المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⵓⵔⵜⵉ ⵓⵎⵍⵍⵉ ⵏ ⵜⵙⴷⵓⵍⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

ⵓⵔⵜⵉ
أسيناگ

ملف العدد
الكتابة والتأليف باللغة الأمازيغية وحولها

تنسيق : أحمد المنادي والوافي نوحي

مجلة المعهد – عدد 16

أسيناگ - ⵓⵙⵉⵏⴰⴳ

مجلة دورية

العدد السادس عشر- 2021

*أسينَاك-ⵣⵉⵏⴰⴽ*ه مجلة علمية وثقافية مغربية، مخصّصة للأمازيغية ومكوناتها اللغوية والحضارية. وهي متعدّدة اللغات، وتشمل ملفات علمية، ومقالات وحوارات وعروض إصدارات، وإبداعات أدبية، وإشارات بيبليوغرافية.

*أسينَاك-ⵣⵉⵏⴰⴽ*ه مجلّة مُحكّمة ومفهرسة، تتوفر على لجنة علمية، ومفتوحة للمجموعة العلمية الوطنية والدولية.

©المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

ISSN : 2028-5663

رقم الإيداع القانوني 0062 MO 2008

..... – الرباط2021

المحتويات

تقديم 7

ملف العدد : الكتابة والتأليف باللغة الأمازيغية وحولها

محمد يعلى

أصول الأمازيغ وانتشارهم في الغرب الإسلامي من خلال ثلاثة
نصوص مغربية وسيطية..... 15

الوافي نوحي

اللغة الأمازيغية بالمغرب الأقصى من خلال مصادر العصر الوسيط 29

بالحاج ناصر

القوانين والنظم العرفية المكتوبة لدى مجتمع وادي مزاب..... 63

خديجة كمايسين

تجربة التأليف الديني بالأمازيغية في سوس 75

أحمد المنادي

النص والمعرفة في محكيات السفر: الغيغائي الوريكي ورحلته الحجازية 105

مبارك ايت عدي والحسن سالو

المخطوطات العربية المتعلقة بالأمازيغ في دولة النيجر:
نماذج مختارة من قسم المخطوطات العربية والعجمية 137

جمال أبرنوص

الشعر الأمازيغي الريفي التقليدي بعيون مستمزغي فرنسا الكولونيالية؛
ملابسات التقييم والتأويل 153

فؤاد أزروال

الكتابة عن الأمازيغية إبداعيا، الذات والهوية في رواية "نوميديا" لطارق بكاري 171

محمد أفقير

التأليف الشعري المغربي المكتوب بالأمازيغية، منجزه وملامحه العامة 189

محمد لعضمات

ترجمات معاني القرآن إلى الأمازيغية: عرض وتقديم 209

حوار مع الأستاذ محمد أكوناض

أجرته لجنة تحرير أسيناگ 227

متنوعات

منعم بوعملات

المغرب خلال فترة الحماية الفرنسية: رمزية ومفهوم خطاب "السياسة البربرية" 237

تقديم

يتناول ملف العدد السادس عشر من مجلة **أسيناگ** موضوع "**الكتابة والتأليف باللغة الأمازيغية وحولها**". ولهذا الاختيار أهميته بالنظر إلى راهنيته في السياق التاريخي لسيرورة تجسيد رسمية الأمازيغية بتنمية وتطوير الكتابة والتأليف بها. ومن ثم فإن التقائية محتويات هذا الملف، بتنوع مرتكزاتها المعرفية وأوجه مقارباتها التحليلية، إسهامٌ نوعيٌّ في تعميق التفكير والبحث في الموضوع، من جوانبه التاريخية والعلمية والأدبية، وما يحفّ به من قضايا وإشكالات آنية واستشرافية.

فمن زاوية التأريخ للغة الأمازيغية، يجدُر التذكير بالعامل الجغرافي المحدّد لوضعها وتطوّرها. ذلك أن الموقع الاستراتيجي لمجالها كان له دورٌ حاسمٌ في ما تعاقب عليه عبر التاريخ من ثقافات، وما تمّ نسجه من علاقات تجارية وسياسية ودينية وثقافية... مع مختلف الشعوب والدول المجاورة، شمالاً وجنوباً وشرقاً، مما ساهم في تنويع لُحمَته الإثنية وطبع سماته الاجتماعية بخصوصياتٍ متفرّدة، تجلّت في إنتاج المعرفة عبر التأليف والكتابة بلغات مختلفة. وقد كان لهذا المعطى الجغرافي، وما ترتّب عنه من تنوّع وتعدد ثقافي كبير، عميق الأثر على اللغات المتساكنة داخل المجتمع المغربي وما أُسند إليها من وظائف تواصلية، ودينية وسياسية... كما أن لمختلف مؤسسات المجتمع الدينية (المساجد، والزوايا، والمدارس العلمية العتيقة...)، والسياسية والقانونية (القضاء، والفتيا، والعرف...) الدور الكبير في بناء أنساق الكتابة وتنويع المنتوج المعرفي وفقاً لسياقات التأليف ولحاجيات المتلقين.

ومن الواضح أن مجمل هذه العناصر المتنوعة أنتجت تراكمات في الإنتاج وتنوعاً في التأليف، تشهد عليه إسهامات الأمازيغ المكتوبة في مجالات متعددة عبر التاريخ. ففي الفترة القديمة، وبالرغم من ندرة المعطيات ذات الصلة بالكتابة في تلك المرحلة، فإننا لا نعدم إشارات في المصادر إلى وجود تآليف الأمازيغ متوسِّلة باللغات المتداولة في المجال المتوسطي وقتئذٍ، وفي مواضيع متعددة، كان أبرزها الخطابة، والسياسة، واللاّهوت، والآداب...

أما في الفترة الوسيطية، فقد ساعد انتشار الإسلام في المجال الأمازيغي على نمو ثقافة الكتابة والتدوين، فاهتم الأمازيغ بالعربية وبعلومها، رغبة في نشر تعاليم الدين الجديد، فنسخوا كتب السابقين، كما أبدعوا في التأليف، بالعربية وبالأمازيغية، في حقول معرفية متنوعة (اللغة، والتفسير، والحديث، والفقه، والأصول، والطب، والرياضيات، والفلك...). وتذكر بعض المصادر التاريخية كتاباً بالأمازيغية يُنسَبُ لصالح بن طريف البرغواطي (القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي) وضعه لقومه؛ ولم تصلنا منه إلا بعض المقاطع مترجمةً إلى

العربية. وهناك من يُرجّح أن يكون هذا المصنّف من أقدم الكتب المؤلفة بالمغرب على الإطلاق.

وشهدت الفترة الحديثة، تواصل عملية التأليف؛ حيث ظهرت اهتمامات جديدة أبرزها إعداد قواميس مزدوجة اللغة، لتسهيل عملية تحرير الوثائق على من يتصدر لها من القضاة والعدول والموثقين والفقهاء، وكذا التعريف بالأعلام البشرية والجغرافية ووصف أعضاء الإنسان وما يحيط به من أدوات وغيرها...، وتعزَّز هذا المسار بلون من ألوان التأليف عند الأمازيغ اصطلح عليه البعض باسم (لْمازغي)، كان من أهدافه تبسيط المعرفة الدينية وتقريبها من أفهام العوام. فكان التأليف باللسان الأمازيغي تارة، وتمزيغ بعض التآليف العربية تارة أخرى، خاصة منها ذات الصلة بعلوم القرآن والفقه والحديث والسيرة والعقيدة والتصوف والأذكار...، مع تأليف في موضوعات أخرى مثل الطب والتداوي بالأعشاب، والفلك والتوقيت والتنجيم، والفلاحة والحساب...

وفي الحقبة المعاصرة، عرفت عملية التأليف والكتابة طفرة نوعية، بفعل انفتاح النخب الأمازيغية على علوم ومعارف جديدة ومختلفة (الآداب والفنون، واللغات واللسانيات، والتاريخ وعلوم المجتمع...)، فانكبوا على التأليف فيها باللغة العربية وباللغات الأوروبية، مما أغنى المشهد الأدبي والعلمي بالمجال الأمازيغي.

وفي هذا الإطار يأتي ملف هذا العدد الذي يتضمن، بالإضافة إلى حواريْن، أحدهما بالعربية والآخر بالفرنسية، اثنتي عشرة مقالة، عشرة منها باللغة العربية واثنتان باللغة الفرنسية، تطرح جملة من القضايا مرتبطة بموضوع الملف، وفق مقاربات مختلفة ومن زوايا نظر متعددة؛ وتمّ ترتيبها على نحوٍ كرونولوجي، حتى تقدم صورة تقريبية عن مسار الكتابة والتأليف عند الأمازيغ، فضلاً عن مقالين في باب مختلفات.

يعرض مقال محمد يعلى أصول الأمازيغ وانتشارهم في الغرب الإسلامي من خلال ثلاثةنصوص مخطوطة مغربية وسيطية، وهي: كتاب "الأنساب" لصالح بن عبد الحليم الأيلاني، وكتاب "مفاخر البربر" لمؤلف مغربي ما زال غير معروف، وكلاهما من القرن 8هـ/14م، ثم كتاب "شواهد الجلة" لابن العربي (القرن 6هـ/12م). متوقفاً عند مضمون هذا الكتاب المجموع المخطوط من المادة الاجتماعية، بالتركيز على ثلاثة محاور رئيسية، يتعلق أولها بمصادر مادته السكانية الأمازيغية، ويتناول ثانيها جذور الأمازيغ العرقية والجغرافية، ويقربنا ثالثها من حركة بعض قبائلهم وانتشارها.

وخصص الوافي نوحي مقاله لمقارَبة الصورة التي ترد بها اللغة الأمازيغية في بعض المصادر العربية المؤلَّفة خلال العصر الوسيط. ذلك لأن موضوع الأمازيغية شغل حيزاً

متفاوتاً في كثير من مصنَّفات التراث العربي، خاصة منها التاريخية، والبلدانية، والمناقبية، والفقهية، وكتب التراجم والطبقات وغيرها. وقد ركّز الكاتب على مسألتيْن أساسيتيْن، هما: وضع اللغة الأمازيغية في ظل بعض الأسر الحاكمة (خاصة إمارتا بورغواطة وغمارة، ثم المرابطون، والموحدون، فالمرينيون)؛ وكذا موقع هذه اللغة في اهتمامات النخبة العالمة، من خلال خمسة نماذج عابرة للعصر الوسيط.

أما مقال بالحاج ناصر فقد تناول بالدراسة مسألة القوانين والنظم العرفية المكتوبة لدى مجتمع وادي مزاب، معتبراً ما كتبه أهل منطقة مزاب في صحراء الجزائر من قوانين عرفيّة مصدراً فائق الأهميّة، حيث إنه، من وجهة نظر تاريخية، يشكّل، أهمّ مصدر يؤرّخ للحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. كما أن النصوص المتناولَة تكشف عن المستوى الثقافي لـ"النخبة" في المنطقة طوال القرون من الخامس عشر إلى التاسع عشر الميلاديّين. وإلى ذلك فقد حاول الباحث الإجابة على جملة من الأسئلة حول ما إذا كان المزابيّون قد دوّنوا كل أعرافهم؛ ومتى كانوا يكتبون؟ ولماذا؟ وماذا لم يكتبوا؟ ولماذا؟ وغيرها من الأسئلة الكبيرة.

وتطرّقت خديجة گمايسين في مقالها لنشأة الكتابة في الشأن الديني لدى الأمازيغ ودواعيها؛ فعرضت ظاهرة التأليف الديني بالأمازيغية في سوس، من خلال أشكال ثلاثة، هي: التأليف باللغة العربية، نظماً كانأم نثراً؛ ثم ترجمة كتب من العربية إلى الأمازيغية؛ والتأليف الصِّرف باللغة الأمازيغية. وقد تناولت بالتحليل نماذج جسَّدت كل شكل من تلك الأشكال.

وأفرد أحمد المنادي مساهمته لموضوع الخطابات المعرفية في محكيات السفر، من خلال نص رحلي من القرن التاسع عشر لمحمد الغيغائي الوريكي الذي وصف فيه تجربته خلال رحلته إلى الحجّ، ونقَل فيه مشاهداته وتقييمه لأوضاع البلدان التي زارها، والاختراعات التي شاهدها. وقد انكب المقال على تفكيك نظرة الغيغائي إلى ذاته وإلى الآخر من خلال نص الرحلة، مع إجلاء الآليات المنهجية التي مكّنته من تقديم معارف متنوعة، تحمل خطابات تتقاطع فيها حقول كثيرة، دينية وتاريخية واجتماعية وإثنوغرافية.

وفي مقال مشتَرك، واستناداً إلى معطيات ميدانية، تناول مبارك أيت عدي والحسن سالو، نماذجَ من المخطوطات العربية المتعلقة بالأمازيغ في دولة النيجر، تعكس تاريخ الأمازيغ وحضارتهم هناك، خصوصاً من خلال تلكَ المحفوظة بقسم المخطوطات العربية والعجمية بمعهد الأبحاث في العلوم الإنسانية، جامعة عبدو مومويي، بمدينة نيامي.

وحولَ الشعر الأمازيغي الريفي التقليدي بعيون مستمزغي فرنسا الكولونيالية، عرض جمال أبرنوص، في مقاله، جملة من الملابسات المحيطة بالتقييم والتأويل اللذيْن حظيت بهما

نصوص هذا الأدب، رغم قلتها، ضمن المدونات الفرنسية. ومن هذا المنطَلق، كشف المقال جملة من المزالق التي أحاطت بفعل التوثيق، وما ترتب عنها من أحكام القِيمة التي أطلقها هؤلاء الدارسون حول الجوانب الفنية لأشعار الريفيين. وقد حرص الباحث على استحضار الخلفيات المنهجية والشروط التاريخية [الاستعمارية] التي وجّهت، حينذاك، نشاط المؤسسات البحثية الفرنسية بالمغرب.

وقدّم فؤاد أزروال في مقاله مقاربةً لإشكال الهويّة وما يرتبط بها من تحديات ورهانات، من خلال تحليله روايةَ "نوميديا" للكاتب طارق بكاري، التي عالجت مسألة الهوية الأمازيغية بشكل إبداعيّ متميّز، أتاح لها تلقّياً إيجابياً، واعترافاً نقدياً وأدبياً واسعاً في محافل الإبداع العربي. وفي هذا السياق، تناول المقال بالدراسة جملة من القضايا والموضوعات التي يستعيد عبْرها بطل الرواية طفولته الأمازيغية وما علِق بها من معطيات متصلة بالتقاليد والأساطير والرموز التاريخية والثقافية الأمازيغية، والتي تخلّص البطل من دوّامة الألم والقلق والتمزق الذي آل إليه بعد أن ضاعت أصوله وجذوره الأولى.

وحول ظاهرة التأليف الشعري المغربي المكتوب بالأمازيغية، وقف محمد أفقير على المنجز الشعري الذي راكمه المبدعون المغاربة في مجال الإنتاج الأدبي المكتوب بهذه اللغة بمختلف أوجهها وتنويعاتها. وتناول بالقراءة والتقييم محصّلة التراكم، من هذه المؤلفات، مبرزا معالم سيرورة تطورها منذ بداية التجربة إلى اليوم.

وخصص محمد لعضمات مقاله لترجمات معاني القرآن إلى الأمازيغية، حيث قام بعرض وتقديم التجارب المعروفة في هذا الباب، مؤكداً على أهمية النص الديني في تاريخ الترجمة، إذْ كان ولا يزال من أوائل النصوص التي تمت ترجمتها في الزمنيْنالقديم والمعاصر، ثم شملت الترجمة بعد ذلك كل مجالات المعرفة وحقولها، وأصبحت ممارسة لا محيد عنها فيعالمتعدد اللغات ومتشعِّب الثقافات.

أما الشق المحرّر بالفرنسية من هذا الملف الموضوعاتي فقد افتُتح بمقال فاليريا أرگيولاس (Valeria Argiolas)، في موضوع "سردينيا الليبية–البربرية في المصادر اليونانية–اللاتينية والعربية"[1]، وخصصته للحديث عن الصورة غير المعتادة التي تقدمها المصادر اليونانية واللاتينية عن البحر الأبيض المتوسط القديم بخصوص استيطان جزيرة سردينيا. ويبدو، من خلال المقال، أن المعطيات اللغوية والأنثروبولوجية التي توفرها الجزيرة تعكس الحقائق التي أوردتها المصادر الكلاسيكية. كما تؤكد المصادر العربية، ذات الأصل البيزنطي في أغلبها،

[1] La Sardaigne libyco-berbère dans les sources gréco-latines et arabes.

وجود لغة ليبية–بربرية (libyco-berbère) في جزيرة سردينيا. كما ناقش المقال العلاقة بين الاسم العربي: بربر (Barbar) والاسم البيزنطي: (Barbarikinoi) في الجزيرة.

أما مقال أبو القاسم الخطير في موضوع "تامگروت وتطوّر أدبيات لْمازْغي"[2]، فقد تناول فيه الأدب الديني المكتوب بتشلحيت، والمسمى "لْمازْغي" وعلاقته بالزوايا، من خلال نموذج امحمد أو علي أوزال، المنحدر من الأطلس الصغير الأوسط، في سياق نفيه القسري إلى زاوية تمگروت بداية القرن الثامن عشر. وقد أتى المقال بمحاولة إعادة بناء السياقات التاريخية والاجتماعية لظهور وتطور الأدب المكتوب بالأمازيغية وعرض سماته الرئيسية، وإبراز كيف استخدمت الزوايا هذا التقليد في جهود التوعية والتعبئة. وتشكل تجربة زاوية تمگروت في علاقتها بإنتاج أوزال حجة رئيسية لفهم شروط الاستمرارية التاريخية للكتابة الأمازيغية قبل عصر الحماية الفرنسية بالمغرب.

وفضلا عن المقالات، يتضمن الملف الموضوعاتي، حواراً باللغة العربية مع محمد أكوناض، تحدث فيه عن الإرهاصات الأولى للكتابة والتأليف عند الأمازيغ؛ وكذا المعالم الكبرى لتجربته الشخصية في الكتابة باللغة الأمازيغية في المرحلة المعاصرة، وفي المجال الأمازيغي السوسي تحديداً. كما تناول في حديثه الحيثيات المعرفية لنشأة رابطة الكتاب *تيرّا*، بوصفه من مؤسّسيها، ثم آفاقها المستقبلية في ضوء المكتسبات المتحققة والرهانات المطروحة.

وبالملف كذلك حوار باللغة الفرنسية مع الباحث–الناشر رمضان عشاب، تمحور حول عدة قضايا ذات الصلة بمجال نشر الأعمال والدراسات التي تتناول جوانب أو أبعاد من الثقافة الأمازيغية، ومنها تجربته في إحداث دار النشر–عشاب بتيزي وزو بالجزائر (Editions Achab)، سنة 2009، وكذا الدوافع التي كانت خلف هذا المشروع، ثم نوعية الكتب التي تنشرها الدار. كما تحدث عن الخيارات التي تحكم سياسة نشر الكتاب الأمازيغي وتوزيعه. وخلص في الأخير إلى تقييم شامل لحصيلة نشر الكتاب الأمازيغي بشكل عام، والقيمة المضافة لدار النشر– عشاب.

أما باب "متنوعات"، فشمَلَ مقالين، أحدهما باللغة العربية، والآخر باللغة بالإنجليزية. في المقال الأول، استعرض منعم بوعملات أهم مرتكزات "السياسة البربرية" في المغرب أثناء الحماية الفرنسية؛ تلك السياسة التي تمثلت وظيفتها الأساسية في الاختراق الثقافي، والاستقطاب العرقي، واصطناع التفرقة بين مكونات المجتمع المغربي. كما أبرز المقال مكانة

[2] Tamegrout et le développement de la tradition de lmazghi.

هذه السياسة في الفكر الفرنسي، عبر مناقشة بعض الكتابات الاستعمارية المتصلة بالموضوع، مع مقاربة الجهاز المفاهيمي المهيكل "للسياسة البربرية"، والذي يسوّغ إعمالَ هذه السياسة في المجتمع القبلي بشكل خاص.

وناقش كريم بنسكاس في مقاله "الحركة المختلسة باعتبارها صائتا لامؤريا في الأمازيغية: مقاربة في إطار نظرية الأمثلية"[3] غياب المقاطع المفتوحة التي تقف على صائت مختلس في تمازيغت وتاريفيت، واقترح كتفسير لذلك وجود قيد يمنع ربط هذا الصائت بوقع أو مورة، مسجّلا أن هذا القيد يلعب دوراً كبيراً في نحْو الوجهين اللهجيين المعنيين بالبحث، وهو ما نتجت عنه ظواهر صواتية ومورفو-صوتية مختلفة؛ ففضلا على عدم اللجوء إلى إقحام الصائت المختلس في ظاهرة الزيادة، فإن هذا الصائت لا يؤدّي أي دور في وزن المقاطع المغلقة، كما أنه لا يسدّ مورة فارغة في حالة التمديد التعويضي.

ويتضمن باب العروض نصاً باللغة الفرنسية لمحمد أغالي زاكارا، حول كتاب: *L'histoire du Niger* لكارل براس (Karl Prasse) ومحمد غبدوان (Ghabdouane Mohamed).

وشمل باب ملخصات الرسائل والأطروحات، تعريفاً بأطروحة مبارك أباعزي، عنوانها: **مظاهر الشعرية في شعر علي صدقي أزايكو (التناص، الانزياح، الانسجام)**، نوقشت بتاريخ 10 يوليوز 2021، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير.

وفي الأخير، يسعد إدارة مجلة **أسيناگ** وهيئة تحريرها أن تتقدم بوافر الشكر لكل من ساهم في إعداد هذا العدد، قراءةً وتقييماً لمواده: الحسين المجاهد، وجمال أبرنوص، وفؤاد أزروال، ومحمد أديوان، ومحمد أقضاض، ومحمدّو أميّن، وإبراهيم بحاز، ويحيى ولد البراء، وإبراهيم القادري بوتشيش، وعبد العزيز بودلال، ومحمد بوكبوط، وفايزة البوكيلي، والبشير التهالي، وحسن علوي حافظي، ومليكة الزاهدي، وحسن الطالب، وعبد الله فداح، وخالد عنسار، وانتصار الصفاقسي، وعبد العزيز الطاهري، وعلي بن الطالب، وكارليس مورسيا، وأحمد مصلح، ومحمد المغراوي، ومصطفى نشاط، ومبارك ونعيم.

أسيناگ – ⵓⵙⵉⵏⴰⴳ

[3] Schwa as a Non-moraic Vowel in Amazigh: An Optimality-theoretic Account.

ملف العدد

الكتابة والتأليف باللغة الأمازيغية وحولها

أصول الأمازيغ وانتشارهم في الغرب الإسلامي
من خلال ثلاثة نصوص مغربية وسيطية

محمد يعلى
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية

La présente contribution porte sur trois manuscrits de l'époque médiévale, à savoir « al-Ansab » de Saleh bin Abdu el-Halim al-Aylani, « Mafākhi al-barbar » (auteur anonyme) et « Chawahid al-Jilla » d'Ibn al-Arabi. Traitant principalement de l'histoire sociale de l'Occident musulman, ces manuscrits s'intéressent à la problématique du peuplement du nord de l'Afrique par les Amazighes (Brbères) et à la recherche sur leurs origines, leurs tribus et leurs déplacements. Aussi cet article s'articule-t-il autour de trois axes principaux : 1) Sources d'information relatives aux habitants et à la structure humaine des Amazighes, 2) Origine ethnique et géographique des Amazighes, 3) Mouvement et expansion de certaines de leurs tribus.

Mots clés : Amazighes – origines et propagation – manuscrits médiévaux – Moyen Age

This paper accommodates the origin of Amazigh people and their movement and spread through the Islamic West in three medieval Moroccan manuscripts: "Al-Ansab" by Saleh bin Abdul Halim Al-Aylani, and "Mafaakhir al barbar" by an unknown Moroccan author, both from the 8th century of the Hegira / 14th century AD, and "Shawahid Al-Jilla" by Ibn al-Arabi (6th century of the Hegira / 12th century AD). The study focuses on three points. The first concerns the writers' resources relating to Amazigh demography. The second deals with the ethnic and geographical origin of the Amazigh populations, while the third provides information on the movement and expansion of certain tribes.

Key words : Amazigh – origins and propagation – medieval manuscripts – Middle Ages

مقدمة

يضم المجموع المخطوط، الذي آثرنا الاشتغال عليه هنا، ورقمه: ك 1275[1] ثلاثة نصوص مختلفة تتناول في مجملها تاريخ عدة قضايا، يغلب عليها موضوع التاريخ الاجتماعي للغرب الإسلامي. فقد تناول إشكالية تعمير شمال إفريقيا بسكانها الأمازيغ (البربر) وبحث أصولهم وقبائلهم وتنقلاتهم. وهو موضوع كوَّن العمود الفقري الأكثر حضوراً، خصوصاً بالنسبة للكتابين الأولين من هذا المجموع وهما: كتاب "الأنساب" لصالح بن عبد الحليم الأيلاني، وكتاب "مفاخر البربر" لمؤلف مغربي ما زال غير معروف.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا المجموع يطرح في مضمونه الاجتماعي إشكالية معقدة تجعل تناول تحقيق أصول السكان الأمازيغ في المشرق والمغرب، وتتبع منازلهم وانتشارهم بكيفية دقيقة في مجال الغرب الإسلامي مشروعا مازال عزيز المنال، رغم ما أنجز عنه من مقاربات جادة في حقول التاريخ والأركيولوجيا والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا واللسانيات، وأخيرا علم الوراثة[2]. لذا سأقف هنا عند رصد ما اكتنزه هذا الكتاب المجموع من مادة اجتماعية من خلال التركيز على ثلاثة محاور رئيسية، يتعلق أولها بمصادر المعلومات المتعلقة بالسكان والبنية البشرية للأمازيغ، وثانيها بجذورهم العرقية والجغرافية، وثالثها بحركة بعض قبائلهم وانتشارها.

---

[1]– محفوظ في المكتبة الوطنية للملكة المغربية بالرباط، تحت عنوان "كتاب الأنساب لأبي حيان". وهو يضم ثلاثة كتب: "الأنساب" لابن عبد الحليم (ق.8هـ/14م)، و"مفاخر البربر" لمؤلف مجهول (ق.8هـ/14م)، و"شواهد الجلة" لابن العربي (ق. 6هـ/12م). وقد أنجز كاتب هذا المقال دراسةً وتحقيقاً لكل هذا المجموع المخطوط. وشكّل العمل أطروحة نال بها دكتوراه الدولة من جامعة كُومبلوتِنسِي (Complutense) في مدريد عام 1993. وقد نشرها المجلس الأعلى للأبحاث العلمية (C.S.I.C.) والوكالة الإسبانية للتعاون الدولي (A.E.C.I.)، ضمن **سلسلة "المصادر الأندلسية"** (Arabico–Hispanas Fuentes) عدد 20، في مدريد سنة 1996. كما اهتم قبلي بهذا المجموع، وبكيفية قطاعية، جماعة من خيرة الأساتذة الباحثين والباحثات -أوربيين، ومشارقة، ومغاربة- استفدت من أعمالهم، وفي مقدمتهم الأستاذ إفاريست ليفي بروفنصال.

[2]– أنظر على سبيل المثال:

Shatzmiller, Maya".Le mythe d'origine berbère: aspects historiographiques et sociaux", in : *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 35, 1983, pp. 145-156; Camps, Gabriel, "L' origine des Berbères", in : *Encyclopédie berbère*, Aix-En-Provence, 2, 1984, pp. 14-26; Helena de Felipe, "Leyendas árabes sobre el origin de los Beréberes", in : *AL-Qantara* (Madrid),vol.11, fasc. 2, 1990,pp.379-395.

العرباوي، محمد المختار، **البربر عرب قدامى**، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ط.1، روما، 1993.

أولا – مصادر كتب المجموع

استقى هذا المجموع المخطوط المعلومات المتعلقة بالسكان والبنية البشرية من مصادر إسلامية متنوعة، يمكن أن نميز فيها بين عدة مستويات. فقد وقف على مصادر مدونة وأخرى شفوية. واستعمل من المصادر المدونة النصوص المشرقية والأندلسية والمغاربية، وأخذ فيها عن المفسرين والمحدثين والنسابة والجغرافيين والرحالة. وكان عادة ما يشير في منهج إحالاته إلى المؤلف وعنوان كتابه، لكنه في بعض الحالات ذكر فقط اسم المؤلف دون كتابه أو العكس، وفي حالات أخرى، كان يكتفي بإسناد روايته إلى لفظ "المؤرخين" مع عدم تحديد أسمائهم.

1. مصادره المدونة

أورد في عرض مصادره المشرقية أسماء بعض الفقهاء من التابعين مثل سعيد بن المسيب[3]، وقتادة[4]، وعددا من المؤرخين الكبار، مثل البلاذري[5]، والطبري[6]، والمسعودي[7]. واحتوت مصادره الأندلسية على أعلام في ميدان التفسير والأخبار، مثل مكي بن أبي طالب[8]، والسهيلي[9]. وعلى فقهاء نسابة كابن حزم[10]، وابن عبد البر[11]. وأيضا على جغرافيين من أصحاب المسالك مثل البكري[12]، والإدريسي[13].

---

[3]– سعيد بن المسيب المخزومي القرشي (ت. 64/ 713): فقيه، محدث، زاهد، وسيد التابعين. الزركلي: الأعلام، ط. 7، 1986، 3/ 102؛ نقل المخطوط روايته من الطبري عن الأصل البشري الثلاثي الذي ظهر بعد الطوفان.

[4]– قتادة بن دعامة السدوسي البصري، أبو الخطاب (ت. 118/ 736): حافظ، محدث، لغوي، ونسابة. الزركلي، نفس المرجع، 5/ 189؛ روى عنه المخطوط نظرية توزيع ذرية أبناء نوح الثلاثة على المعمور من الأرض.

[5]– أحمد بن يحيى البلاذري، أبو العباس (ت. 279/ 892) : مؤرخ، جغرافي، ونسابة، الزركلي، نفس المرجع، 1 / 267؛ استعمل المخطوط كتابه "فتوح البدان" وروى رأيه في موضوع الأصل العرقي للأمازيغ.

[6]– محمد بن جرير الطبري، أبو جعفر (ت. 310/ 923): مفسر، ومؤرخ، الزركلي، نفس المرجع، 6/ 69؛ نقل المخطوط من كتابه "تاريخ الأمم والملوك" روايته عن أصل الأمايغ ونسب بعض قبائلهم.

[7]– علي بن الحسين المسعودي، أبو الحسن (ت. 346/ 957): مؤرخ ورحالة، الزركلي، نفس المرجع، 4/ 277؛ روى عنه المخطوط خبر نمط حياة البداوة لبعض القبائل الأمازيغية.

[8]– مكي بن أبي طالب القيرواني الأندلسي (ت. 437/ 957): عالم بالتفسير والعربية، الزركلي، نفس المرجع، 7/ 286؛ استقى منه المخطوط روايته عن أصل البشر.

[9]– عبد الرحمان بن عبد الله السهيلي، أبو القاسم (ت. 581 / 1185): مفسر، محدث، نسابة، ومؤرخ. الزركلي، نفس المصدر، 3/ 313؛ نقل المخطوط من كتابه "التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام" معلومات تخص أصل الأمازيغ.

وتمتاز مصادره المغاربية عن سابقتيها، وخصوصا المنسوبة إلى المغرب الأقصى، بانقسامها من ناحية النوعية إلى صنفين : مصادر مدونة، كان جل أصحابها من النسابة، لا نعرف عنهم شيئا، ومازالت مصنفات بعضهم لم تصل إلينا كاملة، وهم : هانئ بن يكون الضريسي[14]، والوراق[15]، وابن حمادوه البرنسي[16]، وابن حمادوه الصنهاجي[17]، وابن القطان[18]، وابن أبي المجد المغيلي[19]، ومحمد بن مسعود المراكشي[20]. ومصادر شفوية ربما كانت معاصرة.

---

[10]– علي بن أحمد ابن حزم، أبو محمد (ت. 456 / 1064): عالم أندلسي في الفقه الظاهري والفلسفة والأنساب والتاريخ. الزركلي، نفس المرجع، 4 / 254؛ نقل المخطوط من كتابه "جمهرة أنساب العرب"، دون أن يذكره، رأيه الخاص عن أصل الأمازيغ، وبيوتات بعض قبائلهم في الأندلس.

[11]– يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري الأندلسي، أبو عمر (ت. 463/ 1071): حافظ المغرب وعالم بالتفسير، والحديث، والأنساب، والتاريخ، الزركلي، نفس المرجع، 8/ 240؛ أخذ المخطوط من كتاب له في " الأنساب " ما رواه عن أصل الأمازيغ ومنازل بعض قبائلهم.

[12]– عبد الله بن عبد العزيز البكري، أبو عبيد (487/ 1094): جغرافي ولغوي أندلسي معروف، الزركلي، نفس المصدر، 9/4؛ روى المخطوط عن كتابه " المسالك والممالك " أخبار أصل الأمازيغ وانتقالهم إلى بلاد المغرب.

[13]– محمد بن محمد الإدريسي، أبو عبد الله، المشهور بالشريف الإدريسي (ت. 560/ 1165): من كبار الجغرافيين الرحالة المغاربة، الزركلي، نفس المرجع، 4 / 9؛ استعمل المخطوط "كتاب رجار" وهو المشهور باسم "نزهة المشتاق"، ونقل عنه أخبار نسب جالوت ومنازل زناتة واسم بعض قبائلها.

[14]– هانئ ابن يكون الضريسي: من كبار النسابة الأمازيغ، الذي لا نعرف عنه شيئا، كان كتابه، المفقود حاليا، متداولا في ق.14/8، روى المخطوط عنه نسب المصامدة وأقسامهم وتوزيع بعضهم في المغرب الأقصى. انظر الناصري، محمد: بين المغرب وخراسان، مرقون بالخزانة الحسنية رقم 11018، 5 / 385-386.

[15]– عبد الملك بن موسى الوراق، أبو مروان: مؤرخ من أهل القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد؛ استعمل المخطوط كتابه: المقباس في أخبار المغرب والأندلس وفاس، وروى عنه أخبار دخول الأمازيغ إلى الأندلس.

[16]– محمد بن حمادوه البرنسي السبتي، أبو عبد الله (ق. 6 / 12): فقيه ومؤرخ، استقى المخطوط من كتابه –الذي مازال في حكم المفقود إلى اليوم– "المقتبس من أخبار المغرب والأندلس" المعلومات الخاصة بأصل الأمازيغ واستقرارهم في الأندلس.

[17]– علي بن حمادوه الصنهاجي، أبو الحسن: فقيه، قاضي، ومؤرخ، معلوماتنا عنه قليلة أورد بعضها هذا المخطوط، الذي نقل من كتابه: النبذ المحتاجة في أخبار ملوك صنهاجة، انتساب صنهاجة للأصل العربي.

[18]– حسن بن علي ابن القطان الكتامي المراكشي، أبو محمد (ق. 7 / 13): كان من بين كتاب الدولة الموحدية ومؤرخيها، محمود علي مكي، مقدمة تحقيق كتاب "نظم الجمان" لابن القطان، ط. 2، بيروت، 1990، ص 26 – 39، استفاد المخطوط من كتابه المذكور في موضوع توزيع المصامدة بالمغرب الأقصى.

[19]– محمد بن أبي المجد المغيلي (ق. 5هـ/ 11م): نسابة كبير، فقيه وعلاّمة نجهل عنه وعن مصنفه كل شيء، اقتبس المخطوط من كتابه "أنساب البربر وملوكهم" عدداً كثيراً من الروايات الخاصة بتقسيم الأمازيغ إلى جذعين كبيرين، وبأصلهم الجغرافي، وسبب نزوحهم من المشرق إلى المغرب، وأنساب جماعة من قبائل البتر والبرانس.

[20]– كتب الفقيه المؤرخ محمد بن مسعود المراكشي، الملقب بالشريف، إلى ابن عبد الحليم –مؤلف أحد كتب المخطوط– رسالة حول أنساب الأمازيغ وما صح فيما اختلف فيه.

2. مصادره الشفوية

التقط معظمَها، بواسطة الراوية المباشرة، عن عدد غير قليل من النسابة الأمازيغ المصامدة، الذين كانوا –على الأرجح– أحياء في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وسمع منهم أخبار أصول الأمازيغ وأنسابهم، وهم : أبو إسحاق بن عبد النور الحريري الذي روى عن أبي سعيد الكتراري، وأبو فارس عبد العزيز بن وين الخير، والشيخ أبو بكر بن موسى، ويحيى بن يلارزك، وعيسى بن عبد الخالق، ودينار بن عبد الرحمان[21]. وباستثناء الأخبار التي قدمها المجموع المخطوط عن حياة بعضهم، فإننا لم نقف على ترجمة أي واحد منهم.

ثانيا – الجذور العرقية والجغرافية للأمازيغ

يعتبر هذا الموضوع واحدا من المضامين الأساسية الحاضرة في المجموع المخطوط. ويمثل فيه نقطة ارتكاز هامة، سلطت الأضواء على جوانب أخرى من الهوية الاجتماعية المغاربية، الخاصة بالشخصية الأمازيغية. فقد تناول الجذور الرئيسية والفرعية لمجتمع الأمازيغ في المشرق والمغرب من الناحيتين العرقية والجغرافية.

1. الأصل العرقي

مهد المجموع المخطوط لهذه الإشكالية بتغطية تاريخية اجتماعية، تضمنت ظهور الكائن البشري، انطلاقا من وجود آدم وأسرته، وما تلاه من أنبياء إلى حين وقوع طوفان نوح – عليه السلام– الذي أفنى البشرية. ثم أشار إلى أن أبناء نوح الثلاثة –**سام، وحام، ويافث**– هم أصل المجتمع البشري الجديد، وأن الجذر العام للأمازيغ المشارقة يرجع إلى حام بن نوح[22]. غير أنه لفت نظر القارئ إلى وجود خلاف حول تحديد مسألة هذا الأصل العرقي للأمازيغ في إطار انتمائهم للمجتمع المشرقي، ونبه إلى تعدد جذورهم الأولى حسب آراء مختلفة، كل رأي منها نسبه إلى واحد من الأشخاص الآتية أسماؤهم دون الآخر. وهم: جالوت[23]، وقبط

[21]– لم نعثر في المظان على ما يمدنا بتراجم هؤلاء الرجال الذين نقل عنهم المخطوط رواياتهم الشفوية الخاصة بأنساب وأخبار بعض قبائل المصامدة. ولا تتجاوز معرفتنا بهم ما نستنتجه من نص المخطوط، الذي نفهم منه أن اتصاله بمصادره الشفوية تم، على الأرجح، في مدينتي نفيس ومراكش وحوزهما؛ انظر المجموع المخطوط ك 1275، أوراق 25، 26، 27.

[22]– المخطوط نفسه، 18.

[23]– نفسه، 18، 152.

بن حام بن نوح[24]، وكوش بن كنعان بن حام[25]، وكنعان من العماليق[26]، والعمالقة[27]، وإفريق بن إبراهيم[28]، ونقشان بن إبراهيم[29]، وإفريقش بن قيس[30]، والنعمان بن سبإ الحميري اليمني[31].

أشار إلى أن مجتمع الأمازيغ في الغرب الإسلامي تكوّن من مجموعتين كبيرتين هما "البرانس" و"البتر" في رأي[32]، و"برنوس" و"قيس عيلان" في رأي آخر[33]. وقد تناسلت من كل صنف منهما شعوب، وقبائل، وبطون، وأفخاذ، وعمائر لا تحصى[34]. كما وضّح قضية دقيقة على جانب كبير من الأهمية، كانت إلى وقت قريب محط نقاش، تتعلق بلفظ التسمية، حيث ذكر أن الاسم الذي أطلقوه على أنفسهم هو: "بنو مازيغ"[35]. وورد اسم "مازيغ" – جدهم الأعلى– في مواضع متفرقة[36]. أما لفظ "البربر" فيَعتبر أنه اسم أطلقه عليهم "إفريقس بن قيس"، الذي غزا بهم إفريقية[37]، ثم استعمله العرب لنفس الغرض، وله في كل حالة معنى خاصا[38].

يمكن تصنيف مادة الجذور الفرعية للأمازيغ في الغرب الإسلامي، الواردة في المجموع المخطوط إلى صنفين: أنساب خاصة بالأفراد وأخرى تتعلق بالجماعات.

وبالإمكان أيضا حصر أنساب الأفراد في أربع فئات تناولت:

---

[24]– المخطوط نفسه، 20، 110، 152.

[25]– نفسه، 8.

[26]– نفسه، 13، 19، 23، 111.

[27]– نفسه، 19، 23.

[28]– نفسه، 19.

[29]– نفسه، 20.

[30]– نفسه، 20.

[31]– نفسه، 152 – 153.

[32]– نفسه، 94.

[33]– نفسه، 98.

[34]– نفسه، 94، 99 – 100.

[35]– نفسه، 104.

[36]– نفسه، 24، 94، 99.

[37]– نفسه، 17، 111.

[38]– نفسه، 35، 104.

1. أنساب بعض قدماء ملوك الأمازيغ في المشرق، اقتصرت الإشارة إليهم على ذكر أسماء محدودة العدد مثل جالوت[39]، والنمرود[40].
2. أنساب الأجداد الأوّلين لبعض المشهور من القبائل الأمازيغية، وعددها –عكس الفئة السابقة– كثير، مثل مصمود[41] جد قبائل مصمودة، وصنهاج أو أزناك[42] جد صنهاجة، وزناتة أو جاناتا[43] جد زناتة، وكتام[44] جد كتامة.
3. أنساب الأفراد وهم أكثر عددا. فيهم الأعلام المغاربيين المشهورين في ميادين الحرب والحكم، والفقه، والأنساب وغيرها، مثل كسيلة[45]، والكاهنة داهية[46]، وطارق بن زياد[47]، وزيري بن عطية[48]، وحماد بن بلقين بن زيري بن مناد[49]، وكهلان بن أبي لوا المطماطي، وسابق بن سليمان المطماطي[50]. وفيهم أنساب الأمازيغ الأندلسيين مثل عبد الله بن بلقين[51]، وإسماعيل بن ذي النون[52]، ويحيى بن يحيى الليثي[53]، ومنذر بن سعيد البلوطي[54].
4. أنساب رجعت ببعض الأمازيغ إلى أصول عربية، مثل أمير المسلمين يوسف بن تاشفين اللمتوني[55]، والخليفة الموحدي عبد المومن[56]. وأُدرَجت آخرين ضمن النسب الشريف،

---

[39]– المخطوط نفسه، 22، 108.

[40]– نفسه، 18.

[41]– نفسه، 23، 99.

[42]– نفسه، 86، 96.

[43]– نفسه، 108.

[44]– نفسه، 86.

[45]– نفسه، 110.

[46]– نفسه، 94.

[47]– نفسه، 21.

[48]– نفسه، 83.

[49]– نفسه، 78.

[50]– نفسه، 21.

[51]– نفسه، 86.

[52]– نفسه، 15.

[53]– نفسه، 91.

[54]– نفسه، 92.

[55]– نفسه،127.

مثل إسناد نسب المهدي بن تومرت إلى علي بن أبي طالب[57] أسوة بالشريفين العلويين إدريس الأول مؤسس الدولة الإدريسية وأخيه سليمان[58].

وتتعلق أنساب الجماعات بأصول القبائل والأفخاذ والبيوتات، سواء منها التي كانت مستقرة في بلاد المغرب أو تلك التي هاجرت منها نحو الأندلس كالمصامدة[59]، وزناتة[60]، وصنهاجة[61]. وكما سبق في نسب الأفراد، وردت في الكتاب المخطوط روايات تنسِب بعض الجماعات الأمازيغية الى الأصل العربي، مثل أولاد أيلان المصامدة، وبني خطاب، وجناتة، وصنهاجة[62].

2. الأصل الجغرافي والانتقال الى المغرب

لفت المخطوط نظر القارئ، مرة أخرى، إلى تباين الروايات حول تحديد المهد الأول للأمازيغ في المشرق –تبعا لاختلاف الجد الأعلى الذي ينتمون إليه– مابين مثلث "الجودي" في العراق، "وفلسطين" بالشام، و"اليمن" في جنوب بلاد العرب[63]. كما يظهر الاختلاف أيضا في تحديد نوعية الأسباب التي كانت وراء هجرتهم من المشرق نحو المغرب. فهو يروي عن دوافع استبدال الأمازيغ لمجتمعهم المشرقي بمجتمعهم المغربي عدة نظريات:

أولها تقول إن أبناء نوح الثلاثة تفرقوا بعد "الطوفان"، فتوجه الأمازيغ إلى المغرب[64]. وتذهب ثانيها إلى أنهم رحلوا إلى المغرب عقب انتصار سام بن نوح وأولاده على أخيه حام وأولاده، في خضم النزاع المسلح بينهما على فلسطين[65]. وترى ثالثها أنهم رحلوا بعد ما قَتل داودُ ملكَهم جالوت بفلسطين على قول[66]. وفي قول آخر، إنهم تشتتوا في البلاد، فجمعهم

---

[56]– نفسه،123.

[57]– نفسه، 117.

[58]– نفسه، 113.

[59]– نفسه، 23، 24، 26، 27، 28، 95، 97.

[60]– نفسه، 20، 21، 22، 82، 84، 85، 107.

[61]– نفسه، 86، 94، 107.

[62]– نفسه، 22، 24، 94، 97، 100.

[63]– نفسه، 13، 14، 22، 108.

[64]– نفسه، 110، 111.

[65]– نفسه، 9، 110.

[66]– نفسه، 15، 16، 20، 111.

إفريقش من سواحل الشام ونقلهم الى المغرب لغزوه[67]. ومفاد رابعها أن أبناء نوح الثلاثة المذكورين قد استقروا –بعد وفاة والدهم– بناحية " الجودي"، ثم هاجر حام بأولاده إلى الشام حيث حطوا الرحال بفلسطين[68]، وأن ملك مصر "البردشير" أمر بتعمير "بلاد الواح" –الواحات الواقعة على امتداد الصحراء الغربية لمصر– بالمصريين[69]، فوفد الأمازيغ بعد ذلك على بلاد النيل وبلاد الواح، لكن ملكا مصريا آخر يدعى "أشمون" طردهم منها إلى إفريقية[70].

أشار المجموع المخطوط إلى أن البلاد التي سكنها الأمازيغ بشمال إفريقية تمتد ما بين آخر عمل مصر مما يلي الإسكندرية والبحر المحيط (المحيط الأطلنطي) والسودان[71]. ثم تناول معضلة تعمير شمال إفريقية بالأمازيغ الأوائل، بسرد روايات مختلفة أيضا، تقوم كلها على أساس نظرية أصلهم المشرقي، وتذهب إلى أن استقرارهم في وطنهم الجديد قد حصل عقب نزوح عدة موجات بشرية قديمة، انطلقت من المشرق نحو المغرب، يمكن إيجازها فيما يلي:

- هجرة الموجة البشرية الأولى : وقعت بعد الطوفان، حيث نزح حام وأولاده إلى المغرب واستقروا بأصيلا، وسكن أحد أبنائه بسبتة وآخر بسلا[72].
- هجرة الموجة الثانية : بعد ما قتل داود جالوت في فلسطين، لجأت قبائل الأمازيغ إلى المغرب وعمرته، مثل أوَرْبا التي سكنت مدينة "وَرْب" بين طنجة وأصيلا[73].
- هجرة موجة الكنعانيين: قادها كوش بن حام إلى المغرب الأقصى[74].
- هجرة موجة الحميريين من اليمن : اتخذت شكل جيش فاتح قاده "إفريقش" نحو إفريقية، والمغرب الأوسط، إلى طنجة[75].

---

[67]– نفسه 111.

[68]– نفسه 7، 9.

[69]– نفسه 16، 17.

[70]– نفسه.

[71]– نفسه، 107.

[72]– نفسه، 8، 9، 18، 22.

[73]– نفسه، 9، 15، 16، 20.

[74]– نفسه، 2، 8.

[75]– نفسه، 18.

تضمن المجموع المخطوط كذلك بعض الروايات الخاصة بهجرة الأمازيغ المسلمين من المغرب نحو الأندلس، نتيجة لحاجة هذه الأخيرة إلى قوتهم العسكرية من جهة، ولرغبتهم الانخراط في مسلسل الجهاد "بدار الحرب" من جهة أخرى.

فقد انتقلت المجموعة العسكرية الأولى إلى الأندلس للمشاركة في الجيش الإسلامي الفاتح، تحت قيادة طارق بن زياد. ولبّت جماعات ثانية أخرى دعوة الخليفة الحكم الأموي، ثم تلتها جماعات ثالثة في عهد الحاجب المنصور محمد ابن أبي عامر[76].

ثالثا – انتشار الأمازيغ بالغرب الإسلامي

1. شكْل الاستقرار

يمكن حصر شكل استقرار السكان الأمازيغ في نوعين: نمط الحياة بالبادية. وقد أشار إليه المجموع المخطوط، وحدد موطن استقرار بعض الجماعات الأمازيغية مثل زناتة[77]، وعيّن منازل غيرها مع التعريف بها، مثل المصامدة، ومغيلة، وصنهاجة[78]. ونمط حياة آخر قام في الحاضرة، ذكر عنه كتابنا أسماء عدد من الحواضر، وعرّف بها أيضا، مثل مدن طنجة وأصيلا[79]. وكان أحيانا يُظهر أسماء مؤسسي بعض المدن كقفصة، والقيروان، وفاس، وتاهرت، وبجاية، والجزائر، ومليانة، وقلعة بني حماد[80]. ويبين أحيانا أخرى اختلاف سبب تسمية الجهات المأهولة بالسكان، كإفريقية، وسبتة[81].

2. توزيع السكان

قدم المجموع المخطوط وصفا عاما لخريطة توزيع السكان في شمال إفريقيا، ورسم عليها حدود مجالات عدة تجمعات سكانية من الأمازيغ الوافدين من المشرق. فذكر أن "بعضهم نزل بإفريقية، وبعضهم بجبل دْرْنْ، وبعضهم بدرعة، وبعضهم بالسوس الأقصى. ونزل منهم

[76]– المخطوط نفسه، 71، 77، 82، 83.

[77]– نفسه، 9، 22.

[78]– نفسه، 16-17، 107.

[79]– نفسه، 22، 29.

[80]– نفسه، 18، 83، 86، 109-110.

[81]– نفسه، 17، 19، 90.

سزطة[82] تحت الجبل دون السوس إلى جانب البحر وهم الحيحيون، ونزل لمطة عند جزول وكوّن جزولة (...)، ونزل أيلان بأغمات هيلانة، ونزل أجانا –أبو زناتة– بوادي شلف، ونزل مصمود بمقربة طنجة، ونزل بنو ورتجين ومغراوة بأطراف إفريقية من جهة المغرب"[83].

ونفهم من المعلومات التي ساقها عن زناتة أن مركز استقرار هذه الجماعة كان في المغرب الأوسط، حيث انتشر هناك من قبائلها "بنو يفرن، ومطماطة، ونميلة، وسدراتة، وبنو مغراوة، وبنو راشد، وبنو مرين، وبنو نول"[84]. وأن حدود منازلها –أي زناتة– بالمغرب الأوسط كانت، حسب الرواية التي استقاها من الجغرافي الإدريسي، ما بين تاهرت وتلمسان[85]. وسيتسع مجالها، كما سنرى، في عصر ابن عبد الحليم (ق. 14/8) مؤلف "كتاب الأنساب". كما نجد فيها أيضا، من قبائل زناتة وأفخاذها بالمغرب الأقصى، عددا غير قليل، مثل مغيلة، ومطغرة، وصدينة، وبني حسان، وفازاز، وبرغواطة بتامسنا[86].

أما المصامدة فهم –حسب المجموع المخطوط– من الجماعات التي دخلت المغرب الأقصى بعدد كثير[87]، وتوزعت في "جبل دْرْن وحوله وببلاد سوس وما يليه"[88]، وهي تتكون من قبائل لا تحصى عددا، "منها حاحة، رجراجة، وريكة، هزميرة، هسكورة، جذميوة، كنفيسة، هزرجة، دكالة، هنتاتة، وبنو ماغوس"[89].

3. حركات السكان

ضمّ المجموع المخطوط مادة تناولت موضوع حركات السكان في مجال الغرب الإسلامي، دون أن يبين بكيفية دقيقة دوافعها. وهي وإن وردت في المخطوط قليلة، وتهم تنقل عدد محدود من الجماعات الأمازيغية، فإنها لا تخلو من فائدة.

---

[82]– كذا وردت في المخطوط، ولم يُفهم القصد منها.

[83]– نفسه، 153.

[84]– نفسه، 22، 96.

[85]– نفسه، 22.

[86]– نفسه، 94، 95، 98.

[87]– نفسه، 23.

[88]– نفسه، 99.

[89]– نفسه.

لقد أشار إلى تعدد مجال استقرار المصامدة في المغرب الأقصى والأندلس، مما يمكن اعتباره أحد مظاهر حركات السكان، ومؤشرا أيضا على توزيعهم الجغرافي الخاص. وقسّم قبائلها إلى ثلاث مجموعات:

استقرت المجموعة الأولى بشمال المغرب الأقصى في بلاد غمارة. وشمل مجالها قصر مصمودة، وسبتة، وتيطاوين، وامتد إلى حدود طنجة. وذَكَر أسماء قبائلها وأفخاذها، مثل بني كترات، وبني سكر، وبني مرزوق، وبني سمغرت، وبني معديد، وبني دغاغ، وكتامة[90].

وعاشت المجموعة الثانية في حوز مراكش. منها: وريكة، وهزرجة، وهسكورة، وجلاوة، ودكالة، ورجراجة، وحاحة.

وانتقلت المجموعة الثالثة من مجالها الأصلي المغاربي إلى الأندلس، ذَكَر منها بني سقبان، وبني سالم[91].

وفي ما يخص زناتة –التي أشرنا إلى حدود منازلها آنفا– فقد وسعت هذه الجماعة مجال استقرارها، انطلاقا من المغرب الأوسط في اتجاه غربي، إلى مدينة فاس بالمغرب الأقصى، حسب رواية صالح بن عبد الحليم الأيلاني، الذي قال عنهم: "وبنو زناتة، يسكنون فحوصا ما بين تاهرت إلى فاس، وهم قوم رحالة، وأكثرهم فرسان يركبون الخيل، ولهم عادية لا تؤمن"[92]. ويدل هذا على عنصرين أساسيين مرتبطين بتحركات القبائل على العموم، وبمبرر تنقل زناتة وتوسيع مجالها على الخصوص. وهما ينحصران هنا في نمط حياة البداوة والترحل كمحرك رئيسي لتلك القبائل الزناتية نحو المغرب الأقصى، وفي آليات تحقيق انتقالها المتمثلة في قدرتها القتالية العالية، التي شكلت –كما ذكرنا– إحدى محركات رحيل جماعة زناتية أخرى من بلاد المغرب إلى الأندلس، مثل بني برزال –وهم فخد من زناتة من بني يفرن– الذين كان مجالهم "بالزاب الأسفل من إفريقية"، وانتقل قسم منهم إلى الأندلس بدعوة من الخليفة الحكم الأموي (ق.4هـ/10م)[93]. كما أورد الكتاب المخطوط رواية ابن حزم (ق.11/5)، التي تتعلق بجماعات وأسر أمازيغية استوطنت الأندلس، بعد ما غادر أجدادها

---

[90]– المخطوط نفسه، 24، 25.

[91]– نفسه، 28.

[92]– نفسه، 22.

[93]– نفسه، 82.

في وقت سابق منازلهم الأصلية ببلاد المغرب، وهي تنتمي إلى زناتة وصنهاجة ومصمودة وكتامة[94].

وهناك مثالان آخران لحركة السكان، أشار إليهما الكتاب:

وقف في المثال الأول عند وصف جماعة مغيلة، التي كان أكبر مجال استقرارها يقع في "جبال ونشريس من عمل تاهرت"[95] بالمغرب الأوسط. نزل قسم منها في إفريقية، وقسم آخر بالمغرب الأقصى فيما يلي تامسنا[96].

وخص المثال الثاني بحركة جماعة بني خطاب الذين تشتت فرق كثيرة منهم في المغرب الأقصى داخل مجالات قبائل أخرى. فهو يذكر أن منازل بني خطاب هؤلاء كانت "في صنهاجة،وفي هسكورة من ملزوزة، وفي ورغة من مكناسة ورغة، وفي غمارة من صنهاجة الريف"[97].

خـــاتمة

نستخلص مما سبق أن المادة الاجتماعية الأمازيغية التي قدمها الكتاب المخطوط حول أصول الأمازيغ وانتشارهم في مجاله من وجهة النظر الإسلامية، تتميز، من جهة، بقيمتها التاريخية البالغة لتقدمها من الناحية الزمنية عن عمل ابن خلدون، وأيضاً لما لحضورها، إلى جانب غيرها من المصادر، من أهمية في إمكانية التعرف على جذور أحد المكونات الرئيسية لهويتنا المغاربية، ولاستكمال رسم معالم صورة تاريخ مجتمعنا في هذه المنطقة الحيوية الواسعة من حوض البحر الأبيض المتوسط. وتتسم من جهة أخرى، من الناحية المنهجية، باختلاط الأسطورة بالحقائق، وباختلاف الروايات والآراء حول بعض حقائق تاريخنا الاجتماعي ما بين الفقهاء والمؤرخين والنسابة، الأمر الذي مازال حاضرا في أعمال الباحثين المختصين والمهتمين بالموضوع الاجتماعي المغاربي إلى وقتنا.

---

[94]- المخطوط نفسه، 107 – 108.

[95]- نفسه، 21.

[96]- نفسه، 85.

[97]- نفسه، 94.

المصادر والمراجع الأساسية

كتب المجموع المخطوط ك 1275 (مرتبة كما في الأصل):

ابن عبد الحليم، أبو علي صالح بن أبي صالح الأيلاني: **كتاب الأنساب،** مخطوطتان في المكتبة الوطنية بالرباط، رقم: ك 1275، ورقم: د 1/1020 D.

مؤلف مجهول: **كتاب مفاخر البربر،** مخطوطتان في المكتبة الوطنية بالرباط، رقم: ك 1275، ورقم: د 2/1020 D

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي: **كتاب شواهد الجلة والأعيان في مشاهد الإسلام والبلدان،** مخطوطتان في المكتبة الوطنية بالرباط، رقم: ك 1275، ورقم: د 3/1020 D .

بروفنصال، إ. ليفي: **نبذ تاريخية في أخبار البربر في القرون الوسطى منتخبة من المجموع المسمى كتاب مفاخر البربر،** لمؤلف مجهول الاسم ألفه سنة 712هـ، مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية، الجزء الأول، المطبعة الجديدة، الرباط، 1352/ 1934.

بروفنصال، إ. ليفي: "نص جديد عن فتح العرب للمغرب"، **صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد،** مج. 2، ع. 21، 1373/1954، ص ص: 193–224.

الزركلي، خير الدين: **الأعلام،** قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، 8 أجزاء، ط.7، دار العلم للملايين، بيروت، 1986.

العرباوي، محمد المختار: **البربر عرب قدامى،** منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ط. 1، روما، 1993.

Bosch Vila, Jacinto : « Pour une étude historico-sociologique sur les Berbères d'Al-Andalus », in: *Mélanges d'Islamologie, dédié à la mémoire de Armand Abel*, Bruxelles 1976, vol. II, pp. 53-69.

Camps, Gabriel : « L'origine des Berbères », in : *Encyclopédie Berbère*, 2 (1984), pp. 14-26.

Helena de Felipe : «Leyendas árabes sobre el origen de los Beréberes», in: *Al-Qantara*, Madrid, (1993), vol. II, fasc. 2, pp. 379-395.

Shtzmiller, Maya : « Une source méconnue de l'histoire des Berbères : Le Kitab Al-Ansabe li abi Hayyan », in : *Arabica*, (1983), n° 30, fasc. 1, pp. 73-79.

اللغة الأمازيغية بالمغرب الأقصى من خلال مصادر العصر الوسيط

الوافي نوحي
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

Amazigh has received varying levels of interest in the Arab heritage works written during the Middle Ages, especially works of historical, geographical, hagiographical, jurisprudential, and biographical nature. This paper is meant to shed light on the fashion in which the Amazigh language is portrayed and addressed in some of these resources. We shall focus on two basic issues. The first is the status of the Amazigh language during the reign of some ruling families, such as the emirates of Barghawata and Ghomra, as well as the States of Almoravids, Almohads, and the Marinids. The second is the attention paid to this language by the learned elite, through five examples, namely Al-Bakri, Al-Baydaq, Al-Idrisi, Ibn Khaldun, and Al-Ouazzan.

Key Words : Amazigh language – Middle Ages – emirates and ruling families – learned elite

La langue amazighe était au centre d'intérêt accordé des sources arabes du Moyen Âge, en particulier les ouvrages d'histoire, de géographie, d'hagiographie, de jurisprudence et de biographie. Cet article vise à porter un éclairage sur la manière dont la langue amazighe est représentée et abordée dans certaines desdites sources. Il traite deux questions fondamentales. La première concerne le statut de la langue amazighe au temps des émirats de Bourghawata et de Ghomara mais aussi des dynasties almoravide, almohade et mérinide. La seconde porte, à travers cinq exemples, sur l'intérêt qu'accordent à cette langue savants comme Al-Bakri, Al-Baydaq, Al-Idrisi, Ibn Khaldun et Al-Ouazzan.

Mots clés : Langue amazighe – Moyen Age – émirats et familles régnantes – élite savante

مقدمة

شغل موضوع الأمازيغ حيزاً معتبَراً في كثيرٍ من مصنفات التراث العربي، خاصة منها التاريخية والجغرافية والفقهية والمناقبية، وغيرها. ذلك لأن الأمازيغ كان لهم حضورٌ في الأحداث الكبرى، خاصة فيما له صلة بالديانات السماوية الثلاث، ففي اليهودية نجد قصة جالوت بعد أن هزمه النبي داود عليه السلام وهجرته إلى المغرب.[1] ثم في النصرانية التي كان أتباع النبي عيسى عليه السلام يتوزعون في الأقطار، فكان عددٌ منهم وصل إلى بلاد الأمازيغ، وتسموا بحواريّي المسيح.[2] أما في الإسلام، فأخبارهم جمّة مفصلة في المصادر، إذْ ساهموا بكثافة في نشر الإسلام في المغرب[3] وفي الأندلس،[4] كما كان لهم حضورٌ في كل مراحل تاريخ المغرب في العصر الوسيط.

تقدم لنا المصادر العربية معطيات غنية عن الأمازيغ، سواءٌ من الناحية الأنثروبونيمية أو الطوبونيمية، وغيرها. فعلى سبيل المثال، يقدم لنا ابن حوقل (ت. 367هـ/977م) في كتابه *صورة الأرض*، لائحة بأسماء القبائل الأمازيغية التي استطاع الحصول عليها، بلغ عددها 250 قبيلة، لا يزال بعضها قائم الذات إلى الوقت الحاضر.[5] أما المعطيات الطوبونيمية، فموضوع

---

[1]– ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمان المصري (ت. سنة 257هـ/870–71م): *فتوح مصر وأخبارها*، تحقيق شارل توري (1921). أعادت نشره مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1991، ص170.

[2]– أبو الفضل، عبد الكريم بن سعيد (ق 10هـ/ 16م): *العيون المُرضية في ذكر بعض مناقب الطائفة الرجراجية*، دراسة: عبد الكريم كريم (1987)، الرباط.

[3]– انخرطت القبائل الأمازيغية في نشر الدين الجديد منذ تعرفهم عليه. ففي زمن الأدارسة، وغداة بيعة إدريس الأول، عمد إلى تشكيل جيش من وجوه قبائل زناتة وأوربة وصنهاجة وهوارة وغيرهم، وخرج بهم غازياً إلى بلاد تامسنا، وغيرها من البلاد. للتفصيل في المسألة، انظر:

ابن أبي زرع الفاسي، على (ت. 726هـ/ 1325م): *الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس*، تحقيق: عبد الوهاب بنمنصور (1999)، الرباط، المطبعة الملكية، ط2، ص ص: 23-24.

[4]– تذكر بعض الروايات التاريخية أن الجيش الذي جهّزه طارق بن زياد لفتح الأندلس كان بين اثني عشر ألفاً وثلاثة عشر ألف مقاتل، منهم بضع عشرات من العرب، حمَلة الألوية، أما بقية الجند فكانوا من الأمازيغ. راجع على سبيل المثال:

الناصري السلاوي، أبو العباس أحمد بن خالد (ت. 1897م): *الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى*، أشرف على النشر: محمد حجي وآخرون (2001)، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ج1، ص 123.

[5]– أنجز المستشرق البولوني تاديوش ليفيتشكي (Tadeusz Lewicki) عملاً متميزاً اشتغل فيه على القبائل الأمازيغية الواردة في كتاب ابن حوقل، ونشر نتائج دراسته في مقالين مهمين:

Lewicki, Tadeusz (1959), «A propos d'une liste de tribus berbères d'Ibn Hawkal », in : *Folia orientalia*, Tome. I, Fasc. 1, pp. 128-135.

Lewicki, Tadeusz (1971), «Du nouveaux sur la liste des tribus berbères d'Ibn Hawkal», in : *Folia orientalia*, Tome. XIII, pp. 171-200.

غني جداً تحفل به المصادر العربية، ومنها العديد من أسماء المواضع التي استقاها المؤلفون من المجال سماعاً من الناطقين بها، فاحتفظت لنا بكثير منها سليمة كما كانت تنطق، ولا يزال أغلبها على صيغته إلى اليوم. وقد حاول أصحاب المصادر جرد المجال الأمازيغي، فكانت رغبتهم في التعرف على أبعد مدى فيه قوية. وسلك الجغرافيون والرحالة منهم مسلكاً منهجياً ومجالياً تتبعوا فيه المسالك والطرق، فتكون الانطلاقة عادة من مكة إلى المدينة ثم إلى مصر فالمغرب.

وكلما كان الوصول إلى مدينة، إلا ويتتبع الجغرافي أو الرحالة الطرق الرئيسة وتلك التي تتفرع منها، فنجده يحدد المحاور الطرقية، مثلاً من وجدة إلى فاس، أو من فاس إلى أغمات، أو من سجلماسة إلى غانة ...، وهكذا يجرد لنا المواقع التي على طول هذه المحاور، ويصف لنا المعطيات بدقة أحياناً، مع التركيز على الإنسان وعلى تحركاته، وتتبع أصول القبائل وتفرعاتها، وكذا الحديث عن الحياة الاجتماعية وعن مكوناتها. من غير إغفال للجانب الاقتصادي المتصل بمعاش الناس، من مصادر المياه وأصناف المزروعات وأنواع الثمار، والأسواق والبضائع والسكة...

تروم هذه الورقات الوقوف عند الصورة التي تقدمها المصادر العربية، التاريخية والجغرافية منها بوجه خاص، والمؤلَّفة خلال العصر الوسيط، عن جانب أساسي من جوانب الحضارة الأمازيغية، وهو اللغة الأمازيغية وأوضاعها التي تقلبت فيها على مدى هذه الفترة. متوقفاً عند مسألتيْن أساسيتيْن، هما: وضع اللغة الأمازيغية في ظل بعض الأسر الحاكمة (خاصة إمارتا بورغواطة وغمارة، ثم المرابطون والموحدون فالمرينيون)؛ ثم موقع هذه اللغة في اهتمامات النخبة العالمة، من خلال نماذج خمسة عابرة للعصر الوسيط.

وأشير في نهاية هذا التقديم إلى جملة من الملاحظات، وهي:

– وردت اللغة الأمازيغية في المصادر التي اشتغلت عليها بأسماء مختلفة، منها: العجمية، واللسان العجمي، والبربرية، واللسان البربري، ولغة البربر، واللسان المغربي، واللسان الغربي، واللغة المرابطية، واللسان المصمودي، ولغة المصامدة، واللسان الزناتي...، لكني أستعمل في هذا المقال: "اللغة الأمازيغية"، مع الاحتفاظ بالتسميات الواردة في ثنايا النصوص التي أعتمدها؛

– النصوص التي تم اختيارها نموذجية فقط، وتتراوح بين الوصف، وجرد أسماء المواقع وتفسيرها، وبين المعجم، وبعض الظواهر اللغوية، والمقارنات...؛

– ينحدر أصحاب النصوص الموظفة في المقال من مشارب مختلفة، فمنهم المغربي، والأندلسي، والمشرقي. ومنهم من كتَب عن معاينة ومعاصَرة، ومنهم من كتَب نقلاً، وبالواسطة. كما أن منهم ناطقون بالأمازيغية، ومنهم من ليسوا كذلك. لذا، فطبيعي أن تختلف رؤاهم لبعض الظواهر وتفسيراتهم لها.

1. اللغة الأمازيغية

تُعرَّف الأمازيغية بأنها تنتمي إلى الأسرة الحامية–السامية، خاصة الفرع الليبي–الأمازيغي، الذي يتكون من اللغات اللّيبية والأمازيغية والغوانشية.[6] ويُتحدَّث بالأمازيغية في مجموعة من الأقطار تمتد من مصر شرقاً إلى ساحل المحيط الأطلنتي غرباً، ومن الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط شمالاً إلى النيجر ومالي جنوباً.[7]

تنقسم اللغة الأمازيغية إلى ثلاث أُسَر كبرى، تبعاً للمجموعات القبلية التي تتحدث بها، وهي، تاريخياً: الزناتية (نسبة إلى قبيلة زناتة)، وهي لسان جراوة ومغراوة وبني يفرن ومكناسة وبني مرين وبني وطاس. ثم المصمودية (نسبة إلى قبيلة مصمودة) وتتحدث بها غمارة وبرغواطة ودكالة وحاحة وهسكورة وهرغة ورگراگة وجزولة وهزميرة. وأخيراً الصنهاجية (نسبة إلى قبيلة صنهاجة)، وتسود في صنهاجة ولمتونة ومسوفة وگدالة ولمطة وترغة.[8]

ونشأت على أساس هذا التقسيم الثلاثي التنويعات الكبرى للأمازيغية، وهي:

أ– تريفيت، أو اللسان الزناتي: وتنقسم إلى قسمين، الأول يتضمن الريف بمعناه الضيق، والثاني يشمل القطاع الشرقي من الريف. وتحيط بالمجال الجغرافي لتريفيت قبيلة غمارة غرباً، والحدود الجزائرية شرقاً، وقبائل البرانس وهوارة جنوباً، والبحر المتوسط شمالاً.[9]

ب– تشلحيت: تستعمل للتواصل اليومي في رقعة جغرافية شاسعة، تسمى أحياناً بسوس في معناه الواسع. وتمتد تقريباً بين الصويرة وتنانت في الأطلس الكبير شمالاً، وبين الصويرة وواد نون غرباً، وطوال مجرى وادي درعة جنوباً، وبين ورززات وتنانت شرقاً.[10]

---

[6]– بوكوس، أحمد (1989): "أمازيغية"، *معلمة المغرب*، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، ج2، ص ص:679-684، ص. 679.

[7]– بوكوس: "أمازيغية" (م. ن) ص. 680.

[8]– التازي سعود، محمد (2006): *الإلمام بخلاصة تاريخ أرض المغارب قبل الإسلام*، الرباط مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة: تاريخ المغرب، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، ص 29.

[9]– بوكوس، أحمد (1995): "تريفيت"، *معلمة المغرب*، ج7، ص ص: 2351-2352.

ج– تمازيغت: تسود لدى المجموعات البشرية القاطنة بين جبل صاغرو جنوباً وممر تازة شمالاً، ومجرى وادي گرو غرباً ومجرى ملوية الوسطى شرقاً. ومن أبرز تلك المجموعات المتحدثة بها: أيت واراين، وأيت سغروشن، وأيت يوسى، وزمور، وگروان، وأيت مگيلد، وزيان، وأيت يافلمان، وأيت عطا.[11]

2.اللغات القديمة ببلاد المغرب حتى بدايات العصر الوسيط

إن وصول العربية إلى بلاد المغرب خلال النصف الأول من القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، ووجود الأمازيغية بها قبل ذلك بقرون، لا يعني استئثارهما بالمجال دون غيرهما، فبعض الإشارات المصدرية تفيدنا بوجود "بقايا لغات قديمة" في بعض مناطق بلاد المغرب إلى غاية منتصف العصر الوسيط. من ذلك ما ذكره أبو عبيد البكري عن أهل مدينة سرْت حين وصف لسانهم بقوله: "ولهم كلامٌ يتراطنون به، ليس بعربيّ، ولا عجميّ، ولا بربريّ، ولا قبطيّ، ولا يعرفه غيرهم".[12]

ولا يبعد أن يعني ذلك اللغة البونية التي كانت سائدة بالجهة الغربية (طرابلس ونواحيها) واستمر وجودها ببلاد المغرب حتى القرن الرابع الميلادي، أي بعد انقراض السلطة السياسية لقرطاج وتخريبها سنة 146 ق.م، ممّا لا يُستبعَد معه تواصل استعمالها إلى قدوم العرب إلى المنطقة، بالرغم من صعوبة الحسم في هذا الأمر الذي سيبقى معلقاً إلى أن تظهر معطيات جديدة تاريخية وأثرية تساعد على فكّ مستغلَقه.

وفي نفس السياق، يتحدث الشريف الإدريسي عن استمرار استعمال اللغة اللاّتينية بمدينة قفصة التونسية، إلى عصره على الأقل، عندما قال عن سكانها: "وأهلها متبربرون، وأكثرهم يتكلم باللّسان اللّطيني الإفريقي".[13] ولا شك هي لاتينية متطورة عن اللاّتينية القديمة، وكان لها استمرار في العصر الوسيط. ولا يبعد أن تكون مدن أخرى، مثل سبتة وطنجة، عرفت استمرار بعض اللغات القديمة، خاصة اللاّتينية بسبتة التي كانت تابعة للبيزنطيين. فليس

---

[10]– بوكوس، أحمد (1995): "تشلحيت"، *معلمة المغرب*، ج7، ص ص: 2380-2381.

[11]– بوكوس، أحمد (1995): "تمازيغت"، *معلمة المغرب*، ج8، ص ص: 2536-2537.

[12]– البكري، أبو عبيد (ت. 487هـ/1094م): *المُغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب (وهو جزء من كتاب المسالك والممالك)*، نشر: البارون دو سلان (1911)، باريس، ص. 6.

[13]– الإدريسي، أبو عبد الله محمد، المعروف بالشريف الإدريسي (ت. 560هـ/1165م) : *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*، 2ج، تحقيق: مجموعة من الباحثين، تحت إشراف المعهد الجامعي للدراسات الشرقية بنابولي، I.U.O.N، 1970-1984، نشر مكتبة الثقافة الدينية، مصر (د.ت)، ج1، ص 278.

طبيعياً أن تكون قفصة هي المدينة الوحيدة التي يتخاطب سكانها بهذه اللغة من بين كل مدن الشمال الإفريقي، علماً بأن قفصة مدينة داخلية في المجال الواحي الصحراوي جنوب إفريقية. وقد يكون لاختفاء اللاّتينية بعد القرن 6هـ/12م علاقة باختفاء المسيحية بدورها في الفترة ذاتها.[14]

والإشارتان تحفّزان على البحث في إمكانية استمرار ألسنٍ أخرى غير العربية والأمازيغية في الاستعمال اليومي بمناطق مختلفة من بلاد المغرب خلال العصر الوسيط. خاصة وقد ورد أن المهدي بن تومرت اتخذ له كتّاباً يعرفون بعض تلك اللغات، كان من بينهم ملول بن ابراهيم الذي "كان فصيحاً بديهاً بالألسن، يكتب بالسريانية والرموزيات وغير ذلك".[15]

3. اللغة الأمازيغية بالمغرب في العصر الوسيط

صاحَب وصول الإسلام إلى المغرب الأقصى انتشارٌ نسبي للّغة العربية، ساهم فيه العلماء وطلبة العلم الذين كانوا يرحلون إلى المشرق الإسلامي وإلى حواضر الأندلس لتلقي العلم، كما ساهم فيه التجار والرحالة وغيرهم. أطلت العربية إذن على المجتمع المغربي بوصفها لغة الشعائر الدينية والعلوم الإسلامية، ولغة الإدارة أيضاً، واستطاعت أن تحتل مكانتها بالتدريج بسبب "صبغة القداسة التي اكتسبتها لدى الأمازيغ باعتبارها لغة القرآن الكريم؛ وصبغة الوظيفة باعتبارها لغة الثقافة والكتابة والتسيير الإداري؛ وتزايد أعداد العرب الوافدين إلى المغرب جنوداً ودعاةً ومهاجرين".[16]

---

[14]- أسكان، الحسين (2006): "التحولات اللغوية بالمغرب خلال العصر الوسيط"، ضمن: *مساهمات في دراسة الثقافة الأمازيغية، تكريماً للأستاذ العميد محمد شفيق*، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، ط1، ص ص: 97-113، ص 99.
أشكر الأستاذ عبد العزيز الخياري، من المعهد الوطني لعلوم الآثار والتراث بالرباط، على مساعدته في فهم مضمون نصّيْ للبكري والإدريسي.

[15]- البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي (كان حيّاً سنة 555هـ/1160م): *أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين*، تحقيق عبد الوهاب بن منصور (1971)، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، ص. 42.

ويشير مارمول كربخال إلى أن اللغة التي تتحدث بها قبائل صنهاجة، ومصمودة، وزناتة، وغمارة، وهوارة في عصره (القرن 16) مكونة من العربية، والعبرية، واللاّتينية، واليونانية، والإفريقية القديمة. وبالرغم من أن عصر كربخال يتجاوز الفترة التي يهتم بها المقال، إلا أن الفكرة تحتاج لنقاش وبحث في مدى صدقيتها.

كربخال، مارمول (توفي نحو سنة 1008هـ/1600م): *إفريقيا*، ترجمة: محمد حجي وآخرون (1984)، الدار البيضاء، مكتبة المعارف، ج1، ص 115.

[16]- القبلي، محمد (إشراف وتقديم): *تاريخ المغرب، تحيين وتركيب*، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، الرباط، منشورات عكاظ، السحب الثاني، 2012، ص. 258.

غير أن الأمازيغية ظلت تحتفظ لنفسها بمكانة اجتماعية معتبرة، فهي لغة التداول اليومي، ولغة العديد من "مدبري الشأن العام" خلال الفترة الوسيطية. ولم يحدث أنْ دخلت في صراع مع العربية، حسبما يرد في المصادر على الأقل، بل طُبعت العلاقة بين اللغتين بطابع التساكن الذي أفضى في كثير من الأحيان إلى التكامل. الأمر الذي تؤكده بعض النصوص التي تناولت تلك العلاقة، ومن ذلك ما ورد عند الشريف الإدريسي الذي ميّز بين المجالين الحضري والقروي. ففي الأول يكون انتشار العربية ظاهراً، ويتجاوز تأثيره إلى الضواحي، فعند حديثه عن فاس وناحيتها يقول: "ومدينة فاس قطبٌ ومدارٌ لمدن المغرب الأقصى، ويسكن حولها قبائل من البربر ولكنهم يتكلمون بالعربية".[17]

أما في الجبال والسهول، فالتأثير يكون معكوساً، فنجد العربية تتوارى أمام الأمازيغية "ذلك أن قبائل العرب نزلت على قبائل البربر، فنقلوهم إلى لسانهم بطول المجاورة لهم حتى صاروا جنساً واحداً".[18] فالذين نزلوا تأثروا بلسان أصحاب الأرض بطول المجاورة، وإنْ بدا أن النص يحتمل الوجهين، إلا أن الضمير يعود دائماً على أقرب مذكور.

يعضد هذا الترجيح تحوّلُ لسان بعض القبائل من العربية إلى الأمازيغية بفعل ذات العامل. فعند تناوله نسبَ زناتة، القبيلة الأمازيغية الكبرى، أشار الإدريسي إلى أصلها العربي وظروف تغيّر لسانها بقوله: "وزناتة في أول نسبهم عرب صرح، وإنما تبربروا بالمجاورة والمحالفة للبرابر من المصامدة".[19]

سيتم تناول صورة اللغة الأمازيغية في المصادر العربية من خلال تتبع وضعها في ظل خمسة كيانات سياسية هي، بترتيب زمني: إمارتا بورغواطة وغمارة، ودول المرابطين، والموحدين، والمرينيين، من جهة. والوقوف كذلك عند الصورة التي تحتلها الأمازيغية في كتابات بعض من يمثلون النخب العالمة من جهة ثانية. وقد اخترت منهم أبا عبيد البكري، وأبا بكر بن علي الصنهاجي (المعروف بالبيذق)، والشريف الإدريسي، وعبد الرحمن بن خلدون، والحسن الوزان. وهذه الأعلام الخمسة عابرة للعصر الوسيط، وتسمح كتاباتهم باستخلاص تصور عام عن الموضوع في تلك الفترة.

---

[17]– الإدريسي: *نزهة المشتاق* (م. س)، ج1، ص 246. وعدّ من تلك القبائل: بنو يوسف، وفندلاوة، وبهلول، وزواوة، ومجاصة، وغياتة، وسلالحون.

[18]– الإدريسي: *نزهة المشتاق* (م. ن)، ج1، ص 223.

[19]– الإدريسي: *نزهة المشتاق* (م. ن)، ج1، ص 257.

أ– وضع اللغة الأمازيغية في ظل إمارة بورغواطة

لا تسمح المعطيات الواردة بخصوص هذه الإمارة (ق. 2-6هـ/8-12م) بتكوين صورة متكاملة عن وضع اللغة الأمازيغية بها، إلا أن ما وصلنا من شذرات تُجمع على اختيار زعيمها اللسان الأمازيغي للتواصل مع الأتباع وبث التعاليم فيهم. وتشير النصوص المحدودة إلى أن صالح بن طريف، الذي ادّعى النبوة في قومه، ارتكز على المقوّم اللغوي، حيث ذكر لأتباعه "أنه نبيٌّ ورسولٌ مبعوث إليهم بلغتهم (...) وأن محمداً صلى الله عليه نبيّ حق، عربيّ اللّسان، مبعوث إلى قومه وإلى العرب خاصة"،[20] محتجاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾.[21]

لذلك وضع لهم كتاباً عارض به القرآن الكريم، مؤلَّف من ثمانين سورة باللّسان الأمازيغي،[22] ولعله كان بلسان مصمودة، القبيلة الأم لبورغواطة، بالرغم من الخلاف الحاصل بين المؤرخين الذين يرى بعضهم مصموديتها،[23] في الوقت الذي يذهب فيه آخرون للقول بأصلها الزناتي.[24] كان صالح "مضطلعاً بلغة البربر، يفهم غير لسان من ألسنتهم".[25] وحظي كتابه من لدن الأتباع باهتمام كبير "فهم يتدارسونه ويعظّمونه ويصلّون به".[26]

---

[20]– ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي (ت. 367هـ/977م): *صورة الأرض*، نشر: كرامرز وآخرون، ليدن، 1938-1939، ص82.

[21]– سورة إبراهيم، الآية: 5.

[22]– البكري: *المُغرب* (م. س)، ص 140. وأورد البكري ترجمة عربية لأوائل سورة أيوب، وهي أول سورة من كتاب صالح. والعبارة عند ابن حوقل: "وعمل لهم كلاماً رتّله بلغتهم..". *صورة الأرض* (م. س)، ص 82، ويسميه: صالح بن عبد الله.

[23]– ومنهم ابن خلدون الذي يؤكد أنهم من مصمودة، وأنهم الجيل الأول منها.

[24]– مجهول (كان حيّاً سنة 712هـ/ 1312م): *مفاخر البربر*، تحقيق: عبد القادر بوباية (2005)، الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، ص. 139، فقد قرر المؤلف في زناتيتهم بقوله: "وأما بورغواطة فإن الكلام في أخبارهم يطول (...) وهم في الأصل من زناتة".

وهو ذات ما ذهب إليه صاحب *الاستبصار* بقوله: "وأصلهم من زناتة"، مضيفاً أن زعيمهم، صالح بن طريف "دخل إلى بلاد تامسنا، فوجد فيها من زناتة قوماً جهالاً، وكان ذلك سنة 123هـ [741م] فأظهر الإسلام والنسك حتى استفز عقولهم".

– مجهول (يُنسب إلى ابن عبد ربه الحفيد/ ت. 602هـ/1206م): *كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار*، نشر وتعليق: سعد زغلول عبد الحميد (1986)، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ص 197-198.

[25]– ابن حوقل: *صورة الأرض* (م. س)، ص 82.

[26]– ابن حوقل: *صورة الأرض* (م. ن)، ص 82.

ويبدو أن القائمين على الإمارة البورغواطية التزموا اللّسان الأمازيغي حتى في علاقاتهم مع غير الناطقين به، ذلك أن الحكَم المستنصر بالله، الخليفة الأموي في الأندلس، أحضر في مجلسه المترجم أبا موسى عيسى بن داوود المسطاسي ليشرح له مهمة أبي صالح زمّور بن موسى البورغواطي الذي وفد عليه بقرطبة سنة 352هـ/963م رسولاً من أبي منصور عيسى بن أبي الأنصار عبد الله أمير بورغواطة وقتها.[27]

ب- وضع اللغة الأمازيغية في ظل إمارة غمارة

يكاد وضع اللغة الأمازيغية في ظل إمارة غمارة، إلى الشمال الغربي للمغرب، لا يختلف عن مثيله في الإمارة البورغواطية، من ظهور المتنبئ حاميم بن مَنَّ الله (ق. 3-4هـ/9-10م)، ووضعِه للمؤمنين به كتاباً باللّسان الأمازيغي المحلي، الذي لم ترد تفاصيل عنه. وهو كتاب مؤلَّف من تهاليل وابتهالات، ومن تعاليم مختلفة عن تعاليم الإسلام.[28] فصارت ديانة حاميم، كما وصفها لوترنو (Le Tourneau) "توليفة امتزجت فيها التعاليم الإسلامية المحرفة بالمعتقدات البربرية".[29]

غير أنه، وعلى العكس من بورغواطة، لم يصلنا شيءٌ كثيرٌ من نصوص كتاب حاميم، فعلى قِصر تلك التي وصلت منها، فإن في صيغها اختلافاً بين الذين أوردوها، علماً بأن المصدر الذي كان له سبْق ذكرها هو كتاب *المُغرب* للبكري. فهل تلك المقاطع الواردة مترجَمةً عند البكري كانت جاهزةً ومتاحةً له؟ وما مصدر هذه الترجمة إنْ ثبتت؟ أم أن البكري استعان بمن ترجمها له؟ ثم ما سبب اختلاف صيغ الترجمة الواردة عند كل من البكري وابن خلدون وابن أبي زرع؟ وكلها أسئلة تنسحب على كتاب بورغواطة كذلك.[30]

---

[27]- البكري: *المُغرب* (م. س)، ص 134-135؛ ابن عذاري المراكشي (ت. بعد 712هـ/1312م): *البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، 4ج، تحقيق: إحسان عباس، وجورج كولان وليفي بروفنسال (1983)، بيروت، دار الثقافة، ط3. ج1، ص 223.

[28]- الفيگيگي، حسن: "حاميم"، *معلمة المغرب*، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، 1998، ج10، ص 3286-3287؛ وقارن بما ورد عند البكري: *المُغرب* (م.س)، ص 100.

[29]-Le Tourneau, Roger: "Ha-mim", in: *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leide, Brill, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990, Vol. III, p 137.

[30]- أثار الباحث إبراهيم القادري بوتشيش أسئلةً مشروعةً بخصوص حاميم ومشروعه في: "حركة المتنبئين والسحرة في الغرب الإسلامي، إعادة تقويم لحركة حاميم خلال القرن 4هـ"، ضمن: *الإسلام السري في المغرب العربي* (1995)، القاهرة، سينا للنشر، ط1، ص ص: 12-44، وهي أسئلة مهمة وجديرة بالتأمل.

لم تدم نحلة حاميم طويلاً، فقد قتل صاحبها سنة 315هـ/927م، في معركة ضد مصمودة بناحية الساحل بين طنجة وأصيلا.[31] ولم تساعد كثرة أتباعه على استمرار مشروعه، بالرغم من إجابة بشر كثير له، كلهم أقرّوا بنبوته.[32] لكن، مع هذا، يبقى ممكناً القول إن اعتماد حاميم اللّسان الأمازيغي في وضع كتابه، وبثّ تعاليمه في قومه بذلك اللّسان نموذج آخر يساعد على تكوين صورة تقريبية لما كانت عليه اللغة الأمازيغية بالمغرب في العصر الوسيط.

ويبدو أن شحّ المادة المصدرية بخصوص وضع اللغة الأمازيغية خلال القرون الهجرية الأولى لن يحول دون القول بحضورها بشكل واسع إلى حدّ بعيد بين عامة الأهالي طوال هذه الفترة، وان استعمال هذه اللغة شمل كل الأغراض الثقافية والحياتية.[33]

وظل الوضع اللغوي على حاله، إلى أن حصل تحول نسبي زمن المرابطين بصعود صنهاجة الجنوب، لتصبح لغتُهم لغة البلاط والنخبة الحاكمة، فيما احتفظت كل من قبائل مصمودة وزناتة بألسنتها.

ج- وضع اللغة الأمازيغية زمن المرابطين

لا تسعف الإشارات المعدودة الواردة في المصادر الوسيطية في تكوين صورة واضحة عن الوضع اللغوي في العصر المرابطي. إلا أن المشهد يبدو مشكَّلاً –سواءٌ في مرحلتيْ الدعوة أو الدولة– من الأمازيغية الصنهاجية التي هي لغة التواصل اليومي بين أفراد المجتمع وبين أولي الأمر والرعايا، ومن العربية التي لم تعرف تجذّراً كبيراً، فبقيت لغةَ النخبة من العلماء والفقهاء وطلبة العلم.

ووعياً من الأمير يوسف بن تاشفين بأهمية اللغة العربية في وسط يفرض عليه التعامل مع جهاتٍ العربيةُ لغتُها، سواء في الأندلس أو في المشرق الإسلامي، وهو الذي "لا يعرف اللّسان العربي، لكنه كان يُجيد فهم المقاصد"،[34] فقد "كان له كاتب يعرف اللغتين العربية والمرابطية"،[35] يقرأ له الرسائل الواردة عليه، ويكتب له الصادرة منه، خاصة تلك المتبادلة مع

---

[31]– البكري: *المُغرب* (م. س)، ص101؛ الفيگيگي: "حاميم" (م. س)، ص3287.

[32]– البكري: *المُغرب* (م. ن)، ص 100.

[33]– القبلي، محمد (2016): "الوضع اللغوي بشمال إفريقيا في العصر الوسيط"، حوار مع مجلة *أسيناگ*، ع. 11، ص ص 81-86، ص 84.

[34]– ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد (ت. 681هـ/1282م): *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عباس (1968-1977)، بيروت، دار صادر، ج7، 114.

[35]– ابن خلكان: *وفيات الأعيان* (م. ن)، ج7، ص. 114.

ملوك الأندلس. ويظهر في واحدة من تلك الرسائل عدم معرفة يوسف بالعربية، فحين شرح له كاتبه نصها سأله يوسف رأيَه فيها، "فلما ألقى الكاتب هذا الكلام [يقصد رأيَه في مضمون رسالة ملوك الأندلس] إلى يوسف بن تاشفين **بلُغته** فهمه وعلم أنه صحيح، فقال للكاتب أجب القوم واكتب بما يجب في ذلك، واقرأ عليّ كتابك (...) فلما فرغ من كتابه، قرأه على يوسف بن تاشفين **بلسانه** فاستحسنه...".[36]

كما يرجح أن تكون اللقاءات التي جمعت بين يوسف بن تاشفين وأمير إشبيلية، المعتمد بن عباد، تمت بواسطة مترجم. وتضمنت *رسالة الشقندي في الدفاع عن الأندلس*[37] سؤالَ المعتمدِ يوسفَ –في أحد لقاءاتهما– عن مدى فهمه شعر مادحيه من شعراء الأندلس الذين كانوا يلقون أشعارهم بين يديهما، فكان جواب يوسف بالنفي، لكنه شرح للمعتمد أنه يعلم ما يريدون.[38]

ولا شك أن اتخاذ يوسف للكتّاب الذين يتقنون اللّسانيْن في ديوانه لتولي مهمة الكتابة للملوك وقادة الجيش والأجناد وغيرهم، والاستعانة بالمترجمين لضمان حسن التواصل مع الجلساء من الملوك وغيرهم... يعدّ من المظاهر المقرِّبة لفهم وضع الأمازيغية في ذلك العصر.

د- وضع اللغة الأمازيغية زمن الموحدين

اختلفت الصورة التي تقدمها المصادر عن اللغة الأمازيغية خلال العصر الموحدي اختلافاً واضحاً عن تلك التي قدمتها عنها في ظل المرابطين، ذلك أن الموحدين تميزوا منذ بداية أمرهم

---

[36]– ابن خلكان: *وفيات الأعيان* (م. ن)، ج7، ص. 114-115.

[37]– هي في الأصل مناظرةٌ جرت وقائعها في مجلس أبي يحيى بن أبي زكرياء أمير الموحدين على سبتة، بين أبي الوليد إسماعيل بن محمد الشقندي (توفي سنة 629هـ/1232م) وأبي يحيى بن المعلم الطنجي، وكان موضوعها في التفضيل بين المغرب والأندلس. والرسالة مع ما فيها من تحامل بيّنٍ للشقندي على المرابطين وعلى يوسف بن تاشفين تحديداً، فإنها تتضمن إشارات مهمة تفيد في موضوع هذه الورقات.

راجع النص الكامل لرسالة الشقندي عند:

– المقري التلمساني، أبو العباس أحمد (ت. 1041هـ/1631م): *نفح الطيب في ذكر غصن الأندلس الرطيب*، تحقيق: إحسان عباس (1997)، بيروت، دار صادر، ج3، ص ص: 186-222.

وانظر تناولاً لبعض مضامين الرسالة عند:

– حافظي علوي، حسن (2007): *المرابطون: الدولة، الاقتصاد، المجتمع*، الرباط، جذور للنشر، ط1، ص ص: 9-39 (ص. 32، هـ. 5).

[38]– ونصه، كما ورد عند المقري: *نفح الطيب* (م. س)، ج3، ص 191: "...فإن المعتمد قال له [لابن تاشفين] أيعلم أمير المسلمين ما قالوه؟ [يقصد شعراء الأندلس] قال: لا أعلم، ولكنهم يطلبون الخبز".

بمقاربة مختلفة عمّا كان عليه سلفهم، وكانوا أكثر جرأةً في التعامل مع المسألة اللغوية. فهذا ابن تومرت الواعي، من جهة، بالمستوى المتدنّي للعربية لدى المصامدة، والرامي، من جهة ثانية، لتوحيد الناس قصد إنجاح مشروعه السياسي الذي لا نجاح له بغيرهم، سلك طرقاً ضمِن بها نشر أفكاره بينهم، ومن ذلك وضعه للتآليف الموجهة للأتباع باللسان الغربي،[39] فقد كان أفصح أهل زمانه في ذلك اللّسان.[40] لذا، كان "أول ما دبّر به أمْرَهم أنه ألّف لهم كتاباً سماه *التوحيد* **باللسان البربري**، وهو سبعة أحزاب، عدد أيام الجمعة، وأمرهم بقراءة حزب واحد منه كل يوم إثر صلاة الصبح بعد الفراغ من حزب القرآن".[41] وتذكر بعض الروايات أن المهدي ألزمهم بحفظه "وقال لهم: من لا يحفظ هذا التوحيد فليس بمؤمن، وإنما هو كافرٌ لا تجوز إمامته ولا تؤكل ذبيحته، فصار هذا التوحيد عند قبائل المصامدة كالقرآن العزيز".[42]

ويضيف صاحب *الحلل الموشية* أن ابن تومرت وضع لأصحابه كتابين آخرين، مختلفين عن السابق ذكره (أي كتاب التوحيد)، أحدهما "سماه *بالقواعد*، وآخر سماه *بالإمامة*، هما موجودان بأيدي الناس إلى هذا العهد [الربع الأخير من القرن 8هـ/14م] ودوّنهما بالعربي وبالبربري".[43] غير أن أيّاً من الثلاثة لم يصل إلينا بالصيغة المصمودية.[44]

---

[39]– يسمى به لسان المصامدة خلال القرن 6هـ/ 12م.

[40]– المراكشي، عبد الواحد (ت. 647هـ/1249م): *المُعجب في تلخيص أخبار المغرب*، ضبط وتصحيح وتعليق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي (1978)، الدار البيضاء، دار الكتاب، ط7، ص 274.

وعند صاحب *الحلل الموشية*، أنه "كان أفصح الناس في اللّسان العربي واللّسان البربري"، راجع:

– مجهول (يُنسب لابن سماك العاملي/ كان حيّاً سنة 783هـ/1381م): *الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية*، تحقيق: سهيل زكار، وعبد القادر زمامة (1979)، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، ط1، ص 110.

أما ابن خلكان فقد وصف المهدي بأنه "كان شجاعاً فصيحاً في اللسان العربي والمغربي". انظر:

وفيات الأعيان (م. س)، ج5، ص 46.

[41]– "وهو يحتوي على معرفة الله تعالى، وسائر العقائد كالعلم بحقيقة القضاء والقدر، والإيمان بما يجب لله تعالى، وما يستحيل عليه، وما يجوز وما يجب على المسلم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وواخى بينهم فيه". راجع:

– مجهول: *الحلل الموشية* (م. س)، ص 109-110. وورد هذا النص مختصراً عند ابن القطان المراكشي (ت. 628هـ/1230م): *نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان*، تحقيق: محمود علي مكي (1990)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، ص 129. كما أورده عبد الواحد المراكشي بصيغة: "وألّف لهم عقيدة بلسانهم": *المُعجب* (م. س)، ص 274.

[42]– ابن أبي زرع: *الأنيس المطرب* (م. س)، ص 226-227.

[43]– مجهول: *الحلل الموشية* (م. س)، ص 110.

[44]– ورد تفصيل عنها في القائمة التي وضعها ناسخ موطأ الإمام المهدي (*محاذي الموطأ*) لتعليقات ابن تومرت، في نهايته،

ومن حرص المهدي على تسهيل تواصله مع الأتباع، وتسريع وتيرة تأثيره في المجتمع لتبليغ آراءه للناس، كان يتولى تدريس كتبه للقوم بنفسه وبلسانهم، وهو ما أشار إليه ابن خلدون في معرض حديثه عنه بقوله: "فنزل على قومه [بإيگليز من بلاد هرغة]، وذلك سنة خمس عشرة وخمسمائة، وبنى رابطة للعبادة، واجتمعت إليه الطلبة والقبائل فأعلمهم المرشدة والتوحيد **باللسان البربري**".[45]

ومن عناية ابن تومرت باللغة الأمازيغية، أنْ أحدث نداءً للصلاة باللّسان المصمودي، بعد الأذان الشرعي بالعربية، وهو عبارة: تصاليت الإسلام (صادٌ مشمومة بزاي: تازالّيت). رغم ما جرّه عليه هذا وغيره من المُحدثات من انتقاد جملة من العلماء والفقهاء بالمغرب والأندلس الذين بدّعوه فيها، وأبرزهم إبراهيم الشاطبي، الذي نسب إليه بدعاً أحدثها بالمغرب منها: "وجوب التثويب بتصاليت الإسلام، وبقيام تصاليت سوردين باردي [كذا]، وأصبح ولله الحمد..."،[46] ومن العلماء من لم يرَ بها بأساً، مثل أحمد بن يحيى الونشريسي الذي عدَّها من "المستحسَن من البدع".[47]

وعبارته: "...وهي أعزّ ما يُطلب (...) المرشدة (...) وفيه باللسان الغربي: السبعة أحزاب، الدواتر [كذا]، وهو الطهارة، علامة المنافق أمحانت أكوصت تازكوت ان تيتار نوفنادر ان يا العالمين[كذا]، وغير ذلك من التعاليق المفيدة...". انظر:

– ابن تومرت، محمد (مهدي الموحدين): *أعزّ ما يُطلب*، تقديم وتحقيق: عمّار الطالبي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص 14 (من مقدمة المحقق).

[45]– ابن خلدون، عبد الرحمن (ت. 808هـ/1406م): *كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر*، بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 2006، ج6، ص 268.

وقد لخّص ابن النقاش منهجية ابن تومرت في التعليم والتوجيه وصفاً بليغاً، فقد "كان من حزمه وحرصه على هداية الخلق واستمرار كلمة الحق، أن سهّل على الناس طرق الاستدلال، ووضع تصانيف للعقائد رفعاً للالتباس عليهم، وبياناً للإشكال. وكان يأتي كل قوم بلغتهم، وكل طائفة من بابها، حتى لقد رأيت له عقيدة **باللّسان البربري وبالمصمودي**. ولم يزل رضي الله عنه على ذلك إلى أن اشتهرت الطريقة الدينية واتضحت الملّة الحنيفية...". انظر:

– ابن النقاش، أبو عبد الله محمد بن أبي العباس أحمد بن إسماعيل بن علي الأموي: *الدرة المفردة في شرح العقيدة المرشدة*، مخطوط بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية، رقم 283 ق، و2691 ك، ص 305. نقلته عن: عبد المجيد النجار (1983): *المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه، وثورته الفكرية والاجتماعية، وأثره بالمغرب*، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، ص455.

[46]– انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت. 790هـ/1388م): *الاعتصام*، مطبوعات الحلبي، مصر، 1332هـ/ 1913م، ج1، ص 207.

[47]– الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت. 914هـ/1508م): *المعيار المُعرب والجامع المُغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب*، تخريج: جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي (1981)، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ج2، ص 461، 465.

لم يتوقف اهتمام الموحدين بالمسألة اللغوية بوفاة المهدي، بل ظل همّاً صحب من ورثوا عنه الحكم، لذات المقاصد التي منها تحقيق تواصل جيد مع الرعية، سواءٌ في ما له صلة بالشؤون الدينية أو الدنيوية، فقد كانت للخليفة عبد المؤمن بن علي عناية خاصة بمؤلفات المهدي، وكان يتولّى تدريس مسائل منها بنفسه، فضلاً عن أنه أمر من يفهمون اللّسان الغربي بقراءة توحيد المهدي بذلك اللّسان.[48]

ووصف عبد الواحد المراكشي سفَر الخلفاء الموحدين وحاشيتهم وصفاً دقيقاً، وممّا ذكر أنه عندما ينطلق الركب يقف الخليفة ويدعو، ثم يقرأ الطلبة حزباً من القرآن، وشيئاً من الحديث، "ثم يقرأون تواليف ابن تومرت في العقائد **بلسانهم** وباللسان العربي".[49]

ويبقى الحدث الذي ميّز سياسة الموحدين حيال المسألة اللغوية، ما أقدموا عليه غداة دخولهم مدينة فاس في عهد الخليفة عبد المؤمن، حيث عمدوا إلى عزل خطيب جامع القرويين، الفقيه مهدي بن عيسى، رغم أنه "كان من أحسن الناس خلْقاً وخُلقاً، وأفصحهم لساناً وأكثرهم بياناً (...) وقدموا مكانه الفقيه الصالح المبارك علي بن عطية **لأجل حفظه للّسان البربري**، لأنهم كانوا لا يقدمون للخطابة والإمامة إلا من يحفظ التوحيد **باللّسان البربري**".[50]

وهذا النص صريح في شرط الخطابة بجامع القرويين، غير أننا لا نعلم إنْ وقع تعميم ذلك على كل منابر المغرب، أم أن الأمر بقي مقتصراً على فاس لمكانتها العلمية والروحية. رغم ما

---

[48]–فقد ورد في رسالته إلى طلبة بجاية: "...ويؤمر الذين يفهمون اللسانَ الغربيَّ ويتكلّمون به أن يقرأوا التوحيد [يقصد التوحيد التومرتي] بذلك اللسان، من أوّله إلى آخر القول في المعجزات ويحفظوه ويفصُّوه، ويلازموا قراءتَه ويتعهّدوه". كتّاب الدولة المؤمنية: *مجموع رسائل موحدية من إنشاء كتّاب الدولة المؤمنية*، اعتنى بإصدارها ليفي بروفنسال (1941)، مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية، الرباط، المطبعة الاقتصادية، الرسالة الثالثة والعشرون، ص 132.

[49]– المراكشي: *المُعجب* (م. س)، ص 485.

[50]– ابن أبي زرع الفاسي: *الأنيس المطرب* (م. س)، ص87.

ورد هذا النص، مع بعض الاختلاف، عند: الجزنائي، علي (ق. 9هـ/15م): *جَنَى زهرة الآس في بناء مدينه فاس*، تحقيق: عبد الوهاب بنمنصور (1991)، الرباط، المطبعة الملكية، ط2، ص 56.

ولمعرفة المزيد عن الوضع اللغوي في العصر الوسيط عموماً، والموحدي منه على الخصوص، يُنظر:

- Meouak, Mohamed (2015), *La langue berbère au Maghreb médiéval : Textes, contextes, analyses*, Brill.
- El Hour, Rachid (2015), « Reflexiones acerca de las dinastías bereberes y lengua bereber en el Magreb medieval », in : *MEAH* (*Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*), *Sección* Arabe-Islam, 64, pp. 43-55.

تسمح به خاتمة النص ذاته من فهم التعميم لا التخصيص. وإلى هذا يميل ألْفرد بِلْ (Alfred Bell)، مضيفاً أن خطبة العيد كانت تلقى بذات اللسان أيضاً.[51]

وبشكل عام، يمكن القول إن التدابير التي اتخذها الخلفاء الموحدون بخصوص اللغة الأمازيغية لم تكن من منطلق قومي عرقي، بقدر ما كانت خلفيتها نفعية، وأسهمت في علاج معضلة التواصل اللغوي في المجتمع. ونفس العناية أولوْها للّسان العربي، فكانوا ينتخبون لمنابرهم أبلغ الخطباء من كبار العلماء بالعدوتين. وعموماً، فالبلاط الموحدي، ذي الطابع الأمازيغي الأصيل، تأثر بالثقافة العربية، وبالرغم من ذلك، كان الحكام لا يجدون حرجاً في استعمال الأمازيغية في نداءاتهم وبلاغاتهم حتى يمكّنوا مستمعيهم من استيعاب خطاباتهم.[52]

وبصفة إجمالية، تمتعت اللغة الأمازيغية خلال العصر الموحدي "بوضع مؤسساتي" غير مسبوق، وشكل استعمالها تجديداً قوياً مقارنة بالعصور السابقة.[53] ولم تظهر ذات العناية في العصور اللاحقة، وحتى اللّسانيون والمهتمون باللّغات لا يكادون يجدون كتابات بالأمازيغية بعد العصر الموحدي.[54]

هـ- وضع اللغة الأمازيغية في ظل المرينيين

لا نملك كثيراً من المعلومات عن وضع اللغة الأمازيغية[55] بالمغرب في عصر بني مرين، فلم تكن عنايتهم بها لتصل مستوى عناية الموحدين، حتى تخلّدها المصادر. ولعل في تبنّي المرينيين للنسب العربي بعض تفسير ذلك، فمعروف أنهم يرفعون نسبهم إلى مُضر بن نزار بن مَعد بن عدنان "فهم عربٌ صريحون، والسبب في تغيّر لسانهم عن العربية إلى اللغة البربرية ما ذكره علماء التاريخ وأهل المعرفة بالأنساب وأيام الناس".[56]

---

[51]– ونصه: "وكانت خطبة الجمعة في مساجد الموحدين تُلقى باللغة البربرية، وكذلك خطبة العيد". انظر:

–ألْفرد بِلْ: *الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، من الفتح العربي حتى اليوم*، ترجمة: عبد الرحمن بدوي (1987)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط3، ص265.

[52]– تويراس، رحمة (2015): *تعريب الدولة والمجتمع بالمغرب الأقصى خلال العصر الموحدي*، مؤسسة الإدريسي الفكرية للأبحاث والدراسات، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ص 224.

[53]–Ghouirgate, Mehdi, *L'ordre almohade (1120-1269): une nouvelle lecture anthropologique,* Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2014, p. 229.

[54]– Galand, Lionel (1991) « Berbères », in : *Encyclopédie de l'Islam*, NE, T. I, pp. 1208-1222, p. 1215.

[55]– العجمية، أو لغة البربر، أو لغة المرينيين، أو اللسان الزناتي كما يسميها مؤرخو ذلك العصر.

[56]– ابن أبي زرع: *الأنيس المطرب* (م. س)، ص365. وقد فصّل المؤلف في تلك الأسباب في تالي الصفحات

وإلى هذا يرمي شاعر أمراء بني مرين عبد العزيز الملزوزي بقوله:

فجاورتْ زناتة البرابرا

فصيّروا كلامهم كما ترى

ما بدّل الدهر سوى أقوالهم

ولم يبدل مقتضى أحوالهم

فانظر كلام العرب قد تبدّلا

وحالهم عن حاله تحولا

كذاك كانت قبلهم مرين

كلامهم كالدرّ إذ تبين

فاتخذوا سواهم خليلاً

فبدّلوا كلامهم تبديلاً[57]

ولم يقتصر الأمر على تبنّي المرينيين للأصل العربي، بل تبنوا النسب الشريف أيضاً، فقد نسبهم البعض إلى الإمام علي بن أبي طالب.[58] وواضحٌ أن رهاناتهم السياسية أملَت عليهم القول بهذين الأصلين، فهم في حاجة للنسب العربي وللشرف ليصنعوا مكانتهم، خاصة في فاس، حيث يُنظر إليهم نظرة دونية، وأنهم بدوٌ بعيدون عن الحضارة.

بالرغم من هذا الشحّ الملحوظ في الأخبار عن وضع الأمازيغية في ظل حكم بني مرين، إلا أن بعض المصادر الأدبية حفظت لنا إشارات محدودة. ومن ذلك ما ورد من المزاوجة بين الأمازيغية والعربية في بعض الأشعار، وهي أن يجمع أحدهم بين ألفاظ عربية وأخرى أمازيغية في البيت الواحد. ولعل أقدم ما وصلنا من هذا اللون الشعري يعود للنصف الثاني من القرن 7هـ/ 13م (أوائل العصر المريني)، حيث ذكر ابن الخطيب في *الإحاطة* أن الشاعر أبا فارس عبد العزيز بن عبد الواحد الملزوزي، السابق ذكره، كان يخاطب السلاطين المرينيين بشعر

(ص ص: 365–368).

[57]– الملزوزي، أبو فارس عبد العزيز بن عبد الواحد (ت. 697هـ/1297م): *نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك*، نشر: عبد الوهاب بن منصور (1963)، المطبعة الملكية، الرباط، ص 68. وهي أرجوزة تقع في 1325 بيتاً.

[58]– ابن الأحمر، أبو الوليد (ت. 810هـ/1407م): *روضة النسرين في دولة بني مرين*، نشر: عبد الوهاب بن منصور (1962)، المطبعة الملكية، الرباط، ص 8.

يخلط فيه بين العربية والأمازيغية، فقد "كان شاعراً مُكثراً (...) جَسوراً على الأمراء، علِق بخدمة الملوك من آل عبد الحق وأبنائهم، ووقّف أشعاره عليهم، وأكثرَ النظْم في وقائعهم وحروبهم، وخلط المُعرّب باللسان الزناتي في مخاطباتهم".[59]

كما برز في العصر المريني ذاته، الشاعر عبد الله الزرهوني، المعروف بالكفيف (توفي أواسط القرن 8هـ/ 14م)، الذي أنشأ قصيدة/ ملحمة من 497 بيتاً يصف فيها حملة (حْرْكة) السلطان أبي الحسن المريني من المغرب الأقصى إلى المغرب الأدنى، سنة 748هـ/ 1347م، والتي كان يروم منها توحيد بلاد المغرب. فكان الزرهوني يمزج في شعره بين العامية المغربية والزجل الأندلسي تتخللهما مفردات أمازيغية، وهذه نماذج منه:

ولْجْبَل الزان ولُوطا حرك

ما خْلاّ لا سْبع ولا **غِيلاس**[60] [النمر]

حتى بالخيل ردها شعرا

ومن الواد الكبير سْقى **إيسانْ**[61] [الخيل]

ما خْلاّ لا ذهب ولا درا

إلاّ حمل في ظْهور **إيسردان**[62] [البغال]

وانهزموا وحرفوا الخيمات لورا

يحاموا بالسيف عن **تيسدنان**[63] [النساء]

---

[59]– لسان الدين ابن الخطيب، محمد بن عبد الله (ت. 776هـ/1374م)، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، ج4، تحقيق: محمد عبد الله عنان (1977)، القاهرة، الشركة المصرية للطباعة والنشر، مكتبة الخانجي، ص 21.

غير أني لم أقف في أرجوزة *نظم السلوك*، المذكورة، على شيء من الشعر مزدوج اللغة، ولعله في قصائد غيرها لم تصلنا.

[60]– الكفيف الزرهوني: *ملعبة الكفيف الزرهوني*، تقديم وتعليق وتحقيق: محمد بن شريفة (1987)، الرباط، المطبعة الملكية، ص 73، البيت: 114. وما بين القوسين المعقوفين زيادة مني لشرح الكلمات الأمازيغية.

[61]– الزرهوني: *ملعبة* (م. ن)، ص 73، البيت: 116.

[62]– الزرهوني: *ملعبة* (م. ن)، ص 79، البيت: 142.

[63]– الزرهوني: *ملعبة* (م. ن)، ص 92، البيت: 221.

و- صورة اللغة الأمازيغية في مؤلفات النخبة

يُقصد منها كيفية تصوير كتابات علماء المغرب الوسيط اللغةَ الأمازيغية، سواءٌ من حيث أصولها وتفرعاتها وتوزيعها، وكذا من ناحية معاني كلماتها ودلالاتها...، فقد تبيّن من مختلف النصوص أن الحديث عن الأمازيغية كان مسألة طبيعية في تلك الفترة، وكانت تُتناوَل بين الفينة والأخرى وكلما دعت إلى ذلك ضرورة، خاصة عندما تكون موضوع سؤال لأهل الشأن الديني من العلماء والفقهاء. ويكفي التمثيل لهذا بالنازلة الواردة عند الونشريسي، ومضمونها أن أحد الناس سأل بعض العلماء "عمّن لا يعرف العربية، هل له أن يدعو بالبربرية في صلاته أم لا؟ فأجاب بأن قال: نعم، الله أعلم بكل لغة".[64]

ونجد أخباراً في ذات الموضوع متفرّقةً في مصادر مختلفة، خاصة في كتب التراجم والمناقب والتصوف، مثل كتاب *التشوف* للتادلي، و*المستفاد* للتميمي، وغيرهما. فهذا النوع من المؤلفات يزخر بالأخبار التي تبيّن كيف كان بعض العُبّاد والزهّاد يوظفون اللغة الأمازيغية في وعظ المريدين وإرشادهم. والظاهر أن استعمالهم لها يكون إما لقلّة بضاعتهم في العربية أو رغبة منهم في التواصل مع المريدين بلسانهم، ومنهم من يزاوج بين اللغتين حسب ما يقتضيه المقام. فهذا ابن الزيات التادلي يحدثنا عن المتصوف أبو ولجوط تُونارْتْ بن واجرّام الهزميري (ت. سنة 608هـ/1211م) الذي كان واعظاً بليغاً في قومه باللسان المصمودي.[65] أما أبا يعزى يِلَنّورْ (ت. 572هـ/1176م)، فلم يُعرف عنه علمٌ بالعربية، إنما كان كلّ وعظه ودعائه باللّسان الأمازيغي، وقد حكى عنه التميمي في *المستفاد* أحوالاً غريبةً في هذا الباب.[66] أما

---

[64]- الونشريسي: *المعيار المُعرب* (م. س) ج1، ص 186.

[65]- ابن الزيات التادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحيى (ت. 627هـ/1230م): *التشوف إلى رجال التصوف*، تحقيق: أحمد التوفيق (1984)، منشورات كلية الآداب بالرباط، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، ص: 401 (الترجمة رقم: 223).

[66]- من ذلك ما حكاه عنه يومَ شكى الناس إليه القحط واحتباس المطر، وسألوه الدعاء "ورفع يديه والناس خلفه، وكان لا يحسن العربية، ففهمتُ من كلامه أنه قال: يا سيدي..."؛ ومن ذلك أيضاً أنه إذا "أخذ في الدعاء باللسان الغربي، بل العجمي، لا يبقى أحد في المسجد إلا خشع وبكى، وأخذته حالة شريفة وحضور قلب ورقّة لا يوجد مثلها عند دعاء غيره. وكنت أجد ذلك من نفسي مع أني لا أفهم ما يقول". انظر:

التميمي الفاسي، أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم (ت. 603هـ/1206م): *المستفاد في مناقب العبّاد بمدينة فاس وما يليها من البلاد*، تحقيق: محمد الشريف (2002) منشورات كلية الآداب بتطوان، الرباط، طوب بريس، ط1، ج2، ص 32، 36.

التادلي فذكر أن لأبي يعزى ترجماناً يشرح كلامه لزائريه ممن لا يفهمون اللسان.[67] وأورد العزفي في *دعامة اليقين* عدة حوادث في مجالس أبي يعزى حضر فيها من يترجم عنه.[68]

سيكون تناول صورة اللغة الأمازيغية في كتابات النخبة المغربية الوسيطية من خلال خمسة أمثلة، يراعى في إيرادها الترتيب الزمني، للوقوف على تطور المواقف من المسألة. المثال الأول نصٌّ من كتاب أبي عبيد البكري يوضّح كيفية تعامله مع الأسماء الأمازيغية للأماكن؛ والثاني للبيذق الذي كان للأمازيغية حضور لافت في أعماله؛ أما المثال الثالث فهو للشريف الإدريسي الذي وضع المقابِلات الأمازيغية لأسماء النبات والعقاقير؛ والرابع بمثابة نصٍّ مؤسِّسٍ لابن خلدون في موضوع رسم بعض الأصوات الأعجمية بالحروف العربية؛ وانتهاءً بنصوصٍ للحسن الوزان يُعرّف فيها اللغةَ الأمازيغية والقبائل الناطقة بها.[69]

- **أبو عبيد الله البكري (توفي سنة 487هـ/1094م)**

يعتبر البكري جغرافياً وأديباً ونباتياً أندلسياً، اشتهر بكتابيْه: *معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع؛ والمسالك والممالك*. عُرفت أخباره بالدقة والضبط، وله عناية كبيرة بأسماء الأماكن. اختار البكري لنفسه منهجاً يسلكه عند إيراده أسماء الأماكن ذات الأصل الأمازيغي، فنجده يورد العلَم في صيغته الأصلية ويُردفه بمعناه العربي، توخياً منه سلامة النقل، وإثبات المعنى الذي يحرص على إيصاله لقارئه.

وجدير بالإشارة أن البكري لم يزر المغرب، إنما مكنته طبيعة عمله بالأندلس من الاطلاع على "معطيات رسمية" تهم البلاد، فضلاً عن اعتماده كتباً هامةً ضاعت ولم تصلنا، من أبرزها *كتاب مسالك إفريقية وممالكها* لمحمد بن يوسف الورّاق (ت. 362هـ/973م). فجاءت أخبار

---

[67]- التادلي: *التشوف* (م. س)، ص 218.

[68]- العزفي، أبو العباس (ت. 633هـ/1236م): *دعامة اليقين في زعامة المتقين (مناقب الشيخ أبي يعزى)*، تحقيق: أحمد التوفيق (1989)، الرباط، مكتبة خدمة الكتاب، ص 59 على سبيل المثال.

[69]- الاقتصار على هذه الأمثلة الخمسة هو لضرورة منهجية تروم التركيز والاختصار، ولا ينفي ذلك وجود مصادر أخرى ساهمت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، في تشكيل صورة اللغة الأمازيغية بالمغرب الأقصى خلال العصر الوسيط. من ذلك ما نجده متفرقاً في كتاب *المُعجب* لعبد الواحد المراكشي (ص 262، 482...)، و*نظم الجمان* لابن القطان (ص 90 مثلاً)؛ وما كتبه العبدري الحيحي في رحلته عندما انتقد تفسيرات البكري لبعض ألفاظ اللّغة الأمازيغية. انظر:

العبدري، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت. بعد سنة 700هـ/1300م): *رحلة العبدري*، تحقيق: علي ابراهيم كردي (2005)، دمشق، دار سعد الدين، ط2، ص 339.

البكري مفصلة ودقيقة أهّلت كتابه ليحتل الصدارة، بل التفرد والحصر أحياناً في إيراد بعض الأخبار.[70]

أورد البكري في مسالكه طائفةً من أسماء الأماكن بالأمازيغية، تناولها بالدراسة سالم شاكر في مقالين هامين.[71] وسأكتفي هنا بنص نموذجي يتحدث فيه البكري، وهو يصف المحور الطرقي الرابط بين سجلماسة وغانة، عن مواضع جغرافية متعددة، مورداً الأصل والمعنى، قائلاً: "فمن تيومتين إلى تامجاثت مرحلة (...)، ومن هناك إلى أمان تيسّن [ن تيسْنت؟] مرحلة، وتفسيره: الماء المالح، ومنه إلى تِنودادن [تينْ ؤدادْن] مرحلة، وتفسيره: بئر الأيائل (...)، ومنه إلى تونين ان وجلّيد [تونين نوگلّيد] تفسيره: آبار الأمير مرحلة، ومنه إلى أمان يِسيدان، تفسيره: ماء النعام، ومنه إلى اجر ان ووشان [إگْرْ نْ ووشّانْ، أو: إگْر نْ ووشْنْ]، أي: فدّان الذئب...".[72]

- **أبو بكر بن علي الصنهاجي، المعروف بالبيذق (كان حيّاً سنة 555هـ/ 1160م)**

يعدّ البيذق من تلامذة المهدي بن تومرت وأنصار دعوته، وكان ضمن من صحبوه في رحلة العودة من المشرق سنة 510هـ/ 1116م. وهوشاهد عيان على الأحداث التي دوّنها في الكتابين المنسوبين إليه، وهما: *أخبار المهدي بن تومرت؛ والمقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب*.[73] فقد حضر معظم غزوات المهدي ومعركة البحيرة، وكان من مرافقي

---

[70]– من ذلك مثلاً ما أورده عن "بورغواطة"، حيث يعتبر كتابه المصدر الأساسي الذي استقى منه الدارسون معلوماتهم عن هذه النِّحلة.

[71]– Chaker, Salem (1981) : «Données sur la langue berbère à travers les textes anciens : la description de l'Afrique septentrionale d'Abou Obeïd El-Bekri», in : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (ROMM), Vol. 31, N. 1, pp. 31-46.

-Chaker, Salem (1983) : «La langue berbère à travers l'onomastique médiévale : El-Bekri », in : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (ROMM), Vol. 35, N. 1, p. 127-144.

[72]– البكري: *المُغرب* (م.ن)، ص 156.

[73]– نشأ نقاش بين الباحثين في تاريخ الدولة الموحدية عن حقيقة شخصية البيذق، وصحة نسبة الكتابيْن له، ليس هذا محل التفصيل فيه. كما كان كتابه: *أخبار المهدي بن تومرت* مصدراً لبعض المؤرخين اللاحقين عليه، فقد اعتمده كلٌّ من ابن القطان في *نظم الجمان*؛ وابن عذاري في *البيان المغرب*.

جيش خليفة المهدي، عبد المؤمن بن علي في غزو المغربين الأقصى والأوسط. ولعله توفي أواخر عهد عبد المؤمن.[74]

تميزت لغة البيذق في الكتابيْن بالبساطة في التعبير، فلغته لا تكلّف فيها، بل هي أقرب للّغة الشفهية أحياناً، فنجده يخلط اللغة العربية بالعامية وبالأمازيغية في جملة واحدة، وهذا ربما بسبب ضعف مستواه في العربية. ويبدو أن همّه لم يكن سوى تدوين الخبر بأيسر كلفة.

يتراوح استعمال البيذق للأمازيغية في كتابيْه بين كلمات محدودة، في شكل مصطلحات، وبين عبارات وجمل تتفاوت في الطول والقِصر؛ فضلاً عن كمٍّ كبير من أسماء الأماكن والأشخاص والقبائل. ومن نماذج المصطلحات ذات الدلالة الخاصة:

– **أَساراگْ**:[75] ويعنى المكان الواسع، وفي الاصطلاح الموحدي "رحبة القصر" المخصصة للاستعراضات. ويقصد به في نص البيذق: الحظيرة المعدّة لربط الخيول.

– **أسْماسْ**:[76] هو طعام وليمة أو مأدبة جماعية معروف لدى المصامدة، يُصنع بمناسبة إنشاء التحالفات أو تقويتها لخوض الحرب ضد حلف أو قبيلة أخرى[77].

– **أمْزگورْ**:[78] من أنواع الذرة، ولعله "البكري" منها (من: إِزْوارْ، بمعنى تقدم).

– **أگْراو**:[79] يعني المجمع، وفي النص يدل على مكان يعظ فيه الخليفة الأتباع من الموحدين.

– **إيمى ن تْگمّى**:[80] لغةً: باب الدار. لكنه في الاصطلاح الموحدي، يعنى الحد الذي يفصل المجال المخصص للخليفة وأسرته داخل القصر (دار الخليفة) عن بقية القصر.[81]

---

[74]– البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي (كان حيّاً سنة 555هـ/1160م): *أخبار المهدي بن تومرت*، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد الحميد حاجيات (1986)، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، ص. 10-11.

[75]– البيذق: *أخبار المهدي*، طبعة الرباط (م. س)، ص. 33.

[76]– البيذق: *أخبار المهدي*، طبعة الرباط (م. س)، ص. 33، 56، 81.

[77]– عن دلالات أسماس، ودوره الاجتماعي عند المصامدة، يُنظر:

الوافي نوحي (2019):"التحالف عند القبائل الأمازيغية، ورمزية (أَسْماسْ) لدى مصامدة العصر الوسيط"، ضمن: *التراث اللاّمادي بالجنوب المغربي*، الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ص ص: 229-235.

[78]– البيذق: *أخبار المهدي* (م. س)، ص. 48. وذكر في (ص. 95): "**أَسْنْگار**" وهو الذرة.

[79]– البيذق: *أخبار المهدي* (م. ن)، ص. 57.

[80]– البيذق: *أخبار المهدي* (م. ن)، ص. 79.

[81]– Ghouirgate, *L'ordre almohade* (op. cit), p. 502.

- **تيظاف/برج تيظاف:**[82] **تيظاف**، معناها الحراسة أو الاستخبار والاستطلاع؛ **وبرج تيظاف**، يعني برج الحراسة، أو "المحرس" في الاصطلاح العسكري.

يشار إلى أن أغلب هذه المفردات وغيرها لا تزال تتداول في عصرنا، مما يدل على أن اللسان المصمودي لم يتغير كثيراً منذ العصر الموحدي.

أما العبارات والجمل فيوردها البيذق عندما تكون حواراً بين اثنين، أو خطاباً من ابن تومرت للأتباع...، مع ملاحظة أنه ينقل المعنى إلى العربية أحياناً، وأحياناً أخرى لا يحرص على ذلك. ومن نماذج تلك العبارات، حديثه عن سبب تسمية والد المهدي ب (تومَرْت)، بقوله: "وذلك بأنه لمّا وُلد [والد المهدي] فرحت به أمه وسرّت فقالت باللسان الغربي: آتومَرتْ آينو آيسَّكْ آييوي، معناه: يا فرحتي بك يا بني".[83]

ومن ذلك أيضاً ما خاطب به ابن تومرت القائمين، من المرابطين، على استخلاص واجبات الطريق على وادي أم الربيع، عندما منعوه ومن معه من العبور قبل أداء المكس، قائلاً لهم: "آوْمَوْرَنْ مَلُّولْنينْ اِنْ سُوسْ آداوْنْ ناكْ".[84] ومعناها: "إنما خيول سوس البيضاء ما سنعطيكم"، وهو تهديد مبطن بالحرب عليهم إنْ لم يسمحوا لهم بالجواز، وسمحوا لهم دون مقابل.

ومنها أيضاً ما أورده البيذق جواباً من الموحدين عن سؤال عبد المؤمن لهم عن مبدئهم (شعارهم) وهم يتهيئون لإحدى المعارك، قائلين له: "أنغْزُو السُّنتْ وردام نَبْظي".[85] ومعنى كلامهم: "الغزو سنة لا نرضى مُفارَقتَها".

ومن الأمثلة في هذا الباب كذلك، ما وقع لعبد المؤمن مع قبيلة هرغة التي آخى المهدي بينهما، فعندما توفي المهدي عمَد أعيان هرغة إلى صنع طعام أسْماسْ (المذكور أعلاه)، ربما لتجديد العهد مع خليفته عبد المؤمن، وساهم فيه كلٌّ بنصيبه إلا عبد المؤمن نفسه، لأنه لم يُخبر به، فما كان منه إلا أن غضب وأنّبهم بقوله: "مازْكغ وَرَّانَغْ تَفيسَمْ نَغْ يُوشَكْ وانُدى كَرانَغِيدَونْ يَسَنَّلْكَمَنْ".[86] ومعناه: "لماذا فسختم ما يربطني بكم؟"، وهجرهم ثلاثة أيام،

---

[82]- البيذق: *أخبار المهدي* (م. ن)، ص. 41، 50، 60.

[83]- البيذق (نفسه): *المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب*، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور (1971)، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة، ص. 27.

[84]- البيذق: *أخبار المهدي* (م. س)، ص. 26.

[85]- البيذق: *أخبار المهدي* (م. ن)، ص. 61.

[86]- البيذق: *المقتبس* (م. س)، ص 39.

وأمرهم بإعادة صنع الطعام مع إشراكه في المساهمة فيه، ولم يسمح لهم بالعودة لمثل ذلك السلوك.

ومن ذلك أيضاً ما ساقه البيذق شهادةً من المهدي بن تومرت في حق الشيخ أبي مروان عبد الملك بن يحي: "أبو مروان ديزَمْ يَلولانْ تانَبْدوتْ وَرْيوكيلْ آرصّاصْ".[87] ومعناه الجزئي بالتقريب: "أبو مروان مثل الأسد المولود في فصل الصيف..."، كناية عن شجاعته وإقدامه.

وخشية التباس المعنى بسبب الكتابة باللغة الأمازيغية، اجتهد ناسخ كتاب *أخبار المهدي بن تومرت* في ضبط بعض الحروف الأعجمية (البربرية) بأنْ رسم كافاً فوق الجيم ليُعلَم أنها (گاف)، خاصة عندما ترد في أسماء الأشخاص والقبائل والأماكن وغيرها.[88]

جدير بالإشارة أن القراءة السليمة لهذه العبارات وتحديد معانيها يقتضي تعاوناً بين الباحثين في التاريخ واللغة واللسانيات، فضلاً عن العودة إلى الأصول المخطوطة لهذه الكتب. ومن دون هذا، سيجد الباحث صعوبة في فهم كثير من هذه النصوص، بالرغم من أن عدداً من عباراتها لم يتغير رسمها، وتحمل ذات المعنى إلى اليوم.

- **الشريف الإدريسي (توفي نحو سنة 560هـ/ 1165م)**

اشتهر الإدريسي بكونه جغرافياً، من خلال كتابيْه المعروفيْن: *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*، الذي ألّفه بطلب من ملك صقليه رجار الثاني (Roger II)، وكتاب: *أُنْس المُهَج وروض الفُرَج*، الذي وضعه لولد رجار وخليفته في الحكم، غليالم الأول (Guillaume I).

وبالرغم من أن الإدريسي لم يدرج على استعمال مقابلات أمازيغية لمفردات عربية في هذين الكتابين سوى في مواضع محدودة.[89] إلا أنه توسع في توظيفها بشكل لافت في كتاب

---

[87]– البيذق: *المقتبس* (م. ن)، ص 41.

[88]–البيذق (نفسه): *أخبار المهدي بن تومرت*، مخطوط بمكتبة دير الإسكريال، رقم 1919. عني بنشره المستشرق ليفي بروفنسال، مصحوباً بترجمة إلى الفرنسية، مع تعاليق وفهارس، وصدر في باريس عن دار گوتنر (Geuthner) سنة 1928.

[89]– من ذلك حديثه عن نوع من الحنطة بمدينة سجلماسة، قال إنها تسمى: "يردن تيزواو". وعندهم "الحيوان المسمى الحرذون، ويسمونه بلسان البربر أقزيم". *نزهة المشتاق* (م. س)، ج1، ص. 226. ولعله يقصد "أگجّيم"، الحيوان الزاحف المعروف بالضبّ أيضاً.

وعند حديثه عن أهل السوس الأقصى وصف شراباً لهم بقوله: "وشرابهم المسمى آنزيز [وفي نسخة أخرى: آنزير] وهو حلو يسكر سكراً عظيماً، ويفعل بشاربه ما لا تفعله الخمر (...) يرون شربه حلالاً ما لم يتعدّ به إلى حد السّكْر". *نزهة المشتاق* (م. س)، ج1، ص. 228.

ثالث، وضعه في الأدوية والعقاقير، واسمه: *الجامع لصفات أشتات النبات وضروب أنواع المفردات من الأشجار والثمار والأصول والأزهار وأعضاء الحيوان والمعادن والأطيار*.[90]

ويعتبر ابن أبي أصيبعة (ت. 668هـ/1269م) أول من ذكره في معجمه عن طبقات الأطباء، وأورده بعنوان: *كتاب الأدوية المفردة*، ووصفَ الإدريسي بأنه "كان فاضلا عالماً بقوى الأدوية المفردة ومنافعها ومنابتها وأعيانها".[91] كما نقل ابن البيطار (ت 646هـ/1248م) عن كتاب الإدريسي هذا مائتي مرة،[92] وضمّن تلك النقول في كتابه: *الجامع لمفردات الأدوية والأغذية*.[93]

لا يزال كتاب الإدريسي مخطوطاً، وتُعرف له نسختان،[94] أشرف فؤاد سزگين على نشرهما إلى بعضهما بطريقة الفاكسيميلي.[95] وقد ساد الاعتقاد بفقدان الكتاب قروناً، إلى أن عثر الطبيب الألماني ماكس مايرهوف (Max Mayerhof)، سنة 1928 على نسخة مكتبة فاتح باستانبول،[96] وهي مبتورة وغير مؤرخة، ذكر ناسخها أنه نقلها عن الأصل الذي كتبه الإدريسي بيده.

ذكر الإدريسي في المقدمة مبررات تأليفه هذا الكتاب ومنهجه فيه، مشيراً إلى أنه يتضمن وصفاً لألف ومائتي (1200) دواء مرتبة على حروف المعجم، يورد أسماءها بأكثر من لغة، قائلاً: "فألّفْتُ عند ذلك هذا الكتاب، ورتّبت جميع أسمائه على نص حروف ابجد هوز (...) وسمّيته *بكتاب الجامع لصفات أشتات النبات وضروب أنواع المفردات من الأشجار*

---

[90]– يرد في جلّ المصادر مختصراً، بصيغة: *الجامع لصفات أشتات النبات*، وأحيانا باسم: *كتاب الأدوية المفردة*، أو: *الجامع للأدوية المفردة*، أو: *كتاب المفردات*.

[91]– ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم الخزرجي الشامي (ت. 668هـ/1269م): *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، ضبط وتصحيح: محمد باسل عيون السود (1998)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، ص 460.

[92]– Leclerc, Lucien., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876 (réédité par Le Ministère des Habous et des Affaires Islamiques), Rabat, 1980, T. II, p. 68-69.

[93]– ابن البيطار، ضياء الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد الأندلسي المالقي (ت. 646هـ/1248م): *الجامع لمفردات الأدوية والأغذية*. حقق الكتاب وطبع أكثر من مرة.

[94]– واحدة بمكتبة سلطان فاتح باستانبول، رقمها: 3610، والأخرى بمكتبة مجلس الشورى الإيراني، رقمها: 18120. وبدار الكتب القومية بالقاهرة نسخة مصورة تحت رقم: 1542/ طب، وهي المعتمدة في هذا المقال.

[95]– الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس (ت. نحو 560هـ/1165م): *الجامع لصفات أشتات النبات وضروب أنواع المفردات*، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، في إطار جامعة فرانكفورت، ألمانيا الاتحادية، 1995.

[96]– مؤنس، حسين (1986): *تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس*، نشر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط2، ص 225.

والثِّمار والحَشائش والأزهار والحيوانات والمعادن، وتفسير معجم أسمائها بالسريانية واليونانية والفارسية واللطينية و**البربرية**".[97]

وفي الآتي نماذج من أسماء العقاقير التي يورد الإدريسي مقابلاتها بعدة لغات، منها البربرية:

- **الرز**: هو حب نبات (...) يسمّى بالعربية: أرز، وبالبربرية: **أسنكار**؛[98]
- **إجاص**: الشاهلوج، وهو عيون البقر(...)باليونانية: قوقيميلا، وبالبربرية: **طبطفّا**؛[99]
- **أناغالس**: اسم سرياني(...)يسمّى باليونانية: فتجورنون، ويسمّى بالعربية: خمخم، ويسمّى بالبربرية: **ايزروالين**؛[100]
- **أثل**: هو نوع من الطرفا (...) تسمّى ثمرته بالعربية: العذبة، وباليونانية: أقاقياس، وبالبربرية: **تاكوت**؛[101]
- **أقحوان**: بالعربية (...) وبالبربرية: **ألوشن**؛[102]
- **أفيثمون**: يسمّى بالبربرية: **ثيوتن**؛[103]
- **أليئ**: باليونانية: وازمان، وباللطينية وبالهندية: أومِهرا، وبالبربرية: **ماكشفال**؛[104]
- **بردي**: بالرومية (...) ويسمى بالبربرية: **تبوذا**؛[105]
- **باقلا**: باليوناني: قابش فريامن، ويسمى بالبربرية: **أبيون**؛[106]
- **بقم**: بالعربية، وبالبربرية: **بنجمارن**؛[107]
- **جمّار**: هو الدوم بالعربية (...) وبالبربرية: **أغازاز**؛[108]
- **دردار**: بالبربرية: **أسكس**.[109]

---

[97]– النص المخطوط، نسخة القاهرة، ص5.

[98]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 25. و(أسنكار) اسم للذرة أيضاً.

[99]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 29.

[100]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 36.

[101]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 45.

[102]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 50.

[103]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 55.

[104]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 60.

[105]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 119.

[106]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 126.

[107]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 169.

[108]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 228.

[109]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج1، ص 254.

– **كمأة** بالعربية (...) وتسمى بالفارسية: هوده (...) وبالبربرية: **يترفاس**[110]

تلك كانت أمثلةً محدودةً منتقاة من عمل الشريف الإدريسي، تبيّن تملّكه اللسان الأمازيغي، من جهة، فهو المنحدر من بيئة مغربية كان فيها استعمال هذا اللسان في زمانه (العصر الموحدي) مسألة طبيعية، بل نالت تشجيعاً من قِبل بعض أولي الأمر. ومن جهة أخرى تدلّ على وعيه بأهمية هذه اللغة والحاجة إلى معرفتها، لذا، عمَد إلى جعلها من اللغات المعدودة التي وضع بها مقابِلات لأسماء مئات النباتات والعقاقير الواردة في كتابه الذي تبدو الحاجة إلى تحقيقه وإخراجه ماسّة للغاية.

- **عبد الرحمن بن خلدون (توفي سنة 808هـ/ 1406م)**

أسس ابن خلدون في *المقدمة* لقاعدة توضح كيفية تعامله مع أصوات لغات غير العرب، ومنها أصوات اللغة الأمازيغية، وطريقة كتابتها بالحروف العربية في كتبه، قائلاً: "وقد بقي علينا أن نقدم مقدمة في كيفية وضع الحروف التي ليست من لغات العرب إذا عرضت في كتابنا هذا [يقصد كتاب العبر] فقد يكون لأمّة من الحروف ما ليس لأمّة أخرى".[111] مقدماً لرؤيته هذه بفرش منطقي سليم، حين قال: "ولمّا كان كتابنا مشتملاً على أخبار البربر وبعض العجم، وكانت تعرض لنا في أسمائهم أو بعض كلماتهم حروفٌ ليست من لغة كتابتنا ولا اصطلاح أوضاعنا اضطُرِرنا إلى بيانه".[112] ثم عرّفَنا بعد ذلك بمنهجه في المسألة بقوله: "فاصطلحت في كتابي هذا على أن أضع ذلك الحرف العجمي بما يدل على الحرفين اللّذيْن يكتنفانه ليتوسط القارئ بالمنطق به بين مخرجيْ ذينك الحرفين فتحصل تأديته".[113]

ولم يكتف ابن خلدون بهذا، بل بيّن مصدره في هذا المنهج بقوله: "وإنما اقتبست ذلك من رسم أهل المصحفِ حروفَ الإشمام، كالصراط في قراءة خلف، فإن النطق بصاده فيها معجم متوسط بين الصاد والزاي، فوضعوا الصاد ورسموا في داخلها شكل الزاي، ودلّ ذلك عندهم على التوسط بين الحرفين.[114] فكذلك رسمتُ أنا كلّ حرف يتوسط بين حرفين من

---

[110]– الإدريسي: *الجامع* (م. ن)، ج2، ص 106. كذا ورد في الأصل، ولعله تصحيف لكلمة: **تيرفاس**.
أشكر السيد إبراهيم إيعزا على مساعدته في استخراج هذه المصطلحات من النص المخطوط.

[111]– ابن خلدون، عبد الرحمن (ت. 808هـ/ 1406م): *المقدمة*، تحقيق: علي عبد الواحد وافي (2006)، القاهرة، مكتبة الأسرة، ط2، ج1، ص327.

[112]– ابن خلدون: *المقدمة* (م. ن)، ج1، ص327.

[113]– ابن خلدون: *المقدمة* (م. ن)، ج1، ص327.

[114]– يقصد الصاد المشمومة بالزاي، أو الزاي المفخمة، ويرد رسمها في المخطوطات بأشكال مختلفة: رسم الصاد وفي

حروفنا، كالكاف المتوسطة عند البربر بين الكاف الصريحة عندنا والجيم أو القاف، مثل اسم (بلكين)، فأضعها كافاً وأنقطها بنقطة الجيم، واحدة في أسفل، أو بنقطة القاف واحدة من فوق أو اثنتين، فيدلّ ذلك على أنه متوسط بين الكاف والجيم أو القاف، وهذا الحرف أكثر ما يجيء في لغة البربر".[115] معمّماً فعله ذاك على بقية المواطن "وما جاء من غيره فعلى هذا القياس: أضع الحرف المتوسط بين حرفين من لغتنا بالحرفين معاً، ليعلم القارئ أنه متوسط فينطق به كذلك، فنكون قد دللنا عليه".[116]

وقد كان ابن خلدون واعياً بأهمية هذا الذي صنع، بل ومتحسّباً لما يمكن أن ينتج عن عدمه من الأضرار التي ستلحق اللغةَ، بقوله: "ولو وضعناه [يقصد الحرف الأعجمي] برسم الحرف الواحد عن جانبيه لكنّا قد صرفناه من مخرجه إلى مخرج الحرف الذي من لغتنا، وغيّرنا لغة القوم".[117]

- **الحسن بن محمد الوزان (توفي بعد سنة 957هـ/ 1550م)**

إذا كان لابن خلدون قاعدته المتميزة في كتابة الأصوات الأعجمية عند نقلها إلى العربية، إمعاناً منه في الدقة والأمانة العلمية، فإن للوزان قيمة مضافة لا تقل أهميةً، فهو ينطلق في تعريفه للّغة الأمازيغية من تصنيف القبائل الناطقة بها، ويدرجها ضمن من يسميهم (الأفارقة البيض)، ويقصد بهم سكان الشمال الإفريقي، باسطاً القول في تركيبتهم، ومساكنهم، ولغتهم بقوله: "ينقسم الأفارقة البيض إلى خمسة شعوب: صنهاجة، ومصمودة، وزناتة، وهوارة، وغمارة (...). إن هذه الشعوب الخمسة المنقسمة إلى مئات السلالات وآلاف المساكن، تستعمل لغةً واحدةً تطلق عليها اسم: **أَوالْ أَمَزيغ**، أيْ الكلام النبيل، بينما يسميها العرب **البربرية**. وهي اللغة الإفريقية الأصيلة الممتازة والمختلفة عن غيرها من اللغات".[118]

وسطها زاي صغير، كما ذكر، أو في وسط الصاد نقطة، أو في أسفله نقطة...؛ أما في الكتابات المعاصرة فيستعمل هذا الحرف (ژ) للدلالة على الصاد المشمومة بالزاي.

[115]– يقصد حرف الگاف (**گ**)، ويسمى بالجيم المصرية، أو الجيم غير المعطشة، أو الكاف الأعجمية، أو الكاف المثلثة... انظر: ابن خلدون: *المقدمة* (م. ن)، ج1، ص327.

[116]– ابن خلدون: *المقدمة* (م. ن)، ج1، ص328.

[117]– ابن خلدون: *المقدمة* (م. ن)، ج1، ص328.

[118]– الوزان، الحسن بن محمد، الملقب بليون الإفريقي (ت. بعد 957هـ/1550م): *وصف إفريقيا*، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر (1983)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط2، ج1، ص ص. 36-39.

ثم انتقل ليصف تركيبة اللغة الأمازيغية وما يكتنفها من ألفاظ ليست منها، مقدماً لذلك تفسيراً يراه راجحاً، بقوله: "ولمّا كانت مشتملة على عدد من المفردات العربية استدل البعض بذلك على أن الأفارقة ينتمون إلى السبئيين، وهم سكان اليمن كما أسلفنا. لكن أنصار الرأي المخالف يؤكدون أن هذه المفردات إنما أدخلها العرب عندما جاؤوا إلى إفريقيا وفتحوها. وكانت هذه الشعوب في حالة من البداوة والجهالة بحيث لم تترك أي كتاب يؤيد إحدى النظريتين. على أن هناك اختلافاً بين اللهجات، لا في النطق فحسب، ولكن أيضاً في معنى كثير من الألفاظ".[119]

وواضح أن للوزان معرفةٌ بتفاصيل المشهد اللغوي المغربي الوسيط، حيث وصف حضور العربية في ألْسن بعض القبائل الأمازيغية، مفسّراً ذلك بعامل المجاورة، لأن "الأفارقة الذين هم أقرب إلى مساكن العرب وأوثق صلةً بهم، هم أكثر الأفارقة استعمالاً للكلمات العربية في لهجتهم. فغمارة، إلا أقلّهم، يستعملون العربية، لكنها عربية رديئة، وكذلك الشأن في عدد كبير من قبائل هوارة. والسبب في ذلك أن هذه الشعوب على اتصال شفوي مستمر مع العرب".[120]

وفي المقابل، يؤكد المؤلف تأثر العربية بالألسن الأمازيغية بفعل عامل التساكن والمجاورة أيضا، مقرّراً "ان العرب الذين عاشوا بين الأفارقة وظلوا على اتصال دائم بهم فسُدت لغتهم وصارت خليطاً من اللهجات الإفريقية".[121] لكن هذا لا يلغي احتفاظ كل جنس بهويته بالرغم من هذا التداخل اللغوي والامتزاج اللّسني. حتى "إن كل عربي وبربري ظل يحتفظ بكتابة عمود نسب آبائه، وهذا شيء من الأهمية بمكان، يمكّن كل عدل أو محرر عقد رسمي أن يذكر اسم المعني بالأمر وأصله، عربياً كان أو بربرياً".[122]

خاتمة

تبيّن من هذه الجولة في ثنايا بعض المصادر العربية الوسيطية أن اللغة الأمازيغية حظيت بنصيب غير قليل من انشغالات أولي الأمر ومدبري الشأن العام خلال الفترة الوسيطية، مع تفاوتات بيّنة بين العصور والأسر التي سادت فيها.

---

[119]– الوزان: *وصف إفريقيا* (م. ن)، ج1، ص. 39.

[120]– الوزان: *وصف إفريقيا* (م. ن)، ج1، ص. 39.

[121]– الوزان: *وصف إفريقيا* (م. ن)، ج1، ص. 39.

[122]– الوزان: *وصف إفريقيا* (م. ن)، ج1، ص. 41.

كما كان للأمازيغية أيضاً حضور عند جملة من كتّاب ومؤلفي العصر الوسيط، وكانت محطّ اهتمامهم بشكل من الأشكال. لذا، فإن نصوص البكري، والبيذق، والإدريسي، وابن خلدون، والوزان، تكتسي أهمية كبيرة في التعرف على تصور المصادر العربية للّغة الأمازيغية وتعاملها معها.

فالأول تنبّه إلى ضرورة الحفاظ على أسماء الأماكن في لغتها الأصلية (الأمازيغية)، مع نقل معانيها إلى اللغة العربية، وأبقى لنا بذلك كثيراً من مفردات اللغة الأمازيغية التي كانت سائدة خلال العصر الوسيط، والتي ما يزال جلّها يحتفظ بنفس النطق وذات المعاني إلى الوقت الراهن. والثاني سلك منهجاً في التأليف، خلط فيه بين العربية والأمازيغية، ربما لقلة زاده من العربية، وجهله بكثير من مفرداتها وتراكيبها، لكنه حفظ لنا تراثاً لغوياً مهماً. أما الثالث فقد أورد لنا مقابلات أمازيغية عديدة لأسماء النباتات والعقاقير، مثلما صنع باللغات المعروفة في عصره.

وسطّر الرابع قاعدة دبّر بها إشكالاً لغوياً قديماً متجدداً، يتعلق بكيفية رسم الأصوات وكتابتها. فحفظ للّغة الأمازيغية، بفضل تلك القاعدة، حقها في أن يُعبّر عن كل أصواتها لمَّا تدون بالحرف العربي. أما خامسهم فقد وضع الإطار العام للأمازيغية، فعرّفها واجتهد في تأصيلها، ووضع خريطةَ انتشارها وتوزيعها، فشمل حديثه مجالها، ومميزاتها، وكذا الناطقين بها...، وبذلك تظل هذه النصوص مفيدةً، ليس للباحثين في التاريخ فحسب، بل للمشتغلين باللّغات وعلوم الألسن كذلك[123].

المصادر والمراجع

الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس (ت. نحو 560هـ/ 1165م): *الجامع لصفات أشتات النبات وضروب أنواع المفردات*، 2ج (مخطوط منشور بطريقة الفاكسيميلي)، بإشراف فؤاد سزگين (1995)، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، في إطار جامعة فرانكفورت، ألمانيا الاتحادية.

[123]– يُنظر في هذا الموضوع، مقالا سالم شاكر المشار إليهما سابقاً (في الهامش رقم 71).

الإدريسي (نفسه): *نزهة المشتاق في اختراق الآفاق*،2ج، تحقيق: مجموعة من الباحثين، تحت إشراف المعهد الجامعي للدراسات الشرقية بنابولي، *I.U.O.N*، 1970–1984، نشر: مكتبة الثقافة الدينية، مصر (د.ت).

ابن الأحمر، أبو الوليد (ت. 810هـ/ 1407م): *روضة النسرين في دولة بني مرين*، نشر: عبد الوهاب بن منصور (1962)، المطبعة الملكية، الرباط.

أسكان، الحسين (2006): "التحولات اللغوية بالمغرب خلال العصر الوسيط"، ضمن: *مساهمات في دراسة الثقافة الأمازيغية، تكريماً للأستاذ العميد محمد شفيق*، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، ط1، ص ص: 97–113.

ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم الخزرجي الشامي (ت. 668هـ/1269م): *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، ضبط وتصحيح: محمد باسل عيون السود (1998)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1.

البكري، أبو عبيد (ت. 487هـ/1094م): *المُغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب (وهو جزء من كتاب المسالك والممالك)*، نشر: البارون دو سلان (1911)، باريس.

بِلْ، ألْفرد: *الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، من الفتح العربي حتى اليوم*، ترجمة: عبد الرحمن بدوي (1987)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط3.

بوكوس، أحمد (1989): "أمازيغية"، *معلمة المغرب*، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، ج2، ص ص: 679-684.

بوكوس، أحمد (1995): "تريفيت"، *معلمة المغرب*، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، ج7، ص ص: 2351-2352.

بوكوس، أحمد (1995): "تشلحيت"، *معلمة المغرب*، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، ج7، ص ص: 2380-2381.

بوكوس، أحمد (1995): "تمازيغت"، *معلمة المغرب*، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، ج8، ص ص: 2536-2537.

البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي (كان حياً سنة 555هـ/1160م): *أخبار المهدي بن تومرت*، مخطوط بمكتبة دير الاسكريال، رقم 1919. نشر: المستشرق ليفي بروفنسال

(1928)، مصحوباً بترجمة إلى الفرنسية، مع تعاليق وفهارس، باريس، دار گوتنر (Geuthner).

البيذق (نفسه): *أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين*، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور (1971)، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة.

البيذق (نفسه): *أخبار المهدي بن تومرت*، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد الحميد حاجيات (1986)، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2.

البيذق (نفسه): *المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب*، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور (1971)، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة.

التازي سعود، محمد (2006): *الإلمام بخلاصة تاريخ أرض المغارب قبل الإسلام*، الرباط مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة: تاريخ المغرب، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة.

التميمي الفاسي، أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم (ت. 603هـ/ 1206م): *المستفاد في مناقب العبّاد بمدينة فاس وما يليها من البلاد*، 2ج، تحقيق: محمد الشريف (2002)، منشورات كلية الآداب بتطوان، الرباط، طوب بريس، ط1، ج2.

ابن تومرت، محمد، مهدي الموحدين (ت. 524هـ/ 1130م): *أعزّ ما يُطلب*، تقديم وتحقيق: عمّار الطالبي (1985)، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب.

تويراس، رحمة (2015): *تعريب الدولة والمجتمع بالمغرب الأقصى خلال العصر الموحدي*، مؤسسة الإدريسي الفكرية للأبحاث والدراسات، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1.

حافظي علوي، حسن (2007): *المرابطون: الدولة، الاقتصاد، المجتمع*، الرباط، جذور للنشر، ط1.

ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي (ت. 367هـ/977م): *صورة الأرض*، نشر: كرامرز وآخرون (1938-1939)، ليدن.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله (ت. 776هـ/1374م)، *الإحاطة في أخبار غرناطة*، ج4، تحقيق: محمد عبد الله عنان (1977)، القاهرة، الشركة المصرية للطباعة والنشر، مكتبة الخانجي.

ابن خلدون، عبد الرحمن (ت. 808هـ/1406م): *المقدمة*، تحقيق: علي عبد الواحد وافي (2006)، القاهرة، مكتبة الأسرة، ط2، ج1.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد (ت. 681هـ/1282م): *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عباس (1968–1977)، بيروت، دار صادر، ج7.

ابن أبي زرع الفاسي، علي (ت. 726هـ/ 1325م): *الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس*، تحقيق: عبد الوهاب بنمنصور (1999)، الرباط، المطبعة الملكية، ط2.

ابن الزيات التادلي، أبو يعقوب يوسف بن يحيى (ت. 627هـ/ 1230م): *التشوف إلى رجال التصوف*، تحقيق: أحمد التوفيق (1984)، منشورات كلية الآداب بالرباط، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ط1.

العبدري، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت. بعد سنة 700هـ/1300م): *رحلة العبدري*، تحقيق: علي إبراهيم كردي (2005)، دمشق، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط2.

ابن عذاري المراكشي (ت. بعد 712هـ/1312م): *البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، تحقيق: إحسان عباس، وجورج كولان وليفي بروفنسال (1983)، بيروت، دار الثقافة، ط3، ج1.

العزفي، أبو العباس (ت. 633هـ/1236م): *دعامة اليقين في زعامة المتقين (مناقب الشيخ أبي يعزى)*، تحقيق: أحمد التوفيق (1989)، الرباط، مكتبة خدمة الكتاب، ط1.

الفيگيگي، حسن (1998): "حاميم"، *معلمة المغرب*، الرباط، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، ج10، ص 3286–3287.

القادري بوتشيش، إبراهيم (1995): *الإسلام السرّي في المغرب العربي*، القاهرة، سينا للنشر، ط1.

القبلي، محمد (2016): "الوضع اللغوي بشمال إفريقيا في العصر الوسيط"، حوار مع مجلة *أسيناگ*، ع. 11، ص ص 81–86.

القبلي، محمد (إشراف وتقديم): *تاريخ المغرب، تحيين وتركيب*، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب (2012)، الرباط، منشورات عكاظ، السحب الثاني.

ابن القطان المراكشي (ت. 628هـ/1230م): *نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان*، تحقيق: محمود علي مكي (1990)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت. 790هـ/1388م): *الاعتصام*، مطبوعات الحلبي، مصر، 1913م.

كتّاب الدولة المؤمنية: *مجموع رسائل موحدية من إنشاء كتّاب الدولة المؤمنية*، اعتنى بإصدارها ليفي بروفنسال (1941)، مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية، الرباط، المطبعة الاقتصادية.

الكفيف الزرهوني (توفي أواسط القرن 8هـ/ 14م): *ملعبة الكفيف الزرهوني*، تقديم وتعليق وتحقيق: محمد بن شريفة (1987)، الرباط، المطبعة الملكية.

مارمول كربخال (توفي نحو سنة 1008هـ/ 1600م): *إفريقيا*، ترجمة: محمد حجي وآخرون (1984)، الدار البيضاء، مكتبة المعارف، ج1.

المراكشي، عبد الواحد (ت. 647هـ/1249م): *المُعجب في تلخيص أخبار المغرب*، ضبط وتصحيح وتعليق: محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي (1978)، الدار البيضاء، دار الكتاب، ط7.

المقري التلمساني، أبو العباس أحمد (ت. 1041هـ/1631م): *نفح الطيب في ذكر غصن الأندلس الرطيب*، تحقيق: إحسان عباس (1997)، بيروت، دار صادر، ج3.

مجهول (يُنسب لابن عبد ربه الحفيد، ت. 602هـ/1206م): *كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار*، نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد (1986)، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة.

مجهول (كان حيّاً سنة 712هـ/1312م): *مفاخر البربر*، تحقيق: عبد القادر بوباية (2005)، الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1.

مجهول (يُنسب لابن سماك العاملي، كان حيّاً سنة 783هـ/ 1381م): *الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية*، تحقيق: سهيل زكار، وعبد القادر زمامة (1979)، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة، ط1.

الملزوزي، أبو فارس عبد العزيز بن عبد الواحد (ت. 697هـ/1297م): *نظم السلوك في الأنبياء والخلفاء والملوك*، نشر عبد الوهاب بنمنصور (1963)، المطبعة الملكية، الرباط.

مؤنس، حسين (1986): *تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس*، نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط 2.

الناصري السلاوي، أبو العباس أحمد بن خالد (ت. 1897م): *الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى*، أشرف على النشر: محمد حجي، وإبراهيم بوطالب، وأحمد التوفيق (2001)، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، ج1.

النجار، عبد المجيد (1983): *المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه، وثورته الفكرية والاجتماعية، وأثره بالمغرب*، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1.

نوحي، الوافي (2019): "التحالف عند القبائل الأمازيغية، ورمزية (أَسْماسْ) لدى مصامدة العصر الوسيط"، ضمن: *التراث اللاّمادي بالجنوب المغربي*، الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، ص ص: 229–235.

الوزان، الحسن بن محمد، الملقب بليون الإفريقي (ت. بعد 957هـ/1550م): *وصف إفريقيا*، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر (1983)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط2، ج1.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت. 914هـ/ 1508م): *المعيار المُعرب والجامع المُغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب*، تخريج: جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي (1981)، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ج1 و2.

Chaker, Salem (1981), «Données sur la langue berbère à travers les textes anciens : la description de l'Afrique septentrionale d'Abou Obeïd El-Bekri», in : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (ROMM), Vol. 31, N. 1, pp. 31-46.

Chaker, Salem (1983) : «La langue berbère à travers l'onomastique médiévale : El-Bekri », in : *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (ROMM), Vol. 35, N. 1, p. 127- 144.

Galand, Lionel (1991) « Berbères », in : *Encyclopédie de l'Islam*, NE, T. I, pp. 1208-1222.

Ghouirgate, Mehdi (2014), *L'ordre almohade (1120-1269): une nouvelle lecture anthropologique,* Toulouse, Presses universitaires du Midi.

Leclerc, Lucien (1980), *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876 (réédité par Le Ministère des Habous et des Affaires Islamiques), Rabat, T. II.

Le Tourneau, Roger (1990), "Ha-mim", in: *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, Leide, Brill, Paris, Maisonneuve et Larose, Vol. III, p 137.

القوانين والنظم العرفية المكتوبة لدى مجتمع وادي مزاب

بالحاج ناصر
قسم التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة غرداية (الجزائر)

يعتبر ما كتبه أهل منطقة مزاب في صحراء الجزائر من قوانين عرفيّة مصدرا فائق الأهمّية، ذلك أنّه يشكّل من وجهة نظر تاريخيّة أهمّ مصدر يؤرّخ بشكل وثيق للحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، كما تكشف هذه النصوص عن المستوى الثقافي لـ"النخبة" في المنطقة طوال القرون من الخامس عشر إلى التاسع عشر الميلاديّين.

لكن تبقى العديد من التساؤلات بحاجة إلى توضيح حول حرص المزابيين على كتابة قانونهم العرفي من جهة، ووجود "سيرة" (عادة) الحفاظ على الكثير من العادات –أو السيرات بالمصطلح المعروف محليا– بعدم كتابتها لأغراض مختلفة. بصيغة أخرى: هل كتب المزابيّون كلّ أعرافهم؟ متى كانوا يكتبون؟ ولماذا؟ ماذا لم يكتبوا؟ ولماذا؟ وغيرها من الأسئلة التي سنحاول الإجابة عنها في هذا المقال.

الكلمات المفتاحية: مزاب – الأعراف – المجتمع – التدوين – التوثيق

The customary law texts written by the people of the Mzab region in the Algerian desert may well be viewed of vital importance, as they, historically, constitute the most important source chronicling closely the social, economic and political lives. These texts also reveal the cultural level of the "elite" in the region throughout the fifteenth and sixteenth centuries.

Many questions need, nonetheless, to be clarified concerning the Mozabites' preservation of their culture and traditions. While they are keen to write their customary law, the Mozabites do not exhibit the same readiness to preserve a whole range of other traditions and customs in writing; they preserve them only orally. This paper tries to address the preservation of the Mozabite patrimony along a number of questions, such as: Did the Mozabites write all their customs? When did they write their traditions? And why? What did they not write? And why? And a number of other questions.

Key Words : Mzab – Conventions – Society – Recording – Documentation

مقدمة

بالرغم مما ورثه أهل مزاب من التراث الإباضي من مخطوطات في غاية الأهمية عن العقيدة والفقه والتاريخ أساسا، حرصوا على توثيق قوانينهم التي كانت ذات صبغة عرفية محضة، والتي لقيت القبول لدى كل عشائر وأعراش كلّ بلدة أو قصر من قصور مزاب السبعة، وذلك بفضل مشاركة ممثلي كلّ العشائر في صياغة القوانين، ولكن أيضاً بفضل وزن هيئة العزابة، وهي الهيئة التي تتولى شؤون الدين والتعليم.

"بنو مزاب" أو "بنو مصعب" أو "بنو مصاب" حسب اختلاف ورودها في الكتابات العربية –ولو أنّ الأقرب إلى الصحّة هو "بنو مزاب"– هم السكان الأوائل الذين عمّروا منطقة وادي مزاب منذ ما قبل التاريخ، ومنهم أخذت المنطقة تسميتها، ينتمون إلى الفرع البربري الكبير "زناتة"[1] على خلاف ما هو سائد وشائع لدى الكثيرين وحتى لدى بعض المزابيين أنفسهم، أن سكّان هذه المنطقة ينتمون إلى إثنيّة واحدة وأنهم هاجروا من تيهرت أو وارجلان بعد سقوط دولتهم.

ينحدر بنو مزاب في الغالب من قبيلة زناتة الأمازيغيّة، حيث حدثت عدّة هجرات من مناطق مختلفة من بلاد المغرب إلى وادي مزاب الذي كان آهلا بالسكان، وحدث ذلك خصوصاً خلال العصر الوسيط، عندما فضّلت القبائل الأمازيغيّة الإباضيّة الابتعاد عن مناطق الصراع في الشمال، والاحتماء بالصحراء، في منطقة أصبحت تمثّل إحدى المعاقل الأخيرة للإباضية في المغرب الأوسط (الجزائر). (Cherifi, 2003).

1. طبيعة القانون العرفي المكتوب لدى المزابيين

تُعرف القوانين العرفيّة المكتوبة بوادي مزاب باسم "الاتفاقات"، ذلك أنها عبارة عن محاضر الجلسات التي اتّفق فيها ممثلو هيئتي "العزّابة" وهي الهيئة التي تشرف على أمور الدين أساساً، و"العوامّ" وهم كبار العشائر، حيث يشكّلون على مستوى وادي مزاب مجلسا كنفدراليا، يعتبر السلطة التشريعيّة والقضائيّة العليا في المنطقة. وعلى مستوى كلّ مدينة من مدن الوادي يوجد مجلس متكوّن من ممثّليّ كلّ من عزّابة وعوامّ المدينة، يمثّلون الهيئة التشريعيّة والقضائيّة، وعلى العوامّ تقع مسؤوليّة تنفيذ الأحكام.

---

[1]– عمّرت فروع هذه القبيلة المناطق الشمالية للصحراء خصوصا، وكان بعضهم بدوا أو نصف بدو، بينما البعض الآخر حضرا. وقد أسس هؤلاء عددا من الحواضر في مناطق جرداء مثل: واد سوف، واد ريغ، ورقلة، وغيرها.

مع وجود بعض الاختلافات بين قوانين المدن تبعاً لخصوصيّات كلّ واحدة منها، لكن التشريعات التي تصدر عن السلطة المحلّيّة لكلّ مدينة لم تكن تختلف جذريّا عن تلك التي تصدر عن الهيئة العليا للمنطقة.

وحسب ما كان يرد في نهاية أغلب نصوص الاتفاقات فإنّها كانت تُدوّن من طرف كاتب المجلس في سجلاّت خاصّة تعرف باسم "موانع الأمة"، أو "موانع العامة"، كما كانت تعرف أيضا باسم "التفتار" أو الدفتر مثلما ورد في نصّ قانون مليكة مثلا (آت مليشت) (الملحق 1). أمّا موانع العامّة فهي الأمور التي يمنع على العامّة الوقوع فيها أو ارتكابها، وكذلك العقوبات التي تسقط على الذي يتعدّى تلك الحدود التي رسمها المتّفقون.

بعد وقوع الاتّفاق بين العزّابة والعوامّ –وبدون اتّفاقهما لا يمكن أن يكون هنالك قانون للعامة– يتمّ الإعلان على ما اتُّفق عليه في المسجد، ويُقرأ على الناس ويُفسَّر فقرة تلو أخرى بالمزابيّة أو الأمازيغيّة المحليّة أساساً حتى يفهموا بنوده ويكونوا على بيّنة بما احتوى عليه من مخالفات وعقوبات وأحكام وغير ذلك، وكان هذا بمثابة الجريدة الرسميّة في العصر الحالي، فبهذا الإعلان تسقط كلّ ذريعة على الجاهل بالقانون.

بعد ذلك يتمّ الاحتفاظ بسجلاّت الاتّفاقات في المسجد، (Masqueray, 1878, p.VII) وفي ذلك دلالة على أنّ المسجد هو المرجعيّة الأولى في البلد، وتكون السجلاّت تحت إشراف العزّابة وتحت المسؤوليّة المباشرة لوكيل المسجد.

لكن للأسف لا يعرف اليوم إن كانت قد بقيت لدى وكلاء المساجد الأولى -أو الأساسية– في مدن مزاب نسخ من تلك السجلاّت ويبقى التساؤل مطروحاً حول مآلها خاصّة مع وجود انقطاعات زمنيّة كبيرة بين اتّفاق وآخر؟ إنّ احتمال وجودها في وادي مزاب وليس خارجه يبقى قائما رغم تأكيد العديد من المستجوَبين في الموضوع والعارفين بالقضية عدم توفّر وثائق أخرى للاتّفاقات غير تلك المعروفة اليوم.

2. النظم والقوانين العرفيّة غير المكتوبة

تدلّ كتابة نصوص الاتّفاقات وتدوينها في سجلاّت خاصّة تحفظ في المسجد، على حرص كبير من طرف الهيئات المشرفة على المجتمع بوادي مزاب على تدوين القوانين وحفظها، حيث نجد في نهاية كلّ وثيقة اسم كاتبها عند الاجتماع، ثم اسم الذي أعاد كتابتها ونقلها من نسختها الأولى، وذلك بهدف الحفاظ على هذه النصوص القديمة من الضياع، وكذا استرجاع أو تذكّر اتّفاق مندثر قد تكون أحد بنوده سارية المفعول آنذاك.

وإلى جانب هذه القوانين المكتوبة فإنّ المزابيّين لم يكونوا يكتبون كلّ شيء، وبالتحديد ما تعلّق بسيرهم[2]، والمفهوم الاصطلاحي للسير هنا هو ما ذكره أحد شيوخ مزاب المعاصرين والعارفين بها: "لغويا (...) من سار يسير بمعنى سلك طريقا (...) ويمكن استخدامها جمع مؤنث سالم (سيرات) وهو اللفظ المتداول في ربوعنا. (...) وبما أن الكلمة بمقتضى صيغتها تعني خطة السلوك أو طريقة التوجه اختيرت على مستوى الفكر الإباضي لتدلّ على التصرف المرضيّ لتعبر عن وجهة نظرهم في تجسيد مسار المذهب، وتبلورت الكلمة على مرور الزمان لتصبح ذات دلالة على المنهجية المفضلة للمسلك الاجتماعي واكتسبت الكلمة شكلا من التراضي على نوعية السلوك المعتمد عرفيّا في تنظيم المجتمع وتكريس المفاهيم المختارة لأخلاقية التصرف" (صدقي، 2003: 3).

من المعروف اليوم لدى المزابيّين أن سِيَر أو نُظم الهيئات بمختلف مستوياتها لم تُكتب في أغلبها، وذلك لسببين أساسيّين، أوّلهما أنّ من يريد معرفة سِير الأوائل يتوجّب عليه أن ينخرط في الهيئة ويتعلم نظمها، ولو أنّه قد توجد كراريس فيها بعض المعلومات تكون عند المسؤول الأوّل عن الهيئة ويتمّ توارثه جيلا عن جيل مثل كرّاس نخيل الأوقاف، كرّاس تِنُبَوِينْ، كرّاس لَوُمْنَى (الأمناء) وغيره" (الحاج سعيد، 2020).

وعليه فإنّ الممارسة هي السبيل الوحيد للحفاظ على السِّير أو النظم التي لم يكتبها المزابيّون، وبالتالي فإنّ ترك ممارسة السير هو الذي يؤدي إلى نسيانها، وعن هذا جاء في نصّ سير حلقة عزّابة غرداية مايلي: "ما لا يُكرّر يُنسى، وما لا يُراجع يتلاشى".

لكن من جهة أخرى، فإنّ عدم الكتابة يترك المجال مفتوحا لاحتمال التعديل، وحول هذه النقطة وقع الكثير من النقاش لدى مشائخ المزابيّين في ما يمكن تعديله من نظم الحلقة، وعنها يقول الشيخ صدقي: "إلا أنّ عدم تدوينها بشكل التزامي شامل متّفق عليه بين القرى المتجاورة في ميزاب ووارجلان أحدث فيها نوعا من الضبابيّة في تحديد ما يعتبر من الثوابت الأصيلة التي لا محيد عنها، وما هو منها عرفيّ محليّ يمكن تبديله أو التخلي عنه أو تطويره حسب الظروف. وليتهم فعلوا على الأقل في الأساسيّات لتفادي الانزلاق في المعايير المرجعيّة لما يعرض من مواقف" (صدقي، 2003: 4).

أما التفسير الثاني لعدم كتابة المزابيين لنظم هيئاتهم فهو المحافظة على "سِرّية" النظم، لأن كتابتها يعتبر بمثابة كشف لأسرارها وتيسير معرفة نظم المجتمع المزابي للغير، وهذا التخوف

[2]– لتفاصيل أوفر عن مصطلح "السير" يمكن العودة إلى معجم مصطلحات الإباضية (2008، ج1: 520).

ناشئ عن ترسبات التجارب التاريخية الأليمة التي توالت على الإباضية في المغرب الإسلامي، والإحراج الذي كانوا يلقونه باستمرار بسبب انتمائهم المذهبي كما سيأتي بيانه لاحقا. ولعلّ ما حدث بين عزابة غرداية والمستشرق الفرنسي إميل ماسكراي (Emile Masqueray) خير مثال على تحفّظ المزابيين، ولو أن هذا الأخير فرنسيّ وهو مبعوث من طرف إدارة الاحتلال، حيث رفض عزّابة كلّ من غرداية وبن يسقن منحه نسخاً منها.

كما تحدّث ماسكراي عن نسخ سجلّات الاتّفاقات التي تمكّن من الحصول عليها بعد جهد كبير، وذلك سنة 1878، أي قبل السيطرة الفرنسية المباشرة على المنطقة. حين قدم إلى وادي مزاب في إطار المهمّة الأركيولوجية والأنثروجغرافية التي كلّف بها من طرف وزارة التعليم العمومي (instruction publique) بباريس. وفي مقدّمة تحقيقه للمخطوط الإباضي "سير أبو زكرياء" قال عن سكان وادي مزاب وعن نظمه ما يلي: "المزابيّون هم الناس الأكثر سرّيّة في العالم، كلّ ماضيهم وحاضرهم محتوى في مخطوطاتهم القديمة وفي سجلات قوانينهم الموجودة بين أيدي رجال دينهم العزّابة" (Masqueray, 1878).

مثلما ذُكِر أعلاه فإنّه من العوامل التي شكّلت لدى المزابيين على مرّ الزمن شعور واجب التحفّظ اتجاه الآخر غير الإباضي، وهو وصمة "الخارجيّة" التي يصرّ غيرهم وصفهم بها بسبب انتمائهم إلى المذهب الإباضي، سواء جهلا منهم، أو وفاء لخلافات القرون الهجرية الأولى، أو لتحقيق غرض آنيّ خفيّ، وغالبا ما يكون لتبرير التهجّم على المزابيّين في حال الخلافات معهم، وليست آخر الأحداث الأليمة التي وقعت ضدّ المزابيّين فيما بين 2013 و2015 ببعيدة!

بالنسبة للفترة الحديثة تكفي العودة إلى بعض ما كتبه الرحالة العياشي عند حلوله لدى إباضيّة وارجلان لأخذ فكرة عن نظرة الغير للإباضيّين، أمّا ما كان يتعرّض له المزابيّون في المدن الكبرى في نفس الفترة فالوثائق تشهد على العديد من صور الاحتقار، وذلك بالرغم من المكانة الاقتصادية الكبيرة التي كان المزابيّون يتمتّعون بها، لاسيّما في عاصمة الإيالة (الشويهد، 2006). من أمثلة العلماء الذين صبوا نقمتهم على المزابيين بسبب مذهبهم الشيخ بلقاسم الحدّاد الرحموني بقسنطينة[3]، فبعد أن ذكر كثرة عدد بني مزاب وقوّة تجارتهم، يفصح عن كرهه لهم –بسبب الاختلاف المذهبي– ويصدر عليهم حكما جزافيّا، كان سائدا آنذاك مثلما تمّ تبيينه سابقا، حيث يحطّ من شأنهم بقوله:

[3]– نشأ بقسنطينة وتربى بها على يد زوج أمه بعد وفاة أبيه الذي علمه الحدادة، وكان منكمشا على نفسه بعد فقد بصره، لذلك امتاز شعره بشدة الانتقاد. قصيدته تعود إلى سنة 1217هـ/ 1802م. (قشي، 1998).

"بني مزاب قوات بسلعات الخومّس عرّات الأمّات" (Cour, 1919 : 229)

والخومّس يقصد بها أتباع المذهب الخامس عند ما يعرف بأهل السنة، رغم أنّه أوّل المذاهب ظهورا كما هو معروف تاريخيّا، وأمثلة هذا السبّ كثيرة، طالما عانى منها بنو مزاب ولا يزالون!

وقد ذكر توماس شاو في القرن الثامن عشر أنّ بني مزاب "نظرا لكونهم على المذهب الإباضي فإنّهم كانوا يُمنعون من دخول المساجد" (Shaw, 1830,328)! وفي الواقع كان بنو مزاب يُمنعون من ارتياد المساجد بشكل غير مباشر، وعانوا من المضايقات التي يتعرّضون لها بسبب بعض الاختلافات الفقهيّة بين مذهبهم وغيره من المذاهب في الصلاة، وقد علّق على ذلك سيمون بفايفر في بداية القرن التاسع عشر بقوله: "والعرب والأتراك يستخفّون بهم ولا يعترفون بإسلامهم" (بفايفر، 1974:130).

ومن أمثلة ما كان يلقاه المزابيّون من قهر أينما تنقّلوا، أنّ أحدهم قام قضاة البلاد الوهرانية بتحريم زوجته عليه وحرمانه منها بسبب كونه على المذهب الإباضي، وكان هؤلاء القضاة قد استفتوا في أمره أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت. 1156هـ/ 1743م) (علوي، 2011).

وعن قضيّة الصلاة في المساجد والمضايقات التي كان المزابيون يجدونها فقد راسل علماؤهم الحاكم الأوّل في الإيالة، وجاء فيها ما يلي: "من جماعة بني مزاب المحبّين للترك في سائر الأحقاب (...) أخصّ منهم الملك الهمام (...) السلطان الإمام علي داي[4] أعلى الله مرتبه فوق السلاطين (...) انظر أيها الأمير أنت وأهل خاصتك من كل كاتب ووزير وخازن وخفير وكل عالم نحرير من قضاة الحق وولاة الصدق، أنظروا بالبصير فيما جرى في (...)[5] مزاب، من عظيم الإفك والشتم والسباب، وانتصفوا للمظلوم من الظالم فإنّ الله جعلكم خلائف في الأرض لتصلحوا ما فسد (...) وأمّا ما قلتم على بني مزاب من ترك حضور الجُمَع والجماعات في المساجد ومظانّ الاستجابات (...) غير أنّهم قالوا إذا دخلنا المسجد للصلاة جعلوا يشتغلون بنا ويسمعوننا كلام الجفاة، فردّوا عنهم المشتغلين يكونوا مع الناس في بيوت الله مع الداخلين (...)".(م. م. ش. ع. س.، الخزانة العامة، رقم: 300).

[4]- هو الداي علي شاويش حكم الإيالة في ما بين (1122 – 1130هـ/ 1710– 1717م).

[5]- الكلمة المحذوفة غير مفهومة.

وهنالك جانب آخر من القضايا التي لم تكن تكتب، وهي المتصلة بالعشائر النزيلة، حيث لا نعثر في نصوص الاتفاقات على أي نصّ يوثّق لأسماء العشائر التي تمّ إنزالها في عرش أو آخر، ولا يتوفّر سوى نصّ واحد –في حدود ما توصلنا إليه طيلة عدة سنوات من البحث– تناول قضية إنزال عناصر جديدة، ولكنه لم يذكر اسم أيّ منها، والنص عبارة عن اتفاق لجماعة غرداية جاء فيه أنّه تمّ إنزال عناصر جديدة في صفّي المدينة وهو مؤرّخ بسنة 1211هـ (1796م): "واتفقوا المذكورين [كذا] على من نزل عند أولاد عمي عيسى أو عند أولاد بسليمان"(م.خ.ع.)، حيث لا تظهر في هذا النص أسماء العشائر أو العائلات التي تمّ إنزالها ! وهو ربّما أمر مقصود من المتّفقين لغرض ما، ربّما لكي لا يُحتفظ به لمدّة طويلة، ويتحقّق إدماج العناصر النزيلة، ويُنسى مع مرور الزمن أنّها عناصر ليست أصيلة، وهكذا يتحقّق الغرض من إنزالها وإدماجها.

3. كتابة النظم العرفيّة خلال فترة الاحتلال الفرنسيّ وبعدها

لعلّ أهمّ ما طرأ من تغيير على وضع منطقة مزاب بعد الاحتلال الفرنسي عام 1882 هو زوال "مجلس وادي مزاب" الذي كان يشرّع لأهل المنطقة في مختلف شؤون الحياة، وكذلك الأمر لمجلس المدينة، حيث أصبح القايد الذي تعيّنه إدارة الاحتلال هو "رئيس الجماعة"، والتي تتكوّن من ضمّان (رؤساء) العشائر في كلّ مدينة، أو ما أصبح يعرف لاحقا بالمجلس البلديّ، وبذلك أُبعدت هيئة العزّابة من المشاركة المباشرة في الحياة العامّة (ناصر، 2015).

أمّا القضاء الذي كان متركزا في شيخ الحلقة، فقد أصبح خلال عهد الاحتلال في "المحاكم الإباضيّة" التي أسّست خصيصا للمزابيّين نزولا عند طلبهم، والتي لا تزال سجلّاتها دفاتر ذات قيمة تاريخيّة قيمة عن فترة الاحتلال الفرنسي (Bendrissou,2016). ومن حينها فإنّ نصوص الأحكام التي يفصل فيها قضاة مدن مزاب السبعة، وكذلك مجلس الاستئناف المعروف بمجلس عمّي سعيد قد أصبحت تدوّن في سجلّات خاصّة، وذلك بعدما كانت خلال العهد الحديث تدوّن في سجلّات المتخاصمين فقط، حيث لم تصلنا دفاتر خاصّة بالقضاة يدوّنون فيها نصوص الأحكام، "وقد كانت "الدفاتر الخاصّة" أو "الزمامات" وثائق هامّة جدّا لإثبات الحقوق المترتّبة عن المعاملات المختلفة من البيوع والوقف والقراض والهبات وغيرها ممّا يتمّ تدوينه فيها وبشهادة الشهود وخطّ الكاتب "شيخ العزّابة" أو الكاتب الذي جُوِّزت كتابته من طرف العزّابة، فالتوثيق كان من بين الخصائص التي طبعت بها الحياة الاجتماعيّة آنذاك" (ناصر، 2018:275).

أمّا بعد استقلال الجزائر في جويلية 1962 وقيام الدولة الوطنيّة، فقد تواصل تراجع صلاحيّات الهيئات بمجتمع وادي مزاب، حيث اقتصرت أساساً على النواحي الاجتماعية مثل تحديد المهور والحد من التجاوزات في الأفراح والمآتم (انظر الملحق).

خاتمة

بالرغم مما عرف به أهل مزاب من توثيق لتاريخهم بدليل المكتبات الخاصّة الكثيرة التي تزخر بها منطقتهم، لا تزال الكثير من النظم حبيسة الذاكرة الشفوية. وأمام التطور الكبير الذي تشهده الحياة الاجتماعية في المنطقة تزداد حاجة الهيئات القائمة اليوم إلى تدوين العديد من السِّير التي يخشى أبناء مزاب زوالها، وعن هذا قال الشيخ صدقي في نهاية كتابه: "(...) ذلك بأنني اقتصرت على ما حضرته كشاهد عيان أو تلقيته عن الثقات من الوالد– رحمه الله– أو عن غيره ممن يروي هذه السير على أنها من التراث الذي لا يحق لنا التفريط فيه والله أعلم" (صدقي، 2003:106).

الملاحق

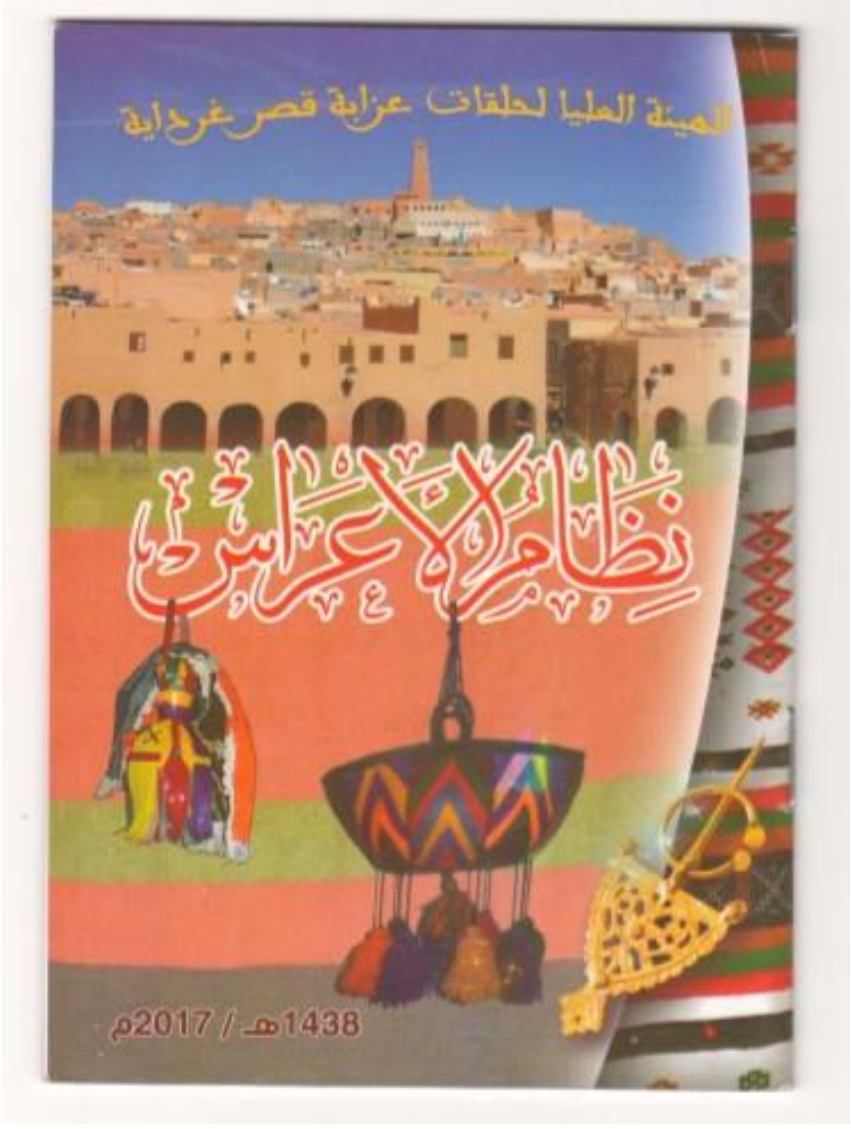
الملحق 1: صورة لقانون مليكة (آت مليشت).

قانون مليكة

المصدر:

Subdivision de Médéa- Cercle de Ghardaïa, Kanouns des villes du M'Zab, 27 Avril 1883.

الملحق 2: صورة لكتيب خاص بآخر التعديلات المتعلقة بالأعراس بمدينة غرداية.



المصادر والمراجع

بفايفر سيمون (1974)، *مذكرات أو لمحة تاريخيّة عن الجزائر*، تق. وتع. أبو العيد دودو، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

الحاج سعيد محمد، رئيس جمعية أبي اسحاق اطفيش للتراث، مراسلة شخصية بتاريخ: 2020/2/8.

الشويهد عبد الله بن محمد (2006)، *قانون أسواق مدينة الجزائر*، تحقيق: ناصر الدين سعيدوني، دار الغرب الإسلامي، لبنان.

علوي حسن حافظي، (2011)، مقالة الصواب في بيان حال بني مزاب، *هيسبيريس تمودا*، العدد XLVI، ص ص 9- 33.

قشي فاطمة الزهراء (1998)، *قسنطينة المدينة والمجتمع في النصف الأول من القرن الثالث عشر للهجرة (من أواخر القرن 18 إلى منتصف القرن 19 م)*، دكتوراه دولة، قسم التاريخ، جامعة تونس.

مجموعة مؤلفين (2008)، *معجم مصطلحات الإباضية*، وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة- سلطنة عمان.

مكتبة الشيخ عمي سعيد بغرداية (م. م. ش. ع. س.)، الخزانة العامة، الوثيقة رقم: 300 (د. غ. 94): "رسالة جماعة بني مزاب إلى الداي علي (ق12ه)".

مكتبة حواش عبد الرحمان (م.ح.ع.)، الملف رقم 1344: اتفاق أهل غرداية، أواخر جمادى سنة 1211ه (1796).

ناصر بالحاج، (2018)، *النظم والقوانين العرفية بوادي مزاب في الفترة الحديثة، فيما بين القرنين التاسع والثالث عشر الهجريين الخامس عشر والتاسع عشر الميلاديين*، جمعية التراث، القرارة-غرداية-الجزائر.

ناصر بالحاج، (2015)، "التطورات التاريخية للعشيرة في مجتمع وادي مزاب"، *مجلة نقد* Naqd، عدد نوفمبر 2015.

Salah Bendrissou (2016), Création des tribunaux ibadites en Algérie pendant l'époque coloniale, *مجلة الحياة*, العدد20, pp 345-346.

Cherifi Brahim, Etude d'anthropologie historique et culturelle sur le Mzab, Thèse pour le doctorat d'anthropologie, Université Paris-VIII Vincennes-Saint-Denis, Novembre 2003.

Cour A. (1919), « Constantine en 1802 d'âpres une chanson du cheikh Belqacem Er-Rahmouni El-Haddad », *Revue Africaine*, N°60.

Masqueray Emile (1878), *Chroniques d'Abou Zakaria*, Imprimerie de l'association ouvrière v. Aillaud et c, Alger.

Shaw Tomas (1830), *Voyage dans la régence d'Alger*, Marlin Editeur, Paris.

Subdivision de Médéa- Cercle de Ghardaïa (1883), *Kanouns des villes du M'Zab*.

ظاهرة التأليف الديني بالأمازيغية في سوس

خديجة گمايسين
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين-سوس ماسة

يتناول هذا المقال ظاهرة التأليف الديني باللغة الأمازيغية في سوس، هذا النوع من التأليف ترجع بدايته إلى القرن السادس الهجري، وهي مؤلفات تتنوع المجالات الدينية التي تناولتها، مثل العقيدة، الفقه، التفسير، النصائح، السيرة، والتصوف... وهناك أسباب تجعل المؤلف الأمازيغي يخوض هذه التجربة، كأن يؤلف من تلقاء نفسه، أو بطلب من المتلقي، أو لتكون هذه الكتب مراجع يعتمد عليها في توعية العوام. أما أشكال التأليف، فإما أن يقوم الفقيه الأمازيغي بترجمة أو محاكاة كتاب آخر، أو شرح كتاب أو منظومة، أو يؤلف ابتداء. أما عن طريقة الكتابة، فيعتمد فيها الخط العربي، مع إدخال تعديلات عليه ليتناسب مع الشكل الصوتي الأمازيغي. وتتميز هذه المؤلفات ببساطتها، واعتمادها على المنهج العلمي، وصياغتها على شكل منظومات ليسهل حفظها وتداولها.

المفاهيم الدالة: الأمازيغية – سوس – المازغي – الدين.

Le présent article traite de l'écrit religieux en langue amazighe dans la région du Souss. Cette pratique qui remonte au VIe siècle de l'hégire aborde différents sujets relatifs à la religion : la doctrine, la jurisprudence, l'interprétation, les conseils, la biographie et le mysticisme...

Diverses raisons amènent les auteurs à investir ce domaine. Ils peuvent composer pour eux-mêmes, à la demande d'autrui ou pour que leurs ouvrages soient des références fiables pour l'éducation du public.

Ces écrits prennent des formes différentes. Il peut s'agir d'une traduction du fiqh en amazighe, ou d'une imitation d'un autre livre, soit d'une explication d'un texte (livre ou poème), soit d'une vraie composition.

Pour l'écriture, la graphie arabe est adoptée, en lui apportant des réaménagements afin de s'adapter à la phonétique amazighe.

Ces ouvrages se caractérisent par la simplicité, le recours à la méthode scientifique et la composition sous forme de poèmes pour faciliter la mémorisation et la diffusion.

Mots-clés : Langue amazighe – Souss – al mazghi – religion.

This paper deals with religious writing in the Amazigh language in the Souss region. This type of writing, which dates back to the 6th century AH, addresses different religious topics, such as doctrine, jurisprudence, interpretation, advice, biography, and mysticism among others.

There are reasons for the Amazigh author to go through this experience of writing in Amazigh, such as writing for himself, or for some other people, or to make his books reliable references in public education.

As for the forms the writings can take, either the Amazigh (fqih) translates or simulates another book, or explains a book or a poem, or writes from scratch.

As for the writing script, Arabic calligraphy is adopted ; modifications are, sometimes, resorted to adapt to the Amazigh phonetic restrictions.

These books are characterized by their simplicity. They are written along a scientific methodology, and usually take the form of poems to make it easy fro the readers to memorize their contents.

Key-concepts: Amazigh – Souss – Mazghi – religion.

تمهيد

بعد دخول الأمازيغ في الإسلام، بذلوا قصارى جهدهم لمعرفة تعاليم دينهم الحنيف، فتمكنوا من إتقان اللغة العربية، وبعد ذلك بقرون برزت منهم نخبة من العلماء تصدوا للتأليف في هذا الميدان، ليساهموا بدورهم في نشر الإسلام داخل وطنهم وخارجه، وكان لأبناء منطقة سوس الدور الكبير في ذلك، فكتاباتهم القيمة التي تزخر بها المكتبات خير شاهد على ذلك. تلك الكتابات التي اتخذت شكلين مختلفين، يتمثل الأول في التأليف باللغة العربية، بينما يتمثل الشكل الثاني في التأليف باللغة الأمازيغية، وفيهما معاً تظهر براعتهم في النظم والنثر. لكن مع الأسف، فاهتمام الباحثين والدارسين ظل منصباً بالدرجة الأولى على الشكل الأول، أي ما كتبوه باللغة العربية، بينما ظل الصنف الثاني المؤلف باللغة

الأمازيغية غير معروف، وإن كان قليلاً، مقارنة مع الصنف الأول، لأن أغلبه لا يزال مخطوطا[1]، وهو في أمس الحاجة إلى من ينفض الغبار عنه، بالتحقيق والدراسة والنشر، فهو لا يقل أهمية عن ما ألف باللغة العربية، لأن "البحث في المخطوط الأمازيغي سيكون مدخلاً إلى إعادة صياغة جزء من تاريخ الثقافة الأمازيغية، واستكشافاً لما تنطوي عليه هذه الثقافة من قضايا ومسائل بإمكانها أن تساعدنا على إدراك بعض المشكلات الثقافية واللغوية خاصة"[2].

1- دوافع التأليف الديني بالأمازيغية وأسبابه

عند تفحصنا للتآليف الدينية بالأمازيغية (ⵍⵎⴰⵣⵖⵉ)، نميز بين تلك التي ألفها المؤلف من تلقاء نفسه، كما هو الحال بالنسبة لكتاب نْصاحْت[3] لأحمد بن عبد الرحمن الجشتيمي[4]، ونْصاحْت لأوزال وغيرهما، وبين تلك التي وُضعت بطلب من المتلقي، من ذلك ما حدث مع أوزال، فبعد أن ألف كتابه "الحوض في الفقه المالكي"، طُلب منه أن يؤلف كتابَ موعظةٍ وفي هذا يقول[5]:

ⴽⵉⵢⴻⴳⴰⵏ ⴰⵢⴰⴷ ⴰⵏⵖ ⴰⴷⵔⴰⵏ ⵍⵎⵓⵃⵉⴱⵉⵏ ⵍⴽⵜⴰⴱⵉ،
ⵏ ⵍⵎⴰⵡⵄⵉⴹⴰ، ⵉⵔⵣⵎⵏ ⵉⵎⵣⴳⴰⵏ، ⵉⵃⵢⵓⴷ لاقلوبي.
ⵙ ⵏⴰⴹⵎ ⵏ ⵜⵎⴰⵣⵉⵖⵜ، ⴰⵏ ⵉⴼⵓⵍⴽⵉⵏ ⵉⴳⴰⵏ لعجبي.
ⵏⴰⵏ: ⵍⴼⵉⵇⵀ ⵓⴽⴰⵏ ⴰⵢⵍⴰⵏ ⵖ ⵡⴰⵍⵍⵉ ⵢⴰⴷⵉ
ⵜⵙⴽⵔⵜ، ⴷ لا ⵃⴽⴰⵎ ⵏ ⵛⵔⵄ، ⴰⴷ ⴰⴽ ⵉⵊⴰⵣⴰ ⵉⵍⴰⵀⵉ.

---

[1] عرّف الوافي نوحي الكتاب المخطوط بقوله: «المخطوط ما خُطَّ باليد، سواء بيد مؤلفه أو ناسخ في عصره أو لاحق على عصره وبقي على حاله، ويقابله المطبوع، وهو ما طُبع على الآلات، ووزع ونشر، ولفظة "المخطوط" حديثة، بعد ظهور الطباعة؛ لهذا لا نجد لها ذكرا في كلام المتقدمين». أنظر مقاله:"إنتاج الكتاب المخطوط بالمغرب"، مجلة *أسيناگ*، ع7، 2012، ص ص: 45-74، ص: 46.

[2] المنادي، أحمد (2015: 89).

[3] الجشتيمي، أحمد بن عبد الرحمٰن: *نصيحة الجشتيمي*، تحقيق عمر أفا، ترجمة: أحمد أبو زيد الگنساني، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، الطبعة الأولى 1434هـ/2013م.

[4] هو أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله الجشتيمي التملي (1231-1327هـ). له عدة مؤلفات باللغة العربية والأمازيغية. ترجم له السوسي محمد المختار في: *سوس العالمة*، ص 205؛ وفي *رجالات العلم العربي في سوس*، ص107-108.

[5] گمايسين (2015: 490).

أيَايْتْمَا: لْمَاوْعِيضَا تْبْدْرْمْ نْكِّينْ وُرْ گِيگِّي
وَالاَكِينْ، ئِلاَ رْجَانُو غْ رْبّي، دْ شِّيخْ أيْسْمْدِي.
رْجَانُو، وُلاَ ويِنُّونْ، ئِبْلْغْ أوْنْ لْمَاقْصُودِي.

نستنتج من خلال هذه الأبيات أن أوزال كان بارعاً في ما قام به، لأنه استطاع أن يجعل المتلقي يُقبل على عملية التعلم بإرادته، لأنه أعجب كثيراً بأسلوبه التربوي الذي سلكه في كتابه الأول "الحوض في الفقه المالكي"، فهو كتاب فقه ضم كل ما يحتاج إليه المكلف في مجال الفقه، لذلك التمس منه أن يؤلف له كتابا آخر، لكن هذه المرة هو الذي يحدد موضوعه، فهو يريده كتاب موعظة تفتح الآذان وتحيي القلوب بنفس الأسلوب وباللغة التي يفهمها. وهذا يدل على أن الكتاب الأول ظهرت آثاره الإيجابية على المتلقي، المتمثلة في الإحساس بتطور معارفه وإدراكه، حيث تعرف خلاله على العديد من الأحكام الشرعية، وهو ما جعله يطمح إلى المزيد من المعارف، كما ازدادت لديه الرغبة في التعلم، فما كان على أوزال إلا أن يستجيب لطلبه.

ثم إن هذه المؤلفات الدينية الأمازيغية ألفت كذلك لتكون بمثابة مراجع يعتمد عليها الوعاظ والفقهاء في مجالسهم الوعظية ودروسهم التي يخاطبون بها العوام. وهي كتب موجهة كذلك للعنصر النسوي في المجتمع الأمازيغي الذي كانت فيه الفتاة لا تبرح البيت بعد أن تحفظ بعض قصار السور في الكُتّاب، وتتعلم منه الكتابة والتهجي، لتستطيع بذلك قراءة هذه الكتب المدوّنة بلسانها، فكانت هذه المؤلفات هي التي تضمن لها الاستمرارية في التعلم.

يتبين مما سبق أن الهدف الأول من التأليف الديني الأمازيغي تربويٌّ بالدرجة الأولى، ويتمثل في تعليم العوام، وإخراجهم من ظلمات الجهل إلى النور؛ لأنه لا يمكن التسوية بين العالم والجاهل، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[6]؛ ولهذا قال إبراهيم أڤناگ[7] في كتابه *المازغي*[8]:

---

[6] سورة الزمر، الآية: 9

[7] هو إبراهيم بن عبد الله بن محمد بن علي أڤناگ الصنهاجي المتوفى 1005هـ/1596م ترجم له: الحضيكي في *طبقاته* 131/1، والسوسي محمد المختار في *رجالات العلم العربي في سوس*: 52، وفي *المعسول*: 97/16، و15/19، وفي *سوس العالمة*: 180.

[8] توجد نسخة منه بالمكتبة الوطنية بالرباط، ضمن مجموع يحمل رقم 127ق.

مَانِي خْ سْوَا يَانْ ئِسّْنْ كْرَا دْ يَانْ ئِجْهْلْنِي
ؤْرْ سْوَا يَازَالْ دْ يِيضْ لْعِيلْمْ أَيْگَا دْ نُّورْ
يَانْ ؤُرْ ئِزْضَارْنْ ئِلْعَارَابِي أَتْنْ ئِفْهْمْ ئِغْرْ
لْمَازْغِي أَلَاعْوَامْ ئِلاَّ گِيسْنْ لْبَايَانْ
ئِلَّا گِيسْنْ تَّاوْحِيدْ دْ شَّارَافْ نْ لْهَادِي
دْ لْعِيلْمْ ئِصْحَانْ دْ لِيسْتِيغْفَارْ دْ لَادْعِيِيَّا

وقوله هذا ما هو إلا دليل واضح على أن الفقهاء كانوا على دراية بالمستوى الفكري واللغوي للفئة المستهدفة، وأدركوا كذلك أن مخاطبتها بلغة لا تفهمها لا تحقق الأهداف المرجوة، لذلك كان لزاماً عليهم ابتكار طرق جديدة تحفزها وتستدرجها لتقبل عملية التعلم بطواعية وحماس، فما كان عليهم إلا أن وفروا لها "المازغي" أي مؤلفات بلغتها اليومية التي هي الأمازيغية فوجدت فيها ضالتها، لأنها، كما قال أزناگ، هي كذلك كالكتب الدينية التي ألفت باللغة العربية تتضمن العقيدة والأحاديث النبوية الشريفة، والسيرة النبوية، والعلم الصحيح، لأن ما فيها من معلومات مصدرها الكتاب والسنة والكتب التي لها وزن عند علماء الشريعة الإسلامية[9].ويضيف في موضع آخر، مبيناً أن لغات أبناء آدم مختلفة ومتعددة، كما كان لكل رسول لغته التي بلّغ بها الرسالة، ولغة خاتم الأنبياء هي اللغة العربية، ومن كان أمازيغياً فيمكنه فهم دينه الإسلامي بلغته اليومية[10].

كِيگَانْ دْ ئِدْ لُّوغَاتْ أَدْ أَنْغْ ئِمْلاَ لْبَارِي
كْرَا يْگَاتْ رّْسُولْ دْ لُّوغَا نْسْ أَرِسْ ئِتْبَيَّانْ
لْعَارْبِي لُّوغَا نْ خَاتِيمُو ؤُلاَنْبِيَّا
يَانْ ئِگَانْ أَمَازِيغْ ئِفْهْمْتْ سْ لْمَازْغِيِّي

بعد ذلك حاول إبطال دعوى من يستنكر عليه تأليفه للكتب الدينية بالأمازيغية، وساق أدلة قوية تتمثل أولاً، في عدم وجود كتاب يرفض تبيين الدين بلغة أخرى غير اللغة العربية،

[9] أزناگ: *المازغي*، (م. س).
[10] أزناگ: *المازغي* (م. ن).

وثانياً، في كون رسول الله صلى الله عليه وسلم كان له مترجمون يترجمون دين الإسلام لمن لا يعرف اللغة العربية، ولم يكن عليه السلام يلزم أتباعه من غير العرب فهمَ دينهم باللغة العربية التي قد لا يفقهون منها شيئا. وفي هذا قال أژناگ مستنكراً[11]:

مَانِي غْ ئِلاَّ لْكْتَابْ ئِنَّانْ ؤُرْ ئِزْرِي ئِيَانْ

أَيْمْلْ يَانْ دِّينْ نْ رْبِّي ئِلاَقْوَامْ سْ لْمَازْغِيِّي

ئِسْ ؤُرْ ئِطافْ رَاسُولُو ؤُ للهْ تُّرْجْمَانْ

وِيلِّي تُّبِّينِينْ أَغَارَاسْ ئِلاَدْمْيِّينْ

كُويَانْ مْلِينْ أَسْ أَغَارَاسْ سْ وَاوَالْ دَ أَسِ

ئِسَاوَالْ ؤُرْ أَسْ نِّينْ مْحْتُومْ نْ لْعْرْبِيَّا

فهذه الأسباب التي صرح بها المؤلفون باللغة الأمازيغية أنفسهم، كانت كافية لنعرف أن هدفهم الأساسي هو نشر الوعي الديني في المجتمع الأمازيغي الذي كان في أمس الحاجة إلى من يبسط له تعاليم الإسلام، ويصوغها بلغته اليومية، لأن "القيم والوظائف الأساسية والغايات النهائية التي كانت تكمن بالدرجة الأولى وراء قيام أدبيات المازغي هي قيم ووظائف التنشئة الدينية، قصد إدماج الفرد في منظومة مجتمع ضبط شؤونه إلى حد بعيد بهدي الشريعة الإسلامية"[12]. وهناك سبب آخر يتمثل في الدور الكبير الذي يلعبه الفقهاء في المجتمعات الأمازيغية، فهم المرجع الأساسي في قضاياهم المختلفة، فبالإضافة إلى كونهم يدرسون في المدارس العلمية العتيقة، ويحفِّظون القرآن في الكتاتيب القرآنية، فإنهم كذلك يفصلون بين الناس في منازعاتهم، ويفتونهم في قضاياهم الطارئة ونوازلهم، ويوثقون عقود زواجهم، ومعاملاتهم المالية.

فهذه الثقة التي يحظون بها في مجتمعاتهم هي التي شجعتهم على تصنيف مؤلفاتهم باللغة الأمازيغية، فأقبل عليها الناس خاصة وأنهم يعلمون أنها ما ألفت إلا لتحقيق مصلحتهم، بتوعيتهم، وتربيتهم، والرفع من مستواهم الفكري والمعرفي، وهو ما عبر عنه أحد الباحثينبقوله: "إن النخبة العالمة في الوسط المغربي تاريخيا كانت من صميم المؤسسات الدينية، متمثلة في

[11] أژناگ: *المازغي* (م. ن).

[12] المدلاوي المنبهي (2012: 27).

مؤسسة الفقهاء والمساجد، والمدارس العتيقة، والزوايا، ومؤسسة القضاء التقليدية، فكان طبيعياً أن تهيمن نصوص هذه النخبة وكتاباتها على المشهد المعرفي وما أنتج فيه ودوّن، ما دامت هي صاحبة السلطة المعرفية في المجتمع التقليدي ذي الثقافة الشفوية"[13].

2- بداية التأليف بالأمازيغية

إذا كانت تلك هي الأسباب التي جعلت الفقهاء يؤلفون كتابات دينية باللغة الأمازيغية، فالسؤال يُطرح حول بداية هذا النوع من التأليف. وللإجابة عنه، يمكن القول إنه يصعب تحديد تاريخ بداية تأليف الكتب الدينية باللغة الأمازيغية، لكن، وحسب الروايات التي لا تزال تتداول، فإن المهدي بن تومرت هو أول من ألف عقيدة أمازيغية[14] في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، إلا أنه مؤلف لا يزال مفقوداً، ولم يتبق منه إلا أبيات قليلة تمثل مطلع المنظومة، والتي مازالت تروى شفوياًفي نواحي سوس، وهي[15]:

أَيْگَان تَّاوْحِيدْ دِيغْ نْسْنْ نِسْ وُرْ نِلِّي بْلَا رْبِّي

يَانْ أَيْگَا نِسُولْ نِسْفَاوْ، نِسْفْلْدْ، نْرْضَارْ نِمَا يْرَايِي

نِگَا وَاحْدُوتْ، نِغَامَا، نِطَّافْ، وُلاَ أَمْسَّانْ نِگَاتِي

أَرْ نِسَاوَالْ وُرْتْ نِرْوَاسْ مْقَّارْ دْ يَانْ غْ وُفْگَانِي

نْسْنْ نِسْدْ نِصْرْفْ رْبِّي أَرْقَّاسْ رْسُولْ الله

نِسْمزَالَالْ مَادْ نِرَا رْبِّي وُلَا مَا يُوگِي

فيكون بالتالي ابن تومرت أول من ألف بهذه اللغة، ثم تلته بعد ذلك مؤلفات كثيرة. ويرى أحد الباحثين أن الكتاب المنسوب لبورغواطة، الذي وضعه صالح بن طريف لقومه باللغة الأمازيغية خلال الربع الأول من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي هو أول ما تمّ تأليفه بهذه اللغة[16]، بالرغم من أنه لم تصلنا سوى مقاطع مترجمة منه بواسطة أبي عبيد البكري[17].

---

[13] المنادي (2015: 93).

[14] السوسي (1960: 176).

[15] أفادني بها مشكوراً الأستاذ الحسين جهادي الباعمراني.

[16] نوحي (2012: 46).

3- تنوع مجال التأليف الديني بالأمازيغية في سوس

اشتهر الفقهاء الأمازيغ الذين ينتمون لمنطقة سوس، بالخصوص منذ قرون، بكونهم يؤلفون باللغتين العربية والأمازيغية، إلا أن مؤلفاتهم بالأمازيغية كانت منصبة بالدرجة الأولى على العلوم الدينية وبنسب متفاوتة. وفي المقابل يُطرح سؤال عن احتمال وجود مخطوطات بالأمازيغية في مناطق أخرى من البلاد. سؤال لم تكتمل عناصر الإجابة عنه بعد، وفي انتظار ذلك، سأقتصر على ما هو متوفر في الساحة. وهذا جرد لما وقفت عليه من المؤلفات الدينية باللغة الأمازيغية، المخطوط منها والمطبوع:

العقيدة

1. لْمَازْغِي: إبراهيم بن عبد الله أزناگ (ت. 1005هـ/1596م).
2. شرح عقيدة سعيد بن عبد المنعم الحاحي: يبورك بن عبد الله السملالي (ت.1058هـ/1648م).
3. أهوال يوم القيامة: محمد ن أيتْ حساين، الهنائي الطاطي (ت. 1295هـ/1878م).
4. لاَخْبَارْ نْ دُّونِيتْ دْ لِيخْرْتْ: عبد الكريم بن أحمد لقطيب التغماوي الحاحي الرگراگي (ت.1299هـ/1881م).
5. البدع: الحسن بن أحمد التملي الإراژاني (ت. 1308هـ/1891م).
6. الإيمان والإسلام والإحسان: أحمد بن عبد الرحمٰن الجشتيمي (ت. 1327هـ/1909م).
7. تْلْطَّاعْشْتْ نْ صِّيفْتْ، أحمد بن عبد الرحمٰن الجشتيمي (نفسه).
8. منظومة في القضاء والقدر: محمد بن عبد الله المسفيوي (ت. 1329هـ/1911).
9. عْشْرِينْتْ نْ صِّيفْتْ: امحمد بن محمد البوشواري.
10. لاَخْبَارْ نْ لِيخْرْتْ: لمؤلف مجهول.

الفقه

1. الحوض في الفقه المالكي: امحمد بن علي أوزال (ت. 1162هـ/1748م).
2. ترجمة المرشد المعين: محمد بن عبد الله بن داود التامساوتي (ت. بعد 1166هـ/1752م).

---

[17] البكري (1911: 134 وما بعدها).

3. لاحكام ن دِينْ: محمد بن يحيا گوجويي التيزغتي (ت. 1214هـ/1799م).
4. نْصَاحْتْ ن تَايْتْشِينْ: محمد بن يحيا گوجويي التيزغتي (نفسه).
5. منظومة في الوضوء والغسل والتيمم: محمد بن محمد الأعرج (ت. 1295هـ/1878م).
6. قواعد الإسلام: أحمد بن محمد گّو دّو ييشت (الاوديشتي)، (من أهل القرن 13هـ).
7. لْمَانْجَاعْ نْ لْحَاوْضْ: الحسن بن مبارك بن محمد التامودّيزتي (ت. 1316هـ/1898م).
8. ترجمة الربع الأول من كتاب الأمير المصري في الفقه المالكي: علي بن أحمد الدرقاوي الإلغي (ت. 1911/1328م).
9. ترجمة متن ابن عاشر: الحسن بن إبراهيم أعروس (ت. 1375هـ/1955م).
10. أغَارَسْ ئِرْخَانْ، وهي ترجمة أخرى للمرشد المعين: المدني بن محمد الحيحي أمغار (ت. 1381هـ/1961م).
11. تيليلا "ترجمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني": عبد الحميد الصوفي التامگونسي (ت. 1424هـ/2004م).
12. تِيفَاوِينْ نْ دِين: ترجمة مؤلف فقهي للسيوطي: عبد الحميد الصوفي (نفسه).
13. ترجمة أخرى لرسالة ابن أبي زيد القيرواني: عبد الله بن علي الدرقاوي.
14. ألفاظ الصلاة في كتاب الرسالة لابن أبي زيد القيرواني: أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن الجشتيمي التملي.
15. مْنَّاوْتْ تِيرْسَالْ أَفْ ئِبِيدْ لِيسْلاَم: لمؤلف مجهول.
16. ترجمة مختصر الأخضري، لمؤلف مجهول.
17. فضائل الصلوات الخمس: لمؤلف مجهول.

التفسير والقراءات القرآنية

1. ترجمة معنى سورة الفاتحة: محمد بن سعيد المرغيتي (ت. 1089هـ/1678م).
2. ضبط رسم القرآن: سعيد أكرامو السملالي.
3. تفسير آيات قرآنية في الوعد والوعيد: لمؤلف مجهول.
4. ترجمة معاني القرآن باللغة الأمازيغية: الحسين جهادي الباعمراني (معاصر).

الحديث

1. مفتاح الكلام النبوي في حل ألفاظ حديث النووي (منظومة) بها ترجمة الأربعين حديث النووية. محمد بن محمد أمغار التغماوي الأسموري الجديدي الحاحي (ت. 1318هـ/1900م).
2. ترجمة الأربعين النووية: محمد المختار السوسي بن علي الدرقاوي (ت. 1383هـ/1963م).
3. ترجمة وشرح رياض الصالحين بالأمازيغية: عبد الله بن علي الدرقاوي (أخوه).
4. أحاديث نبوية في مواضيع مختلفة: الحسن بن عبد الله بن أبو بكر.
5. المجموعة المباركة: حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. بلقاسم بن محمد التازمورتي.
6. ترجمة البخاري: فتح الباري في تمزيغ تجريد البخاري: الحسين جهادي الباعمراني (معاصر).

الوعظيات والوصايا والنصائح

1. بحر الدموع: امحمد بن علي أوزال (ت. 1162هـ/1748م).
2. نصاحت: امحمد بن علي أوزال (نفسه).
3. منظومة وعظية: محمد بن يحيى الأزاريفي (ت. 1164هـ/1750م).
4. شرح نصيحة أبي العباس التيمكدشتي: العربي بن إبراهيم الأدوزي (ت.1286هـ/1869م).
5. منظومات وعظية: محمد ن أيت حساين، الهنائي الطاطي (1295هـ/1878م).
6. نْصَاحْتْ نْ يَانْ غْ وُرْ تِلِّي لْكِيبْرْ وُلاَ لْجِيدَالْ (منظومة): أحمد بن عبد الرحمن الجشتيمي (ت. 1327هـ/1909م).
7. نصائح ومواعظ: البشير بن أحمد بن مسعود.
8. نْكْرَاتْ أَوِيدَا تْغَافَالْنِينْ: لمؤلف مجهول.
9. لاَخْبَارْ نْ لْهَافَاوَاتْ نْ بْنَادَمْ: لمؤلف مجهول.

التصوف

1. قصيدة مختصرة من الإحياء للغزالي: أبو بكر بن أحمد التاگموتي (ت. 1214هـ/1799م).
2. شرح عقيدة السلوك: الحسن بن مبارك التامودّيزتي (1316هـ/1898م).

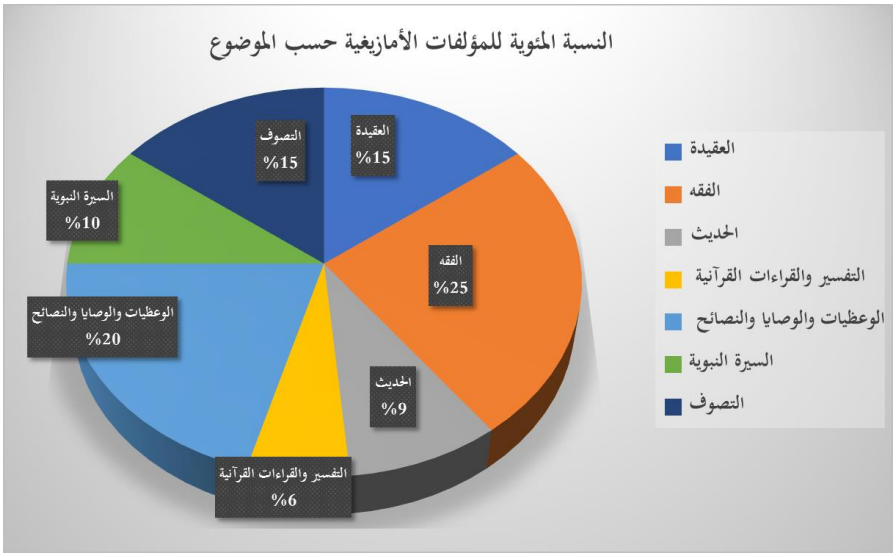
3. ترجمة الحكم العطائية: علي بن أحمد الدرقاوي الإلغي (ت. 1328هـ/1911م).
4. تِيفِيليتْ نْ لْيَاقُوتْ ئِوَالِّي ئِرَانْ تَاوْسْنَا نْ رْبِّي، وهو ترجمة "عقد الجمان لمريد العرفان": علي بن أحمد الدرقاوي الإلغي (نفسه).
5. منظومة في التصوف: محمد بن عبد الله بن سالم المسفيوي (ت. 1329هـ/1911م).
6. لْمِيزَانْ نْ لاَمْرْ أو لْبُوشْرَا لْبْرِيحْ نْ ئِدْ بُو دْنُوبْ: أحمد بن مبارك التيجاني (ت. 1368هـ/1948م).
7. قصيدة في مدح الشيخ أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي وطريقته: أبو سالم محمد بن عبد السلام.
8. مؤلف في التصوف: أحمد بن محمد البعقيلي السوسي.
9. التوسل إلى الله: البشير بن أحمد بن مسعود.
10. التوسل (منظومة) محمد بن حسن الإماوي.
11. لْفَاضَايْلْ نْ تْزَالِّيتْ فْ نَّبِي: المدني الحاحي.

السيرة النبوية

1. ترجمة البردة: عبد الله بن يحيا الحامدي (من أهل القرن 11هـ).
2. القصيدة البوشيكرية في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم: محمد بن عبد الله البعقيلي الأكماري (ت. 1282هـ/1865م).
3. ترجمة نور اليقين: عبد الله بن علي بن أحمد الدرقاوي الإلغي.
4. حديث المعراج وفريضة الصلاة بالأمازيغية: لمؤلف مجهول.
5. تَاوَادَا نْ لْخِيرْ: وهي ترجمة قسم من كتاب محمد رسول الله لمحمد رضا المصري: الحاج محمد ابن عبد الله بن محمد الإيراثاني البعقيلي.
6. هدية العاشق في مولد سيد الخلائق (منظومة) المدني بن محمد أمغار الحاحي.
7. تَاغَارَاسْتْ نْ وُرْقَّاسْ نْ رْبِّي: الحسين جهادي الباعمراني (معاصر).

4- توزيع التأليف الديني بالأمازيغية في سوس حسب العلوم

بناءً على الإنتاج العلمي في المجالات الشرعية السبعة المفصلة أعلاه، وضعنا مبياناً يوضح حجم التأليف في كل علم، وقدّرناه بحساب النسب المئوية:



انطلاقاً من هذا المبيان، فالنسب المئوية لهذه المؤلفات هي كالآتي:

الموضوعات	النسبة المئوية
الفقه:	%25
الوعظ والوصايا والنصائح:	%20
العقيدة:	%15
التصوف:	%15
السيرة النبوية:	%10
الحديث النبوي الشريف:	%9
التفسير والقراءات القرآنية:	%6

أ- مجال الفقه (يأتي في المرتبة الأولى ب 25%)

هي مؤلفات وُضعت لتقريب فقه العبادات والمعاملات لعامة الناس، وما هذه النسبة المرتفعة إلا بسبب إدراك الفقهاء أنه من الضروري على كل مسلم معرفة أحكام دينه؛ لذلك بذلوا قصارى جهدهم لتبسيط الفقه المالكي، وإيصاله للعوام بلغتهم اليومية.

فعلى سبيل المثال، نجد أن الشيخ محمد بن علي أوزال[18]لما ألف كتابه *الحوض في الفقه المالكي* وضمه كل ما يحتاج إليه المسلم من عقيدة وفقه، رأى أن قارئه لن يحتاج بعده لكتاب آخر يشفي غليله، فمن نهل منه لن يظمأ أبدا فقال:[19]

سْمِيغْ لْكْتَابْ ئِنُو سْ لْحُوضْ وَانَّا زْكِيسِي
ئِسْوَانْ ؤُرْ سَّارْتْ يَا غْ ئِرِيفِي ئِتْهْنَّا

ب- الوعظيات والوصايا والنصائح (نسبة التأليف فيها: 20%)

هي من الكتب التربوية الإصلاحية، التي يهدف أصحابها تقديم النصح للناس، بتذكيرهم بضرورة التحلّي بفضائل الأخلاق، والابتعاد عن الأخلاق الذميمة، وتحذيرهم من الانغماس في ملذات الدنيا ونسيان الآخرة، وتحذيرهم كذلك من اتباع خطوات الشيطان، وغيرها من المواعظ والنصائح التي يستخدم فيها أصحابها أسلوب الترغيب والترهيب.

ج- علم العقيدة (نسبة التأليف فيه: 15%)

نظرا لأهمية هذا العلم فقد اعتنى به العلماء الأمازيغ، فقاموا بتبسيط العقيدة الأشعرية وتعليمها للناس بلغتهم اليومية، لأنه علم يرسخ الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، ولأنه مما يتعين على كل مسلم تعلمه، ليبني عقيدته على أسس سليمة، فهو أساس العلوم الشرعية، وهو الطريق لمعرفة الله عز وجل، وذلك بمعرفة أسمائه

---

[18] هو أبو عبد الله محمد بن علي بن إبراهيم أكبيل الإندوزالي السوسي (ت1162هـ/1749م). ترجم له الخليفتي، امحمد بن عبد الله في: *الدرة الجليلة في مناقب الخليفة*، دراسة وتحقيق: أحمد عمالك، ص242، والحضيكي، محمد بن أحمد: *طبقات الحضيكي*: 363/1، والسوسي، محمد المختار في: *سوس العالمة*، ص161، و191، وفي *المعسول*: 14/19، وفي *رجالات العلم العربي في سوس*، ص75. وعند گمايسين خديجة: *العقيدة والتصوف في فكر محمد بن علي اوزال مع ترجمة وتحقيق مخطوط بحر الدموع*، ص: 23.

[19] أوزال (1977: 28).

وصفاته، وبمعرفته تعالى تتحقق محبته وخشيته، وتعظيمه والتوكل عليه. واتخذت كتاباتهم الأمازيغية في هذا العلم منهجين مختلفة، يتمثل المنهج الأول في التطرق لجميع القضايا العقدية المختلفة، في حين أن أصحاب المنهج الثاني يفردون باباً واحداً من أبواب العقيدة بالتأليف، مثل باب الصفات التي يجب على كل مكلف معرفتها-أي الصفات الواجبة والجائزة والمستحيلة في حق الله عز وجل، ومن ذلك مؤلف محمد بن محمد البوشواري[20] في منظومته" عْشْرِينْتْ نْ صِّيفْتْ" ومطلعها:

بسم الله الرحمن الرحيم أدْ نَاوِي
عْشْرِينْتْ نْ صِّيفْتْ ئِنِينْ لْكْتُوبْ أسْ ئِلاَزْمْ
أتْنْتْ ئِسُّنْ خْ رْبِّي نْسْ ئِفْهْمْتْتْ أرْدْ رْوُونْتْ

إن اهتمام الفقهاء الأمازيغ بتعليم الناس العقيدة الصحيحة، جعلهم كذلك يعملون على وقايتهم من الخرافات والشعوذة والبدع والضلال. فألفوا في ذلك كتبا ليسهل على العوام معرفة تلك البدع والابتعاد عنها، خاصة وأن بعضها انتشر بينهم حتى ظنوه أصلا من أصول الدين. ومن بين من ألفوا في هٰذا المجال أبو علي سيدي الحسن بن أحمد التِّيملي مولداً ومنشأ الإراڤاني[21]، في مؤلف وسمه ب *كتاب البدع*. وقد بين سبب تأليفه لهذا الكتاب، وهو ابتعاد الناس عن سنة النبي صلى الله عليه وسلم، حاثّاً إياهم على ضرورة الرجوع إلى الدين الصحيح، وفي هذا يقول:

لْبَادَاِيِيعْ دْ ئِسْ ضُوفْغْ دِّينْ ئِدَّا ئِبْدْلِي
وُرْ أَنْ غْ ئِجُوزْ أَنْ تّابْعَا بْلاَ وَالِّي دْ يِيوِي
رَاسُولُو وُللَّهْ فْ رْبِّي لْغَايْرْ نْسْ وُهُويِي
نْ قْصَادْ سْ لْمَازْغِي يَادْ نّْفْعْ ئِمَازِيغْنِي

[20] وذلك في منظومته: *عشرينت ن صيفت*، نسخة بخزانة خاصة بمدينة تيزنيت، ص: 1.

[21] هو الحسن التملي، نزيل إراڤان (1308/1230هـ)، عالم كبير، تربى على يد أحمد التمكديشتي، وبعد تعلمه بنى له مدرسة بإراڤان فأنزله هناك. ترجم له: السوسيفي *سوس العالمة*، ص: 204، وفي *رجالات العلم العربي في سوس*، ص: 110.

د- السيرة النبوية (بنسبة 10%)

تظهر أهميتها في كون الناس في حاجة لمعرفة سيرة النبي صلى الله عليه وسلم للاقتداء بها.

هـ- أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم (بنسبة 9%)

لأن الناس في حاجة لفهم معاني الأحاديث النبوية الشريفة من أجل العمل بها، إذْ هي المصدر الثاني للتشريع.

و-التفسير وعلوم القرآن (بنسبة 6%)

إن ترجمة معاني القرآن محدودة جداً؛ لكون مؤلفات علماء سوس قليلة في هذا المجال، حتى باللغة العربية، ويمكن تفسير ذلك بأنهم يتحرزون من التصدي لعلوم القرآن، ويحتاطون لذلك خشية الوقوع في مخالفة شرعية وهم يفسرونه، مثل تأويله على نحو غير صحيح.

5- طريقة كتابة التآليف الأمازيغية

هي مؤلفات كتبت بالحرف العربي، أضيفت له حركات الضبط،وبعضالعلامات الخاصة لأجل كتابة الأشكال الصوتية الخاصة بالأمازيغية[22]. فعلى سبيل المثال ميزوا بين الحروف المرققة والمفخمة. فالزاي المفخمة يكتبونها صادا أسفل منها ثلاث نقط، والجيم المفخمة بثلاث نقط أسفل منها كذلك.

واستطاعت هذه المؤلفات تطوير اللغة الأمازيغية بإدراج كلمات من اللغة العربية الفصيحة فيها، بعد أن أدخلت عليها تعديلات طفيفة لتتناسب مع الأشكال الصوتية في اللغة الأمازيغية؛ بل استخدمت كذلك كلمات عربية كما هي، فأدخلت في اللغة الأمازيغية. وهي «ظاهرة لسانية مرتبطة بتطور اللغة الأمازيغية بسبب تأثرها بالبنية الثقافية التي جاء يحملها الإسلام، ويتجلى ذلك في قاموس من الكلمات ذات الأصل العربي والقرآني خاصة، والتي حرف بعضها لتناسب المقتضيات الفونيمية الصوتية في اللغة الأمازيغية، أو الكلمات التي احتفظت بكل صيغها الصوتية والمفاهيمية في الثقافة الأمازيغية»[23].

---

[22] Stricker, (1960 : 10).

[23] عصيد (1990: 147).

وهذا يعني أن هؤلاء المؤلفين ساهموا في تطوير اللغة الأمازيغية، حيث ابتكروا مجموعة من المصطلحات الديداكتيكية اللاّزمة للقيام بتلك الوظيفة، مثل "تيغْرِي" التي هي القراءة؛ "تِيرَّا" وهي الكتابة؛ "أَرَّا" الوثيقة المكتوبة؛ "يَدْ لِيفْ" أي الأبجدية؛ أَگْمَايْ" وهو التّهجي؛ "تِيدْبَاكِينْ" وتعني الحركَات؛ "أَمْحَّاسْ" أي ضبط الحركات؛ "أَسْڤْتُوُ"، وهو الإملاء؛ "أَحْسُّو" أي الحفظ؛ "سُّوفْغْ" ويعني ختم القرآن[24].أما الحروف التي لم تضبط بالحركات فيقولون عنها: "وُرْ ئِمْحِيسْتَاكُورِي" لم يضبط الكلمة، ومن ذلك قول الفقيه للطالب الذي لا يتقن الحفظ: «وُرْ أَدْ تّْفاغْ تْگُورِي غْ ئِمِي نْكْ».

أما الحركات فهي: النصب: "ئِدْ وَانْصَابْ"، تنوينه: "نْسْبْ تْنَايْنْ"؛ الرفع: "ئِدْ وَارْفَاعْ"، تنوينه: "رْفْعْ تْنَايْنْ"؛ الكسر: "ئِدْ وَاخْفَاضْ"، تنوينه: لْخْفْضْ تْنَايْنْ؛ السكون: "ئِدْ وَالْزَامْ"، "لْزْمَتْ"، "لْزْمَاتْ"؛ أمَّا الشدة فهي: "الشَّطّ" وإذا كان "أَگمّاي" يعني التهجي أثناء القراءة، ففي المقابل نجد أن القراءة بسرعة تسمى: "أَمْجْرْدْ"، وتكرار النص من أجل حفظه جيدا يسمى: "تِيغُودِيوِينْ". وكان الفقهاء يرددون لطلبتهم المثل القائل: "هَانْ ئِغْ وُرْ تْكِّيسْتْ تِيغُودِيوِينْ مْيَّا دْ يَاتْ هَانْ تيگوضِيوِينْ"، و"أَرْ تْكِّيسْتْ تِيغُودِيوِينْ"، معناه أن يكرر النص الذي يريد حفظه باستعمال: "أَكْرَّاجْ" أو "تَاكْرَّاجْتْ"، وهي وسيلة تستخدم لتثبيت الحفظ. أما عملية تصحيح ما كتب على اللوح أو الورقة فيسمى: "أَزْرَايْ".

وفضلاً عن تطوير أولئك المؤلفين للغة الأمازيغية بمنهجهم في الكتابة، فقد سعوا أيضاً لتقريب اللغة العربية للأمازيغ.

6- مميزات المؤلفات الدينية الأمازيغية

تميزت المؤلفات الدينية باللغة الأمازيغية بعدة خصائص من بينها:

أ- النظم

إن أغلب المؤلفات الدينية الأمازيغية جاءت على شكل منظومات، وهي تضم معلومات كثيرة، رتبت ترتيباً محكماً؛ لأن الناظم عندما يريد الكتابة تكون المعلومات التي يريد إيصالها للمتلقي ماثلة أمامه فيكتبها في قالب موزون مقفى، وما اختيارهم لهذا الأسلوب إلا لكونه ييسر الحصول على المعلومة، ويجعل المهمة التعليمية مشوقة، خاصة وأنها تقرأ بألحان سوسية خاصة، ليسهل تمثلها وحفظها واسترجاعها عند الحاجة.

[24] المدلاوي (2012: 29).

ب- البساطة

إن الناظم الأمازيغي يأتي بالمعلومات التي يريد تعليمها للناس بأسلوب بسيط لتكون له جاذبية أكثر.

ج- المنهج

الملاحظ أن الأمازيغ في مؤلفاتهم الدينية الأمازيغية، لا يؤلفونها اعتباطا، بل سلكوا فيها المناهج العلمية نفسها المتبعة في المؤلفات العربية، ويتجلى ذلك في الآتي:

– الافتتاح بالمقدمة، وهي التي تضع الكتاب –المنظوم أو المنثور– في إطاره المعرفي، فيبدأ أولا بالتعوذ ثم البسملة والحمدلة والتصلية، ثم عنوانه والغرض من التأليف، والفئة المستهدفة، مع ذكر اسمه، أي المؤلف.

وعلى سبيل المثال، ففي معرض ذكر الفئة المستهدفة، نجد أحمد بن عبد الرحمٰن الجشتيمي يقول بأن نصيحته موجهة للفئة الخالية من الكبر والجدال، ونص قوله:

رِيغْ أَذْ نْضْمْغْ كْرَا نْ نْصَاحْتْ ئِيَانْ غْ وُرْ ئِلّي
لْكِيبْرْ وُلاَ لْجِيدَالْ عَاوْنِّي گيسْ أَلْبَارِي

– العرض: وهو المجال الذي يستعرض فيه المؤلف معلوماته في الموضوع الذي من أجله ألف كتابه.

– الخاتمة، وهي بمثابة القفل الذي يقفل به كتابه. وهي تكون مختصرة يعبر فيها عن إكماله للغرض من الكتاب، وإن كان عبارة عن منظومة يذكر عدد أبياتها، وتاريخها، كما فعل أوزال في ختام منظومته بحر الدموع، حين ذكر تاريخ الفراغ من تأليفه، وهو شهر ربيع الثاني لعام 1126هـ، وكان قد بدأه في الشهر الذي قبله، وهو شهر صفر، ذلك يعني أنه استغرق في تأليفه لمنظومته شهرا كاملا[25].

رَابِيعْ تَانِي نْ سْتَّا وُ عْشْرِينْ بْعْدْ مْيَّا دْ ئِفْضِي
أَغْ ئِكْمْلْ ئِبْدُو غْ وَايُّورْ نْ صَافَارْ لِّي تْ ئِزْوَارْنِي.

[25] گمايسين (2015: 562).

كما ذكر في خاتمة منظومة بحر الدموع عدد أبياتها، بقوله:[26].

سْضِيسْتْ تُومَّاضْ نْ لْبِيتْ ؤُ سْتَّا ؤُ خمسِينْتْ أَگِّيسِي
كْمْلْنِينْ، يَانْ ئِشْكَّانْ ئِحَاسْبْتْنْتْ غْ لْكْتَابِي.

بعد ذلك نجد أن المؤلف يلتمس الدعاء له بالمغفرة إن كان في كتابه عيب، أو نقص وغيرهما لمن قرأه، ويدعو الله أن يقبل منه ذلك العمل، ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك قول أحمد الجشتيمي:[27]

خْتْمْ أَغْ سْ لْخِيرْ دْ لْجُودْ نْكْ، أَلْوَحِيدْ رْبِّي
تْقْبْلْتْ لاَعْمَالْ نْغْ غْمْكْنَّا گانْ أَلْبَارِي
تْغْفْرْتْ أَغْ، تْرْحْمْتْ أَغْ، أَدْ ؤُرْ نْزْرْ لْهُولِي
نْكْنِينْ ؤُلاَ لْوَلِيدَايْنْ ؤُلاَ كُولُّو لاَحْبَابْ
ؤُلاَ لاَشْيَاخْ كُولُّو، دْ ئِمُوسْلْمْنْ كْرَا گانْ
أَصْلاَتْ ؤُسَّالاَمْ عْلاَ رَسُول ؤُلاَّهْ نَّابِي نْغْ
دْ كْرَا تْتِوَلاَنْ، ئِحُبُّوتْنْ ئِتَابْعَاتْنْ

7- أشكال التآليف الدينية باللغة الأمازيغية

اتخذت التآليف الدينية باللغة الأمازيغية أشكالا متعددة منها:

أ- التأليف ابتداءً: حيث إن هناك من ألّف في الدين باللغة الأمازيغية ابتداءً، أي دون أن يستند إلى تأليف آخر قبله فيقوم بشرحه أو ترجمته.

ب- ترجمة أو محاكاة كتاب ألف باللغة العربية

قام الفقهاء الأمازيغ بترجمة بعض الكتب، بدافع نقل النصوص والعلوم والمعارف من اللغة العربية إلى اللغة الأمازيغية؛ سواء كانت ترجمة نظمية، أو نثرية، أو محاكاة مؤلف باللغة

[26] گمايسين (2015: 563).
[27] الجشتيمي (2013: 74).

العربية. ومن هذا الصنف نجد ما قام به الحامدي في محاكاة قصيدة **البردة** للإمام البوصيري، وفي ذلك قال[28]:

ئگرَا لْبُوصَايْرِي لجْوهْرْ نْ لْفْضَايْلْ نْ سِيدِي رّْسُولِي
تيگري ئِفُولْكِينْ ؤُرْ زْرِيغْ يَانْ ئگانْ زُونْدْ نْتَّانِي
گريغتْ دَاغْ نْكّينْ سْ وَاوَالْ ئِمَازِيغْنْ أَدْ ئِسْ تّْشْرَّافْنِي
يَانْ أَسْ ئِسّْفْلْدْنْ ئِزَايْدْ گيسْ لْحُوبْ نْ سِيدِي رّْسُولِي.

وقال في موضع آخر من المؤلَّف نفسه[29]:

حَادَاغْ أَوَالْ نْسْ رْجِيغْ رْبِّي أَبِّي دِيدْسْ ئِسْمُونِي
أَوِيغْ لْحَاقّْ ئِنُوُ غْ لُوجُورْ لْفَاضْلْ نْ رْبِّي يُوسْعَابِّي.

والشيء نفسه نجده عند الشيخ امحمد بن علي أوزال في كتابه *الحوض في الفقه المالكي*، حيث عمل على محاكاة كتاب *المختصر* للشيخ خليل، وسار على نهجه في تبويبه لكتابه، إلا أنه صاغه في قالب نظمي، وقال[30]:

أَكْ ؤُرْ أَوِينْ لاَ قْوَالْ ضْعْفْنِينْ فْ لْمَاشْهُورِي
سِيدِي خْلِيلْ أَدْ يِيوِينْ لاَ قْوَالْ لِّي شْهْرْنِينْ
غْ لْكْتَابْ نْ لْمُوخْتَاصَارْ نْتَّانْ أَدْ تَّابْعَاغِي

ج- شرح كتاب أو منظومة

ومن الأمازيغ من عمد إلى منظومة أمازيغية فشرحها نثرا باللغة نفسها، من ذلك أن الحسن التاموديزتي شرح كتاب الحوض في الفقه المالكي لأوزال، وسماه "لْمَانْجَاعْ نْ لْحَاوْضْ". وكتاب أوزال هو كتاب منظوم، شرحه التاموديزتي منثورا ليسهل على العامة تفهمه[31].

---

[28] الحامدي (2018: 158).
[29] الحامدي (2018: 154).
[30] أوزال (1977: 28).
[31] السوسي (1960: 19-14).

خاتمة

بعد هذه العجالة، تبين أن الفقهاء الأمازيغ، بالرغم من أنهم برعوا في مؤلفاتهم التي وضعوها باللغة العربية، إلا أنهم لم ينسوا لغتهم الأم، فألفوا بها وترجموا إليها العديد من المؤلفات الدينية، وكذلك مؤلفات في العلوم الأخرى، مثل الطب والفلك...، إلا أن الجانب الذي أولوه عنايتهم الفائقة هي العلوم الشرعية؛ لأن هدفهم الأساسي هو تعليم أكبر قدر ممكن من الناطقين بالأمازيغية أمور دينهم بالشكل الصحيح. وكان يستهدفون، بشكل أدق، فئة العوام، الذين أمضوا سنوات معدودة من حياتهم في الكُتّاب، تعلموا خلالها كيفية الكتابة والقراءة، فبسطوا لهم هذه العلوم بلغتهم اليومية لقراءتها وفهم مضامينها.

والملاحظ أن أغلب هذه المؤلفات جاءت في قالب نظمي ليسهل حفظها. واستطاعت هذه الكتب أن تحقق نجاحا باهرا؛ بل لا زالت تحقق نتائج إيجابية، خاصة إذا علمنا أن نسخاً عديدة منها تتداول في المواسم الدينية وفي الزوايا...، وهناك العديد من الرجال والنساء يحفظونها، ويرددونها جماعياً في بعض المناسبات الدينية والاجتماعية، مما جعلها تترسخ في أذهانهم. وعموماً، فإن هذه المؤلفات لازالت تقوم بدورها التربوي والتعليمي إلى يومنا هذا.

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم برواية ورش.**
- **المصادر المخطوطة:**

الإراڤاني، الحسن بن أحمد التاملي الجزولي البكري: *كتاب البدع*، مخطوط في ملك الأستاذ أفا عمر، الرباط.

أوزال محمد بن علي: *نصاحت*، نسخة المكتبة الوطنية بالرباط، رقم:683د.

أڤناگ، إبراهيم بن عبد الله الصنهاجي، *المازغي*، نسخة المكتبة الوطنية، رقم:127ق.

البوشواري، امحمد بن محمد، *عشرينت ن صّيفت*، نسخةبخزانة خاصة بمدينة تيزنيت.

- **المصادر والمراجع المطبوعة:**

أوزال محمد بن علي (1977)، *الحوض في الفقه المالكي* الجزء الأول، حققه وعلق عليه: الرحماني عبد الله بن محمد الجشتيمي، ط.1، مطابع دار الكتاب الدار البيضاء.

البكري، أبو عبيد (ت. 487هـ/1094م) (1911)، *المُغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب*، نشر: البارون دو سلان، باريس.

الجشتيمي، أحمد بن عبد الرحمٰن (2013)، *نصيحة الجشتيمي*، تحقيق عمر أفا، ترجمة: أحمد أبو زيد الگنساني، مطبعة المعارف الجديدة– الرباط، ط.1.

الحامدي، عبد الله بن يحيى (2018)، *تلقيح الصدور بما يورث السرور*، المشهور ب "الترجمة الأمازيغية للبردة"، تحقيق وتقديم أحمد المنادي، مطبوعات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر.

الحضيكي، محمد بن أحمد (2006)، *طبقات الحضيكي* جزءان، تقديم وتحقيق: أحمد بومزگو، ط1، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة.

السوسي، محمد المختار (1960)، *سوس العالمة*، مطبعة فضالة المحمدية.

السوسي، محمد المختار (1960)، *المعسول*، ط1، الدار البيضاء، مطبعة الجامعة.

السوسي، محمد المختار (1989)، *رجالات العلم العربي في سوس من القرن الخامس*

الهجري إلى منتصف القرن الرابع عشر، هيأه للطبع ونشره: رضى الله عبد الوافي المختار السوسي، ط1، مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع، المنطقة الصناعية، طريق تطوان، طنجة.

عصيد، أحمد (1990)، "خطاب الحكم في الشعر الأمازيغي"، ضمن: *تاسكلا ن تمازيغت، مدخل للأدب الأمازيغي*، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط.

گمايسين، خديجة (2015): *العقيدة والتصوف في فكر محمد بن علي أوزال، مع ترجمة وتحقيق مخطوط بحر الدموع*، مطبوعات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط. ط1.

المدلاوي المنبهي، محمد (2012)، *رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب: مع دراسة لعروضي الأمازيغية والملحون*، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، مطبعة كوثر برانت.

المنادي، أحمد (2015) "المخطوط الأمازيغي بمكتبة جامعة ليدن"، مجلة *أسيناگ*، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ع 10، ص ص:89-100.

نوحي، الوافي (2012)، "إنتاج الكتاب المخطوط بالمغرب"، مجلة *أسيناگ*، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ع 7، ص ص: 45-74.

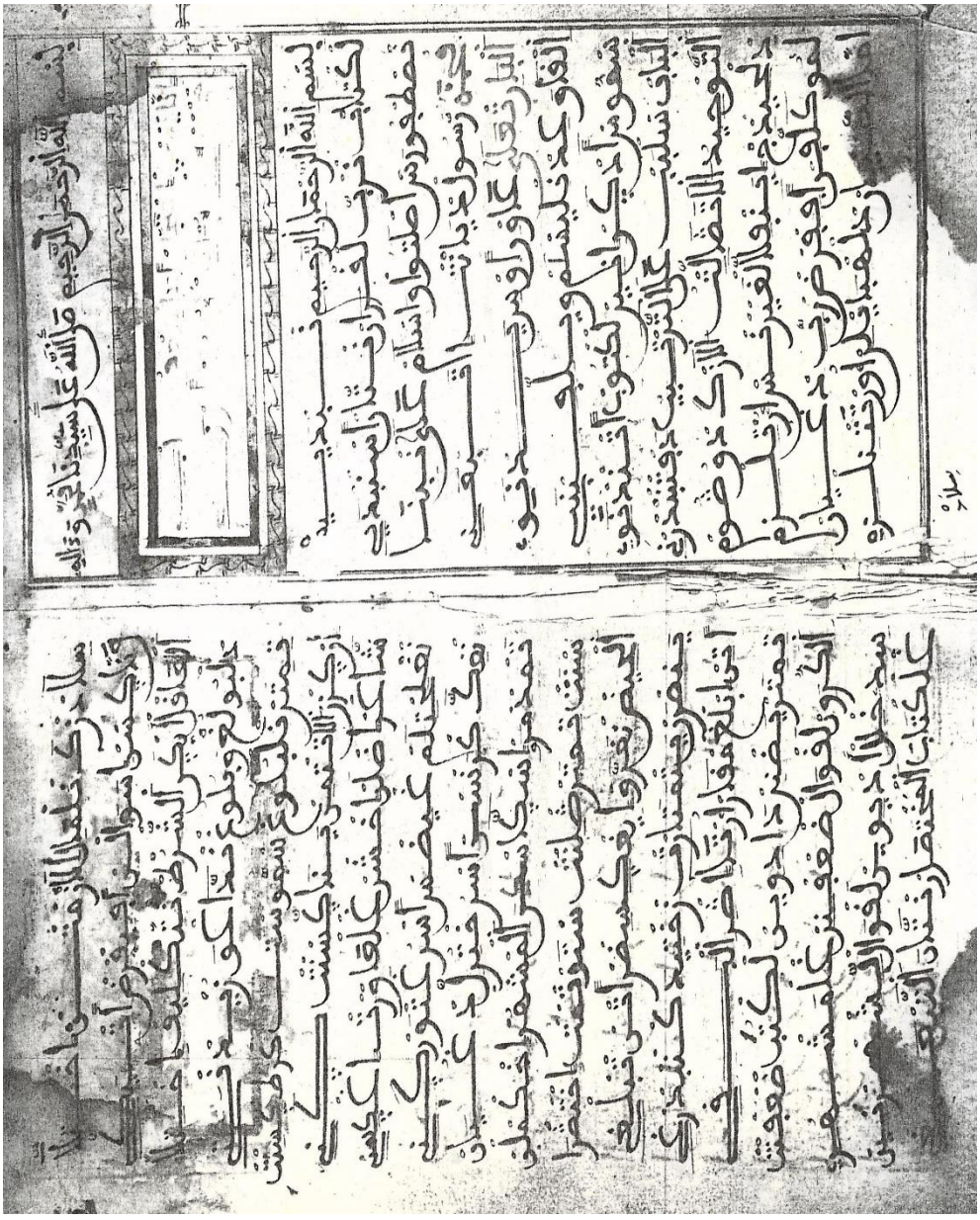
- **الرسائل الجامعية:**

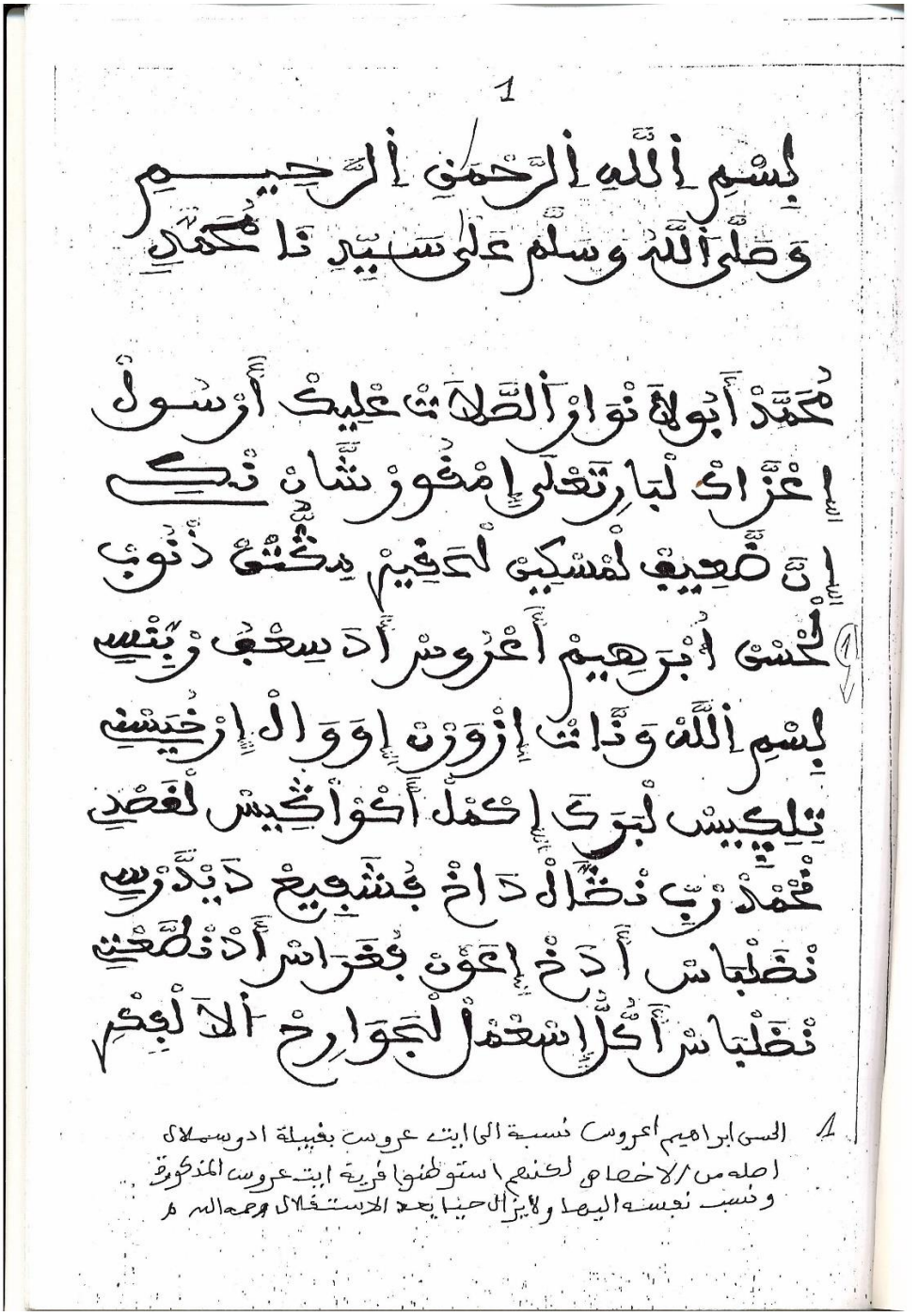
الخليفتي امحمد بن عبد الله (1998)، *كتاب الدرة الجليلة في مناقب الخليفة*، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، تحقيق أحمد عمالك، السنة الجامعية، مرقونة في جزأين بمكتبة كلية الآداب الرباط.

المراجع الأجنبية:

Stricker, B. H (1960)**,** *L'Océan des Pleures (Poème Berbère de Muhammad Al Awzali*), Publications de la Fondation De Goeje, n 19, E-J Brill.

ملحق صور بعض المخطوطات المكتوبة باللغة الأمازيغية



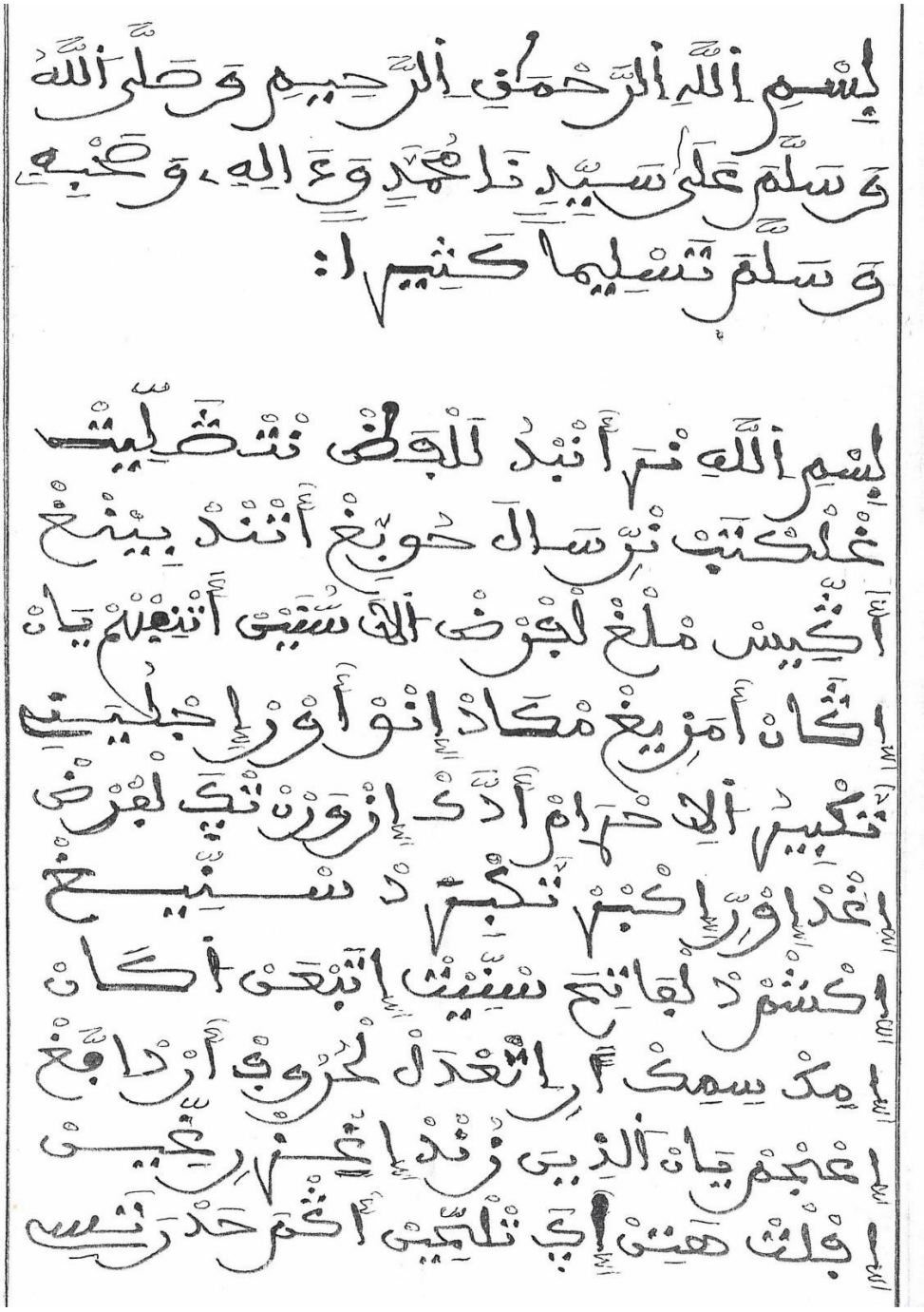


1

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
وَصَلَّى ٱللَّهُ وَسَلَّمَ عَلَىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ

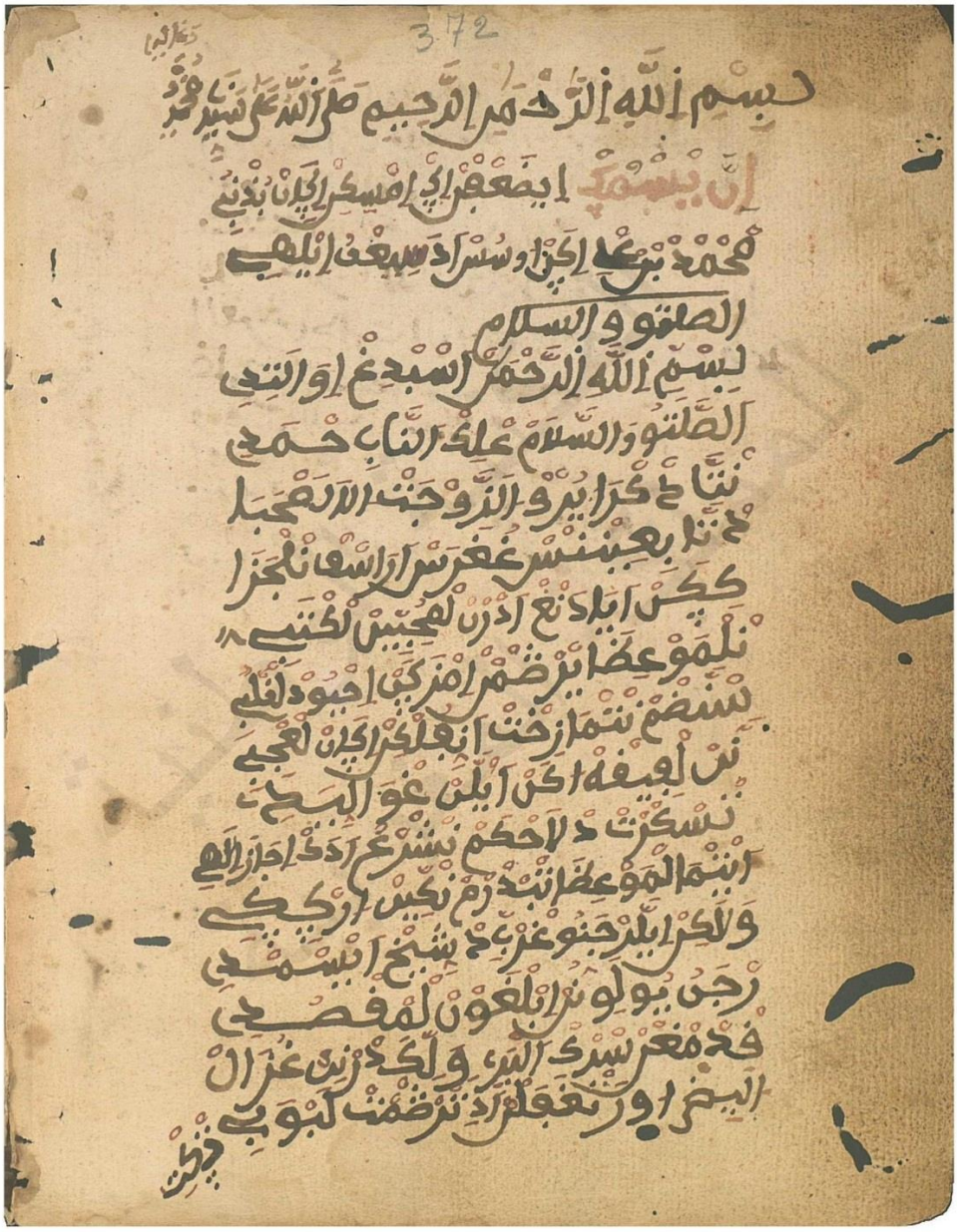
مُحَمَّدْ أَبُولَهْ نُوارْ ٱلصَّلَاتْ عَلِيكْ أَرْسُولْ
إِعْزَاكْ لَبَارِ تَعْلَى إِمْغُورْ شَانْ نْكْ
إِنْ ضَعِيفْ لَمْسْكِينْ لَكْفِيمْ مِخْشْمْ ذْنُوبْ
لْحُسَنْ أُبْرَهِيمْ أَعْرُوسْ أَدْ سِكْبَعْ رْبَتِّيسْ
بِسْمِ ٱللَّهِ وَذَاتْ إِزُوزْنْ إِوَالْ إِزْخِيشْ
تِلِكِّيسْ لْبَرَكَ إِكْمَلْ أَكْوَاكِّيشْ لْغَصْدْ
مُحَمَّدْ رَبِّ نْظَلَّالْ دَاخْ بْشَبِّيحْ دِيدَّرْسْ
نْطَلْبَاسْ أَدْخْ إِعَوْنْ بْغَرَاسْ أَدْ نْصَحْتْ
نْطَلْبَاسْ أَكُلْ إِسْعَمَلْ لْجَوَارِحْ ٱلَا لْبَكْمْ

1 الحسن ابراهيم اعروس نسبة الى ايت عروس بقبيلة ادوسملال اصله من الاخصاص لكنهم استوطنوا قرية ايت عروس المذكورة ونسب نفسه اليها ولايزال حيا بعد الاستقلال رحمه الله



بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله
وسلم على سيدنا محمد وعلى اله، وصحبه
وسلم تسليما كثيرا:

بسم الله نر أنبدا للافظ نشكليث
غلكتب نرسال حوبغ أتند بينغ
أكيس ملغ لغرض الله سقيس أتنعلم يان
اكان أمزيغ مكاد انو أوزاجليت
تكبير الاحرام أدك إزوزنتك لغرض
اغداوراكبر تكبرد سنيغ
اكشرد لفاتح سنيث اتبعى أكان
امك سمك أراتعدل لغروف أرداغ
اعجم يان الذي زندا غزرعيس
اقلث هنث إي تلميس اكم حدرنس



النص والمعرفة في محكيات السفر: الغيغائي الوريكي ورحلته الحجازية

أحمد المنادي
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

تناول هذا المقال نموذجا من نماذج الكتابة الرحلية (أدب الرحلات) المنتمي إلى البادية المغربية خلال القرن التاسع عشر. يتعلق الأمر بالنص الذي دونه محمد الغيغائي، رصد فيه تجربته خلال رحلته إلى الحجّ. هذا الرحالة الأمازيغي الذي نقل مشاهداته وتقييمه لأوضاع البلدان التي زارها، والاختراعات التي شاهدها. بالإضافة إلى ذلك، نجح الغيغائي في تقديم صورة عن ذاته وعن الذات المغربية، في مقابل الآخر الذي نقل عنه صورة ترتكز على ما هو مغاير ومختلف. على هذا الأساس، يسعى المقال إلى تفكيك نظرة الغيغائي إلى ذاته وإلى الآخر، وبيان مختلف الآليات المنهجية التي مكّنته من تقديم معارف متنوعة، تحمل خطابات متقاطعة بين حقول كثيرة دينية وتاريخية واجتماعية وإثنوغرافية...

الكلمات المفتاحية: الرحلة – الغيغائي– المعرفة – التمثلات

This paper deals with a model of travel writing (travel literature) belonging to the Moroccan countryside during the nineteenth century. It addresses the work undertaken by Muhammad Al-Ghighaei, in which he recorded his experience during his journey to the Hajj. This Amazigh traveler transmitted what he saw and assessed the conditions of the countries he visited, and the inventions he witnessed. In addition, Al-Ghighaei succeeded in providing an image of himself and of the Moroccan self, vis-à-vis the other and his/her difference. With the above as background, the paper intends to dismantle Al-Ghighaei's view of himself and the other, and to clarify the various methodological mechanisms that enabled him to provide diverse knowledge, that intersects many religious, historical, social and ethnographic fields.

Key words: Journey – travels – Al-Ghighaei – knowledge – representations

مقدمة

يشكّل أدب الرحلة موردا مهما من موارد المعرفة الإنسانية، نظرا لما يشتمل عليه هذا الأدب من متون وخطابات تمدّ حقولا معرفية كثيرة بمادتها المتنوعة والغنية، من قبيل التاريخ والأدب والإثنولوجيا وغيرها. فإذا كان حقل الأدب على سبيل المثال يتناول النصوص الرحلية بوصفها مجالا للكشف عن الخطاب الجمالي والفني في الرحلة، فإن التاريخ، بما هو تدوين و"تخييل" للوقائع والأحداث والعمران، لن يعدم في هذه النصوص ما يفيد الكتابة التاريخية في سدّ ثغراتها أو ملء بياضاتها، خاصة لمّا يتجه القصد إلى التأريخ الشامل للمجتمع في جوانبه ومستوياته المتعددة، بعيدا عن الثنائية المهيمنة فيما مضى على هذه الكتابة: الهزيمة والانتصار.

ولعل التشعبات المعرفية والمنهجية التي سلكتها الاجتهادات الحديثة في حقل التاريخ، بتنويع الانشغالات لتشمل الذهنيات والاجتماعيات والدينيات، وما إلى ذلك من بنيات المجتمعات وأبعادها، يجعلنا نفترض أن الحدود بين النص الرحلي أو الكتابة الرحلية من جهة، وبين الكتابة التاريخية من جهة أخرى إنما هي ضرْب من الزيف والوهْم. وليس بِدعا أن يلجأ المؤرخ إلى سجلات الرحلة لتقصي ما يعوزه من معطيات حول دولٍ ومجتمعاتٍ ما، أو مرحلة لم تنل حظها من النقل والتدوين من قِبل المؤرخين، كما تُنبؤنا عن ذلك تجربة فريدة اعتُبِرَتْ شاهدة على مركزية النص الرحلي في التدوين التاريخي، والقصد هنا إلى تجربة "رحلة ابن فضلان" ودورها في التأريخ لمرحلة في تاريخ روسيا. فالرسالة التي دونها الرحالة أحمد بن فضلان (ت. 960م) "تصف بلاد الروس والبلغار والأتراك في القرن العاشر للميلاد، وصفا لا يكاد يقع إلا في هذا المصدر، والروس أنفسهم عادوا إليه وقرؤوه ودرسوه ونشروا منه وترجموه... وجعلوه في مصادرهم الثمينة كمرجع أساسي لا غنى عنه. وهم ما يزالون منذ سنين عديدة يعودون إليه... ففيه أسماء وأعلام، وفيه ألبسة وأطعمة، وعادات وتقاليد، تتكشف رموزها وإشاراتها عن أشياء جديدة كلما أنعم المستشرقون نظرهم في قراءة النص، وفي تقليب غوامضه وحلّ مشكلاته"[1].

يهمنا من هذا التمثيل إثارة الانتباه إلى أهمية النصوص الرحلية وحاجة العلوم الاجتماعية والإنسانية الأخرى إليها، وخاصة التاريخ، حيث يلجأ إليها المؤرخ "لإيجاد أجوبة عن بعض الجوانب في ما هو اجتماعي، وثقافي، وذهني، وفكري، وديني، وصوفي، فتتحول الرحلة بذلك

[1] رسالة ابن فضلان في وصف بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة سنة 309هـ/ 921م، ص 7- 8.

إلى نوع من المصادر الأولية، تجعل المؤرخ يحوّلها إلى نصوص مركزية حاسمة... إذ توفّر مادة عن أحوال السفر وظروفه والطرق ووسائل النقل، البرية منها والبحرية، والتنظيم والأمن، والقبائل والمدن، والموانئ، والعادات والتقاليد، والمساجد والأضرحة والزوايا، وتقدم معلومات ديمغرافية وطوبوغرافية مهمة"[2].

وتجدر الإشارة في هذه التوطئة إلى أن الدوافع الكامنة وراء الرحلات مختلفة، نتج عنها تنوع وغنى في تصانيف أدب الرحلة، ما بيْن رحلات جغرافية وأخرى علمية أو حَجّية أو سفارية أو غير ذلك. ومما يميز بلاد المغرب أن الرحلات الحجية أو الحجازية نشطت فيه بشكل لافت منذ قرون، حتى إن الدولة المغربية أوْلت لها اهتماما خاصا، فقدمتْ خدمات متنوعة لما يُعرف ب"ركْب الحاج المغربي"[3]، الذي أسسه أبو محمد صالح الماجري (ت. 632 هـ) أواسط العهد الموحدي، والذي تحوّل في ما بعد إلى "مؤسسة رسمية تضم العلماء ورجال الدولة والهدايا والأموال والوقف"[4]. وهكذا كان الاهتمام منصبا على تأسيس رباطات عديدة في مختلف المناطق، بمثابة مراكز استقبال، ينزل فيها الحجاج قبل رحلتهم وبعد عودتهم. وبذلك نشأَت أنواع كثيرة من الركب أهمها الركب الفاسي، والركب المراكشي، والركب السجلماسي، والركب البحري، والركب الشنقيطي...

ولذلك فإن أشهر الرحلات الحجية في التاريخ الحديث يعود بعضها إلى مغاربة أمازيغ، أو على الأقل نشأوا في حضن الثقافة المغربية الأمازيغية ورضعوا من لبانها، نذكر منها: "رحلة العبدري" (1289م) لمحمد العبدري الحاحي؛ ورحلة "ماء الموائد" (1663-1661م) المشهورة برحلة العياشي، لأبي سالم العياشي، من أيت عياش إحدى القبائل الأمازيغية المتاخمة لأحواز سجلماسة؛ ورحلة اليوسي (1690-1691م) للحسن بن مسعود اليوسي الصنهاجي؛ و"الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برّا وبحرا" لأبي القاسم الزياني (ت. 1833م)، من قبائل زايان؛ و"الرحلة الحجازية" لأبي عبد الله محمد بن أحمد الحضيكي (ت. 1775م) من قبيلة أمانوز السوسية؛ و"هداية الملك العلاّم إلى بيت الله الحرام..." (1684م) للهشتوكي أحمد بن محمد بن يعزى الجزولي التملّي؛ ورحلة محمد الغيغائي الوريكي التي كانت إلى الديار المقدسة مرتين، خلال سنتي 1847م و 1857م.

---

[2] مصطفى الغاشي، المؤرخ والرحلة أو كيف تتصدر الرحلة مدونة المؤرخ؟، أسطور، ص238.

[3] يُنظر في هذا الصدد محمد المنوني، من حديث الركب المغربي.

[4] مصطفى الغاشي م س، ص 241.

وسنكتفي في هذا المقال بالوقوف عند تجربة الرحالة الغيغائي من خلال رصد خطابه الرحلي وما ينطوي عليه من معارف متنوعة وغنية، وتمثلات تعكس وجهة نظر واحدٍ من مثقفي البادية في مغرب القرن التاسع عشر.

الغيغائي: الزمن وسياقه

إن النص الرحلي[5] موضوع المقال، نموذج من النصوص التي أنتجها مثقفو البادية المغربية، في سياق مغامراتهم الرحلية المحكومة بدوافع متباينة، خاصة في مجال الرحلة الحجازية التي يعد الغيغائي واحدا من رموزها. لا نملك معلومات كافية عن حياة الرحالة، إذ لم تسعفنا المصادر التاريخية والأدبية في معرفة تفاصيل عن سيرة محمد الغيغائي، ماعدا إشارة طفيفة عند محمد المختار السوسي في كتابه *المعسول*[6]. ولذلك يبقى نصه الرحلي المصدرَ الوحيد لبعض المؤشرات الدالة على جوانب من حياته الفكرية والاجتماعية. فالغيغائي هو "محمد بن عبد الله بن الطالب سيدي مبارك بن الحاج علي بن أحمد بن محمد الغيغائي الأصل، الوريكي الدار، العمري النسب. واعلم أن بعض النسابين رفع نسب أولاد عمرو إلى مولانا إدريس بن عبد الله الكامل، فقال: عمرو بن أحمد بن إدريس المذكور"[7].

فمما يُستنتج من هذا التعريف الموجز الذي قدّم به الرحّالة نفسَه، انتماؤه إلى البادية المغربية فضاء ومجالا. فهو من بلدة غيغاية، المنطوقة أمازيغيا ب ئغيغاين، تقع ما بين ئسْكْتان ن كيك (سكتانة) وئوريكن (اوريكة) بحوز مراكش، حيث "تنتظم سكناهم حول نهر ئغيغاين الذي ينبع من سفوح توبقال الشمالية"[8]. أما عن أصول القبيلة، فغيغاية بطن من بطون

---

[5] نصّ الرحلة في أصله مخطوط محفوظ بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية تحت رقم 98 ج في 446 صفحة من الحجم المتوسط. وتوجد نسخة أخرى للمخطوط في الخزانة الحسنية تحت رقم 10948، في 454 صفحة من الحجم المتوسط. وقد تم تحقيقه مرتين: التحقيق الأول، أنجزه حسن أنشاد في إطار أطروحة نال بها شهادة الدكتوراه، بشعبة التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، السنة الجامعية 2005-2006، بعنوان "رحلة الغيغائي لمحمد بن عبد الله الغيغائي، دراسة وتحقيق". وصدر هذا العمل تحت عنوان "رحلة الغيغائي من أهم الرحلات الحجازية المغربية خلال القرن 19، لمحمد بن عبد الله الغيغائي، كان حيا عام (1865/1282)، دراسة وتحقيق، وذلك ضمن إصدارات دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط، سنة 2000.

أما التحقيق الثاني، فأنجزه سليمان القرشي، ونشره بعنوان "من المغرب إلى الحجاز عبر أوروبا 1857، محمد الغيغائي العمري الوريكي"، وطبع سنة 2018 عن دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات.

[6] محمد المختار السوسي، المعسول، ج 9، ص 153.

[7] سليمان القرشي، من المغرب إلى الحجاز عبر أوروبا 1857، محمد الغيغائي الوريكي، ص 30.

[8] علي صدقي أزايكو، رحلة الوافد، ص 74.

هنتانة، أكبر قبائل مصمودة في العصر الوسيط[9]. نحن إذن أمام رحالة أمازيغي اللسان والنشأة بحكْم الانتماء القبَلي والمجالي، وهذا تعزّزه مؤشرات في النص الرحلي من قبيل إشارته إلى نظْم قصيدتين طويلتين باللسان الأمازيغي[10]، وتأثره في أسلوب الكتابة بلغته الأم. يقول في هذا الشأن: "وكنت في سفري في المرة الأولى نظمت على لساني البربري قصيدتين؛ الأولى تدل على ما يقع من السرور للوفود عند رؤية المدينة المنورة ووصفها (...)؛ ثم الأخرى مثلها صنفتها حين الخروج من المدينة وتوديع الرسول صلى الله عليه وسلم، وضمنتها تنقيل النور في آباء المختار (ص) من آدم عليه السلام إلى أبويه (...)، فهي في غاية الحسن والتركيب وأنواع المحاسن والألفاظ في الملحون، وهي طويلة نحو ثلاثمائة بيت"[11]. إنه مؤشر قوي على أمازيغية لسان الرحالة، بل ودوره في تعزيز الإبداع الأدبي باللغة الأمازيغية في عصره. ولو قُدّر للقصيدتين مقاومة عوامل الضياع والاندثار، لكان ضمن حصيلة تراثنا الشعري اليوم نموذج متميز من التأليف الرحلي، شعر الرحلة باللغة الأمازيغية.

كما يُستنتج من التعريف الموجز أن الغيغائي يسعى إلى تأصيل نسبه الشريف، وإثبات أنّه من سلالة يرتفع أصلها إلى إدريس بن عبد الله الكامل. ولعل النزوع نحو هذا النوع من التأصيل ينطوي على هاجس البحث عن شرعية دينية مستمدة من آل البيت، ومن ثم ما يترتب عنها من مكانة وامتياز في وسط اجتماعي وثقافي يوقّر الشرفاء ويُجلّهم[12]. إنه سند يمكّن أصحابه من سلطة متعددة الأبعاد، يظهر سحرها في طريقة تلقي الناس ما يصدر عن الشريف من قول أو سلوك أو عمل.

أما قراءة نص الرحلة وما يحيل عليه من معطيات، فتمنحنا إمكانية استنتاج ثلاثة أبعاد مهمة ترسم صورة عن شخصية الغيغائي؛ يتعلق البعد الأول بالتكوين الموسوعي للرحالة، كما تدل عليه غنى المصادر التي يستمد منها معرفته (المصادر التاريخية والفقهية والأدبية وكتب التراجم والطبقات...)، ثم الاستطرادات والمعلومات الكثيرة والمتنوعة التي أوردها في رحلته. ومما يعزز هذا الأمر استعمال المؤلف لمؤشرات لغوية وتعبيرية تبرهن على موسوعيته، نذكر منها العبارات الآتية: "... في خبر يطول بنا جلبه"؛ "... ولولا الطول لذكرنا ما وقع في

---

[9] البيذق، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، ص 37، هامش 63.

[10] من المؤسف أن القصيدتين اللتين نظمهما الرحالة باللغة الأمازيغية ضاعتا ولم يصلنا منهما شيء على غرار كثير من النصوص التي لم تجد طريقها إلى التدوين والتوثيق، كما هو شأن بعض المتون الدينية التي وصلتنا مخطوطة.

[11] نص الرحلة، ص 35.

[12] للتوسع في مكانة الأشراف بالمغرب يراجع: خالد بن أحمد الصقلي، جوانب من تاريخ الأشراف بالمغرب وتحقيق أنسابهم، مجلة الذخائر، ص 3- 18.

ذلك"؛ "... ولولا الإطالة لكثرت الأمثلة"؛ "... ونقتصر من كلامه، ونرجع عن سيره، إذ يحتاج إلى تأليف مستقل"؛ "وحاصل الأمر واختصاره أن"؛ "ونرجع بعون الله إلى ما نحن بصدده من الطريق". أما البعد الثاني في شخصية الرحالة فيرتبط بنزوعه الصوفي الذي يعكسه الكم الهائل من أعلام التصوف المذكورين في النص، وحرص الغيغائي على زيارة أضرحة بعضهم في منطلق الرحلة وأثنائها، والإشادة بهم والإعجاب بكراماتهم. وأما البعد الثالث فيتمثل في الحس البيداغوجي والذوق الفني عند الرّحالة، ويتجسد في مؤشرات منها:

- اعتماد الرسومات التوضيحية في نص الرحلة، مما ينمّ عن وعي الغيغائي بأهمية الخطاب الأيقوني والوسائط الجمالية في تقريب الفكرة أو المضمون إلى المتلقي. من ذلك تعزيزه للرحلة برسومات تصور هيكليْ بابور البحر (الباخرة)، وبابور البر (القطار) في سبع قطع متتابعة؛ وشكْلَ مصورتيْن لمواد التلغراف؛ وصفة الكعبة المشرفة والمسجد النبوي والبقيع.
- تفضيله للمطبعة المصرية في سياق مقارنتها بمطابع الهند وتركيا، بناء على معيار فني جمالي، لخصه في صحة منشوراتها وجودة مدادها، منوها بالمصححين العاملين بها.
- عنايته بجمالية المظهر وتأثير ذلك في تحديد طبيعة السلوك لدى الناس وتشييد تمثلاتهم، كما يتضح في نُصحه للحاج بضرورة لبس الثياب الحسنة الفاخرة خاصة عند ركوب "البابور"، وعند الدخول إلى مدائن الروم، "وإذا رأوه نظيفا نقيا بثيابه الحسنة وهيئته الجميلة هابوه وعظموه ورفعوا قدْره وقضوا حوائجه، وأشاروا إليه بالإجلال، وإذا رأوه رث الثياب موسخا سخروا به وحقروه ونهروه" (ص 63)[13].

ينتمي الغيغائي، من حيث **الزمن التاريخي**، إلى القرن التاسع عشر. ففي أواسطه كانت رحلتاه إلى الحج، الأولى سنة 1263هـ/ 1847م، والثانية سنة 1274هـ/ 1858م، مما يعني أن ولادته كانت على الأرجح أواخر القرن الثامن عشر، خاصة وأنه أدرك الذين حجوا أثناء حملة نابوليون على مصر (1798–1801)، كما يشير إلى ذلك في رحلته. ولم يترك الرحالة من آثار شاهدة عليه سوى هذا النص الرحلي الذي نال إعجاب معاصريه، حتى إن عبد الله الجشتيمي(1224–1310هـ) نظَم قصيدة يقرظ فيها رحلة الغيغائي، استهلها بقوله "... وبعد، فقد وقفْت على ما صاغه صوغ التبر الأحمر، ونظمه انتظام الدر والجوهر أخونا في الله ومحبنا من أجله الفقيه ذو الملكة أبو عبد الله سيدي محمد بن عبد الله الغيغائي التنصغرتي، في

[13] اعتمدنا في الإحالات الخاصة بالاستشهادات المأخوذة من نص الغيغائي على ذِكر رقم الصفحة مباشرة بعد الاستشهاد. والمرجع المعتمد هو التحقيق الذي نشره سليمان القرشي، والمذكور في هامش سابق.

رحلته للمشرق ذهابا وإيابا، فوجدتها عديمة النظير، بديعة النقول والتحرير، محتوية على أغرب الغرائب لما تضمنته من تواريخ وأخبار وعجائب، وقد سلك فيها سبيل السلامة والاحتياط، خالية من التعقيد والاطناب والارتباط..."[14]. تعكس هذه الشهادة النقدية في حق الرحالة من أحد علماء عصره، القيمة الاعتبارية للغيغائي وسط مجايليه من مثقفي القرن التاسع عشر وعلمائه من جهة، وأهمية نصه الرحلي، خاصة على مستوى ما يحمله من خطاب يتسم بالغرابة والفرادة كما سنرى ذلك بعد حين.

وأما من حيث **الزمن الثقافي**، فقد تميز عصر الرحّالة الغيغائي بسمتين تعكسان حالة التوتر التي طبعت نفسية المغاربة وهم يسعون إلى تجاوز أزمات الماضي والمضي نحو المستقبل، والقصد هنا إلى سِمَتيْ **الاستنهاض** و**الانتكاس**.

فحالة الاستنهاض، الشاهد عليها الجهودُ المبذولة من قبل السلطان عبد الرحمان بن هشام من أجل النهوض بالثقافة والعلوم في المغرب، منطلِقا من إصلاح التعليم بوصفه مدخلا للنهوض المنشود، فأصدر ظهيره[15] المعروف حول إصلاح نظام الدراسة والتحصيل بجامعة القرويين، مما "يدل على إدراك عميق سليم"[16] تميز به السلطان في نظرته إلى أهمية العناية بالحياة الفكرية ودورها في مشروع إصلاح المجتمع. وهكذا، انبرى، بعد تسوية المشاكل الداخلية واستتباب الاستقرار، لتقويم ما لاحظه من خلل في مناهج التدريس في هذه المؤسسة العلمية التي يحج إليها طلبة العلم من كل الأنحاء. وكان للظهير السلطاني الذي نشره "تأثير ظاهر في إحياء علوم التفسير والحديث، وإذكاء الرغبة فيهما (...) وتأثرَ الفقه أيضا بروح المنشور فانتعش بعد الانتكاس، وسرتْ فيه نسمة الحياة فلم يبق قاصرا على نصوص الفقهاء المجردة، وأقوال الخلافيين غير المسندة، وذلك بفضل انتشار كتب السلف والاطلاع على آثار الأقدمين مع حسن النظر في الكتاب والسنة"[17]. لم يقتصر الأمر على المعارف الدينية والعلوم الشرعية وحدها، بل امتدت العناية نحو الإبداع الأدبي شعرا ونثرا، فنشطت الحركة الأدبية، وازدهرت الكتابة، خاصة على مستوى قرض الشعر ونَظْمه، كما تؤكد ذلك المصادر المتعلقة بتاريخ الدولة العلوية خلال القرن التاسع عشر، وفي مقدمتها كتاب الجيش

[14] محمد المختار السوسي، م س.

[15] حرر الظهير في 12 محرم 1261هـ/ الموافق ل 20 يناير 1845م.

[16] محمد الأخضر، الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية (1075-1311/ 1664-1894)، ص 390.

[17] عبد الله كَنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، ص 278.

العرمرم[18] الذي يُعدّ "أول مصدر مكتوب لتاريخ ملكيْن من ملوك الدولة العلوية وهما مولاي عبد الرحمان وابنه سيدي محمد"[19].

وأما **حالة الانتكاس**، فمردها إلى أمرين اثنين: **أولا**؛ تبعات الهزائم العسكرية وتداعياتها النفسية، خاصة بعد معركة إيسلي التي انهزمت فيها القوات المغربية أمام فرنسا سنة 1260هـ/1844م، والتي كان من أسبابها مناصرة القبائل المغربية في الحدود الشرقية للأمير عبد القادر الجزائري في مقاومته للاحتلال الفرنسي. إن تداعيات هذه الهزيمة على المستويين العسكري والاقتصادي، ثم توتُّر العلاقة بين المغرب ودول الجوار الأوروبي بسبب احتلال الجزائر، كل ذلك جعل المغرب يدخل مرحلة جديدة في تاريخه السياسي يطبعها الضعف والوهن. وهكذا خلقت هذه الشروط التاريخية والسياسية التي طبعت زمن الرحّالة، حالةً سيكولوجية لدى المغاربة بفعل إحساسهم بالهزيمة من جهة، واستشعارهم الأخطار والمصائب التي تهدد كيانهم من جهة أخرى، فنشأ بذلك توجّه نحو المهادنة والجنوح إلى السلم، عبرت عنه كتابات النخبة حينها، من علماء ومفكرين وأهل الرأي في بلاد المغرب الأقصى، "تجلى ذلك في الخوف من الغرب في ميدان النزال البري والبحري وغيرها"[20]. وقد تحوّلت هذه الآثار السلبية عند بعض النخب، إلى عائق نفسي يؤثر بشكل مباشر في تشييد رؤية الآخر وتمثل صورته، كما هو شأن محمد الغيغائي حين عبّر عن هذه الحالة في نصه الرحلي قائلا: "ومَن ذا يخاصم النصارى اليوم ويغالبهم، لِعلُوّ كلمتهم وقوة شوكتهم في البحار والمراسي، وفي الثغور والمراسي" (ص 74).

ثانيا؛ تبعات الهزيمة النفسية، بفعل تأثير التفوق الغربي حضاريا. فقد تميزت أوروبا مطلع القرن التاسع عشر بانتشار نتائج الثورة الصناعية، وتوسع شبكة السكك الحديدية، وما يتصل بها من انتعاش الأنشطة التجارية والصناعية وحركة النقل، وغير ذلك من مظاهر التقدم والعصرنة. ولا شك أن هذه التحولات التي عرفتها المدنية الغربية، وحالة التفوق التي تولدت عنها، كان لها وقع كبير في طبيعة العلاقة التي نسجتها الدول الأوروبية مع بلدان العالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر بالذات، حيث "أخذت المدنية الغربية تأتي ثمراتها، فاستخدمت القوة البخارية، ثم القوة الكهربائية، وتوصلت بهما إلى مخترعات كثيرة وعظيمة،

[18] أبوعبد الله محمد أكنسوس، الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي.

[19] ليفي بروفنصال، مؤرخو الشرفاء، ص 145.

[20] أحمد كافي، مشاريع الإصلاح السياسي بالمغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص 41.

قلبت الأوضاع، وقربت الأبعاد، ورفعت مقام الغرب عاليا"[21]. وهكذا تجاوزت أبعاد هذه النهضة وتأثيراتها حدود المجال الأوروبي لتصل إلى بلدان الجوار، "وكان المغرب، بحكم قربه الشديد من أوروبا، من بين الدول المتوسطية التي كان عليها أن تواجه تلك المؤثرات وتتفاعل معها، بما يمكن أن يضمن لها البقاء والحفاظ على هويتها الثقافية والحضارية"[22].

النص الرحلي وعلّته: الكتابة تحت الطلب

من الأدبيات المعهودة في التأليف الرحلي أن يستهل الرحالة حديثه بدواعي الرحلة وأسبابها، خاصة لَما يتعلق الأمر بصنف الرحلات الحجازية. ويستفاد من سياقات النص الرحلي للغيغائي أن دوافع رحلته إلى المشرق مؤطرة بالحافز الديني، متمثلا في اقتناعه بوجوب أداء فريضة الحج. وقد صادف هذا الاقتناع رغبةَ صديقه محمد بن المعطي السكراتي الوريكي مرافقته إياه بتوصية من القائد إبراهيم بن سعيد الأجراوي باشا قصبة مراكش وقتها، كما أكد ذلك بقوله: "وقدّم إلي –يقصد محمدا بن المعطي– كتابا من حضرة الباشا الأحب الأغر القائد إبراهيم بن سعيد الأجراوي بخط كاتبه الظريف... يأمره بصحبتي في الطريق، ويختاريني على كل قريب وصديق، وذلك حين استأذنه في السفر وأذن له واستحسن فعله" (ص 43)؛ وبذلك انطلقت رحلته الثانية إلى الحج سنة 1274هـ/1858م، والتي تولّد عنها النص موضوع المقال بوصفه رحلة حجازية.

لم يكتف الغيغائي بذكر أسباب الرحلة وحوافزها فقط، بل أخبرنا عن الدوافع الكامنة وراء توثيقه رحلتَه وكتابتها نصاً من خلال محاورة يقول فيها: "ولست ممن يجمع التأليف، ولا ممن يقدر على السبح في بحر التصانيف، وإنما حملني على تقييدها وجمعها وتسويدها بعض الأحبة الأجلة... منهم الفقيه العالم المشهور... أبو عبد الله السيد محمد بن إبراهيم النظيفي، وأخوه الفقيه الأستاذ الأطهر الأريب الأبرّ السيد علي بن إبراهيم... وغيرهم... إذ قال لي الأولون السيد محمد بن إبراهيم النظيفي وأخوه المذكور ومن معهما: مالكَ ما قيّدتَ كلّ ما رأيت وما إليه وصلت؟ فجعلتُ أقصّ عليهم بلساني ما رأيت في سفري وما وقع في زماني، فقالوا: هلاّ كتبتَ ذلك وجمعتَ فيه كل ما استفدتَ ممن لقيتَ، وما حصّلته وبحثت عنه وشاهدته... يكون ذلك رحلة ومؤلفا ينفعك، تذكر به المواضع المذكورة، وينفع من أراده بعدك، فقلت كما قيل: "لقد حكيت ولكن فاتك الشنب". فاتني هذا الآن، وإن رجعت

[21] محمد المنوني، مظاهر يقظة المغرب الحديث، ج 1، ص 9.

[22] محمد القبلي (إشراف)، تاريخ المغرب – تحيين وتركيب، ص 458.

بعون الله نفعل ما قلتم، غير أني لست أهلا لذلك... ولمّا ألحّ علي الأحبة المذكورون ذلك، بقيت متشوقا لما هناك، إلى أن منّ الله عليّ بالعود والرجوع لتلك المراسم... عنّ لي أن أساعفهم وأساعدهم، لعل الله يكمل رجائي ورجاءهم. ولمّا رأيت في كتاب علم النصرة في تحقيق إمام البصرة للإمام القاضي قال في آخره: *روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك ورقة من العلم ينتفع به الناس حالت بينه وبين النار*. فلعلّ أن يكون في هذه المقالة بعض ذلك، إذ كثير ما في هذه الرحلة معزوّ لأصحابه، إلا ما كان من أخبار الطريق، والخبر كله أيا كان يحتمل الأمريْن. نسأل الله تعالى الإعانة والتوفيق"(ص 33–35).

يضعنا الرحالة هنا أمام أمرٍ ذي بال، يتعلق بمسألة دوافع التأليف المعهودة في الكتابات العربية القديمة، حيث كان المؤلفون يبسطون في تصدير مصنفاتهم دواعي الكتابة والتصنيف، في سياق الأدبيات الملازمة للتدوين والتأليف. وقد صار هذا تقليدا متبعا في تآليف المغاربة خاصة في باب الرحلات الحجية، فصار الأمر عتبة نصية يستهل بها الرحالة تقييدَه رحلتَه، يبسط فيها حوافز الخوض في الكتابة عن التجربة الرحلية. وعلى سبيل المقارنة يمكن الإحالة على الرحالة العبدري الحاحي (ت 700هـ/1300م) في رحلته المشهورة، التي تعد من النصوص المؤسسة لأدب الرحلة المغربي، والتي استهلها بحيثيات التأليف مبرزا غايته ومنهجه في ذلك: "فإني قاصد بعد استخارة الله سبحانه، إلى تقييد ما أمكن تقييده، ورسْم ما تيسر رسمُه وتسويدُه، مما سما إليه الناظر المُطرق في خبر الرحلة إلى بلاد المشرق، من ذِكر بعض أوصاف البلدان، وأحوال من بها من القُطان، حسبما أدركه الحس والعَيان، وقام عليه بالمشاهدة شاهد البرهان... مسطرا لما رأيته بالعيان، ومقررا له بأوضح بيان، حتى يكون السامع لذلك كالمبصر... فتُشفى به نفس المتطلع المتشوّف، ويقف منه على بُغيته السائل المُتعرّف .... وأضيف إلى ذلك ما يضطر إليه التبيان... حتى يكون التأليف في بابه مُغنيا، وعن الافتقار إلى غيره مُستغنيا"[23]. من الواضح إذن أن العبدري كان محكوما بالرغبة في إنتاج مرجع جامع مانع في بابه، يقدّم لجمهور القراء معرفة يقينية قائمة على المشاهدة والبرهان، بوصفهما مؤشرين قويين على صدق الخبر ويقينه، مما يفترض معه أن الرحالة في تقييده كان يصدر عن خطة للتأليف مرسومة مسبقا، مع ما يعنيه ذلك من تفكير قبْلي في استراتيجيات الكتابة والتلقي وفقا للسياق السوسيو–ثقافي للرحالة. وإذا كان العبدري يرمي من وراء مشروعه في الكتابة عن الرحلة إلى محاولة إشفاء غليل قرّائه، والاستجابة لانتظاراتهم بخصوص مشاهداته، مع ما يستتبعه ذاك من ضمان وضع اعتباري لعمله هذا في حقل التأليف في

[23] رحلة العبدري، ص 28.

وصف البلدان وأحوال ساكنيها، فإن الغيغائي الوريكي خلاف ذلك، لم يكن ليكتب أو حتى ليفكّر في الكتابة، لولا أنْ طُلب منه ذلك، إذ ليس من عادته الكتابة والتأليف، وبفضل هذا الطلب (الكتابة تحت الطلب) صار في مُكنة الأجيال اللاحقة بعد جيل الرحالة الاطلاع على نص رحلي، يحمل "وجهة نظر" الغيغائي حول أحداث الرحلة ومشاهداته خلالها. هكذا، وانطلاقا من نصّه أعلاه، يكشف الغيغائي عن حافزين مهمين كانا وراء ولادة نصه الفريد في الرحلة:

الأوّل حافز غيري؛ يتمثل في الاستجابة لطلب الأحبّة (وهم نخبة من فقهاء ومتصوّفة عصره[24]) الذين ألحّوا عليه بالكتابة حتى يفيد الناس ويخبرهم بمشاهداته ربما يكون ذلك "دليلا" ينفعهم ويستأنسون به، خاصة لمن أراد خوض تجربة الرحلة من أجل الحج.

الثاني حافز ذاتي؛ يكمن في طمع الغيغائي في النجاة من النار، انطلاقا من حرصه على تقاسم المعرفة مع الآخرين، والتحرز من دائرة الموصوفين بكتمان العلم، كما يستفاد من الحديث النبوي الذي أصّل به هذا الحافز.

إنها عملية مزاوجة، في مقاصد التأليف المباشرة، بين تحقيق مصلحة غيرية وأخرى ذاتية، لم يحرؤ معهما الغيغائي، عكس العبدري، على تبني الإطلاقية في المعرفة (نقْل الخبر)، بل بقي حريصا على مراعاة النسبية مهما كان الخبر: "والخبر كله أيا كان يحتمل الأمريْن". هكذا يتعزز تواضع المؤلف ومراعاة قدره، الذي يُستفاد من مفتتح مقاصد التأليف، باحتمالية القصور في نقل الخبر، مما يرسم جانبا آخر من شخصية الغيغائي العلمية، المتسمة بالسمتين المذكورتين المتأصّلتين في أخلاق فقهاء البادية المغربية. وموازاة مع ذلك، فإن توطئة الرحالة المحكومة بما هو بيداغوجي(مساعدة القارئ على فهم سياق التأليف)، تفتح المجال لتَمثّل طبيعة العلاقة المميزة التي تجمع الغيغائي بمثقفي عصره، بما يسمح بالقول إن الرحالة كان بالفعل نموذجا مجسدا للتواصل العلمي بين مثقفي البادية ومثقفي المدينة (نخبة مراكش)، كما تؤكد ذلك حيثيات التأليف الظاهرة، حيث كان محمد الأمين الصحراوي "ومعه نخبة من مراكش قد ألحوا على المؤلف في تدوين أخبار رحلته، فجاء هذا الاقتراح يسم الكتاب بطابع مصدر إعلامي موجه من البادية إلى المدينة المغربية، وبالخصوص في النقط الحساسة من

[24] هذه النخبة لها باع في المعارف الفقهية واللغوية والتاريخية وغيرها. وقد ترجم لها مؤرخو ومترجمو العصر، منهم العباس بن إبراهيم السملالي في كتابه "الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام"، ومحمد غريط في كتابه "فواصل الجمان في أنباء وزراء وكتاب الزمان"...

مشاهدات الرحالة التي أثارت اهتمامه، ويتعلق الأمر بحديث الغيغائي عما عرفه أواسط القرن التاسع عشر من تفوق منجزات أوربا التقنية، ثم انعكاس ذلك على واقع المسلمين"[25].

إن الوجه الظاهر في علة التأليف لا يمكن بأي حال أن يكون مستغنيا بنفسه عن علة ضمنية، تعكسها طبيعة الخطاب المحمول في النص الرحلي وأبعاده المتنوعة، وتحملنا على الاستفهام حول ما قيّده وجمعه وسوّده الغيغائي، هل هو مجرد تأليف عن الرحلة إلى الحج، يبْسط معلومات حول الرحلة ومسارها، وما يلزم الحاج معرفته لأداء مناسكه، أم أنه كتاب في المعرفة ينتج خطابا ينمّ عن وعي تاريخي بدور المثقف ومسؤوليته في الكتابة عن عصره؟ بماذا نفسّر تقاطع خطابات معرفية كثيرة داخل النص الرحلي للغيغائي؟ أليس ذلك دليلا على أن القصد الضمني من التأليف هو الإسهام في إنتاج المعرفة الخاصة بالعصر، على غرار ما يفعله المؤرخ والفقيه والأديب وغيرهم من نخب الأمة ومثقفيها؟

الغيغائي مُنتجا للمعرفة

يمثل خطاب الرحلة عند الغيغائي وجها من أوجه التفاعل بين المثقف المغربي من البادية الأمازيغية وسياقه الحضاري بشكل عام، حيث تَمثّل الرحالةُ وقائعَ عصره وأعاد صياغتها على شكل معارف، تبرهن على انخراط مثقف البادية في انشغالات مجتمعه وسجالاته الفكرية والدينية، بما في ذلك قضايا العلاقة مع الآخر الأجنبي/الغربي. ولعل الفضل يعود للغيغائي في كونه "المغربي الأول فيما يعرف لحد الآن، الذي نشر بالمغرب في القرن التاسع عشر، وصْف تقنيات حديثة، الباخرة والتلغراف والقطار والمطبعة وسواها. ثم كان الرحالة في طليعة المؤلفين الذين عرّفوا بواقع المسلمين إزاء تفوق أوروبا في القرن ذاته"[26]؛ وفي هذا السبق دليل على الوعي المبكر بأهمية المقارنة وجدواها في رصد مظاهر النهوض والضعف الحضاريين لدى الغرب والعالم الإسلامي.

لقد كان الغيغائي صورة لعصره على مستوى النهضة الدينية والفكرية والأدبية، إذ لم تكن إثارته مثلا لقضايا فقهية في نصه الرحلي، والتي سيأتي ذكر بعضها، سوى محاولة لتوثيق النقاش السائد في الأوساط الدينية والثقافية لعصره، ولا يمكن بأي حال أن تُفصل تلك القضايا عن السياق العام لزمن الغيغائي، من حيث انعكاس الوضع السياسي والعسكري الذي أشرنا إلى بعض ملامحه، على السجالات العلمية والأدبية والفقهية.

---

[25] محمد المنوني، الفقيه المنوني أبحاث مختارة، ص 270.

[26] م ن، ص 269.

إن المراد من وسْم خطاب الغيغائي بكونه منتجا للمعرفة الإشارةُ إلى طبيعة النص الرحلي، وما يحمله من معارف متعددة تمزج بين أنساق نصية متباينة من حيث الوضع الأجناسي، من قبيل الشعر والحكاية والسيرة الذاتية وغيرها من التعبيرات المدرجة تاريخيا في خانة الأدب؛ وأخرى مختلفة من حيث تصنيفاتها وموضوعاتها، من قبيل التاريخ والجغرافيا والإثنوغرافيا والفقه والحديث والأخلاق، وغيرها من النصوص التي تحيل على حقول معرفية كثيرة. وإذا كان هذا الزخم المعرفي المحمول في نص الغيغائي دليلا على البعد الموسوعي في شخصيته، لكون الرحلة "حافلة بالمعلومات التاريخية والسياسية والاجتماعية والفقهية"[27]، فإن اللجوء إلى الرحلة كشكل للكتابة والتأليف، أسعف المؤلف في بسط ذخيرته المعرفية التي اكتسبها من مصادر جمعتْ بين خبرته المستمدة من مساره العلمي وتجربته في الحياة، وبين مشاهداته خلال تجربته الرحلية نحو الديار المقدسة، خاصة وأن الكتابة الرحلية هي من جنس الأشكال الأدبية المنفتحة، التي تستوعب مختلف أجناس الكتابة وأنواعها وتتفاعل معها، وتعيد إنتاجها ضمن سياقات تعبيرية جديدة، تحددها طبيعة النص الرحلي ووقائعه. ولعل هذه الطبيعة هي التي تشكّل مصدر ثراء الكتابة الرحلية وغناها وتجعلها حمالة خطابات ومعارف، تصنع فرادة الرحلة بين أشكال القول الأدبي المعهودة.

آليات تشييد المعرفة الرحلية

القصد في هذا القول إلى جملة المصادر والمسالك المنهجية التي توسّل إليها الغيغائي في تأليف نصه الرحلي من جهة المعارف المحمولة فيه، سميناها بآليات تشييد المعرفة، اعتبارا لما لمسناه عند الرحالة من وعي عميق بأهمية البُعد المنهجي في تحري الأخبار، وإثبات صِدقها في الكتابة الرحلية، ودوْر ذلك كله في بناء استراتيجية فعالة على مستوى التلقي، أي الارتقاء بخطاب الرحلة إلى درجة التأثير والإقناع. وقبل التطرق إلى نماذج من المعارف المنتجة في رحلة الغيغيائي، يلزمنا الإشارة إلى الآليات المنهجية التي شيّد بها، وعليها، الغيغائي محتوى رحلته، انطلاقا مما استنتجناه من طبيعة الخطاب في نصه الرحلي. ويمكن حصْر هذه الآليات في:

أولا: **المشاهدة والمعاينة؛** وهي من القواعد الأساسية في أدب الرحلة، عليها يقوم نقل الوقائع ووصف الموجودات. وقد حرص الغيغائي على أن يؤسس خطابه الوصفي على آليات المعاينة كما تدل على ذلك مؤشرات كثيرة في النص، نذكر منها العبارات الدالة الآتية: "...وهذا بالمشاهدة والاختبار، وليس بالمقاولة والتذكار" (ص 47)؛ "وهذا الوصف موجود

[27] عبد الهادي التازي، رحلة الرحلات، الجزء الثاني، ص 509.

فيهم مُشاهد لا يُنكر ولا يُجاحد" (ص 50)؛ "وهذا قد رأيته بعيني وشاهدته من الحجاج بنفسي" (ص 63)؛ "ولقد عاينت ذلك" (ص 69)؛ "وهاتان الحالتان شهدناهما معا" (ص 72)؛ "وهذا ما ظهر لي من وصْف هذا الجامع، وقد قلنا إنه فوق الوصف، وقال الناس: ليس الخبر كالعيان" (ص 112) ...

ثانيا: **المقايسة والمقارنة**؛ وهي قاعدة جليلة خاصة في علم التاريخ. وليس غريبا أن يعترف ابن خلدون بضرورتها في ميدان فن التاريخ، يقول "فلذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعادات والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بوْن ما بينهما من الخلاف"[28]. لقد استوعب الغيغائي أهمية المقايسة ودورها الفعال في تشييد التمثلات أو هدمها، فلجأ إليها بوصفها تصورا قائما على رصْد الاختلافات بين ثقافتين أو مجتمعين، ومن تم إعادة النظر في بعض المواقف التي تَمَثّلَها البعض تجاه موطن الغيغائي وثقافته، ولذلك نجده يُعلي في سياق المقايسة من قيمة بلده في مقابل إبراز مشكلات الآخر ومواطن ضعفه. وهنا تشكّل مدينة مراكش وبلاد المغرب بؤرة الرؤية التي ينظر بها الرحالة إلى الآخر، ويجري من خلالها مقاييساته ومقارناته. وهذه نماذج لأوجه المقايسة التي أقامها الغيغائي في نصه الرحلي:

الأقوات والأطعمة	أرخص في أحواز مراكش، وأغلى في غيرها من البقاع
"فليس في هذه البلاد التي ذكرنا من بغداد إلى الشام واصطنبول والروم، حتى تونس وفاس وغيرها أرخص من هذه الحضرة الحوزية المراكشية زرعا ولحما وسمنا وفاكهة وزيتا... وفي هذا الزمان اللحم بمصر بأربعة قروش... والسمن بخمسة أواقي... وكذلك بفاس يبلغ اللحم لأربعة أواقي... واللحم اليوم بمراكش بثمانية أوجه إلى ستة... فانظر هذا الرخص من الخصب الذي خص الله به هذه المدينة المباركة " (ص 48، 49)		
البهائم وعلفها	أرخص في مراكش وأغلى في مصر
"تجد الفرس المسنّ في مصر بمائتين ريال إلى ثلاثمائة ريال، والبغلة كذلك، والحمار بستين ريالا...، وقد وقع الغلاء في البهائم بمراكش حتى بلغ الحمار الجيد الستين والسبعين إلى التسعين لا غير...، وكذلك علف الدواب بمراكش ونواحيها أكثر وأرخص مرمى به في الأرض والخلاء، ولقد تجد الزرع بمصر والصعيد تتعجب من أكداسها وتدخل البقعة التي		

[28] ابن خلدون، المقدمة، ص 115.

أزيل منها الزرع، فما ترى فيها ما تحكّ به أذنك. وتدخل الدشور والمدن والفنادق... فلا ترى تبنة ولا حصيدة ولا ربيعة يابسة، وتبيت الإبل بمنزل من المنازل وتصبح ولا ترى فيه ما تنقي به أسنانك... وبلادنا المغربية لو أزيل الزرع من فدان لبقيت الحصيدة والخصب تأكل منه البهائم عاما كاملا، وهذا يدل على أن هذه البلاد أوسع وأخصب وأرخص وأجود وأسخى وأنعم من تلك البلاد" (ص 49، 50)

الروم والمسلمون	الانخداع بالمظاهر
"فإنهم –يقصد الروم– يسخرون بمن رأوه مسكينا غير متجمل بالثياب الرفيعة النقية، ونحن معاشر الإسلام إذا رأينا المسلم رث الثياب أو ليس له ثياب نظن به خيرا أو نقول زاهدا أو مسكينا، والكفار لعنهم الله المسكين عندهم محقور ومهجور" (ص 63)	
السياسة والرياسة	تفوّقُ السلطان المغربي على السلطان العثماني في تدبير العلاقة مع الآخر
"ولكن هذا السلطان –أي عبد الحميد– دفع بعض ذل (المسكوف) – أي الروس– وجلب لنفسه ومملكته ذليلين من هذين الجنسين أذلهما الله، حيث استعان بهما وأطلعهما على عورته، أدام الله لنا حياة سلطاننا الإمام الهمام مولانا عبد الرحمان بن هشام، وواصل عزه وخلد ملكه، لأنه رضي الله عنه اشتغل بالمكائد العقلية والحيل الفكرية مع هؤلاء الأرجاس الكلاب الضارية الأنجاس، وحيله معهم صانه الله فائقة، وخدائعه لهم رائعة" (ص 81)	
العلاقة مع الروم	عزة المغرب في مقابل ذل المشارق وغيرهم
"وكذلك بلدنا المغرب الجواني فإنه منور من النور النبوي ومصون بالسر الإلهي، لا بقوة ولا بعدة، بل ببركة الأولياء الموجودين به إلى غابر الدهر، وما سوى ذلك قد عمه ذل الروم سيما المشارق كلها وبلاد الترك والعجم... فمن رأى المشارقة وغيرهم وما هم فيه من الذل للنصارى يتعجب ويحمد الله تعالى ويشكره على سكناه بهذا الغرب الجواني، ويبالغ في خدمته ونصره لهذا السلطان الشريف الحسني" (ص 108)	
المجال الديني	الوحدة الدينية في المغرب مقابل التفرقة المذهبية في المشرق
"وهذا الغرب الجواني سلطانه علوي شريف، ودين واحد منيف، ومذهبه مذهب واحد... وأما أهل المشرق فأمم كثيرة، وطوائف متفرقة، وأديان مختلفة واعتقادات فاسدة وأحكام متباينة" (ص 124، 125)	

ثالثا: **الرواية؛** وترتكز آلية الرواية عند الغيغائي على خاصيتين: أولاهما المقابلة المباشرة، حيث يحرص الرحالة على استقصاء المعلومات والأخبار من الأشخاص مباشرة، فينقل الحوارات التي يجريها معهم في موضوعات شتى؛ وثانيتهما أن الرواية عنده لا تُبنى للمجهول إلا ما ندر، بل يُسند كل قول لقائله فيحرص على ذكره بالاسم أو الصفة أو ما يشير إلى صحة الخبر المنقول عنه. ومما استعمله الغيغائي من العبارات الدالة على الرواية بالخاصيتين المذكورتين، الملفوظات الآتية: "... فإنا سألنا المتزوجين بمصر فقالوا..." (ص 114)؛ " وقال لنا الفقيه ابن الطوير..." (ص 114)؛ "فسألنا عن هذه العادة فقالوا..." (ص 127)؛ "وقد ذكر لنا الفقيه الطوبي..." (ص 126)؛ "على ما حكاه لنا الفقيه سيدي محمد بن عبد الله المغربي بالإسكندرية" (ص 130)؛ "وذكر لنا هذا أهل الإسكندرية" (ص 131)؛ "إذ سمعناه ممن حضره مثل الشيخ الفقيه أبي عبد الله المراكشي... ومثل الشيخ محمد الإسكندري كلاهما ثقة" (ص 133).

رابعا: **التوثيق؛** فبالإضافة إلى إسناد الخبر إلى صاحبه على مستوى الرواية، نجد حرص الغيغائي الشديد في كتابته الرحلية على توثيق مجمل المعطيات والإفادات التي يوردها في نصه، سواء تعلقت بما شاهده أثناء الرحلة، أو ما حُكي له من مرافقيه أو ممن التقى بهم أو زارهم خلال سفره، أو ما استذكره واسترجعه في نطاق الاستدلال على أمور تحتاج إلى دليل، أو سياق المقايسة، أو ما أورده من استطرادات وشواهد شعرية أو نثرية أو غير ذلك، فينسب كل شيء إلى مصدره. وقد سلك الرحالة منهجا خاصا في نقل الخبر وإثباته متحريا ومرجّحا بشكل عقلاني، كما يُستنتج من قوله "وهذا الخبر نسرده ونختصره بحول الله، إذ فيه للناس أقوال، ونذكر منه إن شاء الله ما تحقق خبره وتكرر وشاع عند أهل العقل، والمعتنين بالمعرفة والأحوال والنقل، مثل أهل مكة وغيرهم من أهل البلد، إذ سألنا كل واحد حتى تحرر عندنا وتحقق لدينا منه ما يكفينا من أمر ذلك..." (ص 152)؛ ومن قوله أيضا "... على ما حكاه الناس من ذلك، وتكرر لدينا، وسمعناه من غير واحد ممن له عقل وخبرة ومعرفة... فأخذنا من الخبر ما اتفقوا فيه، وتركنا ما اختلفت به الأقوال، وكثر فيه اللغط والأحوال".

خامسا: **الاستقصاء والدقة في الوصف؛** وهي آلية تنم عن دقة الملاحظة عند الغيغائي، وقدرته الفائقة على التقاط الجزئيات والتفاصيل، وتقديمها إلى المتلقي بأسلوب يجعله يمسك بمكونات الموصوف وكأنه يراه رأي العين. تَبيّن ذلك بوضوح في الوصف الإثنوغرافي الذي خص به مختلف الشعوب والثقافات والأمصار التي مر منها أو صادفها في رحلته، وفي الوصف الذي خص به منجزات أوروبا التقنية، بشكل يدل على معرفته الذكية والعميقة بواقع أوروبا المتقدمة. في هذا الصدد انصب وصْفه الدقيق على الوسائل التقنية والمنجزات

الآتية: البابور (الباخرة) وبابور البر (القطار) والسلك (التلغراف) والمطبعة ومعامل الفحم الحجري. ففي وصفه للبابور لم يكتف بذكر ما التقطته عينه وهو في الباخرة، إنما عزز خطابه الوصفي بذكر جملة من المعطيات التي تندرج في باب الثقافة الخاصة بالباخرة. ولو أعدنا ترتيب مكونات الوصف لوجدناها شملت: تاريخ ظهور البابور؛ قصة ابتداع البابور؛ صانع البابور؛ الشركة صاحبة البابور؛ حقوق الملكية الصناعية؛ طريقة تشغيل البابور؛ المكونات والعناصر الموجودة فيه؛ العاملون فيه؛ ثمنه؛ شروط ركوبه؛ أصناف الخدمات فيه؛ الضيق والحرج الذي يحصل عند ركوبه؛ أجواء المرح فيه؛ احتكاره في البداية من لدن الملوك وانتقاله في ما بعد إلى التجار؛ علاقة المغاربة بالبابور؛ مسارات البابور البحرية... وقد فعل الشيء نفسه في وصف القطار الذي سماه بابور البرّ، حيث ركز على تسمياته وطريقة اشتغاله، ونقَّل تفاصيل وجزئيات عن سكة القطار من حيث وضعُها ومكوناتُها، وكأنه متخصص في صناعة هذا النوع من التقنيات.

لقد مكّنتْ الآليات المذكورة الغيغائي من الامتلاك الجيد لموضوعه، وتقديمه من خلال خطاب أدبي رتّب فيه مجموع المعارف التي حرص على إيصالها إلى المتلقي، مستثمرا ذخيرته المعرفية المكتسبة في مجالات مختلفة، مما جعل نصه الرحلي مصدرا من مصادر معرفة العصر وأحواله، كما يتضح من العناوين الآتية:

المعرفة التاريخية

يكتشف الناظر في الخطاب الرحلي للغيغائي أن المؤلف وهو يكتب رحلته كانت تحركه هواجس متعددة في مقدمتها هاجس التأريخ بمعناه الشامل، فيتحول الرحالة من كاتبٍ عن الذات موثّقٍ لتجربتها الرحلية، إلى مؤرخ يحرص على أن يكون صاحب شهادة تاريخية، يستجمع فيها كل المعطيات التي تفيد في وضع تاريخ عام للمجتمعات والأنظمة التي حظيت باهتمامه خلال السفر. وقد أثرى هذا الهاجس التاريخي المعارف التي نقلها الغيغائي، وجعلها تلامس جوانب وأبعادا متنوعة جعلتْ من نصه مصدرا مهما في التاريخ بأنواعه المتعددة: التاريخ السياسي، والتاريخ الديني، والتاريخ الاجتماعي... إن انفتاح النص الرحلي واستيعابه لأجناس القول وأشكاله المتباينة، فسح المجال أمام الغيغائي لتقديم معطيات تاريخية على شكل استطرادات صبغتْ نصه بطابع الوثيقة التاريخية، حيث صار المتلقي أمام نص متعدد الأصوات، يتجاور فيه صوت الرحالة الأديب مع صوت الفقيه وصوت المؤرخ وصوت الإثنوغرافي...

ولعل أبرز مثال على شهادة الغيغائي التاريخية أنه كتب عن وقائع بمكة بوصفه شاهد عيان على بعضها، ومحققا ومدققا في نقْل ما رواه الناس له مما لم يكن عليه شاهدا، يقول: "ووجدنا بالينبوع خبر ما وقع بجدة في آخر شوال عام 1274هـ، وهذا الواقع الذي وقع بجدة هال الناس هولا عظيما وخافوا منه برّا وبحرا، وذلك أن أهل جدة قتلوا النصارى المعاهدين عندهم الجالسين وكلاء للخبر والتجارة، وسبب ذلك أن رجلا من أهل الهند أو اليمن من عدن، وهو فم الهند التي ملكها في هذا الوقت الجيل النكليزي منذ سنين، وكان يتجر مع رجل من النصارى ويسافر معه، ولهذا الرومي سفينة، وللرجل المسلم غلام ملكه على العادة، وجعل يسافر ويتجر في البحر أعواما فأعتقه سيده وملك أموالا من البحر لأنه رئيس معلم، ومات سيده وبقي يتجر مع الرومي المذكور، فلما كان في هذا العام قام هذا المملوك المعتوق فنبذ دين النصارى ونبذه إياه ونصر السلطان عبد المجيد[29]، ونزع من سفينته علام[30] الروم وعلق بها علام السلطان المذكور. فلما رجع من سفره إلى جدة نظر صاحبه إلى السفينة وإذا فيها علام الإسلام... وعمد إلى السفينة وكسر علام السلطان... ووصل هذا الخبر المسلمين... ودخلتهم الغيرة الإسلامية... فلما شاع عند الناس أن كبيرهم هو الذي أمره بفعله ذلك... راودوا الباشا أن يتركهم يشفون غيظهم منهم... وأرسل إليهم هو عسكريين فضربهما الرومي القنصو[31] بالرصاص من داخل داره، فحينئذ اجتمع المسلمون ودخلوا عليه... ولما قتلوهم عمدوا إلى ديارهم وأموالهم فنهبوها عن آخرها... ولما قدم الباشا الكبير من مكة وجد هذا الواقع والأمر المفضح قبض من حضر القتل ومن باشره..." (ص 150، 151).

وبعد سرد الوقائع بالتفصيل، والتي تصرفنا في نقلها، عقّب على ذلك بقوله: "ووقوع هذا في آخر شوال المذكور، وبعضه في أيام التشريق والناس بمنى، والبعض وقع في آخر الشهر من ذي الحجة، ونسرده إن شاء الله متواليا باختصار، إذ كان منه ما وقع قبل وصولنا كقتل النصارى المذكورين، ومنه ما وقع ونحن بمكة مثل ضرب النصارى إياها بالمدافع..." (ص 152). وبعد تأكيد الرحالة على منهجه الدقيق في نقل الخبر وروايته، استرسل في سرْد تفاصيل المعركة وما ترتب عنها، خاصة بعد تدخُّل السلطان وإعطائه الأمر بإلقاء القبض على من قتلوا الروم من المسلمين، إلى أن يقول: "ولما رجعنا من زيارة المدينة المنورة ورسول الله (ص) سيد البررة، ووردنا ينبوع البحر، التقينا من سجناء أهل جدة ستة وثلاثين رجلا، كل

[29] الخليفة العثماني السلطان عبد المجيد (1823–1861م).

[30] يقصد راية الروم.

[31] القنصل الإنجليزي بجدة.

اثنين منهم في كبل واحد، قدم بهم باشا وارد من طرف السلطان حملهم إلى اصطنبول، وركبنا معهم في البابور الوارد من جدة حمل الحاج وحمل معه هؤلاء السجناء..." (ص 155).

ومن مآتي غنى نص الغيغائي بالأخبار التاريخية، حرصه على التعريف بالسلاطين والأنظمة كلما همّ بالحديث عن بلدة، أو جماعة بشرية، أو عمران، أو عادة اجتماعية وثقافية معينة،كما في سياق تفسيره لأصل اللباس الأسود وانتشاره بمصر، وإحالته على تاريخ ابن خلدون في ترجمته لصلاح الدين الأيوبي، قائلا: "وصلاح الدين بن أيوب المصري قدس الله روحه ونور ضريحه، مكث في الخلافة نحو أربع وعشرين سنة كلها في الفتوحات بالشام وأحوازها، وهو الذي أخرج الإفرنسيس من دمياط بعدما أخذها وحصنها وكسر عساكره، وقبض ملكهم وسجنه بدار الطواشي بدمياط حتى أخذ فيه أموالا وأسارى. ومن أراد فضائل هذا الخليفة وسيرته، فليطالع تاريخ ابن خلدون، فإنه استوفى أخباره" (ص116). وكذلك الشأن في حديثه عن بلاد مصر بوصفها محطة مهمة في مسار الرحلة، نجده ينقاد نحو السرد التاريخي، فيخصص صفحات يذْكر فيها حُكم محمد علي باشا وخلفائه، وما تميزوا به من خصال سياسية واجتماعية وغيرها.

المعرفة الدينية

يشكّل هذا النوع من المعرفة مصدرا من مصادر غنى رحلة الغيغائي وعلامة مميزة لها، باعتبار ما تحيل عليه من إفادات لها قيمتها على مستوى فهم الإطار الفكري والروحي المحدد لعلاقة الرحالة بعصره. ولعل أصول الخلفية المعرفية للغيغائي، وطبيعة شخصيته الميالة إلى الخطاب الديني، حفّزا الرحالة نحو بناء جزء من خطاب رحلته على قضايا وإشارات من صميم انشغالاته الدينية بشكل عام. وانطلاقا من رصدنا لتجليات الخطاب الديني ومكوناته في النص، يمكن إعادة تركيب الحضور القوي لهذا النسق المعرفي وفق مكونيْن نعتبرهما دليلا على النزوع الديني للكتابة عند الغيغائي:

أولا: **النزوع الفقهي من خلال الحضور اللافت لفقه النوازل في الرحلة**، بوصفه مجالا من مجالات نبوغ نخبة الفقهاء المغاربة، خاصة في بلاد سوس وأحوازها. يتضح هذا الجانب في وقائع وأحداث من قبيل حُكم الشرع في ركوب البابور، باعتبار ما لاحظه الرحالة من مظاهر الازدحام والضيق أثناء الصعود إليه، وانتشار الأوساخ والنجاسة فيه، وما يترتب عن ذلك من استحالة قيام الفرد بواجبه الديني، أو قضاء حاجته الطبيعية. وقد استغرب الغيغائي عدم انضباط بعض الرّكاب لأداء الصلاة في وقتها "ظنّا منهم أن الصلاة لا تؤدّى إلا بالطهارة

الكاملة بَدناً وبُقعةً، ولا ينظرون إلى الضرورة وأنها تبيح المحظورات، فيتركون الصلاة رأساً حتى يخرجون" (ص 65). في سياق هذا الوضع المأزوم في البابور، أورد الرحالة حكما فقهيا في النازلة يتعلق بتحريم ركوب البابور على هذه الشاكلة، "فقيل يحرم ركوبه على هذه الوجوه كلها كما أفتى به شيخ وقته... أبو عبد الله عليش شيخ المالكية استفتيناه في ذلك فأفتى بتحريم ركوبه على هذه الكيفية" (ص 65).

ومن القضايا الطارئة ضمن مستجدات العصر التي وقف عندها الرحالة وتناوَلها بخلفية فقهية، قضية شُرب الشّاي ومدى مشروعيته من الناحية الدينية. فقد اضطر الغيغائي إلى استدعاء الأدلة في سبيل التأصيل الشرعي لهذه المادة التي هي جزء من نظام الأطعمة الموصوفة في نص الرحلة، بما هي دليل على نعم الله على الناس في ظل سلطان الإسلام المعظم ابن هشام، "ومن جملة هذه النعم العظام... هذا الأتاي (الوندريز) المشروب اللذيذ العزيز، الذي سنح به الوقت، وعجز عن إحصاء وصفه القول والنعت، وهو شراب مباح، ولا إثم فيه ولا جُناح، الذي منّ الله به على عباده المومنين فاستغنوا به من فضله العميم عن شراب الخمر، ولولا جوده بوجوده لعمّ شراب الأقداح جل البطاح" (ص 56)، ثم أورد قصيدة شعرية للفقيه الحاج حمدون الفاسي (ت. 1817م) أنشدها للسلطان مولاي سليمان بعدما ارتاب في شُرب الشاي، وعقّب على القصيدة بقوله "إلى غير ذلك مما قيل فيه من الأشعار والأقوال في إباحته وأصله" (ص 56).

ومما استأثر باهتمام الرحالة تحليلا وتعليلا، مسألة الدخان وحُكم الشرع في التدخين، تلكم المسألة التي نالت جهدا معتبرا من الانشغال الفقهي للغيغائي، حيث أفرد لها فصلا خاصّا: "في ذِكر الدخان وهي التباغا عندنا...". فبعد أن قدّم ما يشبه وصفا أنثروبولوجيا للدخان، سرد جملة من الآراء والاجتهادات الفقهية حول التدخين، مع ميْله إلى الرأي الذي لا يحرّم الدخان، كما تجلى في تعقيبه على الحجاج المغاربة الذين يُنكرون على المشارقة، وتحديدا المصريين، شُربهم للدخان: "وأما أصحابنا أهل المغرب من الحجاج فإنهم إذا رأوهم وما هم عليه من شراب هذا الدخان ينكرون عليهم ويكرهونهم غاية الكره... ويضحكون ممن يشربه من فقهائهم... فإذا قلت لهم الدخان ليس بحرام، وإنما هو مكروه أو مباح بحسب اجتهاد الفقهاء يكفرونك أو يزندقونك، وذلك لقلته أو عدمه ببلادهم، سيما جبال دران [يقصد: درن]، وشاع عندنا بالمغرب، عند العامة، ما صدر عن شيخنا الإمام ابن ناصر رضي الله عنه في كراهيته لمن يستعمله، وذلك لما أدى إليه اجتهاده، وبنوا عليه أقوالا وصرحوا بتحريمه بلا دليل من كتاب وسنة صحيحة إلا ما كان من النقول الضعيفة أو الباطلة من الأوراق المحرفة أو المصحفة"(ص 119). ولقد كان موقف المغاربة هذا مناسبة استصحب فيها

الغيغائي آراء الفقهاء بشكل مفصل، وبأسلوب يزاوج بين البُعد الأنثروبولوجي والبُعد الفقهي في موضوع الدخان والتدخين. ومما يلفت النظر في هذا السياق الفقهي، النزعة النقدية التي تميّز بها الغيغائي في تقييم موقف المغاربة من التدخين، مزيلا القناع عن وجه التناقض في حُكمهم على الأشياء دون الانتباه إلى أهمية تقدير الأحكام الشرعية وفقا للقواعد الفقهية المشهورة. وهكذا برر الرحالة إسهابه في هذا الخطاب الفقهي برغبته المبطنة في إعادة ترتيب مراتب الأحكام في ذهنية المغاربة، واستشعارا منه لخطورة انقلاب موازين الحكم في مستجدات العصر: "وإنما أكثرْت الكلام في الدخان لِما رأيت من أصحابنا المغاربة ينكرون عليهم غاية الإنكار كما قلنا، ويرون شراب الدخان من أكبر الذنوب... ودليله أنهم يهيّنون السرقة والنهب والغيبة والزنا وخطف أموال الناس والمضاربة، وهذه الأشياء كلها أعظم من شرْب الدخان، وهي عندهم أسهل وأهون منه، لِما يعتادونه من هذه الأمور ووجدوا عليها أهلهم كعوائدهم ومناكرهم هم في الأعياد والأعراس. والدخان لا يعتادونه ولا يألفونه، ولذلك عظّموا فعله، وكفّروا أهله لعدم التمييز بين الحرام والمباح والمكروه" (ص 124).

وعلى النهج نفسه سار الرحالة في بسْط الحكم الفقهي في مستجد آخر يتعلق بالقهوة بوصفها ملازمة لشرب الدخان، مستعرضا تعلّات الذين يميلون إلى كراهيتها، واستهجان مجالسة متعاطيها، استنادا إلى مراجع فقهية مغربية، من قبيل السيد أحمد البدوي الفاسي، وأحمد زروق، والإمام اليوسي وغيرهم. ولعل التأويلات التي يقرأ بها الغيغائي سلوكات الناس ومواقفهم وتوجهاتهم تعطي انطباعا بأننا إزاء خطاب يقوم على المعرفة الأنثروبولوجية بواقع الناس وحياتهم الاجتماعية، كما سيأتي بيان ذلك في فقرة لاحقة.

ثانيا: **إسهام نص الرحلة في رسم الخريطة الدينية في عصر الرحالة**، بما يجعل خطاب الغيغائي مساهمة أو مصدرا لجزء من التاريخ الديني والمذهبي خلال القرن التاسع عشر. فمنذ انطلاق الرحلة تتوارد المعطيات المتصلة بالأضرحة والزوايا، والطرق الصوفية، والمذاهب الدينية والفقهية، سواء في المغرب أم في البقاع التي عبَرها الرحالة متجها إلى الحج. إننا بصدد رصيد من المعلومات التي تفيد في تَمثّل جغرافيا دينية على قاعدة المتون الرحلية. فقبل انطلاق الموكب الرحلي نحو وجهته المشرقية، يبدأ الوفد بتقليدٍ مكرّسٍ في أدبيات الرحلة، والقصد هنا إلى زيارة الأضرحة ومقامات الصلحاء، تبرّكا وتعظيما لهم. وكلما وقف الرحالة على موقع أو مقام إلا واغتنم الفرصة لبسْط معارفه الموسوعية حول رجالات الزوايا، وشيوخ التصوف، وصفوة العلماء والفقهاء. فالرحلة بدأت بزيارة السادات المدفونين بأغمات، وكانت مناسبة للحديث عن رجالات هذه الحضرة، وذِكر ما يتصف به أولياؤها من فضائل الصفات وسعة العلم، وما يُنسب إليهم من كرامات. ومن هؤلاء السادات الشيخ العلامة الولي سيدي محمد

بن سعدون الأندلسي، والولي السيد أبو مهدي، وأبو عبد الله الهزميري، وأبو محمد سيدي عبد الجليل بن ويحلان، وسيدي يعقوب الدغوغي... وكل هذا تبركا بهم وانتفاعا بأسرارهم وأنوارهم ومعارفهم. وقد وقف الرحالة كثيرا عند الحضرة المراكشية الزاخرة بالمرجعيات الدينية والروحية، واصفا أهلها بالقول: "أما ما كان من أمر الدين والعبادة فلهم حظ وافر من ذلك، ولهم مساجد كثيرة، وجوامع عامرة عظيمة بالعبادة تدرس فيها العلوم، والصلوات والأذكار في كل الأوقات، وسرد الآثار، ولهم طوائف وأوراد يلقونها ويذكرون الله تعالى بها، فمنها الطائفة الناصرية وهي الكثيرة، ومنها التهامية، ومنها المختارية، والقادرية، والغازية، ومنها التيجانية..." (ص 50).

في هذا السياق، يرصد الغيغائي مظاهر العبادة والتدين عند المراكشيين، مع تقديمه لعدد معتبر من فضلاء مراكش وفقهائها القدماء والمعاصرين، وما يتميزون به خُلقا وعِلما (الصفحات: 51-53). وتشكّل "الزيارة" في مسار الرحلة عنصرا ثابتا حيثما مرّ الركب أو نزل: "وفي ليلة الأربعاء بِتْنا ببلد الشياضمة... ثم مررنا على ضريح الولي الأكبر الشهير سيدي سعيد... فزرنا وتبركنا منه، ونذكرهم وما بلغنا من خبرهم..." (ص 58). "وممن زرنا بها –يقصد الإسكندرية– من السادات الأعلام بعد الشيخ عبد الله الأمغاري، الإمام البوصيري رحمه الله... ثم زرنا بعده الشيخ الإمام العارف أبا العباس المرسي... وزُرْنا بإزائه سيدي ياقوت العرشي رحمه الله،... والفقيه الفاكهاني والإمام الزياتي والإمام الفاسي... وكذلك زرنا قبر نبي الله دانيال عليه السلام، وقبره مشهور بها في دهليز تحت جامع تنزل إليه من نحو عشرين درجة، وبهذه المدينة من الفضلاء والسادات غير هؤلاء، وفيها بعض الفقهاء مثل..." (ص 78، 79). ويقدم الغيغائي خلال مروره بالإسكندرية صورة عن الطوائف الدينية بالمدينة، وأماكن العبادة فيها، متقمصا دور الإثنوغرافي، إن جاز التعبير، في حرصه على نقل تفاصيل هذه التشكيلات الدينية، وما يتصل بها من معطيات في مجتمع تتعدد فيه الممارسات الدينية.

يتعزز هذا الخطاب الديني بحديث الرحالة عمّا يشْبه خريطة المذاهب الفقهية وأعلامها في بلاد مصر، مشيرا إلى ظاهرة تعدد المذاهب وما يترتب عنها من انعكاسات في عدة مجالات. ففي القضاء، تصدر الأحكام وفقا لانتماء القاضي المذهبي؛ وفي الأزهر تجد الإمام الراتب بالأزهر مالِكيا، والإمام يوم الجمعة شافعيا؛ وفي مجال تلقي المعارف الدينية تكون مجالس العلوم وفقا لأهل كل مذهب على حدة. وقد دفع هذا الوضعُ الديني المتعدد الرّحالةَ إلى استحضار بلاده المغرب والمقايسة بين البلدين في المجال الديني، معتزّا بالوحدة الدينية والمذهبية للمغرب، ونزوع أهله إلى الاعتدال: "وهذا الغرب الجواني سلطانه علوي شريف،

ودين واحد منيف، ومذهبه مذهب واحد لا مذاهب، ولا معتزل، ولا خوارج، ولا مانع ولا روافض، ولا جاحد ولا معاند، إلا ببعض المواضع من الثغور فيه معاهد... وأما أهل المشرق فأمم كثيرة، وطوائف متفرقة، وأديان مختلفة، واعتقادات فاسدة، وأحكام متباينة..." (ص 124، 125).

المعرفة الإثنوغرافية

يمثّل البعد الإثنوغرافي في رحلة الغيغائي ركيزة الخطاب الوصفي فيها. وإذا كان موضوع الإثنوغرافيا كما هو متعارف عليه أكاديميا هو "الوصف الدقيق والمترابط لثقافات المجتمعات الإنسانية"[32] فإن بؤرة نص الغيغائي تكمن في الوصف الثقافي باعتباره جوهر الإثنوغرافيا، كما هو معهود في مجمل كتب الرحلات عبر التاريخ. وإذا كانت القيمة المضافة للنص الرحلي عموما تتأسس على الدور الفعّال لعملية التلفيظ verbalisation في نقل مشاهدات الرحالة وملاحظاته العينية، وتحويلها إلى خطاب قابل للتلقي والقراءة، فإن نصّ الغيغائي استطاع أن يحوّل مشاهداته ووصْفَه الثقافي إلى ملفوظات، وبأسلوب يجعل قارىء النص يتمثل ما هو مرئي وكأنه شاهدُ عيانٍ. ليس القصد هنا إلى وسْم الغيغائي بصفة الإثنوغرافي بالاصطلاح الحديث، ولكن التأكيد على أن كل الجوانب التي تناولها في وصفه للأماكن والمجتمعات التي زارها محوريةٌ في الوصف الإثنوغرافي للشعوب والبلدان. ونورد هنا للتمثيل بعض المجالات والجوانب التي تناولها الوصف:

مجال المدينة/العمران: حظيت المدينة في خطاب الغيغائي باهتمام كبير على مستوى الوصف الإثنوغرافي، سواء منه ما يتعلق بالوصف الجغرافي، أم بالوصف الثقافي. في هذا الباب، وقف الرحالة على ستّ مدن بمثابة محطات رئيسية في رحلته بدءا بمراكش، فالصويرة، مرورا بمالطة، ثم الإسكندرية والقاهرة، وانتهاء بمكة. لم تكن مدينة مراكش نقطة انطلاق الرحلة فقط، بل إنها الخلفية التي يرى من خلالها الغيغائي العالَم كما أشرنا إلى ذلك سابقا، ولذلك كان من الطبعي أن يقدّمها وكأنها مدينة استثنائية في كل شيء، "فهي من أعظم مدائن الإسلام وأفضلها علما وعملا وصلاحا وخيرات جسام، واسعة الأقطار والأكناف، كثيرة البركات من كل الأنواع والأصناف، واسعة الرحاب، عامرة النواحي والأجناب، مربعة الأشكال، مزيلة الأتراح والأنكال، كثيرة المياه والأشجار، وأصناف الزروع والأزهار، وبها من كل الفواكه والثمار، ومن أطيب اللحوم وأصناف الأطيار، ومما لا يحصى كثرة من الأنعام

[32] أدب الرحلات، حسين محمد فهيم، سلسلة عالم المعرفة، 1989، الكويت، ص 35.

وأجناس الخيل والدواب والإبل زادها الله خيرا على خيرها، ومن كل مكروه صانها وأهلها" (ص 47). إنه وصف ينمّ عن وجود علاقة وجدانية خاصة بين الرحّالة والمكان، ويجعل القارئ يتمثل المدينة ويتخيّلها وكأنها قطعة من الجنة في الأرض. ولذلك حرص الغيغائي على الإلمام بمختلف الميزات التي تميزها عن غيرها من مدن العالم، في سعتها وسعة دُورها وشوارعها وأسواقها وأفنيتها وأجنيتها. في هذا المقام، يعْقد الرحالة مقارنات بين ما يتمتع به ساكنة المدينة الحمراء من راحة السكن واتساعه، وبين ما تعانيه ساكنة مدن كثيرة في المشارق وبلاد النصارى من معاناة بسبب ضيق السكن وغلائه. وللتمثيل على هذه المفارقة، يَذكر أن أهل الحمراء اللمتونية يسكن الواحد منهم دارا واسعة "وبيوتا كثيرة ولا فوقه وتحته من يزاحمه، وإذا تزوج ابن عزل نفسه عن أبيه حياء، أو وقع له غيار مع ولده أو صهره... فارقه من يومه أو ساعته لوجود الدُّور وموضع السكنى شراء وكراء برخاء، وأين هذا من ذاك؟" (ص 48). بعد هذا الوصف المعبّر للديار المراكشية ينتقل الرحالة إلى الحديث عن أقواتها وأطعمتها وفاكهتها وثمارها وبهائمها وساكنتها بأسلوب ينطوي على معرفة دقيقة بتفاصيل حياة المراكشيين وتشعّباتها.

أما مدينة الصويرة، فلم تنل من الوصف الإثنوغرافي غير خطاب الكرامة الذي يستدعيه ذِكرها، حيث "شاع على ألسنة الناس أن ساكنها سعيد، ومن مات بها فهو شهيد، ومن طغى فيها فإنه يموت بالحديد" (ص 59)؛ زيادة على الإشارات التاريخية إلى بانيها وما يتميز به مناخها من طيب الهواء، وساكنتُها من لينٍ ومودة وبشاشة وسرور، "وأكثرهم برابر السوس، ليس بوجوههم عسوف ولا عبوس" (ص 60). وبالاقتصاد نفسه في الوصف تعامل الغيغائي مع مدينة مالطة مشيرا إلى موقعها الجغرافي وسط البحر، وما بها من خيرات ونِعمٍ، بالإضافة إلى فوائد تتعلق بلغة أهلها، ووقوعها تحت سيادة الإنجليز، وموقعها الاستراتيجي تجاريا وعسكريا في البحر المتوسط.

وخلافا لهاتين المدينتين، فإن الإسكندرية والقاهرة كانتا بؤرة الوصف في ما يتعلق بالحديث عن بلاد مصر، وفي وصفهما تجلّت قدرة الغيغائي وذكاؤه في مسْك الجوانب المهمة في حياة المجتمع المصري، وتقديمها في صورة حية يمتزج فيها الوصف الجغرافي بالوصف الثقافي والاجتماعي، كما يبدو من العناصر الموصوفة الآتية: بنيان الإسكندرية وعمارتها؛ مرسى الإسكندرية؛ أولياؤها وصلحاؤها وفقهاؤها؛ تشكيلاتها الاجتماعية (إثنوغرافيا الأجناس) والملل الموجودة فيها؛ فئة النصارى الماسكة بالمواقع والمناصب المهمة في المجتمع المصري؛ الصنائع والحرف وما يلازمها من طقوس؛ جينيالوجيا القاهرة (بانيها وكيف بناها وسبب تسميتها)؛ جامِع باشا محمد بن علي وهو من عجائب الدنيا، وطريقة بنائه وهندسته ومقارنة

ذلك بغيره من الجوامع؛ تجهيزات الجامع وثرياته وأفرشته وما يحيط به؛ أزهار مصر وأشجارها؛ أحوال المصريين ومعاشهم وعلاقاتهم الاجتماعية وفرْجاتهم...

أما مدينة مكة التي تُعدّ محطة الوصول في الرحلة، فوصَفها الرحالة وصفا يمتزج فيه البعدان الروحي والمادي، بوصفها مكانا يستمد بَرَكته من قدسيته ومركزيته في الممارسة التعبدية عند المسلمين. وقد انصب الوصف في مكة بجانب بَرَكتها على الخيرات والمظاهر التي تجعل منها بقعة لا يضاهيها مكان في الدنيا، كما هو مختزل في هذا الملفوظ الدالّ: "ومكة هي جنة الدنيا وحضرتها، وبها ما تشتهيه الأنفس وتستحسنه العقول، وما تتنعّم به الأجسام، وزادت بالبَرَكة على ذلك والكثرة من كل شيء ويزيد ولا ينقص" (ص 166).

مجال التقنيات: ارتبط الحديث عن تقنيات العصر في كتب الرحلة بالدهشة التي أثارتها نتائج الثورة الصناعية وتأثيرها في نفوس المشارقة والمغاربة، في سياق اكتشاف الآخر الأوروبي. ولعل الغيغائي كان من أهمّ الرحالين الذين وقفوا على التفاصيل الدقيقة وهم يرصدون ويصِفون مظاهر التقدم عند الغربيين، والتي تُبرهن عليها هذه التقنيات الحديثة المنتقِل بعضها إلى بلدان المغرب والمشرق. ومن أبرز ما حظي بالوصف عند الغيغائي البابور (الباخرة) الذي وقف، إضافة إلى ما أشرنا إليه في فقرة سابقة، على أبعاد إثنوغرافية وأنثروبولوجية لهذه الآلة العصرية، والقصد هنا إلى نظام التراتبية داخل الباخرة والمعادِل للتراتبية الاجتماعية، حيث القمرة خاصة بفئة اجتماعية من الناس، مع ما تستلزمه من عناية وشروط رفاه مناسبة: "والقمرة من البابور بمثابة القبة الزاهية من البيت الحبور، مزوقة مزينة بأنواع الزينة والفرش الحسنة الفاخرة الرفيعة، معدّة للأكابر وأهل التجارة وأرباب الثروة والنظافة والنقاوة... ولها رجال واقفون للخدمة... نصارى حداق معلمون وبأيديهم بعض المسوح والمناديل، يمسحون بها كل ما رأوا ولو نخامة أو بصاقا..." (ص 60).

كما توقف الغيغائي مفصّلا في آلة التلغراف بما هي تقنية حديثة تعوض الطريقة التقليدية في نقل الخبر، إذ صار بإمكان مستعمليه الاقتصاد في زمن التراسل والتواصل. ولم يفُته أن يعبّر عن إعجابه بهذا الإنجاز التقني وما أحدثه من تأثير في حياة المجتمع، حتى عدّه من معجزات العصر، "وهذا السلك أيضا من العلامات الربانية والاستنباطات العقلية، فسبحان من يلقي في القلوب ما شاء متى شاء" (ص 85).

وكذلك الشأن بالنسبة لبابور البر (القطار)، الذي نال إعجاب الرحالة خاصة في طريقة استعماله من طرف المصريين. ولذلك أفرد لهذه الآلة فقرات وصف فيها بالدقة كل ما يتعلق

بالقطار، من حيث أصلُه وتسميته وطريقة اشتغاله، ومكوناته، وسكّته التي يمشي عليها، ونظام استعماله من طرف المسافرين، وما يقتضيه ذلك من إجراءات وعادات.

ومن علامات العصر الموصوفة آلة الطباعة، حيث كان مروره بمصر مناسبة للوقوف، معاينةً، على الطباعة وما أحدثته في الواقع الثقافي والعلمي للناس. فلم يفُته أن يصف آلة الطباعة، ودارها (مطبعة بولاق)، والأنظمة الموازية لها من قبيل توزيع الكتب ونشرها، ونظام التصحيح والتدقيق اللغوي بها، واللجان العلمية المنقّحة لكتبها، ثم دوْر المطبعة في نشر الكتاب وتناقلِ المعارف وتبادلها بين الروم والإفرنج والمسلمين.

مجال الطّباع والأخلاق: إن قارئ نص الغيغائي يجد نفسه أمام فقرات تُهيء له المؤلِّف وكأنه على قدْر من الدراية بعلم الطباع، من حيث هو عِلمٌ يبحث في الطباع والمميزات الأخلاقية للفرد وعلاقة ذلك بالمجتمع والبيئة. لقد مكّنت طريقة الوصف التي انتهجها الرحالة في هذا المجال من توفير معطيات في الطباع والسلوك تكتسي بُعدا أنثروبولوجيا (أنثروبولوجيا الأخلاق) يساعد على فهم شخصية المجتمعات الموصوفة وقراءة سلوكاتها. ويستوقفنا في هذا المضمار على سبيل التمثيل بسْطه لطباع أهل الحضرة المراكشية، واستغراقه في ذِكر أخلاقهم وسلوكهم نحو الآخرين، مع إجراء مقارنة بينهم وبين أهل فاس، فالمراكشيون "أفضل الناس عشيرة، وألينهم عريكة، وأوسعهم صدورا، وأكرمهم وأكثرهم سرورا... لا متجبرين ولا متكبرين، يفرحون بالقريب ويولفون الغريب... وذلك لقرب ألفتهم للناس، وميلهم إلى القريب وإلى حبه وتوليته دون غيرهم من الناس، فإن الغريب عندهم محقور، وبعيد الوطن متروك مقهور. انظر إلى فاس وأمثالها فإن القريب عندهم مهمول، وقوله عندهم غير مقبول، وإن ملئت يده متاعا، وحسن لهم أخلاقا وطباعا، وهذا الطبع فيهم غريزي، وليس ببديهي" (ص 50).

بل إن الغيغائي يذهب بعيدا في الوصف السلوكي والسيكولوجي للمجتمع، إن جاز التعبير، مفسرا السلوك والطباع بعوامل خارجية، كما يتضح في وصف طباع أهل الصويرة وتأثير البيئة في أخلاقهم، فالمدينة "طيبة الهواء مزيلة عن القلب الجوى، معتدلة الطبيعة بين الحرارة والبرودة، أهلها أهل لين ومودة، وبشاشة وسرور ومحبة" (ص 60). ولعل الشيء نفسَه فعل الرحالة وهو يسبر أغوار المجتمع المصري، يصف أخلاق المصريين ويصنفهم وفقا لطبائعهم وما يصدر عنهم من مواقف وتصرفات في مختلف الأحوال. وكان للنساء المصريات حظ وفير من وصف الرحالة الذي أبرز ميزاتهن عن غيرهن في فنون التواصل وقواعده، وما تنطوي عليه طبائعهن في مجال المعاملات الاجتماعية.

مجال الزواج: في باب الزواج يقدم الغيغائي، خلال وصفه المجتمع المصري، سيرة إثنوغرافية لهذا الحدث الاجتماعي ناقلا تفاصيله الدقيقة، بدءا بتجهيز العروس وما يرافق ذلك من طقوس وعادات، وانتهاء بقدوم العروسة إلى بيت الزوج، مع رصْد بعض السلوكات التي لم يرُق بعضها مزاج الرحالة، خاصة في سياق المقارنة بين مصر والمغرب في بعض الظواهر المصاحبة للزواج، كما تعكس ذلك المؤشرات التعبيرية الآتية: "وأما أهل المغرب فإنهم يمنعون بناتهم من التزويج حتى يتعنسن، سيما أهل الثروة منهم، أو من له أدنى جاه ومال يترك بنته أو أخته إلى أن تمشط الشيب عن رأسها... وعندهم فعلة قبيحة شنيعة... وهذا أمر عجيب وهو عندنا هين مهمل" (ص 126). وقد كان وصف الزواج وذِكر مراسيمه مناسبة لتقديم بعض أشكال الفرجة عند المصريين وطرق الاحتفاء لديهم، مع الوقوف على معطيات لها صلة بأصول هذه الفرجات ومصادرها.

مجال الأطعمة والأشربة: شكّلت عناصر التغذية ونظامها محورا من محاور اهتمام الغيغائي في وصفه الإثنوغرافي للمجتمعين المغربي والمصري. فرحلته تضع أمام القارئ رصيدا من المعطيات الإثنوغرافية والأنثروبولوجية حول أصناف الأطعمة والمواد الغذائية المتداولة في القرن التاسع عشر، خاصة في مدن مراكش وفاس والصويرة وبلاد مصر، مع ما يتصل بنظام التغذية من إحالات على الانتماء الاجتماعي وتراتبيته (نظام التغذية لدى طلبة الأزهر، وارتباط أنواع من الأكل بالخواص والكبراء في المجتمع المصري). ويَحسن الإشارة في هذا السياق إلى الاهتمام الذي أولاه الغيغائي لمادتي الدخان (تاباغا) والقهوة باعتبارهما طارئتين على أغذية المجتمعات الموصوفة، وتنطويان على تحولات اجتماعية وسلوكية في زمن الرحالة. ففي مصر انتشر تعاطي الدخان حتى صار ملازما للرجل والمرأة معا ليلا ونهارا، "وترى الرجل يجري وعمود الدخان طالع من فيه، أو هو نائم وقضيب الدخان لا ينزعه من فيه... والنساء كذلك يشربنه، وبعضهن في الأزقة والأسواق والشواب فضلا عن العجائز... وهو (أي الدخان) من التنباك، يعني طابة، وهي تباغا بلغتنا... ومن لم يشرب هذا الدخان فليس عندهم بشيء، ويتفاخرون بكثرة شربه سيما أكابرهم وأهل الثروة، وتلْقى الرجل المسكين لم يلبس إلا ما يواري به عورته، وهو لا يفارق هذا الدخان فما استفاده ينفقه فيه" (ص 118). أما عن الدخان في المغرب، فقد رصد الرحالة رحلة هذه البلوى وانتقالها إليه مستندا في ذلك إلى معطيات تاريخية، مع توصيفه لما أضافه المغاربة للدخان من مشتقات، خاصة طابة المسحوقة "التي عمت بها البلوى بالمغرب شيوخا وشبانا، سيما المدينة البيضاء فاس ونواحيها، وجبال الزبيب يشمونها فقيها ونقيها حتى النسوان" (ص 120). وكذلك الأمر بالنسبة للقهوة التي هي "أخت الدخان في المشارق ومرافقته في الأزقة والشوارع والنمارق، فبهما تلذذهم...

وبهما إكرامهم لمن أرادوا كرامته، فإنْ ناولك الرجل قضيب الدخان أو فنجانا من القهوة... فقد أدى لك جميع الحقوق... وهكذا يشربها الأكابر والأمراء" (ص 122). وقد انتقلت القهوة على غرار الدخان إلى المغرب وعمّت أقطاره "وكثرت اليوم بمراكش، وطالما حصر الحكام أمرها واجتهدوا في دفعها، ولم تزدد إلا كثرة، والناس فيها إلا رغبة" (ص 124).

الغيغائي وتمثلات الآخر

لقد كان محمد الغيغائي واحدا ممن ساهموا في إرساء نظرة المسلمين وتمثُّلهم للآخر الأوروبي، من خلال رحلته التي تعكس وجهة نظر لا تخلو من حمولات دينية وسياسية[33]، شكّلت الإطار المرجعي لمواقفه وتمثلاته، على غرار المواقف التي عبّر عنها السفراء والرحالون والأدباء المسلمون في كتاباتهم، باعتبارهم مصدرا لتشييد تَمَثُّل المسلمين ونظرتهم إلى الأوروبيين المسيحيين. ولعل من خصوصيات نظرة المغاربة إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر وما قبله، أنها كانت محكومة بالسجال الديني من جهة، نظرا لانتماء أصحابها في معظمهم إلى النخبة الدينية، ومن جهة أخرى متسمة بروح العداء، حيث "تميزت العلاقات بين المغرب والدول الأوروبية المجاورة بالعداء المتواصل، بسبب النزاعات العسكرية أولا، ثم حول مشاكل القرصنة في المتوسط، هذه المشاكل كانت تؤدي تلقائيا إلى اتخاذ مواقف سياسية معادية"[34]. ويتضح من مواقف الغيغائي في رحلته أنه بقي وفيا في نظرته إلى الآخر لطبيعة النظرة السائدة لدى المسلمين تجاه أوروبا في المرحلة الكلاسيكية، حيث "استندت فيها النظرة إلى الموقف التقليدي الإسلامي الذي يقسم العالم إلى داريْن، دار الإسلام ودار الحرب. ولاشك، فإن النظرة الإسلامية إلى أوروبا، وخلال هذه المرحلة المديدة، قد تأثرت بشكل خاص بالصراع مع بيزنطة التي هي أيضا ممثلة للمسيحية"[35]. في هذا السياق يمكن وضْع الكثير من الأحكام والتمثلاث الصادرة عن الغيغائي وفهْمها، خاصة حين يتعلق الأمر بشحنة الكراهية التي يكنّها الرحالة للآخر (النصارى والروم)، كما هو ملحوظ في ملفوظاته الآتية:

---

[33] مما يعزز البعد السياسي في خطاب الغيغائي مواقفه المبثوثة في ثنايا النص الرحلي، من قبيل مناصرته للسلطان عبد الرحمان بن هشام والحكم العلوي الشريف بالمغرب بشكل عام؛ وإعجابه بسياسة محمد باشا في مواجهة الروم؛ وتفسيره لأسباب هزيمة المسلمين أمام النصارى...

[34] خالد زيادة، ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، الفكر العربي، عدد 31، سنة 1983، ص 135.

[35] م.ن، ص 128.

"... وكذلك عند نزوله ودخوله لبعض مدائن الروم، **العدوّ المشؤوم**" (ص 62)؛ "..و**الكفار لعنهم الله**" (ص 63)؛ "... وتليها كنيسة النكليز **أدام الله ذلهم**" (ص 81)؛ "... ولكن هذا السلطان –أي عبد الحميد– دفع بعض ذل المسكوف وجلب لنفسه ومملكته ذليلين من هذين الجنسين –أي أجناس الروم في الإسكندرية– **أذلهما الله**، حيث استعان بهما وأطلعهما على عورته، ادام الله لنا حياة سلطاننا الإمام الهمام مولانا عبد الرحمان بن هشام، لأنه رضي الله عنه اشتغل بالمكائد العقلية والحيل الفكرية مع **هؤلاء الأرجاس الكلاب الضارية الأنجاس**" (ص 81)؛ "... وكنا نسأله عن سيرة **الإفرنسيس دمره الله** فيجيب عما رأى وسمع من أحواله" (ص 82)؛ "**ومن دناءة هذا القطر المصري خِدمتهم النصارى**، وإذا ركب النصراني مشى الفلاحون أمامه وخلفه" (ص 83)؛ "فإني رأيت في تاريخ ابن خلدون... أن سبب لباس السواد في النصارى، **لعن الله جميعهم**..." (ص 116)؛ "والروم المقتولون من الأجناس الثلاثة المسك والنكليز وفرانسيس **لعنهم الله**" (ص 151)؛ "ثم إن النصارى **لعن الله دينهم ودمّرهم**..." (ص 152).

لا شك أن للسياقين التاريخي والسياسي أثرهما الفعال في بناء تصورات الغيغائي ورؤاه في ما يخص علاقته بالآخر، كما أن الإطار المرجعي، متمثلا في الإسلام بأفقه الثقافي المغربي، يشكّل مصدر إلهام للرحالة وهو يكتب عن الآخر، ويحاول أن يُموْقع ذاته المغربية مقارنة مع ذوات أخرى مغايرة، وفي ظل هذه المقارنات التي يجريها الغيغائي نجده ينتصر دائما للذات بالرغم من إقراره أحيانا تفوُّق الآخر وقوته المادية. ويمكننا عموما استخلاص أن الغيغائي يشيّد تمثلاته بناء على ثلاثة عناصر:

أولا، التصورات الذهنية التي استقاها الرحالة من التاريخ والواقع، خاصة ما يتصل بالوقائع التي توحي بهزيمة المسلمين أمام الآخر العدوّ؛

ثانيا، المقارنات التي يجريها الغيغائي بين مشاهداته أثناء الرحلة وبين المرجع المعيار المتمثل في المغرب ومراكش، بحيث يصير مجال الانتماء الجغرافي والثقافي بؤرةً موجِّهة لنظرة الرحالة، ومرآةً يرى من خلالها الغير؛

ثالثا، الغيرية بما هي انتصار للذات من خلال إبراز خصوصيات الآخر المختلف، بالتركيز على الجوانب المبخَسة فيه، والمظاهر المنقصة من صورته.

خاتمة

في خاتمة هذا المقال، نخلص إلى أن محمد الغيغائي الوريكي يمثل نموذجا من نماذج مثقفي البادية المغربية في القرن التاسع عشر، استطاع بفعل عوامل عدة، يرجع بعضها إلى طبيعة تكوينه وبعضها الآخر إلى السياق التاريخي والثقافي الذي عاش فيه، أنْ يكتب نصّا رحليا يرصد فيه تجربته الذاتية خلال رحلته إلى الحجاز. وفي الوقت الذي كان الغيغائي يكتب عن ذاته، كان في الآن نفسه يسعى إلى كتابة الآخر، فشيّد من خلال تجربته تلك صورة عن الذات المغربية عموما، وعن ذات الرحالة خصوصا، مستفيدا مما تتيحه الكتابة الرحلية من إمكانات وصفية ترتكز على ما هو مغاير إثنوغرافيا وأنثروبولوجيا.

لقد مثّلَت الذات المغربية بآفاقها المتنوعة مركز التفكير والنظر عند الغيغائي، وهو بذلك تمثيل للنموذج المتمركز حول الذات في مقابل الرؤية المتمركزة حول الآخر، والتي سادت كتابات كثير من الرحالة المسلمين والأجانب. إن نص الغيغائي جاء حافلا بخطابات متنوعة تعكس موسوعيته على مستوى المعارف التاريخية والدينية والاجتماعية، والتي كشفت في طريقة بسْطها عمّا يتميز به الرحالة من حسّ منهجي ينمّ عن امتلاكه أدوات منهجية وتحليلية، مكّنته من تفكيك المعارف والظواهر التي تناولها في نصه، تفكيكا لا يقل قيمة عمّن يَصْدرون في مقارباتهم عن المناهج الحديثة. ولعل مأْتى تميز النص الرحلي للغيغائي، بجانب ما ينطوي عليه من تَمَثّلٍ للذات وللغير، ما يزخر به من خطابات معرفية متعددة المشارب والمصادر، وما يحمله من هواجس تعكس أفق نخبة من نخب المغرب المثقفة زمن الغيغائي.

المراجع

ابن خلدون. (2004)، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، ط 1، دمشق، دار يعرب.

ابن فضلان. (1960)، رسالة ابن فضلان في وصف بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة سنة 309هـ/ 921م، تحقيق سامي الدهان، دمشق، المطبعة الهاشمية.

الأخضر، محمد. (1977)، الحياة الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية (1075-1311/ 1664-1894)، ط1، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة.

أكنسوس، أبو عبد الله محمد. (1918)، الجيش العرمرم الخماسي في دولة أولاد مولانا علي السجلماسي، فاس.

بروفنصال، ليفي. (1977)، مؤرخو الشرفاء، تعريب عبد القادر الخلادي، الرباط، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر.

البيذق، أبو بكر بن علي الصنهاجي. (1971)، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، الرباط، دار المنصور للطباعة والوراقة.

التازي، عبد الهادي. (2005)، رحلة الرحلات: مكة في مائة رحلة مغربية ورحلة، الجزء الثاني، الرياض، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي.

التاسافتي، عبد الله بن إبراهيم، رحلة الوافد، لحظات من تاريخ أدرار ن درن (أطلس مراكش) وسوس في القرن 12 الهجري/ 18 الميلادي، تحقيق علي صدقي أزايكو، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالقنيطرة، سلسلة نصوص ووثائق رقم 1، مطبعة المعارف الجديدة.

زيادة، خالد. (1983)، "ملاحظات حول تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا"، الفكر العربي، عدد 31، ص 128- 136.

السوسي، محمد المختار. (1961)، المعسول، ج 9، الرباط، مطبعة الشمال الأفريقي.

الصقلي، خالد بن أحمد. (2002)، "جوانب من تاريخ الأشراف بالمغرب وتحقيق أنسابهم"، مجلة الذخائر، العددان 11 و12، السنة الثالثة، ص 3- 18.

العبدري. (2005)، رحلة العبدري، تحقيق علي إبراهيم كردي، ط 2، دمشق، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع.

الغاشي، مصطفى. (2020)، "المؤرخ والرحلة أو كيف تتصدر الرحلة مدونة المؤرخ؟" مجلة أسطور، عدد 11، ص 238– 251.

الغيغائي، محمد. (2018)، من المغرب إلى الحجاز عبر أوروبا 1857، تحقيق سليمان القرشي، أبوظبي، الإمارات، دار السويدي للنشر والتوزيع.

القبلي، محمد. (إشراف وتقديم)، (2011)، تاريخ المغرب – تحيين وتركيب، الرباط، منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، مطبعة عكاظ الجديدة.

كافي، أحمد. (2013)، مشاريع الإصلاح السياسي بالمغرب في القرنين التاسع عشر والعشرين، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع.

كَنون، عبد الله. (1961)، النبوغ المغربي في الأدب العربي، ج 1، ط 2، بيروت، دار الكتاب اللبناني.

المنوني، محمد. (1953)، من حديث الركب المغربي، تطوان، مطبعة المخزن.

المنوني، محمد. (1985)، مظاهر يقظة المغرب الحديث، الدار البيضاء، ج1، ط2، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر.

المنوني، محمد. (2000)، الفقيه المنوني أبحاث مختارة، الرباط، منشورات وزارة الشؤون الثقافية.

المخطوطات العربية المتعلقة بالأمازيغ في دولة النيجر: نماذج مختارة من قسم المخطوطات العربية والعجمية[1]

مبارك ايت عدي، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
الحسن سالو، جامعة نيامي، النيجر

Manuscripts are one of the most important cultural and scientific legacies of the Republic of Niger. They are a major indicator of its history and of the attachment of its tribes to knowledge. This study is meant to shed light on some Amazigh manuscripts that are observed in the libraries of this country, in particular in the document library of the Department of Arab and Ajami Manuscripts at the Institute of Research in Human Sciences (IRSH) of Niamey. We try to address some of the contributions that these manuscripts have on the history and civilization of the Tuareg nomad people who live in the great Sahara.

Mots clés : Niger – Agadez – manuscrits – Touaregs – amazighe

Les manuscrits sont des plus importants héritages culturels et scientifiques de la république du Niger. Ils sont un indicateur majeur de son histoire et de l'attachement de ses tribus au savoir. La présente étude se propose de faire la lumière sur quelques manuscrits amazighes en graphie arabe, déposés dans les bibliothèques, notamment dans le fonds documentaire du département des Manuscrits Arabe et Ajami à l'Institut de Recherches en Sciences Humaines (IRSH) de Niamey. Que peuvent-ils apporter à l'histoire et à la civilisation des Touaregs, populations nomades du grand Sahara.

Mots clés : Niger – Agadez – Manuscrits – Touareg – Amazighe

[1] نضجت فكرة نشر هذا المقال، خلال مهمة علمية بقسم المخطوطات العربية والعجمية بمعهد الأبحاث في العلوم الإنسانية، بجامعة نيامي بالنيجر، وذلك ما بين 26 أكتوبر و2 نونبر 2019. جمعتني ببعض الباحثين بهذا القسم، منهم سالو الحسن، الذي اقترحت عليه البحث في موضوع المخطوطات المتعلقة بالأمازيغ بهذا القسم، فقبل الفكرة مشكورا.

تعتبر دول إفريقيا جنوب الصحراء من المناطق الإفريقية التي تزخر بعدد وافر من المخطوطات المكتوبة بالحرف العربي. اشتهرت بها مدن كثيرة، مثل: أغدس (Agadez) بالنيجر وشنقيط (Chinguet) بموريتانيا، وتنبكت (Tombouctou) بمالي، وكتسينا (Katsina) بنيجيريا. حضي هذا التراث باهتمام عدة باحثين، داخل القارة الإفريقية وخارجها؛ تشترك دراساتهم في التركيز على دور هذه المخطوطات في نشر وترسيخ الحضارة العربية في بلاد السودان؛ خصوصا اللغة العربية والدين الإسلامي والمذهب المالكي وقراءة القرآن الكريم برواية ورش. من نماذج هذه الدراسات: تلك التي ألفها حسن مولاي حول: "المخطوطات الإسلامية بمعهد الأبحاث في العلوم الإنسانية بجامعة نيامي"، سنة 2004م، وآدما أديابو (Adama Adiabou)، في موضوع: "المخطوطات العربية الإسلامية النيجيرية"، 2015م؛ ثم سالو الحسن ((Salou El-Hassan في قضية "المخطوطات العربية في النيجر، كنوز في طي النسيان"، 2019م. كما سبق لدجيبو هاماني، (Djibo Hamani) أن كتب حول "المصادر العربية المتعلقة بالطوارق في إفريقيا جنوب الصحراء"، سنة 1981.

إلى جانب البعد العربي الذي اسْتغلت هذه المخطوطات لأجله، تعتبر هذه الأخيرة أيضا مادة خصبة لقضايا أخرى لا تقل أهمية، مثل البعد الأمازيغي في تاريخ وحضارة بلاد السودان، إذ تزخر بمعلومات مهمة حول القبائل الأمازيغية القاطنة بهذا البلد، والمصطلح عليها بالطوارق، بما في ذلك أنسابها ومؤثراتها الحضارية وما أقامته من ممالك وإمبراطوريات بهذه البلد[2].

تروم هذه المساهمة، جرد نماذج من المخطوطات التي تعكس تاريخ وحضارة الأمازيغ في دولة النيجر، خصوصا من خلال تلك المحفوظة بقسم المخطوطات العربية والعجمية بمعهد الأبحاث في العلوم الإنسانية، جامعة عبدو موموني، بمدينة نيامي؛ المساهمة التي نتمنى أن تكون إضافة جديدة إلى ما سبق أن أنتجه الباحثون النيجيريون في هذا الجانب، من خلال تحقيقهم لبعض المخطوطات المتعلقة بالأمازيغ في بلادهم[3].

---

[2] تشكل قبائل الطوارق نسبة مهمة ضمن ساكنة إفريقيا جنوب الصحراء، تنقسم من الناحية الجغرافية إلى خمسة فيدراليات وهي: كل أجيير (KelAjjir) في الشمال الشرقي وكل اهكار (KelAhaggar) في الشمال وكل آيير (Kel Aïr) في الجنوب الشرقيي، وكل تدمكا (KelTadmeka) في الجنوب الغربي، وكل تاكريك رايت (Kel Tagaryga-Rayt) في الوسط. أنظر:

Johannes, Nicolaisen, Structures politiques et sociales des Touaregs de l'Air et de l'Ahaggar, Nouvelle éditions de l'Institut de recherches Humaines, Niger 1982, p 21-22.

[3] لقد سبق أن حقق باحثون نيجريون بعضا من هذه المخطوطات، منها: "تاريخ أبلغ وغيرها من المناطق"، للشيخ عيسى بن منصور الأغلالي، حققه وترجمه إلى اللغة الفرنسية، حسن مولاي، و"أجوبة محررة عن أسئلة مقررة في جواب الشيخ

1. المخطوطات المهتمة بالأمازيغ في دولة النيجر

تجدر الإشارة إلى أن ما نقصده بالمخطوطات المهتمة بالأمازيغ في دولة النيجر، لا يعني تلك المكتوبة بحرف تيفناغ (Tifinaghe)، المعروف لدي قبائل الطوارق منذ القديم[4]، ولا ذات مضمون أمازيغي صرف، بالحرف العربي، مثل المنظومات الفقهية المشهورة في المغرب[5]؛ وإنما المراد بذلك تلك المكتوبة باللغة العربية أو بلغة محلية أخرى، مس مضمونها كليا أو جزئيا تاريخ وحضارة الأمازيغ بهذه الدولة، هؤلاء الذين احتفظوا بهذا البلد على لغتهم الأصلية، المعروفة محليا ب "تماشيكت"(Tamachekt) أي تمازيغت[6].

تتوزع هذه المخطوطات بهذه الدولة على مدن عدة، تصدرها ممدن شمال ووسطى البلاد، التي أسس بها الطوارق ممالك وسلطنات مشهورة، مثل سلطنة آيير (L'Aïr)، ومملكة "تكدا"(Tagada)[7]. عُرف هذا المجال بمدن علمية مشهورة، مثل: أكدس وأبلغ (Abalak) وزندر(Zinder) وإنگال (In-Gal)[8]؛ تحتوي على خزانات ومكتبات أسرية، تضم مئات المخطوطات، من أشهرها: خزانة أسرة الحاج يوسف عمر سِنْدَرْ في منطقة تِيلَابِيرِي، وصل عدد المخطوطات بها إلى حوالي 500 مخطوطة، وخزانة مدينة أبلغ، بجوار المسجد العتيق بحي "أَمَنُوكَلْ" في منطقةطاوى؛ يقدر مخزونها ب 400 مخطوط، ثم خزانة مدينة تَازَيْت: تتوفر على أكثر من 80 مخطوط، في علوم مختلفة، وخزانة إزواغان في مدينة تليا (Tilia)، تتضمن 73 مخطوطا. تنتسب هذه الخزانات لبيوتات علمية مشهورة، مثل: أسرة سيدي المختار بن محمد بن عمر القاطنة حاليا بتِلْمْسيسْ بشِنْتبْرادينْ، وأسرة حما الانصاري في إنْتمْ، بشنتبرادين[9].

استأثرت هذه المخطوطات باهتمام مستكشفين أوروبيين منذ النصف الأول من القرن العشرين، منهم القبطان إورفوي (Urvoy)، الذي جمع بعضها بخزانة أسرة السلطان عمر،

شيصمص"، للشيخ عثمان بن فودي، حققه أيوب الوالي. أنظر سالو، الحسن، "أحوال منطقة أزواغ، من مرحلة ما قبل الاستعمار إلى عام "1960، منشورات دار لوتس للنشز الحر، القاهرة،2019، ص85.

[4] Dominique, Casajus, Écritures ordinaires en pays touareg, Revue française d'anthropologie, n 201, 2012, p1-2.

[5] إبراهيم بن عبد الله أزناك، "منظومة تزناكت للحسن التامودیزتي"، دراسة وتحقيق وتعريب محمد الهاطي، الرباط، 2015.

[6] Maman, Saley, les Touaregs du passé au futur, Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines, n 41-42, 1996, p68.

[7] Djibo, Hamani, l'Islam au Soudan Central, Histoire de l'Islam au Niger, du VIIe au XIXe Siècle, l'Harmattan, Paris 2007, p.75.

[8] Bunus, Suzanne, Recherches sur les centres urbains d'Agadez et d'In-Gal, Revue de Monde Musulman et de la Méditerranée, n11, 1972, p52.

[9] سالو، الحسن أحوال منطقة أزواغ، من مرحلة ما قبل الاستعمار إلى عام 1960، ص 87.

آخر سلاطين الطوارق بمدينة أغدس، نشر سنة 1935 خمسة منها، سماها(Chroniquesd'Agades)[10]، ومنهم بيرنوس سوزان (Bernus Suzanne)، الذي قارن سنة 1972 بين مضمون مخطوطات هذه المدينة ومضمون الروايات الشفوية، فيما يتعلق بتاريخ تأسيس مدن: أكدس وأزواغ ودمرغو ومن سكنها قبل الطوارق[11]. كما جمع إدموند بورنس (Edmonde Bernus) سنة 1977 عدة مخطوطات مؤرخة لفروع الطوارق بمدينة أبلغ، منها: "تاريخ كل أغلال" للمؤلف محمد آكَ شافع (Agshafiru)، و"تاريخ كل أغلال" لمؤلف آخر، يدعى عبدو مامان (AbdouMaman) [12].

إذا تركنا جانبا الخلفيات التي كانت تحرك هؤلاء المستكشفين، من خلال الاهتمام المبكر بهذه المخطوطات، فإنهم يشكلون أول من انتبه إلى أهميتها وإلى دورها في تاريخ الأمازيغ ببلاد السودان، مقارنة مع الباحثين في شمال إفريقيا والمشرق العربي والذين لم يهتموا بها إلا بعد النصف الثاني من القرن العشرين.

يعد ما تبقى حاليا من هذا التراث المذكور بمدن الطوارق وغيرها، نزرا قليلا، مقارنة مع ما تعرض منه للتلف والضياع، بسبب عوامل طبيعية وبشرية، في مقدمتها: رد فعل الاحتلال الفرنسي ضد علماء الطوارق، حين قاوموا احتلال بلادهم، فبعد أن سيطرت القوات الفرنسية على مدنهم، تعرض تراثهم المكتوب للنهب والسلب والحرق والإتلاف في فترات تاريخية متلاحقة[13]، ومن أشهر العسكريين الذين ينسب لهم إتلاف هذه المخطوطات: الكولونيل موغان (Mourin Colonel)، فبعد أن سيطر على مدينة أكدس سنة 1917م، قام بإتلاف وتخريب كنوز من المخطوطة المحفوظة في بيوت علماء هذه المدينة، حيث أحرقت أو رميت في الشوارع؛ ولا تزال ذكريات هذه الحادثة المؤلمة ماثلة في نفوس أهل أغدس[14].

---

[10] Urvoy, Yves. Chroniques d'Agades, Journal des Africanistes; Année 1934, n 4-2.p146.

[11] Bunus, Suzanne, Recherches sur les centres urbains d'Agadez et d'In-Gal, Revue de Monde Musulman et de la Méditerranée, n11, 1972, p53.

[12] Bernus, Edmond, Vallet d'Aawagh, Niger, Etudes Nigériennes, n 57, 1954, p36.

[13] نبيل، بناغا هليدو: الاستعمار والحركات الصوفية في بلاد السودان الغربي، رسالة الماجستير، شعبة أصول الدين– جامعة الزيتونة 2003، ص5.

[14] Finn, Fuglestad, Les révoltes des Touareg du Niger, (1916-1917), Cahiers d'études africaines, vol 13, n 49, 1973, p108-109.

2. المخطوطات المتعلقة بالأمازيغ بقسم المخطوطات العربية والعجمية

يعد هذا القسم من أكبر مراكز المخطوطات بدولة النيجر؛ يحتضن مخطوطات في مجالات الأعراف والتاريخ والطب ومناقب رجال الدين والسياسة والآداب والمعاهدات ووثائق بيع وشراء العبيد وطبائع قبائل السودان... الخ. تقدر بحوالي 4.000 مخطوط؛ كتب أغلبها باللغة العربية، إلى جانب لغات محلية مثل: الهوسا والفلانية والأمازيغية؛ بعضها معلوم المؤلف والبعض الأخر مجهول صاحبه[15]. استهل هذا القسم رصيده بالمخطوطات التي كانت محفوظة بخزانة الأستاذ بُوبوُ هَامَّ(Hama Boubou)، رئيس المجلس الوطني النيجري ما بين 1958-1974م. جُمعتْ بأشكال مختلفة في المساجد والمدارس وغيرها بدولة النيجر، وفي الدول المجاورة، مثل بوركينافاسو، وليبيا، ومالي ونيجيريا. كما تم اغناء هذا القسم فيما بعد بمخطوطات جديدة، جلبها المشرفون عليه لدى رجال الزوايا والقضاة والكتاب وأحفاد الأسر الحاكمة في البلاد. جمعت عن طريق الشراء أو النسخ، بدعم من الدولة النيجيرية، ومن منظمات عالمية وإقليمية مهتمة بالحماية القانونية للممتلكات الثقافية من التدمير والنهب والتهريب، باعتباره تراثا مشتركا للإنسانية؛ منها: منظمة "اليونسكو" و"جمعية الدعوة الإسلامية العالمية"، مكتب النيجر، وبعض سفارات الدول الأجنبية. مولت حملات جمع هذه المخطوطات أو تصويرها عند الأسر العلمية؛ ورافقت هذه العملية بإجراءات الحماية والتثمين، تتجلى في صيانة القسم الذي يحتضنها وتجهيزه ببعض وسائل ترميم المخطوطات وكذا تأهيل الموارد البشرية المشرفة عليه[16].

تناولت المخطوطات المحفوظة بهذا القسم جوانب كثيرة من حضارة الطوارق، منها: ما يتعلق بالتاريخ مثل مخطوط "تاريخ الطوارق وسنغي" للعالم العتيق بن سعد الدين، من كل السوق، ومخطوط "موصوفة السودان" لأسماء بنت عثمان بن محمد بن فودي، المتوفاة سنة 1280هـ/1864م، ومنها ما يهم التراجم، مثل: مخطوط "تاريخ كَوْسَنْ وحرب كلوي مع أمْزورْكْ" من تأليف الشيخ بخاري بن تانودي بن الأجل التنبكتي الأغدسي، وما يتعلق بالمناقب وأصل الطوارق، مثل: مخطوط "النقول النواطق في شأن البربر والطوارق"، من تأليف محمد بلو بن عثمان بن محمد بن فودي، المتوفى سنة 1253هـ/ 1837م، ومخطوط "تاريخ

[15] Hassane, Moulaye, Les Manuscrits Ajami de Département des Manuscrits Arabes et Ajami de l'IRCH, l'Université de Niamey, in Les Manuscrits Arabes et A'jAjami dans la Région Soudano- Sahélienne, Institut des Etudes Africaines, Rabat, 2006, p86.

[16] حس، مولاي، فهرس المخطوطات الإسلامية الموجودة بمعهد الأبحاث في العلوم الإنسانية، النيجر، لندن مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ج1، سنة 2004، ص 22-23.

دمرغو" للشيخ حسين بن الحاج الأغدسي، من دمرغوا، ومخطوط"نبذة من تاريخ إمَاجَغَنْ وكَلْ السوق" من تأليف مهدي بن الصالح الشريف.

تنضاف إلى المخطوطات السابقة الذكر، مخطوطات أخرى مهمة، مجهولة المؤلف، يكتسي مضمونها أهمية كبيرة في حضارة الطوارق، منها"تاريخ أزواد في أخبار البرابيش وحُرُوبهم" ومخطوط "معاهدة بين التوارق وسنغي" ومخطوط "تاريخ سلاطين آهير من أهل أغيغي وتعزرت".[17]

جلبت هذه المخطوطات من جهات مختلفة داخل النيجر وخارجه، لكن تلك التي جمعت في بلاد الآيير وأزواغ عموما، هي التي تشكل الأغلبية، مثل مدينة أكدس المصنفة حاليا، لسبب كثرة التراث المخطوط بها، تراثا عالميا لليونسكو ومدينة تكدا ومدينة بلما (Bilma)[18]، التي استطاعت أن تكون لنفسها خصوصيات محلية، منها تطويع الخط المغربي المشهور ببلادالسودان وتعويضه بخطوط محلية، يصطلح عليها بالخط السوداني والسوقي نسبة إلى كَلْ السوق بمالي الحالية.[19]

3. بعض من حضارة الطوارق من خلال مخطوطات هذا القسم

ليس من السهل إحصاء كل المعلومات التي تقدمها هذه المخطوطات حول تاريخ وحضارة الطوارق، فهي تزخر بإشارات مهمة حول موروثهم الثقافي في شتى العلوم، مثل التاريخ والآداب والحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، غير أننا سنكتفي في هذا المحور بالتركيز على بعض المعلومات التي توفرها حول القضايا الآتية:

- **أصل الطوارق**: يشكل هذا الجانب الموضوع الرئيسي في كثير من هذه المخطوطات، انخرطت في الجدال القائم حول الأصول الأولى للأمازيغ، بما فيهم الطوارق، وكيف استقروا في شمال إفريقيا وبلاد السودان؛ حيث يشكل الأصل المشرقي لهؤلاء القاسم المشترك بين أغلب أصحابها، خصوصا الأصل الفلسطيني واليمني. تبناه صاحب كتاب" البقول النواطق في شأن البربر والطوارق"، لمحمد بِلُ بن عثمان بن محمد فُودِي، حيث ذكر أن الأصل الأول للأمازيغ هو بلاد فلسطين، "خرجوا منها متوجهين إلى المغرب حتى انتهوا

[17] حول رقم تصنيف هذه المخطوطات داخل قسم المخطوطات العربية والعجمية، أنظر الجدول أسفله.

[18] Aboubacar, Adamou, Agadez et sa région, études nigériennes, n 44, 1976, p1-50.

[19] قاسم، السمرائي، تاريخ الخط العربي وتطوره، مركز جمعة الماجد، دبي، 1999، ص31.

إلى لوبيا ومراقبة. فتفرقوا هناك فتقدمت زناتة ومغيلة إلى المغرب وسكنوا الجبال وتقدمت لواتة فسكنت أرض طرابلس... وانتشروا حتى بلغوا السوس"[20]. أيد هذا الأصل أيضا صاحب مخطوط: "بحث عن قبيلة تَمْغُرْ بالنيجر"، حيث أشار إلى أن هذه القبيلة الطاريقية: "أول من خرج منها من اليمن الإمام يحيى"[21]. هذا بالإضافة إلى مخطوطات أخرى لها نفس الموقف مثل مخطوط" نبذة عن تاريخ إماجِغْنْ وكَلْ السوقْ" حيث اعتبر الأمازيغ" من ذرية بربر بن قيس بن غيلان"[22].

▪ **نظام تولية الحكم**: تحتوي هذه المخطوطات على معلومات مهمة حول هذا الجانب، جاءت فيها إشارات حول أسماء السلطنات التي حكمت شمال النيجر، وأسماء الملوك الذين تعاقبوا عليها، ومدة حكمهم وغزواتهم بما في ذلك نظام توريثهم للحكم، حيث لا يتولى السلطنة لديهم سوى من كانت أمه متسلسلة النسب[23]؛ ومن المخطوطات التي تناولت هذا الجانب: مخطوط "كلوي ونبذة عن تاريخ معركة تعواج وأصل سندل"، مجهول المؤلف، ثم مخطوط "سلاطين آهير"، تتبع هذا الأخير أسماء ملوك سلطنة هؤلاء ومدة حكم كل واحد منهم، وأسماء أمهاتهم والقبائل التي ينحدر منها كل ملك، وذلك في الفترة الممتدة ما بين سنة 807 هجرية إلى 1325 هجرية.

▪ **الاحتكام إلى الأعراف**: مما ورد في بعض هذه المخطوطات أيضا: بعض الإشارات حول الاعراف المنظمة للحياة الاجتماعية عند الطوارق، خصوصا تلك المنظمة لعلاقات المستقرين بالرحل وعادات الزواج والولادة والعقوبات العرفية المفروضة على المخالفين لهذه

---

[20] محمد بِلُ بن عثمان بن محمد فُودِي، " البقول النواطق في شأن البربر والطوارق" ورقة 2-3، رقمه في قسم المخطوطات العربية والأعجمية 273.

[21] مصطفى اب غا، "بحث عن قبيلة تَمْغُرْ في بيلْما (النيجر)،" ورقة 1 -4. يوجد في قسم المخطوطات تحت رقم 34.

[22] لا نريد أن ندخل في الجدال القائم حول هذه النظرية، ولا حول الأسباب التي جعلت أصحاب هذه المخطوطات يتبنونها، لكن في الحقيقة هي نظرية سياسية واجتماعية، أكثر مما هي حقيقة تاريخية. تشبث بها الكثير من النسابة بما فيهم الأمازيغ، نظرا للمكانة الروحية للمشرق في قلوبهم، كمنبع للدين والحضارة، ولما ترسخ لديهم من كون النسب القريشي، شرط من شروط الخلافة؛ لهذا يتبناه كل من له الرغبة في الرئاسة والحكم. تشبث به الأمازيغ وحتى أهل السودان، أنظر محمود كعت، تاريخ الفتاش، ص 54 وعبد الرحمان السعدي، تاريخ السودان، ص2. انظر أيضا:
Hélène Claudot-Hawad, Des États-Nations contre un peuple : le cas des Touaregs, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, Année 1987, n44, p50.

[23] يشكل مخطوط "سلاطين أهيير من أهل اغيغي وتهزرت" من نموذج المخطوطات التي تتبعت أمهات سلاطين بلاد الآيير، حيث أكد أن ابن أخت السلطان هو الذي يرث الحكم. أنظر الصفحات:2، 4، 5، 8. يوجد هذا المخطوط بقسم المخطوطات العربية والعجمة تحت رقم.1751.

الاعراف. يعتبر صاحب مخطوط "تاريخ دمرغو"، الشيخ حسين بن الشيخ الاقدزي، أهم من فصل في هذا الجانب، فقد تحدث عن العرف المنظم للعلاقات بين الرحل والمستقرين، حيث قال :"عادة بين التوارق والأعاجم والبرابر... وأما حكم إذا اختلف أصحاب البستان في التخوم في أول التعمير مَنِ السابق والمسبوق، فإن يتساويا في التخوم وإذا لم تكن في البلد طريق الدواب، وتريد سد الغنم إلى المراعي في وقت الازدراع وحاكم الأرض يقدم الدواب ويسير إلى أين شاء، حتى إذا انتهى إلى المرعى ويكون أثره هو الطريق ويُؤمر صاحب الزرع بقطع زرعه ويخلي الطريق"[24]. كما تحدث عن العرف المنظم لطقوس الزواج والولادة والإنفاق، حيث قال في الكسوة: "وإذا اختلف الزوج والزوجة في الكسوة ولا حكم لزوج في الكسوة إلا الكسوة الأولى، وليس عليه كسوتها إلا أن يعطيها "شحمة؟" للفتل لتكتسى بنفسها"[25] كما قال حول الجهاز المتعلق بالزواج: "وإذا أوتي عروسة إلى بيت عروسها يقرنها آباؤها مع صداقها ويأتون به إلى الزوج"[26]. أما حول أول ولادة، فقد أشار إلى أن المرأة "إذا ولدت بكرًا أول ولادتهما، يؤتى إليها تسع دجاجات وتيس من المعز وثلاثة كؤوس فيها دخن وملح اسمه فوتى مع فلفل وكزبرة، وفي سابع اليوم من الولادة ولا يذبح شاة العقيقة حتى يعطون عصبة الزوج اثنان زراع من ساواي"[27]

خاتمة

لقد حاولنا من خلال ما سبق، سرد بعض نماذج من التراث المخطوط المتعلق بالأمازيغ في إفريقيا جنوب الصحراء؛ خصوصا ذلك المحفوظ في قسم المخطوطات العربية والعجمية بمدينة نيامي النيجيرية. وقفنا عند بعض المناطق التي جلب منها، وبعض القضايا الأمازيغية التي تعكسها، بما في ذلك مهارة علماء الطوارق في بعض فنون المعرفة المتداولة آنذاك، والحياة السياسية والاجتماعية والثقافية عند هؤلاء؛ وبالرغم من أننا لم نتصفح سوى نزر قليل من هذه المخطوطات، نؤكد على أنها جديرة بالاهتمام والتحقيق والنشر باعتبارها مرجعا لا محيد عنه لدراسة البعد الأمازيغي في حضارة بلاد السودان.

---

[24] مخطوط "تاريخ دمرغو"، من تأليف الشيخ حسين بن الشيخ الأقدري الورقة رقم 5. يوجد في قسم المخطوطات العربية والعجمية تحت رقم 44.

[25] المصدر نفسه والورقة نفسها.

[26] المصدر نفسه، الورقة 6.

[27] المصدر نفسه، الورقة رقم6.

الملاحق

ملحق1

جدول: مختارات من مخطوطات مركز المخطوطات العربية والعجمية المتعلقة بالامازيغ.

عنوان المخطوط	المؤلف	نوع الخط	رقمه
"فتح القدوس في جواب ابن عبد الله الكنسوس"	المختار بن أحمد الكنتي الوفي، ت عام 1811–1236م	مغربي	325
"تاريخ الطوارق والسنغي" (نسخة بخط المؤلف)	العتيق بن سعد الدين السوقي	مغربي	384
"أسماء أمراء الطوارق"	مجهول	مغربي	550
"كتاب في تاريخ قبائل البَرْبَرْ والعَجَم والعَرَب في صَحْراء المغرب والتّكْرُور"	أحمد بن محمد بن أحمد بن حبت الغلاوي الشنقيطي. ت 1301–1883	مغربي	1024
"أصل سلطنة "دَوْرَا" بنيجيريا"	محمد بن عبد الله	مغربي	1215
"أجوبةُ الشّيخ المختار الكنتي عن أسئلة أمير مَاسِن أحمد لَبُّ"	المختار بن أحمد بن أبي بكر الكنتي الوافي (الكبير)، ت 1226–1811م	مغربي	1324
تاريخ السوقيين	أحمد أكاد بن محمد بن محمد بن أحمد	مغربي	1325
"تاريخ أزواد في أخبار البراييش وحُرُوبهم"	مجهول	مغربي	1326
"سَيْفُ الحَقِّ المعتمد فيما وقع بين عمر بن سعيد الفُوتي وبين أمير ماسن أحمد بن أحمد بن لَبّ من المخالفةِ والحروبِ"	عمر بن سعيد الفوتي الطُّوري الكَدَوِي التجاني، المعروف بتال ت 1280–1863م	مغربي	1391

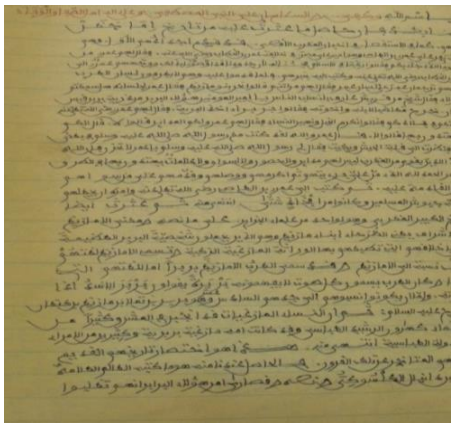
"ضياء الحكام فيما لهم وعليهم من الأحكام"	عبد الله بن محمد بن فودي بن عثمان بن صالح فودي، ت 1245–1829	مغربي مشكول	1513
"قصيدة حول مصوفة السودان"	أسماء بنت عثمان بن محمد بن فودي، ت 1280هـ/1864م.	مغربي مشكول	1740
"وثيقة معاهدة بين الطوارق والهوْسا"	مجهول	مغربي	1746
"ذكر الوقائع التاريخية في منطقة آهير"	أبو بكر بن الطاهر بن تاشيتي	مغربي	1751
"تاريخ سلاطين "غَوْبَر" ونبذة من تاريخ "آدَرْ"	مجهول	مغربي	1752
"ضبط معرفة قبائل "كلوي" ونبذة من معركة "تعواج" وأصل "سندل"	مجهول	مغربي مشكول	1754
تاريخ سلاطين آهير من أهل "أغيغي" و"تعزرت"	مجهول	مغربي	1756
"نبذة من تاريخ إمَاجَغَنْ وكَلْ السوق"	مهدي بن الصالح، الشريف	صحراوي مشكول	1937
"دَلائلُ الخيرات وشوارقُ الأنوار في ذِكر الصلاة على النبي المختار"	محمد بن سليمان بن داود بن بشر الجزولي السملالي الشاذلي،ت 870هـ/1426م.	مغربي	2034
"ترجمة العلامة أحمد بابا التنبكتي"	مجهول	مشرقي	2087
"أصل سلطنة أهير وسلطنة بَرْنُو"	مجهول	مغربي مشكول	2301
"ذكر بعض الوقائع في منطقة	مجهول	مغربي مشكول	2041

اغدس"			
"خلافة أسرة "أغيعي، وتعززت" من طوارق أهير (النيجر)"	مجهول	مغربي مشكول	7
"بحث عن قبيلة تمغر في بيلما (النيجر)"	مصطفى اب غا	مغربي	34
"أول تأسيس سلطنة أهير"	مجهول	مغربي مشكول	40
"تاريخ دمرغو"	حسن بن الحاج الأغدسي	مغربي واضح	44
"سكان المغرب قبل الإسلام"	ابراهيم حسن سعيد	مغربي	61
"موجز تاريخ إمبراطورية السنغي"	عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن عامر السعدي ت سنة 1066هـ/1656م.	مغربي مشكول	62
"كاوسن وحرب كلوي مع أمزورك"	تانودي بن البخاري بن الأجل التنبكتي الأغدسي	مغربي	64
"نبذة عن أسماء ملوك لبتاكو وسند"	مجهول	مغربي	79
"مراسلات بين طوارق وسنغي"	: صديق بن محمد الأمين	مغربي	80
"نبذة تاريخية فيها خبر أول من سكن أزواد"	مجهول	مغربي	87
"مجموعة من رؤيا الشيخ أمان بن إلاجن (أحد أولياء أغدس)"	أما بن أفاجن	مغربي	139
"النقول النواطق في شأن البربر والطوارق"	محمد بلو بن عثمان بن محمد بن فودي، المتوفى سنة 1253هـ/ 1837م		273

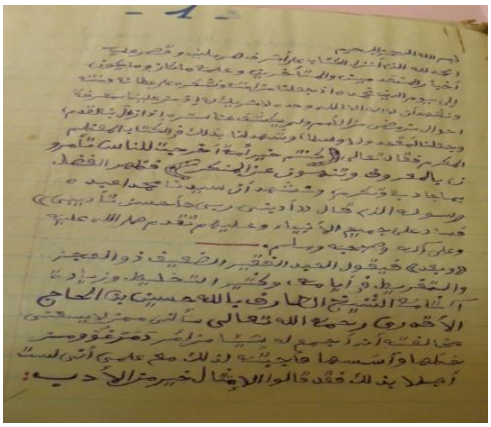
(اعتمد في إنجازه على المعاينة المباشرة وعلى فهرس المخطوطات الاسلامية الموجودة بمعهد الابحاث في العلوم الانسانية، النيجر).

ملحق 2: الورقة الأولى لبعض مخطوطات الطوارق

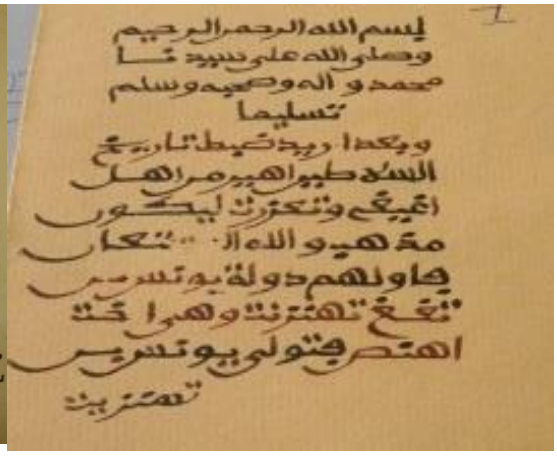
" نبذة عن تاريخ إماجغن"



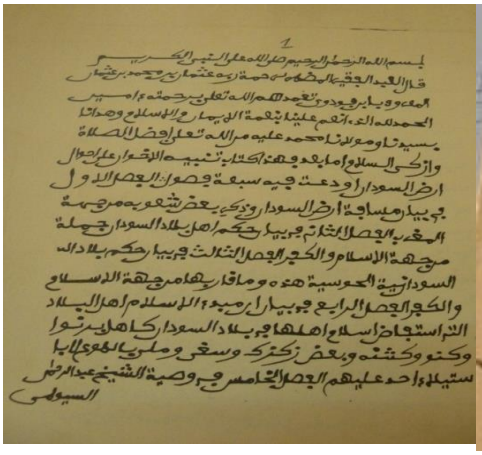
"تاريخ قبيلة دمرغو الطارقية"



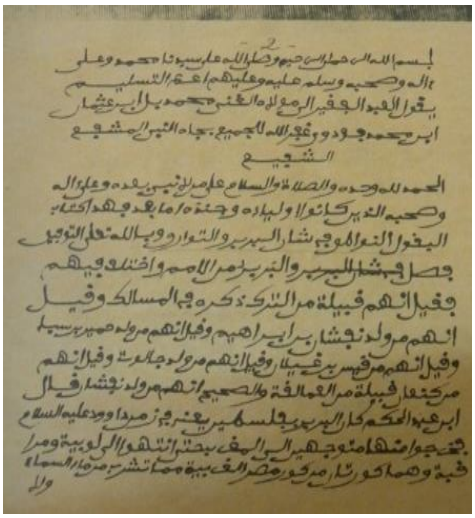
"تاريخ سلاطين أهير من أهل إغيغي وتعزرت"



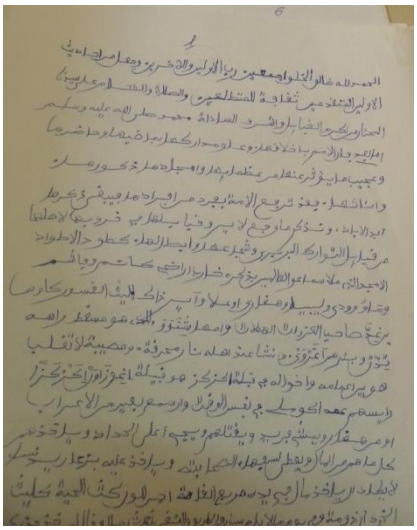
"تنبيه الاخوان على أحوال أرض السودان"



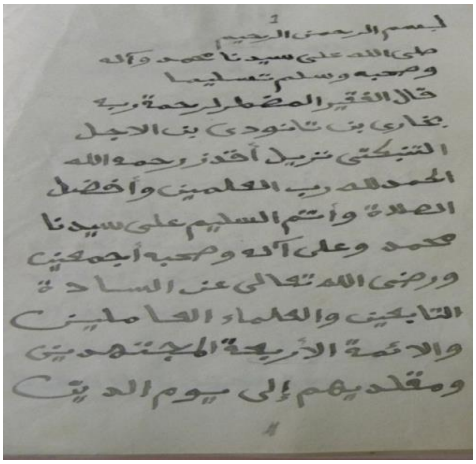
"البقول النواطق في شأن البربر والتوارق"



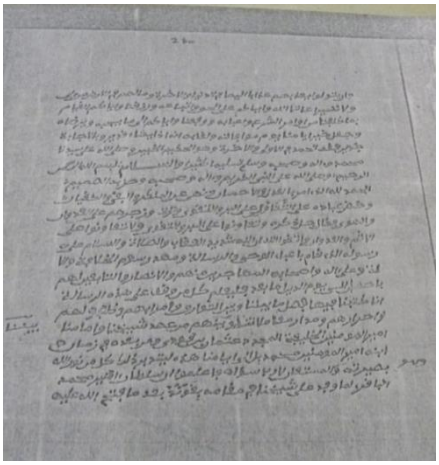
"حول أصل البربر والتوارق"



"مصباح الظلام في تواريخ أعيان القرن الرابع عشر بأغدس"



" معاهدة بين التوارق وسنغي "



البيبليوغرافيا

أب غا، مصطفى، " قبيلة تَمْغُرْ في بيلْما (النيجر) "، يوجد في قسم المخطوطات العربية والعجمية، تحت رقم 34.

الأقدزي، حسين بن الشيخ، "تاريخ دمرغو "، يوجد في قسم المخطوطات العربية والعجمية تحت رقم: 44.

أزناگ، إبراهيم بن عبد الله، شرح منظومة تزناگت" للحسن التامودیزتي، دراسة وتحقيق وتعريب محمد الهاطي، منشورات المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، الرباط، 2015.

سالو، الحسن، المخطوطات العربية في النيجر، كنوز الأمة في طي النسيان، مطبعة نور للنشر ألمانيا، ط1، 2019.

سالو، الحسن، أحوال منطقة أزواغ، من مرحلة ما قبل الاستعمار إلى عام 1960، منشورات دار لوتس للنشر الحر، ط1، القاهرة، 2019.

القشاط، محمد سعيد، من قيادات الجهاد الإفريقي، محمد كاوسن، منشورات مركز جمال بن حوبرب للدراسات، دبي، ط 1، 1999.

مولاي، حسن، فهرس المخطوطات الاسلامية الموجودة بمعهد الابحاث في العلوم الانسانية، النيجر، مطبوعات مؤسسة الفرقان للتراث الاسلامي، لندن، ج1، ط1، 2004.

Ayman, Fadel, Le Département de Manuscrits Arabes et Ajamis (Mara) de L'institut De Recherches en Sciences Humaines, Université Abdou Moumouni, Niamey (Niger) *Sudanic Africa*, n 7, 1996, pp. 166-169.

Bunus, Suzanne, Recherches sur les centres urbains d'Agadez et d'In-Gal, *Revue de Monde Musulman et de la Méditerranée*, n11, 1972, pp. 51-56.

Djibo, Hamani, *L'Islam au Soudan Central, Histoire de l'Islam au Niger du VIIe au XIXe siècle*, l'Harmattan, Montréal, 2007.

Farmo, Moumouni, Boubou Hama, *L'itinéraire de l'homme et du militant*, Éditions Hurtubise, Montréal, 1993.

Finn, Fuglestad, Les révoltes des Touareg du Niger, (1916-1917), *Cahiers des'études africaines*, vol 13, n 49, 1973, pp. 80-120.

Claudot-Hawad Hélène, Des États-Nations contre un peuple: le cas des Touaregs, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Année 1987, n 44, pp. 48-63.

Johannes Nicolaisen, *Structures politiques et sociales des Touaregs de l'Air et de l'Ahaggar*, traduit de l'Anglais par Bernus, études Nigériennes, nouvelle-édition de l'Institut de Recherches Humaines, Niger 1982.

Maman Saley, Les Touaregs du passé au futur, *Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, n 41-42, 1996, pp. 65-81.

Urvoy, Yves. Chroniques d'Agades, *Journal des Africanistes Année* 1934, n 4-2, pp. 145-177.

Moulaye, Hassane, Les Manuscrits Ajami de Département des Manuscrits Arabes et Ajami de de l'Institut de Recherches en Sciences Humaines, l'Université de Niamey, in *Les Manuscrits Arabes et A'jAjami dans la Région Soudano-. Sahélienne*, Publications de l'Institut des Etudes Africaines, Rabat, 2006, pp. 85-100.

Triaud, Louis, « Hommes de religion et confréries islamiques dans une société en crise, L'Aïr aux XIX et XX siècle. Le cas de la Khalwatyya », in *Cahiers des études africaines*, n. 91, 1983, pp. 239-280.

Seyni, Moumouni, Tradition manuscrite : les manuscrits africains en écriture arabe et ajami, *Comptes Rendus de l'Union Académique Internationale*, Palais des Académies, Bruxelles, 2006. Pp. 80-88.

الشعر الأمازيغي الريفي التقليدي بعيون مستمزغي فرنسا الكولونيالية؛ ملابسات التقييم والتأويل

جمال أبرنوص
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة

The traditional Rif literary texts that hold in the French colonial period works are not numerous. However, this rarity did not prevent Berberizers of the time from analyzing these texts in order to identify their specificities, interpret their contents and evaluate their aesthetics.

This study attempts to review the conditions under which these texts were collected and transcribed while pinpointing the pitfalls that accompanied the documentation of the texts and its impact on subsequent studies. It also intends to question the conditions which have given rise to the value judgments made by these researchers about the artistic value of the Rif poetry. Finally, it addresses the unspoken in the interpretations relative to the confessions in these texts.

We will be tackling this task while observing the methodological foundations and the historical (colonial) conditions which at the time oriented the work of French scientific institutions in Morocco.

Key Words : Poetry – Amazigh – Rifan – Record – Colonial era – Context – Evaluation

Les textes littéraires rifains traditionnels qui ont trouvé place dans les ouvrages datant de la période coloniale sont peu nombreux. Or, leur rareté ne pouvait empêcher les berbérisants de l'époque de les analyser en vue d'en relever les caractéristiques, interpréter les contenus et évaluer l'esthétique.

La présente étude tente de circonscrire le contexte de leur collecte et de leur transcription tout en mettant en lumière les pièges qui ont accompagné l'activité de documentation et ses retombées sur les études ultérieures. Elle vise également à questionner les conditions qui ont occasionné les jugements de valeur émis par ces chercheurs sur la valeur artistique de la poésie rifaine. Elle aborde enfin le non-dit des interprétations portant sur l'aveu dans ces textes.

Nous nous attelons à cette tâche sans oublier les fondements méthodologiques et les conditions historiques (coloniales) qui ont orienté, à l'époque, le travail des institutions scientifiques françaises au Maroc.

Mots-clés : Poésie – amazighe – rifain – notation – époque coloniale – contexte – évaluation

لم يكتب لأدب الريفيين التقليدي أن يستفيد من فضيلة التدوين إلا سنة 1858، متأخرا بقرن ونصف عن بواكير التدوين الغربي التي عرفها الأدب الأمازيغي[1]، كما لم يكتب له أن يحظى بنفس العناية التي حظيت بها آداب مجالات أمازيغية أخرى، لذا لم تُستنقذ منه غير نتف قليلة موزعة بين الشعر والحكاية، جاء مجملها، في هيئة متون استقرائية ضمن مؤلفات ودراسات تنشد وصف اللسان وتستغور الإنسان والمجال، وترصد المزاج الجماعي، مستنكفة عن البحث في أدبية النصوص في ذاتها. أما عن حيثيات ضعف الحركة التدوينية التي عرفها الريف فهي جماع وقائع وخصوصيات تمتزج فيها التفاصيل التاريخية والجغرافية، وتتضافر فيها البواعث والنتائج، وإن بدت، في تركيبها وتفاعلها، أشبه بروافد ومسيلات تصب جميعها في عامل رئيس هو حجم الصعاب التي كانت تنتصب أمام المستكشفين الأوروبيين الراغبين في ولوج المجال، والتي يوجزها قول موليراس *Mouliéras* (1855–1931): "لا يمكن لأي أوروبي أن يتباهى بكونه عبر الريف، فهذه المنطقة مجهولة وغامضة، وقد ظلت محتفظة بسرها ومغطاة بحجاب منيع" (موليراس، 2007: 46).

غير أن ندرة النصوص لم تكن لتمنع بعض الدارسين من مباشرة التأويل وعقد المقارنات وصياغة الأحكام الفنية، حتى أن غير العارف يخال أن المتون الأدبية التي اتخذت عينات بحثية قد حازت من الرحابة والتنوع ما يمنحها صفة التمثيلية، والحال أنها نصوص لا تمثل سوى نفسها، أو شيئا يسيرا من سمات أدب المجال الذي جمعت منه، أو من سمات الأدب الذي تماثل آثاره فيالجنس والموضوع والإيقاع وغيرها من المتغيرات الفاعلة في تعيين الهوية الفنية.

---

[1] يؤكد إميل لاووست E.Laoust أن الفضل في تدوين أول نص ريفي شفوي يعود للمستمزغ الفرنسي أدولف هانوتو AdolpheHanoteau المتخصص في الشأن اللغوي والثقافي القبائلي، وذلك عام 1858،وتحديدا في مؤلفه الذي تناول فيه القواعد النحوية للهجة القبائلية Essai degrammaire kabyle, Ed Bastide, Alger, 1858, pp.350-352)، والنص من المأثور الحكائي لقبيلة قلعية، دونه الباحث باعتماد الحرف اللاتيني، إلى جانب نصوص مأخوذة من لهجات أمازيغية أخرى، بهدف إظهار مقدار التماثل القائم بين الفروع اللهجية الأمازيغية المختلفة (Laoust,1926 :79).

بعد انصرام نصف قرن على ذلك، سيتكفل ص. بيارناي بنشر نصوص حكائية منتمية إلى ثلاث قبائل ريفية (ثمسمان، وأيشعيذ، وقلعية)، (Biarnay, 1910 :427–437).

أما أولى النصوص الأمازيغية التي تم نشرها بأوروبا فقد كانت بأمستردام، سنة 1715، وقد نشرها الأب نوستر Pater Noster إلى جانب نصوص أخرى بلغات مختلفة قام بتنضيدها "جون شامبرلاين JohnChamberlayne"، وذلك لغايات تبشيرية. وهي نصوص فاقدة للقيمة الأدبية (الجمالية)، إذ لا تعدو أن تكون عينة لسانية Echantillon linguistique كاشفة لبعض سمات أمازيغية الجنوب. أما أولى المدونات الأمازيغية الشفوية الأدبية فقد كان فضل تخليدها للمستمزغ "و.ب. هودسون W.B. Hodgson"، وهي تتضمن خمس أغان وسبع حكايات قبائلية، وذلك سنة 1829 (Galand-Pernet, 1998 :1).

تنكب هذه الإحاطة بما قيل عن المدونات الشعرية الريفية، وتحديدا بما خطه مستمزغو[2]فرنسا الكولونيالية بخصوص سمات هذا الشعر ومضامينه؛ سالكة طريق الرصد النقدي للتأويلات والأحكام موضوع الحديث، كما تراهن علىاستدعاء الشروط والملابسات الموضوعية التي أحاطت بعملية الجمع والتدوين، واستحضار طبيعة الخلفيات المنهجية والغائية التي وجهت فعل الدراسة والتأويل.

1. ملابسات الجمع والتدوين؛ مزالق وتداعيات

شكل وصف اللسان أعز مطالب الدراسات الاستمزاغيةالكولونيالية التي همت مجال الريف، إذ بادر الرعيل الأول من الدارسين إلى جمع المتون المعجمية والأدبية، بغرض اتخاذها مادة لاستقراء الخصائص اللسانية المميزة لتنويعات الريف الأمازيغية، وهؤلاء باحثون منخرطون في مشاريع بحثية تؤطرها برامج عمل مؤسسية لا تخفى محركاتها الاستعمارية، يعنينا منهم، تخصيصا، تلك الفئة التي ضمنت أبحاثها متونا أدبية، سواء تلك التي اكتفت بتدوين النصوص وترجمتها، أم تلك التي أفردت محاور لتأويل المضامين ورصد المقومات الفنية والجمالية التي تنطوي عليها هذه النصوص.

يفضي النظر السوسيولوجي إلى ملاحظة انتماء هؤلاء إلى إحدى جماعتين؛ عسكريون من أطر الحماية الذين اهتموا بوصف اللهجات الريفية قصد تسهيل عملية تعلمها، ومن بين هؤلاء ص. بيارنايوأ. رينيزيو، ول. جوستينار، وجامعيون لا يخفى حضور الهاجس العلمي في أعمالهم البحثية، وفي طليعتهم ر. باصي وإ. لاووست (الأزرق، 2010: 82). أما عن الحيثيات التي أحاطت بجمع المتون اللسانية والأدبية فيبدو أنها كانت مشوبة بحس التحرج، وموصومة بفقد العفوية، تعكس مناخ التوجس الذي يفترض أن يسود في ظل محاورة استخبارية تجري بين عسكري (أو جامعي) أوروبي ورجال من عوام الأهالي. كما يظهر أن الجمع كان يتم بعيدا عن الريف، وأن الفضل فيه يعود لريفيين مهاجرين عابرين أو مقيمين بمجال الاستعمار الفرنسي، وهكذا لجأ ص. بيارناي إلى ريفيين مقيمين بطنجة معترفا بعدم كفاية مجموعاته من النصوص، قائلا بهذا الصدد: "كنت أمني نفسي، أن أخصص هذا القسم [من المؤلف] لنوع من الأنطولوجية التي كان يأمل اشتمالها على نصوص تمثل كل

[2] نستعمل اللفظ ترجمة للفظ الفرنسي Les berbérisants، والذي يطلق على المتخصصين في الدراسات الأمازيغية، بصرف النظر عن انتمائهم القطري وطبيعة ثقافتهم الأولى.

قبائل الريف. منتخبات من هذا القبيل يسهل جمعها بطنجة حيث نلتقي بمهاجرين من كل مناطق الريف" (Biarnay, 1917: II–III).

أما أ. رينيزيو A. Renisio فلم يتح له جمع المتون من مجالها الحاضن إلا بديارالبزناسنيين، حيث أقام لفترة طويلة مكنته من إذابة الجليد الوجداني المنقود آنفا، وهو ما جعله يظفر بنصوص شعرية أشد تمثيلا للمواضيع، بدليل ما جاء في مدوناته من نصوص ذات إيحاءات إيروتيقية. وهو يقول في سياق توثيق ملابسات الجمع:

«جزء كبير من كتابنا هذا يتعلق بدراسة لهجة البزناسنيين. لقد أتاح لنا طول مقامنا بين ظهرانيهم دراسة لغتهمبتفصيل، كما سمح لنا أن نأخذ من أفواههم، أثناء طوافنا المتكرر بالقبيلة، مجموعة من النصوص. أوردنا في هذا المؤلف أجود لقطاتها.

وفي السياق نفسه، أتيحت لنا دراسة لهجات الريف (بحصر المعنى) بفضل لجوئنا إلى مخبرين (رواة) موسميين انتقيناهم من بين أحذق الريفيين العابرين قبيلة بني يزناسن في طريقهم للعمل بالجزائر.

يممنا وجهنا، بعدها، صوب المغرب الغربي، وقمنا بتوسيع دائرة ملاحظاتنا لتشمل لهجات صنهاجة السراير، وقد اتخذنا مخبرين من بين بعض أهالي هذه القبائل الذين كانوا سجناء سنة 1925، أو من الذين وفدوا إلى فاس ليستقروا بها منذ بضع سنوات»

.(Renisio, 1932: XII)

يبدو لفظ السجناء صادما إلى حد بعيد، فعملية الجمع تمت هنا في خضم الجبر والإكراه، وفي ظل انتهاك فاضح لشرط التعاون الإرادي للرواة، كما لو أن الأمر يتعلق بأخذ عينات من مواد لا بتدوين إفادات قولية. يلاحظ الدارس أيضا أن الأمر يتعلقبإفادات رجالية، وما نظنه كان سهلا أمام الباحثين إجراء مقابلات مع نسوة ريفيات في ظل المحاذير الصارمة للاتصال بين الجنسين داخل مجتمع تقليدي محافظ. أثر هذا الإقصاء القسري في مسألة الهوية الجندرية للرواة لابد أن يرخي بظلاله على هوية النصوص المجموعة، وبخاصة في حالة الأشعار النسائية كما هو حال شعر الحب والاستزواج، إذ لا يبدو من الصواب الاطمئنان لوساطة الرجال في نقل ملفوظات نسائية الذوات والمتخيل والهواجس والمحركات والغايات.

عملية التدوين، أيضا، لابد أن توضع موضع تأمل بحثي، فقد تمت في إطار درجة التزام متفاوتة بقيود إحدى الإملائيات المدركة، وهكذا اعتمد أ. رينيزيو، مثلا، صيغة تدوينية تتأرجح بين الكتابتين الفونيتيكية (التي تحاكي المنطوق) والفونولوجية(التي لا تولي بالا للاختلافات الصوتية إلا ما امتلك منها صفة التمييزية)، كما زلَّ تدوينه في كثير من

المطبقاتوالمدغمات،ولم يلتزم بأيةأوفاق موحدة في الوصل والفصل الإملائي[3]، وهو ما رفع من حالات الاختلال القرائي التي تسم مدوناته (أبرنوص، 2016 :25)، بل إن الرسم الكتابي كان مسؤولا عن نشوء استقراءات غير دقيقة بخصوص الشعر الريفي التقليدي، نمثل لها، هنا، بما عرضه الباحث عبد الله بونفور[4]، والذي انتهى بعد إعماله لقواعد القياس العروضي Règles de mesure métriqueإلى القول بخضوع هذا النمط الشعري لتماثل عددي خاص قوامه وجود أحد عشر مقطعا في كل بيت (Bounfour, 1999 : 146–147). وهو قول غير دقيق بدليل شذوذه عن قاعدة إجماع الباحثين الذين قاربوا عروض النظم الريفي، والذين وقفوا على بنائه الإثني عشري (يتكون الايزلي الريفي من بيتين شعريين يضمان اثني عشر مقطعا) (Elmedlaoui, 2006: 161–191).

إلى جانب هذه الاختلالات ذات الطبيعة الفونوغرافية يلاحظ الدارس خفوت العناية بسياقات النصوص المجموعة، وعدم انشغال الباحثين بتوثيق مناسباتها إلا في ما ندر[5]، إضافة

---

[3] وهكذا أهمل الباحث الصوامت النفثية Les spirants التي تميز أمازيغيات الشمال جميعها (tazizwit عوض ṯazizwiṯ)، لكنه ظل حريصا على إثبات الحركة المختلسة Le schwa في كل مواقعها داخل المقاطع، بما في ذلك موقعها في مفتتح المقطع (ennes).

أما بخصوص الأخطاء الموصولة إلىمسألة تفكيك سلسلة القول، فقد لجأ الباحث في حالات عديدة إلى إدماج الأدوات الأحادية القطعة (مورفيمات: حدثية–زمنية، وظيفية...) في كلمات الفئات الكبرى (أسماء، أفعال...) التي تتحكم فيها، بحيث تشكل جسما خطيا واحدا، متأثرا، على الأرجح، بإملائية اللغة العربية (التي يتم فيها إدماج بعض الأدوات المشار إليها مع كلمات متعلقة بها، ومن أمثلتها الضمائر المتصلة مثلا، وبعض حروف الجر). وهكذا كتب الباحث مثلا:

izzenzišem عوض izenzišem

dedduxxan عوضḏdduxxan

وهو ما أدى إلى نشوء التباسات قرائية عديدة مردها إلى اختلاف وضعية هذه الأدوات في اللغة الأمازيغية عن نظيراتها من اللغات ذات القرابة من الناحية التنميطية (العربية الفصحى والعبرية)، "**إذ أن مجمل هذه الأدوات غير ثابتة تركيبيا، بمعنى أنها تتنقل، في بعض السياقات المحددة بدقة تركيبيا، وتصعد لكي تلتصق بعنصر قبل–فعلي في تمام مستهل القضية**"(اعمر وآخرون، 2010: 91).

[4] اشتغل الباحث استقراء لحكمه المشار إليه على إيزري دونه أ. رينيزيو على هذا النحو:

a tarbat iṣobẖen isiɣ eddnub ennes

amen tisi telɣemt erẖil ellel ennes

وهو الإيزري الذي يمكن تدوينه (فونولوجيا)، درءا لكل التباس قرائي محتمل، على هذا الشكل:

a tarbat iṣubẖen, isiɣ ddnun nnes

amen tisi telɣemt rrẖil n ellal nnes

[5] يقر بيارناي بالصعاب التي تنتصب أمام الباحث حال جهله بسياق النصوص، قائلا في هذا الصدد:

إلى عدم تبيين الغموض المحدق بكثير من أسماء الأعلام، وبعدد من المشيرات التاريخية والجغرافية التي تحبل بها، والتي تُجهل بواعث استدعائها من قبل الشعراء والشواعر. ثمة، ببعض الإيجاز، نزعة لسانية ظاهرة في توثيق المجموعات الشعرية، بالمعنى الذي يتبدى منه أن هاجس الباحثين كان توفير عينات من ملفوظات الأهالي واتخاذها متونا استقرائية لوصف أنحاء اللهجات وأنظمتها اللسانية المختلفة.

2. صامويلبيارناي؛ مطبُّ التمثيلية وسعة التأويل

يدين مأثور الريف إلى ص. بيارناي بعملين مهمين؛ دراسته الموجزة حول أشعار الريف الغنائية (1915)، ومصنفه التفصيلي حول لهجات الريف (1917)، وقد تضمن العملان نصوصا مذيلة بترجماتها، قام الرجل بجمعها في فترات مختلفة من أفواه مخبرين منتمين إلى قبائل أيث ورياغلوإيبقوينوأيث توزينوإيقلعينوثمسمانوإكبدانن، مصنفا إياها باعتبار اللهجات الفرعية للمخبرين، ومقسما إياها إلى فئتين: أ) الأساطير والحكايات المندرجة تحت الفولكلور مع وصف للعادات المحلية أو مواضعات الأخلاق النثرية. ب) الأشعار الغنائية الشعبية المنظومة في شكل أبيات والحلقات والأقوال المأثورة المسجوعة (Biarnay, 1917: II–III).

اتبع الباحث في مسلكه التدويني قواعد الكتابة الفونيتيكية، فجاءت الرسوم الخطية قريبة من منطوق الرواة، وهو ما أكسب نصوصه درجة انقرائية أيسر، وإن أدى ذلك، في المقابل، إلى بروز صعاب في فهم المكتوب؛ لأن عيب هذا المسلك هو تسجيل كل أشكال التمايز الصوتي في نطق الألفاظ ذات الأصل الفونولوجي الواحد، إلى حد التشويش على مستويات القرابة القائمة بينها، مع ما يمكن أن يؤدي إليه ذلك من شيوع الاعتقاد بانعدام الصلة بين هذه الألفاظ، ومن ثم احتمال عدم فهم مدلولاتها من قبل القارئ غير المستأنس بمنطوق غير قبيلته أو جماعته[6].

في معظم الحالات، يزيد الإيحاء الكثيف في الأشعار من صعوبة فهمها، والكثير من النصوص تظل بمثابة ألغاز بالنسبة للأجنبي عن المدشر الذي لا يعرف شيئا عن المناسبات التي أوحت بها، والأحداث التي حفزت قرائح الشعراء. أحد مخبرينا، الذي يتحدر من "إيبقوين"، والذي يقطن بطنجة، يزور مسقط رأسه على رأس كل سنة. وقد أسر لنا أنه يجد نفسه غريبا في بلدته، وأنه يعجز عن فك شفرة التلميحات التي تتضمنها الإيزران إلا بعد إطلاعه على شروحات قبلية (بيارناي،2016:46/1915).

[6] إذا كان مفيدا ذكر حسنات هذه الصيغة التدوينية فهي بالتأكيد توثيق التحقق الصوتي للنص، لأنها تمكننا من كشف السمات الصوتية، والمحافظة على خصوصيات التنويعات اللهجية التي تعود إليها النصوص، ومن ثم المساعدة على التوثيق الدقيق للمجموعات الأدبية. أما عيوبها فليست بعيدة عن هذه المزايا، بل منبثقة عنها، وملازمة لها، وأشدها أثرا تلك الصعاب التي تنتصب أمام الريفوفونيين (وغيرهم من الأمازيغوفونيين) غير الناطقين بلهجة النص. ولا سيما تلك الناشئة

أما في مضمار المعنى والتأويل فقد عمد الباحث إلى إجراء قراءة موضوعاتية في عدد من مدوناته الشعرية، مطلقا للسانه العنان ليصدر أحكاما عديدة بخصوص القيمة الفنية للنصوص، غير متردد في صياغة التعميمات الاختزالية، حيث استهلها بقوله:

«استطعنا جمع ما يقارب ستين مقطعا شعريا تتضمن معطيات عديدة، نقلها إلينا رواة من كلا الجنسين، يتحدرون من قبائل ريفية ثلاث: ثمسمان، وأيثورياغن، وإيبقوين. دون أن نعثر في أي واحد منها على ثراء الإلهام وما ساوقه من المزايا الأدبية التي تميز قصائد سوس أو أحيدوسالأطلس Ahidous. ولذلك لا نجد من حرج في القول إن الأشعار الريفية المغناة لا تملك منفسحا إبداعيا كبيرا» (بياريناي،2016/1915: 33).

ثم لا يلبث أن يتابع، تخصيصا، في الطريق نفسه قائلا: "يبدو الشيوخ سائرين على أثر شعراء التروبادور القدامى Troubadours والشعراء الجوالين Trouvère، وهم محترفون مأجورون. أما أشعارهم فلا تملك، عموما، قيمة فنية كبيرة. إذ تفتقر في الغالب إلى الإلهام" (نفسه:44).

قبل أن يعمد إلى التخفيف من إطلاقية حكمه في موضع آخر، مجريا تمييزا بين شعر الرجال (إيمذيازن) وشعر النساء، حيث يقول:

«أما المقاطع الغنائية التي تغنيها الفتيات اليافعات فتكون أحيانا من إبداعهن الخاص، وغالبا من إبداع نسوة أكبر سنا. وهي تصل في بعض الأحيان إلى مستوى التحف الفنية. المرأة الشاعرة لا تغترف، كما يفعل الشيخ، إلهامها من خارج ذاتها الخاصة. وهي لا تنظم الشعر ارتزاقا.

هي لا تعرف جيدا قواعد العروض، ولكنها تعبر عن فكرها الخاص، ومشاعرها الفردية. آثارها الفنية ليست منظومة لأجل الجمهور الكبير: إنها تنظم وتغني لنفسها، ولأجل جاراتها وصديقاتها. ولا يحصل إلا بعد حين لإيزري لاقى نجاحا داخل دائرة ضيقة أن يتم التقاطه من قبل فتيات يافعات، وأن يردد من قبلهن في غضون الاحتفالات العامة. باختصار، يمكن أن نستشعر صدقا أكبر، ومشاعر جياشة، وشعرية أقوى في إبداعات النساء، مقارنة مع "إيزران"

عن الاختلافات اللسانية القائمة بين الفروع اللهجية الريفية، وتحديدا ما كان منها ذا طابع صياتي–صرفي وصياتي–تركيبي، لأنه كثير الاطراد، ومن أمثلته المورفيمات الوظيفية ومورفيمات الظرف (الدالة على: المكان، والزمان، والكم والمقادير...) (أبرنوص، 2015:81). وعموما فإن الكتابة الفونيتيكية تزيد من توسيع دائرة الاختلافات القائمة بين الفروع اللغوية الأمازيغية؛ لأنها تبرز التغييرات الصياتية التي تنتج على مستوى السطح، ولا تغوص إلى التمثيلات التحتية التي تكشف حدا أعلى من التقاطعات (نفسه).

الشيوخ. إن إبداعاتهن تعكس، في تقديرنا، الروح الريفية على نحو أشد وضوحا» (نفسه:44-45).

لا يبدو حديث الباحث عن شعر إيمذيازن موضوعيا ولا ذا حجية. إذ يسهل على الناقد الأدبي المتخصص في الآداب الشفهية أن يلحظ امتلاك نصوص هؤلاء لمستويات معتبرة من الأدبية (الخيال والتصوير والإيحاء والإيقاع وغيرها من مظاهر الانزياح). أما ما يتبدى من تسرع الباحث في تبخيس قيمة نصوص الشيوخ فلعله راجع إلى تبخيسه المحايث غير المدرك لمهام الوساطة والخدمة (الإبداع التكسبي) التي كان يقوم بها الشيوخ، إذ تبدو أشعارهم تكرارية أبدعت سلفا تحت طلبات مستشرفة، قبل أن توضع تحت إشارة الزبناء–الحاضرين.

كلام الرجل عن شعر النساء، وإن بدا متوازنا في تقييم فنية النصوص، فإنه غير دقيق في قوله إنهن لا يملكن معرفة جيدة بعروض النظم، ذلك أن أشعارهن لا تعكس شيئا من الضعف الموصوم إلا ما كان استثناء لا يخصهن دون غيرهن. وعموما فالراجح أن يكون مرد الحكم إلى ما لاحظه الباحث من الطابع العَرَضي (غير الاحترافي) لشاعرية النساء، واتصافها بصمات الصدق والعفوية، بخلاف حال شعر إيمذيازن، ونعني احتمال أن ينظر إلى هذه الصفات باعتبارها مبررا يسوغ تمرد النساء على قيود النظم أو عدم إيلائها ما تستحقه من العناية.

أما بخصوص تأويل المدونات الشعرية، فيبدو ص. بيارناي جريئا في صوغ المعاني لا يلجمه تحفظ، مأخوذا بهاجس إعادة تركيب الحيثيات الدرامية التي أفرزت النصوص، مقحما إياها في خط التفسير، وهكذا يقول عن إحدى مدوناته الشعرية الغامضة التي تجري بعض أحداثها فيكنف طيور ثلاثة (الباز والعوسق والحجلة):

«الباز والعوسق يرمزان، هنا، إلى الزوج والعشيق، أما الحجلة فهي المرأة المشتهاة. في الختام ينتهي القرار بهذه الأخيرة إلى إباحة لعبة الإغواء، معتذرة عن ذلك؛ أما زوجها، ورغم غلبة الشك عليه، فإنه لا يبادر إلى إبقائها بعيدة عن مغريات التسلية والمسامرة. لذلك، تخبره الزوجةأنها ليست "نجمة"، وأنها مهما بلغت من العفة والتمنع فهي لن تقاوم عرضا كهذا الذي قدم لها» (نفسه: 59).

من المؤكد أن الخروج بالتأويل إلى هذه المساحة الرحبة أمر يستدعي وجود مؤشرات وإضاءات، وهو ما يعدمه النص المطروق، ثم إنالباحث لا يعرض في طريقه أي قرينة لفظية أو صورية (منطقية)، ولا أي شاهد إثنوثقافي مساعد لتسويغ تأويلاته إلا ما بدا له إشارة تزكي تفسيره القصصي (السردي) لمضمون النص، ومن ذلك حديثه المتعسف، في هذا

التأويل تحديدا، عن وجود نجمة في بوح الشاعرة (الذات المتكلمة)؛ لأنها تلائم قصة التأويل، والحال أن النص تضمن لفظ imežni، المشتق من فعل ženn[7]، والذي ليس له بالنجمة صلة.

وعموما، فمن خلال تأمل التأويلات التي منحها ص. بيارناي لمجموع النصوص التي دونها ودرسها ضمن مقاله المشار إليه، يتضح أن الباحث لا يعوزه الخيال الأدبي ولا مهارة التحليل الخطي والدلالي للنصوص، غير أن هذه المزية لا تعني أنه قد ظل في منأى عن القراءات المتعسفة لعدد من المقاطع الشعرية. ذاك أن الباحث قام، بوعي أو بدونه، بإسقاط خصائص الشعر الفرنسي (الشفوي والمكتوب على حد سواء) على النصوص الريفية الواقعة تحت ناظريه. وهو ما يتجلى في إصراره على اعتبار هذه النصوص كتلا متراصة ذات وحدة مضمونية منظومة على نحو فردي من قبل مبدع معين الذات والصفات. والحقيقة أن هذه النصوص جماعية الإنشاء تتداخل فيها نصوص وروايات عديدة على نحو تشعبي، مما يجعل من مهمة التحليل الخطي عملا مشوبا بقدر منالمنهاجوية، التي يتم فيها فرض تصور خارجي سابق على النص، وكذا تحميل هذا الأخير ما لا يحتمله من البنيات والدلالات. وهو النزوع نفسه الذي يستشف من تصرف الباحث إزاء رمزية الملفوظات، إذ ليس في المقال ما يدل على بحث ص. بيارناي في الدلالات الإثنوسيميولوجية لألفاظ الطير والوحيش وغيرها من الذوات والكيانات المطردة في مدوناته الشعرية، بل ثمة شواهد كثيرة على إسباغ الباحث إيحاءات من صميم ثقافته الخاصة على كيانات وذوات ذات خصوصية رمزية.

3. هنري باصي؛ الحكم والتأويل فرعان عن تصور المزاج الجمعي

إذا كان من مكرمةبحثية لهنري باسي Henri Basset (1926–1892)، فهي بالتأكيد كتابه دراسات في أدب الأمازيغ (1920). عمل يتسم برحابة بانورامية وبغنى مذهل في إيراد التفاصيل، ومصنف يعود إليه الفضل في إنشاء عناصر عدة لما يمكن تسميته "القانون الأدبي" في الدراسات الأمازيغية (Merolla,2006: 42). وهو إلى جانب ذلك بحث متنوع المتون من الزاوية الأجناسية والمجالية، ذوطابع وصفي إثنوغرافي موجه بالأساس إلى جمهور المهتمين بالفلكلور عامة وبإفريقيا الشمالية خاصة، لاسيما وأنه نتاج سنوات من التحريات الميدانية والمأموريات العلمية التي أولاها المؤلف كل اهتماهه (المجاهد، 1991: 996)، ولهذا السبب

[7] تمدَّد على الأرض، جثم، نام (للحيوان)، أوى (Serhoual, 2001-2002: 241).

يعتبر المؤلف علامة فارقة في تاريخ البحوث الكولونيالية؛ بالنظر إلى ندرة الأعمال التي انبرت قبله إلى جمع النصوص في ذاتها ولذاتها بحثا، فقط، عن قيمتها الأدبية (Boukous, 2005:7).

غير أن هذا العمل، على ما حازه من التقريظ، يظل محل انتقادات عديدة باعثها أحكام القيمة العديدة التي لم يتوان الباحث في إطلاقها على طول مصنفه البحثي، ذلك أن جدوله العام وتوصيفاته الخاصة مرتبطة، على نحو عميق، بالمقاربة النظرانية Théorétique (التطورية والانتشارية) والإيديولوجية (الاستعمارية) (Bounfour, 1994 :63-70, cité par Merolla, 2006:42)، وهو ما يتبدى من خلال جملة من التقييمات القدحية، فهو يقول «إن الاختزال الطبيعي للتيمات إلى أدنى تفاصيلها خاصية تسم كل الآداب الشعبية بالعالم، بيد أنها أشد تجليا لدى الأمازيغ قياسا بغيرهم؛ لأن هذا العرق لا يحوز خيالا متقد الحيوية" (Basset, 1920: 127).

ويستطرد مبررا ما يعتبره قصرا في النفس الحكائي لدى الأمازيغ:

«إنها، بلاشك، ضرورة ناشئة عن طبيعة الجمهور الذي تتوجه إليه هذه الحكايات؛ جمهور انفعالي في الغالب، تواق إلى الحركة، يستضجر الوصف، حتى وإن كان متقنا، لأنه يقطع خيط الحركة. إنهنفس الجمهور، عندنا، الذي يطالع رواية فتراه يقفز إلى آخر صفحاتها ليتعرف النهاية [..]، والذي يحكم على الكتاب من خلال حبكته لا من خلال قوة الفكر الكامنة فيه، ولا دقة التفاصيل أو قيمة الأسلوب الذي يميزه. إنه الجمهور الذي يتشكل من الأطفال والنساء ذوات المستوى الثقافي المحدود» (.ibid).

«في حضرة جمهور راوية الحكايات الأمازيغية يجب أن تكون الحركة متأرجحة، مع وضعيات مشار إليها بكلمة، وحوار قصير وتخطيطي. أما تتابع الأحداث فلا حاجةإلى الإتيان به على نحو منطقي جدا، فأهمية الأحداث كامنة في عددها. عدا ذلك فإن الحضور يفهم بالتلميح، وهو العارف، قبلا، مضمون الحكاية أو شيئا يماثلها. ثم إن خياله، وبسبب محدوديته، يهرع إلى ملء الفراغات بيسر شديد، ويعاود إنشاء المقاطع المبتورة، وهو لا ينتبه أبدا إلى ما يذهلنا من افتقار الحكاية للاتساق. وطالما أن الحركة ما تزال مستمرة فهو لا يطلب شيئا أكثر. إن ذهنه المستأنس يتابع الحكاية بغير جهد يذكر» (ibid.: 127-128).

كل هذه القصائد [من المأثور الكتابي للقرن الثامن عشر (18)] لم تنشر بعد. لكننا نستطيع أن نفترض، رغم ذلك، أنها لا تحبلبسعة كبرى على مستويات الأصالة والفكر والتعبير (ibid. :80).

يتعلق الأمر، كما هو باد، بأحكام قيمة تهم المضامين والجماليات، وهي أحكام تفيض بذاتية معيبة يمكن التصدي لها بمحاجة نقدية تتعرض لهذه الأحكام واحدا تلو الآخر، ذاتية نبه إليها مستمزغون غربيون في المجال المطروق نفسه، في طليعتهم باوليت غالانبيرني *Paulette Galand-Pernet*ود. ميرولا *Daniela Merolla*، اللتان أثارتا زلات الباحث وتحيزاته التحكيمية في غير ما محل، بل ووقفتا على عدد من الخلفيات التي وجهت المشروع النقدي الكولونيالي برمته. وهكذا انتصبت ب. غ. بيرني (1998) معترضة على رأي نقدي اعتنقه هنري باسي بخصوص عروض الشعر المنظوم بأمازيغية تاشلحيت، قائلة بهذا الصدد: "على هذا النحو، يمكن أن نفسر اختلاف التأويلات، وبخاصة تلك التي عرضها هنري باسي، بعدم كفاية التحليل، وأيضابما يصيب الغريب عن ثقافة ما، عندما يقتبس من ثقافته الخاصة نموذجا مقترحا، ويدفع به إلى الانسحاب على عروض نظميجهلهويتوخى تحليله (p.199).

وبموجب هذا البون الجاري بين ثقافتي الدارس والمدروس، عمدت الباحثة نفسها (1998) إلى توصيف بعض ملابسات استقبال النص الأمازيغي في الوسط الغربي قائلة:"ترتبط المشكلة، إذا، بالنسبة لاستقبال الآثار الأمازيغية بالوسط الغربي، بطبيعة التكوين الأدبي للقارئ، ونوعية الإصدار وشكل الترجمة المقترحة، وبالتصنيف المحتمل للأثر المعروض للقراءة داخل أو خارج حقل أدبي. الواقع أن مفهوم الأدب يتعلق لزوما بنظام ثقافي معين (p.35).

في ضفة هذا الرأي، أيضا، تقبع د. ميرولا، التي لم تتردد في نقد النزوع الإثنومركزي الذي انطلق منه هـ. باسي في كثير من قراءاته وتأويلاته، بل ولم تجد حرجا في اعتبار ذلك دليل ازدراء وتعالٍ غير مقبولين، إذ تقول:

«طالما أن الإنتاجات "الشعبية" كانت تعتبر بمثابة مرآة تعكس ثقافة منتجيها وفكرهم، فمن السهل أن نفهم أن الانطلاق من تبخيس الإنتاجات الأدبية الشفوية يقود إلىازدراء منتجيها وثقافتهم». هذا الميل، الذي لوحظ قبلا مع رينيه باسي، غدا صريحا جدافي مؤلف هنري باسي الذي يدعم هذا المنزع التقليداني Archaïsant لما يمكن اعتباره رومانسية محافظة (Merolla, 2006 :44).

لنترك مسألة الأحكام العامة جانبا، ولنتربص بحديث هـ. باسي عن الشعر الريفي التقليدي، ووجهة نظره بخصوص قيمة هذا الشعر الجمالية ومخزونه التأويلي. ولعل أول ما يلاحظه القارئ هو عدم تخصيص الباحث لمحور خاص بشعر هذا المجال الأمازيغي أسوة بالمجالات الأمازيغية الأخرى (سوس، والأطلس، والقبائل، والطوارق)، واكتفاؤه بتوزيع حديثه عنه عبر محاور مختلفة من مؤلفه على نحو عرضاني، وتحديدا ضمن محاور ثلاثة هي: العروض

والموسيقى، والسهرات الشعرية والرقص الغنائي، وإيزلان الأطلس المتوسط، وهي المحاورالموزعة عبر فصلي: خصائص الشعر الأمازيغي، والشعر الأمازيغي المغربي.

بيد أن عملا قرائيا آخر للباحث قد يفيدنا في هذا المضمار، يتعلق الأمر بمقالم نشور بمجلة التقاليد الشعبية Traditions populaires، (1918)، أنجزه سنتين قبل صدور مصنفه الجامع، جاء في هيئة مواكبة بيبليوغرافية وتقديم مفصل للعمل الذي أنجزه ص. بيارناي (1917)، مرفق بإحالات مطردة على مقال هذا الأخير حول الشعر الريفي المغنى (1915)، حتى إن هـ.باسي قال عن مقاربته للنصوص الشعرية الريفية من زاوية النظر الأدبية، إنما هي مجردتكثيف لخلاصات ص.بيارناي الواردة بمقاله المذكور (Basset, 1918 :283). وللإفادة فإن مضمون مقال هـ. باسي الذي نتحدث عنه هنا لا يعدم صلات بمضمون حديثه عن الشعر الريفي ضمن مؤلفه الجامعحول الأدب الأمازيغي، سواء على سبيل التكرار أم على سبيل تماثل الأفكار، لكنه لا يعدم، أيضا، تأويلات فريدة غير مدرجة بهذا المؤلف أو بغيره.

حري بنا أن نتابع الحديث عن الصلات البحثية التي جرت بين الرجلين، وإن شئنا الدقة قلنا الحديث عما يدين به هـ. باسي لزميله ص. بيارناي في مضمار الأدب الريفي التقليدي. إن المتن المرجعي الذي استند إليه هـ. باسي في قراءته لأدب الريفيين لم يخرج عن مدونات ص. بيارناي، كما أن شروحه التيماتية ظلت حبيسة الأطر الدلالية التي رسمها هذا الأخير، بل إن أحكامه، أيضا، بخصوص المستوى الفني للنصوص ليست غير سير على أثر أحكام ص. بيارناي التي أثرناها آنفا.

ليس من الصعب ملاحظة حديث هـ. باسي المطرد عن شراسة الريفيين وخشونة طبعهم وشدة بأسهم، وقيامه المتكرر باستدعاء صفات مزاجهم الجمعي أثناء حديثه عن مختلف أشكال تعبيرهم القولي وغير القولي، وهكذا فإن الرجل لا يخفي دهشته من تداول الريفيين حكاية "يمّا ميمونة ثاگناوث" (الصوفية)، حيث يقول: "يبدو من المدهش أن تتداول أسطورة مماثلة من قبل ساكنة خشنة كما هو حال الريفيين. يستشف من هذا ألا وجود لمنطقة، مهما بدت شديدة التخلف والخشونة، لم تبلغها القداسة عن طريق بساطة الفضيلة ونقاء القلب" (Basset, 1920: 275).

كذلك يفعل موجها عنايته صوب الشعر، حيث يتوقف مستنطقا أشعار الحرب الغنائية:

[..] هي أشعار الحرب الغنائية، يتم إنشادهاسيرا في الطريقإلى العدو. صيحات الحرب الموزونة والتقليدية، شديدة القصر في الغالب، تتشكل من صرخات متبوعة بابتهالات موجهة

للولي، ومن صيغ لا تنطوي على دلالات كبرى، لكنها تحمل تناغمات حادة، تهدف إلى ترويع الخصم.

الأمازيغ جميعهم، على الأرجح، لا يعرفون هذه الأشعار؛ أماالريفيون، أشد الأمازيغ ميلا للقتال، فإن هذه الأشعار تحوز لديهم صفات مميزة جدا. (*ibid.*: 324)

بل إن هذا المنزع يكاد يصبح هوسا ملازما لكل حديث عن إبداعات الريفيين، وهكذا يعمد الرجل كل مرة إلى التذكير بصفات الشراسة والضراوة التي تسم الريفيين، في نظره. حتى وهو يمتدح حيازتهم لقدر من رهافة الإحساس الأدبي، فهو لا يجد غضاضة في الإحالة على حدة المزاج الريفي وقساوة طباعه. يقول في مقاله المذكور (1918):

«تحوز الحكايات [التي جمعها ص. بيارناي في مؤلفه المذكور] (...) ذلك المظهر الذي افترضنا ملازمته لحكايات هذه القبائل، والتي تعتبر من بين أشد القبائل خشونة والأقل تحضرا من بين القبائل الأمازيغية. إنه الإحساس نفسه الذي تمنحه إيانا النصوص الشعرية الكثيرة التي تضمنها المؤلف (..)، والتي تظهر أن الإحساس الشعري ملازمللسجية الأمازيغية، وأن شعر هذه القبائل الأشد ضراوة، والذي تغنت به في الحرب كما في الحب، قد استطاع أن يحوز جماليات حقيقية جدا؛ بل وإن كثيرا مما قيل في الحب حازمستويات تفصيل ورقة في المشاعر لم نكن نتوقع العثور عليها.» (p. 283)

تشي العبارة الأخيرة من شهادة هـ. باسي ببعض حيثيات تقييمه وتأويله للنصوص الشعرية الريفية، إذ يتبدى، واضحا، صدى صوت ص. بيارناي، وتنكشف التمثلات القبلية الجاهزة التي استبطنها الباحث، على الأرجح، من خلال معايناته ذات الحافزيةالإثنوغرافية، ومن خلال مقروئه من الكتابات الاستكشافية التي همت الريف أواخر القرن التاسع عشر (19) وبداية القرن العشرين (20)، وحيث يتحول الرصد إلى محفل انطباعات وتأويلات ذاتية تنتصب فيها الذائقة الثقافية–الشخصية معيارا لتقييم الجماليات، بل وحيث تتم "محاكمة" شعرية شفاهية بقوانين الشعر الكتابي.

قد يعرض الباحث عن ذكر الطباع وذم السجايا، ملتفتا إلى جماليات لافتة تسترعي هواه، وبخاصة في شعر النساء، كما يفعل في هذين الموضعين:

كثيرا ما تحوز هذه القطع القصيرة [إيزران] صفات جمال كبربسبب شحنتها اللاذعة التي تنزل مثل ضربات السوط على ظهر عدو، أو غريم أو امرأة لعوب، أو لحظة التعبير عن رغبة

مطبوعة دومابعض التوحش، منطوية على نبرات شجية، وهي نبرات كثيرة الحضور، ولاسيما في الشعر الذي تنظمه النساء." (Basset, 1918: 284)

(...)وهو ما يظهر واضحا [مناسبة النص لنوع الاحتفال] من خلال قراءة هذه القصيدة، الجميلة جدا بالمناسبة، والتي تتغنى بها يافعات أيث ثمسمان بالريف؛ فهي تقوم على قصدية، وتنطوي على فأل سيء أوسخرية في غير موضعها، لأنهاتعبر عن شكوى امرأة شغفها ابن عمها حبا، لكنهاأجبرت على الزواج بشيخ عجوز. (ibid.:320)

لكن ص. بيارناي، إذ يثني على بعض الجماليات، فهو يظلمشدودا إلى البحث عن ضراوة البوح، متربصا ببؤر التوتر اللفظي الذي يستثير أناهاالإثنولوجية المهووسة بالغريب والمدهش. إنهعاجز عن التخلص من شرنقة معاييرالتحكيم الجمالي التي نشأ عليها، قلمايجعل الوصف في منأى عن تأويل أو تحكيم انطباعيمحايثين، أبعد ما يكون عن قيود القراءة الموضوعية التي تنشد النفاذ إلى بواطن النصوص بغير عتاد منهجي معياري. لقد لاحظ الباحث، في موضع آخر من مؤلفه، وجود تفاوت جلي في القيمة الفنية بين ما جمعه أ.هانوتو *Hanoteau* .A (1814–1897) من المأثور الشعري القبائلي، وبين ما جمعه س.بوليفا S. Boulifa (1865–1931) من الجنس نفسه في زمن لاحق، وقدكان حقيقا به، آنذاك، أن يسائل حيثيات عملية الجمع إجمالا، لكن الرجل لم يفعل، بل افترضحصول تطور (مزعوم) في الإنتاج الأدبي القبائلي؛فعوض إرجاع "الأبيات الرديئة" التي جمعها أ.هانوتو إلى عجز الجنرال الفرنسي عن الوصول إلى الشعراء الأكثر تمثيلية، سلك هـ.باسي مسلكا ينسجم مع مضمون أحكامه العامة، معتبرا إياهاتعبيرات شاهدة على ما اعتبره تراثا شعريا أمازيغيا (رديئا) ساد في الماضي. (Merolla, 2006 :51)

بالجملة، يبدو هـ. باسي منضبطا لتقاليد التلقي الفرنسي الكولونيالي لآداب المستعمرات، أما عمله موضوع الحديث فليس مجرد خلاصة عاكسة لمتحصل معارف العصر، ولكنه أيضا مثال شاهد على تلكم الفئة من الدراسات الكولونيالية التي قامت بصياغة موضوعها، كما فعلت هنا مع الأدب الأمازيغي، مقللة من شأنه ومبخسة إياه، وذلك بسبب الإطار التأويلي والتحكيم الإيديولوجي الذي مس، بعمق، وصف المواد المدروسة وتأويلاتها (.ibid). لقد باح هـ. باسي بحجم الغموض المحدق بإيزران الريفيين، قائلا إن فهمها يستعصي على من لا يملك مفتاحها (Basset, 1917: 284)، فهل أمكن الرجل حيازة هذا المفتاح؟ ما من شك أن مفتاح الباحث قلما لاءم نصوصه الموصدة، وأنه، بذلك، كان واحدا من الذين يصدق عليهم قول جوليان كراك Julien Gracq (1910-2007):

"ماذا تقوله للذين إذا ظنوا أنهم يمتلكون مفتاحا، فإنهم لا يرتاحون إلا بعد أن يشكلوا عملك في هيئة قفل"(Gracq, 1974: 161).

خلاصة

وقفنا من خلال السالف عرضه على قدر من الملابسات التي أحاطت بعمليات جمع وتدوين النصوص الشعرية الريفية التقليدية خلال الفترة الكولونيالية، وكشفنا عن بعض المزالق المتصلة بعملية التقييد ووصف المناسبات التي أوحت بالإبداع، مع ذكر أثر ذلك على الدراسات اللاحقة التي اتخذت هذه المدونات متونا لاستقراء السمات الفنية المختلفة.

وقفنا أيضا على بعض ملابسات التحكيم الجمالي الذي أخضعت له النصوص الشعرية، وكيف تم التصرف إزاءها كما لو كانت نصوصا ذات تمثيلية ملائمة، والحال أن الأمر يتعلقبنُتف شعرية قليلة جمعت، في الغالب الأعم، من خارج سياقها ومجالها الحاضنَين، ومن أفواه رجال (مخبرين) قيض لهم أن يُوجدوا في محيط الباحثين جامعي النصوص، في ظل شروط غير علمية، في الغالب، تحيط بها شبهة التعاون اللاإرادي للرواة.

نبهنا، بعرض الشواهد، إلى زلل الأحكام ورحابة التأويلات التي صاغها ص. بيارناي وهـ. باسي، كما سجلنا ملاحظات موازية موجزها استناد الباحثين إلى عدة منهجية من صميم مكتسباتهما المعرفية المطبوعة بخصوصية الأدب الغربي (الكتابي)، ولجوؤهما إلى اسقاطات غير سليمة لم يتم فيها مراعاة الفروق الثقافية الجارية في هذا المضمار. كما سلطنا الضوء على التأرجح اللافت لـ هـ. باسي بين النص ومزاج منتجيه، ونزوعه إلى التربص بالألفاظ والنبرات طمعا في تزكية تمثلاته القبلية بخصوص الريفيين وطباعهم.

يمكن أن نقول، بكثير من اليقين، إن كتابات هؤلاء مثال ناصع كاشفعن سمات الكتابات الاستعمارية ذات المنزع الاثنومركزي، غير أن ذلك لا يعني بأي حال أنها كتابات غير ذات قيمة علمية، وألا حاجة إلى استدعائها عند مباشرة دراسات في الموضوع، بل إن ما يعنيه ذلك هو وجوب تعريضها لمشرح الدرس العلمي، ببيان سياقها وتحري خلفياتها التاريخية المختلفة، حتى يتاح إدراك وجهها الذاتي غير البريء، من الزاوية الأكاديمية، وفرزه عن أوجه علمية عديدة لا تخفى أهميتها على عموم المنشغلين بالبحث في الموضوع كما في المجال.

البيبليوغرافيا

أبرنوص، جمال. (2015)، **الشعر الأمازيغي التقليدي بمنطقة الريف؛ جمع وتدوين وتعريب وتصنيف ودراسة**، دكتوراه، جامعة محمد الأول وجدة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

أبرنوص، جمال (2016)، "من هنات التوثيق الاستمزاغي لمأثور الريف وصنهاجة السراير"، **مجلة تيدغين**، ع.5، س4.

الأزرق، نورة. (2010)، "بعض مظاهر الائتلاف والاختلاف في لهجات الريف"، ضمن: مساهمات في دراسة منطقة الريف، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.

اعمر، مفتاحة، بوحجر عائشة وآخرون. (2010)، **خط وإملائية الأمازيغية**، ترجمة فؤاد ساعة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.

المجاهد، الحسين. (1991)، باسي هنري، [معلمة المغرب]، مج 3، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا.

موليراس، أوغست. (2007)، **المغرب المجهول**، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات تيفراز، الحسيمة.

صامويل، بيارناي (2016)، "ملاحظات حول الشعر الشعبي الريفي المغنى"، ترجمة وتعليق: جمال أبرنوص، ضمن **جرس العشيرة، مقالات كولونيالية حول الريف الإثنوثقافي**، مطبعة القبس، الناضور.

Basset, H. (1918), « Bibliographie ; S. BIARNAY, Étude sur les dialectes berbères du Rif ; lexique, textes et notesde phonétique (Publications de la Faculté des lettresd'Alger, t. LIV), I vol. in-8° XV-59o p. Paris, Leroux, 1917 ». In La revue des Traditions Populaires, 33e Année, Tome XXXIII, N° 11-12, Nov.-Déc.

Basset, H. (1920), *Essai sur la littérature des Berbères*, J. Carbonel, Alger.

Basset, H. (2005), Boukous, Ahmed (préf), *Essai sur la littérature des Berbères* (*Réédition*), Paris, *IbisPress*, n°32.

Biarnay, S. (1910), « Étude sur les Bettioua du Viel-Arzeu », *Revue africaine*, t. LIV, p. 427-437.

Biarnay, S, (1915), « Notes sur les chants populaires du Rif », in : *Les archives berbères*, Publication du Comité d'Etudes Berbères de Rabat, V.1- Fascicule 1, P.26-43.

Biarnay, S. (1917), *Étude sur les dialectes berbères du Rif (Ibeqqoyen, Ait Ouriaghel, Ait Touzin, Temsaman, Ikebdanen, Ait Itteft)*, Paris, Leroux.

Bounfour, A. (1999), *Introduction à la littérature berbère : la poésie*, Louvain, Peeters.

Bounfour, A. (1994), Le Noeud de la langue : *langue*, *littératureet Société berbères au Maghreb*, Éditeur : Edisud/INALCO, Paris.

Elmedlaoui, M. « Questions préliminaires sur le mètre de la chanson rifaine », *Etudes et documents berbères*, N 24 (Décembre 2006), Paris.

Galand-Pernet, P. (1998), *littératures berbères, des vois des lettres*, Presse universitaire de France, Paris.

Gracq, J. (1974), *Lettrines 2*, Edition Corti, Paris.

Hanoteau, A. (1958), *Essai de grammaire kabyle*, Ed Bastide, Alger.

Laoust, É. (1926), « Le dialecte berbère du Rif », Rif et Jbala. Éd. du Bulletin de l'Enseignement public du Maroc.

Merolla, D. (2006), *De l'art de la narration tamazight (berbère) 200 ans d'études : état des lieux et perspectives*, Edition PEETERS, Paris-ouvrain.

Renisio, A. (1932*), Étude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen, du Rif et des Senhaja de Srair*, Rabat, Publications de l'Institut des Hautes ÉtudesMarocaines.

Serhoual, M. (2001-2002), *Dictionnaire tarifit-français*, Thèse de doctorat d'Etat ès lettres, Université Abdelmalek Essaâdi, Tétouan.

الكتابة عن الأمازيغية إبداعيا
الذات والهوية في رواية "نوميديا" لطارق بكاري

فؤاد أزروال
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

This novel, which goes under the title Numidia, intends to contribute to the debate that holds on the Amazigh question in Morocco as well as on the issues inherent in the challenges facing Amazigh culture; it is also meant to answer the major questions posed by Amazigh identity, of most concern here its protection and recognition. This is undertaken along a narrative process which associates the real and the imaginary, the fates of the characters and their ambitions as well as the struggle for values and the challenges faced. The novel is dominated by the voice of the hero who tries to restitute the "Amazigh" childhood he lived in the village of "Ighrem". To achieve this, he makes avail of his memory to present us with a world rich not only in traditions and myths but also in historical and cultural Amazigh symbols. The resort to these memories may well be viewed as a refuge for him to escape the coming fate of suffering, anguish and heartbreak after losing his authenticity and original roots.

Key Words : culture – Amazigh – Moroccan novel – Memory – Patrimony

Le roman « Numidya » aspire contribuer au débat relatif à la question amazighe au Maroc, aux problématiques inhérentes aux défis auxquels est confrontée la culture amazighe et répondre aux grandes questions posées par l'identité amazighe quant à sa protection et à sa reconnaissance. Et ce, dans le cadre d'une construction narrative qui associe le réel et l'imaginaire, les destins des personnages et leurs ambitions et la lutte des valeurs et des défis. Un roman dominé par la voie du héros qui tente de restituer son enfance « amazighe », qu'il a vécue dans la bourgade « d'Ighrem ». Il mobilise sa mémoire pour nous présenter un monde riche en traditions et en mythes, en symboles historiques et culturels amazighes. Un refuge pour lui pour échapper au destin de la souffrance, de l'angoisse et du déchirement vers lequel il s'achemine après avoir perdu son authenticité et ses racines premières.

Mots-clés : culture – amazighe – roman marocain- mémoire – patrimoine

إن سؤال "الهوية"، بما جره من جدل التفسيرات وصراع حول الصياغات وتحديدها في المغرب إبان العقود الأخيرة، قاد المبدعين والأدباء نحو البحث عن القيم والتعبيرات التي ترسخ شعور الانتماء إلى جماعة منمازة، لها موقعها الخاص والمغاير في عالم طالما افترضت أنها تنتمي إليه، لكن في وضعية تبعية أو في حالة "رجع صدى"، مما دفعهم إلى إعادة صياغة خطاب أدبي جديد مشيد على اقتراح سبل مستحدثة في الارتباط بالتقاليد والتاريخ والتراث والثقافة، في إطارها المحلي الوطني.

وكانت الرواية المغربية منأهم الأجناس الرائدة التي عادت إلى المتون والسجلات الفنية والأدبية المغربية من أجل استثمارها في بناء دلالات ومشاعر الانتماء، ووجدت في التراث الأمازيغي ذاكرة ثرية وقوية في التعبير عن الوعي الحديث بالذات، وفي استعادة خصوصيات التاريخ والثقافة والمجال والإنسان، وراهنت عليها باعتبارها إحدى ملامح رسم خطوطها في الفصل مع سواها، وفي ترصيص أس وجداني قوي في التجربة التخييلية يعضد الاقتراحات البنائية والشكلية في محاولاتها التجاوزية والتجريبية.

وقد حاولت هذه الرواية استعادة ما تختزنه الذاكرة الأمازيغية بصفتها لحظة وجودية للذات الضائعة في عاصفات الخطابات الهوياتية القائمة على التهميش والإقصاء وقهريات الإسكات والتبعية، وباعتبارها استراتيجية متاحة لإعادة صياغة الذات وهويتها في مسار مضاد يسعى لتقويض التمثيلات المؤسلبة التي أنشأتها الثقافة المهيمنة والخطابات الرسمية حول هذه الذات. وهكذا نجد الرواية المغربية تستعيد مجموعة من المفردات المضيئة في التراث والثقافة الأمازيغيين، وبكثير من التحيز والانتصار لها في سياقات من الترميز التي تعيد ترتيبها ضمن الأنساق التقييمية والأساليب التمثيلية، وفي سياقات من الإحالات على "الذات وما تواجهه من ضروب التهميش والانسحاق" (خضرواي، 2017: 237)، وما تحاوله من إسماع صوتها بعد عقود طويلة من العنف الثقافي والسياسي، لأجل قهره وحصاره في الهامش الضيق من الحياة.

وإن هذه الاستعادة لأجزاء من صوت الذات الأمازيغية في الرواية المغربية المعاصرة[1]، جعلت السرد يشتبك بصوت السلطة السياسية والثقافية، ويطرح "منظورا إبداعيا مخالفا وحواريا، يتفاعل فيه التخييلي بالتاريخي، وتتواجه فيه أصوات المركز والهامش، الذات والجماعة، القامع والمقموع" (بوعزة، 2014: 99)، كما في رواية "نوميديا" لطارق بكاري التي اختيرت ضمن القائمة القصيرة للجائزة العالمية للرواية العربية "البوكر" سنة 2016، وحازت، في السنة نفسها، على جائزة المغرب للكتاب، صنف السرديات والمحكيات.

[1] يقصد هنا الرواية المغربية المكتوبة باللغة العربية تحديدا.

1. الذات المتعددة والصبي الأمازيغي

إذا كانت الشخصية في الرواية، بشكل عام، هي العنصر المحوري الذي تتقاطع عنده كافة العناصر الشكلية الأخرى، ويكون أشبه بالقلب النابض للسرد (موير: 237)، فإن شخصية "البطل"، بشكل خاص، هي التي تهيمن على جل الأحداث، وهي التي لا تحضر الأمكنة والأزمنة إلا لخدمتها وإظهارها، ولا تعمل الشخصيات الأخرى التي تتفاعل معها إلا على إبراز تكوينها النفسي والاجتماعي والفكري. وتكون لصورتها دائما وظيفة الإبانة عن السياقات الاجتماعية والثقافية المعقدة والمتداخلة، والتعبير عن الرؤى الخاصة للعالم والوجود في الحقبة التي تنتمي إليها الرواية.

والبطل في رواية "نوميديا" (بكاري، 2015)، كما صاغه السارد، هو نتاج يتم عاشه طفلا في القرية، وتبنّ عاشه مراهقا في المدينة، واغتراب عاشه شابا بفرنسا، مما شكل لديه تصارعا قويا في هويته، تتقاتل فيها الأحاسيس والمشاعر المتضاربة في الانتماء دون حسم أو انتصار لجانب على حساب آخر؛ فظل ضائعا وممزقا بين ما كانه طفلا لقيطا ويتيما في بيئة أمازيغية بقريته الأولى "إغرم"، وبين ما صاره مراهقا في مدينة فاس، وسط أسرة تبنته وغيرت اسمه وقست عليه، وبين ما امتدت به هذه الصيرورة وهو شاب بالبلاد وبالمهجر. فقد ظل دائما هو "أوداد" الصغير الذي لم يغادره أبدا متصارعا مع "مراد" الذي تحول إليه بطريقة قسرية تنطوي على الكثير من السلطة والاحتيال: "تبناني بشكل رسمي مستغلا في ذلك منصبه وعلاقاته في وزارة الداخلية، وكذا سجلني في "كناش الحالة المدنية" الخاص به، وغير اسمي بطريقة ذكية من أوداد إلى مراد" (طارق، بكاري، 2015: 140). وهذا ما خلف أثرا مدمرا في وجدانه وكينونته، لم يستطع التعايش معه أبدا.

فبسبب هذا التبني، وبسبب ما لحق اسمه الأمازيغي "أوداد"، الذي استبدل بالاسم العربي "مراد"، تفجرت الأزمة في هوية الطفل، وظهرت ـ لأول مرة ـ بوادر التمزق النفسي في ذاته، لأن هذا التحول في الاسم ـ والذي رافقه تحول في المكان والبيئة ـ هو، في عمقه، تحول في الهوية الفردية، لاسيما وأنه لم يتم بشكل تدريجي، ولم يهتم بالحفاظ على المركز الأساس للذات الذي يبقى ويستمر في تشكيل الهوية الفردية (وهلبورن، 2010: 96)، فأحس الطفل، مذاك، بتهديد قوي لهويته، تهديد أتى من استبدال الاسم الأول الذي أطلق عليه متزامنا مع تغيير المكان الذي ولد ونشأ فيه، ولذلك ظل يوقع اسمه الجديد، أو يردده، مقرونا دائما بالاسم الأمازيغي الأول مترجما إلى العربية "مراد الوعل"، أي "مراد أوداد"، باعتبار ذلك وسيلة دفاع ضد التهديد الذي شعر به، وبصفته تشبثا بأصله الأول الذي شكل وجوده.

إلا أن البطل عاش، مع ذلك، عجزا كاملا في التحكم في ذاته وفي توجيهها، ولم يستطع تقديرها أو بناءها وهي تنمو وتتطور، مما أوقعه في أزمات نفسية متواصلة قادته إلى حالات من الهلوسات المرضية، والتي كانت تغذيها بالطاقة والقوة نساء متعددات اتصل بهن، إذ كانت كل واحدة منهن تؤجج الصراع داخله بتعزيز جانب واحد من انتمائه دون بقية الجوانب، وكان ضحيتهن. فمع الفرنسية "جوليا" والعربية اليسارية "نضال" يبرز الانشداد إلى الجانب العربي، ويظهر في الحوارات أو في المنولوجات الخاصة، ذلك أن الأولى تبحث فيه عن مشرق "ألف ليلة وليلة" الساحر والعجائبي، بينما الثانية تبحث فيه عن الشاب الثائر والمتمرد القادم من الهامش، لأنها تنتمي لتيار فكري أيديولوجي ذي نزوع قومي عربي. أما مع "خولة"، الفتاة العربية العادية، فقد كان يضيع تماما وسط عواصف من عقد الذنب المتواصلة، بسبب العلاقة الملتبسة والقوية التي جمعت بينهما.

وبسبب هذا التمزق الهوياتي، وبسبب عدم القدرة على استيعاب ظروف الطفولة القاسية والمعذبة، دخل البطل في حالة إنكار غامضة في ما يتعلق بهويته الأمازيغية، فحاول أن يخفي، أو يتناسى انتماءه إلى الفضاء الذي نما وتربى فيه صغيرا، فلم يستطع ـ بالتالي ـ أن يحقق الاتزان النفسي وأن يتوحد مع ذاته، ولا الوصول إلى مرحلة التقبل، رغم عودته إلى منشأ طفولته وفضاءاتها.

وتظهر أعراض هذه الحالة الإنكارية في تذكره الدائم لمحاولة انتحاره صغيرا، وفي إعادة الإقدام عليها بالطريقة نفسها إنهاء لعذاباته في النهاية، وفي تخيلاته المستمرة حول الحياة التي كان سيعيشها لو أن أمه لم تتخل عنه، أو لو تقبله أهل "إغرم" كما وجدوه. ويظهر أيضا بقوة في بناء وهم تعويضي لكل النساء السابقات، تجلى واضحا في شخصية "نوميديا" الملكة الأمازيغية الخرساء التي صنع منها بديلا لكل الأخريات لعلها تنقذه مما يقاسيه، وتحرره مما تمثله كل الأخريات له، ومما يمثله هو بالنسبة لهن.

وقد تشكل هذا الإنكار لدى البطل منذ أن كان صغيرا، متخذا صفة آلية دفاعية، وقد كان زمنها ضعيفا لا يقدر مواجهة التهديدات التي كان يستشعرها. أما في كبره، لم تعد ذات فعالية كبيرة، إذ ظلت الذكريات ومشاعر الذنب تهاجمه وتنهكه. وكانت تأتي حالات الهذيان التي كان يدخل فيها لتخرج ما كان يكبته في لاشعوره الباطن، وما كان يخفيه فيه من أسرار لا يحب البوح بها. ففي هذه الحالات كانت تنهار لديه سلطة الرقيب ولا يعود من الإنكار جدوى، فيظهر ما ترسب في الأنا من مرحلة الطفولة، وتستعيد الذات الحديث بالأمازيغية التي استقرت في مناطق غائرة من النفس ضمن نطاق النكوص والانكسار:

- "قال: لقد عشقتك جنية الوادي "سيدة الحصان"، وأرادت أن تمتلكك للأبد... بالمناسبة أخبرني: هل تتقن الحديث باللغة الأمازيغية؟ باغتني السؤال، فأجبت مراوغا: لا، فانطلقت أساريره بفرح فجائي، وصاح كأنه حقق نصرا أو فتحا مبينا: الله أكبر.. الله أكبر، لقد حدثتنا البارحة بالأمازيغية، كانت تتحدث من خلالك وأسمت نفسها "سيدة الحصان". قل لي أكنت تراها في الوادي؟ (بكاري، 2015: 360).
- "قال لي بعد مقدمة مملة: بعد إذنك أستاذ، أريد أن أسألك على ألا تحسب سؤالي ضربا من الفضول، هل أنت أمازيغي؟ اقصد هل تتحدث الأمازيغية بطلاقة؟ وأخذت نفسا عميقا من سيجارتي، خطر لي أن أكاشفه بالحقيقة، لكن رغبة ما مبهمة بداخلي ألحت علي أن أشحذ رواية الفقيه وجنية الجبل، فأجبت: إطلاقا. فبدت على ملامحه علامات الاستغراب، وقال وقد شرعت في الانسحاب إيذانا من أن نقاشنا انتهى: البارحة... وقاطعته بحدة، لكي أتخلص من وجع جديد ضقت به ذرعا: أعرف، أعرف..." (بكاري، 2015: 380).
- "بعد ان لبينا دعوة حميد وعائلته، هذه العائلة التي تجشمت طيلة السهرة الحديث بالعربية ونسيتني، لم تكلف نفسها عناء الالتفات إلى وعل لقيط ينام في الرفوف المهملة لذاكرتهم. كنت مأخوذا بأطفال حميد الثلاثة، ربما لأنهم كانوا يجرونني أكثر من أي شيء إلى مستنقع طفولتي، كانوا يكركرون بشكل احتفالي، وتصلني وشوشاتهم بالأمازيغية، فلا أجد صعوبة في فهمها، وعلى الرغم من انني كنت أفتعل البسمة وأحاول ما استطعت أن أضمر الحزن الثاوي داخلي، إلا أن مجرد التفاتة إليهم كانت كفيلة بإرباك لغتي وإسقاط تلك البسمة... كانوا ملائكة إغرم". (بكاري، 2015: 158) ...

وفي خضم هذا الصراع الداخلي المؤلم كانت الحدود بين الأنا/ "مراد" الشاب والأنا الطفل/ "أوداد" ضيقة وغامضة، وكانت مشحونة باضطراب شديدفي الحواس والمشاعر، وغامرة بالقلق إزاء هوية مزقها واقع حياة عنيفة وغير مستقرة، تشكلت عبر مزيج من العوامل والتأثيرات التي لم تنسجم ولم تتصالح، فظلت الأنا "أوداد" تتوارى، أو تخفى باعتبارها العنصر الأضعف في شخصية البطل بما تعاقب عليها من أحداث ومصائب، وكانت الأكثر إثارة للقلق والاضطراب لديه وفي أعماق "مراد" الذي صار إليه، باعتبارها الجذر الأول والأصيل في بناء هذه الشخصية. وهكذا يكون الطفل "أوداد" الأمازيغي مجرد وجه ممسوخ للشاب

والرجل مراد: "وأخبرك أن أوداد الوعل الذى لا انفك أحدثك عنه، ما هو إلا الوجه المسخ لمراد" (بكارى، 2015: 152)، وأحيانا يكون مشابهه أو صديقه الوفى: "كبرنا معا، وجلسنا معا على طاولة المدرسة" (بكارى، 2015: 19)، وأحيانا أخرى يكون هو نفسه أطفال قريته: "كم كنت أشبههم، وكم هم أنا" (بكاري، 2015: 172) ...

من خلال مسار حياة البطل، تقارب هذه الرواية قضية عودة الذات الضائعة إلى أصولها بحثا عن الصفاء والسكينة، وبحثا عن لحظات تكونها وتشكلها الأولى بكل سعاداتها ومواجعها التى توارت بعيدا فى الذاكرة حد النسيان. وتقارب قضية الأنا والآخر فى الذات الواحدة وقد تشظت بين كيانات متعددة تشكلت عبر تاريخ طويل من الشروخ والتشوهات والقلق، وامتدت من رحلة الطفل الأمازيغى اليتيم "أوداد"، بإحدى القرى الجبلية النائية؛ إلى رحلة التبنى من لدن عائلة بمدينة فاس، غيرت اسمه إلى "مراد"، وقست عليه أكثر مما قست عليه الظروف والأقدار من قبل؛ ثم رحلة الاغتراب بفرنسا حيث سيفقد الأمان، ويسقط فريسة الأمراض النفسية والبدنية معا.

والرواية، فى بنائها السردي، سفر قاس من الحاضر إلى الماضى لأجل استعادة الهوية الضائعة، ومحاولة لبناء تاريخ حياة الطفل الأمازيغى الذي لم تبق منه إلا ذكريات بعيدة وغائمة. يقول السارد في بداية حكيه بعبارات مشحونة بالرموز والاستعارات:

- "كنت أعلم أننى اقترف بعودتى المجنونة إلى هذه القرية خطأ فادحا، وأن العودة لا بد أن تحرك على بسخط كل ذكرياتى الراسبة. أعود إلى إغرم مضرجا بأوجاع جديدة، أعود لأوقظ تعبا قد خلته إلى وقت قريب قد انطفأ نهائيا... في إغرم، هذه القرية الغريبة والجميلة، سيشتعل فتيل الذاكرة ..."(بكاري، 2015: 11).
- "... لكنهم كلهم لا يرون في إغرم أبعد من أنوفهم، هذه القرية لن يفهم سحرها وجمالها إلا من اخترقت قلبه حقن أفيونها. جلسنا إلى طاولة، ناديت محمد، فهرول إلى: صباح الخير سي مراد، أتأمر بشيء؟ صباح الخير، من فضلك أريد فطورا أمازيغيا اصيلا." (بكاري، 2015: 15).
- "سأحكي لك فيما بعد عن غريب مر من هنا طفلا، وجدوه متلفعا في بياض بعد أن تخلت عنه إحداهن، وأسموه أوداد وهي كلمة أمازيغية تعني الوعل" (بكاري، 2015: 19) ...

وتعتمد الرواية في هذا السفر على آلية الاسترجاع التي -كما هو شأن جميع الاسترجاعات- تقع خارج القصة الأصلية للرواية، وتأتي لتملأ الفجوات التي يخلفها السرد (بحراوي، 1999: 121) والمتوارية في أعماق الذاكرة، ولتخرج إلى النور ما استقر في الأعماق المظلمة من النفس، وكل ما ترسب فيها مما تعلق بالأمازيغية بعد سنوات طويلة من البعد والهجران.

2. الأسماء وإيحاءاتها الهوياتية

يقول رولان بارط: "تنبغي مساءلة اسم العلم دائما بعناية، لأنه، إذا جاز القول، أمير الدوال. فإيحاءاته الاجتماعية والرمزية غنية" (نقلا عن محمد، العماري، 2001: 99). وفي الكتابة الروائية لا تخضع أسماء الأعلام "لنفس القواعد والإكراهات التي تخضع لها في الحياة الاجتماعية الواقعية. إذا كانت السمة التعريفية الجوهرية في اسم العلم هي تخصيص وتعيين مرجع متفرد، فإن هذا المرجع في العالم الروائي لا وجود له إلا باعتباره كائنا تخييليا، أو "كائنا من ورق"، على حد تعبير بارط. وهو ما يترتب عنه أن كاتب الرواية يملك قدرا أكبر من الحرية والمبادرة في انتقاء أسماء شخصياته وصياغتها، من ذلك الذي تنتجه الحالة المدنية، فهو يستطيع اللجوء إلى الأسماء المتداولة في الواقع، لكنه يستطيع كذلك توليد أسماءه الخاصة، جاعلا من التسمية نسقا سميائيا حافلا بالإيحاءات والرموز" (العماري: 99)..

وفي رواية "نوميديا"، اختيرت أسماء الشخصيات بدقة وعناية فائقتين لتؤدي وظائف رمزية غنية، ولتشكل علامات نصية تحمل دلالات تعكس هويات حامليها وخصائصهم الذاتية، فخضعت بذلك لقوانين وأساليب محكمة في الصياغة والاقتراح. ففي أكثر من مكان يركز السارد/ البطل على عملية التسمية باعتبارها مؤشرا قويا على حقيقة الهوية لدى الشخصيات، لاسيما شخصية البطل، ويعبر عن ذلك، مثلا، في قوله: "واسموه أوداد وهي كلمة أمازيغية تعني الوعل. كبرنا معا، وجلسنا معا إلى طاولة واحدة في المدرسة... إنه أوداد" (بكاري، 2015: 19)، و"كبرت كوعل بين أجراف الجبل الحادة، حرا طليقا، ولهذا السبب أطلقت على القرية اسم أوداد، والتي تعني الوعل بالعربية" (بكاري، 2015: 218). وحينما يتم الالتفاف على هوية هذا البطل/ الطفل لأجل طمسها واستبدالها بأخرى غريبة تأسيسا على القوة والحيلة، يكون المدخل الرئيس لذلك أيضا هو الاسم نفسه: "تبناني بشكل رسمي مستغلا في ذلك منصبه وعلاقاته في وزارة الداخلية، وكذا سجلني في "كناش الحالة المدنية" الخاص به، وغير اسمي بطريقة ذكية من أوداد إلى مراد" (بكاري، 2015: 140).

إن أسماء أهم شخصيات هذه الرواية تلعب دورا كبيرا في تحديد انتمائها الهوياتي للأمازيغية، وفي إبراز طبيعة هذه الهوية وامتداداتها اللغوية والتاريخية والاجتماعية، وقد ابتدع خيال الكاتب لهذا الغرض العديد من الأسماء، كاسم البطل "أوداد"؛ واستعار أخرى من التاريخ والتراث، كاسم المحبوبة المتخيلة للبطل "نوميديا"؛ ووظف غيرها من الأسماء المتداولة في الواقع والمرتبطة بنثرية سجلات الحالة المدنية (العماري، 2001: 102)، كاسم "امحند" الأب الأول بالتبني للبطل.

ولعل في الإشارة داخل الرواية إلى أن الاسم "أوداد" كلمة أمازيغية، وفي شرح معناها بالعربية "الوعل"، وفي التأكيد عليها بعبارة "إنه أوداد"، محاولة من السارد في تركيز الانتباه على هذا الاسم باعتباره علامة مركزية وثابتة في النص: "واسموه أوداد وهي كلمة أمازيغية تعني الوعل. كبرنا معا، وجلسنا معا إلى طاولة واحدة في المدرسة... إنه أوداد" (بكاري، 2015: 19). ويزداد إيحاء هذه الاسم أكثر حينما تتشابك العلاقة بين حامله وشخصية المحبوبة الوهمية والآسرة التي سميت بـ"نوميديا"، والتي وصفت بأنها الملكة الأمازيغية الخرساء، وفي علاقته مع اسمه الجديد "مراد" الذي أطلق عليه قسرا وتحريفا، والذي يعني في اللغة العربية المرغوب والمأمول، ومع حبيبته الأولى المسماة "خولة"، التي انتحرت بعد حب صادق وعاصف. وهنا، إذا كان اسم "نوميديا" يتناسق مع المرجعية الذاتية للبطل ويمتد معها، فإن اسم مراد يشكل رمزا أو إيحاء إلى ما يراد أو يؤمل أن تحول إليه هذه المرجعية بعد طمس أصلها وجوهرها الحقيقيين. أما اسم "خولة" الذي معناه في العربية الظبية الصغيرة، فيلمح إلى أن السارد/ البطل كان يحاول جر صاحبته إلى مرجعيته الأصلية، كما جرى مع كل النساء الأخريات لما تبعنه إلى قريته الأمازيغية "إغرم"، فحتى جوليا الفرنسية ظلت بعد أن عرفت اسمه الأصلي تناديه بالوعل: "احبك يا وعلي"(بكاري، 2015: 150)، وكان هو يراها أيضا غزالة، فيصفها بذلك كل مرة: "كانت أروع من غزالة" (بكاري، 2015: 155)، . و"تفر كغزالة" (بكاري، 2015: 157) ...

ومن جهة أخرى، فبرغم أن الاسم الذي سيلتصق بالبطل فيما بعد هو "مراد"، فقد ظلت لفظة "أوداد" ملحقة به مترجمة في تسمية مركبة "مراد الوعل"، وظل هذا "الوعل الأمازيغي" يمتلئ بالدلالات والمعاني داخل مسار السرد، وظل يشكل صورا متعددة من سلوكاته وأحاسيسه من خلال التعابير الاستعارية المتنوعة من قبيل: . "قفزت من السرير بخفة وعل" (بكاري، 2015: 113)، . "ما أتعب نوم الوعول" (بكاري، 2015: 163)، . "أحس أن شيطانا أحمر الوجه ذا قرون وعلية يقبع داخلي ويبقر أحشائي كلما انفجر ضاحكا"،(بكاري، 2015: 118)،"وشيطان ذو القرون الوعلية داخلي أحمر" (بكاري،

2015: 121)، "ما أبشع ان يطعن الوعل في حريته ... أن يسجن خلف قضبان قفص حديدي في حديقة الحيوان" (بكاري، 2015: 142)، "كان حنين الوعل دائما للجبل وحمرته العنيفة للوادي وصخوره الصماء الصلبة للحقول وخضرتها تتناسل في الروح وتبحث الجسد إحساسا فجا بالحرية" (بكاري، 2015: 133) ...

ولا شك أن التصاق صفة "الوعل" بالاسم البديل "مراد" هو من أجل تمييزه عن كل من يحمل مثل هذا الاسم البديل، الذي هو اسم "مستورد ذو نكهة شرقية" (بحراوي، 1990: 248)، ومن أجل التذكير بالاسم الأول وبكل ما يختزله من معان ودلالات، وبالسمات التي اكتسبها في مراحله الأولى.

أما اسم "نوميديا" الذي اختاره البطل للحبيبة الأخيرة والمتوهمة، فهو ذو كثافة تاريخية وهوياتية تحددها العبارة التي تلتصق بها دوما"الملكة الأمازيغية الخرساء". وهي كما يقول الكاتب نفسه: "نوميديا لا ينقص كمال حسنها سوى صوتها الغائب، أن تكون خرساء، فللأمر أكثر من رسالة يجدر أن تفهم على رأسها ما يتعلق بالثقافة الأمازيغية، بجماليات الثقافة الأمازيغية، التي غالبا ما تكون صامتة أو تدفع إلى الصمت"(بكاري). ويؤكد السارد هذا التفسير بلغة مجازية قائلا: "ولأنني لا أعرف اسمها من جهة، ولأن ملامحها تقول، بما لا يدع الشك، إنها أمازيغية، فقد فكرت أن أسميها باسم إحدى الملكات الأمازيغية التي انقرضت منذ زمن غابر، أن أسميها "نوميديا"، نعم نوميديا. هذه الملكة التي لا أدري أين نسيت مملكتها... عودي، ففي القلب لك مملكة جديدة" (بكاري، 2015: 222).

ويتحدد قطاع كبير من الدلالة الهوياتية الأمازيغية في اسم "نوميديا" بموقع شخصيتها داخل نسيج علاقاتها مع الشخصيات النسائية الأخرى، فهي تبدو فرصة خلاص من التشتت والضياع اللذين تمارسهما النساء الأخريات على البطل أوداد، لاسيما شخصيتي جوليا ونضال. وفي ذلك يقول الكاتبأيضا: "أما عن نوميديا الخرساء، الملكة الأمازيغية التي تتخفى وراءها مملكة "نوميديا" التاريخية، فلا يفوتني أن أذكر بالسياقات السردية التي استدرجتنا إليها؛ هي حضرت عموما بعد أن بلغ بالبطل الاعتلال النفسي مبلغا كبيرا، وبعد أن أصيبت دواخله بهشاشة مفرطة، تظهرُ بين الواقع والخيال بحيث لا يدري البطل إن كانت من لحم ودم أم مجرد هلوسة من هلوسات البطل، تحضرُ في الأخير باعتبارها الجمال الكامل والمنشود، خرسها الذي قد يبدو مظهرا من مظاهر النقص إن هو إلا إحدى صفات الكمال بالنسبة لبطل أحوج ما يكون لمن يسيخ السمع لوجعه العتيد بدل أن يرهق سمعه بثرثرة دونَ جدوى" (بكاري).

ولهذا، لا يمكن أن يكون الكاتب قد اختار هذا الاسم الأمازيغي، أي نوميديا، بكل خلفياته التاريخية والأسطورية عنوانا لروايته اعتباطا أو صدفة، بل اختاره من حيث هو "لافتة دلالية ذات طاقة مكتنزة، ومدخل أولي لابد منه لقراءة النص" (العلاق، 1997: 173)، ولتوجيه آفاق الانتظارات إلى الأفكار والمعاني التي تود الرواية الإفصاح عنها.

3. المكان والتشكل الهوياتي

أولت الرواية عنصر المكان أهمية كبرى، وجعلت منه المحدد الرئيس لهوية البطل ولطبيعة تفاعل الشخصيات معه، ومركز الحدث الأساس وشكل امتداده في الأحداث الأخرى التي جرت بأماكن أخرى. بل وأبعد من ذلك، رسمت من خلاله صراعا بين هوية أصلية تشكلت عبر الانتماء الأولي إليه وبين هويات أخرى تشكلت فيما بعد من خلال التحرك في أمكنة أخرى دون أن تمحو الأولى، أو تكون بديلا لها: "غادر إغرم، لكنها ظلت مزروعة داخله وظل مسكونا بها" (بكاري، 2015: 132)، "حين قفلنا راجعين، جمعت لجوليا قصفة من "أزير" هذه النبتة المنتشرة بكثرة على هذا التل بأريجها الغريب والجميل في آن، سكنت وجداني.. وعلى الرغم من أنني تركت إغرم صغيرا، إلا أن هذا العبق ظل يصطحب داخلي ويرقص بجنون ويفيض حنينا"(بكاري، 2015: 175) ...

فقرية "إغرم"، التي تعني تسميتها بالأمازيغية القصر أو الحاضرة، هي المكان الوحيد الذي احتضن كل الأحداث. ولم تحضر الأماكن الأخرى، كفاس والدار البيضاء وباريس، إلا عبر استرجاعات أو ذكريات فعّلتها حوافز قائمة بفضاءات "إغرم". لذلك، فهذه القرية ليست مجرد مكان يجسد مرحلة من مراحلحياة البطل، بل هو بالنسبة إليه كل الوطن، والأم المفقودة، والانتماء الحقيقي الوحيد. يقول الكاتب "لكن إغرم، هذه القرية التي أدمنها البطل، بقدر ما استنطقت وجعه استنطق جمالها وتاريخها، وذاكرة أهلها وحكاياتهم العجائبية، وهنا تميطُ رواية نوميديا اللثام عن بعض الأشياء النادرة والعميقة في الثقافة الأمازيغية والموروث الشعبي الأمازيغي" (بكاري). وهذا ينم على أن الرواية تحاول أن تستعيد العديد من عناصر الثقافة الأمازيغية الأصيلة المنسية والمبخسة عبر استنطاق ذاكرة المكان، وعبر جعل البطل "مراد الوعل" منشغلا دوما بمديح الفضاء الأمازيغي والإلحاح على وصفه وتحديد هويته الأمازيغية من خلال أشيائها وفنونها وناسها: إغرم قريتي الفاضلة، مملكة الجنة، إغرم، إغرم هدوء مليكة في عرشها الأخضر، وحدها إغرم لا تخون ...

ويتجاوز فضاء إغرم، في هذه الرواية، كونه ذو دلالة جغرافية إلى فضاء ذي دلالات ثقافية ووجدانية، تملأها أحداث الرواية برموز هوياتية من خلال علاقة البطل بأجزائه وعناصره، لأنها جعلت منه مكانا مفعما بالألفة وفاعلا في الحماية، ويأتي "مزيجا من المكان الحاضر ومكان الذكرى، ولا يأتي إلا عند إيصال طرفي السلك السالب المكان الحاضر والسلك الموجب المكان الذكرى، ويتم توليد مكان ثالث" (النابلسي، 1994: 15) ذي بعد نفسي وطابع حنين رومانسي. ولذلك عاد إليه البطل هربا من انتكاساته وتمزقاته في الأماكن والفضاءات الأخرى، التي تتسم بكونها معادية ومهددة لتماسك ذاته: "هي المدينة التي نفيت اليها بعد إغرم" (بكاري، 2015: 129)، "من الصعب أن يعيش وعل في المدينة من دون أن يتحول إلى كلب ضال أو هر" (بكاري، 2015: 133)، "المدينة ترفض أمثالي وأمثال مصطفى وابطال الروايات التي كان يختارها لي" (بكاري، 2015: 144 ـ 145). "قلت لمصطفى ذات حديث شجي؛ تمنيت لو أحرق تلك المدينة بما فيها ومن فيها" (بكاري، 2015: 145) ...

ولأن الصراع في دواخل البطل كان بين الطفل الأمازيغي اليتيم وبين الشاب والرجل اللذين تحول إليهما، فقد كان المكان يضغط بقوة على وعيه ليجري مقارنات بين فضاء الطفولة بقرية "إغرم" وبين الفضاءات التي عبر فيها فيما بعد، فينحاز بكثير من بلاغة التفضيل للأول باعتباره مكانا جاذبا، وباعتبار الثانية أمكنة طاردة مليئة بالنفور والألم والاشمئزاز:

- "حين قفلنا راجعين، جمعت لجوليا قصفة من "أزير" هذه النبتة المنتشرة بكثرة على هذا التل بأريجها الغريب والجميل في آن، سكنت وجداني.. وعلى الرغم من أنني تركت إغرم صغيرا، إلا أن هذا العبق ظل يصطحب داخلي ويرقص بجنون ويفيض حنينا. المدن، كل المدن المغربية تستنبت أزير وينجحون في ذلك، لكنه يبقى نسخة رديئة وأقل أريجا، بل وسرعان ما يبهت لونه ويصبح يابسا سريع الانكسار، أما أزير إغرم فإن لونه الأخضر القاتم لا يغيره اختلاف الفصول، كما أن رائحته تهاجم الأنف بشراسة وتبقى وشما في الذاكرة" (بكاري، 2015: 175).
- "... تلقفتني المدينة كهدية من السماء، فتحت أضلعي كأنها تفك خيوط الهدية، فما وجدت غير قلب مدمى، لم ترأف به بل دقت فيه العديد من المسامير الغليظة وردت الأضلع إلى حيث كانت، كأنما لم تفعل بالقلب ما فعلت ... وأسلمتني لنزيف موجع لا ينقطع" (بكاري، 2015: 139).

- "... أطلعني على وجه المدينة الحقيقي للمدينة. كنت ألمح الذين يعظون الناس وينصحونهم نهارا، وهم سكارى تتقاذفهم الجدران ليلا، فكيف ينهون عن شيء ويأتون بمثله؟ أي خراء هذا الذي يقبع داخل جماجمهم. أي روائح للزبل تتبخر من أفواههم الواعظة. في ليل المدينة العاهرة، سمعت صراخ بعض النساء وهن يضربن أو يغتصبن. رأيت اللواتي يتسللن ليلا إلى منازل أخرى، وتأملت السكارى وهم يعربدون ويضربون كل شيء يجدونه أمامهم لاسيما أكياس القمامة. رأيتهم يتبولون على الأرصفة والجدران أو يصطفون أمام أبواب المومسات ويدخلون تباعا، ليل المدينة يعرى الجسد المسخ للقبيلة التي تعيش داخل كل فرد، هذا الجسد المسخ الذي تم السعي على مر قرون إلى مواراته في أثواب بيضاء لا تصلح له بل، ولا تزيدهإلا بشاعة. اغتالت المدينة أفراحي المؤقتة" (بكاري، 2015: 145).

وحتى لما ركزت الرواية، في بعض الجوانب، على مرجعية القرية الواقعية، كانت تبني دلالات هوياتية بامتياز، باعتبارها جزءا من الوجود أو الكينونة الذاتية والجماعية لأشخاص وأسر وقبائل تتحدد هويتها بفضائها، وتستمد خصائصها منها، وتضيع خارجها:

- "والليل... هذا المتغطرس الجبار، كيف يجثم على صدر إغرم ودون أن تلعنه أو تنتفض في الوقت الذي يقاومه آيت مرغاد هناك في أعالي الجبال، يزعجون هدوءه بتلك النيران التي يوقدونها حول خيمهم.. بقع نارية فوق الجبل هي كل أثرهم في هذه الحياة، التي تعاملهم بحياد تام"، (بكاري، 2015: 223)،
- "إغرم لم تتغير كما خمنت، وصباحاتها الصيفية متشابهة إلى درجة ينتفي معها مفهوم الزمن. الجبل لا يزال شامخا كعهدي به وقطعان البقر لا زالت تسعى بين الحقول، أما المعاول، معاول الفلاحين الكادحين، فإنها تعلو لتطاول الجبل وتهوي بالخصب والحياة، حتى الوجوه الصلبة التي تتعانق فيها السمرة بالحمرة لم تتغير، لا زالت تتصب عرقا وتتطلع بين فينة وأخرى إلى الأعالي، كأنها تنتظر حبيبا قد يعود. أهل إغرم متشابهون إلى حد مزعج" (طارق، بكاري، 2015: 49) ...

ولأن المكان ليس مجرد فضاء فارغ، و"لكنه مليء بالكائنات وبالأشياء، والأشياء جزء من المكان، وتضفي عليه أبعاد خاصة من الدلالات" (سيزا، 2002: 48)، فإن البطل ظل يستنطقَ جمال العديد من أهل القرية والكثير من عناصرها وهو يؤكد على صفتها الأمازيغية التي تميزها، ويرسم من خلالها مظهرا خلفيا بهيا بالصور المجازية والتشبيهات المعبرة:

أ . "فطور أمازيغي أصيل"، "روائح الرغيف الأمازيغي"، "الموسيقى الأمازيغية"، "صوت أمازيغي فيه الكثير من الجراح"، "ملامحها تقول، بما لايدع الشك، أنها أمازيغية". "خلخال أمازيغي أصيل". "رسومات وخطوط أمازيغية" ...

ب . "تفتقت نهودهن كتفاح إغرم"، "وهناك في الأعالي زوج نسور يحوم حول قمة الجبل، يرسم لوحة أخرى من لوحات إغرم البهية"، "نضال شهية وطازجة كتفاح إغرم"، "كنت أراقب جسدي وهو يتفتق . كزهور إرغم حين يزف الربيع، ببراءة"، "كاملة كخوخ إغرم، شامخة كجبل عياش" ...

ويتعدى التعبير عن المكان في هذه الرواية التحديدات الجغرافية والأبعاد الهندسية، إلى التعبير عنه بالاستبطان من خلال المشاعر والأحاسيس. فهكذا يحس البطل أن قرية "إغرم" تعيش معه وتخترقه، يشعر بها في ثباتها وسكونها، ويستشعر تحولاتها وتغيراتها، ويجعل منها إطارا يفرغ فيه كل شحناته الانفعالية وتوتراته، وكل مشاعر الإحباط والكره التي استجمعها من صروف حياته. لكنه، أيضا جعل منها مخزنا وحافزا لما تبقى لديه من المسرات والأحلام القليلة.

فحتى "نوميديا"، الملكة الأمازيغية التي تحمل في رمزيتها، كما قال الكاتب، رسالة مشحونة بكل ما يتعلق بالثقافة الأمازيغية وجمالياتها التي دفعت إلى مناطق الصمت والطمس "ليست أكثر من الوجه الآخر للقرية" (بكاري)، وليست إلا انتصارا للانتماء لهذا المكان بكل حمولاته ودلالاته، إذ تكتب: "أنا من هنا، من ضحايا هذا المكان ... ولا أظن أن لي حياة خارجه" (بكاري، 2015: 245).

4. "تماوايت" علامة على الانتماء

مثلت الأغنية الأمازيغية التقليدية أهم عنصر حافظ على الثقافة والهوية الأمازيغيتين، وكان لها الفضل الأكبر في استمرارهما وبقائهما خلال عقود طويلة. بل، إن بعض ألوان هذه الأغنية يعد علامة بارزة ومائزة، إذ بمجرد سماعها يتبين انتماؤها وفضاؤها الجغرافي والثقافي. ولعل من بين أهمها فن "تماوايت" الشهير، والذي يصنف ضمن أغاني الجبال، وينتشر بمنطقة الأطلس المتوسط.

ويورد الباحث سعيد المولودي مجموعة من التوصيفات التي عرف بها أهم الباحثين في الأدب والفن الأمازيغيين فن "تماوايت" كالتالي: "فقد حددها عمر أمرير بالقول: بيت شعري

واحد يغنيه من وهبه الله صوتا مؤثرا، وقد يغنى هذا النوع لتسلية النفس في الوحدة والعمل، أما محمد شفيق فيعرفها كما يلي: أما ثاماوايت فمدلولها اللغوي هو الرفيقة أو المرافقة التي ترافق المسافر في سفره عبر الجبال والوهاد وكل إنسان منفرد عن القوم، فيطلق العنان لحنجرته ويصدح متغنيا بفقرة من نظمه أو من نظم غيره مادا لكل نغمة أكثر ما يمكن المد (...). ويحدها الحسين المجاهد بالقول: عبارة عن موال طويل النفس على غرار تزرارت. وهي الشكل الغنائي الذي يظهر فيه حسن الصوت والتحكم في اللحن والأداء وبراعة المغني في تلوين النغم والميلودراما" (المولودي، 2018: 70)، ويضيف الباحث: "فعلا هي أبرز الأشكال الشعرية الأمازيغية المغناة بالأطلس المتوسط، ضمن شروط صارمة منها أن يكون الصوت فيها منفردا وأن يكون هذا الصوت صافيا وقويا، وأن يتوفر على طول نفس امتدادي واستثنائي" (المولودي، 2018: 70). وهذا الاستثناء في عنصر الأداء الذي شددت . وتشدد . عليه كل التقييداتوالتعاريف هو الذي يجعل من هذا الفن علامة بارزة واستثنائية في الثقافة الأمازيغية، وهذا الصفاء والامتداد، بما يحملانه من قوة وتشويق مثيرين، هما ما جعلاه يوظف في العديد من الكتابات الإبداعية والإنتاجات الفنية الوطنية والدولية، منها اعتماد الفيلم الأمريكي "8 مم[2]" على أناشيدها وأنغامها في موسيقاه التصويرية في أغلب المشاهد، لأجل إضفاء أبعاد جمالية متفردة تثير أعمق الأحاسيس وأصدقها.

وفي رواية "نوميديا"، يفتتن البطل بفن "تاماويت"، فيقول: "انطلق صوت المغنية الأمازيغية بدويا جامحا وحاسما كضربة قاضية، تقول المغنية في ما يعرف بـ "تاماوايت" وهو موال نسائي شجي عادة ما تستهل به الأغاني الأمازيغية: يا صديقتي فلتبك / ويا أنت يا حبيبي سآتيك يوما / ولو أنك عني بعيد / ستناديك يوما قدمي / فعلت ما بوسعي ولم أقنعك بالبكاء / فلتبك ... فلتبك / فقد حان ما توقعته / كأني اطلعت على الغيب / وأظهر حبيبي الغدر / من بعد ما عشقته.

هذا ما كانت تقوله كلمات الموال، لكنها رفقة ذلك الصوت القوي الصلب ورفقة جراحات الكمنجات تصير حتى حبلى بألف معنى ومعنى، بل وتتشظى هذه الكلمات وتفصح أكثر مما يفصح ظاهرها، وتسقط من يسمعها في شرك الهواجس. أما إذا كان قلبه رخوا بفعل كدمات الحياة، فيمكن أن يبكي أو يخر مغشيا علية ... "تاماوايت" وهج يشع ويعرش في أعماق الأمازيغ، وتاج لمن يغنيه، ووجع لذيذ من يسمعه، ونافذة تتصاعد كأنها أعمدة دخان حالكة فوق مداخن حمام عتيق" (بكاري، 2015: 75،76).

[2] فيلم 8 مم، من إخراج جويل شوماخر، وسيناريو أندري كيفين ووكر، أنتج سنة 1999.

ولعل "تماوايت" .كما عبرت عن ذلك الرواية . ليست مجرد فن موسيقي وغنائي عاد، وإنما هي وسيلة ذات طاقة هائلة على إثارة الذكريات واستغوار أعماق الباطن الإنساني المظلمة والمتوارية، وهي كذلك علامة يمكن الاستدلال بها على الانتماء حين أضيف إلى محمولها الدلالي القائم بعد سيميائي، ولما انفك من المعنى الذاتي نحو معاني أخرى لأداء وظائف أخرى (عياشي، 2018: 40)، من خلال التعريف والتوطين والرفع من قيمتها مع ربطها بأصحابها الأمازيغ.

وإن هذا الأثر المدمر الذي مارسه سماع "تماويات" على نفسية البطل، ترجع جذوره إلى حنين دفين إلى الوطن وسط شعور كثيف من القلق واللاانتماء، وتستخدمه عذاباته "لترسيخ الذات، ومقاومة ما تشعر به من اقتلاع على صعيد الواقع" (خضراوي، 2017: 190). ولذلك، لا عجب أن يعبر سارد آخر في رواية أخرى نالت الكثير من الإعجاب والنجاح، وهي رواية "المغاربة"، عن هذا الفن بالطريقة نفسها، إذ يقول: "... بفرح يشبه فرحي تدفق صوت آت من بعيد، من الجبال العالية، انحدر مع الأودية السحيقة، وتتبع مجاري المياه العنيفة، وتخطى الفجاج ووصل... بدأ خافتا في البداية ثم تعاظم حتى شلني تماما فبقيت مبهورا. أوقد نارا في الهشيم وها هو يحركها لتستعر وتلتهم كل ما يحيط بها.

سمعت وأنا ألاحق الحروف، حرفا حرفا، والكلمات، كلمة كلمة، "تاماويت" حزينا، ذلك الإنشاد الأمازيغي الذي يتنازل فيه الجبل الغامض المهيب عن كبريائه ويسكن كلمات حزينة تفتت الحصى والمرارات والغصص وتذروها في الريح، صوت القمم العالية التي تشرئب فيه النفس لتصل للآخر البعيد هناك في الضفة الأخرى من الوادي، أو في الدوار القريب، أو في المراعي وراء قطعان الحقول الخضراء، أو ليصل إلى الجراح العميقة التي لملم سطحها الزمن ونثر فوقها نسيانا كاذبا. بقيت مسمرا وآنية الماء في يدي معلقة وحائرة بين جسمي والسطل. حركة واحدة وسأفسد هذا المجرى السري الذي يوصل لي الصوت نقيا صقيلا كأنه نداء حياة أخرى ممكنة" (جويطي، 2016: 189).

وتأتي قوة الافتتان بفن "تماويات"، عادة، من قدرتها على التعبير عما يدور في خلد الإنسان تجاه الحياة والوجود من مشاعر الحنين الدفينة ممزوجة بلذة الحواس والخيال، أثناء الوحدة في السفر أو التواجد بخلاء الجبال. وهو الوضع نفسه الذي يجد فيه "أوداد" ذاته حينما يكون وحيدا ينهشه المرض والحنين المدمر إلى الطفولة الضائعة.

وليس تعلق البطل بـ "تماوايت"، أو بالأغنية الأمازيغية عموما، بسبب ما تثيره في نفسه من مشاعر وأحاسيس، وما تستدعيه في ذاكرته من عادات وتقاليد آناء الحصاد والعرس

والمواسم فحسب، بل وأيضا بسبب إدراكه العميق بأنها العنصر الذي ظل وحده يقاوم لأجل إظهار الثقافة الأمازيغية وهويتها على مر عقود طويلة، إذ يقول عن الموسيقى الأمازيغية بـ "إغرم": ".. لم يغير الزمن من ملامحها، لا زالت تندفع تجرح في طريقها كل شيء" (بكاري، 2015: 324).

خلاصة

تحتفي رواية "نوميديا" بالأمازيغية من خلال الانتصار لفضاءاتها وتراثها ورموزها التاريخية والثقافية، ومن خلال التغني بفنونها وتقاليدها وقيمها الاجتماعية والحضارية، وذلك من خلال بناء سردي يقوم على رحلة البطل من حاضره المتشظي والمؤلم إلى ماضيه حين كان طفلا، ومن أمكنة اغترابه إلى موطن نشأته وجذوره الأولى، لعله يقبض على المركز الأساس والأول لذاته ليعيد بناء هويته التي تعرضت للتشويه والتمزيق. فلم تكن الرواية بذلك مجرد قصة خيالية وأحداث تخييلية، بل كانت خطابا شاملا يطرح العديد من القضايا والإشكالات المرتبطة بالمسألة الأمازيغية، كعلاقة الأنا والآخر في مسار التصارع والتعايش معا، والأنساق الاجتماعية بين الاستقرار والتحول، والتراث في غناه وفي تهميشه، وتشكيل الهوية والحفاظ عليها في إطار التعدد ...

جاءت الرواية ثرية بالإحالات إلى كم زاخر من مفردات التراث والثقافة الأمازيغيين، مرات بالتصريح والإبانة، ومرات عديدة بالتلميح والمجاز، فأشارت إلى الكثير من الأساطير والخرافات والفنون الشعبية الأمازيغية الأصيلة، وإلى الكثير من أنماط العيش المستقرة للقبائل والأسر في البادية الأمازيغية، والمحطات التاريخية بشخصياتها وأحداثها وآثارها... مما يجعل منها "كتابة" توازي الكتابات العملية والفكرية حول المسالة الأمازيغية، وتمتاز عنها بإمكانية استثمارها بوصفها وثيقةيمكن مقاربتها ودراستها من خلال زوايا ومناهج مختلفة، وفي حقول معرفية متعددة.

المصادر والمراجع

أ . المصادر

طارق، بكاري (2015)، *نوميديا*، دار الأدب للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة 1.

عبد الكريم، جويطي (2016)، *المغاربة*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة 1.

ب . المراجع

إدريس، الخضراوي (2017)، *سرديات الأمة، تخييل التاريخ وثقافة الذاكرة في الرواية المغربية المعاصرة*، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة 1.

أودين، موير، *بناء الرواية*، ترجمة إبراهيم الصيرفي، دار الجليل للنشر، دون تاريخ وطبعة.

جيرار، جينيت (1997)، *خطاب الحكاية*، ترجمة محمد معتصم وآخرون، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة 2.

هارلمبس، وهلبورن (2010)، *سوشيولجيا الثقافة والهوية*، ترجمة حاتم حميد محسن، منشورات دار ديوان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، الطبعة 1.

حسن، بحراوي (1990)، *بنية الشكل الروائي، الفضاء، الزمن، الشخصية*، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة 1.

طارق، بكاري، "الأدب غير معني بشكل كبير بالأمل وإنما لقول الحقيقة"، حوار، الموقع الإلكتروني: *www.alwatan.com*.

سعيد، المولودي (2018)، *مداخل إلى الأدب الأمازيغي بالأطلس المتوسط*، منشورات جمعية أجدير إيزوران للثقافة الأمازيعية . خنيفرة، مطابع الرباط نت، الرباط، الطبعة 1.

سيزا قاسم (2002)، *القارئ والنص (العلامة والدلالة)*، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. الطبعة 1.

محمد، العماري، "بلاغة اسم العلم، في "نساء آل الرندي""، *علامات*، المغرب، العدد 15، 2001.

محمد، بوعزة (2014)، *سرديات ثقافية، من سياسة الهوية إلى سياسات الاختلاف*، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف / دار الأمان، الرباط، المغرب، الطبعة 1.

منذر، عياشي، "باختين ومشكلة اللغة بين الرواية والواقع" *علامات*، المغرب، العدد 49، 2018.

علي، جعفر العلاق (1997)، *الشعر والتلقي، دراسات نقدية*، دار الشروق لنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة 1.

شاكر، النابلسي (1994)، *جماليات المكان في الرواية العربية*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة 1.

التأليف الشعري المغربي المكتوب بالأمازيغية، منجزه وملامحه العامة

محمد أفقير
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أگادير

The literary authorship in the different variations of the Amazigh language in Morocco represents a new experience that chronicles the beginning of the transition of the Amazigh literary discourse from the form of oral literature, based on special creative conditions related to a specific time and place, to a level of individual creativity that celebrates the experience of the self and adopts the structural written act, printing and publishing as a means of communication.

This contribution attempts to highlight the Moroccan poetic authorship written in Amazigh, and seeks to build an accurate knowledge of the poetic achievement accumulated by the Moroccan creators in the field of the written literary production in this language in its various aspects and diversities, and to accomplish a reading of the accumulation in these works, and to follow the process of its development from the beginning of this whole experience until today.

Key Words : Creation – Poetry – Amazigh – Process– Evolution – Overview

يمثل التأليف الأدبي بمختلف تنويعات اللغة الأمازيغية بالمغرب تجربة جديدة تؤرخ لبداية انتقال الخطاب الأدبي الأمازيغي من نسق الأدب الشفوي، القائم على العفوية والتلقائية والارتجال، والإنتاج الجماعي والأداء الغنائي أو الإنشادي والقيم المتوارثة، وعلى شروط إبداعية خاصة مرتبطة بزمان ومكان محددين، إلى مستوى الإبداع الفردي الذي يحتفي بتجربة الذات، وبأحاسيسها ووعيها بمختلف القضايا، ويتأسس على قصدية واعية وتخطيط مسبق، ويعتمد الفعل الكتابي الإنشائي والطباعة والنشر وسيلة للتواصل الأدبي الإبداعي الموجه لمتلقٍ مفترض، من الجمهور المتعلم والقارئ والمتذوق للأدب.

وتحاول هذه المساهمة الوقوف عند التأليف الشعري المغربي المكتوب بالأمازيغية، من خلال تتبع المنجز الشعري الذي راكمه المبدعون المغاربة في مجال الإنتاج الأدبي

المكتوب بهذه اللغة بمختلف أوجهها وتنويعاتها، وإنجاز قراءة في التراكم الحاصل في هذه المؤلفات، ورصد سيرورة تطورها منذ بداية هذه التجربة إلى اليوم.

الكلمات المفتاحية: ابداع – شعر – أمازيغية – سيرورة — تطور– حصيلة.

معطيات أولية حول تاريخ الأدب والكتابة عند الأمازيغ

ينبغي التنبيه في البداية إلى أن الكتابة ليست شيئا جديدا عند الأمازيغ، فهي ضاربة بجذورها في التاريخ، لأنها ترتبط بالإنسان الأمازيغي، الذي يعود تاريخ وجوده إلى أكثر من ثلاثين قرنا (شفيق، 1989)، وقد كتب الأدباء الأمازيغ بعدة لغات منذ قرون خلت في مختلف العلوم والمعارف، فهناك العديد من الكتابات والمؤلفات التي ألفوها في العصور القديمة، وساهموا بها في إثراء الآداب والثقافات القديمة، كاللاتينية واليونانية والرومانية (المرجع نفسه: 73. حنداين، 1991: 43).

لكن بالرغم من هذا المعطى، فإننا لا نستطيع الحديث عن أدب مكتوب باللغة الأمازيغية في العصور القديمة، إذ لم يصل إلينا أي نص أو أثر أدبي مكتوب بهذه اللغة، بالرغم من أن المختصين في التاريخ القديم يعتبرونها من أقدم اللغات المكتوبة، مستندين على الآثار المادية المتمثلة في النقوش الصخرية واللوحات ونقائش الشواهد المنتشرة بكثافة في مجال شمال إفريقيا والصحراء الكبرى (أعشي، 2002: 83).

وفي العصور الموالية تشير عدة مصادر إلى أن أقدم ما كتب بالأمازيغية نثرا هو كتاب "رد أباطيل نفاث بن نصر" (الدرجيني، بدون تاريخ: 314)[1] في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة / التاسع للميلاد (اليفرني، 1900)لأحد مشايخ قبيلة نفوسة يدعى مهدي النفوسي الويغوي[2]، لكن الكتاب ما يزال مفقودا (حمام، 2004: 7).

---

[1] اسمه فرج بن نصر النفوسي، من علماء الدولة الرستمية، فيها أخذ العلم عن الإمام أفلح بن عبد الوهاب، لكنه اختلف معه وعارضه وانشق عنه، لكن حركته لم تعمر طويلاً. اشتهر بـ"نفَّاث"، وهو لقب أطلقه عليه المعارضون لأنهم يرونه ينفث في الأسماع بدعته المضللة. يقول الدرجيني في "طبقات المشايخ بالمغرب": "استحوذ نفاث على أهل الجبل [نفوسة]، واستفزازه إياهم بأن يدعوهم إلى ما أحدث من التبديل، واعتقد من تضليل". أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني، "طبقات المشائخ بالمغرب"، تحقيق إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، ج2 ص 314.

[2] أنظر ترجمة للمهدي النفوسي في "كتاب طبقات المشائخ بالمغرب" لأبي العباس أحمد بن سعيد الدرجيني، ج2، ص 313-314 (صيغة PDF، الرابط:https://books-library.online/free-443382097-download)

وفي الشعر والنظم ربما تكون مؤلفات أبو سهل النفوسي (ق 3هـ، 9م) الملقب بالفارسي هي الأقدم، حيث يشير الشماخي في "كتاب السير" إلى قول شائع بين الناس مفاده: من أراد شعرا بالبربرية فعليه بشعر أبي سهل الملقب بالفارسي، وأن هذا الأخير "دون لهم [لأهل الدعوة] اثني عشر كتابا وعظا وتذكيرا وتخويفا نظما بلغة البربر [...] احترق الباقي حين أخذت قلعة بني درجين ولم يبق إلا ما حفظ فجمع ما تحصل في الصدور فكان أربعة وعشرين بابا" (الشماخي، 1987: 244-245).

وهناك مؤلف مخطوط آخر يعود إلى القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) وهو "كتاب البربرية"، وهو مدوّنة إباضية في شرح الفقه الإسلامي، وهو قيد الدراسة منذ سنوات من قِبل المحقق الإيطالي المتخصص في الأمازيغية، بيرموندو برونياتيلي Vermondo Brugnatelli من جامعة ميلانو- بيكوكا (Universitàd iMilano-Bicocca، ونشر بخصوصه عدة أبحاث ودراسات[3].

هذه المعطيات تؤكد أن التأليف والكتابة باللغة الأمازيغية أقدم مما كان يتداول، وهي كفيلة بتعديل الآراء التي تعتبر أن كل النصوص أو المؤلفات الأمازيغية المتداولة قبل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي مفتقدة.

ومما تميزت به تلك المؤلفات الشعرية والنظمية أنها مكتوبة بالحرف العربي، وأن أغلبها مرتبط بالمذهب الإباضي، خصوصا بجبال نفوسة بليبيا، أما في سوس فإن أحد الباحثين يرجح أن ترجع الإرهاصات الأولى لميلاد هذا النمط إلى مطلع العصر الموحدي (1121م-1269م)، لكنه لم ينتعش إلا في فترة السعديين(1554-1659م)، وأن أول منظومة هي "العقيدة المباركة" للشيخ سعيد بن عبد المنعم الحاحي المتوفى سنة 953هـ/ 1546م بعد منظومة ابن تومرت المفقودة (الهاطي، 2015: 36).

ومن النماذج التي تذكرها المصادر منظومة تحكي قصة "فتح افريقية". يقول محمد المختار السوسي متحدثا عن كتاب مبتور عثر عليه في قرية من قرى إليغ: "وفيه أيضا قصة فتح افريقية بنظم شلحي، وهي ملحمة أشادت بشهامة عبد الله بن جعفر، وهو بطل القصة في ست صفحات، وهذه الملحمة منتشرة، فقد سمعتها في الأسواق كثيرا ما يتلوها أصحاب الحلق" (السوسي، بدون تاريخ: 120)، ومنظومة أخرى تحكي قصة خراب مدينة تامدولت التاريخية، وجزء منها ما يزال يتداول نظما إلى الآن.

[3] يمكن الاطلاع على بعض أبحاثه من خلال الرابط: https://unimib.academia.edu/VermondoBrugnatelli

ومن أهم نماذج هذا النوع، المتداولة والمؤثرة في حياة الناس إلى الآن، منظومة "الحوض"[4] لمحمد وعلي وإبراهيم أوزال/ محمد بن علي أكبيل الهوزالي (ت 1126هـ) المعروف في أوساط العامة بـ "أوزال"، وهي منظومة دينية مطولة في أكثر من تسع مائة بيت، سار فيها على نهج مختصر الشيخ خليل[5]، وقد تمكن من تطويع اللغة الأمازيغية للتعبير عن المعاني الدينية المختلفة من عقيدة وفقه وعبادات ومعاملات، فضلا عن ترجمة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وشرح معانيها.

وينطبق الأمر أيضا على منظومة "بحر الدموع"[6] للمؤلف نفسه، وهي في أكثر من ست مائة بيت، ذات أبعاد وعظية وتوجيهية ترمي إلى التربية والتزكية من خلال الترغيب في الجنة والترهيب من العذاب، والحث على الأخلاق الكريمة وعلى فعل الخير.

ولهذا يمكن القول إن الإنتاج الكتابي العالِم عند الأمازيغ بالمغرب، بالحرف العربي على الأقل، ظل يسير جنبا إلى جنب مع الإبداع الشفوي الشعبي، وإن بوتيرة غير منتظمة بحسب المناطق والفترات؛ إلا أنه رغم أهمية هذا التقليد الكتابي المتوارث فهو "لم يسمح بولادة ممارسة ثقافية متجذرة في المجتمع تسمح بترسيخ الكتابة بهذه اللغة [الأمازيغية] ويتم بواسطتها إنتاج ونقل معارف عامة بين الأجيال داخل مؤسسات، مما جعل هذه الممارسة تحصر أساسا بين أوساط بعض المتعلمين في الأوساط الدينية" (بويعقوبي، 2019: 146).

[4] كتاب "الحوض في الفقه المالكي باللسان الأمازيغي للشيخ سيدي محمد وعلي أوزال"، حققه وعلق عليه الرحماني عبد الله الجشتيمي (1934-1984)، وصدر عن دار الكتاب بالدار البيضاء سنة 1977 ضمن منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي في 255 صفحة.

[5] يعتبر مختصر الشيخ خليل من أهم المختصرات الفقهية في الفقه المالكي، بل ربما كان أشهرها على الإطلاق في القرون المتأخرة، ويشهد لذلك عناية العلماء به وعكوف طلاب العلم على حفظه ودراسته.

[6] مخطوط بحر الدموع تم تحقيقه مرتين: حققه عمر أفا سنة 2009 وصدر بعنوان "بحر الدموع باللغتين الأمازيغية والعربية"، تأليف محمد بن علي الهوزالي، ترجمة إبراهيم شرف الدين، وصدر عن مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء. وحققته أيضا الباحثة خديجة گمايسين في إطار بحثها لنيل دبلوم الدراسات العليا بشعبة الدراسات الإسلامية بالرباط بإشراف محمد الأمين الإسماعيلي ومحمد أديوان سنة 1999، وصدر في كتاب مستقل سنة 2015 ضمن منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بعنوان "العقيدة والتصوف في فكر محمد بن علي أوزال، مع ترجمة وتحقيق مخطوط بحر الدموع".

وتشكل تلك الكتابات الموروثة بواكر التأليف الأدبي النظمي باللغة الأمازيغية، ويعد الفقهاء أهم روادها. وهذا يؤشر على أن الشعر بمعناه الدقيق لم يبدأ بعد[7]، فهو في شقه المكتوب مرتبط بمجالات الدين والعلوم الدينية، وأنه مجرد أداة لتبسيط هذه العلوم وحفظها وتبليغها للناس وترغيبهم فيها، وفي شقه الشفوي لم يكن له موضوعه المستقل كذلك، فهو مرتبط في نشأته بظواهر وطقوس مجتمعية تتداخل فيها مكونات عديدة من مقول شعري وموسيقى ورقص وفرجة.

المدونات الشعرية

يعتبر التدوين الكتابي لنصوص الأدب الشفوي بمثابة تمهيد وقنطرة عبور نحو الأدب الأمازيغي الحديث/ المكتوب، ويمكن القول إن تدوين الشعر الأمازيغي تحكمت فيه دوافع وأهداف مختلفة، تراوحت بين أهداف دينية توجيهية عند الفقهاء والمتصوفة[8]، وغايات إثنوغرافية تسجيلية عند بعض المستمزغين من أمثال أرسين رو، وأسرة گالان، وجيستينار، وباسي[9]، وما يمكن تسميته بدوافع استشهادية نفعية عند بعض الجامعيين في بحوثهم الذين يدونون الشعر من أجل الاستشهاد به لوضع قواعد لغوية ولسانية[10].

---

[7] يستثنى الشاعر سيدي حمو الطالب الذي أنجبته ظروف خاصة نجهل الكثير من تفاصيلها، ولولا كتاب الأستاذ عمر أمرير "الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو الطالب"، لبقيت شخصية هذا الشاعر أقرب إلى الأسطورة منها للحقيقة، فشعره يتجاوز مرحلته التاريخية بخرقه للنموذج السائد، لأنه بالرغم من وظيفته التعليمية والتوجيهية فهو يحتفي بالمقومات الفنية والجمالية للفن الشعري.

[8] خلف الفقهاء والمتصوفة رصيدا مهما من المدونات والمنظومات المخطوطة، نحن في حاجة الآن، أكثر من أي وقت مضى، لمن ينقبُ عن كنوزه، ويقومُ بإحصائه وفهرسته وتحقيقه ونشره.

[9] من أعمال هؤلاء:

- Roux, A. (1990), *Poésie populaire berbère (Maroc du Sud-Ouest/ Igedmiwen)*, transcrits, traduits et annotés par Abdallah Bounfour, Paris, Editions du CNRS.
- Galand-Pernet, P. (1972), *Recueil de poèmes chleuhs*, Paris, Klincsiek.
- Laoust, E. (1949), *Contes berbères du Maroc*, Paris, Larose.
- Basset, H. (1920), *Essai sur la littérature des Berbères*, Alger, Carbonnel.
- Justinard, Liopold. « Poèmes chleuhs recueillis dans le Sous », *Revue du Monde Musulman,* Paris, 1925, p 63-107.

ويمكن الاطلاع على بيبليوغرافيا عناوين ما تم تدوينه من نصوص شفوية شعرية ونثرية من لدن المستمزغين ضمن العمل التي أعده لعمارة بوگشيش:

وعلى الرغم من اختلاف هذه الفئات الثلاث البارزة التي ساهمت في تدوين الشعر الأمازيغي، وتباين منطلقاتها ومساعيها، فإن القاسم المشترك الذي يجمع بينها هو أنها لا تعتبر التدوين هدفا في حد ذاته ضمن مشاريعها، وهذا لا يعني أنها غير ذات قيمة، فهي من المصادر الأساس للشعر الأمازيغي، إلا أن ما يهمنا التركيز عليه هنا هو أن الشعر لا يُجمع ويُدون لذاته؛ بل باعتبار ذلك مجرد وسيلة لتحقيق أهداف أخرى، أو بعبارة أخرى إن التدوين هنا ما يزال يتحرك في حدود اللاوعي[11]، وأنه لم يستطع ملامسة الوعي بأهمية التدوين وفلسفته إلا في حدود نهاية السنوات الستين من القرن الماضي، عندما صدر كتاب "أمانار" سنة 1968 الذي دون فيه أحمد أمزال حوالي سبعين مقطوعة من منتخبات الشعراء الأمازيغ الرواد بالجنوب، خاصة الشعراء الروايس.

ويعتبر كتاب "أمانار"، في هذا الإطار، عملا "مؤسِّسا بالنظر إلى دوره الريادي في فك العقد، وتحرير بعض الإرادات، واقتحام حقل الكتابة/ التدوين خارج الدائرة الفقهية التقليدية" (اوسوس، 2010: 41)، على الرغم مما يمكن ملاحظته من أن صاحب هذه المبادرة المبكرة لا يمتلك العدة المنهجية الضرورية للتعامل مع التراث الشعري الشفوي، بل يبدو أنه لا ينطلق أصلا من أية خلفية نظرية مؤطرة لاشتغاله، فعمله صادر عن "تعاطف خجول مع إنتاج فني لم يكن يجد بعد مشروعية التواجد الحر والمعلن على الساحة الثقافية الرسمية" (عصيد، 2015: 53).

ويمثل تدوين الشعر الأمازيغي وطبعه بداية انتقال جوهري في مساره، ومقدمة لتكسير الكثير من ثوابت النسق التي قام عليها وتأسيس نسق آخر، ومن ذلك انتقاله على مستوى التلقي أو الاستهلاك من ثقافة الأذن والسماع إلى ثقافة العين والبصر والقراءة. ومن شأن هذا التدوين أيضا أن يجعل الكتابة بالأمازيغية مسألة مألوفة ثقافيا، وأن يساهم في تنمية مهارات قراءة الأدب وتذوقه لدى الجمهور الأمازيغي المتعلم.

Bougchiche, L. (1997), Langues et Littératures berbères des origines à nos jours, Bibliographie internationale, Paris, Awal-Ibis Press.

[10] نجد العديد من الأبحاث الجامعية التي تتصل موضوعات بحثها بقضايا لغوية ولسانية، يذيلها أصحابها بالمتون الأدبية الشفوية التي يستشهدون بها للدفاع عن أطروحاتهم، لأنهم بذلوا جهدا في جمعها وتدوينها، وربما لكي يوفروا للقارئ النصوص التي بنوا عليها اجتهاداتهم لكي يستطيع محاورتهم ومناقشتهم.

[11] أشير، من باب تفادي اللبس، أنني أقصد بلفظ اللاوعي غياب خلفية مُدركة تحرك فعل التدوين.

ويمكن التعرف على حصيلة المجهود المبذول من أجل جمع الشعر الأمازيغي وتدوينه ونشره، والتراكم المنجز بدءا من كتاب "أمانار" إلى الآن من خلال الجرد الآتي:

السنة	عناوين المصنفات	معلومات عنها
1968	أمانار، لأحمد أمزال.	– صدر عن المطبعة المركزية بالرباط. – يضم اثنتين وسبعين مقطوعة شعرية لرواد الشعراء الروايس بالجنوب المغربي أمثال الحاج بلعيد وبوبكر أنشاد ومحمد ألبنسير.
1975	الشعر المغربي الأمازيغي (لهجة سوس)، لعمر أمرير.	– صدر عن مطابع دار الكتاب بالدار البيضاء. – يضم قصائد للحاج بلعيد وبوبكر أزعري وبريك بن عدي المتوگي وعمر واهروش ولحسن بوڤمارك ورقية الدمسرية.
1986	الشعر الأمازيغي المنسوب إلى سيدي حمو الطالب، لعمر أمرير.	– صدر عن مطبعة التيسير بالدار البيضاء. – جمع مادته في إطار بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا بإشراف الأستاذ عباس الجراري سنة 1985.
1993	الرايس الحاج محمد الدمسيري، ج 1: شهادات وقصائد مختارة من أغانيه، لمحمد محمد مستاوي.	– صدرت طبعته الأولى عن مطبعة المعارف الجديدة بالرباط، ط2: 1997، ط3: 2003، ط4: 2007.
1996	الرايس الحاج بلعيد: حياته وقصائد مختارة من شعره، إعداد محمد مستاوي.	– صدرت طبعته الأولى عن مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، ط 2: مطبعة إدگل بالرباط 2006. سلسلة أعلام الأدب المغربي الأمازيغي.

1998	الرايس سعيد أشتوك: شاعر الحب والغزل، منتخبات من أشهر قصائده، جمع وإعداد: أحمد عصيد ومحمد مستاوي.	صدر عن مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء.
1999	الحاج محمد الدمسيري: قصائد مختارة، ج 2، إعداد أحمد عصيد ومحمد مستاوي.	منشورات الشؤون الثقافية بالرباط، مطبعة فضالة بالمحمدية.
2000	أسگون ن وُوسّان، إعداد أحمد وعتيق.	– صدر عن مطبعة انفو برانت بفاس. – يضم مختارات من الشعر الغنائي بمنطقة الأطلس المتوسط مع ترجمتها إلى اللغة العربية.
2002	تماگيت إنو، أمارگ ن فاطمة تاباعمرانت، جمعه ودونه الحسين بن ايحيا الوجاني.	صدر عن منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، مطبعة فيديبرانت– الرباط.
2004	Amarg: chants et poésie amazighe (Sud-ouest du Maroc), Abdallah El Mountassir.	- Editions l'harmattan, Paris, France – جمع فيه قصائد وأغاني أمازيغية من الجنوب المغربي.
2006	ؤرتي ن ؤمارگ، لحسن أجماع وعثمان أزوليض، جمعه أحمد عصيد ومحمد مستاوي.	منشورات مجلة تاوسنا، مطبعة إدگل– الرباط.
2008	ديوان الرايس الحسين الباز، شاعر الجمال، ماحا الحنفي.	صدر عن عالم الطباعة بمراكش.
	المبدعون بالأمازيغية في الدار البيضاء، الفنان احيا نموذجا، عمر أمرير.	– منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 153 صفحة. – يتضمن سيرة للشاعر ومنتخبات من شعره.

2009	إزران إزران، إعداد مايسا رشيدة المراقي.	– صدر عن مطبعة الجسور بوجدة. – يضم مدونات من شعر "إزران" المغنى في العديد من المناسبات بمختلف مناطق الريف: منطقة تمسمان وأيت طيب وأيت وريشك.
	avlyas, asmattar n tiyfrin (uoarfa ccix lahucein(Lahbib Fouad.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 311 صفحة.
2010	هك اي تاونزا، علي ايكن	صدر عن مطابع بلفقيه– بالراشدية.
		– يضم مائة وثلاثون سطرا شعريا من صنف "إزلي" مع ترجمتها إلى اللغة الفرنسية.
2012	تيفاوين ن توزونين، المحجوب العباسي ومبارك بامو(جاكان)، تنسيق وتقديم: أحمد المنادي.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالرباط.
	أنطولوجيا الشعر الأمازيغي، تنسيق إدريس أزضوض.	– منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. – يضم مختارات لأنماط شعرية بكل من الجنوب المغربي ووسطه وشماله.
	إمطاون ن واكال، ديوان فاطمة تاباعمرانت 2، جمعه الحسين بن ايحيا الوجاني.	منشورات جمعية تايري ن واكال، تيزنيت، مطبعة ونشر سوس.
	إماريرن، مشاهير شعراء أحواش في القرن العشرين، أحمد عصيد.	– منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 415 صفحة. – يضم تراجم شعراء أحواش ومنتخبات لأشعارهم.

	محمد حنكور: حياته وشعره، إعداد: فؤاد أزروال.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 120 صفحة، 31 صفحة.
	muha akuray, tazduɣt n imdyazn, dris azḍuḍ.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 240 صفحة.
	tawada tasklant n umdyaz otman ubloid, Ahmed Elmunadi.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 292 صفحة.
2013	Amdyaz hmmu muommu,tazduɣt n imdyazn, dris azḍuḍ.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 198 صفحة.
	Amdyaz dris alman, tazduvt n imdyazn, dris azḍuḍ.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 158 صفحة.
	amdyaz hmad rrip (ahmed ubloid ilias), tazduvt n imdyazn, Ahmed Elmunadi.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 122 صفحة.
2015	منتخبات من شعر المقاوم الرايس الحسين جانطي، جمع وتقديم: محمد مستاوي.	منشورات تاوسنا، مطبعة إدگل- الرباط.
	أبريد ن تژوري: أناو صالح الباشا، حسن هموش.	مطابع الرباط نت.
	الشاعر الحسين الحسيني (أگرام)، نصوص من ذاكرته الشعرية، إعداد أحمد المنادي.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 120 صفحة.
	الشاعر عمر برغوت (إقامة الشعراء)، إعداد أحمد المنادي.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 120 صفحة.
	siwr a tamurt, mukhtari bumdyan, tazduvt n imdyazn, asmar: fuad azrwal.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 88 صفحة.

	amdyaz zaid uzËËi (ccix lusyur), Cheikh lessieur: le dernier des troubadours, tazduvt n imdyazn, dris azḍuḍ.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 206 صفحة.
	taffa n tmdyazin, ossu iqli, dris azḍuḍ.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 206 صفحة.
2016	مبارك ؤمسعود (بن زيدة): ذاكرة شاعر، إعداد احمد المنادي.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. 165 صفحة.
	الشاعر محمد اودوتوريرت، (محمد بلحاج بوبكر)، إعداد أحمد المنادي.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 114 صفحة
	الشاعر بيهي أجالاص، مساهمة في توثيق الذاكرة الشعرية، إعداد أحمد المنادي.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 408 صفحة.
	آيت إغيل، نموذج من بيوتات الشعر الأمازيغي، إعداد أحمد المنادي وإبراهيم إعزى.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 208 صفحة.
	ccix mimun amllal (ihlliln), amud n tmdyazin, lahbib fuad.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 85 صفحة.
	tazduɣt arndad, mupmmd loummali, fuad azarual	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 88 صفحة.
	Ccix mimun amllal (ihlliln), amud n tmdyazin, M. Demnati A. Khalafi & K. Ouqua	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 264 صفحة.
2019	موسم تامانارت، محاولة في توثيق الذاكرة الشعرية، إعداد أحمد المنادي وإبراهيم إعزى.	منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.

بالرغم من أهمية هذه الحصيلة فهي ما تزال جد متواضعة مقارنة مع غزارة الموروث الشعري الأمازيغي ومكانته العريقة. ويمكن التمييز بين الأعمال التي جمعت ودونت ونشرت قبل مأسسة الأمازيغية بالمغرب، وهي أقل من عشرة أعمال، وارتبطت بالمبادرات الفردية لمجموعة من الرواد المؤسسين أمثال أحمد أمزال وعمر أمرير ومحمد مستاوي، والتي اتجه أغلبها نحو تدوين شعر رّوايس، وبين أعمال رأت النور بعد الاعتراف الرسمي بالأمازيغية ومأسستها وهي التي صدرت عن المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بدءا من نهاية العشرية الأولى من الألفية الثالثة، ووصل عددها إلى أربعة وعشرين عملا، وأغلبها من إعداد أحمد المنادي وإدريس أزضوض، والعديد منها اعتمد ذاكرة الشاعر مصدرا لتدوين شعره في إطار تظاهرة "إقامة الشعراء" التي ينظمها المعهد بمقره بالرباط كل سنة ويستدعى لها الشعراء التقليديين/ الشفاهيين، وبعضها بمثابة حصيلة مشاريع لجمع الموروث الشفوي وتدوينه لفائدة المعهد في إطار التعاقد مع باحثين ومهتمين من خارجه، والبعض الآخر تم جمعه من الميدان، وتميزت في عمومها بطابعها المنهجي الدقيق وانفتاحها على العديد من الأنواع الشعرية الشفوية بمختلف جهات المغرب.

دواوين الشعر المغربي الحديث والمعاصر المكتوبة بالأمازيغية: خلاصات واستنتاجات

ضوابط منهجية

تتقيد هذه القراءة في دواوين الأدب الأمازيغي الحديث والمعاصر بمجموعة من الضوابط والاختيارات المنهجية، من أهمها:

ضابط لغوي

ويتمثل في اعتماد الكتب الإبداعية التي كتبت باللغة الأمازيغية، سواء دونت بحرف تيفيناغ المرسم، أو بالحرف العربي أو اللاتيني، دون إدراج الكتب الإبداعية حول الأمازيغية باللغات الأخرى، ودون الفصل بين الانتاجات الأدبية الأمازيغية بحسب التنويعات اللغوية أو الجهات (تاشلحيت، وتامازيغت، وتاريفيت أو سوس، والأطلس، والريف. أو الجنوب، والوسط، والشمال).

ضابط تجنيسي/ أنواعي

ينصب اهتمامنا، حصرا في سياق هذه القراءة، على الأعمال الشعرية التي أبدعها أصحابها، دون النظر في الأجناس الأدبية الأخرى، أو في المدونات الشعرية التي تم جمعها ونشرها في كتاب، أو المجموعات المترجمة من الآداب الأخرى إلى الأمازيغية، أو الدراسات والأعمال النقدية.

ضابط الطبع والنشر

سنقتصر على الأعمال الشعرية المجموعة بين دفتي كتاب المطبوعة والمنشورة على الحامل الورقي، سواء تم نشرها في المغرب أو خارجه، دون المخطوطة أو التي نشرت على صفحات الجرائد والمجلات أو على شبكة الانترنت.

مصادر المعطيات

من المعلوم لدى متتبعي الأدب الأمازيغي أننا لا نتوفر الآن على بيبليوغرافيا شاملة ومحينة تحصي كل المعطيات المطلوبة عن الإصدارات الأدبية الأمازيغية، لذلك سنعتمد على عمل سابق أنجزناه بالتعاون مع الباحث أحمد المنادي سنة 2010 بعنوان "بيبليوغرافيا الإبداع الأدبي الأمازيغي بالمغرب (1968–2010)"، بعد تنقيح معلوماته وتطويرها وإضافة حصيلة الإصدارات في العشرية الأخيرة التي توقف العمل السابق عند بدايتها[12].

أسئلة البداية وسياق الانبعاث

يعتبر سؤال البدايات بشكل عام سؤالا إشكاليا ومعضلة حقيقية، وبالرغم من أننا لسنا من المهووسين بتناول هذا السؤال وما يطرحه من إشكالات وجدل لا ينتهي، إلا أننا نرى أن التطرق إليه سيكون ذا فائدة للتأريخ للظاهرة الأدبية، خصوصا إذا تعلق الأمر بأدب في طور التأسيس والبناء كحال الأدب الأمازيغي المعاصر.

ويجدر التنبيه إلى أننا نفضل الحديث عن مفهوم الانبعاث عوض البداية، باعتبار أن الإنسان الأمازيغي عرف الكتابة منذ قرون، كما رأينا في العنصر الأول.

---

[12] لم نتمكن من الإطلاع على العمل البيبليوغرافي الذي أصدره محمد يحي قاسمي بعنوان "بيبليوغرافيا الإبداع الأدبي الأمازيغي المغربي (1968-2016)"، وهو كتاب مرفق بمجلة آفاق التي يصدرها اتحاد كتاب المغرب، العدد 90/ يونيو 2018، لأن العدد، لسبب ما، لم يوزع في المكتبات والأكشاك على الصعيد الوطني.

ارتباطا بالضوابط المنهجية السابقة نعتبر أن أول عمل شعري فردي مكتوب ومنشور هو ديوان "إسكراف"(القيود أو الأغلال) لمحمد مستاوي، وذلك سنة 1976، وأقدم نص شعري فيه يعود تاريخه إلى سنة 1963.

وقد ظهر بعد ثماني سنوات من صدور كتاب "أمانار" لأحمد أمزال السالف الذكر، والذي ينتسب إلى تجربة التوثيق والتدوين وصناعة المنتخبات، وبعد ديوان "إموزّار" الذي أصدرته الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي سنة 1974 لمجموعة من الشعراء في نسخة محدودة التداول.

أما سياق ظهور هذه التجربة وتبلورها تاريخيا واجتماعيا؛ فيرتبط بتحولات عديدة، كان من أهمها انتقال أطروحة الهوية من المبادرات الفردية إلى التدافع القائم على الوعي العصري، والذي تعزز بتأسيس جمعيات ومؤسسات ثقافية وانطلاق أنشطتها بمختلف مناطق المغرب (المنادي، 2018: 7).

هذا الانتقال في نمط الوعي يعد، بشكل أو بآخر، نتيجة للتحولات المختلفة التي مست بنيات المجتمع المغربي في ظل الاحتلال وبعد تأسيس الدولة الوطنية الحديثة، وانطلاق حركة تحديث المجتمع المغربي كله، وانتشار التعليم الحديث الذي مكن المتعلم الأمازيغي من التعرف على اللغات الأخرى والانفتاح على إنتاجاتها الأدبية والثقافية. وهكذا كان الأدب الأمازيغي الحديث والمعاصر وجها من أوجه استجابة الأديب الأمازيغي لمقتضيات الحداثة كما تجلت في آداب اللغات والثقافات التي احتك بها (عصيد، 1992: 135/ عصيد، 2015، 29-30).

خلاصات واستنتاجات

بلغت الحصيلة الإجمالية لعناوين الدواوين المنشورة خلال الفترة الممتدة بين 1974 سنة ظهور أول مجموعة شعرية مكتوبة بالأمازيغية وبين نهاية سنة 2019 ثلاثمائة مجموعة شعرية.

وبتأملنا في هذه الحصيلة من جوانب متعددة نخلص إلى مجموعة من النتائج، نوجزها في الإشارات الآتية:

- عرف إصدار الدواوين الشعرية المكتوبة باللغة الأمازيغية بالمغرب، في عمومه، تطورا مستمرا خلال العشريات المتتالية، على الرغم من تفاوت هذا التطور من سنة لأخرى، ومن عشرية لأخرى؛ ونوضح ذلك من خلال توزيع الحصيلة المنجزة على سنوات صدورها:

سنوات السبعين

سنوات السبعين	1974	1976	1979
عدد المجموعات الشعرية	1	1	1
المجموع	3		

سنوات الثمانين

سنوات الثمانين	1986	1987	1988	1989
عدد المجموعات الشعرية	1	1	2	1
المجموع	5			

سنوات التسعين

سنوات التسعين	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999
المجموعات الشعرية	1	1	1	4	1	4	5	4	3
المجموع	24								

سنوات العشرية الأولى من الألفية الثالثة

السنوات	2000	2001	2002	2004	2005	2006	2007	2008	2009
المجموعات الشعرية	1	1	4	7	3	5	6	8	21
المجموع	56								

سنوات العشرية الثانية من الألفية الثالثة

السنوات	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019
المجموعات الشعرية	23	18	11	19	16	25	31	21	21	27
المجموع	212									

- يتربع الشعر على قائمة الأجناس الأدبية الأخرى المكتوبة بالأمازيغية من حيث عدد الإصدارات، متقدما على القصة القصيرة (140 مجموعة قصصية)، والرواية (70 رواية)، والمسرح (40 نصا مسرحيا تقريبا باحتساب النصوص الموجهة للأطفال)؛
- رغم أهمية التراكم المنجز مقارنة بتاريخ التجربة وحجم التحديات التي صادفتها، فإنه ما يزال ضعيفا مقارنة بما راكمه الشعر المغربي المكتوب باللغات الأخرى، حيث وصل عدد المجموعات الشعرية المكتوبة بالعربية منذ سنة 2016 إلى أكثر من ألفي مجموعة حسب بعض الأبحاث البيبليوغرافية (قاسمي، 2016)؛
- وصل عدد الشعراء الذين صدرت لهم دواوين شعرية مائة وستين (160) شاعرا وشاعرة. مائة (100) منهم لم يصدروا إلا ديوانا واحدا؛
- يأتي في مقدمة الشعراء الأكثر إصدارا للدواوين الشعرية كل من عياد ألحيان والطيب أمگرود وعبد الله المناني بستة دواوين لكل واحد، يليهم كل من محمد مستاوي والحسن المساوي وعبد السلام نصيف وعبد الحكيم بقي بخمسة دواوين لكل واحد؛
- نسجل حضورا مهما للإصدارات الشعرية النسائية، حيث وصلت حصيلة ما أنجزته المرأة الأمازيغية الشاعرة إلى ثلاث وأربعين (43) مجموعة شعرية أصدرتها إحدى وعشرون (21) شاعرة. وأول مجموعة رأت النور وخرجت إلى الوجود هي "يسرمذ أيي واوار" (علمني الكلام) لفاضمة الورياشي سنة 1998؛ وتأتي خديجة أروهال وصفية عز الدين في المقدمة من حيث عدد الدواوين المنشورة بأربعة دواوين لكل واحدة، ثم فاطمة فائز ولطيفة إد المودن وخديجة إيكن بثلاثة دواوين لكل واحدة منهن، كما نسجل أن أغب الشاعرات (أكثر من النصف –12 شاعرة–) لم يصدر لهن، لحد الآن، إلا ديوان شعري واحد؛
- باستثناء أربعة دواوين شعرية هي: "إسكراف" و"تاضصا د إمطّاون" لمحمد مستاوي، و"أغبالو" لعلي شوهاد"، و"أنزوُوم" لموحا ملال، فإن جميع الدواوين طبعت طبعة واحدة؛
- نجد دواوين شعرية مشتركة بين أكثر من شاعر، ويتعلق الأمر بديوان "أنعيبار" المشترك بين أحمد عصيد وإبراهيم لشكر، وديوان "تيمڤّا ن فاد" المشترك بين عبد الله المناني ومحمد اوسوس، وديوان "أزواگ گر تگوريوين"، وهو عبارة عن رسائل شعرية بين عياد ألحيان وخديجة أروهال؛

- بعض المجموعات الشعرية جمعت بين النصوص الشعرية الإبداعية وبين تدوين أنماط شعرية شفوية، كما هو حال ديوان "إغير ن وانوض" لإبراهيم أيت شرغين؛
- بعض الدواوين مرفقة بأقراص مضغوطة (CD) تتضمن قراءة النصوص بصوت الشاعر(ة) نفسه (ا)، ومن نماذجها ديوان "توجّوت تاقبورت" لخديجة يكن، وديوان "تيفراس" لخديجة أروهال؛
- صدرت الأعمال الشعرية الكاملة لشاعر واحد هو محمد مستاوي سنة 2010 بعنوان "سموس إدليسن ن تمديازين"، لكنها لم تعد كاملة بصدور ديوان جديد للشاعر سنة 2019 بعنوان "أملو ن تمرزيگين"؛
- نسجل تعدد تجنيسات المجموعات الشعرية وتنوعها انطلاقا من الميثاق النصي المثبت في الغلاف، فنجد الصيغ المأخوذة من العربية مثل "ديوان شعر أمازيغي" التي اعتمدها محمد مستاوي في ديوانه الأول "إسكراف" الذي دشن به تجربة الديوان الشعري الحديث في الأمازيغية، واحتفظ بالصيغة نفسها في ديوانه الأخير "أملو ن تمرزيگين" الصادر سنة 2019، ومن الصيغ المماثلة التي وظفها بعض الشعراء "شعر أمازيغي"، و"ديوان شعر أمازيغي معرب"، و"ديوان شعري بأمازيغية الريف"، و"ديوان المحاورات الشعرية"؛ ومن الصيغ الفرنسية المستعملة نذكر:" Recueil de poèmes amazighs traduits en français"، و"Recueil de poèmes en tamazight"، و" Poèmes en amazighs"،بل إن الألفاظ الأمازيغية نفسها الدالة على الشعر أو المجموعة الشعرية لم تسلم بدورها من التعدد والاضطراب، رغم انتشار مصطلح "تيمديازين" أكثر من غيره. ومن المصطلحات التي ترددت في أغلفة الدواوين: "أمارگ"، و"أمود"، و"أسفرو"، و"إزران"، و"تاوشكينت ن تمديازين"، و"تادلا ن تمديازين"، و"تيبراتين ن ؤمارگ".

أوردنا في هذا المقال معطيات أولية تتصل بتاريخ الأدب والكتابة عند الأمازيغ، وعرضنا للمجهود الذي بذل من أجل جمع الموروث الشعري وتوثيقه ونشره، من خلال جرد للمؤلفات في هذا الموضوع، وبعد ذلك انطلقنا نحو إنجاز قراءة في التأليف الشعري الحديث، بدءا بطرح أسئلة البداية والتأسيس مرورا بجرد الحصيلة المنجزة وصولا إلى استخلاص نتائج وإنجاز قراءات وجرد ظواهر صاحبت هذا الديوان.

وللموضوع زوايا متعددة يصعب حصرها في مقال مختصر كهذا، بيدَ أن المعطيات التي تم التطرق لها توضح أن التأليف الشعري المكتوب بالأمازيغية يشهد تزايدا مستمرا، سواء في

شقه المرتبط بتدوين الأدب القديم أو بالإبداع الحديث، لكن في المقابل ما تزال تقف في طريقه عقبات بنيوية وسياقية كثيرة تتصل بوضعية الأمازيغية ككل في جميع مجالات الحياة بشكل عام وبالتعليم بكل مراحله بشكل خاص.

المراجع

أفقير، محمد، والمنادي، أحمد (2012)، *ببليوغرافيا الإبداع الأدبي الأمازيغي بالمغرب (1968-2010)*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.

اوسوس، محمد (2010)، "بعض الملامح العامة للتجربة الشعرية الشبابية الأمازيغية الحديثة بسوس"، *مجلة أسيناگ*، عدد مزدوج 4-5، ص 41-45.

أعشي، مصطفى (2002)، *جذور بعض مظاهر الحضارة الأمازيغية خلال عصور ما قبل التاريخ*، الرباط، منشورات مركز طارق بن زياد، مطبعة فيديرانت.

بويعقوبي، الحسين (2019)، *المسألة الأمازيغية في المغرب والجزائر، الجذور والرهانات خلال قرنين ونيفXIX-XX*، أگادير، سوس للطباعة.

الدرجيني، أبي العباس أحمد بن سعيد (بدون تاريخ)، *طبقات المشايخ بالمغرب*، تحقيق ابراهيم طلائي، قسنطينة، الجزائر، مطبعة البعث، ج2. (صيغة PDF)

(décembre2019) *https://books-library.online/free-443382097-download*

الهاطي، محمد (2015)، *المخطوط الامازيغي في المجال السوسي، شرح منظومة "تزناگت" للحسن التامودیزتي، دراسة وتحقيق وتعريب*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.

شفيق، محمد (1989)، *لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين*، الرباط، دار الكلام.

حنداين، محمد (1992)، "مدخل لكتابة تاريخ الأدب الأمازيغي"، *تاسكلا ن تمازيغت: مدخل للأدب الأمازيغي*، أعمال الملتقى الأول للأدب الأمازيغي المنظم بالدار البيضاء يومي 17و18 ماي 1991، الرباط، منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، مطبعة المعارف، ص 43-53.

حمام، محمد (2004)،*"تقديم الندوة"* ، أعمال اليوم الدراسي *المخطوط الأمازيغي، أهميته ومجالاته* الذي نظمه المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالرباط يوم 11 أكتوبر 2003، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ص 7-13.

اليفرني، أبو زكريا يحيى (1900)، *المفردات الأمازيغية القديمة، دراسة في المصطلحات الدينية الأمازيغية في مدونة ابن غانم*، تحقيق أ. بوسوترو، ترجمة وتقديم موحمد ؤمادي، ليبيا، منشورات مؤسسة تاوالت الثقافية. (كتاب رقمي)

(الرابط:

http://www.mediafire.com/file/1kehm5hkhd14ti1/mufradat_mutuellemaroc.net.pdf/file (2019/12/10)

المنادي، أحمد (2018)، *الشعر الأمازيغي الحديث، دراسة في تجربة التأسيس*، الرباط، دار السلام.

السوسي، محمد المختار (بدون تاريخ)، *خلال جزولة*، تطوان، المكتبة المهدية، ج3.

الشماخي، أحمد بن سعيد بن عبد الواحد (1987)، *كتاب السير*، تحقيق أحمد بن سعود السيابي، سلطنة عمان، منشورات وزارة التراث القومي والثقافة، ج1.

عصيد، أحمد (1992)، "هاجس التحديث في النص الشعري الأمازيغي المكتوب"، مجلة *آفاق*، ع1/1992.

عصيد، أحمد (2015)، *دراسات في الأدب الأمازيغي*، الرباط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.

قاسمي، محمد يحيى (2016)، *بيبليوغرافيا الشعر المغربي المعاصر* 1932-2016، الرباط، منشورات وزارة الثقافة.

BRUGNATELLI, Vermondo (2011) "Études sur le "Kitâb al-Barbariya" (manuscrit d'un texte ibadite médiéval, *https://www.academia.edu/1702492/%C3%89tudes_sur_le_Kit%C3%A2b_al-Barbariya_manuscrit_dun_texte_ibadite_m%C3%A9di%C3%A9val_*

BRUGNATELLI, Vermondo (A paraître), "Un témoin manuscrit de la « Mudawwana d'AbūĠānim » en berbère", in Manuscrits Arabo-Berbères, Journée d'études du 15 novembre 2011 (Paris) *file:///D:/disque%20dure%2026-11-2019/filiere%20etude%20amazighe%20agadir/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%B1%D8%B1/%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8%D8%A9%20%D8%B9%D9%86%D8%AF%20%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%A7%D8%B2%D9%8A%D8%BA/Kitab_al_Barbariyya-preprint%20(1).pdf (décembre 2019).*

ترجمات معاني القرآن إلى الأمازيغية: عرض وتقديم

محمد لعضمات
المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

يهدف هذا العمل إلى التعريف على نحو عام بالمجهود المبذول في مجال ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية، من خلال الإشارة إلى بعض المعطيات التاريخية المتعلقة بالترجمة الدينية عند الأمازيغ، وسرد بعض النماذج التي تم إنجازها في هذا المجال، ثم تقديم حصيلة ترجمات معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية، ويتعلق الأمر بأربع ترجمات، ثلاث منها كاملة لكل من الحسين جهادي، سنة 2003، ورمضان آيت منصور، سنة 2006، وحاج ⵎⵃⵏⴷ ⵎⵃⵏⴷ ⵟⴰⵢⵢⵉⴱ، سنة 2013، وترجمة جزئية لِكمال نايت زْرّاد، سنة 1996.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم – اللغة الأمازيغية – الترجمة

This paper aims to shed light on the efforts made in translating the meanings of the Noble Quran into the Amazigh language. We will present historical data related to the Amazigh experience in religious translation. We will focus on four translations of the meanings of the Noble Quran into Amazigh. Three of them are translations of the Quran in its entirity : the first one is written by Al-Hussein Jouhadi, in 2003, the second one is accommodated by Ramadan Ait Mansour in 2006, the third one elaborated by Hajj Mhand Mhand Tayyib in 2013. The fourth is a partial translation made by Kamal Nait Zerrad in 1996.

Key- Words : Quran – Amazigh language – Translation

مقدمة

تكتسي الترجمة الدينية أهمية بالغة في تاريخ الترجمة، حيث إن النص الديني كان ولا يزال من أوائل النصوص التي تمت ترجمتها في الزمن القديم والمعاصر. فقد اقترنت الترجمة فيبدايةالأمربالنصوص الدينية، ثم شملت بعد ذلك كل مجالات المعرفة وحقولها، وأصبحت ممارسة لا محيد عنها في عالم متعدد اللغات ومتشعِّب الثقافات.

ويعدّ هذا النوع من الترجمة من أعرق أصناف الترجمة في تاريخ البشرية؛ إذ يمكن القول إنها أقدم أنواع الترجمة التحريرية؛ ذلك أنّ "الترجمة في الشرق كما في الغرب بدأت دينية"[1]. فقد بدأت الترجمة في الصين القديمة بترجمة الكتب الدينية من السنسكريتية[2] إلى اللغة الصينية، حيث "يرجع تاريخ الترجمة الصينية إلى سنة 1100 ق.م. ومنذ هذه الفترة، عرفت الصين موجات كثيرة من الترجمة، من بينها ترجمة السوفرا (التعاليم السنسكريتية)"[3]، كما أن "من الآثار التي وُجدت، ترجمة الرومان للنظام الديني الإغريقي عام 300 قبل الميلاد"[4]، بالإضافة إلى أنّ مترجمي الإمبراطورية الرومانية والإغريقية قد نقلوا التّوراة والإنجيل في عصور قديمة جدا. ولذلك فإن "الترجمة الدينية بشكل مؤكَّد كانت سابقة على الترجمة الأدبية (...) ولا يشك أحد في الدور الأساسي الذي لعبته في الحضارات، مثل حضارة اليونان القديمة، وبشكل أقوى في الإمبراطورية الرومانية"[5].

1. ترجمة معاني القرآن الكريم

تُعدّ ترجمة النص الديني إذن مجال التحدّيات والجدل بامتياز، لاسيما فيزمن العولمة والصراعات الإيديولوجية والدينية والطائفية. ولا شك أن دراسة النص الديني عموما، والقرآن الكريم بشكل خاص في علاقته بالترجمة، يجرّنا إلى الخوض في العديد من القضايا المُستَشْكِلة، من قبيل الفوارق والعقبات الثقافية التي تكتنف النص الديني أثناء ترجمته إلى لغة أخرى، إضافة إلى الخصائص والمميزات اللغوية والبلاغية التي يزخر بها النص الديني، ولاسيما النص القرآني. إن أكبر صعوبة ظلت تواجه المترجمين، هي تلك المتعلقة بترجمة

---

[1] مونان، جورج (1994)، **المسائل النظرية في الترجمة**، ترجمة لطيف زينون، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ص.12.

[2] السنسكريتية لغة قديمة في الهند، وهي لغة خاصة بالطقوس الهندوسية والبوذية والجاينية، توجد في الهند وجنوب شرق آسيا، وهي إحدى اللغات الرسمية للهند.

[3] Sun, Min (2010), *La traduction de la littérature québécoise en Chine - état des lieux et perspectives*, thèse présentée à la Faculté des Etudes Supérieures de l'Université Laval, Département de Langues, Linguistique et Traduction, Faculté des Lettres Université Laval Québec, p.6.

- www.theses.ulaval.ca/2010/27418/27418.pdf (Page consultée le 04-06-2020)

[4] نيومارك، بيتر (2002)، **اتجاهات في الترجمة**، ترجمة محمد إسماعيل صيني، جامعة الملك سعود، دارالمريخ للنشر، ص.13.

[5] *Van* Hoof, Henri (1991), *Histoire de la traduction en occident*, Editions Duculot, Paris, p.13.

النصوص الدينية بشكل عام، وترجمة القرآن الكريم بشكل خاص، فإذا كان الخطأ في ترجمة غيرها من النصوص ضارا، فهو في النص الديني أضرّ.

وتعدّ ترجمة القرآن الكريم عملية بالغة التعقيد، بالنظر إلى حجم الصعوبات والمشاكل التي تنطوي عليها عملية الترجمة، نظرا للمكانة الاعتبارية التي يحظى بها القرآن الكريم باعتباره نصا مقدسا، ونظرا لخصائصه البلاغية المميزة. وتزداد هذه الترجمة تعقيدا، عندما يتعلق الأمر بترجمة القرآن الكريم إلى لغة مثل اللغة الأمازيغية، التي وإن قَلّت فيها الفوارق الثقافية والدينية، فإن التباينات اللغوية القائمة بينها وبين اللغة العربية، تظل عقبة كؤودا، يصعب تجاوزها، لاسيما في ظل الوضع الذي تعيشه الأمازيغية، باعتبارها لغة مازالت في طريقها إلى الانتقال من الشفاهة إلى لغة الكتابة، وتدشين جهود التوحيد والمعيرة لهذه اللغة، مع ما يصاحب هذا الانتقال من إشكالات متشعبة، تلامس جميع بنيات اللغة من صرف ونحو وتركيب ومعجم وغيرها.

2. مدخل إلى الترجمة الدينية عند الأمازيغ

ذكرت بعض المصادر التاريخية أن صالح بن طريف البُرْغْواطي[6]، وضع لقومه "قرآنا" باللغة الأمازيغية، "يقرؤونه في صلواتهم ويتلونه في مساجدهم، وزعم أنه نزل عليه، وأنه وحي من الله تعالى إليه، ومن شك في ذلك فهو كافر. والقرآن الذي شرع لهم ثمانون سورة سماها لهم بأسماء النبيين وغيرهم، منها: سورة آدم وسورة نوح وسورة فرعون، وسورة موسى وسورة هارون وسورة بني إسرائيل، وسورة الأسباط وسورة أيوب وسورة يونس، وسورة الجمل وسورة الديك وسورة الحجل، وسورة الجراد وسورة هاروت وماروت وسورة إبليس، وسورة الحشر وسورة غرائب الدنيا، وفيها العلم العظيم بزعمهم"[7]. وأورد البكري كلمات مترجمة من أول سورة أيوب وهي استفتاح كتابهم كما يقول[8]، كما أورد الثعالبي مقطعا مماثلا من أول سورة

[6] ذكره الناصري في الاستقصا، حيث قال "وفي هَذَا التَّارِيخ كَانَ ظُهُور صَالح بن طريف البرغواطي الَّذِي ادّعى النُّبُوَّة بتامسنا من بِلَاد الْمغرب الْأَقْصَى على سَاحل الْبَحْر الْمُحِيط فِيمَا بَين سلا وآسفي، وبرغواطة بطن من المصامدة على مَا حَقَّقَهُ ابْن خلدون، وَكَانَ أَبوهُ طريف يكنى أَبَا صبيح، وَكَانَ من قواد ميسرَة الحفير الْقَائِم بدعوة الصفرية، وَلما انقرض أَمر ميسرَة بَقِي طريف قَائِما بِأَمْر برغواطة بتامسنا، وَيُقَال إِنَّه تنبأ أَيْضا وَشرع لَهُم الشَّرَائِع، ثمَّ هلك وَولى مَكَانَهُ ابْنه صَالح هَذَا، وَقد كَانَ شهد مَعَ أَبِيه حروب ميسرَة. قَالَ ابْن خلدون وَكَانَ من أهل الْعلم وَالْخَيْر، ثمَّ انْسَلَخَ من آيَات الله، وَانْتَحَلَ دَعْوَى النُّبُوَّة، وَشرع لَهُم الدّيانَة الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا من بعده، وَهِي مَعْرُوفَة فِي كتب المؤرخين.

[7] الناصري، أحمد بن خالد أبو العباس (2014)، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق محمد السيد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ج.1، ص.97.

[8] البكري، أبو عبيد (2003)، **المسالك والممالك**، تحقيق جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، ج.2، ص.324.

أيوب: "باسم الله الذي أنزل الله به كتابه إلى الناس ليبين به أخباره. قالوا علم إبليس القضية. أبى الله ليس يطيق إبليس كما يعلم الله. أي شيء يغلب الألسن في الأقولة؟ ليس يغلب الألسن في الأقولة إلا الله بقضائه أبا اللسان الذي أرسل به الحق إلى الناس. أعني ما مات. أنظر محمدا كان حين عاش استقام الناس كلهم الذين صحبوه ولما مات فسد الناس. كذب من يقول: إن الحق يستقيم وليس ثم رسول الله"[9]. ورغم إيراد المصادر التاريخية لهذا المؤلَّف، إلا أنه لم يصلنا منه شيء بالأمازيغية، عدا مقاطع مما ذكرنا بعضها مترجَمة إلى اللغة العربية، ولعل هذا الكتاب أقرب إلى التأليف وإعادة الكتابة، منه إلى الترجمة.

قام الأمازيغ بدور كبير في خدمة الإسلام، من خلال مساهماتهم العلمية سواء باللغة العربية أو الأمازيغية، وذلك لأهميتها في نشر العلوم الإسلامية، بل ظهرت اهتمامات جديدة أبرزها إعداد القواميس المزدوجة اللغة لتسهيل عملية تحرير الوثائق على من يتصدر لها من القضاة والعدول والموثقين والفقهاء، وكذا التعبير عن الأعلام البشرية والجغرافية وأعضاء الإنسان وما يحيط به من أدوات وغيرها...، وتعزز هذا المسار بلون من ألوان التأليف الذي سعى إلى تبسيط المعرفة الدينية وتقريبها من أفهام العوام، اصْطَلَح عليه البعض اسم (لْمازغي)، فكان التأليف باللسان الأمازيغي تارة، وتمزيغ بعض التآليف العربية تارة أخرى، خاصة منها ذات الصلة بعلوم القرآن والفقه والحديث والسيرة والعقيدة والتصوف والأذكار، وموضوعات أخرى مثل الطب والتداوي بالأعشاب، والفلك والتوقيت والتنجيم، والفلاحة والحساب وغير ذلك.

انطلقت الكتابات الأمازيغية من العلم والمعرفة الشرعية، تلك المعرفة المتداوَلة في المدارس العلمية، والتي يحُول الجهل بالعربية دون وصولها إلى عموم الناس، فعَمِل الأمازيغ على ترجمتها وتقريبها إلى عقولهم، عن طريق الشرح والتفسير والتمثيل، كشرح مختصر الشيخ خليل لأوزال منظوما بالأمازيغية، وسماه الحوض، وكذا "بحر الدموع"، وشرح لحسن أُبراهيم أعروس لابن عاشر، وترجمة الحامدي لقصيدة البردة، وترجمة كتاب "عمدة البيان في فروض الأعيان" للشيخ عبد الرحمن الأخضري، وترجمة سيدي أحمد الطالبي المعدري لرسالة "عقد الجمان لمريد العرفان" في التربية الصوفية، للشيخ سيدي علي الدرقاوي، وترجمة المختار السوسي لكتاب "الأنوار السنية" لابن جزي، وكتاب "الأربعين النووية"، وترجمة الحاج عبد الله الدرقاوي الإلغي لكتاب "رياض الصالحين"، وكتاب "نور اليقين" في السيرة النبوية، وترجمة عبد الحميد

[9] الثعالبي عبد العزيز (1990)، **تاريخ شمال افريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية**، تحقيق أحمد بن ميلاد ومحمد إدريس، ط.2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص.ص.151-152.

بن الحسين الصوفي لرسالة ابن أبي زيد القيرواني "تيليلا في تشليح الرسالة القيروانية"، وترجمة الشيخ سيدي علي الدرقاوي لجزءٍ من كتاب "مجموع الأمير"[10]، سماه "تافوكت ن الدين" أي شمس الدين، "ترجمه منظوما، مقتفيا خطوات التامدوزتي في شرحه لحوض الهوزالي، موجها إياه إلى مريديه (الفقراء)، يحفظونه ويستعينون به في دينهم"[11]، وغيرها من الترجمات التفسيرية الأخرى.

3. تقديم حصيلة ترجمات معاني القرآن الكريم إلى الأمازيغية

قد تكون ترجمة القرآن إلى اللغة الأمازيغية، من بين أولى الترجمات التي تمت في التاريخ. فحسب ما أشار إليه لويس ماسينيون (Louis Massignon) في تقديمه لترجمة محمد حميد الله للقرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية، فإنه "في إحدى محاضراته بالقاهرة، حول الجغرافية العربية، تحدَّث السيد غيدي (Guidi) عن ترجمة أمازيغية للقرآن، تَمَّت في السنة 127 للهجرة، إلا أنه لم يصلنا منها شيء مُفصَّل"[12].

عرف التاريخ الأمازيغي ظهور "قرآن" باللغة الأمازيغية، غير أن الأمر هنا لا يتعلق بترجمة للقرآن، بقدر ما يتعلق بالتأليف وإعادة الكتابة، فقد "خرج نبي من قبيلة بورغواطة سنة 127 للهجرة، وكان يعيش في الساحل الأطلسي، في منطقة جنوب سلا، وأسّس ديانته، كما فعل الرسول بمكة. واقتداء بنبي الإسلام، ألّف قرآنا، إلا أن قرآنه هذا، كتاب مقدس مستوحى باللغة الأمازيغية"[13].

والأكيد في هذا الموضوع، أن عملية الترجمة إلى اللغة الأمازيغية لم تكن وليدة اليوم، بل هي تقليد شفوي قديم في المدارس الدينية بالمغرب، وهو إحدى أهم أساليب تَلقّي القرآن الكريم عند الأمازيغ، فها هو الفقيه المغربي محمد بن الحسن الحجوي، يستند إلى ذلك لتبرير جواز ترجمة القرآن الكريم، إذ يقول: "تلقّيت بعض الطّلبة الذين يعلّمون القرآن للبربر ببلادنا،

[10] منظومة شعرية في الفقه تتألف من عشرة آلاف بيت، من تأليف محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر بن محمد المصري المالكي، المتوفى سنة 1232هـ/ 1816م.

[11] السوسي، المختار، **المعسول**، جزء 19، ص.14، وأيضا رجالات العلم العربي في سوس، ص.187.

[12] Muhammad Hamidullah (1963), *Le Saint Coran*, Editeur Hadj mohamed Noureddine Ben Mahmoud, Club Français du Livre, p.p.37-38.

- http://www.lenoblecoran.fr/wp-content/uploads/Le-Saint-Coran-Traduction-de-M.-Hamidullah-Version-originale-Fr-1959.pdf(Page consultée le 07-06-2020).

[13] Basset, Herni (1920), Essai sur la littérature des Berbères, Ancienne Maison Bastide – Jourdan, Éditeur J. Carbonel, Alger, P.62.

فحُكِي لي أنّهم يترجمون معناه أوّلا لمن يريد أن يحفظه، حتّى إذا فهم معناه بقدر الإمكان عند ذلك يسهل عليه حفظه، وإلا فلا. قال: وهكذا هو عملهم منذ أزمان، وعليه وجدوا من قبلهم. فقولُنا بجواز ترجمة القرآن ليس اختراع حُكم لمسألة لم تكن وقعت، نريد حدوثَ وقوعها، بل هو حُكْم مسألة واقعة ثابتة منذ أزمان"[14].

وفي إطار اهتمام الأمازيغ بنقل أمهات النصوص العربية وتفسيرها، وجَّه الفقيه امحمد بن محمد بن عبد الله السملالي (ت 1122)، رسالة إلى العلاَّمة الحسن بن مسعود اليوسي حول تفسير القرآن بالأمازيغية، فأجابه: "أما تفسير القرآن باللغة البربرية فلا بأس مع وجود شرطين: أحدهما تحري الصدق والتحصن بجنة لا أدري، والثاني التبحر وحصول المعرفة التامة بالمراد، مع معرفة موضوعات الألفاظ العربية القرآنية، وتحقيق حقيقتها ومجازها وتصريحها وكنايتها، وغير ذلك.. مع معرفة تطبيق ذلك على الألفاظ العجمية التي يقع التفسير بها لئلا يقع الخطأ في إيراد لفظ مكان لفظ لا يرادفه، وذلك محتاج إلى معرفة تامة، وفطنة قوية وهو أمر صعب، ومن صعوبته يوجد فحول المفسرين، يتبع بعضهم بعضا في كثير من العبارات والأحوط مع ذلك أن يسرد تفسيرا من التفاسير السهلة، ثم تفسير ألفاظ المفسر لا ألفاظ القرآن"[15]. ولذلك أيضا يقول عميد الثقافة الأمازيغية الأستاذ محمد شفيق: "إن ترجمة النصوص الدينية وترجمة الكتب المنزلة بالأحرى تتطلب تطلعا كبيرا من المعارف اللغوية، الصرفية والنحوية والمعجمية وتتطلب تمكنا قويا من دقائق المعاني وخلفياتها"[16].

سَنُقَدِّم في هذه المقالة أربع ترجمات مختلفة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية[17]، وهي الترجمات الكاملة لكل من **الحسين جهادي**، و**رمضان آيت منصور**، و**حاج مْحْنْد مْحْنْد طَيّب**، وترجمة جزئية **لِكمال نايت زْرّاد**. وبقدر ما يركّز هذا العمل على تقديم هذه الترجمات واستعراض معالمها الأساسية، فقد قمنا في دراسات سابقة، بالتركيز على بعض المحاذير والقضايا التفصيلية في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الأمازيغية، سواء بالاشتغال على ترجمة

---

[14] الحجوي، محمد بن الحسن (1933)، **ترجمة القرآن العظيم**، مجلة المغرب، ع.13، ص.4.

[15] السوسي، محمد المختار (2014)، **المعسول في الإلغيين وأساتذتهم وتلامذتهم وأصدقائهم السوسيين**، المجلد 5، دار الكتب العلمية، بيروت، ص.ص.59–60.

[16] شفيق، محمد (1995)، **لماذا قيل كل مترجم خذول**، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة "الندوات" الترجمة العلمية، ندوة لجنة اللغة العربية لأكاديمية المملكة المغربية، طنجة 11-12 دجنبر 1995، ص.25.

[17] هناك ترجمة للمرحوم بوستة محند أمزيان من الجزائر، وهي غير كاملة، وتناولت أجزاء أو آيات متفرقة، حسبما ذكر الشيخ طيب محند في مقالة له تحت عنوان "ترجمات في الميزان وحيرة بين البوح والكتمان"، لكنه لم يقف على هذه الترجمة. وهناك أيضا ترجمة جزئية أنجزتها لجنة مشتركة بين المحافظة السامية للأمازيغية ووزارة الشؤون الدينية والأوقاف بالجزائر، شملت سورة الفاتحة وحزب سبّح باسم ربك الأعلى، على شكل قرص مضغوط ونص مكتوب بالحرف اللاتيني.

واحدة، مثل مسألة ترجمة أسماء السور[18]، وبلاغة التقديم والتأخير[19]، وحدود الربح والخسارة في ترجمة معاني القرآن الكريم[20]، أو من خلال دراسات تحليلية مقارنة، مثل قضية المشترك اللفظي في القرآن الكريم[21]، وترجمة ضمير الفصل باعتباره شكلا من أشكال التوكيد في القرآن الكريم[22].

أ. "ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية"، للحسين جهادي[23]

صدرت هذه الترجمة سنة 2003، عن مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، وهي أول ترجمة كاملة للقرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية بالمغرب[24]، وصدورها "يشكّل بالفعل محطة

---

[18] يُنظَر لعضمات، محمد (2018)، **إمعان النظر في ترجمة أسماء السور: دراسة حول ترجمة معاني القرآن الكريم بالأمازيغية**، مجلة الدراسات الأمازيغية، العدد 2، مختبر الدراسات والأبحاث في الثقافة واللغة الأمازيغية، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، ص.ص.7-28.

[19] يُنظَر لعضمات، محمد (2017)، **دراسة في التقديم والتأخير: نموذج ترجمة معاني القرآن الكريم بالأمازيغية لجهادي الحسين الباعمراني**، ضمن كتاب أعمال الملتقى الدولي الذي نظمته جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة بالجزائر، بتاريخ 16-17 أبريل 2017، حول "جهود ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية: الواقع والافاق"، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، ص.ص.145-176.

[20] يُنظَر لعضمات، محمد (2015)، **الربح والضياع في ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية: ترجمة جهادي الحسين نموذجا**، أبحاث في الأمازيغية، أعمال الأيام الدراسية المنظمة يومي 30و31 ماي 2013 برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، ص.ص. 29-46.

[21] يُنظَر لعضمات، محمد (2018)، **المشترك اللفظي في ثلاث ترجمات لمعاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية: لفظ الفتنة نموذجا**، ضمن كتاب أعمال المؤتمر الدولي الخامس في ترجمة معاني القرآن الكريم، في موضوع: "المرجعيات اليهودية والمسيحية في ترجمات معاني القرآن الكريم"، والذي نظمه مختبر الترجمة وتكامل المعارف، كلية الآداب والعلوم الانسانية بمراكش، 20 - 21 فبراير 2018، عالم الكتب الحديث، الأردن، ص.ص.173-182.

[22] يُنظَر لعضمات، محمد (2018)، **نموذج من أساليب التوكيد في القرآن الكريم: ترجمة ضمير الفصل إلى اللغة الأمازيغية (دراسة تحليلية مقارنة لثلاث ترجمات)**، ضمن كتاب أعمال المؤتمر الدولي السنوي الأول في موضوع: "قضايا معاصرة في الدراسات اللغوية والأدبية والجمالية: التحولات والرهانات"، والذي نظمه مركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث في اللغة والآداب والفنون بمكناس، 28 - 29 مارس 2018، منشورات مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، فاس، ص.ص.209-217.

[23] جهادي الحسين الباعمراني، من مواليد 1942 بالدار البيضاء، حافظ للقرآن الكريم، ومجاز في التاريخ. اشتغل في التعليم ما يزيد عن الأربعين سنة. ساهم في كتابة الموسوعة المغربية "معلمة المغرب"، وأصدر سنة 1997 ديوانا شعريا أمازيغيا بعنوان "تيماتارين"، ثم صدرت له بعد ذلك مجموعة من الترجمات إلى اللغة الأمازيغية، منها كتاب "تاغاراست ن ورقاس ن ربي"، وهو ترجمة لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم صدر له سنة 2003 كتاب "ترجمة الحديث القدسي باللغة الأمازيغية"، كما صدر له في السنة نفسها، كتاب "ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية". أصدر سنة 2007 كتاب "فتح الباري في تمزيغ تجريد البخاري باللغة الأمازيغية"، وصدر له سنة 2014، كتاب بعنوان "نموذج المقاومة المغربية في دولة برغواطة الأمازيغية"، كما صدر له سنة 2016 كتاب "من ذاكرة سوس وبصمات الحاضر: نموذج آيت باعمران".

[24] رغم حديث المصادر التاريخية عن ترجمات سابقة، إلا أنه لم يصلنا منها إلا ما ورد مترجَما إلى العربية في المقتطفات القليلة المعروفة عند الناصري والبكري والثعالبي وغيرهم.

سوسيو–ثقافية من ذوات العيار التاريخي الثقيل في فضاء الثقافة المغربية"[25]، وهو كذلك "لبنة ركينة في صرح الثقافة المغربية المعاصرة"[26]، هذه "اللبنة الجديدة، التي أضافها إلى صرح ثقافتنا المغربية والعربية، وسد بها فراغا غير مبرر في مكتبنا وتراثنا"[27]. وتزامن صدور هذه الترجمة مع إصدار مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف لترجمة سورة الفاتحة والأجزاء الثلاثة الأخيرة (قد سمع وتبارك وعم) إلى الأمازيغية في السنة نفسها، لصاحبها السيد حاج محند محند طيب.

يبلغ عدد صفحات الترجمة 427 صفحة، مقاس (17×24)، وتحتوي على مقدمة المترجِم في ثلاث صفحات، وصفحة سمَّاها "تنبيه"، وَضَع فيها سبع ملاحظات وإضاءات منهجية حول الترجمة، وورد النص المترجَم بعدها خاليا من الحواشي، ثم تلاه فهرس السور.

كُتبت هذه الترجمة بالخط العربي، واقتصر المؤلف في هذا الكتاب، على نشر نص الترجمة الأمازيغية دون النص القرآني، خلافا لأغلب ترجمات القرآن الكريم، التي يرد فيها النص القرآني في صفحة، وترد الترجمة في الصفحة المقابلة، آية بآية، لتيسير الرجوع إلى النص القرآني في صيغته الأصلية، قصد تسهيل عملية الفهم، غير أن المترجم استدرك هذا الأمرنِسبيًّا، باعتماده الترقيم الترتيبي نفسه للآيات في المصحف، مما تتأتى معه إمكانية الرجوع إلى النص القرآني من خلال الرقم الترتيبي لكل آية.واعتمد المترجم في هذا الكتاب روايةَ ورش عن نافع، وهي الرواية المعتمَدة بالمغرب.

استعمل الأستاذ الحسين جهادي الباعمراني في عنوان ترجمتهلفظ "معاني"، على غرار ما فعله الشيخ سي حاج محند محند طيب. وفي هذا الموضوع يقول محمد حميد الله: "هناك مؤلفون من أهل عصرنا يمنعون استعمال كلمة الترجمة للقرآن، ولا أرى لماذا؟ لأن السلف من مشارق الأرض ومغاربها استعملوا هذا المصطلح بدون نَكِيرٍ منذ أقدم العصور الإسلامية، والترجمة معناها نقل معاني كلام من لغة إلى أخرى، والذي يقترح مصطلح "ترجمة معاني" تكرار بدون حاجة"[28]، غير أن أغلب الترجمات تَرِد بهذا الاسم، غالبًا حتى لا يُظَنَّ بأنها

---

[25] المدلاوي المنبهي، محمد (2012)، "**رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب؛ مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون**"، جامعة محمد الخامس، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، مطبعة كوثر برانت، ص.174.

[26] نفسه.

[27] الراضي، اليزيد، **ملاحظات على ترجمة معاني القران الكريم إلى اللغة الأمازيغية للحسن جهادي**. https://elyaziderradi.blogspot.com/2009/10/blog-post_08.html (تاريخ الدخول: 18مارس2020)

[28] حميد الله، محمد (1986)، **فهم القرآن لمن لا ينطق بلغة الضاد**، بحث مقدم في الندوة العالمية حول ترجمة معاني القرآن الكريم، إسطنبول، ص.51.

قرآن، وتنبيها للقارئ إلى أن الأمر يتعلق فقط بترجمة "للمعاني"، وأن هذه الترجمة ليست بديلا عن القرآنالكريم، وهي بذلك لا تَحُلُّ مَحَلَّه، ذلك أن "جَرَيَانَ عملِ الناس جميعًا في الترجمات على هذا الاعتبار، فهُم يُحِلّونها محل أصولها إذا شاؤوا، ويستغنون بها عن تلك الأصول، بل قد ينسَوْن هذه الأصول جملة ويغيب عنهم أن الترجمات ترجمات، فيَحذفون لفظ ترجمة من الاسم ويُطْلِقون عليها اسم الأصل نفسه، كأنما الترجمةُ أصلٌ أو كأنه لا أصلَ هناك ولا فرع"[29].

ورغم أن المترجم أشار إلى أن هذه الترجمة أُنجِزت "باللغة الأمازيغية"، إلا أنه لم يُشِر إلى انتماء هذه الترجمة إلى أي من الفروع اللغوية الأمازيغية بالمغرب، على غرار الترجمات الأمازيغية الأخرى التي سنأتي على ذكرها.

اختار جهادي، على غير عادة المترجمين، عنوانا فرعيا لترجمته، هو "نور على نور"، اقتبسه على الأرجح من قوله تعالى: ﴿نورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾[30]، ثم وردت تحته مباشرة، ترجمة هذا العنوان الفرعي إلى اللغة الأمازيغية، مكتوبةً بخط تيفيناغ [ⵜⴰⵙⵔⵜⵜⴰⵙⵔⵜ]، ولعل جهادي أراد جعل هذه الكتابة بهذا الحرف، بمثابة هوية بصرية مميّزة لهذه الترجمة، ولربما هي أيضا صدى لاعتماد حرف تيفيناغ كنظام لكتابة اللغة الأمازيغيةبشكل رسمي بالمغرب[31]، أما بقية النص المترجَم، فقد كُتِب كلُّه بالحرف العربي، واستعمَل المترجِم هذا الحرف على حد قوله، "لَعَلَّه يصل إلى غالبية أبناء الشعب الذين يكتبون بالحرف العربي"[32].

لم يذكُر المترجم في كتابه أي مرجع بالاسم، لكنه تحدث بالمقابل، وبشكل عام، عن استفادته من ترجمات سابقة لمعاني القرآن الكريم إلى بعض اللغات، كما استعان بالمشهور من التفاسير؛ حسب رواية ورش؛ وأمهات المراجع والمصادر في اللغة العربية، دون تحديد أسمائها،

---

[29] الزرقاني، محمد عبد العظيم (د.ت)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ط.3، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ج.2، ص.117.

[30] سورة النور، الآية 35.

[31] تم اعتماد حرف تيفيناغ كنظام لكتابة اللغة الأمازيغية في 10 فبراير 2003، بعد التوصية التي قدمها مجلس إدارة المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية للملك محمد السادس في هذا الشأن، وقد مر هذا الحدث قبل شهرين ونيف من صدور ترجمة معاني القرآن الكريم للأستاذ الحسين جهادي الباعمراني.

[32] جهادي الحسين الباعمراني، صاحب ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية يتحدث عن قصة مؤلَّفه، حوار أجراه مصطفى عنترة مع المترجم، وهو منشور في موقع الحوار المتمدن، على الرابط التالي:

http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=16907&r=0

هذا بالإضافة إلى الاعتماد على أقوال الصحابة والراسخين في العلم وما أخذه عن شيوخه، وذلك على وجه العموم ودون تفصيل.

قام الحسين جهادي بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية، أُسْوَة بمن سبقوه من الأمازيغ الذين نقلوا أمهات الكتب الفقهية وغيرها إلى اللغة الأمازيغية، فَوَصَل الماضي بالحاضر، من خلال إحيائه لهذا التقليد الأصيل. وقد طرَح جهادي سؤال الغاية من هذه الترجمة في مقدمة كتابه، واعتبر أن القرآن الكريم يخاطب الناس كافة، "ومن حَقِّ كل شخص بل من الواجب عليه، أن يقرأ ما تيسّر من القرآن ويفهمه، ومن المفيد للإسلام أن يُترجَم ويبلَّغ للعالم أجمع"[33]. فوظيفة هذه الترجمة إذن تبليغية، ومن شأنها "أن تساعد (...) على فهم مباشر لمن لا يعرف سوى الأمازيغية. وقد تفيد من لم يتخصّص في العلوم الدينية. وكذلك من توقَّف عن الدراسة مبكرا، أما من تعمَّق في علوم القرآن، فقد يستعين بهذا العمل عند الحاجة. والهدف إذن، هو المساهمة في تيسير فهم معاني القرآن قدر الاستطاعة"[34]. ولعل تقاليد التلقي السماعي عند الأمازيغ، تسير في هذا الاتجاه، إذ من الممكن أن تكون هذه الترجمة وسيلة لتقريب النص القرآني إلى الناس في الفضاءات الدينية والعلمية. ولكي تتحقق استفادة الأمازيغ الذين لا يعرفون القراءة والكتابة من هذه الترجمة، كان من الأفيد أن تُرفَق بقُرْص مُدْمَج يحوي تسجيلا صوتيا لها، حتى يتمكّن من لا يُتقِن سوى الأمازيغية ولا يستطيع قراءة الترجمة بالحرف العربي أو غيره، من سماع الترجمة وفهم معانيها، على غرار ما فعله رمضان آث منصور في ترجمته للقرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية، حينما خصّ ترجمته المكتوبة هذه بقرص مُدْمَج، لمن يوَدّ الاستماع إليها مقروءة.

[33] جهادي، الحسين الباعمراني، ترجمات معاني القرآن باللغة الأمازيغية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، ص.3.

[34] جهادي، الحسين الباعمراني، المرجع السابق، ص.3.

ب. "القرآن الكريم وترجمة معانيه إلى اللغة الأمازيغية (اللهجة القبائلية)"، للشيخ سي حاج محند محند طيب[35]

صدرت هذه الترجمة سنة 2013[36]، عن مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة. وهي أيضا ترجمة كاملة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية، وباللهجة القبائلية بالجزائر، وقد تَبنّتْها وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية.

يبلغ عدد صفحات الترجمة 1126 صفحة، مقاس (15×22)، وتحتوي على مقدمة من صفحتين باللغة العربية، بقلم الشيخ صالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ، وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المشرف العام على مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تلتها ترجمة هذه المقدمة نفسها إلى الأمازيغية في صفحتين أيضا، ثم مقدمة المترجم باللغة العربية، تحدث فيها عن مسيرة هذه الترجمة قبل الطبع، ومراحل التصحيح والتمحيص، وهي أيضا في صفحتين، تَلَتْها كلمة للمترجم، تحدث فيها عن سيرته، وقيمة هذه الترجمة، وكيفية إنجازِها. وخَصَّص المترجِم أيضا صفحتين للحديث حول خطة العمل المتَّبَعة في هذه الترجمة. وبعد ذلك يرِد النص القرآني في الصفحة اليمنى، وتَرِد الترجمة مقابلةً له في الصفحة اليسرى، مشفوعةً عند الضرورة ببعض التوضيحات في أسفل الصفحة، ثم تلاه فهرس أسماء السور وبيان المكّي والمدني منها.

كُتِب عنوان الترجمة باللغتين معا، الأول باللغة العربية، وهو "القرآن الكريم وترجمة معانيه إلى اللغة الأمازيغية (اللهجة القبائلية)، وعنوانٌ آخر في صفحة الغلاف الثانية بالأمازيغية، وهو "ⵍⵇⵓⵔⴰⵏ ⵍⵄⴰⴹⵉⵎ ⴷⵓⵜⵔⵊⵎⵏ ⵍⵎⵄⴰⵏⵉⵏⵉⵙⵏ ⴳⴰⵍⵍⵖⴰ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ {ⴰⵙⵜⵓⴼⵢⵍⵉⵜ}، وكُتِبَت هذه الترجمة بالحرف العربي.

---

[35] وُلِد في 02 يونيو 1934، بمنطقة القبائل شرق الجزائر العاصمة، وهو من شيوخ زواوة، حافظ للقرآن الكريم، حفظ الكثير من الشعر القبائلي، وهو كاتب له أيضا. التحق سنة 1953 بمعهد ابن باديس بقسنطينة، حاصل على شهادة الإجازة في الأدب العربي سنة 1966، وتم تعيينه أستاذا في السلك الثانوي. وفي سنة 1970 حصل على شهادة الكفاءة في التفتيش التربوي، وشغل منصب مفتش في التعليم، وفي سنة 1977 اشتغل أستاذا مساعدا في جامعة تيزي وزو، وفي عام 1985، اشتغل بفرنسا مفتشا لدى أبناء الجالية لمدة أربع سنوات، ثم عاد بعدها إلى الجزائر ليشتغل مفتشا حتى سن التقاعد. وبعدها شغل مهمة الإشراف على مجلس في أحد المساجد بتعاون مع مديرية الشؤون الدينية والأوقاف بتيزي وزو. وله عدة مؤلفات من أهمها كتاب "التفسير الميسَّر لكلام الله الموفَّر بالأمازيغية (القبائلية)" الصادر سنة 2019، وكتاب "القرآن الكريم وترجمة معانيه إلى اللغة الأمازيغية (اللهجة القبائلية)".

[36] سبق لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف أن نشر سورة الفاتحة والأجزاء الثلاثة الأخيرة (قد سمع وتبارك وعم) وترجمة معانيها إلى اللغة الأمازيغية لنفس المترجِم، وذلك سنة 2003.

التزم المترجِم ضمن خطة العمل التي اتبعها في الترجمة، اعتماد رواية ورش عن نافع، وهي الرواية المنتشرة في الجزائر، كما التزم حسب قوله بعدم إغفال أية كلمة من المتن القرآني دون أن يُدرج معناها في الترجمة، مع ضرورة اعتماد رأي مفسر ما في كل آية تترجَم، والإبقاء على الكلمات الأمازيغية المقترَضة من العربية متى كانت مفهومة، إضافة إلى الالتزام بحدود الترجمة وعدم التوسع فيها حتى لا تتحول إلى تفسير. أما فيما يخص الدلالة، فقد اعتمد المترجِم، حسب قوله، الترجمةَ بالمعنى عند تعذر الترجمة بالكلمة المفردة، كما أفرَغَ وُسعَه في اعتماد الكلمات الشائعة والمشترَكة تعميما للفائدة.

ج. "LEQWṚAN S TMAZIƔT" لرمضان آث منصور[37]

صدرت هذه الترجمة سنة 2006، عن دار النشر زرياب بالجزائر، بدعم من وزارة الثقافة الجزائرية[38]. وهي أيضا ترجمة كاملة لمعاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية. ويبلغ عدد صفحاتها 491 صفحة، مقاس (23×15.5) وتحتوي على مقدمة المترجم في صفحة واحدة باللغة الفرنسية، تلاها فهرس أسماء السور مكتوبةً بالحرف اللاتيني إلى جانب حرف تيفيناغ في أربع صفحات، وفي هذا الإطار يعتبِر المترجِم أن حرف تيفيناغ هو النظام الأصلي الخاص بكتابة الأمازيغية، وأن استعمال الحرف اللاتيني مجرد مرحلة انتقالية. وبعد فهرس أسماء السور، ترد ترجمة معاني النص القرآني إلى الأمازيغية بالحرف اللاتيني أولا في الصفحة اليسرى، وبحرف تيفيناغ بعده في الصفحة اليمنى المقابِلة، وذُيِّلَت الترجمة برسالة شكر من وزير الشؤون الدينية والأوقاف، يُثْني فيها على جهود المترجم.

تتميز هذه الترجمة بتوفرها على قرص مضغوط، يحتوي على ملفات صوتية، لمن يود الاستماع إليها مقروءة بالأمازيغية، ممن لا يتقن القراءة، أو الذين يفضلون السماع على القراءة.

---

[37] ولد سنة 1937 بتيز هيبل بتيزي وزو ودرس فيها، كما درس بباريس، وحصل على الدكتوراه في العلوم، وهو باحث متخصص في الطاقة الشمسية، وعمل أستاذا في الكيمياء بجامعة الجزائر، وهو أيضا مدير بحث في وزارة التعليم العالي والبحث والعلمي بالجزائر.

[38] Kamel Chachoua, Radiographie de trois traductions du Coran en kabyle, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, Université de Provence, 2010, Féminismes islamiques, 128, pp.231-245, P.232.

استعمل المترجم المعجم الأمازيغي لمنطقة القبائل بالجزائر، ويَفترض في ترجمته حسب قوله، أن تُفهَم لدى عموم الأمازيغ بمنطقة القبائل والمناطق الأمازيغية القريبة منها[39]، واعتمد على معجم «Dallet» في تحديد دلالة الألفاظ وكذا إملائيتها.

Essai de traduction partielle du coran en berbère **لكمال نايت زراد**[40]

هي ترجمة جزئية لنص القرآن الكريم، وهي جزء تطبيقي ضمن أطروحة الدكتوراه، تحت عنوان "محاولة في ترجمة جزئية للقرآن بالأمازيغية (معجم المفردات الدينية والتوليد)"، والتي أنجزها الباحث كمال نايت زرّاد، بالمعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بباريس سنة 1996[41]، تحت إشراف الأستاذ سالم شاكر، وشملت هذه الترجمة 49 سورة من السور القصار[42]، مكتوبة بالحرف اللاتيني.

وتندرج ترجمة كمال نايت زراد في إطار معرفة أوسع باللغة الأمازيغية بمختلف فروعها اللغوية، وفي مجالها الجغرافي الكبير، قصد "النهوض بهذه اللغة وانتقالها من الشفاهة إلى الكتابة"[43]، كما تندرج أيضا "في إطار اهتمامه بتاريخ الأديان في أهميتها بالنسبة للغة الأمازيغية في حيثيات انتقالها إلى فضاء الكتابة، فبواسطتها يمكن إدماج قاموس أمازيغي جامع (lexiquepan-berbère)، وتسهيل عملية تداوله بين المجموعات اللسانية الأمازيغية لما للقرآن من حضور يومي في نشاطها الثقافي"[44]، لاسيما وأن المعجم الديني الأمازيغي المبني

---

[39] Ibid.

[40] وُلِد سنة 1950 بمنطقة القبائل بالجزائر، وهو حاصل على دكتوراه في الإلكترونيات الدقيقة بالمعهد الوطني لتقنيات العلوم بغرينوبل بفرنسا سنة 1995، وهو أيضا متخصص في اللسانيات الأمازيغية (التركيب وعِلْم اللهجات)، حيث حصل على دكتوراه في اللسانيات الأمازيغية سنة 1996 بالمعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بباريس، وعُيِّن باحثا بمعهد اللسانيات الإفريقية بفرانكفورت بألمانيا، وفي عام 2003 حصل على شهادة التأهيل للبحث بالمعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بباريس، وتم تعيينه سنة 2009 أستاذا للتعليم العالي، وهو مدير وحدة البحث في اللغات والثقافات في شمال إفريقيا والشتات بنفس المعهد بباريس. له الكثير من المؤلفات، وأهمها باللغة الفرنسية كراسة تصريف الأفعال القبائلية الصادر سنة 1994، والنحو المعاصر 1 (علم الصرف) سنة 1995، والنحو المعاصر 2 (التركيب) سنة 1996، وكتاب النحو المعاصر للقبائلية سنة 2001، ومعجم الجذور الأمازيغية سنة 2002، واللسانيات الأمازيغية وتطبيقات سنة 2004، ومعجم الأسماء الأمازيغية سنة 2005، وكتاب نحو إصلاح معيرة القبائلية سنة 2012، وعدة كتب ومقالات أخرى حول اللغة الأمازيغية.

[41] نشرها مركز الدراسات الحامية السامية بميلانو الإيطالية، سنة 1998.

[42] شملت هذه الترجمة الجزئية سورة الفاتحة إضافة إلى سورة الملك والناس وما بينهما من السور.

[43] Nait-Zerrad, Kamal, Essai de Traduction Partielle du Coran en Berbère (Vocabulaire Religieux et Néologie), Thèse de Doctorat, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, sous la direction de Salem CHAKER, Mai 1996, P.7.

[44] آيت بلقاسم، أفولاي، ترجمة القرآن إلى الامازيغية: تقديم لمحاولة كمال نايت زراد، مجلة تيفاوت، ع.5، 1995.

أساسا على الاقتراض من العربية، لم يكن متجانسا ومتماثلا بين كل الفروع اللغوية الأمازيغية[45]، أضف إلى ذلك "أن الترجمة بين الأمازيغية والعربية قد تتميز ببعض الصعوبات المرتبطة بطبيعة اللغة الأمازيغية باعتبارها حديثة العهد بالكتابة"[46].

ورغبةً منه في تجاوز مسألة الاقتراض المكثَّف من العربية في مجال المعجمية الدينية الأمازيغية، اشتغل المترجِم على ثلاث واجهات أساسية، بدأها بالوصف الدقيق للغة، لاستنباط قواعدها في مجال التوليد المعجمي، خصوصا ما يتعلق بالاشتقاقات والمركَّبات والتقابلات الفونيمية بين اللهجات وداخل اللهجة نفسها، تلته دراسة معمقة لبنية اللغة وبشكل خاص تنظيم الملفوظ الأمازيغي، ثم أخيرا اقتراح نظام متكامل للكتابة والتدوين، يراعي كل الفروع اللغوية القبائلية وباقي الفروع اللغوية الأمازيغية الأخرى[47]، وذلك انطلاقا من تصوره للغة الأمازيغية، حيث يرتكز على الفرع اللغوي لأمازيغية منطقة القبائل بالجزائر، مع السعي نحو استشراف أمازيغية مشتركة من خلال عملية توليد المفردات الجديدة من جذور الفروع اللغوية المختلفة، كالمزابية والشاوية والقبائلية والطارقية والشلحة وغيرها.

خاتمة

وإن كان الغرض من هذا العمل، هو التعريف على نحو مجمَلٍ بالمجهود الذي بُذِل في مجال ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية، فإننا نُرجِع الاختلافات القائمة بين هذه الترجمات إلى اختلاف سياقات إنجازها، واختلاف استراتيجيات الترجمة من مترجِم لآخر، سواء فيما يتعلق بالحرف كأداة للكتابة، أو ما له علاقة بطرق التفاوض مع النص الأصلي لاستضافته في اللغة الأمازيغية، أو حتى ما له علاقة أيضا بوظائف النص المترجَم، وما يترتب

http://www.tawalt.com/wp-content/uploads/afulay_quran_aytzerrad.gif

[45] Naït-Zerrad, Kamal, *Lexique religieux berbère et néologie : un essai de traduction partielle du Coran*, Milano: Centro studi camito-semitici: Associazione culturale berbera in Italia, 1998, P.61.

[46] بلولي، فرحات، **ترجمة النص المكتوب من اللغة الأمازيغية إلى العربية**، أعمال الملتقى الدولي الثاني حول اللغة الأمازيغية من التقليد الشفوي إلى حقل الإبداع والتأليف (مسار ورهانات)، 17-18 أبريل 2013، قسم اللغة والثقافة الأمازيغية، جامعة أكلي محند أولحاج بالبويرة، ص.37.

[47] Nait-Zerrad, Kamal, Essai de Traduction Partielle du Coran en Berbère (Vocabulaire Religieux et Néologie), Thèse de Doctorat, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, sous la direction de Salem CHAKER, Mai 1996, P.P.7-8.

عن ذلك من اعتماد لمنهج التوطين الذي يعطي الأولوية لنص الوصول، أو منهج التغريب الذي يَهُمُّه كثيراً الوفاءُ للنص الأصلي ولو كان ذلك على حساب النص الأصلي.

لابد إذن من ضرورة وضع "دليل لمترجمي القرآن الكريم بالأمازيغية"، يتم فيه تقعيد الأسس النظرية والمناهج التطبيقية أثناء عملية الترجمة، كما هو الحال بالنسبة لدليل مترجمي الإنجيل، ويكون هذا الدليل مرجعا مهما بالنسبة لمترجم القرآن الكريم إلى اللغة الأمازيغية، وينطبق الحال على باقي اللغات أيضا، ولابد أن يصاحبه أيضا مجهود كبير على مستوى إعداد تفاسير أمازيغية مبسَّطة ومركّزَة للقرآن الكريم، وتكون موجَّهة للمترجمين، بالإضافة إلى إعداد معجم ثنائي اللغة، عربي أمازيغي، متخصص في المعجم الديني، يتم فيه حصر مجموع الألفاظ القرآنية، وتفسيرها ووضع المقابل الأمازيغي لها.

هذا فضلا عن إنشاء قاعدة بيانات حول ترجمة القرآن الكريم بالأمازيغية، والعمل على تطوير برامج الترجمة المسعفة بالحاسوب، وتزويدها؛ انطلاقا من قاعدة البيانات؛ بمختلف المراجع والمعينات التي من شأنها أن تُيَسِّر عملَ المترجمين إلى هذه اللغة. وأخيرا لابد لعمل من هذا الحجم، أن ينخرط فيه المترجمون والخبراء والمهتمون تحت إشراف مؤسسات تعنى بترجمة القرآن الكريم إلى الأمازيغية، بحيث يكون الإشراف على مشاريع ترجمة القرآن جماعيا، ويساهم فيه متخصصون في العلوم الشرعية، بما فيها علوم القرآن، بالإضافة إلى متخصصين في اللغة العربية واللغة الأمازيغية.

قائمة المراجع

القرآن كريم

أولا: المراجع باللغة العربية

آيت بلقاسم، أفولاي (1995)، *ترجمة القرآن إلى الامازيغية: تقديم لمحاولة كمال نايت زراد*، مجلة تيفاوت، ع.5.

البكري، أبو عبيد (2003)، *المسالك والممالك*، تحقيق جمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، ج.2.

بلولي، فرحات، *ترجمة النص المكتوب من اللغة الأمازيغية إلى العربية*، أعمال الملتقى الدولي الثاني حول اللغة الأمازيغية من التقليد الشفوي إلى حقل الإبداع والتأليف (مسار

ورهانات)، 17–18 أبريل 2013، قسم اللغة والثقافة الأمازيغية، جامعة أكلي محند أولحاج بالبويرة.

الثعالبي عبد العزيز (1990)، *تاريخ شمال افريقيا من الفتح الإسلامي إلى نهاية الدولة الأغلبية*، تحقيق أحمد بن ميلاد ومحمد إدريس، ط.2، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

جهادي، الحسين (2003)، *ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الأمازيغية*، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

الحجوي، محمد بن الحسن (1933)، *ترجمة القرآن العظيم*، مجلة المغرب، ع.13.

حميد الله، محمد (1986)، *فهم القرآن لمن لا ينطق بلغة الضاد*، بحث مقدم في الندوة العالمية حول ترجمة معاني القرآن الكريم، إسطنبول.

الزرقاني، محمد عبد العظيم (د.ت)، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، ط.3، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ج.2.

السوسي، محمد المختار (2014)، *المعسول في الإلغيين وأساتذتهم وتلامذتهم وأصدقائهم السوسيين*، المجلد 5، دار الكتب العلمية، بيروت.

شفيق، محمد (1995)، *لماذا قيل كل مترجم خذول*، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة "الندوات" الترجمة العلمية، ندوة لجنة اللغة العربية لأكاديمية المملكة المغربية، طنجة 11-12 دجنبر.

المدلاوي المنبهي، محمد (2012)، *رفع الحجاب عن مغمور الثقافة والآداب؛ مع صياغة لعروضي الأمازيغية والملحون*، جامعة محمد الخامس، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، مطبعة كوثر برانت.

مونان، جورج (1994)، *المسائل النظرية في الترجمة*، ترجمة لطيف زينون، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

الناصري، أحمد بن خالد أبو العباس (2014)، *الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى*، تحقيق محمد السيد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت.

نيومارك، بيتر (2002)، *اتجاهات في الترجمة*، ترجمة محمد إسماعيل صيني، جامعة الملك سعود، دار المريخ للنشر.

ثانيا: المراجع الأجنبية

Basset, Herni (1920), *Essai sur la littérature des Berbères*, Ancienne Maison Bastide – Jourdan, Éditeur J. Carbonel, Alger.

Kamel Chachoua, Radiographie de trois traductions du Coran en kabyle, *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, Université de Provence, 2010, Féminismes islamiques, 128, pp.231-245.

NAIT-ZERRAD, Kamal, Essai de Traduction Partielle du Coran en Berbère (Vocabulaire Religieux et Néologie), Thèse de Doctorat, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, sous la direction de Salem CHAKER, Mai 1996.

Naït-Zerrad, Kamal, *Lexique religieux berbère et néologie : un essai de traduction partielle du Coran,* Milano: Centro studi camito-semitici: Associazione culturale berbera in Italia, 1998.

Van Hoof, Henri (1991), *Histoire de la traduction en occident*, Editions Duculot, Paris.

Sun, Min (2010), *la traduction de la littérature québécoise en chine - état des lieux et perspectives*, thèse présentée à la Faculté des Etudes Supérieures de l'Université Laval, Département de Langues, Linguistique et Traduction, Faculté des Lettres Université Laval Québec.

ثالثا: المواقع الإلكترونية

الراضي، اليزيد، *ملاحظات على ترجمة معاني القران الكريم إلى اللغة الأمازيغية للحسن جهادي*:

https://elyaziderradi.blogspot.com/2009/10/blog-post_08.html

Muhammad Hamidullah (1963), *Le Saint Coran*, Editeur Hadj mohamed Noureddine Ben Mahmoud, Club Français du Livre.

http://www.lenoblecoran.fr/wp-content/uploads/Le-Saint-Coran-Traduction-de-M.-Hamidullah-Version-originale-Fr-1959.pdf

http://www.m.ahewar.org/s.asp?aid=16907&r=0

حوار مع الكاتب محمد أكوناض

أجرته لجنة تحرير أسيناگ

1. ماذا عن البدايات الأولى للكتابة والتأليف عند الأمازيغ؟

بالرغم من أن الأمازيغ يعتبرون من الشعوب السباقة إلى اختراع أبجدية خاصة للغتهم منذ زمن قديم يربو على ثلاثين قرنا، وتعلن مكتشفات حديثة عن أزمنة أبعد من ذلك، فإن الأغلبية الساحقة من الناس اعتقدوا وما زال الكثير منهم يعتقدون أن الأمازيغية لغة شفوية، لم تعرف في تاريخها الكتابة، وما زال بعض الغموض يلف البدايات الأولى للكتابة عند الأمازيغ القدامى، كما يلف تاريخهم كله. فلقد آثر قدماء الكتاب من الأمازيغ أن ينتسبوا للشعوب التي ألّفوا بلغتها، سواء كانت يونانية أو لاتينية في القديم أو كانت عربية بعد دخول العربية إلى بلاد الأمازيغ بدخول الاسلام.

وقد عني هؤلاء كثيرا بتراث الشعوب الأخرى التي امتحوا من تراثها وافتخروا بكونهم أتقنوا لغات تلك الشعوب. فها هو أبوليوس المادوري العالم والكاتب الأمازيغي الأصل –صاحب الحمار الذهبي، والمرافعة وغيرها من المؤلفات التي لم يصل إلينا منها إلا القليل– يفتخر بأنه بعد إتقانه اللغة اليونانية، واعتمادا على نفسه، أتقن اللغة اللاتينية إلى درجة أنه ألف بها كتبه التي وصلت إلينا، وبالرغم من اعترافه بأنه نوميدي جيتولي وأن ذلك لا يضيره ولا ينقص من قدره، فإنه لم يشر ولو مرة واحدة إلى تراث بلده، ومن ذلك اللغة.

إن الأبجدية الأمازيغية التي أومأت إليها آنفاً، كانت تسمى الخط اللوبي أو الليبي، وهو الخط الذي تفرعت عنه أبجدية تيفيناغ الحالية. وقد انتشر هذا الخط عبر البلاد التي استوطنها الأمازيغ واستمر وتطور عبر التاريخ أحيانا. وإذا كان منحصراً كخط لكتابة اللغة الأمازيغية في أقطار المغرب الكبير في وقت ما، فإنه ظل معمولا به عند قبائل الطوارق الأمازيغية، حتى اكتشفه الأوروبيون في العصر الحديث.

لم تصل إلى الباحثين في عصرنا نصوص طويلة مكتوبة بهذه الأبجدية، ولكن عبارات قصيرة، كأسماء الأشخاص، وشواهد القبور، أو أبيات شعرية غرامية. وإذا كان بعض الباحثين قد ذهب إلى أن هذا الخط مستمد من الخط البونيقي، فإن الأكثرية منهم يرون أنه اختراع

محلي صرف، لأنه وجد قبل وصول الفينيقيين إلى شمال إفريقيا، كما وجد أحيانا في أماكن بعيدة عن التأثير البونيقي، زيادة على أن نقاط التشابه بين الخطين ضعيفة.

وإذا أمكن للباحثين اليوم أن يتحدثوا عن الخط اللوبي بيقين، فلأنه وصل إلينا منقوشاً على صخور صلدة صانته من عبث الأيدي وتقلبات الزمن، الشيء الذي لم يكن ممكناً بالنسبة للنصوص الطويلة التي كانت تكتب عادة على مواد أقل مقاومة من الصخر. وهناك إشارات تاريخية تؤيد أنه قد أبيدت أجزاء من هذا التراث المكتوب وأهملت حتى فقدت أجزاء أخرى منه بالأمازيغية عبر التاريخ. فقد وردت عبارة في ثنايا كتاب "وصف إفريقيا" للكاتب المعروف الحسن الوزان المشهور بليون الإفريقي، تؤيد ذلك إذ يقول: "وفي الوقت الذي كان حكم إفريقيا بيد المبتدعة الفارين من خلفاء بغداد، أمروا بإحراق جميع كتب الأفارقة المتعلقة بالتاريخ والعلوم، متوهمين أن الإبقاء على هذه الكتب، من شأنه أن يترك الأفارقة على نحوتهم القديمة ويدعوهم إلى الثورة والارتداد عن الإسلام" (وصف إفريقيا، ص69–70).

ويتأكد ما ذهب إليه الوزان عندما نطرح السؤال عن مصير المؤلفات المكتوبة باللغة الأمازيغية في القرون المبكرة لدخول الإسلام إلى بلاد الأمازيغ، تلك المؤلفات التي تحدث عن بعض منها الكاتب التونسي عثمان الكعاك قائلا: "وفي هذا العصر الأول، ألف مؤرخو البربر تصانيفهم في الطبقات والسير بالبربرية دون غيرها، إلا أن هذه التصانيف قد ضاعت، وإنما اعتمدها من أتى بعد هؤلاء فوضع كتب الطبقات والسير مثل: الوسياني والدرجيني والشماخي والبرادي. ويظهر أن هذا الطور الأول يبتدئ من أوائل القرن الثاني وينتهي في أواخر القرن الثالث. والطور الثاني هو الطور العربي البربري الذي يوافق ظهور الحكومة العربية البربرية مثل الحكومة الزيرية بتونس والحمادية بالجزائر، ففي هذا العصر، جمع الكتاب بين اللغتين في تصانيفهم. وهذا الطور يبتدئ من أوائل القرن الرابع وينتهي في أوائل السادس.

والطور الثالث هو الطور العربي البحت، فقد صنف أصحاب الطبقات والسير بالعربية دون غيرها، وإن أقحموا عدة مفردات بربرية بين السطور". (البربر، ص: 48–49، دار النشر تاوالت). وقد استمرت الكتابة باللغة الأمازيغية خاصة في منطقة تاشلحيت إلى الوقت الراهن، وكانت بالحرف العربي. وعندما أحدث المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية بالمغرب، اضطلع بمهمة تحقيق ونشر بعض هذه المؤلفات من قبيل: مخطوط سيرة الأكابر في ذكر بعض لغة البرابر لمؤلف مجهول، والترجمة الأمازيغية للبردة لعبد الله بن يحيى الحامدي، وهما من تحقيق أحمد المنادي، ثم ما قام به عمر أفا من تحقيق البعض الآخر منها ونشْره. وقد شرع في إنجاز عمل مهم يتمثل في جرد لما هو مكتوب باللغة الأمازيغية بالحرف العربي، صدر منه

الجزء الأول، ضمن منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية تحت عنوان: "الدليل الجذاذي للمخطوطات والوثائق الأمازيغية، المصادر المكتوبة بالحرف العربي في منطقة سوس". لكن الكثير مما هو مؤلف باللغة الأمازيغية باد أو أبيد، أو لا يزال البعض منه في أيدي من لا يدركون أهميته أو يضنّون بالكشف عنه.

ولعل الجائزة التي يرصدها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية للمخطوط الأمازيغي قمينة بأن تشجع من يمتلكون هذه المخطوطات على الكشف عنها. وإذا كان مستبعداً أن يعثر اليوم عن الكتاب الديني للبورغواطيين، لأن خصومهم في العقيدة من المرابطين والموحدين استأصلوا تراثهم، فلماذا لم تصل إلينا مؤلفات محمد بن تومرت مؤسس الدولة الموحدية بالرغم من أن مؤلفه باللغة العربية "أعز ما يطلب" محقق ومنشور؟

إن التأريخ للكتابة عند الأمازيغ مشروع ضخم يقع على عاتق المثقفين المغاربيين جميعهم، ولعل صرح المغرب الكبير الذي تحلم به الأجيال يتقوى بإنجاز مثل هذه المشاريع التي تؤكد الترابط والتلاحم بين أقطاره.

2. **يُلاحظ في الوقت الراهن أن الكتابة باللغة الأمازيغية لم تعد مقتصرة على الجهود الفردية للمبدعين والكتاب بهذه اللغة، بل تطور الأمر إلى انخراط جماعي في التجربة من خلال العمل المدني بوصفه آلية حديثة من آليات عصرنة المجال الثقافي ودمقرطته. وبما أنكم من مؤسسي رابطة الكتاب تيرّا، التي رسخ قدمها في سيرورة نشر الكتاب باللغة الأمازيغية وتشجيع المبدعين بها، ما هي الحيثيات المعرفية لنشأة هذه التجربة المدنية، وكيف ترون مستقبلها على ضوء المكتسبات المتحققة والرهانات المطروحة؟**

إذا كانت تجربة الكتابة الحديثة بالأمازيغية تعود إلى الأربعينيات من القرن الماضي في الجزائر، فإنها لم تبدأ في بلدنا المغرب إلا في نهاية الستينيات من نفس القرن، عندما تأسست الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي في الرباط، فأصدرت أول نشرة داخلية تحت عنوان "أرّاتن"، ثم تلتها كتابات أخرى مثل الديوان الشعري الأول الذي أصدرته الجمعية للشاعر محمد مستاوي بعنوان "ئسكراف"، ثم تحقيق الجزء الأول من مؤلف أوزال المعنون ب"الحوض"، وقد تولى تحقيقه المرحوم الجشتيمي. وقد دأبت الجمعية على إثراء المكتبة الأمازيغية بنشر الإبداعات باللغة الأمازيغية، والدراسات حولها بالعربية والفرنسية وأحيانا

بالأمازيغية، وكانت أول جمعية أمازيغية اتخذت لها موقعاً في المعرض الدولي للنشر والكتاب في الدار البيضاء.

اتجهت منظمة تامينوت على العموم اتجاهاً آخر، فقد عنيت بالجانب الحقوقي، فترجم الأستاذ إدبلقاسم الاعلان العالمي لحقوق الإنسان إلى اللغة الأمازيغية، ووثيقة 169 للأمم المتحدة، ثم ترجمت مدونة الأسرة كما سبق أن أشرت إلى ذلك، ثم الأعراف الأمازيغية، هذا بجانب إبداعات أخرى.

أما جمعية الجامعة الصيفية بأكادير، فقد اضطلعت بنشر الدراسات العلمية حول الثقافة والحضارة الأمازيغية وكان لها الفضل في خلق التواصل بين المهتمين بالثقافة الأمازيغية ليس في المغرب فحسب، ولكن في أقطار المغرب الكبير وفي دول أوروبا. في هذا الجو، ظهرت مبادرات فردية في الإبداع الأدبي الأمازيغي في كل مناطق المغرب، من شعر وقصة ورواية...

بظهور المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الذي يعتبر استجابة لمطلب طالما رفعته الحركة الأمازيغية، فقد تطورت هذه الكتابة وانتقلت انتقالاً نوعياً، حيث دخلت الكتابة إلى مرحلة التأسيس الرسمي والفعلي لهذه الكتابة، فرُسّم الحرف المؤهل للكتابة، ووضعت المعاجم المختلفة، وضبطت القواعد الاملائية للكتابة، ثم جمعت ودونت أجزاء مهمة من التراث الشفوي، ووضعت الكتب المدرسية، وأحدثت جوائز للثقافة الأمازيغية بكل أشكالها، ومنها الإبداع الأدبي...

في هذه الظروف تولدت فكرة إنشاء كيان جمعوي يلم شمل من يحملون همّ الإبداع باللغة الأمازيغية، وكان من دواعي ذلك:

1. الشعور بأنه آن الأوان لكي تكون هنالك هيئة تجمع من سبق لهم أن أبدعوا بهذه اللغة، بدل أن يشكلوا جزراً منقطعةً عن بعضها، كل يبدع حسب طريقته الخاصة.
2. طول انتظار تحقق إنشاء هيئة وطنية للكتاب بالأمازيغية بعد أن كان عدة مرات على رأس جدول أعمال كثير من الجمعيات، ولحد الآن، لما يتحقق بعد.
3. عدم قدرة الجمعيات الأمازيغية على مواكبة تطور الكتابة بالأمازيغية، لأن هذه الجمعيات أخذت تنوء تحت ثقل مهماتها المتعددة، ومن ذلك الجانب الحقوقي والترافعي للقضية الأمازيغية، فكان لا بد من هيئة أو هيئات جهوية للكتاب تستجيب لمتطلبات المرحلة.
4. العمل لتأسيس تجربة إبداعية حداثية تنفتح على الأجناس الأدبية الحديثة مثل القصة والمسرح والرواية والمقالة التي لم تكن معروفة في الأدب الأمازيغي من قبل.

5. التأسيس لكتابة تمتح من الأصالة الأمازيغية العريقة وتستلهم رموزها الثقافية، وبدل أن تكون تابعة للشرق أو الغرب، تنفتح على التجارب الكونية في الإبداع الأدبي. فماذا حققت هذه الهيئة من أهدافها إلى حدود اليوم؟

عملت ظروف مساعدة لصالح الهيئة على أن تحقق جزءاً لا بأس به من مشاريعها الثقافية. من ذلك:

- روح التضافر ونكران الذات لدى مسيري الرابطة وتغاضيهم عن الهفوات البسيطة من أجل أن يبقي الإطار متماسكا فعالا.
- كونهم جميعا مبدعين باللغة الأمازيغية وممن حملوا هم الثقافة الأمازيغية في الإطارات السابقة.
- الدعم المادي والمعنوي خاصة من وزارة الثقافة ومن المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، من خلال دعمهما لطبع الكتاب الأمازيغي الذي تنشره الرابطة، ومن خلال الجوائز التي تمنح للكاتبات والكتاب الذين تنشر لهم الرابطة مما يشجعهم على مزيد من المثابرة على الإبداع والتجويد.

- الانفتاح على جامعة ابن زهر بأكادير من خلال شعبة اللغة الأمازيغية وآدابها بتنظيم لقاءات أدبية مشتركة، وإنتاج منشورات مشتركة بين أساتذة الجامعة والناشطين في الرابطة.

لقد وضعت الرابطة مخططا مترابط الحلقات من أجل تحقيق الأهداف التي رسمتها، وأبرزها تحقيق تراكم في مجال الإبداع الأدبي باللغة الأمازيغية، يتكون هذا المخطط من خمسة محاور:

1. تكوين الشباب في مجال بعض الأجناس الأدبية النثرية بالخصوص مثل القصة القصيرة، والمسرح والرواية والمقالة. ينقسم التكوين إلى حصتين، في الأولى يقدم الإطار النظري، وتعطى النماذج الجيدة المنجزة باللغة الأمازيغية، وأحياناً باللغات الحية. وفي الحصة الثانية التي تأتي بعد فترة يقدم فيها المتكونون إبداعاتهم التي يتكفل الأستاذ المسؤول بتصحيحها، فتختار من بين الإبداعات نماذج تنشر فيما بعد في منشور خاص يتضمن نصوصاً أخرى لكتاب سبق لهم أن كتبوا في نفس الجنس الأدبي.
2. التكوين في مجال القواعد الإملائية لكتابة اللغة الأمازيغية، وهي القواعد التي وضعها اللسانيون ورسمها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية وشعب الدراسات الأمازيغية في بعض الجامعات الوطنية. وهذا التكوين أساسي، لأن أغلب الكتاب بالأمازيغية كانوا يكتبونها بطرق مختلفة.

3. تخضع الإبداعات التي تتولى نشرها الرابطة لمجموعة من المعالجات: منها القراءة الأولية للإبداع للتأكد من صلاحيته للنشر، ثم عملية التصحيح والمراجعة.

4. تنظيم لقاء سنوي يتمحور حول إحدى قضايا الأدب الأمازيغي، يستدعى إليه باحثون من مختلف جهات الوطن، ويحضره المهتمون بقضايا الأدب الأمازيغي وخاصة المبدعين منهم. وخلال اللقاء توزع الجوائز على الذين فازوا في المسابقة الوطنية في الإبداع الأمازيغي الذي دأبت الرابطة على تنظيمه منذ انطلاقتها. وأهم ما في الجائزة طبع العمل الإبداعي للفائزين في المسابقة، مع هدية تتمثل في مجموعة من الكتب الإبداعية من منشورات الرابطة.

5. إقامة معارض مختلفة من أجل التعريف بالكتاب الأمازيغي وتقريبه من القارئ، وهكذا شاركت الرابطة في كل دورات المعرض الدولي للنشر والكتاب الذي يقام سنويا في الدار البيضاء منذ نشأته، وفي كل المعارض الجهوية التي تنظمها المندوبيات الجهوية للثقافة، باستثناء المعرض الأخير الذي أقيم في مدينة طاطا. وفي كثير من معارض الكتاب التي تقام في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن زهر بأكادير.

6. تنظيم لقاءات قرائية نقدية في الأعمال الإبداعية التي تنشرها الرابطة بحيث تتراوح بين أربعة أو خمسة لقاءات في السنة على الأقل. تجمع المقالات التي يشارك بها المتدخلون في هذه اللقاءات مع مداخلات الأساتذة المشاركين في اللقاءات السنوية للرابطة لتنشر فيما بعد.

ومنذ سنة 2010 إلى اليوم، أي ما يقارب إحدى عشرة سنة، أصبحت حصيلة منجزات الرابطة كما يلي:

1. أحد عشر لقاء أدبياً وطنياً مع منح جوائز المسابقة الأدبية، وفي ثلاثة منها، تم تكريم بعض الرواد المبدعين في هذه المجالات: القصة القصيرة والنقد الأدبي وأدب الطفل؛
2. تسعة لقاءات تكوينية في تقنيات كتابة القصة القصيرة والمقالة الأدبية، والنص المسرحي؛
3. ثمانية لقاءات تكوينية في مجال القواعد الإملائية لكتابة اللغة الأمازيغية؛
4. عدة لقاءات في القراءة النقدية في الأعمال الإبداعية التي نشرتها الرابطة؛
5. نشر 208 كتاب إبداعي في مختلف الأجناس الأدبية، توزعت هكذا:

أ- 94 مجموعة قصصية، 71 منها إبداع فردي، و11 مجموعة موجهة للطفل، و8 مجموعات اشترك في إبداعها، و4 مجموعات مترجمة من الأدب العالمي؛

ب- 49 ديوانا شعريا، 43 منها إبداع فردي، و3 موجهة للطفل، و3 إبداع جماعي؛

ج- 32 رواية، 25 منها إبداع فردي، و7 روايات مترجمة من الأدب العالمي؛

د- 20 نصاً مسرحياً، 11 منها إبداع فردي، و7 نصوص مترجمة، و2 موجهان للطفل؛

هـ- 4 مجموعات من المقالات النقدية؛

و- 3 مجموعات من المقالات الأدبية اشترك في إبداعها؛

ز- 3 حكايات، 1 مدونة، و2 مترجمتان؛

إضافة إلى ذلك، هناك ترجمة كتاب "النبي" للكاتب اللبناني جبران خليل جبران، وترجمة كتاب "كليلة ودمنة".

ساهم في إبداع هذه الحصيلة 73 كاتبا، و21 كاتبة، الأغلبية الساحقة منهم من الشباب.

لا بد من الإشارة إلى أنه بجانب هذه الانجازات، مشروعات أخرى لم توفق الرابطة أو لما توفق في إنجازها، منها أن يكون لها مقر لممتلكاتها خاصة الكتب، ومنها إصدار مجلة أدبية، وتنظيم معرض للكتاب الأمازيغي على الصعيد المغاربي في أكادير، وتنظيم جائزة لتشجيع قراءة الأدب الأمازيغي ...

متنوعات

المغرب خلال فترة الحماية الفرنسية:
رمزية ومفهوم خطاب "السياسة البربرية"

منعم بوعملات
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية

In the period extending between 1912 and 1956, the French protectorate administration in Morocco was interested in the question of indigenous management among other things. To achieve the best indigenous management possible, it relied on a vision whose central thrust is the assimilation of the human factor in an overall colonial project. The French protectorate realized that the submission of the population both militarily and politically is the prelude to the domination of the indigenous space. Indeed, this concept prompted colonial France to produce a management policy that targets man and his space. This is how the Berber policy appeared, a policy which centers on cultural infiltration, ethnic polarization and the generation of dispersion between the different components of Moroccan society. This policy was followed to persuade the Moroccans to doubt their national identity. In this paper, we shall address the French protectorate policy with regard to Berber along two levels: The first level is meant to evince the importance of Berber policy in the French thought as illustrated by writings of the colonial era. The second is an approach to the conceptual device which evinces this Berber policy and which allows its activation on the ground by spreading the factors of dissension and congestion in Moroccan tribal society.

Key words : Berber Policy – Assimilation – Cultural Infiltration – Ethnic Polarization – Dissent Simulation – Dependence.

L'administration du protectorat français au Maroc entre 1912-1956 s'est intéressé, entre autres, à la question de la gestion indigène. Pour cela, elle s'est reposé sur une vision à base de l'assimilation du facteur humain dans un projet colonial d'ensemble. Le protectorat français a cru que la soumission de la population militairement et politiquement est le prélude à la domination de l'espace indigène. Ce qui a poussé la France coloniale à produire une politique

de gestion qui vise l'homme et son espace. C'est ainsi que « la politique berbère » voit le jour, et qui a pour objectif essentiel l'infiltration culturelle, la polarisation ethnique et l'engendrement de la dispersion entre les composants de la société marocaine. Tout cela a été instauré afin de persuader l'homme marocain à douter de son identité nationale. A partir de là, nous allons exposer les principaux piliers de « la politique berbère » au Maroc du protectorat français, et ce à deux niveaux. Le premier, en démontrant la place primordiale de la « politique berbère » dans la pensée française illustrée par des écrits de l'ère coloniale. Le second est une approche du dispositif conceptuel qui véhicule cette politique berbère et qui permet son activation sur le terrain en répandant les facteurs de dissensions, de congestion dans la société tribale marocaine.

Mots-clés : politique berbère – assimilation – infiltration culturelle – polarisation ethnique – simulation de la dissension – dépendance

اهتمت الإدارة الفرنسية في المغرب خلال الفترة ما بين 1912–1956، بمسألة التدبير الأهلي. مستندة في ذلك، على رؤية قوامها استيعاب العنصر البشري ضمن المشروع الاستعماري. لقد أدركت مؤسسة الحماية، أن إخضاع السكان، عسكريا وسياسيا، هو مقدمة للتحكم في المجال الأهلي. ولعل هذا التصور، هو الذي دفع العقل الفرنسي إلى إنتاج سياسات تدبيرية، تستهدف الإنسان والمجال ومن بينها "السياسة البربرية" التي تمثلت وظيفتها الأساسية في الاختراق الثقافي، والاستقطاب العرقي، واصطناع التفرقة بين مكونات المجتمع المغربي. وهي جميعها ممارسات، تحاول أن تصل بالفرد إلى مرحلة التشكيك في هويته الوطنية المغربية. انطلاقا من هذا المدخل، سنعمل على عرض أهم مرتكزات السياسة البربرية في مغرب الحماية الفرنسية على مستويين: أولا، من خلال إبراز مكانة السياسة البربرية في الفكر الفرنسي، عبر مناقشة بعض الكتابات الاستعمارية ذات الصلة. ثانيا، عبر مقاربة الجهاز المفاهيمي المهيكل للسياسة البربرية، والذي يسمح بتفعيل هذه السياسة في الميدان، وذلك بضخ عوامل التجزئة والاحتقان في المجتمع القبلي خصوصا.

الكلمات المفتاحية: السياسة البريرية – الاستيعاب – الاختراق الثقافي – الاستقطاب العرقي – اصطناع التفرقة – التبعية.

تقديم

منذ أن تزايدت أطماع الفرنسيين في المغرب، وخاصة بعد احتلالهم للجزائر سنة 1830 وانتصارهم على المغاربة في معركة إيسلي سنة 1844، وهم يجتهدون في وضع إستراتيجيات تهدف إلى التحكم في الإنسان والمجال. ولعل ذلك، ما دفع الإدارة الاستعمارية، إلى فتح الباب أمام باحثيها لدراسة المجتمع المغربي تفكيكا وتحليلا. ومن هؤلاء الباحثين، نذكر على سبيل المثال لا الحصر؛ "شارل دو فوكو" وكتابه "التعرف على المغرب 1883- 1884"[1]، و "أوغست موليراس" في مؤلفه "المغرب المجهول"[2]، و"إدموند دوتي" وإصداره "مهام في المغرب: في القبائل"[3]، و"روبير مونطاني"، ودراسته "البربر والمخزن في جنوب المغرب"[4]، و"ميشو بلير" الذي شغل منصب رئيس قسم السوسيولوجيا بمصلحة الشؤون الأهلية، وقد سبق له أن تحدث في "ندوة منظمة لفائدة الأقسام التحضيرية للشؤون الأهلية"[5]، عن ميكانيزمات التدبير الأهلي في المغرب، مبينا الآليات المفصلية لهذا النسيج الاجتماعي، وكيفية استيعابه بهدف السيطرة عليه. لقد شكل هؤلاء وغيرهم، أداة معرفية هيأت للحماية الفرنسية، الأرضية العَملية للتحكم والاستغلال، عبر المساهمة في إنتاج نظريات استعمارية من قبيل:"السياسة الإسلامية" و"السياسة الأهلية"، والسياسة القائدية"، و"السياسة البربرية".

ليس القصد هنا، أن نحلل كل سياسة على حدة، وإن كانت كلها تصب في خانة سعي سلطة الاحتلال الفرنسي إلى التدخل المباشر في تنظيم شؤون الأهالي. بل إن مسعانا، هو الوقوف عند ما نعتبره حجر الأساس في الأدبيات الاستعمارية الفرنسية في بلاد المغرب؛ ألا وهي "السياسة البربرية"، التي ارتكزت عليها الحماية في محاولة منها لشق البنية العلائقية المتماسكة للمغاربة. صحيح، أن التشريعات الفرنسية لم تتحدث عن هذا المفهوم. وذلك لأن "السياسة البريرية"، هي جزء من الإطار المرجعي المسمى بالسياسة الأهلية. والتي قامت، على ضرورة مراعاة خصوصيات وتقاليد المستعمرات[6]. كما أن العديد من الكتابات

[1] (De Foucauld (CH), 1888)
[2] (Mouliéras (A), 1895)
[3] (Doutté (E), 1914)
[4] (Montagne (R), 1930)
[5] (Michaux (B), 1927)

[6] (احساين، 2005، ص. 217)

الاستعمارية، تحدثت عن هذه السياسة نصا كوسيلة لتثبيت الحماية في المناطق الأمازيغية، وكممارسة للسيطرة والتحكم في الإنسان الأمازيغي[7].

من هنا، تبرز أهمية مقاربة هذه السياسة زمن الحماية الفرنسية، سواء على مستوى التصور النظري، أو على مستوى تحديد سمات الخطاب المعتمد في الميدان. ومن أجل الوصول إلى هذه الغاية، سنشتغل ضمن محددات تضبط إطار هذه الدراسة وتتمثل في:

- إن تعامل فرنسا مع الأمازيغ ينطلق من مبدأ "فرق تسد"، فهي تدعي عدم تجانس التركيبة السكانية للمجتمع المغربي. ومن ثمة، تسمح للفاعلين المنفذين على أرض الواقع، بالتسرب إلى مكون معين ضمن هذا المجتمع وهم الأمازيغ، وتحسيسهم بوجود اختلافات تفصلهم عن المكونات الأخرى خاصة العرب منهم.
- إن هذه السياسة تعتمد على شبكة من المفاهيم، تتفاعل فيما بينها لتشكل ما يمكن أن نسميه نسقا، تتحدد وظيفته المركزية في كبح أي اندماج أو ترابط بين مكونات المجتمع المغربي. وتسعى جاهدة، إلى طرح بذور التشكيك وغياب الثقة بين أفراد الوطن الواحد.

انطلاقا من هذا التصور، حرصنا على تناول الموضوع في قسمين؛ قسم أول، يستعرض بعض الملاحظات حول سياسة فرنسا اتجاه الأمازيغ، وإسقاطاتها في القطاعات الدينية والاجتماعية والسياسية. القسم الثاني، ينكب على تتبع أهم المفاهيم التي تصوغ هذا الفكر الاستعماري والذي يشكل في مجمله، "كتلة" يتم استحضارها لتفعيل المشروع الفرنسي وسط الأهالي.

أولا: ملاحظات حول "السياسة البربرية" في الفكر الفرنسي الاستعماري:

شكلت هذه السياسة، الموجهة إلى السكان المغاربة الأمازيغ أساسا، آلية محورية لتفتيت المجتمع المغربي خلال فترة الحماية الفرنسية. وقد قامت، على احترام العادات والتقاليد صوريا، والعمل على تناسقها مع الإصلاحات الإدارية والسياسية التي تقوم بها الإدارة الفرنسية، والحرص على حل جميع المشاكل الخاصة بالأحوال الشخصية (الإرث)، أو المعاملات التجارية (بيع وشراء العقار)، ومختلف النزاعات عن طريق العرف[8]. يتضح من ثنايا هذا التصور المبسط، أن هناك رغبة فرنسية في خلق ازدواجية داخل المجتمع المغربي، من خلال التدبير عبر العرف لشؤون فئة معينة من السكان ممثلة في الأمازيغ. "إذ العرف عند البربر، هو

[7] (Marty (P), 1925). (LeGlay (M), 1920-1921).

[8] (Ageron (Ch.R), 1971, p. 57)

الذي يسوس جميع معاملات الحياة المدنية"[9]. وتبرز أهمية هذا الإجراء الفرنسي، في توسيع دائرة اختصاص القضاء "غير الديني" للقواد والباشوات، على اعتبار "أن المتقاضين يحبذون القضاء المخزني المرن والسريع، أكثر من القضاء الشرعي"[10]. إضافة إلى تكريس وتأكيد سلطة المؤسسات العرفية "البربرية" في القبائل المغربية، فإن فرنسا كانت حريصة على عدم إلزام الأمازيغ لا بالإدارة المخزنية، ولا بالقانون المدني الفرنسي[11]. إنها الثغرة، التي اخترقت منها سلطات الاحتلال جسم المجتمع المغربي، فتمت لها السيطرة على الوضع القضائي لدى المغاربة، بتحفيز وتشجيع القضاء المخزني "المرن"، واستبعاد وتجاوز القضاء الشرعي "المتعصب" في رأيهم، واستقطاب واحتضان القضاء العرفي الذي بلغ ذروته مع "الظهير البربري".

إن البحث في بعض ملامح "السياسة البربرية"، يقودنا إلى الرغبة الفرنسية الاستعمارية في إذكاء الخلاف والانقسام بين الأمازيغي والعربي، بالقول مثلا "إن إسلام البربر لا يتعدى الطقوس وحركات الجوارح"[12]. والقول أحيانا أخرى، "إن الإسلام وجد البربر متدينين بالنصرانية، وأن العرب أكرهوهم على اعتناق الإسلام"[13]. والاسترسال، في الحديث عن "خصوصية لدى السكان البربر"[14]. واعتبار أنهم، وهم الذين يشكلون أساس السكان الأهليين، "متوحشون، مشاغبون، غير خاضعين، يعيشون في جبال الأطلس الصعبة البلوغ، مستقلون عن السلطة المركزية"[15]. لم تبخل الحماية في أدبياتها الاستعمارية، عن الإشارة دوما إلى أن "البربر عصاة". كما أن مسؤولي الحماية، غالبا ما يعتمدون أسلوب التقليل من شأنهم بهذا الوصف "إن بربر الأطلس رعاة"[16]. صحيح أن هذه الأوصاف، لا صلة لها بقاموس الحداثة الذي يفترض أن تتبناه فرنسا المستعمِرة. إلا أن اللجوء إلى هذا المعجم التحقيري، كان من أجل تهميش الأهالي. فما هو الرابط الذي يجمع بين هذه الإدعاءات الاستعمارية؟

[9] (Dumas (P), 1922, p. 19)
[10] (Hardy (G), 1922, p. 195)
[11] Ibid., p. 197

[12] (العروي، 2009. ص. 590)
[13] (بنعدادة، 2003.ص. 187)

[14] (Michaux(B), 1927, p. 4)
[15] (Sainte-Beuve, 1903, p. 34)
[16] (Guillaume (Général), 1946, p. 32)

لم تكن "السياسة البربرية" نابعة من فراغ، بل أسست لها كتابات سياسية وسوسيولوجية، وأبحاث في شتى مناحي الحياة المغربية. إذا نظرنا إلى هذه الكتابات ذات النزعة الكولونيالية، سنجدها تتوزع على محاور ثلاثة:

أ- مراجع مرتبطة بالظاهرة الاستعمارية في المغرب ومنها: كتاب "التعرف على المغرب 1883-1884" لصاحبه "شارل دوفوكو". وهو عبارة، عن رحلة استكشافية قادته إلى العديد من المناطق في البلاد. كانت خلاصتها، هي تقديم تشخيص دقيق لمختلف الأماكن التي مر منها، في الجوانب العمرانية والمجتمعية والسياسية والجغرافية وغيرها. فساهم بذلك، في إنشاء رصيد معلوماتي للمشروع الاستعماري الفرنسي بالمغرب. وضمن نفس الاهتمام، يتناول كتاب "مهام في المغرب في القبائل"، مشاهدات "إدمون دوتي"، عالم الاجتماع، في رحلته ما بين مراكش وفاس. متحدثا، عن العادات والتقاليد والأصول والطقوس الاحتفالية والجنائزية. والتي شكلت، مدخلا للمستعمر الفرنسي لإرساء استراتيجية للتدبير والتنظيم في أوساط الأمازيغ خصوصا.

ومن منظور آخر، يقدم كتاب "المسألة المغربية دراسة جغرافية، سياسية وعسكرية" لمؤلفِه "سانت بوف" صورة عامة لوضعية المغرب قبل الحماية. يضم المؤلّف، حديثا عن السياسة الأوروبية اتجاه المغرب. قبل أن ينتقل الكاتب، لرصد العلاقة الفرنسية المغربية وتطورها منذ سنة 1870 إلى غاية احتلال توات سنة 1900. وبنفس التوجه، يقدم "إرنست فالوت" في كتابه "الحل الفرنسي لمسألة المغرب"[17]، قراءة في وضعية البلاد جغرافيا وسكانيا ودينيا. ويضم الكتاب، وصفا مهما للمدن الرئيسية، وهيكلة المخزن، والامكانيات الاقتصادية التي تتوفر عليها البلاد. ولأن الكتاب، تزامن صدوره مع أجواء الصراع الاستعماري الفرنسي الانجليزي سنة 1904، فقد تضمن فصلا عن اهتمامات الانجليز في المغرب، في مقابل الطموحات الفرنسية مقدما حلولا "للمسألة المغربية".

ووفق ذلك، يأتي كتاب "مبادئ الاستعمار والتشريع الاستعماري"[18] "لأرثر جيرو"، بقراءة قانونية لمسألة الاستعمار، واصفا العناصر الرئيسية للتشريع الاستعماري، في مجرى تحليلي يعتمد المقارنة بين مختلف التجارب الاستعمارية. إنها محاولة من الكاتب، لتحديد الاختلافات، وفهم التوجهات. مؤكدا على أن نوع الاستعمار، هو الذي يحدد الخيارات

[17] (Ernest (F), 1904)
[18] (Girault (A), 1904)

المؤسساتية والنماذج القانونية المعتمدة. أما كتاب "مغرب الحماية"[19]، فسعى فيه "ريجنالد كان" أن يظهر تفوق فرنسا في المغرب عبر إبراز إنجازاتها في ثلاثة مستويات وهي: مسار عمليات التهدئة، وتنظيمات ومهام الحماية، والعناصر المساهمة في تطور المغرب (موانئ، خطوط الاتصال، سياحة،...).

ويبقى كتاب "نهضة المغرب عشر سنوات من الحماية 1912-1922"، من أهم الكتابات ذات الطابع الدعائي. حيث حرص مجموعة من المؤلفين، على مقاربة مواضيع في التاريخ والجغرافيا والدين ومؤسسات الحماية والمخزن والتهدئة والقضاء والصحة وغيرها من المجالات، والتي تظهر "النهضة" التي حققها المغرب زمن الحماية الفرنسية. في المقابل، يعتبر كتاب "المغرب في مواجهة الامبرياليات 1415-1956"[20] من الكتابات المهمة التي غطت فترة حاسمة من تاريخ المغرب. إذ وثق فيها "شارل أندري جوليان"، ردود فعل المغاربة اتجاه القوى الامبريالية التي مارست ضغوطا كبيرة ومتنوعة على المخزن، من أجل إخضاعه والنيل من سيادته.

ب- دراسات مرتبطة بسياسة فرنسا الأهلية: وعلى رأسها محاضرة "ميشو بلير" الذي تحدث في "ندوة منظمة لفائدة الأقسام التحضيرية للشؤون الأهلية"، عن ماهية السياسة الأهلية وأدوارها في خدمة المشروع الفرنسي بالمغرب. باعتباره، أحد منظريها ومنتجي سياستها على أرض الواقع. لقد أكد الكاتب هذه الخلاصة، في مستهل محاضرته بالإشارة إلى أن "السياسة الأهلية كموضوع، شكلت منذ سنوات الهدف النهائي لجميع أبحاثه المغربية". ويتقاطع كتاب "السياسة الأهلية في المغرب"[21] "لبيير بارون"، مع محاضرة "ميشو بلير"في مقاربة موضوع التدبير الأهلي عبر رؤية قوامها؛ الحفاظ على العادات، والحفاظ على النظام في القبائل، والحفاظ على الابتسامة بتعبير الجنرال "ليوطي". وعلى هذا الأساس، يحلل الكاتب بإسهاب عميق الجوانب الحياتية للمجتمع المغربي، وكيفية التعامل والسيطرة عليها.

أما كتاب، "غزو المغرب المسألة الأهلية"[22] فيتضمن إشارات قوية لمسألة التدبير الأهلي. فبعد أن تطرق "روني ميليت"، لبدايات غزو فرنسا للمغرب، وأجواء التفاوض مع ألمانيا واسبانيا. سينتقل، إلى تتبع الوضع الداخلي للبلاد. موضحا السياسة التي اعتمدها الجنرال

[19] (Kann (R), 1921)
[20] (Julien (Ch.A.), 1978)
[21] (Parent (P), (n.d.))
[22] (Millet (R), 1913)

"ليوطي"، والعمل الكبير الذي أنجزه. والحديث هنا، عن "المسألة الأهلية" التي تناولها الكاتب ليس في المغرب فقط، بل في الجزائر وتونس كذلك متسائلا هل كان أهالي إفريقيا ضحايا؟ مبرزا، تطلعاتهم للمستقبل.

ت- أبحاث مرتبطة بسياسة فرنسا "البربرية"، وفي هذا السياق يعتبر كتاب "البربر والمخزن في جنوب المغرب" "لروبير مونطاني"، من بين الدراسات الإثنوغرافية المهمة للقبائل الأمازيغية بمنطقة سوس، ومجموع التحولات السياسة التي عرفتها هذه القبائل في علاقتها مع السلطة المركزية. علاقة، أظهر فيها الكاتب المخزن كأنه "عدو للقبيلة بسعيه إلى تحطيم مؤسساتها سواء باختلاق الأمغارات، أو من خلال زرع ورعاية أسباب الشقاق بين الوحدات التقليدية"[23]. وبنفس المنطق، في دراسة موضوع الأمازيغ بالمغرب. يطرح "فكتور بكيه" في كتابه "الشعب المغربي الكتلة البربرية"، تصوراته لتفعيل "السياسة البربرية" عبر خطوات إجرائية منها:"الحرص على افتعال صراع دائم بين العرب والأمازيغ، والعمل على شرعنة الأعراف والتقاليد الأمازيغية وجعلها تتوافق وتوجهات "السياسة البربرية"، إضافة إلى إطلاق سياسة تعليمية تتطابق وسياسة الإلحاق التي تتبناها مؤسسة الحماية"[24].

يأتي كتاب "البربر المغاربة وتهدئة الأطلس المتوسط 1912-1933" للجنرال "كيوم"، ليتوج عمل مفكري الاستعمار الفرنسي بالمغرب. يركز هذا المؤلف، على عمليات التهدئة بالأطلس المتوسط والصعوبات التي واجهت تقدم الجيش الفرنسي في مجال جغرافي صعب. في المقابل، يقدم توجيهات لكيفية التعامل مع العنصر الأمازيغي عبر مصلحة الشؤون الأهلية. وهو ما يوضحه، بشكل جلي "موريس لوكلي" في مقاله "المد البربري الجندي المغربي"[25]، والذي يناقش فيه "المسألة البربرية" "منتقدا استراتيجية المقيم العام "ليوطي" في تدبير هذا الشأن. ومقترحا، استيعاب الجندي المغربي ضمن المؤسسة العسكرية الفرنسية". هي دعوة للاستيعاب، سيحرص "شارل روبير أجيرون" على تحليلها في مقاله المعنون "بالسياسة البربرية في مغرب الحماية 1913-1934" باستعراض مفهومها. حيث اعتبرها امتدادا "للسياسة القبائلية" بالجزائر. وقد قسم الكاتب مقاله إلى قسمين؛ قسم أول يتضمن رصدا لمجموع التمثلات الخاصة بالإنسان الأمازيغي، والتي على أساسها تم وضع هذه السياسة. وقسم

[23] (العروي، 2016، ص. 232)

[24] (بوزويتة، 2007، ص. 19)

[25] (LeGlay (M),1935)

ثاني، يقدم كرونولوجيا تقعيد "السياسة البربرية" منذ سنة 1913 إلى سنة 1930 تاريخ صدور "الظهير البربري".

انطلاقا من توضيحنا للفروقات بين مختلف الكتابات الاستعمارية التي اعتمدنا عليها، نقول إن الاستنتاجات تكاد تكون واضحة. فأغلب الأحكام الجاهزة التي أصدرتها هذه الدراسات، نابعة في اعتقادنا من رغبة كامنة في العقل الفرنسي لتشويه صورة الإنسان الأمازيغي، وبث التعارض والفرقة بينه وبين الإنسان العربي. فالحديث عن "البربر" كرعاة، وعصاة ومتوحشين ومشاغبين ويعيشون في شقاء...يخدم هذا التوجه، بخلق نوع من الاختلاف، أو لنقل نوع من التمييز بين الطرفين، ينتهي في المنظور الاستعماري، بإقصاء طرف على حساب طرف آخر، أو على الأقل، تفضيل طرف على حساب الآخر.

وإذا ما حاولنا الانتقال إلى مستوى أعمق في التحليل، نقول إن هذه الكتابات تنطوي على قاعدة إحداث انقلاب في البنية المجتمعية المغربية في مختلف مستوياتها. بدءا وأساسا بالجانب الديني، مع ما يحتويه هذا الجانب من حمولة إيمانية وسماوية مقدسة؛ مرورا بالجانب الاجتماعي، وما يضمه من معطيات اللغة والعادات والثقافة عموما؛ وصولا إلى الجانب السياسي، وما يملك من مرجعية الحكم والسلطة.

إن التدقيق في تقاطعات هذه المستويات، وتأثيرها على الإنسان المغربي، يدفعنا إلى تبني استنتاج مفاده؛ أن مقاصد "السياسة البربرية" هي تكسير وحدة الإنسان المغربي، بضربه في صميم كينونته، إن صح التعبير. ففي الجانب الديني، نجد أنه من جملة ما استهدفته السياسة البربرية هو إقامة حواجز نفسية بين الأمازيغي والعربي، بالتشكيك في إسلام الأول، واتهام الثاني بفرض "دينه" بالقوة على الآخر. وغاية الحماية، هي إحداث توتر بين الطرفين، باستغلال مرجعيتين مختلفتين: عربية إسلامية، وأمازيغية عُرفية.

وفي الجانب الاجتماعي، ترمي "السياسة البربرية" إلى تأكيد الاختلاف اللغوي، وترسيخ التباعد الثقافي بما هو عادات وتقاليد، للوصول إلى إحداث شرخ في البنية المجتمعية المغربية، يكون مقدمة لإحداث فجوة بين مكونات الشعب المغربي. وهنا، تحضر أمامنا التركيبة اللغوية كعامل في تأجيج الصراع، بين لسان عربي ولسان أمازيغي، ليفسح المجال للسان الفرنسي للهيمنة. يقول مدير قطاع التعليم زمن الحماية "هاردي": يجب منح الأهالي الوسائل للعيش في جو العالم المعاصر، وتطوير نشاطهم واكتسابهم للصيغ والآليات التي تسمح بالحصول على

فوائد ضرورية، كل هذا في إطار الحفاظ على فكرهم وعاداتهم كما يحلو لهم. إنعاش بدون استئصال، تنوير بدون ضياع، وجعلهم يشعرون بأننا نريد مصلحتهم"[26].

أما في الجانب السياسي، فتبتغي "السياسة البربرية" تصوير الإنسان الأمازيغي على أنه متوحش، مشاغب، غير متحضر، مستقل عن السلطة المركزية، ويرفض الانصياع لها معتبرا قبيلته هي وطنه[27]. وهذا ما يؤكده "سانت بوف" بقوله: "إن وطن المغربي، هي قبيلته التي هي حدود شعوره التضامني، إذ إن خارج عشيرته لا يرى إلا الاختلاف والأعداء. من هنا، جاءت هذه الانتفاضات كتعبير عن رفضه المساس باستقلاليته أو حثه على المساهمة في دفع الضرائب وفي تسيير دواليب الدولة "[28]. لقد عبّر "جرمان عياش" عن رفضه لهذه القراءة بقوله: "إن إعادة نقل صورة المغرب بنقيضيه بلاد المخزن وبلاد السيبة، من الكتابات الاستعمارية إلى الكتابات التاريخية الحديثة، يشكل عائقا أمام تقدم البحث"[29].

وعموما، فالتصور الفرنسي "للسياسة البربرية"، ينبع من دراسة متعددة لمختلف جوانب المجتمع المغربي، قبل الوصول إلى تصريف نتائج هذه الدراسة في شكل هيمنة على أرض الواقع، عبر سياسة "أبوية وصارمة" بتعبير "ريجنالد كان"[30]، و"بمرونة تمكن من التكيف مع عدد لا محدود من الوضعيات المختلفة والطبائع"، حسب "أرثور جيرولت"[31]. وهذا ما يوضحه "دانييل ريفي" بقوله: "في معظم الأحيان، يعتمد ضباطنا وجنودنا فيما بينهم الطرق الحياتية الخاصة بالأهالي؛ قلة الحركات، السلام بتقبيل الإبهام، التعود على الجلوس القرفصاء ولمدة طويلة، والتحرك بوقار وعزة نفس، كما أننا سمحنا بتقبيل اليد"[32]. إنها سلوكات، تحاول أن تنخرط في صلب النسيج الاجتماعي الأمازيغي. من خلال الانتماء للسكان، ومحاولة التموضع إلى جانبهم للوصول في النهاية إلى تشريح الحقل القبلي الأمازيغي. إذن، فالفكرة الأساسية التي لا ينبغي أن تغيب عن أذهاننا في هذا التحليل، هي أن "السياسة البربرية"

---

[26] (Hardy (G), 1922, p. 203)

[27] لم تسلم كتابات بعض مؤرخي القرن 19 من المغاربة من مثل هذه التوصيفات، من ذلك ما نجده عند محمد أكنسوس، وأبو القاسم الزاياني، ومحمد المشرفي، وعلى وجه الخصوص، أحمد الناصري (أنظر كتاب الاستقصا، الجزء 7، ص: 68، 146، 173-175، 180، 183 والجزء 8، ص: 80، 152، و123، منشورات وزارة الثقافة والاتصال، 2001) (هيئة التحرير).

[28] (Sainte-Beuve, 1903, p. 37)

[29] (جرمان، 1986، ص 146)

[30] (Kann (R), 1921, p. 53)

[31] (Girault (A), 1904, p. 638)

[32] (Rivet (D), 1988, p.53-54)

ترادف وتكافئ مفهوم التفرقة، المبنية على الصرامة أحيانا، والمرونة في أحيان أخرى، تبعا لوضعية القبيلة المستهدفة.

ومما يلفت الانتباه في هذا السياق، هو الاقتناع التام للكتاب الفرنسيين بعدالة المشروع الاستعماري في المغرب، وبأهمية السياسات المرتبطة به، وعلى رأسها "السياسة البربرية"، في مساعدة البلاد على النهوض والتقدم. وهذا واضح مثلا، فيما أورده الكاتب الفرنسي "بيير بارون" في مؤلفه "السياسة الأهلية في المغرب" بالقول: "إن لفرنسا التي استقرت في المغرب واجبات وحقوق، لا يهمني إذا كان مجيئها عن حق أو باطل، فأنا أتصور الوقائع فقط، إذ لا يمكن أن نغير الحاضر بانتقادنا الماضي. وجدت فرنسا هنا شعبا له حسنات صلبة، وكثيرا من الأخطاء، فتحملت مسؤوليته"[33].

لسنا في حاجة، لمناقشة المنطق الذي يتحدث به هذا الكاتب عن الاحتلال الفرنسي للمغرب، محاولا القفز عن جرم الغزو، الذي يصوره أمرا واقعا، والذي تجرمه كل القوانين الدولية وترفضه كل الشعوب، إلى حديثه عن الواجب والحق والمسؤولية الفرنسية اتجاه شعب مليء بالأخطاء.

نختم القسم الأول من هذا العمل، بمحاولة عقد مقارنة بسيطة بين ما أوردناه من ملاحظات حول "السياسة البربرية" في المغرب، والممارسة الفرنسية لهذه السياسة في الجزائر. في هذا السياق، يمكن أن نستعرض التجربة الفرنسية بالجزائر من خلال الاستعانة بنموذجين من الكتابات الاستعمارية. والبداية، مع كتاب "استعمار الجزائر" لصاحبه "أونفنتان" الذي يكشف فيه عن التوجه الفرنسي في التعامل مع القبائل الجزائرية قائلا: "إننا غزونا، فينبغي علينا تدبير غزوتنا...إنه واجب وضرورة بالنسبة للسلطة الفرنسية، أن تنظم وتحكم وتدير القبائل الخاضعة"[34]. ومنطق هذا التدبير، يقتضي "العمل على حل هذه القبائل، وتقسيمها إلى فرق مستقلة عن بعضها، بحيث لا ينبغي أن نؤسس لا شيخا ولا قائدا كبيرين. علينا، أن نعطي لكل فرقة تنظيما مستقلا وربطها باستعجال بالسلطة الفرنسية"[35]. وفي ضوء هذا التوجه، يطرح "إرنست ميرسيي" في كتابه "المسألة الأهلية في الجزائر" تصوره للتعامل مع القبائل في الجزائر بالقول:"أنها غير ناضجة لممارسة النظام الديموقراطي، فهم لا يعرفون إلا الحكم الاستبدادي. وهم في حاجة إلى الشعور بأنهم محكومون بسلطة عليا لا يمكن الوصول

[33] (Parent (P), (n.d.), p. 6)
[34] (Enfantin, 1873, p. 336)
[35] Ibid., p.384

إليها"[36]. ويشدد الكاتب، في أحد مقاطع كتابه، على أنه "من الصعب الكشف عن تفكيرهم، والحصول منهم على شيء من الثقة إلا إذا تكلمنا لغتهم، واعتمدنا شكلا أفكارهم لاستدراجهم للانكشاف لنا"[37].

يتضح من خلال هذه الآراء، أن هناك نزوعا فرنسيا نحو تقمص دور الوصي على الأهالي عموما والأمازيغ في المناطق القبلية خصوصا. إنها رغبة، في تغيير وضع، وتجاوز واقع، وإرساء منظومة فكرية تستمد خطابها من مفردات؛ التقسيم والتحطيم، والاستبداد، والاستدراج.

وعليه، نستنتج أن هناك تطابقا إلى حد كبير بين الرؤية الفرنسية في التعاطي مع الأمازيغ في المغرب، ونظيرتها في الجزائر. وهذا ما أكدته بعض الكتابات الاستعمارية، عندما اعتبرت "السياسة البربرية" امتدادا "للسياسة القبائلية" في الجزائر[38]. وهو ما عبر عنه أيضا باحثون مغاربة، ومنهم عبد الله العروي بقوله:" اكتسبت الإدارة الفرنسية في الجزائر تجربة واسعة وظفتها في تونس ثم المغرب"[39]. ويضيف عبد الحميد احساين قائلا: "شعرت الإقامة العامة بإمكانية استغلال الاختلافات بين "العرب" و"البربر". وعملت لذلك على ما سمي بالكتلة البربرية الوسطى، على تطبيق سياسة بربرية تذكر بمبادئ "السياسة القبائلية". وانبنت هذه السياسة على المحافظة على الأعراف الأمازيغية، وتأسيس محاكم عرفية، وعلى تطوير الإيمازيغن "خارج إطار الإسلام والثقافة العربية الإسلامية"، والعمل على محاربة اللغة العربية وفرض اللغة الفرنسية في المنطقة عن طريق تأسيس مدارس فرنسية-بربرية"[40].

ثانيا: في البحث عن المفاهيم المهيكلة "للسياسة البربرية":

إن "السياسة البربرية"، في بعدها العرقي/العنصري، تشكل ضرورة للحماية الفرنسية بالمغرب، وهي تصبو إلى خلق وضع غير طبيعي بين مكونات المجتمع المغربي. ولنا في هذا الصدد، ما أورده العقيد "هيوت" مثال واضح عن عمل هذه السياسة، أيقونة الحماية، إذ يوضح:

"نحن في بلاد البربر وعلينا القيام بسياسة بربرية، وعلينا أن نحذر من الإسقاطات المبكرة والتي ستؤدي بنا إلى تصورات إقصائية. صحيح أن كلمة مخزن تؤْذي سماع البربر، وهل ينبغي

---

[36] (Mercier (E), 1901, p.100-101)

[37] *Ibid.*, p. 211-212

[38] (LeGlay (M),1935)

[39] (العروي، 2009، ص. 578)

[40] (احساين، 2005، ص. 218)

التواطؤ معهم في هذا النفور، وننكر السلطة الطبيعية؟ فعلا، لا. فما رفضوه ولم يقبلوه هو العنف وضعف المخزن. ولهذا، سنعمل على إسقاط هذه الظنون ونؤكد لهم أن مخزن اليوم هو مخزن عادل ومتسامح. إن الشيء الوحيد، الذي يتمسك به البربر هو تنظيمهم الاجتماعي وعاداتهم الخاصة. وقوام السياسة البربرية الحقيقية، هو احترام هذا التنظيم وهذه العادات والعمل على تناسق إصلاحاتنا الإدارية معها. فلا نُعين لهم قضاة إلا إذا طلبوا ذلك، وتستمر العادة في معالجة قضايا الأحوال الشخصية والعقارية والخلافية...ولا بد لنا من قواد، فهم المتحدثون باسم القبيلة، ووسيط بيننا وبين السكان، مع عدم التقليل من أهمية الجماعة، التي يمكن للبربر ضمنها مناقشة مصالح القبيلة... ينبغي على ضابط المخابرات، دراسة دقيقة، والبحث أو إحداث تصدع في الكتلة المعادية، لكي تنساب دعوته السلمية، ويقيم علاقات سواء بالإقناع أو بالمال، لكسب مودة بعض زعماء القبائل الذين سيصبحون بالنسبة إليه، موطئ قدم لخلق فرق مؤيدين للتهدئة. وبالتالي، التسويق لفكرة الاستسلام. كيف يمكن زعزعة عناد غير الخاضعين؟ إقناعهم بأنهم سيصبحون سعداء، وسيغتنون وسيحافظون على عاداتهم التقليدية. وإذا لم تنجح هذه السياسة الأهلية، وحججها مع المتشددين من السكان، يتدخل العمل العسكري كمعاون للعمل السياسي"[41].

إن اعتمادنا على هذا النص، يهدف إلى التقرب من آلية اشتغال "السياسة البربرية". فهذا النموذج المقدم، يعتبر في نظرنا بيئة مصغرة لعمل هذه السياسة، تنطق وتعبر عن البيئة الكبرى الممثلة في بلاد المغرب. وبالتالي، ففهم هذا النموذج سيمكننا من اكتساب رؤية أوضح لعمل هذه السياسة في عموميتها.

عندما نبدأ بتحديد المفاهيم التي بني عليها هذا النص، سنجد أنفسنا أمام الحقل المفاهيمي التالي: "بلاد البربر"، و"المخزن"، و"التواطؤ"، و"النفور"، و"التنظيم الاجتماعي"، و"العادات التقليدية"، و"العرف"، و"تصدع الكتلة"، و"القبيلة" و"الدعوة السلمية"، و"فكرة الاستسلام". إنها أهم المصطلحات التي يضمها هذا الخطاب الاستعماري، والتي هي جزء من عملية صنع السياسة البربرية. بل هي، ذلك القالب الجاهز الذي تستخدمه مؤسسة الحماية، في التعامل مع مكون الأمازيغ في المجتمع المغربي. فإلقاء نظرة على هذه المجموعة الدلالية، يبين لنا بجلاء اللحام الذي يجمع بين عناصرها.

أول مصطلح نصطدم به، في تناولنا "للسياسة البربرية" يتمثل في "بلاد البربر"، وما لهذا المفهوم من دلالات التصنيف والتموضع والانتقائية العرقية والتميز عن باقي مناطق المغرب.

[41] (Huot (Lieutenant-colonel), 1922, p. 179-180-181)

وقلما نجد دراسة فرنسية حول مغرب الحماية، لا تستخدم هذا المصطلح. هكذا نجد "روبير مونطاني" مثلا "يتساءل عن كيفية تأسيس هذه الإقطاعية البربرية"[42]، وبنفس المنطق يتحدث "موريس لوكلي" عن "الكتلة البربرية المشكلة للمجتمع المغربي"[43]، ويؤكد "فكتور بيكيه" عن "أن المجتمع المغربي هو مجتمع بربري"[44]. في مقابل هذا التدفق المصطلحي الاستعماري، تترسخ لدينا القناعة بأن هناك رغبة فرنسية أكيدة لإحداث انقسام عرقي ومجالي في البنية المجتمعية المغربية، "فبلاد البربر" سيقابلها بالتأكيد "بلاد العرب". وهو ما يخدم مصلحة الاستعمار، الذي يجد في بيئة الانقسام والتجزيء والنعرات العرقية فرصته للاستغلال. كل ذلك، في سياق اعتبار المجتمع المغربي بأنه "شذر قبائل متناحرة". يقول العروي:"ما إن فرضت الحماية على المغرب حتى ظهرت بوادر ما سمي بالسياسة البربرية. وانطلاقا من 1914 رُسمت خريطة المناطق البربرية التي لم يكن دخلها بعد أي جندي فرنسي واعتبرت أنها لا تخضع مبدئيا لسلطة المخزن"[45].

بالانتقال إلى مفهوم "المخزن"[46]، يتضح أن هناك صيغة تحريضية في حديث العقيد "هيوت"، عندما يقول: "صحيح أن كلمة مخزن تؤدي سماع البربر". هل هو حديث عارض أعقبه تلميع صورة هذا المخزن العادل والمتسامح؟ كلا، إنه حديث مسؤول، من أحد كبار القادة العسكريين الذي شغل منصب مدير مصلحة الشؤون الأهلية ومصلحة الاستخبارات. وبالتالي، نريد أن نؤكد هنا، أن "السياسة البربرية" قامت على فكرة استغلال حماس العنصر الأمازيغي لفكرة "استقلاله وحريته". لتُذكر، أو بمعنى أصح، لتوقظ وتحيي في ذاكرة هؤلاء الأمازيغ معاناتهم السابقة مع المخزن، عندما كان يوجه حملاته العسكرية لتأديب قبيلة أو استخلاص ضريبة. يشير "العروي" في هذا الإطار، إلى "أن رجال المخزن اعتمدوا أحكاما قاسية في حق الأمازيغ خلال القرن 19 وبداية القرن 20"[47].

أما الحديث عن مصطلحي "التواطؤ" و"النفور"، فهو حديث عن قاموس استعماري مليء بهذا النوع من الكلمات، التي توظف في خلق جو معين في اتجاه خدمة تصور محدد. هكذا، نجد العقيد "هيوت" يتساءل "هل ينبغي التواطؤ مع البربر في هذا النفور من المخزن؟"

---

[42] (Montagne (R), p. 9)

[43] (Leglay (M), 1935)

[44] (Piquet (V), 1925)

[45] (العروي، 2009، ص. 590)

[46] (جادور، 2011، ص 383)

[47] (العروي، 2016، ص. 224)

إنه سؤال العارف، الذي يتوخى تجنب الحقيقة ويبحث عن الخيال. فالحقيقة، هي أن التواطؤ والانحياز وغياب المصداقية وغيرها من المعاني المماثلة، موجودة بل ومرغوب فيها من المستعمر. فقد أورد "بول باسكون": "إن المحتل كتب إثنوغرافيا انتهت بتوضيح الاختلافات الجهوية الحقيقية، بهدف صريح هو استغلالها للتقسيم"[48]. أما الخيال، فهو ذلك الكم الهائل من عبارات "إن فرنسا لا تحركها الآراء المسبقة المعادية للدين الإسلامي، بقدر ما تريد ازدهار المغرب"[49]، أو إن "المغرب سيكون غدا الجزء الجميل والغني من إفريقيا الشمالية...إذا كان العالم طاووسا، فإن المغرب ذيله"[50]. أما "النفور"، فهو تحصيل حاصل للتواطؤ، فالانحياز لطرف على حساب آخر، باستقطاب البعض وتجاهل البعض الآخر، يولد مشاعر النفور وعدم القبول وغياب الرغبة في التعاون أحيانا. بل، ويمهد الطريق إلى التعاون مع المستعمر، الرابح الأكبر من هذه السياسة. يوضح "علال الفاسي" هذه الصورة بالقول:" إذا حِيل بين البربر وبين العرب، بين كل ما جاء به العرب من لغة وقضاء وثقافة، فالبرابرة سيمسون بوجدانهم الخاص، وسيبحثون عن الروحانية القديمة التي جاءتهم بها روما من قبل، وليس من البعيد أن يتمسحوا. وبعد ذلك، فسنجد منهم العامل القوي لمعاضدة الاندماج في فرنسا، التي تحررهم من سيطرة العرب الروحية والزمنية"[51].

نواصل تفكيكنا للبناء المفاهيمي الذي قامت عليه "السياسة البربرية"، فنتوقف عند مفاهيم "التنظيم الاجتماعي" و"العادات الخاصة"، و"العرف". إنها الشعارات التي رفعتها هذه السياسة، في محاولتها بث التفرقة بين مكونات الشعب المغربي. عندما راهنت مؤسسة الحماية، باستراتيجيتها التفكيكية، على طرح هذه العناوين البراقة، متحدثة عن تنظيم اجتماعي خاص بالأمازيغ، يقوم على تقديس حياة القبيلة، وإقامة مجتمع له مميزاته الاقتصادية (الزراعة والرعي)، والعسكرية (الغزو والتوسع). وفي الجانب المتعلق بالعادات والتقاليد، تصدح الكتابات الفرنسية، بإيعاز من منظري "السياسة البربرية"، بعبارات الاختلاف والخصوصية والتميز التي تطبع عادات الأمازيغ بخلاف عادات العرب. وهو ما يعني، رغبة فرنسية في تشييد بناء عازل بين المكونين الأساسيين للشعب المغربي، أساسه اختلاف الأنماط الاجتماعية، وتباعد الطباع الثقافية، وتحكم الممارسات العرفية. "ولا شك

[48] (Pascon (P), 1980, p. 189)

[49] (Ernest (F), 1904, p. 150)

[50] (Conférence sur le Maroc, 1904, p. 8)

[51] (الفاسي، 2003، ص 162)

أن مثل هذه الأفكار، تخدم مصالح مهندسي السياسية الاستعمارية الراغبين في استغلال الاختلاف الموجود بين الأمازيغ والكتلة العربية الإسلامية"[52].

نصل إلى مفهوم "تصدع الكتلة"، الذي نعتبره مطلب "السياسة البربرية". فكل ما قلناه، عن الطموح الفرنسي في عزل وتصنيف المجتمع المغربي إلى "بربر" و"عرب". والرغبة، في تشويه صورة الإنسان الأمازيغي باعتباره متمردا، ومتوحشا، وغير متحضر، والإستغلال الفاحش لصورة "المخزن" في ذاكرة القبائل المغربية، والتواطؤ الفاضح مع طرف دون آخر، حسب ما تقتضيه المصلحة الفرنسية، والعزف على نغمة التباين الاجتماعي والثقافي بين الطرفين. كل ذلك يصب في خانة واحدة؛ هي إحداث تصدع في الكتلة المغربية. أو بمعنى آخر، خلخلة موازينها القائمة والمرتكزة على وحدة العرب والأمازيغ وانصهارهما.

في حديثنا عن القبيلة، ندرج مناقشة "العروي" لهذا المفهوم، فهو يشير إلى أن هذا المصطلح "يعني أشياء مختلفة جدا، نطلق الكلمة على تنظيم الرّحل الرحالة، أي على نظام اجتماعي شامل يلائم وحده المحيط الصحراوي الصرف. ونطلقها على سكان الجبال، أي على مجموعة قواعد تخص المعيشة والسلطة وتهدف أساسا إلى ضمان التوازن بين الأسر. ونطلقها أخيرا على سكان السهول والهضاب، أي على تنظيمة أسامي ورموز تصلح فقط لتصنيف التجمعات السكنية. كلمة واحدة نعبر بها عن مضامين مختلفة"[53].

تأسيسا على هذا التصور، يبقى من الضروري توضيح نظرة بعض الكتابات الاستعمارية للقبيلة والأمازيغ عموما. في هذا الصدد، يعتبر كتاب "البربر والمخزن في جنوب المغرب" "لروبير مونطاني" من الدراسات التحليلية المهمة التي تناولت مفهوم القبيلة الأمازيغية، حيث نجده يعتبر أن "انضمام العشائر بعضها إلى بعض ثلاثة أو أربعة وأحيانا ثمانية أو عشرة يأخذ اسم قبيلة". ويضيف، إنها "مجموعة من الكنطونات يتغير عددها ما بين ثلاثة إلى إثنا عشر، لها أرض محددة، وإسم، وبعض العادات المشتركة، وفي نفس الوقت ليست لها مؤسسات سياسية واضحة"[54]. ويرى "مونطاني" أن "هذه الكتلة المسماة قبيلة، لا تظهر وحدتها إلا في المناسبات الاستثنائية عندما تكون استقلالية الكنطونات مهددة من طرف المخزن، فيجتمع المحاربون للدفاع عن البلاد". إنها وحدة يعتبرها الكاتب، "تقوم على ارتباط دائم يوحد هذه

[52] (احساين، 2005، ص. 217)

[53] (العروي، 2009، ص. 99)

[54] (Montagne (R), 1930, p.159)

الكنطونات، وهو رابط يشهد على الثوابت التاريخية لاسم القبيلة. ويتميز في غالب الأحيان بوجود شعور أخوة غامض"[55].

وبنفس التوجه، يحاول "لويس رين" في كتابه "جذور البربر دراسات لغوية وإثنولوجية"، أن يتبين أصول الأمازيغ وامتداداتهم، رغم اعترافه بصعوبة الأمر حيث يقول:"بالتأكيد لسنا قادرين بالنسبة لأصل البربر، تقديم مجموعة من الحلول التي تستند على أسس متينة لصياغة حقيقة تاريخية". ويضيف، "لكننا ومنذ الآن نتبين وبوضوح الخطوط العريضة التي ستكتب يوما بالاعتماد على عدد من الجغرافيين، والتي تكشف عن هجرة البربر الأولى عبر آسيا وأوروبا وعلى تخوم الأورال إلى سهول الصحراء"[56].

وهنا، نتوقف عند مقارنة سريعة بين ما أورده "لويس رين"، وما جاء في بعض الكتابات الاستعمارية الأخرى ومنها كتاب "دليل البربر المغاربة لهجة الشلوح" للضابط الفرنسي "جوستينار" الذي يرى "أن هناك سلالتين رئيسيتين في شمال إفريقيا: السلالة البربرية والسلالة العربية. إن السلالة البربرية هي أصيلة في هذا البلد الذي سماه بعض الكُتاب البربري"[57]. كما انبرى الكولونيل "سيمون"، في مقال له بعنوان "دراسات بربرية في المغرب وتطبيقاتها في السياسة والإدارة" لتأكيد هذه الخلاصة قائلا:"يتفق جميع الكُتاب بأن سكان شمال إفريقيا هم معظمهم بربر، ولذلك نطلق أحيانا تسمية البربرية على هذه البقعة الشاسعة"[58].

ماذا يمكننا أن نستنتج من هذه الكتابات؟ لقد "طُرحت القبيلة دائما كعائق واقعي وموضوعي سواء في محاولة التسرب الفرنسي، أو في محاولة ما اصطلح عليه بالتهدئة"[59]. تم توظيف القبيلة، كمفهوم وكواقع للتحكم في الإنسان الأمازيغي، وبدون جدوى. لذا، فنحن نتلمس أسس ومرتكزات "السياسة البربرية" في انطلاقها من فكرة مركزية عمادها أن تفعيل هذه السياسة في الميدان، يقتضي أولا الوعي بالمجال والإنسان اللذين يتشكلان في القبيلة. بناء عليه، فتحت مؤسسة الحماية، الباب أمام باحثيها لدراسة هذا الحقل القبلي وما يشمله من رأس مال لغوي أمازيغي وثقافي، لفهم المكون الأمازيغي في المجتمع المغربي. فأُنتجت دراسات حولهما، بمضامين الفوضى والتمرد والتفكك وغموض الأصول وغياب الوحدة. وهو

[55] Ibid., p. 159
[56] (Rinn (L), 1989, p.185-186)
[57] (Justinard (L), 1914, p.159)
[58] (Simon (H), 1915, p.7)
[59] (الهروي، 2010، ص. 54)

ما يتماشى، مع ما أوردناه من ملاحظات حول مفهوم "السياسة البربرية" في الفكر الاستعماري الفرنسي.

ولما لم تعط هذه السياسة النتائج المرجوة منها، في تفتيت وحدة مكونات المجتمع المغربي وإقامة الحواجز بينها. تفتقت ذهنية المستعمر الفرنسي، لتنتج لنا الوسيلة العملية للوصول إلى هذا "التصدع"، والمتمثلة في ما سمي "بالظهير البربري". لن نخوض في تحليل هذا الظهير، وتبعاته على المجتمع المغربي. ويكفي في هذا الصدد، أن نسوق ما أورده "شارل أندري جُليان" حول هذا الموضوع قائلا: "تم إبعاد المخزن عن أشغال لجنة رجال القانون المكلفين بوضع التغييرات الممكن إحداثها على القضاء البربري، وقد انتهوا إلى كتابة مشروع يعترف بالأهلية القضائية للجماعة، ويحدد صلاحيات المحاكم العرفية، وهو نفس التوجه السياسي لليوطي المساند لحفظ العرف. ولم يكن الأمر كذلك في الشأن الجنائي، الذي نقل البربر إلى القضاء الفرنسي، مما حرم السلطان من أهم امتيازات سلطته. وقع سيدي محمد النص في 16 ماي 1930، إما بغير علم، بسبب عدم تحذير حاشيته له، أو أنه اختار الاستسلام للضغوط الملحة للمقيم لوسيان سان. لقد انتبه مؤلفو الظهير إلى أهمية الإصلاح ولم يدركوا انعكاساته...لقد رأى فيه المثقفون إرادة لإلغاء الشرع لتسهيل إقامة المسيحية"[60].

نأتي إلى صورة أخرى، في سلسلة المفاهيم التي نعتبرها مؤطرة "للسياسة البربرية"، والمجسدة في "الدعوة السلمية" و"فكرة الاستسلام". وهنا نطرح السؤال؛ ما هو وضع المصطلحين، أولا، في سياسة تقوم على شحذ بواعث الانقسام واستغلال مظاهر الاختلاف، والتي تؤدي إلى جعل الآخر عدوا. وبالتالي، إقصائه في نظر المستعمر. ثانيا، التنوع في نظرنا والذي هو واقع حال المجتمع المغربي على مر العصور ؟

لا بد من الانطلاق في إجابتنا، من استحضار معنى "الدعوة السلمية" و"فكرة الإستسلام". فنقدم تصورا لأحد الكتاب الفرنسيين جاء فيه:"لقد حصل اليوم إجماع في فرنسا في شأن المغرب ... علينا أن ندخل سلميا، ونطبق ما نسميه الدخول السلمي"[61]. ونضيف قول كاتب آخر:"ليس هناك ما يمنع المغربي والفرنسي من التفاهم على جميع الأصعدة. –حيث لا يقحم الدين– ويكفي أن يلتزم كل واحد مكانه ويعامل الآخر كما هو"[62]. ويعزز الجنرال "بيجو" كل ما سبق بالقول: "لا نستعمر إلا بالأمن. والأمن لا نحصل

[60] (Julien (Ch.A.), 1978, p. 160)
[61] (Conférence sur le Maroc, 1904, p. 24)
[62] (Kann (R), 1921, p. 52)

عليه إلا بالسلم"[63]. في جميع هذه النماذج، هناك معاني السلم والتفاهم والأمن. وفي جميع هذه الحالات، هناك دعوة ضمنية إلى نهج أسلوب السلم والحوار في استعمار المغرب! للوصول بالأهالي إلى فكرة الاستسلام للمشروع الاستعماري الفرنسي. لكننا نعود لنتساءل، هل هناك استعمار سلمي؟ لا تخلو إجابة أحد الكتاب الفرنسيين على هذا السؤال من بلاغة، إذ عبر بدقة عن السياسة الواقعية للاستعمار:"باستمرار، علينا أن نحارب بيد ونحكم بأخرى. ماهي الحماية الحقيقية؟ هي يد من حديد في قفاز ناعم"[64].

تلك، في نظرنا، هي المرتكزات التي بنت عليها الحماية معاني الدعوة السلمية وفكرة الاستسلام. أما ارتباط المصطلحين "بالسياسة البربرية"، فيتجلى في استخدام المفهومين كيَدٍ تحكم (الحماية)، وكقفاز ناعم (السياسة البربرية). أو بصيغة أخرى، بث انطباع إيجابي لدى المغاربة عربا وأمازيغا بمنافع الاستعمار وجدواه، وبأهمية ما أقامه الاحتلال وأنجزه من مشاريع. وهذه مسؤولية ضابط المخابرات أو الضابط الأهلي، خط التماس الأول "للسياسة البربرية" في أوساط الأهالي. وقد رسم العقيد "هيوت"، الطريق الذي ينبغي أن يسلكه ضباط الحماية للشؤون الأهلية لاستقرار الاستعمار بالمغرب قائلا: "لا يعول ضابط المخابرات كثيرا على مساندة الجيش، بل قد يطلب الثبات لسنوات، بأساليب سياسته الأهلية، دون أن يفقد الهيمنة المعنوية التي تمنحها سياسة فعالة"[65].

خاتمة

بعد محاولتنا استعراض ملامح "السياسة البربرية" في مغرب الحماية الفرنسية على مستوى الخطاب والمفهوم، نستطيع أن نقدم بعض الاستنتاجات في ثلاث مستويات:

1. إن النظر "للسياسة البربرية" من الزاوية الكولونيالية، يُفقد التحليل جزءا من صورته الكاملة، على اعتبار أنه تحصيل حاصل (الغزو يفترض التدبير). فاستكمال الصورة، يحتاج إلى مقاربات مغربية نقدية، ونقطة الانطلاق في هذه العملية، هو تشجيع البحث العلمي. إذ يلاحظ، غياب دراسات مغربية أكاديمية حول "السياسة البربرية" وتأثيراتها حاضرا.

[63] (Bernard (A), 1922, p. 30)

[64] (Millet (R), 1913, p. 159)

[65] (Huot (Lieutenant-colonel), 1922, p. 181)

2. إن "السياسة البربرية"، كانت لها القدرة على أن تتطور وتتفاعل مع المحيط الذي تمارس فيه. وبالتالي، فهي قد تعطي نتائج "إيجابية" للمستعمر، إذا توفرت لها الشروط الموضوعية المناسبة. فالتخلف، والتفكك، وضعف الارتباط بالجماعة والمجال (الأرض)، عناصر تساهم في إيجاد بيئة خصبة لتفعيل هذه السياسة. في المقابل، تتعطل هذه الأخيرة وتصبح غير قادرة على النمو والتغلغل في وسط رافض ومتضامن، تعلو فيه قيم الوطنية والتماسك القبلي/العائلي/الأسري.
3. إن "السياسة البربرية"، قد اعتمدت على استثمار ثنائيات في المجتمع المغربي، وتحويلها من عناصر قوة إلى مواطن ضعف. بهدف الوصول بالفرد، إلى مستوى تشكيكه في انتماءه لوطنه ودينه وجماعته. ومثال ذلك، ما تقدمه الكتابات الاستعمارية من ثنائيات: بربر/عرب، عربية/أمازيغية، شرع/عرف، بلاد المخزن/بلاد السيبة، سهل/جبل. إنها تقابلات تمس هوية الإنسان المغربي في المستويات العرقية واللغوية والدينية والسياسية والمجالية. كما أن هذه التجاذبات، تعمل على إحداث ما يمكن أن نسميه "عقدة" على المستوى النفسي/الثقافي لدى "الأهليّ"، الذي تصوره "السياسة البربرية" ضعيفا أو مظلوما أو مقهورا أو مختلفا أو متميزا. فيسهل على المستعمر الفرنسي، طرح البديل، وهو الإلحاق والاستيعاب والإدماج ضمن مشروع الحماية الفرنسية بالمغرب.

المراجع المعتمدة

بنعدادة آ.، 2003، *الفكر الإصلاحي في عهد الحماية (محمد بن الحسن الحجوي نموذجا)*، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

بوزويتة س.، 2007، *الاحتلال العسكري الفرنسي للمغرب دراسة في الإستراتيجية العسكرية 1912-1934*، الرباط، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير.

جادور م.، 2011، *مؤسسة المخزن في تاريخ المغرب*، الدار البيضاء، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، منشورات عكاظ.

احساين ع.، 2005، *"السياسة الاستعمارية والأمازيغ"*، موسوعة الحركة الوطنية والمقاومة وجيش التحرير بالمغرب، المجلد الأول، الجزء الأول الكفاح الوطني في مواجهة الاستعمار. ص 217-219

العروي ع.، 2009، *مجمل تاريخ المغرب*، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

العروي ع.، 2016، *الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية 1830-1912*، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

عياش ج.، 1986، *دراسات في تاريخ المغرب*، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة.

الفاسي ع.، 2003، *الحركات الاستقلالية في المغرب العربي*، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة.

الهروي هـ.، 2010، *القبيلة، الإقطاع والمخزن، مقاربة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث 1844-1934*، الدار البيضاء، مطبعة إفريقيا الشرق.

Girault (A), *Principes de colonisation et de législation Coloniale*, Librairie de La Société du Recueil Général des Lois et des Arrêts, Paris, 1904

Ageron (Ch.R), *La Politique berbère du Protectorat Marocain 1913-1934*, Revue d'histoire moderne et contemporaine, Armand Colin, Tome XVII, Janvier-Mars 1971

Ageron (Ch.R), *Politiques coloniales au Maghreb*, Presses Universitaires de France, 1972.

Bernard Augustin, *Géographie du Maroc.* La renaissance du Maroc Dix ans de Protectorat 1912-1922, Résidence Générale de la République Française au Maroc, Imprimerie Marc Texier, Paris, 1922.

Bellaire-Michaux, *Conférences faites au cours préparatoire du service des A.I.*, Archives Marocaines, Volume XXVII, Librairie ancienne Honoré Champion, Paris, 1927.

Julien (Ch-A), *Le Maroc Face aux Impérialismes 1415-1956*, Edition J.A. Paris, 1978

Dumas (P), *La Justice Française*, La Renaissance du Maroc Dix ans de Protectorat 1912-1922, Résidence Générale de la République Française au Maroc, Imprimerie Marc Texier, Paris, 1922.

Doutté (E), *Missions au Maroc En Tribu*, Librairie Paul Geuthner, Paris, 1914.

De Foucauld (CH), *Reconnaissance au Maroc 1883-1884*, Librairie Coloniale, Paris 1888.

Fallot Ernest, *La Solution Française de la question du Maroc*, Librairie CH. Delagrare, Paris, 1904.

Enfantin, *Colonisation de l'Algérie*, P. Bertrand, Librairie, Paris, 1843.

Guillaume (Général), *les berbères Marocains et la pacification de L'Atlas Centrale (1912-1933)*, René Julliard, Paris, 1946

Huot (Lieutenant-colonel), *La Politique Indigène*, La Renaissance du Maroc Dix ans de Protectorat 1912-1922, Résidence Générale de la République Française au Maroc, Imprimerie Marc Texier, Paris, 1922.

Hardy (G), *La Justice Indigène*, La Renaissance du Maroc Dix ans de Protectorat 1912-1922, Résidence Générale de la République Française au Maroc, Imprimerie Marc Texier, Paris, 1922.

Justinard (L), *Manuel des berbères Marocains*, (Dialecte Chleuh), Librairie Orientale et Américaine, E. Guilmoto, Editeur, Paris.1914

Leglay (M), *La Marée Berbère*, le Soldat Marocain, Afrique Française, Juin 1935.

Leglay (M), *L'Ecole Française et la question berbère*, Bulletin de l'enseignement public du Maroc, 1920-1921.

Marty (P), *La Politique Berbère du Protectorat*, Afrique française, 1925.

Mouliéras (A), *Le Maroc Inconnu*, Librairie Coloniale, Paris, 1895

Montagne (R), *Les berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1930.

Mercier (E), *La question Indigène en Algérie*, Editeur Augustin Challamel, Paris, 1901.

Pascon (P), *Etudes rurales, Idées et enquêtes sur la campagne marocaine*, Rabat, 1980

Pierre (P), *La Politique Indigène au Maroc*, Imprimerie Nouvelle, Rabat. (n.d.)

Piquet (V), *Le Peuple Marocain le Bloc berbère*, Emile la rose, 1925

René (M), *La Conquête du Maroc, La Question Indigène*, Librairie Académique Perrin, 1913.

Rinn (L), *Les origines berbères, études Linguistiques et Ethnologiques*, Alger, Adolphe Jourdan, Libraire-éditeur, Imprimeur-Libraire de L'Académie, 1989.

Rivet (D), *Lyautey et L'Institution du Protectorat au Maroc 1912-1925*, Tome 2, L'Harmattan, 1988.

Kann (R), *le Protectorat Marocain*, Berger-Levrault, éditeur, Paris, 1921.

Sainte-Beuve, *La Questions du Maroc : Etude Géographique, Politique et Militaire*, Henri Charles-Lavazelle, Paris, 1903.

Simon (H), *Les Etudes Berbères Au Maroc et leurs applications en matière de politique et d'administration,* Les archives berbères, vol. I, fascicule 1, Année 1915.

Conférence sur le Maroc, Projet A l'usage des Conférenciers, Juillet 1904, Publication du Comité de Maroc, Paris, 1904.

قواعد النشر بمجلّة أسيناگ– ٥٤٪٨

مقتضيات عامة

- تقبل الأعمال العلمية الأصلية التي لم يسبق نشرها
- يتعين إرفاق كل عمل مقترح للنشر بتصريح بالشرف من مؤلّفه، يفيد بأنه عمل أصلي لم يسبق عرضه للنشر في دورية أو مطبوعة أخرى.
- يشترط في المقال المتضمّن عرضاً أو قراءةً لمؤلَّف منشور أن يقدّم قراءة نقدية لأحد المؤلّفات حديثة النشر، كتابا كان أو دورية أو غير ذلك، بوضعه في سياق مجموع الإصدارات حول الموضوع المعني.
- يتعين على المؤلّف التعهد بعدم قيامه بإرسال مقاله إلى مجلات أخرى. كما يتنازل عن كل الحقوق المتعلقة بالمقال لصالح مجلة أسيناگ-٥٤٪٨، نذكر منها حقوق النسخ والتوزيع بجميع اللغات وفي جميع البلدان وعلى جميع وسائل الإعلام المعروفة الآن أو في المستقبل.
- كل مقال تنشره المجلة يصبح ملكا لها، وكل نسخ أو ترجمة لأحد المقالات يتطلب إذنا خطّيا مسبقا من مديرية المجلة. ويلتزم المؤلّف بعدم نشر ذات المقال في مكان آخر دون إذن خطّي مسبق من مديرية المجلة.
- تعبر الأبحاث والمقالات المنشورة عن أفكار وآراء أصحابها، ولا تمثل بالضرورة وجهة نظرالمجلة أو المؤسسة التي تصدرها. ويبقى المؤلف المسؤول الأوحد عن التعابير الواردة في مقاله، وعن مضمون مساهمته، ودقة الاستشهادات والمراجع. وفي حالة إقتباسه ونسخه لمقاطع أو نسخه لبيانات محمية بموجب حق المؤلف، يتعين عليه الحصول على إذن خطي من اصحاب الحقوق وإرسال نسخة منه إلى مديرية المجلة.
- إن استخدام كل أو جزء من محتويات مجلة أسيناگ-٥٤٪٨ يجب أن يتم الإشارة إلى المجلة في المراجع الببليوغرافية (مع بيان اسم المجلة والعدد وسنة النشر). كما يمنع منعا كليا النسخ الكلي أو الجزئي لإحدى مواد المجلة لأغراض تجاري بدون إذن خطّي مسبق من مديرية المجلة.

- لا ترد أصول المواد إلى أصحابها سواء قبلت أم لم تقبل، كما لا ترجع المقالات غير المنشورة لأصحابها، ولا تلتزم المجلة بإشعارهم بذلك.

أعراف تقديم المقالات

- يسبق نصّ المقال بصفحة غلاف، تتضمن عنوان المقال، واسم الكاتب ولقبه، واسم المؤسسة التي ينتمي إليها، وعنوانه، ورقم هاتفه، ورقم الفاكس، وعنوانه الإليكتروني. ولا يثبت على رأس الصفحة الأولى من المقال، سوى اسم الكاتب ولقبه والمؤسسة التي ينتمي إليها.
- تبعث المقالات إلى المجلة بواسطة البريد الإليكتروني، في شكل ملف مرتبط (Fichier attaché)، قياس وورد Format Word، إلى عنوان المجلة: *asinag@ircam.ma*
- يجب ألا يزيد المقال عن 30.000 حرفا، بما فيها المراجع والجداول والملاحق.
- يقدم المقال مطبوعاً على ورق (A4) وعلى صفحة بمقاس (24/17)، وباعتماد نوع Traditional Arabic، حجم الخط (16)، بِبُعد يساوي " Exactement 18"، مع هوامش (يسار، يمين) 2 سم، و(أعلى، وأسفل) 2.5 سم. وبالنسبة لخط تيفناغ، يعتمد نوع Tifinaghe-ircam Unicode، حجم 12، الممكن تحميله من موقع المعهد *http://www.ircam.ma/fr/index.php?soc=telec*. ولكتابة الأمازيغية بالحرف اللاتيني، يعتمد أحد حروف منظومة Unicode، من قبيل Gentium مثلا.
- يُصاغ عنوان المقال في حوالي عشر كلمات، مع إمكانية إتباعه بعنوان فرعي مفسّر له. ويكون ممركزا وببنط عريض بحجم 18. ويكتب اسم صاحب المقال ومؤسسته أسفل العنوان بأقصى يسار الصفحة الأولى.
- تُصاغ عناوين الفقرات والفقرات الفرعية لكل مقال بالبنط العريض، بحيث يكون حجم الأولى 17، وحجم الثانية 16.
- يُرفق المقال بملخصين يحرر أحدهما باللغة الإنجليزية، ولا يتجاوزان عشرة أسطر، متبوعين بالكلمات المفتاحية ذات الدلالة على محتوى المقال (keywords) والتي لا تتعدى 7 كلمات تُرتَّب حسب ورودها في المقال.

وسائل الإيضاح

- ترقّم الجداول بالترتيب، داخل المتن. ويكون التعليق أعلاها.
- ترقّم الرسومات والصور داخل المتن، متتابعة. ويُعلق أسفلها.

المراجع البيبليوغرافية والإلكترونية

- لا تثبت المراجع البيبليوغرافية بكامل نصها داخل المتن ولا في الهوامش. ويُكتفى داخل المتن بالإشارة، بين هلالين، إلى اسم المؤلف(ين)، متبوعا بسنة إصدار المرجع المحال إليه؛ وعند الاقتضاء، يضاف إليهما رقم / أرقام الصفحة /الصفحات المعنية. وفي حالة تعدّد المؤلفين، يشار إلى أولهم متبوعا بعبارة "وآخرون"بحرف مائل.

مثال: (صدقي، 1999؛ صدقي وأبو العزم، 1966؛ صدقي وآخرون، 1969؛ صدقي 2002: 20).

- في حالة تعدّد المصادر لنفس المؤلِّف في نفس السنة، يميَّز بينها بواسطة حروف حسب الترتيب الأبجدي (1997أ، 1997ب، إلخ.).

مثال: (خير الدين، 2006أ، خير الدين، 2006ب).

- في حالة تعدّد طبعات نفس المرجع، يشار إلى الطبعة الأولى بين قوسين معقوفين [...]، في آخر المرجع باللائحة البيبليوغرافية.
- تقدّم المراجع كاملة، مرتبة أبجديّا بأسماء المؤلفين، في نهاية المقال (دون تجاوز الصفحة).
- تكتب عناوين الدوريات والمجلات والكتب بأحرف مائلة.
- تشمل المعلومات الخاصة بالكتب، على التوالي، اسمي الكاتب، العائلي والشخصي، وسنة الإصدار، ثم عبارة (ناشر) إن كان ناشرا أو مدير نشر، ثم عنوان الكتاب، فمكان النشر، ثم اسم الناشر. ويتم الفصل بين هذه الإشارات بفواصل.

مثال: شفيق، محمد (1999)، *الدارجة المغربية مجال توارد بين الأمازيغية والعربية*، الرباط، أكاديمية المملكة المغربية.

- توضع عناوين مقالات الدوريات، وكذا فصول الكتب، وغيرها من مقتطفات المراجع، بين مزدوجتين.
- تشمل الإحالات على مقالات المجلات والدوريات، على التوالي، وبالترتيب، اسمي الكاتب العائلي والشخصي، وسنة النشر، وعنوان المقال بين مزدوجتين، ثم اسم المجلة، ورقم المجلّد، والعدد، ورقم كل من الصفحة الأولى والصفحة الأخيرة. ويتم الفصل بين هذه الإشارات بفواصل.

مثال: أزايكو صدقي، علي (1971)، "مشاكل البحث التاريخي في المغرب"، *الكلمة*، عدد 2، ص 25–40.

- تشمل الإحالات على مقالات الصحف والجرائد، فقط، عنوان المقال بين مزدوجتين، ثم اسم الصحيفة، ومكان النشر وتاريخ العدد ورقم الصفحة.

مثال: "الحقوق الثقافية والمسألة الأمازيغية"، *السياسة الجديدة*، الرباط، 22 أكتوبر 2002، ص 8.

- للإحالة على فصول كتب جماعية، يشار إلى اسمي الكاتب العائلي والشخصي، ثم عنوان الفصل، فمرجع الكتاب بين قوسين معقوفين [...].

مثال: شفيق، محمد (1989)، "إمازيغن"، [معلمة المغرب]، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، سلا.

- للإحالة على أعمال ندوة أو مناظرة، يشار إلى عنوان وتاريخ الندوة أو المناظرة.

مثال: الراجحي، عبده (1984)، "النحو العربي واللسانيات المعاصرة"، البحث اللساني والسيميائي، أعمال ندوة نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، أيام 7 و8 و9 ماي 1981، الرباط، ص 153-164.

- للإحالة على أطروحات جامعية، تعتمد نفس الأعراف بالنسبة للكتب، مع الإشارة إلى كون العمل أطروحة جامعية، وإلى نظامها (دكتوراه دولة، دكتوراه السلك الثالث، إلخ.)، وإلى الجامعة الأصلية.

- مثال: جودات، محمد (2002)، *تناصية الأنساق في الشعر الأمازيغي*، دكتوراه، جامعة الحسن الثاني عين الشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

- للإحالة على مراجع بالمواقع الإليكترونية (webographie)، يتعيّن الإشارة إلى URL، وتاريخ آخر رجوع إلى صفحة الويب pageweb.

مثال: *http//fr.wikipedia.org/wiki/langue construite*، (تاريخ زيارة الموقع ../../....)

الهوامش والاستشهادات

- في حالة ما قرر صاحب المقال استخدام الاختصارات للإشارة إلى بعض العناوين التي غالبا ما يتكرر استخدامها في النص، يتوجب شرح وتوضيح المختصرات، في الهامش، عند أول استخدام.
- في حالة توافرالهوامش، تثبت بأسفل الصفحة وليس في نهاية المقال، وترقّم بالتتابع.
- الاستشهادات: عندما يكون الاستشهاد في أقل من خمسة أسطر، يوضع بين مزدوجتين "..." داخل النص. وحين يتعلق الأمر باستشهاد ضمن استشهاد آخر، يستعمل هلالان منفردان "....'.....'....". أما الاستشهاد الذي يتجاوز خمسة أسطر، فيقدّم دون مزدوجتين، مع انحياز نصه عن حاشية نص المقال، وببعد واحد بين سطوره.
- توضع جميع التصرّفات أو التعديلات في الاستشهاد (إغفال كلمات أو جمل أو حروف، إلخ.) بين معقوفين [...].
- العناوين الفرعية: يمكن تقسيم النص إلى فقرات وأجزاء باستعمال عناوين فرعية بالبنط العريض.
- الحروف المائلة: تستعمل الحروف المائلة بدلا من تسطير الكلمات والجمل المراد إبرازها.