



DEMOCRATIC ARAB CENTER
**FOR STRATEGIC, POLITICAL
AND ECONOMIC STUDIES**

المجلة الدولية للدراستات الأمازيغية

ⵜⴰⴳⴷⵓⴷⴰ ⵜⴰⴷⵓⴷⴰ ⵜⴰⴷⵓⴷⴰ
ⴰⴷⵓⴷⴰ ⵜⴰⴷⵓⴷⴰ ⵜⴰⴷⵓⴷⴰ

العدد الثاني آذار – مارس 2025
Second issue - March 2025



DEMOCRATIC ARAB CENTER
Germany: Berlin 10315 Gensinger- Str. 112
<http://democraticac.de>
TEL: 0049-CODE
030-89005468/030-898999419/030-57348845
MOBILTELEFON: 0049174274278777

ISSN 2944-8158

DEMOCRATIC ARABIC CENTER

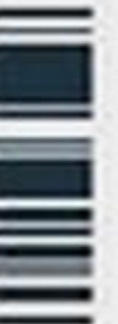
INTERNATIONAL JOURNAL
OF AMAZIGH STUDIES



INTERNATIONAL JOURNAL OF AMAZIGH STUDIES

A PERIODICAL INTERNATIONAL JOURNAL BYBLISHED BY
THE DEMOCRATIC ARABIC CENTER GERMANY - BERLIN

ⵜⴰⴳⴷⵓⴷⴰ ⵜⴰⴷⵓⴷⴰ ⵜⴰⴷⵓⴷⴰ
ⴰⴷⵓⴷⴰ ⵜⴰⴷⵓⴷⴰ ⵜⴰⴷⵓⴷⴰ



International Journal of Amazigh Studies

A Periodical International Journal focuses on publishing studies and research on issues related to the Amazigh Language, culture, and civilization, as well as anthropological, sociological, and educational issues related to Amazigh communities in the geographic areas inhabited by the Amazigh people.

published by
the Democratic Arab Center for Strategic,
Political and Economic Studies



President of the Democratic
Arab Center
Ammar Sharaan

The Editor-in-Chief:
Dr. Abdellah Maarouf

Regional Center for Education and Training Professions, Beni Mellal, Morocco

The Deputy Editor-in-Chief:
Dr. Aouine Moustapha

Faculty of Arts and Human Sciences, Fes-Sais, Morocco

The Editorial Staff
Dr. Amal Oussikoum

Dr. Chaimaa El haouari

Dr. Abdellah Iglla

Dr. Rachid Slimani

Dr. Faissal Motaki

Mohamed M'sihid

Dr. Maarouf Otman

Dr. Rachid Oubaghaj

Issue

02

March 2025

Nationales ISSN-Zentrum für Deutschland

ISSN 2944-8158

Germany: Berlin 10315

<https://democraticac.de/>

https://democraticac.de/?page_id=96697



المجلة الدولية للدراسات الأمازيغية

مجلة دولية علمية محكمة تُعنى بنشر الدراسات والبحوث في قضايا اللغة والثقافة والحضارة الأمازيغية، وكذا القضايا الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا والتربوية ذات الصلة بالمجتمعات الأمازيغية في المجالات الجغرافيا التي يقطنها الأمازيغ.

تصدر عن

المركز الديمقراطي العربي بألمانيا



رئيس المركز الديمقراطي العربي

أ. عمار شرعان

رئيس التحرير

أ. د. عبد الله معروف

نائب رئيس التحرير

أ. د. أعوين المصطفى

هيئة التحرير

د. أمال وسكوم

د. شيماء الهواري

د. فيصل متقي

د. عثمان معروف

د. عبد الله إكلا

د. رشيد السليماني

د. محمد امسعيد،

د. رشيد أوبغاچ

العدد

02

آذار – مارس 2025

Nationales ISSN-Zentrum für Deutschland
ISSN 2944-8158

Germany: Berlin 10315

<https://democraticac.de/>
https://democraticac.de/?page_id=96697



Scientific and Advisory Commission

Mhand Erguig	Abdellali Talmansour
Ichou Ben Aissa	Abderrahman ETTALIBI
Amal Oussikoum	Chaimaa El haouari
Abdellah Maarouf	Kamal OUQUA
Mounir Oussikoum	Elhoussain LGHOULB
Moustapha SGHIR	Abdellah Iglla
Mohammed Abhir	Faiza JAMALI
Moustapha Aouine	Najat Oussikoum
Mohammed Olmghni	Rachid Slimani
Mohammed OUAHSSI	Abdellah EL HILALI
Mohammed Amhdoug	Lahcen ESSADDYQ
Mohammed Abidar	Hafid OUAHSSI
Yahya chouta	Jaouad Zarrouki
Ali GUILAL	

الهيئة العلمية والاستشارية

د. عبد العالي تلمنصور،	د. محند الركيك
د. أمال وسكوم،	د. شيماء الهواري
د. كمال أفا	د. يشو بنعيسى
د. منير وسكوم،	د. عبد الله معروف
د. عبد الله إكلا	د. الحسين الغولب
د. امحمد واحميد	د. المصطفى الصغير
د. محمد أبجير	د. فائزة جمالي
د. نجاة وسكوم	د. علي كيلال
د. رشيد السليماني	د. المصطفى أعوين
د. عبد الله الهلالي	د. محمد والمغني
د. محمد أمحدوك	د. محمد أبيدار،
د. حفيظ واحاسي	د. محمد واحاسي
د. لحسن الصديق	د. يحيى شوطا
	د. جواد الزروقي

The Coordination and Linguistic Review Committee

Amazigh Language

- **Jamal Eddine Belhaj**, Regional Center for Education and Training Professions, Tangier, Morocco
- **Hafid OUAHSSI**, Faculty of Arts and Human Sciences, Fes-Sais, Morocco
- **Saleh Lamrini**, Regional Center for Education and Training Professions, Casablanca, Morocco

Arabic Language

- **Mohammed Abhir**, Regional Center for Education and Training Professions, Beni Mellal, Morocco
- **Salwa AL Boujaoudi**, Regional Academy for Education and Training Professions, Beni Mellal-Khenifra, Morocco
- **Mohammed Ouaqdim**, Regional Academy for Education and Training Professions, Beni Mellal-Khenifra, Morocco

French Language

- **Mohammed Olmghni**, Sultan Moulay Slimane University, Beni Mellal, Morocco
- **Moujahid Amhnaoui**, Moulay Ismail University, Meknes, Morocco
- **Hasnae oukhbach**, Regional Academy for Education and Training Professions, Beni Mellal-Khenifra, Morocco.

English Language

- **Abderrahman ETTALIBI**, Mohammed V University, Rabat, Morocco
- **Mohammed OUAHSSI**, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco
- **Moulay Tahar Kettani**, Sultan Moulay Slimane University, Beni Mellal, Morocco
- **Nouhayla EL Kiram**, Regional Academy for Education and Training Professions, Beni Mellal-Khenifra, Morocco.

Spanish Language

- **Abdellah EL Hilali**, Ibn Zohr University, Agadir, Morocco
- **Redouane EL Kiram**, Hassan II University, Ain Chock, Casablanca, Morocco

هيئة التنسيق والمراجعة اللغوية

اللغة الأمازيغية:

- جمال الدين بلحاج، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين طنجة، المغرب.
- حفيظ واحاسي، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة سوس ماسة، المغرب.
- صالح لمريني، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين الدار البيضاء، المغرب.

اللغة العربية:

- محمد أبجير، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين بني ملال، المغرب.
- سلوى البوجعودي، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة بني ملال خنيفرة، المغرب.
- محمد واقديم، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة بني ملال خنيفرة، المغرب.

اللغة الفرنسية:

- محمد والمغني، جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال، المغرب.
- مجاهد أمهناوي، جامعة مولاي إسماعيل مكناس، المغرب.
- حسناء وخباش، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بني ملال خنيفرة، المغرب.

اللغة الإنجليزية:

- محمد واحاسي، جامعة ابن طفيل القنيطرة، المغرب.
- مولاي الطاهر الكتاني، جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال، المغرب.
- نهيلة الكرام، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بني ملال خنيفرة، المغرب.

اللغة الإسبانية:

- عبد الله الهلالي، جامعة ابن زهر أكادير، المغرب.
- رضوان الكرام، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب عين الشق، الدار البيضاء، المغرب.

Preliminary evaluation criteria for publication acceptance

- Proposed research must have serious scientific originality and depth
- The article must not have been previously published or submitted to another journal
- The submitted research should not be taken from a publication or part of a dissertation
- The journal owns the rights to publish the accepted articles, and it is not permissible to publish them with other parties except after obtaining an official license from them
- Do not publish articles that are not available on the standards of scientific research or the standards of the aforementioned journal
- The journal is not obligated to return the rejected researches to their owners
- The journal reserves the right to publish accepted articles according to its own priorities and program
- Researches that require correction or modification proposed by the reading committee are returned to their authors to make the required modifications before publishing them
- The proposed articles are sent to the Editorial Board for arrangement and classification, and the articles are presented to the Scientific Committee for evaluation
- All proposed research is subject to double scientific evaluation by the reading committee and in complete confidentiality, so that
- The journal has the right to make some necessary formal modifications to the research submitted for publication without prejudice to its content
- The researcher corrects the errors presented by the evaluations, if any, and sends them back to the journal.

شروط وضوابط النشر

- يجب أن تتوفر في البحوث المقترحة الأصالة العلمية الجادة وتنسم بالعمق.
- يجب ألا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم إلى مجلة أخرى.
- ألا تكون البحوث المرسله مستلة من كتب مطبوعة، أو جزء من أطروحة.
- تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة ولا يجوز نشرها لدى جهات أخرى إلا بعد الحصول على ترخيص رسمي منها.
- لا تنشر المقالات التي لا تتوفر على مقاييس البحث العلمي أو مقاييس المجلة المذكورة.
- المجلة غير ملزمة بإعادة البحوث المرفوضة إلى أصحابها.
- تحتفظ المجلة بحق نشر المقالات المقبولة وفق أولوياتها وبرنامجه الخاص.
- البحوث التي تتطلب تصحيح أو تعديل مقترح من قبل لجنة القراءة تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
- على البحوث المقترحة أن تراعي القواعد المنهجية والعلمية المتعارف عليها.
- تخضع كل البحوث المقترحة للتحكيم العلمي من طرف لجنة القراءة وبسرية تامة، بحيث:
- يحق للمجلة اجراء بعض التعديلات الشكلية الضرورية على البحوث المقدمة للنشر دون المساس بمضمونها.



قائمة المحتويات Contents

Author(s) مؤلف/مؤلفو المقال	Title عنوان المقال	Page الصفحة
	ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⴷⴰ	9
	Présentation	10
	Overview	11
عمر أوبلا	دراسة في الطوبونيمية الأمازيغية: الخصائص البشرية والطبيعية لقبيلة إسافن من خلال أسماء أماكنها A Study in Amazigh Toponymy: The Human and Natural Characteristics of the Isafen Tribe Through Its Place Names	12
أحمد أورير	مظاهر العدالة والمساواة في القوانين العرفية الأمازيغية Aspects of justice and equality in Amazigh customary laws	45
رشيد منصوري	تجليات رأس السنة الأمازيغية في الأدب والفنون: رحلة استكشاف التحولات الثقافية ورهان الحفاظ على التراث في ظل الرقمنة. Manifestations of the Amazigh New Year in literature and the arts: a journey exploring cultural transformations and the bet on preserving heritage in light of digitalization	64
نورالدين بوعبيد عبد الخالق غازي	الخصوصيات الاجتماعية والقيم المحلية الأمازيغية بالجنوب الشرقي: واحة فجيج نموذجاً. Social characteristics and local Amazigh values in the southeast: The Figuig Oasis as a model.	80
علي جمال	حضور المرأة في السرد الأمازيغي: قراءة ثقافية لرواية "أمكسي" للكاتب الغازي الكبير عبر إمكاناتها البيداغوجية، وعبر الوساطة التربوية. Women's Presence in Amazigh Narrative: A Cultural Reading of the Novel "Amksa" by the Writer Al-Ghazi lKbir through its Pedagogical Potentials and Educational Mediation.	110
حفيدة قاديري جواد الزروقي	التراث الثقافي الأمازيغي اللامادي، شعربوغانيم نموذجاً Amazigh cultural heritage, Bougainim poetry model	128
EL-HAJIM Ali	De l'échec pragmatique dans les expressions idiomatiques en amazighe : Cas du sens littéral et de l'ambiguïté On pragmatic failure in Amazigh idiomatic expressions: The case of literal meaning and ambiguity	146
EL MOUAINE Mohamed	Toponymie marocaine : entre héritages amazighes, influences coloniales et enjeux d'organisation de l'espace Moroccan toponymy: Between Amazigh Heritage, Colonial Influences, and Spatial Organization Challenges	158

Présentation

Dans un monde en constante évolution et en perpétuelle mutation, les enjeux embrassant la société amazighe continuent d'être un domaine de recherche particulièrement riche et divers. En effet, l'engagement scientifique qui sous-tend les différentes recherches ne dérive ni des lignes ni des objectifs tracés par la revue *International Journal of Amazigh Studies*, ce qui en fait une véritable feuille de route. Cette revue met en exergue les voies à suivre, les chantiers à investir, les filons à prospecter et les leviers à exploiter.

Les retombées de cette dynamique, nourrie à souhait par une énergie époustouflante à toute épreuve et une vision lucide qui a fait ses preuves, ne sont point de l'ordre de l'abstraction intellectuelle, puisqu'elles se matérialisent à grande vitesse à travers des recherches précises et concises maniant à merveille une vision stratégique hautement qualifiée et rarement retrouvée. Ce qui laisse deviner qu'il s'agit d'une démarche ayant la capacité à fournir des résultats à la fois rigoureux et pointus.

De surcroît, le volet culturel n'a pas été en reste puisqu'une identité marocaine qui force respect et admiration, a été mise en lumière grâce à son harmonieuse pluralité et à sa radieuse diversité. La composante amazighe marque non seulement une unité et une unicité, mais retrace le cheminement d'un patrimoine culturel de renommée internationale. Il est question d'un trésor qu'il faut sauvegarder certes, mais qu'il nous incombe également d'interroger, d'explorer pour cerner tous les substrats de notre identité et de notre originalité enracinées dans l'histoire de l'humanité.

C'est dans cette perspective que les différentes contributions présentées dans ce numéro ont cherché à approfondir la compréhension du patrimoine culturel amazighe. Elles ont élargi le focus d'analyse, en s'inscrivant dans des actions structurantes et pérennes pour soutenir la civilisation amazighe. Ces recherches, qu'elles proviennent de chercheurs chevronnés ou de néophytes, ont toutes pour objectif commun la valorisation et la revitalisation de la mémoire collective marocaine. Cette mémoire est intimement liée à l'histoire de l'humanité, un patrimoine auquel il convient de prêter une attention particulière.

Eu égard à ces efforts de grande envergure qui s'articulent autour de discussions approfondies portant sur des sujets anthropologiques, sociologiques et éducatifs en rapport avec la communauté amazighe, la culture amazighe a su se hisser à un rang de choix sur l'échiquier international, et ce notamment grâce à son vivier culturel éminemment riche et dont l'authenticité ainsi que la diversité constituent par ailleurs un légitime et gratifiant motif de fierté. Assurément, cette richesse reste un socle et boussole qui donne à la culture amazighe le statut d'un modèle de résilience et d'innovation.

Pr. AOUINE El Mostapha
Université de Fès - Maroc

Overview

In a constantly changing and evolving world, the challenges facing Amazigh society continue to be a particularly rich and diverse field of research. Indeed, the scientific commitment behind the various studies does not derive from the lines or objectives drawn by the International Journal of Amazigh Studies, which makes it a real roadmap. This review highlights the paths to follow, the sites to invest, the lines to explore and the levers to exploit.

The payoffs of this dynamic, fueled by unflinching energy and a clear vision that has proved its worth, are not intellectual abstraction, because they materialize at high speed through precise and concise research that marvelously employs a highly qualified strategic vision that is rarely found. This suggests that it is an approach with the capacity to deliver both rigorous and sharp results.

In addition, the cultural aspect has not been left out, since a Moroccan identity, which commands respect and admiration, has been highlighted thanks to its harmonious plurality and radiant diversity. The Amazigh component marks not only unity and uniqueness, but also traces the path of a cultural heritage of international renown. This is a treasure that must be preserved, but that we must also question and explore in order to identify all the substrates of our identity and originality rooted in the history of humanity.

It is from this perspective that the various contributions presented in this issue have sought to deepen the understanding of the Amazigh cultural heritage. They have broadened the focus of analysis, as part of structural and sustainable actions to support Amazigh civilization. These research projects, whether they come from experienced researchers or neophytes, all have the common objective of valorizing and revitalizing Moroccan collective memory. This memory is intimately linked to human history, a heritage to which particular attention should be paid.

As a result of these far-reaching efforts, which are based on in-depth discussions on anthropological, sociological and educational topics related to the Amazigh community, Amazigh culture has risen to a position of choice on the international scene, thanks in particular to its rich cultural base, whose authenticity and diversity are also a legitimate and rewarding reason for pride. To be sure, this wealth remains a foundation and compass that gives the Amazigh culture the status of a model of resilience and innovation.

Prof. Aouine El Mostapha
University of Fez - Morocco

دراسة في الطوبونيمية الأمازيغية: الخصائص البشرية والطبيعية لقبيلة إسافن من خلال أسماء أماكنها

A Study in Amazigh Toponymy: The Human and Natural Characteristics of the Isafen Tribe Through Its Place Names

د. عمر أوبلا

باحث في الطوبونيميا

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة سوس ماسة

الملخص

يعتبر هذا المقال خلاصة لما تم التوصل إليه من نتائج حول الخصائص البشرية والطبيعية لقبيلة إسافن، لدراسة لأسماء المراكز السكنية والتجمعات البشرية. وقد تم بناء واستخلاص هذه الخصائص انطلاقاً من تحليل دقيق لمكونات هذه الأعلام، معتمدين في ذلك على مجموعة من الحقول الدلالية التي ترتبط بالجانبين الطبيعي؛ كالتضاريس والمياه... وبالجانب البشري؛ كعناصر السكان، والأبنية... كما تم التطرق في مستهل المقال إلى نبذة عن قبيلة إسافن من خلال حدودها الجغرافية وكذلك أصل تسميتها معتمدين في ذلك على مجموعة من المصادر كالرواية الشفوية، والمعاجم والدراسات السابقة. ويمكن القول أن هذه الورقة البحثية ترتبط ارتباط وثيقاً بمجال البحث في الطوبونيميا وما يرافق ذلك من دراسة وتحليل لأسماء الأماكن، من أجل استخراج واستنتاج كل ما يرتبط بتلك الأسماء من خصائص سواء في الجانب اللغوي الخاص بلغة المكان، أو في ما يتعلق بالخصوصيات الثقافية والبشرية والطبيعية للمكان المدروس، وهو ما يؤدي في نهاية الأمر إلى إعطاء صورة حقيقية عن تاريخ المنطقة وجغرافيتها وعن موروثها الثقافي، ما يساهم مستقبلاً في بناء قاعدة بيانات خاصة بكل الأعلام المكانية للمنطقة المدروسة من أجل استثمارها في إعداد دراسات مونوغرافية ومعاجم والدلائل السياحية وتصحيح الخرائط الطبوغرافية من خلال عملية التنميط التي تعتبر هدفاً من بين الأهداف الكبرى للدراسات الطوبونيمية.

الكلمات المفتاحية: الطوبونيميا – قبيلة إسافن – الخصائص البشرية – الخصائص الطبيعية

Abstract

This article summarizes the findings regarding the human and natural characteristics of the Isaffen tribe, based on a study we conducted on its place names associated with residential centers and human settlements. These characteristics were derived from a detailed analysis of the components of these names, relying on a set of semantic fields related to both the natural aspects, such as terrain and water, and the human aspects, such as population elements and buildings.

The article begins with an overview of the Isaffen tribe, including its geographical boundaries and the origin of its name, based on various sources such as oral narratives, dictionaries, and previous studies. This research paper is closely related to the field of toponymy, which involves the study and analysis of place names to extract and infer all characteristics associated with those names, whether linguistic, cultural, human, or natural. Ultimately, this leads to providing a true picture of the region's history, geography, and tangible and intangible cultural heritage.

In the future, this will contribute to building a database of all the place names in the studied area, which can be used for preparing monographic studies, dictionaries, tourist guides, and correcting topographic maps through the standardization process, which is one of the major goals of toponymic studies.

Keywords: Toponymy – Isafen Tribe – Human Characteristics – Natural Characteristics

تقديم:

تعتبر الطوبونيميا من العلوم الإنسانية التي أضحت الاهتمام بها في العقود الأخيرة متزايدا، حيث سعت العديد من الدول منذ أواسط القرن العشرين إلى رد الاعتبار للتراث الطوبونيبي باعتباره رافعة من رافعات التنمية بمفهومها الشامل، فتم إعطاء المكان واسم المكان أهمية قصوى لما له من دور محوري في التعريف بالدول والحضارات وإبراز الخصائص الجغرافية والتاريخية وكذلك الأنثروبولوجية للشعوب والأمم.

غير أن الاهتمام بهذا المجال مازالت تكتنفه العديد من المثبطات والاشكالات في المغرب، إن لم نقل لدى دول العالم الثالث بصفة عامة، وهو ما يستدعي بذل الكثير من الجهود، خصوصا من طرف الباحثين، من أجل النهوض بالتراث الطوبونيبي وجعله من لبنات بناء مجتمع قادر على رسم معالم مستقبله من خلال الاعتراف بإرث الماضي واستغلال فرص الحاضر. متسلحين في ذلك بما وصلت إليه بعض الدول في مجال الطوبونيميا، سواء تعلق الأمر بالدراسات والأبحاث الميدانية أو بالمعاجم والقواميس أو بالدلائل والخرائط المنقحة، وذلك بغية خلق نموذج مغربي قادر على إعادة صناعة التاريخ وإبراز الخصائص والمؤهلات التي تمتاز بها كل منطقة من مناطقه، مستغلين في ذلك التنوع اللغوي والتمازج الثقافي الذي حبانا الله به.

وإيماننا منا بضرورة رد الاعتبار لهذا المجال، ومساهمة منا في بناء الصرح الطوبونيبي الأمازيغي، واستكمالا لما تم جمعه وتصنيفه في دراسات سابقة، ومن أجل التعريف بالمرورث المكاني لقبيلة إسافن، وإبراز خصوصياتها البشرية والطبيعية، فإننا سنحاول من خلال هذا المقال النبش في أسماء المراكز السكنية والتجمعات البشرية وأحيانا في بعض الأسماء المتعلقة بالتضاريس والموارد المائية، من أجل الوصول إلى أهم مميزات قبيلة إسافن في الطبيعية والبشرية، معتمدين على الحقول الدلالية التي أفرزها الجرد الشامل الذي قمنا به لمكونات هذه الأسماء. حيث وصل عدد الأسماء التي جردها ما يقارب 4472 اسما، موزعة بين 19 حقلا دلاليا خاصا، وخمسة حقول دلالية عامة، وهي: حقل الأبنية والمؤسسات والمرافق الاجتماعية، حقل المرافق الاقتصادية، حقل التضاريس، حقل المياه، وحقل المرافق الدينية.

وعليه فإن هذه الورقة ستنقسم إلى أربعة أقسام رئيسية، الأول منها سيكون مخصصا للتعريف بقبيلة إسافن، حدودها، وأصل تسميتها. أما الجزء الثاني فسنخصصه لإعطاء لمحة عن الطوبونيميا المغربية قديما وحديثا، أما المحور الثالث فسيتناول الخصائص البشرية للقبيلة من خلال أماكنيتها، بينما سيخصص الجزء الرابع والأخير للخصائص الطبيعية.

1- قبيلة إساقن: الموقع وأصل التسمية:

1-1- حدود القبيلة:

1-1-1- التحديد الجغرافي:

يدخل المجال الجغرافي لقبيلة إساقن (ⵉⵙⴰⵖⵏ) ضمن مجال الأطلس الصغير الجنوبي الأوسط، وهي من قبائل المجال الجغرافي المعروف تاريخيا بسوس، ويمكن القول إنها من المجالات التي كانت تسمى في بعض المصادر التاريخية بالسوس الأقصى، وحدودها الجغرافية هي:

- يحدها جنوبا: من الشرق إلى الغرب: جبل تاورضا، جبل بوخيما، ممر إماون، جبل أغرغور، جبل مّ تگورين، جبل أدرار ن تاركانت، منبسط تاگراگرا ن وُحلال، جبل أزكُيغ.
- يحدها شرقا: من الجنوب إلى الشمال: وادي طاطا المعروف تاريخيا بأسيف ن ولت، منبسط أزغار ن تگموت، منبسط أزغار ن تَورضا، جبل أفا ن تلبرجت، جبل بيئفضنيون، أدرار ن لُغرور.
- يحدها شمالا: من الشرق إلى الغرب: ممر تامگرت ن تسوسفي، ممر أمسردا، تامگرت ن تمليت، جبل بوؤفردو، قمة تاگنزا ن وُگلميم، جبل تيؤتمان.
- يحدها غربا: من الشمال إلى الجنوب: جبل أووديد ن وُحليم، جبل أمالو ن كلو، جبل تينيرت، جبل إلمواتن، ممر تمگرضت ن شَیخ ن میرز، جبل إزوغار، ممر تمگرضت ن بوگوزول، منبسط أزغار ن إفسا، جبل إلكوتن، منبسط تيمزويضا، مرتفع إگي ن تدرمت، كدية أورير ن مّ تُسکرين.

1-1-2- التحديد القبلي:

كما سبق ذكره لقبيلة إساقن (ⵉⵙⴰⵖⵏ) هي من القبائل الجنوبية لمنطقة سوس، حيث أورد الأستاذ عمر أفا في مؤلفه حول مسألة النقود في تاريخ المغرب خريطة لقبائل سوس بعد استقرارها في نهاية القرن التاسع عشر¹، والتي تضمنت الحدود القبلية في المنطقة، غير أن المستجد فيها هو استقلال أهل دوودرار عن قبيلة إساقن، والحق أن هناك إجماع كلي لدى أهل المنطقة بأن أهل دوودرار كانوا فيما مضى جزءا من فرقة تيزغت بقبيلة إساقن، أما الملاحظة الأخرى فهي استثناء جزء كبير من قبيلة طاطا أو قصور طاطا كما سماها المؤلف، التي اعتبرت تاريخيا تابعة لفرقة تاسوسخت من قبيلة إساقن (وهذا هو التقسيم الذي سرنا وفقه خلال دراستنا)، كما سندستني منطقة إبركاك أو إبركاكن (كما ترد في الوثائق والمصادر التاريخية)، لأنها عبارة عن قبيلة مستقلة ولا تجمعها مع إساقن إلا المصالح والحدود الإدارية في إطار

¹ عمر أفا، (1988)، مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر (سوس 1822-1906)، منشورا كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، ص: 72

الجماعة القروية لإساقن أو قيادة إساقن، بالرغم من أن بعض الروايات الشفوية التي استقينها تؤكد على أن ايبركاكن فرقة من فرق إساقن. أما عن حدودها القبلية فهي كالتالي:

- من جهة الشمال: تحدها قبيلتي إداوكنسوس وإداوزكري.
- من جهة الغرب: تحدها قبائل إبركاك، وإدوسكا ن وفلا، وأيت عبد الله، إداويزيد، وأنزيرن.
- من جهة الجنوب: تحدها قبائل أقا وأيت وابلي؛
- من جهة الشرق: وادي أسيف ن طاطا، قبيلة تاكموت، وقبيلة أسا.

3-1-1- التحديد الإداري:

نظرا لشساعة قبيلة إساقن (ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ ⵉⵎⵉⵔⵉⵏ)، المنتمية إداريا إلى جهة سوس ماسة، فإنها تنقسم على إقليمين يعدان من أكبر الأقاليم من حيث المساحة على الصعيد الوطني، وهما: إقليم طاطا وإقليم تارودانت، كما تنقسم على سبع جماعات ترابية تنتمي لهذين الإقليمين: ست جماعات من طاطا وهي: تاكموت، تيكزميرت، أديس، طاطا، إساقن، تيزغت؛ وجماعة واحدة من تارودانت وهي جماع سيدي بوعل.

3-2- أصل التسمية:

أطلق اسم إساقن (ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ ⵉⵎⵉⵔⵉⵏ) على قبيلة من قبائل الأطلس الصغير الجنوبي الغربي الأوسط، وهي كلمة تفرد على أسيف وتعني الواد، ومؤنثه تاسيفت وتدل على الوادي الصغير وهناك من يقول أيضا تالتسيفت للدلالة على وادي صغير في طريق النشأة (كان يسمى به وادي طاطا أو أسيف ن ولت فيما مضى، قبل أن يحفر الماء مجراه الحالي). وقد سميت إساقن (ترجم بالوديان) بهذا الاسم نظرا لكثرة الوديان التي تمر عبر القبيلة، والتي تصب كلها في وادي إساقن أو أسيف أمغار أو أسيف مقورن (ويسمى أيضا أسيف ن وفا لدى البعض لكونه هو الذي يمر بمنطقة أقا جنوب طاطا)، ويعد من أكبر الوديان بإقليم طاطا أو بمنطقة الأطلس الصغير الجنوبي الأوسط وهو من الروافد الكبرى لوادي درعة، ومن أبرز الوديان التي تنشأ بالمنطقة نذكر:

- روافد الجهة اليسرى: من أدرار ن لقبلي (ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ ⵉⵎⵉⵔⵉⵏ): أسيف ن تزكي، أسيف ن ولزويغ، أسيف ن إغزن وريغ، أسيف ن إغزن جايش، أسيف ن توريرت ن اداومحمد، أسيف ن ومقات، أسيف ن زاويت، أسيف ن ونصفاض؛

- روافد الجهة اليمنى: أسيف ن إغزرا، أسيف ن تنفراضت، أسيف ن وزان، أسيف ن تنيرت، أسيف ن مضا، أسيف ن تقنقادت، أسيف ن أيت فييد (يغذيه أسيف ن وزالن)، أسيف ن ويلولان (ينضم إليه أسيف ن تغرات)، أسيف ن تيزغت، أسيف ن ووجو، أسيف نين تلغمت، أسيف ن ومطضي (يلتقي مع أسيف إساقن بحدود القبيلة بممر إماون).

وقد أطلق هذا الاسم (إساقن (ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ)) على الوادي الذي يجمع مياه المجاري السابقة الذكر والمحمولة شمالا من أسيف ن إغزرا الذي ينشأ من جبل أدرار ن تسكدلت (ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ | ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ)، وأسيف ن ومسردي الآتي من ممر تامكرط ن وانترمان، وأسيف ن تيورضيون (آخر دوار بجهة الشمال في الحدود مع قبيلة إداوكنسوس) الذي ينشأ من من جبال تينكا (ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ | ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ)، ووادي أسيف ن ويسوضان الآتي من جبال إسداس (ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ | ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ)، وكلها تعتبر المنابع الشمالية لهذا الوادي الضخم، أما أكبر مغذٍ من جهة الجنوب فنجد أودية فخدة تيزغت الآتية من جبل أدرار ن لقبلت (ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ | ⵉⵍⵉⵎⵉⵏ).

ويمتد هذا الوادي على مسافة تقدر بثلاثين كلومترا داخل حدود قبيلة إساقن، من تيورضيون شمالا إلى أورير ن گواموش جنوبا. ويظهر على شكل شريط رقيق أخضر ملتو على مساحة شبه قاحلة، وتضفي المزروعات المتواجدة على ضفافه رونقا جذابا (خصوصا بمناطق إداومرتيني وإداوتينست وتيزغي ن إداو بالول) مقارنة مع المناطق القاحلة المجاورة له، كما يعد هذا الوادي أكبر مركز للإستقرار بالمنطقة، إذ أن المياه التي يحملها بين الفينة والأخرى تغذي الفرشة الباطنية للمنطقة وخصوصا للمنابع الناضبة والحقول المجاورة¹.

يظهر لنا إذن أن تسمية المنطقة بإساقن لم تأتي عبثا، بل جاء ليدل على أن المنطقة غنية بمجاريها المائية، لكونها توجد في السفوح الجنوبية الوسطى للأطلس الصغير، غير أن الإشكال الذي طُرح في الماضي وما زال يطرح حاليا، خصوصا مع توالي سنوات الجفاف ونضوب العديد من العيون كعين توريغت الذي كان في الماضي يسقي حقول ستة دواوير بالمنطقة وعين تسوز...، هو أن المنطقة لم تكن تستفد من المياه الكبيرة التي تحملها هذه الأودية، ولم تكن هناك سياسة مائية للمحافظة على هذه الثروة التي ستعود بالنفع على اقتصاد المنطقة وعلى استقرارها (إذ لوحظ أن نسبة الهجرة بالقبيلة كبيرة مقارنة مع السنوات الماضية، بل إن هناك دواوير فارغة عن آخرها ومهددة بالزوح نحو المدن).

¹ Le capitaine GRAT, (1938), étude sur la tribu d'Issafen, bureau des affaires indigènes, Ighrem, p :9

أما عن تاريخ وأصل تسمية المنطقة بإساقن، فنجد أن أولى المصادر التي تناولت القبيلة بهذا الاسم تعود إلى القرن الثامن عشر في كتاب طبقات الحضيكي (1189هـ/1775م)، رغم أنه ذكرها معربة بالوديان حينما كان يتحدث عن أبوبكر بن علي الترخي، إذ أشار إلى أنه دفن مع السيد بولكناس (والكناس) في مقبرة مباركة منورة معروفة بمقبرة الوديان¹. لتذكر بعد ذلك في كتاب التعرف على المغرب لشارل دوفوكو، سنة 1883م، حينما مرّ بالمنطقة في اتجاه موكادور². وهو نفس التاريخ -أي نهاية القرن التاسع عشر- الذي تؤرخ له الخريطة التي نشرها عمر أفا في كتابه مسألة النقود في المغرب، حيث ذكر قبيلة إساقن، وهي تضم كل فخذاتها³، ما عدا جزء من فخذة تاسوسخت المتواجدة على ضفاف وادي طاطا.

2- لمحة عن الطوبونيميا المغربية بين الماضي والحاضر:

2-1- الطوبونيميا المغربية في الدراسات القديمة:

حظيت الأعلام المكانية المغربية باهتمام المؤرخين والجغرافيين في المصادر الإغريقية واللاتينية، وشكلت الأعلام التي وردت في هذه المصادر مادة للبحث لدى الكثير من الدارسين المحدثين الأوروبيين منهم على الخصوص، وتباينت آراؤهم في توطيئها والكشف عن أصولها⁴، ولعل هذا التباين يرجع إلى مجموعة من الأسباب والعوامل التي ساهمت في فقدان أسماء الأماكن هويتها التي كانت عليها وسميت بها من طرف ساكنة المنطقة، ما يجعل نقلها أمرا غاية في الصعوبة من طرف دارسي تلك المرحلة التاريخية من الأوروبيين.

وقد استمر الاهتمام بالبحث والكتابة عن الأعلام المكانية المغربية إلى غاية المرحلة التي تلت وصول الإسلام إلى شمال أفريقيا، وهي المرحلة التي تميزت بالإنتاجات الجمة في مجال جمع الأعلام ودراستها. فقد كان المسلمون خلال هذه الفترة متميزين في مجال الجغرافية لأسباب منها حاجة ولاة الأمر إلى معرفة البلاد وشعوبها أولا اضطرابية أكثر من غيرهم لأنها فتحت صلحا وإيمانا أو عنوة وقوة، وكذلك اتساع نطاق تجارتهم وانتشارها في الأقطار شرقا وغربا وجنوبا وشمالا، كما كان لفريضة الحج على المسلمين الأثر الكبير في انتشار الفكر الجغرافي، مما جعلهم يطرقون العديد من المدن والبلدان أثناء رحلاتهم، مع ما يعرف به

¹ محمد بن أحمد الحضيكي، طبقات الحضيكي، تحقيق أحمد بومزكو، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006، الجزء الأول، ص: 184

² DE FOUCAULD Charles. (1888), Reconnaissance au Maroc (1883-1884), librairie coloniale, Paris, p:22

³ عمر أفا، (1988)، مسألة النقود في المغرب، م.س، ص: 72-73

⁴ الهاشمي أحمد، (2002)، الأماكن المغربية نموذج المشهد الطبيعي والبشري في أماكن سوس، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللسانيات، جامعة ابن زهر، تحت إشراف الدكتور: أحمد صابر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، 2001-2002، ص: 94

علماء تلك الفترة من حب الرحلة في سبيل طلب العلم الذي فشا أمره في بلاد الإسلام خاصة في القرن التاسع والعاشر للميلاد¹.

وظهر خلال القرن الثالث والرابع الهجري نوعان من المصنفات، نوع أول لا تتجاوز معلوماته ما تناهى إلى مؤلفيها من أنباء المغرب بعد الفتح، ومنها كتاب "مسالك الممالك" لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد الاصطخري سنة 346هـ، ولم يكن يرد فيها إلا القليل من الأعلام المغربية مجردة من الأوصاف الجغرافية والمعلومات التفصيلية. أما النوع الثاني من هذه المصنفات فتنتقل من الشهادة والتحري الميداني، ومنها "كتاب البلدان" لليعقوبي، إذ إن حديث هذه الكتب عن المغرب كان أكثر تفصيلاً وأكثر دقة، رغم قلة ذكرها للمراكز الحضرية². وعلى خلاف ابن خرداذبة مثلاً، فاليعقوبي لا يكتفي بإعطاء قائمة مراحل كل الطرق التي تخترق العالم، بل يلحق بذكر كل مرحلة معلومات مهمة أحياناً عن موقعها وعن ماضيها، وفضلاً عن ذلك يبدو المؤلف أكثر اطلاعا عن سابقه على البلاد البعيدة عن العراق، ومثال ذلك ما نجده عندما يصف المغرب بالموازنة مع وصف ابن خرداذبة للمنطقة نفسها³.

وخلال القرنين الخامس والسادس الهجريين تطورت الكتابات حول الأعلام المكانية المغربية، ومرد ذلك إلى كون أغلب الذين كتبوا عنها من أهل الدار، حيث أصبحت كتاباتهم وأوصافهم أكثر دقة، فكثرت البحوث في مجال الجغرافيا، وكثرت المصادر والمؤلفات. ومن أشهر الجغرافيين الذين اعتنوا بهذه الأعلام خلال هذه المرحلة أبو عبيد الله البكري في كتابه "المسالك والممالك"، ويعتبر البكري مصدراً مهماً لأعلام المغرب المكانية والقبلية في القرن الخامس الهجري، سواء من حيث المصادر التي اعتمدها، أو عدد الأعلام المكانية التي أوردها مفصلة، وكذلك التوزيع الجغرافي للأعلام التي تضمنها كتابه على مختلف أنحاء المغرب. ومن المؤلفات الجغرافية لتلك الحقبة أيضاً نجد كتاب "نزهة المشتاق" لصاحبه الشريف الإدريسي سنة 548هـ، الذي ضمنه خرائط جغرافية لبعض المدن والجزال والأنهار والبحيرات والبحار، وقدم وصفاً كاملاً للمسافات بين المدن بالميل والفرسخ لكل من بلاد أوروبا وآسيا وأفريقيا، كما يقدم لنا مؤلف الإدريسي معلومات في غاية الأهمية عن المناطق النائية في قلب القارة الأفريقية⁴. كما برز خلال هذه المرحلة مؤلفان آخران لا يقلان أهمية عن سابقهما، الأول عنوانه كاتبه ابن عبد ربه "الاستبصار في عجائب الأمصار"، وهو

¹ سليم ميخائيل شحادة، (1883)، في الجغرافية وجغرافي الإسلام، مجلة المقتطف، عدد: 10، 1883، ص: 594-595

² أحمد الهاشمي، م.س، ص: 104-105

³ عبد الرحمان حميدة، (1984)، أعلام الجغرافيين العرب، ط: 1، دار الفكر، دمشق، ص: 181

⁴ علي بن عبد الله الدفاع، (1993)، رواد علم الجغرافية في الحضارة العربية والإسلامية، مكتبة التوبة، الظهران، ص: 153-154

من الآثار الأدبية العلمية التي ظهرت في العصر الموحد، وهو مؤلف جغرافي أدبي، جمع بين نوعي كتب المسالك والممالك وكتب الرحلات، لأن ترتيبه وكيفية عرضه لمسائله يشبهان كتب الجغرافية، ثم إن مؤلفه زار جل البقاع التي يتحدث عنها، فيصفها غالبا عن مشاهدة كأصحاب الرحلات¹. أما الكتاب الثاني فهو لعبد الله محمد بن أبي بكر الزهري المكنى بالغرناطي، وعنوانه بـ "كتاب الجغرافية"، الذي اعتمد في تأليفه على نتاج الجغرافيين العرب والمسلمين الأوائل كالخوارزمي... إذ كان من المعجبين بمنهجه في علم الجغرافية وهو الاستناد إلى الخرائط الجغرافية²، وتحدث من خلاله عن المغرب والسوس الأقصى فيما يسمى بالإقليم السادس الذي يوجد أوله في جبال برقة وجبال أوثان في المشرق وآخره أقصى السوس، وقسمه إلى ثلاثة أصقاع: الصقع الأول: إفريقية، وفيها "بنزرت" و"تونس" و"القيروان"، ثم الصقع الثاني: المغرب الأقصى الذي يمتد، حسب الزهري، غربا إلى ساحل البحر وشرقا طرف "أشبرتال"، وقد ذكر فيه مدن "فاس" و"مكناسة" و"مراكش" وجبل درن (حده الجنوبي)، أما الصقع الثالث فخصه للسوس الأقصى، الذي كان يضم مدنا قديمة مثل "ماسة" و"نول"...³.

وتستمر المصنفات الجغرافية والمعاجم التي اهتمت بأسماء البلدان إلى ما بعد القرن السادس الهجري، تميزت بذكر أغلب ما ورد في كتابات الذين سبقوهم، إذ كان بعضها يجمع بين التاريخ والجغرافية مع التنصيص على الأعلام المكانية التي تقع بها تلك الوقائع التاريخية. ومن المؤلفات التي وصلتنا عن تلك المرحلة نذكر مؤلفا "المعجب في تلخيص المغرب" و"تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" للتميحي ابن عبد الواحد المراكشي، فالأول كان عبارة عن كتاب تاريخي قيم يتكلم فيه على أخبار المغرب وهيئته وحدود أقطاره وشيء من سير ملوكه، أما الثاني فكان من نمط المسالك والممالك الذي وضع الناس فيه كتباً كثيرة ككتاب أبي عبد الله البكري الأندلسي...⁴. ونذكر أيضا مؤلف "معجم البلدان" لياقوت الحموي سنة 626 هـ الذي ابتداء بعرض عن الجغرافية العامة ويمكن اعتباره ممتازا، ومما لا ريب فيه أن المؤلف لا يأتينا بجديد، لكن فضله يظهر في تقديم نظريات العلماء مهما كانت مختلفة ومتناقضة⁵، وقد قام بتلخيص هذا المعجم صفي الدين عبد المؤمن البغدادي المتوفي سنة 739 هـ في كتاب سماه: "مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع"، لأنه يرى أن البحث في أعلام البلدان ينبغي أن يقتصر فيه على ضبط

¹ محمد الفاسي، (1958)، كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، مجلة: دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد: 13، ص: 84

² علي بن عبد الله الدفاع، م.ن، ص: 142

³ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزهري، (1989)، كتاب الجغرافية، تحقيق: محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، ص: 106-117

⁴ عبد الرحمان حميدة، م.س، ص: 458

⁵ عبد الرحمان حميدة، م.ن، ص: 450

أصوات الاسم ومعرفة موقعه؛ وعلى هذا الأساس فقد حذف في ملخصه اشتقاقات ياقوت الحموي في كثير من الأسماء وطوالع البلدان وأطوالها، والمنسوبين إلى الأماكن، معتبرا كل ذلك علما زائدا عن المطلوب وخارجا عن الغرض¹.

وتواترت الكتب والمصنفات في مجال الجغرافية، إذ كانت تقتصر على ذكر الأعلام المكانية ووصفها، على ديدن المتقدمين من العلماء في التاريخ والجغرافية خلال هذه الفترة من تاريخ المغرب وغالبا ما تكرر ما جاء في مصادر القدامى من معلومات وأوصاف دون تمحيصها على ضوء المستجدات²، لنقف في منتصف القرن العاشر الهجري على آخر مؤلفات هذه المرحلة والمعنون بـ "وصف أفريقيا" للحسن بن محمد الوزان الزياتي الملقب "بليون الأفريقي" سنة 932 هـ، وقد احتوى على تسعة موضوعات، الأول عن أفريقيا بصفة عامة، والثاني عن مراکش من حيث مدنها وسكانها وظواهرها الطبيعية، والثالث لمدينة فاس المغربية، والرابع لمدينة تلمسان، والخامس لمدينتي بجاية وتونس، والسادس لمدينة طرابلس الغرب، والسابع للسودان، والثامن لمصر، والتاسع خصصه للأنهار والحيوانات والأسماء والطيور والمعادن والنباتات الموجودة في أفريقيا بشكل عام³.

فإذا كان علماء المغرب المسلمون في هذه المرحلة التاريخية أولوا علم الجغرافيا عناية غاية في الأهمية، وصنعوا كتب البلدان والممالك، وحرصوا على ضبطها بالشكل أو العبارة والتنبيه على أصواتها، وبيان العلاقة بينها وبين التاريخ، فإنه قد يكون من الطريف البحث في الأسباب التي جعلتهم يصدون عن الأصول المحلية بتفسير معاني تلك الأسماء، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الاستفادة من هذه الكتب والوثائق لدراسة أسماء الأمكنة⁴، كما لا يمكن اعتبار هذه المصادر دراسات أماكنية حقيقية، لأن اهتمامها بأعلام المكان يقتصر في أحسن الأحوال على بيان دلالة الإسم وصفة المكان⁵. ومع ذلك فإن الجغرافيين الذين وصفوا المغرب الأقصى، ذكروا كمية مهمة من أسماء الأمكنة، وقعت على امتداد المسالك التي ربطت بين الحواضر الكبرى وذكروا أسماء بقاع أخرى في البلدان المجاورة لتلك المسالك، وبذلك خلفوا ثروة مهمة من

¹ أحمد الهاشي، م.س، ج1، ص: 84

² أحمد الهاشي، م.ن، ج1، ص: 108

³ علي بن عبد الله الدفاع، م.س، ص: 243

⁴ أحمد التوفيق، (2019)، في تاريخ المغرب، ط: 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص: 112

⁵ أحمد الهاشي، م.س، ص: 109

الناحية الجغرافية والتاريخية واللغوية¹، وجب على الباحثين في الدراسات الطوبونيمية استغلالها أثناء إنجاز دراستهم حول أماكن المغرب.

2-2- الطوبونيميا المغربية في الدراسات الحديثة:

يمكن القول إن جمع وتصنيف أسماء الأماكن بشمال أفريقيا ابتدأت منذ القرن الخامس عشر الميلادي، مع بداية الأوروبيين في رحلاتهم إلى المنطقة لاستكشاف الأراضي والتعرف على مسالكها وثرواتها تمهيدا لاستعمارها، إذ أن الدول الاستعمارية، خصوصا فرنسا وإسبانيا، سهلت على الباحثين الحصول على الامتيازات والضمانات التي تساعدهم في التنقيب والبحث، غير أن أغلب البحوث في بدايتها كانت ذات منحنى اثنوغرافي انثروبولوجي، كما كانت تهدف إلى مساعدة القوى الاستعمارية على تطويق المناطق التي تعرف شرارة المقاومة قصد تسهيل عمليات التوغل والسيطرة، وقد خلفت هذه الأبحاث دراسات مهمة، وذلك نظرا لما لها من آثار على العقلية الاستعمارية التي وجهتها، فقد استطاعت أن توثق معطيات لغوية وطبيعية وبشرية واجتماعية واقتصادية ما كانت الدراسات العربية لتلتفت إليها في المغرب. ومن هذه الدراسات كتاب الرحالة الفرنسي «Charles de Foucauld» والذي سماه «Reconnaissance au Maroc»²، وتضمن أطوار الرحلة التي قام بها إلى المغرب خلال سنتي 1883 و1884، وقام خلالها بدراسة مظاهر حياتها الاجتماعية والثقافية وتركيبها الإثنية ووضعيتها السياسية وبنيتها الاقتصادية، مما مكّنها من تقديم صورة دقيقة عن العوالم المستهدفة³. كما سبق لها رحلات أخرى حاولت أن تسلط الضوء على مجموعة من الأعلام المكانية بالمغرب منذ بداية القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين، ومنها رحلة الاسباني "دومينغو باديا" فيما بين سنتي 1803 و1807، ورحلة الفرنسيين "دولاكروا" سنة 1831، و"فرناند شيكلير" سنة 1859، ورحلة الألماني "رولفس جيرالد" سنة 1861...⁴. دون أن ننسى سلسلة الرحلات العلمية الاستطلاعية التي نظمت من طرف فرنسا إلى المغرب، ومنها بعثة "فورو" بالصحراء سنة 1899، وبعثة "إدمون دوتي" الأولى لسنة 1901، ثم الثانية لسنة 1902، وبعثة "بول لوموان" لسنة 1904، وبعثة العالم

¹ أحمد التوفيق، م.س، ص: 113

² تعتبر هذه الرحلة من أهم مصادر الدراسات الأمازيغية في منطقة باني بصفة عامة وفي قبيلة اسافن بصفة خاصة التي نحن بصدد دراسة أسماء أماكنها، إذ أن المؤلف لا يكاد يمر بمنطقة إلا ويذكر أسماء الأماكن التي تنتمي إليها وكذلك أسماء المناطق التي مرّ منها، مع ذكر طباع أهلها ووصف تضاريسها.

³ البشير أبرزاق، (2017)، واحدة تيسين من خلال رحلة التعرف على المغرب لشارك دوفوكو، مجلة أسيناك، العدد: 12، ص: 11-12

⁴ البشير أبرزاق، م.ن، ص: 12

الجيولوجي والجغرافي "لوي جنتيل" سنة 1907، التي استهدفت أصقاع قبيلة بني يزناسن. وقد قصد هؤلاء المغرب باحثين في تفاصيله ومنقبين في جزئياته، متطلعين إلى أحواله الجغرافية.

أما فيما يخص الدراسات المتخصصة في الأعلام المكانية، فقد ظهرت أول دراسة حول شمال أفريقيا سنة 1897م على يد الباحث الفرنسي «Mercier Gustave» حول جبال "الأوراس" ¹ بالجزائر، تلتها دراسة اهتمت بالأعلام المكانية الأثرية في المغرب لنفس الباحث سنة 1924م، تمحورت للبحث عن أثر اللغة الأمازيغية القديمة المسماة الليبية في الأماكنية القديمة في شمال أفريقيا... ويعد هذا العمل اسهاما في رسم الطبقات الأماكنية، وتمييز الجذور والمكونات القديمة التي يصعب التعرف عليها في أعلام الأماكن المتحجرة ². ويمكن اعتبار العمل المتعلق بدراسة الأعلام المكانية في جبل درن بالأطلس الكبير والمسمى «contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas» للباحث «Emile Laoust»، والمنشور في مجلة الدراسات الإسلامية سنة 1939م، من أولى الأبحاث التحليلية في مجال الطوبونيمية بالمغرب، وقد سعى من خلاله الباحث القيام بدراسة لطوبونيمات الأطلس الكبير انطلاقا من الخرائط التي أعدها الجغرافي «Jean Drech»، وبيحته هذا يكون لاووست قد مهد لدراسة العديد من الحقول الدلالية التي تندرج ضمنها الأماكنية المغربية الأمازيغية.

وبعد هذه الدراسة جاءت أصناف أخرى من الدراسات اعتنت بالأعلام المكانية، الصنف الأول كان مخصصا للبحث في الأعلام المكانية المنتمية إلى حقل دلالي خاص، ومنها دراسة «André Pellegrin» لأعلام الأماكن المشتقة من حقل النباتات في شمال أفريقيا، ودراسة «Vincent Monteil» التي اهتمت بالأعلام المكانية المتعلقة بمجال الفلك والاتجاه لدى المورين في جنوب المغرب وموريطانيا ³. أما النوع الثاني فكان عبارة عن دراسات مقارنة اهتمت بدراسة الأعلام المكانية بالمغرب في إطار محيطها المتوسطي أو المشرقي، ومنها دراسة للباحث في التاريخ القديم «Henri Raynaud» والذي علق على دراسة الباحث «Laoust» مشيرا إلى أن الأعلام المغربية القديمة ينبغي دراستها من طرف الباحث المتخصص في إطار عصور ما قبل التاريخ، أما الدراسة الثانية فكانت للباحث «Jean Del Pérugia» حول الأعلام المكانية ذات الأصل الأمازيغي في الجنوب الغربي لفرنسا، واهتمت بالمقارنة بين الأعلام المغربية وما يشبهها في حوض البحر

¹ محمد حنداين، (1993)، مساهمة في دراسة أولية للأعلام الجغرافية بتارودانت، ضمن تارودانت حاضرة سوس، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية،

جامعة ابن زهر، أكادير، ص: 255

² أحمد الهاشبي، م.س، ج 1، ص: 99

³ أحمد الهاشبي، م.ن، ج 1، ص: 99

الأبيض المتوسط¹. ويمكن أن نضيف إلى هذه الدراسات المتخصصة، دراسات قامت بها الدول الاستعمارية للمغرب، والتي تضمنها الأرشيف العسكري² والمحفوظة بأربعة مراكز مختلفة بالمغرب وفرنسا، ويتعلق الأمر بمركز الوثائق الدبلوماسية الفرنسية التابع لوزارة الخارجية الفرنسية بالكي دورساي بباريس، ومركز الوثائق الدبلوماسية الفرنسية بمدينة نانت، ومركز الوثائق العسكرية بإيكس أون بروفانس التابعة لوزارة الدفاع، ثم مركز الوثائق الوطنية المحفوظة بالخزانة العامة بالرباط.

وفي الوقت الذي كثرت وتناقلت دراسات الباحثين الأوروبيين حول الأعلام المكانية بالمغرب، غابت دراسات الباحثين المغاربة، إذ لم تستفد إلا بعد ظهور هذا الكم الهائل من الدراسات الأوروبية، التي استغلت ما كتب عن المغرب خلال العصر القديم وكذلك العصور الوسطى، ولم ينتبه الباحثون المغاربة إلى الاعتناء واستثمار المؤلفات السابقة في دراسة أسماء الأماكن إلا خلال منتصف القرن العشرين. ويمكن تصنيف هذا الاهتمام وهذه الجهود إلى ثلاثة أنواع: الصنف الأول يتمثل في مدونات التاريخ المحلي ويمكن تمثيله بكتابين، الأول مؤلف "خلال جزولة" للعلامة محمد المختار السوسي، الذي كان عبارة عن رحلة في سوس ونواحيها فيما بين سنتي 1942 و1944، ركز فيها على الجانب العلمي والأدبي والتاريخي، وجعل المكان محور عمله في رحلته؛ أما الكتاب الثاني فيتمثل في مدونة تاريخ بلدة خنيفرة لكتبتها أحمد بلقاسم الزباني سنة 1937، الذي عرض فيه وصف للنواحي الطبوغرافية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية لمدينة خنيفرة...³. أما الصنف الثاني، فتمثل في تحقيق المخطوطات القديمة، التي كانت تحتاج إلى من ينفذ عنها الغبار وينتفع بها الباحثون والطلبة، ونذكر من بين هاته المخطوطات التي تم تحقيقها وضبط الأعلام البشرية والمكانية التي تضمنتها، كتاب "التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي" لابن الزيات يوسف بن يحيى التادلي، حققه أحمد التوفيق سنة 1997، وكتاب "ديوان قبائل سوس" لمؤلفه إبراهيم بن علي الحساني وتحقيق عمر أفا سنة 1989، ثم كتاب "روضة الأفنان في وفيات الأعيان" لمحمد بن أحمد الإكراري، قام بتحقيقه حمدي أتوش سنة 1989، وأخيرا "رحلة الوافد" لعبد الله بن إبراهيم التاساقي، حققه علي صدقي أزاكو سنة 1992.⁴ أما الصنف الثالث من مجهودات الباحثين المغاربة في هذا المجال، فيمكن اعتباره بداية الاهتمام بدراسة الأعلام المغربية، والتي انطلقت في أواخر الستينيات من القرن

¹ أحمد الهاشي، م.س، ج 1، ص: 100

² من هذه الدراسات دراسة حول "قبيلة إسافن"، وهي من المصادر المهمة في دراستنا للأعلام المكانية لقبيلة إسافن وكتبت سنة 1938. حيث تضمنت العديد من أسماء الأماكن خصوصا المتعلقة بالجانب الطبيعي كالتضاريس والمياه.

³ أحمد الهاشي، م.س، ج 1، ص: 109-110

⁴ أحمد الهاشي، م.ن، ص: 112-113

العشرين، حيث بدأ التعريف بالأماكنية وإبراز أهميتها في معرفة التاريخ الوطني¹. ومن أهم المؤلفات التي ظهرت في هذه الفترة نذكر كتاب "وحي البينة" لمحمد الفاسي سنة 1970، وهو عبارة عن بحث عن أصول الأعلام الجغرافية المغربية، وهو منجى جديد في التعرف على أسماء الجبال والأنهار والقرى المغربية، وكثير من المسميات الأخرى. ومن أعمال هذه المرحلة أيضا، مشروع عبد العزيز بن عبد الله والمسمى "الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية"، الذي بدأ نشره سنة 1975، وهو مشروع مهم من حيث غزارة مواده، وغنى معلوماته وتوثيقه. وتلا هذا المشروع مشروع آخر أكثر طموحا وتنوعا وهو موسوعة "معلمة المغرب" التي يشرف على إعدادها محمد حجي منذ سنة 1989، ويساهم في إنجازها باحثون واعون بأهمية تعريف دلالات أعلام الأماكن.

لتأتي المرحلة الأخيرة من تطور الفكر الطوبونيمي المغربي، غداة الوعي بأهمية هذا العلم في المحافظة على الهوية، حيث توخت هذه الأبحاث والدراسات دراسة الأعلام المكانية لتوظيف ما تختزنه من معلومات في دراسة تاريخ المغرب وبيئته الطبيعية والبشرية، والتي لم تبدأ إلا بفضل تقدم البحث في اللسانيات الأمازيغية، وظهور دراسات مونوغرافية أكدت أهمية البحث الميداني². فظهرت منذ نهاية السبعينات دراسات علمية أماكنية، كان الغرض منها الخروج بالطوبونيميا المغربية المؤسسة إلى حيز الوجود، ومن هذه الدراسات نجد: مقال بعنوان "أسماء الأماكن جلهما أمازيغية" لمحمد شفيق أبرز فيه البعد الأمازيغي للطوبونيميا المغربية؛ ثم مقال للعربي مزيان عنونه بـ: «Sur l'etymologie du toponyme Sijilmassa» المنشور بمجلة «Hesperis Tamouda» سنة 1984؛ ومقالان لأحمد الهاشمي، ضمن "المصطلحات الجغرافية الأمازيغية" للمعهد الملكي للثقافة الأمازيغية سنة 2011، الأول بعنوان: "مدخل لدراسة المصطلح الجغرافي الأمازيغي"، والثاني تحت عنوان: "المصطلح المائي في الطوبونيميا الأمازيغية"؛ زمن الكتب نجد "كتاب نماذج من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية بالمغرب" للباحث علي صدقي أزايكو سنة 2004، والذي يقدم فيه بعض المواد التاريخية التي اعتمد في مقاربتها على اللغة الأمازيغية نفسها مستعينا في ذلك بمعطيات أخرى منبثقة في المصادر التاريخية. حيث إن جل مواده من الأعلام الجغرافية والبشرية تتعلق بالأطلس الكبير الغربي وسوس³؛ وكتاب "المصطلحات الجغرافية الأمازيغية"، من منشورات المعهد الملكي

¹ أحمد الهاشمي، م.ن، ص: 116

² أحمد الهاشمي، م.س، ج 1، ص: 118

³ علي صدقي أزايكو، (2004)، نماذج من الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية، سلسلة الدراسات والأطروحات: رقم 1، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية (مركز الدراسات التاريخية والبيئية)، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ص: 7-8

لثقافة الأمازيغية، بتنسيق من حسن رامو سنة 2011، والذي يتضمن مجموعة من المقالات باللغتين العربية والفرنسية حول الأعلام المكانية الأمازيغية بالمغرب. وذلك محاولة منه إصدار معجم خاص بالمصطلحات الجغرافية الأمازيغية؛ ومن أمثلة هذه الكتب أيضا مؤلف "الطوبونيميا بالغرب الإسلامي: مقدمات في الفهم والمنهج والعلائق"، وهو مؤلف لمجموعة من الباحثين، وهم: محمد البركة، عبد المالك نصري، سعيد بنحمادة، عبد اللطيف الخمار، رضوان غزال، ويعتبره مؤلفوه محاولة تأسيسية لموضوع الطوبونيميا في حقبة ومجال محددين. نظرا لمحدودية الاهتمام بأعلام جغرافية هذه المنطقة، ولغنى المجال بأسماء الأماكن ذات المضامين المتعددة، ولعدم ارتقاء الاهتمام بالطوبونيميا في الغرب الإسلامي إلى مستوى غنى المكان بأسمائه، ومحاولة منهم في إمطة اللثام عن بعض الجوانب المظلمة من تاريخ الغرب الإسلامي¹؛ ومن أبرز الأطاريح في المجال نجد أطروحة بعنوان "الأماكن المغربية نموذج: المشهد الطبيعي والبشري في أماكنية سوس"، لأحمد الهاشمي سنة 2002، وتعد هذه أول أطروحة دكتوراه في الطوبونيميا على المستوى الوطني، وقد قام فيها بدراسة وتحليل نماذج من أسماء الأماكن بمنطقة سوس المرتبطة بالمشهد الطبيعي والبشري، التي سعى من خلالها الباحث في جمع ما أمكن من أعلام الأماكن في مناطق مختلفة من منطقة سوس، ومن مصادر مختلفة، حيث وصل عددها في المراحل الأخيرة من البحث حوالي ثمانية آلاف علم، وهي التي تم اعتمادها لرسم صورة المشهد الطبيعي والبشري في منطقة سوس، والوصول إلى السمات العامة التي ميزت أعلام أماكنها، والسبل التي سلكها الواضع لصياغتها وتخصيصها²...

3- الخصائص البشرية للقبيلة من خلال أسماء مراكزها السكنية:

تعد حقول الجانب البشري، من أهم الحقول التي تضمنتها أسماء الأماكن بقبيلة إسافن، وهو شيء ليس بغريب خصوصا حينما يتعلق الأمر بدراسة القرى والدواوير والأحياء السكنية، التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالإنسان وما يدور في فلكه من أنشطة ومباني وأسماء، أو كل ما له علاقة بحياته ومعيشته اليومي بصفة عامة. وقد تمكنا من خلال دراسة الأعلام المكانية في المتن من استخراج مجموعة من الحقول تندرج ضمن الجانب البشري، حاولنا من خلال تحليلها الوصول للعديد من الاستنتاجات الخاصة بكل حقل على حدة ومن أبرز هذه الملاحظات ما يلي:

¹ محمد البركة وآخرون، (2012)، الطوبونيميا بالغرب الإسلامي أو ضبط الأعلام الجغرافية: مقدمات في الفهم والمنهج والعلائق، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص: 6

² أحمد الهاشمي، م.س، ج 1، ص: 6

1-3- حقل عناصر السكان:

تعتبر قبيلة إسافن من القبائل التي تعددت إثنيتها، فالمؤكد أن هناك ثلاث إثنيات تتعايش بالقبيلة، وهذه الإثنيات بدورها أفرزت تراتبية اجتماعية تتمثل في مجموعة من الفئات التي تتعايش جنبا إلى جنب، بل إنها مكملة لبعضها البعض، لكنها تختلف من حيث أدوارها الاجتماعية ومن حيث حجم ونوعية الأشغال التي تقوم بها، فنجد مثلا أن الشيوخ والأعيان هم الأكثر استفادة من هذه التراتبية، حيث يقتصر دورهم على تسخير باقي الفئات، وإدارة شؤون القبيلة في اتجاه مصالحهم، ومنهم المرابطون أو ما يطلق عليهم إكرامن (ⵎⴰⵔⴰⵎⴰⵏ)، وهم الفئة الوحيدة المذكورة في المتن، وهو يتميزون بحظوة اجتماعية تعادل امتيازات الشيوخ والأعيان، بل إنهم، في أغلب المناطق، يتميزون بكونهم من حملة العلم وهم مرشدو القبيلة، وقد ذكر المصطلح في حي تامسولت ن إكرامن (ⵎⴰⵔⴰⵎⴰⵏ ⵉⵏ ⵉⵎⴰⵔⴰⵎⴰⵏ) بدوار أيگو (ⵉⵖⵓ). ويعتبر أكرام من الشخصيات المبجلة والمحترمة في القبيلة حسب الاعتقاد السائدة في القبيلة، لكون إكرامن من أبناء فاطمة الزهراء بنت النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

أما الفئات الأخرى المتبقية، وخصوصا السود منهم، فقد كان دورهم يقتصر في القيام بأعمال التسخير والأعمال الفلاحية الشاقة. غير أن هذه التراتبية الطبقية في المجتمع الإسافني قد خفت منذ أن دخلت القبيلة إلى دواليب العهد الجديد للسلطة، وما صاحبها من حقوق وحریات، فأصبحت كل الشرائح متساوية في الحقوق والواجبات، رغم أن هناك فئات ما زالت تعيش الفقر والحرمان، إلا أنه بدرجات أقل مما كان عليه الحال في الماضي.

ومن الملاحظات التي يجب تسجيلها أيضا في هذا الحقل الخاص بعناصر السكان هو تواجد أسماء تدل على حضور العنصر اليهودي بالقبيلة كمصطلح أسكاك (ⵉⵙⴽⴰⴽ) مثلا جمعه إسكاكن (ⵉⵙⴽⴰⴽⵏ)، وهو اللقب الذي يلقب به اليهود في بعض المناطق بالمغرب. وهو ما يدعم الفرضية التي تقول بأن اليهود كانوا قبل الإسلام يسيطرون على كل المناطق الواقعة في النفوذ الترابي لقبيلة إسافن، وبالإضافة إلى هذا الدليل هناك دلائل أخرى لم يتم ذكرها في المتن المدروس ومنها: قبر أو مزارع نبي الله حيزقيل (ⵉⵙⴽⴰⴽⵏ) التي بنيت على مقربة منها مدرسة عتيقة سميت باسمه، كما يقام بها موسم سنوي يسمى موسم سيدي والكناس (ⵉⵙⴽⴰⴽⵏ ⵉⵙⴽⴰⴽⵏ)، ومنها أيضا حقل بواحة أفرا يسمى إكراموسي (ⵉⵙⴽⴰⴽⵏ).

ما يمكن الإشارة إليه في البداية هو أن هذا الحقل تعمدنا وضعه في الجانب البشري لأن الأسماء المدرجة به تضمنت حقولا لها ارتباط وثيق بجسم الإنسان، رغم كون هذه الأسماء تدل على أشكال تضاريسية. فتبين لنا أن المكان الأنسب لها هو الجانب البشري.

فحضور الإنسان في أماكنية قبيلة إساقن لم يقتصر فقط على تشييد المساكن وتسميتها أو في أسماء الأعلام، بل تعداه إلى وصف بعض الأعلام المكانية وتشبيهها بأعضاء من جسمه، وقد شكّل تشبيه اسم المكان بعضو من أعضاء الجسم أحد أبرز الطرق التي اعتمدها الإنسان لتسمية أسماء من محيطه، خصوصا في مجال التضاريس، فنجد مثلا أن اسم إغيز (ⵉⵖⵉⵣ) أي المنكب أطلق على العديد من المرتفعات الجبلية بالقبيلة، التي نسبت لها العديد من التجمعات السكنية، خصوصا في المناطق المرتفعة، في شمال وغرب القبيلة مثلا، ومن بين أهم هذه المراكز نجد: أغيّز (ⵉⵖⵉⵣ) (دوار بفخدة إداومارتي)، إغير ن إملال (ⵉⵖⵉⵣ ⵏ ⵉⵎⵍⵍ ⵏ ⵉⵖⵉⵣ) (حي بدوار إدواضريف بفخدة تاسوسخت)، إغير ن سيدي يونس (ⵉⵖⵉⵣ ⵏ ⵉⵎⵍⵍ ⵏ ⵉⵖⵉⵣ) (حي بتيغمرت بفخدة تيزغت)... حيث بلغ عدد الأعلام التي ذكرت فيها المادة في صيغة المفرد المذكر ثمانية أعلام، وعلم واحد جاء في صيغة المفرد المؤنث وهو تغيّرت (ⵜⵉⵖⵉⵣⵜ). ويأتي من حيث الأهمية فيما يخص أعضاء جسم الإنسان، بشكل متساو، مادتي إمي (ⵉⵎⵉ) في صيغتين، المذكر المفرد إمي والمؤنث المفرد تيميت (ⵜⵉⵎⵉⵜ) للدلالة على التصغير أو على المضيق أو المدخل الصغير بين جبلين، ثم مادة أمگرض (ⵉⵎⵍⵍⵣⵓⵙ) التي جاءت في صيغة المؤنث فقط تامگرضت (ⵜⵉⵎⵍⵍⵣⵓⵙⵜ)، مفردة، في علمين للدلالة على الفج أو الممر بين جبلين، وغالبا ما يكون الممر مرتفعا. أما العضويين المتبقيين، والمذكورين في المتن المدروس، فقد جاءا تواليا في مادة تيغمرت (ⵜⵉⵖⵉⵣⵜ) وهي تصغير إغمُر (ⵉⵖⵉⵣ) وهو المرفق، للدلالة على نتوء الجبل البارز على شكل مرفق في أحد منحدرات وادي أسيف ن تيزغت. أما أمادل (ⵉⵎⵍⵍ ⵏ ⵉⵎⵍⵍ) فيراد بها سفح الجبل الذي يشبه الخد من جهة الشرق ومن جهة الغرب بدوار أگليز بفخدة تاسوسخت.

يظهر إذن من خلال المعطيات المتعلقة بأعضاء جسم الإنسان أن ساكنة المنطقة لم تعمد إلى تسمية مكان عيشها عبثا، بل إن هناك تناسقا وتشابها يكاد يكون تاما بين الشبيه والمشبه، كما أن حضور أعضاء الجزء العلوي من جسم الإنسان في المراكز السكنية، دون أعضاء الجزء السفلي مثل: أفود وأضار...، له دلالة خاصة وهو أن الإنسان بالمنطقة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، يختار المناطق المرتفعة والمنبسطة للاستقرار حفاظا على عرضه وعلى ممتلكاته، بالرغم من حضور مادة إمي التي غالبا ما تؤدي إلى الانخفاض

والانبساط، ولكن في طوبوغرافية المنطقة بينت أن هذه المناطق، رغم وقوعها في منخفض، إلا أنها حصينة، ولا يمكن الوصول إليها إلا بعد المرور بعدد مهم من نقط المراقبة التي تشكلها الأبراج والحصون المنيعة المنتشرة في جبال القبيلة.

3-4- حقل المساكن والأبنية:

يعد حقل المساكن والأبنية من أكبر الحقول التي تضمها الأسماء المدروسة بالقبيلة، وهذا ليس بغريب بحكم أننا نتعامل مع المراكز السكنية والتجمعات البشرية، والمعروف عن قبيلة إساقن أنها من القبائل المستقرة، باستثناء تجمعين بشريين استقرا بنفوذها الجغرافي خلال القرنين الأخيرين وهما: أولاد جلال وأولاد علي وينتميان لنفس القبيلة وهي قبيلة أولاد جلال التي كانت إلى حدود نهاية أواسط القرن العشرين من القبائل الرحل، لكنها استقرت منذ تلك الفترة في الضفة الغربية لوادي طاطا بدوار أكادير ن لها (ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ). وبالإضافة إلى هذا المعطى الخاص بقبيلتي أولاد جلال وأولاد علي نسجل أيضا الانتجاع الشتوي والصيفي الذي تقوم به بعض دواوير أيت وارحو، وبعض دواوير قبيلة إبركاك التي تستقر في بعض المداشر بقبيلة إساقن خلال فصل الشتاء، لتعود أدراجها خلال فصل الربيع إلى موطنها الأم بقبيلة إبركاك، حيث إنها تستقر خلال فصل البرد بدواير وژان (ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ) وتيلواس (ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ).

وبالرغم من وقوفنا خلال البحث الميداني على العديد من المراكز السكنية المخربة بالكامل، كما هو الشأن بالنسبة لدواوير: أرطوي (ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ) وؤخرب (ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ) (تاسوسخت)، كانوس (ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ) وإغرا ن وگادير (ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ) (ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ)، فيزيگ (ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ) (إداومارتي)، بيسكاكن (ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ) وأضارا (ⵙⵉⵎⵓⵏ ⵉⵎⵓⵏ) (إداوتينست)،... إلا أن الحملات الحربية والترحيل القسري أحيانا، لم يمنع ساكنة القبيلة من المحاولة وإعادة الإعمار خصوصا في مناطق الجذب بالقرب من الأودية الغنية بالمياه، وبمحاذاة مسالك التجارة، وقرب أماكن استخراج المعادن ومواد التجميل... وقد ساهم هذا الاستقرار النسبي في بناء العديد من المراكز السكنية المحصنة، غالبا ما تتميز بالمتانة والعلو وصعوبة الاختراق، كما يتم ربطها بطرق برية وعرة بالحصون التي تعد ملاجئ في أيام الفتن والأزمات، ومخازن المؤونة والمدخرات النفيسة، التي غالبا ما يتم بناؤها في القمم الجبلية الشاهقة، ليسهل الدفاع عنها من جهة، ويصعب الوصول إليها من جهة ثانية.

وكل هذه المعطيات حول الاستقرار والبناء بالقبيلة برزت من خلال الأماكنية، إذ وقفنا على العديد من المواد التي تدل على نوعية البناء وكذلك على بعض المرافق المرتبطة بها، التي غالبا ما تستخدم في السكن أو في إيواء الحيوانات الداجنة.

ومن أهم المواد التي وقفنا عليها نجد مادة أكادير (ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ) التي تكرر ذكرها في صيغة المذكر مرتين في منطقتين مختلفتين، إحداهما بالشمال (أكادير ن أيت الطالب (ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ ⵏ ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ)) والأخرى بالجنوب الشرقي (أكادير ن لهنا (ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ ⵏ ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ))، وفي صيغة المؤنث خمس مرات للدلالة على التصغير، والمميز من خلال مادة تاكاديرت (ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ ⵏ ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ) أنها مرتبطة فقط بالمراكز السكنية المحاذية لوادي إساقن، كما أن ذكر المادة في صيغتها يدل على أن الحصن أو الحصن الصغير كان يستخدم من طرف ساكنة المنطقة في السكن أيضا، وليس مخصصا للتخزين واللجوء فقط، وهي من الميزات التي يتميز بها حصن المناطق الموجودة في السفوح الجنوبية للأطلس الصغير، على عكس نظيره في الأطلس الكبير والأطلس الصغير الشمالي والأوسط، ومن أهم الملاحظات المتعلقة بهذا المجال أيضا أن كل المراكز السكنية التي ذكرت فيها مادة أكادير بنيت في السفوح المشمسة (أنامر (ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ ⵏ ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ)) ولم يذكر أي مركز سكني بني في السفح الظليل (أمالو (ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ ⵏ ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ))، وهو ما جعل شكل بنائه يساهم في اتقاء حرارة الشمس خلال الصباح والظهيرة.

وإلى جانب مادة أكادير تأتي مادتين لا تقلان أهمية عن سابقتها، وتبرزان أيضا مدى اهتمام سكان المنطقة بالبناء والتشييد، وهما مادتي: تيگمي (ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ ⵏ ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ)، ولقصبت (ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ ⵏ ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ). فالمادة الأولى تدل على المنزل بصفة عامة، وبالنظر إلى الصيغة التي جاءت بها (تيگمّا)، والأعلام التي تضمنتها، نتبين كثرة العمران والبنائات، وهو ما تتميز به المراكز السكنية الكبيرة في القبيلة، كما هو الشأن بالنسبة لدوار أكادير ن لهنا (تاسوسخت)، ودوار تيژي ن إد و بالول (تيزغت)، ودوار تيغمرت (تيزغت)... أما مادة لقصبت، التي ترددت مرتين فقط، فهي، عكس أكادير، من البنائات العائلية ويمكن أن تخص أسرة واحدة، حينما يكثر عدد أفرادها، وهي من البنائات البديعة الفسيحة التي تكون غالبا محصنة بأسوار متينة وعالية، وهي عبارة عن سكن لقائد القبيلة، ويتم توارثها أبا عن جد، كما هو الحال بالنسبة للقيادة، وتعد لقصبت ن أيت إخيا (ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ ⵏ ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ ⵏ ⵓⵔⵓⵏⴰⵢⵜ) من أشهر القصبات بالقبيلة، وبسببها سمي الدوار بذات الاسم أي لقصبت. وغالبا ما يتم بناء هذه العناصر الثلاثة (أكادير، تيگمي، ولقصبت) بمواد محلية مثل الأحجار والطين

المذكوك المستخرج من أماكن فيض الأودية، حيث يطلق على هذا النوع من الحيطان تاييا (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⴰⵢⵜ) الذي ورد ضمن أسماء المراكز السكنية بالقبيلة.

أما فيما يخص المواد الأربع المتبقية، فلا اعتقد أنها تحيل على النمط المعتمد في البناء في المنطقة، أو أن لها ميزة معينة تهم حقل الأبنية بالمتن المدروس، فمادة إغرم (ⵉⵎⵔⵎ) مثلا هي كلمة نادرا ما تستعمل في قبيلة إساقن، وإذا ما تم استعمالها فهي تستعمل في صيغة أخرى وهي أغرام (ⵉⵎⵔⵎⵔⵎ) للدلالة على الحائط القصير المبني من الحجر، المستعمل في رسم حدود المنازل والبقع الأرضية، أو في بناء أكواخ الحيوانات. أما مادة زوي (ⵣⵓⵢ) فقد جاءت للدلالة على الزريبة، وغالبا ما ينسب الحي الذي أطلق عليه هذا الاسم لزريبة كانت في ملكية إحدى العائلات الكبرى بدوار تابلخيرت (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⴰⵢⵜ) (تاسوسخت). بينما تم ذكر مادة ألكوض (ⵉⵎⵔⵎⵔⵎ) وإضافتها لمادة أخرى من نفس الحقل وهي تاكاديرت (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⴰⵢⵜ) لتدل على صور الحصنة، الذي غالبا ما يكون عاليا ومتينا، بالرغم من أنها تدل لدى بعض المناطق في القبيلة نفسها على الزقاق الطويل المسقف أو ما يطلق عليه محليا أعغمي (ⵉⵎⵔⵎⵔⵎ). أما آخر مادة في حقل الأبنية والمساكن فهي مادة مكّة، التي تدل فعلا على مدينة مكّة المكرمة، لكن السؤال الذي حير العديد من الباحثين في المنطقة، سواء في التاريخ أو الأماكنية أو الأنثروبولوجيا، هو ما علاقة اسم مكّة بالمنطقة؟ بالرغم من أنه تم الوقوف على العديد من الروايات، التي تشبه زيارة مزار سيدي أحمد بن محمد من أيت حسانين بزيارة مكّة، أو أن الوقوف بهذا المزار فوق الجبل الذي بني فيه دوار أكادير ن لهنا تعد من حيث الأهمية الروحية في مرتبة الوقوف بأحد جبال مكّة...، إلا أن هذه الروايات كانت فقط عبارة عن أساليب لإعطاء ذلك البعد المقدس من حيث الاحترام والتبجيل لأحد المزارات المشهورة في القبيلة، أو ربما يكون هناك شبه بين تضاريس المنطقة وبين تضاريس مكّة المكرمة، التي تتميز بمناخها الصحراوي الجاف وانتشار المرتفعات القليلة الارتفاع.

5-3- حقل المسالك والطرق:

إن أول ما يمكن ملاحظته انطلاقا من أسماء الأماكن الخاصة بهذا الحقل هو أن عدد المواد الخاصة بحقل المسالك والطرق لا تتناسب مع واقع قبيلة إساقن، التي تعتبر من أهم وأكبر الممرات عبر التاريخ، إذ إنها تعتبر معبرا من جنوب المغرب (مدينة تامدولت) في اتجاه سوس ثم موكادور (الصويرة) أو مراكش ففاس. وهو أمر طبيعي بحكم أن أغلب المراكز السكنية الحالية بعيدة عن الطرق المعبدة آنذاك، أو إن هذه المراكز اتخذت أسماء تميل كثيرا لحقل الممرات الطبيعية، وبالتالي تم إدراجها في حقل التضاريس، مثل: تيزكي

(ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ)، وتامگرضت (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ) ... وبالرغم من كل هذه العوامل، التي جعلت المواد الخاصة بالمسالك والطرق قليلة في أماكن القبيلة، إلا أننا وقفنا على مجموعة من الأعلام تتضمن مواد تدل على المرور والاجتياز والعبور، فنجد مثلا أن مصطلح أمتضي (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ) يدل على الخروج من منطقة ضيقة إلى منطقة فسيحة، أما إگیوز (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ) فقد سمي به المكان الذي كان فيما مضى منزلا لساكنة إداوماريني القادمين من الشرق، بينما نجد أن مصطلح تاورضا (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ)، الذي سيتم التطرق إليه في حقل السفوح والمنحدرات، يدل هنا على المنعرجات المعقدة. وفي الأخير نذكر مادتين تدلان على نفس المعنى وهو المرور والعبور، وهما مادتي زُرگ ومُرُو فالأولى جاءت في اسم أنزرك (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ) لتعيين مكان العبور والمرور من منطقة إلى أخرى، أما مادة مُرو، التي يحتمل أنها أصل اسم وامران (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ)، فهي مترددة في أماكن المنطقة في صيغ مختلفة، فنجدها في: وامران، تانامروت (ممر جبلي)، وانمروت (جبل) ... وهي كلها مشتقة من جذر مُرو، الذي يدل في لغة المنطقة على الغصة في الحلق، وبالتالي يمكن القول أن هذه المادة بالذات تدل على صعوبة المرور والاجتياز بحكم وعورة التضاريسية أو ضيقها، أحيانا.

3-6- حقل الدين والعادات والمعتقدات:

إن أول ما يمكن ملاحظته من خلال المواد المتعلقة بحقل الدين والمعتقدات هو أن أغلب المواد التي تضمنها المتن هي ألفاظ عربية تم تميزها لتتلاءم مع بيئة اللغة الأمازيغية المحلية، فأصبحت بذلك مقعدة في معجمها، فنجد مثلا أن مصطلح لُجامع (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ) جاء للدلالة على المسجد أو ما يصطلح عليه بالجامع باللغة العربية؛ وكذلك الشأن بالنسبة للمصطلحات الأخرى، مثل: طَالِب (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ) الذي يعني الفقيه أو الشيخ؛ ولُمَدِينَت (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ) الدالة على المقبرة؛ ثم لُخِيْر في تابلُخِيْر (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ) للدلالة على أن المكان يتميز بالخيرات الوفيرة، علما أنه كان يتوفر، إلى عهد قريب، على ثلاث منابع كبيرة؛ أما مصطلح سَوْنُح (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ) فقد جاء به لتشبيه المحل بالمكان المحبب لدى سيدنا أبو بكر الصديق أثناء خلوته بالمدينة المنورة؛ وأخيرا مادة زَاوِيْت (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ)، وهي الزاوية بمعناها الديني المحلي، وتعتبر من المواد المنتشرة في أماكن المنطقة لتسمية دور العبادة والاعتكاف وإيواء المريدين، إذ إن القبيلة معروفة بتعدد الطرق الصوفية التي تقيم طقوسها التعبدية في الزوايا. وفي نفس السياق، نجد أن مادتين، عربي الأصل دائما، ذكرتا ثلاث مرات لكل منها، ويتعلق الأمر بمصطلح سِيْدِي (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ) الذي يعتبر من أدوات التبجيل والاحترام لدى أهل المنطقة، ومصطلح لُحَاْج (ⵜⴰⵎⴰⴳⴷⵓⵔⵜ) وهو أيضا من المصطلحات المستعملة للتبجيل،

ويطلق على كل من أدى مناسك الحاج، ونحن نعرف أن أداء مناسك الحاج فيما مضى يكاد يكون حكرا على الميسورين من أعيان القبائل والتجار والشيوخ...

أما فيما يخص العادات والتقاليد، فتعتبر قبيلة إسافن من القبائل التي تتميز بعاداتها وتقاليدها الضاربة في القدم، غير أن حضور حفل العادات والتقاليد في أعلام المراكز السكنية لا يعكس المكانة التي تحتلها هذه العادات والطقوس في نفوس الساكنة، ولعل ورود مادة إنكجي (ⵉⵏⵏⵓⵙ) لوحدها يبرز المكانة التي يحتلها الضيف لدى أهل القبيلة، خصوصا أن المنطقة، كما أسلفنا، تعد من المعابر التاريخية لتجارة القوافل، كما كانت معقلا للتعايش بين العديد من الاثنيات والديانات في فترات تاريخية سابقة.

ويعتبر المجتمع الإسافني من المجتمعات البدوية التي ما زالت تحتفظ بعاداتها وتقاليدها، سواء تعلق الأمر بعادات وطقوس دينية، جاءت بمجيء الإسلام، أو عادات وتقاليد تهتم الجانب الاجتماعي، في جانب الاحتفالات والأعراس، وفي الجانب الفلاحي تمارس أثناء وبعد مواسم الحرث والحصاد وما يرافقها من عمليات روتينية يومية. ومن بين هذه العادات طقس أصوفيض (ⵏⵓⵔⵉⵙⵉⵔⵉⵙ)، الذي يدخل ضمن الطقوس والعادات التي تقام في القبيلة خلال فترة نهاية فصل الربيع وبداية فصل الصيف، وترتبط ارتباطا وثيقا بالعادات الفلاحية التي تقام على مدار الموسم.

4- الخصائص الطبيعية لأماكن الدواوير والأحياء والتجمعات البشرية بالقبيلة:

يعد الجانب الطبيعي من أهم الجوانب التي تم رصدها في أعلام المراكز السكنية والتجمعات البشرية بقبيلة إسافن، وهو أمر طبيعي في كل الأعلام المتعلقة بالأماكن التي عادة ما يسميها بعض الباحثين بالأعلام الجغرافية. والملاحظ أن هناك تفاوتاً في تردد حقول الجانب الطبيعي، فهناك حقول ترددت بقوة، مثل حقول المرتفعات والقمم بعشرة أعلام، وحقول المياه بثلاثة عشر علما، وحقول السهول والمنبسطات بستة عشر علما... وفي المقابل هناك حقول لم ترد بكثرة في أماكن المنطقة، مثل حقول المغارات والكهوف. وعلى غرار الجانب البشري فقد تمكنا من خلال دراسة أسماء المراكز السكنية والتجمعات البشرية من الوصول إلى مجموعة من الحقول برزت من خلالها الخصائص والمميزات الطبيعية للقبيلة، ومن أبرز هذه الحقول نجد:

4-1-1- حقول التضاريس:

4-1-1- القمم والمرتفعات:

من خلال الجدول، يتبين أن عناصر حقل المرتفعات والقمم حاضر في أسماء المراكز السكنية للمنطقة، وهو ما يبين أن القبيلة بها مناطق مرتفعة، ما ساهم في إطلاق أسماء الدواوير نسبة لهذه المرتفعات والقمم.

ومن أهم الأسماء التي تضمنتها الأسماء المدروسة نجد اسم تاؤيرت (ⵜⴰⵔⵉⵔⵜ)، ويعني الكدية أو التلة، وهو من المرتفعات الجبلية الغالبة على تضاريس السفوح الجنوبية للأطلس الصغير إلى تخوم الصحراء، وقد ورد ذكر المصطلح ثلاث مرات في مناطق متفرقة (أكادير ن لهنا، أيت ياسين، إغزرا).

يليه من حيث الأهمية مصطلح إزيك (ⵉⵣⵉⵙ) الذي ذكر بدوره ثلاث مرات في ثلاثة دواوير، اثنان منهما ينتميان لنفس الفخدة في شمال القبيلة (إكينزيك وفيزيك بإداومارتي)، وهو أمر طبيعي لكون المنطقة الشمالية للقبيلة هي المنطقة الأكثر ارتفاعا، لكن المثير هو ورود نفس المادة في المنطقة الجنوبية التي لا وجود فيها لمرتفعات أو جروف بدوار أكرزاكن (ⵓⵔⵣⵓⵎⵉⵔⵉⵙ).

ويأتي في المرتبة الثالثة، وينسب متساوية من حيث الأهمية، ثلاث مصطلحات، وهي: أدوز (ⵓⵔⵣⵓⵎⵉⵔⵉⵙ)، التي تدل على مرتفع صغير، وأكدم (ⵓⵔⵣⵓⵎⵉⵔⵉⵙ)، الذي يدل غالبا على الجبل، وأخيرا أووديد (ⵓⵔⵣⵓⵎⵉⵔⵉⵙ)، الذي يدل أحيانا على القمم الجبلية التي تشبه علامة لوضع الحدود بين الدواوير والفخذات والقبائل.

وإلى جانب كل هذه المواد فقد ذكرت في المتن مادة تدل بشكل قاطع على أن مجالات كل الفخذات الموجودة بالشمال يغلب عليها طابع الارتفاع، إذ إن ذكر مادة أدرار (ⵓⵔⵣⵓⵎⵉⵔⵉⵙ) وهي الجبل، التي تدل على الارتفاع، مقترنة بطرف المكان دّو، تعني أن هناك جبالا ومرتفعات شمال هذه الفخدة التي سميت بذات الاسم، وهي الفخذات الثمانية المشكلة لقبيلة إسافن إلى جانب فخدة دّوودرار.

2-1-4- السفوح والمنحدرات:

تشكل المرتفعات، كما أسلفنا، نسبة مهمة من تضاريس قبيلة إسافن، وهو أمر طبيعي نظرا لوقوعها في السفوح الجنوبية للأطلس الصغير، ما جعل المواد المرتبطة بالسفوح والمنحدرات حاضرة في أماكن المراكز السكنية، يضاف إلى ذلك عامل آخر لا يقل أهمية من سابقه، والمتمثل في اختيار الساكنة سفوح الجبال ومنحدراتها، خصوصا الشرقية منها، لبناء حصونها ومنازلها، علما أن المنطقة معروفة تاريخيا بوقوعها في ممر القوافل الآتية من الجنوب إلى الشمال وكذلك من الغرب نحو الشرق، ما يجعل السكان دائما حذرين من كل الأخطار المحدقة، أضف إلى ذلك العوامل المناخية التي تتميز بقساوتها، فهي باردة شتاء

وساخنة صيفا، ما يحتم على الإساقني اختيار المكان الأنسب لبناء منزل يقيه من كل الشرور، طبيعية كانت أو بشرية. وهذا ما جعل حضور المواد الخاصة بالسفوح والمنحدر، وأحيانا على الحفر، حاضرة في المتن المدروس، فنجد مثلا مادة أكساز (ⵓⵔⵓⵙⵓⵔ)، التي تدل على المنحدر، قد ورد ذكرها عدة مرات في أماكن إساقن، كاسم لعدة أماكن وبصيفتين مختلفتين: أكسار (أكسار، أكسار ن شيع...)، وتاگسارت... وفيما يخص الحفر والقيعان، فقد تضمن المتن مادتين، الأولى هي أكضي (ⵓⵔⵓⵙⵓⵔ) وتدل على الحفرة الواسعة، غير العميقة، غالبا ما تستخدم في القبيلة زريبة للحيوانات، والثاني هي تاورضا (ⵜⴰⵔⵓⵣⵓⵣⵓⵔ)، وهي من المصطلحات التي تضاربت الآراء والروايات حول دلالتها في القبيلة نفسها، إلا أننا أدرجناها في حقل السفوح والمنحدرات لأن هناك من يرى أنها تدل على الحفرة، وعلى أن أصلها هي تلك الحفرة الصغيرة التي يتم تشكيلها في قصعة العصيدة لتملأ بالزيت أو السمن...، لتتم استعارة معناها ليطل التضاريس المنخفضة جدا على شكل قاع. أما المواد الأكثر ورودا في هذا الجانب، فهي المواد المتعلقة بسفوح الجبال، حيث نجد أن المواد المتعلقة بالسفوح الشرقي المشمس أنامر (ⵓⵔⵓⵙⵓⵔ) هي أكثر ترددا، بمعدل ثلاث مواد، بالمقارنة مع مواد السفوح الغربي الظليل أمالو (ⵓⵔⵓⵙⵓⵔ) الذي ذكر مرتين فقط. أما السبب في هذا التفاوت فيما بين السفحين فيرجع إلى تفضيل ساكنة المنطقة السفوح الشرقية على السفوح الظليلة، وذلك لكونها أكثر دفئا، وأكثر أمانا.

3-1-4- المنافذ والممرات:

تشكل الممرات الطبيعية، بكل أصنافها، من أهم مميزات تضاريس قبيلة إساقن، إذ تسمح بالمرور من المنبسطات والمنخفضات الجنوبية في اتجاه التضاريس المرتفعة بالشمال. وقد تضمن المتن المدروس العديد من المصطلحات التي تدل على هذه الممرات، فنجد أن ثلاث مواد ذكرت مرتين وهي: تاساوت (ⵜⴰⵔⵓⵣⵓⵣⵓⵔ) التي تدل على العقبة أو ما يماثلها، ثم تيزكي (ⵜⴰⵔⵓⵣⵓⵣⵓⵔ) التي تعتبر من الأسماء المنتشرة في طوبونيميا الأطلس الصغير الجنوبي للدلالة على الممرات الطبيعية بين جبلين مختلفين، تكون مصاحبة لوادٍ أو لمسيل مائي كبير (شعبة، مسيل...)، يقطعها عبر سفح أحد الجبلين بمحاذاة الوادي، أما المادة الثالثة التي ترددت مرتين فهي مادة أكني (ⵓⵔⵓⵙⵓⵔ) التي جاءت في صيغتي المذكر والمؤنث، ويترجم بالوهد، وهو عبارة عن منخفض مقعر يخترقه مسيل مائي يفصل بين مرتفعين متقابلين يحفان هذا المنخفض ويشرفان عليه بمنحدرات صعبة المرقى، وبينها فضاءات ضيقة تشغلها أودية سحيقة، فإذا كان هذا المنخفض المقعر كبيرا سميت بصيغة المذكر، وإذا كان صغيرا سميت بصيغة التأنيث.

وإلى جانب المواد الثلاث، نجد أن المتن تضمن مجموعة من المراكز السكنية التي سميت نسبة إلى منفذ أو ممر طبيعي، ومن المواد التي وقفنا عليها نجد: إكيوز (𐤀𐤍𐤏𐤍) التي تدل على مكان النزول، خصوصا أن هذا المكان مرتبط بالنزول من الطريق المعبدة المارة فوق الدوار. ثم تيزغت (𐤏𐤍𐤕𐤕) وهي تدل على ممر طبيعي عبر وادٍ ضيق به أشجار كثيفة، وربما يكون تعبيد الطريق عبره أو في الجبال المجاورة أمرا صعبا، وهو ما يجعل الساكنة تنتقل عبر الوادي وبين الأشجار. أما مادة تاورضا (𐤏𐤍𐤕𐤕) فهي تدل، حسب بعض الرويات بالمنطقة، على المنعرج، وهي عبارة عن ممرات بها منعرجات، وهي نفس الدلالة التي يذهب إليها معنى أوّل وجمعه إوَال (𐤀𐤍𐤏𐤍)، الذي يعني الالتواءات التي تنشأ بفعل عوامل طبيعية كالوديان مثلا، وهي بذلك تكون ممرا طبيعيا للساكنة والدواب أيضا. ومن المصطلحات التي وقفنا عليها أيضا نجد أساكا (𐤏𐤍𐤕𐤕) الذي يدل على الممر أو المعبر. وأخيرا مادة تاگموت (𐤏𐤍𐤕𐤕) التي تدل في بعض معانيها على الواجهة أو ما يطلق عليه أحيانا إمي، وهو ممر للمرور من منطقة منبسطة إلى منطقة جبلية تتميز بالارتفاع.

كل هذه المنافذ والممرات أطلقها الإنسان بقبيلة إساقن على بعض المراكز السكنية والتجمعات البشرية، وهو ما يدل على أن هناك تحركات وتنقلات بين المناطق، سواء من المناطق المنخفضة إلى المناطق المرتفعة، أو من منطقة مرتفعة إلى أخرى أكثر ارتفاعاً، أو المرور في اتجاه مسار بعض المجاري المائية. وكان الإنسان، وما زال يستعملها لقضاء مآربه، كالذهاب للصيد أو الاحتطاب والقيام بالأنشطة الزراعية في المناطق البورية، أو الانتقال بين الدواوير والقبائل، وبعضها أصبح الآن، بفعل التطور الحاصل، عبارة عن طرق معبدة.

4-1-4- السهول والمنبسّطات:

يتضح من خلال معطيات المواد الخاصة بالسهول والمنخفضات أنها ترددت بشكل واضح وجلي في المتن كما ترددت المواد الخاصة بالقمم والمرتفعات، وهو ما يجعلنا نقر بأن تضاريس القبيلة تتراوح بين الارتفاع والانخفاض خصوصا في المنطقة الشرقية المحاذية لوادي طاطا، وأيضا في ضفاف وادي إساقن، أو كلما اتجهنا نحو الجنوب، كما أن بعض المواد مرتبطة بمناطق تقع في المرتفعات الشمالية، ومع ذلك فهي تتميز بالانسياط وتكون غالبا منبسطات صالحة للزراعة والرعي خلال المواسم المطيرة.

وانطلاقاً مما سبق ذكره نجد أن مصطلح أمسول (ⵎⵙⵔⵉⵍ)، الذي جاء في العديد من الصيغ (تامسولت، أسول، تيمسال...) هو المصطلح الأكثر انتشاراً، ويدل هذا على انتشار المجاري المائية في المنطقة، إذ إن أكبر الوديان التي تغذي وادي درعة تمر عبر قبيلة إساقن، وهما وادي أقا (كما يسمى في الجنوب) أو وادي إساقن (تسميته في الشمال)، ووادي طاطا أو ما يسمى بأسيف ن ولت. وقد ساهم وجود هذه الوديان في ظهور العديد من المنبسطات التي تستغل كمستغلات زراعية على ضفتيها، وهو ما جعل الإنسان الإساقني يشيد مراكزه السكنية بالقرب من هذه الأودية قصد الانتفاع بمياهها في مواسم الفيض من جهة، أو الانتفاع بمياه العيون التي تنبع منها خلال ما تبقى من السنة. وإلى جانب مادة أسول نجد أن هناك العديد من المصطلحات الأخرى التي تردت في المتن بشكل متساو، مرة واحدة لكل مادة، فمنها ما يدل على نفس معنى أمسول وهو لماعندر (ⵍⵎⵉⵎⵉⵏⵏⵓⵔ)، ومنها ما يدل على ندرة المياه كما هو الشأن لمصطلح لبور (ⵍⵔⵓⵔ)، وأمرغض (ⵎⵔⵖⵓⵔ) الذي تستغل الحيوانات تربته من أجل التخلص من العوالق والطفيليات، ومنها ما يدل على السهل الخصب الوافر من حيث مياهه وأشجاره إلى درجة أن يصبح أحياناً موحشاً، كما هو الشأن بالنسبة لمصطلحي فاراز (ⵑⵔⵓⵔ) وأفغل (ⵏⵑⵔⵉⵍ).

4-2- حقل المياه:

يعتبر حقل المياه، بما يتضمنه من فروع (المصادر، المجاري، والمجامع)، من أهم الحقول التي تردد ذكرها في أماكن قبيلة إساقن بصفة عامة، وفي الأعلام المرتبطة بالمراكز السكنية والتجمعات البشرية بصفة خاصة. وهو ما يظهر جلياً من خلال تعدد المواد التي وردت في المتن المدروس، فرغم التفاوت الظاهر فيما بين الجوانب الثلاثة التي تشكل حقل المياه، إلا أن الاستنتاج الأول الذي يمكن الذهاب إليه هو أن المنطقة غنية من حيث مواردها المائية، سواء من حيث المصادر أو المجامع أو المجاري، فنجد مثلاً أن مجاري المياه ذكرت فيها خمس مواد، منها ثلاث مواد لمجاري بشرية من صنع الإنسان، وهي: إسيل (ⵉⵙⵉⵍ) الخاصة بنقل المياه من ضفة إلى أخرى، وتافراؤت (ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ) التي تصنع عادة من جذع النخل، وتاسرافت (ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ) التي تستخدم لتصريف المياه خصوصاً من داخل المنزل إلى خارجه. أما المادتان المتبقيتان في مجال المجاري المائية فهما أسيف (ⵎⵙⵔⵉⵍ) أي الوادي، علماً أن أودية القبيلة كلها متقطعة الجريان، وإغزر (ⵉⵖⵓⵔ) وهو مسيل مائي يعد من أكبر روافد الوادي.

وبعد المجاري المائية يأتي من حيث الأهمية حقل مجامع المياه، الذي تتضمن ثلاث مواد لثلاث مصطلحات كثيرة الانتشار في أماكنية سوس بصفة عامة، وهي أگجگال (oX^uIXoN)، ويرتبط عادة بتجمع المياه، وأگلاگال (oX^uoXoN) الدال على المياه الراكدة، ثم تافراوت (t+H^uOoL^ut)، الذي يعتبر من المصطلحات الثنائية الدلالة، فهو من جهة يدل على مجرى للمياه، ومن جهة أخرى يدل على صهريج لتجميع مياه المنابع والعيون.

وفي الأخير يأتي الحقل الثالث في مجال المياه، وهو حقل مصادر المياه، والمثير للانتباه في هذا المجال أن المواد المذكورة تدل على قطرات المياه، والتي بدورها لها دلالتان: الأولى أن المنطقة الشمالية الغربية للقبيلة تعرف تساقط الأمطار أكثر من غيرها من المناطق الأخرى، خصوصا منها المنطقة الجنوبية الشرقية، أما الدلالة الثانية فتبرز أن صبيب المنابع والمصادر قليل، وهو ما تفنده المعطيات الجغرافية والهيدروغرافية، إذ إن قبيلة إساقن تعد من أغنى القبائل من حيث مواردها المائية، فغالبا ما تجد أن دوارا واحدا يتوفر على منبعين إلى ثلاث منابع، كما أن بالقبيلة منبع يعد من أكبر المنابع بالسفوح الجنوبية للأطلس الصغير، أي شمال جبل باني، وهو عين أفرا بطاطا. وكل هذه المعطيات المرتبطة بمصادر المياه تحيلنا على استنتاج آخر، ويتمثل في أن المادتين المذكورتين ربما تدلان على معنى آخر غير معنى قطرات المياه، كما ذكرته العديد من الروايات، حيث تدل على أن التجمعين السكنيين المعنيين مشهوران بإنتاج زيت الزيتون، وهو المعطى الذي تأكدنا منه من خلال الجولات التي قمنا بها، إذ نجد أن زيت الزيتون بالمنطقة تشتهر بها منطقة إداوتينست وخصوصا دوار تيمقييت، ودوار تابلخيرت بفخدة تاسوسخت، وهو الدوار الذي ينتج إليه حى أمقا.

4-3- حقل الحيوان والنبات:

4-3-1- النباتات:

إن أول ما يمكن ملاحظته من خلال المواد المرتبطة بحقل النبات هو الامتداد الجغرافي لهذه المواد على طول المنطقة المدروسة، فمنها ثلاث مواد بالشرق والوسط بفخدة تاسوسخت وهي: تامأشت ($+o\text{CC}o\text{C}+$)، إمغي (XCCYX)، وتانگاژفا ($+o\text{X}o\text{OH}$)، ومادتين بالوسط الغربي بفخدة إداوتينست، ومادة بأقصى الغرب بفخدة أيت وارحو، وأقصى الشمال بفخدة إداومارتيني، وأخرى بالجنوب بفخدي دؤودرار وتيزغت. وبالإضافة إلى ميزة الامتداد نلاحظ أن هناك نوعا من التنوع البيولوجي، سواء من حيث الحجم (أشجار مثلا: تامأشت...، شجيرات مثلا: أنگاژف...، نباتات صغيرة مثلا: أفزضاض...)، أو من حيث

نوعية الأشجار (مثمرة مثل: تارمّانت... وغير مثمرة مثل: تامّايت...)، أو من حيث بيئة نشأة ونمو النبتة (الواحة مثل: تالوزت وتارمّانت...، المناطق البورية مثل: أفزضاخ وتامّايت...، الأودية والمجاري المائية مثل: أنكارف). ومن بين أهم الاستنتاجات أيضا نجد أن اسم النبتة باللغة الأمازيغية بارز من خلال مادة إمّغي، التي تدل بصفة عامة على كل ما ينبت من الأرض، فرغم أن بعض الروايات تذهب إلى تشبيه خروج الدوار وسط واحة أفرا بنمو نبتة ما، إلا أنّ أغلب الروايات تذهب إلى أن التسمية سببها وجود الدوار وسط الواحة بالقرب من العديد من الأصناف من النباتات (أمغايّن). كما نجد أن بعض أجزاء النبتة حاضرة في المتن، كما هو الحال لمادة إفريگ (ⵉⴼⵔⵉⴳ)، في تسمية دوار إفركان (ⵉⴼⵔⵉⴳⵏ)، ويدل على الشوك المستخدم في تسليج الضيعات والمقابر، ويستخرج عادة من أشواك شجر السدر والطلح بعد تجفيفها.

2-3-4- الطيور والحيوانات:

نظرا للتقارب بين الحقلين، فقد تم جمع حقل الطيور والحيوانات في محور واحد. وقد أفرز تصنيف
أعلام المراكز السكنية بقبيلة إساقّن وفق هذا المجال مجموعة من الملاحظات. ففيما يخص حقل الطيور
فقد وقفنا على مادتين فقط، الأولى هي مادة أفولّوس (⦿III%H%) وجاءت في صيغة الجمع على إفولّوسن
للدلالة على الدجاج بصفة عامة، وهو من الطيور المرابطة للإنسان، ولا غرابة في كون هذا الطائر هو
الطائر الوحيد المذكور في أماكن المراكز السكنية بالقبيلة، نظرا لكونه من الطيور الداجنة التي تتم تربيتها
بالقبيلة من أجل استغلال لحومها بين الفينة والأخرى، وكذلك من أجل استغلال بيضها في مجموعة من
الوصفات الغذائية والطبية والتجميلية المحلية. أما المادة الثانية فهي تيشكجي (ΞGKIΞ+) ومنه أسكّا جي
وتطلق على صوت الطيور بصفة عامة، والمحتمل أن قرب الدوار من الواحة واطلالته عليها في ثلاث واجهات،
ما يجعل العصافير بصفة خاصة تزقزق طوال النهار حوالى الدوار، أدى بالسكانة إلى تسميته بهذا الاسم.

وعلى عكس الطيور، فإن المواد الخاصة بالحيوانات قد ترددت خمس مرات (حوالي الضعف)، غير أن الملاحظ هو أن هذه المواد في أغلبها تخص فقط الحيوانات الأليفة التي تم تدجينها من قبل الإنسان وأصبحت تصاحبه في حله وترحاله كالقطّ (أموشّ 𐤀𐤌𐤓𐤔)، ومنها من يعينه في الأعمال اليومية كالحرث مثلا كما هو الشأن بالنسبة للثور (أزكّر 𐤀𐤵𐤴𐤔)، ومنها ما يستعمله في التنقل كالفرس مثلا (صرحان 𐤔𐤴𐤴𐤔𐤁)، ومنها ما يتم تربيته لتناول لحمه واستعماله في بعض الصفات الطبية كالقفنفذ (بومحمد 𐤁𐤓𐤌𐤃𐤁)، إلى جانبها نجد حيوانا غالبا ما يعيش في المناطق البورية وهو الضفدع (أكرو 𐤀𐤴𐤐𐤔) وهو من الحيوانات التي تعيش في المستنقعات والبرك والأحواض القريبة من مكان عيش الإنسان. وكما سبق

أن قلنا بالنسبة للدجاج يقال بالنسبة للحيوانات الأليفة المذكورة في حقل الحيوانات، فقربها من الإنسان وتعايشه معها جعله يطلق أسمائها على مكان استقراره، نسبة لها أو تشبها للمكان بها، فمثلا ساكنة دوار أيت سرحان تمت نسبتهم إلى فرس أحد ضيوفهم الذي استقر عندهم وأصبح فيما بعد واحدا منهم (حسب رواية أهل الدوار)، ونفس الشيء بالنسبة لأيت بومحمد، الذين تمت نسبتهم إلى القنفذ (رواية لم نقف عليها ونجهل سبب نسبتهم إلى القنفذ)، كما جاء ذكر القط، ربما يكون الاختلاف حول أي قط هل الأليف أم البرّي، من خلال نسبة ظلّ أحد جبال إداوتينست له. بينما تم تشبيهه صوت شيء معين أو أنين، ربما تكون الرياح أو ما شباهاها، بصوت الثور لتسمية أحد أحياء دوار تيزكي ن إد و بالول بفخدة تيزغت.

خاتمة:

في نهاية هذا المقال يمكن القول إن الدراسة الطوبونيمية تساهم بشكل كبير في تحديد الخصائص البشرية والطبيعية للمكان المدروس خصوصا إذا استهدفت الدراسة كل الجوانب، وتم من خلالها جرد كل الأعلام المكانية، كما تساهم في الإحاطة أيضا بالجوانب اللغوية للغة أهل المكان (ولغة أهل المكان هنا هي اللغة الأمازيغية).

ومن خلال دراستنا لأسماء الأماكن بقبيلة إسافن فقد تمكنا من التقرب والتعرف أكثر على أهم المميزات والخصوصيات التي تتميز بها القبيلة، سواء فيما يتعلق بجانبها البشري أو بجانبها الطبيعي، وهو ما أفرز لدينا مجموعة من الاستنتاجات والخلاصات نجملها فيما يلي:

- كل الأعلام المكانية التي تضمنتها الدراسة، سواء كانت أسماء مفردة أو مركبة، لا بد وأن تتضمن حقا من حقول الجانبين الطبيعي والبشري، فإذا كان الاسم مفردا، مذكرا أو مؤنثا في صيغة الإفراد أو الجمع، فإنه يدرج مباشرة ضمن أحد الجانبين مثل: تاغرات (ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ) وتعني الصخرة (الجانب الطبيعي)، وتاگاديرت (ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ) وهي الحصنة (الجانب البشري) ... أما إذا كان مركبا فإن أول ملاحظة يمكن أن نلاحظها في هذا الجانب هي أن هذا التركيب يمكن أن يكون:
 - اسما مركبا بواسطة أداة نحوية، وهي السمة الغالبة، كأداة الإضافة مثلا... ومن أمثلته: أمالو ن وموش (ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ, ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ)، تامسولت ن أيت واگان (ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ, ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ) ...
 - اسما مركبا بدون أداة، كالتراكيب الوصفية والتركيب المزجية، مثل: إميئميدي (ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ, ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ)، أزرفليل (ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ, ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ) ...

- أما الملاحظة الثانية في هذا الجانب، أي في حالة الأسماء المركبة، فهي تتعلق بمكونات هذا العلم، التي ينطبق عليها ما يلي:
 - مكونات الاسم المركب تنتهي إلى نفس الجانب ونفس الحقل، مثل: تاغاديرت ن وؤلگوض (ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ) ... فنجد أن تاغاديرت، وتعني الحصنة، وألگوض، ويعني السور، كلها تنتمي إلى الجانب البشري، وفي الجانب البشري إلى حقل الأبنية؛
 - مكونات الاسم المركب تنتمي لنفس الجانب، ولكنها في حقلين مختلفين، مثل: زأويت ن أيت هارون (ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ) ... فمادة زأويت، وتعني الزاوية، تنتمي إلى حقل الدين والمعتقدات، بينما نجد أن كلمة هارون تنتمي إلى حقل الأسماء الشخصية والألقاب، وكلاهما في الجانب البشري؛
 - مكونات الاسم المركب تنتمي إلى جانبين مختلفين، وبالتالي إلى حقلين مختلفين، وهذه السمة هي السمة الأكثر بروزا في الأعلام المركبة في المتن، ومن أمثلتها: تاغاديرت ن إسيل (ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ)، فنجد أن مادة تاغاديرت توجد ضمن مواد حقل الأبنية في الجانب البشري، بينما مادة إسيل فهي ضمن مواد حقل المياه في الجانب الطبيعي...
- أغلب الأسماء المركبة تتضمن، إلى جانب مواد (أغلبها أسماء) الجانبين الطبيعي والبشري، أدوات نحوية تأتي باعتبارها روابط أو واصفات للأسماء التي تدخل معها في التركيب، مثل نون الإضافة، وبعض أدوات النسبة مثل: وين، تين، أيت... أو ظروف المكان مثل: إگي، دؤ... وأحيانا قد تأتي أداتان نحويتان في مركب واحد، مثل: اجتماع نون الإضافة مع بعض أدوات النسبة في: زأويت ن أيت هارون مثلا...
- هناك بعض الحقول تكاد تكون متطابقة فيما بين الجانبين الطبيعي والبشري، مع بعض الفوارق، وبالأخص حقل المنافذ والممرات بالجانب الطبيعي وحقل المسالك والطرق بالجانب البشري، ومن بين أهم الفوارق التي جعلتنا نضع هذا العلم أو ذاك في أحد الحقلين هو تدخل الإنسان من عدمه، فنجد أن المواد التي جاءت في الجانب الطبيعي عبارة عن ممرات لم تكن للإنسان أية لمسة أو تدخل في جعلها ممرا أو منفذا، بل إنها تشكلت بفعل عوامل طبيعية، رغم أن الإنسان أصبح يستعملها كممرات وطرق معبدة أحيانا، لكنها احتفظت بتسميتها الطبيعية ومن أمثلتها: تيزگي (ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ) وأگني (ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ) وتيزغت (ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵔⵜ) ... أما مواد الجانب البشري، فمن أسمائها نستشف أن هناك

تدخلنا للإنسان في إنشائها أو تهينتها، مثل: إكيوز (X X L *)، وأمتضي (E + C o)، وأسكا ... (o o K o) ...

- أغلب مواد حقل الأعضاء البشرية هي مواد أخذت أو أطلقت على أشكال تضاريسية، وهو ما يبرز دور التشبيه بأعضاء جسم الإنسان أثناء تسمية المكان، فنجد مثلاً إمي يطلق على المنفذ الطبيعي، وإغير على المرتفع الجبلي الذي ينتهي بسفح حاد، وتامكرضت على الممر بين قمتين لنفس الجبل... ما يعني أن هناك تشبيه لما هو طبيعي بمواد من حقل من حقول الجانب البشرية، وهو ما يصطلح عليه في اللسانيات بالاشتقاق الدلالي، أي تم اشتقاق دلالة أسماء أعضاء الجسم وإسقاطها على الأشكال التضاريسية.
- نمط البناء التقليدي الغالب في القبيلة، قبل دخول الإسمنت، والمتمثل في الحصون والقصبات والقلاع والمنازل الفسيحة، هو نمط فريد ومميز، إذ نجد أن أغلب بنايات هذا النمط تبنى في السفوح المشمسة أو ما يطلق عليه أنامر (o□□o)، وناذرا ما نجد دواوير القبلية تبنى في الحصن الظليل أو أمالو (o□o%)، والدليل على ذلك أن مادة أنامر ذكرت في المتن ثلاث مرات، وفي مناطق مختلفة، بينما مادة أمالو فهي مذكورة مرتين وفي نفس المنطقة. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن ساكنة المنطقة تختار لبنانياتها المكان المناسب، بحيث يكون دافئا شتاء ومعتدلا صيفا، بحكم أن المنطقة تعرف مناخا حارا في فصل الصيف وباردا في فصل الشتاء.
- غالبا ما تبنى المراكز السكنية في مكان مرتفع، وأحيانا فوق قمم بعض التلال والجبال، لسببين إثنين، السبب الأول يتعلق بالحماية والأمن من كل عدو محتمل، مما يسهل على الساكنة حماية الدوار؛ أما السبب الثاني فيتمثل في الحماية من أخطار الطبيعية مثل الفيضانات والتصحر والحرارة...
- تعتبر علاقة الجانبين الطبيعي والبشري في مجال الأبنية علاقة وطيدة، فإذا اعتبرنا الدور والمنازل، وكل أشكال البناء، جزء من الجانب البشري، بحكم أن الإنسان هو الذي يسهر على إنشائها وبنائها، فإنها في الجهة المقابلة تعتمد على مواد طبيعية مثل التربة والصخور، وهو شيء بارز في مواد الأعلام المكانية التي تضمها المتن، ومن أمثلته ذكر أنواع الصخور والتربة ومواد خامة أخرى تستعمل في البناء مثل جذوع الأشجار وأغصانها...

ومما لا شك فيه أن لقبيلة إسافن، بامتدادها الجغرافي وبعاداتها وتقاليدها الضاربة في القدم، مميزات وخصوصيات مشتركة مع جيرانها من قبائل الأطلس الصغير، سواء فيما يتعلق بنمط العيش أو بالمعجم المستخدم للتواصل بين السكان أو بتشكلاتها التضاريسية... وقد حاولت العديد من المصادر والمراجع، رغم نذرتها، الإحاطة بجوانب من هذه القبيلة وإبراز مقوماتها التاريخية، الجغرافية والأنثروبولوجية... وهو يسهل أمر الباحثين في مجال الطوبونيميا للقيام بمقارنة نتائجها بالنتائج والاستنتاجات التي أفرزتها الدراسة المكانية، كما يسهل مستقبلا عمل المتخصصين في مجال التشوير وبناء الخرائط وإعداد المونوغرافيات... من أجل التعريف أكثر بمثل هذه المناطق التي لم يكتب عنها الشيء الكثير وبالتالي الإجابة عن العديد من التساؤلات التي تهم بالدرجة الأولى تاريخ الاستقرار بالمنطقة، وعلاقة القبائل فيما بينها وعلاقتها بالدولة المركزية، وأهم الفترات التاريخية التي مرت منها المنطقة، وكذلك التعرف على بعض أنماط الحيوانات والنباتات التي كانت منتشرة قبل انقراضها بالقبيلة.

كل هذه الأسئلة والاشكالات وغيرها سنحاول الإجابة عنها حينما سنقوم بمسح كلي، وجمع لكل الأعلام المكانية، ودراستها دراسة مستفيضة، ودراسة مكوناتها في دراسات مستقبلية بناء على المعطيات الحالية.

المراجع والمصادر:

- أبرزاق البشير، (2017)، واحة تيسينت من خلال رحلة التعرف على المغرب لشارك دوفوكو، مجلة أسيناك، العدد: 12؛
- أفا عمر، (1988)، مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر (سوس 1822-1906)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير؛
- الإسافني الأفاوي إبراهيم بن علي، (2014)، القاموس الأمازيغي العربي، تحقيق وتقديم عبد الله خليل، مؤسسة الملك عبد العزيز، الدار البيضاء؛
- البركة محمد وآخرون، (2012)، الطوبونيميا بالغرب الإسلامي أو ضبط الأعلام الجغرافية: مقدمات في الفهم والمنهج والعلائق، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء؛
- التوفيق أحمد، (2019)، في تاريخ المغرب، ط: 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء؛
- حنداين محمد، (1993)، مساهمة في دراسة أولية للأعلام الجغرافية بتارودانت، ضمن تارودانت حاضرة سوس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير؛
- الحضيكي محمد بن أحمد، (2006)، طبقات الحضيكي (1189هـ/1775م)، تحقيق أحمد بومزكو، مطبعة النجاح الجديدة، الجزء الأول، الدار البيضاء؛
- حميدة عبد الرحمان، (1984)، أعلام الجغرافيين العرب، ط: 1، دار الفكر، دمشق؛

- الدفاع علي بن عبد الله، رواد علم الجغرافيا في الحضارة العربية والإسلامية، مكتبة التوبة، طهران، 1993
- دو فوكو شارل، (1999)، التعرف على المغرب (1883-1884): الرحلة، ترجمة: المختار بلعربي، بإشراف الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء؛
- الزهري أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، (1989)، كتاب الجغرافية، تحقيق: محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد؛
- شحادة سليم ميخائيل، (1883)، في الجغرافيا وجغرافيا الإسلام، مجلة المقتطف، عدد: 10؛
- صدقي علي، (2004)، نماذج من الأعلام الجغرافية والبشرية المغربية، سلسلة الدراسات والأطروحات: رقم 1، منشورات منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية (مركز الدراسات التاريخية والبيئية)، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط؛
- الفاسي محمد، (1958)، كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، مجلة: دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد: 13؛
- الهاشي أحمد، (2002)، الأماكنية المغربية نموذج المشهد الطبيعي والبشري في أماكنية سوس، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللسانيات، جامعة ابن زهر، تحت إشراف الدكتور: أحمد صابر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، 2001-2002.
- باللغة الفرنسية:
- DE FOUCAULD, Charles. (1952) *Dictionnaire Touareg-français : dialecte de l'ahaggar*. Tome 4. Imprimerie nationale de France ;
- Le capitaine GRAT, (1938) étude sur la tribu d'Issafen, bureau des affaires indigènes, Ighrem.

— مظاهر العدالة والمساواة في القوانين العرفية الأمازيغية Aspects of justice and equality in Amazigh customary laws

أحمد أورير

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - سايس

ملخص

يسعى هذا المقال إلى تسليط الضوء على مظاهر العدالة والمساواة في القوانين العرفية الأمازيغية، المعروفة بـ"إيزرفان" izrfan، وهي منظومة قوانين تُحدد أسس الحياة داخل القبائل الأمازيغية، وتهدف إلى تحقيق التوازن بين الفرد والمجتمع، وضمان استمرارية الموارد الطبيعية للأجيال القادمة. كما تُرسخ هذه الأعراف قيم التضامن والتسامح بين أفراد المجتمع، حيث تفضل الحلول التصالحية، مثل الدية أو النفي، بدل العقوبات القاسية كالإعدام. بالإضافة إلى ذلك، تعتمد على فرض عقوبات مالية لتعزيز السلم والاستقرار، كبديل عن العقوبات الجسدية. الكلمات المفتاحية: الأعراف الأمازيغية، العدالة، المساواة، التعاون، "مؤسسة أجماعة".

Abstract

This article seeks to shed light on the aspects of justice and equality in Amazigh customary laws, known as «izrfan» a system of laws that define the foundations of life within Amazigh tribes and aim to achieve a balance between the individual and society and ensure the continuity of natural resources for future generations. These customs also reinforce the values of solidarity and tolerance among community members, favoring restorative solutions, such as blood money or exile, rather than harsh punishments such as the death penalty. In addition, they rely on financial penalties to promote peace and stability, as an alternative to physical punishments.

Keywords: Amazigh customs, justice, equality, cooperation, jmaa fondation.

مقدمة

ظهرت الأعراف الأمازيغية منذ القديم كضرورة تنظيمية للمصالح، والعلاقات بين الأفراد والجماعات؛ إذ تعد هذه القوانين أداة لتنظيم الحياة اليومية والتعامل مع القضايا المختلفة مثل الملكية، الأسرة، النزاعات، والعلاقات بين أفراد المجتمع. كما تمثل ضماناً لتحقيق العدالة والمساواة، حيث يتم الفصل في النزاعات بناءً على القوانين العرفية التي تحظى بإجماع المجتمع. يقول محمد حنداين: "من الصعب بمكان التأكد علمياً من تاريخ بداية العرف في المجتمع المغربي، نظراً لندرة الوثائق المكتوبة في الفترة القديمة. بيد أن ذلك لا يمنع من القول دون أن نجانب الصواب أن العرف سابق للفترة الإسلامية بحكم ارتباطه بالنظام القبلي السائد في سوس. فهو يرجع إلى مؤسسة القبيلة، فالمشعر في المجتمع القبلي يهتدي إلى أدوات وآليات لمعالجة المشاكل الطارئة على المجتمع وضبط العلاقات بين الأفراد والجماعات"¹.

وعلى الرغم من أن الأعراف الأمازيغية تراجعت أمام القوانين الحديثة، إلا أنها ما زالت تلهم الكثير من السياسات الاجتماعية والقانونية ببلادنا، ونذكر على سبيل المثال حق المرأة في طلاق، هو حق أقره "أزرف" منذ القدم، وتم تضمينه لاحقاً في مدونة الأحوال الشخصية لعام 2004. كذلك، مسألة اقتسام الأموال المشتركة بعد الطلاق، التي أوصت بها لجنة مراجعة مدونة الأسرة لعام 2024، كانت معروفة منذ القدم في معظم قبائل سوس وبلاد جزولة. بالإضافة إلى ذلك، كان الأمازيغ من أوائل من ألغوا عقوبة الإعدام، واستبدلوها بغرامات مالية أو النفي كأقصى عقوبة، وهو ما يتماشى مع توجه المملكة المغربية مؤخراً، بعدما صوتت لأول مرة بالإيجاب على قرار الإيقاف العالمي لتنفيذ عقوبة الإعدام أمام اللجنة الثالثة للأمم المتحدة، مع العلم أنها لم تطبق الإعدام منذ أكثر من ثلاثين عاماً.

نظراً لأن الأعراف الأمازيغية كانت في ما مضى مصدراً من مصادر التشريع بالمغرب، سنخصص هذا المقال لدراسة بعض هذه القوانين الوضعية، لا سيما المتعلقة بوضعية المرأة، إلغاء عقوبة الإعدام، وكذلك الأعراف المتعلقة بحماية البيئة والموارد الطبيعية. فكيف هي إذن وضعية المرأة من خلال هذه الأعراف؟ وما هي البدائل المقترحة لإلغاء عقوبة الإعدام؟ وما موقف العلماء ورجال الدين من ذلك؟

1 حنداين، محمد، العرف والمجتمع السوسي (قراءة في عرف إحدى قبائل سوس 1190هـ/1775م). في كتاب الأعراف بالبادية المغربية، منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية القنيطرة، 2004، ص. 9.

1- تعريف العرف

يعرف ابن منظور العرف على أنه كل عالٍ مرتفع، يقول: "وَعُرْفُ الرَّمْلِ وَالْجَبَلِ وَكُلِّ عَالٍ: ظَهْرُهُ وَأَعَالِيهِ، وَالْجَمْعُ أَعْرَافٌ وَعِرْفَةٌ. وقوله تعالى: "وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ"; الْأَعْرَافُ فِي اللُّغَةِ: جَمْعُ عُرْفٍ، وَهُوَ كُلُّ عَالٍ مُرْتَفِعٍ¹.

يتخذ العرف عند الأمازيغ عدة أسماء منها: الألواح مفردها اللوح (tallupt) وهي عبارة عن قوانين وقواعد وضوابط صارمة، تشتمل على إجراءات تتعلق بعقوبات مالية يعاقب بها كل من صدرت منه مخالفة ما من المخالفات التي تمس شرف الإنسان أو ماله أو بدنه، أو عرّض الأمن الداخلي أو الخارجي للخطر وما إلى ذلك. وقد احتيط فيها لكل مظاهر الجريمة مع بيان جزائنها في جميع تطوراتها²... ويعتقد محمد العثماني أن أصل تسمية هذه القوانين بـ"اللوح" أخذت ربما من: القرآن في قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ³﴾، وكذلك قوله: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضِبَ أَخَذَ الْأَلْوَحَ وَفِي نَسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ⁴﴾. أو من عقود الالتزامات. فما زالت هناك بعض القبائل تسمي رسومها العقارية "تِيلُوَاح"، ومفردها "تَالُوَحْتْ"؛ أو لكون العرف كتب قديما في اللوح، في الوقت الذي كان الورق فيه غير منتشر، خصوصا في مثل ذلك الإقليم⁵. "أَزْرَف" azrf وهو مجموع القواعد القانونية التي تعارف عليها السكان في تنظيم شؤونهم وعلاقاتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويفسر بكونه الطريق "أَبْرِيد" الذي قد يحتمل الفرضية تبعا لمقولة: "أَنْدُو سَابْرِيدُ أَوْ أَنْدُو سَأَزْرَفُ" أي لنتبع الطريق أو لنذهب أمام العدالة⁶. تَعْقِيدِينْ tioqidin وهو مصطلح شائع التداول في القبائل الأمازيغية في الجنوب الشرقي، خاصة قبائل آيت عطا، ويطلق مصطلح "تَعْقِيدِينْ" على المدونة التي تجمع الأحكام والأعراف، كما يطلق على هذه المدونة أيضا "شرط خمس خماس نايت عطا، أي شروط وعقود أخماس آيت عطا⁷. يطلق

1 ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، المجلد التاسع، 1994، ص. 241.
2 العثماني، امحمد، ألواح جزولة والتشريع الإسلامي دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي، الرباط، دار الأمان، الطبعة الثالثة، 2017، ص. 107-108.
3 القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 145.
4 القرآن الكريم، سورة الأعراف، الآية 154.
5 العثماني، المرجع نفسه، ص. 109.
6 الهلالي، محمد ياسر، لمحة عن العقوبات العرفية للصوصية في المجال القروي المغربي خلال العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، في الأعراف بالبادية المغربية، منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية القنيطرة، 2004، ص. 158.
7 بوراس، عبد القادر، اتحادية قبائل آيت عطا والعرف القبلي، في الأعراف بالبادية المغربية، المرجع السابق، ص. 59، نقلا عن إبراهيم العمراني وإبراهيم القرى، التنظيم القبلي مساهمة في دراسة الجانب الاجتماعي نموذج آيت عطا، بحث لنيل شهادة الإجازة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير 1991.

كذلك مصطلح "تَعْقِيدِيْن" مجازا على المجلس الذي يسهر على تطبيق "تَعْقِيدِيْن" أي القوانين، كما يطلق مجازا أيضا على المكان الذي ينعقد فيه المجلس كما هو متداول لدى "آيت عطا" عند اصطلاحهم واطلاقهم "تَعْقِيدِيْن" على مكان يوجد بجبل صاغرو ويسمى "إِغْرْمُ أَمْرْدَاژ" أي القصر الأسفل، ولهذا فهنا القصر يرادف "تَعْقِيدِيْن" كقولهم نلتقي في تَعْقِيدِيْن آيت عطا أي نلتقي بالقصر المذكور، ويحظى هذا القصر بإجلال حقيقي لدى آيت عطا ويطبقون عليه "تَأْفَرَاوْت نَيْتْ عَطَا" أي مكان الحصانة إذ تحرم فيه الحروب والنزاعات¹.

2- القضاء العرفي في القبائل الأمازيغية

تلعب الأعراف الأمازيغية دورا أساسيا في تنظيم المجتمع، وإدارة شؤونه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قبل دخول الإسلام إلى شمال إفريقيا، وبعد استقلال المغرب سنة 1956م تم دمج هذه الأعراف مع الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية الحديثة. ذلك ما أشار إليه أحمد التوفيق؛ حيث يعتقد بأن المغرب لم يعتمد في تشريعاته فقط على المرجعية الدينية، بل أبدع المغاربة منذ القديم في صياغة قوانين وضعية تنبع من حاجاتهم الأساسية في تدبير شؤونهم الجماعية، يقول: "من المعلوم أن مصادر القوانين التي كان يجري بها العمل، في المجتمع المغربي، كانت هي الشرع الإسلامي، والعرف الجماعي، والممارسة القانونية لممثلي المخزن. ومن المسلم به كذلك أن العرف لم يكن معمولا به في المناطق القروية وحدها، أو في المناطق الجبلية منها فقط، بل كان موجودا حتى في المدن الرئيسية كفاس مثلا. كما أن الشرع قد تغلغل، منذ قرون، في الأوقاف العرفية لكثير من المناطق النائية عن العواصم، وقد كان هناك تداخل وتفاعل بين الشرع والعرف، ولم يكن بينهما تعارض وانفصال"². كما أقام أهل جزولة هيئتين للقضاء، الأولى العلماء: يتولون الفصل في الأحوال الشخصية، والمشاكل العقارية، والإرث، وما إلى ذلك، بطريق التحكيم والتراضي بين الخصمين، من خلا الكتاب والسنة والإجماع، بشرط أن يكون المحكم عدلا، غير خارج عن مذهب المتحاكمين. أما الهيئة الثانية فهم أعيان الجماعة (إِنْفَلَاَسْ): يتولون الفصل في الجنايات وبعض المسائل المدنية، وما يحدث في الأسواق من الغش والنقص في الكيل والوزن وما إلى ذلك. بواسطة قانون تصدره

1 بوراس، المرجع السابق، ص. 59.

2 التوفيق، أحمد، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان 1850 - 1912)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الثانية، 2011، ص. 399.

الجماعة وتصادق عليه بالإجماع يسمونه لوحا، تسجل فيه المخالفات وعقوباتها. فيطبقه الأعيان بحزم بعد التثبت والثبوت. والأحكام في هذا الباب غير قابلة للاستئناف¹.

في كتابه القوانين العرفية الأمازيغية أورد أحمد أرخموش ظهير شريف في شأن ما يتعلق بأمور القبائل "البربرية" بالإيالة الشريفة، يأمر فيه السلطان باحترام ومراعاة النظام العرفي الجاري به العمل في القبائل الأمازيغية. يقول الظهير: "الحمد لله وحده، يعلم في كتابنا هذه أسماه الله وأعز أمره أنه لما كانت القبائل "البربرية" تتنازع للدخول في طاعة جنابنا الشريف بسبب انتشار الأمن فيهم. وكانت لهم عوائد خصوصية يجرون عليها أعمالهم من قديم ويصعب عليهم الخروج عنها. وكان غرض جنابنا الشريف السعي فيما يسود به الأمن ويعم به الصلاح والاطمئنان في رعيتنا السعيدة اقتضى نظرنا السديد إقرارهم على عوائدهم وتسليم ما يجرونه عليه من أعمالهم ومن أجله أصدرنا أمرنا الكريم بما يأتي: الفصل الأول أن القبائل "البربرية" الموجودة بايالتنا تبقى شؤونها جارية على مقتضى قوانينها وعوائدها الخصوصية تحت مراقبة ولاية الحكومة. الفصل الثاني: تصدر قرارات من الصدر الأعظم بعد الموافقة مع الكاتب العام لدى الدولة الشريفة في تعيين القبائل المتبعة للعوائد "البربرية" كما يقع تعيين ما ينطبق على تلك القبائل والقوانين والضوابط الصادرة بها والسلام"².

كما شكل موقف السلطان مولاي الحسن الأول تجاه قبائل آيت باعمران نموذجا لموقف المخزن من الأعراف الأمازيغية؛ إذ ينص ظهير تعيين القاضي أحمد ابن إبراهيم السملالي ترك الاختيار لقبائل آيت باعمران في الاحتكام إلى القضاء الشرعي أو القضاء العرفي، ذلك ما أكدته علي المحمدي من خلال رسالة السلطان الحسن الأول التي أوردتها في كتابه السلطة والمجتمع في المغرب نموذج آيت باعمران، تقول الرسالة: "(...) يستقر بيد ماسكه الشريف الأجل الفقيه السيد أحمد ابن إبراهيم السملالي العباسي، ويتعرف منه، بحول الله وقوته ومنته وطوله، أننا وليناه خطة القضاء بقبيلة آيت بوعمران كافة، وأذن له بتصفح الرسوم، والفصل بين الخصوم، والحكم بمذهب مالك بالمشهور، أو بما عليه العمل عند الجمهور (...)"³ يضيف المحمدي نصا يتبنى فيه السلطان أعراف قبائل آيت باعمران ويحث على عدم الخروج عنها: "... واشترطنا على السادة منهم والأعلام، والأعيان والحكام المعينين عندهم لربط الأمور ربط اتقان وأحكام، أن يضربوا على أيدي أهل الجرائم، وأن ينتصفوا للمظلوم من الظالم، وأن لا يخرجوا في ذلك على ما تقرر لديهم من

1 العثماني، المرجع السابق، ص. 92-93.

2 أرخموش، أحمد، القوانين العرفية الأمازيغية إيزرفان إيمازيغن، الجزء الأول، الرباط، مطابع أمبريال، 2001 ص. 53.

3 المحمدي، علي، السلطة والمجتمع في المغرب نموذج آيت باعمران، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2014، ص. 78.

الأعراف والحد المحدود لهم عند الانتصاف...¹ يتضح إذن أن المخزن لم يقتصر على منح قبائل آيت باعمران حرية الاختيار بين القضاء الشرعي والقضاء العرفي فحسب، بل اعتمد هذه الأعراف وأكد ضرورة الالتزام بها وعدم الحياد عنها.

وأما موقف العلماء ورجال الدين من القوانين الوضعية الأمازيغية فكان متباينا، لارتباطه بالسياق التاريخي والثقافي آنذاك، فمنهم من انتقد ورفض بعض الأعراف التي تتعارض مع القواعد الإسلامية، كعدم تطبيق الحدود (الإعدام، قطع يد السارق، الرجم...)، وأيضا بعض الأحكام المتعلقة بالزواج والطلاق. وهناك فئة أخرى لا ترى مانعا في الرجوع إلى هذه الأعراف لاسيما تلك التي لا تتعارض مع القواعد الإسلامية، كالتعاون الجماعي (التؤيزة)، أو تنظيم الموارد الطبيعية (توزيع المياه والأراضي). يقول عبد القادر بوراس في هذا الجانب: "ينبغي أن نشير إلى أن تطبيق الأحكام العرفية مثل "تعقيدين" لدى آيت عطا – قد أثار جدلا ورد فعل الفقهاء- وترجم هؤلاء الفقهاء والعلماء موقفهم من خلال النوازل إذ نستخلص منها موقفين: الموقف الأول: وهو موقف مبدئي يعتبر العرف ممارسة جاهلية. الموقف الثاني: لا يعتبر العرف جاهلية، وإنما يعتبره، نوع من الضلال"².

أما علماء سوس فيعتقد العثماني أن موقفهم من الأعراف الأمازيغية كان إيجابيا؛ حيث أقروا بها بل وشاركوا في وضعها وأوصوا بها معتمدين في موقفهم هذا على السنة النبوية خاصة العقد الذي جمع بين المهاجرين والأنصار بعد الهجرة إلى المدينة. يقول: "ثم إن كثيرا من العلماء في جزولة يؤيدون، بل يوجبون إقامة الضوابط والألواح، خصوصا في البلاد التي تقلصت عنها مراقبة السلطة المركزية. ولا شك في أن لهم أصلا في ذلك، وهو العهد الذي عقده النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار واليهود أول نزوله بالمدينة أو بعد بدر. وإذا جاز ذلك للنبي ﷺ والوحي ينزل عليه، فلم لا يجوز لغيره؟ خصوصا عند الضرورة. وعهد النبي ﷺ هذا يعد أقدم دستور إسلامي، وأخطر وثيقة قيمة. ويدل أيضا على اهتمام النبي ﷺ بضمان الأمن وفرض النظام والعدل. ونفس الشيء هو قصد الجزوليين"³.

وتقوم القوانين العرفية الأمازيغية على مبدأ فصل السلط وذلك من أجل الحفاظ على النظام والعدل داخل القبائل، ورغم أن هذا الفصل قد لا يتطابق تمامًا مع المفهوم الحديث لفصل السلط، إلا أنه

1 المحمدي، المرجع نفسه.

2 بوراس، عبد القادر، اتحادية قبائل آيت عطا والعرف القبلي، في الأعراف بالبادية المغربية، منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية القنيطرة، 2004، ص. 62-63.

3 العثماني، المرجع السابق، ص. 147.

يظهر بوضوح في توزيع المهام والمسؤوليات بين مختلف الهياكل القبلية، فنجد مثلا مؤسسة "جماعة" أو أكرأو من مهامها إصدار القوانين والاعراف، وهي بمثابة السلطة التشريعية. وهناك أيضا أمغار أو أمغار نُوفلا أو أمغار نُوسكاس... الذي يعمل على ضمان الالتزام بالقوانين العرفية، وحل النزاعات وتنظيم الموارد المشتركة كالأراضي والمياه، وهو مقابل للسلطة التنفيذية. وأخيرا نجد السلطة القضائية والممثلة في مجلس "إنفلاس"، ومن مهامهم النظر في القضايا والنزاعات بين الأفراد أو العائلات، معتمدين في ذلك على الأعراف والقوانين المتفق عليها. يقول العثماني: "إن مبدأ الاختصاص وفصل السلط كان سائدا في جزولة من قديم، وليس معروفا متى حدث ذلك، ولا كيف حدث. غير أن الكل مطبوع عليه حتى داخل الأسرة. ففي ميدان القضاء الذي نحن بصدد البحث فيه، فإن إنفلاس (الأعيان) هم الذين يتولون الفصل في العقوبات الجنائية والحسبة وما إلى ذلك، بواسطة ألواح وضعت لذلك، ويتولون أيضا تنفيذ أحكام الفقهاء المختصين بالقضايا العقارية والأحوال الشخصية والإرث وما إلى ذلك. ولا يتدخل أحدهما في ما يختص به الآخر إلا إذا انتهكت حرمت الشرع أو خشيت الفتنة. فيتدخل العلماء، فيقبل رأيهم وتدخلهم، ويرفع كل اعتبار"¹. ذلك ما ذهب إليه أيضا بوراس بقوله: "تحاول (الأعراف) ضبط العلاقات لمنع احتكار السلطة من طرف شخص أو عائلة لها من القوة والنفوذ، ما يجعلها لا تخضع لأحكام، ولا تردعها قوانين، لهذا تشكل تعقيد عتبة كأداء أمام هذه الزعامات الظرفية حيث تمنعها من الطغيان، ولهذا فالأعراف تحافظ على التوازن السياسي لدى قبائل آيت عطا وتضمن إرجاع الأمور إلى نصابها"².

وفي قبائل زمور يرى علي بنطالب بأن مؤسسة "اجماعة" لعبت دورا بارزا في إدارة الموارد المحلية للقبيلة، رغم خضوعها سياسيا لسلطة المخزن، الذي كان يقتصر دوره في تلك الفترة على جمع الجبايات من القبائل، تاركا لها مسؤولية تنظيم شؤونها الداخلية. ولم يقتصر دور "اجماعة" على وضع القوانين العرفية وضمان تنفيذها فقط، بل كانت لها وظيفة سياسية هامة في مجتمع يفتقر لسلطة مركزية مباشرة. فهي تعوض هذا الفراغ، مما يعزز من أهميتها. إذ تمثل القيادة الجماعية التي تحل محل القيادة الفردية، مما يمنحها شرعية واسعة واندماجا قويا بين مختلف فئات القبيلة³. لهذا تضطلع "اجماعة" بدور محوري في إدارة شؤون القبيلة، لكونها تجمع بين الأدوار القضائية والاقتصادية والاجتماعية.

1 العثماني، المرجع نفسه، ص. 176.

2 بوراس، المرجع السابق، ص. 63.

3 بنطالب، علي، تدبير الموارد المحلية في منطقة زمور، في كتاب: تدبير الموارد المحلية بالمغرب، سلسلة دراسات وأبحاث، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2018، ص. 14.

كذلك تمثل الأنظمة العرفية المزابية حسب أرحموش تجربة ثرية في التسيير الديمقراطي المحلي، اعتبارا لتشكلها وامتدادها في الوجود قرابة الألف سنة (منذ بداية القرن الخامس 11/5م)، ونتيجة تزاوج تطبيقات النظرية الديمقراطية عند الأباضية بالتنظيم اللامركزي الديمقراطي العشائري للمجتمعات الأمازيغية، مع تطعيمها ببعض أساليب وأشكال الديمقراطية الليبرالية منذ تجسيد دستور 1989/02/23 مثل أسلوب الاقتراع العام السري المباشر، بالتصويت¹. وتتمثل أهم هذه القواعد والمبادئ المجسدة للمبدأ الديمقراطي والتي تقوم عليها النظم العرفية المزابية في ما يلي²: معايير اختيار إغزابين³؛ حيث تعتبر الكفاءة العلمية والاخلاقية المقياس الجوهرى المعتمد في انتخاب واختيار أعضاء الهيئات الدينية التي تتولى السلطة الروحية.

مبدأ التوازن في التمثيل: حيث تقوم الهيئة العشائرية على التوازن في التمثيل لكافة المجموعات دون اعتبار لقوتها العددية والمادية.

مبدأ النيابة التدريجية: ومعناه أن الأفراد في نطاق "إغرم" يشاركون في انتخاب ممثلهم في الهيئات العرفية والرسمية بواسطة مجالس تمثيلية قائمة على أساس الترابط العائلي، حيث تمثل قوائم المرشحين في الانتخابات مثلا التشكيلية للمدن، وتسجل البنية الاجتماعية للأفراد.

مبدأ التداول على المسؤولية: بمعنى تداول الصفيين المنافسين على السلطة والمعارضة على التوال وفقا لقواعد محددة دون الأخذ بعين الاعتبار لمقياس الكثرة والقلة. وقد ظهرت هذه القاعدة نتيجة التنافس الشديد على منصب "القايد" في القديم.

3- وضعية المرأة

من مظاهر حماية المرأة العاملة والمساهمة في إنشاء الثروة، يوجد عرف أمازيغي يسمى tamazzalt (تَامَزَالْتْ)، وهو مرادف للكد والسعاية⁴، وحسب هذا العرف فمن حق المرأة التي ساهمت في إنشاء الثروة أو تنميتها، أن تقتسم الأموال المحصل عليها مع زوجها بعد الطلاق. يقول أرحموش: "ومتى تبث أن الزوجة قد ضحت أيام الزوجية، وضربت الكد في ما استفاداه معا، هي وزوجها، من الأموال والممتلكات، بمشاركتها

1 أرحموش، أحمد، مدونة القوانين الوضعية الأمازيغية إيزرفان إيمازيغن، الجزء الثاني، الرباط، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2006، ص. 143.

2 أرحموش، المرجع نفسه، ص. 143-144.

3 هي مؤسسة اجتماعية وروحية في المجتمعات الإباضية القديمة، تُعنى بشؤون التعليم الديني والاجتماعي.

4 المقصود بالسعاية في المعنى الاصطلاحي هو مقابل السعي والكد، إي مقابل العمل، سواء من أجل إيجاد رأسمال حال كون هذا الأخير غير موجود إطلاقا، أو لتنمية رأسمال قائم مملوك للسعاة أنفسهم أو لغيرهم، وذلك قصد تنميته وزيادة فيه والاستفادة منه. ويطلق على الرأسمال المستثمر في اصطلاح الفقهاء المهتمين بموضوع السعاية اسم الدّمنة. (أرحموش، 2001، ص. 59).

مثلا بكدها في أعمال التويضة (تويزي) الدورية التي تكون في الحرث والحصاد وغيرها، وكذا بعملها في جلب الماء من السواقي والأبار (أوكوم)، وباحتطابها من الغابات والبراري (أزدام)، وباعتنائها بتربية الماشية وخروجها للرعي (تايسا) وبتعاطيها لأعمال الغزل والنسيج (أسطا-تيلمي) وبخدمتها بشكل أو بآخر حال حضور الزوج أو غيابها، فإن الأعراف الجاري بها العمل في منطقة جزولة Iguzulen ولدى فقهاء مصمودة تجعلها شريكة له في المال المستفاد، ولا يضرها في ذلك مثلا استئثار الزوج بالمشتريات وجعله سنداتها في اسمه وحده، فإن اتفقا على نسبة معينة عمل بها، وإن أطلقت الشركة تحمل على التساوي في ما بينهما¹. من جهته يرى العثماني أن دور المرأة في جزولة ينحصر في السهر على شؤون منزلها الداخلية وتربية أولادها، وكذلك في سائر الشؤون الخارجية حين يغيب الزوج. يقول: "فهي (المرأة) تقوم بنقل حاجيات المنزل، ورعي الماشية، وحرث الحقول، وجمع المنتوجات الفلاحية، وغلل الأشجار، ونسج الملابس بعد غزلها، إلى غير ذلك من الأعمال التي لا تتم إلا لتبدأ من جديد. ولا تتوقف عجلتها التي تسير في خط دائري متصل لا أول له ولا آخر كالحلقة المفرغة لا يُدرى أين طرفاها. ولذلك اعترف لها بالسعاية والكد، ومشاركة الرجل في المداخل والأرباح. فالجزوليون - حيث تخذ المرأة- يعطونها نصيبا في كل ما يدخل إلى المنزل إذا شاركت في تحصيله بأي وجه، بعد تقويم العرفاء"².

وحول التعدد في الزوجات، فيكاد يكون مكروها في جل القبائل الأمازيغية. ففي تكوين الأسرة، التي هي شأن القبيلة والمجتمع، يلتزم الرجل بزوجة واحدة، إدراكاً منه أن الاستقرار الدائم لا يتحقق إلا بهذا الالتزام. أما التعدد دون وجود ضرورة ملحة، فإنه غالباً ما يثير الغيرة والشكوك وسوء الظن، مما يؤدي في النهاية إلى التفرقة والتشريد. كما أن الطلاق قليل جداً أو منعدم³. ذلك ما أكدته أرخموش بقوله: "إلى أن الزواج هو العقد المقدس الوحيد الذي تصادفه في القانون العرفي الأمازيغي، معتبرا في نفس الوقت أنه إذا كان عدد الزوجات في القانون الأمازيغي غير محدد (أقصاه أربع زوجات تبعا لنصوص الشريعة)، فإن من الملاحظ في هذه الفترة أن الأمازيغ لا يلجأون إلى ذلك وإن كانت هناك حالات نادرة جدا من الزواج بأكثر من واحدة"⁴. يتبين إذن أن الأعراف الأمازيغية لم تساهم في صون حقوق المرأة فقط، بل ساهمت كذلك في الحد من تعدد الزوجات، فمن خلال عرف "تَمَزَّالَتْ" الذي يجيز اقتسام الثروة بين الزوجين في حال طلاقهما،

1 أرخموش، 2001، المرجع السابق، ص. 60-61.

2 العثماني، المرجع السابق، ص. 73-76.

3 العثماني، المرجع السابق، ص. 183.

4 أرخموش، 2001، المرجع السابق، ص. 75.

أصبح الزوج حريصا على تفادي الطلاق وأيضا التعدد. وهذا ما تم إدراجه ضمن مقترحات إصلاح مدونة الأسرة، التي تنص على حق الزوجة في الأموال والثروة المكتسبة خلال العلاقة الزوجية. ذلك ما أشار له حنداين في معرض حديثه عن تداخل القوانين العرفية ومدونة الأسرة، يقول: "رغم اعتماد المدونة على ديباجة التشريع الإسلامي، إلا أنها تحتفظ ببعض المواد من القوانين العرفية، خاصة تلك التي تعطي للمرأة الحق في أن تشتري على زوجها ألا يتزوج مرة أخرى، وعدم تركه لبيت الزوجية أكثر من ثلاثة أشهر. كما نجد عقود زواج تشتري حقوقا أخرى: كالحق في اقتسام جميع الأموال التي راكمها الزوجان؛ في حالة طلاقهما وهو ما لم تنص عليه القوانين الأخرى المعمول بها".¹

يتبين كذلك مدى احترام وتوقير المرأة في المجتمع الأمازيغي، إبان الحروب والصراعات بين القبائل؛ فأتساءل ذلك لا تمس المرأة بسوء من كلى الطرفين. ذلك ما أشار إليه العثماني في معرض حديثه عن الحياة الاجتماعية في جزولة. يقول: "... وفيما يخص الحالة الحربية، فإن وقت المقاتلة والمصارعة بين طائفتين نرى منها العجزة والنساء والصبيان لا يمسون بسوء في حالة من الأحوال إلا ما قل مما لا يمكن أن يخلو منه ولو عصر الرسول ﷺ ... وفي بعض الأحيان، تدوم الحرب شهورا، بل سنوات حتى لا يستطيع الرجل أن تفارق يده سلاحه، بينما نساء الفريقين يلتقيان على الماء وفي الأفدنة دون أن يُمسَسْنَ بسوء من كلا الطرفين. وكثير ما يستفيد الرجل من هذه الوضعية، خصوصا إذا حوَصِر وتَعَذَّر الإفلات من بين برائن عدوه، وذلك بالاتجاه إلى ارتداء ملابس المرأة فيفلت، لأنه ليس من الأخلاق في شيء أن تتبع المرأة ولو بنظرة".² وردت كذلك عدة نصوص حول حماية المرأة من التحرش الجنسي؛ حيث تقول المادة 18 من لوح آيت أوجانا، آيت تاريتان وآسفالوا: "ومن تعلق بامرأة لأجل الفاحشة وظهرت عليه يعطي خمسين اريال وإذا أنكر يحلف بعشرة إلا إذا كانت فاسدة وبأن فسدتها بإثبات الشرع".³ وكذلك ورد في لوح آيت إسافن بإيدا وباعقيل: "ومن أخذ من الفسق ينصف بعشرة مثقالا، ومن طلب للمرأة فضيحة يعطي ثلاثة مثقالا ولو بمزاحة".⁴

كذلك يتدخل مجلس "إنفلأس" من أجل تنظيم وضمان حسن سير المواسم النسائية المنظمة بالأطلس الصغير، من أجل الحفاظ على الطابع النسوي لهذه التجمعات. يقول مبارك آيت عدي والمحموظ أسمهري: "كان مجلس إنفلاس القبيلة هو من يشرف على ضمان الحراسة لمواسم النساء، وذلك عن طريق وضع

1 Handaine, Mohammed, Le Droit coutumier et les législation au Maroc Approche historique, dans Le Droit coutumier et les législation au Maroc, Rabat, Organisation Tamaynut, 2007, p.40.

2 العثماني، المرجع السابق، ص. 183-184.

3 أرخموش، 2006، مرجع سابق، ص. 99.

4 أرخموش، 2006، المرجع السابق، ص. 116.

"أضافن" أي الحراس، في الأبواب والمنافذ المؤدية إلى مكان انعقاد الموسم قصد منع الرجال من التسلل إليه، وفي المسالك والطرق لضمان مرور آمن للنساء ذهابا وإيابا. وبعد تراجع سلطة القبيلة لفائدة الزعامات المحلية، القواد والشيوخ، كان هؤلاء بدورهم يوفرّون كل أشكال الحماية والتنظيم لهذه الملتقيات، ولا يتساهلون في معاقبة المخالفين للأعراف الجاري بها العمل"¹.

هكذا عملت الأعراف الأمازيغية على تعزيز مكانة المرأة، نظرا لمسؤولياتها الكبيرة داخل الأسرة؛ إذ تشارك في اتخاذ القرارات العائلية، وأيضا تنظيم الحياة اليومية. هذا إلى جانب دورها في المجال الاقتصادي مثل الزراعة، تربية الماشية، الحرف اليدوية والنسيج. لذلك أقرت لها الأعراف بمجموعة من الحقوق، وفرضت عقوبات لكل مخالف لها، والملاحظ بأن هذه الأعراف لم تطبق العقوبات البدنية كما كان معمولا به في الشريعة الإسلامية، حيث اقتصر فقط على الغرامات المالية، والنفي من القبيلة كبديل لعقوبة الإعدام.

4- إلغاء عقوبة الإعدام

تذهب العديد من الهيئات الحقوقية في ترافعها حول إلغاء عقوبة الإعدام، على المرجعية الدولية لحقوق الإنسان، والمواثيق الدولية وأيضا اتفاقيات مناهضة التمييز؛ التي تنص في فقرتها الأولى من المادة السادسة من العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية، على أن "لكل شخص الحق الطبيعي في الحياة، ويحمي القانون هذا الحق ولا يجوز حرمان أي فرد من الحياة بشكل تعسفي". كما جاء في الفقرة السادسة من نفس المادة: "ليس في هذه المادة ما يمكن لأي دولة من الدول الأطراف في الاتفاقية الحالية الاستناد إليه من أجل تأجيل إلغاء عقوبة الإعدام أو الحيلولة دون ذلك الإلغاء".

وجاءت جهود المجتمع الدولي لإلغاء عقوبة الإعدام متأخرة كثيرا مقارنة بالقوانين والأعراف التي تبناها المجتمع الأمازيغي منذ القدم. ذلك ما أكدّه العثماني بقوله: "تعيش جزولة في أنظمة اجتماعية تنبعث كلها من روح جماعية، وتخضع لمقاييس حية تنطلق من قواعد ديمقراطية سليمة في غالب أوجهها ومظاهرها. وأكبر شاهد على ما ذكرنا هو وجود مجموعات كبيرة من الألواح يوغل بعضها في القدم. غير أن الظروف لم تسمح لنا بدراسة القوانين الوضعية ومقارنة ألواح جزولة بها، ولم يرغمنّا على عقد هذا الفصل إلا ما نقرأه من تبجّح بعض الناس بكونهم مخترعين ومبتدعين لمبادئ الديمقراطية – التي هي إقرار العدل والمساواة في

1 أيت عدي مبارك، والمحفوظ أسمهري، مواسم النساء في بلاد سوس. في كتاب: تدبير الموارد المحلية بالمغرب، سلسلة دراسات وأبحاث، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2018، ص. 219.

الحقوق والواجبات- بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بينما هذه الألواح منها ما هو أقدم من اكتشاف أمريكا بكثير"¹.

ومن نوازل تِيعْقِيدِيْن التي ذكرها التوفيق والتي حكم فيها الجاني بأقصى العقوبات ما يلي: " قتل رجل وريضي من اينولتان رجلا من قبيلة ايمغران الموجودة على السفح الجنوبي، وراء اينولتان، ووقع الاتفاق بين الفريقين على أن يقدم آيت ايواريضن، لجماعة القتل، عشرة رجال ليسكنوا معهم ويحسبوا منهم ويكثرُوا سوادهم"².

يضيف التوفيق قائلا: "في حالة القتل يكون الحكم العرفي عموما هو:

1. أزواك: وهو أن يخرج القاتل من قريته ويغير شيخه.
2. تقديم العزاء: وهو عبارة عن قدر من الشعير (6 عبرات في إحدى الحالات) + رأس من الغنم + وزنة زيت (16ل).

3. الدية: وهي قدر من المال. وقد باعت عائلة كطيوية في دية قتل أحد أولادها 200 عبرة شعير بثمان قرش للعبرة و100 عبرة قمر بقرشين للعبرة"³.

وجاء في المادة 5 من تعقين ن آيت عثمان: "من قتل أحد نعود بالله من ذلك بمائة مثقال"⁴. تضيف المادة 64: "ومن قتل ولم يظهر من قتله فعلى المتهم عشرة حلالة"⁵. وفي لوح أفانور بواحة تدغة، تقول المادة 18: "من قتل أحدا يعطي مثقال، وتحرق داره ويطرد ويتبعه صاحبه حتى يخلص منه أو يفد نسفيه، إن كان القاتل شريكا في الدار مع إخوانه لا يحرق سوى حظه"⁶. وفي القتل الخطأ تقول المادة 58 من اللوح نفسه: "من قتل أحد خطأ يعطي عشرين مثقالا، ولا تحرق داره"⁷. كذلك في لوح آيت أوجنا، آيت تاريتان وأسفالوا تقول المادة 4: "وإذا قتل أحد عمدا يعطي قنطار، النصف للمقتول والنصف للمزارق (...). بالروح ويخرج بخمسة من إخوانه"⁸. وحول القتل الخطأ تقول المادة 5: "وقتل الخطأ مائة ريال (...) والنصف كما ذكرنا ويخرج القاتل وحده"⁹. وحسب قانون إذا وكنظيف، يدفع القاتل غرامة مالية قدرها 50 أوقية،

1 العثماني، المرجع السابق، ص. 177.

2 التوفيق، المرجع السابق، ص. 411.

3 التوفيق، المرجع السابق، ص. 412.

4 أرخموش، 2006، ص. 64.

5 المرجع نفسه، ص. 68.

6 المرجع نفسه، ص. 76.

7 المرجع نفسه، ص. 80.

8 المرجع نفسه، ص. 97.

9 المرجع نفسه.

وهذا المبلغ هو نفسه يدفعه من يقدم توكيلا لشخص آخر غريب عن القبيلة. وهو ما يفسر إلى أي مدى لا تقبل القبيلة، بسهولة، الغرباء داخل مجالها، وذلك للحفاظ على أسرارها¹. ويشير أرحموش إلى تميز الأعراف الأمازيغية بكونها السبابة إلى إلغاء عقوبة الإعدام، مما يعكس تطوراً مبكراً في التشريعات الإنسانية داخل هذا المجتمع، ويتبن ذلك من خلال المادة 21 من أزرف نتمكيسين المحرر باللغة الأمازيغية والذي جاء فيه ما يلي:

«Uo11o E14o1 QQ8A, oD SoDQo O1ot +ESSEUEI I EKXoDI E oSt OOhEI, oD SoDQo toSSBQo I EKXoDI E OoO I E1E4E, E3ED MEST E OoO I E1E4E, oD E+3E3E3E O B3UoR O ECE I toUot 14A OEA E1A SohQO oD E+3E3E3E oD oD O 11o 3EUUoD E3E3E OOhE, oD O 11o 4 +B3E3E U1E1E+ 3E oS11oD O UoUUE ECEB+I oD oD Q3E3E3E; oD 1o4 EDQO3O 3E oSt OOhEI, E4O O 3E +RCE E Uo1o ECEB+I, E4O O 3E U1E3E, oUEI 1 EUO 1 UQOE, oD QEO +oD oE E3E ED oD Q3E3E E B3E3E3E, oD oE 3EUUoD E1oR oSt 1oD O UoUUE E3E3E»²

"من قتل الروح يعطي بقرتين لأيت ربعين (أي للجماعة - السلطة التنفيذية)، ويعطي بقرتين آخرين والتعويض لذوي الحقوق. ويحكم عليه بالنفي بباب "نتلات" أو ب"سيدي محند يعقوب"، إلى أن يتم العفو عنه ونزول العطف في قلوب ذوي الحقوق، أنداك عليه أن يذبح (البقر) لأيت ربعين وذوي الحقوق، ويتم إحضار الفقهاء والقاضي لتحرير عقد العفو بحضور الشهود".

من جهة أخرى يرى العثماني أن الألواح لا تختلف عن الشريعة الإسلامية إلا من حيث الكيف، فالقتل إن كان عمداً، فالقصاص؛ إلا إن عفا الأولياء بمقابل أو من دونه. وإن كان خطأ، فالدية حسب ما رسم في الألواح... وتُعزى الألواح عن الحكم بالقصاص ب"أزواك" غير المقيد بمدة. والحكم بالقصاص يصدره مجلس "إينفلاس"، ولا يقع الحكم به إلا بعد الثبوت واعتراف القاتل، وبعد كتابة اعترافه عنه بعدلين في عقد يسمى "تأبرات أوزواك". ويسلم لأولياء الدم حكماً في أيديهم، وحجة يدلون بها عند تنفيذهم القصاص في مطلوبهم متى سنحت لهم الفرصة، لأن القاعدة في جزولة أن القاتل لا يسلم لأولياء الدم مربوطاً يداً بيد، وإنما يسلم لهم الحكم الشامل على الاعتراف، وعلى تغريب القاتل إلزاماً. فعلى الأولياء أن يبحثوا عنه لتنفيذ الحكم، وعلى القاتل أن يختفي عن الأنظار، انتظاراً لما تأتي به الأيام من عفو أو قصاص، وأن يبحث عن مخرج يرضي به الأولياء ليعفوا عنه³. الشيء نفسه أكدته أرحموش في

1 Handaine, Ibid, P.41.

2 أرحموش، أحمد قيم العدالة في القوانين الوضعية الأمازيغية، الرباط، مطبعة البيضاوي، الطبعة الأولى، 2012، ص. 69 - 70.

3 العثماني، المرجع السابق، ص. 203-204.

معرض حديثه عن طريقة سن القوانين ومصدر إلزاميتها في جزولة، يقول: "...وهو المعطى الذي يمكن قوله عن النظام القانوني الجزولي الذي اعتمد كمصدر تشريعي أعراف البلاد المتوارثة عن سكانها وكذا الشريعة الإسلامية التي استطاعت أن تندمج في وسطهم الاجتماعي، حيث أثرت بشكل من الأشكال في القوانين الموضوعية المتبعة، وتمت مراعاة جميع هذه العناصر لتقنين مدونة الجنايات والجناح والمخالفات، بالإضافة إلى النزاعات المدنية التي يتولى أمر الفصل فيها أعيان الجماعة ورؤساءها بواسطة قانون وضعي سمي لوحا أو قانونا أو ديوانا أو عرفا، وهي مفاهيم مترادفة يحل كل منها محل الآخر".¹

يتضح من خلال ما ورد في الأعراف القانونية والعقوبات التي تضمنتها، بأن الأمازيغ لم يطبقوا العقوبات البدنية، ولا عقوبة الإعدام. في المقابل لجأوا إلى فرض غرامات مالية كبديل عن العقوبات البدنية، والتي تمثل المورد الأساسي لتسيير شؤون القبيلة. ولم تركز الأعراف الأمازيغية في صياغة قوانينها على جرائم القتل والضرب فقط بل كانت لهذه المؤسسات أهمية كبيرة خاصة في تدبير الموارد الاقتصادية والطبيعية بالمجالات الأمازيغية، وذلك للحد من الصراعات حول هذه الموارد سواء بين الأفراد أو بين الجماعات.

5- تدبير الموارد الطبيعية

تهتم الأعراف الأمازيغية بشكل كبير بالبيئة؛ حيث تحظر على الأفراد والجماعات انتهاك الأراضي المشتركة، أو الإضرار بالموارد الطبيعية مثل المياه والعيون وكذلك المراعي، الشيء الذي يعكس مدى احترام الأمازيغ للبيئة منذ القدم. جاء ضمن تاعقيت قصر الكارة حول المحافظة على المراعي ما يلي: "وأما من سرح في أكدالنا فعليه عشرة مثاقيل لكل سارح سوى من قدم للقصر، أو قد خرج منه وبات فيه فليس عليه شيء".² وحول حدود المرعى تقول المادة 140: "وأما حدود أكدالنا فهو من الموضع الذي ينزل فيه خافو من وراء النخلة، إلى الكاف (الكهف) تحت بُوغْيُول إلى مَسْمَسَة، إلى الكدية التي فوق الشعبة المسماة تزيّت".³ تضيف المادة 141: "ولا يسرح في هذا أكدال المذكور سوى الدولة الخارجة من داخل البلد".⁴ وجاء في المادة 113 من لوح أفانور بواحة تدغة: "ومن رعى لأحد في جناحه أو فدانته فإنه يعطي لكل شاة أو معزة أو بغلة أو عودة أو حمار ثمانية موزونة لكل رأس والزرع في النوادر كذلك يعطي ثمانية أوجوه لكل

1 أرحموش، 2001، المرجع السابق، ص. 71-72.

2 أرحموش، 2001، المرجع السابق، ص. 20.

3 أرحموش، المرجع نفسه، ص. 21.

4 المرجع نفسه.

رأس"1. تتضمن أيضا الأعراف الأمازيغية غرامات مالية لكل من حطب في الغابات أو قطع النباتات، تقول المادة 142 من تاعقيت قصر الكارة: "وأما من حطب وحش الحشيش أو قلع أفسيس من غير السارخ من أرماس إلى ومسمسة إلى النخلة المذكورة نصافه خمسة أواق، وإلى طريق المخزن"2. تضيف المادة 143: "وأما من قطع أنكراف مع السدر وتلوكوت وتونغت، أو دخلهم أحد إن كانوا خضرا نصافهم خمسة مثقال. هذا إن وجدهم الشيخ، وإن شك فيه يربط له خمسة حلافة بلا ترمت يقول قطعت ولا علمت، وينجي"3. كما جاء في دستور ماست: "وجميع من طغى وتعدى وأفسد أموال الناس يقلع أشجارا مطلقا وخصوصا في الاجنة وذرة وشعيرا أو هدم انبيان أو حرث (...) من غير شريعة فعليه خمس وعشرون مثقالا ومبائة القبيلة"4. وكذلك جاء في المادة 45 من لوح أفانور بواحة تدغة: "من قطع شجرة لأحد ثمرة يعطي خمسة أواق، وإن كانت غير ثمرة يعطي عشر موزونة"5. وأيضا "من هلك نخلة لأحد بنخلته أو قطعها له فعليه استخلافها"6. وفي تعقيت ن آيت عثمان، تقول المادة 12: "المواشي إن ارتعت في المزرعة فالبقرة والعودة والبغلة مثقال، والحمار أربعة أواق. والشاة عشرة مزنت"7، تضيف المادة 13: "ومن قطع الزيتون للشاة بمثقالين"8. وورد في لوح حصن قبيلة ايكونكا بهشتوكة: "من قتل شجرة غيره سواء من الهرقان أو النخائل والحناء والعنب وغير ذلك فيغرموا ذلك لربه بالقيمة التي قومت الشهود"9.

وأما بخصوص امتلاك الأراضي في القبائل الأمازيغية، فهي تنتمي إلى المشترك؛ أي نظام الملكية المشتركة، فلا يجوز لأحد أن يبيعها أو يهبها لشخص آخر خارج القبيلة؛ بحيث تفرض عقوبات مالية على كل من يخالف هذه القوانين. وكمثال على ذلك يقول الفصل 60 من المدونة العقارية (إيزرفان ن واكل) لدى فيدرالية آيت عطا، والذي يعود إلى القرن 18: "من باع حقلا أو أرضا لأجنبي عن الجماعة أو القبيلة (آيت اونبكي) يعتبر بيعه لاغيا ويؤدي غرامة قدرها 50 مثقال. والبيع لا يسري مفعوله إلا بين أعضاء الجماعة أو أبنائها وسلالاتها"10. يضيف الفصل 61 من نفس المدونة: "كل من تجاوز حدود ملكه، ينجز

1 أرخموش، 2006، ص. 89.

2 أرخموش، 2001، المرجع السابق، ص. 21.

3 أرخموش، 2001، المرجع السابق، ص. 21.

4 أرخموش، 2006، ص. 39.

5 أرخموش، 2006، المرجع السابق، ص. 78.

6 أرخموش، المرجع نفسه، ص. 79.

7 أرخموش، المرجع نفسه، ص. 64.

8 المرجع نفسه.

9 أرخموش، المرجع نفسه، ص. 109.

10 أرخموش، 2001، المرجع السابق، ص. 86.

ممثل السلطة بحثاً أو تحقيقاً ويغرم المجني ب 5 مثقال كاملة أو مقسمة¹. وفي قبائل زمور، تحظى الأرض بمكانة بالغة الأهمية، الأمر الذي دفعهم إلى حرمان المرأة من الإرث بهدف الحفاظ على الأرض داخل الإطار العائلي؛ بحيث تكتسب الأرض هذه القيمة العرفية باعتبارها رمزاً لوحدة النظام القبلي، تقول رحمة بورقية: "تلازم وضع المرأة في هذه المناطق طبيعة متناقضة، إذ يقصي العرف المرأة من الميراث. فليس لها الحق في الإرث، وذلك لكي تبقى الملكية داخل النسب، لأن المرأة تكون العنصر الذي يمكن بواسطته إتلاف الملكية الأرضية بحكم كونها الممر الذي قد يؤدي إلى نسب آخر². ولا يتوقف الأمر عند حرمان المرأة من الإرث للحفاظ على الأرض، بل يصل الأمر في هذه القبائل إلى استرجاع الأرض بعد بيعها، فمن خلال عُرف "الشُّفْعَة" يتبين حرص المجتمع المحلي (جُمَاعَة) على الحفاظ على التماسك الاجتماعي وصون الممتلكات داخل القبيلة. يقول بنطالب في هذا الإطار: "يكتسي العرف أيضاً أهمية بالغة في مسألة الارتباط بالأرض في زمور من خلال حق الشفعة، والذي يسمح بالحفاظ على الملكية داخل العائلة الصغيرة ثم العائلة الكبيرة، أي العَظْمُ أو "إِغْصُ ighess"، ثم القبيلة، حيث يخول لهؤلاء حق استرجاع الملكية على الأرض بعد بيعها. ويملك هذا الحق البائع نفسه، ويأتي بعده كل فرد ذكر بالغ ينتمي إلى "إِغْصُ" البائع، وذلك بالترتيب حسب مبدأ القرابة. ويمنح هذا العرف لـ "اجماعة" نفسها إمكانية استرجاع الملكية إلى القبيلة في حالة تعذر توفر ذوي الحق المشار إليهم³. تخضع إذن ملكية الأرض في قبائل زمور لقيود عرفية صارمة تهدف إلى الحفاظ عليها وصون قيمتها، فهي ليست مجرد مساحة جغرافية أو مورد اقتصادي، بل هي رمز للهوية والانتماء إلى القبيلة، كما تعتبر إرثاً مقدساً يتعين حمايته وضمان استمراريته للأجيال القادمة.

ويولي الأمازيغ أهمية كبيرة لتنظيم وتدبير استخدام الماء، لكونه مورداً ثميناً وحيوياً خاصة في المناطق الجبلية وشبه الجافة، كما أنه ملك مشترك للمجتمع فلا يحق لأي فرد الاستحواذ عليه بشكل فردي، لذلك يتم تدبيره من طرف مؤسسة "جُمَاعَة" من أجل ضمان توزيع عادل بين المزارعين والسكان، خاصة في حالات الجفاف أو ندرة المياه حيث تعطى الأولوية للأراضي التي تزرع المحاصيل الأساسية. في سكورة بالجنوب الشرقي للمغرب، أشارت حنان حمودا إلى عرف "التُكْمَانُ"، وهو عرف تضامني يلجأ إليه الفلاحون بهذه الواحة أيام الجفاف، هدفه الجمع بين حصتين مائيتين في الوقت نفسه، واحدة لصاحب الأرض والثانية تكون لجاره الذي يعيره حصته من الماء، فبدون هذا العرف التقليدي يكون من الصعب

1 أرحموش، المرجع نفسه.

2 بورقية رحمة، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقات الدولة بالقبائل في المغرب، بيروت، دار الطليعة، 1991، ص. 80-81.

3 بنطالب، المرجع السابق، ص. 24.

سقي الحقول والمزروعات خاصة خلال فصول الصيف الجافة. تقول حمودا: "ويشتهر هذا العرف، بكونه أشهر شكل للتضامن وتوطيد اللحمة العائلية والقبلية بواحة سكورة وبالضبط بدوار أولاد عميرة. فعندما تتراجع مياه الساقية (السَّاقِيَة الكُبيرة)، وتبدأ مياه الآبار في الجفاف، تتكتل فئة المزارعين أصحاب الحقول والأراضي الزراعية، حسب محدد واحد وهو الجوار والاشتراك في حدود هذه الحقول "الفَدَايِين"، فيقوم كل مزارع بتفويت حصته المائية التي يمتلكها إلى جاره في الأرض لسقيها، وبالمقابل عندما تأتي حصة هذا الجار يقوم بتفويت حصته المائية ليضيفها المانح الأول إلى حصته وملكيته المائية العادية، ليتمكن في الأخير هؤلاء الجيران المتضامنون من عملية سقي الأشجار ومزروعات أراضيهم المعيشية"¹. الشيء نفسه ورد في دستور قبيلة ماست، الذي يقر بعدم اكتراء الماء أو بيعها، في حين أباح تفويت الحصة المائية للجار. يقول العرف: "ومن جعلته القبيلة على الساقية واكرى الماء فعليه مائة مثقال انصافه للكارى والمكتري وعليهما مائة القبيلة وما ساقية بني مط لا تباع ولا تكتري ومن اكرها من المواضع بني مط بعد تمام ايامه ان قسموها بين المواضع فعليه مائة مثقال ومائة القبيلة وإن شاط الماء لموضع يحوزه لجاره ويكمل الشهر"². يضيف أرخموش نصا حول توزيع الماء في فيدرالية آيت عطا، يقول: "وتمتد المجالات التي تلامسها النصوص المذكورة كما ذكرنا، لتنظيم أعماق الأرض. فالياه مثلا ملك جماعي وتوزيعها يتم باعتماد نظام "تاوالا" أسبوع لكل "ءافوس" أو خمسة عشر يوما حسب وفرة المياه ونذرتها، والزواية لها نفس الحظوظ مثلها مثل أي "ءافوس" حيث تستفيد من حصتها الأسبوعية أو النصف الشهرية"³. ونظرا لأهمية الثروة المائية بهضبة زمور، أوكلت مهمة تدبير هذه الثروة لمؤسسة "اجماعه" التي كانت تسهر على تقسيم الحصص بين السكان بشكل يحد من النزاع بينهم. وتتدخل "اجماعه" بشكل مباشر للقيام بهذه المهمة، من خلال توزيع حصص الاستفادة بين المعنيين أخذا بعين الاعتبار المساحات الزراعية المسقية، واتباع نظام التدوير بين الليل والنهار على المستفيدين، واللجوء إلى القرعة "إيلان" للفصل في بعض القرارات بشكل يرضي الجميع"⁴.

وفي حالة سرقة حصة مائية لذوي الحقوق بواحة سكورة بالجنوب الشرقي، يقوم المتضرر بجمع ما يسمى ب 12 شاهدا (12 شَاهِدْ)، ويتوجهون إلى شيخ الماء (لُعَيْمَلْ) لإخباره بالواقعة، ثم يتم عقد اجتماع

1 حمودا، حنان، الماء وصناعة المقدس دراسة أنثروبولوجية لبنيات المجتمع الواحي بالمغرب، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2021، ص. 261.

2 أرخموش، 2006، المرجع السابق، ص. 38.

3 أرخموش، 2001، المرجع السابق، ص. 86.

4 بنطال، المرجع السابق، ص. 21.

على مستوى القبيلة وبحضور أعيانها، وفي مقدمتهم مجموعة "إمْرَضًا"1، للتشاور في صيغة الأحكام التي سيحكمون بها على المشتكى به (ها)، وتكون هذه الأحكام ذات صبغة عقابية وزجرية، تتخللها أحكام بتعويضات مادية للمشتكى (ة)، لا تتجاوز ألف درهم في أقصى الحالات، والحكم بضرورة رد حصة الماء المسروقة لصاحبها (تها)2.

تهدف إذن الأعراف الأمازيغية إلى تنظيم استخدام الموارد الطبيعية بشكل عادل ومستدام، كما تعكس لنا مدى احترام الأمازيغ للطبيعة، وتجسد مبادئ وقيم التعاون والتضامن بين الأفراد والجماعات.

خاتمة

هكذا تنظم القوانين الوضعية "إيززْقَان" حياة الإنسان في المجتمعات الأمازيغية، سواء من الجانب الاقتصادي أو البيئي أو الاجتماعي، كإعطاء الأولوية للمساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات، وكمثال على ذلك اقتسام الأموال المشتركة بين الزوجين في حال طلاقهما، أو تمكين المرأة من طلب الطلاق في حالة صعوبة الاستمرار في الزواج. كذلك تميزت الأعراف الأمازيغية بكونها السباقة إلى إلغاء عقوبة الإعدام، وأيضا كافة العقوبات البدنية، واقترحت كبديل لها غرامات مالية، انتصارا لبدأ الصلح وتعويض الضحية أو أهلها بدلا من الانتقام، ليتبين مدى عمق البعد الإنساني في هذه الثقافة، التي تسعى إلى تحقيق العدالة بطرق تحافظ على الحياة وترسخ السلام داخل المجتمع. أما في علاقتهم بالطبيعة فالأعراف تحظر الاستغلال المفرط للموارد الطبيعية كقطع الأشجار أو الرعي الجائر، كما تشجع على التعاون الجماعي سواء من خلال أنشطة الحرث الجماعي "تيويزي"، أو تفويت الحصص المائية للغير. ومن أجل تدير عادل لهذه الموارد الطبيعية، وضمان استمراريتهما للأجيال القادمة، أقرت الأعراف الأمازيغية أليات محددة لكل مخالف لهذه القوانين مثل الغرامات المالية، أو المنع المؤقت من استخدام هذه الموارد. فالأعراف الأمازيغية إذن ليست مجرد قوانين، بل هي منظومة ثقافية تعكس روح الانسجام بين الإنسان والطبيعة، كما تعتبر مكونا أساسيا من الهوية الأمازيغية.

لائحة المراجع

- 1 هي هيئة اجتماعية عرفية، مكونة من مجموعة من الرجال الذين ينتمون إلى أكبر العائلات ذات "النسب الشريف"، والتاريخ الحافل ب"أحداث البطولة"، والنفوذ وحيازة الرأسمال السوسيو-اقتصادي والرمزي بواحة سكورة. (حمودا، 2021، ص. 262).
- 2 حمودا، المرجع السابق، ص. 263.

- ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، 1994، لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، المجلد التاسع، بيروت.
- أرحموش، أحمد، 2001، القوانين العرفية الأمازيغية إيزرفان إيمازيغن، الجزء الأول، مطابع أمبريال، الرباط.
- أرحموش، أحمد، 2006، مدونة القوانين الوضعية الأمازيغية إيزرفان إيمازيغن، الجزء الثاني، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط.
- أرحموش، أحمد، 2012، قيم العدالة في القوانين الوضعية الأمازيغية، الطبعة الأولى، مطبعة البيضاوي، الرباط.
- بنطالب علي وآخرون، 2018، تدبير الموارد المحلية بالمغرب، سلسلة دراسات وأبحاث، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط.
- بورقية رحمة، 1991، الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقات الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت.
- البيضاوية بالكامل وآخرون، 2004، الأعراف بالبادية المغربية، منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية القنيطرة.
- التوفيق، أحمد، 2011، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان 1850 - 1912)، الطبعة الثانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
- حمود، حنان، 2021، الماء وصناعة المقدس دراسة أنثربولوجية لبنيات المجتمع الواحي بالمغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
- العثماني، محمد، 2017، ألواح جزولة والتشريع الإسلامي دراسة لأعراف قبائل سوس في ضوء التشريع الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار الأمان، الرباط.
- المحمدي، علي، 2014، السلطة والمجتمع في المغرب نموذج أيت باعمران، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.
- Handaine, Mohammed, 2007, Le Droit coutumier et les législation au Maroc Approche historique, dans Le Droit coutumier et les législation au Maroc, Organisation Tamaynut, Rabat.

تجليات رأس السنة الأمازيغية في الأدب والفنون: رحلة استكشاف التحولات الثقافية ورهان الحفاظ على التراث في ظل الرقمنة.

Manifestations of the Amazigh New Year in literature and the arts: a journey exploring cultural transformations and the bet on .preserving heritage in light of digitalization

رشيد منصوري

باحث بسلك الدكتوراه بجامعة سدي محمد بن عبد الله

فاس، سايس/المغرب

ملخص

يتناول المقال الجوانب الأدبية والفنية لرأس السنة الأمازيغية وعلاقتها المعقدة بالتحولات الثقافية الراهنة، ويتعمق في أهميتها ورمزيتها التي شكلت تطوره على مر العصور، حيث تم تصوير رأس السنة الأمازيغية في الإطار الأسطوري على أنها لحظة متشابكة مع الرواية الأسطورية، مما يعكس الروابط الثقافية العميقة الجذور للإنسان الأمازيغي التي توفر سياقًا ثقافيًا يضيف معنى للاحتفال، ويربطه بالحكاية التراثية التي تناقلتها الأجيال، في حين يستكشف الإطار التاريخي أيضًا المرجعية التاريخية التي يستند إليها الاحتفال برأس السنة الأمازيغية كتعبير ثقافي مرّن يتكيف مع الزمن.

في نفس الاتجاه، يسعى المقال إلى تسليط الضوء على تجليات الفنون الأدبية في إطار الاحتفال برأس السنة الأمازيغية في ظل التحولات الرقمية الحديثة، بما في ذلك الشعر والحكاية والأغاني، مع التركيز على إمكانية اندماج التقنيات الرقمية الحديثة والتقاليد مما يعزز فرص الوصول إلى التراث الأدبي الأمازيغي وإبرازه بشكل جذاب وواضح.

وأخيرًا، يتناول المقال تحديات الحفاظ على التراث الأدبي الأمازيغي في العصر الرقمي، ويقترح ضرورة الاعتماد على استراتيجيات ممكنة لخلق توازن متناغم بين التكنولوجيا والثقافة، حيث يقترح المقال دمج أساليب مبتكرة لضمان استمرارية وصون التراث الأدبي الأمازيغي الغني لمواجهة الرقمنة السريعة دون المساس بجذوره الثقافية الأصيلة.

الكلمات المفتاحية: رأس السنة الأمازيغية، الرقمنة، الأدب والفنون، التراث الثقافي.

Abstract

The article deals with the literary and artistic aspects of the Amazigh New Year and its complex relationship with current cultural transformations, and delves into the importance and symbolism that shaped its development throughout the ages. The Amazigh New Year was depicted in the mythological framework as a moment intertwined with the legendary narrative, reflecting the deep-rooted cultural ties of the Amazigh people. Which provides a cultural context that adds meaning to the celebration, linking it to the heritage story that has been passed down through generations, while the historical framework also explores the historical reference on which the Amazigh New Year celebration is based as a flexible cultural expression that adapts to time. In the same direction, the article seeks to shed light on the manifestations of literary arts within the framework of the celebration of the Amazigh New Year in light of modern digital transformations, including poetry, stories, and songs, with a focus on the possibility of merging modern digital technologies and traditions, which enhances the possibility of accessing and highlighting the Amazigh literary heritage. Attractive and clear. Finally, the article addresses the challenges of preserving the Amazigh literary heritage in the digital age and suggests the need to rely on possible strategies to create a harmonious balance between technology and culture. The article proposes incorporating innovative methods to ensure the continuity and preservation of the rich Amazigh literary heritage in the face of rapid digitization without compromising its authentic cultural roots.

Keywords: Amazigh New Year, digitization, literature and arts, cultural heritage.

مقدمة

من المعروف أن التاريخ ينسج خيوطاً مشعة بين مختلف الروافد الثقافية التقليدية التي تتجدد مع مرور الأجيال، وكما هو معروف في تقاليد الأمازيغ فإن الاحتفال بالسنة الأمازيغية يعتبر إحدى هذه الروافد العريقة المعروفة بـ "ⵉⵎⴰⵣⵉⵔⵜ ⵉⵎⴰⵣⵉⵔⵜ" التي تعكس جذوراً عميقة في قلب ثقافة الأمازيغ بشكل عام، وترتبط بشكل لا يتجزأ بالأعمال الأدبية التقليدية التي تنقل تراثاً غنياً من الحكايات والشعر والقيم، حيث تمتزج بمفاهيم الهوية والارتباط بالطبيعة وصمود التقاليد الشفهية، كوسيلة للتعبير الفني عن ثقافة حية تجسد تنوع وعمق الحضارة الأمازيغية، يلتقي فيها الماضي والحاضر في رقصة من الذكريات والتقاليد، وتعكس هذه اللحظة البديعة روحاً متجددة للأمازيغ وإرادة قوية للحفاظ على تراثهم الثقافي الفريد والمميز.

"إض ن يناير" كما هو يحلو للأمازيغ تسميته يمثل لحظة مميزة في التقويم الأمازيغي، حيث يعبر عن بداية دورة جديدة في الطبيعة والزراعة، ويعبر أيضاً عن تمسك شعب الأمازيغ بثقافتهم وتقاليدهم الغنية بالكثير من القصص والروايات الشفهية التي تعود جذورها إلى آلاف السنين.

إن الاحتفال برأس السنة الأمازيغية يعد من أبرز المظاهر الثقافية التي تعبر عن تمسك الأمازيغ بتراثهم الثقافي الهوياتي في وجه التحولات الحديثة، مما يبرز قوة الثقافة الأمازيغية ومرونتها في مواجهة التغيرات التكنولوجية في عصر الرقمنة، حيث تدخل الوسائل الحديثة مثل وسائل التواصل الاجتماعي والتكنولوجيا الرقمية لتعزيز هذا الاحتفال ونقله عبر الحدود الجغرافية، لكن في الوقت نفسه يتساءل البعض عن مدى تأثير هذه التكنولوجيا على أصالة الثقافة الأمازيغية، وبعبارة أكثر دقة هل تقوم التكنولوجيا بتعزيز التواصل ونقل التراث الثقافي الأمازيغي بشكل أوسع؟ أم أنها تشكل تهديداً حقيقياً للحفاظ على العادات والقيم التقليدية؟

في هذا الصدد نسعى من خلال هذا المقال إلى تسليط الضوء على تجليات احتفالات رأس السنة الأمازيغية في الأدب والفنون، وما هي التحولات الثقافية المرتبطة بها، وكيف يمكن الحفاظ على هذا التراث في ظل التحديات التي تفرضها الرقمنة؟ إن التأمل في الاحتفال برأس السنة الأمازيغية كتراث ثقافي غني يعد رمزا لربط جسور التواصل بين الماضي والحاضر، وفرصة لاستشراف مستقبل هذا الحدث التاريخي الذي تشكل عبر العصور وكيفية الحفاظ عليه وتعزيزه بشكل إيجابي في ظل عالم التكنولوجيا المتغير بسرعة دون المساس بجوهره الهوياتي الأصيل. فالاحتفال هو مناسبة ثقافية فريدة من نوعها تحتفل

بها الشعوب الأمازيغية في شمال إفريقيا بشكل عام والمغربية بشكل خاص، وتمثل هذه المناسبة تجسيداً لروح الأمازيغ وتراثهم الثقافي العريق الذي تعود جذوره إلى عصور قديمة، وتحظى في الآونة الأخيرة بأهمية كبيرة بهدف الحفاظ على التراث الأمازيغي وتعزيز الوعي بثقافته المتميزة.

في هذا الاتجاه يعتبر الأدب والفنون جزءاً لا يتجزأ من تجليات رأس السنة الأمازيغية، لكونهما يعكسان تاريخاً طويلاً من التفاعل الثقافي والتحويلات الجمالية التي مرت بها هذه الثقافة الغنية، خاصة الأدب الأمازيغي الذي يشكل أهم المظاهر الثقافية في هذه المناسبة، حيث يتم فيها تبادل القصائد والقصص التي تروي قصة الشعب الأمازيغي وتعبّر عن هويتهم الفريدة.

فمن المعروف أن الأدب الأمازيغي يشتهر بتنوعه وغناه، حيث يضم مجموعة متنوعة من الأشكال الأدبية مثل الشعر والرواية والمسرح والحكاية...، ويعتبر الشعر الأمازيغي من أهم أشكال الأدب في هذه المناسبة، حيث يعبر به عن الحياة والحب والطبيعة بأسلوب شاعري فني راقٍ. بالإضافة إلى الأدب، تلعب الفنون دوراً حيوياً في تجليات رأس السنة الأمازيغية، خاصة الرقصات الفنية التي تصاحب هذا الحدث بتعبيراتها الفريدة واستخدامها للغة الأمازيغية في قالب شعري موسيقي موزون يعكس الثقافة والتراث الأمازيغي، ويمكننا مشاهدة هذا التعبير الفني خلال الاحتفال عبر مجموعة من اللوحات الفولكلورية التي تصور الحياة اليومية للأمازيغ وتعبّر عن قيمهم ومعتقداتهم الثقافية.

ومع تطور التكنولوجيا والرقمنة في العصر الحديث، يواجه التراث الأمازيغي تحديات جديدة، حيث يعتبر الحفاظ عليه في ظل الرقمنة أمراً حيوياً لضمان استمرارته، الأمر الذي يحتم علينا توفير الدعم والموارد للمؤسسات الثقافية والفنية وفق استراتيجيات محكمة للحفاظ على هذا التراث الأمازيغي وتعزيزه من خلال استخدام التكنولوجيا الحديثة في إبراز جوانبه المختلفة.

إن الأدب والفنون يلعبان دوراً حيوياً في تعزيز الوعي بتراث الأمازيغ وتعزيز الانتماء للثقافة الأمازيغية الغنية، إذ يمكن للأدب والفنون أن يكونا جسراً يربط بين الأجيال المختلفة ويحملان رسالة الهوية والتراث للأجيال القادمة من خلال العمل على استمرارية الاحتفالات الأمازيغية بما فيها رأس السنة الأمازيغية كرهان لمواجهة التحويلات الثقافية الحديثة.

1- رأس السنة الأمازيغية وعلاقتها بالأعمال الأدبية التراثية: الدلالة والرمزية.

يشكل رأس السنة الأمازيغية حدثاً تاريخياً مهماً يحمل في طياته عمقاً ثقافياً عبر مجموعة من الأعمال الأدبية التراثية، حيث يمثل هذا اليوم الاحتفالي نقطة انطلاق لاستعراض الأصول والمفاهيم الأساسية المترتبة على هذا الحدث التاريخي الأمازيغي البارز.

تتجلى علاقة رأس السنة الأمازيغية بالأعمال الأدبية التراثية في التأثير الواضح الذي يظهر في الشعر والقصص الشفهية والترايل الدينية التي توازي هذا الاحتفال تعبيراً عن الفرح واعتزاز الشعب الأمازيغي بتراثه الفريد.

عادة يرمز الاحتفال برأس السنة الأمازيغية إلى بداية موسم الشتاء والسنة الفلاحية الجديدة التي تصادف نهاية جني محاصيل التمور (بسملة بلدي، 2018، ص33)، وهو ما يعكس طريقة التفكير عند الإنسان الأمازيغي ومعتقداته التي يكتسبها نوع من الطابع الأسطوري والخرافي الذي يحكى غالباً بلسان حكاوي شفهي، حيث تستمد مرجعيتها الرمزية من الحكاية التي تمتزج بالمعالم الفنية والجمالية. وهنا تجدر الإشارة إلى أن "الوعي الأسطوري كان يشكل جوهر الحياة لدى المجتمعات الانسانية في مراحل متعددة من تاريخ تطورها، ويمكن القول إنه المظهر الأولي لمكتسبات الوعي والعلاقات الناجمة عن أصولها عن المدركات الحسية، وهي نتاج تلك الجدلية القائمة بين الواقع ومستويات إدراكه ضمن حركة التطور التي يشهدها، ولكل مجتمع على هذا المستوى أسطوره، وتاريخه الأسطوري، وفي كل مرحلة من مراحل ينشئ أساطيره في حدود الإدراك المتاح للعالم، وحدود المعرفة الخاصة به، والإنسان الأمازيغي عبر تاريخه العريق كانت له أساطيره التي فرضتها عملية التطور والإدراك التاريخيين، وقد قدم عبرها الأجوبة الممكنة عن مجمل الأسئلة العvisية التي كانت تواجهه أو يصطدم بها في تعامله مع الطبيعة ومع حركة المجتمع، إن رصيده ومخزونه التاريخي الكبير ظل مودعا في أساطير محددة انتقلت مع المنعطفات الحضارية التي مر بها وحافظت على كثير من المعالم أو الظلال الأساسية التي تحتل التاريخ العريق والسحيق للإنسان الأمازيغي". (المولودي سعيدي، 2018، ص 126)

إن هذه المناسبة التي يحتفل بها الأمازيغ في جميع أنحاء العالم والتي تحمل دلالات عميقة ورمزية قوية تعبر عن التراث والهوية الأمازيغية يمكن ربطها بالوعي الأسطوري للإنسان الأمازيغي كمحاولة لإدراك الكون وتفسيره من زاوية الفكر الأسطوري، ونجد تجليات هذا الوعي كتعبير فني وأدبي في العديد من الأعمال الأمازيغية خاصة الحكايات والأغاني والروايات التي تشكل روح هذا الاحتفال وتعزز الوعي به كتراث

أمازيغي، وغالبا تتناول هذه الأعمال مواضيع متنوعة تتعلق بالثقافة والتاريخ والهوية الأمازيغية، وتعمل على إثراء المشهد الأدبي والفني.

في هذا الإطار تشكل احتفالية الأرض والهوية، فرصة لتقاسم عناصر الذاكرة والتاريخ بين الأفراد والجماعات، ومناسبة [...] لاكتشاف الدلالات الثقافية والرمزية والتاريخية للاحتفال بـ "أيض ن ينائر"، عبر الإنصات العميق لعدد من المقومات الجمالية، والتعابير الفنية والثقافية المرتبطة برأس السنة الأمازيغية، وخاصة ما يتعلق منها بطقوس الاحتفاء، المتجذرة بالمخيال الشعبي، والمعبرة عن رمزية المجال والإنسان والأمكنة، علاوة على مظهرات رأس السنة الأمازيغية التي تحمل دلالات رمزية وأنثروبولوجية متجذرة في تاريخ المغرب وشمال إفريقيا على حد سواء (خيرالدين الجامعي، 3 يناير 2024).

وباستثناء ابن خلدون (ذي الأصول الأمازيغية) الذي كتب في مقدمته أن لدى الأمازيغ مجموعة من الأشياء والمسائل التي تميزهم والتي تؤكد أن الإله قد حباهم بعطف وعناية كبيرتين.. فإن الأمازيغ من بين الشعوب التي لم تكتب تاريخها بنفسها وانطلاقا من وجهة نظر شعوبها، بل أن مجمل ما كُتب حول الأمازيغ وحول تاريخهم وحضارتهم وثقافتهم تم تأليفه من طرف الأقوام الأخرى سواء كانت غازية أو مستعمرة أو متعاملة معهم في إطار مبادلات تجارية (محمد بوداري، 2023).

على هذا الأساس أصبح من المفروض على الشعوب الأمازيغية إعادة الاعتبار لتاريخها العريق من خلال تدوينه في مراجع أدبية وفنية تكون مصدرا هاما لفهم واستكشاف الثقافة الأمازيغية وتعزيز الوعي بالتراث الأمازيغي، حيث أن الاحتفال بـ "ينائر" كتراث أمازيغي يعكس تجربة ثقافية فريدة تنقلنا إلى استكشاف التراث الأدبي الشفهي الذي وصلنا عبر الذاكرة الجماعية على شكل شعر وأمثال أو حكايات...، الأمر الذي يقدم لنا نظرة عامة حول أحد مكونات الحضارة الأمازيغية والتي لا يمكن اختزالها فقط في الأحداث التاريخية.

إن حدث الاحتفال برأس السنة الأمازيغية يتسم بمزيج من الدلالة والجمال الذي يأتي محملا بالتاريخ والتراث ويلقي بظلاله على الأدب الأمازيغي ويبرز عناصر دلالية ورمزية تضيئ تفاصيل الحياة الأمازيغية عبر تجسيد الطقوس والتقاليد الاحتفالية بشكل ملموس، حيث يعكس الشعر والحكايات الشفهية تلك اللحظات التي تجمع الأسر والمجتمعات في تقديم الشكر والاحتفال بالحياة والأرض والهوية، وهنا ينبغي على الأدباء والمؤلفون استخدام براعتهم لنقل الرموز والمفاهيم المتعلقة برأس السنة الأمازيغية لإنتاج أعمال أدبية تعبر عن الانتماء والفخر بالهوية الأمازيغية.

في هذا الصدد يبرز الشعر الاحتفالي في رأس السنة الأمازيغية كوسيلة فعّالة للتعبير عن الفرح والتفاؤل، حيث يتناول تفاصيل ومظاهر جمالية تروي قصص شفوية تراثية ترتبط بالماضي وتنقل قيم وتقاليد الأمازيغ وتُوصّلها للأجيال الصاعدة، على اعتبار أن هذا الحدث ليس مجرد حدث احتفالي أو "رقم يتغير كل سنة مع مرور الوقت، بل رحلة لربط الماضي بالحاضر، والتذكير بالذاكرة الحية لهذا الإنسان المتعطش إلى حقوق إثبات الذات بعيدة السنوي، ومواصلة الكفاح من أجل خلق ارتباط متين بين الأرض والإنسان" (الحسن الكامح، 2022، ص 5)، هو كذلك فرصة لاستكشاف وفهم عمق التراث الثقافي والأدبي للشعب الأمازيغي، حيث تظهر فيه الدلالات والرموز التي تحمل قصصًا عميقة عن هذا الحدث البارز، مسهمة في تشكيل وتعزيز الهوية الثقافية الأمازيغية والروح الوطنية.

بشكل عام يمكن القول أن هناك علاقة وثيقة تربط الأعمال الأدبية الأمازيغية والتراث، حيث يتضح أنها تستمد إلهامها من تقاليد وعادات الشعب الأمازيغي، مما يفضي إلى فهم الأصول والمفاهيم الأساسية وبالتالي المساهمة في إثراء التفاعل بين الأدب والتراث، مما يعزز الفهم العميق للهوية الثقافية والتاريخية لهذا الشعب العريق.

2 - تاريخ رأس السنة الأمازيغية وتطورها عبر العصور.

يشكل الاحتفال برأس السنة الأمازيغية واحدا من الفعاليات الثقافية الضاربة في القدم، حيث يحمل في طياته رموزا وتقاليد عريقة غنية، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن الإطار التاريخي لهذا الاحتفال الذي يعبر عن تمازج الحاضر والماضي والمستقبل.

ارتبط الشعب الأمازيغي على مر العصور بالأرض التي كانت تلعب دورا حيويا في حياتهم، وهذا الاحتفال الذي بدأ كطقس فلاحي يعكس قيمة الأرض عند الأمازيغ، ويتجلى ذلك في الطقوس والتقاليد المصاحبة لهذا الاحتفال والتي تمزج بين العبادة والفرح والشكر.

ورغم أن الأمازيغ تعرضوا لمجموعة من التأثيرات والتحويلات الجذرية عبر القرون، فإنهم استطاعوا الصمود واحتفظوا بترائهم وهويتهم في وجه التحديات التاريخية، وفي العصر الحديث اكتسب التراث الثقافي الأمازيغي قوة جديدة تتجسد مظاهره أساسا في الفعاليات والأحداث الاحتفالية المتنوعة؛ فمن خلال الاحتفال برأس السنة الأمازيغية يمكننا فهم عمق تأثير الثقافة الأمازيغية التاريخي ومدى ارتباط الأمازيغ بالتراث الثقافي الفني المتجذر في عمق التاريخ.

في هذا الإطار ولفهم التأصيل التاريخي لهذا الاحتفال ارتأينا في هذا المحور التطرق إلى الإطار المرجعي الذي يتأسس عليه هذا الاحتفاء، حيث نجد في الذاكرة الجماعية روايتان، الأولى أسطورية ترمز للاحتفال بالأرض والفلاحة، والثانية ترمز على حدث تاريخي محض.

1.2. الإطار الأسطوري:

من البديهي أن تعود إلى أذهاننا عند كل احتفال بهذا الحدث قصة العجوز التي استهزأت بشهر يناير، متحدية قوة الطبيعة وجبروتها فعمدت إلى اخراج عجلتها متحدية يناير، الأمر الذي أغضب هذا الأخير فطلب من شهر فبراير أن يقرضه يوما من أجل قتل العجلة والانتقام من العجوز. منذ ذلك الحين أصبح عدد أيام شهر يناير 31 يوما بينما أضحى عدد أيام شهر فبراير 29 يوما، حيث أظهرت الطبيعة قوتها في اليوم الذي يعرف عند الأمازيغ بـ "تمغارت" أي العجوزة الذي يعرف بـ "حاكوزة" الذي يتقارب فونولوجيا حسب شريف أدرداك مع اسم العجوزة، إذا علمنا أن الجيم تتحول إلى "ك" في لهجات شمال افريقيا الأمازيغية منها والعربية، فالانتقال من صوت الجيم الذي يعتبر صوتا "لثويا غاريا" إلى صوت "ك" الذي يعتبر صوتا "طبقيا" هو ظاهرة طبيعية في اللسانيات. كما أن صوت الحاء و العين متقاربين، و الانتقال من الأول إلى الثاني سهل جدا لأنهما صوتان حليان. بهذا تصبح كلمة العجوزة هي الحاكوز (شريف أدرداك، 2013).

في الأطلس المتوسط نجد ما يسمى بـ "تامغارت" أي العجوزة تأتي بالليل لتتفقد الأطفال الذين لم يتناولوا عشاءهم فتملأ بطونهم ببراز الغنم والبقر، بينما يشير شريف أدرداك إلى "أن الحاكوزة بمنطقة جبالة هي امرأة عجوز تأتي بالليل لتفقد الأطفال الصغار وتوزيع الهدايا على الطيبين منهم، في حين تهدد من لا يأكل جيدا منهم ذلك اليوم بملء بطونهم بالتين. أما بمنطقة تيزي تشين التابعة لقبيلة آيت سدات التي تنضوي بدورها تحت لواء قبيلة صنهاجة اسراير الموجودة بضواحي تاركيست وكتامة، فإن الأطفال الصغار يضعون ليلة الحاكوز فطيرة يوجد بداخلها لوز تسمى بأمازيغية صنهاجة اسراير "تانگولت" معدة خصيصا للاحتفال بهذا اليوم، يضعونها تحت وسادتهم لتأتي الحاكوزة وتأخذها ليلا، أي يتقاسمون معها حصتهم من فطيرة الاحتفال حتى تباركهم و يكونوا محظوظين طيلة العام". (شريف أدرداك، 2013، ص 61)

ويعتقد في بعض المناطق أن من يحتفل بيناير، سيبعد عن نفسه عين السوء، وعواقب الزمن (محروق نوال، 2021)، وهذا المظهر يحيلنا إلى التقارب الموجود بين الأب نويل في الثقافة الغربية والحاكوزة في الثقافة الأمازيغية (شريف أدرداك، 2013، ص 62).

في نفس الاتجاه يؤكد الحسين إسكان أن الدلالة الأولى للاحتفال بإيضا ن ناير هي رمزية الاحتفاء بالأرض باعتبارها أما mather nature كما يقال بالإنجليزية. باعتبارها منبعاً للحياة والعطاء اللامحدود، بما تغدقه عليه من خيرات غذائية، كما يعتبر كذلك مناسبة لطلب البركة أو تانفلا بالأمازيغية ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ ، وتؤكد أسطورة حمو ونامير هذا الارتباط بالأرض، رغم صعوده للسماء عند محبوبته من جنس الملائكة المعجبة بجماله والعيش هناك في سعادة، إلا أن ذلك لم يستطع أن ينسيه أمه في الأرض ويخفف عليه الحنين إليها، مما دفعه أن يطل على الأرض وأمه، ويخالف بذلك وعده لمحبوبته التي اشترطت عدم الإطلال من الكوة على الأرض وأمه، ولما أطل عليهما رأى أمه تقبض على خروف عيد الأضحى وتبحث عن من ينجره لها، وتألّم لذلك المشهد فألقى بنفسه، غير أن جسده تنشت أثناء السقوط، وسقط سيفه على الخروف وذبحه وسقط عليهما. ميزة أخرى لهذا الاحتفال هي أنه غير مرتبط بديانة معينة. (الحسين إسكان، 2022، ص12)

بالنسبة لزهور فالارتباط بالأرض باعتبارها أما للإنسان حيث خرج من رحمها، هو تصور تحمله بعض الأساطير الأمازيغية التي انتشلها بعض المستمزين من الضياع؛ فأصل الإنسان حسب الميث الأمازيغي الذي دونه "فروبنوس" هو باطن الأرض الذي نشأ فيه الرجل والمرأة قبل خروج نسلهما منه إلى سطح الأرض حينما اكتشف أبناؤهما ثقبا دخل منه نور الشمس، ليتسللوا منه (ذكورا وإناثا) إلى سطح الأرض؛ لذلك يرتبط الإنسان الأمازيغي بالأرض بعلاقة خاصة هي علاقة أمومة وبنوة "لالا تامورت" أي السيدة الأرض، ففي أسطورة هرقل اليونانية (التي حفظت لنا بعض الآلهة الأمازيغية) تعارك هرقل مع البطل الأمازيغي الأسطوري "إيني" فلم يستطع هرقل التغلب عليه وقتله، إذ كلما أنهكه هرقل وطرحه أرضا ينهض هذا البطل الأمازيغي وقد ازداد قوة، فأوحت إليه بعض الآلهة بحمل هذا البطل وفصل رجليه عن الأرض لأن قوته يستمدّها من أمه الأرض الإلهة "گايا"؛ وبرفعه عن الأرض قهره هرقل وقضى عليه. (الحسن زهور، 2022، ص 31)

2.2. الإطار التاريخي:

يعتبر الاحتفال بإيضا ن ناير عادة ضاربة في القدم، لكن لا نملك أدلة تاريخية ملموسة، سواء كانت وثائق أو مصادر إخبارية أو آثار أركيولوجية، نستطيع من خلالها تحديد زمن معين لظهور هذه العادة، أو رصد تطورها واستمراريتها الزمنية عبر الحقب التاريخية، باستثناء إشارة عرضية وردت، في مصادر العصر الوسيط في العهد الموحي الذي أسلم فيه المصامدة (أي المجموعة المصمودية التي أسلمت في القرن

السادس الهجري / الثاني الميلادي)، التي تتحدث عن ما يسمى حلولى المدائن التي تصنع للأطفال في رأس السنة.

[...] ولإبراز العراقة التاريخية لهذا الاحتفال حاول واضعي التقويم الأمازيغ أن يعكسوا هذه العراقة التاريخية من خلال اختيار نقطة 950 قبل الميلاد، كسنة لبداية لهذا التقويم، ويعود اختيار هذه السنة لعمار النكاوي الشاوي الذي أصدر أول يومية أمازيغية سنة 1980 الذي وقع اختياره لسنة 950 قبل الميلاد كسنة مفصلية ونقطة انطلاق للتقويم الأمازيغي وتتزامن هذه السنة مع تاريخ قيام الأسرة الفرعونية الثانية والعشرون، ومع اعتلاء الفرعون شيشونك، وهو من أمازيغ ليبيا ومن قبيلة ماشوش التي اشتغلت كجنود، لعرش فرعون في مصر، كما هو منقوش في لوحة الكرنك التي حددت بدقة تاريخ هذا الحدث. ولماذا تم اختيار سنة 950 دون غيرها من السنوات. (الحسين إسكان، 2022، ص14)

وقد وقع خلاف بين الباحثين في التاريخ حول طريقة اعتلاء شيشنق العرش الفرعوني، حيث يؤكد البعض أن معركة ضارية دارت رحاها بين الأمازيغ والفرعنة بضواحي بني سنوس بتلمسان وامتدت إلى أن وصلت إلى ضفاف النيل لتنتهي بفوز شيشنق على رمسيس الثاني، ومنهم من قال بأن شيشنق استغل اضطرابات داخلية فاعتلى الحكم دون عناء. وقد استمر حكم الأسرة الثانية والعشرين ثلاثة قرون حيث تم توحيد ليبيا و مصر و الشام و النوبة تحت راية واحدة.

إذن منذ سنة 1980 بدأ التقويم الأمازيغي الجديد يلقي انتشارا واسعا بدول شمال افريقيا ليتم وضع حد لقرون طويلة من الاحتفال بالسنة الأمازيغية دون تأريخ (شريف أدرالك، 2013، ص 62)؛ وتجمع كل الكتابات والروايات الشفوية على أن الاحتفال ب "عيز ن ناير" هو احتفاء واحتفال بالطبيعة وبالأرض وخيراتها، هو احتفال يحمل كل المعاني المرتبطة اليوم بالبيئة والتغذية والتوازن الطبيعي. فتسمية "تاوبورت نوسكاس (باب السنة) المستعملة في منطقة القبائل (الجزائر) تحيل على فتح الباب للولوج لسنة جديدة كلها أمل في أن تكون سنة مثمرة ومزدهرة من الناحية الفلاحية. ويتم الاحتفال خلال ثلاثة أيام (12 و 13 و 14 يناير الميلادي)، حيث يخصص لكل يوم طقوسه، الشيء الذي نتج عنه اختلاف في اليوم الموافق لليوم الأول من السنة، بين من يجعله عيدا رسميا يوم 12 كما هو الحال في الجزائر، ومن يختار يوم 13 كما هو الحال لدى أغلب الجمعيات المهتمة، ومن يقول بأن فاتح السنة هو يوم 14 كما هو مكتوب في يومية بوعياذ بالمغرب، كما يقع الخلط بين "ليلة ءنناير" أي آخر يوم من السنة الماضية و "فاتح ءنناير" المحيل على أول يوم من السنة الجديدة. (الحسين بويقوي، 2022، ص25)

وبذلك استطاع مناضلو الحركة الثقافية ربط الاحتفال بحدث تاريخي موغل في الحضارة الأمازيغية والتأسيس لتقويم أمازيغي صرف، لكن تجدر الإشارة إلى أن البداية الأولى للاحتفال برأس السنة الأمازيغية غير معروفة بالضبط، حيث تشير أغلب الدراسات التاريخية إلى امتداده في عصور قديمة.

3 - تجليات الفنون الأدبية في احتفال رأس السنة الأمازيغية في ظل التحولات التكنولوجية الحديثة.

يعد الاحتفال بـ "إِضْ نْ يُنَّايْرْ" حدثاً يضمن من خلاله المجتمع الأمازيغي الحفاظ على تقاليده ولغته وتاريخه الغني للأجيال القادمة، حيث تعتبر السنة الأمازيغية رمزا للهوية الثقافية الأمازيغية التي تعزز الشعور بالانتماء وكذا التقدير والفهم الأعظم لعادات الشعب الأمازيغي ومعتقداته، وبالتالي ضمان ديمومة هذا التراث الأمازيغي العريق والحفاظ عليه، وهو أمر ضروري لاستمرار وجود الشعب الأمازيغي وصموده. إن إحياء رأس السنة الأمازيغية يلعب دوراً حيوياً في الحفاظ على التراث والثقافة الأمازيغية، حيث يتم تنظيم العديد من الفعاليات الثقافية التي تتضمن القصص والشعر والموسيقى والأغاني التقليدية، و التي تعكس العمق التاريخي والثقافي الذي تحتفظ به الثقافة الأمازيغية على مر العصور.

من خلال الأدب والفنون والمأكولات التقليدية التي تعتبر من أبرز عناصر الاحتفال يتم تعزيز الانتماء الثقافي وتعزيز الوحدة بين أفراد المجتمع الأمازيغي، حيث تُقام عروض فنية تجمع بين الموسيقى والرقص التقليدي التي تعكس الثقافة المحلية وتراث الأمازيغ. فعلى الرغم من التقدم التكنولوجي والتحولات الرقمية التي يشهدها العالم اليوم، فإنه لا يزال الاحتفال برأس السنة الأمازيغية يحافظ على جوهره التقليدي وروحه الأصيلة، بل يمكن القول أن استخدام التكنولوجيا الحديثة زاد في مستوى الوعي الهوياتي الثقافي لدى الأمازيغ، كما ساهمت أيضاً في تعزيز التوثيق ونشر الثقافة الأمازيغية بشكل أوسع وأعمق.

وعليه فالتقنية الرقمية تعد فرصة للتواصل والتفاعل بين الأجيال المختلفة لتمير المعرفة والتقاليد الأمازيغية من جيل إلى جيل، مما يضمن استمرارية هذا التراث الثقافي والحفاظ عليه وتطويره في عصرنا الحديث بشكل جديد ومبتكر.

تشمل تجليات الفنون الأدبية في احتفالات رأس السنة الأمازيغية كما سبق الإشارة إليه في العديد من الأشكال المختلفة، مثل الحكاية والموسيقى والرقص وخاصة الشعر الذي يعتبر جزءاً هاماً من هذا الاحتفال، حيث يتم تنظيم تظاهرات شعرية يؤدي فيها الشعراء الأمازيغ قصائدهم الابداعية الجميلة والمؤثرة التي تحمل في طياتها روح الثقافة الأمازيغية وتاريخها العريق.

بالإضافة إلى الشعر، تحتل الموسيقى مكانة مهمة في احتفال رأس السنة الأمازيغية، حيث يتم تنظيم حفلات موسيقية جماعية في الساحات العمومية، فيجتمع الناس للاستماع إلى الموسيقى والرقص على أنغامها كوسيلة للتعبير عن الفرح والروح الاحتفالية في هذا اليوم المميز.

لا يقتصر الاحتفال على الشعر والموسيقى فقط، بل تشمل التجليات الفنون التشكيلية أيضاً، حيث يقدم الفنانون الأمازيغ أعمالهم الفنية المبتكرة التي تعكس الثقافة والتراث الأمازيغي، ويتم عرض اللوحات الفنية والنحت والأعمال الفنية الأخرى في المعارض والمتاحف والأماكن العامة، لكي يتمكن الناس من الاستمتاع بجمال وتعبيرية هذه الأعمال الفنية.

ومع تطور التكنولوجيا الحديثة والتحول الرقمي، بدأت تظهر تجليات الفنون الأدبية في احتفال رأس السنة الأمازيغية بشكل جديد ومبتكر. فقد أصبحت وسائل التواصل الاجتماعي والإنترنت وسيلة لنشر هذا الاحتفال والتواصل بين الأمازيغ في مختلف أنحاء العالم، كما يمكن للأشخاص المشاركة في المناسبة عن بُعد ومشاركة تجاربهم وصورهم وأفكارهم حول الاحتفال، مما يعزز التواصل والتفاعل بين الأمازيغ ويعزز الانتماء الثقافي.

باختصار، فتجليات الفنون الأدبية في احتفال رأس السنة الأمازيغية تعكس الغنى الثقافي والتراث العريق للأمازيغ، ومع التقنيات الرقمية الحديثة، أصبحت هذه التجليات تتجلى بشكل جديد ومبتكر، حيث يمكن للأمازيغ استخدام وسائل التواصل الاجتماعي والإنترنت للتواصل والتفاعل بشكل أوسع، لهذا فإن احتفال رأس السنة الأمازيغية يعد فرصة للاحتفال بالأمازيغ بتراثهم وتعزيز الانتماء الثقافي بشكل مبهج ورائع.

4 - الاستراتيجيات الممكنة لخلق التوازن بين التقنية والثقافة في زمن الرقمنة للحفاظ على التراث الأدبي الأمازيغي.

يشهد العالم اليوم تحولات رقمية هائلة في شتى جوانب الحياة اليومية، بدءاً من التواصل الاجتماعي والتعليم والأدب وانتهاءً بالتراث الثقافي والتقاليد. وفي هذا السياق، أضحت الحفاظ على التراث الأمازيغي أمراً بالغ الأهمية، خاصة وأن الشعب الأمازيغي يعتبر إحدى الشعوب الأصلية في شمال إفريقيا التي تتميز بتاريخ ثقافي غني يمتد لآلاف السنين. ومن أجل صون هذا التراث الثقافي القيم، لابد من البحث عن استراتيجيات تمكننا من خلق توازن بين التقنية والثقافة في عصر الرقمنة الحالي.

في هذا الإطار ونظراً لكون الاحتفال برأس السنة الأمازيغية، المعروفة أيضاً باسم "إيڤ ن ينائر" أو "إيڤ ن أسكاس" في التقويم الأمازيغي، هي فرصة للاحتفال بالثقافة والتراث الأمازيغي، وتجديد الروابط

بين الأجيال المختلفة، حيث يتم تنظيم العديد من الفعاليات والاحتفالات في هذا اليوم التي تسلط الضوء على الأدب والفنون والثقافة الأمازيغية بشكل عام.

ومع تقدم التكنولوجيا الرقمية، أصبح بإمكاننا استغلال الوسائط المتعددة والمنصات الرقمية للحفاظ على التراث الأمازيغي الأدبي، من خلال إنشاء مواقع ومنصات إلكترونية مخصصة لعرض الأدب الأمازيغي القديم والحديث، وتوفير المعلومات عن الشعر والرواية والمسرح والأغاني الأمازيغية، كما يمكننا أيضاً تطوير تطبيقات الهواتف الذكية التي تتيح للمستخدمين الوصول إلى المحتوى الأمازيغي بسهولة. و هو الأمر الذي سيحفظ " قيمتين اثنتين لهذا التراث. تتعلق القيمة الأولى بالجانب العاطفي الذي يربط الشعوب بموروثها، ويترسخ في بناء هويتها، وذلك لنوع من "التبني المعكوس" مثلما عبر عليه "جون بويون Pouillon Jean" بـ "inversée Filiation" حيث بين كيف تتبنى الأجيال ما أنجزه أسلفها كمرحلة ضرورية تمر عبر مراحل تدوين أو توثيق الموروث حيث يصبح وجودا قائم الذات. أما القيمة الثانية فهي ذات طابع تواصلية، حيث يصبح هذا التراث المادي مجال اتصال في حركة تثقيفية للمجموعة المحلية المالكة لذلك التراث، ومحاولة نشره لدى الأجانب وبصفة أعم لدى الآخر أينما كان موقعه في فضاء اتصالي عالمي معولم مفتوح لا حدود جغرافية توقفه ولا حواجز ثقافية وحضارية ودينية تحد من حركة سيره". (هدى كحلي قلاب، 2017، ص 79).

ومع ذلك، يتحتم علينا كمهتمين بالشأن الثقافي والأدبي الأمازيغي أن نتأكد من أننا نتبنى استراتيجيات تحافظ على التوازن بين التقنية والثقافة، و تحترم قيم وتقاليد الثقافة الأمازيغية لكي نتجنب أي تشويه أو تحريف للتراث الأدبي الأمازيغي، مع العمل على تعزيز التواصل بين الأجيال المختلفة وتشجيع الشباب على اكتشاف وتعلم اللغة الأمازيغية والتفاعل مع الأدب والثقافة الأمازيغية. « فعندما يمتلك الفرد التراث المادي في فضائه المحلي والجغرافي يكون قد تملك هوية ثقافية حيث يكون العنصر المعنوي، وهو الوعي بذلك التراث، وهو العامل الفاعل لإدراك ذلك التملك. إلا أن هذا الفرد وأمام انفتاحه على الفضاء السيبراني يواجه المسألة بشيء من الاختلاف، فيكون من جديد أمام ضرورة البحث عن هويته، أي مجاله الخاص من هذا العالم الافتراضي، حيث تتقلب كل عناصر الهوية وأيقوناتها إلى عناصر لا مادية، وأكثر من ذلك يكون مجبوراً عملاً بما سبق إلى الحصول على اعتراف الآخر حيث لا يكتفي بالبحث عن هويته الموجودة مادياً، وإنما يكون أمام مسؤولية صنع تلك الهوية من جديد في صبغة رقمية. وهنا، يبرهن الفرد، وكذلك لمجموعة، على مدى ذكائهما، حيث أنهما أمام مهمة أكثر تعقيداً، تستوجب مهارات خاصة من جهة، ووعي أشد من

خصوصية وسط هذا الفضاء المعولم من جهة أخرى وإلا فإن ذلك الفرد، وتلك المجموعة، سيكتفيان إلى الهوية الانسانية، وإلى استهلاك هوية الآخر». (هدى كحلي قلاب، 2017، ص 84-85).

بالإضافة إلى ذلك، يمكننا تشجيع البحث العلمي الأكاديمي الذي يهتم بالتراث الأدبي والثقاف الأمازيغي وتاريخه وأهميته، مع العمل على دعم المبدعين والكتاب والشعراء الأمازيغ في إنتاج أعمالهم وترويجها عبر القنوات الرقمية، دون إغفال تنظيم تكوينات أكاديمية تعنى بالأدب الأمازيغي في علاقته بالتقنية الرقمية وتشجيع الشباب على المشاركة والابتكار في هذا المجال.

علاوة على ذلك، يجب الاستفادة من وسائل التواصل الاجتماعي لنشر الثقافة والأدب الأمازيغي، حيث يمكننا إنشاء صفحات ومجموعات على منصات مثل فيسبوك وإنستغرام وتويتر من أجل الترويج للكتب والأعمال الأدبية الفنية الأمازيغية، وكذلك إنشاء قنوات على اليوتيوب لتقديم المحتوى الأمازيغي بطرق مبتكرة وشيقة.

في الختام، يجب أن ندرك أن التوازن بين التقنية والثقافة هو أمر ضروري للحفاظ على التراث الأدبي الأمازيغي، لذلك يجب علينا استغلال التكنولوجيا للحفاظ على التراث ونشره بشكل واسع، وفي الوقت ذاته، يجب أن نحترم ونقدر القيم والتقاليد الأمازيغية من خلال تبني استراتيجيات متوازنة كالاعتماد على قاعدة بيانات تحفظ هوية التراث ضمن أنظمة أرشفة يجري تحديثها باستمرار، وذلك بهدف ضمان استمرارية التراث الأدبي الأمازيغي للأجيال القادمة والحفاظ على أصالة هويتنا الثقافية القيمة.

خاتمة:

في ختام هذا المقال الذي يعالج الاحتفال بالسنة الأمازيغية الجديدة وعلاقتها العميقة بالأعمال الأدبية في ظل الرقمنة نستشف الأهمية الرمزية المتضمنة في هذا الحدث، حيث يمكن اعتباره بمثابة الجسر الذي يربط الحاضر بالماضي العريق، يتقاطع فيه التاريخ والثقافة والتكنولوجيا، مما يؤكد الروابط العميقة الجذور بين الشعب الأمازيغي وتراثه، الأمر الذي يعكس إصرار الشعب الأمازيغي على الحفاظ على هويته وتأكيدا على الرغم من التحولات الثقافية الحديثة.

يستكشف الإطار الأسطوري الأحداث التي يستند إليها الاحتفال برأس السنة الأمازيغية، حيث لا يكون الاحتفال مجرد تاريخ في التقويم، بل شهادة حية للوعي الأسطوري للإنسان الأمازيغي الذي ينتقل عبر

الأجيال ليضيفي على الاحتفال طبقات من المعاني التي يتردد صداها إلى ما هو أبعد من حدث احتفالي، مما يخلق جسراً بين الحاضر والعالم الأسطوري.

أما الإطار التاريخي، الذي تم تحليله، فيوضح المسار التطوري للسنة الأمازيغية الجديدة، بهدف الانتقال من تأثيرات الحكايات الأسطورية إلى الأحداث التاريخية، مما يعبر عن مرونتها وقدرتها على التكيف مع الزمن وتصبح منارة ثقافية ثابتة تعكس إصرار الشعب الأمازيغي على الحفاظ على هويته وتأكيداتها على الرغم من تغيرات التاريخ، ويجسد التواصل الثقافي الذي يمتد عبر الأجيال.

إن دراسة تجليات الفنون الأدبية في احتفالات رأس السنة الأمازيغية والتعمق فيها على خلفية التحولات التكنولوجية الحديثة، يوحي لنا عن تفاعل رائع بين التقليد والحداثة في اتجاه اندماج ديناميكي بين التراث والابتكار، حيث نجد الأعمال الأدبية التقليدية، مثل الشعر والحكاية والأغاني على منصات الوسائط الرقمية في اندماج متناغم مع التقنية، مما يعزز إمكانية وصولها إلى جمهور أوسع وضمان استمراريتها في مواجهة التحديات المعاصرة.

ومع ذلك، فإن العصر الرقمي، بتطوراته السريعة وتأثيره الشامل، يطرح مجموعة من التحديات أمام الحفاظ على أصالة التراث الأدبي والثقافي الأمازيغي، الأمر الذي فرض علينا مناقشة الاستراتيجيات الممكنة لخلق توازن دقيق بين التكنولوجيا والثقافة في عصر العولمة هذا، حيث أصبح من الضروري تبني أساليب مبتكرة تدمج الأدوات التكنولوجية بسلاسة لحماية وإدامة التراث الأدبي الغني للشعب الأمازيغي، إلى جانب الالتزام بالأصالة والقيم الثقافية، التي تعد بمثابة قوة هائلة تضمن ازدهار السنة الأمازيغية الجديدة وتقاليدها الأدبية واستمرارها لأجيال قادمة.

في هذا الاتجاه، يشكل الاحتفال بالسنة الأمازيغية الجديدة في جوهرها شهادة على القوة الدائمة للهوية الثقافية الأمازيغية التي تتجاوز حدود الزمن، وتنسج خيوط الأساطير والتاريخ والتعبير الأدبي معاً في عصر تتعد فيه تعقيدات الحاضر وتحديات العصر الرقمي، حيث يشق الشعب الأمازيغي طريقه إلى الأمام، طريق يعتمد على الابتكار التكنولوجي دون المساس بعراقة التراث الثقافي العميق وتقدير جماله في سياق معاصر، وتعزيز إرث يتردد صدها إلى ما هو أبعد من الاحتفال نحو رسم حدود هوياتية أمازيغية فريدة تليق بأمجاد الحضارة الأمازيغية.

لائحة المراجع

- بسمة بلدي، (2018)، "آفاق ترقية الموروث وتنمية الإبداع الأدبي الأمازيغي استراتيجية منصة إلكترونية أمازيغية جزائرية"، مقال منشور في كتاب: "الأدب الأمازيغي في الجنوب الجزائري أعلامه وقضاياها الفنية والموضوعية"، أعمال ملتقى وطني 2018 (الجزء الثاني) للمجلس الأعلى للغة العربية بالجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ص 33.
- سعيدي المولودي، (2018)، "مداخل إلى الأدب الأمازيغي بالاطلس المتوسط، منشورات جمعية أجدير إيزوران للثقافة الأمازيغية، خنيفرة، الطبعة الأولى، مطابع الرباط نت، ص 240.
- هدى كحلي قلاب، (2017) "رقمنة التراث في الفضاء السيبراني واشكالية الهوية، مجلة أنثروبولوجيا"، المجلد 03، العدد الخامس، ص 76 – 89.
- شريف أدرالك، (2013)، "رأس السنة الأمازيغية (لحاكوز): عادات تاريخية ودلالات تراثية، مجلة تيدغين للأبحاث الأمازيغية والتنمية، العدد 1، ص 60-70.
- نوال محروق، (2021)، "طقوس الاحتفال برأس السنة الأمازيغية"، مجلة تطوير، المجلد 08/ العدد 02، ص 275-283.
- خيرالدين الجامعي، "تيفلوي.. احتفالية الأرض والهوية"،
<https://amadalamazigh.press.ma/%d8%aa%d9%8a%d9%81%d9%84%d9%88%d9%8a%d9%86%d8%a7%d8%ad%d8%aa%d9%81d8%a7d9%84d9%8a%d8%a9d8%a7d9%84d8%a3d8%b1d8%b6d9%88d8%a7d9%84d9%87d9%88%a9d9%8a%d8%a9>
3 يناير 2024.
- محمد بوداري، "أسكاس إغودان 2973.. دلالات الاحتفال بحلول السنة الأمازيغية الجديدة"،
<https://amadalamazigh.press.ma/%D8%A3%D8%B3%D9%83%D8%A7%D8%B3-%D8%A5%D8%BA%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86-2973-%D8%AF%D9%84%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AD%D8%AA%D9%81%D8%A7%D9%84-%D8%A8%D8%AD%D9%84%D9%88%D9%84-%D8%A7>
11 يناير 2023.
- الحسن الكامح، (2022)، إناير ليس مجرد ذكرى، مجلة مدارات الثقافية، العدد الرابع، ص 5.
- الحسين إسكان، (2022)، حفل نض ن عيناي لتوديع سنة واستقبال سنة جديدة، مجلة مدارات الثقافية، العدد الرابع، ص 14.
- الحسن زهور، (2022)، "نض ن عيناي": طقوس وميثاق، مجلة مدارات الثقافية، العدد الرابع، ص 31.
- الحسين بوعقوي، (2022)، عيض ن ناير أيام الاحتفاء بالطبيعة وبالأرض وخيراتها، مجلة مدارات الثقافية، العدد الرابع، ص 25.

الخصائص الاجتماعية والقيم المحلية الأمازيغية بالجنوب الشرقي: واحة فجيج نموذجاً.

Social characteristics and local Amazigh values in the southeast: The Figuig Oasis as a model.

نورالدين بوعبيد
طالب باحث في الجغرافيا،
عبد الخالق غازي
أستاذ التعليم العالي،
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة / المغرب

ملخص:

لا زالت واحة فجيج تعتبر من المجتمعات البشرية عبر التاريخ التي تجسد مبدأ و مستوى التضامن و التآزر من فقه الاقتصاد و من فضائل تقاسم المعيشة بين الناس. بالإضافة الى التنظيمات المحلية التي كانت تتولى تسيير شؤون القصر وضبط القضايا الداخلية لكل قصر كفض المنازعات وعلاج المخالفات حيث كانت تتولى تدبير كل الشروط المرتبطة بحياة الناس وحفظ الأمن وصيانة الأخلاق العامة كفض النزاعات بين الأفراد والعائلات وتنظيم الأعمال الجماعية الكلمات المفتاحية: واحة فجيج، الجماعة، الاسرة الممتدة، القصور

Abstract

Figuig Oasis remains one of the most significant human societies in history that exemplifies the principles and level of solidarity and cooperation outlined in economics, as well as the virtues of sharing a living among people. In addition to the local organisations, they were charged with managing the affairs of the palace and controlling the internal affairs of each palace, such as resolving disputes and dealing with offences, elles étaient chargées de gérer toutes les conditions liées à la vie des gens, de maintenir la sécurité et de préserver la moralité publique, telles que la résolution des litiges entre les individus et les familles et l'organisation du travail collectif.

Keywords: Figuig oasis, community, extended family, ksour

تقديم

في البداية لابد من الإشارة إلى أن الحديث عن النسيج الاجتماعي بوحدة فجيج يقتضي الفصل ما بين مكونات البنية الاجتماعية على اعتبار أنها تشكل بنية متكاملة تكونها مجموعة من العناصر المتشابهة والمتداخلة فيما بينها، ولا يدخل ضمن اختصاص هذا البحث التوغل بشكل عميق في الحياة الاجتماعية لوحدة فجيج خلال مرحلة غابرة، لكن هذا لا يمنع من تقديم نظرة موجزة يراعى فيها ما ينسجم مع عنوان الدراسة.

عندما نتحدث عن وحدة فجيج، فنحن بذلك نعني القصر الذي دائما شكل تلك الوحدة السياسية والإدارية والاجتماعية لسكانة الواحات بحكم طبيعة المجتمعات الشبه-الصحراوية التي تعتمد على مبدأ التضامن والتآزر في مواجهة الحياة القاسية في هذه المجالات. بالنظر الى خصوصيات المجال وضرورة التكيف بالاعتماد على الإمكانيات المتاحة باعتبار القصر هيكل مستقل ذو حياة خاصة ويعطي انطباع عن مجتمع يتمتع بتجانس مادي وتنظيمي عظيم يعكس نوعا من التطور التاريخي لسكانة فجيج.

لم يعرف مجال فجيج مجتمعا مدنيا بشكله القانوني الحالي، بقدر ما عرف بلحمة مجتمعه التضامنية التي برزت و لا تزال ملامح أثارها اليوم شاهدة في تركيبته الاجتماعية وهويته المحلية. فالمجتمع الفجيجي يعيش على البساطة، ويرفعون عن التسول و السرقة أو الظهور بالفاقة و الاحتياج. كان بينهم نوع من التكافل قل نظيره في مجتمعات كثيرة، فالجوار والقرباة من اهم الروابط الاجتماعية. كما شكل انتظام جماعات القصور بوحدة فجيج ضارب في القدم، تؤثر فيه أعراف متوازنة. فكل قصر كان يتوفر على جماعة و هي متفاوتة من حيث الحجم و الوحدة السياسية.

في هذا المقال سنحاول تسليط الضوء على الحياة الاجتماعية والسياسية لسكانة وحدة فجيج والتي تجسد من الأهمية بمكان أن نفهم بأن المجالات الحدودية الشبه الصحراوية تشكل مختبرات للتفكير والتحول في الفعل الترابي بالرغم من كونه مجال حدودي، إلا ان هناك من المؤهلات ما تجعل منه مجال مؤثر بشكل عام بين مجالات جبلية-صحراوية.

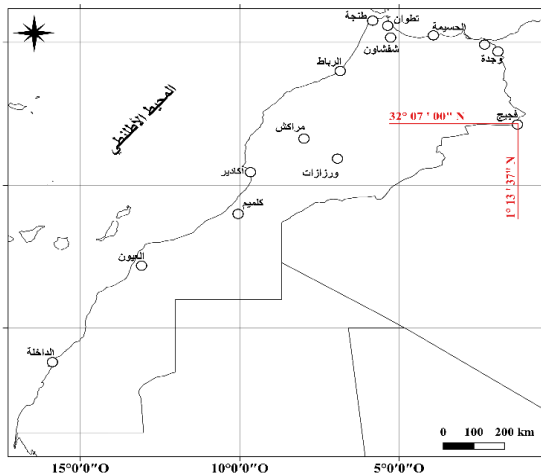
منهجية العمل المعتمدة:

تعد منهجية العمود أحد أهم الركائز التي يقف عليها الباحث في أية مقالة إذ تشكل عمودها الفقري هذا ما دفع إلى ضرورة الاعتماد عدة مناهج ولاسيما المنهج الجغرافي، الاستقرائي والاستنباطي إضافة إلى

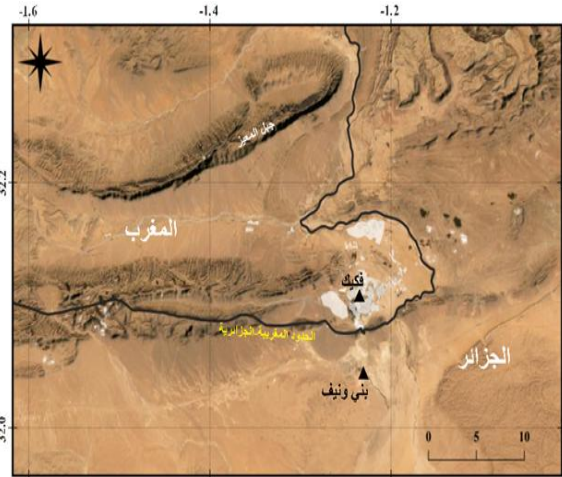
أدوات التعبير ال يهدف الربط بين ما هو احصائي وخرائطي، مكنت الدراسة الاستقرائية من الكشف عن الملامح الاجتماعية والبشرية والتاريخية لواحة فجيج بين الماضي والحاضر، مروراً بالمعضلات التي تُطرح امام سوء استغلالها و تدميرها بجميع جوانبها خاصة الجانب المتعلق بالحدود باعتبار واحة فجيج واحة حدودية، وانتهاءً بالوقوف على أهم المقترحات المستقبلية لتنميتها.

1- تحديد مجال الدراسة

تقع واحة فجيج 1-2(الافريقي،، 2001) في الجنوب الشرقي [N: 32°07'.00" –W:1°13'.37"] للمنطقة الشرقية المجاورة مباشرة للحدود الجزائرية [الشكل 1]. تبعد فجيج بحوالي 850 كيلومتراً عن عاصمة البلاد (الرباط) و109 كيلومتر عن عاصمة الاقليم (بوعرفة)، و386 كيلومتر عن العاصمة الجهوية (وجدة) عبر الطريق الوطنية رقم [17]، وعلى بعد أقل من 8 كلم عن مدينة بني ونيف (الجزائرية)، في اتجاه الجنوب على مشارف الحدود المغربية الجزائرية [الشكل 2]. بهذا، تعتبر واحة فجيج أحد أهم المراكز الحدودية وأكثرها حساسية مع الجارة الجزائر...من خلال موقعها على حدود الأطلس الشرقي الكبير والأطلس الصحراوي، فإن فجيج هي جزء من الواحات القارية قبل الصحراء.



الشكل 1: موقع واحة فكيك بالنسبة لخريطة المغرب.
:Source : Esri ; Traitement : ArcGis 10.3©.
عمل شخصي، 2022



الشكل 2 موقع واحة فكيك الحدودي
:Source : Esri ArcGis 10.3©.
عمل شخصي، 2022

- 1 - يقول ليون الافريقي في كتاب وصف إفريقيا [1488-1548]، «إنها ثلاثة قصور في وسط الصحراء، يوجد بمقربتها عدد كبير من النخيل والنساء بها يحكن منسوجات صوفية رفيعة وناعمة تحسبها حريرا تباع بأثمان مرتفعة جدا بمناطق المغرب كفاس وتلمسان الرجال هنا أذكاء، فبعضهم يتعاطى التجارة في بلاد الزنوج، وبعضهم يتوجه الى فاس للدراسة.
- 2 - إسم فكيك، إفجيج/إفيبي بالأمازيغية، ظهر أول مرة في مؤلف تاريخ الامازيغ، للمؤرخ والفيلسوف العربي الكبير ابن خلدون[1332-1406]« تتكون فكيك من عدة بلدات متقاربة في ما بينها مشكلة مدينة، وهي تعتبر إحدى أهم مدن الصحراوي بفضل بُعدها عن التل، فهي تتمتع باستقلال تام»

2- فجيج في الكتب التاريخية:

إن أقدم إشارة تاريخية ورد فيها اسم فجيج هي التي جاءت في كتاب "الاستبصار في عجائب الأمصار"¹ لمؤلف مجهول عاش في القرن السادس الهجري في قوله: "من قبائل زناتة تتشعب قبائل كثيرة، وبلادهم واسعة تخالطهم من جهة إفريقية بني زغبة من العرب من بني هلال بن علي ومن جهة الغرب بلاد مسوفة [...] فجيج، هي بلاد خصبة، وفيها نخل كثير وتسكنها أمم شتى". (سعد زغلول، 1985، صفحة 179)

إن كلمة أرض لا تعني الواحة الرئيسية، التي تضم حالياً القصور السبعة والتي تشكل تجمعاً سكانياً واحداً أن أرض بدون تعريف تعني المجال الذي يمكن أن تتحول فيه أمم شتى والقصد طبعاً إلى القبائل الزناتية التي استوطنت المنطقة قبل مئات السنين والقبائل العربية التي توافدت عليها فيما بعد وهذا ما ذهب إليه ابن خلدون مؤلف [العبر] في قوله قصور متعددة ذات أنهار وما ذهب إليه الحسن الوزان في كتابه وصف إفريقيا وما قاله أبو القاسم الزياني [يقابل تلمسان خلف قيل درن وهي جبال الأطلس اقليم فقيق فيه قصور وقرى كثيرة وعمائر معتبرة ونخيل وبساتين ومياه جارية وأمم لا تحصى] أن ذكر هؤلاء لفجيج دليل على شهرتها فقد لعبت دور الرابط بين الشمال والجنوب والشرق والغرب وكانت ذات إشعاع لقرون وجميع هؤلاء اتفقوا على أن المنطقة تسكنها أمم شتى أو لا تحصى، وكلهم اتفقوا على أنها ذات أنهار ومياه جارية بين واد الناموس وكير من الشرق إلى الغرب ومن مراعي بني كيل إلى حدود تيكورارين، من الشمال إلى الجنوب، فعلى الأقل ينطبق على المساحة الممتدة على جنبات واد العرجة وواد زوزفانة".

2- 1 قراءة دلالية في اسم الواحة:

فجيج أو فقيق أو فجيج أسماء نصادفها في مختلف الكتب والمصادر التاريخية وكتب الرحلات التي تناولت المنطقة تفصيلاً كما هو الشأن للكاتبة [إيزابيل إبرهارة] التي قدمت وصفاً دقيقاً لموقع واحة فجيج. بوعزى أصل التسمية إلى وجود الفجاج وسميت واحة فجيج بفجيج لتواجدها بين الجبال وبين جبل وأخريعد فجاً يفضي إلى فضاء واسع وممتد على سبيل المثال :

فج: تيزي أنتيو = يتجه نحو الشمال الغربي والمفضي إلى قبائل عين بني مطهر وبني كيل حيث مدينتي بوعرفة وتندارة حالياً.

فج: "كنية قشطين" المتجه نحو جبل الكروز والمفضي إلى بطحاء فانزارت ومن ثم إلى عين الشعير وتافيلالت.

1 - من الراجح أن يكون أبو الفضل جعفر بن محمد المعروف بابن معشرة الذي عاش في عهد يعقوب المنصور هو صاحب الكتاب وقد ألفه سنة 587هـ.

فج: تاغيت= المدخل الرئيسي للمدينة الواحة لكل قادم من غرب الجزائر أو من جنوب الصحراء والمدخل من واحة فجيج من جهة بني ونيف. (إبرهات، 2014)

هذا هو الاسم الحقيقي للمدينة وهذا ما أوضحت "عبد اللطيف بنشريفة وهربرت بوب" رغم الاختلاف الطفيف من حيث البنية الصوتية والتركيبية لكنها تعني مسمى واحد ما بين حرف الجيم –والقاف – الكاف" ما يلاحظ في هذه الافتراضات أن هناك علاقة بين الاسم والمسمى أي أن اسم فجيج مشتق من مجالها الطبيعي، لكثرة الفجاج بواحة فجيج /الواحة.

2 – 2 الأصول السكانية لسكان واحة فجيج.

يضم سكان المغرب في شكل مزيج من العرب والأمازيغ انصهرت عناصره فيما بينه وأصبح من الصعب الحديث عن أصول عربية وأمازيغية نقية، غير أنه بالرغم من هذا الانصهار، تؤكد بعض الوثائق وكذا بعض الروايات الشفوية، تؤكد الأصل العربي أو الأمازيغي لبعض القبائل وبذلك يكون التساؤل حول الأصول السلالية لسكان واحة فجيج. (مزيان، 1988)

ليست هناك إشارة تدل أن هناك أثراً لأقوام غابرة استوطنت المنطقة من العهود القديمة، الإشارة الوحيدة موجودة بفج تاغيت حيث وجدت بعض النقوش التي يعود تاريخها إلى عهد الرومان¹، الصورة [1]



الصورة 1: الأدوات القديمة المستعملة والتي تدل على استقرار الإنسان القديم بواحة فكيك. المصدر: عدسة الباحث، 2022

1 - من الصعب التعرف على أصول من عاشوا في منطقة فكيك قبل استقرار القبائل الزناتية فيها، وحتى هذه القبائل ليس هناك ما يعي إلى ما أورده ابن خلدون غير أن الباحثين يرجحون استقرار الإنسان فيها في فترة زمنية يمكن اعتبارها ضمن العصر الحجري ودليلهم في ذلك بقايا أدوات حجرية، كحجر دق نوات التمر لعلف الماشية والرحى الحجرية التي لم يكن يخلو منها أي منزل. (مزيان، 1988)

عدا ذلك استقبلت الواحة طيلة قرون خلت عدة قبائل شاركت كلها في تشكيل بنيتها الاجتماعية الراهنة. تتميز هذه الأصول بتنوعها على حد تعبير ابن خلدون في كتابه تاريخ الدول الإسلامية بالمغرب على وجود أصليين لسكان هذه البقاع ممثلة في قبيلة (مطغرة الكبرى) والتي تتكون من قبيلتي زناتة وصنهاجة 1، كما تم ذكر أن القبائل الزناتية استقرت قبل الفتح الإسلامي وهم الذين وقفوا في وجه الحملة التي قام بها للخوارج من مدينة مزاب بالجزائر إلى مدينة طنجة خلال القرن السابع الميلادي وفي القرن 10 الميلادي عرفت المنطقة تقدم قبائل صنهاجة أو الملمثمين واستقر بعضهم بالموقع المسمى تحت الجرف أي زناقة حاليا.

2 - 3 التركيبة السكانية لسكانة واحة فجيج.

على حد تعبير Edmonde doutté² فالتركيبة العامة لسكانة فجيج لم تكن نوعا ما متماسكة بعضها مع بعض بالمعنى الديمغرافي حيث تألفت ساكنة الواحة من عدة فئات.

الأمازيغ: هم السكان الأصليون الذي استقروا بالمنطقة وكونوا القاعدة الأساسية للبنية الاجتماعية وينتمون إلى فئتين: هما: صنهاجة/زناتة.

يشير ابن خلدون إلى الآن الزياتين هم الذي أسسوا فجيج قبل الإسلام أما قبيلة صنهاجة فلم تلتحق بالمنطقة إلا مع حكم الموحيدين، فاستقروا بالسهل وكونوا ما يعرف حاليا بقصر زناقة.³

العرب: حسب بعض الروايات، فإن واحة فجيج عرفت وجود العنصر الغربي منذ القرن الثاني الهجري، حيث ظهر الخوارج في معظم مناطق المغرب آنذاك وفي القرن الرابع الهجري نزح الشرفاء الأدارسة إلى الواحة واستوطنوا بقصر لوداغير، كما نزح عرب بنو هلال بدورهم ليستقروا بالمنطقة.

اليهود: بحكم الموقع الطرقي والتجاري الذي ميز واحة فجيج فقد استوطنتها جالية مهمة من اليهود، وحيث كانوا يمارسون نشاطهم التجاري والصناعي على رأسها الصياغة واستقروا في أحياء عتيقة تسمى بالملاح بالنسبة للقصور الثلاثة: قصر زناقة - قصر لوداغير - قصر أولاد سليمان. يعرف حي اليهود في قصر

1- حيث يقول "ومن قبائل مطغرة أيضا بصحراء المغرب أمم كثيرون نزلوا بقصورها واغترسوا شجر النخل على طريقة العرب، فمنهم بتوات قبيلة سجدلماسة ومنهم في فكيك قبيلة تلمسان على ست مراحل منها، وهي قصور متقاربة بعضها من بعض --- كبير بالعمران معدود في أحاد الأمصار بالصحراء". (ابن خلدون، 1959، صفحة 383)

2 - عمل الأستاذ بشعبة الأدب بالمدرسة العليا بالجزائر العاصمة، بقسم الأنثروبولوجيا له مؤلف بعنوان Figui: Notes et impression حول العادات والتقاليد والانتماء العائلي التي يميز بها المجتمع الفكيكي وهو الذي قدم خريطة للمدينة وأبوابها وأسوارها وصورها إلى قائد الحملة الجنرال O' Connor مما سمح بغزو زناقة 1903 م.

زناقة بإسم " أغيرن شحلو ف"1 ويوجد بالقرب من حي الذي كان يضم حوانيت خاصه بهم يمارسون فيها أعمال التجارة وصياغة المجوهرات .



الصورة 2 : بعض الحلي القديمة المستعملة من طرف اليهود المستقرين بفكيك فجيح. المصدر: عدسة الباحث، 2022

حيث ظل وجودهم قويا إلى بداية الحرب العالمية الأولى، الصورة [2] كما هو واضح من خلال إحصائيات (Doutté وBounefoss) لملاحظات اليهود في غضون سنة 1902 حيث لوحظ وجود 30 منزلا في ملاح لوداغير ووجود أكثر من ذلك العدد في ملاح زناقة. لكن مع أحداث 1948م اقتصرت الجالية اليهودية في قصرين هما أولاد سليمان وقصر لوداغير ثم أخذ تراجعهما يستفحل بإطراد حتى لم يبق منها في عام 1952 غير 81 يهودياً رحلوا مباشرة بعد الاستقلال إلى فرنسا وفلسطين كما هو الشأن بالنسبة للحاخام إبراهيم لياني Abraham layani 2. (فضل حاجة، 2015)

الحراطين: تؤكد الروايات الشفوية من أهل فجيح أن الأفارقة كانوا يقطنون في حي القصبة بزناقة وكانوا يطلقون عليهم الحراطين، وكان لهم كفيل يضمن أمنهم وسلامتهم ولا يسمهم أحد بسوء. (مزيان، 1988، صفحة 265).

2 – 4 اللغة المتداولة.

1 - شحلو ف: بالأمازيغية تعني القمامة أو الأتزال المقصود به الحي الذي كان يقطنه اليهود بقصر زناقة وكان بالقرب منهم محلات تجارية يستغلون فيها بمختلف المهن كالتجارة والحداة وصياغة للمجوهرات.

2 نزح هذا الحاخام ومن معه من اليهود من الاندلس بعد طرد المسلمين منها سنة 1492، فحلوا بغرداية، فمزاب ولم يحلو لهم المقام هناك فتوجهوا إلى فكيك، فاستقروا بها ومارسوا عبادتهم ونشطت تجارتهم في مختلف القصور. https://fr.wikipedia.org/wiki/Histoire_des_Juifs_du_Mزاب تاريخ الاطلاع 2022/11/05

اللغة الأمازيغية الزناتية في كل قصور واحة فجيج، ويتكلم بها جميع الفجيجين لكن دون تعصب إلى جانب مناطق أخرى تمتد من واد الناموس شرقا إلى عين الشعير غربا ومن إيش شمالا إلى ما وراء بني ونيف جنوبا. (مزيان، 1988)

معظم هذه الساكنة كانوا لا يحتاجون إلى وسيط لغوي فيما بينهم عند التخاطب فالبنيات واحدة المسميات أيضا، فقط بعض الاختلافات لا ترقى إلى درجة التباين، وهي اختلافات في النطق ببعض الحروف: الكاف عوض 1 الشين² وهذا ما عبر عنه الباحث "روني باسيط" حيث أوضح أن لهجات الجنوب الوهراني وهو تعبير أطلقه الكتاب الفرنسيون على منطقة فجيج واحدة وسكانه يتفاهمون فيما بينهم بسهولة، على عكس لغة البربر شمالا غرب المنطقة، فإن سكان المنطقتين يحتاجون إلى وسيط لغوي بينهم، يؤكد " Edmonde douuté " على سكان واحدة واحدة فجيج يتكلمون لغتين العربية والبربرية، أقلية من النساء يعرفن العربية، وكثير من الرجال لا يعرفون إلا كلمات ويجدون صعوبة في الحديث بها، لكن لا أحد منهم يجهل البربرية التي يسمونها "تمازيغت" وسميت أيضا باللغة الزناتية أو القصورية نسبة للقصور. أما اللغة العربية فهي حاضرة بدورها في التداول اليومي خصوصا في القصور العليا رغم وجود بعض الاختلافات بفعل الاختلاط والمصاهرة التي أصبحت اليوم ظاهرة ملحوظة بين مختلف مكونات قصور واحة فجيج. كما يؤكد [مارك بوتيفوس] على أن اللغة العربية لم تكن لغة التداول اليومي بفجيج، بل الدارجة "لقبائل رحل بالجنوب الوهراني التي تختلف مع دارجة المغاربة في الداخل، كما أن القليل منهم من يعرف الكتابة بالعربية والقراءة بها ولكن يعزى انتشار اللغة العربية وتطورها عبر ارتباطها بالأذان والإقامة على حد تعبير "محمد بنعلي بوزيان".

2 - حرف الشين عند أهل واحة فكك يعوض بالكاف عند سكان منطقة عين الشعير؛ الواحة القريبة من مدينة بوعرفة ومثال على ذلك: نجد كلمة [إشنو] بالأمازيغية تعني جيد عند أهل فكك، بينما تُنطق إكنو عند ساكنة عين الشعير. (جلول ، 2018)

3- الخصائص الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لساكنة الواحة:

3 – 1 التنشئة الاجتماعية.

ما هو معروف في المجتمعات الواحية، أنها مجتمعات متأزرة ومتضامنة وهذا حال واحة فجيج وهذا نتيجة التأثير أولاً بالعلاقات السائدة داخل الأسرة، القائمة بين الابوين كمحور أساسي من خلال يمنح الجو العاطفي للأسرة ويكسب الطفل أنماطه السلوكية من خلال مظاهر هذه العلاقة القائمة بين أبويه. ثانيا في ظل وجود أسرة متعددة وممتدة الأفراد والتي من خلالها يكتسب الطفل ويتشرب أنماط وسلوكيات مقبولة اجتماعيا خصوصا ونحن نتحدث عن الأسرة الهرمية والتي يمثلها الجد والجدة والأم والأب والأعمام وزوجاتهم والعمات وأبنائهن لتشكل منظومة العلاقات داخل الاسرة وبالتالي تعكس محور التفاعل الاجتماعي الداخلي والخارجي.

إن ما يميز فعل التنشئة داخل الأسرة في القصر هو الحرص على تدريب الأطفال ذكورا وإناثا على القيام بالأشغال التي من المتوقع أن ينجزها الطفل في المستقبل. غير أنه وجب الإشارة إلى ظاهرة يمكن اعتبارها خصوصية محلية فرضها المجال والثقافة السائدة بالواحة ويتعلق الأمر باللعب خارج المنازل، فقد كانت الدروب والأزقة الضيقة داخل القصر تعج بالأطفال يمارسون فيها جميع أشكال التسلية الجماعية.

والدور الذي يؤديه الفضاء الخارجي في مجال التنشئة الاجتماعية لا يقل أهمية عن دور الأسرة والمدرسة ففيه يتمكن الطفل من تنمية قدراته الجسمية ومهاراته اليدوية l'apprentissage par Fréquentation ويتفاعل مع أقرانه ومع الفضاء الخارجي. وأهم سمة تطبع كونها ألعاب جماعية ومن هنا يتربى الإحساس بالمسؤولية وتمكين الروابط اتجاه أفراد المجتمع منذ الصغر. وبطبيعة الحال هناك اختلاف في مسألة التنشئة الاجتماعية المخصصة للطفل الذكر على سبيل المثال على غرار الأنثى، أمر ملاحظ في جميع القصور وفي الواحة ككل، وكلاهما تكون تنشئتهما على أساس الأدوار المتوقع أن تقوم بها حين يصبح راشدا سواء داخل الأسرة أو خارجها. فالطفل يعامل من جميع أفراد أسرته على قاعدة الصلابة والسيطرة والاعتماد على الذات، فالأعمال التي تسند إليه تجعل صورة الرجل تتمثل في ذهنه وبالتالي هو يرفض القيام بأشغال البيت أو التشبه بالفتاة ولو في مجال اللعب. بالمقابل تخضع الأنثى لتدريبات خاصة بالأعمال المنزلية وصناعة النسيج، كما تلقن قواعد الأدب والسلوك المرتبط بالحشمة والعفة والوقار، وما أن تظهر ملامح النضج والبلوغ حتى يصير هاجس تزويجها هو الهاجس الخاص في ذهن أمها بالخصوص.

3 – 2 الخصائص الاجتماعية للأسرة داخل القصر .

غالبا ما تحمل الكلمات في طياتها نصيب من تاريخ وبنية المجتمعات وبالتالي فهي تساعد على تفسير وفهم مجموعة من الظواهر الاجتماعية، وهذا ما ينطبق على واحة فجيج في اللغة المتداولة، تأتي عبارات لتوضح مدى الارتباط بالحياة والمعيش اليومي، فمثلا عندما يُقال "سَدَ مَلْخُ إْتَدَرْتُ نَحْ" فالمعنى هنا إذا ترجمت للعربية سأخبر دارنا، المقصود بدارنا أي عائلتنا وليس دارنا ذلك الفضاء المكاني وإنما المقصود به العائلة بأسرها.

3 – 3 بنية الأسرة داخل القصر .

إلى حدود منتصف القرن العشرين كانت العائلة المؤسسة التي تجسدها الأسرة الممتدة هي السمة الغالبة في مجتمع واحة فجيج / الواحة، والتي كانت تضم الأب والأم والإخوة الأشقاء وزوجاتهم والأحفاد وكذا العمّة العازبة أو المطلقة أو الأرملة، وتضم أيضا العائلة بنت الأخ إذا كانت يتيمة وبنت الأخت إذا أمها مطلقة وتزوجت مرة أخرى، كل هؤلاء الأفراد يعيشون تحت سقف واحد.

يبدو هذا الكم الهائل من الأفراد يشكل ثقلا كبير على رب العائلة من توفير المأكل والملبس والأمن، لكن في الواقع ونظرا لظروف العيش القاسية سيجعل هذا التجمع البشري يشكل استثمار في غاية الأهمية خاصة في ميدان الزراعة. وهو المجال الإنتاجي الوحيد الذي يوفر للناس سبل العيش إلى جانب الحياكة التقليدية (صناعة النسيج) إذن لم تعد العائلة تشكل عبئا بقدر ما أصبحت تشكل وحدة إنتاجية بالرغم من أنها كذلك وحدة استهلاكية. مبنية على قاعدة [تستهلك ما تُنتج وتُنتج ما تستهلك].

3 – 4 أشكال العلاقات نظام التواصل داخل الأسرة:

بعد الوقوف على حجم العائلة الممتدة وتبيان عدد افرادها والدور الذي تقوم به كوحدة إنتاجية مهمة لا يمكن الاستغناء عنها، سنوضح طبيعة العلاقات ونظام التواصل السائد بين أفراد الأسرة الممتدة والتي تجسد مظاهر طبيعة العلاقات القائمة بين مختلف أفرادها.

داخل الأسرة الممتدة يمكن أن نميز بين شكلين من أشكال التواصل النوع الاول يتخذ شكل من فوق تحت ينطلق مضمون هذا الشكل من الفوق ونعني به الأب صاحب الأمر والتبليغ وتوجيه التعليمات والمنع والتحذير والتخويف والتوبيخ والتنديد، وقد يقترن هذا الشكل كذلك بالعقاب والحرمان والضرب بينما يكون افراد الأسرة عبارة عن قنوات لإيصال مضمون هذا الشكل والذي يتمثل في الاعمام. أما التواصل في

شكله الثاني من تحت إلى فوق فيتخذ طابع الاستجابة والتجاوب الصمت والخوف والكبت والانسحاب والتكتم والتخفي والمكر والمسايرة والحذر.

يُستشف من خلال نظام التواصل أنه يغلب عليه طابع العنف بشكليه المادي والمعنوي، وتتجسد أشكال العنف في ما يمارسه الكبار على الصغار في إطار التنشئة الاجتماعية، وكذلك عند الاستعانة باللغة المتداولة وما تحمله من فكر ووجدان لمعاني العنف المادي والتي ينعكس فيها السلوك اليومي للأفراد والجماعات.

3 - 5 الأسرة الممتدة وحدة إنتاجية واستهلاكية.

بعد أن تم توضيح العلاقات الاجتماعية للأسرة الممتدة داخل بنية القصر يجدر التساؤل الآن عن الكيفية التي يتم تسيير وتدير المعيشة داخل الأسرة الممتدة؟ داخل هذه الوحدة الاجتماعية، وفي مجتمع أقل ما يمكن قوله عن الاقتصاد هو اقتصاد هش تشكل فيه الزراعة المورد الأساسي لجميع السكان، أما الأنشطة الأخرى كالحرف والتجارة فلم تكن تحول بين ممارستها والعمل الزراعي وكان مردودها متواضعا.

في ظل غياب الوسائل الحديثة والتكنولوجيا المساعدة فيما يخص الإنتاج أو التخزين، فإن السكان أبدعوا طرقا ووسائل ساعدتهم على تأمين مستوى عيش مقبول بالرغم من بساطة مظهره سواء في المأكل بمبدأ التخزين والاستغلال الفوري، وكذلك مبدأ التحويل كلها كانت تقنيات لمواجهة ظروف القاسية المحيطة بالواحة.

أما من حيث التسيير فيمكن اعتبار هذه الأسرة عبارة عن مقالة عائلية [Sōgō shōsha]¹ فكان رب الأسرة هو المسؤول عن تسيير شؤون هذه المقالة حتى تضمن الإنتاجية في ظل وجود المستهلك.

3 - 6 الأدوار الوظيفية للأبناء في ظل الأسرة الممتدة.

في إطار حديثنا عن الجانب الاقتصادي في الأسرة الممتدة وكذلك بغية تحقيق التماسك الاقتصادي والتضامن بين أفرادها ولضمان استمراريتها، يتطلب هذا وجود التواصل والتعاون المستمر فنحن أمام ورشة عائلية حيث الأبناء يمارسون نفس النشاط الذي كان أبوهم يمارسه سواء كان نشاطا فلاحيا وهو

1 - حالة شركات عملاقة ذات طابع عائلي بحيث ان اعضاء مجلس اداره الشركة هم نفس افراد العائلة وبالتالي تحقق مثل هذه الشركات ارباح بحكم طبيعة العلاقات الاجتماعية التي تميز الشركات على سبيل الامثال سامسونج في كوريا الجنوبية.

المهيمن أو تجارة أو حرفة لكن إذا نظرنا إلى الاقتصاد¹ الذي تمتاز به واحة فجيج نجد أن المجال الفلاحي هو النشاط السائد، وهو نشاط ذكوريّ بامتياز، فالاشتغال فيه متعدد وتنوع حسب المواسم وتقتضي مشاركة جميع أفراد العائلة وقد يتجاوز هذا الأمر إلى الاستعانة بالجيران والأهالي في حالة وفرة الغلال.

أما الأعمال التي يمكن أن تتجزأ بشكل فردي فقد كان الأبناء ينجزونها بشكل من التناوب وذلك حسب طبيعة العمل مثلا مهمة الغرس وتلقيح النخيل وإحضار الخضر من البساتين تلك مهمة قد يقوم بها الشخص بمفرده ويكون الذكر الأكبر سنا هو الذي يبادر ويقرر بين بقية الأفراد.

حتى الأطفال منهم سواء الذكور والإناث شملهم توزيع العمل داخل منظومة الأسرة الممتدة فالذكور يمارسون مسالة الرعي الى جانب العمل في البساتين، رغم ان هذه المهمة لم تكن ظاهرة دائمة علما أن تربية الأغنام كانت تتم على مستوى الحاضرة الموجودة في الطابق الأرضي من² البيت. أما بالنسبة الفتيات فإن دورهن ينحصر في الأشغال المنزلية ومهام التنظيف في المغاسل العمومية ويأتي النسيج التقليدي في مقدمة الأشغال التي تقوم به الفتيات.

3 – 7 وضعية النساء وادوارهن داخل الأسرة الممتدة.

على رأس العنصر النسوي الموجود في الأسرة الممتدة كانت الجدة، باعتبارها المشرفة الفعلية على كل المهام التي تنجزها بقية النساء في الأسرة، وهي التي تقوم بتوزيع الادوار وتحصر على التنفيذ والتقويم.

بينما الأعمال المنجزة كانت كُلهما تتمحور حول أعمال البيت، وما يرتبط بالأشغال اليدوية التي تتطلب مجهودا عضليا مهما، بالإضافة الى مهام اخرى ذات طابع علاقتي كالزيارات المتنوعة التي تفرضها الأعراف والتقاليد لكن تبقى هذه المهام من اختصاصات الجدة.

تبقى المهمة الرئيسية التي تدخل ضمن الواجبات الرئيسية هي صناعة النسيج، من غزل ونسج وكل ما يرتبط بصناعة البرانس والجلاليل بالدرجة الأولى. وبالتالي تتطلب مهارات يدوية وقدرات فكرية، كما تتطلب التزامات مهمة فيما يرتبط بأيام العمل المشتركة علما بأن صناعة النسيج بالنسبة لأهل القصر وأهل الواحة كانت المصدر الوحيد لتوفير لقمة العيش.

1 السائد آنذاك والمعتمد أساس على الحاجات الضرورية من الماكل والملبس والذي ترتكز قاعدته المعاشية على الغذاء النباتي.

"إضاءة"

يتبين أن التنشئة الاجتماعية في ظل الأسرة الهرمية تخضع لأعراف وتقاليد محددة سابقا وفق نموذج تقليدي متفق عليه اجتماعيا، وهو يستمد مضامينه وأساليبه من الثقافة السائدة التي تستحضر العادات والتقاليد بكل ثقلها، هكذا كان حال الأسر في واحة فجيج قبل منتصف القرن 20م.

4 - الجماعة: حضور قوي بالقصور.

لم يكن لحضور سلطة المخزن بواحة فجيج مع أواخر القرن 19 وبداية القرن 20م إلا شكليا واسميا، هذا ما أكدته "أحمد مزيان" حين اعتبر الفترة ما بين حكم السلطان عبد الرحمن وبداية حكم السلطان الحسن، فترة غياب للتمثيل المخزني. رغم على سبيل مثال كما أشار " La croix " إن السلطان محمد بن عبد الرحمان عيّن الحاج العربي بن سيدي الشيخ خليفة لعامل وجدة وفجيج على القبائل الرحلية... بتاريخ 10 أكتوبر 1867، فإن سلطة هذا القائد لم تستقبل من طرف قبائل المنطقة وربما حتى من بعض القصور بارتياح، بل لقي تجاهل وتجاهيا من قبل الجميع حسب تعليق أحمد مزيان.

معنى ذلك أن العلاقة التي كانت تربط واحة فجيج/الواحة بالسلطة المخزنية طيلة القرن 19م وبداية القرن 20م لم تكن إلا علاقة اسمية. في ظل انقطاع هذا الخيط الرفيع بين واحة فجيج/الواحة بالسلطة المخزنية، إذن كيف تمكّن الفجيجيون من تسيير شؤونهم الداخلية والخارجية؟ وما هو الجهاز الذي كان يقوم بتدبير الحياة داخل القصور؟

4-1 التعريف بجماعة القصر:

تسمى جماعة القصر محليا "لُجْمَاعَتُ نُّ غَرْمُ" أو لُجْمَاعَتُ نُّ تَقْبَلَتُ" وكذلك إِمْقَرَانُ" نُّ تَمُورْتُ فيما معناه كبار القبيلة. [الصورة 3] كانت بمثابة محكمة لضبط القضايا الداخلية لكل قصر كفض المنازعات وعلاج المخالفات ولهذا كان لا يميل الشخص الفجيجي إلى مرافعات المحاكم أو الذهاب إلى مخافر الشرطة لأن الجماعة كانت تقوم بهذه الوظيفة المقدسة. ثم أن شيوخ القبيلة يمكنهم أن يبتثوا في أعقد المسائل وأخطرها، فقد ذكرت أحد المصادر نموذج من دستور جماعة لوداغير وردت فيه بعض المسائل التي تتعلق باليهود مما لهم وما عليهم ومن ذلك. وكانت تغص بالرجال قبل أذان الصلاة وعند الانتهاء من استغلال البساتين.

من اعتدى على أحد فعليه ديناران ومن غسل في ساقية تيغزرت فعليه اثني عشر موزونة والمسلمة واليهودية في ذلك سواء. ومن شهد شهادة الزور فعليه ديناران وإن سرق اليهودية من صوف المسلمين شيئا عليها فعليها ديناران. ومن سرق اليهود فعليه عشرة دنانير وكذلك من ضرب عليهم الهجم فعليه ثلاثون ديناراً. (عجاجة، 2010).

2-4 بنية جماعة القصر.

كان أعضاء جماعات القصور بالواحة كلهم ذكوراً ينحدرون من العائلات الوازنة في القصر وكانوا يمثلون السلالات المكونة لأفخاذ القصر. ولم يكن عددهم ثابتاً ولا عاماً، وإنما يختلف من قصر لآخر حسب حجم القصر وعدد سلالاته وكان تعيينهم يستمر مدى الحياة إلا في حالة موت شخص أو إقالته إذا صدر منه ما يستدعي ذلك. ويتم اختيارهم استناداً إلى معايير¹ أهمها الثروة والسمعة الحسنة ورجاحة العقل والشهامة². أما عدد أعضاء هذه الجماعات فلم يكن محدداً كما أشرت حسب حجم القصر، فمثلاً قصر زناقة الذي يعتبر من أكبر القصور الموجودة كانت جماعة القصر تضم أربعين عضواً لهذا كان تسميتهم بـ "أت الربيعين" كما أشار إليها عبد الكريم ساعة. أما في القصور العليا، ففي قصري لوداغير ولمعيز كان عدد أعضاء الجماعة فيه "ثمانية عشر" وباقي القصور لم يكن العدد سوى "إثنى عشر" حسب عبد الكريم ساعة. في حين كانت جماعتي الحمام الفوقاني والتحتاني تضماني "ستة عشر" عضواً حسب إدmond دوتي.



الصورة:3 تمثل مقر الجماعة بزناقة،
المصدر: عدسة الباحث، 18 غشت 2022

1 - يقول أحمد مزبان، ذكر لنا أحد الأشخاص في قصر زناقة أن كل فلقة تقدم شخصاً ليمثلها في جماعة القصر، منها وفرة المال ورجاحة العقل، وأن يكون يستطيع الدفاع على قلعه ولم يكونوا يعلم الرجل. وفي قصر لوداغير فإن عضو الجماعة يجب أن يكون ذا مال أو ينتهي لعائلة كبيرة ذات نفوذ.
2 - حسب [Roger Gromand] في كتاب [le particularisme de Figuig] كان شيوخ ممثلين لفرقهم والذين يختارونهم من بينهم على الأهلية والقدرة وفصاحة الرأي وقوة التأثير

عند تحليل مصطلح "إِمْقَرَانَن نُنْ تُمُورْت" ليس المعنى اللغوي المقصود الكبر وإنما الحمولة الاجتماعية التي تدل على المكانة التي يحظى بها هؤلاء بين أعضاء القصر داخله وخارجه على حد سواء في خدمة الإنسان والمحافظة على توازن القبيلة خصوصاً مع مجتمع شديد التركيب والتعقيد.

4 - 3 مهام وصلاحيات الجماعة.

كانت جماعة القصر تتمتع بسلطات واسعة داخل القصر وخارجه، حيث كانت تتولى تدبير كل الشروط المرتبطة بحياة الناس وحفظ الأمن وصيانة الأخلاق العامة كفض النزاعات بين الأفراد والعائلات وتنظيم الأعمال الجماعية وضبط حراسة الحقول وترميم وتنقية السواقي والدفاع عن مصادر المياه وإصلاح الأسوار وأبراج الحراسة وتقديم الديات والغرامات التي تُلزمها وأحياناً تتكلف بأداء الجبايات وإعالة النزلاء الغرباء عن الواحة وغير ذلك من المهام المرتبطة بحياة السكان من قريب أو من بعيد. وكانت هذه المؤسسة تسهر على تدبير العلاقات مع القصور الأخرى ومع القبائل المجاورة ذات الصلة بالقصر كما كانت تزاوّل سلطات قضائية بين الناس مما يدخل في اختصاص القوانين العرفية، حيث كانت تتوسط بين المتنازعين وتفرض الصلح بين الطرفين وتصدر أحكاماً توفيقية في عدد من المنازعات التي يدخل بعضها مجال القضاء الشرعي¹.

4 - 4 مداخل الجماعة بواحة فجيج:

كانت مداخل مؤسسة الجماعة من كل قصر من قصور فجيج السبعة تتكون غالباً من عائدات كراء الخرابيب المائية التي تدخل في حيز ملكية للجماعة، فيما كان يعرف لدى أهل القصور إلى اليوم بمياه "تَنْطَاوْت"² (فضل حاجة، 2015، صفحة 246)، وكذلك من عائدات الغرامات التي كانت تفرض على مرتكبي الجنج والجرائم، ومن المنتوجات الزراعية كالقمح والشعير والتمر التي كانت تفرض على كل بيت سنوياً، والتي كان يتم حفظها في المخزن الجماعي إضافة إلى عائدات الأموال والاملاك المصادرة من الأشخاص في إطار ما يعرف (بالبرزة).

1 أصدرت جماعات القصور قراراً بالرد على الهجوم العسكري الجزائري على فكيك سنة 1963، فقامت كل جماعات القصور بتسليح كل الرجال البالغين القادرين على حمل السلاح. ((مزيان، 1988، صفحة 370)

2 في قصر زناكة نسميها تامطاوت هذا الاسم يكون يوم في الأسبوع يختاره الفلاحون وماؤه تقسمه الجماعة على الفلاحين بثمان بخص لكي تؤدي به مثلاً غرامة فرضت عليها كما وقع لأهل زناكة سنة 1903 بعد انهزامهم في الحرب باعوا يوم ماء تزاردت لجمع الغرامة التي كانت 69 ألف فرنك فباعوا يوم من الماء لجمعها.

4 - 5 مرجعية الجماعة في ممارسة صلاحياتها:

كانت مؤسسة الجماعة بقصور واحة مدينة/ فجيج السبعة تستمد مشروعيتها في ممارسة سلطتها من العادات والتقاليد والأعراف السائدة في المجتمع. ونظرا لسلطتها القوية والشاملة داخل القصر، استطاعت ان تفرض نفسها كهيئة تحتكر جميع السلطات بيديها. واحة فجيج العسكرية. فكانت تمثل السلطة الوحيدة والفعالة داخل القصر إذا لم تكن هناك أية سلطة أو جهاز آخر موازي يراقبها أو يحاسبها. وبالتالي اكتسبت قوة سن القوانين العرفية،¹ وهكذا أنشأت هذه المؤسسة اعرافا ذات طبيعة اجتماعية واقتصادية. كان الناس يخشون سلطة الجماعة ولذلك كان يتجنبون كل ما من شأنه ان يمس المؤسسات المادية أو الاخلاق العامة بالقصر وان حدث نزاع أو عدم تفاهم بين شخصين بين افراد القصر فان الشكاية توجه الى جماعة القصر باعتبارها السلطة الوحيدة المسؤولة على جميع سكان القصر.

4 - 6 التحول الذي لحق مؤسسة الجماعة:

بطبيعة الحال بعد القصف الذي تعرضت له واحة فجيج بشكل عام وقصر وزناقة بشكل خاص يوم 08 يونيو 1903 والذي اسفر عن نتائج ستكون بداية تاريخ جديد ستؤطره وقائع احتلال جنوب الشرقي للمغرب بعد نضال مستميت، بدأ من استسلام جماعات القصور والقبول بمجموعة من الشروط التي سنّها الطرف المستعمر والتي لا تقبل الرفض وبذلك فتح الباب على مصرعيه للفرنسيين وتنقلاتهم تأجير السكان على نقل كل ما يجري في القصور الى علم الفرنسيين، في ظل هذه الوضعية كانت مؤسسة الجماعة لازالت تحتفظ بحضورها في تسيير وتدبير شؤونها حتى بعد الاحتلال الفرنسي للواحة كما تؤكد غياب الحضور الفعلي للسلطة المخزنية بها ويؤكد أحمد مزيان حضور سلطة مؤسسة الجماعة من خلال الرسالة التي رفعتها جماعة قصر زناقة الى الحاكم الفرنسي بتاريخ 13 أكتوبر 1922 في شأن إبرام بين يهود قصر زناقة غير ان هذا الحضور المخزني لا يعدو أن يكون حضورا شكليا في ظل الوضعية الجديدة بالواحة حيث يربط الفرنسيين بجميع منافذها وقد سبق لهم أن اقتطعوا أراضي وألقوها بالجانب الشرقي للجزائر. بعد كل هذه الممارسات لا تغدوا ان تكون مؤسسة الجماعة تمتلك صلاحيات روتينية كحراسة الحقول مثلا، كان دخول الفرنسيين للمدينة/ الواحة بمثابة اجهاض وتعطيل لميكانيزمات كانت تعتبر الدعامات الأساسية في استقرار الواحة، وفي الحقيقة هذا كان سوى تدمير تدريجي جعل الواحة الجزء المتأخر حاليا.

1 انظر الملحق الخاص بالوثائق في اخر هذا البحث

"تحليل وتعليق"

ما يستنتج من مهام سلطة لجماعة إنها كانت تشمل جميع الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والأمنية للسكان، معنى هذا أن الاهتمام الوحيد من طرف كبار الجماعة هو الإنسان وحياة الإنسان وانشغالاته اليومية، لم تكن لديهم سلطات بجهات أخرى أو سلطات تملي عليهم ما يجب القيام به وما لا يجب وإنما الظروف المحلية والواقع المعيش بكل حيثياته هو الذي كان يفرض على الجميع الالتزام بكل ما يصدر عن الجماعة.

كانت الجماعة أيضا تتمتع بسلطة إدارية وسياسية وقضائية لتتخذ قرارات مدنية وعسكرية وتسهر على تنفيذها لضمان الأمن الداخلي والخارجي ويؤكد أحمد مزيان أنه فيما يتعلق بالأحوال الشخصية والمنازعات التجارية، فقد كان من اختصاص القاضي الذي كان يستحضر العرف المحلي إلى جانب الشريعة الإسلامية.

- لا تعدو الآن لجماعة في واحة فجيج عبارة عن مؤسسة ترتبط اختصاصاتها الوحيدة في القضايا المائية والعقارية، بعدما فقدت جزءا كثيرا من سلطاتها المؤسساتية.
- أظهر المجتمع الفجيجي للمجتمعات ككل نموذج للعمل الدؤوب والمشاركة والتضامن قل نظيره والذي يعتبر من أساسيات التنمية.

5 - القيم المحلية بواحة فجيج: لا شيء يضيع في الواحة:

تم التأكيد في عناصر سالفه الذكر على أن المجتمع الفجيجي تطبعه قيمة التضامن في مجمل الحياة الاجتماعية وبطبيعة الحال لما لهذه القيمة من دور في تأطير الحياة الاجتماعية كي تساعد على مواجهة ظروف الحياة القاسية في الأوساط الواحية، كما توفر للناس جوا نفسيا واجتماعيا يساعد كثيرا على تحمل قساوة العيش، إذن فالتضامن شكل من أشكال الاندماج والتكيف مع الجماعة ومع المحيط الثقافي والبيئي.

للحديث عن القيم المحلية وعلاقتها بالتنمية، نستحضر في هذا الإطار المبادئ التي يقوم عليها الاقتصاد المحلي المبني على مبدأ إعادة التدوير، انطلاقا من مبدأ "لا شيء يضيع" وما يصطلح عليه بالاقتصاد الدائري والذي يعيش أحد ركائز التربية البيئية ومن بين مبادئ التنمية المستدامة وقد تمت الإشارة إلى هذه اللفظة في العنصر المتعلق بالقصر، أما المبدأ الثاني فهو مبدأ التخزين وذلك من منظور

ثقافي منفتح على الجانب الصحي حيث يختفي المواد الحافظة المضرة بالصحة من كل ما كان يتم تخزينه من مواد غذائية على تقنية "التيبس".

5-1 مبدأ التحويل / لا شيء يضيع:

يقوم مبدأ التحويل على أساس استغلال المواد المتاحة وذلك باستعمالها وإعادة استعمالها وهو ما يعرف اليوم بالاقتصاد الدائري الذي يركز بالأساس على استغلال المواد الطبيعية على نمو أكثر فعالية والابتكار في مجالات إعادة الاستخدام المواد المستعملة ومنها النفايات بجميع أنواعها.

فكل مادة يتم انتاجها تكون بدورها مادة مغذية لشيء آخر، فمثلا النخلة تنتج تمورا سنويا، فتستهلك هذه التمور ويقدم نوى هذه التمور كعلف للماشية، فتنتج بدورها فضلات تستعمل سمادا طبيعيا لتخصيب الأرض، ومن خشب التحلة تصنع بعض الأدوات الضرورية لصناعة النسيج ومن جذوعها ما يستعمل لتسقيف المنزل ومن سعفها تحاك مختلف المصنوعات الضرورية في الحياة اليومية للسكان.

لكن مع اطلالة النصف الثاني من القرن 20 بدأت تظهر معالم الاستهلاك المفرط وبدأ نوع من التغيير في ثقافة الاستهلاك المبنية على الكفاف مع ما يتطلبه ذلك من حسن تدبير الموارد وكذلك استحضار أهمها عدم التبذير الى الاسراف في كل أمور الحياة، حتى وان كان الشخص وضعه المادي لا بأس به، الى منطق الاستهلاك الذي صاحب تيار الانفتاح على السوق العالمية من قيم وسلوكيات بدأ من تلوث مياه السقي بفعل الاستعمال المفرط لمساحيق التنظيف والصابون وماء جافيل في المغاسل العمومية والتي عادة ما كانت المياه تستعمل لسقي البساتين.

5-2 مبدأ التخزين:

تختلف طرق التخزين من منطقة لأخرى وحسب نوع المواد، حيث ابتكرت طرق عديدة في خضم ثقافتها وبما أن اقتصاد الواحة يركز أساسا على مبدأ الكفاف، فإن التخزين [الصورة 4] كان ضرورة ملحة حيث يؤمن بذلك حاجيات الأسرة ويضمن نظاما غذائيا أكثر توازنا على مدار السنة، وتشمل هذه التقنية كل المنتجات القابلة لذلك من حبوب وأقسط وبعض أنواع الخضروات ومعظمها يخزن باستعمال تقنية التجفيف بتعرضها لأشعة الشمس في فصل الصيف، وهكذا كان الانسان في واحة فجيج يستجيب للظروف المناخية والقاسية من حوله بكل الوسائل من أجل ضمان الاستمرارية ولقمة العيش لكل العائلة.



الصورة 4: تمثل المظمورات حيث يتم تخزين التمر المرفوس.
المصدر: عدسة الباحث، 05 غشت، 2023

3-5 مبدأ الاستهلاك الفوري:

يرتبط هذا المبدأ بالمواد والمنتجات الغير القابلة للتخزين، كالأطعمة الجاهزة وبعض أنواع الخضروات والفواكه الموسمية والحليب ومشتقاته، فالفائض منها كان يوزع على الجيران والأقرباء والملاحظ أنه فيما مضى لم تكن للخضر والفواكه تباع في القصور، فقد كان الجيران يتبادلونها فيما بينهم، أما إذا كان الفائض يتجاوز الاستهلاك المحلي فإن الأمر قد يصل الى باقي أفراد الأسرة والأقارب والجيران، كما هو الشأن كذلك بالنسبة لمن يملك خرايب المياه وبساتين كثيرة.

-يمكن أن نقتدي بهذه المبادئ الثلاث باعتبارها من القيم الإيجابية فيما يخص الاستهلاك والذي من خلال ما يمكن استيعاب آليات تمكن ترشيد الاستهلاك وتساعد على الابتعاد عن هوس الاستهلاك المفرط.

4-5 نظام التغذية:

غالبا ما تمتاز المجتمعات المعزولة سواء في الجبال المرتفعة أو في الفيافي أو القفار أو في المناطق الصحراوية بتقاليد غذائية فريدة من نوعها تتماشى مع طبيعة المجال وخصائصه وتعرف واحة فجيح كباقي المناطق الصحراوية من الجنوب الشرقي إلى حدود منطقة بوسْمُغُون بالجزائر، تغذية متنوعة تختلف من فصل إلى فصل على مدار السنة وتبقى اللحوم والتمر والكسكس هو الغذاء الأساسي ثم الجبن المجفف والشاي الذي يشرب ست مرات في اليوم ويقدر كذلك استهلاك التمر بالنسبة لكل أسرة بحوالي 10 قناطير في السنة. (فضل حاجة، 2015).

استدعت هذه الدراسة من واجبها أن تقدم لمحة عن نظام التغذية الذي يميز كل أصل على حدى
بواحة فجيج، وفق ما جاء في كتاب للطبيب (PONS, 1930, pp. 7-8)

1-4-5 فصل الشتاء:

تكون بداية في هذا الفصل عند ساكنة واحة فجيج ما بين 13 نونبر إلى 14 فبراير بالأمازيغية "تاجرس"
يكون الكسكس (أُونْشُو) وميحميح "ورق رقيق يضع من الدقيق توضع كل ورقة فوق الأخرى، يتم حشوه
بمكونات نباتية بالإضافة إلى الشحم ثم التمر والأقط [الجبن المجفف] أو مع اللبن "أُغِي" والجبن وهو نوعان:
الجبن الرطب أو لكليلة الخضراء بالأمازيغية (تَشْلُت) والجبن اليابس بالأمازيغية (ايرستة) الذي يخزن لعدة
سنوات، غالبا ما يتم استقبال هذا الفصل بوجبة غداء يطلقون عليها اسم (يَرْكُوكْس) فهي تناسب الطقس
البارد، فتعد من السمن والشحم في غياب اللحم الذي يتم تعويضه بحبات الكمأة المجففة وقطع من
(الاقط) الذي لا تخلو مدخرات الغذاء منها. بالإضافة إلى التوابل والخضر والقطاني التي ترفع من حرارة
الجسم. تستمر التغذية خلال هذا الفصل بوثيرة 3 وجبات في اليوم. (فضل حاجة، 2015، الصفحات 195-
196)

2-4-5 فصل الربيع:

15 فبراير إلى 16 ماي غالبا ما يمتد هذا الفصل حيث تستقبل ساكنة واحة فجيج هذا الفصل بما
يسمى [التيفس] حيث يجمعون الحليب لعدة أيام ويوزعونه بينهم وعلى الجيران والأقارب ممن لا يملكونه
وكذا المساكين والفقراء ويمدونهم بحصتهم من هذه المادة، كما يتم إعداد أطباق من (المحميح) والتي تسقى
بالحليب المخثر ثم يضاف إليه السمن الذائب. في هذا الفصل تحصد المحاصيل بين الخضرة واليبس من
أجل صنع ما يسمى ب "المرمز" ومن دقيقه تصنع عجينة للتمر بعد نزع النوى ليصبح وجبة إضافية خلال
الصباح والمساء. (فضل حاجة، 2015، الصفحات 197-198)

3-4-5 فصل الصيف:

أما فصل الصيف فيسمونه ب "أنبدو" وهو موافق عند ساكنة واحة فجيج 17 ماي إلى 21 غشت
تستهل الساكنة قدوم هذا الفصل بمنزلة تشمل منزلة (دبران)، تعد النساء مجموعة من الوجبات على رأسها
الخبز التقليدي المطهو على صفيحة تدعى "تفانت" ومعها أنواع متعددة من المرق المكون من الخضر التي

بدأت في الظهور، يستمر نظام التغذية في فصل الصيف: دائما بالتغذية المعتادة التمر واللبن الا ما يميز هذه الفترة ظهور التمر الجديد "أزيرا أنمزرو" (فضل حاجة، 2015، الصفحات 193-194)

4-4-5 فصل الخريف:

لم يكن نظام التغذية متقن عند ساكنة واحة فجيج ما بين 22 غشت إلى 14 نونبر، حيث تتميز هذه الفترة بأن النخيل يكون قد أثمر وأينع وكانوا يكتفون به في غالب الأوقات، حيث كان التمر المحصول الأكثر وفرة والحصول عليه في متناول اليد، ونادرا ما يزيدون عليه وجبة من حريرة أو كسكس. (PONS, 1930, pp. 19-20; فضل حاجة، 2015).

"تكملة وذيل"

ما يمكن أن نقول حول ساكنة واحة فجيج، انهم مجتمع يتميز بالتكافل والتضامن 1 قبل غيرهم، من أجل ذلك كانوا يقدمون لفقراهم العون من تمر أو حبوب أثناء جمع المحصول آخر فصل الصيف وبداية فصل الخريف. وكان على الفقير أن يقتصد في العيش إلى حد سد الرmq حتى لا يضطر إلى التسول. كما أن عيون من الأقارب دائما على فقراهم وتتدخل لعلاج أزماهم إذا اشتد عليهم العُسر، من أجل ذلك عاش أهل فجيج زمنا طويلا وليس بينهم متسول إنه نظام حياة فريد من نوعه على الرغم من ضعف الموارد بالنسبة للجميع.

5-5 التدوي عند ساكنة واحة فجيج:

بفعل خصوصيات الطبيعة التي تمتاز بها واحة فجيج والتي فرضت على الساكنة مسألة التكيف مع الواقع المعاش والذي جعلهم يهتدون لمعرفة أساليب التدوي ما كان شائعا من الأمراض على غرار جبر الكسور والتبخير بمادة الجاوي والحرمل والعرعار واستعمال الطلاء بنوع من الطين الصلصالي في حالة النفخ أو انتفاخ اللوزتين (تَوْضُضَتْ) (فضل حاجة، 2015، صفحة 210) كما عرفوا عزل المريض في غرف مظلمة للأمراض التي يتأثر بأشعة الشمس. ومارسوا بعض العمليات الانقاذية في علاج انسداد المسالك البولية مستعملين بذلك القصب للوصول إلى المثانة البولية. واستعملوا كذلك الزيوت والسمن في تسريح

1 بالنسبة لطقوس تناول التمر واللبن أو الاقط فهي يوميا بحيث يضعون اللبن في إناء حديدي بالأمازيغية يسمى [أغراف] لونه أبيض يتسع للتر واحد، يقوم الفرد بتمريره عبر يمينه لباقي الافراد الذين يتجمعون حول صحن التمر، فيشرب منه كل واحد منهم جرعة واحدة عند كل دورة.

العضلات المتشنجة أو شد الصدر الذي كان يعاني صاحبه من ضيق التنفس أثناء الشهييق والزفير أو ما يعرف "الغراضيف" انتفاخ البطن عبر الدلك بماء يبيت تحت النجوم ليلة واحدة.

ما نستنتج مما سبق ذكره أن الطب الشعبي في قصور واحة فجيج كان منتشرا، حيث كانت هناك أسر معلومة توارثت حرفة التطبيب أباً عن جد على سبيل المثال لا على سبيل الحصر في قصر زناقة نجد:

— أولاد مكايي مرزوق في جبر الكسور1.

— أولاد إبراهيم عزو في الختان.

— فانة كوراري: مولدة النساء، أو كما تلقب بمولدة الأجيال. (فضل حاجة، 2015، صفحة 211)

لازال مفهوم التداوي حاضرا في واحة فجيج، إلا أن ممارسة أصبحت نادرة باستثناء التداوي بالرمال لمعالجة للأمراض المتعلقة بالآلام العظام والمفاصل والذي قد يشكل نقطة استقطاب يجب الحفاظ عليها في إطار السياحة الاستشفائية.

5-6 واحة فجيج نظام اجتماعي متميز:

تم التأكيد فيما سبق من هذا الفصل على أن قيمة التضامن هي قيمة أساسية مركزية تطبع مجمل الحياة الاجتماعية، وبالتالي فالظروف التي ميزت واحة فجيج أنتجت نظاما اجتماعيا متميزا ومتفردا حيث أن الفرد هو سيد نفسه في حالة السلم وجندي محارب في حالة الحرب إذا ملك دابة فهي في خدمة الجميع، وإذا ملك آلة فهي للجميع، فلا يحبس عن جاره فأسا هو في حاجة إليه. ولا قدرا عن جارة لاستعارته ولا ينفرد بفاكهة جاء بها من بستانه دون جيرانه أو أقاربه ولا ينفرد بلبن يحلبه من نعجته دون اليتامى أو الفقراء من حوله ولا يلبس لباسا ثانيا أو ثالثا وبين سكان القصر عاريا في حاجة إلى اللباس وإذا رُزئ أحد في عزيز له فالرزية مصيبة الجميع لا يبخل أحد في تقديم ما يراه واجب التقديم للمؤازرة والعون على تجاوز آثار المصيبة. (مزيان، 1988)

يقول الطبيب Pons إن للجارات يفتحن كوة بينهما للتواصل وإمداد بعضهن بعضا مشعلة من النار في وقت عز فيها عود الثقاب، ما يميز هذه الكوة الدور الاجتماعي والتضامني في تقاسم العيش بين جارتين متعاونتين ومتعاضدتين فيما بينهما. (فضل حاجة، 2015).

1 - يذكر أن أحدا من أفراد هذه العائلة، قام بجبر رجل الحاكم الفرنسي Ber عندما سقط عن فرسه أثناء تجوله بغابة تاغيت، فمنحه المحاكم شهادة تقديرية اعترافا بخبرته وكفاءته.

"تحليل ومناقشة"

وقد تتضح الصورة أكثر أن سكان واحة فجيج عرفوا التكافل العائلي قبل غيرهم، خصوصا إذا وضعنا نصب أعيننا الأزمة الاقتصادية التي عرفتها الإنسانية جمعاء خلال 1929 والأزمات المحلية خلال الثلاثينات أزمة 1935 بالشمال الإفريقي وأزمة الحرب العالمية الثانية بداية الأربعينات ستجد أن أهل واحة فجيج أحسن حالا من سواهم وأن التغذية على سبيل المثال بالنسبة إليهم لم تبلغ حد العسر.

قد نرى في حاضرتنا اليوم أن المجتمع المثالي بهذا الشكل لم يمكنه أن يتحقق، لكن بالنسبة لمجتمع واحة فجيج بالرغم مما كانوا عليه من المنازعات والصراعات، إلا أنه دائما يتم العودة إلى طبيعة النشأة المبنية على الائتلاف والمحبة بين أفراد ساكنة للقصور ككل. بعد إخماد سائر الفتن والمنازعات، لازال المجتمع الفجيجي يُضرب به المثل حيثما حلوا وارتحلوا ولا كلمة فوق فجيج" خير دليل على ذلك.

6- المنتجات والقيم والمطبخ المحلي: كأحد المنتجات الترابية المحلية في حاجة ماسة للثمين من أجل تنمية مستدامة.

إن للقيم الاجتماعية دوراً في توجيه التنمية، حيث عن القيم الاجتماعية من عادات و تقاليد الافراد و الاسر في المجتمع، صحيح ان المجتمعات الواحية، تعتبر محافظة لكن إذا كان الجميع يؤمنون بأهمية تنمية مجتمعهم و يدركون مشاركة الجميع رجالاً و نساء في البذل و العطاء و الإنتاج، بشكل مباشر أو غير مباشر. فإن من الممكن ان يؤدي الى تنمية واقية وازدهار متواصل. يحتاج المنتج الواحي –الفجيجي الى اهتمام متزايد، حيث يعتبر انعكاسا للثقافة المحلية وصورة من صور الإبداع والابتكار تماشيا مع طبيعة المنطقة من جهة، ووفرة المنتجات المحلية الطبيعية من جهة أخرى، بالإضافة الى يمكن اعتبارها نقطة انطلاق للتنمية المحلية وتشجيعا للإنتاج المحلي لماله من مكاسب إنسانية بالدرجة الأولى وهو ما يعتبر أحد العناصر الأساسية للتنمية وفي هذا الإطار لا حرج أن نشير بإيجاز إلى بعض المنتجات المحلية بالواحة والتي تمتاز بطابعها الأصيل .



صورة 7: عسل بالزعفران الحر.
المصدر: عدسة الباحث، غشت، 2022



صورة 5: الكسكس التقليدي المصدر:
عدسة الباحث، غشت، 2022



الصورة 6 : بعض المنتجات المحلية: تمور،
تعاونية التوابل بواحة فكيك،
عدسة الباحث، غشت، 2022

1-6 الطبخ المحلي:

يشكل الطبخ المحلي الفجيجي أحد مكونات الموروث الثقافي لما يختزنه من عادات وتقاليد تربط الانسان ببيئته إضافة الى التأثيرات الخارجية التي يمكن ان تلقاها. وهكذا تمكنت واحة فجيغ من ان تمزج بين مجموعة من أنماط الطبخ وتخلق لنفسها أكلات تميزها وجوها ووطنيا. من اهم هذه الاطباق الفريدة من نوعها، تختص بها واحة فجيغ، الكسكس الفجيجي بصنفيه الأول بالخضر الموسمية والثاني مرفوق بالكرورب.¹ [الصورة 12] أما الثريد² [الصورة 9] وهو من الاطباق المحلية، إذ يكثر عليه الطلب في أيام عيد الأضحى وخلال حفلات الخطوبة و الزفاف، بالإضافة الى طبق بَرْكُوكْش³ المهيأ بالخضر مع قطع صغيرة من اللحم. [الصورة 10]. بالإضافة الى خبز موروو جد رقيق يتم حشوه بالبصل والشحم والفلفل الحار [أَغْرُومْ نُبْصَلْ؛ مِيْحَمِيخْ]⁴ [الصورة 11].

1 - نبات من فصيلة السبانخ، يدعى كذلك بالكرب، عند اهل واحة فكيك يدعى بالكرورب، يستخدم عند إعداد طبق الكسكس.

2 - الثريد طبق فكيكي معروف، كما انه معروف منذ القدم تبعاً لما ورد عن هاشم بن عيد مناف، و الذي ينتسب اليه الهاشميون ، و هو أول من أطعم الثريد بمكة يقول ابن إسحاق أن اسمه كان عمرو وأن تسميته هاشم كانت لهشمه الخبز لعمل الثريد بمكة لقومه سنة المجاعة إذا ما الخبز تأدمه بلحم فذاك أمانة الله الثريد) https://ar.wikipedia.org/wiki/تاريخ_الاطلاع 2021/02/14

3 : بَرْكُوكْش طبق فكيكي معروف تقليدي ، مصنوع من السميد الدقيق الصلب و يرش بقليل من الماء في شكل حبيبات خشنة تكون أخشن من حبات الكسكس العادي، تطهى مع اللحوم والخضروات الموسمية خلال اليوم الرابع من حفل الزواج.

4 : مِيْحَمِيخ من الاطباق التقليدية لمدينة فكيك عبارة عن مورات جد رقيقة تكون محشوة بخليط من البصل والبهارات و الخضر و شحم الغنم، هذا الطبق يكون عادة في مناسبات الجنائز، حيث يقدم مع الشاي و الزبدة و العسل و البيض مع كأس من الشاي في اليوم الرابع من الدفن.



الصورة 9 طبق التريد في المناسبات الدينية او عيد الأضحى او في مناسبات الزفاف او الخطوبة.
المصدر: عدسة الباحث / 2022

الصورة 8: طبق الكسكس التقليدي بالخضر الموسمية
المصدر: عدسة الباحث، 2022



الصورة 11: طبق الميحميح التقليدي من اشهر الاطباق
بواحة فكيك. المصدر: عدسة الباحث، 2022

الصورة 10: طبق بركوكش التقليدي من أشهر ما تمتاز
به واحة فكيك. المصدر: عدسة الباحث، 2022



الصورة 12: نبات الكرورب الذي يستعمل
في إعداد طبق الكسكس المحلي واحة
فكيك. المصدر: عدسة الباحث، 2023

2-6 منتجات التمور:

تتميز واحة فجيج، بانتشار كبير لواحاح النخيل، الامر الذي يؤكد لما للنخلة من أهمية كبيرة عند أهل فجيج (فجيج)، حيث تعد المورد الأساسي بلا منازع منذ أن بدأت الحياة في الواحة. فأول ما يراه المرء عند دخوله مدينة فجيج، غابات من النخيل توجي للوهلة الأولى بالميزة الأساسية للمدينة: بلد التمر. كما توجد بالمدينة الواحة أنواع عدة من التمور خاصة من نوع أزيزا بوزيد¹ ذات الجودة العالية. [الصور13]



تمور أزيزا



تمور بوفقوس



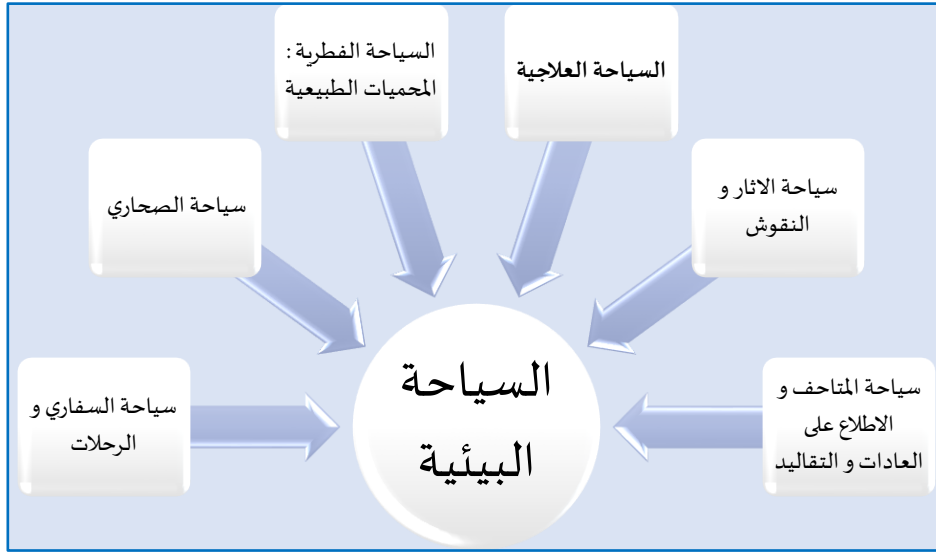
تمور العصيان

الصورة 13 : [في الأعلى على اليسار: أزيزا-بوفقوس/الأسفل : العصيان]
من أجود أنواع التمور في واحة فكك، عدسة الباحث ، نونبر 2019

لكل هذه الاعتبارات شجعت على اختيار السياحة البيئية للحفاظ على التراث و القيم الثقافية والاستخدام المستدام لمواردها الطبيعية لتصبح بؤرة لتطوير الأنشطة الاقتصادية الصديقة للبيئة كالسياحة البيئية التي من الممكن ان تمثل قطاعا جديدا واعدا لاقتصاد واحة فجيج. على هذا الأساس

¹ تعني بالأمازيغية اللون تعني اللون الأخضر، أصبحت من اجود التمور في المغرب تتميز بها واحة فكك ، تمتاز بنسبة متوسطة من السكر، يكثر عليها الطلب خلال موسم جني التمور. تقول إحدى الروايات أنه عندما قدم مسؤول أمريكي الى المغرب، استقبله مسؤول مغربي و بالمناسبة قدم له التمر و الحليب، فأخبره أن تمر المجهول هو من اجود التمور في المغرب فأجابه المسؤول الأمريكي الذي كان ملما بجغرافية المغرب أن احسن التمور هي ازيزا الموجودة في واحة فكك.

يمكن تطوير عدة أنواع من السياحة البيئية [الشكل 4] والاستفادة بها، منها ما ترتبط بالبيئة بصورة مباشرة سواء كانت ملتصقة بالطبيعة أو التراث الحضاري أهمها :



الشكل 4 : فروع السياحة البيئية المصدر: تركيب شخصي

7- بعض التوصيات والمقترحات لتطوير السياحة البيئية بواحة فجيج.

تتظافر كل الجهود في سبيل إنجاح السياحة البيئية بواحة فجيج من خلال تعاون كل القطاعات ذات العلاقة: قطاعات عامة والقطاع الخاص والمؤسسات الرسمية وفعاليات المجتمع المدني، كفيل بإنجاح هذا الشكل الجديد من السياحة الذي يعتبر في جوهره انه يصب في اتجاه التنمية المستدامة حيث لا يمنع نمط سياحي معين، أو ممارسة سياحية معينة استدامة الموارد البيئية بالمعنى الواسع [طبيعية؛ ثقافية؛ اجتماعية] أو حين يعزز ذلك النمط أو تلك الممارسة من استدامة الموارد البيئية، يمكن الحكم أن النمط السياحي ذاك، أو الممارسة السياحية هذه مقبولة وصديقة ومتصالحة مع البيئة والى حد كبير يسمح القول أنها سياحة بيئية. لذا يتطلب نجاح السياحة البيئية عدة موارد وخدمات من شأنها أن تسهل عمليات الاستقطاب السياحي والتردد على المواقع السياحية البيئية بالمنطقة ومنها :

- تطوير الاعلام السياحي ويتحقق ذلك من خلال نشر الوعي السياحي بين الافراد وتفعيل دور المؤسسات الإعلامية جهويا أو وطنيا سواء في ذلك الاعلام المرئي أو المسموع أو بالاستعانة بوسائل التواصل الاجتماعي، باعتبارها أسهل وسيلة لإيصال المعلومة كنوع من التسويق والترويج لهذه الوجهة السياحية الغير المألوفة.

- إجراء الأبحاث والدراسات البيئية والاجتماعية على مستوى واحة فجيج للتقليل من الآثار السلبية على الموارد الطبيعية والحفاظ على هويتها الاصلية في واحة فجيج.
- تثقيف السياح بأهمية المحافظة على المناطق الطبيعية من خلال خلق أكشاك معلوماتية تقدم معلومات كافية شاملة على المواقع السياحية وإعطاء بعض الارشادات الضرورية حول كيفية التعامل معها، ويفضل أن يعمل في هذه المراكز السكان المحليون المدربون للتعامل مع المعطيات الطبيعية في إطار التسويق والترويج السياحي.
- بنية تحتية كافية تتمثل في خلق محاور طرقية أخرى موصلة الى واحة فجيج غير الطريق الوحيدة الموجودة حاليا . أما بالنسبة لولوج المواقع الطبيعية يقتضي استخدام أساليب تنقل جديدة على ظهر الحيوانات [الاحصنة-الجمال] وإنشاء أماكن محددة ومعروفة لكراء هذه الوسائل.
- تثمين المنتجات المصنوعة يدويا وبطريقة تقليدية حتى تستجيب لمتطلبات السياح الراغبين في اقتناء هذه المواد التي تمتاز بها واحة فجيج.
- ضرورة تحديد الطاقة الاستيعابية بحيث يتم تحديد اعداد السياح الوافدين من حدوث تأثيرات سلبية على البيئة والسكان وطبيعة الأنشطة السياحية.
- إقامة منشآت فندقية ودور للضيافة بيئية تحترم البيئة المحلية بهدف التمتع بالهدوء والعزلة.

قائمة المراجع:

- جلول، نعيمة. (2018). واحة فجيج، التحولات المجالية و السوسيوثقافية، سوسيولوجية و أنثروبولوجية (أطروحة الدكتوراه). كلية الاداب و العلوم الانسانية، وجدة: جامعة محمد الاول.
- حاجة الفجيحي، فضل. (2015). خبر من عبر بفجيج ، (المجلد الاول). (مراجعة و تنقيح الاستاذ مصطفى العمراوي، المحرر) باريس: مطبعة العالمية..
- خليف مصطفى، غرابيه. (2012). السياحة الصحراوية، تنمية الصحراء في الوطن العربي. لبنان: المركز العربي للابحاث و الدراسات الاستراتيجية-بيروت.
- سيد حسين، عدنان. (1994). الجغرافيا السياسية و الاقتصادية و السكانية للعالم المعاصر. لبنان: المؤسسة الدامعية للدراسات و النشر و التوزيع.
- شريف، رأفت. (2018). التنمية الاقتصادية للمناطق الحدودية في مصر في ضوء الخبرات الدولية. سلسلة دراسات سياسية محكمة، صفحة 42.

- فضل حاجة ،الفضلي. (يناير 2023). قصر زناكة بفجيج ، تاريخه...رجالاته...عاداته...تقاليده و ماضيه الوطني (المجلد الاول). لبنان: مطبعة العالمية-بيروت.
- كاريخال، مارمول. (1989-1988). إفريقيا (المجلدات 1-2-3)، (ترجمة عن الفرنسية محمد حجي،محمد زنيبر، محمد الاخضر، أحمد التوفيق، أحمد بنجلون، دار النشر و المعرفة، الرباط.
- مزيان ، أحمد. (1988). فجيج :مساهمة في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال القرن التاسع عشر 1845-1903.
- هلال ، علا حمو . عبد المجيد، عمر (2019) أهمية الحفاظ على الخطارات، المدار المعرفي للأبحاث و الدراسات. جامعة وهران .الجزائر
- الوزان، الحسن.(بلا تاريخ) (وصف لإفريقيا. (ت. م. الاخضر، دار الغرب الاسلامي...
- BOUSETTA, H. (2013). Le Développement de l'oasis de Figuig à travers la valorisation de ses potentialités (Mémoire de fin d'étude). Ecole Nationale d'architecture, Rabat.
- JANTY, G. (2014). Les enjeux de la préservation et du développement d'un paysage culturel. le cas de la palmeraie de l'oasis de Figuig (Thèse de doctorat). 333. école doctorale : économie, espaces, sociétés ; civilisations, Paris 7 : Université Paris Diderot. Consulté le 30/08/2020, sur <https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01097918>
- <https://earthexplorer.usgs.gov>.
- www.zousfana.com/eau_figuig.aspx.
- <http://power.larc.nasa.gov/data-access-viewer>.

حضور المرأة في السرد الأمازيغي: قراءة ثقافية لرواية "أمكسي" ⵎⴰⴽⵙⴰ

للكاتب الغازي الكبير عبر إمكاناتها البيداغوجية، وعبر الوساطة التربوية.

Women's Presence in Amazigh Narrative: A Cultural Reading of the Novel "Amksa" by the Writer Al-Ghazi IKbir through its Pedagogical Potentials and Educational Mediation.

علي جمال

طالب باحث بسلوك الدكتوراه

بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، سايس فاس، المغرب

ملخص

تتناول هذه الورقة البحثية مكانة المرأة في السرد الأمازيغي المكتوب، مع التركيز على شخصياتها في الرواية الأمازيغية "أمكسي" ⵎⴰⴽⵙⴰ. يستعرض بحثنا دور المرأة الأمازيغية في المجتمعات البدوية¹ من خلال رواية "أمكسي" للكاتب والباحث والفنان الأمازيغي الغازي الكبير. وربما تمثل الرواية هذه نافذة لفهم كيف يُصور دور المرأة الأمازيغية في الأدب الأمازيغي السردى بالخصوص؟ ويتناول بحثنا عبر هذا المتن السردى "أمكسي" ⵎⴰⴽⵙⴰ تأثير الشخصيات الأنثوية في الحياة اليومية للمجتمع الأمازيغي، ويستعرض دورهن المحوري في الحفاظ على الهوية الثقافية والذاكرة الجماعية. ويتبنى مقاربة ثقافية-تحليلية لدراسة طريقة تقديم هذه الشخصيات في الأدب، ودورها في صيانة الموروث الثقافي، واستشراف المستقبل عبر وساطة اللغة والثقافة. كما يبحث في الإمكانيات البيداغوجية والتربوية لهذه المتون، من حيث استخدامها كأداة تعليمية لفهم التراث الأمازيغي وتعزيزه، مما يعزز قيم التسامح والتفاعل بين الجنسين والأجيال، ويرسخ مفاهيم المواطنة الفاعلة مثل الحق، الواجب، احترام البيئة، وحفظ الصحة وتعزيز القيم الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: المرأة الأمازيغية- السرد الأمازيغي- الإمكانيات التربوية- الذاكرة الجماعية- الحق والواجب واحترام البيئة وتعزيز القيم الإنسانية.

Abstract

This research discusses the position of women in written Amazigh narrative, with a focus on their portrayal in the Amazigh novel "**Amksa**." The study analyzes the role of Amazigh women in nomadic societies through this novel, written by the Amazigh writer, researcher, and artist **Elghazi IKbir**. It aims to understand how the role of Amazigh women is represented in Amazigh narrative literature, highlighting their impact on daily life, including their familial and social roles, as well as their contribution to preserving cultural identity and collective memory. The paper adopts an analytical approach to examine the portrayal of female characters and their central role in safeguarding heritage and maintaining individual and collective memory, respect, and rights and duties.

Keywords: Amazigh woman - Amazigh narrative - Educational potentials - Collective memory - Rights, duties, environmental respect, and the promotion of human values.

مقدمة

يعد السرد الأمازيغي المكتوب أحد الأدوات الأساسية التي تسهم في تشكيل الذاكرة الجماعية للمجتمع الأمازيغي، وحيث تتعدد فيه-بشكل صريح أو ضمني- الشخصيات اللواتي يحملن هموم الثقافة والهوية الأمازيغية وعاداتها. ومن خلال هذه المزية، تبرز لنا أهمية دراسة المرأة الأمازيغية كمحور رئيسي، ليس فقط في رتبة الحياة اليومية بل أيضاً عبر حضورها في الأدب الأمازيغي ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ضاربة في جذور التاريخ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ برؤية استراتيجية ذات بعد أنطولوجي متجاوزة للطرح الإستمولوجي "إنسان أبيض شمالي متقدم ونظيره الجنوبي المتخلف"، والتي نرى أن الرهان الكبير فيها هي المرأة والطفل. وفي هذا السياق، تركز الورقة البحثية على تحليل صورة المرأة الأمازيغية في رواية "أمكسى" للكاتب الأمازيغي الغازي الكبير، والذي يعرض في ثناياها الهموم والإنشغالات الإعتيادية للمرأة في المجتمع القروي الأمازيغي. وسنتناول كيف يمثل السرد الروائي وسيلة لفهم دور المرأة في الحفاظ على الهوية الثقافية الأمازيغية وعلاقتها بالوساطة التربوية والثقافية.

السياق العام: نتبنى كمفهوم إجرائي الوساطة الثقافية والتعليمية في ارتباطها بالأدب الأمازيغي وسروده كوسيلة للتعبير عن الثقافة والتأثير في بنائها، ولا سيما من خلال منظور المرأة والطفل، بوصفهما فاعلين اجتماعيين وثقافيين.

الإشكالية: كيف تستكشف قصة أمكسى "الراعي" للكاتب الغازي الكبير وضعية المرأة الأمازيغية والبعد الصحي والبيئي والهوياتي، وما الدور الذي يمكن أن يلعبه هذا السرد في الوساطة الثقافية والتعليمية لتنمية هذه الأبعاد؟

هدف المقال: تحليل إمكانيات السرد الأمازيغي كأداة للوساطة الثقافية والتعليمية، مع التركيز على تمثيلات وصور شخصية المرأة والقيمات الحيوية في أعمال الغازي الكبير.

المنهجية: تحليل لقصة أمكسى "الراعي" باستخدام النظريات الأدبية والثقافية ذات الصلة. والاستعانة ببعض النظريات النسوية، بالإضافة إلى الدراسات حول الوساطة الثقافية.

ولهذا فالإطار النظري المتبنى لمقاربة مفهوم الوساطة الثقافية والتعليمية هو كونها: وسيط تعليمي- تثقيفي يستخدم الأدب للتنوعية والتعليم. ودور السرد فيه هو بناء المعارف اللغوية والاجتماعية والثقافية وفق رؤية استشرافية.

رهانات السرد الأمازيغي: نراهن عبر عملنا على خصوصية السرد الأمازيغي كوسيلة للذاكرة الجماعية ونقل المعارف بين الأجيال، مع التركيز على المواضيع الإنسانية والاجتماعية والثقافية التي تهتم بالتنمية والتكوين المستدام والكفايات الناعمة ما أمكن.

أولاً: السرد الأمازيغي والمرأة:

تتعدد تمثيلات المرأة الأمازيغية في الأدب¹، حيث تنوعت أدوارها عبره بين الراعية، الفلاحية،، الطالبة، والمعلمة، وهي شخصيات -بالنسبة لنا- تمثل الرابط الحيوي الواصل بين الماضي والحاضر. ومن خلال هذه الأدوار، تلعب المرأة دورًا محوريًا في نقل المعارف والأساطير والثقافات والممارسات التي تساهم في الحفاظ على الهوية الأمازيغية. ففي رواية "أمكسي"، يظهر تمثيل شخصياتها الأنثوية "ⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵓⵎⵓⵙⵉ ⵏ ⵓⵎⵓⵙⵉ" ليس ككائنات ضعيفة أو تابعة، بل كقوة فاعلة في المجتمع الأمازيغي². فالمرأة هنا هي التي تتحمل مسؤوليات عدة في الحياة اليومية كالتربية والإعالة والمشورة³، كما تساهم في تحفيز الإبن موحى على التمسك بالثقافة ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ والموروث الحضاري الأمازيغي ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⴳⴷⴰⵢⵜ وهويته⁴.

1. الشخصيات الأنثوية في رواية "أمكسي":

تسلط الرواية الضوء على شخصية المرأة الأمازيغية "ⵎⵉⵎⵉ ⵏ ⵓⵎⵓⵙⵉ ⵏ ⵓⵎⵓⵙⵉ" من خلال تصوير حياة قرية أمازيغية موقعها غير محدد جغرافيا، ربما لتجد القصة صدى في مخيلات الأمازيغ بتلاوينهم، حيث مثلت فيها المرأة الأمازيغية كرمز للنضال والصمود، سواء في الحياة الأسرية أو في العلاقة مع الطبيعة والمجتمع. واتسمت المرأة الأمازيغية في الرواية بالقوة والتضحية، مما يبرز تأثيرها الكبير على الأجيال الجديدة في نقل التراث والثقافة الأمازيغية⁵. وتظهر في الرواية "أمكسي" العديد من الأمثلة التي توضح كيف تقوم المرأة بدور الوساطة الثقافية بين الأجيال، حيث تنقل القيم والمفاهيم الثقافية من جيل إلى آخر كما سندرج بعضها أسفله.

1 Zerrouki, J. (2015). المرأة والشعر الأمازيغي بمنطقة الأطلس المتوسط جمع ودراسة. Asinag, (10), CXVII-CXXII.

2 ACHAHBOUN, Z. (2015). المرأة الأمازيغية، التراث، التنمية أية علاقة و أي أفاق؟؟؟. Revue Economie, Gestion et Société, (1).

3 الغازي الكبير، أمكسي، La vague culturelle، 2022.

4 نفس المرجع

5 الأم إيطو في الرواية حافظت على ذكرى أب موحى لغة وشرفا وما قدمه لبلدته ضد المستعمر الغاشم كرمز للأمازيغي الوطني الصادق

ويثير المثلن المسرود كذلك في ذهن المتلقي القارئ تساؤلات عن معنى الحياة الأمازيغية، وقدرتها على الإنخراط في التعبير وفي التغيير العالمي المعولم ومدى استطاعة هذه الحضارة الأمازيغية جلب وتقديم حلول لمشاكل البيئة¹، عبر نموذج تيغمرت "ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ" التي رممها أهل القبيلة بإيعاز من موحى وزوجته هنو. وما مدى استطاعتها الرقي بحقوق المرأة وحقوق الأطفال في العيش الكريم، والحفاظ على المشترك وذاكرهم وذاكرتهم كشعوب أصلية كانت دائما جزءا من البيئة استدمجتهم واستدمجوها وحافظت عليهم في صحتهم وحافظوا عليها قبل ظهور ما ينعت بالمجتمعات الصناعية ومجتمعات الاستهلاك.

فكل هذه التشاكلات والتشكلات السردية توحى رمزيا بوجود علاقة ميتافيزيقية بين الأمازيغ وفضاءات عيشهم تتجاوز الزمان والمكان حين تفكر إيطو أن ابنها موحى صورة طبق الأصل لأبيه بتبنيه سلوكيات وقناعات لإيجاد حلول لنفسه ولقبيلته إغرم. وهنا نخلص للقول أن رواية أمكسي محاولة لإيجاد العزاء والطمأنينة والعلاقة بين عالم روحي وجداني أمومي-أبوي وعالم مادي صراعي للتملك والاستغلال، قاعدته العالم المعولم، في غايات ومرام لإثبات الأهلية والأحقية الأمازيغية على أرضهم، في تناغم مع البيئة الإيكولوجية التي حيو وحافظوا عليها.

ثالثا: الملمح التاريخي في رواية "أمكسي ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ":

هذا البعد أقره الراوي بشكل مرموز خاصة في الكيفية والطريقة التي ربط بها الأحداث المسرودة للتجارب الشخصية الأنثوية والذكورية بالذاكرة التاريخية الجماعية للأمازيغ. حيث يأتي إرساء السرد في سياق تاريخي للمغرب "مرحلة الاستعمار". وهذا التمثيل بمثابة استعارات لبحث الشخصيات موحى وإيطو وهنو وأمغار والمولودة الجديدة على مقومات الهوية والمعنى وسط التغيرات المجتمعية لأفراد وسكان القبيلة، فبين موال للنصراني أرومي ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ "يعني المتبنين رمزيا لقيم الحداثة والقيم الوافدة وبين مناهض لها فمن بينهم موحى وأمغار وسكان القبيلة الرافضين لتحكم ولحكمة النصراني وقهره وتسسلطه وتجريده إياهم من الوجود والهوية، وحق الانتفاع من أراضيهم وخيراتهم". ويعكس السرد عبر ميزته التاريخية هذه النظم والتحالفات داخل إغرم ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ وسط مساحات من الولاء والمقاومة. وعلاوة، ارتباطا بالتاريخ الشخصي الأمازيغي وتاريخ الأرض والوطن والوحدة المغربية الفريدة ضد الدخلاء، وإلحاحية البناء المحلي

Sauvé, L., Godmaire, H., Saint-Arnaud, M., Brunelle, R., & Lathoud, F. (2005). Regards croisés sur une éducation relative à l'environnement en milieu autochtone. Recherches amérindiennes au Québec, 35(3), 85-94.

والتصالح مع الأرض والإنسان. وإيجاد حلول تربوية عبر هوية سردية نابعة من أساطير ومخيال الشعوب الأصلية والأصلية¹.

رابعاً: السرد في "أمكسي" ⵎⴰⴽⵙⵉ : أزمة التعارض بين التراث واليوتوبيا "بمفهوم بول ريكور"².

إن السرد في العمل الفني التخيلي "أمكسي" محاولة لطرح إشكالية التعارض والتجاذب بين التراث التاريخي للماضي وبين طموحات الجماعة المستقبلية، وكتعبير عن الرغبة في التغيير أو المحافظة. ويصنف السرد هنا، على الأقل، بمثابة احتجاج على أوضاع معينة من منظور واقعي وليس متخيل فقط فموحى وأمه أعلننا معية الآخرين أنهما تائران ضد وضع معين، ألا وهو إقبار الأب رمزيا أي إقبار الأمازيغية وأصولها هويتها وما يتعلق بها.

وثمار هذا الرفض أو الثورة الوجودية لن تتحقق في آوانها، بل لها بعد استراتيجي خلفيته زمان قادم ومستقبل تجسده ابنة موحى وطريقة رؤية الكاتب لتنشأتها والحلم اليوتوبي للأب. وباعتباره إمكانية نقل وترسيخ طقوس وإحتفاليات أمني لابتته الأنثى كأرض وهوية موعودة للأمازيغ. أي إعاده البناء والتنشئة وفق سياق الهوية الموعودة تلك.

خامساً: الوساطة التربوية والثقافية في الرواية:

يطرح الراوي أبعاد ثقافية و بيداغوجية زاخرة منها التواصل اللغوي الأفقي³ بين الأمازيغ ونساءهم حيث ينتصر للتجاوز عبر شخصية إيطو "ⵉⵔⵉⵔ" أم موحى حين أسدت المشورات لابنها، وأيضا عبر مكانة هنو "ⵏⵉⵓ" في التدبير والنصح وإعمال العقل في غياب لأية هيمنة ذكورية في التخاطب⁴. ويسعنا الإشارة إلى أن التواصل يتم بين بنو مازيغ حتى وإن اختلف جنسهم وإختلفت فيزيولوجيتهم. ومن خلال نص الرواية "أمكسي" الذي كان رامزا أكثر منه مفصحا، في أسلوب -أمازيغي بسيط - ولأنه موجه لجميع الفئات على اختلاف طبقاتهم، يمكن نقد تطرق وتعاطي الكاتب لمسألة المرأة وعلاقتها بالتداوي والصحة و وعلاقتها

1 Wiseman, B., & Wilhelmi, A. (2004). Invention mythique et création esthétique: le mytho-poème de Lévi-Strauss. Les temps modernes, (3), 154-177.

2 محمد بوعزة. (2018). تأويل النص: من الشعرية إلى ما بعد الكولونيالية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

3 شهب، وعادل. (2023). التضامن الاجتماعي: مقارنة مفاهيمية أنثروبولوجية Social Solidarity: A Conceptual Approach, 9(1), 62-83.

4 Bourdieu, P. (1990). La domination masculine. Actes de la recherche en sciences sociales, 84(1), 2-31.

بالخدمات الصحية بالمستشفيات ففي المطقع الثاني لهذا المتن المدروس امتنعت الأم إيطو الإلتحاق بالطبيب "ⵓⵎⵉⵙⵉⵔⵉⵙ" للعلاج وهذه خصلة نراها كباحث لا تخدم الوظيفة الإدماجية للسرد¹ في تحسيس المتلقين- وخصوصا الصغار والفتيات منهم - بمفهوم التدوي والعلاج وتقريبهم منه وترسيخه عبر التذوق الجمالي للسرد الأمازيغي وفهمه لإتيان السلوكات الثقافية الصحية ⵓⵎⵉⵙⵉⵔⵉⵙ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ الحديثة وتحويل الطب عبر الصور الجمالية للسرد إلى واقع أي تقريب الطفل الأمازيغي إلى المعرفة السلوكية أي بناء المعرفة من منظور فني مسرود.

والأساس المرجعي لهذا الطرح نستقيه من أن المعارف التكوينية في نهاية التحليل متداخلة وفيها نوع من التكامل. ونذكر هنا بما طرحه "جيل دولوز" حينما قسم بين ثلاث مجالات متداخلة في المعارف² فقد اعتبر العلم ينتج مدركات ويتعامل معها³ في حين الفن ينتج إحساسات وعواطف". وبهنا في طرحنا النقدي أعلاه ضرورة استثمار التجاوبات الوجدانية للمتلقين المفترضين للسرد والمحكيات الأمازيغية "ⵓⵎⵉⵙⵉⵔⵉⵙ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ" في تفاعلهم مع المدركات المعرفية لترسيخها. فما يتوصل إليه العلم عن طريق إنتاج المفاهيم والأفكار وبنائها يستنطقه الفن وخصوصا هنا السرد عبر العواطف والوجدان. وهذا ما يبرر ويدعم ميزة السرد في استمالة التخيل. وبهنا أن تصل الأفكار وأن تطرح انشغالتنا التنشؤية للمتلقى كي يرى بعين أمازيغية ويسمع ما لم يكن ينتبه إليه يوما من قيم وفضائل معرفية⁴. سواء بخصوص حقوق المرأة والطفل والمواطنة والحق في الولوج للصحة ومستجداتها وتقوية التخطيط الاستراتيجي لديه لتبرز الإمكانيات التكوينية للغة الأمازيغية خصوصا عبر السرد والتخيل.

ونشير كذلك أن الكاتب أبدع في شخصيتي هنوⵓⵎⵉⵙⵉⵔⵉⵙ وزوجها موحى من خلال قرارهما الإستقلالي والخوض في غمار تجربة إعادة ترميم المسكن الطيني الذي تعود ملكيته لساكنة "ⵓⵎⵉⵙⵉⵔⵉⵙ" إغرم "كتمثيل رمزي لدورة الحياة لدى الأمازيغ. فكل طقوس الترميم هذه وإعادة التعمير هي إلتفاتة من الكاتب إلى التنغم العمراني الأمازيغي مع الطبيعة وتجديد ميثاق التحالف بين السكان الأصليين وطبيعتهم ونظامهم البيئي. ونحن عبر ثنايا وأحداث السرد نعيد اكتشاف هذا الميثاق من خلال إحيائه عبر نصوص ومقاطع سردية

1 Hima, H. (2019). الذاكرة بين التاريخ الأكاديمي والتأليف المدرس. Asinag, (14), VXXI-LXXX.

2 زهير قوتال. (2018). المفهوم الفلسفي عند جيل دولوز. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

3 Uno, K. (2018). War of Perception, Perception of Time. Deleuze and Guattari Studies, 12(2), 252-267.

4 Malatesta, C. Z., Izard, C. E., Culver, C., & Nicolich, M. (1987). Emotion communication skills in young, middle-aged, and older women. Psychology and aging, 2(2), 193.

وقصص أسطورية تستمد من لغتنا الأمازيغية وتراثنا. وهكذا يعتبر السرد الأمازيغي مجددا بوابة ليس فقط للتعريف بثراثنا بل كدعامة ووسيط للتنمية الإيكولوجية والصحية. فكما أشرنا سابقا يدعم هذا المنتج الفني طرح تجاوز فلكلرة اللغة لتبني الغنى الثقافي الأمازيغي باعتباره قوة فنية تعبيرية إرسائية ذات قوة وساطة- بيداغوجية يمكنها إعادة إحياء علاقات السكان الأصليين بأرضهم كوحدة مشكلة لهذا الإيكوسيتيم¹.

فكيف-انطلاقا مما أثاره نص أمكسي من تيمات- يمكن للكتابة السردية الأمازيغية التي تتناول مواضيع مثل المعرفة، الصحة، التداوي، والحقوق؟ وأن تساهم في تطبيقها ودمجها عبر التقنيات الرقمية، بحيث تعوض تبادل الأدوار الحاصل بين المسنين، الأميين تقنيا-رقميا-، الذين كانوا يتولون مهمة الحكي والسرد، وبين الشباب الذين يتقنون التكنولوجيا الرقمية ويحتاجون لتشكيل هويات سردية² بمفهوم بول ريكور؟ وكيف يمكن لهذه الكتابة السردية أن تركز على أدوار المرأة والطفل وحقوقهما، وتراعي مقارنة النوع الاجتماعي في سياقنا الأمازيغي المعاصر؟

سادسا: توظيفات نص "أمكسي" من خلال غنى رمزياته: مقترحات وبدائل تكوينية وتوعوية. الكتابة السردية الأمازيغية التي تتميز بتناولها للمواضيع التقليدية مثل المعرفة الشعبية، الصحة، التداوي والحقوق، تحمل قيما ثقافية هائلة. ويمكن لهذه السرديات أن تلعب دورا مهما في تطوير المحتوى الرقمي من خلال دمج هذه المواضيع في منصات رقمية موجهة للأجيال الشابة. فمن خلال تقنيات مثل القصص الرقمية، يمكن إحياء هذه السرديات التقليدية بشكل عصري، مما يعزز تبادل الأدوار بين الأجيال وخلق جسور التواصل ونقل الخبرات والتجارب بينها. ويعزز رفض مفهوم التسلط وتدبر الحكامة المقترن باستخدام العنف والإخضاع أو التهديد بل يتجاوز لإعمال العدالة والمساواة في الحق والواجب³.

يمكن الآن للمسنين الذين كانوا يتناقلون هذه الحكايات شفهيًا، عبر التواتر والانتاج، أن يكونوا منتجين للمحتوى السردية الموجه للرقميات وترابطاتها، مثل تقديم قصة شفوية مسجلة أو مشاركة

1 A Shared Breath: Vocal Performance and Manifestations of Cultural Identity and Acts of Survivance in Chantal Bilodeau's Sila لشانتال بيلوديو. القشلاق، م. م. س. ا. و. ميادة محمود سعد الدين 1 نفس مشترك: الأداء الصوتي ومظاهر الهوية الثقافية وممارسات البقاء والمقاومة في أداء سيللا لشانتال Bilodeau's Sila. بيلوديو. مجلة بحوث الشرق الأوسط، 11(88)، 1-34.

2 Michel, J. (2003). Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales. Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences, (XLI-125), 125-142.

3 محمد عثمان محمود. (2014). العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج رولز. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

معارفهم الشعبية التقليدية حول البيئة أو الزراعة أو الصحة أو التداوي عبر منصات الوسائط الرقمية. وفي المقابل، يمكن للأجيال الشابة الذين يتمتعون بإلمام عميق بالتكنولوجيا أن يساهموا في تحويل هذه المعرفة إلى محتوى رقمي مبتكر (مثل تطبيقات أو مواقع تعليمية تفاعلية) تُتاح للأجيال الجديدة، مما يساهم في توثيق هذه السرديات والحفاظ عليها للقادم من الأجيال. ونخرج بلغتنا الأمازيغية من ما توسم به من وضع تداولي قاصر تعكسه الألفاظ المهجورة والقديمة البائدة¹ إلى وضع قوي وتنافسي مع اللغات الأخرى بمفهوم لويس كالفي². وتجدر الإشارة لفهم طرحنا ورهاناتنا التنموية والتوعوية عبر السرد الأمازيغي وجب على المهتمين المنغمسين الإطلاع على عمل Louis-Jean Calvet وThierry Paquot يوضحان فيه المصير المهدد للغات ففي حوار بينهما يؤكدان ما يلي:

في هذا العمل³، يركز حوارهما على تأثير الحدود الجغرافية والسياسية على اللغات وتوظيفاتها، وكيف أن اللغة لا تقتصر على كونها وسيلة للتواصل فحسب، بل هي أيضاً عنصر محوري في تحديد الهوية الثقافية والسياسية للأفراد والمجتمعات. وهذا هو جوهر بحثنا التأثير والتأثير الثقافي عبر تداول السرديات. والفكرة الرئيسية لهذا المقال نراها ضرورة ملحة أن تؤخذ بإعتبار ومسؤولية أثناء أي كتابة أو إبداع سردي أمازيغي وهي تركز مجملاً على:

العلاقة بين الحدود واللغات: يناقش Thierry Paquot كيف أن الحدود السياسية والجغرافية تؤثر بشكل مباشر على انتشار اللغات وتداولها. الحدود، سواء كانت مادية أو رمزية، تساهم في تحديد نطاق استخدام اللغة وتوزيعها بين الشعوب. وقد أظهرت التجارب التاريخية كيف أن بعض اللغات تحافظ على مكانتها في مناطق معينة بينما تختفي في مناطق أخرى بسبب فرض حدود سياسية أو ثقافية أو إيديولوجية. اللغة كأداة هوية: يعتبر T. Paquot أن اللغة هي إحدى الأدوات الرئيسية التي تحدد هوية الشعوب. فكل مجتمع يرتبط بلغة معينة، وهذه اللغة تُعتبر رمزاً للانتماء الثقافي والوطني. اللغة هي خط الدفاع الأول ضد محاولات الاستيعاب الثقافي أو الانصهار في مجتمعات أخرى.

التعدد اللغوي والحدود الجغرافية والفكرية: يُظهر مقالهما أيضاً كيف أن التعدد اللغوي يمكن أن يكون مصدراً للغنى الثقافي، لكنه في الوقت نفسه قد يؤدي إلى مشاكل سياسية في حالة وجود مناطق بها

1 هو اللفظ الذي كان متداولاً في الماضي، ثم قلل من استعماله إلى أن صار نادراً، فلم يستعمل في الحاضر إلا للدلالة على شيء من الماضي.

2 Calvet, L. J. (1987). La guerre des langues. Paris: Payot.

3 Calvet, L. J. (2012). Des frontières et des langues: Entretien avec Thierry Paquot. Hermès, (2), 51-56.

شعوب تتحدث لغات مختلفة. والحدود السياسية قد تتسبب في فصل المجتمعات اللغوية، مما يخلق توترات بين الأفراد الذين يتحدثون نفس اللغة لكنهم ينتمون إلى دول مختلفة. لكن نرى نحن كباحث أن الرقمنة قامت بخلخلة هذه الحدود وفتحت الباب على مصراعية أمام التمازجات والثقافات والاستيلاء وغيرها من أبعاد العولمة.

اللغة والسلطة: يشير T.Paquot إلى أن اللغة ليست مجرد وسيلة للتواصل، بل هي أيضًا وسيلة للسيطرة. الحكومات غالبًا ما تفرض لغة معينة كأداة للهيمنة السياسية والثقافية. وفي هذا السياق، تصبح اللغة الرسمية في دولة ما أداة لفرض الهوية السياسية على السكان، بينما يمكن أن تؤدي السياسات اللغوية إلى القمع الثقافي لبعض الأقليات. ولكن الرقمنة ألغت، حسب ريمي ريفيل¹، إلى حد ما الحدود الجغرافية والترايبية بين الشعوب. وأعطت فرصة إعادة إحياء بعض لغات العالم وخصوصا مجال بحثنا الأمازيغية شريطة الإنغماس الرقمي الفعال عبر طرائق وصيغ متعددة من بينها السرد الرقمي ذو وساطة فنية هادفة وفعالة جماليا.

الواقع المعاصر والتحديات: في العصر الحالي، حيث أصبحت العولمة سائدة، يشير مقال "كالفي Thierry Paquot وCalvet" كذلك إلى أنه لا يمكن فصل اللغة عن التحديات السياسية والاقتصادية. فبينما تسعى بعض اللغات إلى الحفاظ على وجودها في ظل العولمة، تواجه لغات أخرى خطر الانقراض بسبب الهيمنة العالمية للغات مثل الإنجليزية. ونقترح هنا ضرورة اقتحام كتاب السرديات "ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⵓⵜ" لميادين اقتصادية تنم وتصبو استقلالية انتاجية مغربية. كما يبرز في أحد مقاطع رواية أمكسي حين تبنت الشخصيات -ومن بينها الأنثوية- قرارا حول ضرورة الإلتفاتة لمياه السقي وتدابير قنواتها خلافا لما قرره المستعمر في إجحاف صارخ. وفيما يخص المرأة والطفل، فيمكن التركيز على مشاركتهم الفعالة في هذا الإطار بترويج صور إيجابية وغايات بناءة عبر مشاريع الأدب الأمازيغي. وعلى سبيل المثال، قد تكون المرأة حاملة للمعرفة حول الطب التقليدي أو الحقوق أو الثقة في المعبود² وقد تساهم في نقل هذه القصص عبر تقنيات رقمية وتُمكن الأفراد الصغار من الوصول إلى هذه المعرفة. أما الأطفال،

1 Rieffel, R. (2014). Révolution numérique, révolution culturelle? Paris: Gallimard.

2 Chadli, E. M. (2020). Etude sémiopragmatique d'un conte hagiographique amazigh intitulé La confiance en Dieu. Sémèion Méditerranée, (3).

فقد يكونون في قلب هذا التحول الرقمي، حيث يمكنهم التفاعل مع السرديات الرقمية بطرق تفاعلية جديدة ومبتكرة.

خلاصة:

مما طرحناه أعلاه، نرى أن مقارنة النوع الاجتماعي عبر السرد يمكن أن تكون حاسمة في ضمان أن تكون هذه المشاريع الرقمية شاملة وهادفة، بحيث تضمن المساواة بين الجنسين في المشاركات والتفاعلات، ونُعزز من حضور المرأة والطفل في السرديات الرقمية.

ويعد أهم ما خالصنا إليه، عبر هذا الورقة التحليلية، أن الرواية الأمازيغية وسيلة هامة في عملية الوساطة التربوية والثقافية، حيث لا تقتصر على سرد الأحداث ولكنها تعمل أيضاً على نقل القيم الثقافية. ففي رواية "أمكسي" يمكن اعتبار المرأة بمثابة جسر بين الماضي والحاضر، حيث تلعب دوراً أساسياً في نقل اللغة والحكمة والقصص الأمازيغية التي تساهم في تعليم الأجيال القادمة¹. ويمكن التأكيد على نقل ضرورة الرفق بالحيوان الذي جسده تعاطف وعناية موحى بغنمه ومداواتها كلما اقتضى الأمر. وهذا النوع من الوساطة يعزز التواصل بين الأجيال ويحفزها على الحفاظ على الهوية الأمازيغية والبيئة من خلال الأدب

وكتوصية، فالسياق السردى الأمازيغي وسجلاته ينبغي أن يقرب متلقيه من مفاهيم الجمال نعم. ولكن عبر رؤية تكاملية للمعارف² وأحياناً عبر تكامل الأليات الداخلية للفكر. ولا نغيب كذلك مرامي التعليم-التنشئة من أجل التربية على التعاطف³.

سابعاً: السرد والتنمية الثقافية المستدامة والكفايات الناعمة⁴:

يمكننا القول إن هناك علاقة بين السرد الأمازيغي والكفايات الناعمة، خاصة عندما نركز على الجوانب الإنسانية والاجتماعية التي يعززها السرد الأمازيغي. السرد الأمازيغي لا يقتصر على نقل القصص

1 بن الشيخ ثريا. (2020). السرد الفني في الخطاب الأمازيغي: المفاهيم والتجليات والبنىات.

2 أحمد المدني لكلي، وسترلينج دانمارك جينسن. (2024). تكامل المعارف وأثره في حل المشكلات المعاصرة: المشكلة البيئية في الدول العربية ذات الاقتصاد النقطي نموذجاً-مقاربة استراتيجية مقاصدية. Islamic Studies Journal, 1(1), 6-30.

3 Stepien, K. A., & Baernstein, A. (2006). Educating for empathy: a review. Journal of general internal medicine, 21, 524-530.

4 JEDDI, S. Soft Skills: Keys to Competitiveness and Performance in a Dynamic World.

والأحداث، بل يتضمن أيضاً تعلم مهارات حياتية مهمة تساهم في تنمية الكفايات الناعمة من سبيل الذكر لا الحصر:

التواصل الفعال: السرد الأمازيغي غالباً ما يكون شفويًا، ويتطلب تفاعلاً بين الراوي والجمهور المتلقي. هذا النوع من التواصل يساعد على تنمية مهارات الاستماع، التعبير الشفوي، والقدرة على التواصل الفعال، وهي من أبرز الكفايات الناعمة.

الذكاء العاطفي: السرد الأمازيغي يتسم بالكثير من المشاعر والإنسانية، سواء في مواقف الفرح أو الحزن أو التحديات. القصص الأمازيغية تعلم المستمعين كيفية التعاطف مع الشخصيات وفهم مشاعرهم، ما يساهم في تطوير الذكاء العاطفي، وهو عنصر أساسي من الكفايات الناعمة.

القدرة على التفكير النقدي: العديد من القصص الأمازيغية تحتوي على رموز ومعاني عميقة تستدعي التحليل والتفسير. فالمستمع أو القارئ مطالب بالتفكير النقدي لتفسير الرسائل العميقة وراء السرد، وهذا يعزز القدرة على اتخاذ قرارات مستنيرة وتحليل المواقف بموضوعية.

التعاون والعمل الجماعي: في الكثير من القصص الأمازيغية، هناك تفاعل بين أفراد المجتمع وتعاون في مواجهة التحديات. هذا يعكس أهمية العمل الجماعي والتعاون المشترك، وهي مهارات حيوية في الحياة المهنية والشخصية.

التكيف مع التغيرات: السرد الأمازيغي يروي العديد من الحكايات التي تتناول الصراع مع الظروف الصعبة والتكيف مع التغيرات. هذه القصص تعلم المستمعين كيفية التكيف مع الأزمات والضغوط، وهو ما يساهم في تنمية مرونة عقلية واجتماعية، وهي أحد أبعاد الكفايات الناعمة.

القدرة على حل المشكلات: كثير من القصص الأمازيغية تحتوي على أحداث تُبرز كيفية مواجهة الشخصيات للمشاكل والبحث عن حلول مبتكرة. هذا يعزز من مهارات التفكير الإبداعي وحل المشكلات، وهما جزء أساسي من الكفايات الناعمة.

خلاصة:

إن السرد الأمازيغي، بمحتواه الثقافي الغني وقيمه الإنسانية العميقة، يساهم بشكل غير مباشر في تنمية الكفايات الناعمة من خلال تعزيز مهارات التواصل، التفكير النقدي، الذكاء العاطفي، والعمل

الجماعي. وبالتالي، يمكن القول أن السرد الأمازيغي ليس مجرد وسيلة للترفيه أو نقل القصص، بل هو أيضاً أداة تعليمية فعّالة لتطوير مهارات حياتية ضرورية في المجتمع المعاصر.

ثامنا: الوساطة الثقافية للمتن أمكسي : دراسة في ضوء أبحاث سعدية راضي " الماورائيات والمجتمع ":

1. تعالقات وتواشجات بين متن "أمكسي" وأطروحة الباحثة سعدية راضي¹:

إن بحث أطروحة الدكتوراه "الماورائيات والمجتمع: تفسير السحر للمرض والمحن في خنيفرة، المغرب" للباحثة سعدية راضي²، يتناول كيف تنظر وتفسر المجتمعات المحلية في خنيفرة (الواقعة في جبال الأطلس المتوسط) الظواهر المتعلقة بالمرض والمحنة من خلال المعتقدات السحرية والماورائيات. وتشرح فيه الباحثة كيف يعتمد أفراد المجتمع على التفسير الغيبي والممارسات السحرية لعلاج الأمراض والمشاكل الاجتماعية، وكيف تنسجم هذه المعتقدات مع الهياكل الاجتماعية والثقافية المحلية لمنطقة الأطلس المتوسط خصوصا وهذا المجال الجغرافي مرتبط برواية الغازي الكبير ثقافيا وتاريخيا وعبر نفس الممارسات الاجتماعية أي نفس منابع المخيال الجمعي. وأما هدف بحثنا "حضور المرأة في السرد الأمازيغي: قراءة ثقافية لرواية "أمكسي" للكاتب الغازي الكبير عبر إمكاناتها البيداغوجية وعبر الوساطة التربوية". فإنه يتناول تمثيل المرأة والبيئة والموروث الأمازيغي في السرد الأمازيغي، خاصة في رواية "أمكسي" (وهو عنوان مازال افتراضيا هنا من الناحية البحثية والموثوقية). وتُركز قراءتنا الثقافية على دراسة كيفية استخدام هذه الرواية كأداة تعليمية لنقل القيم الثقافية والاجتماعية، بما في ذلك أدوار المرأة في المجتمع الأمازيغي. والنقاط المشتركة والعلاقة بين العاملين الأدبي للكبير والأكاديمي للباحثة سعدية يتناظران خصوصا عبر الأبعاد التالية:

2. البُعد الثقافي والاجتماعي:

في كلا العاملين، يتم التركيز على كيف أن الهياكل الثقافية والاجتماعية تؤثر على تصورات وتجارب الأفراد. ففي أطروحة "الماورائيات والمجتمع"، يُنظر إلى المرض والمحنة من خلال المعتقدات الثقافية المحلية والممارسات السحرية، وهي جزء أساسي من المجتمع في خنيفرة. وبالمثل، فإن رواية "أمكسي" كعمل مرتبط لغة وجغرافيا بمسقط رأس الكاتب ونشأته تحكي وتتناول الأدوار الاجتماعية والصراعات والتوقعات

1. Radi, S. (2014). Surnaturel et société: l'explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra, Maroc. Centre Jacques-Berque.

2. Idem.

المتعلقة بالمرأة في المجتمع الأمازيغي الأطلسي المتوسط. فكلما الصرحين يُظهران كيف تشكلت المعتقدات والممارسات الثقافية تصرفات الأفراد وتصوراتهم داخل المجتمع. فالرواية في نهاية المطاف الإبنة الغير المباشرة للممارسات الاجتماعية والطقوس والمعتقدات والطموحات الأطلسية عبر وساطة المبدع الغازي الكبير لإسماع صوت وأصالة الهامش المهمش.

3. قضية المرأة في المجتمع الأمازيغي:

في الأدب الأمازيغي، غالبًا ما تُعرض المرأة في سياق تقليدي، حيث تلعب دورًا مركزيًا ولكنها غالبًا ما تكون خاضعة لقيود اجتماعية. ومع ذلك، من خلال القراءة الثقافية والتربوية، قد تُظهر "أمكسي" إعادة تفسير لدور المرأة التي، رغم الخضوع للمعايير الاجتماعية الصارمة، تمتلك أيضًا نوعًا من القوة الرمزية أو الروحية والمرجعية التي قد تعطي حلول لمشاكل ذات إلحاحية مثل جدلية الإرث ومشاكل البيئة ومشاكل القضاء والعدل "كحكم الإعدام الذي لم يكن يوما موضوعا مؤرقا للشعوب الأمازيغية الأصلية التي حسمت معه بالنفي والنفي المقاطعة الرمزية للمذنب مثلا". وهذه الديناميكية قد تكون مرتبطة بكيفية تفسير المعتقدات الماورائية في خنيفرة، مثل السحر والشفاء أو التأثير الروحي، حيث يمكن أن تكون المرأة أيضًا عنصرًا هامًا في هذه الممارسات، مما يمنحها نوعًا من الوساطة أو النفوذ هناك إمكانية كبيرة لطرح واقتراح حلول وطنية لهذه العضلات الشائكة عبر تبني مدخل المواثيق الدولية لحقوق الإنسان الخاصة بالشعوب الأصلية الضاحدة للمستوردات المتعالية المشرقية والغربية.

4. العلاقة بين المحنة والمرض والوساطة النسائية:

في المجتمعات الأمازيغية، مثل خنيفرة موضوع مبحثنا خصوصا، تلعب النساء دورًا مركزيًا في ممارسات الشفاء والحماية ضد المحن، سواء كانت جسدية أو روحية. فهن يُعتبرن في بعض الأحيان حكيما، قابلات، أو من يملكن معرفة تقليدية حول الطقوس العلاجية. هذه القضية قد استكشفناها في "أمكسي" من خلال تقديم نساء يلعبن دورًا نشطًا في معالجة المحن أو الاضطرابات الاجتماعية اليتيم والإستعمار. وقد تكون المرأة في هذا السياق هي الوسيط الذي يربط بين العوالم الروحية والواقعية وتطلعات المستقبل عبر رد الاعتبار لها في النصوص المكتوبة بالأمازيغية والمحكية في الاعلام والمدرسة وقضايا الصحة العمومية والاقتصاد وغيرها.

5. الوساطة والتربية في السرد الأمازيغي عبر العملين الأدبي والأكاديمي:

في كلا العملين مجدداً، يمكن ملاحظة استخدام السرد كأداة لنقل المعرفة الثقافية والإجتماعية. وبالموازاة في أطروحة "الماورائيات والمجتمع" يمكن أن يُنظر إليه كطريقة لنقل المعارف التقليدية حول المعتقدات والممارسات المرتبطة بالمرض والمحنة والطقوس التفسيرية للمسائل العلمية المستعصية والمؤرقة ، وكيف تُستخدم هذه الممارسات كآلية لتنظيم المجتمع. بينما قد تكون "أمكسي" وسيلة لنقل رسائل تربوية حول الأدوار الاجتماعية للمرأة وعلاقتها بالقيم والتقاليد في المجتمع الأمازيغي.

خلاصة:

الكاتب والباحثة يشتركان في التركيز على المجتمع الأمازيغي بثقافته ومعتقداته وهياكله الاجتماعية. فبينما يتناول "الماورائيات والمجتمع" المعتقدات الماورائية المتعلقة بالمرض والمحنة، فإن "أمكسي" عمل فني أدبي ووسيلة لاستكشاف دور وتأثير المرأة في هذا المجتمع، وخاصة في سياق سردي يمكن أن يُستخدم كأداة تعليمية لإعادة تقييم الأدوار التقليدية للمرأة في هذه الثقافة قصد تثمينها أو تجويدها عبر العرض للنقد العقلاني. فالوساطة النسائية بالنسبة لنا، بعد ما تعرضت له الانسانية من أوبئة وفيرسات وتهديدات صحية، في سياق الممارسات العلاجية والمعتقدات الماورائية في العالم قد تكون نقطة تلاقٍ بين الكتائين، حيث تُظهر كيف أن المرأة، بجانب التحديات الاجتماعية، يمكن أن تكون فاعلة رئيسية في إدارة الظواهر الروحية والمجتمعية والصحية "كشرعنة اللقاحات أو رفضها" في الثقافة الأمازيغية.

خاتمة:

إن رواية "أمكسي" تمثل نموذجاً أدبياً مهماً في السرد الأمازيغي، حيث تنقل صورة دقيقة عن دور المرأة الأمازيغية العضوي¹ في المجتمع. كما أن الرابط بين الرواية والوساطة التربوية والثقافية يظهر بشكل واضح من خلال طريقة تصوير الكاتب لدور المرأة في نقل التراث الثقافي والقيم النبيلة للوفاء والتعاطف والتعاضد. وتعتبر هذه الرواية بمثابة أداة فعالة في تعزيز فهم الهوية الأمازيغية تاريخاً وذاكرة، وتشجيع الأجيال الجديدة على الحفاظ على موروثهم الثقافي وإعادة قراءته لاستشراف المستقبل المحلي والكوني أي

1 بورغن هبرماس. (2001). نظرية الفعل التواصلي لبورغن هبرماس في مجلدين. نظرية الفعل التواصلي لبورغن هبرماس في مجلدين.

كون الطفل والمرأة رهانا للتنمية والتغيير، عبر تشكيل الهويات السردية للجماعات بشكل مسؤول محترم للمجال، بما فيه البيئة وسكانها الأصليين المبني على منطق التكامل الإيكولوجي المناف للإستغلال المفرط .

فكما رأينا تداخل الرواية، في ما طرحه الكاتب من تيمات وأبعاد وممارسات ثقافية أمازيغية، مع أعمال أطروحة "الماورائيات والمجتمع: تفسير السحر للمرض والمحن في خنيفرة، المغرب" للباحثة سعدية راضي، وكذا تنبيهات أعمال Louis-Jean Calve في حوار مع Thierry Paquot¹. والجدير بالذكر أن المخيال المشكل عبر السرد قد يسهل التداوي والتربية والإبداع والتسامح وغيرها. ويُعد المخيال الأمازيغي المشترك في مجالات الصحة والتربية والسياسة والتنشئة عنصراً أساسياً لا يمكن إغفاله. لأن يشير إلى الصور والأفكار والتصورات التي يحملها الأفراد والجماعات حول ماضيهم وواقعهم ومستقبلهم. وهذه التصورات تؤثر بشكل عميق في سلوكهم، واختياراتهم، وكيفية تفاعلهم مع العالم المحيط. ولأنه من الضروري إلقاء نظرة على الدور الذي تلعبه الوساطة الثقافية في الأدب الأمازيغي المعاصر من خلال المقالات الخاصة بالمؤتمرات الأدبية المتخصصة، أو التقارير العلمية التي تناقش التحديات التي تواجه الأدب الأمازيغي وكيفية الحفاظ عليه من خلال تمثيلات المرأة وتنشئة الأطفال. فهكذا تطرح علينا هذه الورقة كمهتمين وباحثين في الشأن الأمازيغي وابلا من أسئلة أخرى ذات راهنية من قبيل:

كيف يمكن استخدام الأدب كأداة تعليمية لوساطة تربوية وثقافية، مع أجراً استراتيجية لاستخدام الأدب الأمازيغي بتلاوينه في التعليم أفقياً وعمودياً عبر الأسلاك الدراسية؟

كيفية استخدام الأدب الأمازيغي في الفصول الدراسية لنقل قيم الثقافة والهوية عبر الأجيال ضمناً وتصريحاً وعقلانياً؟

لائحة المراجع:

- الغازي الكبير، أمكسي. 2022. La vague culturelle.
- مجموعة مؤلفين. (2019). الشباب والانتقال الديمقراطي في البلدان العربية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- تأويل النص: من الشعرية إلى ما بعد الكولونيالية. محمد بوعزة. (2018). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- شهب، وعادل. (2023). التضامن الاجتماعي: مقارنة مفاهيمية أنثروبولوجية Social Solidarity: A Conceptual Approach., 9(1), 62-83.

Calvet, L. J. (2012). Des frontières et des langues: Entretien avec Thierry Paquot. Hermès, (2), 51-56.1

- المفهوم الفلسفي عند جيل دولوز. زهير قوتال. (2018). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج رولز. محمد عثمان محمود. (2014). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- السرد الفني في الخطاب الأمازيغي: المفاهيم و التجليات و البنيات. بن الشيخ ثريا. 2020.
- تكامل المعارف وأثره في حلّ المشكلات المعاصرة: المشكلة البيئية في الدول العربية ذات الاقتصاد النّفطي نموذجًا- مقارنةً استراتيجيةً مقاصديةً. أحمد المدني لكلي، و ستارلينج دانمارك جينسن. (2024) Islamic Studies Journal, 1(1), 6-30.
- نظرية الفعل التواصلي ليورغن هيرماس في مجلدين. يورغن هيرماس. (2001). نظرية الفعل التواصلي ليورغن هيرماس في مجلدين.
- الذاكرة بين التاريخ الأكاديمي والتأليف المدرس. (2019). Asinag, (14), VXXI-LXXX. Hima, H.
- المرأة والشعر الأمازيغي بمنطقة الأطلس المتوسط جمع ودراسة- (2015). Asinag, (10), CXVII. Zerrouki, J. CXXII.
- المرأة الأمازيغية، التراث، التنمية أية علاقة وأي آفاق؟؟؟. (2015). Revue Economie, Gestion et Société, (1). ACHAHBOUN, Z.
- Invention mythique et création esthétique: le mytho-poème de Lévi-Strauss. Wiseman, B., & Wilhelmi, A. (2004). Les temps modernes, (3), 154-177.
- La domination masculine. Bourdieu, P. (1990). Actes de la recherche en sciences sociales, 84(1), 2-31.
- War of Perception, Perception of Time. Uno, K. (2018). Deleuze and Guattari Studies, 12(2), 252-267.
- Emotion communication skills in young, middle-aged, and older women. Malatesta, C. Z., Izard, C. E., Culver, C., & Nicolich, M. (1987). Psychology and aging, 2(2), 193.
- A Shared Breath: Vocal Performance and Manifestations of Cultural Identity and Acts of Survivance in Chantal Bilodeau's Sila نفس مشترك: الأداء الصوتي ومظاهر الهوية الثقافية وممارسات البقاء والمقاومة في أداء سيليا لشانثال بيلودي. القشلاق، م. م. س. ا. و ميادة محمود سعد الدين. مجلة بحوث الشرق الأوسط، 11(88)، 1-34.
- Narrativité, narration, narratologie: du concept ricœurrien d'identité narrative aux sciences sociales. Michel, J. (2003). Revue européenne des sciences sociales. European Journal of Social Sciences, (XLI-125), 125-142.
- La guerre des langues. Calvet, L. J. (1987). Paris: Payot.
- Des frontières et des langues: Entretien avec Thierry Paquot. Calvet, L. J. (2012). Hermès, (2), 51-56.
- Révolution numérique, révolution culturelle?. Rieffel, R. (2014). Paris: Gallimard.
- Etude sémiopragmatique d'un conte hagiographique amazigh intitulé La confiance en Dieu. Chadli, E. M. (2020). Sēmēion Méditerranée, (3).
- Soft Skills: Keys to Competitiveness and Performance in a Dynamic World. JEDDI, S.
- Surnaturel et société: l'explication magique de la maladie et du malheur à Khénifra, Maroc. Radi, S. (2014). Centre Jacques-Berque.

التراث الثقافي الأمازيغي اللامادي، شعر بوغانيم نموذجاً

Amazigh cultural heritage, Bougainim poetry model

الزروقي جواد

قاديري حفيظة

أستاذ مؤهل

طالبة باحثة بسلك الدكتوراه

كلية الآداب والعلوم الانسانية سايس فاس/ المغرب

ملخص

لطالما تنوع التراث الثقافي المغربي بجميع مكوناته، وتعددت مظاهره بين المادي واللامادي، وبما أن الأمازيغية مكون من مكونات النسيج المجتمعي المغربي، فمن الضروري تسليط الضوء على مظاهر وتجليات الغنى الثقافي لديها، والزخم الذي تزخر به فيما له علاقة بما هو لامادي كالشعر، وتأتي أهمية هذه الدراسة في كونها تساهم في الحفاظ على نوع مهم من الشعر الشفهي ببلادنا. وهذا ما سنتطرق إليه في هذا المقال، من خلال البحث والتنقيب في أغراض شعر بوغانيم في الأطلس المتوسط، خاصة ما له علاقة بتنبايعت التي تتميز بها أشعار الفنان قيد الدراسة، وجمعها بين المدح والهجاء، متبعين المنهج الوصفي والتحليلي اللذان فرضتهما طبيعة البحث، وقد شملت خطة البحث مقدمة وثلاث مباحث وخاتمة ضمت النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

الكلمات المفتاح: الشعر الأمازيغي _ تنبايعت _ بوغانيم _ التراث الثقافي

Abstract

Morocco's cultural heritage has always diversified in all its components, its manifestations have varied between material and immaterial, and since Amazigh is a component of the Moroccan social fabric, it is necessary to highlight the manifestations and manifestations of cultural richness that it has, and the momentum that it has in relation to what is Latay as poetry.

This is what we will address in this article, through research and excavation of the purposes of Bouhganim poetry in the Middle Atlas, especially what has to do with the tanbait of the poetry of the artist under study, and their combination of praise and satire, following the descriptive and analytical curriculum imposed by the nature of the research. The research plan included an introduction, three investigations and a conclusion incorporating the study's findings.

Keywords: Amazigh poetry _ Taanbait _ Boughanim _ Cultural Heritage

مقدمة:

يحتفل الريبيرتوار الشعري بمنطقة الأطلس المتوسط بعدد كبير من الشعراء الأعلام، منهم من لم يدرس إبداعه الشعري دراسة فنية من شأنها سبر أغواره وإلقاء الضوء على عبقريته الشعرية.

وبما أن المناسبة شرط كما يقال، فهذه الصحوة التي طالت البحث في التراث الشفهي جعلتنا نطرق باب علم من أعلام الموسيقى الأمازيغية التي تتميز بها منطقة الأطلس المتوسط، وخاصة مدينة تونفيت، لندرس أشعار واحد من أبناء المنطقة. عدي همو أو كما يلقب "عدي موش"¹ والذي يلعب دور بوغانيم. وهو شاعر لم ينل كثيرا من الاهتمام في وسائل الإعلام عامة، وكذا من قبل الباحثين، بجوانب لها علاقة بدوره المتصل بفن بوغانيم، ثم إن عطاءه الفني لم ينل حظه من الدراسة الفنية التي تستقصي استخدامه، وتحليل أبنيته الإيقاعية، والبحث في تفاصيل التصوير الفني وملامحه، وتحديد أنماط البناء الشعري لديه. وربما أهم من ذلك جمع أهم ما صدحت به عقيرته من أشعار (إيزلي وأفرادي وتنبايعت...)، وهي فنون قصيرة مناسبة للغناء.

تكمن أهمية هذا العمل في كونه جاء في سياق كثر فيه الحديث عن تراثي مغربي مادي ولا مادي، فكان لزاما تسليط الضوء على جميع مكونات هذا التراث، وخاصة ما له علاقة بالأدب الأمازيغي، محاولين الجمع بين اللغة والهوية الأمازيغيتين، ولذلك سنحاول الإجابة على الاشكالية التالية :

"الأشعار الأمازيغية بالأطلس المتوسط، دراسة تيمية وأسلوبية لشعر بوغانيم".

كما أن هذا الموضوع يرتبط بالتراث الأدبي الشعبي المغربي، وإمكانية حضور فن بوغانيم في هذا الأدب، وخصوصا لدى عدي همو، وهذا الأمر يسد رغبة شخصية لدي، تتمثل في التزود بتكوين رصين في هذا المجال، نظرا لقلّة الاهتمام بهذا النوع من الفن رغم ما يمتاز به من مقومات الإبداع الفني الأمازيغي.

وقد حاولنا من خلال هذا البحث أن نجيب عن سؤال مركزي يبحث في كيفية إبراز غنى التراث الأدبي الأمازيغي بمنطقة الأطلس المتوسط، وخصوصا: "شعر بوغانيم" لدى المبدع عدي همو، وذلك بمقاربة وتحليل العديد من تلك الأشعار وفق مناهج علمية، والبحث في الآفاق التأويلية التي يفتحها الاشتغال بتلك المناهج أمام تلك النصوص، مع الحرص على الجمع في هذا العمل بين ما هو نظري- مكتبي وما هو عملي- ميداني.

يمكن القول أن الغاية من هذا البحث هو الوقوف وتبيان تفرد الشعر الأمازيغي بالأطلس المتوسط كجنس أدبي مستقل بالعديد من الخصائص الفنية، ثم السعي إلى المساهمة في رفع الحجاب عن جوانب تبدو مغمورة من ثقافة منطقة "تونفيت"، مع بيان خصوصيتها ومكانتها بين مكونات الأدب الشعبي المغربي.

1_ عدي همو، شاعر أمازيغي، من أبناء قرية تونفيت.

عطفا على جمع متن شعري شفاهي مهدد بالضياع وتدوينه وتوفير مادة تمكن الطلبة الباحثين وكذا النقاد والباحثين من مقاربتها بمناهج حديثة.

1 رقصة بوغانيم بمنطقة تونفيت.. أصل التسمية وتوصيف الظاهرة

تعد رقصة بوغانيم والشعر الذي ينظمه من بين الفنون الشعبية التي لم يعرف بها كما ينبغي، وتتفرد بهذا النوع من الفن مناطق أمازيغية دون أخرى، حيث عرفت به مناطق الأطلس المتوسط والأطلس الكبير (أزيلال وتونفيت).

تتأسس رقصة بوغانيم على ظاهرة أمدياز أو الشاعر المتجول، والمسمى كذلك في أوربا Troubadour وكلمة التروبادور مأخوذة من كلمة Trober الفرنسية القديمة "معنى وجد وابتكر، فالتروبادور عندهم اسم فاعل يطلق على "الشخص المبدع والمبتكر"¹. وتطورت كلمة Troubadour عند الفرنسيين، فصارت في اللغة الفرنسية الحديثة Troubadour بإرجاعها إلى مصدر Trouver بمعنى وجد².

وسمي بالمتجول لأنه يقوم بسفريات رفقة أصحابه، يتغنون بالشعر المصاحب للألات الموسيقية، (مزمار بقصبتين، كمان، دف)³. يعد "عدي همو" أحد الأشخاص الذين قضوا جزءا كبيرا من حياتهم وهم يمتنون هذا النوع من الفن، يلقب بـ"عدي موش" لأنه كان يقلد صوت القط بشكل جيد أثناء إحيائهم للسهرات الموسيقية وتأديتهم للأدوار المسرحية وهو أحد أعمدة هذا الفن، يمتن مهنة عامل مياوم، واتخذ من عزفه للنائي وحيائه للسهرات الغنائية مورد رزق آخر، نجد أن كل فناني بوغانيم أميون لا يعرفون القراءة ولا الكتابة، ومع ذلك فقد كانت لديهم قدرة كبيرة على نظم الشعر البليغ الذي يدخل القلوب دون استئذان وهذا دليل على موهبة فريدة.

ويتكون لباس بوغانيم من: قفطان بلون أحمر يسمى "أقيدور". ورزة بلون أبيض تسمى "تأحرمت". وتلف "تأحرمت" حول الجسم ابتداء من الخصر، وكأنها حزام مدلى على النصف السفلي من الجسم، ونصفها الآخر يغطي به الكتفين والرأس مثل الإيزار الذي تتغطى به المرأة. ورزة أخرى لكن تكون وردية اللون وتسمى "الحزام". بالإضافة إلى قبعة مصنوعة من الريش وتسمى "تاريشت".

1. Levi Emil, 1966, petit dictionnaire provençal français, Heidelberg, p 373.

2. H-I- Marrou, 1971, Les troubadours, paris, p131.

4_ ازروال فؤاد، ادريس ازبوض، 2008، المسرح الأمازيغي في الجذور والممارسة، أشغال اليوم الدراسي حول المسرح الأمازيغي 16 أبريل 2008، رقصات أحواش وأحيدوس نموذجا، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ص: 60

وسعيا منا لاستكشاف عوالم هذه الرقصة، قمنا بزيارة هذا الفنان في بيته المتواضع بتونيفت واستقبلنا بسعة صدر وترحاب وحفاوة، وما إن جلسنا بقربه حتى بدأ يعبر من دون أسئلة بأجوبة حبل بالشكوى والتأسف، رغبة منه في البوح بما يخالج صدره من إحساس بالإهمال، تأسف لكون عادة بوغانيم اندثرت مع ظهور التلفاز والأنترنت، ولم يعد أحد يهتم بها، قال إنه أنشأ مجموعته بعدما قضى مدة طويلة في تعلم العزف على هذه الآلة التي صنعها بيده. وعندما رأى أنه أصبح يتقنها وبشهادة المقربين منه آنذاك، انتقل إلى مرحلة أخرى وهي مرحلة التدريب على إتقان أصوات الحيوانات، ثم تمرن على الرقص المصاحب للعزف الذي يقوم به، وبعد ذلك صار برفقة أصدقاء دربه أي مجموعته بإحياء حفلات في القرية التي ينتمون إليها، وبعدها أصبحوا يقصدون القرى المجاورة وكذا البعيدة. هنا يحضر البعد الفرجوي في أداء بوغانيم، فهو لا يتوقف عند سحر الكلمة، بل يطعمه بالرقص وتقليد الأصوات وغيرها من المظاهر الضمنية للمسرح.

في موسم الخريف، يقصد هم وفرقته قبائل مجاورة مثل آيت حديدو، آيت مرغاد، آيت يزدك...، لأن السكان كانوا يجودون عليهم بكرم في هاته الفترة من السنة، وبالأخص إذا كان الموسم الفلاحي جيدا، وقد شبه فرقته بالنحل الذي يقصد الزهور ليرتاع منها، وأنهم يحلون ضيوفا عند وجهاء تلك القبائل، وكانوا يفرحون باستضافتهم ويذبحون الذبائح فرحا بهم وهذه عادة من عادات الأمازيغ منذ القدم فهم أهل الجود والكرم، وطوال فترة مكوثهم في القبيلة المستضيفة كل أمسية يحيون السهرات طوال الليل وحتى الساعات الأولى من الصباح.

يبدأ بوغانيم العزف بنائه "أغانيم" أو "تعواديت" التي يصنعها بيده، وهي عبارة عن قصبتين يقوم بالصاقهما ببعضهما بواسطة خيوط رفيعة. ويبدأ العزف بمقطوعات حزينة، حينما يصل إلى مدخل القرية، إيذانا منه ببدء مهرجان سنوي بهيج. وما إن يسمع صوت نايه حتى تسرع النساء بارتداء أبهى حللهن ويلحقن بالركب. ويبدأ الركب قليل العدد، لكن ما إن يصل إلى البيت المستضيف حتى يصبح جمهورا كبيرا، نساء ورجال وحتى الأطفال. كانت تمثل هذه المناسبة فرصة للترويح عن النفس والاستمتاع بأعذب الألحان. هذا المهرجان الهيج كان يضم بالإضافة إلى بوغانيم، فرق أحيادوس، اللذان يحييان الليالي بالتناوب. وفي مرات كثيرة يشترك بوغانيم مع فرقة أحيادوس في وصلات مشتركة. بعد تناول العشاء، تحين فترة ما سموه بخصومة الشعراء "إمغني ن إمدياز"، وهو خصام شكلي يمثل من خلاله الشعراء أنهم يتشاجرون،

مثلا أو الدجاجة، الكلب، القط وغيرهم، ومنهم من يقلد الأصوات بطريقة هزلية، ومنهم من يجيد الأدعية للحاضرين، ومنهم من يؤدي أدعية بعينها، يقلدها في تصرفاتها وسلوكها وكلامها بشكل كوميدي...¹ وبسبب هذا التقليد للحيوانات سمي عدي همو بعدي موش، لأنه يتقن تقليد صوت القط.

والفرقة مكونة من أربعة أفراد، نجد الشاعر المتمكن من نظم الشعر وارتجاله حسب السياق، وحسب ما تمليه الضرورة ويسمى "الشيخ"، ثم إلى جانبه نجد اثنين ممن يسمون "تردادن" أي أنهما يكرران الشعر الذي ينظمه "الشيخ"، ولهما دور في المساعدة على التنشيط من خلال تقليدهم لأصوات بوغانيم عندما يقلد أصوات الحيوانات وبعض الشخصيات. وهما أيضا من يجمع التبرعات من المتفرجين، وأحدهما يتقن العزف على الكمان.

2_ الدراسة التيمائية لأشعار بوغانيم:

2_1 تيمة المدح:

الشعر الأمازيغي كغيره من الأشعار في اللغات الأخرى، وشعر "بوغانيم" مثال على ذلك، يتناول العديد من القضايا والموضوعات التي تهم الإنسان الأمازيغي في حياته اليومية. ويعد موضوع أو تيمة المدح أو ما يسمى في لغة هذا الصنف الشعري "تبايعت"، من المواضيع التي تحتل الصدارة. وفيها يذكر الشاعر الخصال الحميدة في الشخص الذي يود أن يثني عليه، فيسترسل في سردها أمام الملاء، مجاملة لذلك الشخص. وهذا المدح يكون بالمقابل، أي أن الشخص يدفع مبلغا نقديا رمزيا أو هدية، وكمقابل لها يمدحه الشاعر ويذكر محاسنه.

مر المدح كما عرف منذ القدم لدى الأمازيغ وغيرهم من تطورات عديدة، فقد كان في البداية يستعمل كوسيلة للتباهي بالقبيلة والانتماء، وكان يأتي كمقابل للهجاء، بحيث أنه يهجو خصوم قبيلته ويذكر ما بهم من سوء، ويمدح أبناء قبيلته ويعدد مزاياهم أمام الأغراب فخرا منه بهم واعتزازا بقبيلته، وقد تحدث الأستاذ السعيد حامد شوارب عن المنحى الذي اتخذ المدح في الشعر فقال: "الأصل في المدح والهجاء أن يكون دفاعا عن القبيلة، وطعنا في أعدائها..."². بعد مدة طويلة، اتخذ المدح منحى آخر بحيث أن الشعراء كغيرهم من أبناء جلدتهم قد لحقهم الفقر والعوز، فلهجؤوا إلى طرق أخرى للكسب واعتبروا إبداعاتهم

_ عبد المالك حمزاوي، 2014، كنوز الأطلس، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، ص: 687

_ السعيد حامد شوارب، 2008، كتاب المدح في الشعر الجاهلي، الطبعة الأولى، ص: 412

ⵍⵎⴰⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ,
 ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ,
 ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ,
 ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ,
 ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ,
 ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ,
 ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ,
 ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ,
 ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ,
 ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ,
 ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ ⵉⵎⴰⵏ.

ترجمة:

يا من استضيفتموني يا أهل الجود والكرم،
 أدعو الله أن يجود عليكم ب 44 بركة:
 أن يذيع صيتكم كما هو الشأن بالقمر في السماء،
 أن يهابكم الجميع كما يهاب الرعد،
 أن تكون بركتكم مثل الأمطار التي تسقي الحقول،
 أن يسمع صيتكم مثل الف،
 فليستركم الله كما فعل بفم الأفعى،
 لا أحد يستطيع فتحه ليرى ما إذا كانت صغيرة أو كبيرة،
 فليستركم الله كما فعل بالريح،
 تسمعه الأذان ولا تراه العيون،
 ويهب بنسيمه العليل على من يحب،
 فليستركم الله كما فعل بالأسد،
 العصي عن مساومة الأسواق،
 أدعوا الله أن يأخذ بيدكم إلى أن تصيروا في خدمة الآخر،
 كما هو شأن الدعامة التي تسند الدالية.

الملاحظ في هذه الأبيات التي أشعرها "بوغانيم" لأهل البيت المستضيف أنه اعتمد المدح التكميلي،
 الذي يجني من خلاله مبالغ مالية تساعد على إعالة أهل بيته وتحسين ظروفه المعيشية كما هو الشأن

بالنسبة لجل الشعراء، فهو بسرده لهذا النوع من الدعاء يستعطف من يسمعه ليغدق عليه بالمال والهدايا، وليتنافس في ذلك من أراد أن ينال مثل ذلك الدعاء والمدح، ونفس الشيء بالنسبة لمدحه فئة الشباب، الفئة التي تشجعه وترقص لأهازيجه وتشجعه.

2_2 تيممة الهجاء:

نجد كذلك تيمة الهجاء أو التقييح أو الدم، وهي موجودة بكثرة في شعرنا الأمازيغي حيث أن الشاعر يتخذ من كلماته سهما ينطلق من فمه ليصيب من عاداه، وهو كذلك شأنه شأن المدح مر من مراحل، ففي البداية كان الهجاء بغرض ضرب الأعداء وبالخصوص المستعمر والتقليل من شأنه، وهذا ما نجده عند شاعرة متميزة وهي "تاوكرات"، وفي هذا الصدد يقول محمد شفيق: "ولم يجد هذا الفن من الشعر أحد مثلما أجاده فحل شعراء المقاومة الأطلسية المسلحة،... هذا الشاعر الفحل هو في الحقيقة شاعرة، شاعرة فحلة، هجت من أجل المقاومة اسمها تاوكرات"¹

وبعدما استعمل الهجاء بغرض المقاومة، أصبح يتخذ شكلا آخر، فأضحى وسيلة لإضحاك المشاهدين ووسيلة انتقام من شخص ما وقد هجا "بوغانيم" رفقة شاعر آخر في حفل فني المرأة بأبشع الصفات، وقد اعتمدوا في هذا الشكل الآخر طريقة مثل الحوار بحيث يتحدثان بالتناوب، فقد طلب من "بوغانيم" أن يقوم بتحية للنساء الحاضرات، وقد أجاب في قالب سخري.

$$\circ \sqcup \lesssim \circ \circ + \odot + \circ \oplus \text{III} \circ \text{I} \text{I},$$

يقول بوغانيم: هن لا يستحقن أن يمدحن

$$\Gamma_0 X? \circ \wedge \circ C + \Sigma X Q\theta\theta\Sigma \wedge \circ [\circ ++],$$

يرد الشيخ: لماذا؟ سيحاسبك الله على ما تقول،

o Uo Λo ++^o++o|t QIEo| ,

انہن یفطرن فی شہر رمضان، یرد بوغانیم.

ΣΛ €XΔΞΙ ο Οο †† ΣΛοΘΘΙ?

وهل أنت من سيحاسبهم؟ يسأل الشيخ

◦Λ †† Λ◦ΘΥ × ΛΛ%|Σ†, ΣΛ◦Θ†† QΘΘΣ × ||ΣΧΟ◦

يقول بوغانيم: سأحاسبهم في الدنيا وسيحاسبهم الله في الآخرة.

وهنا سلبداً "يوغانيم" هجائه للمرأة فيقول:

ተዘጋጅቶ የሚገኝ ሲሆን፣ ተዘጋጅቶ ሲሆን ማለፍ ሲባል፡

هناك امرأة أنجبت ولدا، وقالت:

ΛΛΞΥ οΛ ++ο++Υ QIEοI, οO Λο Ξ++ΛΛο CοCCΞ X 40 ςοC.

ص: 110 محمد شفيق، 2000، من أجل مغارب مغربية بالأولوية، ط: 1، منشورات طارق بن زياد، 1.

"... لا يزال العاطفة الأولى، والشعور الأكبر الذي ترسم حوله الصور الأدبية الكبرى في كل العصور...، لأنه موضوع منتزع من صميم النفس البشرية، متصل بأعمق أعماقه"¹

ومن بين أشعار بوغانيم التي تأخذ تيمة الحب، نجد أبياتا نظمها لزوجته في إحدى السهرات حيث قال بأسلوب مازح حينما طلب منه أن يلقي تحية للنساء:

ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ
ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ
ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ
ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ
ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ
ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ
ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⴷⴰⵢⵜ

ترجمة:

تحية لسيدتي،

تحية لزوجتي طاهية طعامي،

هذه دنيا التحكم،

من أراد أن يمدح زوجته فليفعل مثلي،

شكل زوجتي جميل وهي تجلس أمام صينية الشاي،

وكم تليق بها أهداب سبئية الحرير، هي أصل التباهي.

3_ الدراسة الأسلوبية لشعربوغانيم:

الأسلوب هو كل ما له علاقة بعنصر الصياغة وإخراج المعنى، أو الطريقة التي يختارها المبدع لانتقاء الألفاظ بشكل منمق ومؤثر، سواء كان عن طريق الكتابة أو الإلقاء الشفهي، والأسلوب كذلك مجموعة من عناصر اللغة المؤثرة عاطفيا أو فكريا على المتلقي، حتى قيل إن الأسلوب هو الرجل، ويعرفه جان كوهان " الأسلوب هو كل ما ليس شائعا ولا عاديا ولا مطابقا للمعيار العام...إنه انزياح بالنسبة إلى المعيار أي أنه خطأ ولكنه خطأ مقصود"²

1 نجيب محمد الهيتي، 2001، تاريخ الشعر العربي خلال القرن 3، ط:4 دار الفكر، ص: 1461

2 جان كوهان، 1986 بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الوالي ومحمد العمري، ط:1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص: 15

فالأسلوب إذا هو اختيار واع لأدوات التعبير من أجل تحقيق غايات أدبية، وفق سياقات مختلفة، مما يجعل اللغة الإبداعية متميزة عن اللغة العادية، وهذا ما فطن إليه المبدع الأمازيغي شعرا ونثرا، ومن خلال هذا التعريف للأسلوب أصبح ضروريا أن نعرف ماهي الأسلوبية، فالأسلوبية إذا: "علم يُعنى بدراسة الآثار الأدبية دراسة موضوعية، وهي كذلك تهتم بالبحث عن الأسس القارة في إرساء علم الأسلوب، وهي تنطلق من اعتبار الأثر الأدبي"¹.

والأسلوبية هي وصف للنص الأدبي حسب طرائق مستقاة من اللسانيات، وهي عبارة عن بلاغة حديثة تقوم على الدراسة المنظمة للأسلوب، والبحث في أسئلة وقضايا مرتبطة به. يمكننا استنتاج أن البلاغة في الأدب الأمازيغي مسألة فطرية ومتجذرة في إبداعات الأمازيغ، لم يدرسوها في المدارس والمعاهد، لكنهم أجادوها من خلال ارتباطهم بالطبيعة وعناصرها، مما جعل لديهم حسا مرهفا.

وهذا ما نلمسه في شعر بوغانيم، حيث أن شعره يوصل المعنى إلى قلب سامعه دون استئذان، وهو كذلك يوظف أساليب بلاغية متعددة يستقيها من محيطه وعناصر الطبيعة الصائتة، وكذا الصامته المحيطة به، مما يؤثر بشكل إيجابي في أذن المتلقي الذي يستمتع بإبداعاته. وهذا ما يقرر إن كان الشاعر من المتمكنين أو العكس، وهو كذلك ما يحكم على شعره بما يسمى "لمعنا" فعندما يصل إلى آذان المتلقي ويدغدغ مشاعره ويسلب لبه حينها فقط يكون ذاك الشعر غنيا "بالمعنى" الذي يقصدونه.

نظم الشاعر الأمازيغي عدي هممو أشعاره بلغته الأم التي اكتسبها بالفطرة في الوسط الذي تربى فيه، وصقل تجربته بالدربة والمراس، واستوعب ضوابط التجربة الشعرية، بالاستفادة من موروث سابقه، فصاغ أشعاره الخاصة. وقد وظف إمكانات بلاغية متباينة لتحقيق جمالية الخطاب الشعري من جانب أول، ولإبلاغ المرامي والدلالات من جانب آخر. ولعل من أبرز هذه الإمكانيات هي الصورة الشعرية والأساليب الإنشائية، واستعمال آليات لغوية متباينة، صاغ من خلالها أبياته صياغة جيدة، وأضفى نكهة جمالية على هذه الموضوعات، لعل الترجمة غيببت بعض هذه الخصائص اللغوية.

وتتراوح إبداعات الشاعر، في هذا المتن، بين أشعار تترنح شاعرية وبلاغة، وأخرى تطفح بالمباشرة والتقريرية الموضوعية. كما تجمع أشعاره بين الذاتية في التعبير والموضوعية في الطرح والتصوير. ومن هنا فالمعجم الشعري يجمع بين حقول دلالية متنوعة، وتتفاوت لغة الشعراء بين الأصالة والعتاقة التاريخية،

1 دراسات نقدية، مطبعة درار سعاد الصباح، ص: 19 عبد السلام المسدي، 1993، الأسلوبية والأسلوب.

وبما أن النص الشعري حمال أوجه، فيمكننا تحليل هذا البيت، وإعطائه أكثر من معنى. ويمكن أن نقول بأن هذا البيت يتضمن مجازا عقليا، بما أن الله ليس بناء، فالمقصود هنا شيء آخر، ربما يكون تمثيلا للألم الذي يراه الشخص عند خروج الروح وألم سكرات الموت التي يعجز أي كان عن وصفها وعن التخفيف منها. والبناء هنا يكون هو ذلك الإنسان الذي قضا عمره في بناء حياة مصيرها الفناء والعجز الذي يظهره أمام قدرة الله.

ⵉⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ,
ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ,
ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ,
ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ ⵉⵎⵎⵓⵏ.

ترجمة:

لو كان بإمكانني أن أفعل بسنين عمري ما يُفعل بالبيت،
لجأت بالبنائين ليسرعوا من ذلك،
كي لا يكلفني الأمر الكثير،
حينما يمر شريط حياتي بين عيني.

الشاعر الفذ والمتمكن هو من يستطيع توظيف أكثر من أسلوب بلاغي في البيت الواحد، وهذا ما نلاحظه في هذا المتن المدروس بحيث:

"ⵉⵎⵎⵓⵏ" هاته الكلمة التي استفتح بها الشاعر البيت تفيد الاستفهام الشرطي بغرض التمني. وقد وظف الشاعر هذا الأسلوب بصيغ يظهر فيها الاستفهام بمعان بلاغية متعددة تظهر من خلال السياق، تفرقه عن معنى الاستفهام الحقيقي، وهو طلب معرفة شيء مجهول، ويحتاج إلى جواب.

فحينما تمنى الشاعر لو بإمكانه أن يبني عمره كما يفعل البناء في البيت، فالجواب كان حاضرا في ذهنه وهو أنه من المستحيل أن يبنيه بأدوات البناء التقليدية التي يستخدمها البناء، لكن يمكن أن يبني عمره بوسيلة أخرى ليس بإمكان أي كان أن يفهمها، وهذه الطريقة هي التقرب إلى الله عز وجل والاكثار من الطاعات وتجنب ما يغضبه تعالى، وكل هذا النقاش كان في حوار مع نفسه، يبحث بداخله عن سبل تحول دون فعله لأخطاء قد يندم عليها بعد فوات الأوان، وهذا لأن القيمة الفنية لأسلوب الاستفهام تتجلى في

وكذلك يمكننا القول بأن في هذا البيت أيضا، استعارة واضحة من خلال إعطاء خاصية إنسانية، وهي الإصغاء لشيء مجرد مثل الدنيا، وهذا ما يمكن أن نسميه بث الحياة في أشياء جامدة. ويمكن للاستعارة أن توظف التشخيص كأداة من أدواتها، ليقدم الشكل الذي يريده الشاعر لكلامه.

ونرى كذلك في هذا البيت حضور أسلوب النفي الواضح من خلال الأداة "O" التي وظفها الشاعر والغرض منه هو إنكار فكرة أو موضوع، والتبرؤ منه، وفي هذا المثال ينفي الشاعر عن نفسه الاستهتار، ويكرره في البيت الذي يليه. والتكرار غالبا يكون بغرض التوكيد والإلحاح، بحيث أن الشاعر يلح على أن يزيل بعض النعوت التي التصقت به. وللتكرار كذلك وظيفة إيقاعية، بحيث يعطي جودة في النغم، وراحة في الأذن. وكمقابل لهذا النفي نجده يقر ويعترف بأن لولا معية الله لما استطاع أن يسعد بشيء، وهنا يظهر كذلك الوازع الديني لدى الشاعر.

4%4 Λ 0 ++ΛΛ4 00 00□0X 0 ΣEΞ0ι 0C Σ(0) III0 X %K0.Θ0Q,
 %0 Σ(0) Λ % Σ% 0 □ΣII0 Σ++0II0Jι, 0Λ %0 ++00C ΛΣXΣ .

ترجمة:

أصبحت أمشي وأتكلم بالإشارة باليد وكأنني داخل ركب،
هذا خارج عن إرادتي يامن تروني، فلا تسخروا مني.

في هذا البيت كذلك تظهر قدرة الشاعر في توظيف أكثر من أسلوب بلاغي في البيت الواحد، بحيث أنه في السطر الأول وظف تشبيها واضحا، حيث شبه حاله كمن يتحدث بالإشارة وكأنه في ركب، ويخشى أن يزعج صوته الآخرين. وهذا يعكس حالته النفسية، والصراع الكامن في قرارة نفسه، مما أفقده القدرة على البوح بما يخالجه، وأصبح يكتفي بلغة الإشارة التي لا يمكن لأي شخص ان يفهمها إلا إذا كان يحمل نفس الآلام.

وانتقل إلى أسلوب النفي، لينفي سيطرته على ما أصبح عليه حاله، ويأمر من يراه بأن لا يشمت به، والأمر دائما يكون من هو أكبر درجة، لكن في هذه الحالة كان الأمر بغرض التأكيد والإقرار، بأن من يشمت به فسيذوق نفس آلامه، وبالتالي تتحول صيغة الأمر إلى التماس.

$$\begin{aligned} & \Sigma \mathbb{K}_0 \mathbb{R}_0 \mathbb{O} \mathbb{I}, \circ + \circ \mathbb{O} \Sigma \mathbb{J} + \mathbb{C} \mathbb{C} \\ & \leq \mathbb{X}_0 \mathbb{O} + \circ \mathbb{C} \mathbb{E} \mathbb{E} \mathbb{E} +, \\ & \circ + \mathbb{R} \mathbb{R} \leq \mathbb{A} \circ \odot + \mathbb{I} \mathbb{S} \mathbb{Y} \mathbb{Q} \mathbb{E} \mathbb{I} \leq \mathbb{U}_0 \mathbb{A} \mathbb{A}_0 \mathbb{R} \mathbb{C} \leq \mathbb{O} \mathbb{O} \mathbb{O} \mathbb{I}. \end{aligned}$$

ترجمة:

أيها السرج المحكم القيد بالحبال،
لأقل النساء قيمة،
سقطت من بين أكتاف من يحملك.

استهل الشاعر هذه الأبيات بأسلوب النداء "o"، حيث أنه يخاطب سرجاً أي جماد، لا ينتظر منه جواباً، إنما يمرر من خلال هذا النداء لوماً وعتاباً لشخص ما.

هذا الشخص هو المرأة، حيث يصفها بأبشع النعوت، ربما بسبب تمرد منها أو لصدور أفعال مخزية منها، وهذا الشيء الذي اضطره لذلك، وقد قال بأنه يجب أن تربط بالحبال، كالسرج الذي يكون على ظهر الحصان، كي لا تتمكن من الحركة دون إذن من يقودها، ربما لأنه أصيب بخيبة أمل نتيجة خيانة منها أو نكران منها لكل ما فعله من أجلها. وكذلك فقد وظف الشاعر كناية واضحة حينما قال بأنه يحملها على ظهره، فهو لا يقصد حملها المادي، إنما يقصد أنه يحبها ويقدرها كثيراً، ويحاول إسعادها بشتى الطرق، وهي لم تعر كل ذلك أي اهتمام.

4- خاتمة:

الأدب الأمازيغي أدب غني يعكس تنوع الثقافة الأمازيغية وتجذرها، وهو ما نجده جلياً في كل أنحاء المغرب عموماً، وفي المنطقة المدروسة بالخصوص. وهذا ما جعلنا نطرح سؤالاً مهماً وهو أين هي مجهودات تجميع المتون الشفهية من هذه المنطقة الغنية بشتى أنواع الشعراء المفوهين؟ وإذا كنا في بداية البحث قد هدفنا إلى البحث في كيفية إبراز غنى التراث الأدبي الأمازيغي بمنطقة الأطلس المتوسط، وخصوصاً "شعر بوغانيم"، وذلك بمقاربة وتحليل العديد من تلك الأشعار وتناولها من حيث الموضوعات التي نظمت فيها ثم جانبها الأسلوبية، وذلك وفق مناهج علمية واضحة ودقيقة، فإننا وفي خاتمة هذا البحث تمكنا من الوقوف وتبيان تفرد الشعر الأمازيغي بالأطلس المتوسط وبالخصوص شعر "بوغانيم" كجنس أدبي مستقل بمقاربتة لتييمات متعددة ومتنوعة، ثم من جهة أخرى غناه بخصائص فنية راقية.

لائحة المراجع

- ازروال فؤاد، ادريس ازضوض، 2008، المسرح الأمازيغي في الجذور والممارسة، أشغال اليوم الدراسي حول المسرح الأمازيغي 16 أبريل 2008، رقصات أحواش وأحيدوس نموذجاً، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
- السعيد حامد شوارب، 2008، كتاب المدح في الشعر الجاهلي، الطبعة الأولى،

- محمد شفيق، 2000، من أجل مغارب مغربية بالأولوية، ط: 1 منشورات طارق بن زياد،
- نجيب محمد البهيتي، 2001، تاريخ الشعر العربي خلال القرن 3، ط: 4 دار الفكر،
- جان كوهان، 1986، بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الوالي ومحمد العمري، ط: 1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء،
- عبد السلام المسدي، 1993، الأسلوبية والاسلوب دراسات نقدية، مطبعة درار سعاد الصباح،
- عبد المالك حمزاوي، 2014، كنوز الأطلس، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف الجديدة الرباط
- عز الدين إسماعيل، 1983 "الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهره الفنية"، الطبعة: الثالثة، الناشر: دار الفكر العربي
- محمد زروال، "بوغانيم" سفر في الفرجة الأمازيغية التقليدية، مقال منشور في جديد أنفو، بتاريخ: 2016/6/6
- لقاء أجري مع الملقب عدي همو من منطقة تونفيت بتاريخ 2021/05/15، في منزله.
- Levi Emil, 1966, petit dictionnaire provençal français, Heidelberg.
- H-I- Marrou, 1971, Les troubadours, paris.

—

De l'échec pragmatique dans les expressions idiomatiques en amazighe : Cas du sens littéral et de l'ambiguïté

On pragmatic failure in Amazigh idiomatic expressions: The case of literal meaning and ambiguity

EL-HAJIM Ali

Doctorant LRALLARC à la faculté des Lettres et des Sciences Humaines
Beni Mellal, Maroc.

Résumé

Le point de départ de cet article est que les expressions idiomatiques suscitent des débats et des controverses qui divergent quant à leurs aspects définitionnels et analytiques. L'objectif de notre travail est de dépasser toute conception usuelle des expressions idiomatiques comme étant des unités suffisantes à elles-mêmes pour transmettre un sens. Méthodologiquement, cette recherche ne vise pas uniquement à montrer la particularité de l'échec pragmatique que présentent des expressions idiomatiques, mais aussi, à analyser le fonctionnement de l'ambiguïté ainsi que le sens littéral et leur impact sur la formation et la déformation du sens en contribuant à l'échec pragmatique.

Mots clés : l'expression idiomatique - la (dé)formation du sens - le sens littéral – ambiguïté - l'échec pragmatique.

Abstract

The starting point of this article is that idiomatic expressions give rise to debates and controversies that diverge in their definitional and analytical aspects. The aim of this research is to surpass the usual idiomatic expressions' conception as being self-sufficient units to convey meaning. Methodologically, this article does not aim only to show the pragmatic failure presented by idiomatic expressions but also to analyse the functioning of ambiguity as well as the literal meaning and their impact on the formation and the deformation of meaning in relationship with pragmatic failure.

Keywords: idiomatic expression – the (de)formation of meaning - literal meaning – ambiguity - pragmatic failure.

Introduction

Le présent article vise à mettre l'accent principal de l'analyse sur les expressions idiomatiques en amazighe. Toujours d'actualité, la composante idiomatique dans les langues naturelles est devenue au centre des études linguistiques qui ne cessent de s'enrichir et se multiplier. Inspiré par l'importance qu'occupent le sens littéral et l'ambiguïté à travers les EI dans la réussite d'une interaction communicatives entre les interlocuteurs, et par le rôle des EI dans la transmission du sens, la présente recherche se donne pour objectif de montrer à quel point les expressions figées peuvent contribuer à un échec pragmatique.

La problématique dans cet article porte sur la dimension pragmatique des expressions idiomatiques en relation avec l'échec pragmatique dans la mesure où l'emploi d'une expression idiomatique est susceptible de soulever la question de l'échec pragmatique dans les rapports communicationnels entre les locuteurs en interrogeant les processus d'interprétation des séquences idiomatiques.

Pour atteindre notre objectif, qui n'est pas tout simplement d'identifier ni de classer les EI en amazighe, nous avons adopté une démarche double : descriptive et analytique. A l'aide du corpus notre tâche est de décrire et analyser le fonctionnement des EI dans la contribution de l'échec pragmatique. Pour délimiter notre recherche, nous nous sommes fondés sur un corpus constitué d'expressions idiomatiques en amazighe. Le choix de cette langue est justifié de sa richesse en ce qui concerne les expressions idiomatiques autant qu'elle constitue à notre temps un champ peu exploité linguistiquement et littérairement. L'actualité de ce sujet (l'échec pragmatique dans les EI) et l'envie de découvrir d'autres aspects de la langue amazighe nous a amenés à choisir et développer ce thème.

1. De la définition aux critères des expressions idiomatiques

Toutes les langues contiennent des séquences qui ne sont pas immédiatement transposables ni traduisibles mot à mot, sans difficulté, dans une autre langue, que l'on nomme idiomes ou expression idiomatique. Grace à leur rôle primordial, pour apprendre une langue, il n'est pas suffisant à maîtriser son lexique mais s'ajoutent d'autres syntagmes dont les EI deviennent par l'usage bien soudées, s'adaptant aux contextes de production.

1.1. Pour une définition des expressions idiomatiques

Avant d'étaler des lignes d'analyse des EI relation avec l'échec pragmatique, il est à proposer une définition de base pour le domaine de notre étude à savoir une EI. Le champ des expressions idiomatiques est important dans la langue amazighe, constituant un élément enrichissant pour la recherche scientifique.

Concernant la définition de l'EI, Dubois Jean définit une expression idiomatique comme étant « toute forme grammaticale dont le sens ne peut être déduit de sa structure en morphèmes »¹. Selon cette définition, on attribue le titre de "expression idiomatique" à toute combinaison grammaticale et structurale dont le sens ne peut être déduit de sa structure en morphèmes isolés ; ces éléments sont obligés d'être utilisés ensemble formant une construction de structure sémantique qui ne permet pas de transformer ni permuter l'un de ses éléments constitutifs. Selon Alain Rey :

« Parmi les éléments de la langue qu'il faut acquérir pour s'exprimer figurent non seulement des mots, mais aussi des groupes de mots plus ou moins imprévisibles, dans leur forme parfois et toujours dans leur valeur. Ainsi des milliers de particularités expressives, non traduisibles telles quels dans d'autres langues, forment l'immense part du lexique connu sous le nom d'expressions idiomatiques. »²

Etant donné l'un des caractères marquants les séquences figées, l'idiomaticité relève du caractère arbitraire du sens offert par la totalité de l'expression dont les signifiés ne sont plus ce qu'ils signifient indépendamment. D'une manière, les unités formées en combinaisons sont dotées d'une nouvelle signification totalement ou partiellement indépendant des unités qui ont contribué à sa construction.

1.2. Les critères d'une expression idiomatique

A travers les définitions citées, intéressons-nous, à présent, aux principaux critères, entre autres, de reconnaissance d'une expression idiomatique : unité de forme, unité de sens (non-décomposabilité), le blocage des propriétés transformationnelles, le rapport à la référence, la substitution paradigmatique, et un enrichissement sémantique ou valeur métaphorique. Ici, la liste peut être lourde si nous suivons la collecte de ces critères dans la littérature consacrée aux EI. Les séquences figuratives, à travers les études, ont été objet de recherche et d'étude

¹Dubois Jean et al, Dictionnaire de linguistique, Larousse, Paris, 1973. P 239.

REY Alain. Dictionnaire des expressions et locutions. Ed. Du Robert. 1979. P 10²

multipliés. Concernant les linguistes ont étudié les EI, chacun part de son angle de vue, mais le point de convergence entre eux est que tous se sont accordés sur le fait que l'EI est une pratique fréquente et présente dans la majeure partie de nos pratiques langagières. Ainsi, une expression idiomatique « se définit comme un ensemble figé de mots qui se caractérise par une unité lexicale et syntaxique, par une unité de sens, par un emploi métaphorique et par un fonctionnement dans le discours comme un mot simple. »¹

En relation avec les interactions communicatives entre les locuteurs, les expressions figées passent d'une manière inaperçue aux yeux de ces derniers, pourtant pour un non-natif ou celui qui les rencontre pour la première fois sont repérées facilement.

1.3. Le figement comme atelier des EI

Malgré la diverse et la richesse de la documentation scientifique dans le domaine de la phraséologie comme étant le champ où les EI s'analysent, la plupart des questions sont liées au figement pour son critère crucial pour l'identification des expressions figuratives. Pour traiter de ce qui est du figement, prenons la définition proposée par le dictionnaire de linguistique Larousse : "Le figement est le processus par lequel un groupe de mots dont les éléments sont libres devient une expression dont les éléments sont indissociables. Le figement se caractérise par la perte du sens propre des éléments constituant le groupe de mots, qui apparaît alors comme une nouvelle unité lexicale, autonome et a un sens complet, indépendant de ses composants."

Il est à signaler que la lexicalisation nous permet de créer des unités lexicales à travers un ensemble de procédés tels la dérivation et la composition. En réalité, le figement se place aussi dans cet ensemble de procédés à travers lequel les unités se figent dans un ordre donné sans aucune marque spécifique. Face à ce problème de délimitation, plusieurs linguistes ont tenté d'étudier le problème de figement et la réponse définitive à un tel fait de langue. D'un point de vue pragmatique, le figement est lié à son usage puisque "En outre, le figement a également une dimension pragmatique, encore peu explorée" voire ignoré en linguistique mais qui a une forte présence dans les usages quotidiens du langage. De plus, "tout segment du discours est candidat au figement"

C'est en particulier dans cette perspective que notre travail trouve un nouveau cheminement en étudiant de près l'échec pragmatique à travers ses expressions idiomatiques. Il est ici

¹ Ivan Jovanovic. Le traitement des expressions idiomatiques dans certains manuels de FLE. Revue du CEES : Centre Européen d'Etudes Slaves, Enseigner le français langue étrangère à des apprenants natifs de langues modimes. 2017. p.5.

question, non pas de détailler les phénomènes de figement surtout celles qui relève de l'idiomatique, mais de s'intéresser aux phénomènes de l'ambiguïté discursive et le littéral dans les EI.

2. De l'échec pragmatique dans les EI

La maîtrise de compétences linguistiques telles que la grammaire, la syntaxe et la phonologie ne signifie pas que l'on dispose d'une compétence pragmatique équivalente. Il est à souligner l'importance de la compétence pragmatique dans l'usage des expressions idiomatiques en discutant de la nature de l'échec pragmatique. Le terme "l'échec pragmatique" est introduit dans la littérature scientifique par *Jenny Thomas* dans son article intitulé "Cross-cultural Pragmatic failure"¹. Pour lui, l'échec pragmatique renvoie à « the inability to understand what is meant by what is said »²

A partir des recherches réalisées dans le cadre de l'échec pragmatique, l'échec pragmatique peut être classé « into two types : pragma-linguistic failure and socio-pragmatic failure. »³

Autrement, soit pragma-linguistique, lorsque des moyens linguistiques inappropriés sont utilisés, soit socio-pragmatique lorsque l'interlocuteur n'arrive pas à saisir l'interprétation d'un énoncé. L'interprétation des données linguistiques est le résultat des connaissances et de l'ensemble des expériences vécues dans les environnements culturels. Toujours avec Jenny Thomas dans "Cross-cultural Pragmatic Failure", il est suggéré que les locuteurs qui appartiennent à des systèmes sociaux et linguistiques différents trouvent une profonde difficulté de dépasser l'échec de mieux se comprendre tandis que ce défi peut être vu surmonté si ces interlocuteurs sont du même système culturel et linguistique. Toutefois, l'interprétation d'un signe linguistique peut être mal vu ou mal interprété par des individus quoiqu'ils appartiennent au même groupe social. C'est le cas de l'usage des EI par les locuteurs surtout si l'on manque de connaissances sur les différents usages de l'expression en question.

2.1. De l'ambiguïté à l'échec pragmatique dans les EI en amazighe

Vue sa complexité et ses origines plus discutées, l'ambiguïté, étant un phénomène touchant divers aspects langagiers, occupe une grande importance dans la littérature linguistique. En effet, les chercheurs ainsi que les grammairiens avancent plusieurs définitions

THOMAS, Jenny, *Cross-cultural pragmatic failure*. Applied Linguistics, 4(2), 1983. P 22. ¹

THOMAS, Jenny, *Cross-cultural pragmatic failure*. Applied Linguistics, 4(2), 1983. P 91. ²

LICHENG Lu, *Pragmatic Failure in Interpretation and the Development of Students' Pragmatic Competence in Interpreting, English Language Teaching*; Vol. 12, No. 3; 2019. P 37 ³

servant à délimiter le phénomène depuis l'antiquité gréco-latine. A titre d'exemple, prenons la définition d'Apollonius Dyscole qui souligne que « l'ambiguïté (amphibolia) est expression signifiant deux ou plusieurs sens. »¹

Partant de cette approche définitionnelle, tout énoncé produisant une pluralité de significations est appelé ambiguë. Tandis que pour Kerbrat-Orecchioni Catherine, l'ambiguïté dépasse la phrase pour atteindre la langue dans sa nature en affirmant que « On admet généralement qu'en langue, toutes les phrases sont potentiellement ambiguës : elles possèdent plusieurs significations »². LeGoffic, lui, ajoute à travers la suivante, que « un énoncé (une phrase) est ambigu quand il possède une description (représentation) à un niveau donné et deux ou plusieurs descriptions (représentations) à un autre niveau. »³

Ici, le sens ambigu est à voir à deux niveaux : la description et la représentation d'un énoncé lors d'un échange communicationnel. Selon la nature de la source qui en responsable, l'ambiguïté recouvre différents types.

Sans s'attarder sur les variations de définitions, en général, les expressions figées restent un champ riche en ce qui concerne le phénomène d'ambiguïté dans la mesure où elles contribuent à une diversité incontournable de sens.

Soit le corpus suivant :

Tableau 1 : des EI traitant de l'ambiguïté

	Expression idiomatiques	Traduction littérale	Ses interprétations possibles
11	<i>Illa ddaw ufus ness</i>	A portée de mains	-Garder qqch. Soigneusement -Il faut les garder précieusement/ les garder en lieu sûr. -Être en difficulté -Il est sous contrôle quelqu'un -Sans pitié

LALLOT J. *Apollonius Dyscole et l'ambiguïté linguistique : problèmes et solutions*, in I. Rosier (éd.), ¹

L'ambiguïté : cinq études historiques, Histoire de la linguistique 2, Lille, PUL, 1988. p. 33-49. p. 33
Kerbrat-Orecchioni Catherine, *L'ambiguïté : définition, typologie*. In: Les jeux et les ruses de l'ambiguïté ²
volontaire dans les textes grecs et latins. Actes de la Table Ronde organisée à la Faculté des Lettres de
l'Université Lumière-Lyon 2 (23-24 novembre 2000) Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean
Pouilloux, 2005. pp. 13-36. (Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série philologique,
33);

LeGOFFIC Pierre, *Ambiguïté et ambivalence en linguistique*. In: Documentation et recherche ³
en linguistique allemande contemporain - Vincennes, n°27, 1982. Des bords au centre de la
linguistique. P 84.

22	<i>idras afus</i>	Il lui tombe dans la main	-Être accessible, facile d'accès. -Tout est entre ses mains -Il a tout à sa disposition. -Se venger -Exercer une pression sur quelqu'un
33	<i>Tomzagh agrou</i>	Il est nous a tenu la grenouille	-Sans résultat ET en vain -Déception -Il n'a pas de soutien ni aide -Il cherche l'impossible

Concernant l'expression 1, puisqu'il présente une particularité de l'emploi, sa signification peut paraître indéterminable vue un ensemble de variables d'usage. Quant à cet exemple, la pluralité de sens est due au locuteur qui l'emploi en envisageant le sujet (le possédant), ici, ce dernier est désigné métonymiquement par les unités "afus ness" (sa main), ou en envisageant le possédé "illa" (il est). Dans cet exemple, nous ciblons la dichotomie de possédant-possédé parce que l'usage pragmatique de cette expression donne à celle-ci deux interprétations :

- a. Si le locuteur envisage le fait de posséder ou d'avoir quelque chose sous sa main, il, le locuteur, vise à mettre l'attention sur l'impitoyabilité du possédant.
- b. Si le locuteur envisage le fait d'être possédé sous la main de qlq, le possédé serait traité sans pitié.

Reprenons notre exemple 2, en envisageant-le avec un regard touchant ces possibilités d'interprétation, nous déduisons que cette EI est ambiguë ; on peut l'interpréter de plusieurs façons radicalement diverses. Même si cette EI fournit une information communicationnelle dépendant de la situation de communication, elle étale et expose devant l'interprétant un ensemble de significations desquelles il est à choisir l'interprétation adéquate. Cette ambiguïté, générée par une expression figée, mobilise tous ses sens conventionnels, ce qui peut entraver la capacité des locuteurs à en dégager un sens précis. Devant cette richesse interprétative, l'acte d'interpréter pourrait être difficile ou même bloqué vu la difficulté de saisir avec exactitude la valeur recherché pad son emploi dans l'échange.

Dans le troisième exemple dans le tableau, l'animal la grenouille "agrou" est employé dans cette expression pour, bien entendu, transmettre une signification. Pourtant, cette EI, à travers ses usages, peut donner naissance à une liste assez lourde d'interprétations ce qui rend l'interaction verbale échoue. L'échec pragmatique dans les exemples cités dessus trouve son

origine dans l'ambiguïté. Cette dernière est en relation avec le phénomène de plurivocité en envisageant des cas où l'interlocuteur se trouve hésitant et incapable pour déterminer une interprétation déterminée et précise de l'EI. A ce niveau, une EI est dite capable de transmettre une information comme une seule unité suffisante à elle tandis que le récepteur, dans l'élaboration du sens, est, donc, appelé à rechercher d'autres indices qui lui permettraient de compléter le vide provenant de possibilités sémantiques dans l'EI. Malgré la richesse et la diversité interprétatives des EI, le locuteur doit pouvoir reconnaître tous les usages fonctionnels, discursifs et pragmatique de l'expression employée et aussi pour l'interlocuteur dans la mesure où il est obligé de se charger par multiples habilités afin de saisir pourquoi son locuteur a employé cette même expression dans leur échange interactif.

2.2. Le sens littéral versus le sens figuratif des EI

Quelques suppositions semblent incontournables dans l'étude du langage comme celle du sens. Face au figement, le sens littéral constitue un autre palier dans la construction du sens alors qu'il était considéré, pendant longtemps, comme étant un fait mis à l'écart dans les expressions figuratives. Il convient de signaler qu'une même expression peut être interprétée soit d'une façon littérale ou figurative selon son emploi dans une interaction. Dans cette optique, Salah Mejri souligne que « le sens global est celui de l'emploi courant de la séquence figée ; l'autre sens, littéral, toujours sous-jacent, peut être activé toutes les fois que cela est nécessaire. »¹

Il est clair, à nos yeux, que certaines expressions peuvent acquérir une double lecture : figurée et littérale. Soit le corpus suivant :

Tableau 2. Corpus en matière d'expressions idiomatiques traitant du sens littéral

	<i>Expression en amazighe</i>	<i>Traduction littérale</i>	<i>Sa signification</i>
1	<i>Ibbi addar</i>	Il a coupé son pied	Il ne nous visite plus
2	<i>Ighziif omggerd nes</i>	Son cou est long	Qlq qui est curieux de savoir tout
3	<i>Ourdaysaqol flan s ljiht negh</i>	Il ne voit/regarde pas vers nous	Il nous déteste / il n'a pas de pitié pour nous...
4	<i>Iwat afous nes</i>	Il a frappé sa main	Il a gagné un trésor/il a trouvé une fortune

MEJRI, Salah. *La phraséologie : cotexte, contexte et contenus culturels*, Lublin studies in modern languages and literature, 42(4), 2018

5	<i>Igga lhna</i>	Il a teint (ses mains) au henné	Il ne peut pas bouger (pour dire de quelqu'un qu'il ne fait rien)
6	<i>Issird ifassn nes</i>	Il s'est lavé ses mains	Ne plus compter ni considérer qqn ou qqch.

L'usage de ce genre d'expressions discursivement nécessite une connaissance parfaite. Produisant ces expressions lors d'une situation interactive n'aboutit pas à une seule et unique signification qui est le sens figuratif. A ce niveau, l'interlocuteur n'est pas face à une phrase où il est question de décoder son sens en déconstruisant ses éléments constitués mais plutôt il est invité à choisir un sens particulier : soit un sens littéral comme le fournit chaque expression, soit le sens figé comme les fournissent aussi.

Prenons la première expression “*ibbi flan addar*” lors d'une interaction discursive ; elle crée entre le locuteur et son interlocuteur une distance d'interprétation ce qui aide à l'apparitions de l'échec pragmatique. Du côté interprétatif, cette expression et ses similaires font naître chez le récepteur de cette expression un premier sens à savoir la signification littérale vraiment “*flan*” la personne a coupé/tranché sa jambe alors le locuteur l'a employé dans un sens figuratif ou le contraire.

Autrement, ces EI laissent paraître une certaine probabilité d'interprétation littérale, fortement ou faiblement envisageable. Dans l'exemple “*Iwat afous nes*” le verbe “*iwat*” (*frapper-blessar...*) n'a aucune relation avec ce qu'il indique dans l'EI si elle est employée figurativement, et la main “*afous*” désigne la partie organique du corps ; mais, en réalité, “*Iwat afous nes*” offre une double lecture / interprétation :

- Blessar sa main
- Gagner une fortune / trouver un trésor

Dans plusieurs cas, comme nous l'avons déjà mentionné, l'interprétation littérale reste pourtant possible dans des contextes spécifiques. Du coup, Les expressions figées sont typiquement représentatives de ce type de conflit entre le sens littéral et son interprétation (sens idiomatique et/ou métaphorique). Puisque « native speakers activate not only the idiomatic meaning of idioms but also their literal meaning. »¹ D'une autre manière, les natifs semblent activer le sens littéral d'une EI qui reste profondément associé à ladite expression puisqu'il

¹LITTLEMORE Jeannett, John R. Taylor, The Bloomsbury Companion to Cognitive Linguistics. Bloomsbury, 2014. P 189

apparaît le plus pertinent pour eux dans la prise et la construction du sens. Suite aux exigences communicationnelles, les interlocuteurs de la même langue peuvent confronter l'échec pragmatique. Ce dernier est dû à la dichotomie du sens littéral-figuratif dans les EI. Dans le cas des EI, il est question de la nature aussi de l'EI elle-même dans la mesure où « It stands to reason that the likelihood of a language user being conscious that a literal reading of an idiom is available too will depend on the nature of the idiom and on the circumstances in which it is used. »¹ Pour ce cas d'EI dont la lecture littérale est la première dans l'interprétation, le sens figuratif n'est pas ignoré totalement mais au contraire il devient secondaire voire facultatif.

Si le henné est un produit servant aux femmes pour se colorer les mains et les cheveux dans la culture amazighe, comme plusieurs d'autres cultures, l'expression *'igga lhanna'* reste un idiome qui comporte en lui-même ce premier sens loin de tout usage figuratif alors qu'il est, implicitement, figé en justifiant une signification métaphorique celle de traduire l'état de quelqu'un fainéant qui ne peut pas bouger ou qui ne peut rien faire.

Pour la troisième expression idiomatique *'Ourdaysaqol flan s ljiht negh'*, cette expression idiomatique, lors d'une interaction verbale entre les interlocuteurs, nous amène aussi à une dichotomie de sens entre le littéral et le figé. Composé du verbe à la forme négative *'ourdaysaqol'* [ne regarde/voie pas], sa portée sémantique serait [ne pas regarder à notre direction]. Tandis que cette EI fournit aussi un deuxième sens, figé, à savoir [il nous déteste / il n'a pas de pitié pour nous]. En effet, le sens littéral dans ce sens, peut constituer un obstacle, en tout cas un problème pour le locuteur ainsi que l'interlocuteur. Partant des exemples du tableau cité, les EI fournissent un bon exemple justifiant qu'un EI n'est pas toujours une expression ayant uniquement un sens figé que l'on peut exploiter discursivement pour transmettre une information figurativement. Par conséquent, elles deviennent conçues littéralement comme elles peuvent être perçues figurativement.

À l'aide de cet échantillon non-exhaustif, les EI partagent un point commun à savoir l'ambiguïté dont le principe est la pluralité de significations. Implicitement, nous avons vu à quel point les EI en amazighe comme le montrent les exemples cités offre des enjeux liant l'usage d'une EI à un ensemble de sens dont le locuteur est invité à les faire face pour tirer le sens exact. Les ambiguïtés que présentent ces EI sont involontaires c'est-à-dire elles ne sont

¹LITTLEMORE Jeannett, John R. Taylor, The Bloomsbury Companion to Cognitive Linguistics, Bloomsbury, 2014. P 189

pas recherchées mais elles sont inhérentes dans les EI ce qui pourrait contribuer à l'échec pragmatique entre les locuteurs. Ce dernier surgit dans une spécifique interaction lorsque le locuteur pense avoir réussi à encoder un sens en employant une expression idiomatique alors que l'interlocuteur attribue au même énoncé-expression une autre interprétation fournit, bien entendu, par ladite expression employée.

Conclusion

Le présent article, sert de ce qui précède à savoir à quel point une expression idiomatique pourrait être facile à détecter dans un échange mais il constitue en elle-même un élément contribuant à l'échec pragmatique. Il est clair qu'une expression idiomatique en général offre au locuteur un stock bien riche d'interprétations. L'emploi d'une expression idiomatique et non une autre reste un choix parmi plusieurs pour créer chez mon interlocuteur implicitement un sens bien déterminé. Du fait, les enjeux du sens littéral et de l'ambiguïté caractérisant les expressions idiomatiques impliquent un effort particulier pour atteindre le sens précis et l'interpréter. Toutefois, l'échec pragmatique à travers des EI est dû, d'un côté, à l'ambiguïté comme un mécanisme langagier préconisant l'usage des EI et, d'autre côté, le sens littéral que fournissent certaines EI. L'échec pragmatique dans les expressions citées suscite une pluralité de lectures et d'interprétation.

Bibliographie :

- Dubois Jean et al, (1973), Dictionnaire de linguistique, Larousse, Paris.
- IVAN Jovanovic, (2017), *Le traitement des expressions idiomatiques dans certains manuels de FLE*. Revue du CEES : Centre Européen d'Etudes Slaves, Enseigner le français langue étrangère à des apprenants natifs de langues modimes. p. 5.
- LITTLEMORE Jeannett, (2014), John R. Taylor, The Bloomsbury Companion to Cognitive Linguistics, Bloomsbury, p.189.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, (2005), *L'ambiguïté : définition, typologie*. In : Les jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins. Actes de la Table Ronde organisée à la Faculté des Lettres de l'Université Lumière-Lyon 2 (23-24 novembre 2000) Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, p.p. 13-36.
- LALLOT Jean, (1988), Apollonius *Dyscole et l'ambiguïté linguistique : problèmes et solutions*, in I. Rosier (éd.), *L'ambiguïté : cinq études historiques*, Histoire de la linguistique 2, Lille, PUL, p. 33-49. p.33.
- LeGOFFIC Pierre, (1982), *Ambiguïté et ambivalence en linguistique*. In : Documentation et recherche en linguistique allemande contemporain - Vincennes, n°27, Des bords au centre de la linguistique, p. 84.

- KAUFFER Maurice, (2013), *Le figement des "actes de langage stéréotypés" en français et en allemand*. Pratiques : linguistique, littérature, didactique, 159/160, pp.42-54. p.2.
- MEJRI, Salah, (2002), *Le figement lexical : nouvelles tendances*. Cahiers de lexicologie n°80. p.214.
- Alain, (1979), Dictionnaire des expressions et locutions. Ed. Du Robert. p.10.
- MEJRI Salah, (2018), *La phraséologie : cotexte, contexte et contenus culturels*, lublin studies in modern languages and literature,42(4), p.16.
- THOMAS, Jenny, (1983), *Cross-cultural pragmatic failure*. Applied Linguistics, 4(2), p. 22.

Toponymie marocaine : entre héritages amazighes, influences coloniales et enjeux d'organisation de l'espace

Moroccan toponymy: Between Amazigh Heritage, Colonial Influences, and Spatial Organization Challenges

Mohamed EL MOUAAINE

Docteur et chercheur en langue et littérature amazighes

elmouaaine23@gmail.com

Résumé

Le présent article analyse la toponymie marocaine comme un reflet de l'histoire complexe du pays, de ses diverses influences culturelles et de son organisation spatiale. D'origine majoritairement amazighe, les noms de lieux ont été modifiés au fil du temps, notamment par l'arabisation et la francisation coloniale. Cette dernière a laissé une empreinte durable, caractérisée par une transcription approximative des toponymes, engendrant des déformations encore perceptibles. L'indépendance a marqué une nouvelle phase d'arabisation, tandis que le mouvement amazighe a encouragé la réappropriation des noms originaux. L'étude démontre comment la toponymie fut employée comme outil d'organisation de l'espace, illustrant les stratégies de pouvoir et de développement, du découpage tribal à la régionalisation actuelle. Les critères géographiques, humains, géostratégiques et économiques de cette organisation sont examinés. En outre, l'article aborde les enjeux contemporains de la normalisation des toponymes, particulièrement amazighes, soulignant l'importance de la préservation de ce patrimoine linguistique et culturel. Il insiste sur la nécessité d'une transcription rigoureuse et d'une implication des communautés locales dans ce processus, mettant en exergue la riche diversité linguistique du Maroc comme composante essentielle de son identité et de l'organisation de son territoire.

Mots-clés : toponymie, espace, dénomination, normalisation, régionalisation.

Abstract

This article examines Moroccan toponymy as a reflection of the country's complex history, its diverse cultural influences, and its spatial organization. Predominantly of Amazigh origin, place names have been modified over time, notably through Arabization and French linguistic influence during the colonial period. The latter left a lasting impact, characterized by an approximate transcription of toponyms that resulted in distortions still evident today. Following independence, a new phase of Arabization emerged, while the Amazigh movement encouraged the reappropriation of original names. This study illustrates how toponymy served as a tool for space organization, demonstrating power and development strategies, from tribal divisions to current regionalization. It explores the geographical, human, geostrategic, and economic factors shaping this organization. Furthermore, the article addresses the contemporary challenges of toponym standardization, particularly for Amazigh toponyms, highlighting the importance of preserving this linguistic and cultural heritage. It emphasizes the need for rigorous transcription and the active participation of local communities in this process, highlighting Morocco's rich linguistic diversity as a vital component of its identity and territorial organization.

Keywords: Toponymy, Space, Denomination, Standardization, Regionalization.

Introduction

Le Maroc, terre de contrastes et de diversité, se distingue par une richesse culturelle et linguistique exceptionnelle. Cette richesse se reflète de manière particulièrement frappante dans sa toponymie, véritable mosaïque de noms de lieux aux origines variées. Des sommets imposants de l'Atlas aux vastes étendues du Sahara, en passant par les plaines fertiles et les côtes découpées, chaque lieu porte un nom qui raconte une histoire, témoigne d'une influence, ou évoque une particularité géographique.

Cet article propose de mettre en lumière la toponymie marocaine, non seulement comme un inventaire de noms, mais comme une clé de lecture de l'organisation de l'espace et de la complexité des interactions entre l'Homme et son environnement. Nous analyserons les différentes strates toponymiques, des plus anciennes, d'origine amazighe, aux plus récentes, héritées de la colonisation, en passant par les influences arabes, phéniciennes, romaines, et ibériques. L'objectif est de comprendre comment ces noms de lieux, loin d'être de simples étiquettes, sont des marqueurs identitaires, des témoins de l'histoire et des vecteurs de la mémoire collective. De plus, nous examinerons comment la toponymie a été utilisée comme un outil d'organisation de l'espace, reflétant les dynamiques de pouvoir et les stratégies de développement à travers les âges.

1-La toponymie témoin de l'occupation de l'espace au Maroc

Au Maroc, généralement, nommer ou donner un nom pour un lieu prend de nombreuses formes. Les fonds toponymiques comprennent des nominations renvoyant à divers champs lexico-sémantiques et leur inventaire apparaît d'une grande richesse, faisant référence parfois au corps humains (*bu kraε, fumm-zgiḍ...*), aux animaux (*Ayt syr-uččn, ein asrdun...*) aux noms de personnes (*sidi Ali, mulay Brahim, sidi ḥrazm..*), et parfois aux noms d'affiliation (*Ayt etab, bu jdur...*). Cette

diversité toponymique trouve son origine dans la richesse culturelle et linguistique du pays, reflétant les multiples influences historiques et les liens sociaux qui ont façonné ces lieux au fil du temps.

Le Maroc possède incontestablement un riche patrimoine toponymique du fait de la diversité des référents utilisés pour nommer ses lieux et ses territoires. En ce sens, la toponymie marocaine est un processus créé par l'Homme qui a été influencé par différents facteurs tels que l'histoire, la politique et le patrimoine culturel. Certaines régions et villes tirent leurs noms de l'histoire de la domination coloniale. Le chercheur Aquin Muhammad Al-arabi explique dans son livre « Économie et société en Afrique ancienne » qu'historiquement, « les villes nord-africaines étaient les centres de grandes civilisations où le colonialisme », à la plupart des étapes, a incorporé « les éléments civils dans la civilisation des vainqueurs », (Aquin, 2008: 298).

Ainsi, Stéphane Gsell donne de nombreux exemples de toponymes marocains et de noms de villes d'origines diverses. Dans la seconde partie de son ouvrage « Histoire ancienne de l'Afrique du Nord », il annonce que dans les premiers siècles de notre ère il y avait de nombreux noms phéniciens sur la côte de l'Afrique du Nord, et pense que ces noms ont été donnés par les Phéniciens orientaux ou les Calédoniens, (Benboudrouz , 2018).¹

A l'instar des autres pays de l'Afrique du Nord, l'amazighe fait partie intégrante des toponymes locaux marocains. Les langues autochtones dominent la plupart des noms de lieux du pays. Les noms de lieux marocains à travers l'histoire ont également été influencés par les langues méditerranéennes telles que l'ancien punique ou le latin, l'arabe médiéval et les langues européennes telles que le portugais, l'espagnol ou le français à partir du XVIème siècle et de l'époque coloniale. Les sources écrites en latin contiennent plusieurs toponymes qui

¹ En ligne sur : <https://www.yabiladi.com/articles/details/71751/histoire-maroc-d-antan-l-origine-noms.html>, consulté le 19/11/2022.

témoignent de la profondeur historique de la langue amazighe dans la toponymie marocaine.

Comme l'a souligné Mimoun Hilali (1994 : 133-147), l'importance de la toponymie dans les sociétés locales amazighophones signifiait que l'amazighe était « la langue parlée », forçant, et obligeant encore dans certaines régions, les Hommes à recourir continuellement à « l'utilisation systématique de l'espace » et à une « utilisation appropriée des symboles, des signes » et surtout « des noms ». Ainsi, les cinq types identifiés par le même auteur sont :

- 1- Les toponymes ayant une signification « géo-topographique » comme *Iyil* (massif allongé), *Azayar* (plaine) ;
- 2- Les noms « biogéographiques » sont souvent associés à des aspects climatiques tropicaux de la nature de son environnement, tels que *asammr* et *amalu* désignant Adret et Ubac ;
- 3- Les noms « géographiques » indiquant la présence de la faune et la flore, e.g. *Bouigadre* (espace aux aigles) et *M'Iaaraar* (région aux thuyas) ;
- 4- Les toponymes de référence « historique ou culturelle » tels que le cas de *wad sru* (dérivé du nom du frère du Sultan Moulay Hassan Premier, Moulay Sourour) et de Timahdit (de l'arabe Hadi signifiant poste de surveillance) ; et enfin
- 5- « Les toponymes de signification inconnue ».

Plusieurs toponymes, oronymes et hydronymes anciens au Maroc cités dans des sources écrites en grec ou en latin contiennent des preuves linguistiques attestant de l'origine amazighe de l'ancienne oronymie marocaine (Murcia, 2010). Au début du « VIIème siècle », avec l'instauration de l'islam, « des toponymes d'origine arabe ont commencé à apparaître au Maroc ». L'arabe classique, tel qu'il est véhiculé par la religion islamique, s'est répandu parmi les « populations citadines » puis à partir du « XI siècle » a imprégné le monde « montagnard et

rural », avec l'arrivée « des tribus arabes bédouines » venues de l'Orient « qui ont véritablement arabisé une grande partie des Berbères » (Camps, 1983 : 15).

Le patrimoine toponymique amazighe du Maroc présente une immense richesse, caractérisée par une diversité de références identitaires. Ces références traduisent bien le sens territorial collectif de la communauté amazighe. Cependant, ce patrimoine toponymique a subi des modifications et des inflexions au cours des siècles, et de nombreux toponymes amazighes sont aujourd'hui perdus et oubliés. Certains toponymes, sont parfois victimes de dénaturalisation, littérale ou non, car convertis de l'amazighe à l'arabe marocain.

Par conséquent, la prononciation des noms de lieux et la prononciation des mots dans les dialectes amazighes deviennent différentes après que le mot d'origine est tronqué. Bien que plusieurs cultures étrangères soient passées par le Maroc, elles ne peuvent effacer les toponymes d'origine amazighe. Les noms de lieux amazighes conservent la plupart des traits phonétiques responsables de leur naissance. Leur sens étymologique est clair pour les connaisseurs de la langue concernée, mais il reste opaque pour les non natifs. Ainsi, les noms de lieux traduisent la culture des gens à travers la géographie et l'histoire politique.

2- L'impact de la colonisation française sur la toponymie au Maroc

Bien que plusieurs cultures étrangères (phéniciennes, romaines, arabes, françaises et espagnoles) soient passées par le Maroc, elles n'ont pas réussi à effacer le toponyme autochtone amazighe, ce qui montre l'enracinement profond de la culture amazighe dans la société et l'attachement de l'Homme à la terre.

Cependant, certains toponymes ont été légèrement modifiés pour s'adapter aux prononciations des langues étrangères, et quelques noms de lieux ont été remplacés par des noms arabes au cours du siècle dernier. Les Marocains peuvent comprendre ce dernier, mais beaucoup de noms sont changés ou déformés avec

une orthographe qui empêche parfois de les reconnaître. Dans ce contexte, certains toponymes ont subi une arabisation totale, comme c'est le cas pour la ville de Kenitra, Jadida, Essaouira, ou encore la rivière Oum Er-Rbia, etc. D'autres noms sont partiellement traduits, comme Zemmour, Bir Anzaran, Oued Zem, Ain Taoujdate, Ain Nezha, Ain Aserdoun, Kelaa Seraghna, Kelaa Megouna, etc. De même, les toponymes locaux ont subi ce phénomène de déformation orthographique comme marqué dans la figure ci-après.



Figure 1 : Panneau de signalisation au douar *Ayt Waēli Ičču* vers *Ayt Zayar* dans la région d'*Imghrane* (Ouarzazate)

En 1907 et 1908, la France a créé les « Bureaux Topographiques des Troupes » à Casablanca et dans l'est du Maroc pour produire des cartes de reconnaissance plus complètes visant à faciliter l'occupation militaire du pays (Villanova, 2010). Pour le traitement orthographique des noms de lieux, l'Autorité topographique marocaine décide en 1917 d'adopter des normes de transcription différentes de celles du travail des explorateurs et des missionnaires. Ces personnes - avec une certaine formation linguistique - essaient d'appliquer des systèmes de transcription qui se rapprochent de la prononciation originale des noms de lieux en utilisant des symboles, des digrammes et des signes diacritiques.

En revanche, la nouvelle norme de transcription adoptée par le bureau ne reconnaît que l'alphabet français et n'inclut aucun symbole supplémentaire ni aucun son figuratif emprunté à des langues étrangères (France Armée, 1917). Ces normes sont conçues pour franciser les noms de lieux marocains afin que les

autorités françaises puissent les lire sans tenir compte de la prononciation des résidents locaux ou d'éventuelles distorsions et changements de noms de lieux dans les cartes. L'objectif était de faire comprendre les officiers et militaires des indigènes en en prononçant un nom de localité tel qu'il est orthographié sur les cartes du Maroc.

De plus, les noms de lieux amazighes sont transcrits en utilisant le même système de transcription que l'arabe car, de l'avis des responsables du bureau, l'amazighe sonne comme l'arabe avec quelques lettres ou trémas inhabituels. Par conséquent, les transcriptions françaises des mots amazighes suivront les mêmes règles comme des mots arabes (*Ibid.*).

Les normes orthographiques adoptées par les Français posaient plusieurs problèmes lorsqu'il s'agissait de toponymes amazighes dans la cartographie coloniale. De nombreux noms ont été altérés ou déformés par l'orthographe, les empêchant parfois d'être reconnus. Phonétiquement et phonologiquement, « les consonnes emphatiques (ṣ, ṭ, ḍ, ḏ et ṛ) sont toujours enregistrées comme des consonnes non emphatiques (s, d, t, z et r) », et l'amazighe distingue phonétiquement et phonologiquement ces deux types de consonnes. De plus, « la laryngale /h/ (API : [h]) et la pharyngale /ħ/ (API : [ħ]) sont vaguement écrits comme <h> ; l'uvulaire /q/ et la vélaire /k/ sont toutes deux écrites comme <k> ». De plus, « les consonnes tendues (ou gémées) » sont souvent transcrites en « une seule lettre ». « Les labio-vélaires /g^w/, /q^w/, /ɣ^w/ et /x^w/ sont représentées comme de simples vélaires : <g>, <k>, <ɣ> et <x> », respectivement. « Le digraphe <ou> représente simultanément la voyelle /o/, la voyelle /u/, et la semi-voyelle ou semi-consonne /w/. » (Akioud, 2018).

La politique toponymique française au Maroc a des objectifs très clairs et est facile à comprendre compte tenu du contexte de son occupation coloniale. Plus frappant encore, on trouve encore aujourd'hui des exemples de noms de lieux dont

l'orthographe remonte à l'époque coloniale sur certaines cartes, panneaux et documents administratifs. Des noms des villes comme Kénitra, Ifrane, Azrou, Rabat, Akka, Marrakech, Goulmim, Larache, etc. ont une forme française qui est loin du vrai nom du lieu qu'elles désignent.

Certes, le seul avantage de la colonisation sur la toponymie marocaine est que les premières études et recherches de toponymie amazighe ont commencé à l'époque coloniale et impliquaient fondamentalement la collecte, la classification et l'analyse sémantique. En prenant pour exemple l'ouvrage d'Emile Laoust de 1940, qui caractérise et analyse la signification des noms de lieux du Haut Atlas à partir de cartes dessinées par Jean Dresch pendant la période coloniale. Dans son travail, Laoust (1920 : 3-4) révèle l'importance de l'amazighe dans la toponymie marocaine, il a effectué des recherches et a conclu que « l'arabisation n'avait qu'un impact relativement faible sur la toponymie ».

Après l'indépendance en 1956, le Maroc s'impliqua fortement dans des projets de reconstruction de l'« État moderne » et d'affirmation d'une identité culturelle et linguistique nationale fondée sur deux composantes : « l'arabisme et l'islam ». En conséquence, les noms de quelques villes à l'image de « Port Lyautey » et « Louis Gentil » ont été renommés « Kénitra » et « El-Youssoufia », et les noms espagnols « Villa Sanjurjo » et « Rincón » ont été remplacés par « Al-Hoceima » et « Mdiq », au détriment de leur nom amazighe « *Tayzut* » et « *Taymart* » respectivement (Akioud, 2018).

Le changement de la toponymie voulait manifester l'ancrage de la dynastie dans la sphère arabo-musulmane en affichant ses référents à l'arabité et à la marocanité au moment des contestations politiques. Des villes comme Ksar Es Souk, Louis Gentil ou encore Fedala ont été renommées par référence à une toponymie chérifienne (Sultan Moulay Rachid, Moulay Youssef, Mohammed V) pour devenir respectivement Errachidia, Youssoufia et Mohammadia.

En effet, le système de transcription des toponymes en caractères latins hérité de l'époque coloniale s'est maintenu après l'indépendance. Les toponymes conservent leurs types et formes francisés et la majorité d'entre eux s'avèrent loin de reproduire fidèlement, en arabe dialectale ou en amazighe, la prononciation des toponymes d'origine.

3- Les formes de l'organisation de l'espace au Maroc

L'occupation humaine du territoire s'est accompagnée du partage de celui-ci. Les raisons varient notamment entre appropriation individuelle ou collective, organisation de la vie politique et affirmation de la souveraineté. Mais le lien entre territoire et pouvoir veut dire que toute division spatiale mesure le pouvoir d'une personne, d'un groupe ou d'une nation.

L'organisation de l'espace géographique au Maroc se concrétise à travers plusieurs formes et types, et suit plusieurs objectifs et stratégies de développement national et local. Auparavant, le Maroc était divisé à l'époque du protectorat en trois zones d'influence étrangère (la zone d'influence internationale à Tanger, la zone d'influence espagnole dans l'extrême nord du Maroc et le sud du Sahara et la zone d'influence française sur le reste du territoire national). Cette division spatiale coloniale était fondée sur le critère de l'organisation tribale dans le cadre de la politique de discrimination raciale entre Arabes et Amazighes, et visait le contrôle politique et pour faciliter la conquête militaire et l'exploitation économique.

À la suite de son indépendance en 1956, le Maroc hérite des « territoires administratifs établis par le Protectorat », conçus principalement pour l'« administration et le contrôle » depuis les « bases littorales » vers l'intérieur du pays. Ce découpage favorisait le développement du « Maroc utile » (côte et plaines) tout en marginalisant le « Maroc inutile » (reste du territoire). Cette

dualité, visible aussi dans l'opposition entre « *blad siba* » et « *blad el Makhzen* », est toujours présente, soit dans la réalité spatiale soit dans l'imaginaire collectif. Le « maillage administratif centralisateur et puissant » du Protectorat a servi de base aux autorités marocaines pour consolider leur contrôle sur l'espace. Cependant, ce territoire, tel que défini par les colons, s'est rapidement avéré incompatible avec les objectifs de développement de l'État marocain. En effet, « la volonté de mettre en place un État moderne a relégué au second plan la question de la régionalisation », favorisant une organisation basée sur les provinces et les communes comme unités administratives principales, selon le journaliste Samir Hilale. Ainsi, en 1959, le dahir N° 1-59-351 répartit le territoire en 16 provinces et deux préfectures, suivi par le dahir de 1960 qui crée les communes urbaines et rurales. (Article19, 24 août 2016).

En 1971 avec le découpage régional, le Maroc a été divisé en sept entités économiques :

- Le côté sud a comme centre Agadir
- La région Tensift est basée à Marrakech
- Le milieu est Casablanca
- Le côté nord-ouest est Rabat
- Le côté central nord est le centre de Fès
- Le côté centre-sud est le centre de Meknès
- La partie orientale est le centre d'Oujda

Cette division visait à réduire les différences régionales, à réduire la centralisation administrative et économique et à atténuer la pression démographique sur les zones côtières atlantiques, en particulier l'axe Casablanca-Kenitra.

En effet, au Maroc, les critères de la division régionale sont classés selon trois formes ; la première vise l'« homogénéité » et l'« intégration naturelle et

humaine », la deuxième vise l' « intégration fonctionnelle », alors que la troisième concerne les « normes politique et géostratégique ». *Ibid.* Cependant, la multiplicité des formes de l'organisation de l'espace au Maroc ne doit pas réduire la possibilité de concevoir une « segmentation objective du champ ». Ces critères peuvent être définis en « divers déterminants fondamentaux ». (Troin, 2002).

Parmi ces déterminants fondamentaux évoqués, ceux liés à l'environnement physique constituent souvent le point de départ historique et le plus tangible pour appréhender l'organisation d'un territoire. L'influence du relief, de l'hydrographie et du climat est primordiale dans la manière dont les populations se sont initialement réparties et ont structuré leur espace.

3.1 -Les critères géographiques naturels

La nature reste le déterminant principal et le plus important dans la définition des destinations et des choix des localisations et des zones géographiques pour la plupart des populations depuis l'antiquité. Les repères géographiques sont importants dans un mode de vie où l'individu se déplace fréquemment pour survivre. Une source thermale, une rivière, un oued, une montagne, un rocher, etc. sont des repères permettant aux individus de marquer une localité, un bourg et de les représenter. Des zones continuent d'une ou plusieurs extensions de terrain similaires sont souvent combinées à la recherche d'une homogénéité naturelle.

On peut citer en guise d'exemples les unités de plateau oriental (le côté oriental) ou les unités de plaine de la plaine occidentale (Gharb al-Sherarda Beni Hassan) ou des bassins fluviaux comme le Bassin du Tensift (Tensift Al Haouz), mais sans que cela implique la nécessité d'apparier les régions avec les unités de terrain, car d'autres critères interviennent pour compléter le tableau du découpage.

Si le cadre naturel fournit une trame essentielle, comme le soulignent les exemples précédents, il ne suffit pas à expliquer à lui seul la complexité des découpages régionaux. En effet, ces espaces sont habités, vécus et façonnés par des groupes humains avec leurs propres logiques sociales, historiques et culturelles. Ces aspects constituent un deuxième ensemble de critères fondamentaux dans la définition des régions.

3.2 - Les normes humaines et culturelles

Les techniciens du découpage territorial prennent souvent en compte les unités humaines et les formations tribales et ethniques réparties sur le terrain pour regrouper les tribus voisines d'un côté (les tribus sahariennes avec la plupart de leurs ramifications) les trois côtés désertiques, ou de regrouper plusieurs tribus amazighes des deux côtés de Meknès-Tafilalet et Tadla Azilal afin d'atteindre une sorte d'harmonie tribale et culturelle (coutumes, traditions, dialectes, mode de vie, etc).

Des régions avec un lien historique (Meknès-Tafilalet) sont également combinées pour consolider, développer et corriger cette connexion et la faire passer de la dépendance à l'intégration.

Au-delà des considérations liées à l'environnement physique et aux dynamiques socioculturelles, un troisième niveau d'analyse intervient, souvent de manière décisive, dans le processus de régionalisation. Il s'agit des impératifs liés à la gestion administrative, à la sécurité et aux enjeux de pouvoir portés par l'État central. Ces considérations stratégiques peuvent primer sur les logiques d'homogénéité naturelle ou culturelle.

3.3 - Les critères géostratégiques

Les critères géostratégiques sont le critère décisif pour délimiter les frontières des régions. L'État a sa vision sécuritaire et administrative, et à la lumière de celle-ci, la division a lieu, où l'obsession de la sécurité et du contrôle

s'impose avec force, dépassant la superficie et le nombre de la population. D'où un certain nombre de centres d'autorité territoriale, allant de la direction à la région.

Les critères géostratégiques semblent également clairs concernant la sélection des côtés frontaliers en raison de leur ouverture aux frontières internationales (le côté oriental, Tanger-Tétouan). Ainsi que les partis qui connaissent des problèmes politiques et frontaliers (Oued Eddahab à Gouira, El-Ayoun, Boujdour, Sakia El-Hamra, Guelmim El-Smara.)

Toutefois, définir les limites externes d'une région, même selon des impératifs stratégiques clairs, ne suffit pas à en garantir la pertinence ou la viabilité. Une fois ces contours tracés, il est essentiel que la nouvelle entité territoriale puisse fonctionner de manière cohérente sur le plan interne. C'est là qu'interviennent les notions de complémentarité et d'intégration économique et sociale.

3.4 - Les normes de comptabilité et d'intégration

Les normes précédentes visent à réaliser l'intégration entre les zones fusionnées en une seule entité, l'intégration en termes de ressources (minéraux, forêts, eau) et d'activités économiques (agriculture, pâturage, industrie, commerce, services) afin que l'entité puisse atteindre l'objectif de polarisation pour lequel elle a été créée et conduite. Toutes ses fonctions, notamment le développement économique et social, et la division visent à chercher la possibilité d'intégrer les zones pauvres et fragiles sous un pôle régional afin de contribuer à leur développement (Tafilalet avec le pôle de Meknès ; Zagora avec le pôle d'Agadir ...).

Au-delà de la structuration physique, humaine, stratégique et économique du territoire régional, un autre aspect fondamental participe à la définition et à

l'identité de ces espaces : leur désignation. Le choix des noms pour les régions, mais aussi pour les localités qu'elles englobent, n'est pas neutre et reflète des strates historiques, culturelles et linguistiques complexes qu'il convient d'analyser.

4 - Dénomination

La toponymie du Maroc reflète la diversité linguistique et culturelle du pays, témoignant des contacts entre les différentes communautés qui y ont vécu au fil des siècles. Ainsi, les toponymes marocains contiennent des éléments d'origine amazighe, arabe, française et même espagnole. La variété des toponymes marocains est le résultat des échanges linguistiques entre les différentes communautés ayant vécu dans le pays au fil des siècles.

Afin de préserver l'identité culturelle et linguistique du pays, la normalisation de la toponymie est désormais cruciale. Elle consiste à établir des règles pour la transcription et la traduction des noms de lieux, afin d'assurer leur cohérence et leur conformité aux normes linguistiques en vigueur, tout en évitant les erreurs de transcription et les confusions. Ce processus implique la participation de différents acteurs, tels que les autorités locales, les associations culturelles et linguistiques et les universités. Les recommandations établies par des experts en linguistique et en toponymie prennent en compte les particularités phonétiques et morphologiques des différentes langues et dialectes parlés au Maroc. La normalisation de la toponymie marocaine est donc un travail en cours, visant à préserver l'histoire culturelle et linguistique du pays.

4.1 - Contacts des langues dans la toponymie marocaine

Les échanges linguistiques ont eu une grande influence sur la toponymie marocaine, avec de nombreux toponymes « empruntant des mots ou des noms propres à d'autres langues ». Dans ce cadre, Akioud estime que les toponymes

amazighes ont également subi des « transformations sous l'influence des explorateurs portugais et espagnols dès le XVIe siècle », qui « ont européanisé » de nombreux noms de lieux marocains, El Mountassir (2023 : 112). Par exemple, « la ville de Casablanca », connue au « Moyen Âge » sous le nom d' « Anfa », qui signifie en amazighe « élévation de terrain » ou « colline » Taïfi (2016 : 672), a été renommée en arabe sous le nom d' « *Addar al-baiḍae* », signifiant « maison blanche », un nom que les Espagnols ont traduit par « Casa Blanca ». D'autres noms de lieux au Maroc ont été francisés ou espagnolisés pendant la période coloniale. Après l'indépendance, certaines villes ont retrouvé leur « dénomination originelle amazighe ou arabe, d'autres ont changé de nom, tandis que certaines ont conservé leurs noms de l'époque coloniale jusqu'à nos jours ». (*Ibid.*)

Parmi les différentes formes de changements toponymiques qui ont eu lieu, l'arabisation des toponymes amazighes est un processus graduel, reflétant souvent les particularités phonétiques de l'amazighe. À l'inverse, l'amazighisation des toponymes arabes est un phénomène plus récent, encouragé par le mouvement amazighe. Les toponymes francisés reflètent quant à eux souvent les particularités phonétiques de l'amazighe, résultant de la période coloniale française au Maroc.

4.2 - Arabisation des toponymes amazighes

Certains toponymes d'origine amazighe ont perdu leur caractère authentique en raison de leur traduction ou adaptation en arabe marocain. Cela conduit à une prononciation différente du toponyme par rapport au mot d'origine autochtone, souvent due à une troncation du terme initial.

Au Maroc, l'arabisation des toponymes amazighes a été un processus graduel débutant dès l'islamisation de la région. Les noms de lieux ont été adaptés à la prononciation des parlers locaux, créant souvent des formes hybrides reflétant les particularités phonétiques de l'amazighe. Les toponymes arabes ont souvent remplacé les noms amazighes premiers, surtout dans les zones urbaines et

administratives. Cette arabisation a été facilitée par l'importance de l'arabe en tant que langue sacrée de l'islam et par son usage officiel dans les domaines administratifs et juridiques.

Kaouas (2012) a cité dans ce cadre plusieurs cas de translittération dont des substitutions de lettres, telles que « le remplacement » ou « le passage des lettres initiales » "a", "u" et "i" à "w", comme observé dans « *Alili* » devenant « *Walili* » ou « *Azzan* » devenant « *Wazzan* » ; la « chute du "a" initial », comme dans « *Asfru* » devenant « *Sefru* » ou « *Ameknas* » devenant « *Meknès* » et la « chute du "t" initial », illustrée par « *Timdelt* » devenant « *Midelt* »¹ ou « *Tamrirt* » devenant « *Mrirt* », entre autres. Ainsi, comme nous l'avons évoqué précédemment, l'arabisation des toponymes consiste en « la substitution de *ayt* par *béni, ben* » dans la création de toponymes, comme illustré par « *Béni-Mellal* » ou « *Ben Sliman* ». De même, l'utilisation de « *wlad* » suivi d'un nom amazigh pour désigner les descendants d'un chef de tribu, comme dans le cas de « *Wlad Seid* »². En outre, l'adjonction de "bu" ou "abi" pour désigner le propriétaire de la terre a également été évoquée, comme dans des toponymes tels que « *Bu Krea* ».

L'arabisation s'est poursuivie au fil des siècles, renforcée par l'enseignement de l'arabe dans les écoles coraniques. Pendant la période coloniale française, la promotion de la langue française a entraîné une régression de l'usage de l'arabe. Cependant, après l'indépendance, l'arabisation a été encouragée pour renforcer l'identité arabo-islamique du pays. Actuellement, l'arabisation continue, mais est remise en question par les mouvements amazighes et une prise de conscience de l'importance de la diversité culturelle. Les autorités marocaines ont adopté une politique de promotion de l'amazighe comme langue officielle,

¹D'après la mémoire collective, le toponyme *Midelt* est altéré de *Tamdult* évoquant une sorte de couverture en laine utilisée localement.

²Ce type de formation toponymique est fréquemment observé dans les zones tampons des deux aires linguistiques amazighophone et arabophone, comme dans la région de Skoura, située entre Ouarzazate et Imghrane, où l'on trouve des tribus telles que *Wlad Yaegub*, *Wlad Bu Yahya*, *Wlad Mrzug*, *Wlad Emira*, *Wlad Erbiya*, etc.

contribuant à la reconnaissance de la culture amazighe.

Les consonnes fricatives « x » et « y » en amazighe se remplacent par « q » et « g » en arabe, tandis que les voyelles se modifient également pour s'adapter à la phonologie arabe. Par exemple, la voyelle « i » en amazighe est souvent remplacée par la voyelle « a » en arabe¹. Cependant, il est important de noter que l'arabisation des toponymes amazighes n'est pas généralisée. Certaines régions ont conservé leurs noms de lieux amazighes (*Agadir, Taourirt, Azrou, Tafoughalt, Aguelmous, Ifrane, Ighrem n ougdal, Tinghir, Guelmim, etc*), « ...En dépit de tout, l'amazighe a pu résister à la domination de la langue de l'islam durant le Moyen Âge et jusqu'à la constitution de l'Etat marocain moderne. Dans le domaine de la toponymie, l'arabisation n'a touché qu'à une petite partie » (Akioud, 2018 : 23). Tandis que d'autres ont subi une arabisation totale (*Fam El Hisn, Kénitra, Essaouira, etc*). De plus, l'arabisation n'a pas été le seul processus de changement toponymique dans la région. D'autres langues, telles que le français et l'espagnol, ont également influencé les toponymes dans certaines régions.

4.3- Amazighisation des toponymes arabes

Considéré comme une manière de retrouver et de préserver l'identité culturelle et linguistique des amazighes, le phénomène de l'amazighisation des toponymes arabes est un processus plus récent qui a commencé dans les années 1960 avec le mouvement amazighe. Ce mouvement a mis en avant l'identité et la culture amazighes, qui avaient été longtemps marginalisées sous la domination arabe et coloniale française. Ce processus implique le remplacement des noms d'origine arabe par des noms amazighs. Cette substitution prend différentes formes, influencée par la prononciation locale et l'étymologie du lieu. Par exemple, Fam El Hisn, souvent déformé par les locuteurs arabophones, est devenu

¹Le toponyme Aghbala (*Aybala*) dans la région de Béni Mellalest appelé *Iybula*, où la voyelle initiale est « i ». Cependant, lors de l'arabisation de ce toponyme, la voyelle « i » a été remplacée par la voyelle « a » en arabe, ce qui a donné le nom *Aybala*, après altération de *Aybula*.

Imi Ugadir à son origine ; Essaouira, parfois appelé *Tassurt* par les amazighophones, est également connu sous le nom de *Mm Ugadir*, son nom colonial étant Mogador, alors que son origine est *Amgdul*¹; Casablanca est appelée *Anfa* ou *Tigmmi Tumlilt*, Marrakech est désignée sous le nom d'*Amur n Wakuč*, Rabat est connue sous le nom de *Tamsna*, etc.

4.4 - Francisation des toponymes amazighes

Les toponymes amazighs ont subi des transformations sous l'influence « des explorateurs européens », notamment « les Portugais et les Espagnols, à partir du XVI^e siècle et les Français pendant le XX^e siècle ». Ces explorateurs ont « européenisé » bon nombre de noms de lieux marocains, El Mountassir (2023 : 112). Akioud (2018 : 24) souligne que des villes comme « Casablanca », connue à l'origine sous le nom amazigh *Anfa*, signifiant « élévation de terrain » ou « colline » a été traduit en arabe « addar al-bayḍae الدار البيضاء », signifiant « maison blanche », puis les Espagnols l'ont traduit en « Casa Blanca ». De nombreux autres noms de lieux au Maroc ont subi une francisation ou une hispanisation pendant la période coloniale. Après l'indépendance, certaines villes ont retrouvé leur dénomination amazighe ou arabe d'origine, tandis que d'autres ont été renommées, et quelques-unes ont conservé leurs noms coloniaux jusqu'à nos jours.

Akioud (2018 : 26) souligne que « la politique toponymique de la France au Maroc avait des objectifs bien clairs qu'on peut facilement comprendre en tenant compte de son contexte d'occupation coloniale ». Il observe également que

¹La racine amazigh GDL est présent dans les dialectes amazighs portant des significations telles que la prohibition et la protection. Les verbes dérivés, tels que *gdl* et *sgdl*, expriment des notions d'interdiction et de confrontation. Dans certaines régions marocaines, le terme *Agdal* désigne des zones interdites aux étrangers, devenues par la suite des quartiers urbains conservant leur nom amazigh. D'autres localités portent également le toponyme *Amgdul*. On le retrouve notamment dans la commune d'Ayt Umdis, située dans la province d'Azilal. De même, dans la commune de Sidi Abdellah El Bouchouari, relevant de la province d'Achtoukn Ayt Baha, un village nommé *Amgdul* est présent. Ce toponyme est également associé à Ayt Bobker, une commune de Sidi Ouaziz, dans la province de Taroudant. On le retrouve également dans la commune de Tafrawten, également située dans la province de Taroudant. De plus, dans la commune de Imi en Fast, relevant de la province de Sidi Ifni, le village d'*Amgdul* est implanté dans la région d'Ayt Ali. Enfin, il est aussi lié à la commune de Talat n Yaakoub, dans la province d'El Haouz, dans la région de Marrakech-Safi.

certaines « cartes, panneaux et documents administratifs » continuent à utiliser des « noms de lieu dont l'orthographe remonte à l'époque coloniale », comme « Kenitra, Ifrane, Azrou, Rabat, Marrakech, Akka, Goulmim, Larache, etc ».

Ainsi, l'impact persistant de la politique toponymique coloniale française sur le paysage toponymique actuel du Maroc a entraîné des déformations des noms de lieux. Ces tentatives de déformation ont laissé une empreinte française sur le territoire marocain, remodelant l'espace selon ses propres normes linguistiques.

5 - Normalisation

La normalisation est définie par le Groupe des Experts des Nations Unies (GENUNG) comme suit: « Etablissement par une autorité toponymique d'un ensemble de règles et de critères normatifs applicables par exemple au traitement uniformisé des toponymes », (GENUNG 2007 : 7). La normalisation des toponymes amazighes est un sujet complexe et controversé. En ce sens, les toponymes amazighes se réalisent sous plusieurs formes en raison de la variété des dialectes amazighes et de l'alphabet utilisé (arabe, latin, tifinagh)¹.

De plus, la transcription diffère selon les régions et les supports de transcription. Bien que la transcription demeure un témoin de normalisation toponymique permettant d'offrir des avantages tels que la réduction des erreurs et des doublons (GENUNG, 2007), on se trouve confronté dans ce stade à plusieurs défis, tels que : la diversité linguistique, la transmission orale, l'approche de

¹ Dans son article intitulé "Toponymie marocaine et langue amazighe : Enjeux et défis de la normalisation", Hassan Akioud (2018) aborde la question de la toponymie au Maroc en mettant particulièrement l'accent sur le traitement réservé à la langue amazighe. Il analyse comment, pendant la période coloniale, les autorités françaises ont imposé leurs propres conventions orthographiques et prononciations, et comment, après l'indépendance, le gouvernement marocain a cherché à arabiser et à islamiser le pays. Malgré les efforts actuels pour normaliser et moderniser le système de toponymie, la langue amazighe est souvent reléguée au second plan. L'article suggère la création d'un comité dédié à la toponymie amazighe, visant à coordonner les initiatives de normalisation, tout en proposant des critères et des règles pour standardiser les noms de lieux amazighes. Il aborde également les défis liés à la traduction des toponymes arabes en amazighe, soulignant la nécessité d'une politique globale de toponymie qui respecte la diversité linguistique et culturelle du Maroc. Hassan Akioud avance des directives pour la transcription des toponymes amazighes, prenant en compte les variations régionales tout en respectant les normes orthographiques standard.

transcription adoptée, les enjeux culturels et politiques, les obstacles techniques (systèmes d'écriture informatiques et les outils de cartographie), l'administration et les acteurs culturels et les limites de la normalisation (portée géographique de standardisation).

5.1 - Problèmes de transcription

La normalisation et la standardisation des toponymes sont des enjeux importants pour la compréhension et la préservation de l'histoire et de la culture du peuple amazighe. La variation dans la transcription des noms dans différentes langues peut « entraîner des confusions » dans « la compréhension de l'histoire et de la géographie ». De plus, « les altérations dans la prononciation » des noms peuvent rendre « difficile la reconnaissance et la localisation des lieux », (Unesco 1984 : 9).



Figure 2 : Panneau de signalisation au douar Amzzri¹

Les noms de lieux peuvent être transcrits de manière erronée dans les documents historiques ou dans les bases de données, ce qui peut rendre difficile leur identification et leur localisation précise. Leur normalisation peut donc contribuer à clarifier et à préciser l'histoire et la géographie du peuple amazighe. Cela peut faciliter la recherche et l'échange d'informations entre les chercheurs et les communautés locales, ainsi que la communication internationale sur les

¹ Les deux langues transcrivent différemment le toponyme *Ičbbakn* des *Ayt Zayār*: *Ičbakn* en arabe et *Ičabakn* en français.

questions liées à l'amazighité.

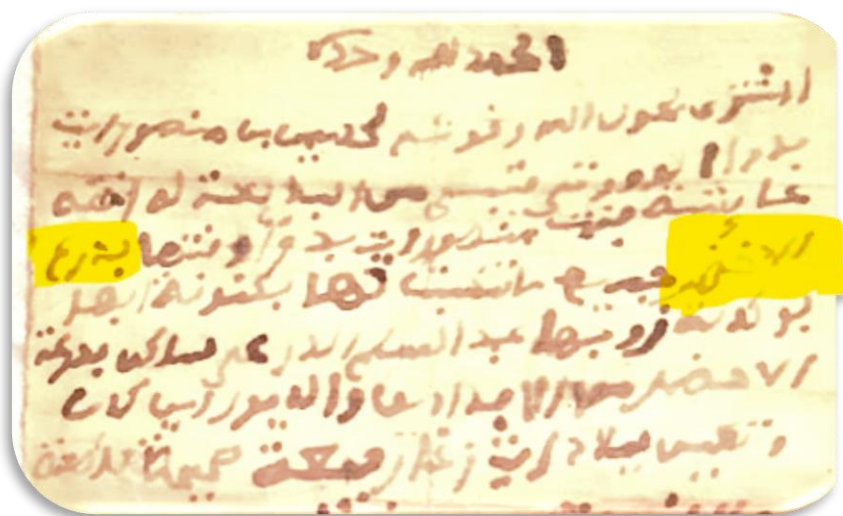


Figure 3 : Transcription de l'agrotoponyme *Iyil zgzawn* en arabe¹

Cependant, il est important de noter que la normalisation et la standardisation des noms peuvent également être un processus complexe et politiquement chargé. Les noms peuvent avoir des significations culturelles et symboliques importantes pour les communautés locales, et les changements proposés dans la transcription peuvent être perçus comme une atteinte à leur identité et à leur patrimoine culturel. Par conséquent, il est important d'impliquer les communautés locales dans le processus de normalisation et de standardisation des noms, afin de garantir que leurs voix et leurs perspectives sont prises en compte.

5.2 - Recommandations de normalisation

La normalisation des noms propres implique une réflexion globale sur la conceptualisation du lexique et de la lexicographie propres aux cultures étudiées, ainsi que sur la graphie adéquate pour unifier leur transcription. Cela nécessite une approche interdisciplinaire et une collaboration étroite entre les chercheurs,

¹Les champs d'Iyil zgzawn, situés au douar *Igli* des *Ayt Zayar* (région d'Imghrane - Ouarzazate), sont désignés par un agrotoponyme traduit littéralement en arabe dans le manuscrit commercial "الدراع الأخضر - *Addi-raeu Al-Axdar* (l'épaule verte)

les linguistes et les communautés locales. Ainsi, plusieurs recommandations¹ sont proposées par les chercheurs² pour la normalisation des toponymes en amazighe, notamment la création d'un comité pour la toponymie amazighe chargé de coordonner les travaux sur la normalisation des noms de lieux, l'établissement et la normalisation de la terminologie géographique, la proposition de normes et de règles d'écriture des toponymes, et la création d'une base de données toponymique. Les propositions de normalisation s'appuient sur le respect de l'usage dans l'amazighe et l'application des règles d'écriture de la langue, tout en respectant les particularités majeures de ses variantes régionales.

Conclusion

En guise de conclusion, la toponymie marocaine se révèle être un miroir fidèle de la complexité historique, culturelle et linguistique du pays. Chaque nom de lieu, qu'il soit d'origine amazighe, arabe, ou européenne, porte en lui une part de l'âme du Maroc. Cette étude a permis de mettre en lumière la manière dont la toponymie a contribué à l'organisation de l'espace, servant tour à tour les desseins des populations locales, des conquérants, des colonisateurs, et enfin de l'État marocain moderne. De l'époque précoloniale, marquée par une toponymie principalement amazighe reflétant une organisation territoriale tribale, à la période coloniale, caractérisée par une volonté de francisation et de contrôle, jusqu'à l'ère post-indépendance, où la toponymie devient un enjeu identitaire et politique, les noms de lieux ont toujours été intimement liés aux dynamiques de pouvoir et aux transformations socio-spatiales.

¹ Hassan Akioud (2018) réitère d'autres recommandations de normalisation pour les toponymes en amazighe, telles que : « la création d'un comité pour la toponymie amazighe ; l'établissement et la normalisation de la terminologie géographique ; la proposition de normes et de règles d'écriture des toponymes et la création d'une base de données toponymique. Il propose également des directives pour la transcription des toponymes amazighes qui tiennent compte des variations régionales tout en respectant les normes orthographiques standard ».

² Les propos des chercheurs ont été pris en compte lors des rencontres directes ou des conférences académiques et des études faites sur le sujet Hassan Akioud (2019), Mohamed El Hachimi (2001), Ahmed Sabir, El Houcine Ait Bahcine, etc.

Aujourd'hui, la question de la normalisation de la toponymie, notamment amazighe, se pose avec acuité, reflétant les défis de la reconnaissance et de la valorisation de la diversité culturelle marocaine. La préservation de ce patrimoine toponymique, témoin des interactions séculaires entre l'Homme et son environnement, est essentielle pour comprendre le passé, mais aussi pour envisager l'avenir d'un Maroc pluriel et riche de son histoire. La toponymie, loin d'être une simple nomenclature, est une invitation à un voyage à travers le temps et l'espace, une exploration des racines profondes de l'identité marocaine.

Bibliographie

عقون، محمد العربي، (2008)، الاقتصاد والمجتمع في الشمال الأفريقي القديم، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر.

Akioud, H., (2013), *Criteris per a l'estandardització de la toponímia i l'antroponímia en la llengua amaziga*. (Critères pour la standardisation de la toponymie et de l'anthroponymie en langue amazighe), Thèse de doctorat non publiée, Université Autonome de Barcelone. Dirigée par le Dr. Carles Castellanos Llorenç.

Akioud, H., (2018), « Toponymie marocaine et la langue amazighe : Enjeu et défis de normalisation », In *Onomàstica. Anuari de la Societat d'Onomàstica*, 4, 21-47. Disponible sur : <https://raco.cat/index.php/Onomastica/article/view/369745>.

Akioud, H., (2022), *Toponymie anatomique : Noms de lieux se référant au corps humain dans la langue amazighe : Études et Documents Berbères*, N° 48(2), 25-40. Disponible sur <https://doi.org/10.3917/edb.048.0025>

Benboudrouz, A. (4 décembre 2018). Histoire du Maroc d'antan #1 : L'origine des noms de quelques sites et villes côtières. Yabiladi. En ligne sur : <https://www.yabiladi.com/articles/details/71751/histoire-maroc-d-antan-l-origine-noms.html>

Camps, G. (1983), « Comment la Béribérie est devenue le Maghreb arabe », In *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35, 7-24.

El Mountassir, A., (2023), *Langue, culture et territoire dans le Souss. Volume II : L'onomastique*. Agadir : Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

France. Armée. Troupes d'occupation du Maroc. Service topographique, (1917), *Carnet des itinéraires principaux du Maroc*. Bureau topographique du Maroc.

GENUNG. (2007), *Manuel de normalisation nationale des noms géographiques : Groupe d'experts des Nations Unies pour les noms géographiques*. Nations Unies.

Hilali M. (1994), « Les noms géographiques d'origine berbère : miroir culturel et mémoire ethnologique », In *Le nom géographique : patrimoine et communication*, Actes du premier colloque national sur les noms géographiques, Institut Universitaire de la Recherche

Scientifique et Division de la Conservation Foncière et des Travaux Topographiques, Rabat, pp. 133-147.

- Laoust, E.** (1920), *Mots et choses berbère, notes de linguistique et d'ethnographie Dialecte du Maroc*. Augustin Challamel, Paris.
- Laoust, E.** (1939), Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas, Adrar n dern, *Revue des Etudes Islamiques*, Paris, Librairie Orientaliste P. Geuthner.
- Laoust, E.** (1983), *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie, dialecte du Maroc*, (Première édition publiée en 1920), la société marocaine d'édition à Rabat.
- Laoust, E.**, (1939-1940), *Contribution à une Etude de la toponymie du Haut Atlas*. Revue des études islamiques 3-4.
- Laoust, E. et Lefébure, C.**, (1993), *Noces berbères : Les cérémonies du mariage au Maroc*. Edisud ; La Boîte à documents.
- Múrcia, C.**, (2010), La llengua amaziga a l'antiguitat a partir de les fonts greques i llatines. Thèse de doctorat, Universitat de Barcelona.
- Taïfi, M.** (2016), *Dictionnaire raisonné berbère—Français. Parlers du Maroc*. Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, El Maârif Al jadida - Rabat.
- Tilmatine, M.**, (2010), *Aspects de la standardisation de la langue amazighe : la toponymie*. Revue des études berbères 5.
- Troin, J. F.** (2002), *Maroc : régions, pays, territoires*. Maisonneuve & Larose.
- Unesco (Éd.)**. (1984), *Ethnonymes et toponymes africains : Documents de travail et compte rendu*. Unesco.
- Villanova, J. L.**, (2010), *Cartographie et contrôle au Maroc sous le Protectorat espagnol (1912-1956)*.