريف بالأعمال الأكاديمية غير المنشورة، والمحدودة الانتشار، تم تقديم ملخص لثلاث أطروحات جامعية من قبل أصحابها، وهي لكل من مفتاحة اعمر (2007) بالفرنسية، ونور الدين عمروس (2006) وخالد عنسار (2005) بالإنجليزية.

ويتضمّن الجزء المكتوب بالأمازيغية إبداعات أدبية تتمثل في ثلاث قصائد للشعراء : مصطفى سرحان وسعيد الموساوي ومحمد واگرار، وقصة قصيرة لفؤاد أزروال.

وتتقدّم إدارة المجلة ولجنة تحريرها بخالص الشكر إلى الباحثين : الحسين المجاهد ومحمد آيت حمزة وعلي أمهان ونور الدين عمروس وخالد عنسار والمحفوظ أسمهر وعبد الله بومالك ونورة الأزرق والوافي النوحي، على إسهامهم في إنجاز هذا العدد. كما تشكران أيضا مصطفى الحضيگي ونادية قيدي على مساهمتهما التقنية.

هيئة التحرير

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ ⴰⴳⵍⴷⴰⵏ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

ⴰⵙⵉⵏⴰⴳ

أسيناكَ

ملف العدد
التنوع اللغوي والثقافي

مجلة المعهد – عدد 1
طبعة ثانية

ملف العدد
التنوع اللغوي والثقافي

مجلة *أسيناگ-ⵓⵙⵉⵏⴰⴳ*، العدد الأول – 2008، ص 15 - 30

بعض مظاهر التنوع الثقافي واللغوي بالمغرب عبر التاريخ

المحفوظ أسمهر، صباح علاش، علي بنطالب
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

ملخص

يحاول هذا المقال رصد الوضعية العامة للتنوع الثقافي واللغوي بالمغرب القديم والوسيط فالحديث ثم المعاصر. فبخصوص المغرب القديم، يبدو من المعطيات الحالية أن البعد المحلي الأمازيغي كان واضحا في المجالات الحضارية/ الثقافية التي مستها بعض التأثيرات المتوسطية. وفي العصر الوسيط، تفاعل المغرب مع وصول العرب واستقرارهم بمجالات مختلفة من البلاد. وشهد العصر الحديث توافد عدد من المورسكيين واليهود. أما في الفترة المعاصرة، فقد أحدث التدخل الأجنبي تحولات كبيرة خاصة خلال فترة الحماية. كما شهدت فترة ما بعد الاستقلال تحولات أدت في الوقت الراهن إلى تزايد الاهتمام بالثقافة الأمازيغية كرافد أساسي من روافد الهوية الوطنية.

مقدمة

تعتبر الثقافة المحدد الرئيس لتمييز هوية الشعوب بعضها عن بعض. فرغم الصعوبات التي تعترض المتخصصين في التحديد الدقيق لمفهوم الثقافة، إلا أن الأخذ بالمفهوم الواسع للكلمة – والذي يعني مجموع القيم المعنوية والمادية التي تميز مجتمعا عن غيره عبر مختلف العصور- يسمح بالقول إن الوضع الثقافي واللغوي بالمغرب تميز عبر تاريخه الطويل بالتنوع والتعدد، مع اختلاف في حجمه ومظاهره من عصر لآخر. ونلمس أثر ذلك في العديد من الجوانب الحضارية، سواء في التاريخ القديم للبلاد أو تاريخها الوسيط والحديث ثم المعاصر[1]، حيث ارتبطت كل مرحلة بظروف تاريخية أثرت على واقع التنوع الثقافي واللغوي.

[1] تقتضي مقاربة موضوع من هذا القبيل مساهمة باحثين يهتمون بحقب مختلفة من تاريخ المغرب، لذلك كانت مساهمة كل باحث مرتبطة بفترة تخصصه: المحفوظ أسمهر (التاريخ القديم)، صباح علاش (التاريخ الوسيط)، علي بنطالب (التاريخ الحديث والمعاصر).

ويحاول هذا المقال إبراز أهم المحطات التاريخية التي تركت بصماتها على المشهد الثقافي واللغوي بالمغرب عبر مختلف العصور من خلال رصد أهم الظروف التاريخية التي أثرت فيه، فضلا عن إبراز بعض المظاهر التي تعكس تنوع هذا المشهد.

I - ملاحظات أولية على التنوع الثقافي واللغوي بالمغرب القديم

أصبح من المألوف، كلما أثير موضوع التنوع الثقافي واللغوي بالمغرب، التأصيل لجذوره في التاريخ القديم. ويبرر هذا بتفاعل ساكنته ، مثل باقي أمازيغ شمال أفريقيا القديم، مع بعض شعوب الحوض المتوسطي، التي برزت في فترات معينة على مسرح الأحداث بهذا الحوض، مثل الفينيقيين والقرطاجيين والرومان والوندال ثم البيزنطيين. وبسبب هذا التفاعل، أصبح ينظر إلى هذه المرحلة وكأنها الفترة التاريخية التي تشكلت إبانها المعالم الأولى للتنوع الثقافي واللغوي في تاريخ المغرب، مع العلم أن ساكنة المغرب القديم كانت لها علاقات مع الضفة الشمالية للحوض المتوسطي قبل ذلك بآلاف السنين.(Souville, 1998).

صحيح أنه حصل تفاعل بين أمازيغ المغرب القديم والشعوب السالفة الذكر، لكن المقاربة التي تم بها تناول هذا الموضوع، لاسيما في دروس التاريخ بالمقررات المدرسية[2]، أدت إلى تصورات خاطئة حول طبيعة هذا التفاعل وحجمه، لأنها عكست فقط النظرة ذات الاتجاه الأحادي التي تجعل المؤثر الخارجي هو الفاعل، رغم الانتقادات العلمية التي وجهت لهذه النظرة (Peyras, 1995). وقد أدى هذا بدوره، في اعتقادنا، إلى سيادة تصور عن واقع التنوع الثقافي واللغوي بالمغرب القديم، لا يساير مستجدات البحث العلمي حول هذه الحقبة التاريخية.

إن الحديث عن هذا التنوع، بعبارات عامة، في تلك الفترة من تاريخ المغرب، من شأنه أن يحجب الصورة التي تسمح لنا الوضعية الحالية للبحث التاريخي والأركيولوجي بنسجها حوله. ونود أن نشير في المقام الأول إلى أن هذه الوضعية لا تسمح إلا بتناول هذا الموضوع بكثير من الحذر؛ فالعديد من القضايا التاريخية، التي يمكنها أن تسمح ببعض الاستنتاجات والافتراضات فيما يتصل بواقع التنوع الثقافي واللغوي في المغرب القديم، ما تزال تتسم بالغموض والتعقيد.

[2] لم تتغير بعد هذه النظرة في مقررات مادة الاجتماعيات التي أدرجت فيها دروس حول تاريخ المغرب القديم، رغم كثرة الانتقادات الموجهة إليها. ونعتقد أنه آن الأوان لكي يساهم المتخصصون في وضع هذه الدروس. فقد نتج عن غيابهم في هذا المجال عدم مسايرة محتوى هذه الدروس لتطورات البحث العلمي التي تراكمت حول هذه الحقبة التاريخية، مما أدى إلى هدر للمجهودات التي بذلت في هذا الميدان.

وفي هذا الإطار، نعتقد أن تاريخ المغرب القديم له بعض الخصوصيات التي يُفترض أخذها في الحسبان عندما نتناول هذا الموضوع. تأتي في مقدمتها علاقاته بالهجرات التي توافدت، لأسباب شتى، على شمال أفريقيا القديم. فاستقرار هؤلاء الوافدين بالمنطقة ساهم بشكل واضح في إفراز ما نسميه اليوم بالتنوع الثقافي واللغوي، لأنه زاد من وتيرة التفاعل بين حضارات/ ثقافات مختلفة. وباستقراء تاريخ المجال الأفريقي المتوسطي القديم، يبدو أن وضعية جزئه الغربي مخالفة لباقي مناطق هذا المجال فيما يخص استقبال الموجات البشرية الوافدة، إذ يظهر أن هذه الأخيرة استقرت بنسبة أكبر في وسطه وشرقه مقارنة مع غربه، فالقاعدة الخلفية للاستقرار الفينيقي كانت بقرطاج، بينما تركز الاستقرار الإغريقي بقورينا في ليبيا الحالية (Chamoux, 1953).

أما في المغرب القديم، فالمعطيات الحالية تفيد أن أقلية قليلة من بعض شعوب الشرق، خاصة الإغريق، هي التي استقرت ببعض مدنه الكبرى، أغلبيتهم كانت من الفيالق الرومانية المرابطة بالمنطقة (Euzennat, 1976). وبخصوص الاستيطانات التي توالت على الشريط المتوسطي الأفريقي القديم، وما صاحبها من تأثيرات حضارية/ ثقافية، فيبدو أنها توغلت أكثر كلما اتجهنا نحو الشرق : فآخر ما استولى عليه الرومان في هذا الشريط هو شمال المغرب القديم، وهو كذلك أول ما سجل فيه تقهقر لهم. أما الوندال والبيزنطيون فآثارهم واستقرارهم بهذه المنطقة يكتنفه غموض كبير. ونعتقد أن هذا كله من العوامل التي ساهمت في عدم تكافؤ حجم التأثيرات الثقافية واللغوية المتوسطية التي مست المجال المتوسطي الأمازيغي في هذه الحقبة من تاريخه، لذا يبدو من خلال المعطيات المتوفرة حاليا أن هذه التأثيرات تظهر أكثر وسط وشرق هذا المجال، أي كلما ابتعدنا عن المجال المغربي الحالي في اتجاه الشرق.

فإذا انطلقنا من المعطيات الحالية وحاولنا من خلالها رسم صورة تقريبية للواقع اللغوي بالمغرب القديم، فمما لاشك فيه أنه إلى جانب اللغة الأمازيغية، التي كانت هي المهيمنة، تُدوولت بالمنطقة، وبنسب متفاوتة، لغات أخرى. ويبدو من المعطيات الإبيغرافية المتوفرة أن الكتابة الفينيقية كان لها استعمال جد محدود بمراكز المغرب القديم التي تعاملت ساكنتها تجاريا مع الفينيقيين. فما عثر عليه لحد الآن لا يتجاوز حروفا فينيقية على الخزف اكتشفت بكثرة في موقع موكَادور (Amadasi Guzzo, 1992). أما نصيب المواقع الأثرية المغربية القديمة من النقائش المكتوبة بالبونية والنيوبونية (Néopunique) فقليل أيضا، إذا ما قارناه بما عثر عليه في مواقع أخرى بباقي شمال أفريقيا القديم، لاسيما المجال الأفريقي-البوني. ومع ذلك، نلاحظ أن نقود المغرب القديم كتب على جلها بهاتين الكتابتين (Mazard, 1955; Muller,

1862). فهل هذا يعكس انتشار اللغة البونية ثم النيوبونية بالمغرب القديم؟ أم أنه فقط راجع إلى تأثير قرطاج على صناعة النقود بالمغرب القديم لدورها التجاري الكبير في الحوض المتوسطي؟

لا نتوفر حاليا على عناصر كافية للإجابة. لكن ما أثار انتباهنا أن بعض النصوص رغم شح معلوماتها وغموضها، فإنها توحي بأن القرطاجيين أو البونيين لم يكن للغتهم بالمجال المغربي القديم نفس الانتشار الذي كان لها في مناطق المجال البوني الإفريقي ونواحيه؛ فنص هيرودوت (Hérodote, Histoire, IV, 196) المشهور حول ما يعرف بالتجارة الصامتة، رغم كثرة تأويلاته، يوحي أيضا بأن التواصل اللغوي لم يكن جيدا بين المتعاملين، أي أمازيغ المغرب القديم والتجار القرطاجيين. أما نص رحلة حانون الذي يشير إلى مرافقة هذا الرحالة لمترجمين من الليكسيتيين(les lixites=lixitai)، على الساحل الأطلسي المغربي، ليقوموا بمهمة الترجمة بينه وبين الإثيوبيين (Hannon, périple, 8)، فقد أوله الكثيرون على أنه دليل على تداول اللغة البونية بمناطق المغرب القديم التي تعاملت ساكنتها تجاريا مع القرطاجيين، وبالتالي فمهمة مترجمي حانون هي الترجمة من الإثيوبية إلى البونية.

لكن هناك من يرفض هذا التأويل ويرى فقط أنهم مترجمين من الإثيوبية إلى الأمازيغية التي قد يعرفها حانون أو بعضا من مرافقيه (غازي، 2006: 86). لكن السؤال المطروح: هل كان إثيوبيو الجنوب المغربي القديم يتكلمون غير الأمازيغية؟ مع العلم أن مجالهم يحتفظ بالكثير من الأدلة التي تبين أنهم أمازيغ، وعلى رأسها نقائش أمازيغية قديمة على اللوحات الصخرية (Skounti et al, 2003).

أما اللغة اللاتينية فقد كانت مستعملة بالمناطق التي كانت خاضعة لسلطة الرومان. لكن هل كانت تستعمل فقط في الأمور ذات الصبغة الرسمية -كما سيحصل لاحقا مع الاستعمار الحديث- أم كان لها تأثير على لغة التخاطب اليومي لساكنة المغرب القديم من الأمازيغ؟ وما حجم هذا التأثير إن وجد؟ تعوزنا المعطيات للإجابة، لكن يبدو أن المعطيات الإبيغرافية توحي بأهمية استعمال هذه اللغة على المستوى الرسمي خصوصا بالمراكز الحضرية، الأمر الذي يجعل مناطق انتشارها محدودة مقارنة مع مجموع المجال الذي تقطنه ساكنة المغرب القديم. ونعتقد أنه من الأهمية بمكان أن نستحضر في هذا الصدد أن ساكنة المجالات الأمازيغية القديمة التي تعرضت للاستعمار الروماني قاومت الرومنة (Benabou, 1976)، أي أنها قاومت، بوعي أو بغير وعي، كل ما نسميه اليوم "مظاهر الغزو الثقافي الاستعماري".

بالإضافة إلى كل ما سبق، نعتقد أن ثمة أيضا عامل آخر ساهم في اختلاف حجم التنوع اللغوي بين مختلف مناطق المجال الأمازيغي المتوسطي القديم. نقصد هنا الإشعاع الكبير للمدرسة القورينائية (بليبيا الحالية) والمدرسة القرطاجية، إذ يبدو أن كلا منهما ساهم في انتشار لغات أخرى (الإغريقية والبونية والنيوبونية واللاتينية) بالمجالات الأمازيغية المجاورة لها. وبالمقابل لم تكتشف بالمغرب إلا نقائش معدودة بالإغريقية والعبرية، أغلبها بوَليلي (Euzennat, 1976). كما أن انتشار المسيحية بكثرة في المجال البوني الأفريقي ونوميديا (مبكر، 2001)، ساهم أيضا في انتشار اللغة اللاتينية بهذه المناطق، بينما لا نملك إلا معطيات جد قليلة عن وضعية المسيحية بالمغرب القديم.

أما ما نسميه اليوم بالتنوع الثقافي، فلا يمكن أن نعرف، بكثير من التفصيل، حجمه وامتداداته ومجالاته في المغرب القديم، لأن المعطيات المتوفرة حاليا لا تسمح بذلك. فإذا انطلقنا من الرأي القائل بأن الأساس الحضاري الليبي (أي الأمازيغي القديم) هو الذي تفاعل مع المؤثرات الحضارية الخارجية التي انصهرت في خصوصيات هذا الأساس المحلي (Peyras, 1995 : 216)، فإن التنوع الحضاري، وبالتالي التنوع الثقافي، بالمغرب القديم يجب أن لا ننظر إليه من الزاوية التي تعطي الأولوية، في تشكيله، للروافد الحضارية الخارجية وتجعلها هي المؤسِّسَة والفاعلة، بينما دور المحلين كان ثانويا أو هامشيا[3].

بهذا المنظور، يمكن القول إن البعد الأمازيغي كان هو الطاغي في المشهد الحضاري، الذي يصعب فصله عن الثقافي بالمغرب القديم. ومع أن منطق التاريخ يفرض الغلبة لثقافة الساكنة المهيمنة بمجال معين، كما هو حال أمازيغ المغرب القديم، إلا أننا سنقف عند بعض الأدلة التي ترجح هذا الرأي.

أولها أن كل ملوك مملكة المغرب القديم المعروفة أسماؤهم، باستثناء بطليموس، سموا بأسماء أمازيغية، مما قد يعني أن أعلى الهرم الاجتماعي- وهو الذي عادة يكون في مقدمة الفئات التي تتأثر بالمؤثرات الخارجية- تمسك بأسماء أصيلة في ثقافته.

[3] نود أن نسجل في هذا الإطار أنه بمناسبة انعقاد الأيام الوطنية حول خمسين سنة من البحث التاريخي - من طرف الجمعية المغربية للبحث التاريخي أيام 7-8 دجنبر 2007 بالرباط-لاحظنا أن هناك شبه إجماع المشاركين في ورشة ماقبل التاريخ والتاريخ القديم حول ضرورة القيام بمقاربة علمية للأطروحات التي تغيب دور المحليين في صنع حضارة المغرب القديم، بل وتمت الدعوة إلى التفكير في بلورة تحقيب جديد لتاريخنا القديم، لأن التحقيب المعمول به حاليا يهمش دور المحليين (أمازيغ المغرب القديم) ويعكس فقط النظرة الدونية إليهم.

ثاني هذه الأدلة أن جل مدن المغرب القديم لها أسماء أمازيغية (غازي، 2006 : 76-77) مع العلم أنها كانت نقط التفاعل بامتياز بين المحليين والوافدين على مجالهم. ومن هذه الأدلة أيضا العثور على نقائش مكتوبة بالأمازيغية ببعض مدن المغرب القديم (Galand, 1966). وقد يفهم من هذا أن الكتابة الأمازيغية، التي تعرضت داخل المناطق المتوسطية من المجال الأمازيغي القديم لتأثير قوي من الكتابات الأجنبية، ظلت مستعملة بهذه المناطق إلى فترات متأخرة.

وعموما، إذا كان تفاعل أمازيغ المغرب القديم مع العالم المتوسطي القديم يجعل إثارة موضوع التنوع اللغوي والثقافي بالمغرب القديم أمرا مقبولا، فإن الخلاصات التي تسمح بها المعطيات الحالية حول حجم هذا التنوع ومجالاته وامتداداته تستلزم الكثير من الحذر.

II - التنوع الثقافي واللغوي بمغرب العصر الوسيط

ورث مغرب العصر الوسيط عن العصر القديم انفتاحه على التيارات الثقافية المتوسطية، لكن تميز هذا العصر بانتشار الإسلام، ومعه اللغة العربية، مما أضفى دينامية جديدة على واقع التعدد اللغوي والثقافي بالمجال المغربي، شأنه في ذلك شأن باقي مناطق شمال أفريقيا.

لقد استطاع الموروث الحضاري الأمازيغي، بجميع تجلياته والضارب في جذور التاريخ منذ أقدم العصور، أن يتفاعل ويستوعب المؤثرات الثقافية الجديدة، كما فعل من قبل مع المؤثرات الفينيقية والرومانية وغيرها. نهل المغرب من هذه الحضارات المتوسطية كما نهلت منه، فكوَّن بذلك بوتقة حضارية متوسطية، منفتحة على التأثيرات الآتية من الشرق والجنوب، فتلقى من الشرق تأثيرات الحضارة اليهودية والعربية والتركية.

كما أن للحضارة المغربية المتوسطية بعد صحراوي إفريقي، امتدت إليه جذور المغرب لتعل من خصوصياته. فرغم الامتداد الكبير للصحاري القاحلة جنوب المغرب، فإنها –على عكس ما يعتقد- شكلت مجالا للتواصل بين المغرب وأفريقيا الغربية (السودان)، خاصة مع دخول الجمل إلى المجال الصحراوي، كوسيلة للتنقل منذ حوالي القرن الثاني قبل الميلاد. وتعزز البعد الصحراوي في الثقافة والهوية المغربيتين بتوافد عناصر بشرية متعددة خلال الفترة الوسيطية، واندماجها في المجتمع المغربي بحمولتها الثقافية التي أثرت وأغنت تعددية الثقافة واللغة المغربيتين، إذ تكفي الإشارة إلى الموسيقى الروحية الگناوية، التي أضحت مغربية بامتياز.

لكن البعد الذي نجح في التأثير كثيرا على البعد الأمازيغي الأصلي، منذ العصر الوسيط، هو البعد العربي الذي ارتبط بالإسلام، ودخل إلى المغرب خلال هذه المرحلة. واقتران اللغة العربية بالقرآن جعلها لغة الدين الإسلامي، وأكسبها القداسة التي أعطيت له، ومن هنا بدأت تزداد أهميتها في مجال التدوين، خاصة بعد القرن 1 هـ/7 م. (العلوي القاسمي، 1995: 219)، بينما ركنت اللغة الأمازيغية أكثر إلى الشفوية والتواتر اليومي المعيشي.

يتميز المغرب بموقع استراتيجي، نظرا لانفتاحه على واجهتين بحريتين، وقربه من أوربا شمالا، إذ يعتبر أقرب نقطة إليها، وينفتح جنوبا على الصحراء وشرقا على المشرق العربي والتركي. فقد تفاعلت فوق الأرض المغربية الديانات السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، مع أعراف دينية قديمة موروثة عن تاريخها العريق، وأثر ذلك في العقلية ونظام الحياة الاجتماعية، وطبعت المجتمع المغربي بديناميكية مستمرة، أعطته قابلية التغير وباستمرار. (العلوي، القاسمي، 1995: 214).

فإذا كان العنصر البشري هو الفاعل الأساسي في التنوع الثقافي واللغوي، فمن البديهي البحث عن مكوناته ومظاهر تنوعه خلال العصر الوسيط. إن جل الدراسات التاريخية أثبتت أن المكون الأمازيغي هو الأقدم، ومحدده الأساسي هو اللغة، التي كانت مختلفة عن اللغات المستعملة من قِبل باقي شعوب حوض البحر الأبيض المتوسط، وهذا التمايز اللغوي، جعل الإغريق يسمونهم بالبربر (بمعنى الذين لا يتكلمون اليونانية)، ونقلها عنهم البيزنطيون ثم العرب.

وتميز الأمازيغ بتعدد قبائلهم، والتي من أهمها: أوربة، أوريغة، هوارة، صنهاجة، كتامة، مصمودة، وزناتة. وأيضا بتعدد أنماط عيشهم التي قسمها ابن خلدون إلى نمطي البدو والحضر (ابن خلدون، بدون تاريخ: 165-166)، وتطورت بعد ذلك لتشمل حياة البداوة المرتبطة بالقبائل، والفلاحة المرتبطة بالقرى، والحضارة المرتكزة بالمدن.

إلى جانب الأمازيغ، نجد عناصر أخرى ناتجة عن التواصل البشري الذي ميز العصر الوسيط، وأغنى المغرب إثنيا ولغويا وثقافيا، ومنها:

الأفارقة: هم أصلا من الأمازيغ الذين اختلطوا مع الروم، ودخلوا في خدمتهم، أومن الأجانب الروم، أعقاب الجيش والموظفين البيزنطيين وغيرهم، الذين طال تواجدهم في المغرب حتى تطبعوا، فكانت لهم لغتهم الخاصة، ويسكنون الحواضر، وقد اعتنقوا الإسلام للمحافظة على مكانتهم الاجتماعية، (محمود إسماعيل، 1985: 49-50).

عرف المغرب أيضا، إضافة للسود الأصليين والمعروفين بالإثيوبيين أو الحراطين، توافد عدد من ***السود*** أو ***العبيد*** ، وتعود علاقتهم بالمغرب إلى كونهم أصلاء بالمغرب أو تمّ استقدامهم واستخدامهم في الأشغال الخاصة، وأنشطة الفلاحة، من زراعة ورعي، وحراسة. كما أدخلوا قسرا في التجارة الدولية الرابطة بين الصحراء والبحر الأبيض المتوسط، ناصروا حركة الخوارج في المغرب، وأسهموا في قيام دولة بني مدرار في سجلماسة (محمود إسماعيل، 1985: 113).

العرب: ارتبط وجود العنصر العربي بالفتوحات الإسلامية، غير أن الأبحاث تكاد تجمع على أن أعداد الوافدين كان محدودا في بداية الأمر، وارتبط أساسا بحركة العبور إلى الأندلس، كما يستشف من قول ابن عذاري: "..*لما تسامع الناس من أهل بر العدوة (المغرب) بالفتح على طارق بالأندلس وسعة المغانم فيها، فأقبلوا نحوه من كل وجه، وخرق البحر على ما قدروا عليه من مركب وقشر ولحقوا بطارق...*" (ابن عذاري، 1980: 25). وتوالى دخول العناصر العربية بشكل محدود طيلة القرون الخمسة الأولى للهجرة، وتركز وجودها في المدن وضواحيها، وساهمت بذلك في تعريبها دون البوادي، (العلوي القاسمي، 1995: 318). وعرف القرن 6 هـ/12 م، أكبر عملية ترحيل أو تهجير للقبائل العربية، في اتجاه المغرب الأقصى، باستقدام قبائل بني هلال وبني معقل من قِبل الموحدين.

اليهود: يمكن التمييز بين موجتين من الهجرات اليهودية إلى المغرب: يهود الشرق الذين دخلوا إلى المغرب منذ العصر القديم، ويهود الغرب الذي كانوا بشبه الجزيرة الإيبيرية، وعادوا منها إلى المغرب إثر موجة الطرد التي مستهم مع المسلمين بعد سقوط غرناطة سنة 1492م. كان تأثيرهم قويا في المجال الاقتصادي، واختلفت أوضاعهم من دولة لأخرى، إذ كانت متميزة خلال العصر المريني، مقارنة مع العصر الموحدي، حيث تقلد أحدهم منصب الحجابة، وأثروا في الحياة السياسية والاقتصادية (الدفالي، 1999).

وقد شكلت العناصر الخمسة، المشار إليها أعلاه، وغيرها (كالأندلسيين) نموذجا للتلاقح والتلاحم والتعايش والاندماج، الذي أنتج الإنسان المغربي بمفهومه التاريخي الاستمراري، فهو يستمد هويته من الأرض المغربية بصحرائها وجبالها وسهولها وأنهارها وهضابها ومن تنوع مكوناته البشرية (العلوي القاسمي، 1995 : 298).

لقد ساهم هذا التنوع البشري في التعدد اللغوي والثقافي بالمغرب، فالعربية مثلا تلاقحت وتواردت مع الأمازيغية، وأنتجتا الدارجة المغربية، التي تجمع بين كلمات عربية وأمازيغية من جهة، وبين كلمات عربية، ولكن بقوالب ومعاني ثقافية

أمازيغية من جهة أخرى. وبدخول الإسلام إلى المغرب، ظهرت ترجمة واسعة للمبادئ والشرائع الإسلامية، من العربية إلى الأمازيغية، سواء مع البرغواطيين أو مع الموحدين. ونجح محمد بن تومرت في توظيف الموروث الثقافي الأمازيغي في صلب مشروعه العقدي، وحافظ على الإسلام السني بمبادئه، مكتفيا بترجمته إلى اللغة الأمازيغية، وإنجاز الترجمة في حد ذاته عمل ثوري، (بولقطيب، 1990)، فهو إعلان ضمني بصلاحيته، كما هو إعلان على أهمية العنصر الأمازيغي وضرورة استيعابه العقيدة الواردة باللغة العربية، ومن ثم كان يشترط في الخطباء والوعاظ إتقان اللسانين الأمازيغي والعربي.

إن هذا التلاقح بين مختلف المكونات، لم يمنع من استمرار اللغة الأمازيغية في المغرب، خلال مختلف العصور التاريخية، رغم وجود اللغة العربية التي ارتبطت بالإسلام، لأنها بقيت لغة التعامل اليومي، بل إن العديد من المجموعات العربية "تمزّغت"، أو أدخلت نماذج من السلوكيات الثقافية الأمازيغية. أما العربية الفصحى فقد وجدت في المغرب التربة الخصبة، لتنتشر كلغة للتدريس، وقد أبدع الأمازيغ المغاربة في طرق تعليمها، والتي اعتمدت أساسا النظم الشعري لقواعدها، معززة بالأمثلة التطبيقية.

وأدمجت العربية والأمازيغية كلمات أوروبية وتركية نتيجة للتفاعل الحضاري معها، فيكفي أن نشير إلى المفهوم الإداري التركي *"الإيالة"* الذي أطلقه العثمانيون على الأقاليم أو الولايات التابعة لهم، وأصبح مع السعديين ثم العلويين يطلق على الدولة المغربية (الإيالة الشريفة). ورافق الاحتلال الإيبيري للسواحل المغربية خلال القرنين 15 و16 م، دخول عدة كلمات إسبانية إلى الدارجة المغربية، بينما استمرت العبرية كوسيلة للتواصل لدى اليهود المغاربة.

ومن مظاهر التعدد الثقافي بالمغرب الوسيط : التعدد الديني، حيث إن انتشار الإسلام بمذاهبه المختلفة والمتعددة وتوسعه، لم يحل دون استمرار الديانات السماوية الأخرى لدى معتنقيها، وخاصة اليهودية. فهذا التعدد الثقافي تجاوز المجالات اللغوية والدينية إلى التنوع في ميدان المعمار، حيث امتزجت الخصوصيات المغربية بالعربية والأفريقية والإسبانية، فأعطت معمارا فريدا ومتنوعا حسب المؤثرات والأقاليم، ومن جملته الطراز المغربي الأندلسي. (وزيري، 2004).

وقد تميز المغرب بتنوعه المجالي، الذي نتج عنه تنوع ثقافي مرتبط بتكيف الإنسان مع بيئته، إذ نجد الثقافة المرتبطة بالأوساط الجبلية وبأنشطتها الاقتصادية، وثقافات البيئة الصحراوية، أو السهلية، أو الساحلية، وما يقترن بكل واحدة من أنشطة

اقتصادية واجتماعية، وما تراكمه من خبرات في التكيف، والتطويع لمعطيات البيئة الطبيعية.

هكذا إذن كان مغرب العصر الوسيط مسرحا تتلاقح فيه مكونات بشرية متعددة ومتنوعة، مما أعطاه شخصية فريدة وخاصة، من مميزاتها التعدد اللغوي والثقافي. وعزز انفتاح المغرب خلال العصور الحديثة رسوخ هذه الشخصية وهذا التعدد اللغوي والثقافي.

III - جوانب من التحولات اللغوية والثقافية خلال الفترة الحديثة والمعاصرة

تميزت الفترة الحديثة من تاريخ المغرب بتوافد عناصر أخرى أهمها المورسكيون بالأندلس. فقد عملت الدولة الإسبانية على تهجيرهم وطردهم نهائيا من شبه الجزيرة الإيبيرية، حيث قام فيليب الثالث، ابتداء من سنة 609 م، بطرد عدد كبير منهم، كما يبين ذلك نص أورده ابن تاويت: "...*إن الدولة الإسبانية منهمكة حاليا في التزود بالسفن القاصدة إلى أندلسيا بقصد نقل (المورسكيين) إلى بلاد البربر، بسبب تمهيدهم السبيل لعظيم الترك إلى هذه المملكة مما قد اكتشف أخيرا. وقد حكم عليهم حكما عاما بأن يطردوا من كلتا مملكة إسبانيا ومملكة البرتغال، وأن تنزع منهم أراضيهم وأمتعتهم...*" (ابن تاويت، 1962: 97).

وقد توزعت أعدادهم على مجموع المغرب الكبير، وقصد العديد منهم مدن المغرب الأقصى، خاصة تطوان وفاس وسلا والرباط. وكان لهجرة هؤلاء إلى المدن المذكورة الأثر البالغ على الجانبين اللغوي والثقافي، حيث نقلوا معهم إرثهم الحضاري، واستمر اليهود -منهم على الخصوص- في استعمال الإسبانية كلغة للتواصل.

وخلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، كان لاحتلال الإسبان والبرتغال لعدة مدن على الساحلين المتوسطي والأطلسي بالغ الأثر. فبعد احتلال سبتة ومليلية، هاجموا الشواطئ المغربية وأسسوا بها مراكز في كل من طنجة وأصيلا والعرائش والمعمورة وأنفا وأزمور وأسفي وأگادير. وكانت هذه المستعمرات عبارة عن حصون عسكرية ومراكز تجارية تتم عن طريقها المبادلات بين الأجانب وسكان المناطق المجاورة من المغاربة. واستمر هذا الاحتلال مدة طويلة.

وتميزت الفترة الممتدة من القرن السابع عشر إلى حدود النصف الأول من القرن التاسع عشر بحدوث تحولات مجالية أثرت على واقع الخريطة اللغوية بالمغرب. فقد تحركت العديد من القبائل في اتجاهات مختلفة وغيرت من مواقعها، كما هو الحال بالنسبة لقبائل صنهاجة التي تحركت من الأطلس الكبير الشرقي في اتجاه السهول خاصة الساحلية. فاستقر كل من زمور وگروان وزيان بموقعهم

الحالي، وصعد آيت عطا في اتجاه واحات تافيلالت ودرعة، وتقدمت قبائل جبالة في اتجاه الشمال الغربي، كما تقدم بنو حسن –أمام ضغط كل من زمور وگروان- في اتجاه سهل الغرب، واضطر زعير للتحرك نحو الساحل فاسحين المجال لاستقرار زيان بموقعهم الحالي بالأطلس المتوسط، كما نزلت قبائل مصمودة من الأطلس الكبير في اتجاه حوز مراكش.

وبذلك تكون هذه الفترة قد اتسمت بسيادة الثقافتين الأمازيغية والعربية داخل المجتمع المغربي، رغم ما تسرب إليهما من التأثيرات الإسبانية والبرتغالية. يضاف إلى ذلك تواجد عدد من السود الأصلاء والأفارقة الذين قدموا من السودان مع حملة أحمد المنصور السعدي للعمل خصوصا بمعامل السكر التي أنشأها السلطان المذكور، حيث ساهموا في إغناء التنوع الثقافي واللغوي. كما تجدر الإشارة أيضا إلى الدور الذي لعبه اليهود في إغناء هذا التعدد، فمنهم من كانت له جذور عريقة في المغرب، وكان يتحدث إما بلغة أهل البلد أو بالعبرية، ومنهم من استوطنه حديثا هروبا من الاضطهاد المسيحي في إسبانيا، وتحدث لغة عربية ممزوجة بالإسبانية، حيث إن مظاهر الائتلاف لا تخفي مظاهر التعدد والاختلاف (بوطالب، 2006 : 23).

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر أصبحت البلاد معرضة لتأثيرات خارجية في جميع المجالات. فالاحتلال الفرنسي للجزائر سنة 1830م حتّم على المغرب نوعا من التعامل مع الوضع الجديد (Brignon, et al : 284). وأدت المعاهدات الموقعة مع كل من بريطانيا سنة 1856م، وإسبانيا سنتي 1860-1861م، وفرنسا سنة 1863م، بالإضافة إلى نتائج مؤتمر مدريد سنة 1880م إلى تزايد عدد الأجانب بالبلاد. كما تزايد عدد المحميين والمخالطين والسماسرة الذين كان لهم ارتباط بالأجانب (Miege, 1963). بالإضافة إلى ذلك، أوفدت الدولة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر مجموعة من الشبان المغاربة إلى بعض الأقطار الأوربية للتعلم والتشبع بالتقنيات العصرية في شتى الميادين (الشابي، 1995).

شكل القرن العشرين منعطفا كبيرا في تاريخ المغرب، حيث شهدت كل الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية تحولات كبيرة. لقد كان المجتمع المغربي في بداية القرن يبدو على شكل كتلة كثيفة من القبائل، يمتد مجالها من أقصى ضفاف نهري النيجر والسنغال إلى ضفاف البحر الأبيض المتوسط، ومن واحات توات وتيدكلت إلى شواطئ المحيط الأطلسي، وكانت الأغلبية الساحقة من سكان البلاد تقطن البادية (بوطالب، 2006 :22).

فرضت فرنسا حمايتها على البلاد في 30 مارس 1912م، واتفقت مع إسبانيا بموجب معاهدة 27 نونبر 1912م على أن تحتل هذه الأخيرة القسمين الشمالي والجنوبي، الأمر الذي أدى إلى حدوث تحولات في الحياة اللغوية والثقافية للبلاد. ذلك ما تجسد في مظاهر مرتبطة بالسياسة التي اتبعها الاستعمار في مجال التعليم على الخصوص، حيث كان جهاز الحماية في حاجة إلى مترجمين، ولذلك أنشأ سنة 1912 "مدرسة عليا للغة العربية واللهجات البربرية" تحولت سنة 1921م إلى "معهد للدراسات المغربية العليا". وكان عليه أن يستجيب للمتطلبات التعليمية لأبناء المعمرين الأوربيين، وهم كثيرون، لذلك أنشأ سنة 1912م مصلحة للتعليم ستتطور فيما بعد إلى "مديرية للتعليم العمومي". وكان أيضا في حاجة إلى أعوان ووسطاء مغاربة يساعدونه على غرس وتوطيد النظام الجديد، ولذلك خلق "مصلحة التعليم الفرنسي الإسلامي" التي أسند إليها مهمة إعداد هؤلاء الأعوان والوسطاء (المروني، 1996 :15).

وبذلك، فإن إدخال التعليم الاستعماري كان له الأثر العميق على المجال التربوي بالمغرب، إذ أصبح العديد من المغاربة مقتنعين بضرورة تعلم اللغات الأجنبية للتأقلم مع الوضع الجديد. وهذا ما عبر عنه محمد بن الحسن الحجوي، وزير المعارف سنة 1921 بقوله: "...*لايتيسر ترقية التجارة والفلاحة والصناعة إلا بمعرفة لغة أجنبية فلا سبيل إلى هذه العلوم التي هي المقصود بالرقي والتمدن، إلا بمعرفة اللغة الأجنبية*..." (الحجوي، 1921). كما نجد الوزير عبد الله الفاسي يولي أهمية كبيرة للغة الفرنسية حيث يقول: "...*ويكفي عنوانا على رفعة قدر هذه اللغة أنها لسان السياسة وعليها المدار عندهم والمعول*..." (اليزيدي، 2006 :455). ذلك أن الأعيان المغاربة ارتأوا أن مصلحة أطفالهم ومستقبلهم مرتبط بشكل وطيد بالتكوين والشهادات التي تمنحها المدارس الفرنسية، مع ما يحمله ذلك من الانبهار بثقافة المستعمر، وتوفير سبل الحصول على مناصب عليا داخل البلاد.

كما عملت فرنسا على إنشاء بعض "المدارس البربرية" على مستوى الابتدائي، ثم تطور الأمر إلى إحداث ثانوية أزرو سنة 1930، (حسن كمال، 2002: 406-420). وكان الهدف الأساسي منها مواجهة تأثير المدارس القرآنية. غير أن هذه التجربة فشلت لأنها عملت بشكل عام على توجيه الأمازيغ نحو التعليم الفرنسي، ولم تعتمد اللغة الأمازيغية في التدريس (اليزيدي، 2005: 459).

والتأثير نفسه مورس من طرف إسبانيا في شمال المغرب وجنوبه، الأمر الذي أدى إلى انتشار اللغة الإسبانية، ولو بشكل محدود، في هذه المناطق. وساهم في إغناء التنوع الثقافي واللغوي بالمغرب ظهور صحف ومجلات ناطقة باللغتين الفرنسية

والإسبانية، بالإضافة إلى الصحف العربية، بينما تقلص دور الأمازيغية في الدوائر الرسمية.

وبعد حصول المغرب على الاستقلال سنة 1956 أصبح الجو الثقافي واللغوي مخالفا تماما لما كان عليه الأمر سنة 1912. لقد كان المغرب في مطلع القرن العشرين يعرف سيادة الثقافتين الأمازيغية والعربية، مع طغيان الأمازيغية كلغة شفوية والعربية كلغة كتابية. وبعد الاستقلال انتشرت الفرنسية داخل هياكل الإدارة المغربية، وساعد على ذلك طبيعة التكوين الذي فرضته فرنسا على المغاربة خلال فترة الحماية. هذا في الوقت الذي تقلص فيه مجال الإسبانية بشكل كبير بعد استرجاع المناطق التي كانت محتلة من طرف الإسبان. (بوكوس، 1982 : 27).

ويمكن القول إن فترة ما بعد الاستقلال اتسمت باستعمال الأمازيغية والدارجة المغربية كلغتين للتواصل على المستوى الوطني. وفي الوقت الذي تم فيه تهميش اللغة الأمازيغية، ترقت العربية الفصحى لتصبح اللغة الرسمية للبلاد، واللغات الفرنسية والإسبانية والأنجليزية كلغات الاقتصاد والعلم. وساهمت سياسة التعريب وإقصاء الأمازيغية من التعليم إلى تقليص مجالاتها وتعريب الناطقين بها، خاصة الأطفال.

مع تنامي الوعي بأهمية الأمازيغية كرافد من روافد التنمية وترسيخ الهوية الوطنية، عاد الاهتمام بالثقافة الأمازيغية. وقد كان لإنشاء المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية سنة 2001 فضل كبير في هذا الشأن.

خاتمة

يظهر من خلال تتبع الخطوط العريضة للمشهد الثقافي واللغوي بالمغرب القديم والوسيط ثم الحديث فالمعاصر، أن البعد الأمازيغي، الذي شكل اللبنة الأساسية لهذا المشهد، ظل يتفاعل مع التيارات الثقافية التي كان الحوض المتوسطي مسرحا لها. ذلك ما تجسد في تفاعله، بدرجات متفاوتة، مع مؤثرات خارجية حملتها معها العناصر الوافدة: الفينيقيون والرومان والوندال والبيزنطيون، ثم العرب والأفارقة واليهود والمورسكيون والبرتغال والفرنسيون والإسبان. وهكذا فالطابع التعددي معطى يميز تاريخ المغرب؛ إذ تشكل على أرضه، عبر القرون، تنوع ثقافي ولغوي أخصبته حمولات حضارية مختلفة. ومع ذلك، فقد ظلت الثقافة الأمازيغية رافدا أساسيا وأصيلا داخل المجتمع المغربي، لم ينل هذا التعدد من مكانتها.

بيبلوغرافيا

ابن تاويت، محمد، (1962)، « ترجمة رسالة بعث بها قنصل إنجلترا بلشبونة إلى أحد الدبلوماسيين الأنجليز » ، مجلة *تطوان*، العدد 7، ص 97.

ابن خلدون، عبد الرحمان، *المقدمة*، (بدون تاريخ)، دار الجيل، بيروت.

ابن عذاري، أحمد بن محمد المراكشي، (1980)، *البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، الجزء الأول، بيروت، دار الثقافة.

إسماعيل، محمود عبد الرزاق، (1985)، *الخوارج في بلاد المغرب، حتى منتصف القرن الرابع الهجري*، الدار البيضاء، دار الثقافة، الطبعة الثانية.

بوطالب، إبراهيم، (2006)، «مغرب القرن العشرين»، *ضمن* ملتقيات التاريخ، الرباط 30 مارس- 1 أبريل، *المغرب الكبير المعاصر، ثوابت وتحولات*، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ص 21-54.

بوكوس، أحمد، (1982)، « اللغة والثقافة الشعبية كممتلكات رمزية »، مجلة *آفاق*، يصدرها اتحاد كتاب المغرب، العدد 9، ص 26-29.

بولقطيب، الحسين، (1990)، « أسس ومكونات الدولة المغربية في العصر الوسيط، الدولة الموحدية نموذجا » ، *أبحاث*، عدد 24-25، ص 59.

الحجوي، محمد بن الحسن، (1921)، «*محاضرة في إصلاح التعليم العربي* »، مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم : ح 152.

الدفالي، محمد معروف، (1999)، « التاريخ والديموغرافيا »، في الأيام الوطنية السادسة للجمعية المغربية للبحث التاريخي، *أمل*، العدد 16، *ص* 218-219.

حسن، كمال، (2002)، *مؤسسات التعليم والبحث بالمغرب خلال فترة الحماية*، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب بالرباط، مرقونة.

العلوي القاسمي، هاشم، (1995)، *مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري منتصف القرن العاشر الميلادي*، الرباط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الجزء الأول.

غازي، حليمة- بن ميس، (2006)، « آثار الفينيقيين والقرطاجيين بمملكة المغرب القديم بين البحث عن الواقع والجري وراء السراب »، *مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط*، العدد 26، ص. 69-90.

الشابي، مصطفى، (1996)، *النخبة المخزنية في مغرب القرن التاسع عشر*، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 26، الرباط.

مبكر، محمد، (2001)، *شمال أفريقيا القديم، حركة الدوارين وعلاقتها بالدوناتية، 429م*، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 52، الرباط.

المروني، المكي، (1996)، *الإصلاح التعليمي بالمغرب، 1956-1994*، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 17.

وزيري، يحيى، (2004)، « العمارة الإسلامية والبيئة » ، *عالم المعرفة*، عدد 304، ص 67 -68.

اليزيدي، محمد، (2005)، « مقاومة المغاربة للمد اللغوي والثقافي الفرنسي »، ضمن *ندوة المقاومة المغربية عبر التاريخ أو مغرب المقاومات*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ج1، ص 443-471.

Amadasi Guzzo, M. G. (1992), « Note sur les graffitis phéniciens de Mogador, dans Lixus *», in Actes du colloque international de Larache, 8-11 novembre 1989*, CEFR n° 166, Rome, p. 155-173.

Benabou, M. (1976), *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, Maspéro.

Brignon, J. et *al.* (1967*), Histoire du Maroc*, Casablanca, Hatier.

Chamoux, F. (1953), *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris.

Euzennat, M. (1971), « Grecs et orientaux en Maurétanie tingitane », *in Antiquités Africaines,* 5, p. 161-178.

Galand, L. (1966), « Inscriptions Libyques *», in Inscriptions antiques du Maroc*, Paris, éd. CNRS.

Hannon, périple, dans Desanges, J. (1978), *Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique (Ve s. av. J.-C.-Ive s. ap. J.-C.)*, CEFR n° 38, Rome.

Hérodote, *Histoires, Livre* IV, Texte Traduit par Legrand, P.E. (1949), Paris, éd. Les Belles-lettres.

Mazard, J. (1955), *Corpus Nummorum Numidia Mauretaniaeque*, Paris.

Miege, J. L. (1961-1963), *Le Maroc et l'Europe (1830-1894),* PUF, Paris, 4 Tome.

Muller, L. (1862), *Numismatique de l'ancienne Afrique, t. III, les monnaies de la Numidie et de la Maurétanie*, Copenhague.

Peyras, J. (1995), « Les libyens et les autres : Réflexion sur la notion d'influences», *in L'homme méditerranéen, mélanges offertes à Gabriel Camps*, publications de l'université de Provence, Aix-en-provence, p 215-230.

Skounti, A. et *al (*2003), *Tirra, aux origines de l'écriture au Maroc,* publications de L'IRCAM, série : études et recherches n° 1, imp. Rabat, El Maarif Al Jadida.

Souville, G. (1998), « Contacts et échanges entre la péninsule Ibérique et le nord-ouest de l'Afrique durant les temps Préhistoriques et protohistoriques », *C.R.A.I*, Janv.-Mars, p. 163-17

مجلة *أسيناگ-ⵓⵙⵉⵏⴰⴳ*، العدد الأول – 2008، ص 31 - 48

بعض ملامح التفاعل بين اللغتين الليبية (الأمازيغية العتيقة) والبونية خلال الفترة القرطاجية

عبد اللطيف الركيگ
باحث في التاريخ القديم وعلم الآثار-الرباط

ملخص

يندرج هذا المقال ضمن البحوث التي تروم إبراز بعض تجليات التفاعل اللغوي الذي حدث بين لغة الأمازيغ بشمال أفريقيا القديم ولغات الشعوب الوافدة على المنطقة. لقد أسفر اتصال الفينيقيين بسكان المنطقة وتأسيس قرطاج عند نهاية القرن 9 ق.م عن قيام علاقات لغوية متبادلة بين لغة المحليين ولغة المهاجرين الفينيقيين. و تبرز أهمية دراسة التطورات التي لحقت المعطيات اللغوية بالبلاد الأفريقية في الفترة القرطاجية من خلال رصد جوانب التأثير والتأثر التي تجلت –بالخصوص- في اللغة الأم للسكان الأمازيغ بالجزء الشرقي لشمال أفريقيا القديم. ويبحث هذا المقال في المجال الجغرافي والإطار الكرونولوجي لانتشار اللغتين البونية والليبية، كما يعالج العلاقات اللغوية التي نشأت بينهما على مستوى المعجم من خلال مقارنة ألفاظ اللغتين، ورصد التأثيرات المتبادلة بينهما.

تقديم

تمثل اللغة إحدى أبرز تجليات الحضارة التي بلورها الأمازيغ بشمال أفريقيا القديم، باعتبارها الوعاء الذي يكتنز مجموع الأفكار والمقولات والخبرات المادية وغير المادية التي راكمتها الساكنة على مدى حقب زمنية طويلة. لقد أدخل الفينيقيون –بالطبع- لغتهم إلى البلاد الأفريقية التي استقروا بها، وخصوصا بالجزء الشرقي لشمال أفريقيا. ونرى أن وظيفة الدراسات التاريخية واللسانية ينبغي أن تنصب على البحث في المعطى اللغوي المحلي من خلال رصد أهم ملامح التفاعل الذي حصل بين لغة السكان الأصليين واللغة التي أدخلها الفينيقيون، واستعملها القرطاجيون.

1 التجاور بين اللغتين واستقلالهما عن بعضهما البعض

انتشرت اللغة البونية في عدد من مناطق شمال أفريقيا كما يتضح من انتشار النقائش المدونة بتلك اللغة بعدة مواقع بالمغرب، والجزائر، وتونس، وليبيا[1]. بيد أن أهم البقايا عثر عليها بالمجال المباشر للسيطرة القرطاجية[2]. فقد تركزت بصفة عامة في قرطاج، وأوتيكا، وبعدة مواقع أخرى بالساحل الشرقي التونسي، ووسط وشمال غرب تونس، ومنطقة رأس بون. وهناك دلائل أخرى جهة الجنوب والشرق، وخصوصا بالجنوب الشرقي الصحراوي التونسي تطاوين (فنطر، 1999:4-5)، وبمواقع بالساحل الليبي (Levi Della Vida, 1966-1967: 9).

بادر كسيل (Gsell, S) إلى افتراض استعمال كل أفارقة المجال البوني الأفريقي للغة البونية في الميادين الإدارية والاقتصادية والعسكرية حتى ولو لم يتعلموها في المدارس (Gsell, 1929:108). بينما خلص باحثون آخرون من استقراء توزيع النقائش إلى اعتبار البونية ظاهرة حضرية (Ghaki, 1979: 90).

ودافع غاقي Ghaki, M عن تلك الخلاصة دون أن ينفي تداول البونية بالمجال الريفي. فقد فسر الباحث عدم العثور على نقائش بونية بذلك المجال بإكراهات اقتصادية متمثلة في ارتفاع أتعاب الكتبة والنقاشين مقابل تواضع إمكانيات هؤلاء السكان (Ghaki, 1979: 90). إلا أن غياب آثار مادية بالمجال الريفي له معنى حتى ولو لم تكن هناك علاقة بين استعمال الكتابة وتداول اللغة. فمن الممكن تفسير انعدام النقائش ببطء تأثير اللغة البونية نحو داخل البلاد. ففي مقابل انتشارها بالسواحل والسهول، بقيت بعض المناطق لا سميا المناطق الجبلية بمعزل عن تلك الدينامية اللغوية بالنظر لاستمرار التقاليد اللغوية والحضارية الأصلية للسكان (Mercier, 1924: 200). فهل حافظ الأمازيغ في المدن والأرياف التي استقروا بها على لغتهم الأم أم تخلوا عنها بسبب تأثير اللغة البونية؟

إذا كان غياب النقائش البونية في عدة مناطق من المجال البوني الأفريقي قد يفسر بتمسك السكان بلغتهم الأصلية، فإن الاستناد فقط إلى توزيع النقائش قد يعطي

[1] تكثر النقائش- خارج المجال البوني الأفريقي - بشرق الجزائر (گُلْمَة وقسنطينة)، أي بمجال الممالك النوميدية، في حين تقل كلما اتجهنا غربا، أي نحو المغرب.

[2] يتعلق الأمر بما نسميه المجال البوني الأفريقي الذي يشمل المناطق الأفريقية التي خضعت للسيطرة القرطاجية المباشرة. ويمتد هذا النطاق حسب الدراسة التي أنجزناها بهذا الخصوص من هيبوريكيوس (عنابة) بشرق الجزائر إلى مذابح فيلان بالسرت الكبرى ضاما، باتجاه داخل الأراضي، جزءاً من البلاد النوميدية بوسط وغرب تونس، والشريط الساحلي الممتد بين السرت الصغرى والكبرى. راجع: عبد اللطيف الرگيگ ، 2007، ص.ص، 57-79

صورة غير دقيقة حول انتشار اللغة البونية ووضعية اللغة الليبية إزاءها[3]. ذلك أن النقائش تعكس اللغة الرسمية التي اعتمدتها الدولة واستعملت في تدوين الوثائق العامة كالتعريفات القربانية وقوائم التقدمات والأنصاب التذكارية والجنائزية والنذرية (Fevrier, 1984: 221).

عرفتنا النصوص القديمة باللغة المستعملة في الكتابات الأدبية مثل إشارة سالوست Salluste إلى الكتب البونية (Salluste, XVII, 8)، وتآليف المؤلف الزراعي ماغون Magon بنفس اللغة[4]، وحديث القدامى عن مكتبة قرطاج وما احتوته من تآليف. كما تكشف النقائش عن وجود كتبة مختصين في نقش الكتابات لفائدة العموم من خلال لقب **سفر** (ספר) بمعنى "كاتب" في نقائش قرطاج (CIS I, 240-242 ; 273 ; 277)، ولقب رئيس الكتبة **رب سفرم** (רבספרם) في نقائش الحفرة بالجزائر (Berthier et Charlier, 1955). ويبدو أن هؤلاء الكتبة قد احتكروا استعمال الكتابة واللغة الرسميتين في الأغراض المدنية، بينما اضطلع الكهنة بدور ما في الاستعمالات الدينية. والغالب على الظن أن استعمال اللغة المكتوبة لم يكن في متناول الجميع، وأن فئة قليلة من السكان هي التي تمكنت من تعلمها في "مدارس". وتبعا لذلك، فمن المنطقي أن يحافظ السكان الأمازيغ، خاصة بالمناطق التي لم ينتشر بها المهاجرون الفينيقيون، على لغة أجدادهم، أي اللغة الأمازيغية القديمة.

كما يفترض أن تنتشر لهجات وسيطة في المناطق التي عرفت اختلاطا بشريا. فهذا ما يمكن استخلاصه من بعض النصوص الأدبية. فقد أخبرنا سالوست بأن لغة سكان لبدة بساحل السرت قد تغيرت بفعل الاختلاط بين الفينيقيين والسكان الأمازيغ (Salluste, LXXVIII, 4). وأشار سيليوس إيطاليكوس Silius Italicus إلى قبائل أفريقية تتكلم لغتين (Silius Italicus, II, 56). بينما زعم بومبونيوس ميلا بأن عددا قليلا من سكان منطقة لبدة هم الذين حافظوا على لغتهم (Mercier, 1924: 200.) وهو الأمر الذي سايرته بعض الدراسات المعاصرة، فقد اعتبر مرسيي Mercier بأن المجال البوني الأفريقي عرف استمرار تداول اللغة الأمازيغية بموازاة نشوء لهجات محلية (Silius Italicus, II, 56) ، بالإضافة – طبعا- للغة البونية.

---

[3] يتعلق الأمر بمصطلح علمي أطلقه اللسانيون على اللغة الأمازيغية القديمة. ويسود استعمال مصطلح "ليبية" في معظم الدراسات المعاصرة مع ظهور قراءات جديدة للإسم كما ورد في النصوص الإغريقية. ففي تونس يستعمل الباحثون مصطلح "لوبية". أما في المغرب فقد اقترحت ذة. حليمة غازي (2006، ص. 69-90) تعويض المصطلحات المستعملة بمصطلح " ليبووية" طالما أن حرف(Y) الوارد في النصوص القديمة يقرأ في الكتابتين اليونانية واللاتينية بصوت (U). لمزيد من التفاصيل راجع ما كتبته الباحثة بهذا الخصوص.

[4] Varron, apud Pline l'ancien, *Histoire Naturelle*, III, 1 [1], citation de Bunnes G., 1983, p. 236

إذا كان التوزيع المجالي للمعطيات النقائشية يسمح بافتراض انتشار اللغة البونية، فإنه لا يكفي لمعرفة مدى اتساع استعمالها من طرف سكان المجال البوني الأفريقي؛ وبالتالي الحكم بأن استعمال البونية قد تم على حساب اللغة الأمازيغية التي يفترض استعمالها من طرف قسم من السكان الذين حافظوا على مقوماتهم الحضارية ولم يتأثروا كثيرا بقرطاج. خصوصا وأن لغة التداول اليومي في المناطق البعيدة عن المدن -والتي تعد منطقيا الأكثر انتشارا إذا ما قورنت باللغة المستعملة في الكتابة بالمدن- لا تترك في الغالب آثارا مادية يمكن أن تبرهن على أهمية استعمالها على خلاف اللغة المكتوبة.

يساعدنا البحث عن انتشار الكتابة الليبية بالمجال البوني الأفريقي على توفير بعض المعطيات حول استعمال اللغة الليبية القديمة بالمجال البوني، ومدى تزامنها مع اللغة البونية مع الأخذ بعين الاعتبار ملاحظاتنا السابقة بشأن مدى إفادة النقائش للتعريف باللغة المستعملة. استخلص الباحثان فنطر (فنطر، 1999 : 6) وغاقي (1999 وGhaki 1984) من خلال توزيع النقائش بأن اللغة الليبية لم تصمد أمام تقدم اللغة البونية في المجال الأفريقي إلا في المناطق التي لم يشملها التأثير الفينيقي ولاسيما في الجبال والفلوات. ويرى غاقي (Ghaki, 1984 : 94) أنه لم توجد آثار مادية لاستعمال اللغة والكتابة الليبية بالمجال القرطاجي طبعا حسب تصوره لنطاق ذلك المجال. ولذلك ميز، على ضوء توزيع النقائش الليبية والبونية، بين مجالين لغويين، واحد بوني يقع تحت سيطرة قرطاج، وآخر ليبووي خارج مجال نفوذها.

و صحيح أنه لم توجد لحد الآن نقائش ليبية بموقع قرطاج. كما تغيب آثار الكتابة الليبية بالسواحل التي خضعت لقرطاج وبالجزر القريبة منها، وبسهول الحوض الأسفل لمجردة وسليانة ومنطقة رأس بون. مما يعني أن آثار اللغة الليبية تنعدم بصفة عامة بمجال سيطرة قرطاج خلال الحرب البونية الثالثة (Ghaki, 1984 : 100). ولم يعثر على نقائش ليبية أو ليبية- بونية في المدن الكبرى الخاضعة لقرطاج مثل أوتيكا، وحضروميت[5]، ولمطة الكبرى، إلخ. وقد يفسر ذلك نظريا بسيطرة اللغة البونية كلغة رسمية. وتبعا لذلك ساد ميل قوي لدى الباحثين لجعل مجال استعمال الليبية محصورا في البلاد النوميدية والمورية (Ghaki, 1984:100).

لكن مقاربة جديدة أصبحت تفرض نفسها مع بروز معطيات في ميدان النقائش الليبية بالمجال المفترض لكلتا اللغتين. فقد اكتشفت خربشات ليبية بحانوت جبل المنكوب غير بعيد عن قرطاج، فضلا عن نقيشة مماثلة بعين الدراهم شمال تونس.

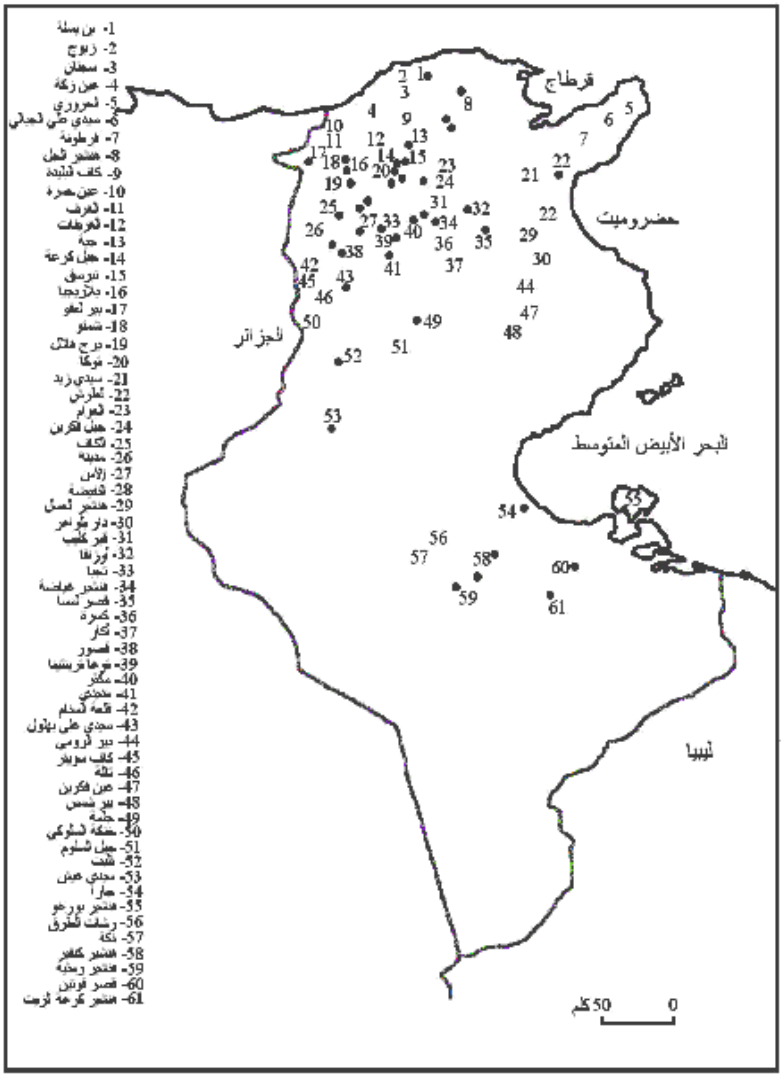
5 ينطق اسم المدينة، وهي سوسة الواقعة على الساحل الشرقي التونسي، قديما في النصوص اللاتينية بصيغة حضروميت (Hadrumetum). هذه الإفادة من نقاش شفوي مع ذة. حليمة غازي، أستاذة التعليم العالي بكلية الآداب بالرباط.

ولهذا يصعب الاستنتاج بناءً على المعطيات الحالية بأن هناك مجالا خاصا باللغة البونية، ويستحسن إعادة النظر في التقسيم المقترح من طرف غاقي لاعتبارات أخرى غير مرتبطة بوجود نقائش ليبية من عدمه. منها أن التمييز بين مجال خاص باللغة والكتابة البونية، يوافق مجال السيطرة القرطاجية من جهة، وبين مجال الكتابة واللغة الليبية، يطابق ممتلكات النوميديين غرب قرطاج من جهة أخرى، نابع من محاولة إيجاد علاقة بين مواقع انتشار الكتابة الليبية والحدود السياسية الناتجة عن نتائج الحرب البونية الثالثة من جانب، وبين تاريخ ذلك الحدث وتاريخ أقدم نقيشة ليبية- وهي نقيشة توگا Tougga المؤرخة بحوالي 139 ق.م- من جانب آخر، وكأن اللغة والكتابة لم تعرف طريقها إلى المجال النوميدي الذي كان تابعا لقرطاج (غرب تونس) إلا بعد سقوط قرطاج إثر الحرب البونية الثالثة. كما يبدو من الصعب في نظرنا- سيما على ضوء وجود سكان أصلاء بالمجال التابع لقرطاج وبهذه الأخيرة نفسها- أن نحدد اللغة المستعملة من خلال النقائش المكتوبة فقط.

إن اللغة السائدة -على الأرجح- خلال الفترة القديمة هي لغة التخاطب الشفوي لأن حظ الغالبية الساحقة في تعلم اللغة والكتابة في "المدارس" يبدو ضئيلا. ولذلك، فاستعمال اللغة الليبية من طرف السكان الأمازيغ بالمجال البوني أمر منطقي ولا يحتاج إلى أدلة. كما لا يجب على المختص أن يستبق نتائج الأبحاث المستقبلية فيلغي إمكانية العثور على نقائش ليبية، أو احتمال وجود نقائش لم تصل إلينا بسبب ضياعها أو عدم اكتشافها لحد الآن. فإذا انطلقنا فقط من تاريخ نقيشة توگاّ، نجد أنه لا معنى للاعتقاد بأن سكانها لم يتداولوا اللغة أو حتى الكتابة الليبية إلا بعد ضم مدينتهم من طرف الملوك النوميديين عقب الحرب البونية الثالثة.

يمكن البحث في التوزيع المجالي والإطار الكرونولوجي للنقائش الليبية بالمجال الإفريقي الذي كان خاضعا لقرطاج من أخذ فكرة عن أهمية اللغة الليبية القديمة في حياة سكان تلك المناطق. لقد تركزت النقائش التي عثر عليها لحد الآن على ذلك الجزء من المجال النوميدي الذي كان تابعا لقرطاج قبل أن يقتطعه النوميديون خلال الحرب البونية الثالثة. وهو المجال الذي يقع بغرب تونس، وخصوصا في الشمال الغربي للبلاد حيث آثارها في السهول والتلال التونسية وجنوب الظهر التونسي في مواقع توگاّ ومكثر ومغراوة وهنشير غياضة وتبرسق (Chabot, 1940 وGhaki, 1984 : 96)، وبمواقع أخرى بغرب تونس (Chabot, 1940) فضلا عن النقيشة التي اكتشفت في قابس بالساحل الشرقي التونسي (فنطر، 2002 : 11) كما توضح الخريطة.

أهم مواقع الآثار والنقائش الليبية بتونس



المصدر: بتصرف عن: CHAKI, M., 1995, "La répartition des inscriptions libyques..", p. 97

إلا أن الاهتمام بمجموع آثار الكتابة الليبية بتونس وليبيا يكشف عن وجود نقائش ليبية في مناطق أخرى من غير البلاد النوميدية التي أشرنا إليها سالفا، والذي صُنف كمجال للكتابة واللغة الليبية. ومن أمثلة ذلك نقائش وسط تونس (Chabot, 1940:52-54) غير بعيد عن قرطاج وكذلك نقائش جنوب البلاد (Chabot, 1940:58-70 و Poinssot, 1933:29) وبالساحل الليبي (Rebuffat, 1975 : 165).ورغم ضعف

أهمية الوثائق المذكورة من الناحية الكمية، فإن لها دلالة فيما يخص تداول اللغة الليبية القديمة في المجال الأفريقي الذي كان تابعا للدولة القرطاجية، وليس فقط البلاد الأفريقية التي اقتطعها النوميديون بعد الحرب البونية الأخيرة. بل نجد خربشات ليبية بمواقع لا تبعد كثيرا عن مدينة قرطاج كما يتضح من نقيشة حانوت المنكوب وسيدي محمد الأطرش برأس بون وحانوت عين الدراهم بمنطقة الخمير(Ghaki, (1984:194).

وعلى ضوء ما سلف، لا يبدو ممكنا الحديث عن تقسيمات مجالية تفصل بين مجال استعمال البونية والليبية القديمة، واستبعاد استعمال اللغة الأم بالنسبة لذلك العدد الكبير من الساكنة المحلية التي كانت قرطاج تراقب مجالها وذلك بمبرر قلة النقائش. فهذا الأمر يشمل أيضا معظم مناطق شمال أفريقيا بما فيها تلك التي لم تثبت تبعيتها لقرطاج. ذلك أن عدم العثور على النقائش بمجال معين لا يعني بالضرورة عدم استعمال لغة معينة به. فإذا قارنا مجال توزيع المدافن المنسوبة للسكان الأمازيغ بالمجال البوني الأفريقي بمجال توزيع الكتابة الليبية سنلاحظ تناقضات كثيرة تدعم ما خلصنا إليه. فقد وجدت آثار الكتابة الليبية في مناطق الصروح الميغاليتية بالتلال والسهول التونسية (توگاّ ومكثر والظهر التونسي عموما) حيث وجدت دلائل تأثير قرطاج. وعلى خلاف ذلك تنعدم آثارها في مجال الحوانيت (رأس بون مكود والخمير) باعتبارها قبورا محلية تقل فيها التأثيرات القرطاجية (Ghaki, 1984 :96). ويضاف لما سبق أن النقائش دونت في بعض مناطق المجال البوني الإفريقي باللغتين البونية والليبية في عدة مواقع من بينها توگاّ، وبرج هلال، ومكثر بوسط وغرب تونس (Ghaki, 1984 :105).

غير أن معرفة تجاور اللغتين والكتابتين يطرح إشكالا كرونولوجيا يرتبط بصعوبة إثبات تزامن استعمال اللغتين خلال الفترة البونية ما دام أن النقائش المشار إليها تؤرخ بفترات لاحقة لسقوط قرطاج (Fevrier, 1984:322). وإذا كان محتوى بعض النقائش قد ساعد على عملية التأريخ، فإن العثور على أخرى خارج أي سياق أثري مضبوط يجعل تأريخها قائما على افتراضات قابلة للنقاش. ومع ذلك، تقدم النقائش المزدوجة إفادات مهمة في هذا الإطار. فإذا كان أقدم نص من هذا النوع (نقيشة توگاّ) يؤرخ بحوالي 139 ق.م، فإن هذا التاريخ يمثل مؤشرا على ما كان عليه الأمر قبل ذلك، أي استعمال اللغة الليبية خلال فترة السيطرة القرطاجية في الأغراض المدنية والجنائزية. إذ ليس من المنطقي أن نحصر ذلك بالفترة التي أرخت بها النقيشة، حيث لا يستبعد أن يعكس ذلك الاستعمال المزدوج تفاعلا حدث بين اللغتين قبل الربع الثاني من القرن 2 ق.م تاريخ افتكاك جزء من البلاد من السيطرة القرطاجية. كما أن ربط استعمال اللغة الليبية بالمناطق المذكورة بفترة السيطرة النوميدية والاعتقاد بأن الملوك النوميديين هم من نشر استعمال اللغة الليبية في تدوين

الوثائق الرسمية لا يبدو دقيقا وإلا فبماذا نفسر تفضيل اللغة البونية كلغة للكتابة في عواصم الممالك النوميدية نفسها؟

لقد مكنت محاولات تأريخ الأنصاب الليبية التي عثر عليها بغرب تونس بالإضافة إلى إفادات تأريخ الوثائق الرسمية المشار إليها من طرح مسألة قدم استعمال الليبية بالبلاد النوميدية التي استولى عليها الملوك النوميديون عقب الحرب البونية الأخيرة. فقد تم تأريخ بعض الأنصاب بالقرن 3 ق.م (Hachid, 2000 : 181)، وهناك من اقترح إرجاعها إلى القرن 4 ق.م (Galand, 1989 : 70). علما بأن حروفا ليبية على إحدى الشقف الخزفية في تيديس (Tiddis) التي لا تبعد كثيرا عن توگّا، أرخت بما بين 350 و150 ق.م (Camps, 1977 : 156). ومن هنا يمكن النظر لتداول الكتابة واللغة الليبية في مناطق كانت خاضعة لقرطاج مثل توگّا، ومكثر، وتبرسق بمثابة مؤشر يبين صمود تلك اللغة، واستمرارها بتلك المناطق رغم تأثير البونية كلغة رسمية، وبالتالي تمسك الأفارقة بلغتهم الأم.

ولذلك يبدو من المنطقي الاتفاق مع بعض الدراسات التي خلصت إلى استنتاجات متشابهة رغم اختلاف المقاربات مثل الرأي الذي عبر عنه لبينسكي (Lipinski, 1993 : 254) لما طرح فرضية استمرار اللغة الليبية إلى جانب البونية في الأرياف والمدن، واستنتاج كامبس (Camps, 1987 : 55) بأن الأنصاب والنقائش المزدوجة ونقائش الحوانيت تعطي فكرة عن استمرار تداول الليبية في البلاد الأفريقية. ولا يستبعد أن بعض الأمازيغ فضلوا التمسك بالإرث اللغوي القديم، بينما آثر آخرون استعمال الكتابتين واللغتين معا (Gsell, 1929 : 107). وكيفما كان الأمر، فإن المعطيات المتوفرة تسمح بتأكيد تزامن استعمال اللغتين وعدم اندثار اللغة الليبية نتيجة انتشار البونية. رغم أنه يبقى من الصعب فهم سر حاجة نفس الساكنة إلى التعبير-كما تدل على ذلك النقائش المزدوجة- بلغتين وكتابتين.

ورغم أهمية القراءات الجديدة، فإن معرفة مدى انتشار تداول اللغة الليبية خلال الفترة القرطاجية يبقى غامضا ولو أن انتشار السكان الأمازيغ يوحي بأن ذلك الاستعمال كان واسعا، إذ لا نعثر خارج توگّا على دليل يثبت استعمال اللغة الليبية في الوثائق الإدارية الرسمية. ومن هذا المنطلق، استنتج البعض بأن تداول اللغة الليبية أصبح محصورا بسبب انتشار البونية كلغة رسمية (Lancel, 1992 : 374). بينما أضاف البعض الآخر عامل تراجع تقاليد الكتابة عند الأمازيغ وقلة الكتبة والعارفين بتلك الكتابة (Mercier, 1924 : 288)، أو ربما طغيان الخطاب الشفوي لدى هؤلاء السكان. وهذا أمر محتمل بالنظر لصعوبة الحكم بتراجع الليبية كلغة تخاطب أمام تقدم البونية فقط من خلال البقايا المادية لأن اللغة الشفهية لا تترك بقايا مادية مباشرة. ومن ناحية أخرى، فإن استمرار اللغة الأمازيغية في مناطق بالجنوب التونسي (جربة

ومطماطة) يعطي فكرة عن صمود اللغة في تلك الربوع بعد انصرام مئات القرون على سقوط قرطاج.

2- العلاقات اللغوية بين البونية والليبية

تصطدم دراسة العلاقات اللغوية بين البونية والليبية القديمة بعدة مصاعب، من أهمها ضعف معرفتنا بالمكونات اللغوية لكلتا اللغتين. إذ رغم كثرة النقائش البونية، يبقى من الصعب التوفر على عدد مهم من ألفاظ وتعابير تلك اللغة في حين تطرح معرفة المعجم الليبي صعوبات أكثر حدة. يضاف لذلك عدم اهتمام الكتاب القدامى بالحديث عن لغة السكان الأمازيغ بسبب جهلهم بها[6]. لذلك تبقى النقائش الليبية هي المصدر الأساسي لدراسة اللغة الليبية القديمة وفهم علاقتها باللغة البونية.

لقد عثر بتونس وليبيا وباقي الأقطار المغاربية على عدد كبير من النقائش الليبية حيث أصبح عدد الوثائق يفوق الألف. غير أن دراسة تلك النصوص وتفكيك رموزها وقراءة ألفاظها وفهم معانيها ما زال أمرا معقدا ونتائجه غير مؤكدة باتفاق معظم المختصين (Fevrier, 1984 : 322). لقد اتضح من خلال المحاولات التي تمت في هذا الإطار مدى ضعف إفادة النقائش الليبية بسبب قلة الألفاظ والصيغ والأفعال والتعابير مقابل كثرة أسماء الأعلام بفعل الطابع الجنائزي والتذكاري للنقائش (Fevrier, 1956 : 264). كما تتسم الألفاظ التي ميزها الباحثون في تلك الوثائق بعدم التنوع نظرا لتكرارها باستمرار دون أن يتمكن علماء اللغات القديمة من فهم معانيها (Chabot, 1921 : 68). كما لم تساهم نقائش الصحراء في توفير ما يسمح بفك الغموض الذي يطبع نقائش المناطق التلية بسبب طابع الاختصار الذي يطغى عليها (Hachid, 2000 : 186).

دفع ضعف فائدة الكتابات على الأنصاب إلى تركيز الاهتمام على النقائش المزدوجة (ما يناهز 20 نقيشة في شمال أفريقيا) بسبب التقدم النسبي المسجل في فهم النقائش البونية. لكن إذا استثنينا نص توگّا فإن معظم النصوص تتميز بقصرها، وبالتالي قلة ألفاظها وضعف أهميتها من الناحية اللغوية. ينضاف إلى ذلك عائق موضوعي آخر يعترض دراسة اللغة الليبية، ويتمثل في تصدي علماء اللغات السامية للبحث في قضاياها. لقد أدى جهل هؤلاء باللغة الأمازيغية الحديثة وعلاقتها باللغة الليبية القديمة[7]، فضلا عن العوائق الموضوعية الأخرى التي تعترض دراسة من هذا

6 انظر بعض النصوص التي تحدثت عن لغة الأصلاء بكيفية غير مباشرة :
- Hérodote, IV, 183 ; Pline l'ancien, V, 1 ; Salluste, XVIII, 8.

7 كان أوائل الباحثين في اللغة البونية والليبية أقل إلماما باللغة الأمازيغية، وكان بعضهم يجهلون كل شيء عن تلك اللغة. و يمكن الاستشهاد هنا بالرسائل المتبادلة بين أبرز الذين اهتموا بالأبحاث اللغوية وهما : شابو ومارصي، والتي تتضمن اتهامات متبادلة بجهل اللغة الأمازيغية : (Marcy, 1937 : 143).

القبيل، إلى جعل الدراسات اللسانية مقصورة على البحث عن تأثير اللغة البونية في الليبية وليس العكس. علما أنه من المنطقي تماما أن تنشأ عن تجاور مكونين لغويين بنفس المجال الجغرافي دينامية خاصة من التفاعل على مستوى أهم عناصر اللغة، خصوصا إذا أخذنا في الحسبان المعطيات البشرية للمجال الأفريقي البوني الذي استعمل اللغتان في ربوعه. ذلك أن العنصر الفينيقي الذي أدخل اللغة الفينيقية لم يكن يعيش وحده بذلك المجال، بل اختلط بعدد كبير من السكان الأمازيغ الذين يفترض أنهم استعملوا لغتهم الأم كأداة للتخاطب اليومي.

إلا أن الطابع الأحادي الذي ميز أولى الدراسات اللسانية لجهة الاهتمام بالفينيقية وتطورها بأفريقيا حال دون إحراز تقدم كبير في معرفة التفاعل الذي حصل على الأرض الأفريقية بين المعجم الليبي والبوني، وبالتالي لا يمكن الادعاء بأن الأبحاث اللسانية قد توفقت في تمييز الألفاظ ذات الأصل الفينيقي في اللغة البونية عن تلك المستمدة من اللغة الليبية القديمة. فإذا كانت النقائش الفينيقية في الشرق قد ساعدت على معرفة بعض الألفاظ الفينيقية المستعملة في اللغة البونية بأفريقيا، فإنه من غير الممكن تعميم تلك القواسم المشتركة على كل المعجم البوني نظرا لضعف حظنا من ألفاظ تلك اللغة. كما ينبغي الحذر أيضا من محاولة رد بعض الألفاظ البونية التي لها معنى في اللغة العربية بصفة تلقائية إلى أصل فينيقي. فإذا كانت اللغة العربية قريبة من الفينيقية، فهي مختلفة عنها في نواح كثيرة (Mercier, 1924 : 199). وبالتالي فإن التماثل الصوتي بين بعض الألفاظ البونية والعربية لا يلغي فرضية الأصل الليبي[8](Peyras, 1986) نظرا لاحتمال وجود علاقات لغوية قديمة بين اللغتين الفينيقية والليبية.

إذا انطلقنا من مقارنة بعض ألفاظ اللغتين من خلال النصوص المزدوجة ب توگّا، سنلاحظ ما يوحي باستقلال اللغتين عن بعضهما البعض، حيث نجد لمعظم ألفاظ النص البوني مقابلا في النص الليبي (انظر الجدول رقم I). كما نجد ألفاظا بونية لا مقابل لها في النص الليبي مثل : واو العطف، حيث إن النص البوني يتضمن أسماء أعلام يفصل بينها واو العطف، وهو ما لا نجده في النص الليبي، حيث كُتبت الأسماء دون وجود أداة تعوض واو العطف في النص البوني (Galand, 1973 :91).

استنتج البعض من النقائش المزدوجة بأن اللغة الليبية تأثرت ببعض ألفاظ المعجم البوني سواء من خلال استعمال أسماء الأعلام البونية المرتبطة بالألوهية (Camps, 1961 : 30)، أو من خلال الأصل البوني لبعض كلمات الليبية القديمة (Behrens, 1988 : 37) كما يمكن أن يُفهم من نقل ألفاظ بونية إلى النص الليبي

[8] Peyras M., (Discussion) dans Sznycer, M., 1986

دون ترجمة. فلا يستبعد أن المعجم الليبي قد تعزز بمفردات جديدة نتيجة لإدخال الفينيقيين أفكار مختلفة وأدوات لم تكن معروفة بالمنطقة، وبالتالي أسماء للإشارة جديدة إليها. غير أنه لا يمكن الإدعاء بأن اللغة الليبية قد فقدت -نتيجة لذلك- سماتها كلغة مستقلة (Mercier, 1924 : 199). ذلك أن قلة المفردات المدروسة يدفع إلى التقليل من أهمية تأثير البونية في الليبية على المستوى المعجمي (Mercier, 1924 : 200).

الجدول رقم I : بعض الأمثلة لاختلاف ألفاظ اللغتين البونية والليبية من خلال النقائش المزدوجة

النص الليبي	النص البوني	المعنى التقريبي
ص ك أ	ب ع ل أ ت	في النص الليبي يعني "مدينة" وفي النص البوني تعني على الأرجح "سكان المدينة"
ب ن ي	ب ن أ	بنى
ف ش ج	ت م ق ر	ضريح/معبد
م أ(م س ن سن)	ل(م س ن س ن)	لام النسبة
أ ك ل د ت	م م ل ك ت	ملك
أ و	ب ن	ابن
ش ف ط	ش ف ط	الشوفط(والي كبير)
أ م و س ن ا ك ا	ر ب ت م أ ت	قائد المائة
م ص ي ص ك و ا	م ص ص ك و ي	معماري!
أ ك ز ب ا	ج ز ب ي	المكلف بالبناء!
أ س ك و س	ش ن ت	سنة
ج م ي ل أ	ج ي م ل	الجمل!
أ	هـ	أداة التعريف
ك س ل ن س	ب أ ز ر ت	الحفارون!
ش ك ر ي	ش ي ر	الجير!

المصدر بتصرف عن: (Marcy, 1936) و(Chabot, 1940).

أما فيما يخص تأثير الليبية القديمة في اللغة البونية، فإن حضور أسماء الأعلام الليبية في النقائش البونية يمثل مؤشرا هاما على التأثير المفترض : (Mercier, 1924 200). والذي يبدو منطقيا بحكم تعايش الفينيقيين والأمازيغ. لكن تلك الأسماء، التي ربما كان من بينها أسماء مرتبطة بالألوهية، ما زالت معانيها مجهولة لحد الآن، مما لا يمكّن من فهم دلالاتـها ومحاولة التقرب أكثر من بعض عناصر اللغة الليبية التي كانت مستعملة بسبب صعوبة توظيف الأمازيغية الحديثة في الدراسات التي أنجزت. افترض گسيل أن المعجم البوني قد اقتبس الكثير من ألفاظ اللغة الليبية القديمة، لكن دون أن يؤثر ذلك في نظره على بنية تلك اللغة واستقلاليتها (Gsell, 1929 : 112)، وهو ما يبقي تلك الفرضية مطروحة للنقاش إلى أن يحرز تفكيك الليبية التقدم الذي يسمح بالحسم في هذا الأمر.

يعد الجانب الصوتي أحد أهم عناصر اللغة التي يمكن أن تختزن التفاعلات التي حصلت بين اللغتين. فقد مكنت النقائش المزدوجة من ملاحظة عدد من عناصر الاختلاف بين اللغتين. فمعلوم أن ضعف النظام الصوتي للغة البونية يمثل إحدى

العناصر اللغوية المميزة لهذه اللغة عن الفينيقية. وقد فُسر ضعف الصواتم الأقصى حلقية (الألف والعين والهاء والحاء) بتأثير اللسان الأمازيغي القديم في نطق الألفاظ البونية (الفرجاوي، 1993 : 155). وهكذا يتضح من خلال النقائش المزدوجة بأن الأمازيغ لم يكونوا ينطقون الصواتم الحلقية البونية، وإنما استعملوها كحركات أساسية Matres lectionis (Chabot, 1935 : 33 et Fervrier, 1984 : 327). ويتجلى ذلك في إبدال عدد من الصواتم البونية في اللغة الليبية، مثل تعويض حرف الياء بالألف (*م ص ص ك ي تُصبح م ص ص ك أ*)(Marcy, 1936 : 23) ، أو إبدال العين ياءا (*ج ع ي ي تنطق ج ي ي أ*) (Mercier, 1924 : 25)، أو الزاي هاءا (*ز ل ل ص ن تُصبح هـ ل ل ص ن*) (Mercier, 1924 : 26). فهذه أمثلة دالة على التحولات الصواتية التي تسجل عند نطق اللفظ من البونية إلى اللغة الليبية. ويتضح هذا الأمر أكثر من خلال اختلاف كتابة أسماء الأعلام في اللغتين، والذي يمكن من رصد عدد من الظواهر الصواتية ولاسيما ضعف وإبدال الصواتم والتي ربما لحقت اللغة البونية بتأثير اللسان الأمازيغي (انظر الجدول رقم II).

تعكس التحولات الصواتية المذكورة سابقا بعض الأمثلة المفيدة للتعمق في دراسة تأثير الصواتة الليبية على اللغة البونية مع وجوب الإقرار بالطابع الجزئي للمعطيات الحالية. فنحن لا نعرف بالضبط التحولات الصواتية التي لحقت باقي ألفاظ اللغتين الليبية والبونية. فاللغة البونية تعد حاليا لغة ميتة تعتمد على كتابة الحروف الصوامت دون الحركات، الأمر الذي يجعل محاولات تحديد العناصر الصواتية للألفاظ القليلة التي وجدت بالنقائش أمرا صعبا وتبقى نتائجه نسبية. كما لا يمكن الادعاء بأننا واثقون من أن اختلاف رسم أسماء الأعلام ناجم بالضرورة عن تغيرات صواتية صرفة، وليس بسبب أخطاء وقع فيها الكتبة أو نتيجة تحريف مقصود للأسماء.

جدول رقم II: التحولات الصواتية بين اللغة البونية والليبية من خلال أسماء الأعلام بالنقائش المزدوجة

اللغة البونية	اللغة الليبية
ج ع ي ي	ج ي ي أ
ز ل ل ص ن	هـ ل ل ص ن
أ ف ش ن	ف ش ن
م ج ن	م ج ن/ ي
ت د ي ل ن	ت س د ي ل ن
ع ب د أ ش م ن	ش م ن
ز م ر	هـ م ر
أ ش ي ن	ش ي ن
ت ب ج ج (إسم مدينة)	ت ب ج ج أ
ع ب د ش ت ر ت	و د ش ت ر ت
و ر س ك ن	ور ت س كن
ي ف د ع ت	ي ف د ت
ب ع ل ش ل ك	ب ر ش ل ت
ج ر أ	ج ر هـ
ح ن ن	هـ ن هـ
ب ع ل ح ن ن	ب هـ ن هـ
ك ل م و	ك ل م هـ
س ك ر ب ع ل	س ك ب ل
ن ع م ج د أ	ن م ج د هـ
ب د ع ش ت ر ت	ب ش ت ر ت
ش د ن	س د ن

المصدر: عمل شخصي

أما بالنسبة للغة الليبية، فلا ينبغي إغفال ضعف معرفتنا بنظام الصواتة في الأمازيغية القديمة. ذلك أن تمييز المقابل الصوتي للحروف الليبية في النقائش المزدوجة لا يتعدى 14 حرفا من ضمن حوالي 24 حرفا لا نعرف طريقة نطقها بالضبط (Galand, 1989 : 74) . وهذا غير كاف بالنسبة لتطور البحث في موضوع التفاعلات الصواتية بين اللغتين البونية والليبية. ورغم ذلك، اعتبر مرسيي(Mercier, 1924 : 199) بأن اللغة الليبية تشترك مع البونية في بعض عناصر اللغة مثل النظام الصيغي والصرفي كما يتضح من خلال تمييز المؤنث باستعمال السابقة (تاء)، وكذلك الجمع باستعمال اللاحقة (نون) وأحيانا (ميم)، بالإضافة إلى تشابه النظام الصرفي للغتين. غير أن ضعف معطياتنا حول النظام الصيغي والصرفي للغة الليبية

القديمة لا يسمح بالقيام بدراسة معمقة تمكن من معرفة حجم التلاقي بين اللغتين على هذا المستوى.

خاتمة

يستفاد من خلال استقراء المعطيات التي عرضنا إليها بشأن العلاقات بين اللغتين البونية والليبية، أنهما قد استعملتا جنبا إلى جنب خلال الفترة البونية مع تسجيل السبق الذي حازته اللغة البونية في تدوين الوثائق الإدارية والدينية مقابل ضيق استعمال اللغة الليبية في تلك الأغراض، رغم استمرارها كلغة للتداول والتخاطب الاجتماعي بالنسبة للغالبية العظمى من السكان المحليين. وقد سجلت النقائش المزدوجة الليبية-البونية بعض الظواهر اللغوية التي أسفر عنها ذلك التجاور على مستوى أهم عناصر اللغة ولاسيما الصواتة والمعجم. وإذا كانت قراءة النقائش المزدوجة قد مكنت من الوقوف على بعض نماذج التفاعل الذي حصل خلال العصر القرطاجي المتأخر، فإن رصد تلك الظواهر اللغوية يبقى صعبا بسبب ضعف محتويات الوثائق المتوفرة من ألفاظ اللغتين معا. هذا فضلا عن أن ذلك التفاعل ربما تجسد بصفة أعمق في لغة التداول اليومي أكثر من اللغة المكتوبة. ويبدو بأن التفاعل اللغوي الذي حدث على الأرض الأفريقية قد انعكس في اللهجات المتداولة من خلال استعمال لهجة أكثر تحريفا من اللغة البونية الرسمية (Ferjaoui, 1991 : 483) رغم الصعوبات التي تطرحها البرهنة العلمية على ذلك.

بيبليوغرافيا

الركيگ، عبد اللطيف (2007)، *الحضارة القرطاجية بين المحلي والمستورد*، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ القديم وعلم الآثار، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط (مرقونة).

الفرجاوي، أ. (1993)، *بحوث حول العلاقات بين الشرق الفينيقي وقرطاجة*، المعهد الوطني للتراث، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، تونس، ص ص. 155.

غازي، حليمة (2006)، « آثار الفينيقيين والقرطاجيين بمملكة المغرب القديم بين البحث عن الواقع والجري وراء السراب »، *مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط*، العدد 26، ص ص 69-90.

فنطر، م. ح. (1999)، «حول النقائش البونية »، *مجلة الدراسات الفينيقية والآثار اللوبية*، العدد 11، ص ص. 1-35.

فنطر، م. ح. (2002)، « معطيات حول الواقع اللغوي في تونس من قرطاج إلى القيروان » *ضمن : نشأة الكتابة في البلاد المغاربية*، أعمال الندوتين المنظمتين من طرف مؤسسة آل سعود بالبيضاء أيام 17-18 يناير و 18-19 أبريل 2002، ص ص. 8-17.

Behrens, P. (1988), « Langues et migrations des premiers pasteurs du Sahara : la formation de la branche berbère », *Libyca antiqua*, n° 11, pp. 31-53.

Berthier, A. et Charlier R. (1955), *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, AMG, Paris.

Bunnes, G. « La distinction entre phéniciens et puniques chez les auteurs classiques », *in Atti del I congresso internazionale di studi fenici e punici*, Roma 5-10 novembre 1979, Vol. I, Roma, 1983, pp. 231-238.

Camps, G. (1961), *Aux origines de la Berbérie, monuments et rites funéraires protohistoriques*, AMG, Paris.

Camps, G. (1977), « Recherches sur les plus anciennes inscriptions libyques de l'Afrique du Nord et du Sahara », *BCTH*, n.s, n°10-11, fasc. A, pp. 143-166.

Camps, G. (1987), « Protohistoire de l'Afrique du Nord : questions de terminologie et de chronologie » *REPPAL*, Tome III, pp. 43-70.

Chabot, J.-B. (1921), « Les inscriptions libyques de Dougga », *Journal asiatique*, T. XVII, n°1, Janvier - mars, pp. 67-96.

Chabot, J.-B. (1935), « À propos d'inscription punique », *Revue Africaine*, 72è année, n°364-365, 3ème et 4ème trimestres, pp. 27-34.

Chabot, J.-B. (1940), *Recueil des inscriptions libyques*, 1er fascicule, Imprimerie nationale, Paris.

Ferjaoui, A. (1991), « À propos des inscriptions mentionnant les Suffètes et Rabs dans la généalogie des dédicants à Carthage », *in Atti del II congresso internazionale di studi fenici e punici*, Roma 9-4 novembre 1987, Vol. II, Roma, pp. 479-483.

Février, J.-G. (1956), « Que savons-nous du libyque », *Revue Africaine*, Tome C , pp. 263-273.

Février, J.-G. (1984), *Histoire de l'écriture*, Payot, Paris.

Galand, L. (1973), « Observations sur l'enchaînement du récit en berbère », *in Actes du 1er congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère*, Alger, pp. 81-99.

Galand, L. (1989), « Les alphabets libyques », *Antiquités Africaines*, T. 25, pp. 69-81.

Ghaki, M. (1979), *Recherches sur les rapports entre les phénico-puniques et les libyco-numides Vè siècle av. j.-c-1er siècle av. j.- c*, Thèse de 3ème cycle, Université de Paris I, Panthéon Sorbonne, (dactylographiée), Paris.

Ghaki, M. (1984), « La répartition des inscriptions libyques et les cités antiques » *BCTH*, n. s., 17, fasc. B, pp. 183-187.

Gsell, S. (1929), *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, T. IV, 2è éd., Librairie Hachette, Paris.

Hachid, M. (2000), *Les premiers berbères*, Editions Berbères, p. 181.

Hérodote, *Histoires*, *Livre* IV, Texte Traduit par Legrand, P.E. (1949), Paris, éd. Les Belles-lettres.

Lancel, S. (1992), *Carthage*, Fayard, Paris.

Levi Della Vida, G. (1927), « Le iscrizione neopuniche della Tripolitania », *Libya Antiqua*, T.2, , pp. 1-26.

Levi Della Vida, G. (1966-1967), « Iscrizione punico da Sabratha », *Libya Antiqua*, T. VIII-IX, pp. 9-11.

Lipinski, E. (1993), « Langue », *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Brepols, Paris, p. 254.

Longerstay, M.-S. (1983), « Les Houanet de Khroumirie et des Mogods », *Dossiers histoire et archéologie*, n° 69, Décembre 1982-Janvier 1983, pp. 9-15.

Marcy, G. (1937), « Réponse à M. l'Abbé Chabot », *Revue Africaine*, Tome. LXXX, n° 371, 2ème Trimestre, pp. 142-158.

Marcy, G. (1936), « Les inscriptions libyques bilingues de l'Afrique du Nord », *Cahiers de la société asiatique*, n°V, Imprimerie nationale, Paris.

Mercier, G. (1924), « La langue libyque et la toponymie antique de l'Afrique du Nord », *Journal Asiatique*, T. CCIV, Octobre-Décembre 1924, pp. 189-320.

Poinssot, L. (1933), « Inscriptions libyques de Tunisie », *Revue Tunisienne*, n° 13-14, 1er et 2è Trimestre, pp. 19-30.

Rebuffat, R. (1975), « Graffiti en libyque de Bu Njem » *Libya Antiqua*, Vol. XI-XII, 1974-1975, pp. 165-187.

Salluste, *Guerre de Jugurtha*, XVII, XVIII.

Sznycer, M. (1986), « Le problème de la "Mégara" de Carthage », *in Actes du IIIè colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, Montpellier 1-5 Avril 1985, CTHS, pp. 119-132.

Varron Pline l'ancien, *Histoire Naturelle*, V, 1.

مجلة *أسيناگ-ⵓⵙⵉⵏⴰⴳ*، العدد الأول – 2008، ص 49 - 74

تعريب المجتمع في العصر الوسيط ودوره في التنوع الثقافي واللغوي بالمغرب

رحمة تويراس
كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط

ملخص

يعتبر التعدد اللغوي والثقافي من أبرز سمات تاريخ المغرب. وكما هو معروف، أصبح التعريب موضع سجال بين المهتمين إن لم يكن يحتل مكان الصدارة في النقاشات المعاصرة. وفي هذا السياق، نتساءل عن عمق هذا الواقع خلال العصر الوسيط، مع رصد الظواهر الكبرى واستقراء المكونات الأساسية التي أنتجته.

وبما أن سلسلة التعريب مغمورة ومفككة في خضم الوقائع والأحداث السياسية، فإن هذا الواقع لا يلمس إلا في صورة أصداء خافتة. وعند قراءة النصوص التاريخية نفاجأ بفراغ في الرواية، وفي أحسن الأحوال نصادف نتفا من الأخبار عبارة عن جمل أو سطور لكنها -على ضآلتها- تبدو ثمينة.

تجلى التعريب في المغرب الأقصى خلال العصر الوسيط على مستويين : على مستوى الدولة؛ حيث أصبحت اللغة العربية وقيمها الثقافية مقبولة ومتبناة تؤهل لأخذ المناصب والخطط والارتباط بسلك الدولة؛ وعلى مستوى المجتمع، إذ سارت الأمور في اتجاه يدعم ترسيخها على مستوى التداول اليومي في الحواضر والبوادي. وهذا العنصر الأخير هو المقصود في هذا المقال.

مقدمة

استرعى التنوع اللغوي خلال العصر الوسيط اهتمام الدارسين (Marçais, 1938; Terrasse, 1947 ; Montagne, 1947; Laroui, 1970; Camps, 1983; Aguadé et *al* J. 1998) ، وأثار لديهم عددا غير قليل من الأسئلة. وكما هو معروف، أثرت الفتوحات الإسلامية في كل الشعوب التي حلت بينها، وبدأت اللغة العربية تخترق بيئات جديدة ذات حضارات عريقة في كل من آسيا، وأفريقيا، وشبه الجزيرة الإيبيرية. واحتكت أثناءها بعدد من اللغات مثل الآرامية، السريانية واللاتينية

بالشام، والفارسية ببلاد فارس، والقبطية بمصر، والأمازيغية واللاتينية بشمال أفريقيا، والقوطية بإسبانيا، إلى غير ذلك من اللغات في أقطار مختلفة مثل الهند وغيرها.

وكان تأثير اللغة العربية في هذه اللغات متفاوتا من منطقة إلى أخرى. ففي مصر، انكمشت القبطية في الأديرة والكنائس، وتعربت المنطقة في ظرف زمني وجيز. واتخذت بعض اللغات الآسيوية الحروف الهجائية العربية مثل الأردية والفارسية. وكادت هذه الأخيرة أن تضمحل لولا حركة إحيائها التي ظهرت أواخر القرن الثالث الهجري/9 م. وفي سواحل شرق أفريقيا، استوعبت اللغة السواحلية قدرا كبيرا من المصطلحات العربية، واشتملت لغات أخرى على كلمات وتراكيب عربية.

وفي الغرب الإسلامي بجناحيه الشرقي والغربي، بدأت اللغة العربية تنتشر إلى جانب اللغة الأمازيغية وعرف المغرب الأقصى تحولا مذهلا على المستوى اللغوي؛ حيث شكل التعريب واقعا متميزا وبارزا، استمر في الترسخ عبر القرون في سيرورة لا تنقطع. وأضحت اللغة العربية تغطي رقعة مهمة على الخريطة اللغوية.

1 -ملاحظات أولية

لما اعتنق الأمازيغ الإسلام، بدأت اللغة العربية تشق طريقها تدريجيا في المجتمع الأمازيغي؛ وذلك عبر طرق وقنوات متعددة وحقب مختلفة. وهناك ملاحظة أولية تفرض نفسها، وهي أن التعريب لم يكن ملازما للإسلام؛ فرغم الارتباط الوثيق بين الإسلام والعربية، فإنهما لم يسيرا بشكل متواز (Camps, 1983)؛ إذ أصبح جزء كبير من المغرب مسلما في أقل من قرنين من الزمن في وقت لم تستقر فيه اللغة العربية بعد. وتدريجيا برزت كفاعل أساسي في مسار تاريخ المغرب (Marçais, 1938). واجتمع لها من عوامل القوة[1]، وتهيأ لها من الأسباب ما جعلها لغة التخاطب اليومي، ولغة الإدارة والتعليم والآداب (العروي، 2000)؛ ساعدها في ذلك سلطتها

[1] بمعنى أنها أصبحت لغة عالمة انتشرت خارج موطنها الأصلي بعامل القهر الثقافي، وبرهنت على حيويتها الثقافية، واحتضنت أرقى حضارة عالمية ومنتهى ما وصلت إليه المعرفة البشرية في ذلك العصر. لذلك كان طبيعيا أن تصبح اللغة العربية لغة الإدارة والمراسلات والمنتديات الثقافية. كما ساهم الخط العربي بقوة في خدمة اللغة العربية فهو يلي الحديث أو الكلام من حيث الترتيب الدلالي اللغوي، (ابن خلدون، 1988)، وبدأ يعرف الانتشار مع الفتوحات الإسلامية. إلا أن البداية الحقيقية لانتشاره بدأت عندما انتهجت الدولة الإسلامية سياسة التعريب في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، ومال المجتمع الإسلامي الواسع كله تقريبا إلى الخط العربي؛ بل إن كثيرا من اللغات أصبحت تكتب به، فالفارسية تكتب وإلى يومنا هذا بحروف عربية مكيفة جزئيا مع خصوصيات الفارسية. واختارت لغات أخرى الخط العربي شأنها شأن الفارسية. وانتشر الخط العربي بشمال أفريقيا باعتباره رسم القرآن (Sourdel). كما سجلت بعض المؤلفات الفقهية والعقائدية الأمازيغية بخط عربي. واستعمل كذلك في الزخرفة وعلى الآثار المعمارية والقطع النقدية. وتعرض لتحويرات جمالية على يد الخطاط المغربي بأسلوب يختلف عن الأسلوب المشرقي.

المعنوية؛ غير أن القضية لا تتصل فقط بالشعور الديني، إذْ إلى جانب الموقف العاطفي توجد عوامل أخرى داخلية وخارجية مهدت للتعريب.

شكل المغرب على امتداد تاريخه معبرا هاما التقت عبره تيارات وحضارات متنوعة. وكما هو معروف، رافق الاحتلال الروماني دخول الديانة المسيحية، واللغة اللاتينية التي صارت لغة رسمية للكنيسة الأفريقية. وكثيرا ما تساءلت الأبحاث الغربية عن أسباب اندثار اللغة اللاتينية بهذه السرعة المدهشة. صحيح أن العرب أبقوا على اللاتينية في البداية بإفريقية كلغة للإدارة، ومع استمرار سياسة تعريب الإدارة والدواوين في الدولة الإسلامية أخذت اللاتينية تفقد أهميتها وتسير نحو الأفول. كما أن استعمال اللاتينية كان شائعا في جنوب تونس أواسط القرن السادس الهجري/ 12م؛ إذ أن أغلب سكان قفصة كانوا يتكلمون باللسان اللاتيني الإفريقي (الإدريسي، 1970). وهذا يدعو إلى الاعتقاد بأن استعمال اللغة اللاتينية هي الخاصية التي كانت تميز الأفارقة. وبالمغرب الأقصى، لا يبدو أن اللاتينية تحولت إلى أداة للتواصل اليومي بين الأمازيغ، وربما لم تكن منتشرة على النطاق الذي تخيله الباحثون الغربيون (العروي، 2000)، فظلت اللغة الأمازيغية صاحبة السيادة والنفوذ.

ولما لم يترك التدخل الروماني أثرا كبيرا على المستوى اللغوي، فإن المرحلة الإسلامية تركت بصمات قوية، وطبعت بعمق ملامح الهوية المغربية. لعل ما يبرز أهمية الموضوع أن هناك مجموعات بشرية اعتنقت الإسلام، لكنها حافظت على لغاتها ولهجاتها، وإن تأثرت بشكل أو بآخر باللغة العربية. بينما تبنى المغرب الأقصى اللغة العربية (صدقي، 2002) و صارت الأمور في اتجاه يمثل ترسيخها على المستوى الثقافي والإداري (المنوني،1991؛ Garcin et *al*. 2000) وكذلك على مستوى التداول اليومي.

2 - مفهوم التعريب

التعريب بمفهومه الشامل هو كل ما يتعلق بإنتاجات المجتمع الثقافية والاجتماعية وسائر المؤثرات الحضارية؛ بحيث تمثل فيه اللغة عنصرا أساسيا، ويشمل أمرين رئيسين:

- أولا : اتخاذ اللغة العربية لغة التواصل بين أفراد المجتمع،
- ثانيا : استعمال اللغة العربية في الإدارة والثقافة والتعليم.

فهناك العربية الفصيحة التي تميزت عن العامية واستعملها العلماء والأدباء والفقهاء، وهناك العامية لغة التخاطب اليومي التي كان يتداولها الناس في حياتهم العادية وأمورهم اليومية.

وبما أن التعريب جاء نتيجة مخاض تاريخي طويل، فسنحاول تتبع وتقصي الأشواط التي قطعها بوضعه في سياقه التاريخي العام. ولعل أهم وسائل التعريب تكمن في العنصر البشري، الذي شكل مادته الأولى العنصر العربي خاصة، مع توجيه الاهتمام إلى مواطن استقراره، ورصد المجالات التي اعتمد أهلها على اللغة العربية كلغة للتواصل اليومي، أو تلك التي ظلت صلتها بها ضعيفة.

3-الفتح الإسلامي والهجرات العربية المصاحبة له

من خلال استقراء الوقائع والأحداث التاريخية، نلاحظ أن الحضور العربي كان أقوى في إفريقية والأندلس منه بأقصى المغرب. فالجيوش العربية كانت تتركز أساسا في القيروان (ابن عبد الحكم، 1964؛ ابن عذاري، 1980) ولم يكن يتخلف بالمنطقة سوى أقليات متناثرة ومحدودة من العرب الذين كان يكلفهم القواد الفاتحون بمهمة تلقين مبادئ الإسلام. فموسى بن نصير لم يترك بأقصى المغرب حسب رواية ابن عذاري سوى سبعة وعشرين رجلا، ولا يقترن بعقبة إلا اسم صاحبه شاكر (ابن عذاري، 1980)؛ ولم يستوطن البلاد إلا أعداد ضئيلة من الولاة العرب وحاشيتهم للقيام بالخدمة العسكرية، أو المهام الإدارية.

وقد يتعلق الأمر بالهاربين من ملاحقة السلطة، إذ كان أقصى المغرب -بسبب بعده عن مركز الخلافة- ملاذا للكثير من الثوار الذين لجأوا إليه حيث لا تدركهم يد الدولة، مثل الخوارج الذين تسربوا إليه في الربع الأخير من القرن الأول للهجرة والذين لا نعلم عنهم الكثير. ولعل سبب ذلك يرجع إلى الأسلوب السري الذي انتهجوه لإجراء التأثير المطلوب، خصوصا بعد فشل ثورتهم بالمشرق، ولا شك أن الحماس لدعوة الخوارج واشتعال ثورة عارمة فجرت الأوضاع بالمغرب الأقصى تقريبا، وامتد تأثيرها إلى المناطق الشرقية يدفع إلى الاعتقاد بأن جماعات من الخوارج دخلت المغرب منذ وقت مبكر (بل،1981). ولا ريب أن تيار الهجرة لم ينقطع وظل مستمرا على امتداد فترة الفتنة.

إن تحديد مواطن العرب الوافدين إلى المغرب الأقصى يطرح مشاكل عديدة، (Rosenberger, 1998) خصوصا أن المعلومات مستترة ومهملة وراء الأحداث الصاخبة. وحسب المصادر، فقد استقرت فروع عربية بالمراكز، والثغور المتناثرة على امتداد الساحل المغربي الشمالي، كما هو الشأن بالنسبة لطنجة التي حلت بها قوات عربية منذ العهود الأولى للفتح الإسلامي، وسبتة التي كانت توجد بها عناصر عربية. وإثر اندلاع ثورة الخوارج بزعامة ميسرة، دخل الأمازيغ المدينة فخربوها وأخرجوا من كان فيها من العرب (البكري، 1911؛ ابن عذاري، 1980؛ ابن خلدون، 1988).

وحل ببلاد الريف صالح بن منصور الحميري الذي انتقل صحبة الجيوش العربية، واستقل بها بعدما أقره الخليفة الوليد بن عبد الملك عليها عام 91 هـ/ 709م. ويبدو أنه استقر معه بعض العرب اليمنيين الذين كانوا ضمن الجنود الفاتحين. ومن المحتمل أن المنطقة كانت ملجأ لعناصر عربية جديدة. فبعد الهزيمة الثقيلة التي حلت بالعرب في موقعة بقدورة بوادي سبو تفرقوا حتى قيل إن منهم من احتمى بجبال درن المنيعة (مجهول الاستبصار، 1985)، فخملت أنسابهم واندمجوا بغيرهم، وبذلك لا يستبعد وصول بعضهم إلى إمارة نكور بالريف (أبو ضيف أحمد، 1986)، وهي كيان عربي سني مالكي يعتبر الأول في المغرب ابتداءً من أوائل القرن الثاني إلى بداية القرن الخامس. وتوارث أبناء صالح بن منصور حكم الإمارة التي انحصر نفوذها في بعض السواحل الشمالية للمغرب حول مرسى المزمّة.

اتجهت أفواج أخرى جنوبا لتنزل بمنطقة السوس. وحسب رواية البكري فإن عبد الرحمان بن مروان نزل بالسوس، وجلب الماء لأهله وعمّره (البكري، 1911). ورحب بالوافدين من الأمويين الذين التحقوا به. ويبدو أن أقصى المغرب أصبح مجالا لتوافد عناصر جديدة أفرادا وجماعات لم تسجلها المصادر، مثلما هاجر إدريس بن عبد الله إثر قيام دولة بني العباس واضطهادهم للأسر العلوية. وكان ذكره سيبقى مغمورا لو لم يؤسس دولة الأدارسة التي استقبلت أول هجرة عربية مكثفة إلى المغرب الأقصى (ابن أبي زرع، 1973؛ الجزنائي، 1967)، والتي كانت بمثابة النواة الأولى لتعريب المنطقة، دعمتها فيما بعد هجرات أخرى.

خلاصة القول إن الأمور بأقصى المغرب كانت مختلفة عما كان عليه الوضع في القسم الشرقي الذي عرف سياسة إعمار مكثفة (الدباغ وابن ناجي، 1968؛ الطالبي، 1985)، وظل مرتبطا بالمشرق عن طريق تيار الهجرة المستمر الذي كان يحمل من الشرق نخبا من أقارب الأسر الحاكمة، أو من شايعها من عصبيتها (الطبري، 1964؛ الرقيق القيرواني، 1968) أو من فر من الشرق تحت لواء دعوة دينية، أو غير ذلك مما يسر للغة العربية مد جذورها في الأوساط الأمازيغية.

وحسب المعلومات المتوفرة، ليس هناك ما يسمح بالاعتقاد أن التعريب قد خطا خطوات مهمة بالمغرب الأقصى. فاللسان الأمازيغي لازال سائدا في مجموع ترابه؛ وإن كانت الصورة التي تقدمها المصادر عن وقائع وأخبار النصف الثاني من القرن الأول الهجري إلى النصف الأول من القرن الثاني الهجري توحي للقارئ أنه أمام منطقة عربية من النيل إلى المحيط، وهذه الصورة أقرب ما تكون إلى الخيال في مجتمع لازال حديث العهد باللغة العربية. كما نعجب لخطبة طارق بن زياد التي ساقها الرواة، (المقري، 1968) وهي خطبة بليغة تنافس الخطب العربية في قوة أسلوبها، وروعة عباراتها، ألقيت على مسامع جيش كان أغلب عناصره من

متطوعي القبائل الأمازيغية الذين بلغ عددهم حسب رواية الرقيق القيرواني اثنا عشر ألف فارس (الرقيق القيرواني، 1968). وعموما، فإن هذه الخطبة ذاعت بين الناس وظلت محفوظة في ذاكرة المغاربة، لكنها لا يمكن أن تعتبر بأي حال عينة من واقع لغوي نظرا لتداخل الأسباب المانعة. وباستقراء هذه المرحلة التاريخية يمكن الخروج بالملاحظات الآتية:

- أولا: إن الفتح يعني بالأساس اعترافا بسيادة دولة الخلافة الإسلامية بالمشرق، ولا يعني بالضرورة فهما عميقا للدين، كما أنه لا يعني استعمال اللغة العربية في التخاطب اليومي (العروي، 2000). ويكفي هنا استحضار ما قاله عبد الله العروي من أنه إذا كان إسلام الأمازيغ في هذه الفترة المبكرة إسلاما سطحيا منحصرا في المبادئ العامة فلا شك أن تعريبهم كان أكثر سطحية (العروي، 2000)؛
- ثانيا: عامل الزمن الذي لا نوليه اهتماما كبيرا. فكما هو معلوم استغرق إسلام الأمازيغ زمنا طويلا، ولعل من بين الأسباب كونهم لا يعرفون اللغة العربية[2]؛ ولا شك أن تعريبهم سيستغرق زمنا أطول (العروي، 2000) على أساس أن اختفاء أية لغة لا يحصل مباشرة وبسرعة، فهو نتيجة مخاض تاريخي طويل. ولم تكن هذه الفترة الوجيزة كافية ليتخلى المجتمع المغربي عن لغته لصالح التعريب. فالأمر كما هو معلوم لا يتعلق بفتح عسكري، وإنما بفتح من نوع آخر لا يتحقق بالمستوى نفسه وبالسرعة نفسها، لذلك من المعقول جدا أن يظهر التعريب بعد حيز مناسب من الزمن.

  وينبغي كذلك أن نضع في الاعتبار الأساس الذي تم الانطلاق منه، وهو أن الفتوحات الإسلامية لم تحدث تغييرا جذريا كبيرا في البنية السكانية لأقصى المغرب (Terrasse, 1952 و صدقي، 2002) من شأنه أن يفرز تحولا لغويا[3].

---

[2] يعتبر جهل السكان للغة العربية من بين الصعوبات التي واجهت الفاتحين في نشر الإسلام في المجتمع المغربي، لكنهم استطاعوا أن يتغلبوا على ذلك نسبيا بإدماج الرهائن في الجيش، ولذلك كان للجيش أثره الملحوظ في نشرها.

[3] حسب دراسة لمحمد الطالبي، بناءا على كتاب البيان المغرب لابن عذاري. فإن الجيوش العربية التي توالت على المغرب مع حركة الفتح الإسلامي قد بلغت في مجموعها من سنة 50هـ إلى 155 هـ (من670 م إلى 771م)- أي ابتداء من جولة عقبة بن نافع، ومرورا بزحف حسان بن النعمان، وانتصار موسى بن نصير، إلى آخر تدخل عسكري بإفريقية بقيادة يزيد بن حاتم- ما يساوي مائة وثمانون ألفا، (الطالبي، 1985)، منها من بقي واستوطن المدن والرباطات والثغور من برقة إلى سبتة إلى طنجة، ومنها من عاد إلى المشرق. وسقط العديد منهم في المعارك التي اشتعلت بين قابس وطنجة. وانتقل بعضهم إلى الأندلس، وكان عددهم أربعون ألف مقاتل. وحسب هذه المعطيات، لا يمكن الجزم بأن الفتح كان موجة عربية عمت المغرب. وكما سبقت الإشارة، فإن الإستيطان العربي الذي صاحب الفتح الإسلامي وما بعده تقوى خصوصا

غير أنه من الإنصاف القول بأن اللغة العربية وجدت مكانا في قلوب الأمازيغ وأسماعهم. وظلت تمارس تأثيرا وجدانيا في هذه المرحلة التاريخية (القادري بوتشيش، 1994). فهي لغة القرآن وتعلمها من تعلمه، فلا غرابة إذن أن يعشقها الأمازيغ المسلمون فيقبلوا عليها لما لها من سلطة معنوية. ولعل هذا هو ما يفسر التلاحم بين الإسلام واللغة العربية.

إن ما يمكن استخلاصه هو أن مجمل المؤشرات والقرائن تدل على أن الحديث عن التعريب في هذه المرحلة سابق لأوانه؛ بل إنه يعتبر ضربا من المغامرة والعبث، لأن الظروف لم تكن مواتية بعد؛ ورغم سطحيته، فهولا يشكل واقعا ظرفيا ولا عابرا، إذ أنه سيزداد رسوخا مع التطورات اللاحقة التي طرأت على المنطقة، لأننا بصدد فترة تمهيدية ككل البدايات.

وبصفة عامة، فإن العامل السياسي والعسكري المتمثل في الانتصار في الفتوحات الإسلامية هو الذي مهد الطريق للغة العربية، وستدعمه عوامل أخرى دينية وثقافية واجتماعية وبشرية، استطاعت فيما يبدو أن تفسح المجال للغة العربية التي صارت- نظرا لما أحاطها من قوة وسيادة معنوية- لغة الإدارة، والتأليف، والكتابة، والتعليم (Marçais, 1938) والتخاطب اليومي في صفوف المجاهدين خاصة في المدن الأندلسية (Levy, 1998). ومضمون هذا الكلام أن التعريب انتظر فرصته المناسبة التي ارتبطت بمجيء هجرات جماعية أخرى ونقصد بوجه خاص العنصرين القيرواني والأندلسي اللذين كانا قوتين متفاعلتين في تقوية التعريب، حيث بدأ يظهر عمليا الانفتاح الفعلي على اللغة العربية.

4– الهجرات القيروانية والأندلسية

عند الاطلاع على المصادر، نلاحظ أن الأندلس وإفريقية كانتا من أهم المنافذ البشرية. والمغرب- كما هو معلوم- كانت أذرعه مفتوحة لاستقبال الوافدين من القيروان والأندلس (ابن أبي زرع، 1973؛ ابن القاضي، 1973؛ ابن عذاري، 1980). وكما يفهم من المصادر، فإن هذه العناصر شاركت في عمارته، وملأت حواضره، وامتزجت بسكانه؛ الشيء الذي كان له تأثير كبير في تسرب اللغة العربية وتقوية نفوذها (Camps, 1980).

إن الأسباب التي حركت الهجرة الجماعية إلى المغرب الأقصى كان العامل السياسي فيها أكثر بروزا وجلاءا، فالاضطرابات وانعدام الأمن بالأندلس وإفريقية

في الجزء الشرقي بانتشار جماعات وبيوتات من العرب. أما نصيب المغرب الأقصى من هذه الهجرات، فقد كان مرتبطا بحركة العبور إلى الأندلس، بينما انحصر الوجود العربي في الساحل الشمالي (العلوي، 1995).

كانا وراء هذه الهجرات، غير أن المصادر لا تقدم معلومات رقمية عن أعداد المهاجرين إلا في حالات قليلة. والمعلومات المتوفرة عن الربضيين والقيروانيين المهاجرين أكثر دقة ووفرة مقارنة مع باقي الهجرات الأخرى.

وإذا تتبعنا الأحداث السياسة وتسلسلها فإن الهجرة إلى المغرب الأقصى، ازدادت وتنامت منذ أن أصبح الأندلس ولاية من ولايات الإمبراطورية المرابطية الواسعة، وأصبح لها من الأسباب غير تلك التي تم الوقوف عليها من هجرة قسرية يبحث أصحابها عن الأمن والاستقرار إلى هجرة اختيارية متعددة الدوافع والأغراض.

ولقد كان الاستقرار الذي ساد المغرب الأقصى أيام يوسف بن تاشفين، ونسبيا على عهد ابنه علي، عاملا مشجعا على هجرة العديد من الأندلسيين. وعمل المرابطون على اجتذاب أكبر عدد منهم قصد الاستفادة من خدماتهم. ووفدت عليهم وفود أندلسية، رفعوا من مكانتها وأشركوها في أدوار متصدرة وبارزة، ومنحوها مناصب سياسية وإدارية في البلاط، أو في ديوان أحد الأمراء بالأقاليم (المراكشي، 1978؛ مجهول الحلل، 1979).

ولما كان المغرب الأقصى خلال العصر الموحدي أكثر أقطار الغرب الإسلامي أمنا واستقرارا، فإن تيار الهجرة الأندلسية إلى المدن المغربية بدأ يتجدد، وبلغ التواصل بين المغرب والأندلس منتهاه، ولاشك أن الظروف الداعية إلى الهجرة لم تتغير كثيرا. وهاجر العديد من الأندلسيين إلى العدوة الجنوبية قاصدين مناطقهم المفضلة، خاصة بالشمال، أو العاصمة مراكش. ويبدو أن هذا التلاقح كان له تأثير خاصة على الوضع اللغوي.

وخلال فترة الجلاء عن القواعد والمدن الأندلسية، بدأت أفواج الأندلسيين تصل إلى المغرب بسبب ضغوط ومضايقات المسيحيين. وقد كان لمدن الشمال نصيب وافر في استقبال جموع الوافدين من ديار الأندلس. (الناصري، 1954) ولما سقطت غرناطة نهائيا في يد الإسبان سنة 897 هـ/1492 م تزايدت أعداد مهاجري الأندلس، وشهدت مدن الشمال أكبر موجة للعناصر الأندلسية، متميزة بثقافتها، ولغتها، وأنماط عيشها (حجي، 1991 ؛ رزوق، 1991) والجدير بالإشارة أن هذه الفئات ضمت نخبا تمتعت بتكوين إداري، وثقافة عربية، مما ساهم في التمكين للغة العربية.

5-المدن مجال حيوي لوجود اللغة العربية

ارتبط تعمير المدن خلال العصر الوسيط بالتحولات التي شهدتها ابتداء من تاريخ تخطيطها، إذ كانت تشمل عناصر من داخل المغرب، والأندلس، والمشرق، نظرا لاستدعاء عناصر مختلفة لملء الفراغ داخل الأسوار؛ بحيث يتم ذلك عبر

توالي هجرات مختلفة (Fatha, 1982). وهذا ما جعل التعريب يرتبط أساسا بالمدن التي شكلت محطات استقطبت الشرائح المهاجرة (Rosenberger, 1998) التي لم تتجاوز في سكناها العواصم الكبرى، وهي ذات أصول حضرية، مما سهل تسرب اللغة العربية كلغة للتواصل بين سكان المدن. أما الأرياف والبوادي -باستثناءات قليلة- فإنها لم تصب من العربية شيئا[4]. كما بقيت الأمازيغية متغلغلة في الصحراء والجبال النائية[5].

أ- وثيرة انتشار اللغة العربية بالحواضر المغربية

بعد مراجعة المعلومات الواردة في المصادر، نستنتج أن هذه الهجرات ساهمت في تطعيم البنية السكانية للمدن بالجنس العربي، وحملت أعدادا من السكان الناطقين باللغة العربية، وكانت هذه العناصر الوافدة هي المحرك لعملية التعريب (Lévy, 1998). وتكفي الإشارة إلى نوع العلاقة التي كانت سائدة بين العناصر الوافدة والمحلية، لنسجل أن العنصر الأمازيغي بدأ يتعود على الوجود العربي، بل إن الطرفين عاشا جنبا إلى جنب، مكونين عشائر مختلفة في إطار الجوار والمصاهرة والعلاقات اليومية وتبادل المصالح والمعاملات التجارية[6].

---

[4] ورد عند ابن عذاري أنه كان على وادي ورغة حصن كبير يسكنه جماعة من الأمازيغ. فحل عندهم رجل من الحضر فقال:

ألا هل أتى أهل المدينة أنني بورغة بين الأعجمين غريب
إذا قلت شيئا قيل: ماذا تريده؟ لهم بين أحراز الوجوه قطوب

[5] يتعلق الأمر هنا أيضا بتحركات العرب التي كانت في اتجاه الجبال. وحسب المصادر، لم يكن ممكنا لهم أن يفلتوا من النتائج الحتمية، فتمزغت ألسنتهم بالمصاهرة والمجاورة، وفقدوا كل صلة لهم باللغة العربية. ونجد من المصامدة من نقلت عنهم المصادر بأنهم من العرب الذين لجأوا إلى الجبال طلبا للأمان والنجاة أثناء موقعة الأشراف، (مجهول، الاستبصار، ص: 210)، فاكتسبوا بذلك اللغة الأمازيغية وأصبحوا لا يكادون يتكلمون باللسان العربي. وقد أشار الوزان إلى أن العرب الذين عاشوا بين الأمازيغ واندمجوا معهم تغيرت لغتهم وصارت خليطا من اللهجات الأمازيغية. واضطر الأدارسة وأعقابهم تحت تهديد القمع والتشريد أيام موسى بن أبي العافية إلى التحصن بالمناطق الجبلية والدخول في غمار العامة لتغطية أنسابهم. وهؤلاء الأدارسة الذين عاشوا بين الأمازيغ وظلوا على اتصال بهم، تغيرت لغتهم وعلى حد قول ابن خلدون "...وافترقت الأدارسة في القبائل ولاذوا بالاختفاء إلى أن خلعوا شارة ذلك النسب..." (ابن خلدون، كتاب العبر،ج : 6 ، ص295). ولعل هذا يفسر الاعتقاد الراسخ لدى بعض الأمازيغ بأنهم من سلالة عربية. ونخلص إلى القول انطلاقا من هذه الأدلة التاريخية أن التواصل بين العرب والأمازيغ كان لا يسير دائما في اتجاه التعريب، وإنما حدث العكس أحيانا، خصوصا في الجبال، حيث ظلت الأمازيغية صلبة الموقع.

[6] شكلت التجارة عنصر تعريب، حيث انتشرت اللغة العربية عبر الطرق التجارية، واستطاعت أن تخترق مواطن متعددة. ويظهر أن هوارة، وهي مجموعة قبلية أمازيغية لها وجود تاريخي عريق، قد تعربت عن طريق التجارة الكبرى (زنيبر، 1999) التي جلبت العنصر العربي. ولاشك أيضا أن للعامل التجاري دوره في تسرب اللغة العربية إلى سجلماسة، التي تحولت إلى محور للتبادل التجاري (Levy, 1998)، وظلت لمدة طويلة مركزا مهما للمسالك الكبيرة التي تخترقها القوافل التجارية. وبما أنها كانت محط رحلات التجار

كان للمدن دور ريادي في تعميق جذور اللغة العربية، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون في قوله: *" ...اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة، أو الجيل الغالبين عليها أو المختطين لها، ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية..."* (ابن خلدون، 1988). وإذا كان الحضر يتعلمون لغة الوافد لدوافع سياسية وإدارية، فلا غرابة أن تنتشر اللغة العربية بين سكان مدينة نكور التي اختطها بنوصالح الحميريين سنة 123 هـ/741 م، وهم عرب ينتسبون إلى قائد عربي حل بالمنطقة منذ الفتوحات الإسلامية واتخذها موطنا لـه، ويبدو أن عربا صاحبوه واستقروا معه. واضطلعت إمارة نكور بأدوار مهمة، ولعبت دورا كبيرا في نشر الإسلام بين قبيلتي صهناجة وغمارة (البكري، 1911؛ ابن خلدون، 1988؛ ابن عذاري، 1980) كما قاومت تيار الخوارج والشيعة، ونشطت في حماية الساحل الشمالي من الغزوات الأجنبية. وفضلا عن هذا وذاك، ساهم عرب نكور في نشر اللغة العربية بين أهل الريف من غمارة وصنهاجة (مصطفى أبو ضيف، 1986).

وكانت إمارة نكور على علاقة وثيقة بالأندلس، لما كان لبني أمية على بني صالح من أيادي بيضاء في فداء أسراهم الذين وقعوا في يد النورمان (ابن القوطية، د.ت). ويفهم من رواية البكري أن بعض الربضيين لجأوا إلى جبال الريف، ويحتمل أن تكون إمارة نكور قد آوت بعضهم. ولا شك أنها كانت مركز جذب لعناصر عربية أخرى مثل الأمراء الأدارسة، فمن المرجح أن اللغة الأمازيغية بمدينة نكور كانت تتراجع تدريجيا.

وبعدوتي فاس، نلمس آثار التعريب الذي استمد قوته من العناصر الأندلسية والقيروانية (إسماعيل العربي، 1983). ويبدو أنه ما كان بإمكان هذه المدينة التي أصبحت مرفأ لهذه الجماعات أن تفلت من التعريب، بل إنها سخرت جهدها لتعريب المغرب (Marçais, 1938). والملاحظ أيضا أن المناطق التي استقر فيها الأمراء الأدارسة وحراسهم وحاشيتهم، قد بدأت تحتضن اللغة العربية. واستفاد إدريس الثاني من خبرة الجالية القيروانية في تعريب الإدارة، لذلك سارت اللغة العربية في أعقاب السلالة الإدريسية وحلت معهم حيثما حلوا[7].

عبر طرق التجارة الدولية فإن أهلها كانوا يجالسون مثلا تجار القيروان وبعض المدن المشرقية والأندلسية. ويبدو أن وسيلة التفاوض التجاري كانت هي اللغة العربية، لذلك فإن القوافل التجارية وفرت فرص الاحتكاك اللغوي.

[7] حسب النصوص التي تم الاطلاع عليها، عرف المغرب الأقصى هجرة داخلية أملتها تطورات المجتمع الداخلية والتفاعلات الحاصلة مع محيطه. وكما تتفق أغلب المصادر، فبعد وفاة إدريس الثاني سنة 213 هـ/828 م خلفه ابنه محمد الذي نهج سياسة لا مركزية، وقام بتقسيم السلطة بين اخوته بنصيحة جدته كنزة (مجهول، مفاخر البربر، ص، 260-261). وإذا كان جل المؤرخين يذهبون إلى إبراز التأثير السلبي الذي لعبه هذا الإجراء على المستوى السياسي، لأنه كان أحد أسباب تفكيك السلطة المركزية وإضعاف نفوذه، فإنه

لا ريب أن احتكاك الأمازيغ بالأمويين الذين وضعوا المغرب تحت نفوذهم أزيد من قرن كان له أثر في نشر اللغة العربية بين السكان، خاصة أن الإدارة الأموية قد جلبت إلى سبتة عددا من الإداريين الناطقين بالعربية؛ بل إن ما جادت به مدينة سبتة من أدباء وعلماء دليل على انتشار الإسلام والتعريب بها (Rosenberger R. 1998). وكما سبقت الإشارة فإن الكثير من الأندلسيين اتخذوا المدن المغربية موطنا لهم خاصة خلال العصر المرابطي، حيث توطدت العلاقة السياسية والتجارية بين العدوتين بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ المغرب، فنقلوا بذلك لغتهم (Lévy S. 1998) وثقافتهم، وتأثر سكان الحواضر بكثير من كلامهم. وتسربت اللهجة الأندلسية بألفاظها ومقاطعها التي تعود إلى لغة القبائل العربية التي استوطنت الأندلس منذ الفتح الإسلامي.

ساهم العنصر الأندلسي والقيرواني بشكل أو بآخر في تقدم اللغة العربية داخل المناطق الحضرية، وحتى في بعض المناطق الريفية المجاورة لها (إبراهيم حركات، 1998)، وذلك بدرجات متفاوتة. غير أنه حسب المعطيات المتوفرة، ليس هناك ما يسمح بالاعتقاد أن تعريب المدن كان عميقا على النحو الذي توحي به القراءة الأولية للنصوص، لذلك لابد من الحذر عند قراءة الروايات القليلة التي وصلتنا عن الوضع اللغوي.

وحسب ما يقتضيه قانون التفاعل اللغوي، فإن هذه المدة القصيرة تبدو غير كافية كي يستبدل سكان المدن لغتهم الأصلية باللسان العربي، لذلك ظلت المدن تتلقى اللغة العربية بإيقاع بطيء (Rosenberger, 1998). وإذا استثنينا الحياة الرسمية والنخبة المثقفة من الفقهاء والعلماء الذين ارتبطوا بالبلاط، وهم أصحاب ثقافة عربية، ولهم معرفة واسعة باللسان العربي (Guichard, 1977)، فإن اللغة الأمازيغية كانت لا تزال حية تتمتع بنفوذها في كثير من المدن إلى جانب اللغة العربية التي كانت "تحبو حبوا". ومن المؤشرات على عدم عمق التعريب، هو أن الأسرة الأمازيغية داخل المدن حافظت على لغتها كأداة للتواصل اليومي بين أفرادها.

وتماشيا مع طبيعة الفكر السائد الذي لم يكن يسمح للمرأة بالاحتكاك الخارجي، بقيت الأسرة هي الأمين على اللغة الأمازيغية، وحالت دون اضمحلالها وانمحائها رغم استعمال رجالها للعربية (إبراهيم حركات، 1998). وأغلب الظن أن ألسنة الأسر الأمازيغية لم تتغير بسبب صلابة بنيتها في وجه المؤثرات الخارجية، إلا من كان منها كثير الامتزاج بالعرب. وإذا كان الأمر على هذا النحو في يومنا هذا، خصوصا

من زاوية أخرى ساهم في تمصير أجزاء من المغرب، بظهور مراكز حضرية صغرى أصبحت مراكز جذب لجماعات أندلسية مثل البصرة وغيرها. كما أدى هذا التقسيم إلى توزيع السلالة الإدريسية والعنصر العربي على مختلف أنحاء النفوذ الإدريسي مثل سبتة وطنجة وأصيلا والبصرة، وغيرها.

في البوادي النائية، فيمكن القول إن المرأة باعتبارها الحضن الأول، كانت -ولا تزال- تقوم بدورها في الحفاظ على وجود اللغة الأمازيغية للتخاطب بين أفراد الأسرة، وهذا لـه أهميته بالنسبة للدراسات الاجتماعية.

لم تكن أدوات التواصل موحدة بين المجموعتين الأمازيغ والعرب. واستمر اللسان العربي إلى جانب اللسان الأمازيغي بوجود جماعات تتواصل في الحياة اليومية باستعمال اللغتين (Rosenberger 1,998). وهذه الإزدواجية اللغوية لم تكن سوى مظهرا لتنوع لغوي. وجملة القول، إن المدن كانت تسير في طريقها نحو التعريب بإيقاع بطيء، وبخطى متعثرة لكنها مستمرة لا تتوقف.

ب- واقع التعريب بين مدن الشمال ومدن الجنوب

إذا كانت خلاصة القراءة التي تقدمت هي أن تعريب المدن سبق تعريب البوادي، وأنه كان للمدن الدور الريادي في تعميق جذور العربية (Marçais,1938)، فإن ما يسترعي الانتباه أن الفرص بين المدن لم تكن متكافئة، إذ نلاحظ تفاوتا كبيرا بين مدن الشمال ومدن الجنوب. ونشير إلى أن المعلومات التي تتعلق بالجنوب يغلب عليها الاختصار، فالكتابات التاريخية لم تهتم بها إلا قليلا، ولا أدل على ذلك أنه خلال القرنين (2 و3 هـ 8 و9 م) حظي شمال المغرب باهتمام أكبر من طرف أصحاب المصادر، لكن ماذا عن الأدلة التي تبين أن التعريب تركز في مدن الشمال دون الجنوب؟

قبل الإجابة على هذا السؤال، لابد من إبداء مجموعة من الملاحظات البديهية، وهي أن جل المدن نشأت في النصف الشمالي من بلاد المغرب، وهذا يحمل دلالة تاريخية وسياسية واستراتيجية. فالمنطقة آهلة منذ وقت مبكر، كما أنها كانت أولى المناطق التي وطئتها أقدام الفاتحين. وكما سبقت الإشارة فقد تجمع لها من الحيوية، ومن المؤهلات الطبيعية والاقتصادية ما يغري بالاستقرار بها، على خلاف النصف الجنوبي الذي كانت أهميته تتركز بالخصوص في الجانب التجاري. وفضلا عن هذا وذاك، فإن الشاطئ المتوسطي كان هو المنفذ الرئيس الذي استعمله المغرب في العصر الوسيط، لذلك اكتسبت مدنه أهمية كبيرة (Lombard, 1971).

أما الوضع في الجهات الجنوبية فكان على العكس من ذلك، لأن المجتمع الحضري لم يكن يشكل سوى ظاهرة استثنائية بالمقارنة مع الشمال. فالطابع البدوي كان يغلب على المناطق الجنوبية، وأغلبها عبارة عن مساكن وقرى متفرقة لا ترقى إلى مستوى المدينة. وهذه حقيقة لها ما يؤكدها في الواقع، ذلك أن المصادر التاريخية لم تشر إلى مدن جنوبية كثيرة باستثناء قلة معدودة مثل سجلماسة، وأغمات، وتارودانت ولم يعرف الجنوب توسعا عمرانيا مثل الشمال؛ بل ظل يعيش في شبه

عزلة جغرافية تطغى عليه البساطة، ولا يظهر عليه أثر كبير للتحضر. وقد ساهم بناء مراكش- العاصمة المرابطية -في إخراج الجنوب المغربي من عزلته تلك، وخلق نوعا من التوازن بين الشمال والجنوب (زنيبر، 1999)، لكنه ظل يفتقر إلى وجود حواضر كبرى.

عند ملامسة خط الانتشار العربي، نلاحظ أن المدن الشمالية كانت نقط ارتكاز الوجود العربي، لأنها كانت أكثر احتكاكا بالفاتحين الأوائل، وغيرهم من الجماعات العربية والأندلسية التي انحدرت منها أجيال عديدة التحمت مع الأمازيغ. فلا ننسى أن أول الرحلات الجماعية التي استقبلها المغرب الأقصى من إفريقية وبر الأندلس كانت هي تلك التي اتجهت صوب فاس، وتحدثت عنها المصادر بإسهاب. فمدن الشمال كانت أكثر ارتباطا بالأندلس وإفريقية والشرق؛ بينما تقل أخبار الوافدين القيروانيين والأندلسيين في الجنوب مقارنة مع الشمال. وإذا علم أن المناطق الشمالية من المغرب كانت ممرا ضروريا نحو الأندلس، ومنفتحة على الممرات التي يسلكها الوافدون، كان بالإمكان أن نفهم لماذا كان نصيب مدن الشمال أوفر، بينما كان الجنوب يعيش في عزلة بمنأى عن هذه المؤثرات الخارجية الكبرى. ولم يتم العثور على ما يفيد وجود هجرات جماعية كبرى إلى هذه الجهات كما هو الحال بالنسبة لفاس مثلا، وإنما توافدت عليها عناصر أندلسية أو قيروانية أو مشرقية شكلت نخبة في وسط تميز بسيادة العنصر الأمازيغي.

إذا كانت المدن الشمالية قد قطعت أشواطا في التعريب، فإن هذا لا يسمح بتعميم هذا الاستنتاج على بقية المدن المغربية. وحينما نتحدث عن التعريب، نستثني بطبيعة الحال مدن القسم الجنوبي على الأقل خلال هذه الفترة، لأن اللغة العربية كانت لا تزال تعترضها عراقيل كثيرة، أهمها ثقل العنصر الأمازيغي ورجحانه على العنصر العربي، باستثناء مدينة مراكش التي يبدو أنها استقبلت أعدادا من الأندلسيين خصوصا من توفرت فيهم الخبرة الإدارية، والمهارة الصناعية، وتمتعت فيها اللغة العربية بالسيادة على المستوى الإداري والثقافي. وكما سبقت الإشارة، فإن مدن الشمال ظلت تمثل حلقة وصل بين الأندلس والشرق، عاشت على إثرها حركة تواصل بشري مستمر، تربطها بالقيروان ومدن الأندلس طرق تجارية ومسالك للمسافرين، لا تنقطع حتى في أحلك فتراتها. كما عرفت نزوحا جماعيا، لذلك شقت اللغة العربية طريقها إليها بسرعة.

وخلال العصر الموحدي تنامت اللغة العربية بمراكش بفعل الوجود الأندلسي (ابن عبد الملك، 1984)، والهلالي (ابن عذاري، 1985؛ الوزان، 1980)، وربما

الـگومي (بروفانصال، د-ت) و السبتي أيضا[8]، غير أنها لم تكن منتشرة على نطاق واسع، وظلت اللغة الأمازيغية الأكثر تداولا بين الناس خاصة أن المدينة نشأت في مجال يطغى عليه العنصر الأمازيغي (البيدق، 1971؛ Deverdun, 1956).

خلاصة القول إن أثر التعريب كان أكثر جلاءً في أوساط العلماء، ونخب أخرى داخل البلاط الموحدي ممن عملت بجانب الدولة، وتحملت مسؤوليات تعليمية وإدارية. وقد سبقت الإشارة إلى تركيبة المجتمع الفاسي، الذي ضم جماعات قيروانية وأندلسية هيمنت على المدينة، وطبعتها بطابعها العربي، كما ساهمت في صقل لغة أهلها وتطوير مفرداتها وبنيتها. ويعود أكبر جزء من مصطلحات دارجة مدينة فاس لهذه الموجة العربية، لذلك وجدها عبد الواحد المراكشي أجود اللغات وأفصحها "...*ولغة أهل فاس أفصح اللغات في ذلك الإقليم. ومازلت أسمع المشايخ يدعونها بغداد المغرب*..." (المراكشي، 1978).

غير أن هناك مسألة تنافي ما تقدم من شيوع العربية في لغة المحادثة، ويتعلق الأمر باشتراط الموحدين في خطباء المساجد حفظ التوحيد باللسان الأمازيغي، فعندما دخلوا مدينة فاس صرفوا عن الخطبة الفقيه أبا محمد مهدي بن عيسى خطيب جامع القرويين، وكان من أفصح الناس لسانا، وقدموا مكانه أبا الحسن بن عطية لمعرفته اللسان الأمازيغي ولحفظه التوحيد (ابن أبي زرع، 1973). وإذا كان للغة مجالها الاستعمالي الذي يضيق ويتسع حسب الظروف، والأحوال، وعامل الزمن، فلا عجب من موقف كهذا احتاج إليه الموحدون، وهو إفهام التوحيد لمن لا يعرف سوى الأمازيغية (المنوني، 1977). "...*ويؤمر الذين يفهمون اللسان الغربي ويتكلمون به أن يقرؤوا التوحيد بذلك اللسان*..." (مجموع رسائل موحدية، 1941). إلا أن هذا الإجراء لم يكن ليدوم طويلا لأن الأمور على ما يبدو أخذت مجراها الأول، ذلك أن أبا محمد يسْكُرْ بن موسى الجراوي (558-598) أحد الخطباء الرسميين بجامع القرويين، كان يؤم في الصلوات الخمس، لكنه لشدة عجمته أسند خطبة الجمعة إلى الفقيه محمد بن حسن بن زيادة الله المزني (ت572 هـ/1176 م) (ابن أبي زرع، 1973).

وقد يكون تعيين أئمة يتقنون اللسان الأمازيغي والعربي راجع إلى الأهمية العددية للمهاجرين من سكان البوادي (عز الدين موسى، 1983). وكما هو الحال بالنسبة لمراكش، عرفت مدينة فاس نموا ديموغرافيا للعنصر الأمازيغي، حيث وطّن عبد المؤمن عددا من المصامدة بفاس (البيدق، 1986). ويبدو أن توافد عائلات

[8] أشار ابن عذاري إلى أهمية الحضور السبتي ضمن نسيج ساكنة العاصمة الموحدية والمتمثل في وجود حومة تدعى حومة السبتيين، (ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، ص 352).

أندلسية إلى المدينة خلال القرون اللاحقة[9]، سيفسح المجال لوجود اللغة العربية في الحياة اليومية لساكنتها، لذلك كان أثر الأمازيغية ضئيلا جدا في بنية الفاسية القديمة (حليلي، 1981).

يجوز -على أساس ما تقدم- أن نستنتج أن وضع المدن المغربية، كان يسمح بانتشار اللغة العربية لأن أبوابها ظلت مفتوحة أمام العناصر الأندلسية. لكن ليس هناك ما يسمح بالقول بشيوعها كلغة للتخاطب اليومي بين كافة سكان المدن. فاللسان الأمازيغي ظل حيا، وبدرجات متفاوتة تختلف من مدينة لأخرى بطبيعة الحال. ولعل ما يبرر هذا الرأي هو تنامي هجرة العنصر الأمازيغي من البوادي إلى المدن خلال العصر الموحدي، لذلك فإنه من المنطقي أن لا يظهر التعريب بشكل أكثر جلاءً إلا بعد حيز مناسب من الزمن. فالمدن المغربية كان يعوزها الاستقرار الكافي لهذه الجاليات الأندلسية حتى يتغير لسان أهلها، وتتحول اللغة العربية إلى أداة للتواصل اليومي. وقد سبقت الإشارة إلى ظواهر تدل على أن الأمازيغية كانت لا تزال متمركزة بالمدن.

6- انتقال اللغة العربية الى البوادي الموحدية

ارتبط انتشار اللغة العربية بتحركات العنصر العربي، وفي هذا الصدد يمكن القول إن الغرب الإسلامي تأثر خلال العصر الوسيط بتنقلات بشرية شديدة التنوع، همت مختلف المجالات الممتدة عبر الأرياف والمدن (القبلي، 1997). وعرفت المنطقة ما يكفي من الحركية السكانية، وأبرز هذه التحركات تهجير القبائل العربية خلال القرن الخامس الهجري/11 م. وهي هجرة من نوع آخر تختلف عن سابقاتها كمّاً ونوعا. وقد اهتمت المصادر بهذا العنصر الجديد لكونه أهم كتلة بشرية عربية دخلت المغرب منذ الفتوحات الإسلامية، وكذلك لما أعقبه من تطورات ونتائج على جميع المستويات؛ خاصة على المستوى اللغوي.

إذا كانت الهجرات الهلالية قد حقنت المغرب الأقصى بدماء جديدة، وطعمته بالعنصر العربي، فإن انتقال العرب لم يكن له الطابع الفجائي الذي شهدته إفريقية. فالوضع لم يكن مشابها لأن إنزالهم جاء نتيجة تخطيط محكم، وتدبير منظم، وبدعوة ملحة من طرف الدولة الموحدية (ابن صاحب الصلاة، 1964؛ زنيبر، 1999). ويعتبر تهجير القبائل العربية إلى المغرب الأقصى إعلانا عن ميلاد مرحلة جديدة في تاريخ التعريب، خاصة أن هذه المجموعات العربية لم تفقد الكثير من مظاهر ثقافتها الأولى. فحيثما حلت أدخلت معها مراسيمها، وعاداتها، ولغتها؛ لذلك شكلت الدفعة الجديدة

[9] هاجر آخر ملوك بني الأحمر ومعه عدد من الفقهاء والقضاة والأطباء والعلماء والحكماء، متخذا وجهته مدينة فاس، (المقري، 1968).

التي رسخت نفوذ اللغة العربية بالبوادي خاصة أن حضورها كان منحصرا في المراكز الحضرية التي كانت المقر الرئيس للمجموعات العربية الأولى. وقبل التطرق إلى الدور الذي ساهمت به هذه الهجرات في تعريب البوادي سنحاول إبداء الملاحظات الآتية:

● الملاحظة الأولى : هي ندرة المعلومات المتعلقة بالبوادي المغربية التي ظلت مهمشة بسبب هيمنة المدينة. ذلك أن المصادر لم تهتم سوى بالحواضر الكبرى مثل فاس ومراكش، وخارج أسوار المدن كان صمت المصادر يزداد. وكلما تم الابتعاد عن المجال الحضري، أصبحت المعلومات قليلة، ولا نكاد نسمع شيئا عن السكان وحياتهم اليومية، وظلت العلاقة بين المدن وباديتها تكاد تكون باهتة. ولاشك أن العلاقة مثلا بين مراكش وفاس مع القيروان وتلمسان وبعض حواضر الأندلس الكبرى أوضح بكثير في المصادر، من علاقتها مع البوادي المحيطة بها. وإذا ذكر سكان الأرياف ففي معرض الفوضى، أو المساهمة في الحملات العسكرية، أو عبر استخلاص الجبايات. وكأن علاقة السلطة بالبادية تنحصر في تقديم مثل هذه الالتزامات. والنتيجة أنه لا نعرف الكثير عن البوادي المغربية التي ظلت تقبع في ركن التاريخ المنسي وبقيت أخبارها مختفية، وفي أحسن الأحوال يغلب عليها التعميم.

ومع مجيء القبائل الهلالية ستبرز البادية المغربية على صفحات المصادر. كما لا ينبغي إغفال دور الصوفية الذين كانوا يتخذون البوادي والقرى مراكز يمارسون فيها أنشطتهم. وحسب كتاب **التشوف**، فإن جنوب المغرب كان مركز الثقل الرئيس لنشاط الصوفية بما وجد فيه من رباطات عريقة استمرت في أداء وظيفتها الدينية والعلمية؛ لذلك برزت البادية في كتب المناقب.

● الملاحظة الثانية : هي أن اللغة العربية دخلت إلى المغرب الأقصى ابتداء من القرن الأول والثاني للهجرة/7و8 م. وإلى حدود مجيء بني هلال وسليم كانت متمركزة أساسا في المدن، في حين بقيت البوادي بمنأى عن هذا التحول، وهذا يعكس محدودية التعريب (Marçais, 1956 ; Camps, 1983 ; Lévy, 1998). مع تهجير القبائل الهلالية، ستبدأ اللغة العربية في الزحف على البوادي لذلك فإن العصر الموحدي يعتبر بحق نقطة انطلاق التعريب في البوادي التي انتظرت لحظتها المناسبة على يد بني هلال الذين كان لهم أثر كبير في انتشار اللغة العربية بين سكان البوادي.

● الملاحظة الثالثة : هي أن اللغة العربية قد تسربت إلى بعض البوادي قبل مجيء بني هلال. ولعل أهم العوامل التي ساهمت في ذلك، قربها من العواصم

الكبرى، والقرى الآهلة بالتجار، وأرباب الصنائع والمهن، ومجاورتها للطرق التي تندفع فوقها التيارات البشرية من مختلف الاتجاهات، كما هو الشأن مثلا بالنسبة لغمارة[10].

● الملاحظة الرابعة : هي أن هذه المجموعة العربية كانت تتشكل من أسر، وعائلات، وعشائر، انتقلت بأحيائها وخيامها (الناصري، 1954)، واستقرت بالمناطق السهلية. وما من شك أن هذا الاكتساح ترك بصماته على البادية المغربية.

● الملاحظة الخامسة : هي أنه لا يوجد فيما يبدو ذكر لأية مقاومة للغة العربية، في حين نجد رفضا لسلوك العنصر العربي. فالصراعات القائمة بين العرب والسكان الأصليين لم تكن مرتبطة بالانتماءات البشرية، أمازيغ وعرب بقدر ما كانت تتحكم فيها قضايا النزاع حول الأرض والمجال. ويظهر أن دخول عناصر جديدة بدوية في البنية الاجتماعية للمغرب لم يمر دون مشاكل، خاصة أنها كانت في خدمة المخزن الموحدي الذي خول لها امتيازات، وأقطعها الأراضي مقابل أداء دور الخفارة،

[10] رغم أن غمارة منطقة قروية لا تنتمي إلى فئة الحضر بالمعنى الصرف، فإنها تميزت بلهجة ليست بدوية ولكنها ذات مميزات حضرية كما هو الشأن بالنسبة للمدن العتيقة. ونستنتج أن هذه اللهجة انتقلت إليها عن طريق فاس التي عرفت التعريب قبل غيرها من المدن المغربية. فالمنطقة قريبة من فاس، ومعبر هام إليها. ولا ننسى كذلك أن هذه المدينة قد اكتنفت محيطها القروي "...ومدينة فاس قطب ومدار لمدن المغرب الأقصى ويسكن حولها قبائل من البربر ولكنهم يتكلمون بالعربية وهم بنو يوسف وفندلاوة وبهلول وزواوة ومجاصة وغياتة وسلالجو..." (الادريسي، ج 3، ص :246) فهذه القبائل التي كانت تسكن نواحي فاس رغم أنها أمازيغية فإنها كانت تتحدث باللسان العربي الدارج خلال القرن السادس الهجري/12م لقربها من فاس.
إن التأثير الذي مارسته المدن على البوادي المحيطة بها هو الذي يفسر تعريب غمارة ببلاد الريف وتميز لهجتها. فغمارة المعروفة اليوم بجبالة تمتد على شكل هلال من طنجة إلى تازا، ومحاطة بعدد من المدن هي: نكور وبادس وتيگيساس وتطوان وسبتة والقصر الصغير وطنجة وأصيلا والبصرة وبني تاودا ووليلي وفاس وتازا، وهي مدن كانت موطن العديد من العرب الوافدين. كما أنها تمتعت بأسواق، وموانئ تخترقها الطرق التجارية الرئيسة لشمال المغرب. وكان من الطبيعي بسبب هذه التأثيرات أن تكون غمارة أول من تعرب(Colin).
هناك عوامل أخرى أسهمت إلى حد بعيد في تعريب غمارة، فضلا على تميز لهجة أهلها التي يرجع أصلها إلى لغة المراكز الحضرية القديمة. ولعل أبرزها أنها كانت أولى المناطق التي احتكت بالفاتحين الأوائل من العرب المرافقين لعقبة بن نافع وموسى بن نصير. كما هيأها موقعُها الجغرافي لتكون ملتقى الواردين من المشرق بقصد العبور إلى الأندلس. وخلال القرن الرابع الهجري/10م اضطر الأدارسة وأعقابهم تحت تهديد القمع والتشريد أيام موسى بن أبي العافية إلى اللجوء إلى المناطق الجبلية من غمارة والريف والتحصن بها. ولا يخفى ما كان لاستيطان الأدارسة بين ظهرانيهم من تأثير أسهم في تعريبهم (الهراس، 1986). وازداد تأثر منطقة غمارة باللغة العربية حين استقبلت جماعات أندلسية في أفواج متعاقبة هروبا من الفتن التي كانت تشتعل في الأندلس. فشكلت بذلك نقطة وصل بين العدوتين، إذ منها دخل أهل الأندلس إلى المغرب الأقصى، وفيها استقر الكثيرون منهم فحلت معهم اللهجة الأندلسية. ولعل تطوع سكان غمارة للجهاد بالأندلس، وما حدث من احتكاك وتأثير متبادل مع ساكنة مدنها قد ساهم بدوره في نشر اللغة العربية بينهم (Colin) خاصة في طابعها الأندلسي.

واستخلاص الجباية. فتحول بذلك هؤلاء الجباة إلى أسياد (ابن خلدون، 1988؛ ابن عذاري، 1985). وبما أن النظام الجبائي معرض للخلل في أية لحظة خاصة في غياب سلطة مركزية رادعة، فإن الأمر يصبح متعلقا بتوازن القوى بين القبائل الجابية، والقبائل الغارمة (بولقطيب، 2001) فتحولت بذلك القبائل العربية إلى عبء بسبب ممارساتها التي لم تكن تخلو من أعمال السطو والنهب، لذلك كان من الطبيعي أن تحدث صراعات بينها وبين السكان.

وإن الوقوف على كتابَيْ **التشوف** و**المقصد الشريف** من شأنه أن يوضح هذه العلاقة. فالمصدران معا يقدمان صورة لعلاقات لا تخرج عن إطار الصراع، غير أن الاندماج بين الطرفين كان ضرورة فرضتها طبيعة الحياة، والمعاملات اليومية، وإن لم يخل ذلك من صعوبة. وكان لعامل المصاهرة، وصلات القرابة، والمجاورة في المساكن، والاختلاط في الأسواق والمراعي دور في عملية الإندماج. ومع مرور الزمن تحولت القبائل العربية من عناصر دخيلة إلى عناصر منخرطة في النسيج الإجتماعي. ولعل عامل التساكن، والتمازج بين مختلف المكونات البشرية على اختلاف أصولها، من المميزات التي انفرد بها المجتمع المغربي.

أ- مواطن القبائل العربية بالمغرب الأقصى

اكتسح العرب الهلاليون بوادي المغرب الأقصى وسهوله (Marçais, 1913). ولم يكن لهذا الإكتساح البارز أن يتم دفعة واحدة، وإنما عبر مراحل. وأهم ما لاحظه الدارسون عن زحف القبائل الهلالية ما كان من آثار هذا الانتشار العربي. ومن أهم المناطق التي استقبلت العناصر العربية نجد دكالة وتامسنا وبلاد الهبط وسهل تادلا وبلاد ملوية وسجلماسة ودرعة والمنطقة التي تليها غربا إلى المحيط (ابن عذاري، 1985؛ ا بن خلدون، 1988).

ب– عوامل ساهمت في التمكين للغة العربية بالبوادي

لعل تهجير القبائل العربية كان السبب المباشر الذي عمل على تعريب البوادي (Marçais, 1991)، خاصة أنها تفرقت على سهول المغرب وصحراءه، وجاورت أهل البلاد، وامتزجت بهم فتوسعت بذلك رقعة التعريب. وأهم ما يمكن الإشارة إليه في هذا الصدد أن ظاهرة الترحال قد ساعدت على تعزيز انتشار اللغة العربية (Camps, 1980). كما ساهمت التحركات الداخلية بدورها في هذا المجال.

- **الترحال:** ظاهرة موجودة في مناطق متعددة من بقاع الأرض، تحدث في بيئات متعددة، وهي وليدة ظروف اجتماعية وطبيعية، مثل قلة التساقطات والجفاف. هذا النشاط الاجتماعي يعكس التفاعل الدائم والطويل مع البيئة. والعرب بحكم تقاليدهم الموروثة اعتادوا على الترحال والحياة البدوية، فهم أهل كسب ورعي أكثر منهم أهل

زراعة. احترفوا الرعي ومارسوه منذ قرون عديدة (الناصري، 1954) وكانت تحركاتهم مدفوعة بالرغبة في الحصول على مراع جيدة لماشيتهم، وامتلاك موارد المياه. فعرب معقل الذين كان نمط عيشهم يعتمد أساسا على الرعي وسكنى الخيام قد تقلبوا في قفار صحاري درعة ثم ارتحلوا إلى تادلا (ابن خلدون، 1988). كما تعودت القبائل الأمازيغية على الترحال منذ القديم من أجل امتلاك مناطق غنية، لذلك فإن التعريب انتشر خاصة عند الرحل الأمازيغ (Camps, 1983؛ صدقي، 2002).

- **التحركات القبلية:** كان للموحدين السيطرة التامة على القبائل العربية، حيث تمكنوا في أول الأمر من التحكم في عملية انتشارها. واستطاعوا ضبط تحركاتها، وتسييرها وفق إرادتهم؛ وإن لم يكن ذلك بالأمر اليسير، لأن نزول عرب بني هلال وسليم بالمنطقة كقبائل لها عصبية وتقاليد حربية، لم يكن من السهل أن تنقاد دائما للطاعة؛ خاصة أنها لا تخضع إلا لمن هادنها (مجهول، الاستبصار، ص : 129). وعندما أخذت الدولة الموحدية في الضعف، تمادى بنو هلال في تمردهم، واستهانوا بسلطة الدولة (ابن عذاري، 1985؛ ابن أبي زرع، 1973؛ ابن خلدون، 1988). وكانوا يخرجون من حين لآخر عن طوعها، ويطلبون مجالات أخرى[11] فكانت لذلك نتائج على مستوى التوزيع السكاني.

وعملت الدولة الموحدية على التخفيف من حدة التحركات القبلية، فجاء رد فعلها قويا. ففي سنة 600 هـ/1203 م، وجه الناصر حملة تأديبية لعرب تادلا الذين رحلوا إلى تامسنا، فاستحكمت العداوة بينهم وبين القبائل التي كانت تقطن بالمنطقة. فوجه جيشه لإعادة توطين القبائل المهاجرة بمواطنها السابقة بتادلا (عزاوي، 1995). وعندما تحرك الرشيد إلى الغرب سنة 635 هـ/1238 م، فر الخُلْط أمامه، وافترقوا في القبائل (ابن عذارى، 1985). وظلت المجموعات العربية تتعرض لتقلبات في المناطق بسبب نزعتها الاستقلالية، ودخولها غمار السياسة، مما ساهم في الرفع من أعداد الناطقين باللغة العربية.

- **الجيش:** وفر الانخراط في الجيش للأمازيغ وللعرب فرصة الالتقاء والاحتكاك، (العروي، 2000). فالجيش الموحدي لم يكن دائما داخل المغرب، ولكن كان له اتصال دائم ومباشر بشرق المغرب والأندلس، وهي مناطق كان لها تأثير في التعريب. فأمام ضغط المعارك المشتعلة بالأندلس كانت حاجة الموحدين كبيرة لسيوف العرب، لذلك أدمجوهم في الجيش إلى جانب الأمازيغ، والغُز، والأندلسيين،

[11] انتشر عرب معقل بسهل سوس، وما والاه ابتداء من منتصف القرن السابع الهجري، حيث نزحوا من الغرب ليزاحموا قبائل سوس، وليربطوا الصلة مع علي بن يدر الذي تمرد على ممثل السلطان بتارودانت، وتحصن بها خلال عام 636هـ/1239م، (ابن خلدون، كتاب العبر، ج: 6، ص، 367).

والروم. ومادام العرب قد استقدموا لهذا الغرض نظرا لخبرتهم القتالية، فقد شكلوا عناصر مهمة في هذه المؤسسة، وخاضت بهم الدولة الموحدية معارك جهادية. ولعل إسهام العرب الهلالية في الجيش الموحدي كانت له آثار بعيدة المدى في تعريب القبائل الأمازيغية.

ج– تغلغل اللغة العربية في البوادي المغربية

تعرب الأمازيغ تدريجيا بمخالطتهم للمجموعة العربية (Camps, 1980)، فقبائل هوارة، وهي تجمع أمازيغي قديم، استعربت كغيرها من القبائل التي خالطها العرب، وربما كانت من القبائل الأولى التي تسربت إليها اللغة العربية لأنها كانت على اتصال شفوي مستمر معهم (الوزان، 1980). وأغلب الظن أن لسان أهلها تغير بسبب تعاطيهم للتجارة الكبرى، حيث كان استعمال اللغة العربية سائدا (زنيبر، 1999)، كما انتشرت اللغة العربية في شرق المغرب، لأن قسما مهما من عرب معقل قد استوطن المجالات المترامية بأقصى المغرب الشرقي، وجاور قبائل زناتة الرعوية في القفار (صدقي، 2002). وتغلغلت اللغة العربية كذلك في أجزاء غير يسيرة من الصحراء[12].

ولاشك أن أثر القبائل العربية ببلاد الهبط الواقعة بين مجاري مياه اللكوس وواد لاو كان واضحا، فقد أقام بنو رياح بالمنطقة ابتداء من القرن السادس، وفي القرن الثامن حلت بها قبائل الخُلْط، وبنو سفيان، وبنو جابر، وبنو عاصم.

ويبدو أن البادية كانت تعرف ازدواجية لغوية، فالأمازيغية كانت لاتزال تحتفظ بمكانتها كلغة للتخاطب اليومي في البوادي، إذ ما كان لهذه الفترة الوجيزة أن تسمح باستبدال اللغة الأصلية، لأن اللغة كما سبق الذكر تخضع لقانون التطور. وقد سجل ابن قنفد أثناء زيارته لدكالة سنة 769 هـ /1367 م أن القليل من سكانها يتكلم العربية (ابن قنفد، 1965). وإلى نهاية القرن الثامن كانت أزمور المدينة الرابضة على الضفة اليسرى لمصب نهر أم الربيع لا تزال تحتفظ بلسانها الأمازيغي، وذلك حسب شهادة ابن الخطيب (ابن الخطيب، 1977). ولاحظ الحسن الوزان خلال القرن العاشر الهجري/16 م أن سكان الشاوية كانوا يتحدثون بالأمازيغية. وهكذا فإن الأمازيغ كانوا يتعربون تدريجيا. ومع مرور الزمن سيأخذ التعريب في البوادي وجها أكثر بروزا، وستزيده الأيام رسوخا، كما كان للقبائل العربية أكبر الأثر في تشكيل لهجة البوادي التي تميزت بطابعها الخاص، حيث التأثير البدوي واضحاً ويمكن تمييزها بسهولة

[12] وكما نشاهد اليوم مازال التأثير العربي أقرب إلى أصله بجزيرة العرب مصدر القبائل العربية المهاجرة، ولعل وجود بعض التصاريف النحوية الآن في الصحراء، دليل على أن اللغة العربية قد تسربت عن طريقهم. وغالبا ما يتميز أهل الصحراء بلغة متينة تعتمد على حفظ أراجيز العرب. وهم أصحاب ميول أدبية يتذوقون الشعر العربي ويطربون له. كما أن ملامح الشعر الجاهلي والأموي تنطبع قوية على إنتاج شعرائهم (الجراري، 1978).

عن لهجات سكان المدن.

خاتمة

كان هذا الواقع وليد تفاعل يومي وتاريخي، عرفه المجتمع المغربي على مراحل وحلقات، وبكيفية تدريجية وبطيئة تسير وفقا لقانون التطور الذي يخضع له عادة انتشار اللغات والعادات وسائر المؤثرات الحضارية.

وخلال القرون اللاحقة ستصبح اللغة العربية سارية في شرايين المجتمع المغربي، ملتحمة به إلى جانب اللغة الأمازيغية، على اعتبار أنهما إحدى العناصر الفاعلة لحفظ الهوية التي تشكلت - ليس في المغرب الأقصى وحده - ولكن في كل أقطار الشمال الإفريقي. وفي عمق التاريخ المغربي نجد هذه الهوية الحضارية الأمازيغية العربية، وهي من الثوابت التي حسمت في تاريخ المنطقة، وتبلورت معها هوية المغاربة.

بيبليوغرافيا

ابن أبي زرع، أبو الحسن علي الفاسي (ت 1325/726)، (1973)، *الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس*، نشر عبد الوهاب بن منصور، الرباط، دار المنصور.

ابن الخطيب السلماني، لسان الدين محمد بن عبد الله بن سعيد (ت 776-1374)، (1977)، *معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار*، الرباط، نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي بالمغرب.

ابن الزيات التادلي، أبو الحجاج يوسف بن يحيى (ت 627/ 1229)، (1984)، *التشوف إلى رجال التصوف*، تحقيق أحمد التوفيق، نشر كلية الآداب بالرباط.

ابن القاضي، أحمد بن محمد بن محمد بن محمد بن أبي العافية المكناسي، (1616/1029)، (1973)، *جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس*، نشر عبد الوهاب بن منصور، الرباط، دار المنصور، ط 1.

ابن القوطية القرطبي، (ت 367)، *تاريخ افتتاح الأندلس*، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، بيروت، دار النشر للجامعيين، (د ت).

ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد الحضرمي (ت1405/808)، (1988)، *كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر*، بيروت، دار الفكر.

ابن صاحب الصلاة، أبو مروان عبد الملك بن محمد الباجي (توفي بعد عام 1198/594)، (1964)، *تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين، بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين، وظهور الإمام المهدي في الموحدين على الملثمين، وما في مساق ذلك من خلافة الإمام الخليفة أمير المؤمنين وآخر الخلفاء الراشدين*، تحقيق عبد الهادي التازي، بيروت، دار الأندلس، ط 1.

ابن عبد الحكم، عبد الرحمان بن عبد الله القرشي (187- 257)، (1964)، *فتوح إفريقية والأندلس*، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، بيروت، دار الكتاب اللبناني.

ابن عبد الملك المراكشي، محمد بن محمد بن سعيد الأنصاري (634-703)، (1984)، *الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر الثامن*، تحقيق محمد بنشريفة، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية.

ابن عذاري، أبو العباس أحمد بن محمد المراكشي (كان حيا سنة 1312/712)، *البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، تحقيق كولان وآخرون، بيروت، دار الثقافة، 1980،ج 2، وقسم الموحدين، تحقيق الكتاني وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، والدار البيضاء، دار الثقافة، 1985.

ابن قنفد القسطنطيني، أحمد بن الخطيب (ت1408/810)، (1965)، *أنس الفقير وعز الحقير*، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، المعهد الجامعي للبحث العلمي.

أبو العرب، محمد بن أحمد بن تميم القيرواني (ت944/333)، (1968)، *كتاب طبقات علماء إفريقية وتونس*، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس، الدار التونسية.

أبو ضيف أحمد، مصطفى، (1986)، *أثر القبائل العربية في الحياة المغربية من الفتح العربي إلى سقوط الدول المستقلة*، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ط 1.

البادسي، أبو محمد عبد الحق بن إسماعيل (توفي بعد 1322/722)، (1982)، *المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف*، تحقيق سعيد أعراب، الرباط، المطبعة الملكية.

بروفنصال، ليفي، *الإسلام في المغرب والأندلس*، ترجمة محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي، القاهرة، مكتبة نهضة مصر.

البكري أبو عبيد (ت1085/478)، (1911)، *المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب*، نشر دي سلان، باريس.

بِلْ، ألفرد، (1981)، *الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم*، ترجمة عبد الرحمان بدوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 2.

بولقطيب، الحسين، (2001)، *الدولة الموحدية ومجال المغرب الأقصى*، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، شعبة التاريخ، جامعة بوشعيب الدكالي، كلية الآداب بالجديدة، مرقونة.

الجراري، عباس، (1978) ، *ثقافة الصحراء*، الدار البيضاء، دار الثقافة.

الجزنائي، (1967)، *جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس*، نشر عبد الوهاب بن منصور، الرباط، المطبعة الملكية.

حافظي علوي، حسن، (1997)، *سجلماسة و إقليمها في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي*، الرباط، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

حركات، إبراهيم، (2000)، *مدخل إلى تاريخ العلوم في الغرب المسلم حتى القرن 15/9*، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، ط 1 .

حركات، إبراهيم، (1998)، *المجتمع والسلطة في العصر الوسيط*، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق.

حليلي، عبد العزيز، (1981)، « مقارنة في النظام الصوتي للعربية الفصحى والنظام الصوتي للفاسية القديمة »، *مجلة البحث اللساني والسيميائي*، منشورات كلية الآداب بالرباط.

الدباغ، أبو زيد، عبد الرحمان بن محمد الأنصاري الأسدي (605 – 696)، (1968)، *معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان*، أكمله أبو القاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي (ت (1435/839)، تحقيق إبراهيم شبوح، مصر، مكتبة الخانجي.

الرقيق القيرواني، أبو إسحاق ابراهيم بن القاسم، (1968)، *تاريخ إفريقية والمغرب*، تحقيق وتقديم المنجي الكعبي، تونس.

زنيبر، محمد، (1991)،« التبادل الثقافي بين الأندلس والمغرب وأثره في التطور العلمي بالبلدين»، *مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية*، الرباط، ع 16.

زنيبر، محمد، (1999)، «الثورة الموحدية»، «أغمات ومراكش من خلال نزهة المشتاق للإدريسي»، « الحس الإعلامي عند الموحدين»، ضمن: *المغرب في العصر الوسيط الدولة، المدينة، الاقتصاد*، منشورات كلية الآداب بالرباط، ص 115 –131 و ص ص 329 - 340 و ص ص 175 – 194.

الشريف الإدريسي، محمد بن عبد الله الحسني السبتي (ت1165/564)، (1970)، *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*، تحقيق جماعة من الباحثين .

صدقي، أزايكو علي، (2002)، «الإسلام و الأمازيغ »، *مجلة الهوية* ،عدد 15، ص 5-65.

الصنهاجي، أبو بكر بن علي، (1986)، *أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين*، تحقيق عبد الحميد حاجيات، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط 2

الصنهاجي، أبو بكر بن علي،(1971)، *أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين*،

نشر عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور، الرباط.

الطالبي، محمد، (1985)، *الدولة الأغلبية*، ترجمة المنجي الصيادي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، (د-ت)، *تاريخ الأمم والملوك*، دار القاموس.

العربي، إسماعيل، (1983)، *دولة الأدارسة ملوك تلمسان وفاس وقرطبة*، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

العروي، عبد الله، (2000)، *مجمل تاريخ المغرب*، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي،ج2، ط2.

عزاوي، أحمد، (1995)، *رسائل موحدية، مجموعة جديدة*، منشورات كلية الآداب بالقنيطرة، ج 1.

العلوي القاسمي،هاشم، (1995)، *مجتمع المغرب الأقصى حتى منتصف القرن الرابع الهجري/10م*، الرباط، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

القادري بوتشيش، إبراهيم، (1994)، «علاقة الخلافة الإسلامية بمنطقة سوس إبان عصر الولاة»، *ضمن: تاريخ الغرب الإسلامي : قراءات جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة*، بيروت، دار الطليعة، ، ص37-53.

القبلي، محمد، (1997)،« حول التحركات البشرية بمجال المغرب الأقصى فيما بين منتصف القرن الثاني عشر ونهاية القرن الثالث عشر للميلاد»، ضمن: *الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط علائق وتفاعل*، الدار البيضاء، دار توبقال، ص41-70.

مؤلف مجهول (توفي بعد 1191/587)، (1985)، *كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار*، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ط2.

مؤلف مجهول، (1934)، *مفاخر البربر*، نشر ليفي بروفنصال، الرباط، المطبعة الجديدة.

المالكي،أبو بكر عبد الله بن محمد (ق11/5)، (1983)، *كتاب رياض النفوس في طبقات علماء القيروان و إفريقية وزهادهم و نساكهم و سير من أخبارهم وفضائلهم و أوصافهم*، تحقيق بشير البكوش، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

مجموع رسائل موحدية *من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية*، (1941)، نشر ليفي بروفنصال، الرباط، المطبعة الاقتصادية.

المراكشي، عبد الواحد بن علي (ت 647- 1249)، (1978)، *المعجب في تلخيص أخبار المغرب*، تحقيق محمد سعيد العريان و محمد العربي العلمي، الدار البيضاء، دار الكتاب، ط 7.

المقري، شهاب الدين أحمد بن محمد التلمساني (ت1632/1041)، (1968)، *نفح الطيب*

في غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر.

المنوني، محمد، (1977) ، *العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين*، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ط 2.

موسى، عز الدين عمر، (1983)، *النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري*، بيروت، دار الشروق.

الناصري السلاوي، أحمد بن خالد، (1954)، *االإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى*، الدار البيضاء، دار الكتاب.

الهراس، المختار، (1986)، «سيرورة تكون الهياكل القبلية في جبالة»، *مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط*، ع 12.

الوزان، الحسن بن محمد الفاسي، (1980)، *وصف أفريقيا*، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف و الترجمة، الرباط، ط 1.

Aguadé, J. et *al* (1998), *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental Dialectologie et histoire*, Madrid-Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Area de Estudios Arabes e Islamicos.

Camps, G. (1980), *Berbères aux marges de l'histoire*, Hespérides.

Camps, G. (1983), « Comment la berberie est devenue le Maghreb arabe » *R.O.M.M*, 35, pp.7-24.

Colin , G. S « Al – Magharib », *Encyclopédie de l'Islam*, T. I, pp. 1193-1198.

Cressier, P. (1998), « Urbanisation, arabisation, islamisation au Maroc du Nord : Quelques remarques depuis l'archéologie », *in Peuplement et arabisation au Maghreb occidental, Dialectologie et histoire*, Madrid-Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Aréa de Estudios Arabes e Islamicos, pp.27-38.

Deverdun, G. (1959), *Marrakech des origines à 1912*, Rabat, Editions techniques Nord- Africaines, T.I.

Fatha, M. (1982), *Contribution à l'histoire de la ville marocaine des Mérinides au Wattassides*, Bordeaux.

Garcin, J.C et autres, (2000), *Etats, sociétés et cultures du monde musulman médiéval X-XV siècle*, Paris, PUF

Guichard, P. (1977), *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, Paris, T.I.

Laroui, A. (1970), *L'histoire du Maghreb*, Paris, F.Maspero, pp. 139-146.

Lévy, S. (1998), « Problématique historique du processus d'arabisation au Maroc : pour une histoire linguistique du Maroc », *in Peuplement et arabisation au Maghreb occidental Dialéctologie et histoire*, Madrid-Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Aréa de Estudios Arabes e Islamicos, pp.11-26.

Lombard, M. (1971), *L'Islam dans sa première grandeur*, Paris, Flammarion.

Marçais, G. (1913), *Les Arabes en berberie du Xiè au XIVè siècle*, Paris Constantin.

Marçais, G. (1991), *La Berberie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, éd. Afrique Orient, Casablanca.

Marçais, W. (3198), *Comment l'Afrique du Nord a été arabisée*, vol I «L'arabisation des villes », Alger, A.I.E.O.

Marçais, W. (1956) *Comment l'Afrique du Nord a été arabisée*, vol II « L'arabisation des campagnes », Alger, A.I.E.O.

Marçais, W. « A*l-Arab* », *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, T. I, pp. 548-549.

Montagne, R. « La civilisation du désert » *in Revue de la Société de Géographie*, n° 7 - sept.-déc. 1948, Paris.

Rosenberger, R. (1998), « Les villes et L'arabisation. Fonction des centres urbains au Maghrib al- Aqsa (V IIIe- XVs..) », *in Peuplement et arabisation au Maghreb occidental Dialéctologie et histoire*, Madrid-Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Aréa de Estudios Arabes e Islamicos, pp.39-52.

Sourdel Thomine, J. « Khatt », *Encyclopédie de l'Islam*,T.IV, pp.1144-1154.

Terrasse, H. « L'ancien Maroc, pays d'économie égarée », (1947), *in Revue de la méditerranée,* pp. 37-53

Terrasse, H. (1952)*, Histoire du Maroc*, Casablanca, ed. Atlantides, T.I.

ملخصات الأطروحات

فؤاد أزروال (2005)، *التلقي في الفرجة الشعبية بالمغرب: دراسة في الأنماط والأسس*، أطروحة الدكتوراة، جامعة محمد الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة.

سعت الأطروحة إلى مقاربة فن الفرجة الشعبية بالمغرب استنادا إلى المفاهيم المركزية لنظرية التلقي واعتمادا على وسائلها وأدواتها المنهجية، وذلك لأجل فهم الحيوية والاستمرارية اللتين ميزتا أغلب أشكاله (أي فن الفرجة الشعبية) عبر التاريخ بسبب استمرار علاقة التفاعل والتواصل بينها وبين مستهلكيها.

تناولت فصول البحث بهذه الأطروحة مسألة تعريف الفرجة الشعبية من زاوية التلقي وتطورها عبر العصور والحقب التاريخية بالمغرب، من خلال تتبع تلقياتها وأشكال التفاعل معها. كما وضعت تصنيفا جديدا يميز بين ثلاث مجموعات كبرى من أنواع الفرجات الشعبية المغربية بحسب طرق التواصل وظروفه التي تؤطر العلاقة بينها وبين المتلقي. وميزت أيضا، بين الأسس النسقية/ الداخلية التي توجه عمليات الاستجابة والاستهلاك، وبين الأسس السياقية/ الخارجية التي تؤطر هذه العمليات وتساهم في تفعيلها وتنشيطها.

*

* *

عبد السلام خلفي (2007)، *بلاغة الحكي في القصص الشعبي: تدوين متن وتحليل نصي – مقامي*، أطروحة الدكتوراة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، جزآن، 712 صفحة.

حاول الباحث من خلال هذه الأطروحة أن يستجلي صورتي "الأبوة" و"الأمومة" في التراث الحكائي والأسطوري لحضارات حوض البحر الأبيض المتوسط. فقسم بحثه إلى ثلاثة أبواب : تناول في الباب الأول منه صورة "الأبوة" في الأساطير الحامية-السامية، وفي الباب الثاني تناول صورة "الأم" في المتخيل الأسطوري والقصصي والحكائي عند الإغريق والأمازيغ والمصريين والفلسطينيين والسومريين إلخ. وفي الباب الثالث، تناول صورة "الأمومة" و"الأبوة" في الحكاية الشعبية الأمازيغية.

وقد شكلت هذه الأطروحة مناسبة لتحليل المنظومة الميتولوجية لوقائع الحكي، ومقارنة بعضها ببعض، وذلك بوصفها وقائع استعارية وحجاجية تعيد إنتاج المنطق الأسطوري الذي بنينته الحضارات الرعوية والزراعية طيلة تدافعها التاريخي بالمنطقة. كما شكلت مناسبة أيضاَ للوقوف على مختلف الأبعاد الميتولوجية في الحكاية الأمازيغية، ودرجة تفاعلها مع مجموع التراث الحكائي والأسطوري للشعوب المحيطة.

وتكمن أهمية الأطروحة في كونها زاوجت، أثناء مقاربتها للموضوع، بين المقاربة البيانية والمقاربة الأنتروبولوجية، كما أنها عالجت متناً ينتمي إلى عصور مختلفة، ويمتد إلى حوالي 3000 سنة قبل الميلاد.