أنساق الهوية المغربية: البنيات والوظائف

جمال بندحمان

مقدمة

تتميّز المجتمعات النشيطة بتشعّب مكوّناتها الثقافية. ذلك لأنها تعيد تشكيل ذاتها باستمرار، وفق ما تمليه الحاجاتُ الحضارية والتحوّلاتُ الفكرية والاقتناعاتُ الجماعية، اعتمادًا على آليات تعاقدية تَضْمن التفاعلَ وتُبْعد القطيعةَ. ومن ثم، فإنها نسق دينامي يغتني بأنساقه الفرعية التي يُخْضعها للمراقبة الذاتية المانعة للفوضى والعماء.

ينطبق ما سبق على المجتمع المغربي الذي عَرَفَ تفاعلَ ثقافات متعددة (عربية وأمازيغية وأندلسية وزنجية ويهودية ورومانية وفينيقية...) لكنّ هذا التعدد لم يَحُلْ دون ضبط النسق لثوابته البنيوية التي تَسْمح له بالاستمرار والانتظام، إذ نُواتُهُ الصلبةُ هي الإسلامُ والعربيةُ مادام التعاقدُ حولهما ظَلّ يتجدد عبر الأجيال والعصور. وعندما كانت الأمور تَزيغ ببعض الفروع، كانت قوةُ النسق وفعّاليتُه تعيدانه إلى رشده. وعليه، فإنّ النسق المغربي لم يكن مغلقًا، وهذا ما سمح له بتغذّيات عميقة كانت تمكّنه من تجديد نشاطه؛ غير أنّه لم يكن نسقًا متسيِّبًا، لأنّ ذلك كان سيعرّضه للتلاشي والعماء.[1] وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ دراسةَ مسار هذه الثقافة، والتحقيبَ لها، يتطلّبان استحضارَ المكوّنات جميعِها، وتَتبُّعَ حدود علاقتها بالنسق الشامل.[2] لكنّنا سنقتصر هنا على الأمازيغية ومطالبها، وحدودِ تفاعلها مع أسس النسق. فما طبيعةُ هذه المطالب؟ وما خلفياتها؟ وما مستنداتُها النظرية؟ وما موقفُها من باقي مكوّنات الهوية المغربية؟ هل تَعْتبر نفسَها نسقًا شاملاً أَمْ فرعيًا؟ وهل ترتبط بمشروع مجتمعي، أم تَتْرك للتطورات والصدف القيامَ بذلك؟ وما الآفاق التي تَرْسمها لنفسها؟ وما حدود دورها في ترسيخ أُسُسٍ پداغوجيةٍ ديموقراطيةٍ تَقْبل بمبدإ التعاقد الرافض للإكراه؟

يمدُّنا الخطابُ الأمازيغيُّ بنصوصٍ تَسْمح بالإجابة عن هذه الأسئلة ومحاورتها. فلقد مرّ بمراحل متعددة، انتهت به إلى الخوض في قضايا محددة، مثل اللغة وتعييرها وأبجديّاتها ودسترتها وتعليمها. وهي قضايا تقنيةٌ في مظهرها، حضاريةٌ في مطلبها، لكنّها تَسْتظلّ بالفروع الوارفة للخطاب السياسي المطّاطي والملتبس والقابلِ للأخذ بالنقيضيْن، في إطارِ برغماتيةٍ غيرِ مبدئيةٍ مستعدّةٍ لتغيير اقتناعاتها العلمية من أجل ربحٍ ظرفيٍّ يُرضي أطرافًا ولا يُغْضب أخرى. لذلك سنَعْمل على دراسة مسار هذه المطالب ونتائجها، بهدف تأكيد اقترانها بالمجالات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والنفسية والدينية، وافتقارها إلى تصور شامل يَرْبطها بمشروعٍ مجتمعيٍّ متكامل يحقّق شعارَها: «الوحدة في التنوع.»[3]

تاريخ اللغة أو تمثُّلات الماضي

يدعو الخطابُ الأمازيغيُّ إلى إعادة كتابة التاريخ العامّ، وتاريخ اللغة أيضًا، باعتباره تاريخًا مغيّبًا عن قصدٍ وسَبْق إصرار. غير أنّ ذلك يُقْرَنُ بتمثُّلاتٍ لا تُسْندها الوقائعُ والمعطيات. ولعلّ ما يؤكّد ذلك هو السعي إلى كتابة تاريخٍ جديدٍ بالاعتماد على

١ ـ أُسُسُ هذا التحليل مستمدّةٌ من نظرية الأنساق الدينامية التي نمثّل لها ببعض المراجع مثل:

Bernard Waliser, **Systèmes et modèles, introduction critique à l'analyse du système**, Seuil, 1997.

- Gregory Bateson, **La nature et la pensée**, Seuil, 1984.

- Geraud Tournadre, **Le principe d'homogénité**, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 1988.

٢ ـ انظر الدراسات العلمية التي أنجزها محمد مفتاح والاقتراحَ الذي قدّمه لتحقيب التاريخ المغربي في: **التشابه والاختلاف، نحو منهاجية شمولية**. (المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، وفي: **التحقيب، القطيعة، السيرورة** (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٩٧، ص ٩٤).

٣ ـ لمعرفة إجراءات هذا الشعار يُراجَع: ميثاق أكادير ٥ غشت ١٩٩١، ورسالة الجمعيات الثقافية الأمازيغية إلى الديوان الملكي بتاريخ ٢٢ يونيو ١٩٩٦ المنشور في **أمزدي** (٣ غشت ١٩٩٦).

الخطاب الأمازيغي يقدّم التاريخَ باعتباره تهميشاً مقصوداً للأمازيغيين، وهذا حُكْمٌ لا تؤيّده المعطياتُ والوقائع

مصادر اعتَمَدَتْ بدورها تأويلاتٍ تفكيكية، وحَوّلتْ نتائجَها إلى حقائق مؤكّدة. ومَنْ يقرأ كتاب د. محمد شفيق **لمحة عن ٣٣ قرنًا من تاريخ الأمازيغيين**[١] يجد هذه المراجع بارزةً دون الشكّ في ما تقدّمه، أو دون اعتبارها مجردَ اجتهاداتٍ محكومةٍ بمقاصد أخرى. هكذا يصبح شارل دوفوكو ومارسي وباسي وغيرُهم حُجّةً، لا مجرّدَ قرّاءٍ ارتبطوا بمشروع استعماري ذي أهداف معلومة. ولنا أن نقدِّر ما الذي سيَحْدث مستقبلاً حيث ستتحول هذه الكتاباتُ إلى نماذج «مطّلِعة» على حقيقة الأمازيغ ولغتهم، إذ التاريخ «عالمٌ ممكنٌ» من بين عوالم أخرى: فما أنجزه الإغريقُ في مستعمراتهم بليبيا (من القرن التاسع إلى القرن السابع ق. م)، والفنيقيون بقرطاجة وسواحل إفريقيا الشمالية، ومخلّفات الرومان، كل ذلك يصبح إنجازًا أمازيغيًا. والهدف: التأسيسُ لتاريخ مجيدٍ سابقٍ على الإسلام بهدف تأكيد مبدإ «الهيمنة» البَعْدية و«المحو المقصود.»

وفق هذا المنظور، يصبح تعريبُ المغرب «استعرابًا،» ويصبح ما قام به المرابطون والموحّدون والمرينيون انعكاسًا للعبقرية الأمازيغية ويُغيَّب دورهم في تعريب المغرب أو يُؤوّل تأويلاً مغرضًا وضبابيًا. فلقد قَسَّمَ د. شفيق مراحل «الاستعراب» إلى أربع[٢] هي: المرحلة الأولى التي استغرقتْ عهدَ الأدارسة والمرابطين والعقودَ الأولى من عهد الموحّدين؛ والمرحلة الثانية التي تبتدئ بعهد عبد المومن الموحّدي وتنتهي بمطلع القرن العشرين؛ والمرحلة الثالثة التي تبتدئ مع مطلع القرن العشرين، حيث اتُّخذ الاستعرابُ وسيلةً ثقافيةً لمقاومة الاستعمار؛ والمرحلة الرابعة، وهي مرحلة الاستقلال، حيث تسارَعَ الاستعرابُ وأصبح التعريبُ مقصودًا في نطاق إيديولوجيا يكتنفها اللبسُ. غير أنّ هذا التحقيبَ لا يَخْضع لأساس منهجيّ مضبوط، إذ هو يَدْمج عصورًا وأزمنةً في حقبة واحدة. لذلك نجده مرفوقًا بصيغ احتمالية (مثل «ربّما»)، أو استدلالية (مثل «فبما أنّ التمدّن كان بطيئًا»...). وقد انتقد عبد الله العروي،[٣] منذ زمن، هذه المنهجيةَ التي تبنّاها مؤرّخون استعماريون، فقدّموا ما اعتقدوه حقائقَ لم يَعْملوا على تنسيبها أو تأكيدها بالحجة والوثيقة.

وإذا تجاوزنا الأساسَ المنهجيَّ، وبحثنا في مضمون الخطاب، وجَدْنا أحكامًا تَحْمل عدة دلالات. فالمرحلة الثانية من «استعراب المغرب» تقدَّم هكذا: «دَشّن هذه المرحلةَ، عن غير قصد، عبدُ المومن الموحدي باستقدامه إلى المغرب [الأقصى] القبائلَ العربيةَ التي كان الفاطميون، من قبلُ، قد أباحوا لها غزوَ إفريقيا انطلاقًا من الصعيد المصري.»[٤] وتوصف المرحلةُ الرابعة بكونها كانت تَهْدف إلى «طمس المعالم الأمازيغية في النسق الحضاري المغربي.»[٥] وهكذا «أصبح الأمازيغيون، لأول مرة في تاريخهم الإسلامي، يَشْعرون بأنّ هناك إرادةً غيرَ إرادتهم الذاتية تدعوهم إلى الاستعراب بالحجة العِرْقية الملفوفة في لفائف الحجة الدينية.»[٦] ولقد كان لهذه التصورات أشباهٌ ونظائر، بل كان بعضُها أكثرَ غُلُوّاً في تأويلاته. ولنا أن نَحْكم على أقوال مثل هذه: «وقد بَرهنت العقودُ الأربعةُ المنصرمة على أنّ التعريب لا يرمي إلى مواجهة اللغة الفرنسية ذاتِ الهيمنة في الإدارة ومجالات الاقتصاد والتعليم التقني. ذلك لأنّ تعريبَ أسماء الأماكن والساحات العمومية التي تَحْمل في الأصل أسماءً أمازيغيةً، ومنعَ أسماء المواليد الأمازيغية في مكاتب الحالة المدنية، ورفضَ شهادة المواطنين بالأمازيغية... كلُّ هذا لا

١ ـ محمد شفيق، **لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنًا من تاريخ الأمازيغيين** (منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، ٢٠٠٠).

٢ ـ المرجع نفسه، ص ٨٨ ـ ٩٧.

٣ ـ عبد الله العروي، **مجمل تاريخ المغرب** (المركز الثقافي العربي).

٤ ـ ٥ ـ محمد شفيق، مصدر مذكور، ص ٩٠، ٩٤.

٦ ـ المرجع نفسه. قارنْ هذا الحُكْمَ بالحديث عن عبد المومن الذي عَرَّبَ عن غير قصد، كي تلاحظ وجهَ التناقض.

يُمْكن أن يَمَسَّ في شيءٍ لغةَ قولتير وينالَ من حظوتها لدى المغاربة، بمن فيهم دعاةُ التعريب الأكثرُ تطرفًا.»[1]

وقد يبدو هذا التحليلُ واقعيًا لأنّه يقدِّم وقائعَ يوميةً ويَسْتند إلى ثقافة «حقوق الإنسان» ومشتقّاتها؛ لكنّه عندما يُربط بالحكم على الأمازيغيين يصبح غيرَ ذلك. بل إنّنا نجد معجمًا وتركيبًا مثيرَيْن يتحدثان عن «قومية أمازيغية» و«أمة أمازيغية» و«تقرير المصير»،[2] ضمن كتابات أخرى تَعْتمد ـ أحيانًا ـ على استعاراتٍ تُضْمر أكثرَ مما تُعْلن، مثل «حرب الحَرْف» أو «معارك فكرية.»

يقدِّم التاريخُ، إذن، باعتباره تهميشًا مقصودًا للأمازيغيين؛ وهذا حُكْمٌ لا تؤيِّده المعطياتُ والوقائعُ: فالدول التي حَكَمَتِ المغربَ كانت أمازيغيةً بالأصل أو بالتنشئة، واختياراتُها الفكريةُ واللغوية لم تكن موجَّهةً من أحد، بل كانت اختياراتٍ استراتيجيةً محكومةً بما يَخْدم الهويةَ الدينيةَ ويقوِّيها ـ و«الظاهر أنّ الحربَ لم تُشْهَرْ على أيّ لغة من لغات هؤلاء الأهالي. كما أنّه لم يتمّ التضييقُ على استعمالها، ولم تَحُلْ دون التوغُّل أو التواصل بالنسبة للعرب الداخلين أو المستوطنين على الإطلاق.»[3] وهذا يعني أنّ الاستنتاجات التي تقدَّم حول علاقة العربية بالأمازيغية تحتاج إلى ما يؤكِّدها، لأنّ العكس يجعلنا نتساءل عن مسوِّغات الانتقاد الذي تتعرض له لغةُ الأمة وفقَ سجالٍ لم يَشْهد تاريخُ الغرب الإسلامي مثيلاً له. إذ لم يُشرِّف الأمازيغَ العربيةَ لأنّها لغةُ عِرْق، بل لارتباطها ـ في تمثُّلاتهم الذهنية ـ بالقرآن الكريم؛ وهو شيء يُمْكن أن نَفْهمه في ضوء مقارنتنا له بما حدث لدى شعوب أخرى أَصرَّت على الارتباط بالحرف العربي، والاحتفاظِ ببنيات لغاتها الصوتية والمعجمية والتركيبية والدلالية دون أن تَرى في الأمر ارتباطًا وخضوعًا لهيمنة المجال العربي. وهو ما يُمْكن أن يُفْهم أكثر باستحضار الدور الذي قامت به الدولُ التي حَكَمت المغربَ، أو ما قام به علماءُ متنوِّرون مثل المختار السوسي، أو عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي والعربي تيسي بالجزائر. فالعربية لم **تحارب** اللغات الأخرى، بل **نافستْها** في سوق رمزية تَضْمن البقاءَ للفعّاليةِ المقترنةِ بحاجات الناس التواصلية والروحية. وإلاّ فكيف نفسِّر استمرارَ الفارسية والتركية والأُردية والأمازيغيات أيضًا؟ ومن يستطيع تأكيدَ ما يروِّج عن «المكر» الذي يَسْتبطن الناطقَ بالعربية؟ بل يصبح الموحّدون والمرابطون جزءًا من ذلك، ولن تَنْفع لهم أمازيغيتُهم، لأنّ الكلّ ـ بحسب هذا التصور ـ ساهم في «التآمر» على الأمازيغية. ولكنْ كيف يتآمر الجسدُ على أعضائه؟ وكيف يعلَّل القولُ بأنّ حركة التعريب كانت مشروعَ حركةٍ وطنيةٍ وَلَّتْ وجهَها صوب المشرق ـ وكأنّها حركةٌ تآمريةٌ مشكَّلةٌ من أعراق وطوائف، تَخْدم مصالحَ أجنبيٍّ وافدٍ محمَّلٍ بالضغينة وجشع الهيمنة وثقافةِ المحو، لا حركةٌ مجتمعيةٌ نابعةٌ من عمق التاريخ المغربي ذي الهوية المركّبة، التي تفاعلتْ عبر العصور وامتزجتْ فيها الأصولُ؟

عقدة اللغة

إذا كان ما حدّدناه في الفقرات السابقة يحتاج إلى استدلال من قِبَلِ مَن ادّعاه وجنى منه نتائجَ مرحليةً، فإنّنا سنَسْلك مسلكًا آخرَ يبيِّن أنّ الحديث عن اللغة وحَرْفِ الكتابة ليس سوى المدخل الأمثل لمطالب أخرى؛ بل إنّه دعوة إلى إعادة تأسيس تاريخ آخر يَردّ الاعتبارَ إلى مَنْ أُدرجوا خارج «أمّة التقوى.» وكي يكون كلامُنا معلَّلاً لنقرأْ ما كتبه عبد الله بونفور بعنوان «عقدة اللغة،» حيث تحدَّثَ عن تجربتين معارضتين للفتوحات الإسلامية، يقدِّمهما الاتجاهُ النتبئي من خلال نموذج كابس (تونس)، ونموذج الدولة البورغواطية بالمغرب: «هكذا استطاعت دولةٌ

---

١ ـ أحمد عصيد، **الأمازيغية في خطاب الإسلام السياسي** (منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي)، ص ١٠٥.

٢ ـ انظر على سبيل المثال **العالم الأمازيغي** (١٨ أكتوبر ٢٠٠١)، و(٣٠ ننبر ٢٠٠٢)، و(سبتمبر ٢٠٠٢)، و (٣٠ أكتوبر ٢٠٠٢).

٣ ـ محمد القبلي، «حول جذور الوضع اللغوي الحالي بالمغرب،» مجلة **المناهل**، ع ٦٢- ٦٣، ٢٠٠١، ص ٨٦.

العربية لم تحارب اللغات الأخرى، بل نافستْها في سوق رمزية تَضْمن البقاءَ للفعّالية المقترنة بحاجات الناس التواصلية والروحية

أمازيغيةٌ حقيقيةٌ أقيمت على أساس كتابٍ مقدّسٍ مكتوبٍ بالأمازيغية أن تدوم أربعةَ قرون في السهول الأطلسية بالمغرب. ويتبيّن من خلال هاتين التجربتين أنّ الهدف كان إنشاءَ دولة خلافة... مع النهوض باللغة الأصلية التي هي اللغةُ الأمازيغية كلغة دولة وعبادة.»[1]

تُقْرن اللغةُ، إذن، بمشروع دولة تُحْصر في الدولة البورغواطية بخلفيّاتها التي تناولتْها كتبُ التاريخ، حيث تتحول إلى نموذج إيجابي يَخْدم مقوِّماتِ هويةٍ مفترَضة. هذا الموقف نجده بوضوح أكثر في نصّ يقول:

«وقد نَزَلَ على صالح، بالطبع، قرآنٌ باللسان البربري، يَشْمل ثمانين سورةً مقابلَ أربعةَ عشرة ومائة بالنسبة لمنافسه ونموذجه العربي. ومثلما لاحظنا سابقًا، فإنّ القرآن المنسوب إلى صالح يَفْتقر كليًا إلى الأصالة إذا حُوكِمَ بعناوين بعض السور (أيّوب، يونس، فرعون، ياجوج وماجوج، العجل، الحنش... الخ) وبالمقتضيات التي احتفظ لنا بها البكري. وتقع أهميتُه في مكان آخر؛ ذلك أنّ صاحبه كان مضطلعًا بلغات البربر التي يَعْرف منها أكثرَ من لسان. ومن ثم، كان نصُّه ينافس القرآنَ، ليس بمضمونه فحسب، وإنما بإتقانه أسلوبَه كذلك. ولم يكن بإمكانه ألاّ يضع في اعتباره خصوصيّاتِ مختلف ألسنة الناس الذين كان موجَّهًا إليهم، بل اقتضى أن يُصاغ ضمن لهجة مشتركة بهذا القدر أو ذاك بين مختلف القبائل المجتمعة في مملكة تامسنا، والتي لم تكن من نفس الأَرُومة الإثنية. وعليه، لو أنّ التجربة نجحتْ كليًا، لتوفّر البربرُ، دون شكّ، على لغة وطنية موحدة.»[2]

لا نحتاج إلى توجيه القارئ إلى العبارات الدالّة التي تُقرأ بمُضْمَراتها، إذ تَحْمل لغةُ التمنّي والانبهار مضمونًا مخالفًا لحقائق التاريخ. فمَنْ يَعْرف اللغةَ التي كَتَبَ بها البورغواطيون؟ ولماذا يقارَنُ كتابُهم (بلغتهم!) بكتاب المسلمين (القرآن الكريم)؟ ولماذا الحديثُ عن فعل التنزيل («نَزَلَ على صالح، بالطبع، قرآنٌ...»)؟ إنّها التساؤلات التي تَسْتبطن أجوبتَها. ولذلك نؤكّد أنّ اللغة ليست إلاّ أداةً لصياغة العقليات، وأنّ الخلفيات غير المباشرة قد تساهم في خلقِ وتوجيهِ تصوّراتٍ تخالف ما استقرّ عليه رأيُ الأمة.

وإذا انتبهنا إلى جذور هذا النقاش احتَطْنا من كلّ النتائج المحتملة؛ فالمسألة لا تتجاوز حدودَ الفترة الاستعمارية التي خَلَقَتْ شرخًا لغويًا جَيَّشَتْ له المنظِّرين، وغَلَّفتْه بغلاف المعرفة العلمية. ألم يقل ليوطي: «إنّ اللغة العربية تمثِّل في أعين هؤلاء البربر ما حاربوا ضدَّه منذ ثلاثة عشر قرنًا، أي الاندماج العربي»؟[3] أَوَلَمْ يَرْبط بين العربية والإسلام بقوله: «ليس علينا أن نعلِّم العربيةَ لمجموعات من الناس استغنوْا عنها دائمًا. إنّ العربية عنصرُ أسلمةٍ، لكونها تُلقَّن في القرآن...»؟[4] بل إنّ إحدى دوريّاته الموجَّهة إلى رؤساء الجهات تؤكّد ضرورةَ «تدجين الأهالي، والمحافظةِ بكيفيةٍ غيرِ مثيرةٍ للانتباه ـ مع مراعاة الصرامة اللازمة ـ على الفروق اللغوية والدينية والاجتماعية القائمة بين بلاد المَخْزن المسلم والمعرَّب، والجبلِ البربريّ المتديّن بكيفيةٍ وثنيةٍ والجاهلِ باللغة العربية.»[5]

إنّ الغاية من سرد هذه النصوص هي التذكير بأسس مشروع استعماري ينبغي ألاّ تنسيَنا رهاناتُ اليوم طبيعتَه وأهدافَه. وهي نصوص لم تَنْتحلها الحركةُ الوطنية، بل وثّقها مؤرِّخون غربيون، واستند إليها آخرون ليَخْرجوا باستنتاجات مثل: «ومن أجل 'تثبيت' التلاميذ من البربر في قبائلهم وحمايتهم لحظةَ وصولهم

١ ـ عبد الله بونفور، مجلة **الهوية**، ع ١٠، ١٩٩٧، ص ١٥.

٢ ـ محمد الطالبي، **البورغواطيون في المغرب** (الدار البيضاء: تانسيفت)، ط ١.

٣ ـ ٤ ـ انظر ذلك في: محمد الأوراغي، **التعدد اللغوي، انعكاساته على النسيج الاجتماعي** (الرباط : منشورات كلية الآداب)، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

٥ ـ محمد كنبيب، **يهود المغرب، ١٩١٢ ـ ١٩٤٨**، ترجمة إدريس بنسعيد (الرباط : منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨)، ص ٤٨. ينقل النص عن شارل أندري جوليان.

سنّ الرشد الثقافي من كلّ تشبُّع باللغة العربية، ومن كلّ تأثيرٍ إسلامي، بل وحمايتِهم حتى من نتائج الاتصال مع أوربيين غير مرغوب فيهم، نصّ برنامجُ العمل الذي وُضع لهذا الغرض سنةَ ١٩١٤ وتمّت مراجعتُه سنة ١٩٢٣بمساهمة لوي مَسينيون على حذف دراسة اللغة العربية والقرآن في هذا الصنف من المدارس [!]»[١] وإذا كان الأمر كذلك، يصبح عداءُ العربية مرادفًا لعداء الإسلام. فمنظِّرو الفترة الاستعمارية كانوا يَعْرفون حدودَ الترابط بين اللغة والعقيدة، لذلك دَعوا إلى فكّ الارتباط بينهما. هكذا نقرأ: «إذا كان أهمُّ ما ساهم به العربُ في الحضارة الإسلامية التي وَرِثت الحضاراتِ السابقةَ هو اللغةُ والدينُ، فإنّ الدين الإسلامي بقي عربيًا، ولا يُمْكن أن يستغني عن لغة العرب، لأنّ القرآن ـ وهو ' كتاب عربي مبين ' لا يُمْكن نقلُه إلى لغة أخرى دون المساس به. فـ ' العربية جزءٌ من ماهيته ' كما يقول علماءُ الأصول.»[٢]

بهذا تكون العربية نتاجًا تاريخيًا وحضاريًا، يَحْمل تصوُّراتٍ وآراءً ومعتقداتٍ، ويشكّل منظومةً مرجعيةً للموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنفسي والنظرة إلى العالم، وليست مجردَ لغةٍ فقط. وهو ما يعني أنّ القَطْعَ معها هو قَطْعٌ مع كل ذلك. لذلك نَفْهم جيّدًا هذا الإصرارَ على الاستنجاد بتاريخ البورغواطيين؛ فهذا الاستنجاد يتضمّن القولَ بوجود اجتهاداتٍ رائدةٍ للانفصال عن العربية وتمزيغ الإسلام، واعتبارِ ذلك إيذانًا بظهور نماذج أخرى كالمرابطين والموحّدين. غير أنّ هذا الربط لا يستقيم: فكُتُبُ التاريخ تتحدث عن مشروعٍ نقيضٍ، حاربه الأدارسةُ والفاطميون والزبيريون والمرابطون والموحّدون. فهذه الدولة، التي استمرت أربعةَ قرون، اختلف المؤرِّخون في نسبة دينها إلى مرجعية يونانية (كالمؤرِّخ ذي سلان)، أو رومانية مسيحية (كدوزي ومارسي)، أو يهودية (كناحوم سلوش ودفردان).[٣] وإنّ مَنْ قام بهذا الربط ليس ابن عداري أو ابن حوقل أو البكري، ممن يُتَّهَمون بالتحامل والمبالغة في وصف تشويه البورغواطيين للإسلام والانحراف عنه. وإذا طُعِنَ في موضوعية مَنْ سَبَقَ، بَرَزَ اسمُ المدافع عن النزعة الوطنية لدى البورغواطيين، إذ يتحدث الطالبي عن أصول بطل قضية البورغواطيين طريف، فيقول: «إنّ إمام البورغواطيين، أبا صالح زمور، هو الذي يسجّل أنّ طريف مِنْ ولد شمعون، سلف إحدى القبائل الاثنتيْ عشرة المنحدرة من يعقوب بن إسحاق.»[٤] وهذا الأصل المفترض قد لا يكون استدلالاً كافيًا للتأكيد على ابتعاد المرجعية البورغواطية عن أن تكون «شاهدًا أمثل» لإسلام أمازيغي. ويتأكّد ذلك من خلال استقراء مشروعها الذي ابتدأ مع «طريف» وبَلَغَ اكتمالَه مع يونس بن إلياس؛ فقد «كان من اللازم انتظارُ حكم حفيد صالح، يونس بن إلياس (٢٢٧ ـ ٢٧١)، (٨٨١ ـ ٨٤٢)، الذي كَفّ عن الصمت بشجاعة، وباح بالسرّ الذي ظلّ... مكتومًا بصرامةٍ وإحكامٍ طيلة قرن، وأَعْلن جهارًا أنّ جدّه كان النبيّ المذكورَ في قرآن محمد، ليَمْنح البربرَ دينًا خاصًا بهم.»[٥] ولا شكّ في أنّ مثل هذا الاستنتاج، الذي انتهى إليه مؤرِّخ معاصر دعا إلى إعادة تحيين تاريخ البورغواطيين، يَجْعل ربطَهم بالإسلام مستعصيًا، إنْ لم يَعْتمد تأويلاً تفكيكيًا.

إنّنا لا نصادر التاريخَ، ولا نَبْخس الناسَ حقَّهم في الاقتناع بما يرتضُونه لأنفسهم. لكنّ توضيح المرجعيات ضروري؛ إذ لا يُستساغ منحُ المشروعية للبورغواطيين عبر بوّابة الموحّدين، وجعلهما مشروعًا واحدًا يعبِّر عن هوية أمازيغية، لأنّ مَنْ مارَسَ السلطةَ من داخل الدائرة الإسلامية لا يُقْرن بمَنْ كان مِنْ خارجها. وعليه، فإنّ مرجعية البورغواطيين أو كسيلة أوالكاهنة ممكنة من خارج المجال الإسلامي، لا من داخله.

١ ـ المرجع نفسه، ص ٤٨.

٢ ـ محمد الجابري، **تكوين العقل العربي** (المغرب ولبنان: المركز الثقافي العربي، ط ٨)، ص ٧١.

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ انظر محمد الطالبي، مصدر مذكور، ص ٥٣ ـ ٥٤، ١٠، ١٥.

إنّ الذين اختاروا الحرف العربيّ قد وجدوا أمامهم ما يعوّض الفقرَ الإشاريّ الذي كانت تلْعبه «تيفناغ»

من اللغة إلى الحَرْف

تقع اللغة في عمق القضايا السابقة. فقد عَدَّتْ خطاباتُ أمازيغيةُ التعريبَ أمرًا مبيَّتًا في القديم والحديث، وأنّها استهدفت الأمازيغيةَ من أجل التمكين للغة «الوافدة» ـ وهو ما يتطلب، في رأي تلك الخطابات، تصحيحًا، واعترافًا بحقّ وجود الأمازيغية، وممارستَه قانونيًا وتربويًا عن طريق مؤسسات وتشريعات واجتهادات معرفية ولغوية. وإذا كانت المَطالب حقًا من حقوق الكائن، فإنّ مقدِّماتها تحتاج إلى مناقشة وتوضيح. إنّنا لا نجادل في عمقنا الأمازيغي، ولا نَرْفض غنى هويتنا وتعدُّدَ مشاربها العربية والأندلسية والصحراوية والأمازيغية؛ لكنّنا نَرْفض «خصخصةَ» القضايا التي تهمّ الأمة، والتي تبقى قابلةً للاجتهاد والإقناع. ذلك أنّ اختيار حرفٍ لكتابة اللغة الأمازيغية ليس نهايةً، بل هو بدايةٌ لقضايا **أخرى** أكثر تجذُّرًا في تربة المجتمع وتحكُّمًا في مستقبله، مثل وضعها في المنظومتين التعليمية والاقتصادية، ووضعها الدستوري والإداري، وغيرها من القضايا التي تمثّل أفقًا للتأمل والتوافق من أجل ضمان «سِلْمٍ لغويّ» والحفاظِ على «إسمنت اللغة.»[١]

إنّ سياق هذا الكلام يقترن بالوضع التاريخي للأمازيغية بالمغرب، إذ لم تحاربْ بنصوص معلنة، ولم تشكّل العربيةُ بالنسبة إلى أهلها معوّقًا للارتقاء الاجتماعي أو الإداري، وإنّما جاء اختيارُ الحَرْف العربي لكتابتها من طرف نخبة الأمة العالمة بمصالحها. ويكفي ذكْرُ ابن تومرت وكُتُب **التوحيد** و**المرشدة** و**العقيدة** لتأكيد ذلك. بل إنّ الأمر لم يقف عند حدود النخبة؛ فقد أورد الزجالي الأمازيغي «أمثال العوامّ في الأندلس» التي وَظّفت الأمازيغيةَ المدوّنة بحروف عربية. إنّ التاريخ يُخْبرنا بعدم وجود حرب لغوية مَنَعت الأمازيغيين من تطوير اللغة الشفوية أو تدوينها أو البحثِ في أبجديتها. وسنكتفي بثلاثة نماذج مختلفة الأهداف، تُقرّ جميعُها بأنّ كتابة الأمازيغية كانت تعتمد الحروفَ العربيةَ أساسًا لها، وبأنّ الأسباب العميقة وراء ذلك تَرْجع إلى الاختيار لا إلى التوجيه أوالإكراه، وبأنّ العرب لم يجدوا أمامهم «حرفًا أمازيغيًا» ليحاربوه بعد أن قام الرومان بذلك **قبل** قدوم العرب والإسلام.

فلقد أكّد غوتييه عدمَ « وجود كتاب واحد بالبربرية، بل لا توجد لغةٌ بربريةٌ منظّمة.»[٢] ويقول محمد شفيق: «الواقع أنّ للأمازيغيين ثقافةً خاصةً بهم، توارثوها عبر العصور منذ آلاف السنين، يَصْعب على الباحث أن يتتبع مراحلَ تطورها في ما يخصّ الجوانبَ المعتمدةَ للكتابة، [وأنّ] اللغة الأمازيغية تخلّت عن أبجديّتها منذ دخول البربر الإسلامَ، حسب ما تدلّ عليه القرائنُ. ولم يَحْتفظ بها إلاّ قبائلُ التوارك. غير أنّ حروفًا منها لا تزال تُدْرج في زخارف الزربية المغربية.»[٣] وهذا يعني أنّ الذين اختاروا الحرفَ العربيَّ قد وَجَدوا أمامهم ما يعوِّض الفقرَ الإشاري الذي كانت تَلْعبه تيفناغ. بل إنّ الحسن الوزّان يقدّم دليلاً يراه كافيًا: «ذلك أنّ بلاد البربر كلَّها... لا تحتوي أيةَ كتابة في الأضرحة أو في جدران أيّ بناء إلاّ وهي بالحروف اللاتينية دون استثناء. ولا أظنّ أنّ الأفارقة استعملوا هذه الحروف واتخذوها لكتابة لغتهم الخاصة. إذ لا شكّ أنّ الرومان، لمّا انتزعوا هذه الأماكنَ من أيدي أعدائهم، محوا ـ حسب عادة المنتصرين ـ جميعَ النقوش الحاملة لآثار المغلوبين بخطهم قصد إذلالهم.»[٤]

---

١ ـ يؤكّد إدوارد بيرهر أنّ المجتمع في حاجة دائمة إلى إسمنت اللغة من أجل ضمان وحدته، ويحذّر من فوضى الشخصية المتعددة. انظر:
Edward Berhir, **Une Amérique qui fait peur** (Paris, 1995).

٢ ـ E. F. Gautier, "Considération sur l'histoire du Maghreb," **Revue Africaine**, vol 68, 1927.

٣ ـ محمد شفيق، مصدر مذكور، ص ٥١ ـ ٦١.

٤ ـ الحسن الوزان، **وصف إفريقيا**، ترجمه محمد حجي ومحمد الأخضر (دار الغرب الإسلامي، ج، ١، ط ٢، ١٩٦٣)، ص ٦٩-٧٠.

إنّ لهذا النص قوةً حجاجيةً كبرى. فهو يؤكّد أنّ العداء المفتعل اليوم ضد العربية غيرُ معلَّل، وأنّ الحرف العربي تفاعَلَ مع الأمازيغية وعَبّرَ عنها خيرَ تعبير، وأنّ العرب لم يحاربوا حرفًا أمازيغيًا ما لأنّهم لم يجدوه أصلاً، وأنّ اللاحقين لم يَطْرحوا القضيةَ لأنّهم لم يحسّوا باغتراب لغوي ـ وإلاّ فكيف نفسِّر اختيارات المرابطين والموحّدين والمرينين، وهم أمازيغٌ أقحاحٌ؟ ومَنْ كان يَمْنعهم من إنعاش حرفٍ أصيلٍ، والعهدُ قريب؟

إنّ بياضات الذاكرة لا يُمْكن أن تُملأ بالتأويلات المفرطة، أو بتغيير المواقف تبعًا لتغير الأوضاع أو الطموحات. فالتاريخ لا تَكْتبه الأهواءُ بل الوثائق. ومسوِّغ ما سبَقَ نجده في المواقف المتناقضة لعلماء أجلاّء بنوا مشاريعَهم الفكرية على أطروحات تخلّوا عنها بتعليلات غير فكرية. فقد أكد د. شفيق أنّ «الأبجدية العربية صالحةٌ أن تُكْتَبَ بها الأمازيغية،»[1] بل قَدّم قواعدَ لكتابتها وألّف كتابًا بعنوان **أربعة وأربعون درسًا في اللغة الأمازيغية: نحو صرف اشتقاق** (١٩٩١) وهو كتاب يبتدئ بعنوان دالّ هو «قواعد لكتابة الأمازيغية» تقيس نفسَها على العربية وتُكتب بحروفها. والأمر نفسُه نجده في مؤلَّفه **اللغة الأمازيغية، ببنيتها اللسانية**،[2] حيث يتمّ التأكيدُ على التماثل في الصوامت والصوائت مع تقديم نماذج للكتابة. بل إنّ **المعجم الأمازيغي ـ العربي** يفي بالحاجة الدلالية والاستدلال التام. فما الذي تغيَّر كي يتغيّر الاقتناع؟ وما العمل مع مجهود علمي استغرق عقودًا؟ وكيف نفسِّر اختيارَ حرف غير معياري (تيفناغ)، علاقتُه بمتلقّيه غيرُ تاريخية وغيرُ نفسية؟ ولماذا رفضُ الخط العربي؟ إنّها أسئلة توجَد أجوبتُها في ثنايا الخطابات الأمازيغية التي نحاورها للتاريخ. أما الاختيارات فإنّ ما يَحْكم على صوابها هو الممارسةُ والنتائجُ ومرتكزاتُ الأمة. لكنّ ذلك لا يَمْنع من الاستشهاد بكلام صاحبِ الشأن الذي يقول: «أما عن الحرف العربي، فبدايتي معه كحرف لكتابة الأمازيغية يعود بالتحديد إلى سنة ١٩٧٣. لمّا شعرتُ أنّ كثيرًا من المثقفين الأمازيغيين ـ خاصةً ذوي التكوين العربي ـ ينساقون بسهولة لبعض الدعايات المغرضة مِنْ أنّ كلّ مَنْ يدعو إلى خدمة الأمازيغية مدفوعٌ من قبل الفرنكفونية والاستعمار، كَتَبتُ بالحرف العربي ليطمئنّ هؤلاء على مكانتهم في المجتمع. لذلك كان **للمعجم العربي** رواجٌ كبيرٌ بينهم، ومنهم مَنْ أدرك حسنَ نيّتنا، وصار اليوم يدعو إلى كتابة الأمازيغية بالحرف الأصلي تيفناغ أوالحرف اللاتيني...»[3]

لا شكّ في أنّ هذا الاعتراف يُعفي الدارسَ من الرجم بالغيب، ويَمْنحه حصانةَ الموضوعية التي تجعل الخطابَ شاهدًا على نفسه باعتباره سلسلةً من العمليات الموزَّعةِ الأدوار والمراحل. ولا يهمّ إنْ كانت المطيّةُ هي العِلْم، ما دام «المشروعُ الحضاري» يتطلب ذلك، وما دام النضالُ سابقًا على المعرفة. فـ «هذه الأمازيغية التي ما انفكت كالعنقاء تَنْهض من رمادها أمام مخططات المحو والإبادة، إنْ كانت شرًا لا بدّ منه فينبغي السعيُ ـ على الأقل ـ للإبقاء عليها تحت وصاية العقل العربي الإسلامي... [وأن] تُشدّ عربة الأمازيغية بخيول العروبة المتعبة.»[4] إنّ مثلَ هذه التصورات تفسِّر الكثيرَ من الاختيارات التي تغلِّب خطابَ الأهواء على خطاب التنوير، ولا تساعد على تناول القضايا بمنطق الحوار الذي يجعل الوطنَ أولويةً تستحقّ الاعتدال، كما تَدْفع الدارسَ إلى قراءتها بآليةٍ تشارحيةٍ تمكّن من تفسير بعضها بعضًا. لذلك يُستحضر التاريخُ في الحديث عن اللغة، ويُستحضر الدينُ في الحديث عن التاريخ، وتُقرأ

١ ـ محمد شفيق، **المعجم العربي ـ الأمازيغي** (منشورات المملكة المغربية، ج ١، ١٩٨٩)، ص ٢١.

٢ ـ صدر عن منشورات الفنيك، عام ٢٠٠٠.

٣ ـ **العالم الأمازيغي**، ع ٨، ١٨ أكتوبر ٢٠٠١.

٤ ـ أحمد عصيد، **الأحداث المغربية**، ٢٥ يناير ٢٠٠٣.

ما الكلفة المادية لتدريس الأمازيغية بشكل موحّد؟ وما عواقبه على تلميذ سيجد نفسه أمام ثلاثة أنظمة إشارية (عربية ـ تيفناغ ـ لاتينية)؟

المواقفُ بما قبلها وبما بعدها. أما ما قبلها فقد حاولْنا رصدَه في الفقرات السابقة، وأما ما بعدها فإننا نتعرض له اعتمادًا على استفهامات تَسْتلزم مُضمراتها وتركّز على الاختيارات والمواقف والنتائج والآفاق.

فأما الاختيارات فقد حُددتْ في تيفناغ والبحثِ عن هويةٍ ثائرة. وأما المواقف فقد قدَّمنا من النصوص ما يجعلها بيّنةً. وأما النتائج والآفاق فسنتعرض لها من خلال الحديث عن طموح المعْيرة، ومَطْلب الدسترة، وتعليم الأمازيغية ـ وكلُّها قضايا تتطلب إعادةَ النظر في مكوِّنات الهوية المغربية ومرجعيتها الفكرية.

المقايسة آليةُ الاستدلال

بيَّنّا في الفقرات السابقة خلفيةَ التصورات المدافعة عن أطروحة تفتقد الكثيرَ من مقوّمات الاستدلال التاريخي والمعرفي. وقد برهنّا على ذلك بنصوص قديمة وحديثة تتباين مرجعياتُ أصحابها ومقاصدُهم. وقد كانت تلك الاستدلالات مباشرةً لأنّها تناولت الأمازيغيةَ في علاقتها بالعربية. غير أنّ هناك طرقًا أخرى لإثبات ذلك، وهو المسلك الذي نسير فيه الآن، باعتمادنا منهجيةً قياسيةً تَسْمح بتصور وضع لغة من خلال وضع لغة أخرى عايَشَتْها وارتبطتا معًا باللغة العربية. فرضيتُنا في ذلك هي أنّه إذا كانت العربيةُ قد سَمَحَتْ للغة الأولى بالعيش واختيارِ ما يتماشى مع إرادة أهلها، فإنّها قد سَمَحَتْ للأخرى بالعيش والاختيار كذلك.

ثلاثُ لغات عاشت في المجال نفسه: العربية والأمازيغية (الأمازيغيات) والعبرية. فكيف تمّ هذا التعايش؟ هل فَرَضت العربيةُ نفسَها بالإكراه، أمْ كانت اختيارًا استراتيجيًا؟ لقد نَسَبَ شارل أندري جوليان للقديس أغسطين قولَه: «إنّ الدولة الرومانية التي تَعْرف كيف تَحْكم الشعوبَ لم تَفْرض على المغلوبة منها سيطرتَها السياسيةَ فحسب، بل لغتَها أيضًا.»[1] فهل ينطبق هذا الحكمُ على علاقة العربية بمحيطها؟ لن نستدعي نصوصًا لدارسين ومؤرِّخين عرب لأنّ ذلك سيُرْبط بالحنين الجارف أو الادعاء، بل سنَسْتشهد بنصوص تتحدث عن يهود المغرب والأندلس لمؤرِّخٍ مرتبطٍ باعتقاداته لكنّه موضوعيٌّ في أحكامه.

يقول حاييم الزعفراني، معلِّلاً انتشارَ العربية واعتمادَها من طرف الأعاجم: «أصبحت العربيةُ تدريجيًا لغةَ تَواصُلِ الإمبراطورية الجديدة، كما أَصبحتِ الوسيلةَ الوحيدةَ لتبادل الثقافات بين مراكز حضارات الشرق والغرب الإسلاميْن. وأبدت النخبةُ المثقفةُ المسلمةُ رغبتَها الجامحةَ في الاطّلاع على المعارف المسطورة، معارفِ أهلِ الكتاب، داعيهم في ذلك الفضولُ العلميُّ وهاجسُ حماية الدين الجديد. وشَعَرَ أهلُ الذمّة أنفسُهم بالحاجة الملحّة تدعوهم إلى ترجمان نصهم الديني المقدس إلى لغتهم الجديدة العربية التي أصبحتْ عندَهم بمثابة اللغة الأم.»[2] إنّ هذا الوضع التاريخي يُزكّي بدراسات ميدانية تنتهي إلى الاستنتاج التالي: «لقد أَظهرتْ أبحاثُنا الميدانيةُ في أوساط اليهود الناطقين بالأمازيغية في المغرب... أنّ هذه المجموعات كانت تَسْتعمل في تعليمها التقليدي اللغةَ الأمازيغيةَ أداةً للتفسير وترجمةِ النصوص المقدّسة. كما كانت المجموعاتُ اليهوديةُ في باقي البلاد تستعمل لهجةَ اليهود العربية أو لهجتَهم الإسبانيةَ لنفس الأهداف.»[3] ولا شكّ أنّ دواعي ما سبق تَكْمن في الوعي بالقيمة الحضارية للغة العربية؛ لذلك فإنّ «يهودية أرض المغرب كانت قد تبنّت منذ القرن التاسع اللغةَ العربيةَ أداةَ ثقافةٍ وحضارة،»[4] وجَعَلت الحرفَ العربيَّ أداتَها المفضلة.

تساعد النصوص السابقة على إنتاج قياسات دالة. فإذا كان اليهود أو فئةٌ منهم قد تخلّت عن حَرْفها وتبنّت الحرفَ العربي،

١ ـ شارل أندري جوليان، **تاريخ إفريقيا الشمالية**، تعريب محمد مزالي والبشير سلامة (الدار التونسية للنشر، ١٩٦٩)، ص ٢٤٨.

٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ترجمة أحمد شحلان (مرسم الرباط، ط ١، ج ١، ٢٠٠٠)، ص ٥٨، ٢٨، ٥٩.

أو تخلّت عن لغتها وتبنّت العربية، وإذا كان الأصل المفترض لـ «طريف» (إمام البورغواطيين) مقترنًا بهم، فإنّ الإكراه اللغوي يصبح ادعاءً ينبغي التعالي عنه، والدفاعُ عن القضية بما يَضْمن لها الاندماجَ في النسق الشامل للأمة.

معْيَرَةُ الأمازيغية وتدريسها

لقد أقرّت دراسات كثيرةٌ افتقارَ الأمازيغية إلى المعيارية، إذ الأمازيغيةُ أمازيغيات؛ وهو ما أكّدته الدراساتُ اللغويةُ الاستعمارية، وزَكّتْه آراءٌ ومواقفُ معاصرة.[1] لكنّ ذلك لم يَمْنع آخرين من الحديث عن أمازيغية معيارية تشيّد بناءً على قرارٍ نضاليّ، وهو ما يَعْني أنّ مبدأ «الوحدة في التنوع» يتعرض للخرق والتجاوز. غير أنّ الوجه الأخر للإشكال يُطْرح بصيغةٍ أخرى تمسّ التوافقَ الوطنيَّ المحدد في الميثاق الوطني للتربية والتكوين. فمعيرةُ الأمازيغية معناها تدريسُها بشكلٍ موحّد باعتبارها اللغةَ المصنوعةَ في المختبرات، لا لغةَ الأم المتداوَلة التي أقرّها الميثاقُ أداةً للتدريس. ثم ما الكلفةُ الماديةُ التي سيحتاجها هذا التدريس؟ وما عواقبُه على تلميذٍ سيجد نفسَه أمام ثلاثة أنظمة إشارية (عربية ـ تيفناغ ـ لاتينية)؟ وهل تمّ ربطُ هذا التدريس بمشروع تنموي شامل؟ وما الوضع الذي سيكون عليه محتوى المقرّرات؟ هل سيتمّ تطهيرُها من النَّفَسِ العربي مثلما تم رفضُ الخط العربي؟ وما الوضع الدستوري الذي ستكون عليه الأمازيغيةُ (الأمازيغيات) تبعًا للوضع اللغوي والتربوي؟

إنّ مقارنة المواقف بالاختيارات تجعل الباحثَ أمام مفارقات متعددة. فـ «الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي» صاغت منذ السبعينيات طريقةَ «أراتن»[2] وقدّمتْ نماذجَ لكتابة الأمازيغية بالعربية، لكنّها أَصْدرتْ قبل أعوام كتابًا يَدْعو إلى «ترسيم أبجدية تيفناغ.»[3] وهذا التحول لا ينطبق عليها بمفردها؛ فقد رأينا «دَخْلَ» الأستاذ شفيق المدافع عن أمازيغية عربية ورأينا «خَرْجَهُ،» وبيّنّا أوجُهَ المقاربة غير المعلّلة علميًا. فكيف نفسّر هذا التحول؟ وكيف نَفْهم بناءَ مشروع، ثم التخلّي عنه؟ ولماذا تمحور النقاشُ حول الحرف اللاتيني في مرحلة محددة، ثم انحصر؟ أين حججُ العلمية والكونية والثقافة التي كانت مستَنَدَ الكثير من الداعين إلى اعتماد الحرف اللاتيني؟ ولماذا تمّ خلعُ جبّة المعرفة، وارتداءُ بُرنس السياسة الفضفاض القادر على احتواء النقائض؟ ثم إنّ للقضية أبعادًا بداغوجية وتواصلية واقتصادية وهوياتية؛ ذلك أنّ المدرسة ستعاني من تخمة الحروف العربية واللاتينية وتيفناغ، ومن إنهاك اقتصادي، وشرخٍ تواصليّ مع تراث أمازيغي مدوَّن بالحروف العربية. فما مصيرُ مؤلَّفات مثل **بحر الدموع** لأوعلي أوزال، أو **المعجم العربي ـ الأمازيغي** لمحمد شفيق، أوغيرهما مما كان سيشكّل منطلقًا ثمينًا لبداغوجيا غير مُغْتَرِبة لا تتلمس خطواتِها الأولى، ولا تُقصي ذاكرةَ الأمة؟

الهوية المغلقة والهوية المركّبة

تندرج كلُّ الجوانب السابقة ضمن مفهوم أعمّ، هو الهوية باعتبارها الأساسَ الذي تُبنى عليه الاختياراتُ السياسيةُ والبداغوجيةُ واللغوية. لكنّ هذا المفهوم لا يَخْضع لتصورٍ أحادي، بل يتنوع بتنوع خلفيته المرجعية، إذ يُمْكن اختزالُه في إطارين واسعين. أما الإطار الأول فيجد مرجعيّته في الأنساق المغلقة التي تَعْتبر الهويةَ كيانًا ثابتًا، أُغلق دَخْلُه وخَرْجُه، لأنّه تشكّل عبر سيرورة الزمن، وأصبح جوهرًا لا يتغير ولا يَقْبل

---

١ ـ انظر هذه الأحكام في شفيق (٢٠٠٠)؛ واليزيد البركة، **الصحيفة**، عدد ٤٧، ٢٠٠٠.

٢ ـ أصدرت الجمعية نشرةً وثائقيةً (١٩٧٤-١٩٧٥) تُسمّى **أراتن** عملتْ من خلالها على توضيح طريقة قراءة الأمازيغية المكتوبة بالحرف العربي، وإنْ كانت قد وَضَعَتْ كذلك جداولَ لحروف تيفناغ.

٣ ـ أنظرْ: **من أجل ترسيم أبجدية تيفناغ لتدريس الأمازيغية** (منشورات الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي).

الهوية ليست مغلقة، لكنها ليست منفتحة انفتاحا مسيبا لأن ذلك سيعرضها للتلاشي

النقائضَ. وقد عَبَّرت الفلسفةُ الألمانيةُ عن ذلك خير تعبير من خلال نموذجها الرومانسي الممثَّل تاريخيًا في الرايخ الثاني والرايخ الثالث. وأما الإطار الثاني فيجد مرجعيّته في الأنساق المفتوحة التي تَعْتبر الهويةَ مسارًا دائمًا، يغتني بانفتاحه على الأنساق الأخرى، بحيث تكون الأمةُ مستعدةً لتعديل مكوِّنات هويّتها، وإعادةِ تجديد تعاقداتها، بما يَضْمن التفاعلَ والتناغمَ. وبين هذيْن الطرفيْن تقع الوسائطُ التي نؤْمن بها، ونعتبرها الأساسَ الذي ينبغي أن تُدْمَجَ فيه الأمازيغيةُ وغيرُها.

إنّ الأمازيغية ليست وحدَها صاحبةَ مطلب الإضافة، بل هناك تعددٌ لغويٌّ يحتاج إلى تدبير عقلاني وديموقراطي. ذلك أنّ نسيجَنا الاجتماعي مشكَّل من لغات وطنية متعددة، إذ نجد العربيةَ الفصحى، والدوارجَ المغربية الممثَّلة في عربية سهول المحيط الأطلسي وعربية الحاضرة وعربية البادية وعربية الواحات الحسانية، والبربرياتِ المغربيةَ الممثَّلةَ في تشلحيت وتمازيغت وتريفت. فإذا كانت الهوية الثقافية سابقةً على الهوية السياسية ومؤسِّسةً لها، فإنّ مراعاة مكوِّناتها هي المدخل الأسلم لضمان مسار قويم. وعليه، فما هو الإطار الأنسب لهوية مغربية متوازنة؟

إنّ الإطار الأنسب هو ذلك الذي يجعلها هويةً مركّبةً، منفتحةً باعتدال، بحيث تقبل الاغتناءَ والإضافةَ عن طريق التكييف والتمثُّل، لا عن طريق القطائع التي تكون نتائجُها وخيمةً على المجتمعات. ومعنى ذلك أنّ هذه الهوية ليست مغلقة، لكنّها ليست منفتحةً انفتاحًا متسيِّبًا لأنّ ذلك سيعرِّضها للتلاشي بسبب خلوِّها من مناطق جذبٍ وثوابتَ بنيويةٍ تَضْمن لها الاستقرارَ والحيويةَ في الوقت نفسه.

انطلاقًا مما سبق تُمْكن إعادةُ معالجة مطلب «الدسترة» الذي يفسِّر الإصرارَ على معيرة الأمازيغية، ومهاجمةِ العربية، والمطالبةِ بجعل الأمازيغية لغةً رسميةً ووطنية ـ وهي مطالبُ يعني الأخذُ بها فتحَ الباب أمام اللغات **الأخرى** أيضًا. فما الذي سيَمْنع عن الحسانية والدوارج المغربية رسميَّتَها ووطنيَّتَها؟ وما اللغة الموحّدة المتعالية على الانتماءات بمختلف أشكالها؟ لا شكّ في أنّ العربية الفصحى هي التي تَمْتلك هذه الصفة، لأنّها ليست لغةً لمنطقةٍ أو لفئة أو عشيرة. إنّها ليست لغةَ الأم، لذلك فهي متعالية على صراع الوَرَثة. وهي الثابتُ البنيوي، ومنطقةُ الجذب القادرة على ضمان استمرار النسق الشامل المتفاعل مع غيره من الأنساق الأخرى، حيث تكون الهويةُ تاريخيةً وتعاقديةً، أيْ أنّها أنساقٌ شبهُ مفتوحة تَصْهر الأطرافَ الحادةَ وتَضْمن تفاعُلَها وتناغمَها لأنّ المجتمع يَقْبل بها في حدود الوظائف التي تُنْجزها. ذلك أنّ اختلاف الأسس الأنطولوجية يعوَّض بالجامع الوظيفي الذي يستجيب لحاجات الإنسان والأوطان.

د. جمال بندحمان

أستاذ باحث متخصص في الحركة الثقافية الأمازيغية، عضو المركز المغربي لحوار الثقافات.