معالم

مجلّة نصف سنويّة تعنى بترجمة مستجدات الفكر العالميّ

تصدر عن المجلس الأعلى للغة العربيّة

العدد الخاصّ

سنة 2021

. . . . . .

الترقيم الدوليّ الموحّد للمجلاّت (ر.د.م.د): 0052- 2170

رقم الإيداع القانونيّ: 6012 – 2009

مسؤول النّشر:

أ.د. صالح بلعيد

رئيس المجلس الأعلى للغة العربيّة.

*****

رئيسة التّحرير:

د. محمد هشام بن شريف

****

نائب رئيس التّحرير:

د. سهيلة مريبعي

****

سكرتيرة التّحرير:

أ. راشدة بوربابة

****

اللجنة العلميّة:

أ.د عبيد عبد الرزاق؛

أ.د حسينة لحلو؛

أ.د شلي ماجدة؛

أ.د مريم بلقدر؛

أ.د بن عودة عديلة؛

أ.د عزيري بوجمعة؛

أ.د جمال قوي.

****

إدارة المجلّة:

نورة مراح

شروط الاستكتاب:

1- أن تكون المداخلة أصيلة، مبتكرة، متسّمة بالطّرافة والجدّة.

2- أن لا تكون منشورة/مستلّة لدى جهة أخرى.

3- أن تكون مستوفية لشروط البحث الأكاديميّ من حيث الشّكل والمحتوى.

4- أن ترتبط بالضّوابط العلميّة المتعارف عليها في حالة علامات الوقف والإحالات والضّبط.

5- تقبل المجلّة الدّراسات حول التّرجمة والمقالات الفكريّة المترجمة إلى اللّغة العربيّة ؛

6- في حالة التّرجمة، يرفق المترجم عمله بالنصّ الأصليّ،

7- أن تنجز المداخلة من 12 إلى 30 صفحة؛ وتكتب بخطّ simplified بنط 14.

8- أن تكتب الهوامش آليا بنفس الخطّ بنط 12. في آخر المداخلة.

9- أن تكتب المداخلة على مقاس 29/21

10- أن تكون المرجعيّات الكتابيّة:2 سم أعلى الصّفحة، 2 أسفل الصّفحة، 2 يمين الصّفحة، 2 يسار الصّفحة.

وعليه؛ فإنّ اللّجنة العلميّة للمجلس تعتمد الآتي:

- تخضع كلّ المداخلات للتّحكيم؛
- تحتفظ اللّجنة بالحقّ في تصحيح الأخطاء، وتقويم أساليب القول بما لا يخلّ جوهريّا بمقاصد المداخلة؛
- المداخلات غير المقبولة لا تعاد إلى أصحابها ؛
- ترسل المداخلة بنظام وورد/ wordعلى البريد الإلكترونيّ الذي يظهر في روابط الاتّصال؛
- لا تعبّر المداخلات المنشورة إلّا على آراء أصحابها، وهم وحدهم من يتحمّلون كامل المسؤوليّة حول حجّة البيانات، وما يتبع ذلك من قضايا الإخلال بقواعد الأخلاق العلميّة؛
- لصاحب المداخلة حقّ الحصول على نسخة إلكترونية + (5) خمس نسخ ورقيّة بعد النشر.

المراسلات:

مجلّة معالم، المجلس الأعلى للغة العربيّة

شارع فرانكلين روزفلت، الجزائر، ص.ب. 575 ديدوش مراد، الجزائر

الهاتف/ النّاسوخ: (+213) 21 23 07 17

البريد الالكترونيّ: www.asjp.cerist.dz

maalim.traduc@gmail.com

الفهرس

الرّقم	عنوان المقال	اسم المؤلف (ين)	الصفحة
	كلمة رئيس المجلس الأعلى للغة العربيّة		12 - 11
	كلمة رئيس التحرير		14 - 13
01	نحو إنشاء معجم طوبونيمي لمدينة مغنية وما جاورها – دراسة لغويّة ثقافية	أ.سعيد بن عامر أ.وسيلة صالح المركز الجامعي مغنية، الجزائر،	26 - 15
02	قصة اللغة العربيّة بالمغرب الأوسط (الجزائر).	د. عقيلة لعشبي جامعة مولود معمري بتيزي وزو، الجزائر	36 - 27
03	تزاوج اللّغة الامازيغيّة بغيرها من اللّغات في الممارسة والتّنوع اللّغوي في الجزائر.	أ. أمال قاسيمي جامعة الجزائر3، الجزائر،	52 - 37
04	ترجمة لسجل رسمي حول أربعة وسبعون أسيرا بروفنسال أُعيد شراؤهم أو تم تبادلهم من قبل السّييور دو تروبير	أ.صليحة بوزيد المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة	68 - 53
05	ترجمة الوثائق التّاريخيّة القانونيّة: النّسخ كوسيلة لقراءة النّصوص وتسهيل ترجمتها	أ. بن عودة عديلة جامعة الجزائر 2، معهد التّرجمة	84 - 69

06	ترجمة المخزون الثقافي في الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسية	ط. رحمونة بن طيب أ.ت.ع. محمد داود معهد الترجمة – جامعة وهران	85 - 106
07	ترجمة المتلازمات اللّفظيّة في النّص القانونيّ مقاربة مقارنة: فرنسي/عربي	ياسمين داود د. زينة سي بشير معهد الترجمة –جامعة الجزائر2، الجزائر	107- 118
08	تجلّيّات مفهوم التّنوع الثّقافي في الدّرس المقارن الجزائري- الأدب المقارن وقضايا الحوار الثّقافي، التّعدّديّة الثّقافيّة وهجنة الهويّات-	د.هجيرة بوسكّين جامعة يحيى فارس المدية، الجزائر	119- 132
09	الهُجنة في التّرجمة الأدبيّة لترسيخ التّكامل اللّغوي والاختلاف الثّقافي: قراءة في ترجمتين جزائريتين	د. محمد باب الشّيخ جامعة يحيى فارس، المديّة	133- 148
10	التّنوع اللغوي واللهجي في المجتمع الجزائري وانعكاساته على التّحصيل اللغوي للمتعلم- المجتمع الأغواطي أنموذجا	كروم لخضر بن شتوح عامر مخبر علوم اللسان جامعة الأغواط، الجزائر	149- 164
11	التّنوع اللغوي والثّقافي في الجزائر وسبل تعزيزهما_المفاهيم والعلاقات_	ط.د. خديجة حمداوي جامعة محمد الصديق بن يحيى، جيجل، الجزائر	165- 178

12	التّنوع اللغوي في الجزائر القديمة " اللغة البّونية–دراسة حالة".	د. الطيب زين العابدين جامعة محمد لمين دباغين-سطيف2، الجزائر	179- 188
13	التّنوع الثقافي وانعكاساته على اللسان الجزائري في مواقع التّواصل الاجتماعي- دراسة مسحيّة على عينة من الشّباب الجزائري مستخدمي موقع فايسبوك	إيمان سكور جامعة الجزائر3، الجزائر	189- 202
14	التّنوع الثّقافي في الجزائر من خلال الأزياء التّقليديّة: مقاربة سوسيو-أنثروبولوجيّة لمجموعة متحفيّة - تابعة للمركز التّفسيري للباس التّقليدي	أ.خيذر جميلة د. دحماني سليمان جامعة مولود معمري، الجزائر	203- 212
15	التّنوع الثّقافي في الجزائر القديمة ودوره في التّفاعل اللّغوي " أبوليوس المداوروشي وروايّة الحمار الذّهبي أنموذجا"	أ. محفوظ خالدّ جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2،الجزائر	213- 228
16	التّنوع الثّقافي عبر برامج التّلفزيون الجزائري - الأمازيغيّة: قراءة في الدّلالات والتّمثلات.	أ.آيت قاسي ذهبيّة قسم علوم الاعلام والاتصال، جامعة الأغواط، الجزائر	229- 244
17	التّعدّديّة اللّغويّة في الجزائر، أسبابها وتجليّاتها	د. أرزقي شمون جامعة عبد الرحمن ميرة بجاية، الجزائر	245- 254

18	التّعـدد والتّنـوع في التّـراث الأمـازيغي الجزائـري: لهجـات، عـادات وطقـوس تلمسان نموذجا	د/ إبراهيم الهلاليّ د/ جمال الدين بابا	255- 268
19	التّعـدد اللّغـوي في المسـرح الشّـعري الجزائريّ- قراءة في نماذج مختارة	أ. بوقاسة فطيمة المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصّوف؛ ميلة، الجزائر	269- 282
20	التّعدد اللّغوي في الجزائر وإشكالية الاندماج الثّقافي	د. سالم بن لباد جامعة أحمد زبانة غليزان- الجزائر	283- 292
21	الأَبْعَـادُ البَلَاغِيّـة والصَّـرْفِيّة فِـي اللَّهَجَاتِ الجَزَائِرِيّة – اللَّهْجَةُ السّوفِيّة أُنْمُوذَجًا –	خالدّ ضو جامعة الجزائر - 1- بن يوسف بن خدة (الجزائر)	293- 304
22	إشـكاليّة ترجمـة الرّوايّـة الجزائريّـة المكتوبـة باللغـة العربيّـة بعناصـرها التّراثيـة: نمـاذج مـن روايّـة الجازيّـة والـدّراويش لعبـد الحميـد بـن هدوقـة وترجمتها إلى الفرنسية	عايدة صايم رضوان ظاظا جامعة الجزائر 2 - أابو القاسم سعد الله، الجزائر	305- 324
23	أثر ترسيم الأمازيغيّة في تحقيق الأمن اللّغوي في الجزائر	د.عبد الحليم معزوز المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصّوف ميلة، الجزائر	325- 336

24	أثـر التّنـوّع اللّغـوي في بلـورة الـوعي الثّقافي المتعدّد لدى المجتمع الواحد	د.وفاء مناصري المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف ميلة، الجزائر	337- 344
25	أثر التّعدد اللّغوي على تنوع الأنساق الثّقافيّة في الجزائر – روايّة مملكة الفراشة أنموذجا-	سارة شعلان أ.د: حليم رشيد. جامعة الشّاذلي بن جديد- الطّارف، الجزائر	345- 360
26	أثـر التّـداخل اللّغـوي بـين الفصـحى والعاميّة على متعلّم اللّغة العربيّة في الطّور الأول من التّعليم الابتدائيّ	عبد المؤمن رحماني سعاد بسناسي جامعة وهران 1، الجزائر	361- 374
27	Tamanawt tadelsant deg tmurt n Dzayer Tamanawt n tgemmi tarangawit -Tujjya tayerfant d amedya-	MERRADI Massika Pr. BOUGUERRA Kame BAYU Salah Université Batna -1-, Algerie	7-18
28	Swearing as a Refusal Marker in Algeria: Variant Dialectal Use or One Cultural Reality?	Dr. BENNACER Fouzia Abdelhafid Boussouf University Center /Mila – Algérie	19-26
29	Multiplicité des confluents linguistiques dans le parler algérien Multiplicity of linguistic confluences in the Algerian spoken language	TASSIST Sid Ahmed Université Yahia Farès – Médéa- Algérie	27-36

37-48	Douifi Madina Université yahia fares Médéa, Algérie	L'identité au temps de l'interculturalité dans" *Il était une fois peut être pas* de Akli TADJER"	30
49-56	BENRABRA Loubna Universidad de Orán 2 Mohamed ben Ahmed, Argelia	La Relación entre Lengua, Cultura y Sociedad en las Ciencias Sociales The Relationship between Language, Culture and Society in Social Sciences	31
57-64	MOUMNI Yaâkoub Centre Universitaire Abdelhafidh BOUSSOUF, Mila	Étude de quelques mots et expressions de la langue française dans le contexte algérien	32
65-78	GUERBAI Bochra Université LHADJ Lakhdar Batna-1-, Algérie BENGUESMIA Lameri Ecole Normale Supérieure de Bouzaréah, Algérie	Asmeskel amutlay deg tantaliwin n Lezzayer tantala Tacawit, d tantala Taqbaylit d amsil.	33

كلمة رئيس المجلس الأعلى للغة العربية

في إطار الاحتفاء باليّوم العالميّ للتّنوّع الثّقافيّ 21 مايو من كلّ سنة، يقدّم المجلس الأعلى للغة العربيّة إصداراً خاصّاً من مجلّة (معالم) وتجدر الإشارة إلى أنّ المجلّة حازت مؤخّراً على معدّل تأثير 1.7 الخاصّ بالمجلات التي تصدر باللغة العربيّة، وهو إنجاز يعود لجهود كلّ الذين يسهمون في تطوير المجلّة، ونتمنّى المزيد من التّفوّق لتصنّف مستقبلاً في الصّنف "ب" للمجلات العلميّة، وهذا ما يعتزم المجلس الأعلى للغة العربيّة تحقيقه لتقديم للطلبة والمهتمين بمجال التّرجمة واللغات منبراً علمياً لنشر أعمالهم ودراساتهم التي تُعنى بالتّرجمة وبمستجدّات الفكر العالميّ.

يتناول هذا العدد الخاصّ باليّوم العالميّ للتّنوّع الثّقافيّ محاور مختلفة تُبرز أهميّة التّنوّع الثّقافيّ الذي أسهم العرب في نقله بشكل كبير لحفظ التّراث الإنسانيّ من الضّياع؛ حيث عمل العرب وغير العرب على ترجمة ونقل العلوم اليّونانيّة والفارسيّة والهنديّة إلى اللغة العربيّة، ويقول الفيلسوف الفرنسيّ (Gustave Le Bon / غوستاف لوبون) في كتابه (حضارة العرب): « يتعيّن أن نذكر أنّ العرب، والعرب وحدهم، هم الذّين هدونا إلى العالم اليّونانيّ، والعالم اللاتينيّ القديم، وأنّ الجامعات الأوربيّة، ومنها جامعة باريس، عاشت مدّة 400 عام على ترجمات كتبهم. وجرت على أساليبهم في البّحث، وكانت الحضارة الإسلاميّة من أعجب ما عرف التّاريخ». إنّ الحضارة الإسلاميّة انطلقت من قيّم الإسلام التّي تحضّ على العلم قَالَ تَعَالَى: ﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ ﴾ [1]، والأحاديث الشّهيرة: « اطلبوا العلم من المهد إلى اللّحد» و« اطلبوا العلم ولو في الصّين»، فكان طبيعياً أن يُبدي العرب اهتمامهم بالحضارات الأخرى وجمعها، بل والإبداع فيها، ممّا أدى إلى إضافات تفاعليّة كبيرة اعتبرت أساس ما وصلت إليه المجتمعات اليوم. وهذه الإضافات تمتدّ في جميع الميادين العلميّة مثال على ذلك ما يسمى بالخوارزميّة (Algorithm) في الإلكترونيات، والتّي تعود إلى العالم العربيّ المسلم (الخوارزمي) هو الذي وضع أسس هذا التّطوّر الحضاريّ، فلا نستطيع تخيّل حاضرنا اليوم بدون الخوارزميّات. ونذكر في هذا الصدّد أعمال (سيبويه) وهو عالم النّحو العربيّ المعروف، و(ابن سينا)، و(أبا علي الفارسي) وغيرهم كانوا من أصول فارسيّة دخلوا الإسلام مبكراً وتعرّبوا، فأثرو إثراءً هائلاً الحضارة العربيّة الإسلاميّة. إنّ المتأمّل في تاريخ الإنسانيّة يرى أنّ هناك مواقف تاريخيّة عديدة تبيّن بشكل كبير

مـدى أهميّـة التّنـوّع الثّقـافيّ، الـذي قـد يأخـذ في معظم الأحيان أشكالاً تمتدّ إلى جوانب متعدّدة قد لا تخطر على الأذهان، واليّوم أصبح ضروريّاً أكثر أن ينفتح بعضنا على بعض، وأن نأخذ ما هو قيّم ومفيـد وينبغـي فقـط التّوفيـق بـين مُعطـى الغـير والمعطـى المحلّـيّ الـذي يكـون في أفضـل الحـالات استثمار هذا القادم من الآخر لتطوير مُنتج معرفيّ جديد فيه من التّراث وفيه من المعرفة العالميّة، وأن نسوّق بدورنا لما لدينا من تراث ومعرفة وبخاصّة في ظـلّ الأحـداث العالميّـة الـتي تسـوّق نظـرة غـير صحيحة عن العرب والمسلمين ، فالتّعريف بما هو مهم وضروريّ وقيّم في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، ونقله للعالم أصبح واجباً مقدّساً في مواجهة قوّة العنف والكراهيّة التي تنتشر من حولنا.

وفي الأخير يعدّ التّنوّع الثّقافي والتّعدّد اللغويّ مقاومة لكلّ ما هو قاتم في حياة الإنسان؛ لأنّ نشر المعرفة والوعيّ هو مقاومة بحدّ ذاته لما هو سلبيّ ويـدعو إلى الانحطـاط وإلى التّوقـف والجمـود، فديناميكيّـة التّغـيّير والتّوجّـه نحـو الأمـام هـو ضـرورة، بـل مطلـب حيـوي في حياتنـا ولغتنـا وثقافاتنـا ووجودنـا بشـكل عـامّ. وكـلّ هـذا يحتـاج إلى الأخـذ والعطـاء. فـلا بـدّ أن يكـون المجلـس الأعلى للغة العربيّة وسيطاً حيوياً في إعادة ترميم طريق الحرير، وبعث طريق الملح من جديد، وهذا هو التّوجه التّغييريّ الذي ارتأته القيادة السّياسيّة في إطار الجزائر الجديدة، فَأَنْعِم بِهِ من تغيير!

كلمة العدد

رئيس تحرير مجلّة معالم

يسر هيئة تحرير مجلة معالم أن تضع بين أيدي القرّاء الأعزاء من باحثين وطلبة دكتوراه مقالات العدد الخاصّ الذي أطلقته المجلّة بتوصيّة من رئيس المجلس الأعلى للغة العربيّة، في إطار الاحتفاء باليوم العالميّ للتنوّع الثّقافيّ 21 مايو من كلّ سنة.

وبعد الانطلاق في نشر الاستكتاب بتاريخ 28 فبراير 2021 تلقت المجلّة عدداً معتبراً من إسهامات الباحثين فاق 60 مقالاً، تمّ قبول نصف عدد المقالات بعد خضوعها للتّحكيم المغفل على مستوى المنصة الجزائريّة للمجلات العلميّة. لقد عكست مقالات العدد الخاصّ الذي بين أيدينا التّنوع الثّقافي واللغوي الذي تزخر به الجزائر وهو ما يظهر جليا من خلال تنوّع المقالات موضوعا ولغة، بحيث ربط الباحثون مقالاتهم بالمحاور المتّصلة بالتّنوع الثّقافي سواء في العادات والتّقاليد والألبسة والمسرح وغيرها إضافة إلى التّنوع اللساني الذي يعتبر الميزة الأساسيّة للمجتمع الجزائري المنفتح على اللغات الأجنبيّة والمعتز بلغاته الرسميّة كالعربيّة والامازيغيّة. إذ تصدى الباحثون بالبحث والتّحليل إلى مختلف الإشكاليات الثّقافيّة واللسانيّة المطروحة في الوسط الثّقافي واللغوي الجزائري بحيث استخدموا عدّة لغات وطنيّة على غرار العربيّة والامازيغيّة، إذ نسجل ولأول مرة في تاريخ المجلة إسهامات باحثين باللغة الامازيغيّة ومقالة باللغة الاسبانيّة إضافة إلى اللغات الفرنسيّة والانجليزيّة.

إنّ ربط التّنوع الثقافيّ بالتّنوع اللغويّ أمر لابّد منه باعتبار أن اللغة والثّقافة لا يمكن فصلهما عن بعض، بل بالعكس كلّ واحدة تكمل الأخرى، فالتّعدّد الثّقافيّ في الجزائر راجع إلى أسباب تاريخيّة طبعت الشّخصيّة الجزائريّة على مرّ العصور، ثم ظهر التّعدد اللغويّ في الجزائر كسمة لانفتاح المجتمع على غيره وعلى نفسه معاً. إنّ هذا الموضوع متشعب ومتعدّد الأبعاد، ولا يمكن حصره في محاور بحث.

نتمنى للجميع الاستفادة من إسهامات الباحثين كما نشيد بجودة المقالات التي عكست إلى حدّ كبير التّنوع الذي تزخر به الجزائر سواء كان ثقافيا أو لهجيا أو حضاريا.

الجزائر في 21 مايو 2021

نحو إنشاء معجم طوبونيمي لمدينة مغنية وما جاورها – دراسة لغويّة ثقافية

Towards Building up a Toponimic Dictionary about the Town of Maghnia And Its Nearabouts – A Linguistic And Cultural Study

أ. سعيد بن عامر*

أ. وسيلة صالح**

تاريخ الاستلام: 01 / 05/ 2020 / تاريخ القبـــول: 04 / 05/ 2021

ملخّص: يسعى هذا البحث إلى تسليط الضّوء على طبونيميّة مدينة مغنية الحدوديّة وما جاورها. وذلك بغية دراسة جل المظاهر الثّقافية التّي تزخر بها هذه المدينة، ومن ثم شرحها لغويا مبرزين مختلف الأبعاد الإبستيمولوجية التّي تحيط باسم المكان والتّي تحدّد قيمته ثقافيا وحضاريا وجغرافيا وسياسيا وغيرها.

كلمات مفتاحيّة: الطبونيميّة – الثّقافة – الحدود الإبستيمولوجية – الأبعاد اللغويّة – مدينة مغنية وما جاورها.

Abstract: This research aims at shedding light on the toponyms found in the town of Maghnia and its nearabouts so as to study most of its cultural aspects and explicit them linguistically. We would discover those different epistemological dimensions that surround each of its places in order to expose its value in term of culture, geography, civilisation, politics and others.

Keywords: Toponymy – Culture – epistemological borders – Linguistic dimensions – Maghnia and its nearabouts.

1. مقدّمة : تندرج تحت لواء التّراث البشري علوم شتى من بينها أسماء الأماكن أو ما يعرف بالطّوبونيمية أو ما اصطلح عليه باسم "المواقعية" إذ لا يمكن الفصل بين هذه المسميات بما أنها تحيل إلى نفس المعنى الذّي أريد به إقامة دراسات لأسماء الأماكن من زوايا مختلفة منها ما هو اجتماعي أو تاريخي أو جغرافي أو سياسي أو ثقافي وغيرها.

لهذا السّبب تضاربت التّعريفات بالنّسبة لهذه الدّراسات من حيث إنها أصبحت علما قائما بذاته

*المركز الجامعي مغنية، الجزائر،

benameursaid65@gmail.com (المؤلف المرسل)

**جامعة تلمسان، الجزائر،
salahwassilamammi@gmail.com

له أسسه المعرفية وحدوده المتعددة التّي ارتبطت بعلوم أخرى كما سنرى ذلك في التّعريف الموالي.

2. تعريف الطّوبونيمية أو المواقعية وذكر أهم أنواعها:

إنها علم أسماء الأماكن بالرّجوع للكلمة اليونانية (Topos) التّي تعني المكان و(Onima) التّي تعني الاسم ولعل هذا العلم يكتسي أهمية بالغة بحيث يفتح آفاقا جيدة للبحث في أصل تسمية المكان وكذا التّطورات التّي تطرأ عليه إذ أن العلاقة بين المكان واسمه إنما هي علاقة الدّال بالمدلول مع الرّوايات التّي ينقلها المدلول عبر مرور الزمن (حمدي، 2008).

إن المواقعية في معناها الإجمالي: نقل وقائع العلاقات الممكن تواجدها بين الإنسان والمكان الذّي عاش أو يعيش فيه، فهي تعتبر بمثابة الذّاكرة لفهم الرّوح الشّعبية بكل ما تحمله من حقائق واقعية كانت أم أسطورية، ولما كان الأمر كذلك فقد اهتم العلماء منذ القدم بالمواقعية إلا أنها لم تكتسب صفة العلم إلا في سنة 1870 مع مشروع وضع قواميس خرائطية لكل مقاطعة لكن هذا المشروع لم ينجح كلية إلا في بعض المقاطعات ولعل أول من اهتم بهذا العلم هو الفرنسي "**أوغست لونيون**" الذّي يعتبر المؤسس الأول للطوبونيمية المنظمة والذّي أصدر كتابا في سنة 1920 أسماه بـ"أسماء أماكن فرنسا" وبعده قام بعض الباحثين بتطوير أعماله ومنهم "**ألبرت موزا**" و"**شارل روستينغ**" و"**أرنست**".

وللمواقعية أنواع كثيرة نلخصها فيما يلي: بما أن هذا العلم يهتم بأسماء الأماكن (Atoui, 2005) والتّي توجد على أشكال مختلفة، تعددت الدّراسات الطّوبونيمية بحسب الحقول للدلالة الخاصة بكل نوع من هذه الأماكن والتّي نذكر منها:

أ- **الهيدرونيم**: (Hydronyme): مركب من Hydro المقتبسة من الكلمة الإغريقية (Huder) بمعنى الماء و(Onyme)أو (Onima) التّي تعني الاسم إذا فهي تدرس أسماء المياه مثل: عين – نهر – بئر – وادي – منبع – حمام – وغيرها.

ب- **الأورونيم**: (L'Oronyme): من المركب الإغريقي (Oros) وتعني جبل، ويخص هذا الصّنف بدراسة الأماكن التّي لها علاقة بالتّضاريس مثل: جبل – هضبة – تل وغيرها.

ج- **الأدونيم** (L'Odonyme): من المركب الإغريقي (Odos) وتعني الطّريق، ويختص هذا الصّنف بدراسة أسماء الطّرقات والشّوارع والدّروب والمسالك.

د- **الأجيوتوبونيم** (L'Hogiotoponyme): أو الأجيونيم (Hogionyme) لفظ مركب من (Hogios) الإغريقية وتعني "ولي" أو "قديس" ولها علاقة بالأنثروبولوجيا.

ه- **الإثنونيم** (Ethnonyme): وهي تسمية أسماء الأعلام التّي تخص الإثنية أو العرق كأسماء القبائل وغيرها.

و- **المواقعية الجزئية** أو (Microtoponymie): وتختص بأسماء الأماكن التّي لها علاقة بالحيوانات والنّبتات (الموسوعة العربية).

3. علاقة الطّوبونيمية بعلوم أخرى لاسيما باللّسانيات التّطبيقية من منظور لغوي محض:

إن المواقعية بوصفها علم لا تدرس إلا بحضور بعض العلوم الأخرى والتّي لها علاقة مباشرة بالحدود المعرفية لاسم المكان الذّي يراد دراسته ومن هذه العلم نذكر ما يلي:

أ- **علم التّاريخ**: كون اسم المكان يرتبط ارتباطا وثيقا بالحقبات التّاريخية التّي مر بها منذ نشأته وعبر مراحل حياته بما في ذلك الشّعوب والحضارات التّي تعاقبت عليه، فاسم المكان شاهد الماضي ومبلغ رسالة ثقافية لمن عاش فيه مثل بلد الجزائر (دريس، 2012).

ب- **علم الجغرافيا**: يقال إن الإنسان ابن بيئته وعليه هذا العلم يتصل بالإنسان والوسط الذّي يقطنه والعلاقة بينهما، فبعض أسماء الأماكن سميت بحسب طبيعة البيئة التّي تحويها، مثلا: المناخ – التّضاريس – الماء – الحيوان – النّبات، أمثلة: عين تالوت – جبل عصفور – الصّحراء – عين البرد .....الخ.

ج- **علم الآثار**: يهتم بدراسة ما تركه الإنسان من أشياء مادية استعملها في حياته، إن هذا العلم يقدم للطوبونيمية بعض التّفسيرات والمعلومات حول الموقع والحضارة التّي مرت به وذلك من خلال الآثار التّي تركتها فيه.

د- **علم الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا**: وهو بمثابة علم الجماعات البشرية وسلوكاتها ومنتجاتها في حين نجد الإثنولوجيا أشد ارتباطاً بالأنثروبولوجيا كونها تهتم بسلوك الإنسان لاسيما المكتسب والمعروف والثّقافة. فالأول أي علم الأنثروبولوجيا يبحث في التّطور التّاريخي الطّبيعي للإنسان والثّاني يبحث في ثقافته وعاداته.

ه- **علم اللّسانيات ولاسيما التّطبيقية منها**: إن اللّسانيات ولاسيما التّطبيقية علم يدرس اللّغة الإنسانية وفق منظور علمي دقيق يستند إلى معاينة الأحداث وتسجيل وقائعها ولعل المثال الذّي نظرته ها هنا هو ما أقدم عليه الهنود حوالي 2500 سنة ق.م حين لاحظ الكهنة أن اللّغة التّي يستخدمونها في شعائرهم الدّينية تختلف عن لغة **الفيدا** (**Veda**) وعليه كان للنحوي الهندي (**Panini**) الفضل في وضع القواعد الأولى للنحو الهندي للغة السّنسكريتية أما علاقة اللّغة بالطبونيميّة فتكمن لا محالة في كون اللّسانيات تسمح لدارس الطبونيميّة بالرّجوع إلى الكتابات القديمة عبر وسيلة اللّغة وذلك لتقصي أسرار وخبايا أسماء الأماكن التّي تعد في الواقع إشارة سيميائية تستعين بها اللّغة في تفسير المسميات كما تفعل في المفردات وهي الطّريقة التّي

نعتمدها في محاولة إنشاء المعجم الطّبونيمي لمدينة مغنية وما جاورها (حمدي، 2008).

4. الجانب التّطبيقي:

في هذه المداخلة نود في البداية أن تقديم توضيحا بسيطا حول المشروع الذّي نحاول إنجازه عبر مراحل ويخص مدينة مغنية الحدوديّة وبعض المدن والقرى المجاورة لها. إنه عمل بدأناه في إطار الإشراف على مجموعة من الطّلبة في طور التّكوين لنيل شهادة الدّكتوراه (صابر، 2011-2012).

هذا المشروع إنما هو عبارة عن محاولة إنشاء معجم طبونيمي لمدينة مغنية وما جاورها تجمع فيه كل أسماء الأماكن الخاصة بالمدن والقرى والمداشر والأحياء، الجبال والتّلال والوديان والعيون والنّباتات والحيوانات التّي تزخر بها هذه المنطقة، ثم نحاول تقسيم العمل إلى مراحل جاءت على النّحو التّالي:

- **المرحلة الأولى**: مرحلة جرد لهذه الأسماء وتدوينها بحسب المكان؛
- **المرحلة الثّانية**: مرحلة تصنيف هذه الأسماء بحسب أنواعها الطبونيميّة؛
- **المرحلة الثّالثّة**: مرحلة وضع التّصنيف المناسب في المكان المناسب في المعجم بحسب المجال والصّفة والتّرتيب والتّرقيم وما إلى ذلك.

ملاحظة: إنه عمل مهم لكنه صعب للغاية يتطلب تضافر الجهود من كل الأطراف المعنية كما يتطلب وقتا طويلا يمتد إلى سنوات. نشير في الأخير أننا وبعد إنهائه نسعى إلى أن يكون هذا المعجم بالطّبعتين الورقية والإلكترونية حتى يخدم الشّبكة العنكبوتية للمعلومات عبر الموقع الذّي سنختاره له.

1.4 تقديم موجز لمدينة مغنية وبعض المدن والقرى المجاورة لها:

أ. **مدينة مغنية:** مدينة مغنية تابعة لولاية تلمسان في الجزء الشّمالي الغربي من الجزائر إنها دائرة إدارية في الولاية مساحتها 294 كيلومتر مربع ويبلغ عدد سكانها بحسب إحصائيات 2008 حوالي 114.634 نسمة يطغى الطّابع القروي على مدينة مغنية وتسودها الأراضي الخصبة لذلك فإن لها محصول زراعي قوي جدا. وتنحصر أراضيها من الشّمال حيث جبال **التّرارة** وصولا إلى الجنوب حيث جبال تلمسان، ويمثل جبل **العرعار** أعلى قمة جبلية في المدينة إذ يصل علوه إلى 544م. تمتد مدينة مغنية عبر أراضي تنحصر بين جبال **فلاوسن** وسلسلة جبال ترارة وصولا إلى جبال **زناسن** إلى الشّمال من البحر الأبيض المتوسط وجنوبا حيث سلسلة جبال **عصفور**. ومن بين البلديات التّابعة لها: بلدية **السّواني** من الجهة الشّمالية، بلدية **بني بوسعيد** من الجهة الجنوبية وبلدية **حمام بوغرارة** من الجهة الشّرقية أما من الجهة الغربية فيحدها المغرب الشّقيق (صابر، 2011- 2012).

ب. **مدينة ندرومة:** إنها مدينة قديمة تعود إلى عصور غابرة بشهادة العديد من المؤرخين

والجغرافيين إلا أنهم يختلفون في أي عصر شيدت. يذكر أن الرّومان بنوها في نفس الموقع وحسب نفس مخطط مدينة روما. يذكر "**حسن الوزان**" أن لمدينة ندرومة مكانة اقتصادية مرموقة بالنّظر إلى الأراضي المزروعة والبساتين المثمرة التّي تمتلكها لاسيما الخروب، الذّي يأكله النّاس كثيرا بالإضافة إلى الحرف والصّناعات التّي يحترفونها كثير من قاطنيها مثل صناعة الأقمشة والقطن وصناعة الآلات الموسيقية والزراعية والنّحاسية التّقليدية وغيرها (ميدون 2013).

ج. **<u>منطقة مسيردة</u>**: لعل منطقة مسيردة بشقيها **مسيردة الفواقة ومسيردة التّحاتة**، وما تزخر به من تراث شعبي، تعد إحدى أهم العينات الجغرافية المناسبة للدراسة الطبونيميّة (المواقعية).

هذه المنطقة الممتدة من **لعشاش والسّواني** وصولا إلى **مرسى بن مهيدي** مرورا **ببوكانون وبيدر وأربوز وجامع الوسط والحراش، وباب العسة وسوق الثّلاثاء والبحيرة وسيدي بن كرامة وسلام** وصولا إلى ضيعة **سي المختار** بمحاذاة قرية **ينبو**.

إنها تزخر بموروث ثقافي هام نسبة إلى تشعب الأجناس والتّركيبات البشرية التّي سكنتها واختلاف التّسميات واللّهجات أمرا واردا لا محالة ففيها من يتكلم بالقاف والكاف والڤاف والجيم والشّين وغيرها.

أما عن تضاريسها فهي فسيفساء رائعة تزينها الجبال والأودية والمرتفعات والشّواطئ والسّهول والضّيعات وغيرها من المناظر السّاحرة. ونجد بها عدة معالم تاريخية عبارة عن مزيج من المباني الدّينية والمدارس القرآنية والمساجد والزوايا والأضرحة والأولياء الصّالحين وغيرها من المرافق والآثار التّي تحفظ ذاكرة المنطقة. ويحدها من الشّمال البحر الأبيض المتوسط ومن الغرب **دوار سواحلية وزاوية الميرة وترنانة وبلدية ندرومة** أما من الجنوب فيحدها قبيلة **لعشاش** وبلدية **مغنية** والحدود الجزائرية المغربية.

بعد هذا التّقديم الموجز لمدينة مغنية وبعض المدن والبلديات المجاورة لها، نقدم فيما يلي نموذجا مصغرا للمعجم الطّوبونيمي الذّي نود إنشاؤه إن شاء اللّه عبر المراحل التّي أوردناها آنفا.

ملاحظة: هذه الدّراسة واحتراما للملتقى الذّي يرجح فيه الجانب اللّغوي ، نورد فيما يلي بعض النّماذج التّي استقيناها من هذه الأماكن والمسيمات للكشف عن الدّلالات اللغويّة وكيفية التّعامل معها في بناء المعجم وذلك من خلال الجدول الموالي:

اسم المكان	نوعه	معناه	دلالاته اللغويّة
لالة مغنية	الأجيوتوبونيم Hogiotoponyme	الوليّة الصّالحة مغنية	معنى اسم لالة: اسم أمازيغي يعني سيدتي مغنية: مغني: اسم مفعول من غني الفعل غنى وغناء وغنايا – كثر ماله وكان ذا وفرة وغني الرّجل تزوج والمرأة صارت غانية- وغني بما لديه: اكتفى واستغنى – غني المكان: عمر. الدّلالة اللغويّة لاسم مغنية هي الغنى وعدم الحاجة
المطمر	أدونيم Odonyme	مسلك فيه حفر كثيرة	مطمر: والجمع مطامر أي حفر ومنه يقال المطمورة: أي الحفرة التّي تصنع لتخزين الحبوب والمحاصيل الزراعية التّي كان يستعملها اليهود في هذا المكان وبحسب معجم الصّحاح فإن كلمة مطمورة هي حفرة يطمر فيها الطّعام أي يخبأ
الرّحبة	الأجيوتوبونيم Hogiotoponyme	مكان مقدس	مكان فيه قداسة كبيرة وبركة حيث تجمع الزكاة ويذكر فيه اسم اللّه. أما في مناطق أخرى من البلديات فإن هذا الاسم يعني: مكان يدرس فيه الحبوب بعد موسم الحصاد
زندل	أورونيم Horynyme	جبل قمة عالية	وهو موقع عال يقع بين قرية أربوز والبحيرة (أولاد بني عايد) وسمي هكذا لعلوه الكبير. وتوجد في قاعدته عين نضاخة تسمى عير أغرم وفي قمته ولي صالح، كان يعتقد أهل المنطقة أنه مسؤول عن حل مشكلة العقم عند النّساء، فعلى المرأة التّي تريد الحصول على الخلف تسلق هذا المعلم الشّاهق وتتقرب إلى هذا الولي بقربان وتدعو اللّه الخلفة
الرّكبة	أورونيم Horynyme	شبه جبل أو هضبة	وهي تشبه ركبة الإنسان في انثنائها، وهي مرتفع ما هو بجبل وما بهضبة كانت متموقع شمال قرية بوكانون كانت تسكنه قبائل وعائلات من المنطقة وكان يسمى الرّكبة أو القناينة، حيث كان أهل هذه العشيرة يبنون مساكنهم بالحجارة ويطمسونها بالتّراب والتّبن وأحيانا أخرى بالرّوث فضلات الأبقار ويديرون منازلهم بالصّبار الذّي كان حماية لجدرانهم وزرائب لقطعانهم وغذاء لهم وفاكهة

غـــــار الحمام	أورونيم Horynyme	تجويف صخري	وهـو عبـارة عـن تجويـف أو غـار أو مغـارة أو كهـف في سـفح جبـل "**بـو الخـيرات**" وهـو لـيس عميقـا حـوالي 6م وتسـكنه أسـراب مـن الحمـام الوحشي.
واد النّاشف	الهيدرونيم Hydronyme	وادي	وهو يمر بمحاذاة قرية **الحـراش** وسمي بهذا الاسم لأنه كذلك أي أنه لم يعهد له وأن امتلأ بالماء منذ عقود عديدة من الزمن.
واد الخوان	الهيدرونيم Hydronyme	وادي	وسمي كذلك لأنه ليس له أمان لما يصنفه أهل المنطقة فهو قليل الفيضان لكنه إذا فاض أخذ الأخضر واليابس فوجب إذا الاحتراس منه وعدم الثّقة برعي الغنم أو ما شابه
واد الرّمان	الهيدرونيم Hydronyme	وادي	وهو واد يمتد على الشّريط الحدودي لبلدية باب العسة.
سـيدي محمـد بن يحي	الأجيوتوبونيم Hogiotoponyme	ولي صالح	وتنحـدر أصـوله إلى مدينـة معسـكر حيـث أنـه يحكـى أنـه كـان مـن جنود الأمير عبد القادر الذّي مر بالمنطقة (معاهدة تافنة ومعركة سـيدي إبـراهيم – الغـزوات) فاسـتقر بـه الحـال في منطقـة بـين قريـة أربـوز وبيـدر، وكـان تقيـا ورعـا وجـوادا كـريمـا وفي زمنـه اسـتجاره بنـو خالدّ الذّين هاجروا من بلاد المغرب أين رفضت قبيلة "المهايا" المكوث عندهم فوهب سيدي محمد بن يحي مجموعة من الأراضي لهؤلاء اللّـاجئين سميـت بعـد ذلـك "بعطيـة" أو مـا يعـرف حاليـا بعـرش "عطية"
سيدي عبد المومن بو قبراين	الأجيوتوبونيم Hogiotoponyme	ولي صالح	وهـو كمـا يـروى مـن الأوليـاء الصّـالحين الـذّين قـدموا مـن المغـرب الأقصى فاستقر به المقام في منطقة بيدر أين أقام وتوفي ودفن. وبعد وفاته جاء أهله من المغرب فاسترجعوا رفاته ودفنوه عندهم تبركا به وبورعه فأصبح يعرف بعبد المومن بوقبراين أي له قبر في الجزائر والآخر في المغرب.
سيد الخيثر سيدي اعمر سيد الغريب	الأجيوتوبونيم Hogiotoponyme	أولياء صالحين	وهم أولياء ورجال عرفوا اللّه حق قدره في رأي أصحاب المنطقة ممن يعرفـون خصـالهم ويعـددون محاسـنهم. وبعـد مـوتهم اتخـذ أهـل المناطق المجاورة لكل واحد منهم اتخاذ ضريح خاص بكل واحد منه ولكل قبيلة تدفن موتاها حسب الانتماء فبنو خالدّ مثواهم سيدي اعمر والحراش وجامع الوسط مثواهم سيد الغريب وفئة من أولاد سيدي بن يحي مثواهم سيد الخيثر.

2.4 الجانب اللّغوي في بعض أسماء الأماكن لهذه المناطق:

أ. بعض مدن وقرى منطقة مسيردة:

اسم المكان	التّعريف اللّغوي
الحراش	سميت بهذا الاسم لأن التّربة التّي بنيت عليها خشنة أو كما تسمى بالدّارجة "حرشة"
أربوز	وهي تعني المنظر الجميل
بو كانون	وهي نسبة لثلاثة جبال على شكل كانون وتدعى هذه الجبال المناصب والكانون هو المكان التّي تضرم فيه النّار لطهو الطّعام أو الخبز واسمها القديم هو Lazitto نسبة إلى مزارع إسباني سكن المنطقة ومارس فيها الزراعة ولاسيما زراعة الكروم منها.
باب العسة	وهي نسبة للفعل عسّ يعسّ حيث كانت تعتبر محطة حراسة الحدود الجزائرية المغربية إبان الاحتلال خوفا من دخول السّلاح والهروب إلى المغرب. أو كما يحلو للبعض الآخر تسميتها "ببوابة جهنم" كونها لم تكن تحتوي إلا على العساكر الفرنسيين والثّكنات – المركز – عزونة وسيدي بن كرامة وكانت تسمى سابقا "المالحة" لملوحة مياهها.
طريق الحنش	وهي كشبه طريق سوداء اللّون مرسومة على حائط ترابي أو جرف في الطّريق الرّابط بين قرية آربوز وسيدي امحمد بن يحي، ويزعم أهل المنطقة أن وحشا كبيرا يشبه الثّعبان العظيم أو التّنين في الأسطورة مرّ من هناك فرسم ذلك الرّسم واتجه نحو البحر.
مسكاردة	أو كما كانت تعرف ببورساي نسبة إلى الميناء الذّي كان بها والذّي كان يطلق على الفرنسي لويس ساي.

ب. مدينة ندرومة:

اسم المكان	التّعريف اللّغوي
التّربيعة	حي التّربيعة سمي بهذا الاسم لأنه مربع الشّكل لأن الأجداد والآباء كانوا يجلسون في جلسة "متربعين" على الحصائر يرتشفون أقداح القهوة ويحتسون حساء الشّاي المنعنع يتجاذبون أطراف الحديث، فكان جلوسهم كله وقار وعفاف وحياء وعلم ومعرفة. تتوسط ندرومة القديمة بحيث تعتبر همزة وصل بين أحيائها الأربعة (بني عفان – أهل السّوق – بني زيد – أهل الخربة).

عين الزبدة	سميت بهذا الاسم لأن في القديم كان المسافرون نحو المغرب يلتقون في هذا المكان وهو عبارة عن عين ماء حيث كانوا يرتاحون فيها ويشربون من مائها والزبدة نسبة إلى الماء الحلو كالزبدة هذا حسب روايات بعض المشايخ المنطقة، كانت هذه العين موجودة على أطراف ندرومة في الطّريق المؤدي إلى زاوية سيدي عبد الرّحمن بن عبد اللّه بن عبد الرّحمن اليعقوبي ثم إلى جبالة ثم إلى المغرب الأقصى.
زاوية سيدي بن اعمر	في منطقة نائية معزولة بين أراضي منبسطة وجبال وعرة المسالك وسهول ووديان وهي قرية صغيرة تابعة إداريا إلى عين الكبيرة إحدى بلديات دائرة فلاوسن. اختار مؤسس هذه الزاوية الصّوفي الشّيخ "سيدي داود" هذا المكان الخالي وهذه المنطقة المعزولة حتى يكون بعيدا عن النّاس، ويتمكن من السّيطرة على نفسه ونوازعها، يتميز المكان الذّي بنيت فيه الزاوية بخاصية تفتقر إليها المناطق الأخرى وهي عذوبة مائها، فالزاوية والمسجد يأتيهما الماء من عين تقع في أعلى الجبل وهي عين أقر العارفون بالمنطقة أنها قديمة يعود تاريخ ظهورها إلى مئات السّنين، فهي واقعة بالشّمال الغربي لولاية تلمسان وتبعد عن ندرومة مقر الدّائرة بحوالي 13 كلم، وعن تلمسان مقر الولاية بـ46 كلم وعن الغزوات بـ30 كلم ويحدها شمالا جبال التّرارة ومرسى هنين وجنوبا جبل فلاوسن الشّامخ وشرقا مدينة تلمسان وغربا مدينة ندرومة.
الحمام البالي	يتواجد الحمام بمدينة ندرومة داخل كل حي أو كل جزء من النّسيج العمراني وهو يشكل وحدة معمارية مميزة من حيث تموقعه وطرازه العمراني حيث نجد المدخل وقاعة الانتظار وقاعة الغسل والاستحمام. يقع حمام البالي في النّاحية الجنوبية الشّرقية وراء المسجد الكبير بساحة التّربيعة، فالتّقنية التّي بني بها يعتبر ملحقا من ملاحق المسجد وينقسم عموما إلى ثلاثة أقسام رئيسية: صحن رئيسي (قاعة الاستقبال) – صحن إضافي – قاعة أو بيت الاستحمام. من بين ما هو متداول بين الأوساط الشّعبية النّدرومية لاسيما الشّيوخ هو وجود ممر سري (سرداب) يوصل الحمام البالي بقصر السّلطان.

3.4 بعض القواسم المشتركة في اللّغة في هذه المناطق:

تشترك بعض المدن والقرى في تسمية بعض الأشياء كما هو الحال بالنّسبة لمدينة ندرومة وما جاورها: هنين – تونان – البحيرة – الخريبة وغيرها.

الشّيء	تسميه
– الدّئب	– يشن
– الكسكاس	– القلال
– ماما	– يمّا
– نبات القرنينة	– أغلو
– إعادة ترميم السّقف أو السّطح	– التّقوير

ملاحظة: القائمة طويلة لا يمكننا حصرها.

يشترك بعض النّاس في الأصوات الكلامية لاسيما بفعل تداخل الفصحى مع العامية كما هو الحال بالنّسبة لمنطقة ندرومة حيث يتم القلب الصّوتي Commutation في إخراج بعض الأصوات فتبدل بعض الحروف بغيرها وذلك لتقاربها في المخرج، مثل:

– الظّاء إلى الطّاء؛
مثل: البيض – البيط / مريض –مريط.

– الجيم إلى الدّجيم؛
مثل: جمال – دجامال.

– القاف إلى كاف؛
مثل: قفل – كفل.

– الكاف إلى تش أو الشّين؛
مثل: كلب – تشلب.

– أما منطقة الغزوات وما جاورها من مدن وقرى فيغلب عليها النّطق بالشّين، مثلا: الشّبشة بدلا من الشّبكة والحوتشة بدلا من الحوتة وغيرها.

5. خاتمة:

في ختام هذه المداخلة نورد جملة من النّتائج التّي توصلنا إليها:

1) تزخر هذه المناطق بزخم هائل من الرّوائع الطبونيميّة بشتّى أنواعها مكونة آية في السّحر الطّبيعي.

2) تمكنا من حصر العديد من الطّبونيمات الخاصة بهذه المنطقة من الوطن وتبقى واحدة من بين المناطق الهامة التّي يتمتع بها هذا الوطن العزيز.

3) بالرّجوع إلى إشكالية الملتقى والتّي تتمحور حول التّكاتف الاجتماعي عبر الممر المعرفي وجدنا أن اللّغة بوصفها الدّائرة المركزية التّي ترتكز عليها الحدود المعرفية لأي مكان، قد جسدت وسيلة تواصلية تبليغية بين معظم قاطني هذه المنطقة وبالتّالي تشكيل تآلف اجتماعي مبني على التّفاهم والتّراحم والتّآزر بالرّغم من بعض الاختلافات اللّهجية من جماعة لغويّة إلى أخرى.

4) نسعى جاهدين للظفر بهذا المعجم الطّبونيمي لهذه المنطقة لنجعله نموذجا يقتدى به من أجل توسيع رقعة المعلومات التّي بوسعها تسهيل المعرفة وبالتّالي استقطاب الزوار والسّواح لهذه النّقاط الهامة من وطننا العزيز.

هذه محاولة جادة لتزويد المكتبة الرّقمية على المستوى الوطني ولم لا جعلها أداة تواصل ومرجع تعود إليه وزارة السّياحة والثّقافة على حد سواء.

6. قائمة المراجع:

- **كتب باللّغة العربية:**

– عبـــاس حمـــدي. (2008). المـــدخل إلى الأركيلجيا ما قبل التّاريخ. الإسكندرية، مصر: دار المعرفة الجامعية للطبع والنّشر والتّوزيع، ص40.

- **كتب باللّغة الأجنبية:**

– Brahim Atoui.(2005).Toponymie et espace en Algérie.alger: Institut National de cartographie, p : 20.

- **مذكرات:**

– ســـــعيد صـــــابر. (2011- 2012). الاختلافات السّوسيومجالية في المناطق الحضرية الجديدة لمدينة حدودية- حالة مدينة مغنية. جامعة وهران، ص15.

- **مقالات:**

– عز الدّين ميدون. (2013). التّراث العلمي والثّقافي لمدينة ندرومة ونواحيها. التّراث العلمي والثّقافي لمدينة ندرومة ونواحيها (الصّفحات 7-24). ندرومة: الجمعية الموحدية المحافظة على التّراث التّاريخي والثّقافي، ص14 .

– محمد الامين دريس. (2012). إشكالية ترجمة الأسماء المواقعية من منظور استراتيجتي التّدجين والتّغريب في التّرجمة. Jordan Journal of Modern Languages and literature، 4 (2)، الصّفحات 127- 144.

- **مواقع الكترونية:**

– الموسوعة العربية. (بلا تاريخ). تاريخ الاسترداد 15 09، 2018، من www.arab-ency.com

قصة اللغة العربيّة بالمغرب الأوسط (الجزائر).

The story of the Arabic language in the Middle Maghreb (Algeria) .

د. عقيلة لعشبي*

تاريخ الاستلام: 18 / 04/ 2021 / تاريخ القبـــول: 02 / 05/ 2021

الملخّص: تعرض هذه الورقة البّحثيّة في كلمة موجزة الواقع اللغوي والثّقافي للمغرب الأوسط (الجزائر) قبل الفتح العربي الإسلامي وبعده وذلك لأنّ المغرب الأوسط كان محطّ أنظار الطامعين فيه منذ القرون البّعيدة قبل الميلاد وتوالتّ على حكمه إمبراطوريات ودول عظيمة غير أنّ لغات وثقافات كلّ المستعمرين الذين توالوا على حكمه من إغريق وروما وروم لم تؤثّر فيه ولم يأبه لها بقدر ما أحبّ لغة الفاتح العربي وانغمس في ثقافته ودينه، فطبع نفسه بطابع العروبة والإسلام أمد الدهر.

الكلمات المفاتيح: اللغة البّونيّة؛ اللغة العربيّة الفاتح العربي؛ المغرب الأوسط.

Summary: This research paper presents, in a brief word, the linguistic and cultural reality of the Central Maghreb (Algeria) before and after the Arab-Islamic conquest, because the Middle Maghreb was the focus of attention of those who aspired to it since the distant centuries BC and its rule of great empires and states, but the languages and cultures of all the colonialists who succeeded His judgment of the Greeks, Romans and Romans did not affect him and did not care about it as much as he loved the language of the Arab conqueror and immersed himself in his culture and religion, so he imprinted himself with the character of Arabism and Islam for eternity.

Key words: Punic language; Arabic; The Arab conqueror; Middle Maghreb .

* جامعة مولود معمري بتيزي وزو، الجزائر، البريد الإلكترونيّ: (المؤلـــف المرســـل)akilalachebi9@gmail.com

المقدّمة: تحتلّ الجزائر على الخريطة الجغرافيّة موقعا جذّابا وإستراتيجيا لذا كانت منذ الأزل محطّ أنظار الطامعين فيها ومهوى أفئدة العلماء والأدباء، وكان لها تاريخ طويل وعريض مع جميع أنواع وأشكال المستعمر اقتصاديا، سياسيا، ثقافيا ودينيا.

وقد توالى على حكمها مستعمرون كثُرٌ وسمّوها بعدة أسماء وألقاب، فسمّيت في عهد الرومان بدولة "موريتانيّة القيصريّة" وكانت عاصمتها آنذاك قيصريّة وهي المسماة اليوم بشرشال الواقعة بولايّة تيبازة، كمّا سمّوا المغرب الأقصى بدولة "موريتانيّة الطنجيّة" وعاصمتها تينجيس أي طنجة.

أمّا في العهد الموالي للرومان وهو العهد البّيزنطي أو الروم فقد سمّوها "نوميديا" كمّا سمّوا تونس "روجيتانا".

أمّا الجغرافيون العرب المسلمون فقد قسّموا كلّ الشّمال الإفريقي إلى ثلاث مقاطعات أساسيّة معروفة إلى يومنا هذا وهي: المغرب الأدنى المسمّى حاليا بتونس، المغرب الأوسط المسمّى بالجزائر والمغرب الأقصى، وهي أقاليم يحدّها من الشّمال بحر الروم كما سمّاه المسلمون أو ما يعرف اليوم بالبّحر الأبيض المتوسّط، ومن الشّرق شبه الجزيرة العربيّة، ومن الغرب بحر الظلمات أو ما يعرف بالمحيط الأطلسي، أمّا من الجنوب فيحدّها بلاد السّودان الشّرقي والأوسط والغربي أو ما يعرف اليوم بالصحراء الكبرى. وتعدّ هذه الأقاليم الثّلاثة من الناحيّة الطبيعيّة إقليما واحدا بخصائص ومميزات واحدة.

وتبدأ الحياة العلميّة والثّقافيّة للمغرب الأوسط (الجزائر) بدءا حقيقيا بالفتح الإسلامي لمدنه لأنّ الجيوش العربيّة التّي حملت الرسالة الدينيّة فتحت أيضا طرقا للتبادل الثّقافي واللغوي والعلمي وذلك بانتقال العلماء والمثقفين ورجال الدين إليها.

أمّا المستعمرون الذين سكنوا الجزائر قبل الفتح العربي والذين هم الإغريق والرومان والبّيزنطيون أو الروم على التّوالي فإنّ البّربر لم يهضموا ثقافاتهم ولا دياناتهم لأنّهم حاربوهم منذ أن وطئت أقدامهم الجزائر. وقد دخلت النصرانيّة البّلاد مع الرومان منتصف القرن الثّالثّ الميلادي، ولم يرض البّربر بها أوّل الأمر رغم نجاح الكنيسة الرومانيّة من تنظيم نفسها وإنشاء الكثير من الكنائس المدعّمة من طرف الدولة الرومانيّة، لكن سرعان ما تغلغلت في نفوس البّربر بفضل مبادئها الداعيّة إلى السّلام.

ثمّ ظهرت انحرافات داخليّة خارجة عن نظام الكنيسة الرومانيّة بالجزائر وطرابلس بسبب رفض انتخاب سيسليان أسقفا لقرطاجنة (جنوب تونس) وذلك عام 257م (ابن خلدون، 2000) فتظاهرت مجموعات كبيرة من البّربر في كلّ الشّمال الإفريقي متحالفين مع الخارجين عن نظام الكنيسة الرومانيّة والذين هم أصحاب المذهب الدوناتي، وظهر حينها القديس أغسطين

الذي هاجم الدوناتيين وأرغم البّربر على العودة إلى الكاثوليكيّة، وتحالفت معه الدولة الرومانيّة فاستطاع بمذهبه الفلسفي من قمع الثّورات وإرغام الشّعب على العودة إلى الكاثوليكيّة بفضل إتباع مذهب الإرهاب والعنف ضدّ المنشقّين حتى سيطروا على البّلاد كلّها.

ثمّ وقعت الجزائر من جديد تحت حصار الوندال الجرمان الذين دخلوها عن طريق إسبانيا في القرن الخامس الميلادي واستيلائهم على قرطاجنة عام 435م، فخربوا البّلاد وفرضوا مذهبهم الديني الأريوسي القائل بطبيعة المسيح البّشريّة، واضطهدوا الكاثوليكيين وكنائسهم وأفشوا الفساد في كلّ مكان، لكنّهم لم يلبثوا طويلا بسبب قيام حركات شعبيّة قويّة بقيادة البّربر والبّيزنطيين الذين كانوا يترصدون بالبّلاد لإخراجهم من أرض الجزائر فضاع حكمهم ومعتقداتهم الدينيّة والثّقافيّة ليحلّ محلّهم الحكم البّيزنطي. كما انتهى الحكم البّيزنطي الرومي بالجزائر بمقتل بطريقهم جريجوريوس أو جرجير كمّا سمّاه العرب الفاتحون على يدّهم. (ينظر: ابن خلدون، 2000).

وتجدر الإشارة إلى أنّ كلّ المستعمرين الذين توالوا على حكم الجزائر من إغريق ورومان وبيزنطيين لم يتجرؤوا على التّوغّل إلى ما وراء الشّريط السّاحلي للجزائر أي أنّهم فضّلوا البّقاء والاستقرار في المناطق السّاحليّة لبلاد المغرب كلّه المطلّ على البّحر الأبيض المتوسّط من طرابلس إلى طنجة لحيويته في التّعامل الاقتصادي لذا فإنّ معتقداتهم الدينيّة وثقافاتهم ولغاتهم لم تتعدّ المدن السّاحليّة لكلّ المغرب، وفي الجزائر لم يتعدّوا السّاحل المطلّ على البّحر المتوسّط، لذا فإنّ ثقافاتهم ولغاتهم لم تتوغل إلى ما وراء السّاحل، وقيل عن العرب الفاتحين إنّهم أوّل من تجرّأ على اقتحام ديار البّربر وجبال الأطلس إلى المدن الداخليّة للجزائر فوصفوا أنّهم أوّل من عرف البّربر معرفة صحيحة، ومن سبقهم من إغريق وروم فكانوا نادرا ما توغّلوا إلى داخل بلادهم وتعرّفوا عليهم.

وقيل في تسميّة وتفسير كلمة بربر لقبائل المغرب من برقة إلى طنجة ومن بحر الروم إلى أقاصي الصحراء الكبرى "إنّ البّربر لفظ إغريقي كان اليونان يطلقونه على كلّ من لا يتكلّم الإغريقيّة، وسمّوا سكان المغرب بالبّربر لذلك" (مؤنس، 2004)، وقيل إنّ روما قد استعملت كلمة بربر للشعوب التّي حاربت الرومانيّة، وقد أطلقت كلمة بربر في الأصل على كلّ الشّعوب الجرمانيّة التّي هاجمت إمبراطوريتها، وسمّوا المغاربة بالبّربر لأنّهم لم يهضموا حضارتهم بل قاوموا الحكم الروماني وسببوا لدولتهم الكثير من المتاعب. (عبد الحميد 1995).

والبّربر قبائل وأمم لا تعدّ ولا تحصى، يصنّفون إلى قسمين: البّربر البّرانس وهم يسكنون الشّريط السّاحلي والسّفوح الشّماليّة لجبال الأطلس، وهم ممّن سكن البّلاد منذ أقدم العصور. أمّا الصنف الثّاني فهم البّربر البّتر وهم جدد نسبيا.

ـ اللغة العربيّة والمجتمع البّربري: كان المجتمع البّربري في المغرب الأوسط (الجزائر) قبل الفتح العربي الإسلامي يتحدّث اللغة البّربريّة الصرفة، ولم يكن قد هضم اللغات التّي كان يتكلّمها المستعمرون الأوائل من إغريق وروومان وروم ممّن سكن الشّمال الإفريقي، لكن حين دخل الفاتح العربي المغرب الأوسط لنشر دين الإسلام فإنّه قد وجد أشتاتا كبيرة من البّربر على امتداد كلّ السّاحل يتحدث إلى جانب البّربريّة لغةً قريبة إلى اللغة العربيّة من حيث الألفاظ والتّراكيب وهي اللغة "البّونيّة" أو "البّونيقيّة" والتّي دخلت مع الفينيقيين أوائل القرن الثّالثّ عشر قبل الميلاد السّاحل الإفريقي، وقد نقل القديس أغسطين أنّ البّونيّة كانت متغلغلة في البّوادي المغاربيّة حتى نهايّة عهد الوندال الجرمان وقبل الفتح العربي بقليل.

وقد تبنّى البّربر العديد من الألفاظ والعبارات البّونيّة والمنتشرة في الكثير من القبائل البّربريّة. واللغة البّونيّة لغة منحدرة من اللغة الكنعانيّة كان يتكلّمها الفينيقيون الذين دخلوا السّاحل الإفريقي في القرن الثّالثّ عشر قبل الميلاد، وقد أسسوا فيه عدّة حواضر أشهرها مدينة أوتيك ثم قرطاجنة بجنوب تونس عام 814 قبل الميلاد وحاضرة ليكس حوالي 1100 قبل الميلاد بالمغرب الأقصى، أمّا قبل ذلك فقد كانت حضارتهم بجبال لبنان وسواحل الخليج العربي بالبّحرين والقطيف. (بن عبد الله، دت).

والبّونيّة لغة قريبة من العربيّة من حيث ألفاظها وقوالبّها وقد فتحت آفاقا شاسعة لانتشار اللغة العربيّة بكلّ المغرب الإسلامي، لذا فحين دخل الفاتح العربي فإنّه لم يجد صعوبة في توصيل الرسالة الدينيّة إلى البّربر باللغة العربيّة لأنّه قد تغلغلت على السّنتهم قوالبّ كثيرة من اللغة البّونيّة.

وقد كشفت رخامة قديمة بالبّرازيل كتبت باللغة البّونيّة من طرف الفينيقيين الذين سكنوه وفيها هذه الجملة: "هنا أحنا بني كنعان فرنم حقرة حمل" ومعناها باللغة العربيّة الفصحى كما نقلها الأستاذ عبد العزيز بن عبد الله رئيس المكتب الدائم لتنسيق التّعريب بالوطن العربي: "هنا نحن بني كنعان من فرانم تحملنا الاحتقار".

وقال هي سبع كلمات بونيّة لا يوجد فيها أيّ دخيل وإنّما هو انحراف بسيط عن العربيّة الفصحى بسبب الاستعمال العامي المتداول. (بن عبد الله، دت).

وكان البّربر يستعملون الكثير من الألفاظ والعبارات البّونيّة في مختلف القبائل والبّوادي لذا فلم يصعب على الفاتحين من بني أميّة أمثال عبد الله بن سعد بن أبي سرح ومعاويّة بن خديج السّكريني وعقبة بن نافع وموسى بن نصير وحسان بن النعمان الغساني وغيرهم تبليغ الرسالة الدينيّة إلى البّربر الذين كانوا قد تبنّوا

الكثير من الألفاظ والعبارات والقوالبّ المشابهة للعربيّة من البّونيّة.

وقد سيطرت اللغة البّونيّة على مختلف النشاطات العلميّة والثّقافيّة في كلّ المدن المغاربيّة وكانت اللغة الرسميّة للدواوين والعبادات منذ عهد دخول الفينيقيين، وقد تعلّق البّربر بالفينيقيين دينيا وعبدوا ما عبدوه من آلهة وأوثان وطقوس وسيطرت ديانتهم الوثنيّة عليهم كثيرا، لذا استمرت اللغة البّونيّة الفينيقيّة دينيا وثقافيا إلى قرون متأخرة بكلّ المدن المغاربيّة إلى جانب اللهجات المحليّة البربريّة، وحين دخل المستعمرون الإغريق والرومان والروم فإنّ لغاتهم وثقافاتهم لم تؤثّر في الحياة العلميّة والثّقافيّة والدينيّة كثيرا لأنّهم وجدوا اللغة البّونيّة هي المسيطرة، وقد ارتبط بها البّربر كثيرا.

أمّا الفاتحون العرب من بني أميّة فإنّهم لم يصعب عليهم فهم البّربر كما لم يصعب لهؤلاء فهم الرسالة الدينيّة وجدوى الفتح، وقيل عن فتح المغرب كلّه إنّه قد استغرق اثنتي وسبعين عاما وهي مدّة طويلة قياسا بفتح مصر والشّام وفارس وغيرها، وقد ظنّ البّربر في العرب مظنّ السّوء أوّل الأمر كغيرهم من المستعمرين الذين دمّروا وخرّبوا، لكن سرعان ما فهم البّربر غايّة العرب من الفتح فرحّبوا بهم وأسلموا لدعوتهم واحتضنوها.

بدأت اللغة العربيّة مسيرتها بالمغرب الأوسط الجزائر وغيره بتوجيه خلفاء بني أميّة بالمشرق عنايتهم إليه كسائر المدن المغاربيّة الأخرى، وذلك حين استقرّت أوضاعه السّياسيّة وفتحت أمصاره، فأرسلوا إليه عدّة بعثات دينيّة وعلميّة لنشر الإسلام واللغة العربيّة وثقافتها، فأقدم عاملهم عقبة بن نافع على تأسيس مدينة القيروان التّي صارت أوّل مركز لتعليم اللغة العربيّة وعلومها، ثمّ بعث الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان من المشرق حسان بن النعمان الغساني للاهتمام بأمور اللغة العربيّة وثقافتها بديار البّربر، فتقدّم بها أشواطا كبيرة حين دوّن بها الدواوين ورسّمها كلغة دولة وأوجب تعلّمها على كلّ السّكان المسلمين وغير المسلمين بأمر من الخليفة عبد الملك الذي أمر بإحلال العربيّة محلّ جميع اللغات في كلّ أقاليم الدولة الأمويّة المفتوحة. (شريط، 1983).

وتوالتّ بعثات التّعريب بإرسال العلماء والفقهاء والقراء ليعلّموا الناس القرآن الكريم ويفقهوهم فيه وفي أسرار اللغة العربيّة في كلّ المغرب الأقصى والأوسط والأدنى حتى فتحت كلّ مدن المغرب وعرّبت وكان أن رحّب البّربر بكلّ تلك المحاولات التّي بدأت تثمر على السّنتهم.

وولدت أوّل صرخة بلغة الضاد على لسان طارق بن زياد في المغرب الأقصى إلى الجيش البّربري الضخم الذي أعدّ آنذاك لفتح الأندلس، ولم يصعب على الجيش البّربري فهم خطبته الشّهيرة والتّي كان مطلعها: "يا أيّها الناس أين المفرّ البّحر من ورائكم والعدّو من أمامكم وليس لكم والله إلّا الصدق والصبر". (بن عبد الله، دت).

وشرعت حينها حملات التّعريب تقوى شيئا فشيئا بدايّة القرن الثّاني للهجرة بإرسال الخليفة عمر بن عبد العزيز مجموعة من المعلّمين العرب إلى كلّ المدن المغاربيّة لتعليم الناس مبادئ العربيّة وعلومها والدين الإسلامي، كما نزلت على امتداد القرون الخمسة الأولى للهجرة مجموعات كبيرة من العرب الفصحاء بكلّ المغرب، وفي طليعتهم قبائل عدنان وربيعة وغطفان وتميم وكنانة وقيس وتغلب وكانت أغلبيتهم عرب عدنان (شريط، 1983) وكانت عربيّتهم مضريّة بذرت البّذور للغة العربيّة الفصيحة.

كما نزلت به مجموعات كبيرة من يهود خيبر وانغمست في قبائل بربريّة كجراوة ونفوسة وفندلاوة ومديونة وبهلولة وغياثة وفازاز (بن عبد الله، دت) وكانت عربيّتهم صرفة بذرت الجذور الأولى لانتشار لغة قريش على صعيد واسع إلى جانب لغتهم العبريّة القريبة أيضا من البّونيّة.

وفي القرن الثّالثّ الهجري زجّ الفاطميون العبيديون بأرض المغرب كلّه مجموعات كبيرة من عرب بني هلال وبني سليم فتوجّهت طوائف كبيرة منهم إلى البّوادي الصحراويّة بحكم طبيعتها البّدويّة فاستقرت في صحاري المغرب الأدنى والأوسط والأقصى وغمرت أجزاء كبيرة منها بحكم الطابع الصحراوي لجنوب تلك الأقاليم المناسب لها، فاحتكّت بالقبائل البّربريّة فسهل أن لان لسان البّربر إلى العربيّة الفصيحة.

ومن العوامل الأخرى التّي أسهمت في تعريب المغرب الإسلامي تصاعد الفكر الإسلامي بسبب التّنافس الحاد بين الحكّام العرب في المغرب من أمويين وعباسيين وأدارسة وفاطميين على بلاط الحكم بالدعوة إلى مذاهبهم ومبادئهم من دعوة إلى نشر الإسلام ومبادئهم السّياسيّة وذلك بإقامة ملتقيات العلوم والمعارف ومجالسّ الخلفاء والعلماء في مختلف العلوم لاستقطاب الناس، وقد اتّسعت بتلك الملتقيات والمجالسّ شبكة نفوذ العربيّة في المجتمع البّربري، ولم يكد ينتصف القرن الثّامن الهجري حتّى استعرب كلّ المغرب الإسلامي بفضل العنصر البّشري المهاجر من المشرق، وقد اتّسع نفوذ اللغة العربيّة التّي أصبحت اللغة الرسميّة لكلّ البّلاد وأصبحت لغة العلم والدين في المدارس والجوامع والمساجد والرباطات وصار الإقبال على تعلّمها في تزايد مستمر حتى تقلّصت اللهجات البّربريّة تقريبا داخل المغرب الأوسط وغيره لتنكمش في الأطلس السّاحلي.

وفي خلافة الدول الكبرى التّي توالتّ على حكم المغرب الأوسط بعد الفتح كالدولة المرابطيّة في القرن الخامس الهجري فإنّ أمراءها كانوا محبّين للعلم والعلماء وكانوا يستقدمون من المشرق والأندلس أعيان اللغة والبّلاغة ويستضيفونهم في قصورهم ويقدّمون لهم الرعايّة اللازمة للاستعانة بهم في تسيير شؤون اللغة العربيّة والنظر فيها، يقول في ذلك عبد الواحد المراكشي تـ647هـ صاحب (المعجب) عن أمير المرابطين يوسف بن تاشفين: "وانقطع إلى أمير

المسلمين يوسف بن تاشفين من الجزيرة من أهل كلّ علم فحوله حتى أشبهت حضرته حضرة بني العباس في صدر دولتهم، واجتمع له ولابنه من بعده من أعيان الكتّاب وفرسان البّلاغة ما لم يُتفق اجتماعه في عصر من الأعصار". (المراكشي 1962).

وفي عصر الموحّدين في القرن السّادس الهجري كانت الحياة العلميّة والثّقافيّة تكاد تفوق في ازدهارها في مختلف العلوم ما كانت عليه أيام الخلفاء العباسيين بالمشرق وملوك الطوائف بالأندلس، وقد عمل الموحّدون على تدعيم ركائز الثّقافة العربيّة والبّربريّة معا بتنشيط البّحث العلمي وتشجيع العلماء وتكريمهم واستقدامهم من المشرق والأندلس، وقد أسسوا أكبر حضارة عربيّة في كلّ المغرب الإسلامي، وكان اهتمامهم بشؤون اللغة العربيّة كبيرا ومن أجل ذلك كانوا ينقّبون عن كلّ الكتب العربيّة بطلبها من سائر الجهات بأثمان باهظة فأسسوا عدّة خزائن للكتب والمخطوطات وكانوا يتباهون بها كما كانوا يعيّنون لها ولاة حريصين عليها حتى أحيوا تقريبا معظم الكتب والمؤلّفات التّي أحرقتها الجيوش التّتاريّة ببغداد، يقول في ذلك الأستاذ عبد الله كنون: "جمع الأمير يوسف بن عبد المؤمن الألوف المؤلّفة من الكتب العربيّة، وكانت مكتبته تضاهي مكتبة الحكم المستنصر بالله الأموي، وكانت لخزانة الكتب أيامهم ولايّة خاصة لا يولّونها لأيّ كان لأنّ أمرها عظيم". (كنون، 1960).

وقد تعلّق المغاربة باللغة العربيّة تعلّقا شديدا ومن مظاهر ذلك أنّهم كانوا يتشاطرون في مستوى ثقافتهم العربيّة، واشتهرت حينها قبائل بربريّة كثيرة كانت مهبط روّاد العلم يفد إليها من مختلف الأمصار جماعات من البّربر قصد التّعلّم والتّفقه في العربيّة والقرآن والفقه، كمّا سمّوا مدنهم بالكثير من الأسماء المشرقيّة كالبّصرة والقدس والقاهرة والشّام الصغيرة ولقّبوا الكثير من نبغائهم بألقاب مشرقيّة، كمّا أنّهم فضّلوا الأرقام العربيّة في العدّ والحساب خلافا للمشرق المستعمل للأرقام الهنديّة.

كمّا برع المغاربة في اللغة العربيّة وبلاغتها وظاهوا في ذلك المشارقة، وأكبوا على كتبهم حفظا وتعليما في اللغة والأدب والشّعر والنحو والبّلاغة وعلوم القرآن، وأُثرت عنهم أمثال كثيرة في حسن العلم والأدب والحفظ، وظهرت أسماء عباقرة كثيرة تركت طابعا مميّزا في الثّقافة العربيّة وذاع صيتها في المشرق والمغرب والعالم كلّه أمثال: يحي بن معط الزواوي ت628هـ صاحب أوّل ألفيّة في النحو أبهرت العالم، وأحمد بن يوسف التّيفاشي الجزائري ت580هـ الذي كانت كتبه معتمدة عند علماء الفلك بأوربا إلى زمن متأخّر وترجمت إلى عدّة لغات، وعبد الرحمان بن خلدون ت808هـ الذي ارتقى بالتّاريخ من السّرد والقصص السّاذج إلى درجة العلم المفلسف، وابن منظور القفصي الإفريقي ت711هـ صاحب (لسان العرب) الذي يعتبر أكبر موسوعة في ألفاظ اللغة العربيّة، وابن رشيق القيرواني

ت456هـ صاحب (العمدة) التّي تعتبر أوّل مرحلة لوضع أسس النقد الأدبي الصحيح، وابن الجزار القيرواني ت369هـ الذي اشتهرت كتبه في الطبّ وترجمت إلى اللغة اللاتينيّة ...

ولا يزال المغاربة إلى يومنا هذا يهتمّون بشؤون اللغة العربيّة وثقافتها من خلال إنشاء معظم البّلدان المغاربيّة مجامع لغويّة ومكاتب للحفاظ على كيانها وترقيتها ومواكبة العصر ناهيك عن اعتمادها كلّها اللغة العربيّة لغة رسميّة لها.

قائمة المصادر والمراجع:

1 . ينظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الفكر (بيروت: دار الفكر، 2000).

2 . ينظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، دار الفكر (بيروت: دار الفكر، 2000).

3 . حسين مؤنس، معالم تاريخ المغرب والأندلس مكتبة الأسرة (القاهرة: مكتبة الأسرة، 2004)، ص 28.

4 . سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ المغرب العربي منشأة المعارف (الإسكندريّة: منشأة المعارف، 1995) ص79.

5 . عبد العزيز بن عبد الله، تطوّر الفكر واللغة في المغرب الحديث، دار لسان العرب (لبنان: دار لسان العرب ، دت)، ص 19.

6 . عبد العزيز بن عبد الله، تطوّر الفكر واللغة في المغرب الحديث، دار لسان العرب (لبنتان: دار لسان العرب ، دت)، ص 31، 32.

7 . عبد الله شريط، تاريخ الثّقافة والأدب في المشرق والمغرب، المؤسسة الوطنيّة للكتاب (الجزائر: المؤسسة الوطنيّة للكتاب، 1983)، ص 127.

8 . عبد العزيز بن عبد الله، تطوّر الفكر واللغة في المغرب الحديث، دار لسان العرب (لبنان: دار لسان العرب دت)، ص 35.

9 . عبد الله شريط، تاريخ الثّقافة والأدب في المشرق والمغرب، المؤسسة الوطنيّة للكتاب (الجزائر: المؤسسة الوطنيّة للكتاب، 1983)، ص 146.

10 . عبد العزيز بن عبد الله، تطوّر الفكر واللغة في المغرب الحديث، دار لسان العرب (لبنان: دار لسان العرب دت)، ص 32.

11 . عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، دون ناشر (دب: دن، 1962)، ص227.

12 . عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي دار الثّقافة (طنجة: دار الثّقافة، 1960)، ص 135.

تزاوج اللغة الامازيغيّة بغيرها من اللغات في الممارسة والتّنوع اللغوي في الجزائر

The intermingling of Amazigh and other languages in practice and linguistic diversity in Algeria

أ. أمال قاسيمي*

تاريخ الاستلام: 03 / 04/ 2021 / تاريخ القبـــول: 26 / 04/ 2021

ملخّص: إن اشكاليّة التّعدّد اللّغوي أو التّداخل والتّزاوج اللّغوي هو أمر يعرفه العديد من الدّول منها الجزائر التّي تعيش في مجتمع يستخدم ما لا يقل عن ثلاث لغات في عمليّة التّواصل وهي العربيّة، الأمازيغيّة والفرنسيّة، بحيث تأثرت هذه اللّغات فيما بينها، أين أصبح الفرد يستخدم مفردات ذات أصل عربي أو فرنسي في اللّغة الأمازيغيّة، وهو الامر الذّي سنسعى لمناقشته في فحوى هذه الورقة البّحثيّة، مع تبيان اسباب هذا التّداخل وما هي تداعيات ذلك على اللّغة الامازيغيّة بالأخص.

كلمات مفتاحيّة: التّزاوج والتّداخل اللّغوي اللّغة الامازيغيّة؛ الممارسة اللّغويّة؛ التّنوع اللّغوي.

Abstract: The problem of multilingualism, intersectionality and linguistic intermarriage is something that many countries know, including Algeria, which lives in a society that uses three languages, namely Arabic, Amazigh and French, so that these languages are affected by each other, where the individual is using an Arabic or French vocabulary in Amazigh, which we will seek to discuss in the content of this paper, with the reasons for this overlap and the implications for this language.

Keywords: The Amazigh language; Linguistic practice; Linguistic diversity; Mating and language overlap.

1. **مقدّمة:** اتّسم الواقع اللّغوي الجزائري بالتّعدّديّة منذ ولوج العرب الفاتحين أرض شمال إفريقيا، أين اصبحوا يستعملون اللّغة الامازيغيّة باختلاف لهجاتها وكذا اللّغة العربيّة، إلا أنّ الغلبة كثيرا ما سجلت للّغة العربيّة، بيد أنّ تبنيها لبعض المصطلحات البّربريّة أحدث بها شرخا لغويا، أدّى إلى

*جامعة الجزائر3، الجزائر، البريد الإلكترونيّ: kassimi.amel@univ-alger3.dz (المؤلف المرسل)

نشأة نمط لغوي شفاهي جديد يختلف نوعا ما عن النّمط المشرقي؛ ومع كذا مع الاحتلال الفرنسي زاد التّعدّد وظهرت انواع من اللّهجات اللّغويّة وكان ذلك نتيجة التّزاوج اللّغوي بين العربيّة والامازيغيّة والفرنسيّة وحتى الاسبانيّة، الامر الذّي دفع بالمجتمع الجزائري الى أن يستعمل عدة لغات؛ أي اللّغة العربيّة ليست لغته الوحيدة، فهو كما وصفته الأستاذة (خولة طالبّ الإبراهيمي)بأنه «مجتمع معقد[1]» فقد رتبت اللّغات المتواجدة فيه وقسمتها إلى ثلاثة فضاءات لغويّة :الفضاء العربي وهو المنتشر عددا وجغرافيا، ويمتاز هو الاخر بتعدديّة مرتبطة باستخدام اللّغة العربيّة الفصحى باعتبارها لغة المدرسة والتّعامل الرّسمي إلى جانب تعدد في اللّهجات المختلفة والمتداولة بين عامة المتحدثين في المجتمع(المنطقة الشّرقيّة، والغربيّة والعاصمة وضواحيها ومنطقة الجنوب)، أمّا الفضاء الثّاني فهو الفضاء الأمازيغي، إذ تعتبر الأمازيغيّة اللّغة الوطنيّة للجزائر كما أصبحت مؤخرا لغة رسميّة ثانيّة للبلاد حسب ما اقر به الدّستور إلى جانب اللّغة العربيّة وهذا الفضاء يطرح أيضا مسألة التّعدّديّة بحكم أنه يعرف تنوّعا لهجيا(اللّهجة القبائليّة الشّاويّة التّرقيّة، المزابيّة...) وهذا إلى جانب اللّغة الأجنبيّة والمتمثلة في الفرنسيّة والتّي تركت آثارا ما تزال موجودة إلى اليوم نتيجة السّياسة الاستعماريّة.

وعليه فإن العديد من العلماء يتفقون أن الواقع اللّغوي في الجزائر معقد للغايّة والذّي يرجع حسب رأيهم إلى احتكاك عدة لغات تؤدي وظائف متنوعة جدا، لغات مكتسبة منذ الولادة ومستعملة في الوسط الأسري، هي اللّغات الأم أي الأمازيغيّة بتنوع لهجاتها والعربيّة الدّارجة وحتى اللّغة الفرنسيّة وهي لغات شفهيّة مستعملة في الحالات غير الرّسميّة، وهي منتشرة في المحيط الاجتماعي، أمام هذا التّزاوج تعرف اللّهجات الامازيغيّة باختلاف انواعها استخداما واسعا من طرف العديد من الافراد الجزائريين في مختلف الولايات مع العلم أن هذه اللّغة قد تأثّرت باللّغات الاخرى كالفرنسيّة والعربيّة والاسبانيّة اين اصبح مستخدمو اللّغة الامازيغيّة يستعملون مصطلحات عربيّة او فرنسيّة للإشارة الى اللّغة الامازيغيّة وهو ما يبين مدى تأثرها باللّغات الاخرى.

إنطلاقا مما سبق سنحاول في هذه الورقة البّحثيّة ان نناقش قضيّة التّزاوج بين اللّغة العربيّة واللّغات الاخرى في الجزائر، من خلال قراءة وتحليل لبعض من المصطلحات الامازيغيّة التّي تستعمل في الحياة اليوميّة، وهي في الاصل تعود الى اللّغات الاخرى، أضف الى عرض المنشأ التّاريخي لهذه اللّغة وكذا تحديد مفاهيم الدّراسة وذلك من خلال ما يلي:

2. التّقديم المفاهيمي لمصطلحات الدّراسة

1.2. اللّغة الامازيغيّة: إن مصطلح أمازيغ من حيث صياغته اللّغويّة هو اسم فاعل وهي صيغة نادرة لا يوجد على وزنها إلا عدد قليل من أسماء الفاعل، ويرى بعض اللّغويين أن" أمازيغ "مشتق من

فعل آخر قد يكون هو الفعل" أزيغ "أو الفعل" يوزغ " وهو افتراض أنبنى على الخلط بين أفعال أخرى هي " ازغ "بمعنى أصاب أو اعترى و" يوزغ "بمعنى أخذ أو نال أو سقط أو اشتعل أو أضاء و"يووغ " بمعنى رعى في مكان أو بمعنى انتجع وعلى أي حال فإن المصطلح" أما زيغ "اسم قد يكون ذلك سبب التّسميّة هو الاعتزاز بالنّفس من قبل"إمازيغن "لأن الشّعوب تتخذ عادة أنسابها عنوانا للعزة والمناعة[2].

وإن كلمة" أمازيغ "هي جمع ل" ايمازيغن " ومؤنثة" تمازيغت "وجمع المؤنث" تمازيغن "ويحمل هذا اللّفظ في اللّغة الأمازيغيّة معنى الإنسان الحر والنّبيل وأبن البّلد وصاحب الأرض وتعني صيغة الفعل منه غز أو أغار، كما يرى الدّارسون للتاريخ أن المصطلح يرجع إلى الأب الأول" مازيغ "[3]

واللّغة الامازيغيّة هي لغة سكان يدعون ايمازيغن وهم سكان استقروا منذ العصر النّيوليتي في فضاء جغرافي يمتد من البّحر المتوسط الى النّيجر ومن المحيط الأطلسي الى الحدود اللّيبيّة المصريّة.[4]

وتنقسم اللّغة الامازيغيّة إلى ثلاث مجموعات لغويّة حسب تقسيم تاريخي وقومي:[5]

- مجموعة أمازيغيّة زناتة، وهي التّي تنتمي إليها اللّهجات الأمازيغيّة المتواجدة بليبيا والمغرب الاقصى وبعض اللّهجات الجزائريّة، كلهجة بني مزاب، وورقلة وتوقرت ولهجة الاوراس ولهجة بني سنوس...؛

- مجموعة أمازيغيّة صنهاجة، استقرت في بدايتها في شمال الصحراء الكبرى وبعد وصول الاسلام، أصبحوا منتشرين أيضا في بلاد السّودان أي على ضفاف نهري السّنغال والنّيجر، بدأت قبائل صنهاجة تستقر تلقائيا في الأطلس المتوسط منذ القرن التّاسع للميلاد، كما في جبال الرّيف وعلى السّاحل الأطلسي للمغرب، جزء من الصنهاجيين استقروا في شرق الجزائر(كتامة) ولعبوا دورا هاما في وصول الفاطميين للسلطة سلالات صنهاجيّة مثل الزّيريون والحماديون حكموا في افريقيا حتى القرن الثّاني عشر،

- مجموعة أمازيغيّة مصمودة، او كتامة وتختص بها اللّهجة الشّلحيّة في المغرب الأقصى وهذه المجموعات بدورها تحتوي على عدة لهجات والتّي قدرها أندري باسي (André Basset) بأكثر من 1200. يدل هذا الإنتشار العشوائي للهجة الأمازيغيّة في بلدان ومناطق مختلفة ومتباعدة عن بعضها البّعض على عدم وجود لغة رسميّة تضم كل اللّهجات الأمازيغيّة كما أنه لم يوجد أي تأثير اجتماعي أو اقتصادي أدى إلى توحيدها.

2.2. **الممارسة اللّغويّة**: ظهر استخدام هذا المصطلح في أواخر 1970 على يد (Grubach Simonin)ET (J.BOUTET,P,FIALA)، وتم تحديد جوهره على أنه : مجموعة من الممارسات الاجتماعيّة مع التّنظيم المدوج، وفي الوقت نفسه فإنها تنتج الأثار المترتبة على هذه

الحالات أين يظهر التّأثير المتبادل بين اللّغوي والاجتماعي من جهة وبين الممارسة والوضع من جهة أخرى.[6]

يتبين لنا من خلال هذا القول أن الممارسة اللّغويّة مرتبطة بالمجتمع فالمواقف الاجتماعيّة هي التّي تحددها وفي الوقت نفسه فإن الممارسات اللّغويّة هي التّي تسهم في الإنتاج والتّحويل وتشكيل خصوصيّة الفرد والمجتمع.

ومن وجهة نظر تجريبيّة: الممارسة اللّغويّة تشير إلى مفاهيم الإنتاج اللّفظي من النّطق enonciation الى الكلام parole او الأداء performance لكنه يختلف من الوجهة النّظريّة إلى التّركيز على مفهوم الممارسة وما اللّغة سوى جزء من مجموعة من الممارسات الاجتماعيّة سواء كانت ممارسة إنتاج أم تحويل إعادة إنتاج إذ أن ربط الممارسة باللّغة فيه تركيز على البّعد الفعلي من هذا النّشاط البّشري.[7]

"كما أنها تفاعل اجتماعي لغوي، أي استعمال لأنظمة لغويّة من خلال الإشارات والعلامات والنّظام، وعلى أسلوب مؤسس على الاختيار الذّي يقوم به ممارس اللّغة، وإن مستخدم اللّغة عندما ، langue وليس النّظام اللّغوي parole ومجاله الكلام يمارس النّشاط اللّغوي إنّما يصدر عن هذا النّظام، فيوظفه بطريقته الخاصة لأداء وظائف مختلفة" فالممارسة اللّغويّة ممارسة اجتماعيّة تحصل في التّجمعات، أو بين المتعّلم والمعّلم، وبين اثنين فما فوق، في لغة لها بناء عرفي متفق عليه، بالرّجوع إلى الدّافع الذّي يعيشه المتعّلم في وسطه الطبيع ومشاهدة هذا الواقع وملاحظته وثم استقراء المواد التّي يتم توظيفها توظيفا يقتضيه الوضع اللّغوي والأرضيّة المعرفيّة"[8]

وعليه يمكن أن نقول من خلال ما تقدم أن الممارسة اللّغويّة هي الطريقة التّي يتواصل بها الافراد في المجتمع والتّي تتخذ وضعيات مختلفة وخصائص لغويّة مميزة في اطار اسلوب معين، مع العلم أن هذه اللّغة الممارسة هي نفسها التّي يستعملها الفرد في الشّارع في البّيت والمؤسسات العمليّة.

3.2. التّنوع او التّعدّد اللّغوي: لعل لفظ التّعدّد اللّغوي يفضي مفهومه إلى استعمال أكثر من لغة داخل دولة او مجتمع أو حتى عند الفرد وقد عرفه (جون ديبوا) في كتابه –قاموس اللّسانيات- بقوله: التّعدّد اللّغوي عندما تجتمع أكثر من لغة في مجتمع واحد او عند فرد واحد ليستخدمها في مختلف أنواع التّواصل، والمثال المشهور هو دولة سويسرا حيث الفرنسيّة والايطاليّة والالمانيّة هي لغات رسميّة بها، [9] كما يحيل إلى استعمال اللّغة او قدرة الفرد أو على الوضعيّة اللّغويّة لمجتمع أو أمة كاملة، [10] وغالبّا ما يصنف التّعدّد اللّغوي بشكل عام تحت مصطلح (الثّنائيّة اللّغويّة) وذلك لامكانيّة ايجاد فرد يتقن أكثر من لغة، وصعوبة وجود مجتمعات يتقن أهلها جميعا أكثر من لغة ويستخدمونها بشكل اعتيادي، وبناء على ذلك يرى (مايكل كلين) أن التّعّدد اللّغوي يصعب

ضبطه بتعريف معياري، يمكن تقبله في الواقع، لأنه حينها يتطلب ممن يصطلح عليهم بثنائيي اللّغة او متعددي اللّغة الحصول على قدرة متساويّة في اللّغات واكتسابها بشكل متزامن، أو استعمالها في نفس السّياقات.[11]

وعليه فإن دراسة التّعدّد اللّغوي يجب ان تتضمن دراسة أنظمة اللّغة وأنساقها في الاتصال اللّغوي وكذا وظائف اللّغة في المجتمع ووضعيّة الأفراد المتكلمين بأكثر من لغة في المجتمع الواحد لأن بينهما جميعا علاقات تربطهم معا بعضهم البّعض، ولعل هذا ما جعل كثيرا من المجالات المعرفيّة تقبل على دراسة التّعدّد اللّغوي نحو اللّسانيات، والسّوسيو- لسانيات، والسّوسيو- لوجيا وعلم اللّغة النّفسي وعلم النّفس الاجتماعي والدّيموغرافيا.[12].

أما **التّداخل اللّغوي** فنعني به عمليّة لغويّة يتم فيها انتقال خصائص لغة ما إلى لغة أخرى أو إلى لهجة أخرى في المستويات اللّغويّة المعروفة (الصوتيّة والصرفيّة والتّركيبيّة والدّلاليّة)، وهذا الانتقال ليس له ضوابط يحتكم إليها، فقد ينتقل من اللّغة الأم إلى اللّغة الثّانيّة أو العكس، وهذا الانتقال يتم بشكل عفوي لا شعوري، فهو عبارة عن خليط لغوي بين اللّغة الأصليّة (لغة الأم) واللّغة الثّانيّة المكتسبة.[13]

وقد عرفه (لويس.ج.كالفي) اخذا عن (فانريش) بقوله: يدل لفظ التّداخل على تحوير للبنى ناتج عن ادخال عناصر أجنبيّة في مجالات اللّغة الأكثر بناء مثل مجموع النّظام الفونولوجي وجزء كبير من الصرف والتّركيب، وبعض مجالات المفردات (القرابة، اللّون، الزّمن..)[14]

ويذهب صالح بلعيد إلى القول بأن التّداخل اللّغوي في عمومه يشير إلى الاحتكاك الذّي يحدثه المستخدم للغتين أو أكثر في موقف من المواقف، وقد تكون للبيئة الاجتماعيّة التّي يعيش فيها الطفل فعاليّة أكثر في تولد توجه سلبي أو ايجابي تجاه لغة ما أكثر من الأخرى وهنا يظهر أثر اللّغة الأجنبيّة في اللّغة القوميّة،[15] فالتّداخل اللّغوي يظهر على لسان الفرد حين الاستعمال يظهر احتكاك لغتين، فتكون اللّغة الأم أكثر تأثيرا في اللّغة الأخرى؛ ويظهر ذلك جليا أثناء استعمال اللّغة الثّانيّة في صيغها الصرفيّة وكذا التّركيبيّة.

إلى جانب أخر يعرفه اللّسانيون الغربيون بأنه تأثير اللّغة الأم على اللّغة التّي يتعلمها المرء أو إبدال عنصر من أي عناصر اللّغة الأم بعنصر من عناصر اللّغة الثّانيّة ويعني العنصر هنا صوتا أو كلمة أو تركيبا،[16] أي أن وجود لغة ما بجانب اللّغة الأم يؤدي حتما إلى تأثير اللّغة الأولى في الثّانيّة أو العكس في العناصر الصوتيّة والصرفيّة والتّركيبيّة؛ فينتج لنا خليط لغوي أثناء التّداول أو في عمليّة الاستعمال اليومي.

3. العرض التّاريخي للوجود اللّغوي للأمازيغيّة:

قبل التّطرق الى تاريخ ظهور اللّغة

الامازيغيّة الى الوجود والاستعمال وجب علينا ان نعرض الأراء المختلفة في أصل التّسميّة (الامازيغيّة) بعدها نشير الى اصل الشّعب الامازيغي لنختم بظهور وتطور وانتشار اللّغة الامازيغيّة خاصة في الشّمال الافريقي.

وعليه أكدت المصادر الكلاسيكيّة القديمة من يونانيّة ولاتينيّة أن اسم" أمازيغ" قديم جدا وكان معروفا حتى في العهد الفينيقي، وورد بصيغ متعددة منها" مازيس" ونتيجة لصعوبة نطق الكلمة واختلاف أصول الأصوات بين اللّغات وخاصة الإغريقيّة واللّغة اللّاتينيّة تغيرت الكلمة فأصبحت" امازي "مما جعل الكاتب الرّوماني (يلينرس) يقول في هذا الموضوع : يتعذر على حناجر البّربر أن تستطيع النّطق بأسماء قبائلهم ومدنهم كما نجد في الأخبار المتفرقة أن "مازيس "كان يطلق على شعب قوي أقلق الرّومان كثيرا بثوراته، حيث تذكر بعض المصادر البّيزنطيّة انه كان أيضا يطلق على أهل أفريقيا.[17]

فقد مرت الاف السّنين واجه فيها الشّعب الأمازيغي تقلبات التّاريخ المتميز خاصة بالفتوحات والغزو ومحاولات الدّمج لهذا الشّعب الموزع في هذه البّلاد الشّاسعة التّي تبدأ من غربي مصر إلى المحيط الأطلنطي وتمتد إلى أعماق الصحراء في النّيجر ومالي، هذه المنطقة التّي تمثل ربع القارة الأفريقيّة ليست كلها اليوم ناطقة بالامازيغيّة، وأكثر من ذلك فإن عربيّة شمال افريقيا اليوم هي لغة العلاقات الاجتماعيّة في التّجارة والدّين والدّولة، ما عدا الهامش الجنوبي من الصحراء الممتد من السّنيغال إلى تشاد، ومع ذلك تظل المجموعات النّاطقة بالأمازيغيّة معزولة ومقطوعة بعضها عن بعض تتجه إلى التّطور داخليا بطرق مختلفة ذات أبعاد وأهميّة مختلفة جدا، بحيث تمثل المجموعة القبايليّة (Groupe Kabyle) في الجزائر ومجموعتا آيت زيان والشّلوح (Braber et Chleuh) في المغرب بضعة ملايين من الأفراد ولكن في أقاليم محدودة(Ilots) على عكس الواحات الصحراويّة التّي تمثّل أقاليم شاسعة ولكن عدد النّاطقين باللّهجات الأمازيغيّة فيها قد لا يتعدّى أحيانا بضعة آلاف وهذا ما يجعل خرائط امتداد اللّغة الأمازيغيّة غير ذات دلالة كبيرة ،فالإقليم الصحراوي الذّي تغطّيه اللّهجات التّارقيّة في الجزائر وليبيا والمالي والنّيجر إقليم واسع، ولكن الرّحّل الذّين يجوبونه والمزارعون القلائل من ذوي نفس اللّغة لا يكادون يتجاوزون بضع مئات الآلاف، وهم مساوون تقريبا لسكّان المزاب الذّين يتمركزون في الصحراء الشّماليّة في إقليم أقلّ ألف مرّة من الإقليم التّارقي، أمّا الكتلة القبايليّة فهي آهلة 10مرّات أكثر من المنطقة الأوراسيّة الأوسع منها ، حيث يتكلّم السّكّان هناك لهجات أمازيغيّة متعدّدة، وهذه استنتاجات عميقة خرج بها باحثون في الالسّنيّة امتدّت على عقود وأخذت منهم جهدا ووقتا كبيرين.[18]

وفي هذا المجال يرى عثمان سعدي، الجزائري الأمازيغي الأصل والمنتسب إلى قبيلة النّمامشة بأن الأمازيغ أصلهم عربي، وأنهم ساميون، أي من العرب القدامى، استقروا بالمغرب ضمن هجرات سابقة للفتح الإسلامي.[19] واحتمال أنهم من العرب القدامى هو تقبلهم للدين الإسلامي بسهولة ورفضهم للديانات الأخرى.[20]

وهناك من رأوا بأنهم جاؤوا من أرض كنعان مثل المؤرخ العربي" عبد الحكيم "الذّي يقول أن البّربر كانوا مقيمين في فلسطين وأنهم هاجروا بعد انتصار" داوود "على" جالوت" باتجاه المغرب وهي نفس روايّة البّكري وهذا ما ذهب إليه بعض الأوروبيين حيث يقول هنري لوث بأن المؤرخ "بروكوب "كان قد كتب هو الآخر بأن البّربر ينعتون بالفلسطينيين لأنهم قدموا من فلسطين بعدما طردهم منها العبرانيون، ومن هنا نرى أن بعض المصادر تنسبهم إلى جد تاريخي يدعى "أمازيغ بن كنعان بن نوح"، الذّي كان قد هاجر من مدينة صور الكنعانيّة العربيّة بعد سقوطها بأيدي الرّومان إلى شمال إفريقيا وما يدعم هذا الرّأي ظهور الفينيقيين في غرب البّحر المتوسط منذ منتصف الألف الثّاني قبل الميلاد 1500ق.م.[21]

إلى جانب ذلك هناك اراء ترى بأن الأمازيغ هم سكان إنما ينحدرون من أصل عربي، حيث يرى ابن خلدون أن الأمازيغ هم بقايا القبائل القديمة التّي تسكن فلسطين، والتّي انقرضت باستثناء الأمازيغ.[22]

هذا بالنّسبة للأصل الامازيغي والذّي تتفق العديد من الأراء انه يعود الى العرب السّاميين وأنهم من السّكان الاصليين للشمال الأفريقي.

اما اللّغة الامازيغيّة فقد نسبت الى اللّغات السّاميّة- الحاميّة، بحيث استعمل الأفريقيون القدامى أو قدماء البّربر في الشّمال الأفريقي منظومة كتابيّة هي الذّي انبثق منها تيفناغ التّوارق ، والدّليل على ذلك هو أنّ النّقوش اللّيبيّة (Le Libyque)الخطّ اللّيبي والتّيفناغ القديم عثر عليهما في مناطق هي اليوم مستعربة تماما (في تونس وفي شمال شرقي الجزائر وفي منطقة الغرب وطنجة في المغرب وفي الصحراء الشّماليّة ...) وكانت هذه الكتابة في المناطق الشّماليّة من بلاد البّربر وعلى الخصوص السّاحليّة منها ،قد واجهت منذ وصول الفنيقيين منافسة كبرى من طرف الكتابة البّونيّة ثمّ اللّاتينيّة فيما بعد ، إلى الحدّ الذّي يجعلنا نقبل بالاستنتاج الذّي مفاده أنّ الكتابة اللّيبيّة في تلك المناطق طواها النّسيان عند أهلها وعلى الخصوص عند حلول الألفباء العربيّة مع انتشار الإسلام في القرن السّابع .أمّا في المناطق الصحراويّة البّعيدة عن المنافسة فقد ظلّت محفوظة بل امتدّت حتّى جزر الكناري التّي كان شعبها القديم القونش (Guanches) أمازيغيا والخلاصة أنّه يمكن التّأكيد بأنّه في

فترة تاريخيّة معيّنة كان لأسلاف الأمازيغ منظومة كتابيّة أصيلة منتشرة مثل انتشارهم من البّحر المتوسّط إلى النّيجر[23]

ومنذ سنة 1920 ادمج م.كوهن[24] (M.Cohen) اللّغة الامازيغيّة ضمن عائلة لغويّة كبيرة هي العائلة الحاميّة السّاميّة، بحيث تشمل السّاميّة (الاكاديّة، الكنعانيّة، الفينيقيّة، العبريّة، العربيّة...) وتضم الحاميّة اللّغات المصريّة القديمة واللّغات البّربريّة، واللّغات الكوشيّة التّي تشمل لغات صوماليّة، ولوغات الجالا، ولغات البّدجا، ولغات دنقلة...الخ. [25]ويشير العلماء إلى اندثار معظم اللّغات السّاميّة والحاميّة ولم يبق منها اليوم إلا البّعض، بحيث تعتبر اللّغة الامازيغيّة اللّغة الحاميّة الحيّة الوحيدة التّي لا يزال النّاس يستعملونها ويتواصلون بها في العديد من الدّول منهم الجزائر.

كما تعتبر اللّغة الأمازيغيّة لغة ذات مستويات متعددة، ويقصد جان- بتيست مارسيلسي (Marcellesi Jean-Baptiste) باللّغة ذات المستويات المتعددة على أنها: لغة ذات وحدة مجردة وناتجة عن نشاط اللّهجات وليست ناتجة ببساطة عن تشكل معيار وحيد، وإنما يتوقف وجودها على قرار كثرة مستعمليها، بمنحها اسما خاصا واعلان استقلاليتها عن اللّغات الأخرى المعترف بها، كما لا تزال اللّغة الأمازيغيّة لغة غير منمطة لتفرض معيار الاستعمال الصحيح ومع ذلك تتمتع بحيويّة لغويّة.[26] فهي لغة التّواصل اليومي، وتشكل لغة الام لجزء من سكان الجزائر.

4. أسباب التّزاوج اللّغوي بين الأمازيغيّة واللّغات الاخرى(العربيّة، الفرنسيّة، الاسبانيّة، التّركيّة..)

يحدث التّداخل نتيجة عوامل عدة لخصها عبد الصبور شاهين في النّقاط التّاليّة:

- الصراعات والحروب وارتباط المهزوم بالمنتصر وتقليده والولوع به خاصة إذا كان للمنتصر حضارة وثقافة ورقي، فتموت لغة المهزوم وتحيا لغة المنتصر بالتّداول والممارسة؛

- الهجرة القوميّة المكثفة وكذا الاستعمار الذّي كان سببا في انتشار اللّغات وحدوث عمليّة التّأثير والتّأثر مع اللّغات الأخرى؛

- يعد الاحتكاك ايضا من العوامل التّي تزيد من عمليّة التّأثير والتّأثر بين اللّغات، ولا يحدث هذا إلا عن طريق المجاورة أو التّجارة، هذه الأخيرة كان لها أثر كبير في دخول مفردات مختلفة لميادين متنوعة (الصناعة، التّجارة، الفلاحة،...)؛

- إن تعايش لغتين يجعل كلا منهما تتأثر بالأخرى فيتناقلان الألفاظ والمفردات التّي تسهم في حدوث عمليّة الفهم فتُسبغ كل لغة بما أخذته من الأخرى وهذه سُنة اللّغات في التّعايش والاحتكاك، وتبقى الغلبة دائما للغة الأكثر تداولا واستعمالا.

هذه الأسباب كلها شهدتها الجزائر فهي من البّلدان التّي عرفت الفتوحات الاسلاميّة والتّي

كانت سببا مباشرا في دخول عربيّة الحجاز إلى المنطقة، والوجود العثماني الكبير الذّي كان سببا في دخول الثّقافة التّركيّة إلى المنطقة، ثم الاستعمار الفرنسي الذّي حاول بكل الطرق طمس الهويّة الجزائريّة بدءاً باللّغة العربيّة ولغة الام والتّي تمثلت في اللّغة الامازيغيّة للعديد من الولايات في الجزائر.

5. تمظهرات التّداخل اللّغوي في اللّغة الامازيغيّة من خلال تحليل عينة من المصطلحات الامازيغيّة:

لخص البّاحث (لويس جون كالفي) الوضع اللّغوي ببلدان المغرب العربي ومنه الجزائر، بوجود أربع لغات مستخدمة بتفاوت لأداء وظائف شديدة التّنوع وهذه اللّغات هي العربيّة الفصيحة والفرنسيّة ولغة الأم التّي تنقسم إلى لغة أمازيغيّة في بعض المناطق ولغة عاميّة قريبة إلى الفصحى في مناطق اخرى، وهو كلام نقل عن (Gilbert grandguillaume) في كتابه عن التّعريب والسّياسة اللّغويّة في بلدان المغرب، يقول تستخدم في بلدان المغرب الحالي ثلاث لغات وهي العربيّة والفرنسيّة واللّغة الأم، أما الأوليتان فهما لغتا الثّقافة وهما لغتان مكتوبتان واللّغة الثّالثّة هي لغة الأم لغة التّواصل اليومي.[27]

وقبل أن نبين مواضع التّداخل اللّغوي بين اللّغة الامازيغيّة واللّغات الاخرى نشير إلى نظرة الأنثروبولوجيين للغة الآمازيغيّة[28] أين اعتبروها لغة منقوشة في ذاكرة التّاريخ القديم بشهادة أغلب المؤرخين، وهنا نشير إلى قول العلامة ابن خلدون متحدثا عن الأمازيغ : " ... ولغتهم من الرّطانة الأعجميّة متميزة بنوعها وهي التّي اختصوا من أجلها بهذا الاسم .." ، بينما يسميها العرب البّربريّة، وهي اللّغة الإفريقيّة الاصيلة والممتازة والمختلفة عن غيرها من اللّغات " ولقد نالتّ اللّغة الأمازيغيّة قسطا كبيرا من البّحث والدّراسة من طرف البّاحث الأجنبي، وكان سالوست أول من تحدث عن لغة أهالي شمال أفريقيا في كتابه حول "التّاريخ"، ونقلا عن الأستاذ محمد شفيق في كتيبه القيم "33 قرنا من تاريخ الأمازيغيين" ، أين كتب ما قاله البّاحث الفرنسي « Andr é Basset » « في الموضوع ما يلي : " ينتقل البّاحث من لهجة إلى لهجة دون أن يحس بأنه ينتقل، ثم أضاف بعد عشرين عاما من مواصلة البّحث، قائلا : " إن بنيّة اللّغة الأمازيغيّة وعناصرها وأشكالها الصرفيّة تتسم بالوحدة إلى درجة أنه إن كنت تعرف حق المعرفة لهجة واحدة منها استطعت في ظرف أسابيع أن تتعلم أيّة لهجة أخرى، تدلك على ذلك التّجربة، إذ اللّغة هي اللّغة نفسها ، وفي مقال له حول أهم الدّراسات التّي تم رصدها بالنّسبة للغة الأمازيغيّة أورد الأستاذ نجيب رشيد ما يلي: "نظرا لما تحتضنه الأمازيغيّة من كنوز لغويّة وذخائر لسانيّة ونفائس ثقافيّة، فقد لفتت منذ مدة طويلة أنظار المشتغلين في البّحث الالسّني وطنيا وعالميا، وإلى حدود منتصف القرن 19 ظهر في تاريخ علم اللّسانيات تخصص جديد يدعى " البّحث في اللّسانيات الأمازيغيّة " ،

وهو تخصص أعطى ثماره واضحة في هذا المجال ويعتمد إما البّحث من داخل اللّغة الأمازيغيّة وجذورها، وإما في منهج المقارنة بينها وبين اللّغات الأخرى.

ومن بين أهم رواد هذا التّخصص الجديد نجد لسانيين فرنسيين أمثال أندري باصي (André Basset) الذّي أصدر كتابا بعنوان (La langue berbère) سنة 1929، وإيميل لاووست (Emil Laoust) الذّي ألف مجموعة من المؤلفات حول اللّغة والثّقافة الأمازيغيتين ومنها Mots et choses berbères سنة 1920 وكتاب Cour de berbère marocain سنة 1939، وليونيل كالان (Lionel Galand) الذّي أصدر كتابا بعنوان La langue et la culture berbères سنة 1979، وهناك أيضا الأستاذ بنطوليلا الذّي يعمل محاضرا بجامعة السّوربون ولا يزال إلى يومنا هذا يؤطر أبحاثا ودراسات حول اللّسانيات الأمازيغيّة وكل ما يتعلق باللّغة والثّقافة الأمازيغيتين، ونجد أن من أهم مؤلفاته في هذا الإطار كتاب Les classes d'unités significatives en berbère الصادر سنة 1986 ، ومن هؤلاء الفرنسيين كذلك نجد الكابيتان "روبير أسبينيون" الذّي أنجز كتابه "لنتعلم البّربريّة" "لهجة تاشلحييت" " Apprenons le bérbère " "le dialecte sheluh" ... ومن البّاحثين الإسبان نجد كلا من(Ibânez) و(Sarrionanda) و(Figueras) و(Lafuente). ومن البّاحثين الأمريكيين نجد كلا من (Penchoen) و(Applegate) و(Harrien) و (Abdelmassih) و(Greenberg) المزداد سنة 1915 والذّي أصدر كتابا تطرق فيه على اللّغة الأمازيغيّة بعنوان Languages of Africa وكان ذلك سنة 1955، وقد أعاد نشره بمراجعة وتنقيح سنة 1963 حيث صنف فيه اللّغات الإفريقيّة إلى أربع مجموعات وسمى إحدى تلك المجموعات بالمجموعة الإفريقيّة الأسيويّة واضعا اللّغة الأمازيغيّة في خانتها. وهناك البّاحث السّويسري (W.Vycichl) الذّي ألف كتابا بعنوان Contacts chamito-sémitiques : un seul groupe ou deux groupes distincts ؟ .

أما في مغربنا الكبير، فقد برز عدة باحثين لهم إسهامات متنوعة في مجال الدّراسات اللّسانيّة الأمازيغيّة كالجزائريين الدّكتور مولود معمري (1917- 1989) مؤلف كتاب Tajrrumt n tmazight والدّكتور سالم شاكر في كتابه Textes en langue berbère وهو أستاذ كرسي اللّغة الأمازيغيّة بالمعهد الوطني للغات والثّقافات الشّرقيّة المعروف اختصارا بإنالكو والموجود مقره بباريس. ومن المغاربة نجد الدّكتور أحمد بوكوس في مجموعة من كتاباته ودراساته وأساسا منها أطروحته المعنونة ب Langage et culture populaire au Maroc المنشورة في السّبعينيات، والمرحوم الدّكتور قاضي قدور الذّي أنجز رسالتّه لنيل الدّكتوراه في موضوع Système verbal en tamazight سنة 1987. دون إغفال مختلف أعمال الأستاذ العميد محمد شفيق الذّي أصدر مجموعة من الكتب التّي تصب في مجال اللّغة الأمازيغيّة،

ومن أهم أعماله في هذا الإطار كتاب " لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين" سنة 1989 والذّي وصل الان الطبعة الرّابعة وقد تبنته المندوبيّة السّاميّة للأمازيغيّة بالجزائر وقامت بإعداد وإصدار طبعته الفرنسيّة، وهناك كذلك " المعجم العربي الأمازيغي" الذّي يقول عنه الأستاذ شفيق شخصيا " أملي أن يكون هذا المعجم مدخلا يدخل منه ميدان تعلم الأمازيغيّة كل مغربي وكل عربي وكل مسلم يرغب في الاطلاع على جانب من المعرفة يمثل حيزا مهما من تراث الشّعوب الإسلاميّة". وهناك كتاب " أربعة وأربعون درسا في اللّغة الأمازيغيّة" الصادر سنة 1991 والذّي يتضمن مجموعة من الدّروس والقواعد المتعلقة بالنّحو والصرف والتّحويل والاشتقاق. وبكل هذه الأعمال والمصنفات الجريئة، أسهم الأستاذ محمد شفيق في إبراز عبقريّة اللّغة الأمازيغيّة التّي تعتبر بدون منازع معلمة ثقافيّة كبرى ولسانا متكامل العناصر والمحتويات.[29]

أمام كل هذا الاهتمام الذّي اولاه البّاحثون الدّارسون للغة الأمازيغيّة نحاول ان نبين مواضع التّداخل بين اللّغة الأمازيغيّة واللّغات الاخرى والتّي تعتبر لغة الأم عند العديد من الأفراد في المجتمعات المغاربيّة ومنها الجزائر.

1.5. التّزاوج الامازيغي العربي: يمكن ان نبين هذا التّزاوج الذّي جاء نتيجة الفتوحات الاسلاميّة واختلاط الأجناس فيما بينها عن طريق الزّواج والتّجارة والفلاحة والهجرة وغيرها من العوامل من خلال قراءة بعض من المصطلحات الكثيرة الاستعمال في المجتمع الجزائري، بحيث يرى هنا عالم اللّغات السّاميّة الأوروبي (أولئاري)، بأن انتشار اللّغة السّاميّة مع الهجرات قد نجم عنه نشأة لهجات متعددة وفقا لأقاليم فيقول: ويدلنا التّاريخ على أن انتشار اللّغات السّاميّة مرتبط بهجرات السّاميين المتتابعة من جزيرة العرب إلى ما بين النّهرين وأرض كنعان وسوريّة والحبشة وشمال افريقيا، أما تكوين اللّغات واللّهجات المختلفة فيرجع العامل المهم فيه إلى أن كلا من اللّغات السّاميّة خارج الجزيرة العربيّة، كانت تحت تأثير التّداول بين خليط من السّكان غير السّاميين، مما أدى إلى حدوث تغييرات لفظيّة وتعديلات لغويّة، فضلا عن إهمال القواعد النّحويّة، كل ذلك أدخل عدة إضافات على مفردات اللّغة.[30]

وبعبارة اكثر وضوحا فإنني صرت متيقنا أن اللّغة البّربريّة ما هي إلا إحدى اللّهجات العربيّة القديمة، التّي تفرعت عن اللّغة العربيّة الأم، التّي يعتبر مهدها الجزيرة، ثم إن القبائل التّي تكلمت اللّهجة البّربريّة، انتقلت جميعها بلغتها إلى شمال إفريقيا، ومما يؤكد وجود بعض القبائل بجنوب اليمن لازالتّ تتكلم لغة شبيهة بالبّربريّة حتى الان.[31]

ومن الأمثلة التّي تدل على ذلك ما يلي:

- تامطوث: وهي كلمة أمازيغيّة تعني المرأة بحيث لا يتبادر للذهن أن لها علاقة بالعربيّة لكن اذا تعمقنا في البّحث وجدنا أن أصلها عربي

ومعناها (الكائن الذّي يحيض)، والطمث في العربيّة معناها: الحيض؛

•ثامورث: وهي كلمة أمازيغة تعني الأرض وهي عربيّة الأصل بحيث نعني بالممرثة في العربيّة الأرض التّي أصابها مطر خفيف؛

•أخنفوف: وهي كلمة امازغيّة تعني الأنف، ومعناها خنف، يخنف، خنوفا، أي شمخ بانفه من الكبر إلى التّكبر ؛

•امخان أو أمكان، والتّي تعني المكان، وذات أصل عربي؛

• أمبعد: والتّي تعني بعد حين، وهي كلمة مشتقة من الكلمة العربيّة بعد،

• إيفعاذ: والتّي تعني حاجة بعيدة، والتّي نراها مشتقة من أصل الكلمة إبعاد باللّغة العربيّة

• اصفَح، أو اصبَح: ومعناه الصباح، وهي كلمة مشتقّة من أصل الكلمة الصبح بالعربيّة

• أخام: وهي كلمة تعني البّيت والتّي توحي إلى الخيمة؛

• إغي: الحليب: يتبادر للمتحدث بالعربيّة بأن هذه الكلمة بعيدة عن اللّغة العربيّة إلا أنها كلمة عربيّة بحيث يقال غوي الرّضيع غيا إذا أكثر من الرّضاع؛

• أضار(القدم): الضرة من القدم ما يباشر الأرض عند الوطء من لحم باطنها مما يلي الإبهام؛ ومنها جاءت كلمة الضرة؛ تقول المرأة أنت ضرتي: أي أنت أسفل قدمي؛[32]

• أسردون(البّغل): البّردون: ضرب من الدّواب يخالف الخيل العربيّ، وهو غليظ الأعضاء؛[33]

• لَفحَر: وتعني البّحر باللّغة العربيّة؛

هذه أمثلة بيّنت كيف أن اللّغة الامازيغيّة أخذت من اللّغة العربيّة وهو ما يثبت أن أصل اللّغة الامازيغيّة يعود إلى العربيّة؛

2؛5- **التّزاوج الامازيغي الفرنسيّ**: إنّ التّعايش بين اللّغات واللّهجات في الجزائر أدّى كما هو معروف إلى التّأثر المتبادل هذا الأخير تجسده الاستعارات الآتيّة من اللّغة الفرنسيّة التّي تكون أمازيغيّة يغلب عليها الطابع الأمازيغي والأمثلة عديدة ، إذ نجد في الخطاب الأمازيغي عبارات فرنسيّة منطوقة بالأمازيغيّة، فعلى سبيل المثال:

"أَجَدَرْمِي" : الذّي يعني الدّركي وباللّغة الفرنسيّة يكتب "Gendarme، وينطق على نفس المنوال الذّي ينطق بالغة الامازيغيّة ؛

"أَبدُون" : تعني الدّلو بالعربيّة وتكتب بالفرنسيّة , Bidon" وينطق كذلك على نفس المنوال الأمازيغي؛

ثَابُورث: وتعني البّاب وباللّغة الفرنسيّة (porte)؛

أَوَال: وتعني بالعربيّة الكلمة أما بالفرنسيّة (parole)؛

بحيث تعتبر المصطلحات السّابقة الذّكر نوعا من النّسخ اللّغوي، الذّي يمثل صيغة لسانيّة ناتجة عن الاحتكاك اللّغوي، وهو نوع خاص من الاقتراض، بحيث تنتقل الوحدة المعجميّة من لغة إلى أخرى عن طريق ترجمة مفهومها الصوتي في اللّغة المستقبلة [34]

ومنه يمكن أن نقول أن التّزاوج بين اللّغات إنما يتم عن طريق الممارسة المتكررة عبر الأجيال والتّي تؤدي إلى تعديل لغة الأصل أو استنساخ مصطلحات من التّعبير الصوتي للكلمة؛

وهكذا تظهر الاستعارة من الأرصدة اللّغويّة فكثير من المفردات الفرنسيّة مستعملة في الخطاب اللّغوي اليومي بفونولوجيّة أو مورفولوجيّة عربيّة أو أمازيغيّة، وهكذا فالاتصال المتواصل بين الفرنسيّة والعربيّة من جهة، والفرنسيّة والأمازيغيّة من جهة أخرى، يظهر التّداخلات والاستعارات من الفرنسيّة إليهم؛

وفي الاخير يمكن أن نقول أن هذا التّزاوج والتّداخل اللّغوي الذّي يعرفه المجتمع الجزائري يشكل نوعا من التّنوع اللّغوي في الممارسة، بحيث اصبحت كل هذه اللّهجات سواء العربيّة أم الأمازيغيّة كلغة تواصل بين الأفراد وحتى أنه قد انتقلت إلى ميادين مختلفة في الحياة كميدان التّعليم والبّحث؛

6. قائمة الهوامش

of Modern Languages and literature ، 4 (2)، الصّفحات 127- 144.

- **مواقع الكترونية:**

- الموسوعة العربية. (بلا تاريخ). تاريخ الاسترداد 15 09، 2018، من www.arab-ency.com

الهوامش

(1) Khaoula Taleb Ibrahimi, Les Algériens et leur(s) langue(s), 2eme Ed, Alger, EL Hikma, 1997, p22. 34.

(2) محمد شفيق غربال، ثلاثة وثلاثون قرن امن تاريخ الامازيغيين، د.د.ن، د.م.ن، د.س.ن، ص. 9 / 8 –

(3) سرياك الحسن، الجزائر في أصول البشرية، ثلاثون قرنا من التاريخ والهوية الأمازيغية، دار التنوير، الرباط، المغرب، 2003 –،ص23

(4) مصطفى الغربي، الفرانكفونية والتعريب وتدريس اللغات الأجنبية في المغرب، تر: محمد أسليم، مطبعة سندي، مكناس، 1994، ص13.

(5) ابن اباجي أمينة، منطوق بني سنوس الأمازيغي (دراسة صوتية ووظيفية)، مذكرة ماجستير في علم اللهجات، كلية الأداب والعلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة تلمسان، الجزائر، 2008- 2009، ص19.

(6) رقاد حليمة، أثار استخدام مواقع التواصل الاجتماعي على الممارسة اللغوية للطلبة الجامعيين، اطروحة الدكتوراه، جامعة عبد الحميد بن باديس ، مستغانم، الجزائر، 2017، ص22.

(7) Emmanuelle cambon, Isabelle l'eglise, pratiques langagieres/ et registres discursifs. Langage et sociéte, maison des sciences de l'homme paris,N°:124, 2008,p20.

(8) صالح بلعيد :بحث في مصطلح الممارسات اللغوية، قسم الأدب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، مجلة ، الممارسات اللغوية، العدد التجريبي0 :، دط، 2010 ، ص15

(9) باديس لهويمل، نور الهدى حسني، مظاهر التعدد اللغوي وانعكاساته على تعليمية اللغة العربية، مجلة الممارسات اللغوية، جامعة محمد خيضر بسكرة، العدد30، 2014، ص103.

(10) مايكل كلين، التعدد اللغوي، ضمن كتاب دليل السوسيو لسانيات، تحرير فلوريان كولماس، ترجمة خالد الأشهب، ماجدولين النهيبي، مراجعة ميشال زكريا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص649.

(11) المرجع السابق نفسه، ص 650.

(12) المرجع السابق نفسه، ص658.

(13) علي القاسمي، التداخل اللغوي والتحول اللغوي، مجلة الممارسات اللغوية،العدد1، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2010، ص77.

(14) لويس جان كالفي: علم الاجتماع، تر:محمد يحياتن، دار القصبة للنشر، 2006، ص27.

(15) صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر، ط5 ،2009، ص124.

(16) علي القاسمي، مرجع سبق ذكره، ص77.

(17) محمد شاوش أخوان، الحركة الأمازيغية في الجزائر(1945- 2016)، مذكرة لنيل شهادة الماستر في تخصص التاريخ المعاصر، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2017، ص10

(18) العربي عقون، الامازيغ عبر التاريخ نظرة موجزة في الأصول والهوية، التنوخي للنشر والتوزيع، المغرب، 2010، ص3.

(19) عثمان السعدي، الامازيغ البربر عرب عاربة، دار الأمة الجزائر، 2018، ص13

(20) صالح بلعيد: في المسألة الأمازيغية، دار هومة بوزريعة الجزائر، 1999، ص70

(21) عبد السلام بغدادي، الوحدة الوطنية ومشكلة الأقليات في افريقيا، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1993 ص127.

(22) المرجع السابق، نفسه، ص130.

(23) العربي عقون، مرجع سبق ذكره، ص03.

(24) **Salem CHAKER, Un parler berbère d'Algérie (Kabylie) : syntaxe, thèse présentée devant l'université de paris V, le 16 Décembre 1978, université de Provence. Paris, P** .233.

(25) عبد القادر عبد الجليل، علم اللسانيات الحديثة، دار صفاء عمان، 2002، ص157.

(26) **Ahmed BOUKOUS,"La situation linguistique au Maroc " in Europe 602-603, revue littéraire (littérature marocaine), 1979, p. 8.**

(27) لويس جان كالفي: حرب اللغات والسياسات اللغوية، تر: حسن حمزة، مراجعة سلام بزي حمزة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص89.

(28) لحسن أمقران، اللغة الأمازيغية: مقاربة أنثروبولوجية مقال منشور في الموقع العربي الأول في الأنثروبولوجيا، د.ت https://www.aranthropos.com/ تم الا طلاع عليه يوم09- 04- 2021 على الساعة 14.00

(29) المرجع نفسه

(30) عثمان السعدي، مرجع سبق ذكره، ص90.

(31) المرجع السابق نفسه، ص91.

(32) المرجع السابق نفسه، ص96.

(33) المرجع نفسه، ص97.

(34) **Josiane- F.Hamers, "Calque", On sociolinguistique - Concepts de base-, Collection Mardaga, Paris, 1997, p.64.**

ترجمة لسجل رسمي حول أربعـــة وسبعــون أسيرا بروفنســـال أعيد شراؤهم أو تم تبادلهم من قبل السّييور دو ترويير

A report of seventy-four prisoners of France bought out or exchanged by the Sieur de Trubert

أ.صليحة بوزيد*

تاريخ الاستلام: 04 / 12/ 2019 / تاريخ القبـــول: 31 / 10/ 2020

ملخّص: عملنا في هذا المقال على ترجمة سجل يعد من السّجلات ذات الأهميّة البالغة يتعلق بمسألة فديّة الأسرى الفرنسيين لدى الجزائر في القرن السّابع عشر.

السّجل معنون ب " أربعـــة وسبعــون أسيراً بروفنسال أُعيد شراؤهم أو تم تبادلهم من قبل السّييور دو تروبير"نشر مع تعليق تاريخي بواسطة السّيد اَرْنُو دا أنجْيَلْ مراسل وزارة التّعليمات العموميّة مقتبسة من نشرة التّاريخيّة والفلسفيّة بباريس، المطبعة الوطنيّة في 1906م.عثرنا على السّجل في مركز الأرشيف ما وراء البحار بأكس أن بروفانس، بفرنسا يحمل ترقيم: B.2787

يعود السّجل إلى تاريخ 25 جوان 1668م حيث تكمن أهميته في كونه يسلط الضوء على حقبة تاريخيّة تكاد تكون غامضة حول الأسرى في القرن السّابع عشر والثامن عشر، كما أنه يوضح لنا طبيعة العلاقات بين الدّول المتوسطيّة والمعاملات التّجاريّة في تلك الفترة خاصة بين الجزائر وفرنسا. كذلك تبرز لنا العلاقات الدّبلوماسيّة بين البلدين خاصة في عهد لويس XIV. يضم السّجل أسماء الأسرى الفرنسيين وافتدائهم من مدن ساحليّة فرنسا وذكر قيمة الفدية.

كلمات مفتاحيّة: العبيد؛ الأسرى؛ ديوان الجزائر؛ فرنسا؛ القرن السّابع عشر.

Abstract: In this article, we have translated one of the most important documents on the question of the slavery (ransom of prisoners) between Algeria and France in the 17th century.

The report is entitled 'A report of seventy-four prisoners of France bought out or exchanged by the Sieur de Trubert, published with a historical comment by Mr Arnaud de Angel, a correspondent of the Ministry of Public Instructions, quoted in the Paris Historical and Philosophical Bulletin, National Press in 1906. Registration at the Overseas Archives Center in Aix-en-Provence, France, bears the following numbering: B.2787.

Keywords: slavery; Algeria; France; 17th century; Sieur de Trubert.

*المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة- الجزائر، البريد الإلكترونيّ: bouzid.saliha@yahoo.com (المؤسل المرسل)

سجل رسمي حول أربعة وسبعون أسيرا بروفنسال أعيد شراؤهم أو تبادلهم من قبل السّييور ترويير.

نشر مع تعليق تاريخي بواسطة السّيد ارنو دنيَل مراسل وزارة التعليمات العمومية

مقتبسة من النُشرة التاريخيّة والفلسفية

باريس المطبعة الوطنية 1906

(MDCCCCVI)

يتعلق السّجل الرّسمي الذي ننشره[1] بتبادل وشراء عبيد بروفنسال المحتجزين في مدينة الجزائر[2]، الذي قام به سيور دي ترويبر[3] باسم ملك فرنسا ، تنفيذاً لمعاهدة سلام لم يتم ذكر تاريخها.

من الواضح أن هذا هو الاتفاق الذي تم توقيعه في 17 ماي 1666م[4] بين ملك فرنسا وديوان الجزائر، ومن الجيد أن نذكر في بضعة أسطر الأحداث التّي سبقت هذه المعاهدة والتّي كانت السّبب المباشر من ورائها.

ورث لويس الرّابع عشر[5] آراء مازاران الطموحة بشأن شمال إفريقيا. مع عبقريته الفذة، فقد فهم السّياسي الكبير والذي كان وزيراً للملك الكبير مدى أهميّة أن يكون لبلدنا ميناء على السّاحل الجزائري.

لقد رأى ذلك بالتّأكيد أنها أفضل طريقة للدفاع عن نفسه اقتصاديًا ضد أي هجمات جديدة ونقطة بدايّة للاستعمار الفرنسي في الجزائر.اتبع مازاران[6] Mazarin سياسة خارجيّة على نهج الكاردينال خيمناس Ximénies ، الذي كرس جهوده، لتثبيت القوة الاسبانيّة في منطقة وهران.

ففي عام 1664م، عهد لويس الرّابع عشر إلى شوفالييه دي كليرفيل Chevalier de clerville[7] بمهمة التّعرف على السّاحل الجزائري لاختيار ميناء لإنشاء مركز تجاري، ومركز عسكري. تردد دي كليرفيل بين بون(عنابة) وستورا وبوجي(بجاية). وقرر في الأخير اتخذ جيجيلي(جيجل)[8] بعد أن أخذ وجهة نظر دوكين[9] وقباطنة مشهورين آخرين ، ميناءً من الدّرجة الأولى. لحسن الحظ، فشلت الحملة، فاضطر إلى إبرام وثيقة السّلم مع ديوان الجزائر الذي وقعه ترويبر باسم ملك فرنسا في 17 ماي 1666م.

بصرف النّظر عن المسائل المتعلقة بالتّجارة والملاحة، فإن البنود الرّئيسيّة للمعاهدة تتعلق بتبادل واسترداد الأسرى، وبالشّروط التّي من المثير الاهتمام بمعرفتها.[10]

بعد توقيع اتفاق 17 ماي 1666 م، وضع الدّيوان في الجزائر كل العقبات الممكنة لعرقلة

عودة الأسرى الفرنسيين. ففي عدة مناسبات اشتكى كولبير من التّأخير المستمر في الاسترداد؛ وكتب عن ذلك إلى تروبير (Trubert) في 21 أكتوبر و5 نوفمبر 1666 و6 و11 مارس 1668 [11].

أرسل الملك رسالة مؤرخة في 23 مارس 1668م يحذر فيها ماركيز دي إنفرفيل M. d'Infreville [12] لإرسال تروبير (Trubert) مرة ثانيّة إلى الجزائر، على متن السّفينة Courtisan، لإعادة أسرنا [13].

تم إمضاء العقد أمام الموثق رينو، في 25 جوان من ذلك العام نفسه،1668م، يكاد يكون من المؤكد إعادة جميع الأسرى إلى فرنسا برعايّة سيور دي تروبير.

المبالغ المطلوبة لإعادة شراء هؤلاء 68 أسير من بروفانس Provençaux تصل إلى 18000 1/2 فرنك، أي حوالي 54000 جنيه. هذا دليل جديد على الأموال الكبيرة التّي كان على مجتمع بروفانسال القيام بها لتحرير أسراهم [14]. لم تكن هذه المجتمعات قادرة على تحمل مثل هذه النّفقات.

منح لويس الرّابع عشر دعما قدر ب 100000 جنيه، والتّي أرسلها إلى سيور دي تروبير عن طريق أمين صندوق البحرية. على الرّغم من أن هذا الدّعم قد يكون سخيا، فإنه لا يعتبر أمرًا كبيرًا عندما يفكر المرء في الـ 1,127 أسيراً الذين أعادهم تروبير إلى وطنهم خلال العامين التّاليين لمعاهدة 1666م [15].

مما لا شك فيه، أن إعادة الشّراء الأسرى أصبح أكثر تكلفة بمرور الوقت، بحيث كلفة الأسرى الذين استردوا حريتهم أكثر من أولئك الذين استردوا من قبل؛ هذا هو ما تشير إليه الفديات الضخمة نسبياً لـ 68 بروفانسيين Provençaux، التّي يتجاوز مجموعها الرّقم 54000 جنيه.

كان إعادة الشّراء العبيد عبئًا على مجتمع بروفانسال حيث كان معظم الأسرى بدون موارد شخصيّة وكانوا ينتمون لعائلات فقيرة جدًا بحيث لا يمكنها المساهمة في نفقات استردادهم.

وبالتّالي، من خلال عملنا أن لويس سُوكي (Louis Suquet)، من لاسيوتا (Ciotat)، الوحيد الذي وفر 100 فرنك من سعر استرداده الذي وصل قيمته إلى 425 فرنك.

إن غرفة أرشيف كاسيس التّي ننشرها تثير بعض الملاحظات.

يمكننا أن نرى أن مدن ميدي التّي تعاني أكثر من غيرها من قراصنة الجزائر، ينبغي أن نتوقع ذلك، لكونها موجودة على ساحل البحر المتوسط.

من بين 16 مدينة وقريّة تم ذكرها، هناك 10 موانٍ بحريّة و2 متصلان بالبحر: آرل Arles من جهة رون le Rhône وسانت لوريان من جهة مدينة الفار le Var؛ أما بالنّسبة للمواقع الأربع الموجودة في المناطق الدّاخلية، فهي تقع بالقرب من

السّواحل : جراس ، الأبعد - على بعد حوالي عشرين كيلومترًا. ملاحظة أكثر إثارة للاهتمام هو أن لاسيوتا CIOTAT [16] تشمل على 21 أسيرًا، في حين أن مرسيليا وجدنا فيها عشرة أسرى فقط، من بينهم اثنان تمت عمليّة تبادلهما هما: أنطوان بيير غاريت وجان بابتيست برون؛ كانت مدينة مارسيليا مدينةً كبيرة قدر الدّين فقط بـ 2418 فرنك، في حين أن مدينة لا سيوتا الصغيرة تدين 5،693 فرنك.

يبدو أن هذه الحقيقة لا يمكن تفسيرها في البداية، بالنّظر إلى الأهميّة منقطعة النّظير في تجارة مرسيليا؛ ولكن يمكن تفسيره جيدًا من خلال وجود ساحات واسعة من بناء السّفن في لاسيوتا [17]

استخدمت لاسيوتا المركب الصغير حصريا في أعمالها. في حين أن التّجار في مرسيليا كانوا يصنعون السّفن الرّئيسية، إلا أن تجار لاسيوتا كانوا هم المصدرون الزراعيون الصغار فقط [18]. والسّبب الرّئيسي في ذلك، كون لاسيوتا كانت في السّابق ميناء للأسلحة وللسفن التّجاريّة لمرسيليا.

من الطبيعي تمامًا أن يتجول االقراصنة حول أحواض بناء السّفن، باحثين على طريقة ماكرة أو العنف للسيطرة على العمال؛ من المهم بالنّسبة لهم في نفس الوقت لبناء ألواحهم وإزالتّها من أعدائهم لمنع أو تأخير إطلاق سفن جديدة تهدف إلى أسرهم.

في القرن السّابع عشر، كان على قراصنة الولايات البربريّة التّحرك للحفاظ على مصالحها مادام كولبير أقدم بسرعة على بناء السّفن.

ملاحظة تؤكد صحة الملاحظة السّابقة، يشار إلى المهن المتعلقة ببناء السّفن، مثل النّجارين والعمل المتخصصون في سد الفراغات التّي بين ألواح السّفينة أو ما يعرف ب القلفطة أو القلفاط Calfats [19] ودورهم في إعادة الأسرى، ودائما ما يكون ذلك للمؤهلين بدافع الأجر أكثر من غيرهم. على سبيل المثال، قال أنطوان كاريل وأوليفييه سوم وكونستانس جيرو،هم الثلاثة نجارين، تمت إعادة شرائهم نقداً ب 458 و370 و469 فرنك، في حين أن التّكلفة العاديّة للشراء هي 250 فرنك.

كان ديوان الجزائر حريصا أكثر للاحتفاظ بالنّجارين اللذين سعى كولبير أكثر إلى تجنيدهم لصناعة السّفن الحربية، في العديد من الرّسائل الموجهة إلى مختلف كبار الضباط، يصر كولبير على صعوبة الحصول على النّجارين الماهرين [20].

في الأول من جانفي 1666م، كتب من باريس إلى م. د. إنفرفيل، قائد البحريّة في تولون:

" نظرًا لأنه قد يكون لديك نقص في النّجارين فقد أصدر جلالة الملك أوامره إلى دوق دو فوندوم Duc de Vendôme لإرسال عدد من حراسه الضروريين ليجلبوا لك جميع أولئك الذين سيجدون أنفسهم في مرسيليا ولاسيوتا وإلى

أماكن أخرى في المقاطعة. فسيحرص هذا الأمير في تحقيقه، فهو متحمس لأنه هو ما يمكنه تقديم الخدمة وإرضاء سيدنا المشترك [21]."

مارتيجس، حيث توجد مواقع بناء أقل أهمية صحيح أن تلك الموجودة في لاسيوتا، تعاني الكثير من القراصنة الجزائريين. من بين 74 أسير أسماؤهم دونت في عقد الموثق رينو،10 ينتمون إلى فينيس بروفنسال. هذه المدينة المزدهرة، ففي سنة 1668م، لم تبدأ بعد في التّراجع مثل لاسيوتا La Ciotat ؛ ويظهر ذلك بمجموع 1,000 فرنك التّي هي من السّعر الإجمالي لاسترداد أسرهم والذي يبلغ 1 696 فرنك [22].

كان ميناء كاسيس بالرّغم من صغر حجمه، لكنه ميناء غني، والذي أصبح اليوم أقل سكانًا، مما جعله غنياً [23]،لأن مجتمعه وفر 1800 فرنك أي 5,400جنيه لفديّة الأسرى السّتة، وبلغ عندها قيمة الدّين فقط بـ 1706 فرنك، أي 5,118 جنيه.

يشارك كان ومارينيان [24] وروكيفير حالة الرّخاء لـ كاسيس.كانت كان تدفع 800 فرنك، المبلغ المطلوب لفديّة ثلاث من الأسرى. واضطرت مارينيان Marignane إلى شراء بيار بيرو (Pierre Beraud Sieur) فقط الذي طلب من أجله فقط 172 فرنك ، وتم توفير 200.

إن الدّراسة التّي نشرناها حول دور 74 من الأسرى بروفنسال اللذين تم تبادلهم أو إعادة شراءهم من مدينة الجزائر من قِبل سيور دي تروبير هي مساهمة في تاريخ القرصنة المثير للاهتمام في القرن السّابع عشر.

تُظهر المبالغ المتواضعة من الأموال التّي قدمتها معظم مجتمعات بروفنسال لشراء أسراها، الألم الكبير الأمد الذي لا يمكن إصلاحه النّاجم عن توغلات القراصنة الجزائريين من بروفانس السّفلى، البلد الذي كان مورده الرّئيسي والفريد تقريبًا منذ القدم، كما هي اليوم، التّجارة البحريّة وخاصة التّجارة مع شمال أفريقيا.

ويظهر أيضًا، من خلال عدد النّجارين والمتخصصون في سد الفراغات بين ألواح السّفينة المذكورين ومن خلال ارتفاع سعر إعادة شراءهم كان الانشغال الرّئيسي لفرنسا، والولايات البربرية، في ذلك الوقت هم القراصنة الأقوياء والحروب البحرية، إن تطوير السّفن التّي أسهم كولبير بكل عزيمة في رفع مستوى البحريّة الفرنسية، مما منحها الأفضليّة والانفراد.

يتم تقديم عام ألف وستمائة وثمانيّة وستين وفي اليوم الخامس والعشرين من شهر يونيو، أمام الموثق الملكي والوريث في تولون، الموقع أدناه شخصيا السّيد أندريه فرانسوا تروبير، المفوض العام للبحرية، والذي أرسله صاحب الجلالة إلى مدينة الجزائر لتنفيذ معاهدة السّلام، والتّي تتطلب منا أن ندرج في سجلنا دور أسرى بروفنسال المشترين أو المتبادلين في مدينة

الجزائر، لخدمة من يحق له واللجوء إليه إذا لزم
الأمر، للمحتوى التّالي.

من مارتيجيز [25] .	
الاسم	فرنك
Alexandre Le Gay, échangé ; Jacques Lupin, échangé ; Claude Barthellemy, échangé ; Alexandre Luquet ألكسندر لو غاي تم استبداله ب جاك لوبان، واستبدل كلود برتيلمي وألكسندر لوكي.	277
سوفار آبي Sauvaire Abeilles	216
أنطوان فيري Antoine Ferry	216
جون بيرو Jean Bureau	272
جورج كولومبار George Colombard	288
دومارغ فيفايDomergue Vivet	216
جوزيف بورو Joseph Boureau	211
المجموع	1,696

قدم المجتمع 1000 فرنك ودين 696.

من مرسيليا.	
فرنک	الاسم
205	Antoine-Pierre Garret, échangé ; Jean-Baptiste Brun,échangé ; Jean-Pierre Garret استبدل أنطوان بيار قاري، جون باتسيت بران، جون بيار قاري
260	Guillaume Benet قيوم باني
458	Antoine Gabriel, charpentier أنطوان غبريال، النّجار
370	Olivier Saume, charpentier أوليفيي سوم، النّجار
469	Constans Giraud, charpentier كونستون غرو، النّجار
370	Bernard Rimbaud برنارد ريمبو
143	François Argarier فرانسو أرقري
143	Antoine Casteau أنطوان كاستو
2,418	المجموع

قدمت مارسيليا 1400 فرنک ودين 1018.

من أرل [26]	
فرنک	الاسم
230	Pierre Sabatier بيار ساباتيي

المجتمع لم يقدم أي شيء.

من مارينان [27].	
فرنک	الاسم
172	Pierre Béraud بيار بيرو

المجتمع لم يقدم أي شيء.

من لاسيوتا CIOTAT [28] .	
فرنک	الاسم
205	Jacques Julien جاك جوليان
239	Pierre Brun بيار بران
240	Louis Fabre لويس فابر
260	Charles Bellot شارل بولو

فرنك	الاسم	
277	فرانسو برانيي	François Brangnier
325	لويس سُوكي 425 فرنك، لم يدفع منها سوى 100فرنك.	Louis Suquet, 425 écus , sur quoi il en a fourni 100 Reste
295	جوليان سومون	Jean Suman
247	جوزيف أرنو	Joseph Arnaud
271	جون روفال	Jean Revel
315	جون بوسيي	Jean Beaussier
400	أنطوان بولو	Antoine Bellot
260	لويس لونغ	Louis Long
278	لونج سومون	Lange Suman
315	لويس دارباس	Louis Darbès
700	بيار تولينون	Pierre Toulignon
205	بيار كامون	Pierre Camon
183	جون لاجي	Jean Laget
313	جون بلاس	Jean Plasse
215	غيوم جوبار	Guillaume Jaubert
200	قيلان جوبار	Guillen Jaubert
5,693	المجموع	

Honoré Olivier أونوري أوليفيي ، تم شراؤه من قبل القنصل Monsieur le Consul.

مجتمع لاسيوتا La Ciotat لم يقدم أي شيء.

من كاسيس (29)		
Ecus	الاسم	
260	ريمون بريمون	Reymond Brémond
260	جاك ليوتو	Jacques Lieutaud
260	بيار سكار	Pierre Scard
490	لويس بريمون، النّجار	Louis Brémond, charpentier
436	جوليان دوما ، القلفاط	Jullien Daumas, calfateur

//	جاك باسكون، استبدل	Jacques pascon, échangé
1,706	المجموع	

قدم المجتمع 1800 فرنك

من بان PIN [30] بين مرسيليا وآكس		
فرنك	الاسم	
242	جون بلان	Jean Blanc

المجتمع لم يقدم أي شيء.

من روكفير [31]		
فرنك	الاسم	
200	نيكولا أرنو	Nicolas Arnaud

المجتمع قدم لهم.

من تولون [32] .		
فرنك	الاسم	
370	جاك فيال ريجينات	Jaques Vieil regenat (sic)
315	أنطوان دوفان	Antoine Devin
216	أنطوان بويون	Antoine Bouyon
205	اتيان غوتيي	Estienne Gautier
205	جاك اكارد	Jaques Icard
143	لويس غارسان	Louis Garsin
143	انطوان فابر	Antoine Fabre
1,597	المجموع	

قدمت تولون 1000 فرنك ودين 597

من سيراست [33]		
فرنك	الاسم	
249	مارك بيغال	Marc Négrel

من سان مكسيمين [34]		
فرنك	الاسم	
200	فرانسوا ريكاسيي	François Ricassier

من سان تروبي [35]		
فرنك	الاسم	
343	اونوري كلاريون ، القلفاط	Honoré Clarian , calfateur
194	لويس مارتن	Louis Martin
273	بول مارتن	Paul Martin
216	جاك رو	Jaques Roux
260	اتيان بيرن	Estienne Perne
287	انطوان جوردان	Antoine Jourdan
300 1/2	جاك رينو	Jacques Reinaud
1,873 ½	المجموع	

قدم المجتمع 800 فرنك ودين 1073 و 1/2

من كان [36]		
فرنك	الاسم	
225	جاك فيسول	Jean Feissol
315	جون كوفان	Jean Cauvin
260	دونا باريال	Donat Barrielle
800	المجموع	

المجتمع قدم لهم

من غراس Grace [37]		
فرنك	الاسم	
200	نيكولا فالي	Nicolas Valet

من أنتيب [38] .		
فرنك	الاسم	
216	جوزيف دانييال	Joseph Daniel
260	اونوري فيزول	Honnoré Feissolles
476	المجموع	

قدم المجتمع 200 فرنك ودين 276

سان لوران [39] DE SAINT LAURENT		
فرنك	الاسم	
288	أوغسطين بوني	Augustin Bonnet

المجتمع لم يقدم أي شيء.

تبلغ المصروفات الكاملة لخلاص الأسرى المشمولين في السّجل الرّسمي الحالي مبلغًا قدره ثمانيّة عشر ألفًا وأربعين فرنك، وقد دفع مجتمع بروفانسال ثمانيّة آلاف وثمانمائة، ومن ثم فإنهم مدينون بتسعة آلاف ومائتين وأربعين و 1/2فرنك. منها ما سجله تروبير بحكم معرفته به، وإزالة الأصلي من السّجل الرّسمي الممنوح.

حرر ونشر في تولون، وشهد عليه جوزيف كاتيلين وجابرييل بيليجرين.

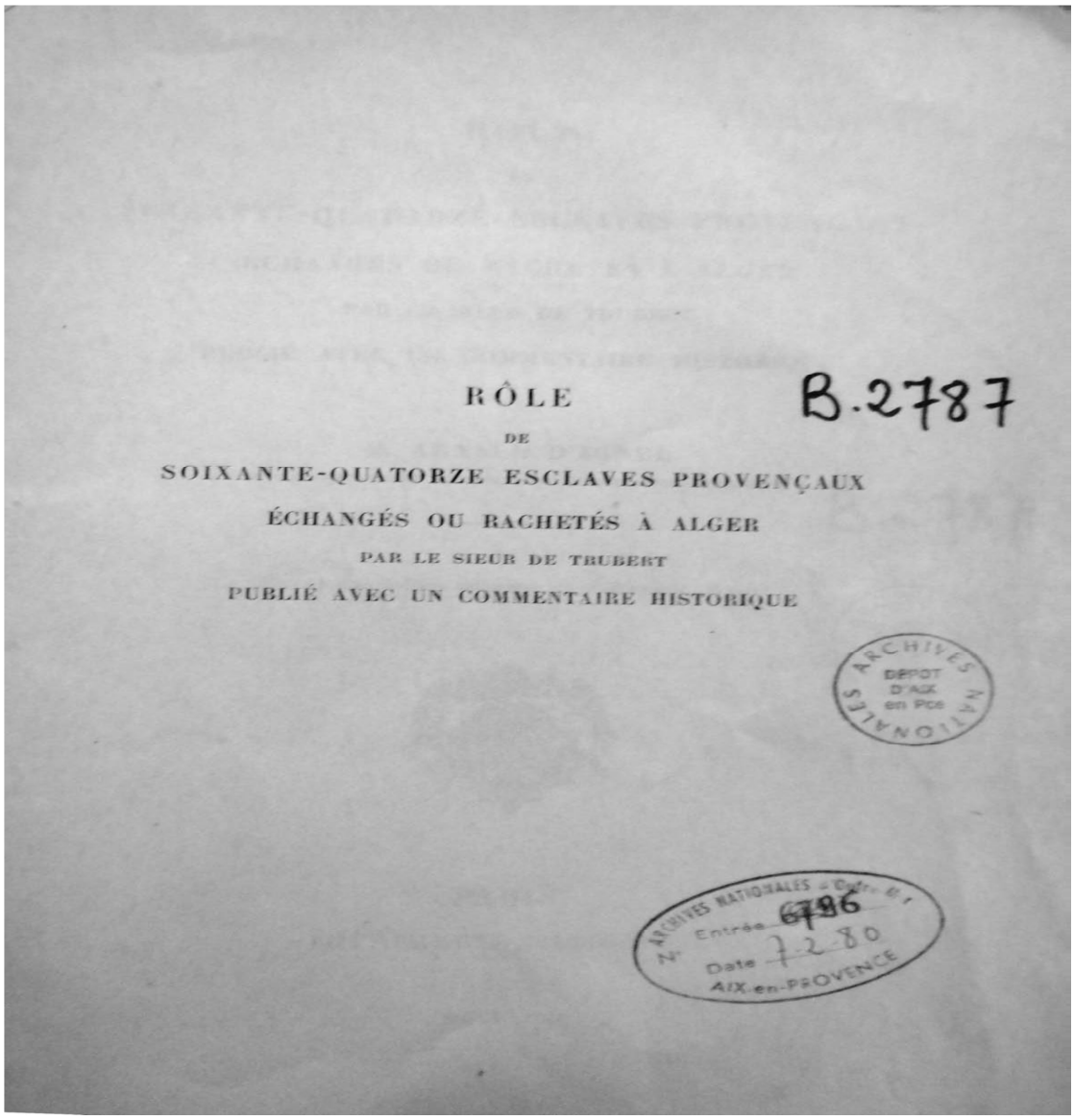
تم تجميع هذا السّجل مع الأصل بواسطة غابرييل رينو ، كاتب العدل الملكي في تولون.

الموقع أدناه:

RENOUX.

[المحفوظات البلديات لكاسي بوش دو رون (Bouches-du-Rhône)، G.G. Séries 22

الملحق (1)



RÔLE

DE

SOIXANTE-QUATORZE ESCLAVES PROVENÇAUX

ÉCHANGÉS OU RACHETÉS À ALGER

PAR LE SIEUR DE TRUBERT

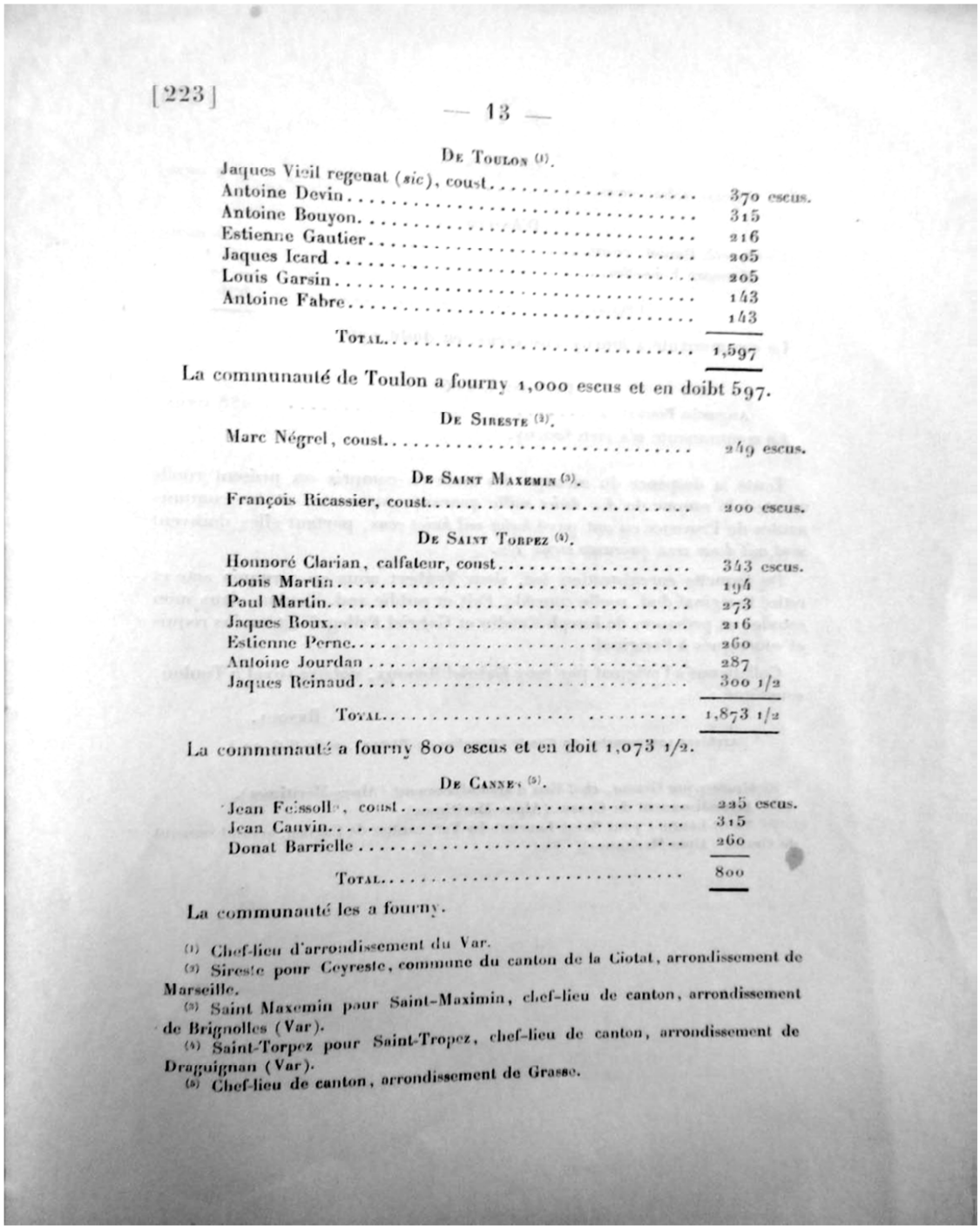
PUBLIÉ AVEC UN COMMENTAIRE HISTORIQUE

B.2787

ARCHIVES NATIONALES DÉPOT D'AIX en Pce

ARCHIVES NATIONALES Entrée 6796 Date 7 2 80 AIX-en-PROVENCE

الملحق(2)



[223]

— 13 —

De Toulon (1).

Jaques Vieil regenat (*sic*), coust	370 escus.
Antoine Devin	315
Antoine Bouyon	216
Estienne Gautier	205
Jaques Icard	205
Louis Garsin	143
Antoine Fabre	143
Total	1,597

La communauté de Toulon a fourny 1,000 escus et en doibt 597.

De Sireste (2).

Marc Négrel, coust	249 escus.

De Saint Maxemin (3).

François Ricassier, coust	200 escus.

De Saint Torpez (4).

Honnoré Clarian, calfateur, coust	343 escus.
Louis Martin	194
Paul Martin	273
Jaques Roux	216
Estienne Perne	260
Antoine Jourdan	287
Jaques Reinaud	300 1/2
Toyal	1,873 1/2

La communauté a fourny 800 escus et en doit 1,073 1/2.

De Canne, (5).

Jean Feissolle, coust	225 escus.
Jean Cauvin	315
Donat Barrielle	260
Total	800

La communauté les a fourny.

(1) Chef-lieu d'arrondissement du Var.
(2) Sireste pour Ceyreste, commune du canton de la Ciotat, arrondissement de Marseille.
(3) Saint Maxemin pour Saint-Maximin, chef-lieu de canton, arrondissement de Brignolles (Var).
(4) Saint-Torpez pour Saint-Tropez, chef-lieu de canton, arrondissement de Draguignan (Var).
(5) Chef-lieu de canton, arrondissement de Grasse.

الهوامش

[1] الرد على السؤال الحادي عشر من برنامج مؤتمر الجمعيات العلمية لعام 1905.

[2] يجب أن ننقل دور العبيد في بروفنسال إلى السيد ج. فورنييه مساعد المحفوظات في محفوظات بوش دو رون.

[3] خدم شوفالييه دي تروبير، المفوض العام في عام 1666 م، في البحرية في وقت مبكر من عام 1643م ؛ في: 1666 م، كان نائبا لِدَايْ الجزائر عينه لويس الرابع عشر لتجديد المعاهدات كما كان قائد أمانة أموال الملاحة البحرية و التجارة في فرنسا ؛ عاد إلى فرنسا في سبتمبر 1667 توفى في 6 يوليو 1669 ، من خلال فحصه لمدفع.

[4] النص الأصلي للمعاهدة موجود في محفوظات وزارة الخارجية. A.E.P/ M.D Algérie 15

[5] **لويس الرابع عشر**: (1638- 1715م) عرف بلقب ملك الشمس، امتد عهده من (1643- 1715م).

[6] **مازاران**: بول مازاران (1602- 1661م) كان رئيس وزراء فرنسا من 1642م إلى غاية وفاته.

[7] **لويس نيكولاس ، شوفالييه دي كلرفيل** ، مهندس فرنسي ؛ المفوض العام للتحصينات منذ عام 1662 ، بعد أن كان من الإنشاءات البحرية ، يدير المناجم والأشغال العامة ؛ في عام 1677 ، عين حاكماً لجزيرة أوليرون ، وتوفي هناك في عام 1677. - راجع رسائل وذكريات وتعليمات كولبير، من قبل CLÉMENT. باريس ، المطبعة الإمبراطورية MDCCCLXIV، passim ، و IV، V ، t.III

[8] قرر لويس الرابع عشر احتلال مدينة جيجل حيث أراد استهلال عهد حكمه بتحقيق انتصار باهر على المسلمين الذي سيعطيه مكانة بارزة و سمعة كبيرة لدى الجمهور و الأمراء المسحيين، مما يسهل عليه تنفيذ مشاريعه الأوروبية فالمعلومات التي كانت لديه عن الجزائر جعلته يعتقد أنه بإمكانه تحقيق هذا الانتصار بدون التعرض لأي خطر.

[9] **دوكين**: الاميرال دوكين (1610- 1688م) عرف بقيادته لحملتين عسكريتين على مدينة الجزائر و شرشال بين 1682- 1683م.

[10] نصت الاتفاقية على البنود التالية:

- إن الاتفاقيات المبرمة بين الإمبراطورين أو أسلافهم أو الاتفاقيات الممنوحة من جديد من طرف سفير فرنسا الموفد خصيصا إلى السلطان في الباب العالي من أجل راحة و سلامة دولتيهما، سيتم التقيد بها و الحفاظ عليها بكل صدق وأمانة.
- يتم وقف كافة أعمال القرصنة والأعمال العدوانية من البر و من البحر و أن لا يعترض قراصنة مملكة الجزائر في المستقبل إلى البواخر و غيرها من السفن الفرنسية القادمة سواء من المشرق أو من المغرب.
- لا يسمح في المرافئ الفرنسية تجهيز أي سفينة تقوم بالقرصنة ضد سفن الجزائر.
- يحرر كافة الفرنسيين الموجودين في مدن و ربوع مملكة الجزائر و الذين وقعوا في الأسر تحت أية راية كانت و كذلك الأمر بالنسبة للفرنسيين الذين يقعون في الأسر مستقبلاً مهما كانت مكانتهم و صفتهم. للمزيد من الاطلاع ينظر: علي تابليت، **معاهدات الجزائر مع بلدان أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية**(1619- 1830)، ج1، دار ثالة للنشر، الجزائر،2013 ص.ص.49- 51.

[11] محفوظات وزارة الخارجية ، قنصلية الجزائر.

[12] ماركيز دي إنفوفيل: ولد في 1642م في روان بفرنسا وتوفي في 13 جويلية 1712م، هو ارستقراطي و ضابط في البحرية الفرنسية.

[13] نفسه.

[14] رسائل من كولبيرت إلى تروبير، 14 يناير و 3 نوفمبر 1667. - جدول مدفوعات بلديات بروفانس لإعادة شراء الأسرى. - مذكرات المصاريف الاستثنائية للقنصل منذ

وصول م. تروبير حتى مغادرة السفن (محفوظات وزارة الخارجية ، قنصلية الجزائر).

[15] في منشوراته من رسائل ومذكرات وتعليمات كولبير يعطي، ر. ثالثًا ، ص 6 ، الملاحظة 2 ، الرقم 856 من الأسرى الذين أعادهم تروبير نتيجة لمعاهدة 1666، ولكن فقط حتى عودته الأولى إلى فرنسا ، والتي وقعت في سبتمبر 1667.

لقد سجل في مقدمة معاهدة 1666م لعقد السلم بين الجزائر و فرنسا على إثر رسالة بعثها إسماعيل باشا إلى لويس الرابع عشر، اغتنم لويس الرابع عشر الفرصة فأوفد مبعوثا رسميا للتفاوض و إبرام الاتفاق و هو تروبير، حيث لم يكتف بالموافقة عليه و على كل ما جاء فيه بدون تغيير و إنما تعهد في رسالة وجهها إلى الديوان بكونه سيحترمه بدقة و إخلاص: انظر في ذلك:

Eugene Plantet , Correspondance des Deys d'Alger avec la cour de France, **T1, Paris,1889,P 59** .

[16] **لا سيوتا** ، التي تأسست في عهد ريمون بيرينجر الرابع آخر أمير لدار برشلونة. وهي بلدية في قسم **Bouches-du-Rhône** في إقليم بروفنس ألب كوت دازور في جنوب فرنسا. إنه جزء من **Aix-Marseille-Provence Metropolis.** يقع **La Ciotat** على بعد حوالي 25 كم شرق مرسيليا ، على مسافة متساوية من مرسيليا وتولون. ويسمى سكانها "**Ciotadens**" أو."**Ciotadennes**" . كانت فيها التجارة مزدهر جدا في القرن السادس عشر، وبدأت في الانخفاض في أواخر القرن السابع عشر. وفقًا لما نشره تروبير، وعليه حسب ما أورده فالمجتمع فقير جدًا لدرجة أنه لا يستطيع تقديم أي شيء لاسترداد الأسرى.

[17] قام **Chantiers de la Ciotat** بأكبر نشاط في عهد فرانسوا الأول بعد التحالف المتعاقد مع العثمانيين. بنيت تجارة مرسيليا هناك العديد من السفن التي تم شحنها للتجارة في المشرق، وكانت تعرف باسم "القافلة" ، يحملون من نطاق إلى آخر البضائع من تجار بلاد المشرق. بعد بضع سنوات ، حققوا عائدات مباشرة إلى **La Ciotat** بأرباح كبيرة. كم وجدت ورشات في لاسيوتا **La Ciotat** يتم توفيرها بالخشب بسهولة من الغابات القريبة من **Counions** و **Cuges** و **Singes**. انظر إحصائيات **Bouches-du Rhône** ، تاريخ دي لا سيوتات ، لمارين.

[18] في عام 1621، كان ديوان مدينة الجزائر قد سلح 800 سفن حربية من أجل طرد سكان لاسيوتا **La Ciotat** وكاسيس **Cassis** وكل المناطق الواقعة في بروفانس ، وتم تعبئة 6000 رجل ". رسالة من القنصل شان **Chain** إلى قناصل مرسيليا ، **A.A. 462**.

[19] تعود شركة القلفاط، التي تعد مهمة للغاية في مرسيليا ، إلى القرن الخامس عشر ؛ تحتوي محفوظات غرفة التجارة على القوانين من عام 1495 وحتى الثورة الفرنسية.

[20] رسائل وتعليمات ومذكرات كولبير ، بقلم **CLÉMENT** ، **Paris** ، **Imprimerie impériale**، **MDCCCLXIV** ، المجلد. الثالث ، ص. 30 ، 44 ، 100 ، 103 ، 114 ، 125 ، 129 ، 148 ، 198 ، 225 ...

[21] رسائل وتعليمات ومذكرات كولبير ، من تأليف **CLÉMENT**، **t.III** ، **marine et galères** ، ص 30.

[22] مارتيجس ، في عام 1688م، بلغ عدد سكانها **20,000** ؛ بعد فترة وجيزة تبدأ في الانخفاض.

[23] صيد الأسماك المرجانية بالمراكب الصغيرة جعل كاسيس مدينة ثرية.

[24] كان الصيد في ذلك الوقت مصدرا هاما للدخل مارنيان لـ **Marignanais**

[25] عاصمة كانتون ، تأليف إيكس (بوش دو رون).

[26] عاصمة المقاطعة بوش دو رون (**Bouches-du-Rhône**).

[27] كانتون مارتيج ، مقاطعة إيكس بوش دو رون

[28] مدينة كانتون الرئيسية ، مقاطعة مارسيليا (بوش دو رون).

[29] كانتون دي لا سيوتات ، دائرة مرسيليا (Bouches-du-Rhône).

[30] الصنوبر، قرية صغيرة من بلدية بوك.

[31] كانتون مقاطعة مرسيليا.

[32] رئيس بلدية مقاطعة فار.

[33] سيريست ، بلدية كانتون سيوتات ، مقاطعة مرسيليا.

[34] سانت ماكسيمين لسانت ماكسيميا ، بلدة كانتون ، مقاطعة برينيول (فار).

[35] سان توربيزر، بلدة كانتون ، مقاطعة دراغينيان (فار).

[36] بلدة كانتون ، مقاطعة غراس.

[37] نعمة غراس ، المدينة الرئيسية للمقاطعة (ألب ماريتيم).

[38] دائرة غراس Grasse (ألب ماريتيم).

[39] سان لوران لسان لوران دو فار ، كانتون Cagnes ، مقاطعة غراس (ألب ماريتيم).

ترجمة الوثائق التّاريخيّة القانونيّة: النّسخ كوسيلة لقراءة النّصوص وتسهيل ترجمتها

Translation of legal historical documents: transcription as a way to read texts and help for translation

أ. بن عودة عديلة *

تاريخ الاستلام: 2021/04/25 / تاريخ القبـــول: 2021/05/05

ملخّص: تعرف التّرجمة القانونيّة في الجزائر على أنها ترجمة من نوع خاص ينفرد بها المترجمون التّراجمة الرّسميون غير أن مفهومها الأوسع يستعمله جميع متعاملي النّصوص القانونيّة من مترجمي الجريدة الرّسميّة والمترجمين الموظفين لدى مختلف الهيئات الحكوميّة. إلا أن المترجم التّرجمان الرّسمي هو الوحيد من ممتهني التّرجمة المؤهل والمخولة له صلاحيّة إضفاء الرّسميّة على جل النّصوص ذات الطابع القانوني وغيرها .لذا سأعرج على جانب غير معروف أكاديميا لدى مجتمع المترجمين وهو ترجمة النّصوص القانونيّة التّاريخيّة وأقصد بها النّصوص المتداولة في الجزائر قبل الاستقلال أي في فترتي الحكم العثماني والاستعمار الفرنسي والتّي لا تزال ذات أثر إلى يومنا هذا وأهمها ما يتعلق بالعقود العقاريّة الموثقة وتلك الصادرة عن المحاكم الشّرعيّة في فترة الحكم العثماني وثم المحاكم الأهليّة في فترة الاحتلال الفرنسي.

كلمات مفتاحيّة: التّرجمة القانونيّة؛ الوثائق التّاريخيّة؛ النّسخ.

Abstract: Legal translation in Algeria is known as a translation of a special type and which is specific to official translators -interpreters, but its broader concept is used by all users of legal texts such as translators of the official journal and translators employed by various government institutions. However, the official translator is the only translator authorized and empowered to formalize and authenticate most of the translated texts (whether legal or otherwise). Consequently, I will study a component that is not popular academically in the community of translators, namely the translation of historical legal texts, and I target by this designation, the texts spreading in Algeria before independence, that is - ie during the

* جامعة الجزائر 2، معهد التّرجمة، الجزائر، البريد الإلكتروني adila.benaouda@univ-alger2.dz (المؤلف المرسل)

period of Ottoman rule and French colonization. These documents, which have their impact even today, represent those relating in particular to notarized real estate contracts and those issued by the courts of justice during the Ottoman domination and then by the native people's courts during the French colonization.

Keywords: Legal translation; Historical documents; Transcription.

1. **مقدّمة :** تعتبر ترجمة النّصوص القانونيّة التّاريخيّة والنّصوص المتداولة في الجزائر قبل الاستقلال أي في فترتي الحكم العثماني والاستعمار الفرنسي من النّصوص الأكثر أهميّة، فهي قانونيّة لما لها من أثر وما تحمله من مصطلحات ومفاهيم ومعاملات أمام المحاكم والإدارات العاملة في تلك الفترة وفي فترة ما بعد الاستقلال وإلى يومنا هذا.

وهي تاريخيّة لما تحمله من شحنة معلومات عن تاريخ الجزائر من مكونات مجتمعها آنذاك ونظام عيشه وتقاضيه ومعاملاته التّجاريّة وكذا المذاهب الدينيّة التّي سادت في تلك الفترة أبرزها المذهب المالكي نسبة للإمام مالك بن أنس، والمذهب الحنفي نسبة للإمام أبي حنيفة النّعمان.

كما استعملنا في عنواننا مصطلح "نسخ" عوضا عن "نقل" لأن مصطلح "النّسخ" أدق من المصطلح الثّاني ذلك أن النّسخ في تعريفه: نسخ الكتابَ أي نقله وكتَبه حرفًا بحرف، وخطٌّ النّسْخ (الخط النّسْخِيّ: نوع من الخطوط العربيّة يستخدم غالبًا في الطباعة) (قاموس المعاني الجامع، نسخة إلكترونيّة، 2020)؛ نلاحظ وفقا لتعريف قاموس المعاني أن مصطلح "النّسخ" خاص "بالكتابة والمكتوب في نفس اللغة"، في حين أن مصطلح "النّقل" يحمل معنى التّحويل، فنقل الشّيء: حوَّله من موضع إلى موضع ونقل الكتاب: ترجمه (قاموس المعاني الجامع، نسخة إلكترونيّة، 2020)، وهنا نلاحظ أن هذا مصطلح "نقل" يحمل معنى "التّغيير" في اللغة.

وتكلمنا عن النّسخ كطريقة تساعد على قراءة وترجمة النّصوص لما لِعمَل المترجم القضائي قديما والمترجم الرّسمي اليوم من ازدواجيّة في التّعامل مع هذه النّصوص فتارة يطلب منه النّسخ داخل نفس اللغة لتسهيل القراءة للقاضي والمتعاملين مع هاته النّصوص وتارة أخرى يطلب منه التّرجمة من لغة إلى أخرى لتفسيرها.

2. **المعلومات المستقاة من الوثائق التّاريخيّة القانونيّة:** تسمح لنا دراسة الوثائق القانونيّة التّاريخيّة من التّأكد بشيوع "العمل بالمذهب الحنفي في مجال الوقف ... وهي ممارسة مؤكدة في قسنطينة والجزائر والمديّة والبليدة" (قشي، 2009، ص.12). كما تزوّدنا بمعلومات عن الأعلام الجغرافيّة وهي معلومات نقرأها في تعيين الملكيّة وموقعها وحدودها وثمنها، وتقول فاطمة الزهراء قشي أن العدول الموثقين قد بذلوا "جهودا كبيرة لرسم حدود العقار اعتمادا على مجاري المياه ومن وديان وشعاب ومنابع مهما صغرت. كما ارتكزوا على أسماء ملاك الأراضي

المجاورة مما يوفّر مادة غزيرة حول دراسة اجتماعيّة للملكيّة وتداولها وتنقلها" (قشي، 2009، ص.14). كما تزوّدنا دراسة هاته الوثائق بمعلومات عن الأعلام البشريّة المذكورة في أطراف التّعاقد وأصل الملكيّة واسم القاضي محرر العقد وشهود التّوثيق والقائم على مصلحة حفظ الأملاك العقاريّة (في حالة تسجيل العقد لدى هاته المصلحة).

علاوة عن ذلك، فإن العدول هي "مؤسسة تشرف عليها الدولة لتنظيم المجتمع ومراقبته" (قشي، 2007، ص- 57- 76)؛ ويمكن جرد أسماء أعوان القضاء من عدول وقضاة مثلا عبر الزمن وفي نفس المنطقة وما يجاورها، وبجرد الوثائق، نلاحظ تردّد مجموعة من الأسماء تمثّل أعيان المنطقة وهذا التّردد يُمَكّن المترجم من التّعرف على الأسماء في حال عدم وضوح الخط أو طمس الوثيقة ويعطينا نظرة عن مكانة هؤلاء الأعلام حيث "كان العدول موظفين متوسطي الدخل، ينتمون إلى عائلات محترمة... يعتمدون على الشّبكة العائليّة والاجتماعيّة للارتقاء ويدعمونها بالمصاهرات بين الأنداد ويعملون على المحافظة على الرّوابط العائليّة وقواعدهم وأصولهم ومصدر نفوذهم وثرواتهم" (نفس المصدر).

3. طبيعة التّقاضي في الجزائر من فترة بدايّة الاستعمار إلى فترة ما قبل الاستقلال: في الفترة العثمانيّة كانت هناك محاكم شرعيّة تُعنى بالتّقاضي والفصل في قضايا المتقاضين، غير أن مصطلح المحكمة الشّرعيّة السّائد في الفترة العثمانيّة استبدل بمصطلح "المحكمة الأهليّة" (tribunal indigène) في الفترة الاستعماريّة وهذا نظرا لكون المستعمر قسّم سكان الجزائر إلى أهالي وفرنسيين، إلا أن طريقة عمل هذه المحاكم الشّرعيّة بين الفترتين لم تتغير جذريا إذ نلاحظ أنها استمرت على نظامها السّابق من طريقة تقاضي (وفقا للشرع والعرف) ومكوناتها البشريّة ونذكر منها على سبيل المثال "القاضي" وأعوانه "الباش عدل" و"العدل" و"كاتب القاضي" وهي مصطلحات تتكرر في كلتا الفترتين.

وكانت السّلطات الفرنسيّة ترى في مؤسسات الأوقاف التّي كانت تنظّم الوقف في الجزائر قبل الاستعمار أنها إحدى كبرى العقبات التّي تعرقل سياسة الاستعمار. وفي هذا الشّأن تمت الإشارة في دراسة نشرتها وزارة الشّؤون الدينيّة والأوقاف الجزائريّة على موقعها الرّسمي إلى أن "نظام الأوقاف في نظر السّلطات الفرنسيّة يتنافى مع المبادئ الاقتصاديّة التّي يقوم عليها الوجود الاستعماري، ذلك لكون الوقف كان في حد ذاته جهازا إداريا ووسيلة اقتصاديّة فعّالة تحول دون المساس بالمقومات الاقتصاديّة والعلاقات الاجتماعيّة للجزائريين" (وضعيّة الوقف في ظل الاحتلال الفرنسي. (من دون تاريخ نشر) تم الاطلاع عليه في 2021/04/01. رابط الموقع: https://www.marw.dz/?q=وضعيّة-الوقف-في-ظل-الاحتلال-الفرنسي).

كان القضاء الإسلامي مستقلا إلى غايّة 1870 ووضع تحت سلطة الحاكم العام في

1854، وقسّمت الجزائر إلى دوائر قضائيّة بها محاكم يرأسها القاضي وعدليه حيث كان يقوم القاضي بمهام قاضي موثق قاضي الشّؤون المدنيّة والتّجاريّة، كما كان الوكيل أو المحامي يعمل في ذات المحاكم الإسلاميّة. أما ابتداء من 1871 فقد تم فرض هيمنة قانون فارنيي (Warnier) في التّقاضي وهو ما تركّز مفعوله في معالجة القضايا العقاريّة المرفوعة أمام القضاء الفرنسي بشكل يكرّس مبدأ الاستعمار ويعرّي تدريجيا صلاحيات القاضي وينقلها إلى الموثقين الأوربيين. إلا أن عمل القاضي المسلم بقي مستمرا إلى أن أعلن الاستقلال في 1962، وتُرك الاختيار للمسلمين للاحتكام للقضاء الفرنسي أو الإسلامي. (La Justice en Algérie: Repères Historiques, 2005).

من جهة أخرى، ووفقا لما كتبه روسال (Roussel) في مقاله (La Justice française en Algérie et les tribunaux indigènes)، كان القاضي (Cadi) يعتبر إلى حد كبير المسؤول الوحيد عن إقامة العدل كونه أدرى من القضاة الفرنسيين، وكانت محكمته تعتبر الدرجة القضائيّة الوحيدة المعروفة لدى المسلمين إلا القليل منهم الذين احتكموا إلى القضاء الفرنسي خلال أواخر النّصف الأول من القرن العشرين. ويساعد القاضي في أداء واجباته الكثيرة، بما في ذلك السّلطات غير القضائيّة، مسؤولين يدعان العادل والباش عادل اللذان كانا يقومان بمهمة المستشار وكاتب الضبط (greffier)، وينوبان عنه إذا لزم الأمر، وفي جميع الأحوال يكون القاضي أو نائبه هو الوحيد الذي يقرر (Roussel, 1876) .

حيث أن السّلطات الفرنسيّة وعند اصلاح التّنظيم القضائي في الجزائر احتفظت بالسّلطات القضائيّة الإسلاميّة فيما يتعلق بالمسائل المدنيّة، ونظمت بطريقة مختلفة قبل عام 1870 وبعده وفقًا لمبادئ الحكم الذاتي التّي تحرك سياسة الإمبراطوريّة الثّانيّة، ثم وفقًا لتقليد الاستيعاب الخاصة بالجمهوريّة الثّالثّة (La Justice en Algérie: Repères Historiques, 2005).

وفيما يخص بعض القضايا التّي تتطلب الاعتماد على التّعاليم الدينيّة وبسبب تواجد مذهبين بارزين (المالكي والحنفي)، كانت تنعقد مجالسّ بحضور أئمة من المذهبين وما يعرف بالطلبة (savans) الذين كانوا يستدعون للاستشارة قبل الفصل في القضيّة خاصة في مسائل القصر وتصفيّة التّركة وإقامة الوقف والحبوس وما إلى ذلك من مسائل تستند إلى الشّرع الإسلامي للفصل فيها وفقا لما استنتجناه من عملنا في هذا المجال.

ففي مضمون المادة 17 من العنوان 1 المتضمن اختصاص القاضي فيما يخص جنسيّة المتقاضين: "القاضي، الذي يسند إليه نزاع بين المسلمين الأصليين، والذي يدخل بذلك في صلاحيته، لا يتوقف عن أن يكون مختصا فيه بسبب كون أحد الأطراف ينتج عقودا مكتوبة باللغة الفرنسيّة؛

فالأمر متروك له فيما يخص هذه العقود، بحيث يأمر الطرفان بترجمتها إلى اللغة العربيّة، أو أن يحصلا على مساعدة مترجم قادر على إعطائهم سردا لمحتواها." (Roussel, 1876)

والأمر نفسه بالنّسبة للتعاقد بين الأهالي المسلمين والفرنسيين وحتى بين المسلمين أنفسهم، حيث نلاحظ أنه إذا تعذّر على الأطراف القراءة والكتابة، كانوا يحضرون ترجماناً لشرح مضمون العقد وتلاوة القوانين على مسامع الأطراف المتعاقدة.

4. المترجمون والتّراجمة في فترتي الحكم العثماني والاستعمار الفرنسي: غير أننا لم نسمع عن المترجم القضائي وعمله في فترة الحكم العثماني إلا ما جاء في بعض الكتب التّاريخيّة التّي تسرد طبيعة وتنظيم الحكم العثماني في الجزائر ومن بين ما تم تسرده أن الكثير من "المثقفين من أهالي الحضر أدمجوا في المناصب الإداريّة وأسندت لهم مهام فعالة وأدوار أساسيّة، كوظيفة المترجم داخل القصر وقراء الرّسائل والعقود وناسخي الكتابات العربيّة وذلك ما ذكره "حمدان خوجة" عن أمين اللغات الأجنبيّة الذي كان منصبه من الوظائف الهامة بين كتاب الدولة وكان يختار من بين العرب لا من الكراغلة" (كشرود، 2008، ص.188)، ذلك أن غالبيّة سكان الجزائر كانوا يتعاملون إداريا باللغة العربيّة (غطاس، 1998، ص. 69- 89). فمهنة المترجم القضائي في الجزائر تولّدت من الحاجة إلى فك مشاكل التّواصل بين المستعمر والسّكان الأصليين من الأهالي المسلمين حيث أن معظم ما كان يترجم إلى العربيّة وإلى الفرنسيّة كان يخدم المحاكم ومكاتب التّوثيق التّابعة لها، حيث يقول أحد الفرنسيين:

« Au prétoire, on voit fréquemment de ces gens, réputés dans le pays comme beaux parleurs en notre langue, requérir l'aide de l'interprète, et ce n'est pas aux vieux magistrats qu'il serait nécessaire de rappeler l'empressement avec lequel presque tout justiciable, francisé de langage en apparence, se refuse à parler autrement que dans son idiome natal » (Anonyme, 1882, p. 920-931).

كما لا ننسى أن العديد من الجنسيات كانت تقطن بالجزائر خلال هذه الفترة، فكانت هناك لهجات مختلفة زيادة عن العربيّة والأمازيغيّة التّي كان سبعة أثمان السّكان يتحدثون بها، وأمّا الثّمن الأخير فكان بعيدا كل البعد عن التّجانس في مكوّناته، ذلك أن أكثر من نصفه يتكوّن من أجانب من جميع الأمم، فمنهم كاتالان إسبان وقشتاليون إسبان وإيطاليون بثلاث لهجات على الأقل، ومالطيون، وألمان، إلخ (نفس المرجع، بتصرف).

وقبل المضي في عمل المترجم ودوره في انتاج العقود ونسخها وترجمتها، يتوجب علينا الوقوف أولا على عمل التّرجمان في المحاكم، فهو يؤدي نوعين مختلفين من الوظائف. أولاً يساعد القضاة في الجلسات وفي معالجة المعلومات القضائيّة، ثم يترجم كتابةً، إما من العربيّة إلى الفرنسيّة أو من

الفرنسيّة إلى العربيّة، وبالتّالي فهو يلعب دورين مختلفين للغايّة (نفس المرجع، بتصرف). كما أن دوره ومكانته كانا تحت مجهر القاضي الفرنسي الذي كان مجبرا على التّقيّد بكلامه في إصدار أحكامه، لذا كان عليه الاحتياط منه، فعلى سبيل قول أحد الفرنسيين:

« L'interprète! mais c'est l'ennemi le plus dangereux que l'on puisse avoir, et voyez un peu quel est le fonctionnaire devant qui les Arabes tremblent le plus dans un canton. L'interprète est l'homme de qui Talleyrand aurait pu dire que la parole; lui a été donnée deux fois pour déguiser doublement sa pensée. Le magistrat pliera bon gré mal gré devant un interprète qui ne lui sera pas moralement et scientifiquement inférieur, et alors que deviendra l'autorité en pareilles mains, si l'adage a raison, qui dit : Traduttori, traditori? » (Ibid).

لذلك كان القضاء يختار المترجمين من فئة العلماء (savans) الذين يخدمون مصالح المستعمر وكانت أجورهم مغريّة ومقننة وجنّسوا بالجنسيّة الفرنسيّة لضمان ولائهم. وفي 24 فيفري من عام 1841 أي بعد فترة الحكم العثماني وفي مطلع فترة الاستعمار الفرنسي، تم إصدار أمر يتضمن تنظيم خدمة القضاء في الجزائر يحدد بالخصوص اختصاص وصلاحيات المحاكم الأهليّة فيما يخص الجانب المدني والجنائي؛ حيث جاء تحت العنوان 3 "الإجراءات أمام المحاكم الفرنسيّة والأهليّة"، في المادة 68: " يرافق أي استدعاء أو تبليغ يرسل إلى مسلم، في المسائل المدنيّة أو الجنائيّة، تحليل موجز، باللغة العربيّة، يدلى ويصادق عليه مترجم محلف، تحت طائلة غرامة ماليّة قدرها 20 فرنك ضد المحضر ومخالفة عن كل إغفال وبدون المساس بإمكانيّة إلغاء العقد إذا رأى القاضي حتميّة النّطق بذلك".

وفي 19 ماي 1846، أي بعد فترة قصيرة، تم إصدار أمر يضمن تنظيم مهنة التّرجمان القضائي والتّرجمان المحلف في الجزائر، حيث جاء في نص المادة 4 أنه "لا يجوز إصدار العقود المكتوبة باللغات الفرنسيّة أو الأجنبيّة أمام قاض أو موثق أهلي دون ترجمتها إلى اللغة العربيّة يقوم بها ويصادق عليها مترجم ترجمان".

وابتداء من مرسوم 21 أفريل 1866، أصبح المترجم من الموظفين المنتسبين للعدالة كعون قضائي حيث فتحت مناصب ومهام المحضر والتّرجمان القضائي ومحافظ البيع والموثق وكاتب العدل لمن لا يمتلكون الجنسيّة الفرنسيّة غير أن نسبتهم لم تتجاوز 30% من إجمالي الكتلة الممثلة لهذه الفئات. وفي 18 مارس 1879، حدد حاكم الجزائر في قرار له حقوق وأتعاب التّرجمان نظير كل ترجمة كتابيّة أو شفويّة يقوم بها بثلاثة فرنكات للصفحة الواحدة المكونة من 25 سطراً ومن 15 مقطع لفظي للسطر الواحد.

5. عمل المترجم التّرجمان حديثا: إن عمل المترجم اليوم أشمل من حيث طبيعة العقود

والوثائق وحتى المعاملات مما كان عليه سابقا، فهو اليوم يتعامل مع الوثائق المسماة "الرّسميّة" (كل وثيقة تحمل ختما رسميا للهيئة الصادرة عنها) وغير الرّسميّة (كل وثيقة لا تحمل الختم الرّسمي للهيئة الصادرة عنها) وأضف إلى ذلك الكتب المختلفة والأعمال العلميّة والأدبيّة والفنيّة والوثائق التّقنيّة والدعائم الإلكترونيّة والوثائق التّاريخيّة وغيرها وهو مسؤول عن "الوثائق المترجمة سواء كانت محررة بالآلة الكاتبة أو مطبوعة أو مستنسخة بالوسائل والأجهزة المناسبة. وفي كل الحالات تترجم الوثائق بصفة واضحة بدون بياض أو شطب أو نقص أو زيادة بين الأسطر" (الأمر رقم 95- 13، 1995، م.20). ويجوز له "أن يكتب في أسفل الملحقات أي اختصار يظهر في النّص الأصلي" (نفس المرجع).

من جهة أخرى، فإن المترجم الرّسمي اليوم يقوم بنفس العمل أي أنه يقوم بنسخ الوثائق المحررة باللغة العربيّة لكي يتسنى للقاضي فهم محتوى العقد وبالتّالي استعماله كوثيقة تقاضي أو تثبيت ملكيّة... إلخ، كون المترجم هو الخبير اللغوي المخولة له صلاحيّة تشفير ونقل محتوى العقود وبالتّالي تقع كل المسؤوليّة المدنيّة والجزائيّة عليه في حال ورود أي خطأ في هذا النّقل. كما هو الوحيد المؤهل لإضفاء الرّسميّة على العقود "عندما لا يتكلم الأطراف أو الشّهود إلا بلغة أجنبيّة فقط" حيث لا يكون العقد "ذا أثر قانوني دون مساعدة مترجم- ترجمان رسمي يوقع عليه كشاهد إضافي" (الأمر رقم 95-13، 1995، م.6).

ويجب على المترجم في "إطار اختصاصه أن يقدم خدماته إذا ما طلب منه ذلك، إلا إذا كانت الوثيقة المعروضة عليه غير قابلة للترجمة أو تمس بالأخلاق أو النّظام العام أو مخالفة للقوانين والتّنظيمات المعمول بها. غيرّأنه لا يحتج بأحكام الفقرة السّابقة عندما يكون مطالبا بتقديم خدماته من طرف السّلطة القضائيّة (نفس المرجع، م.12).

فهناك حالات يستدعى فيها المترجم إلى نسخ وثيقة وترجمتها في آن واحد وهنا تكمن ازدواجيّة الصعوبة فمن جهة، تصادفه عقبة فك تشفير الكتابة الواجب نسخها ومن جهة أخرى، عقبة نقلها إلى اللغة المنقول إليها. وهذه الصعوبة يمكن تجاوزها إن تمرّن المترجم جدّيا في هذا المجال بما يمكنّه من قبول ترجمة هذا النّوع من الوثائق عوضا عن رفضها بسبب خوفه من الخوض في مضمار دراسة وترجمة المخطوطات القديمة. كما يمكنه اللجوء إلى أهل الاختصاص من معلمي المدارس القرآنيّة والمؤرخين ودارسي المخطوطات القديمة لمرافقته في هذا المسعى.

6. شكل العقود ونسخها ولغة تحريرها: كما علينا التّمعن في نوع العقود وشكلها ولغة تحريرها. فمعظم ما كان يصدُر من وثائق وعقود إداريّة وتوثيقيّة باختلافها كان يسجل بسجلات المحكمة

قبل الاستقلال، ونذكر منها عقود التّحبيس أو الحبوس، عقود البيع والشّراء، عقود التّركات أو تصفيّة التّركة، عقود الزواج والطلاق، عقود الهبات، عقود الإقرار بدين، عقود الفريضة... إلخ (غطاس، 1988، ص. 69- 89).

علاوة على ذلك، كانت لغة هذه العقود في المحاكم الشّرعيّة هي اللغة العربيّة لا غير وأما في المحاكم الفرنسيّة، فكانت لغة المستعمر سائدة وكانت ترجمة التّرجمان تدوّن وكان يوّقع على مضمون الحكم كشاهد. غير أن اللغة المستعملة لتحرير عقود العرب كانت تتميز بالفصحى عموما، وتتسم بـ "الالتّزام بالسّجع وتكرار العبارات للتأكيد". (بوزيد، 2019، ص.227- 244)، ذلك أنها في الفترة العثمانيّة كانت تكاد تخلو من الشّوائب اللغويّة على عكس الفترة الاستعماريّة التّي نجد فيها كلمات مقترضة من اللغة الفرنسيّة (مثل النّوتير، الدومين... إلخ)، وهناك أيضا عقود تتخللها عبارات عاميّة وأخرى مكتوبة في مجملها بلغة عربيّة عاميّة ذلك أن بعض الذين كانوا يمتهنون مهن الموثق أو العدل أو التّرجمان كانوا من مستويات علميّة متفاوتة ومحرراتهم موجّهة لأناس من طبقات اجتماعيّة جدّ مختلفة.

ومعرفة شكل العقد المحرر باللغة العربيّة وبخط اليد مهم لتشفيره عند صعوبة قراءته. فمن حيث الشّكل، فيه افتتاحيّة تشمل تاريخ العقد ومكانه ورقمه والحمدلة "الحمد لله وحده" وأحيانا البسملة وعبارة "صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه"، وغالبا الجهة القضائيّة التّي يصدر عنها هذا العقد وأحيانا عبارات التّفخيم "المحكمة الشّرعيّة بالجزائر المحميّة" أو التّعظيم "المعظم الأسعد الفاضل الشّهير الأوحد سيدنا ***صالح بي*** أبقى الله وتعالى وجوده" أو "المعظم الأرفع الفضل الأمنع سيدنا ***صالح بي*** أيده الله تعالى".

كما يذكر فيها إسم القاضي أو الباش عدل ومؤسس العقد وشهوده. وغالبا ما يشار إلى كون العقد في نسخته الأولى أو الثّانيّة. وهنا نشير إلى اختلاف في عبارة التّعظيم الموجودة في الافتتاحيّة، ففي الفترة العثمانيّة، غالبا ما كان يعظم الحكام والبايات (أو البك) لشأنهم العظيم وفي فترة الاستعمار أصبح المدح والتّعظيم للقضاة كونهم ذوو جاه وعلم وكونهم هم من يحكمون بين النّاس.

بالإضافة إلى ذلك، يحمل العقد أطراف التّعاقد وأسبابه (بيع، شراء، هبة، إلخ) ووصف دقيق لمجريات التّعاقد. وفي الفقرة الختاميّة، ترد عبارات التّنفيذ والتّوثيق مثل "شهد عليه بذلك وهو بالحالة الجايزة شرعا وعرفه" "فريضة تامة معتبرة شرعا"، "وجب في أجرة الكتابة والورقة ... فرنك بوصل عدده... وبصحة النّقل والمقابلة للأصل". و"به تشطيب على لفظة واحدة مع تسطير في السّطر الثّاني سقطت صحيحة".

ويقرّ القاضي صحة العقد بعبارة "وفقّه الله بمنّه" أو " وبه القاضي الموثق" أو " ويَد كاتب

القاضي" في آخر الوثيقة وذكر أسماء الشّهود وألقابهم وإدراج توقيعاتهم أو بصماتهم، إلى جانب ذكر عبارات التّعظيم في أغلب الأحيان.

ومن التّقنيات التّي تساعد على فك تشفير الكتابات المطموسة أو صعوبة القراءة، والتّي يلجأ إليها كل محترف هي كالتّالي: تكبير الصورة بعد حفظها في شكل صورة على الحاسوب ثم اقتصاصها بقدر الحاجة لتمييز الحروف عن بعضها البعض ومقارنتها بسهولة بالأحرف التّي يتعرف عليها المترجم.

غالبًا ما يمكن تعلم كيفيّة التّعرف على الطريقة التّي يشكّل بها محرر العقد أحرفه والتّي تمثل نوعا ما بصمته في طريّة الكتابة خاصة إن تردّدت عقوده على نفس الديوان العمومي للترجمة، وعليه يمكن العثور بسهولة أكبر على معنى كلمة غير قابلة للقراءة للوهلة الأولى. للقيام بذلك، ينصح بعدم التّردد في قراءة العديد من الأعمال لنفس محرر العقود، من أجل فهم الكتابة الخاصة به، وفهم التّهجئة المستخدمة بشكل أفضل.

كما هناك طريقة البحث عن الصيغ المعروفة: غالبًا ما تكون الصياغات المستخدمة في وثائق الحالة المدنيّة، ووثائق تسجيل العقود هي نفسها. وبالتّالي، يمكن الاعتماد على هذه الصياغات لتحديد موقع الحروف، وبعد ذلك، من خلال إعادة بناء حرف بحرف الكلمات التّي لا يمكن العثور عليها، تتم قراءة ما بدا غير قابل للقراءة في البدايّة.

علاوة على ذلك، ينصح بإعداد قائمة الاختصارات ووضعها في متناول اليد، حتى يتمكن المترجم من العثور على الكلمة الصحيحة على الفور. يمكن أن تمثل هذه الاختصارات الأشهر أو المهن أو الألقاب أو الأسماء الأولى أو حتى المؤشرات على حالة الشّخص. يجب بعد ذلك محاولة معرفة نوع المعلومات التّي تشير إليها.

بالإضافة إلى ذلك، هناك طريقة يُنصح بتطبيقها وهي جد فعالة: القراءة بصوت عالٍ حيث يجب أن يكون العقد المنسوخ نصًا متماسكًا وتسمح القراءة بصوت عالٍ سماع صوت النّص والتّحقق من أنه منطقي، كما أنها تمكّن من التّعرف على كلمة قد لا تعني شيئًا لدى كتابتها، فمثل أي إنسان، كان أسلافنا يرتبكُون في بعض الأحيان ويخطئون في التّهجئة والقواعد؛ ومن خلال قراءة النّص بصوت عالٍ، قد يسمح تعاقب المقاطع بسماع تشكيل الكلمة والعثور على الخطأ إن وجد. وهذا ما لاحظناه في العديد من العقود المنسوخة باللغة الفرنسيّة حيث يقوم الموثق عادة بتنقيح العقد والمصادقة على تعديلاته بوضع تأشيرة: "نسخة رسميّة في ست صفحات تتضمن أربع كلمات مشطوبة ملغاة. توقيع: الموثق" ويأتي تصديق المحافظ على هذه التّأشيرة بعبارة "يصادق على تشطيب ثمان كلمات ملغاة وثلاثة أسطر مشطبة ملغاة. المحافظ".

7. دراسة استكشافيّة لبعض الأمثلة عن النّصوص المنسوخة وترجمتها: ومن بين العقود التّي تَرِد بوفرة إلى مكاتب التّرجمة بغرض النّسخ والتّرجمة من العربيّة إلى الفرنسيّة والعكس، عقود الحبس والبيع المكتوبة بالعربيّة في شكل وثائق تشبه الطلاسم في بعض الأحيان وتحمل عبارات متكررة يجدر بالمترجم حفظها في ملف مخصص لغرض الرّجوع إليه في حال ورود وثيقة مماثلة. وتعمّدنا عرض الوثائق المكتوبة باللغة العربيّة فقط لكي نحصر العيّنة في ثنائيّة لغويّة واحدة، ونعرض فيما يلي البعض منها الموّجه للنّسخ يشمل عقود البيع ونذكر بعض المقاطع المتكرّرة منها:

1. "هذه نسخة أولى من رسم بيع نقلت من سجل الرّسوم المسجل أصلا بمكتب الدومين"؛

2. "بعد الحمد لله، بفيلاج ... أمامنا ... باش عدل القاضي الموثق بمحكمة"؛

3. "بعد أن خلص للسيد... المذكور في الرّسم أعلاه جميع الجنة الكائنة بفحص تقصرين"؛

4. "وأشهد الأول أنه باع قيدًا وإمضاء من الأخير من جميع حظه"؛

5. "التّراب المعد للحرث والمغروس بورا ومعمورا وجنان وأشجارا والسّكن القائم به".

وإليكم نماذج عن العبارات المتكرّرة في عقود الحبس:

1. "حبس ووثّق وأبّد لله تعالى خالقه جميع ما على ملكه من العقار الكائن بـ"؛

2. "أولا على نفسه يستغل ذلك مادام بقيد الحياة وبعد وفاته ولحاقه بالدار الآخرة يرجع الكل حبس ووقف على ابنه"؛

3. تحبيسا تاما مؤبدا، لا يبدّل عن حاله ولا يغيّر عن سبله ومنواله إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين فمن سعى في تبديله وتغييره فالله حسيبه ومنزلته الانتقام منه وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون"؛

4. "ذلك كله مبين وثابت برسم حبس بعدالة المحكمة مؤرخ يوم ..."

وإليكم عيّنة مدوّنة باللغة العربيّة قصد النّسخ ثم التّرجمة إلى اللغة الفرنسيّة لبعض المقاطع المتكررة في عقود الحبس:

1. "على أولاده وأولاد أولاده وذريته وذريّة ذريته وأعقابه وأعقاب أعقابه ما تناسلوا وتسلسلوا وامتدت فروعهم في الإسلام".

« Aux enfants de ce dernier, aux enfants de ses enfants, à sa postérité, à la postérité de la postérité. A ses akebs, aux akebs de ses akebs, tant qu'ils se perpétueront, se multiplieront et que leurs branches s'étendront dans l'islam ».

2. "لا تدخل الطبقة السّفلى مع وجود الطبقة العليا ولا يدخل الأبناء مع وجود الآباء"

« La branche inférieure n'aura pas droit au bénéfice du habous concurremment avec la branche supérieure ni les fils avec leurs pères vivants ».

3. "ومن مات من المحبس عن عقب تنزل منزلته من ذلك العقب"

« Si un dévolutaire décède en laissant une postérité, celle-ci prendra ses lieu et place ».

4. "من مات من دون عقب فتنزل منزلته من هو في درجته من المحبس"

« Si un dévolutaire décède sans laisser de postérité, les autres co-dévolutaires du même degré que lui prendront ses lieu et place ».

5. "إن انقرض الجميع وأتى الحمام على آخرهم"

« Si tous les dévolutaires viennent à disparaître et que la mort les frappe tous jusqu'au dernier ».

6. "يرجع الكل وقفا وحبسا على المساكين والفقراء المسلمين المفيدين بدار الصداقة بالجزائر ويتصرف فيه الأئمة الأربعة"

« Tous les immeubles feront retour sous le signe du habous et à titre de ouakef aux indigents musulmans secourus par la maison de bienfaisance d'Alger, gérée par les quatre imams du conseil d'administration ».

وإليكم عيّنة مدوّنة باللغة العربيّة قصد النّسخ ثم التّرجمة إلى اللغة الفرنسيّة لبعض المقاطع المتكررة في عقود البيع:

1. "اتباع على بركات الله تعالى"

« Il a été vendu, avec les bénédictions d'Allah Tout-Puissant ».

2. " كل ما ذكر في ذكر البائعين وتصريف المشتري لهم بشهده، فرزه في جميع المبيع المذكور وسائر حقوقه... اريال مسكت في الوقت والتّاريخ "

« Tout ce qui a été cité suivant les déclarations des vendeurs et la décharge de l'acheteur qui le reconnait est mis à disposition. Le bien vendu est séparé et ses droits sont de … rials reçus en temps et date ».

3. "قبضوها البائعين من المشتري المذكور قبضا صحيحا بالوفاق والتّمام وسلّموا له المبيع المذكور فحازه حوزا فوريا"

« Les vendeurs les ont entièrement reçu (les biens vendus) de l'acheteur cité en monnaie bonne et valable avec consentement et lui ont remis le bien vendu dont il a immédiatement pris possession ».

4. "بيعا بتا بتا سالما من المفسدات كلها ومن المبطلات بأسرها"

« Vente définitive indemne de toutes les choses qui invalident et révoquent ».

5. "بقا على ذلك في السّنة والمرجع بالدرك حيث يجب ويلزم شرعا"

« La vente s'est faite sur la base de la Sunna et la référence par distinction là où il faut et légalement requis ».

فالملاحظ في الأمثلة المعروضة أعلاه والمتعلقة بالنّصوص التّاريخيّة القانونيّة، هو اعتماد المرجعيّة الإسلاميّة عند افتتاحيّة العقود كاستعمال "الحمدلة" و"البسملة" وكذلك استعمال مصطلحات ومفاهيم نذكر منها "حبَس" و"وقَف" و"أبّد" وهي مفاهيم مستوحاة من تطبيق قسمة الميراث حسب المذهبين السّائدين آنذاك (المذهب الحنفي والمذهب المالكي)، ومصطلحات ومفاهيم أخرى مستوحاة من القرآن مباشرة مثل "الدار الآخرة" كما ذكرت في الآيّة 94 من سورة البقرة ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٩٤﴾﴾ أو في الآيّة 29 من سورة الأحزاب ﴿وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾﴾ التّي تعني أن "فيها الحياة الدائمة التّي لا زوال لها ولا انقطاع ولا موت معها" (تفسير الطبري http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura29-aya64.html)، ومصطلح "حَسيب" كما جاء في الآيّة 86 من سورة النّساء ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا۟ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَسِيبًا ﴿٨٦﴾﴾، ومصطلح "المّن" في عبارة "وفقّه الله بمنّه" وهو مأخوذ من المنّة وهي "النّعمة الثّقيلة، ويقال ذلك على وجهين: أحدهما: أن يكون ذلك بالفعل، فيقال: من فلان على فلان: إذا أثقله بالنّعمة" (قاموس المعاني الجامع، نسخة إلكترونيّة، 2020)، وعلى ذلك قوله في الآيّة 164 من سورة آل عمران ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ وفي الآيّة 94 من سورة النّساء ﴿كَذَٰلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾، وفي الآيّة 114 من سورة الصافات ﴿وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١١٤﴾﴾؛ وعبارة "منقلب ينقلبون" في المقطع "وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون" كما ذكرت في الآيّة 227 من سورة الشّعراء ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟ أَىَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ ﴿٢٢٧﴾﴾.

كما بإمكان المترجم فك شفرة الخط الذي كتبت به الوثيقة في اللغة المنقولة وفهم مضمونها إن اتّبع بطبيعة الحال الطرق التّي ذكرناها سابقا وتمرّن على النّسخ بشكل مكثّف. وعليه، فإن إدراك أهميّة فك التّشفير يسهم في تسهيل عمليّة نسخ الوثيقة وإعادة بناء تجانس النّص شكلا ومضمونا وبالتّبعيّة ترجمة المعنى بما تمليه طبيعة عمل المترجم المحلف.

8. الخاتمة: تجدر الإشارة إلى أن طبيعة القانون الجزائري تجعله فريدا من نوعه، فعند صدوره في الجريدة الرّسميّة، يصاغ باللغة العربيّة واللغة الفرنسيّة معا، كون أن القانون الجزائري هو امتداد للتشريع الفرنسي القائم قبل الاستقلال وإن عرف فترة إصلاحات جذريّة خلال نهايّة السّبعينيات فالدارسون والمختصون بالتّشريع

يصرّون على حتميّة مراجعة النّصوص وتحديثها وفقا لما تمليه علينا الوضعيّة الإنسانيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة للجزائر.

وخلال ممارستي لمهنة التّرجمة الرّسميّة، صادفت بعض التّرجمات لنصوص منسوخة والتّي تقارب نوعا ما المعنى الإجمالي وتتفادى الغوص في الجزئيات وترجمات أخرى تلخيصيّة تنحصر على ذكر المعلومات الرّئيسيّة مثل الأطراف المتعاقدة وموضوع التّعاقد وثمن البيع وتاريخه.

وبالتّالي، كون النّسخ إحدى التّقنيات التّي تسهل على المترجم فهم النّصوص التّاريخيّة ومنها القانونيّة، فهذا يدفعنا إلى العمل على تبسيطها لعامة المترجمين لما لهذه النّصوص من شحنة تاريخيّة قد تكون محليّة ولكنها ذات دلالة حضاريّة فقد أشرنا سابقا إلى عمل الجرد الذي يقوم به بعض المؤرخّين وقد يفيد ذلك في هذا المسعىّ؛ وقد تكون في خدمة المصالح الشّخصيّة للزبائن ولكنها تساعد على رسم معالم التّنظيم القضائي عبر التّاريخ ووصف نمط سيره، وهذا ما يمكّننا من التّقليص من فجوة التّناقضات التّي نعيشها على المستوى التّرجمي.

9. قائمة المراجع والمصادر:

1. القرآن الكريم

2. بوزيد، صليحة. (2019)، أهميّة وثائق الأوقاف بسجلات الأحكام الشّرعيّة في كتابة تاريخ الجزائر العثماني (مدينة الجزائر أنموذجا)، *مجلة الدراسات التّاريخيّة*، 16- 2، ص.227- 244.

3. غطاس، عائشة. (1997)، سجلات المحاكم الشّرعيّة وأهميتها في دراسة التّاريخ الاقتصادي والاجتماعي بمجتمع مدينة الجزائر – العهد العثماني، *إنسانيات*/Insaniyat، *03*، ص.*69- 86*.

4. قشي، فاطمة الزهراء. (2007)، شهود العدالة في قسنطينة القرن التّاسع عشر، الانتماء العائلي والمسار المهني، *انسانيات*/Insaniyat، *35- 36*، ص. 57- 76.

5. قشي، فاطمة الزهراء. (2009)، سجل صالح باي للأوقاف 1185- 1207 هـ/ 1771- 1792 م، *دار بهاء الدين للنشر والتّوزيع*، الجزائر.

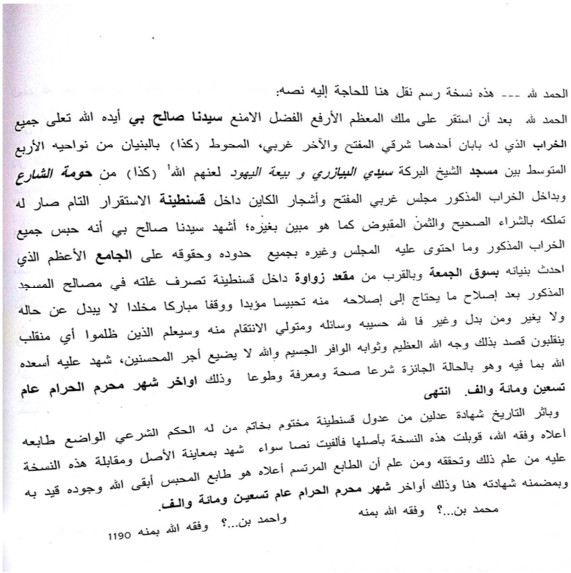
6. كشرود، حسان. (2018)، رواتب الجند وعامة الموظفين وأوضاعهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة بالجزائر العثمانيّة من 1659 إلى 1830، رسالة ماجستير، جامعة منتوري قسنطينة.

7. القـــانون رقـــم 84- 11 المـــؤرخ في 9 رمضان عام 1404 الموافق 9 يونيو سنة 1984، المتضمن قانون الأسرة، المعدل والمتمم بموجب الأمر رقم 05- 02 المؤرخ في 27 فبراير 2005.

8. Anonyme, (1882). Les Interprètes civils en Algérie, Revue des Deux Mondes, 3e période, tome 49, (p. 920-931).

9. Roussel, Charles. (1876). La Justice française en Algérie et les tribunaux indigènes. Revue des Deux Mondes, tome 16.

10.مواقع الانترنت:



الحمد لله --- هذه نسخة رسم نقل هنا للحاجة إليه نصه:

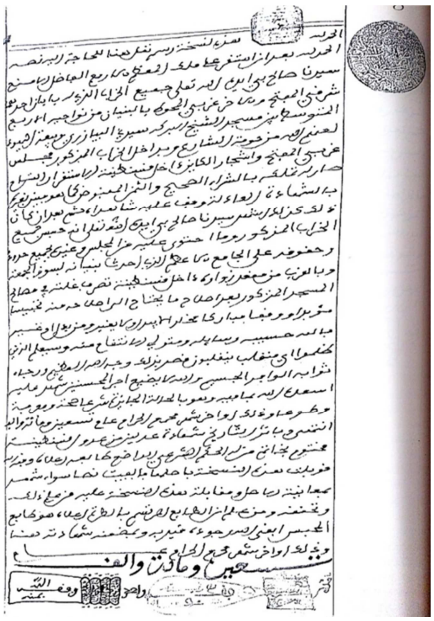
الحمد لله بعد أن استقر على ملك المعظم الأرفع الفضل الامنع **سيدنا صالح بي** أيده الله تعلى جميع **الخراب** الذي له بابان أحدهما شرقي المفتح والآخر غربي، المحوط (كذا) بالبنيان من نواحيه الأربع المتوسط بين **مسجد** الشيخ البركة ***سيدي البيازري و بيعة اليهود*** لعنهم الله[1] (كذا) من ***حومة الشارع*** وبداخل الخراب المذكور مجلس غربي المفتح وأشجار الكاين داخل **قسنطينة** الاستقرار التام صار له تملكه بالشراء الصحيح والثمن المقبوض كما هو مبين بغيره؛ أشهد سيدنا صالح بي أنه حبس جميع الخراب المذكور وما احتوى عليه المجلس وغيره بجميع حدوده وحقوقه على **الجامع** الأعظم الذي احدث بنياته **بسوق الجمعة** وبالقرب من **مقعد زواوة** داخل قسنطينة تصرف غلته في مصالح المسجد المذكور بعد إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه منه تحبيسا مؤبدا ووقفا مباركا مخلدا لا يبدل عن حاله ولا يغير ومن بدل وغير فا لله حسيبه وسائله ومتولي الانتقام منه وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون قصد بذلك وجه الله العظيم وثوابه الوافر الجسيم والله لا يضيع أجر المحسنين، شهد عليه أسعده الله بما فيه وهو بالحالة الجائزة شرعا صحة ومعرفة وطوعا وذلك **اواخر شهر محرم الحرام عام تسعين ومائة والف. انتهى**

وبآثر التاريخ شهادة عدلين من عدول قسنطينة مختوم بخاتم من له الحكم الشرعي الواضع طابعه اعلاه وفقه الله، قوبلت هذه النسخة بأصلها فألفيت نصا سواء شهد بمعاينة الأصل ومقابلة هذه النسخة عليه من علم ذلك وتحققه ومن علم أن الطابع المرتسم أعلاه هو طابع المحبس أبقى الله وجوده قيد به وبمضمنه شهادته هنا وذلك أواخر **شهر محرم الحرام عام تسعين ومائة والف.**

محمد بن...؟ وفقه الله بمنه واحمد بن...؟ وفقه الله بمنه 1190

- http://www.almaany:com/
- https://www.marw.dz/?qوضعيّة-الوقف- في- ظل- الاحتلال- الفرنسي=
- Anonyme. (2005), La Justice en Algérie : Repères Historiques, Études et documents, Histoire de la justice https://www.cairn.info/revue-histoire-de-la-justice-2005-1-page-297.htm
- http://quran.ksu.edu.sa/tafseer/tabary/sura29-aya64.html

11. الملحقات



الشّكل 1: نموذج عن عقد حبس مكتوب بالعربيّة ونسخه

عدد 14

الحمد لله.

بالمكتب لدينا قرشي الطيب بن علي، **قاضي نُطير** بخراطة بمحضر شاهدي التعريف المباشرين، الأخضر بن المكي في دوار تاقيطونت وبرباش عمر بن السعدي في دوار واد البارد، حضر بلقاسم و السعدي وصحبتهما العربي ، كلهم في دوار واد البارد المسطور، وباع الأولان في الثاني جميع الموضع المسمى تكتيوين، مساحته حوالي أربعة أيام حرث، في أملاك المشتري وبحضر سي و (غير مقروء) تراب أرضهم، **بيع بت وإمضاء** بثمن قدره ثلاثمائة فرنكية قبضها البايعان باعترافهما وأبرآ ذمة المشتري فيها أتم إبراء، وسلما له المبيع فتسلمه منهما وحل فيه محلهما **متحملين له بذلك كل التعفان** التحمل التام فيها (غير مقروء) في علمه وتحققه بتاريخ ثالث جانفي سنة 1920، أجرته بترجمته تسعة فرنكية وبهامش الأصل نص التسجيل الآتي ذكره محل بخراطة في 3 مارس 1920 فوليو 79 عدد 14 بحقوق مقبوضة قدرها واحد وعشرون فرنكا. إمضاء قابضها لورانس. أجر نقلها فرنكان ونقل بتاريخ فاتح جانفي سنة 1920.

يلي إمضاء غير مقروء.

بيع 13/01/1920 رقم 14

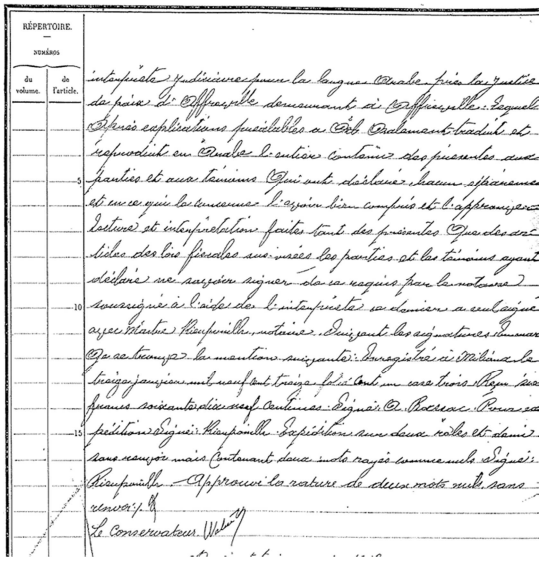
بيع **في 24 نفامبر سنة 1911** عدد 333

الحمد لله وحده

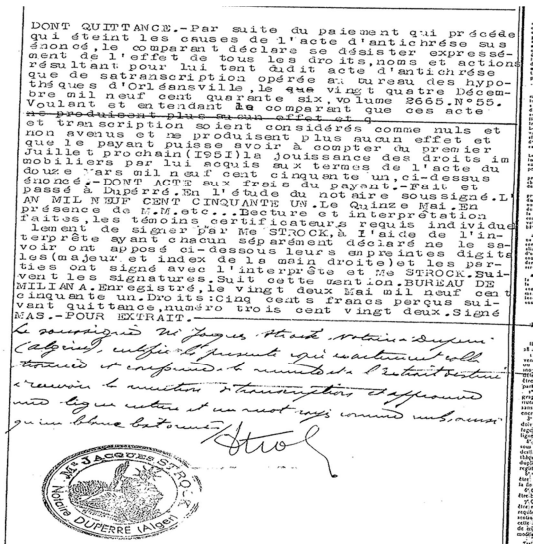
هذه **نسخة رسم بيع ثانية** نقلت من أصلها المسجل بتيزي وزو يوم 20 دصامبر سنة 1911 بحقوق مقبوضة قدرها 1400 فرنك بطلب من المشتري علي عدد 1732 ورقة لقسم له وعائد ضياع الأولى نصها:

الحمد لله، لدى **نائب القاضي الموثق** بتيزي وزو، حضر بن محمد اللقب بذكره، أصله من قرية يغمان دوار بني شناشة دائرة كان دوماريشال **القاطن بباجة من إقليم تونس، الحال ببلده على وجه السفر، وصحبته بن أخيه** بن محمد، الفلاح من قرية يغمان المذكورة **وأشهد الأول أنه باع من الثاني بيع بت وإمضاء** جميع ما هو على ملكه من العقار الكائن له داخل وخارج قرية يغمان المذكورة العائد له من أسلافه بعضه خاص به والبعض مشاع بينهما ومن شاركهما بما اشتمل عليه من ديار وأجنة وأراضي حراثة وأشجار مختلفة وبور ومعمور، مساحة جملته نحو هكتار، كل ذلك بتفاهمهما بثمن قدره أربعمائة فرنكية منها مائتا فرنك قبضه عليه فيما له بذمته وهذا شفاهيا والباقي قبضه بالمعاينة وبرئت ذمة كل واحد فيما وجب عليه وسلّم له تملك المبيع **فتسلمه منه وفق المتباع الشرعي بمحضر من عرفهما** حسين من أعيان الدوار المذكور و جمال من غريب يعزيبا دوار سيدي علي بوناب والسعيد من ورياشة دوار شندر بتاريخ رابع وعشرين نوامبر سنة 1911 (إحدى عشرة وتسعمائة وألف)، انتهى ما وجد بأصله وبعاشر السطر الأخير يوجد ما صورته؛ أجرته ثمانية فرنك وبأثره خط يد محرره، عبد العزيز علي بن عمر ونائب القاضي الموثق وقتئذ بتيزي وزو، صحت هذه النسخة بعد مقابلتها بالأصل وتقلت حرف بحرف يوم 9 أفريل سنة 1930، أجرتها باعتبار هذه الورقة فرنكان اثنان قبضت بتوصيل عدده 103.

وبه نائب القاضي الموثق

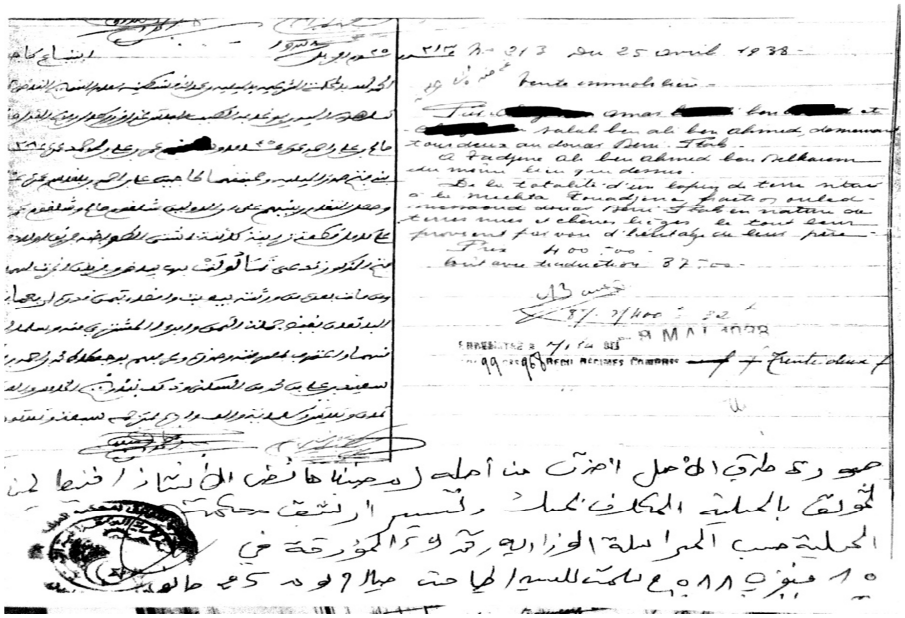


الشّكل 2: نموذجان عن العقود التّي كانت تحرر لدى القاضي الموثق



الشّكل 3: نموذج عن عقد توثيقي تم فيه استدعاء التّرجمان القضائي وأدرج اسمه في العقد على أساس شاهد.

الشّكل 4: نموذج عن عقد يحمل النّسخة العربيّة للنص وترجمته التّلخيصيّة



ترجمة المخزون الثقافي
في الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسية

in the Algerian Novel Written in French Dimension The Translation of the Cultural

ط. رحمونة بن طيب*

أ.ت.ع. محمد داود**

تاريخ الاستلام: 08 / 08/ 2020 / **تاريخ القبـــول:** 11 / 11/ 2020

ملخّص: يبرز دور التّرجمة الفعال في التّواصل والانفتاح على الآخر نظرا للتعدديّة اللغويّة والثقافيّة السّائدة في العالم، فكل لغة تشكّل أداة يتواصل بها المجتمع، كما تمثل الحاضنة التّي تحتضن الموروث الحضاري للمجتمع. لقد سمحت التّرجمة للناطقين بمختلف اللغات بالانفتاح على العالم وباكتشاف الآخر الغريب والمختلف عن الذات، وبالتّعرف أيضا على مختلف الطبوع الفنيّة والأجناس الأدبيّة من روايات وقصص وأشعار ومسرحيات.. وإذا كانت التّرجمة تقوم بدور النّاقل للثقافات عبر اللغات، ففي نقل النّصوص الإبداعيّة يتم التّعامل مع المكافئات على أنها مكونات لسانيّة وثقافية، وبالتّالي فإن اهتمام المترجم الأدبي لا يقتصر على التّراكيب اللغويّة فحسب بل ينصب اهتمامه أيضا على البنيّة الثقافيّة للنص، لذلك لا يجب على مترجم النّصوص الإبداعيّة امتلاك مهارات لغويّة فحسب، أي إتقان اللغتين المعنيتين، الأصل والهدف، وإنما يتطلب منه أيضا مهارات أخرى معرفيّة وثقافيّة إلى جانب مكتسباته اللغوية. يسعى هذا المقال إلى معالجة موضوع لا يقل أهميّة عن الدراسات اللغويّة للترجمة هو دراسة ترجمة المخزون الثقافي في النّصوص الأدبيّة وبالخصوص في الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسية.

كلمات مفتاحيّة: اللغة؛ المخزون الثقافي؛ التّرجمة الأدبية؛ الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسية؛ المترجم الأدبي.

* معهد الترجمة – جامعة وهران 1، الجزائر، البريد الإلكترونيّ: rahmounab3@gmail.com (المؤلف المرسل)

** معهد الترجمة – جامعة وهران 1، الجزائر، البريد الإلكترونيّ: md_daoud@yahoo.fr

Abstract: The linguistic and cultural pluralism prevalent in the world helps translation to have an effective role on communication and openness up to the others. Each of these languages does not only constitute a tool through which peoples communicate between each others, but it embraces also the cultural heritage of the society. Translation helps also the speakers of different languages to open up to the other peoples and to know their different types of literature.

And if translation plays the role of transmitter of cultures across languages, in transferring literary texts, the equivalents are treated as linguistic and cultural components; thus, the literary translator's interest is not limited to linguistic structures only, but he focuses also on the cultural structure of the text. Therefore; the translator of literary texts should not only possess linguistic skills, but he should also master the two languages concerned, the original and the target ones. Besides, his linguistic acquisitions, he should have other cognitive competence. Therefore, the aim of this paper is to analyze a domain no less important than the linguistic studies of translation, which is the study of the cultural dimension in literary translation; especially, in the Algerian novel written in French.

Keywords: language; cultural dimension; literary translation; Algerian novel written in French; literary translator.

1. **مقدّمة:** يُقصد بالتّرجمة الأدبيّة ترجمة النّصوص الإبداعيّة سواء كانت شعرا أم نثرا ، هدفها هو نقل الشّحنة الانفعاليّة مع المحافظة على الشّكل الفني الذي يميز كل نص أدبي على حدة، "إن التّرجمة الأدبيّة رغم أنها تنقل المعلومات لكنها تركز أكثر على القيمة الجماليّة للعمل الأدبي، على هذا يصبح بإمكان المترجم الأدبي الاعتماد عن النّص الأصلي، لذلك فهو أكثر حريّة من المترجم العلمي ما دام ابتعاده عن النّص لا يشوه الرّسالة المقصودة."[1] (شاهين:1998: ص98)

فالتّرجمة الأدبيّة لا تتوقف عند ترجمة اللغة أي الدوال والمدلولات على اعتبار أنهما وجهان لعملة واحدة وإنما للرموز التّي تحيل على ما يحيط باللغة من معطيات ميتالغويّة تسهم في حسم فعل اتخاذ القرار لدى المترجم، فتنقل كل الحمولة الثقافيّة التّي تتضمنها اللغة، كما تنقل الجانب الذاتي من النّص، لأن النّص الأدبي ليس عبارة عن فكرة فحسب، وإنما ينطوي على أفكار كاتب وأحاسيسه وتجاربه صيغت بأسلوب فني قصد أن يكون عمله جيدا ومثيرا حتى يرقى إلى مستوى الإبداع الحقيقي، فحين يخوض الكاتب تجربة التّأليف فهو يجد نفسه مقيدا بالموضوع الذي يفرض عليه لغة الكتابة وأسلوبها ، ففي هذا المجال يقول رولان بارت

Roland Barthes":

« L'écriture est une fonction : elle est le rapport entre la création et la société, elle est le langage littéraire transformé par sa destination sociale, elle est la forme saisie dans son intention humaine et liée ainsi aux grandes crises de l'histoire ».[2](BARTHES : 1972 :18)

فالكتابة حسب رولان بارت تعتبر وظيفة، فهي تمثل العلاقة بين الإبداع والمجتمع، كما تمثل اللغة الأدبيّة التّي يحولها الاتجاه الاجتماعي، فهي أيضا الشّكل النّاتج عن رغبتها الإنسانيّة والمرتبطة بذلك بأكبر الأزمات التّاريخيّة.

إن البحث عن مكافئ للنص الأصليّ في التّرجمة الأدبيّة يعد من أصعب الأمور إشكالا، لأن المترجم تقابله صعوبات عديدة أثناء نقله للعمل الإبداعي بحيث يجد نفسه بين محاولة الاحتفاظ بالمعنى من جهة وبإنتاج نص يرقى إلى مستوى النّص الأصلي من جهة أخرى. تبدو هذه المسالة عمليّة صعبة للغاية، لأن إيجاد نص يكافئ النّص الأصلي شكلا ومضمونا يتطلب من المترجم جهدا كبيرا. فالتّرجمة الأدبيّة ليست عبارة عن "عمليّة إبدال كل لفظ بما يرادفه أو يقاربه في اللغة الأخرى، فهذا غير ممكن في كل مرة، وإذا أمكن في البعض كان في الغالب غير مصيب لروح المعنى."[3] (علوش:1990: ص231)

ومن المعروف أن استراتيجيّة الكتابة والإبداع التّي ينخرط ضمنها مترجم النّص الأدبي تجعل منه في المرحلة الأولى مفسرا ومحلّلا لسياق خطاب النّص الأصلي، وتعد هذه المرحلة في الحقيقة من أهم مراحل العمليّة التّرجمية، لأنها تهدف إلى تحقيق الأمانة في النّقل" فالغايّة من التّرجمة" حسب جون روني لادميرال (J.R.LADMIRAL) هي" أننا نفهم النّص المترجم دون الرّجوع إلى النّص الأصلي"

« La finalité d'une traduction consiste à nous dispenser de la lecture du texte original. »[4] (LADMIRAL : 1994 : 15)

وإذا أخذنا "بفرضيّة ثنائية" فردينا دي سوسير (Ferdinand de Saussure) الذي يميز بين اللغة Langue والكلام Parole في قوله: "إنّ اللغة في وقت واحد هي إنتاج للكلام ووسيلة له، ولكن هذا لا يمنع كونهما شيئان متمايزان كليا، الواحد عن الآخر... فالكلام - في الواقع- عمل فردي، يختلف عن اللغة التّي هي منظومة اجتماعية. لكن لا بد من التّأكيد على أن اللغة لا يمكن أن تظهر إلا ضمن الكلام، ولا ريب أن اللغة والكلام مرتبطان بشكل وثيق، وهناك تأثير متبادل بينهما".[5] (أسعد مظفر الدين الحكيم: 1989: ص44). نجد أنه أثناء عمليّة ترجمة النّص الأدبي فإن المترجم يتعامل مع كلام المؤلف أي تجاربه وأحاسيسه وإيديولوجياته وأسلوبه في الكتابة وغيرها من المعطيات التّي تتعلق بالجانب الذاتي للمترجم.

ومن الطبيعي أنه عندما ينقل المترجم الخطاب الأدبي بكل ما يحمله من شحنة انفعاليّة وجماليّة وثقافية، فهو يريد بذلك أن يأتي بنص يكون في مستوى النّص الأصلي نفسه ويحمل التّأثير الذي حمله النّص الأصلي على متلقيه عينه، لكن الانتقال من لغة إلى لغة أخرى ليس بالأمر الهين خاصة بالنّسبة لمترجم النّص الأدبي بحيث انه ينتقل من بيئة ثقافيّة إلى بيئة ثقافيّة أخرى، تتميز كل منهما بخلفيات لغويّة وثقافيّة مختلفة عن غيرها، فحسب جورج مونان Georges

MOUNIN يكون "المحتوى الدلالي للغة مرتبط بإثنوغرافيّة الجماعة التّي تتكلم هذه اللغة."

« Le Contenu de la sémantique d'une langue, c'est l'ethnographie de la communauté qui parle cette langue »[6] (MOUNIN : 1963 :234)

ومن الواضح مما سبق أن التّرجمة الأدبيّة لا ترتكز على اللسانيات فحسب وإنما هي مرتبطة أيضا بمجالات أخرى غير لغويّة وهذا ما يجعل منها "أعصى التّرجمات مراسا فهي تتميز بإشكاليّة مركبة ومتعددة المشارب عسيرة الإدراك، تحكمها حزمة من الشّروط: إبداعية، جمالية، أسلوبية، لسانيّة وخارج لسانية... فهي ذات إفرازات دلاليّة لا متناهيّة حتى وإن كانت بمكونات محدودة في الشّكل والتّركيب."[7] (بريهمات: 2003: ص65)

إن معرفة البيئة الثقافيّة التّي نشأت فيها اللغة تعتبر عاملا مهما وضروريا ليس في تنميّة الثروة اللغويّة في عمليّة اكتساب اللغة فحسب، وإنما تعد أساسيّة أيضا في العمليّة التّرجمية، فإذا كان هناك نقص في الجانب الثقافي، فسوف يصعب على مترجم النّص الأدبي تحقيق ترجمة صحيحة قال عنها محمد عناني أنها تلك التّرجمة "التّي لا تحجب الأصل ولا تعوق ضوءه، ولكنها تسمح للغة النّقيّة أن تبرز، فكأنما تستمد القوة من اللغة الجديدة، لتسطع سطوعا أقوى على النّص الأصلي."[8] (عناني: 2006: ص 284).

والجدير بالذكر، أنّ نطاق هذه الدراسة يتمثل في موضوع لا يقل أهميّة عن الدراسات اللغويّة للترجمة، هو دراسة البعد الثقافي في التّرجمة الأدبيّة وبالخصوص في التّرجمة الرّوائيّة ونخص بالذكر الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسية.

وانطلاقا من هذه المعطيات، فإن إشكاليّة بحثنا تكمن في ترجمة المخزون الثقافي في الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسية، وما هي الطرق والأساليب المستخدمة في نقل الألفاظ والعبارات التّي تحمل شحنة في هذا النّوع من النّصوص الأدبية؟

وعلى ضوء هذه الإشكالية، حاولنا في هذا البحث معالجة الجوانب النّظريّة والتّطبيقيّة للصعوبات التّي تعترض عمليّة ترجمة البعد الثقافي في الرّوايّة الجزائريّة من اللغة الفرنسيّة إلى اللغة العربية. ولمراعاة الجانب الموضوعي اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الوصفي التّحليلي وذلك من خلال الوقوف والتّطرق إلى التّعريف ببعض المفاهيم الواردة في البحث، كما أننا استعنا بإجراءات منهجيّة أخرى كالتّحليل والمقارنة في سرد بعض الأمثلة التّي ندعم بها بحثنا، والتّي نرى أنّهما يخدمان موضوع بحثنا هذا.

2. الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية:

كان لعامل الاحتلال الفرنسي على دول المغرب العربي عامة وعلى الجزائر خاصة آثار ليس على جوانب الحياة السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة فقط، بل شمل الجانب الأدبي أيضا، مما نتج عنه ظهور أدب جديد اتخذ من لغة المستعمر (الفرنسية) وسيلة للتعبير والاتصال

بين هذه الدول ومستعمرها، يرى شارل بون Charles BONN أن مفهوم الأدب المغاربي باللغة الفرنسيّة ظهر بعد 1950، أي عندما أصبحت فكرة هويّة المغرب العربي موضوع نقاش على السّاحة السّياسيّة العالمية:

« Le Concept de la Littérature Maghrébine n'a surgi, après 1950, qu'a partir du moment où l'identité politique du Maghreb se mit à devenir l'objet d'un débat politique international.» (« Ecritures Maghrébines : Lectures Croisées »[9] (BONN : 1991 :22)

يربط شارل بون بذلك هذه الظاهرة الأدبيّة بالظروف السّياسيّة التّي عاشتها كل الدول المغاربيّة (المغرب وتونس والجزائر) تحت سيطرة الاستعمار الفرنسي الذي كان يسعى في جميع هذه الدول إلى طمس الشّخصيّة العربيّة الإسلاميّة وذلك عن طريق إدماج هذه الشّعوب في منظومته الثقافيّة بشتى الطرق والوسائل غير الإنسانية.

فعلى الرّغم من أن اللغة الفرنسيّة لقيت رفضا ومقاومة من طرف شعوب دول المغرب العربي في بدايّة الاحتلال، إلاّ أننا نلاحظ منذ سنة 1920 إقبالا عليها، يقول جان دي جو (Jean DÉJEUX) في هذا الصدد "بما أن اللغة تحاول أن تفرض نفسها، فإنه من المفيد معرفتها، قد يكون ذلك إيجابيا، فمن الأفضل امتلاكها لا الابتعاد عنها، لأنه من خلال اللغة يتم كذلك التّعرف على الثقافة الفرنسية."

« Puisque cette langue tend à s'imposer, il est donc utile de la connaître, il peut y'avoir un avantage ; autant la posséder que la bouder. A travers la langue, c'est aussi la culture française qui est connue. »[10] (DÉJEUX : 1982 :15)

لكن سرعان ما أدرك المستعمر الفرنسي أن هذه اللغة التّي كانت أداة إدماج outil d'assimilation تحولت إلى أداة نضال قومي ضده، وكان يجب على الكتّاب الذين اتخذوا من هذه اللغة وسيلة للكتابة أن يتقنوها، لكن المشكلة التّي كانت تواجههم هو كيف يمكن لهم التّعبير بكل حريّة عن آلام شعبهم وآلامهم تحت رقابة المستعمر؟

عرفت فترة مابين 1920 – 1945أعمال أدبيّة كلها تحاول إعطاء صورة عن شعوب المغرب العربي حسب وجهة نظر المستعمر، بحيث تعالج مواضيع كانت نتيجة الظروف الاستعمارية: مثل الإدماج والمساواة، الحقوق...، ومن أهم كتّاب تلك الفترة في الجزائر: قايد بن شريف – أحمد بن مصطفى – سليمان بن إبراهيم- محمد ولد شيخ – وفي تونس طاهر إصافي - محمود أسلان، حيث كانت أعمالهم موجهة للقارئ الفرنسي، فهي تنتقد بتحفظ في بعض الأحيان تأثير الاستعمار على نفسيّة الأفراد، حسب ما جاء في قول جان دي جو Jean DÉJEUX:

« Ils s'adressent aux Français et Critiquent par fois avec mesure l'influence néfaste de la colonisation sur les mœurs »[11] (DÉJEUX : 1973 :20)

تأثر الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسيّة بالظروف السّياسيّة التّي كانت تعيشها معظم دول المغرب العربي، بالإضافة إلى أن النّشاط الأدبي لعديد من الكتّاب دعمّ النّضال الوطني بحيث

كانت مشاركتهم إيجابيّة في إيقاظ الشّعور القومي لدى هذه الشّعوب، واحتضن" الجيل الأول من الكتّاب المغاربة المعروف بجيل 1952"،

« C'est une première génération d'écrivains Maghrébins nommé la génération de 1952 »[12] (MEMMI : 1964 :15)

أمثال مولود معمري، مولود فرعون، محمد ديب (الجزائر)، إدريس شرايبي (المغرب)... وغيرهم قضيّة شعبهم ووطنهم، فعلى الرّغم من اختلاف جنسيتهم إلاّ أن قضيّة بلادهم ومصير شعبهم رفع صوتهم ضدّ الاستعمار الفرنسي.

ولا بد من الإشارة إلى أنّ لجوء بعض الكتاب الجزائريين إلى معالجة قضيّة بلدهم باستعمال اللغة الفرنسيّة بمثابة وسيلة للتعبير فرضتها عليهم الظروف السّياسيّة آنذاك وذلك لأنه حسب جان دي جو، إذا كان الكاتب الجزائري عبّر باللغة العربية، الآخر(الفرنسي) سوف لن يفهمه، بالإضافة إلى أن هذا الأدب كان له وقع كبير على الرّأي العام العالمي.

« Il faut d'ailleurs convenir que si l'écrivain algérien s'était exprimé en arabe, l'autre n'aurait pas compris cette langue. »[13] (DÉJEUX : 1982 : 27)

ومن المعروف أن هذه الظاهرة الأدبيّة دامت في الجزائر أطول مدّة وذلك لأن كلا من تونس والمغرب نالتّا استقلالهما في 1956، السّنة التّي شهدت فيها الجزائر انطلاقة أدبيّة قويّة خصوصا مع ظهور روايّة "نجمة" للروائي كاتب ياسين.

وما يمكننا استنتاجه، أن الكتابة بغير اللغة الأم تعد بالنّسبة لأي كاتب استثمارا ثقافيا، وبما أن أي عمل أدبي مرتبط باللغة التّي هي وسيلته في التّعبير والاتصال، فسواء كتب هذا الأدب الجزائري باللغة العربيّة أوباللغة الفرنسية، فإن محاولة ترجمته إلى إحدى اللغات الأجنبيّة أو حتى إلى اللغة العربية، يقودنا إلى الحديث بلا شك عن الجزائر، وفي هذا الصدد يقول ألبير ميمي (Albert MEMMI) وهو يصف الأدب المغاربي المكتوب باللغة الفرنسيّة "إن أهم طريقة لفهم دول المغرب العربي، هو قراءة أعمال هؤلاء الكتاب، لأن لهذا الأدب أبعاداً سياسيّة واجتماعية."

« La meilleure manière de comprendre l'Afrique du nord, c'est de lire ses écrivains, c'est une littérature qui a une dimension Politico – Sociale »[14] (MEMMI : 1964 :16)

3. التّرجمة والرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسية:

تعد الرّوايّة أكثر الأجناس الأدبيّة حضورا وانتشارا في الوسط الفني الإبداعي، حيث أنها تعتبر ذاكرة المجتمع التّاريخيّة والثقافية. فالنّص الرّوائي بصفته خطابا سرديا هو مفتوح على جميع التّجارب الإبداعيّة والفكريّة التّي تمنحه طابعه الفني المعرفي.

كما هو معروف، فإنّ لكل روايّة صيغها وأساليبها السّرديّة الخاصة بها، والتّي تميزها عن غيرها، فقد يستعين الرّوائي بأسلوب سردي وأنماط التّعابير الاصطلاحيّة من الأمثال

والحكم واستعمال اللغة بمستوياتها الفصحى والعامية، بالإضافة إلى الشّخصيات والزمن والمكان فكلها تندرج في نطاق الأبعاد الثقافيّة التّي يحتويها الخطاب الرّوائي، فهو بالتّالي يقدم عملا فنيا أصيلا وغنيا ببعده اللغوي الفني وبمرجعيته الثقافية.

إنّ حاجة النّص الرّوائي إلى توظيف المخزون الثقافي والاجتماعي في خطابه ما هو إلاّ رغبة من الرّوائي في إثراء نصه بما هو ذاتي وأصيل في مجتمعه الذي يكتب عن قضاياه، بالإضافة إلى أنّ الرّوايّة بتوظيفها لمخزون الثقافي، فهي تساعد على الحفاظ على هذا الموروث الذي يعد أساس وعماد ذاكرة المجتمع.

لقد عكست الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسيّة عدة مواضيع ذات طابع سياسي واجتماعي وثقافي، حيث تقول عايدة أديب بامية، "قد شهد عام 1945 هجوما ساخطا على الإدارة الفرنسية، تمّ التّعبير عنه صراحة أو ضمنا من خلال الرّمز والتّلميح."[15](أديب بامية: 1982: 309)

تكمن قيمة الرّواية، ونجاحها الفني وقدراتها على إثارة الانفعال في قوة أصالتّها حيث تفرض نفسها بوصفها عملا فنيا ومؤثرا موضوعيا عندما يكون هناك انسجام بين ما أراد الكاتب قوله والتّقنيات المستعملة من أجل ذلك، وفي هذا الصدد يقول هنري جيمس (Henry James) إن الرّوايّة في أوسع تعريف لها هي انطباع شخصي عن الحياة، وهذا الانطباع هو الذي يشكل قيمتها بالدرجة الأولى، وتتفاوت هذه القيمة على قدر كثافة انطباعات المبدع."[16] (ر.م.البيريس: 1982: 468)

تعتبر الفترة ما بين 1945- 1962 من أخصب فترات تاريخ الأدب الجزائري بحيث كان للأدب في هذه الفترة دور فعال في بث الرّوح النّضاليّة في أوساط الأمة وإيقاظ الوعي الوطني لدى الجزائريين. كانت مأساة 8 ماي 1945 حدثا كبيرا في تاريخ الجزائر، وفاصلا تاريخيا بارزا في حياة الشّعب الجزائري من النّاحيّة السّياسيّة والثقافية، لأن الكاتب أدرك مثله في ذلك مثل كل الشّعب الجزائري أنّ فرنسا لن توفي بوعودها وأنّ حريّة الجزائر في يد أبنائها.

كان لهذه الحقيقة المرّة واقعا ثقيلا، فحوادث هذه المأساة تركت أثارا ليس على السّاحة السّياسيّة والثقافيّة فحسب وإنما في نفوس كل أبناء الجزائر الذين أدركوا ضرورة الدفاع عن قضيّة أمتهم. فكان الالتّزام بها على مستوى عام شمل السّياسيين والمثقفين على حد سواء، مما أدى إلى ظهور "أدب النّضال الجزائري" الذي "يمثل مرحلة تاريخيّة معينة، أدب المعركة الذي يعكس أحداث تلك الفترة، وهو أدب يدين بإيديولوجيّة الكفاح السّياسي ومبادئ الحريّة والعدالة، وقضايا الوطن والأمة، إنه أدب استخدمته الأمة نفسها سلاحا لتحطيم قيود الاستعمار ولتغيير الواقع المرّ."[17] (أ.بركات: 1982: 46)، وفي هذا الصدد يقول عبد اللّه الرّكيبي "إن الأدب بكافة فنونه شعرا، قصة، روايّة ومسرحيّة يعد المحرك

الحقيقي لروح الشّعب، والمعبر عن حياته الماديّة والرّوحية، ومن ثم لا بد وأن تكون غايته الإنسان لا الجمال فقط. ولا يخفى على أحد أن الأدب كان دائما هو الشّرارة الأولى التّي انطلقت منها الثورات الكبرى ... تلك الثورات التّي حرّرت الإنسان من الظلم والسّيطرة والعبودية."[18] (مصايف: 1984: 277)

كان لهذا التّبادل بين الثقافة الفرنسيّة والتّراث العربي الإسلامي الجزائري آثار إيجابيّة تتمثل حسب مولود معمري في "أن الثقافة الفرنسيّة أسهمت في استعادتنا للقيم الحقيقة لثقافتنا الصرفة التّي كادت أن تبقى بالنّسبة لنا كلمات ميتة، صماء."[19] (أديب بامية: 1982: 54). لقد أسهم هذا الأدب كذلك، في وجود ثقافتين في الجزائر وساعد على فهم الثقافة الجزائريّة والحفاظ عليها من الزوال، وفي الإثراء اللغوي، كما جاء بمواضيع وأفكار جديدة استفاد منها الأدب الفرنسي خصوصا ويمكن اعتبار هذا الإسهام الفني "ثروة جزائريّة تغني الثقافة الجزائرية، يجب أن لا نبتر هذا الجزء الذي هو حظ خاص بالجزائر."[20] (أديب بامية: 1982: 55)

لقد عجّلت الحرب العالميّة الثانيّة في ميلاد الرّوايّة الجزائريّة وذلك لأن الجو السّياسي والاجتماعي عقب هذه الحرب كان ملائما للنشاط الرّوائي. أدرك الكتاب الجزائريون أهميّة هذا الجنس الأدبي في تحقيق قضيتهم، وبذلك" بدأ التّزام الكتاب، فانخرطوا بصورة مباشرة في غمار الثورة متجندين لنصرتها."[21] (أديب بامية: 1982: 72)، إلاّ أنه ونتيجة لظروف سياسيّة وثقافيّة واجتماعيّة نجد أنّ معظم الرّوائيين آنذاك اتجهوا نحو الكتابة باللغة الفرنسية، ويعود السّبب في ذلك أولا " لكونهم أول جيل تلقى التّعليم الفرنسي"[22] (مرتاض: 1983: 19) ممّا ساعدهم في الاحتكاك بثقافات غربيّة عن طريق التّعرف على الآداب العالميّة وبالتّالي أسهم هذا في اكتسابهم خلفيّة ثقافيّة غربية، وثانيا "لغياب دور النّشر في الجزائر."[23] (مرتاض: 1983: 11)

لم تكن كل هذه الصعوبات عائقا في وجه الكتاب الجزائريين لأنّ "تعامل الكاتب الجزائري مع اللغة الفرنسيّة لم يكن تعاملا انفتاحيا، لأن الانفتاح ينبع من الاختيار، ولهذا حملت اللغة الفرنسيّة صفة الغزو."[24] (مناصرة: 1996: 84)، بالإضافة إلى ذلك كان موقف الحزب الفرنسي اليساري إيجابيا تجاه القضيّة الجزائرية، فقد كان له الفضل في دعم معظم الأعمال الأدبيّة خصوصا الرّوائيّة المكتوبة بالفرنسيّة وساعد على نشرها في فرنسا حسب قول عبد الكبير الخطيبي Abdelkabir KHATIBI:

« La gauche Française trouva chez un écrivain arabe non seulement une complicité politique mais aussi ses préoccupations littéraires profondes. »[25] (KHATIBI : 1968 :101)

اهتم الرّوائيون الجزائريون أمثال: مولود فرعون ومولود معمري ومحمد ديب ومالك حداد وأسيا جبار وكاتب ياسين ... وغيرهم من

الكتاب في أعمالهم الأدبيّة بالمشاكل الاجتماعيّة التّي كان يعيشها شعبهم والتّي فرضت عليهم من قبل المستعمر، وعالج كل كاتب الموضوع من وجهة نظره الشّخصيّة وبأسلوبه وطريقته الخاصة. كان ظهور هذا الأدب المكتوب باللغة الفرنسيّة موازيا مع تطور النّضّال السّياسي في الجزائر، وكان له دورا فعالا وإنسانيا في محاربة الظلم والبؤس والمطالبة بالحريّة والمحافظة على الكرامة الإنسانية، كما أنه استطاع أن يحمل معاناة الشّعب الجزائري خارج الحدود وأن يسلط الضوء على القضيّة الجزائريّة ويحرك الرّأي العام العالمي "فالوعي السّياسي لدى الأدباء هو الذي دفعهم إلى التّفكير في مصير شعبهم وهو الذي جعلهم يعتبرون أنفسهم مجنّدين للدفاع عن هذه الشّعوب."[26] (مصايف: 1984 : 237)

كانت الكتابة باللغة الفرنسيّة بمثابة "المنفى الأول" « Notre premier exil fut de langue »[27] (DÉJEUX :1982 :87)، حسب قول أسيا جبار. لقد أثار هذا الأدب آراء عديدة، فاختلفت وجهات النّظر حوله، فمنها من تعتبره أدبا جزائريا، ومنها من تعتبره أدبا فرنسيا، وترى أن هؤلاء الأدباء الذين كتبوا باللغة الفرنسيّة "أثروا الأدب الفرنسي بانتمائهم الثقافي المزدوج وعبقريّة أسلوبهم."

« Ils ont enrichi la littérature Française par leur double appartenance culturelle et le génie de leur style ».[28] (RESCH, CHEVRIER, JOUBERT : 2001 : 4)

ومن هذا المنظور يمكننا القول إن الرّوايّة تعد أسمى حقل للحوادث الحسيّة وأسمى بيئة لإظهار الحقيقة فهي لا تعتمد على عوامل ثابتة وواضحة، لأن العالم الذي نعيش فيه يتغير باستمرار وبسرعة كبيرة، فوجد المبدع في هذا الجنس الأدبي وسيلة للتعبير عن نفسه وعن واقع مجتمعه.

كما هو معروف أن الرّوائي يتأثر كثيرا بالبيئة التّي يعيش فيها وهذا التّأثر هو الذي يؤدي إلى ظهور الرّواية، بمعنى أنه "ليس الرّوائي الذي يضع الرّوايّة بل الرّوايّة هي التّي تضع نفسها بنفسها".[29] (بتور: 1971 : 13)، فبعدما كانت الرّوايّة تعتمد في الماضي على الأساليب التّقليديّة التّي لا تتطلب من القارئ جهدا لضبط مفاهيمها، أصبحت اليوم عبارة عن مغامرة فنيّة لكشف أسرار الخطاب وفك شفرة معانيه ومضامينه، لقد أصبحت الرّوايّة منذ منتصف القرن العشرين من أوسع الأجناس الأدبيّة انتشارا، حيث اتخذها الكثير من الكتاب وسيلة ليعبّروا بها عن واقعهم بكل ما يحمله من سلبيات وإيجابيات.

4. التّرجمة الأدبيّة والبعد الثّقافي:

تعرف الثقافة في علم الاجتماع بأنها "البيئة التّي خلقها الإنسان بما فيها المنتجات الماديّة وغير ماديّة التّي تنتقل من جيل إلى آخر، فهي بذلك تتضمن الأنماط الظاهرة والباطنة للسلوك المكتسب عن طريق الرّموز والذي يتكون في مجتمع معين من علوم ومعتقدات وفنون وقيم

وقوانين وعادات وغير ذلك ..."[30] (بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: 1993: 92)

لقد ساعد التّقدم العلمي وتطور وسائل الاتصال على تسهيل عمليّة التّواصل والتّعرف على مجتمعات أخرى، ومن الطبيعي، أن هذا الاحتكاك بالآخر نشّط حركيّة التّرجمة ووسّع نطاقها فتعددت أنواعها. لقد ساعدت التّرجمة عدة مجتمعات في الاتصال مع بعضها البعض على الرّغم من اختلاف اللغات والثقافات، وتقول فرانسين كوفمان(Francine Kaufmann) في محاضرة لها ألقتها في ملتقى بـ ISIT حول هذا الصدد "إن التّرجمة هي عبارة عن انفتاح وحوار ومزيج واللامركزية."

« La traduction est ouverture, dialogue, métissage, décentrement. »[31]
(KAUFMANN: Colloque ISIT: 2002 :325)

لكن المشكل الذي يعاني منه الكثير من المترجمين خاصة عند ترجمة النّصوص الإبداعيّة هو كيف يمكن نقل عبارة أو كلمة تحمل خلفيّة ثقافيّة لا يوجد مكافئ لها في اللغة المنقول إليها؟ إن العبارات والكلمات ذات الخلفيّة الثقافيّة تعتبر حجرة عثرة في العمل التّرجمي، خاصة إذا كان الاختلاف الثقافي بين اللغة المنقول منها واللغة المنقول إليها واسعا.

لقي هذا المشكل اهتمام العديد من منظّري التّرجمة، وساعدت اللسانيات الحديثة التّرجمة على إظهار الثغرات المتعلقة باختلاف رؤى العالم، واختلاف الثقافات عن طريق التّحليل الدقيق لواقع اللغات مع بعضها البعض، يقول جورج مونان(Georges MOUNIN) في هذا الصدد "إن المترجم لا يترجم للفهم بل للإفهام فالمسألة بالنّسبة إليه ليست اكتشاف معنى يجهله بل اكتشاف وسيلة التّعبير عن هذا المعنى في لغة الأم."[32] (مونان: 1994: 7)

إن البحث عن نظريّة للترجمة تكون بمثابة عون للمترجم لحل المشاكل الثقافيّة دفع منظّري التّرجمة إلى اللجوء إلى النّظريات اللغويّة خاصة تلك التّي اهتمت بدراسة اللغة من النّاحيّة الاجتماعيّة والنّفسية، أما عن أبحاث علم الأنثروبولوجيا التّي قامت بدراسة اللغة مقارنة بالثقافة، فقد برهنت أنه "لا يوجد هناك تكافؤ دقيق بين اللغات، وأنه لا يوجد توافق بين اللغات التّي تنتمي إلى مجموعات لغويّة مختلفة وأصول مختلفة ... وكل لغة باعتبارها جزءا من ثقافة محددة لا يمكن أن تفهم إلا ضمن محيطها الثقافي."[33](شاهين: 1998: 24)

اختلفت اتجاهات الدراسة العلميّة للترجمة، فمن وجهة نظر إدموند كاري (Edmond Cary) مثلا، فإن التّرجمة تعد عمليّة معقدة تتعدى المجال اللغوي، فهو يرى أن السّياق اللغوي لا يشكل إلا المادة الخام للنشاط التّرجمي، فما يميز فعلا هذا النّشاط هو السّياق المعقد الذي يقوم على العلاقة بين ثقافة وفكر وإحساس عالمين مختلفين.

« Le contexte linguistique ne forme que la matière brute de l’opération traduisante ; c’est le contexte bien plus

complexe, des rapports entre deux cultures, deux mondes de pensées et de sensibilité qui caractérise vraiment la traduction.»[34] (MOUNIN : 1976 :114)

إن موقف إدموند كاري لقي اهتمام عدد من المنظرين أمثال نايدا(Nida) وأ. ف. فيدوروف (Fédorov)A.V. وفني ودربلني (Vinay et Darbenet) الذين اتفقوا على أن العمليّة التّرجميّة لا تتضمن مشاكل لغويّة فحسب ولكن هناك مشاكل غير لغويّة تتعلق بالجانب الثقافي، بمعنى أن التّرجمة لا تخضع لقانون الكل أو الجزء ولكنها تبحث عن المكافئ المناسب، فالتّرجمة الأدبيّة مثلا ليست عبارة عن عمليّة لغويّة فقط بل هي "عمليّة أدبية" أيضا.

أظهرت كل الدراسات اللسانيّة المختلفة أن العمليّة التّرجميّة لا تقتصر على احترام المعنى البنيوي للنص أي مضمونه اللفظي (Contenu Lexical) والنّحوي (Syntaxique) فقط، بل يجب على المترجم أن يأخذ بعين الاعتبار البعد الزماني والمكاني والثقافي للنص أيضا، فهو لا يقوم بنقل النّص من لغة إلى لغة أخرى بل من سياق ثقافي نحو سياق ثقافي آخر، ولذلك يجب عليه أن يدرك معنى الخطاب، وهذا يتطلب منه بطبيعة الحال امتلاك الكفاءة المعرفيّة في اللغتين حتى يمكن له فهم آليات كل لغة وخلفياتها، إضافة إلى ذلك يتعرض المترجم الأدبي إلى مشاكل أخرى تتعلق بترجمة الأسلوب والمحافظة على المستوى اللغوي والبعد الجمالي للنص الأصلي، فهو يحمل بذلك على عاتقه عبئا ثقيلا يتمثل في قدرته على "أن يكون في مستوى فكري لا يقل على مستوى مؤلف النّص الأصلي وأن معرفته بالموضوع المعني يجب أن تكون مساويّة له كذلك."[35] (الخطيب:1977: 322)

انطلاقا مما سبق وإذا كان لنا أن نطرح هنا مسألة التّرجمة الأدبيّة عموما، وترجمة الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسيّة بشكل خاص، فإننا ملزمون إلى النّظر إليها من زاويّة لسانيّة تتناول العديد من الصعوبات النّظريّة والتّطبيقية، ذلك لأن الانتقال من لغة إلى أخرى هو في حد ذاته إشكاليّة لغويّة وظاهرة تستدعي الوقوف عندها ودراستها، فلا يمكننا بذلك فهم الفعل التّرجمي إلا إذا ربطناه بالدرس اللساني، لكن يجب الإشارة هنا إلى أن المعرفة اللغويّة الشّاملة لا تكفي وحدها في العمليّة التّرجمية، بل يجب معرفة الثقافة التّي ترتبط بهذه اللغة. نستخلص إذن عبر هذه السّلسلة من الملاحظات، أن المشاكل التّي يتعرض لها المترجم الأدبي يمكن تصنيفها عموما إلى نوعين أساسيين: مشاكل لغويّة ومشاكل ثقافية.

تتمثل المشاكل اللغويّة في صعوبة فهم وترجمة التّراكيب اللفظيّة أو النّحوية، لأن لكل لغة خصوصياتها وآلياتها وهذا ما يعرف في اللسانيات "بعبقريّة اللغة"le génie de la langue ، أما المشاكل الثقافيّة المطروحة في العمليّة التّرجمية، فهي ذات طابع اجتماعي وثقافي وديني بمعنى كل ما يتعلق بما هو غير لغوي Extralinguistique.

إنّ الكلمات المتعلقة بصلة القرابة على سبيل المثال تتطلب من المترجم تحديد الصلة بين الشّخصين المعنيين بدقة، ولكي يحقق المترجم ترجمة سليمة لهذا النّوع من الكلمات عليه أن يختار المكافئات المناسبة وذلك بالاعتماد على السّياق الدلالي الملائم، كما يظهره لنا المثال التّالي المأخوذ من التّرجمة العربيّة لكل من المترجمين محمد قوبعة وملكة أبيض العيسى والتّرجمة الإنجليزيّة لمترجم ريتشارد أوارد Richard HOWARD لروايّة "نجمة" لكاتب ياسين:

في هذا المثال يخاطب لخضر نجمة على عتبة باب منزلها قائلا:

- « Je suis votre cousin, ma mère Zohra avait épousé en première noces votre oncle paternel Sidi Ahmed, le père de Mourad »(KATEB Yacine: Nedjma:1956: 86)

- "أنا **ابن خالك**، لقد تزوجت أمي زهرة أولا، خالك سيدي أحمد، والد مراد" (كاتب ياسين: نجمة: محمد قوبعة:1987: 90)

- "أنا **ابن خال لك**، لقد تزوجت أمي زهرة، في أول زواج لها، خالك سيدي أحمد، أبا مراد" (كاتب ياسين: نجمة: ملكة أبيض العيسى:1980: 126)

- « I'm your cousin; my mother Zohra married your uncle Sidi Ahmed, Mourad's father » (KATEB Yacine: NEDJMA: Richard HOWARD: 1991: 114)

ترجمت في هذا المثال كلمة «Cousin» من اللغة الفرنسيّة إلى اللغة العربيّة في كل من التّرجمة العربيّة الأولى لـ محمد قوبعة والتّرجمة العربيّة الثانيّة لملكة أبيض العيسى بنفس المكافئ "**ابن الخال**"، فلم يختلف المترجمان في نقل هذه الكلمة، علما أنّ كلمة «Cousin» يقاربها في اللغة العربيّة "ابن العم، ابن العمة، ابن الخال، ابن الخالة"، ويكمن هذا الاتفاق في قدرتهما اللغويّة والتّزامهما على فهم الخطاب فهما دقيقا.

إن فهم مفردات القرابة في النّص الأصلي والبحث عن مكافئات مناسبة لها في لغة الهدف قد لا يكون بالعمليّة السّهلة، فعلى سبيل المثال، نجد في اللغة العربيّة كلمات تدل على قرابة محددة، فهي تأخذ بعين الاعتبار نسب الأم والأب، وكذلك جنس الفرد، ذكرا أو أنثى، على خلاف اللغة الإنجليزيّة واللغة الفرنسية، فمثلا نجد لكلمة «Cousin» في اللغة الإنجليزيّة والتّي تجمع بين المؤنث والمذكر ثمانيّة مكافئات في اللغة العربية: "ابن العم، ابن العمة، ابن الخال، ابن الخالة"، "ابنة العم، ابنة العمة، ابنة الخال، ابنة الخالة".

مثال آخر:

- « j'en ai deux, dit l'épicier, un de ma femme et un de moi.»(KATEB Yacine :Nedjma :1956 : 203)

- " لي ولدان، أحدهما **ربيبي** والآخر ابني." (كاتب ياسين: نجمة: محمد قوبعة:1987: 212)

- " وأجاب البقال: لي ابنان ... **أحدهما لزوجتي**، والآخر لي." (كاتب ياسين: نجمة :ملكة أبيض العيسى:1980 : 260)

- « I have two, the grocer says: 'one of my wife's and one of my own. » (KATEB Yacine: NEDJMA: Richard HOWARD: 1991: 271)

من الملاحظ أن التّرجمات الثلاث اختلفت في إعطاء المكافئ للتركيبة اللغويّة « un de ma femme » ، فبينما لجأ ريتشارد أوارد وملكة أبيض العيسى إلى الحرفيّة المعجميّة ، نجد أن محمد قوبعة لجأ إلى أسلوب التّصرف لتقديم المكافئ المناسب " **ربيبي**" معتمدا في ذلك على البعد الثقافي للعبارة حتى يكون لها استجابة مكافئة لدى المتلقي في لغة الهدف.

ولدينا في المثال الموالي أيضا اختلاف في مفهوم القرابة بين المجتمع العربي الجزائري والمجتمع الغربي:

- « le dernier né, Rachid, ne devait pas connaître longtemps ses neuf demi-frères et demi-sœurs. » (KATEB Yacine :Nedjma :1956 : 156)

- " أما رشيد – آخر المواليد - فإنه لم يكتب له أن يبقى طويلا مع **أخوته وأخواته** التّسعة." (كاتب ياسين: نجمة :محمد قوبعة :1987 : 162)

- "لم يستطع رشيد ، المولود الأخير أن يبقى طويلا على صلة **بإخوته وأخواته** التّسع." (كاتب ياسين: نجمة :ملكة أبيض العيسى: 1980 : 205)

- « Rachid, the last-born, was not to know his nine half-brothers and half-sisters for long. » (KATEB Yacine: NEDJMA: Richard HOWARD: 1991: 207)

إن اختلاف الحضارات الإنسانيّة مرتبط بتعدد واختلاف الثقافات، فمعرفتها تتطلب معرفة شاملة بثقافة الشّعوب، عاداتهم ومفاهيمهم فيما يخص البيئة الاجتماعيّة التّي يعيشون فيها وعلاقات الأفراد فيما بينهم. فإذا كان المجتمع الفرنسي أو الإنجليزي مثلا يفرق بين الولد من نفس الوالدين والولد من أب أو أم مختلفين كما جاء في التّرجمة الإنجليزيّة « half-brothers » مقابلا لـ « demi-frères » و« half-sisters » مقابلا لـ « demi-sœurs » ، فإننا نرى أن التّرجمة العربيّة الأولى والثانيّة قدمتا نفس المكافئ" **إخوته وأخواته**" ، ولم تحددا إن كانت صلة الأخوة هذه من جهة الأب فقط . تصرف المترجمان في مفهوم الأخوة بإعطائه " لونا محليّا" مطابقا لما هو متداول في اللغة الهدف (اللغة العربية).

مثال آخر يظهر لنا الطقوس الدينيّة التّي تميّز المجتمع العربي الإسلامي ومن بينهم المجتمع الجزائري في دفن الموتى:

-« Va donc lui chercher un drap, si ça peut servir à son enterrement. » (KATEB Yacine :Nedjma :1956 : 36)

– " اذهب وائته **بإزار** ، إن كان ذلك يصلح له كفنا يدفن فيه." (كاتب ياسين: نجمة :محمد قوبعة : 1987 : 34)

– " اذهب إذا ، وأبحث له عن **ملاءة** يمكن أن تستخدم في دفنه تحت الأرض." (كاتب ياسين: نجمة :ملكة أبيض العيسى:1980 : 62)

-« Go find him a sheet, may be he can get buried in it. » (KATEB Yacine: NEDJMA: Richard HOWARD: 1991: 49)

يظهر لنا هذا المثال مدى اختلاف التّرجمات الثلاث في نقل أحد طقوس دفن الموتى في المجتمع العربي الإسلامي، والمتمثل في" الكفن"، الثوب الأبيض اللون الذي يلف به الميت قبل دفنه ، فبينما قام محمد قوبعة في التّرجمة العربيّة الأولى بالحفاظ بهذا البعد الديني الذي تحمله كلمة « drap » ، وذلك بتقديم الكلمة المكافئة " **إزار**" مرافقاً بعبارة "يصلح له كفنا يدفن فيه" . أما في التّرجمة العربيّة الثانية، نجد أنّ صاحبتها لم تحافظ على البعد الديني التّي تحمله الكلمة الأصلية. إن استخدام المترجمة لكلمة " **الملاءة** " التّي هي عبارة عن لباس تقليدي أسود اللون تستعمله المرأة في منطقة الشّرق الجزائري لا تعكس صورة دفن الميت، وبذلك تكون ترجمتها بعيدة عن المعنى الدلالي المقصود به من طرف الرّوائي في الجملة الأصلية.

أما على مستوى التّرجمة الإنجليزيّة، يظهر لنا أن المترجم ريتشارد أوارد حافظ على نفس المعنى الأصلي، فلم يضف أيّة عبارة تدّعم الكلمة المكافئة « Sheet »، ولم يلجأ للتّصرف في خلفيّة الكلمة الأصليّة « drap » ، حيث اكتفى المترجم ريتشارد اوارد بخلق نفس المعنى الدلالي لتحقيق التّكافؤ ونقل الكلمة الأصليّة « drap » بكلمة « Veil ».

من المعروف أن الملابس تملك دلالات، فهي ترتبط بمواقع وبمناسبات معينة قد ترتدى فيها، كما أنها مرتبطة بالعادات والتّقاليد، إضافة إلى أن اللباس يشكل المظهر الخارجي للشخص، فهو يظهر ذوقه ومكانته الاجتماعية. فإن اللباس التّقليدي يختلف من حيث الشّكل واللون من مجتمع إلى آخر وحتى من منطقة إلى أخرى، فهو يخضع في الواقع لعوامل ثقافيّة واجتماعيّة عديدة عرفيّة ودينيّة وبيئيّة كما تبينه لنا الأمثلة التّالية:

-« Tu n'aurais pas ton voile, par hasard ? » (KATEB Yacine : Nedjma :1956 : 36)

– " أليس لك **حجاب** ؟ " (كاتب ياسين:نجمة: محمد قوبعة: 1987: 34)

– " ألا تحملين **خمارك** مصادفة الآن ؟ " (كاتب ياسين:نجمة: ملكة أبيض العيسى: 1980: 61)

-« You don't happen to have your veil?" (KATEB Yacine: NEDJMA: Richard HOWARD:1991: 48)

يظهر لنا هذا المثال، أن التّرجمتين العربيتين اختلفتا في نقل كلمة «Voile»، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدلّ على الخلفيّة الثقافيّة والاجتماعيّة التّي تحملها هذه الكلمة. كما يظهر لنا، فإن كلا من المترجم محمد قوبعة والمترجمة ملكة أبيض العيسى نقلا كلمة « Voile » بإعطائها بعدا دينيا "**حجاب**" و"**خمار**"، مما أدى إلى تقديم ترجمة غير صحيحة، مقارنة بالكلمة الأصليّة التّي تحمل بعدا ثقافيا اجتماعيا، حيث أنّ الرّوائي كاتب ياسين يقصد هنا اللباس التّقليدي " **الملاءة**" التّي

تلبسها المرأة في منطقة الشّرق الجزائري وهي ذات اللون الأسود.

أما على مستوى التّرجمة الإنجليزيّة ، فنرى أن المترجم ريتشارد أوارد(Richard Howard) لم يجد المكافئ المناسب لكلمة « Voile »، ويعود السّبب في ذلك إلى التّباعد الثقافي بين اللغة الإنجليزيّة واللغة العربية، لأن هذه الكلمة في الواقع تعد كلمة عربيّة أصيلة، ممّا أدى إلى إشكاليّة ترجمتها ونقلها بنفس الدلالة اللغويّة والثقافيّة التّي تحملها كلمة "**الملاءة** "، فاكتفى المترجم بنقل المعنى المعجمي لكلمة «Voile» فقط، وأهمل الخلفيّة الثقافيّة التّي تحملها الكلمة الأصليّة ، وبالتّالي جاءت ترجمته ناقصة « Veil » فالمتلقي لهذا النّص المترجم لن تكون لديه الصورة الواضحة والدقيقة لهذا اللباس التّقليدي، رمز المرأة الجزائريّة في منطقة الشّرق، ولذلك كان يجب على المترجم ريتشارد أوراد أن يبحث عن مرجعيّة هذه الكلمة لكي يرافق ترجمته بتفسير هامشي يقدم فيه جميع تفاصيل هذا اللباس للمتلقي الأجنبي.

مثال آخر عن مفردات الملابس في المجتمع الجزائري:

-« Zhor se débarrassait de son « voile », dont elle faisait une boule qu'elle lançait par-dessus sa tête. Elle poursuivait l'enfant. Sans « haïk » ! Même sur cette route déserte, si sa mère avait pu s'en douter. Aïe !... » (Mohammed DIB : L'Incendie : 1954 : 10)

– وكانت زهور في مثل هذه الأحوال تخلع عنها "**حجابها**"، فتطويه حتى يصير أشبه بكرة، وتأخذ تركض في أثر الصبي. إنها تركض بلا "**حايك**".. يا ويلها إذا علمت أمها أنها تسير بلا "**حايك**" ولو في هذا الطريق المقفر."(محمد ديب:الحريق: سامي الدروبي:1970: 11)

يظهر لنا هذا المثال، أنّ الرّوائي محمد ديب استعمل كلمتين مختلفتين « voile » و « haïk »، لكن في الأصل يقصد الرّوائي بالكلمتين نفس الشّيء، أي "**الحايك**"، ذلك اللباس التّقليدي الذي تلبسه المرأة في منطقة غرب الجزائر عامة، والذي يتفنن في نسجه أبناء مدينة تلمسان التّي تدور أحداث الرّوايّة بها.

إلا أنه نلاحظ في ترجمة هذا المثال، أن المترجم سامي الدروبي لم يراع في ترجمته الخلفيّة الثقافيّة التّي تحملها الكلمة الأصليّة « voile »، حيث أعطى لهذه الكلمة عند ترجمتها مكافئا ذا بعد ديني "**حجاب**"، علما أن كلمة « voile » هنا يقصد بها "**الحايك**" حسب ما جاء في السّياق الدلالي اللغوي، كان يجب على المترجم ضبط المعنى الدلالي الثقافي لكلمة « voile » حتى يقدم المكافئ الملائم "**الحايك**".

نخلص إلى القول إنه سواء كان "**الحايك**" أم "**الملاءة** " أو أي لباس تقليدي تلبسه المرأة الجزائريّة في أي منطقة فهو يحمل دلالة ثقافيّة واجتماعية، حيث يمثل هويّة المرأة الجزائريّة

والذي يجب الحفاظ عليه، لأنه من ضمن مقومات الثقافة الجزائرية.

ومن المعروف أيضا أن المشاكل اللغويّة تزداد حدتها إذا ما ازداد الاختلاف بين اللغتين المعنيتين، وإذا كانت الثغرات الثقافيّة واسعة فهذا سيؤثر بطبيعة الحال سلبا على الفعل التّرجمي بحيث يكون من الصعب إيجاد المكافئات الثقافيّة المناسبة للألفاظ أو العبارات الأصليّة التّي تحمل بعدا ثقافيا، مما يجعل المترجم في موقف صعب، إما أن يلجأ للاقتراض Borrowing / Emprunt أو للتصرف Adaptation / Adaptation، وعليه أن لا يؤثر ذلك على المعنى الأصلي وبشكل واضح عند ترجمة النّصوص الأدبيّة على شتى أجناسها مما قد تشكل خطرا على" أمانة" المترجم التّي تعد من أهم الشّروط في العمليّة التّرجمية.

يعد الاقتراض أسلوبا مباشرا يلجأ إليه المترجم لنقل كلمة أو عبارة من لغة إلى لغة أخرى دون ترجمتها، وذلك عندما يتعذر على المترجم إيجاد معادل لهذه الكلمة أو العبارة في اللغة المنقول إليها يطابق تلك الموجودة في لغة المنقول منها، وما نلاحظ من خلال قراءتنا لعدة روايات جزائريّة مكتوبة باللغة الفرنسية، أن تقنيّة الاقتراض استعملت من قبل كتاب هذه الرّوايات عن طريق إدخال بعض الكلمات في سياق النّص الأصلي (اللغة الفرنسية) مأخوذة من اللغة والثقافة العربيّة – الجزائرية، ويعود السّبب في ذلك لعدم وجود مكافئات لها في اللغة الفرنسية، كما أن هذه الكلمات العربيّة تعطي للنص الأصلي (الفرنسي) طابعاً محلياً ومميزاً بحيث تمنحه بعدا لغويا وثقافيا، كما تظهره لنا الأمثلة التّالية:

-« Les femmes, Mama et Zhor, disposaient la « Meida » pour le déjeuner lorsque Omar rentra. » (Mohammed DIB : L'Incendie : 1954 :23)

- " وحين عاد عمر إلى البيت كانت المرأتان تعدان **المائدة**."(محمد ديب:الحريق:سامي الدروبي:1970: 23)

-« Il dominait la grande route et par-delà la route, la dechera des fellahs, lieu dit aussi Bni Boublen. » (Mohammed DIB : L'Incendie : 1954 : 12)

- "ويشرف على الطريق الكبير كله، وعلى ما بعد الطريق الكبير، يشرف على "**دشرة**" الفلاحين، وهي موضع يسمى أيضا بنو بوبلان". (محمد ديب:الحريق: سامي الدروبي:1970: 12)

-« Pourquoi donc es-tu venu ici, dans ce « sale bled » ? Hein ! » (Mouloud FERAOUN : Les Chemins qui montent : 2003 : 178)

– "لماذا عدت إلى هذا **البلد** القذر إذن؟" (مولود فرعون:الدروب الشّاقة: حسن يحي: 2005: 251)

-« Les trois manœuvres marchent vers le douar d'un commun accord. »(KATEB Yacine :Nedjma : 1956 : 33)

- "وراح العمال الثلاثة يسيرون نحو"**الدوار**" بخطى متسقة."(كاتب ياسين:نجمة:ملكة أبيض العيسى:1980: 56)

-« … c'était au moment de mon entrée à la Médersa. » (KATEB Yacine :Nedjma : 1956 : 108)

- "... كان ذلك في الفترة التّي دخلت فيها **المدرسة**."(كاتب ياسين:نجمة:ملكة أبيض العيسى:1980: 154)

-« Si Mokhtar fut rejoint par Rachid, alors qu'il errait seul dans les souks. » (KATEB Yacine :Nedjma : 1956 : 119)

- "و التّحق بسي مختار، بينما كان هذا يتجول وحده في **الأسواق**."(كاتب ياسين:نجمة:ملكة أبيض العيسى:1980: 166)

-«Les habous sont saisis, aussi bien que les terres aarch. »(Mohammed DIB : L'Incendie : 1954 : 65)

- "**الحبس** صودرت، وكذلك أراضي **المشاع**."(محمد ديب:الحريق:سامي الدروبي:1970: 67)

-« Le fellah produisit un son de gasba avec ses narines largement dilatées. » (Mohammed DIB : L'Incendie : 1954 : 66)

- " فنشق المزارع بمنخريه الواسعين نشقة كان لها صوت كأنه صوت **قصبة**." (محمد ديب:الحريق:سامي الدروبي:1970: 68)

-« Est-ce que vous êtes un Taleb ? »(Mohammed DIB : L'Incendie : 1954 : 94)

- "هل أنت **طالب علم**؟" (محمد ديب:الحريق:سامي الدروبي:1970: 97)

-« On dit que le sirath est plus effilé qu'une épée et plus fin qu'un cheveu. » (Mohammed DIB : L'Incendie : 1954 : 148)

- "يقال أنّ **الصراط** أدق من حد السّيف وأرق من شعرة." (محمد ديب:الحريق:سامي الدروبي:1970: 154)

-« appelle sur nous la baraka. »(Mouloud FERAOUN: Le Fils du Pauvre:2009: 55)

- " ودعا أن تحل علينا **البركة**."(مولود فرعون:ابن الفقير:نسرين شكري:2014: 57)

إن استعمال كتاب الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسيّة لكلمات ذات طابع محلي عربي في سياق خطاب رواياتهم يملك بعدا دلاليا هاما، فالغرض من ذلك هو إظهار من خلال هذه الكلمات الفرق الموجود بين المجتمع الجزائري والمجتمع الفرنسي في ما يتعلق بنمط العيش واختلاف العادات والتّقاليد التّي كان أفراد المجتمع الجزائري يحرصون على التّقيد بها ونقلها لأبنائهم لضمان مورثهم الثقافي.

إن هذا "اللون المحلي" الذي صبغت به الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسيّة يعرّف المتلقي غير العربي على جانب من الثقافة الجزائرية، بحيث أنه من خلال أسلوب الاقتراض تكون التّرجمة في كثير من الأحيان بمثابة جسر تمر من خلاله الكلمات المقترضة من لغة إلى لغة أخرى، يرى كل من جـ. ب. فيني (J.P Vinay) وجـ. داربلني (J.Darbelnet) في هذا الصدد:

« Il est à remarquer que souvent les emprunts entre dans une langue par le

canal d'une traduction ».[36] (J.P. VINAY et J. DARBELNET: 1956 : 47)

لقد تعددت الآراء حول طبيعة ترجمة هذا النّوع من الأدب الذي شاع في السّاحة الفنية، فمنهم من يرى أن ترجمتها إلى اللغة العربيّة تعد في الحقيقة "عودة" إلى الأصل كما جاء في حديث فائزة القاسم" لم يعد الأمر يقتصر على تحويل نص من ثقافة نحو ثقافة مختلفة عنها تماما، لكن التّرجمة هنا تعتبر عودة إلى الأصل بما أن الكاتب يشارك بقدر كاف في ثقافة لغة الهدف أكثر منه في ثقافة لغة الأصل"

« Il ne s'agit plus de transformer un texte d'une culture dans une autre radicalement différente, ici la traduction est comme disait madame El Qasem un retour aux sources puisque l'auteur participe autant, sinon plus, de la culture d'arrivée que de la culture de départ. »[37] (Groupe d'auteurs : 2002 : 272)

ويذهب هانري أويس Henry Awaiss في هذه المسألة إلى ابعد من ذلك فهو يعتبر "أن النّص لم يخرج عن نطاقه الأصلي تماما بل كان هناك "خروج لغوي فقط" حسب قوله:

«Le texte est toujours resté dans la même maison, il n'y a pas eu de départ sauf ce départ linguistique »[38] (OP. Cit. P 271)

نستخلص من خلال ما ذكر أعلاه، أن العمل التّرجمي لا يرتكز على النّظريّة اللغويّة فحسب بل يخضع أيضا إلى النّظريّة الثقافيّة خاصة في ترجمة النّصوص الإبداعيّة التّي يطغى عليها الطابع الفني والتّي من أجل فهم معاني خطابها يجب معرفة مضامين سياق خطابها اللغوي وأبعاده الثقافيّة والاجتماعيّة والنّفسية.

إن الأمانة في التّرجمة هي من أهم ما ينبغي أن يركّز عليها المترجم الأدبي، فلا يزيد ولا ينقص من النّص، أو يغيّر منه بل عليه أن يؤدي الرّسالة أداء كاملا دون تشويه المعلومات التّي يتضمنها النّص الأصلي.

5. خاتمة: إن للثقافة جذورا متغلغلة في المجتمع، فهي تكيّف كل ما يصدر عنه من مواقف وأفكار وسلوك وهي بذلك بمثابة القلب النّابض لأي مجتمع وقوامه، حيث يسهم كل فرد فيه في إبراز نمط معين من الثقافة تمليه عليه العادات والذهنيات التّي تكونت خلال قرون متتاليّة وشكلت بذلك فيها الثقافة أصالتّها، وفضلا على الألفاظ والعبارات الاصطلاحيّة التّي تملك حمولة ثقافية، هناك ثقافة شعبيّة تتميز بانتشارها السّريع بين مختلف الفئات الاجتماعية، لسهولة تمثلها واستيعابها ولبنائها التّركيبي وقدرتها التّعبيريّة التّي تجعلها تعكس مختلف أنماط السّلوك البشري مثل الأمثال والحكم والعادات والطقوس الدينيّة والتّي قد تكون عائقا أمام المترجم نظرا لثغرات الثقافيّة الموجودة بين لغة الأصل ولغة الهدف.

إن ترجمة النّص الأدبي لا تتطلب من المترجم امتلاك الكفاءة اللغويّة The Linguistic Competence فحسب بل إلى جانب ذلك يجب عليه أن يمتلك الكفاءة المعرفيّة The Cognitive

Competence في كلتا اللغتين حتى يقدم ترجمة تحقق مقرؤييّة والمقبوليّة عند الآخر.

ومن أجل تحقيق التّواصل والانفتاح على الآخر، تقتضي التّرجمة الأدبيّة على المترجم إلى جانب امتلاكه الكفاءة اللغويّة The Linguistic Competence القدرة على فهم أسرار النّص وفك شفرة معانيه ودلالتّه وذلك بامتلاكه لقدرة لغوية The Linguistic Performance لنقل النّص الأدبي بكل ما يحمله من تجربة الكاتب الذاتية، كما أن عليه التّعامل مع النّص الأدبي حسب نوعيّة جنسه: قصصي، مسرحي، شعري أو روائي، لأن لكل جنس أدبي تقنياته في عمليّة التّرجمة، لكن العنصر المشترك بين كل هذه الأجناس هو أنه يطغى عليها إلى جانب الخيال البعد الجمالي الذي يجب أن يكون متوفراً في النّص المترجم بنفس درجة الإبداع الموجودة في النّص الأصلي.

رغبة منا في تعزيز الوعي بنقل المخزون الثقافي، اخترنا أن تكون خاتمة هذا البحث عبارة عن دعوة للكتّاب والباحثين وكذلك المسؤولين عن ميدان التّرجمة في الجزائر إلى الاهتمام بالرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة الفرنسيّة أو حتى تلك المكتوبة باللغة العربية، والعمل على ترجمتها بوضع إستراتيجيّة تهدف إلى ترجمة جميع الأعمال الأدبية، حيث تكون قائمة على توحيد المجهودات وتنسيقها ودعم المترجمين الجزائريين وتشجيعهم على النّهوض بمجال التّرجمة وترجمة كل ما هو أدبي إلى لغات أخرى.

6. قائمة المراجع:

قائمة المراجع باللغة العربية:

1) أحمد زكي بدوي، "معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية" (إنجليزي – فرنسي- عربي)، بيروت، 1993

2) أسعد مظفر الدين الحكيم، "علم التّرجمة النّظري"، دار طلاس، ط1، دمشق، 1989.

3) أنيسة بركات، "أدب النّضال في الجزائر : 1945 – 1962"، مجلة التّاريخ، المركز الوطني للدراسات التّاريخية، الجزائر، 1982.

4) بريهمات عيسى، "حدود التّرجمة الأدبية"، مجلة "المترجم" العدد 7، قسم التّرجمة، جامعة وهران، دار الغرب، 2003.

5) حسام الخطيب، "ملامح في الأدب والثقافة واللغة"، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977.

6) ر. م البيريس، "تاريخ الرّوايّة الحديث"، ترجمة جورج سالم، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 1982.

7) سعيد علوش، "خطاب التّرجمة الأدبيّة من الازدواجيّة إلى المثاقفة: المغرب الحديث (1912 – 1956)"، شركة بابل للطباعة والنّشر والتّوزيع، الرّباط، 1990.

8)عايدة أديب بامية، "تطور الأدب القصصي الجزائري 1925- 1967" ، ترجمة د/ محمد صقر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.

9)عبد المالك مرتاض، "نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر : 1929 – 1954"، الشّركة الوطنيّة للنشر والتّوزيع، ط2، الجزائر، 1983.

10) عز الدين المناصرة، "المثاقفة والنّقد المقارن : منظور إشكالي"، دار الفارس للنشر والتّوزيع، ط1، عمان، 1996.

11) كاتب ياسين، " نجمة"، ترجمة ملكة أبيض العيسى، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط2، بيروت، 1980

12) كاتب ياسين، "نجمة"، ترجمة محمد قوبعة، ديوان المطبوعات الجامعية، المؤسسة الجزائريّة للطباعة، 1987.

13) محمد شاهين، "نظريات التّرجمة وتطبيقاتها"، مكتبة دار الثقافة، عمان، 1998.

14) محمد ديب، "الحريق"، ترجمة سامي الدروبي، دار الهلال، القاهرة، 1970.

15) محمد مصايف، "النّقد الأدبي الحديث في المغرب العربي"، المؤسسة الوطنيّة للكتاب، ط2، الجزائر، 1984.

16) محمد عناني، "نظريّة التّرجمة الحديثة - مدخل إلى مبحث دراسات التّرجمة"، مكتب لبنان ناشرون، الشّركة المصريّة العالميّة للنشر، لونجمان، 2006.

17) مولود فرعون، "الدروب الشّاقة"، ترجمة حسن بن يحي، سلسلة وحي القلم، دار صالح، تلانتيقيت للنشر والتّوزيع، بجاية، 2005.

18) مولود فرعون، "ابن الفقير"، ترجمة نسرين شكري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014.

19) ميشال بتور، "بحوث في الرّوايّة الجديدة"، ترجمة فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، 1971.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية:

20) Abdelkabir KHATIBI, « le Roman Maghrébin », Paris, François Maspero, 1968.

21) Albert MEMMI, « Anthologie des Ecrivains Maghrébins d'expression Française », Éditions Présence Africaine, Paris, 1964.

22) Georges MOUNIN, « Linguistique et Traduction », Dessort et Mardaga, Bruxelles, 1976.

23) Georges MOUNIN, « Les Problèmes Théoriques de la Traduction » Tel, Gallimard, 1963.

24) Groupe d'auteurs, « Identité, altérité, Equivalence? la traduction comme relation,» actes du colloque international tenu à l'ESIT les 24-25 et 26 mai 2000, lettres modernes Minard, Paris -Caen, 2002.

25) Groupe d'auteurs, « Ecritures Maghrébines : Lectures Croisées », Éd. Afrique Orient, 1991.

26) Jean DÉJEUX, « Situation de la Littérature Maghrébine de Langue Française », O.P.U, Alger, 1982.

27) Jean DÉJEUX, « Littérature Maghrébine de Langue Française », Éd. Maaman, Canada, 1973.

28) J.P. VINAY & J.DARBELNET, « Stylistique Comparée du Français et de l'Anglais », Didier, Paris, 1956.

29) J.R .LADMIRAL, « Traduire : Théorèmes pour la traduction », tel, Gallimard, 1994.

30) KATEB Yacine, « Nedjma », Éditions du Seuil, Paris, 1956.

31) KATEB Yacine, « Nedjma », Translated by Richard Howard, University Press of Virginia, U.S.A, 1991.

32) Mohammed DIB, « L'Incendie », Éditions du Seuil, Paris, 1954.

33) Mouloud FERAOUN, « Les Chemins qui montent », Éditions Talantikit, Bejaïa, 2003.

34) Mouloud FERAOUN, « Le Fils du Pauvre», Éditions Talantikit, Bejaïa, 2009

35) Roland BARTHES, « Le Degré Zéro de l'Ecriture », Éditions du Seuil, Paris, 1972.

36) Yannick Gasquy RESCH, Jacques CHEVRIER, Jean Louis JOUBERT, « Ecrivains Francophones de XX éme Siècle » Éd. Ellipses, Paris, 2001.

7. هوامش البحث:

(1) محمد شاهين، "نظريات الترجمة وتطبيقاتها"، مكتبة دار الثقافة، عمان، 1998، ص98.

(2) Roland BARTHES, « Le Degré Zéro de l'Ecriture », Éditions du Seuil, Paris, 1972, P18.

(3) سعيد علوش، "خطاب الترجمة الأدبية من الازدواجية إلى المثاقفة: المغرب الحديث (1912 – 1956)"، شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 1990، ص231.

(4) J.R .LADMIRAL, « Traduire : Théorèmes pour la traduction », tel, Gallimard, 1994, P15.

(5) أسعد مظفر الدين الحكيم، "علم الترجمة النظري"، دار طلاس، ط1، دمشق، 1989، ص44.

(6) Georges MOUNIN, « Les Problèmes Théoriques de la Traduction » Tel, Gallimard, 1963, P234.

(7) بريهمات عيسى، "حدود الترجمة الأدبية"، مجلة "المترجم" العدد 7، قسم الترجمة، جامعة وهران، دار الغرب، 2003، ص65.

(8) محمد عناني، "نظرية الترجمة الحديثة - مدخل إلى مبحث دراسات الترجمة"، مكتب لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، 2006، ص284.

(9) Groupe d'auteurs, « Ecritures Maghrébines : Lectures Croisées », éditions Afrique Orient, 1991 Charles BONN : « Littératures De La Colonisation, » Littérature d'Identité, ou… Littérature ? Le cas de la Littérature Maghrébine de Langue Française, P22.

(10) Jean DÉJEUX, « Situation de la Littérature Maghrébine de Langue Française », O.P.U, Alger, 1982. P15.

(11) Jean DÉJEUX, « Littérature Maghrébine de Langue Française », Éditions Maaman, Canada, 1973, P20.

(12) Albert MEMMI, « Anthologie des Ecrivains Maghrébins d'expression Française », Éd. Présence Africaine, Paris, 1964, P15.

(13) Jean DÉJEUX, « Situation de la Littérature Maghrébine de Langue Française », P27.

(14) Albert MEMMI, OP. CIT., P16.

(15) عايدة أديب بامية، "تطور الأدب القصصي الجزائري: 1925- 1967"، ترجمة محمد صقر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص309.

(16) ر. م البيريس، "تاريخ الرواية الحديث"، ترجمة جورج سالم، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 1982، ص468.

(17) مجلة التاريخ، المركز الوطني للدراسات التاريخية، 1982، الجزائر، د. أنيسة بركات "أدب النضال في الجزائر: 1945 – 1962"، ص46.

(18) محمد مصايف، "النقد الأدبي الحديث في المغرب العربي"، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، الجزائر، 1984، ص277.

(19) عايدة أديب بامية، "تطور الأدب القصصي الجزائري 1925- 1967"، ترجمة د/ محمد صقر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص54.

(20) المرجع نفسه، ص55.

(21) المرجع نفسه، ص72.

(22) د. عبد المالك مرتاض، "نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر: 1929 – 1954"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 1983، ص19 .

(23) المرجع نفسه، ص11.

(24) عز الدين المناصرة، "المثاقفة و النقد المقارن: منظور إشكالي"، دار الفارس للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 1996، ص84 .

(25) Abdelkabir KHATIBI, « le Roman Maghrébin », Paris, François Maspero, 1968, P101.

(26) محمد مصايف، "النقد الأدبي الحديث في المغرب العربي"، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، الجزائر، 1984، ص237.

(27) Jean DÉJEUX, « Situation de la Littérature Maghrébine », P87.

(28) Yannick Gasquy RESCH, Jacques CHEVRIER, Jean Louis JOUBERT : « Ecrivains Francophones de XX ème Siècle » Éd. Ellipses, Paris, 2001, P4.

(29) ميشال بتور، "بحوث في الرواية الجديدة"، ترجمة فريد أنطونيوس، منشورات عويدات، الطبعة الأولى، بيروت، 1971، ص13.

(30) أحمد زكي بدوي، "معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية" (إنجليزي – فرنسي- عربي)، بيروت، 1993، ص92.

(31) Groupe d'auteurs, « Identité, altérité, Equivalence? La traduction comme relation » actes du colloque international tenu à l'ESIT les 24-25 et 26 mai 2000, Paris -Caen lettres modernes minard, 2002 : Francine Kaufmann : « la traduction dans l'absence ou la mort : considérations théoriques », P325.

(32) جورج مونان، "المسائل النظرية للترجمة"، المترجم زيتوني لطيف، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1994، ص7.

(33) محمد شاهين، "نظريات الترجمة وتطبيقاتها"، مكتبة دار الثقافة، عمان، 1998، ص24.

(34) Georges MOUNIN, « Linguistique et Traduction », Dessort et Mardaga, Bruxelles, 1976. P114.

(35) حسام الخطيب، "ملامح في الأدب والثقافة واللغة"، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977، ص322.

(36) J.P. VINAY & J.DARBELNET, « Stylistique Comparée du Français et de l'Anglais », Didier, Paris, 1956.

(37) Groupe d'auteurs, « Identité, Altérité, Equivalence? La Traduction Comme Relation », Actes du Colloque International tenu à L'ESIT les 24-25-26 Mai ; Paris ; Ed. Lettres Modernes Minard ; 2002, Henry Awaiss : « Etude d'une Relation Particulière : Traduire en Arabe l'Auteur Arabe d'Expression Française : le Cas de Georges Schéhadé. » P272.

(38) OP. Cit., P271.

ترجمة المتلازمات اللفظيّة في النّص القانونيّ

مقاربة مقارنة: فرنسي/عربي

Translating Collocations in Legal Text

Contrastive Approach: French/Arabic

ياسمين داود ⋆
د. زينة سي بشير⋆⋆

تاريخ الاستلام: 11 / 06/ 2020 / **تاريخ القبـــول:** 12 / 10/ 2020

ملخّص: يسعى هذا المقال إلى تسليط الضّوء على ظاهرة المتلازمات اللّفظيّة باعتبارها سمة من سمات النّص القانونيّ. نتناول في المقام الأول الخصائص الرّئيسة للنصّ القانونيّ ومن ثم نحاول تقديم تعريف للمتلازمة اللّفظيّة عموما والمتلازمة اللّفظيّة القانونيّة خصوصا مع ذكر مختلف الأشكال التّي يمكن أن تتجسد فيها. وفي الأخير، سنُعنى بالتّرجمة العربيّة للمتلازمات القانونيّة المستخدمة في اللغة الفرنسيّة وذلك بغرض تقفي أثر هذه المتلازمات عند نقلها إلى لغة الضاد.

كلمات مفتاحيّة: نص قانوني ــ متلازمة لفظيّة ـ ترجمة ـ درجة التّكافؤ.

Abstract: The purpose of this article is to highlight the phenomenon of collocations as a feature of the legal text. We will first discuss the main features of the legal text. Secondly, we will try to present a definition of collocation in general and legal collocation in particular as well as the different forms in which it could occur. And finally, we will look at the Arabic translation of French legal collocations, in order to follow the fate of these collocations during their transfer to the language of Dâd.

Keywords: legal text –collocation – translation – degree of equivalence.

Résumé : L'objectif du présent article est de mettre en exergue le phénomène des collocations en tant que caractéristique du texte juridique. Nous aborderons, en premier lieu, les principales caractéristiques du texte juridique. Nous tenterons, en second lieu, de présenter une définition de la collocation en général et la collocation juridique en particulier ainsi que les différentes formes sous lesquelles elle pourrait se présenter. Et pour finir, nous nous pencherons sur la traduction

* معهد الترجمة –جامعة الجزائر2، الجزائر،
daoudyasmine980@gmail.com (المؤلف المرسل)
** معهد الترجمة –جامعة الجزائر 2، الجزائر،
zina.sibachir@univ-alger2.dz

arabe de collocations juridiques françaises, et ce afin de suivre le sort de ces collocations lors de leur transfert vers la langue du Dâd.

Mots clés : Texte juridique – collocation –- traduction –degré d'équivalence.

مقدّمة: تقتضي ترجمة النّصوص القانونيّة من المترجم التّعامل مع مصطلحات وتراكيب خاصّة عادة ما لا يتأتى على استيعابها والتّحكّم فيها إلاّ أهل الاختصاص. ثمّة من جملة هذه التّراكيب ما يُسمى بالمتلازمات اللّفظيّة التّي تُميّز النّص القانوني وتعترض بذلك سبيل المترجم عند نقله هذا النّمط من النّصوص من اللّغة المنقول منها إلى اللّغة المنقول إليها.

لقد لاحظنا في هذا السّياق أنه قد تُتَرجم المتلازمة اللّفظيّة بمتلازمة لفظيّة تكافئها في اللغة الهدف من جهة. ومن جهة أخرى، قد يحدث أن تترجم المتلازمة اللّفظيّة بغير متلازمة لفظيّة أي بصيغة أخرى (عبارة أو كلمة) تحمل المعنى المراد بالمتلازمة الأصليّة المتداولة في حقل القانون. واستنادا إلى ما أوردناه آنفا، تبادرت إلى ذهننا الإشكاليّة التّالية: هل حينما نترجم متلازمة لفظيّة من اللغة الفرنسيّة إلى اللغة العربيّة بمتلازمة لفظيّة أو بغيرها نتوصل إلى درجة من التّكافؤ (degré d'équivalence) ؟

نفترض في هدا المقام أن التّكافؤ قد يصل إلى أقصى درجاته سواءً كان المكافئ متلازمة لفظيّة أو عبارة شارحة أو غيرها. وسنسعى من خلال مقالنّا هذا إلى تأكيد هذه الفرضيّة أو تفنيدها مع التّعريف أولا بظاهرة المتلازمات اللّفظيّة عامة ومن ثم المتلازمات القانونيّة وذكر أنواعها قبل التّطرق إلى تحليل بعض المتلازمات اللّفظيّة المنتقاة من قانون العقوبات الجزائري خدمةً لموضوع دراستنا.

1. النّص القانوني وخصائصه:

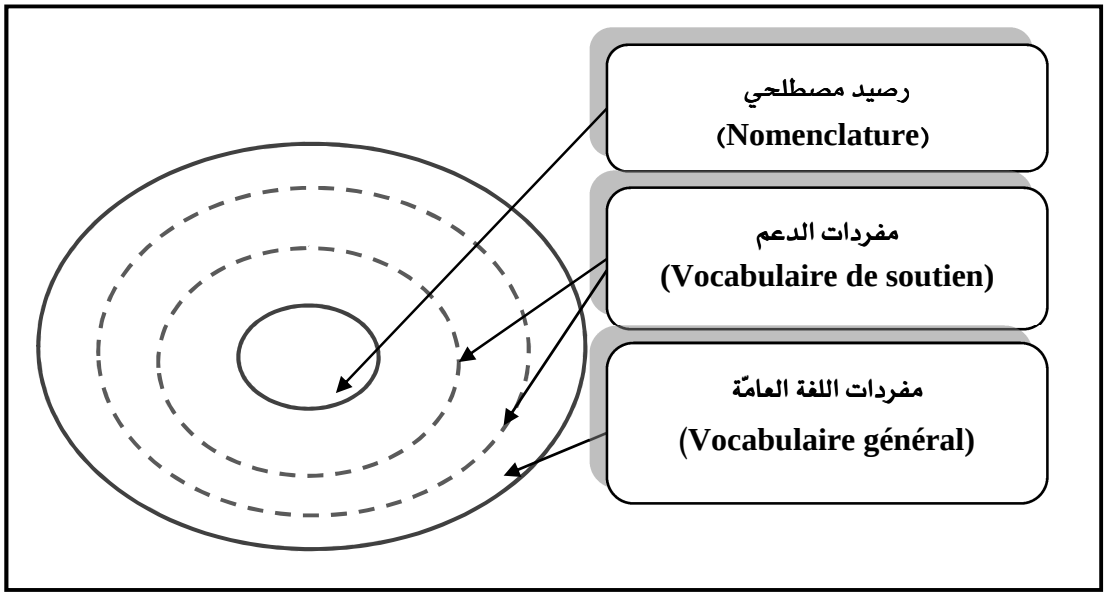
يُعتبر النّص القانوني (texte juridique) من بين أهم النّصوص المتخصّصة المسيرة لشؤون البلاد والعباد، إذ يتولى ضبط سلوكات الأفراد وتنظيم علاقاتهم فيما بينهم في كنف مجتمع ما. وفضلا عن هذه الأهميّة التّي يحظى بها النّص القانوني، فهو ينفرد بخصائص تميزه عن بقيّة النّصوص المتخصّصة. ويُعرِّف جيمار (Gémar، 2002، ص.166) النّص القانوني على النّحو التّالي:

« Le texte juridique présente trois caractéristiques qui le distinguent des autres : il s'agit d'un texte normatif disposant d'un style et d'un vocabulaire particuliers. »

أي: " يتسم النّص القانوني بثلاث سمات تُميّزه عن النّصوص الأخرى، فهو نص قاعدي ذو أسلوب ومفردات خاصّة."

وتنقسم هذه المفردات في النّص القانوني، على غرار كل نص متخصّص، إلى ثلاث أنواع وهي في نظر جيمار (Gémar، 1991، ص.276) كالتّالي: الرّصيد المصطلحي (Nomenclature) ومفردات الدّعم(Vocabulaire de soutien) ومفردات اللّغة

العامّة (Vocabulaire général). وقد ارتأينا أن نجسد هذا التّقسيم في المخطط الموالي:



المخطط رقم 1: رسم تخطيطي موضح لأنواع مفردات النّص القانوني (من إعدادنا)

يتمثل الرّصيد المصطلحي في مجمل المصطلحات الخاصّة بحقل القانون. وتتجلى مفردات الدّعم في جميع الكلمات ذات الصلّة بحقل الاختصاص، بينما يُقصد بمفردات اللّغة العامّة كل عناصر اللّغة العامّة من ضمائر وأفعال وصفات التّي تسمح ببناء جمل تامة ومفيدة. فلو نأخذ على سبيل المثال الجملة الفرنسيّة التّالية:

« le magistrat a entendu le témoin au cours du procès»، نلاحظ أنّ المصطلحات «magistrat » و«procès » و« témoin » لم تصطف لوحدها بل جاءت مقرونة بكلمات داعمة (au cours, a entendu) وبروابط لغويّة (du, le) يستعملها عامّة النّاس في تواصلهم اليومي.

لا مناص من القول إنّ الرّصيد المصطلحي هو نواة النّص القانوني وغالبا ما يتشكّل حسب كورني (Cornu، 2005a، ص.ص.62- 68)من كلمات قانونيّة محضة (Mots d'appartenance juridique exclusive)وكلمات ذات انتماء مزدوج (Mots à double appartenance) . يتمثل النّوع الأوّل في المصطلحات التّي تنتمي حصريا إلى حقل القانون (saisine, abroger)، بينما يتجسد النّوع الثّاني في المصطلحات التّي تُوظف في القانون بدلالة خاصّة (requête, plaider) .

كما تتخلّل النّص القانوني، فضلا عن المصطلحات، تراكيب مقيّدة العناصر تُعرَف بالمتلازمات اللّفظيّة (collocations) ونجدها بعدد هائل في اللّغة القانونيّة (Dechamps، 2004، ص.363). تحظى هذه التّراكيب بأهميّة

كبرى لدى متعلمي اللّغة القانونيّة والمترجمين لأنّ استعمالها ينم عن تحكمٍ في ناصيّة هذه اللّغة (Serrano Lucas، 2011، ص.292). ولهذا يرى هوسمان (Hausmann، 1979، ص.195) أنّ المتلازمات اللّفظيّة ضروريّة لإتقان لغة ما. ولكن ما الذي يُقصد بالضبط بمفهوم المتلازمة اللّفظية؟ وكيف تتجسد المتلازمة اللّفظيّة في النّصوص الخاصّة بميدان القانون؟

2. المتلازمة اللّفظيّة القانونيّة:

تُعرَّف المتلازمة اللّفظيّة عموما على أنّها " توارد أو تلازم كلمتين أو أكثر بصورة شائعة في اللّغة" (القاسمي، 1979، ص.28). ويضيف السّعدي (2014) إلى هذا التّعريف خاصيّة تُميّز المتلازمة اللّفظيّة ألا وهي إمكانيّة التّنبؤ بهذا التّوارد على نطاق واسع أو ضيّق. فلو نذكر مثلا كلمة "أواصر"، تتبادر إلى ذهن المتلقي كلمة "الصداقة" لتتشكّل بذلك المتلازمة اللّفظيّة "أواصر الصداقة" التّي يشيع استخدامها في أوساط النّاطقين باللغة العربية.

تتكوّن المتلازمة اللّفظيّة من عنصرين وهما: الأساس (la base)ـ -ويسمى أيضا النّواة- والكلمة الملازِمة (le collocatif) . يتمثّل الأساس في كلمة تدل على معنى معيّن وثابت، بينما تُمثّل الكلمة الملازِمة العنصر الآخر الذي يكتسب معناه نتيجة اقترانه بأساس المتلازمة (Hausmannو Blumental، 2006).

استنادا إلى ما سبق ذكره، يمكننا القول إنّ المتلازمة اللّفظيّة القانونيّة (collocation juridique)هي كل متلازمة لفظيّة مكوّنة من أساس وكلمة ملازِمة يكثر تداولهما في حقل القانون. ومثال ذلك المتلازمة « Intenter une action» أي "رفع دعوى" التّي تتألّف من الأساس « intenter » وهو فعل متعدي يعني القيام بإجراء ضد شخص ما ومن الكلمة الملازِمة « action » وهي اسم مؤنث جاءت بمعنى "دعوى" في إطار متلازمتنا اللّفظيّة وليس بمعنى "فعل" أو "عمل" أو "سهم" (اُنظر: Le Nouveau Petit Robert)

ترى سيرانو لوكاس (Serrano Lucas، 2011، ص.288) بالحديث عن تعلّم اللّغة القانونيّة الفرنسيّة أنّ هذا النّوع من المتلازمات ضروري نظرا لإسهامه في دقة توصيل المعلومات. وإنّها تتجلى في أشكال عديدة قد يُخيّل لنا أنّها لا تعد ولا تحصى، إلاّ أنّ هوسمان (Hausmann، 1989) يؤكّد أنّ أساس المتلازمة اللّفظيّة لا يقترن اعتباطيا بالكلمة الملازِمة، بل يتم هذا الاقتران وفق تقسيم صريفي حدّده في ستة أنماط نشفع كل واحد منها بمثال من المجال القانوني على النّحو التّالي:

- **اسم + صفة**: réclusion perpétuelle
- **اسم + حرف + اسم**: pourvoi en cassation
- **اسم (فاعل) + فعل**: le tribunal statue
- **فعل + اسم (مفعول به)**: commettre un crime

- **فعل + ظرف:** soustraire frauduleusement
- **ظرف + صفة:** territorialement compétent

مهما اختلف شكل المتلازمات اللّفظية، إلاّ أنّها تصادف لا محالة سبيل المترجم الذي يخوض غمار التّرجمة القانونيّة من اللّغة المنقول منها إلى اللّغة المتقول إليها. وهو ما يقودنا إلى التّساؤل عن كيفيّة تعامل المترجم مع المتلازمات اللّفظيّة الفرنسيّة عند تعريبها.

3. ترجمة المتلازمات اللّفظيّة في النّص القانونيّ:

لقد أثار موضوع "ترجمة المتلازمات اللّفظيّة في النّص القانوني" اهتمام العديد من الباحثين. ومن بين الدّراسات التّي استندنا إليها للتطرق إلى ترجمة المتلازمات من الفرنسيّة إلى العربيّة في النّص القانوني، نذكر دراسة سكورتو (Scurtu، 2008) للمتلازمات اللّفظيّة من الفرنسيّة إلى الرّومانيّة ودراسة دوشان (Dechamps، 2013) حول المتلازمات اللّفظيّة من الفرنسيّة إلى البرتغالية.

وفي هذا الصدد، نعتمد على مقاربة مقارِنة (approche contrastive) لتسليط الضوء على التّرجمة العربيّة للمتلازمات اللّفظيّة الفرنسيّة ومعرفة مدى تكافئها أي درجة التّكافؤ التّي تمثل العلاقة القائمة بين وحدة معجميّة من اللّغة الأصل ووحدة معجميّة من اللّغة الهدف (Gows، 2002، ص.ص. 195- 196). وقد تتسم هذه العلاقة بين الأصل والتّرجمة بالكليّة أو الجزئيّة أو الانعدام: تكافؤ كلي أو تكافؤ جزئي أو تكافؤ منعدم (اُنظر: Si bachir، 2013).

تجدر الإشارة إلى أنّنا انتقينا المتلازمات اللّفظيّة بصدد التّحليل من قانون العقوبات الجزائري (2015) الذي يصدر بنسختيه الفرنسيّة والعربيّة في الجريدة الرّسميّة للجمهوريّة الجزائرية. وإنّنا نلفت الانتباه إلى أن النّسخة الفرنسيّة هي الأصل والنّسخة العربيّة هي التّرجمة الرّسمية، وذلك تبنيا للطرح القائل بأنّ النّصوص التّشريعيّة الجزائريّة تُحرّر منذ الاستقلال بالفرنسيّة قبل أن تُترَجم إلى لغة الضاد (Bousoltane، 2011؛ بن محمد، 2013).

وأما عن منهجيّة تحليل المتلازمات اللّفظيّة المنتقاة من قانون العقوبات الجزائري، فإنّنا نتبع الخطوات التّالية:

- **عرض المتلازمة قيد التّحليل:** نعرض في جدولٍ النّص الذي وردت فيه المتلازمة اللّفظيّة الفرنسيّة وذلك إلى جانب النّص العربي الذي جاء ترجمةً للنص الفرنسي مع وضع المتلازمة اللّفظيّة الفرنسيّة ومكافئها العربي بالنّبط العريض.
- **تحديد معنى المتلازمة:** نقوم بالتّنقيب عن معنى المتلازمة اللّفظيّة في اللّغة الفرنسيّة مستعينين بالقواميس الأحاديّة العامة والمتخصّصة لتقديم ما يلي:

أ) المعنى المسبَّق (sens prédictible): هو المعنى الذي ينتج عن العمليّة الدّلاليّة الخاصّة بالقاعدة التّي تشكلت على أساسها الكلمة

(Corbin، 1990) وهو ما يمثّل المعنى المفترض للمتلازمة حسب تركيب العناصر المكوّنة لها.

ب) المعنى المؤكَّد (sens attesté) : هو معنى الكلمة على نحو ما جاء في قاموس أو أكثر من قواميس اللّغة المعاصرة (Corbin، 1990) وهو يشكّل المعنى الاصطلاحي الفعلي للمتلازمة قيد التّحليل.

• **تحليل المكافئ العربي**: نقوم هنا بمقارنة المعنى الذي يحمله المكافئ العربي مع معنى المتلازمة الفرنسيّة بالاعتماد على القواميس العامّة والمتخصّصة وذلك لمعرفة مدى مطابقة التّرجمة للأصل ومدى تحقيق درجة التّكافؤ.

أ) النّموذج "faire une deposition"

وردت المتلازمة «faire une déposition» ومكافئها العربي في مدوّنتنا كما هو موضح في الجدول الموالي:

النّص الأصل	النّص الهدف
Art. 236. - Quiconque, en toute matière, en tout état d'une procédure ou en vue d'une demande ou d'une défense en justice, use de promesses, offres ou présents, de pressions, menaces, voies de fait, manœuvres ou artifices pour déterminer autrui à faire une déposition ou une déclaration ou à délivrer une attestation mensongère, est puni, que la subornation ait ou non produit effet, d'un emprisonnement d'un (1) à trois (3) ans, et d'une amende de cinq cents (500) à deux mille (2.000) DA ou de l'une de ces deux peines seulement, à moins que le fait ne constitue la complicité d'une des infractions plus graves prévues aux articles 232, 233 et 235.	المادة 236: كل من استعمل الوعود أو العطايا أو الهدايا أو الضغط أو التّهديد أو التّعدي أو المناورة أو التحايل لحمل الغير على **الإدلاء بأقوال** أو بإقرارات كاذبة أو على إعطاء شهادة كاذبة وذلك في أية مادة وفي أية حالة كانت عليها الإجراءات أو بغرض المطالبة أو الدّفاع أمام القضاء سواء أنتجت هذه الأفعال آثارها أو لم تنتجه يعاقب بالحبس من سنة إلى ثلاث سنوات وبغرامة من 500 إلى 2.000 دينار أو بإحدى هاتين العقوبتين ما لم يعتبر الفعل اشتراكا في إحدى الجرائم الأشد المنصوص عليها في المواد 232 و233 و235.

تتميّز المتلازمة «faire une déposition» بأنّها متلازمة فعليّة مكوّنة من فعل عام«faire» ومن اسم« déposition » في محل مفعول به. يدل الفعل «faire» على القيام بشيء ما ويتحدد معناه أكثر عند اقترانه بالاسم « déposition » الذي يؤدي دور الاسم المسند (nom prédicat) وهو في نظر مونان (Mounin، 2000، ص.267) محور الجملة الذي تتحدد به وظائف باقي العناصر المكوّنة لهذه الجملة.

يحيل الاسم « déposition » إلى « action de déposer ». وإنْ أخذنا معنى الفعل « déposer » حسب قاموس لونوفو بوتي روبارت (Le Nouveau Petit Robert، 2009) على أنه:

« déclarer ce que l'on sait d'une affaire»

أي "التّصريح بما نعرفه بشأن قضيّة ما"، فنجد أن المعنى المسبق للمتلازمة هو "القيام بفعل التّصريح ."

يتجسد المعنى الفعلي للمتلازمة « faire une déposition» في الفعل « témoigner » (Cornu، 2016، ص.333) أي "شهد". وبعبارة أخرى، فإنّ المتلازمة تشير إلى فعل أداء الشّهادة أي تصريح الشّخص بأقواله في إطار قضيّة ما. وبما أنّ هذه الشّهادة تتم أمام القضاء وتعد من أهم طرق إثبات الإدانة أو البراءة، فهذا يستدعي من الشّاهد وهو الشّخص الذي يؤدي الشّهادة أن يحلف يمينا .

تجدر الإشارة إلى أن معنى المتلازمة « faire une déposition » يحمله الفعل اللازم « déposer » لوحده. وثمة العديد من المتلازمات التّي تنصاع لصيغة (faire + اسم) ولها فعل يرادف معناها وقد استقينا من قانون العقوبات الجزائري في نسخته الفرنسيّة الأمثلة التّالية:

المتلازمة اللّفظيّة	الفعل المرادف للمتلازمة اللّفظيّة
Faire une enquête	Enquêter
Faire application	Appliquer
Faire résistance	Résister
Faire usage	User

ولكن هذه ليست قاعدة عامّة، إذ توجد متلازمات لفظيّة مكونة من (faire + اسم) لا تملك فعلا يكافئ معناها، وأحسن دليل على ذلك هو جملة المتلازمات التّي استقيناها بدورها من المصدر السّابق وهي كالتّالي:

المتلازمة اللّفظيّة	الفعل المرادف للمتلازمة اللّفظيّة
Faire grève	/
Faire pression	/
Faire face	/
Faire l'objet	/

كما لا يفوتنا أن نشير إلى أنّ المتلازمات اللّفظيّة من نوع (faire + اسم) عادة ما تتم عن أسلوب عامي (registre familier) وبمجرد تغيير الفعل يمكن أن نرتقي إلى أسلوب شائع (registre courant) أو حتى إلى أسلوب جزل (registre soutenu) وهو ما يبيّنه الجدول الموالي:

المتلازمة اللّفظية	نوع الأسلوب اللّغوي
Faire une enquête	عامي
Mener une enquête	شائع
Diligenter une enquête	جزل

تجدر الإشارة إلى أنّ المكافئ العربي لهذه المتلازمات الثّلاث هو "أجرى تحقيقا" أو "أجرى تحريا" مع إمكانيّة توظيف الفعلين "حقّق" أو "تحرّى" وهما عبارة عن كلمة واحدة تكافئ تماما معنى المتلازمات الفرنسيّة الثّلاث. وقد صادفنا أمثلة أخرى من هذا القبيل بين طيات

قانون العقوبات الجزائري بنسختيه ومنها المتلازمات «interjeter appel » و commettre un « homicide» و« faire grève » التّي تترجم بالمكافئات العربيّة "استأنف" و"قتل" و"أضرب" على التّرتيب.

وبالحديث عن المتلازمات اللّفظيّة والأسلوب اللّغوي، نجد لابر (Cavalla وLabre، 2009، ص.11) يجمع في دراسته كلّ العبارات والمتلازمات اللّفظيّة المتعلّقة بالعواطف والمشاعر على اختلاف أسلوبها اللّغوي (مثل: avoir la trouille، avoir les foies، avoir peur)، وذلك لمعرفة التّمييز بينها حسب مقامات التّواصل والأسلوب اللّغوي على وجه التّحديد .

أمّا عن المكافئ العربي للمتلازمة« faire une déposition » وهو "الإدلاء بأقوال" فقد جاء يتألّف من اسم (إدلاء) وحرف جر (بـ) واسم (أقوال). وإنّ اسم "الإدلاء" مشتق من الفعل المتعدي "أدلى" الذي يحمل معنى أعطى أو قدم في هذا السّياق، بحيث نقول "أدلى برأيه: قدمه، أدلى بصوته: ساهم به، أدلى بتصريح: أعلن رأيا أو قولا" (معجم اللغة العربيّة المعاصرة، 2008). ونأخذ كلمة أقوال وهي جمع قول بمعنى الشّهادة، بحكم أن كلمة "قول" تحيل في السّياق القانوني إلى " شهادة أو إقرار إطلاقا" (معجم اللغة العربيّة المعاصرة، 2008).

نستخلص مما سبق أنّ المكافئ "الإدلاء بأقوال" يؤدي معنى المتلازمة الأصليّة وهو في حد ذاته يشكّل متلازمة لفظيّة في اللغة العربيّة ويحقق التّكافؤ الكلي (équivalence totale). ولا يفوتنا في هذا الصدد أن نذكر مكافئا عربيا آخرا يرادف المكافئ الذي أوردناه آنفا وهو "الإدلاء بشهادة".

ب)**النّموذج** "casier judiciaire"

جاءت المتلازمة «casier judiciaire» ومكافئها العربي بين طيات مدوّنتنا كما هو مبيّن في الجدول التّالي:

النّص المصدر	النّص الهدف
Art. 248. (Modifié) - Quiconque, en prenant un faux nom ou une fausse qualité, se fait délivrer un extrait du casier judiciaire d'un tiers, est puni d'un emprisonnement de six (6) mois à trois (3) ans et d'une amende de cinquante mille (50.000) DA à trois cent mille (300.000) DA. (2)	**المادة 248: (معدلة)** كل من يتحصل على **صحيفة السّوابق القضائيّة** باسم الغير، وذلك بانتحاله اسما كاذبا أو صفة كاذبة، يعاقب بالحبس من ستة (6) أشهر إلى ثلاث (3) سنوات وبغرامة من 50.000 دج إلى 300.000 دج. (1)

تتألّف المتلازمة «casier judiciaire» قيد التّحليل من الاسم المذكّر «casier» متبوعا مباشرة بالنّعت (adjective qualificatif) «judiciaire» الذي يُمثّل أساس المتلازمة بحكم معناه الثّابت، بينما يُشكّل الاسم الكلمة الملازِمة له .

باعتبارنا أنّ الاسم «casier» يعني «ensemble de cases formant meuble» (Le Nouveau Petit Robert، 2009) أي "مجموع الأقسام المكوِّنة لأثاث ما" وأنّ الصفة «judiciaire» تدلّ على « relatif à la justice » (Larousse، 2005) أي "ما يتعلّق بالقضاء"، فإنّ المعنى المسبّق للمتلازمة «casier judiciaire»هو"الخزانة القضائية."

أما المعنى المؤكّد الذي تحيل إليه هذه المتلازمة، فيكمُن حسب قاموس لاروس (Larousse، 2005) فيما يلي:

« Bulletin mentionnant les antécédents judiciaires d'une personne »

أي: " قسيمة تحتوي على السّوابق القضائيّة الخاصّة بشخص ما"

نستشف إذًا من التّعريف السّابق أنّ « casier judiciaire» هو عبارة عن وثيقة تدوّن فيها وتُحفظ أحكام الإدانة التّي صدرت في حق شخص ما جرّاء ارتكابه سابقا أفعالا إجرامية. وبالتّالي، فالمعنى الفعلي للمتلازمة اللّفظيّة لا يتوافق مع معناها المسبّق الذي فصّلنا فيه آنفا.

وللإشارة، تُستعمل عبارة« casier judiciaire chargé» للإحالة إلى كثرة الإدانات المقيّدة في سجل الشّخص بينما تُوظّف العبارة « casier judiciaire vierge» للدلالة على العكس أي عدم ارتكاب الشّخص لأي فعل إجرامي يستلزم فرض عقوبة عليه.

نلاحظ أنّ المكافئ العربي "صحيفة السّوابق القضائية" ما هو إلا ترجمة شارحة لمعنى المتلازمة اللّفظية « casier judiciaire » وهو ما يحقق التّكافؤ الكلي نظرا لتطابق السّمات الدّلاليّة بين الأصل والتّرجمة. فقد جاء تعريف هذا المكافئ في قاموس المصطلحات القانونيّة (حمال وآخرون، 2018) على أنّه: "سجل خاص [...] يحتوي على السّوابق القضائيّة لشخص ما"، علما أن كلمة "صحيفة" يُقصد بها كلّ "ما يُكتب فيه من ورق ونحوه ويُطلَق على المكتوب فيها" (المعجم الوسيط، 2004).

4. خاتمة:

إنّ النّص القانوني لا يقتصر كما يتصوره علماء اللسان على جملة من الكلمات فحسب، بل يشمل ما يُعرَف بالمتلازمات اللّفظيّة التّي تتمثّل في ارتباط وحدات لغويّة مع بعضها البعض من حيث التّركيب (syntaxique) والدّلالة (sémantique)على حد سواء. وبالتّالي، فإنّها تُصنف ما بين العبارة المقيّدة (expression figée) والعبارة الحرة (expression libre).

وقد اهتدينا من خلال تسليط الضوء على بعض المتلازمات اللّفظيّة القانونيّة إلى أن المعنى المسبّق لطرفي المتلازمة القانونيّة (الأساس والكلمة الملازِمة) قد لا يتطابق دوما مع معناها الاصطلاحي الذي يشيع استعماله بين أهل القانون. كما توصلنا من خلال تحليل التّرجمة العربيّة لبعض المتلازمات الفرنسيّة إلى أن التّكافؤ الكلي لا يتأتى حتما بالحرفية، فقد أثبتت النّماذج المنتقاة أنّ هذا النّوع من التّكافؤ قد يتحقق حينما نُعرِّب متلازمة لفظيّة بمتلازمة لفظيّة (أدلى بأقوال) أو حينما نعربها بعبارة شارحة (صحيفة السّوابق القضائية) أو حتى بكلمة واحدة (حقّق/تحرّى) مكافئة لها في لغة الضاد.

وبعبارة أخرى، نجد أنّ العناصر التّي تصطف جنبا إلى جنب في اللّغة الأصل (اللّغة الفرنسيّة هنا) ليست دائما العناصر ذاتها التّي تقترن مع بعضها البعض في اللّغة الهدف (اللّغة العربيّة هنا). فقد يختلف الشّكل (forme) بين الأصل والتّرجمة لاختلاف وجهات النّظر بين اللّغات ولكن يتوافق المضمون (fond) الذي يحيل إليه كلّ منهما. ولاشك أنّ هذا ما يضفي مزيدا من الغموض على ظاهرة المتلازمات اللّفظيّة وصعوبة أكبر في وجه المترجم عندما يصادف هذه الظاهرة اللّسانيّة بين طيات النّص القانوني.

5. قائمة المصادر والمراجع:

1.5. قائمة المصادر باللغة العربية:

- *قانون العقوبات* (2015). الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبية: الأمانة العامة للحكومة.

2.5. قائمة المصادر باللغة الأجنبية:

Code pénal (2015). République Algérienne Démocratique et Populaire: Secrétariat Général du Gouvernement.

3.5. قائمة المراجع باللغة العربية

- **المؤلفات:**

- السّعدي، أ. م. (2014). *المصاحبة اللّفظيّة في القرآن الكريم ودورها الرّائد في توجيه المعنى والتّفسير*، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

- **القواميس والمعاجم:**

- أنيس، إ. وآخرون (2004). *المعجم الوسيط*، القاهرة: مجمع اللغة العربيّة ــ مكتبة الشّروق الدّولية.

- حمال، م. وآخرون (2018). *قاموس المصطلحات القانونية*، الجزائر: برتي للنشر.

- عمـر، م. أ. (2008). *معجـم اللغـة العربيّـة المعاصرة*، القاهرة: عالم الكتب.

• **الأطروحات:**

بـن محمـد، إ. (2013). *إشـكاليّة ترجمـة الخطاب التّشريعي في الجزائر* (أطروحة دكتوراه في التّرجمة)، الجزائر: جامعة الجزائر 2.

• **المقالات:**

- القـاسمي، ع. (1979). التّعـابير الاصـطلاحيّة والسّياقيّة ومعجم عربي لها، *مجلة اللسان العربي*، (17)، الرّبـاط، المملكـة المغربيـة: مكتـب تنسـيق التّعريب في الوطن العربي، 17 ــ 34.

4.5. **قائمة المراجع باللغة الأجنبية**

• **المؤلفات:**

- Cornu, G. (2005a). Linguistique juridique, Paris: Montchrestien.

- Sourioux, J.L. & Lerat, P. (1975). Le langage du droit, Paris: PUF.

• **القواميس والمعاجم:**

- Cornu, G. (2016). Vocabulaire juridique. Paris: Presses Universitaires de France.

- Guinchard, S. & Debard, T. (2016). Lexique des termes juridiques, Paris: Dalloz.

- Larousse (2005). Dictionnaire De Français Compact, Paris: Larousse.

- Mounin, G. (2000). Dictionnaire de la linguistique, Paris: Presses Universitaires de France.

- Robert, P., Rey-Debove, J., & Rey, A. (2009). Le Nouveau Petit Robert, Paris: Petit Robert.

• **الأطروحات:**

- Si Bachir, Z. (2013). La traduction en arabe de la terminologie des sciences du langage, structuration morphosémantique des unités terminologiques : approche traductive français-arabe (thèse de doctorat), Alger: Université Alger 2.

• **المقالات:**

- Bousoltane, M. (2011). Lois sur l'arabisation en Algérie et droit international, Revue franco maghrébine de droit, vol 1 (18).

- Cavalla, C., & Labre, V. (2009). L'enseignement en FLE de la phraséologie du lexique des affects dans Tutin A. & Novakova I. (Eds.), Le lexique des émotions et sa combinatoire lexicale et syntaxique, Grenoble: Ellug, 297-316.

- Corbin, D. (1990). associativité et stratification dans la représentation des mots construits dans Wolfgang U. Dressler et al. (Eds), Comtemporary Vocabulary, Berlin: De Gruyter Mouton, 43-59.

- Dechamps, C. (2004). Enseignement/apprentissage des collocations d'une langue de spécialité à un public allophone: l'exemple de la langue juridique, Ela, vol.3 (35), 361-370.

- Dechamps, C. (2013). Traduction juridique et étude des collocations : quelles perspectives ?, Parallèles, (25), 5-18

- Dechamps, C. (2015). Corpus et étude des collocations verbales, Polissema, (15), 13-30.

- Gémar, J.C. (1991). Terminologie, langue et discours juridiques. Sens et signification du langage du droit, Meta, vol.26 (1), 275-283.

- Gémar, J.C. (2002). Le plus et le moins-disant culturel du texte juridique. Langue, culture et équivalence, Meta, vol.47 (2), 163-176.

- Gouws, R. H. (2002). Equivalent relations, context and cotext in bilingual dictionaries, Hermes, (28), 195-209.

- Hausmann, F. J. (1979). Un dictionnaire des collocations est-il possible ?, Travaux de linguistique et de littérature, (17), 187-195.

- Hausmann, F. J. (1989). Le dictionnaire de collocations, dans Hausmann F.-J. et al. (Eds.), Wörterbücher : ein internationales Handbuch zur Lexicographie Dictionnaires, Berlin: De Gruyter, 1010-1019.

- Hausmann, F. J. & Blumenthal, P. (2006). Présentation: collocations, corpus, dictionnaires, Langue française, vol. 150 (2), 3–13.

- Scrutu, G. (2008). Traduire le vocabulaire juridique français en roumain, Meta, vol.53 (4), 884-898.

- Serrano Lucas, L. C. (2011). Rendre un jugement sans “rendre l’âme”: l’importance des collocations spécialisées dans l’enseignement du français juridique, Anales de Filología Francesa, (19), 287-301.

- Tutin, A. (2013). Les collocations lexicales: une relation essentiellement binaire définie par la relation prédicat-argument, Langages, (1), 47-63.

تجليّات مفهوم التّنوع الثقافي في الدّرس المقارن الجزائري
ـالأدب المقارن وقضايا الحوار الثقافي، التّعدّديّة الثّقافيّة وهجنة الهويّاتـ

Manifestations of the concept of cultural diversity in the Algerian comparative lesson

- Comparative literature and the issues of cultural dialogue، cultural pluralism and hybrid identities -

د.هجيرة بوسكّين

تاريخ الاستلام: 22/ 03/ 2021 / **تاريخ القبـــول:** 26/04/2021

ملخّص: مع ما يشهده عصر العولمة من ارتفاع ملحوظ في مستوى تداخل الثّقافات، بات من الصّعب دراسة أيّ ثقافة أو أدب خارج إطار المقارنة، وذلك لما للمقارنة من دور هام في الكشف عن مميّزات كل ثقافة ودرجة تداخلها وحوارها مع الثّقافات الأخرى. وبما أنّ المقارنة أصبحت قدر أيّ دراسة علميّة جادة، كان لابدّ للدّرس المقارن الجزائري من الانفتاح على آفاق جديدة تمكّنه من ممارسة المقارنة الثّقافيّة، وقد أتاح له النّقد الثّقافي بما يتضمّنه من مقولات ومفاهيم وأدوات نقديّة، دراسة مختلف الحمولات الثّقافيّة التي تتضمّنها النّصوص الأدبيّة، وكذلك الوقوف على مختلف مظاهر التّنوع الثقافي وحوار الثّقافات أثناء عمليّة المقارنة بين الآداب المختلفة.

وعليه يهدف هذا المقال إلى تقصّي تجلّيات مفهوم التّنوع الثّقافي ومختلف القضايا المتعلّقة به في حقل الدّراسات المقارنة الجزائريّة، باعتبار أنّ الأدب المقارن يعدّ ميدانا مناسبا لدراسة مختلف مظاهر الاتّصال الثّقافي والحضاري بين الشّعوب، وما ينجم عنه من تقارب وهجنة بين الهويّات الثّقافيّة المختلفة.

كلمات مفتاحيّة: التّنوع الثّقافي؛ الدّرس المقارن الجزائري؛ الحوار الثّقافي؛ التّعدّديّة الثّقافيّة؛ هجنة الهويّات.

Abstract: With the remarkable increase in the level of interculturalism in the era of globalization, it has become difficult to study any culture or literature outside the framework of comparison, due to the important role of comparison in revealing the characteristics of each culture and the degree of its interference and dialogue with other cultures.

[1] جامعة يحيى فارس المدية، الجزائر، البريد الإلكترونيّ: **hadjira.bousekkine@yahoo.fr**(المؤلّف المرسل)

Accordingly, this article t tries to investigate the manifestations of the concept of cultural diversity and the various issues related to it in the field of Algerian comparative studies, considering that comparative literature is a suitable field for studying the various aspects of cultural and civilizational contact between peoples.

Keywords: cultural diversity; Algerian comparative lesson; Cultural dialogue; Cultural pluralism; the hybridization of identities.

1. **مقدّمة:** يعيش العالم اليوم انتقالا نوعيّا جديدا وغير مسبوق إلى مستوى آخر من مستويات العلاقات الثّقافيّة بين الأمم والشّعوب من ناحيّة، وبين أفراد الشّعب الواحد من ناحيّة أخرى، يتجاوز هذا الانتقال بمراحل شاسعة ما كان قائما من قبل، مثل ما كانت تقوم به التّرجمة أو التّجارة أو الحروب أو الهجرة، من إيجاد أشكال من التّفاعل والتّبادل الأدبي والمعرفي والثّقافي. وهو الأمر الذي يطرح وضعيّة جديدة لمفهوم العلاقات الأدبيّة والثّقافيّة أمام الدّرس المقارن الجزائري، من زاويّة أنّ العالم قد أخذ يتّجه أكثر فأكثر نحو التّداخل والهجنة والتّنوع الثّقافي.

أمام هذا الوضع الجديد، صارت الحاجة إلى تجديد وتحديث الدّرس المقارن العربي عموما والجزائري بشكل خاص مطلباً ضرورياً من أجل مواكبة القضايا المستجدّة التي أفرزها الواقع ما بعد الكولونيالي مثل: قضايا **الحوار الثّقافي والاختلاف والتّنوع والهجنة والتّعدّديّة الثّقافيّة والهجرة وصراع الأقلّيات**، فقد أمست الحاجة ملحّة إلى دراسة النّصوص الأدبيّة ضمن مناخاتها وأنظمتها الثّقافيّة المختلفة من شعب إلى آخر والتّصدي لفكر **"العولمة"** الذي يسعى إلى تكريس فكر الائتلاف و**"عولمة الثّقافة"**، بتركيزنا على الكشف في دراستنا المقارنة عن كلّ ما من شأنه تعزيز فكر **الاختلاف** الذي يؤدي إلى التّكامل والتّنوع والتّآزر بين مختلف الثّقافات التي صارت تشكّل البنيّة السوسيوثقافيّة للمجتمعات المعاصرة، وعدم تغليب ثقافة على ثقافة أخرى أو استلابها وإخضاعها بإدراجها ضمن نموذج ثقافي موّحد يخدم جهة دون الأخرى.

من هنا يتحتّم على الدّرس المقارن الجزائري، في ظل ما يعيشه العالم من انفتاح على الثّقافات تداخلت فيه الهوّيات والثّقافات بفعل التّواصل والتّلاقح العالميين، أن يخوض غمار القضايا المستجدّة وأن يسهم في دراسة النّتاجات الأدبيّة والثّقافيّة للشّعوب، دراسة مقارنة تظهر ما هو مشترك بينها، وأن تتجاوز الدّراسات المقارنة المعاصرة أطر المقارنة التّقليديّة بين الآداب لتجيب عن القضايا والأسئلة الثّقافيّة الرّئيسيّة للمجتمع الجزائري الذي يعيش داخل فسيفساء من التّنوّع الثّقافي واللّغوي، فهو مجتمع عربي إسلامي، أمازيغي، متوسّطي إفريقي، يجمع بين عدد كبير من اللّهجات كالشاويّة والمزابيّة والتّارقيّة والقبائليّة، غير أنّه برغم هذا التّعدد الثّقافي، وبرغم كلّ ما مرّ به عبر مراحل التّاريخ المختلفة من تفاعل الثقافات والحضارات المتعاقبة عليه مع

هويّته القوميّة، لا يزال مجتمعا واحدا متماسكا تحت لواء العروبة والإسلام والجذور الأمازيغيّة.

وفي ظلّ هذا التّنوع الذي يسم الهويّة الثّقافيّة للمجتمع الجزائري، ينبغي على الدّراسات المقارنة الجزائريّة أن تسهم في معالجة مجموعة من القضايا التي صارت تشكّل حيّزا هامّا من مضامين النّصوص الرّوائيّة الجزائريّة المعاصرة التي اتّجهت إلى مناقشة قضايا التّعدد الثّقافي والهجنة والحوار في المجتمع الجزائري، ولعلّ انفتاح الدّرس المقارن الجزائري على النّقد الثّقافي والدّراسات الثّقافيّة بشكل عام، هو السّبيل المناسب الذي يسمح بمساءلة النّصوص الأدبيّة الجزائريّة المعاصرة مساءلة ثقافيّة، باعتبار أنّ كلّ نصّ هو نتاج ثقافة معينة نما وتغلغل داخل منظومتها واصطبغ بسماتها الثّقافيّة، فعبّر بذلك عن هويّة هذه الثّقافة وناقش إشكالاتها المختلفة.

وعليه يهدف هذا المقال إلى البحث في تجلّيات مفهوم التّنوع الثّقافي ومختلف القضايا المتعلّقة به في حقل الدّراسات المقارنة الجزائريّة، من خلال الإجابة عن الإشكاليّة الآتيّة: إلى أيّ مدي يمكن للدّراسات المقارنة الجزائريّة أن تسهم في دراسة قضايا التّنوع الثّقافي في النّصوص الرّوائيّة الجزائريّة المعاصرة؟ وفيم تتمثّل تجلّيات مفهوم التّنوع الثّقافي والقضايا التي ترتبط به في حقل الدّراسات المقارنة ؟

للإجابة عن هذه الإشكاليّة ننطلق من فرضيّة أساسيّة تتمثّل في أنّ علم الأدب المقارن الذي انفتحت مباحثه في السّنوات الأخيرة على قضايا النّقد الثقافي، يعدّ اليوم أفضل وأنسب ميدان بحثي يمكّننا من الوقوف على أشكال ومظاهر التّنوع الثّقافي داخل المجتمعات، ذلك أنّ الدّراسات المقارنة المعاصرة عرفت توجّها واضحا إلى معالجة جملة من القضايا في النّصوص الأدبيّة مثل: قضايا التّمثّلات الثّقافيّة والأنساق الثّقافيّة الظاهرة أو المضمرة داخل النّصوص، ومختلف القضايا التي أفرزها الواقع ما بعد الكولونيالي وارتبطت في أغلبها بالسّرد الثّقافي **مثل: الهجرة وصراع الاقلّيات والغيريّة وتمثّلات الآخر وقضايا التّعدديّة الثّقافيّة وهجنة الهويّات.**

2. الأدب المقارن وقضايا الحوار الثّقافي، التّعدّديّة الثّقافيّة (التّنوع الثّقافي) وهجنة الهويّات:

لقد أخذت الدّراسات المقارنة المعاصرة عن النّقد الثّقافي عدّة مفاهيم ومصطلحات مثل: **التّعدّديّة الثّقافيّة والهجنة والنّسق وحوار الثّقافات**...، وغيرها من المصطلحات التي تبنّاها النّقد الثّقافي بعد أن التفت إلى الثّقافات الهامشيّة والفئات الشّعبيّة والأقلّيات الاجتماعيّة والدّينيّة والمذهبيّة والإثنيّة، وتجاوز كلّ ما هو مؤسّساتي متحكّم ومهيمن سلطويّا وفكريّا.

1.2 في مسألة التّعدديّة الثّقافيّة:

لقد جاء مفهوم التّعدّديّة الثّقافيّة في الغرب كردّ فعل على « المركزيّة الثّقافيّة ذات الوجاهة الرّاسخة من حيث هي ثقافة ذكوريّة غربيّة. وفي مواجهة هذه السّمات المهيمنة والمتجاهلة للآخر،

تـأتي التّعدّديّـة الثّقافيّـة لتطـرح قضـيّة الثّقافـة بوصـفها ذات تكوينـات متعـدّدة، كالنّسـويّة والسّـود والعناصـر البشـريّة الأخـرى الـتي ليسـت بيضـاء وليسـت ذكوريّـة، ولم تكـن في التّيـار المؤسّسـاتي الرّسمـي».[1] (عبـد اللّه الغـذامي، 2001. ص.41)، فالتّعدّديّـة الثّقافيّـة تعـني العـيش المشـترك لفئـات اجتماعيّـة متعـدّدة ولثقافات مختلفة على المستوى الفـردي والقـومي، وكلّ منها لـه هويّتـه الـتي اكتسبها عبر التّاريخ حتّـى صـارت جـزءًا مـن تكوينـه وتاريخـه ومنجزاتـه، بكـلّ قيمهـا ورموزهـا ممّـا يسِمها بهويّة ثقافيّة خاصّة بها، ولكن في إطار التّعدّديّة. ولا بـدّ مـن وجـود نـوع مـن التّجـانس وعـدم طغيـان ثقافة هويّة على الأخرى.

إنّ المجتمع المتنوّع الثّقافات يُفترَض بـه احـترام جميع الهويّات المتعايشة فيـه، بعيدا عـن التّصـادم والتّقوقـع والانطـواء حـول الـذّات ونبـذ الآخـر وتهميشه، «نحن اليوم أمام عالم آخـر، هـو عـالم الإنسـان المـواطن العـالمي وينبغـي الانخـراط ضـمن ذلك العـالم بصورة مباشـرة، لنكـون فـاعلين في تشـكيله ومشـاركين في بلورتـه. إنّ زمننـا زمـن المشـاركة العالميّـة لكـلّ كـائن بشـري فاعـل، مهمـا كانـت جنسـيّته وانتماءاتـه.»[2] (حفنـاوي بعلي، 2011، ص. 224).

تنجم عن ثقافة العيش المشترك وتقبّل الآخر في المجتمعـات المتعّـددة الثّقافـات، مجتمعـات تضـمّ داخـل بنيتهـا السّوسـيو ثقافيّـة هوّيـات متعـدّدة وأحيانـا هجينـة، ذلـك أنّـه لا وجـود في الحقيقـة لهويّـة سـاكنة تتكـوّن دفعـة واحـدة وتبقـى علـى حالها منـذ الـولادة إلى الوفـاة، إنّ عناصـر هويّتنـا الـتي نحملـها عنـد الـولادة ليسـت متعـدّدة فهـي مقتصرة على بعض الميـزات الجسـديّة فضـلا عـن الجـنس واللّـون... وعلـى الـرّغم مـن أنّ البيئـة الاجتماعيّـة ليسـت بـالطّبع مسـؤولة عـن الجـنس (الجنـدر)، غـير أنّهـا مسـؤولة عـن معنـى هـذا الانتماء[3] (أمين معلوف، 1999، ص. 28.)

إنّ ما يحدّد انتماء الفرد إلى جماعة معيّنة هـو في الأساس تأثير الآخرين عليه، أو تأثير القريبين منـه، أي أهلـه ومواطنيـه وأبنـاء دينـه الـذين يسـعون لامتلاكـه، وتـأثير مـن هـم في مواجهتـه لأنّهـم يحاولون إلغاءه..فهو ليس من هو فوراً، ولا يكتفي بـإدراك مـن هـو بـل يصبح مـا هـو عليـه، أي أنّـه لا يكتفي بإدراك هويّته، بل يكتسبها شيئًا فشيئًا.

2.2. في مسألة هجنة الهويّات:

تعتبر "الهجنة" لعبة الهويّات المركّبة التي تواجه الخطاب الأصولي عبر النّهل من ثقافات متعدّدة. وهو ما يتيح إمكانيّة تجاوز "ماهويّة " الهويّة نحو آفاق ثقافيّة رحبة أساسها التّفاعل المستمر. وما دامت الهجنة تمجّد التّلاقح والتّواصل، فإنّها بذلك تدحض علاقة الصّراع والفرقة والانقسام بين الأنا والآخر. ولأنّ الهويّة ليست ثابتة وسكونيّة بل تخضع لمنطق التّحوّل والتّغيّر، فإنّ الهجنة بذلك هي مفهوم مناوئ لمفهوم الهويّة الصلبة التي تصنِّف نفسها نقيضا للآخر وتقيم الحواجز بين العوالم الثّقافيّة، خاصة أن« جميع

الثقافات، جزئيا بسب (تجربة) الإمبراطوريّة، منشبكة إحداها في الأخريات، ليست بينها ثقافة منفردة نقيّة محضة، بل كلها مهجّنة مولّدة، متخالطة، متمايزة إلى درجة فائقة، وغير واحديّة.» [4] (إدوارد سعيد، 2004، ص.85.)

وعليه لا تخضع الهجنة لسلطة نسق واحد ولا تدين لقيم ثقافيّة ثابتة، فهي تداخل وتلاقح بين العوالم تنزاح فيه الهويّة عن كل ما يوصل إلى الصّدام، فقد غدت اليوم جميع الثّقافات متمازجة تعيش حالة من" التهجين"، فالعالم اليوم متكوّن من هويّات كثيرة تتفاعل بشكل منسجم حينا ومتنافر حينا آخر، إلا أنّها تبحث جميعها عن وجود إنساني مشترك لا يقوم على السّيطرة والإرغام، وجود مبني على التّواصل بين الشّمال والجنوب والشّرق والغرب، وهو ما يسمح بالانفلات من المنظور الإقصائي. من هنا تهدف الهجنة إلى تقويض نزعة التّمركز الثقافي حول الذّات والوطنيّة للعبور نحو التّلاقي بين الجغرافيات والثّقافات والقوميّات، لتأسيس أفق إنساني يتحرّر من وهم الانتماء المنغلق المعادي للحوار.

تُبقي حركيّة الهجنة الهويّة متّسمة بطابع الانفتاح، قادرة على التجدّد لأنّ الهويّة ليست بناءً جامدا فهي تخضع للتّحول والتّغير والبناء المستمر والمتواصل دون انقطاع» من المفيد التّأكيد على عدم استقلاليّة المستعمر والمستعمَر عن بعضهما، فالهويّات من كلا الطرفين ليست مستقرة ومتألمة، وفي حالة تدفق مستمر. وهذا يوهن ادعاءات كل من المستعمرين والقوميين بوجود ذات موحدة » [5] (آنيا لومبا، 2007، ص.182.)

ترتبط الهجنة وفق ما يراه **"إدوارد سعيد"** بالهويّة في تجاوزها انعزاليتها وتمركزها حول الذّات، وهو ما يفسّر تركيزه على إبراز مزالق القوميّة المنغلقة وإصراره على ضرورة الاندماج في الهويّة الإنسانيّة. وبرغم أن هذا الاندماج هو في الحقيقة مطلب صعب التّحقيق على أرض واقع مفعم بالتناقضات والتّوتر والصّراع والرّغبة المحمومة في السّيطرة الاقتصاديّة والسياسيّة والثّقافيّة، إلاّ أنه في الوقت نفسه لا يتعارض مع تشديد "إدوارد سعيد" على التعدديّة الثقافيّة التي تشي بأنّنا إزاء هويّات لا هويّة منفردة واحدة.

من هنا يمكننا القول إنه برغم الاعتراض الذي تحمله الهجنة على منطق الثّنائيات من قبيل: الأنا والآخر، الشّرق والغرب، الشمال والجنوب بدعوى الاندماج في عالم إنساني واحد، إلاّ أنّ الهويّة لا يمكنها أن تتشكّل وتبنى إلا عبر الآخر إذ « لا يمكن أن توجد بمفردها من دون ثلة من النقائض والنوافي والأضداد، فالإغريقيون يقتضون البرابرة، والأوروبيون يقتضون الأفارقة والشرقيين، والعكس صحيح دون ريب»[6] (إدوارد سعيد، 2004، ص.111.)

ورغم أن الهجنة صارت مطلبا إنسانيا في عالم ينحو نحو الصّراع بين الأنا والآخر، خاصة مع بروز مواقف متطرّفة ومتعصّبة تتجه نحو التّنافر والفرقة، تارة باسم الدّين، وتارة باسم العرق، فإنّها

تظلّ رؤيّة مثاليّة كونيّة لتلاقح الثّقافات وتفاعلها حول أفكار محدّدة خاصة بالعدالة والتّسامح ونبذ الاستبداد والدّعوة إلى مقاومة الهيمنة والاستعمار والكولونياليّة في زمن يعود فيه الاستعمار العسكري والاحتلال المباشر إلى إملاء الإرادة على الشعوب المستضعفة [7] (فخري صالح، 2009، ص. 80)، وهنا تعود فكرة الصّراع مع الآخر لتطفو على السّطح من جديد.

3.2. في مسألة الحوار الثّقافي:

يؤكّد **ستيفن توتوسي** (Steven Totose) - الذي يعدّ من أبرز أساتذة الأدب المقارن ومنظّري النّقد الثّقافي في الولايات المتّحدة الأمريكيّة- في دراسته حول(**الأدب المقارن والدّراسات الثّقافيّة التّطبيقيّة) عام 1994**[8] **(** مصلح النّجار، 2008، ص. 98) ، أنّ الأدب المقارن يتضمّن عددا كبيرا من الميادين التي يدخلها دعاة النّقد الثّقافي ضمن دراساتهم، ويرى أنّ مسار الدّراسات النّظريّة والتّطبيقيّة التي أنجزت حتى اليوم في إطار الأدب المقارن تبيّن أنّ هذا التّخصص- الذي يتقاطع ويتداخل مع عدد من العلوم الإنسانيّة الأخرى- يتضمّن في ميادين بحثه المتنوّعة، ومكوّناته المنهجيّة المفتوحة على التّجديد ما يؤهّله لدراسة **مختلف التّجلّيات الثّقافيّة لأيّ مجتمع، ودراسة الحوار بين الثّقافات** (المثاقفة)، والعلاقة بين الأدب ومختلف العلوم الإنسانيّة.

وفي محاولة منه التّقريب بين الأدب المقارن والنّقد الثّقافي ودمجهما في نظام منهجي واحد اكتشف **توتوسي** في دراسة له بعنوان (من الأدب المقارن اليوم إلى الدّراسات الثّقافيّة، 1999) إمكانيّة تطوير منهج جديد يجمع بين خصائص الأدب المقارن وبين سمات النّقد الثّقافي، واقترح أن يسمّيه (**الدّراسات الثّقافيّة المقارنة (**Comparative Cultural Studies**)** وقام بتحرير ما قدّمه في كتابه (الأدب المقارن: النّظريّة والمنهج والتّطبيق 1998) من مبادئ للمقارنة بهدف تمكين الأدب المقارن من مواكبة المتغيّرات التي أفرزتها **العولمة**، واعتبر هذه المبادئ الأسس التي ينبغي أن تنهض عليها الدّراسات الثّقافيّة المقارنة التي يعرّفها بأنّها

« مقاربة سياقيّة تتناول الثّقافة بمختلف مكوّناتها وآليّات إنتاجها. ويرتكز إطارها النّظري والمنهجي على مجموعة من المبادئ المستعارة من الأدب المقارن والدّراسات الثّقافيّة. ومن مجموعة الأسس المرتبطة بالبنائيّة ونظريّات الاتّصال والأنظمة والثّقافة والأدب. [9] **(**مصلح النّجار، 2008، ص.99.). تهتم الدّراسات الثّقافيّة المقارنة، التي عادة ما تركّز على كيفيّة تكوين الظّاهرة –أو النّص- أكثر من اهتمامها بالمحتوى أو الموضوع، بالجوانب التّطبيقيّة إلى جانب المنطلقات النّظريّة والمنهجيّة.

إنّ انفتاح الأدب المقارن على الدّراسات الثقافيّة مكّنه من دراسة عدّة قضايا راهنة، مثل قضيّة "**الحوار الثّقافي**" التي تُطرح عادة في المجتمعات التي تعرف تنوّعا ثقافيا بين الأنا والآخر في بنيتها الاجتماعيّة.

يعتبر "**الحوار الثّقافي**" أطروحة بديلة في الدّراسات الثّقافيّة والمقارنة اليوم لصراع أو صدام الحضارات والثّقافات، الأمر الذي سيجعل الدّراسات المقارنة العربيّة تنفتح على أفق أنساني عالمي يمكّنها من تجاوز الخلافات والنّزاعات التي تحدّ من آفاق الإبداع وتضعه ضمن قالب من التّميط، تؤطّره الأحكام المسبقة والنّوازع الذّاتيّة، كما أنّ هذا الطّرح الجديد **(الحوار الثّقافي)** سيمنح الإنسانيّة فرصة التّخلّص من كلّ الخلافات الموجودة بين الثّقافات، دون أن يكون في ذلك إلغاء للاختلافات والتّمايزات الموجودة بينها، أو طمس لخصائصهما المميّزة. « فكلّ ثقافة من الثّقافات تتمتّع بمميّزات وخصائص مفردة، مثل القيم والمعايير، والمبادئ والعادات والتّقاليد، التي لا يمكن رفضها بحجّة الاختلاف عن قيم ومبادئ ثقافة الآخر. وأخذ العناصر المشتركة في تجربة الإنسان في الحسبان كنقيض للمفاهيم العنصريّة، عن القيم المطلقة، وعدم إهمال القيود التي يفرضها كلّ نظام أخلاقي، في كلّ ثقافة من الثّقافات. فالأصل الواحد للبشريّة لا ينفي ولا يختزل الاختلاف والخصوصيّة » [10] (العلاّلي الصّادق، 2006، ص. 97.)

إنّ قبول الأنا للآخر يعني إدراكها وتقبّلها لاختلافه عنها، فلكلّ من الأنا والآخر ما يميّزه على الرّغم من وجود عناصر مشتركة تجمعهما وتؤدّي إلى تفاعلهما وتكاملهما.

إنّ **مبدأ الحوار** الذي ينبغي أن يتبنّاه الدّرس المقارن، لا يمكن أن يقوم إلاّ إذا احتُرِمت خصوصيّة الآخر مهما كان جنسه أو لغته أو دينه، فاختلاف الآخر عن الأنا لا يعني أنّه تهديد لها، بقدر ما يعني أنّه تكملة للنّقص الذي فيها. فكلّ منهما يتأثّر ويؤثّر في الطّرف الآخر أدبيّا وثقافيا واجتماعيا وسياسيّا لأنّ العلاقة بينهما علاقة جدليّة« فمن طبيعة الإنسان أنّه يتعلّم ويعلّم، ويقلّد ويقلَّد، ويأخذ ويعطي، وبهذا التّبادل يتكوّن المجتمع، وتنشأ حضارته وتزدهر وتثمر. فإذا ما اتصّلت المجتمعات، وتماسّت الحضارات، أدّت الطبيعة الإنسانيّة الاجتماعيّة ذاتها إلى مثل هذا التّبادل، وإلى تفاعل الحضارات فيما بينها، وإلى تمازجها وتلاقحها، وأدّى هذا التّبادل والتّفاعل والتّلاقح إلى مظاهر ونتائج هي في مقدّمة الأحداث التّاريخيّة والمولّدات الحضاريّة».[11] (مصطفى رزيق، 1964، ص.212.)

بناءً على ما سبق، يمكننا القول إنّ الانتقال والتّحوّل في علاقة الأنا بالآخر من الصراع الثّقافي إلى الحوار الثّقافي لا ينبغي أن يظلّ حبيس التّنظيرات، بل يجب أن ينتقل إلى مستوى الممارسة الفعليّة والتّطبيقيّة، حين تُصاغ آليّات للحوار تضمن تساوي أطرافه في طرح وجهات النّظر، وحين يؤدّي ذلك إلى وضع هدف واحد مشترك يحقّق المصالح الثّقافيّة والأدبيّة للطرفين معا بقدر متساوٍ وعادل، هدفٌ يضمن لقاء الأنا بالآخر وحوارهما بدل صراعهما وتصادمهما.

3. الدّرس المقارن الجزائري المعاصر وقضايا التّنوّع الثّقافي في النّصوص الرّوائيّة الجزائريّة المعاصرة،

سعت الرواية الجزائريّة إلى مواكبة ما استجد من مفاهيم وقضايا معاصرة، متّخذة من **السّرديات الثّقافيّة** نمطا جديدا في الكتابة تستطيع من خلاله التّعبير عن الرّاهن الجزائري بما فيه من قضايا ثقافيّة واجتماعيّة شائكة، هي وليدة عصر "ما بعد كولونيالي" عرف انفتاحا كبيرا على الحضارات والثّقافات التي راحت تتحاور فيما بينها، ممّا سمح بخلق فضاءات للهجنة والتّنوع الثّقافي داخل المجتمعات.

ولعلّ من أهم النّصوص الرّوائيّة الجزائريّة التي عبرّت عن ذلك التّحول الذي شهِدته الكتابة الرّوائيّة الجزائريّة، ما كتبه "**واسيني الأعرج** "و"**عمارة لخوص**" و "**محمد مفلاح**" و"**بشير مفتي**" و"**ياسمينة صالح**" و"**الحبيب السّايح**". الّذين تناولوا قضايا من صميم اهتمامات السّرديات الثّقافيّة مثل: الهجنة والتّعدّد الثّقافي وسرد المنفى والأنساق الثّقافيّة والتّمثّلات الثّقافيّة للآخر المختلف.

يرتكز هذا النّوع من السّرد (السّرد الثّقافي) على حقول معرفيّة مختلفة، ويوظّف فنونا وأجناسا أدبيّة تنصهر معا لتشكّل البنيّة النّصيّة والثّقافيّة لنصوص روائيّة تعدّ فضاءً مناسبا لظهور نوع جديد من الدّراسات النّقديّة والمقارنة الجزائريّة، يسمح فيها النّقد الثّقافي بكشف حركة **النّسق** بوصفه مضمراً يتحرّك ضمن الخطاب على الضّد مع المعلن الواعي، وتكمن أهميّة البحث عن المضمر والمسكوت عنه في هذا النوّع من الكتابات السّرديّة الثّقافيّة في كونه يسهم في إعطاء فكرة صحيحة عن الذّات والآخر من خلال البحث عمّا لا يقال بصورة علنيّة ضمن خطابات الآخر ويضمره لغايات إيديولوجيّة ثقافيّة ولكنّه في الوقت نفسه يشكل جزءاً مهماً من **هويّته الثقافيّة**.

ومن جهة أخرى، فإن أهميّة الدّراسة الثّقافيّة لهذا النّمط من النّصوص الرّوائيّة الجزائريّة ضمن **النّقد الثّقافي والدّراسات المقارنة الثّقافيّة**، تبرز من حقيقة أنَّ الثّقافة تُعينُ على تشكيل وتنميط التّاريخ، وأفضل ما تفعله الدّراسات الثّقافيّة هو وقوفُها على عمليات إنتاج الثّقافة وتوزيعها واستهلاكها، وهذا يستحضِرُ نظريّة الهيمنة التي طرحها **غرامشي**، والتي يؤكّدُ فيها أنّ السّيطرة لا تتمُّ بسبب قوّة المسيطِر فحسب، ولكنها أيضاً تتمكّنُ مِنّا بسبب قدرتها على جعلنا نقبل بها ونسلّمُ بوجاهتها، لذلك وسّعت الدّراسات الثّقافيّة المجال ليشمل عدة مواضيع توجَّه الرّوائيون الجزائريون إلى تناولها وتحليلها مثل قضايا: العرق والجنس والجنوسة والتعصّب الدّيني والطّائفي والتّنوع الثقافي وصراع الأقلّيات.

حاولت كتابات كلّ من **واسيني الأعرج** "و"**عمارة لخوص**"و "**محمد بورحلة**" و"**بشير مفتي**" و"**ياسمينة صالح**" و"**الحبيب السّايح**" تجاوز مرحلة الحساسيّة الجديدة التي ظهرت مع العقود الأخيرة للقرن الماضي (كتابات العشريّة السوداء)، فالتّشكيلات الثّقافيّة والحضاريّة الجديدة المتبلورة مع بدايّة القرن الحالي خلقت نوعا روائيا جديدا ينتمي إلى ما يسمّى بالسّرد الثّقافي الذي يختلف تماما عن سابقه ليس على

مستوى التقنيات، بل على مستويات أخرى ارتبطت بظهور مفاهيم حياتيّة جديدة كمفهوم الهجنة وقضايا الغيريّة والتّنوع الثقافي، فكان التّمثيل السّردي هو أنجع الطّرق والوسائل الجماليّة تجسيدا لهذه النقلة، غير أن هذا التّمثيل لابد له من تمثيل يشحنه ويقدم له المادة الثّقافيّة والرّمزيّة للنّص السّردي عموما والرّوائي على وجه خاص، وهو التّمثيل الثّقافي.[12](طارق بوحالة، 2016، ص.3- 4)

لقد جاءت نصوص روائيّة مثل« "ذاكرة الماء" لواسيني الأعرج، و"الجنازة" لرشيد بوجدرة، و"الأعظم" لإبراهيم سعدي، و"متاهات ليل الفتنة" لأحميدة العياشي، و"القاهرة الصغيرة" لعمارة لخوص، و"إرهابيس"

لعز الدين ميهوبي وغيرها مثقلة **بالأنساق ومظاهر التّنوع الثّقافي والتّمثيلات المختلفة للآخر والدّين والسّياسة و صور المثقّف والعنف** وغيرها، عبرّت معظم هذه الأعمال عن الواقع السّياسي والثّقافي الذي عاشته الجزائر فترة التّسعينات وما شهده من عنف وصراع،[13] (طارق بوحالة، 2016، ص.06.) وهي بذلك لم تستطع التّحرر من سلطة الأنساق الثّقافيّة التي هيمنت على الكتابة الرّوائيّة الجزائريّة فترة التّسعينات، والتي عبرّت في معظمها عن فكرة الصّراع مع الآخر الذّي تحوّل من آخر خارجي إلى آخر داخلي، خلق الصّراع معه أزمة هويّة حادّة عاشتها الذّات الجزائريّة

وبقراءة متأمّلة في هذه النّصوص، نجد أن مظاهر الاختلاف التي يمكن رصدها في هذه الأعمال بين الأنا والآخر، هي ما يؤسّس **للفكر التّعدّدي** الذي يشمل مكوّنات ثقافيّة ولغويّة ودينيّة ... مختلفة بينهما تعكس هويّة ثقافيّة خاصة تميّز أحدهما عن الآخر، وتُفضي إلى اختلاف ثقافي تتحاور فيه الثّقافات والهويّات من أجل بناء عالم إنساني ينبذ الهيمنة والسّيطرة والاستبداد والتّمركز الثّقافي، ويقيم جسور التّحاور بين الأنا والآخر.

ولعلّ من أبرز الرّوائيين الجزائريين الذين حاولوا رصد مظاهر التّنوع الثّقافي في المجتمع الجزائري، الرّوائي "**واسيني الأعرج**" الذي تمثّل كتاباته تجربة روائيّة فريدة تخلخل الميثاق السّردي السّائد وتتجاوز التّنميط الأدبي باحثة عن آليات جديدة في الكتابة.

تقوم تجربة **واسيني الأعرج** الرّوائيّة على **التعدّديّة اللّغويّة والثّقافيّة** وتستثمر ما هو مهمّش ومغيّب ضمن المشهد الأدبي، كالاتكاء على مخزون التّراث الشّعبي والاستناد إلى الذّاكرة التاريخيّة وقضايا التّاريخ والهويّة والتّعدديّة الثقافيّة بشكل عام. وتمثّلُ روايته **"البيت الأندلسي"** ذلك النّوع من الخطابات الذي لم يتخلص من أُسرِ الإيديولوجيا على غرار الروايات الجزائريّة السابقة، ولم يحد عن الخط التاريخي الذي وسم تجربة **واسيني الأعرج** الرّوائيّة.

فمن خلال سرد الكاتب لتاريخ مدينة "وهران" بالعودة إلى زمن فتحت فيه هذه المدينة الجزائريّة أبوابها لتحتضن "الموريسكيين" الفارّين بهويتهم ودينهم وثقافتهم من البطش الإسباني، يتضح لنا أن الهويّة الجزائريّة كانت على مدار التّاريخ في حالة حركيّة وتحوّل وبناء، منفتحة على فضاءات الهجنة والاختلاف والتّعدّد باستيعابها لمختلف المتغيّرات التي شهدها تاريخ الجزائر الذي عرف تفاعل عدة حضارات وثقافات مع الهويّة القوميّة الجزائريّة، من بينها الحضارة والثّقافة الأندلسيّة التي انتقلت مع المهاجرين "المورسكيين" لتجعل من مدينة "وهران" الجزائريّة فضاء لهجنة الهويات والاختلاف الثّقافي، عندما اندمج "المورسكيون" مع سكان الجزائر الأصليّين عبر التاريخ.

تتّسم رواية "**البيت الأندلسي**"بطابع تثاقفي يتّضح من خلال سرد الرواية لنضال البطل "مراد باسطا" من أجل الحفاظ على المخطوط، ومنع هدم البيت الأندلسي الذي اعتبر بقاءه مقوما أساسيا في الحفاظ على الذاكرة والهويّة الثّقافيّة الوطنيّة التي تشكّلت من تلاقح عدّة هويات وثقافات عبر التّاريخ، الأمر الذي جعل البنيّة السوسيو ثقافيّة للمجتمع الجزائري اليوم تمتاز بهذا التّنوع الثّقافي واللّغوي الناتج عن تعاقب الثّقافات والحضارات على الجزائر عبر محطّات التّاريخ المختلفة.

بالإضافة إلى أنّ نص الرواية يقوم على مناقشة إشكاليّة مهمّة وحادة تتعلّق بمسألة بناء الهويّة الجزائريّة ومساهمة الهّويات والثّقافات الأخرى في هذا البناء عبر التّاريخ، حيث تشترك هذه الهويّات والثّقافات التي احتوتها الجزائر في تشكيل الذاكرة التاريخيّة الإنسانيّة المشتركة للشّعوب وبناء الهويّة الثّقافيّة للمجتمع الجزائري، وقد شكل "البيت الأندلسي"، هذا البناء المعماري التّاريخي، تيمة فكريّة ركّز عليها الكاتب لإيصال فكرة ضرورة المحافظة على الإرث التاريخي لأنه يشكل جزءًا من الهويّة الثّقافيّة للشّعوب.

4. خاتمة: بناءً على ما تقدّم ومن خلال قراءتنا لبعض تجلّيات مفهوم التّنوّع الثقافي في حقل الدّراسات المقارنة وتحليلنا لبعض المفاهيم المتّصلة به كمفهوم الحوار الثّقافي والتّعدّديّة الثقافيّة وهجنة الهويّات، وغيرها من المفاهيم والقضايا التي فرضت نفسها على الكتابة الرّوائيّة الجزائريّة المعاصرة، تخلص دراستنا هذه إلى جملة من النّتائج نوجزها فيما يأتي:

1- التّعدّديّة الثّقافيّة تعني العيش المشترك لفئات اجتماعيّة متعدّدة ولثقافات مختلفة على المستوى الفردي والقومي، وكلّ منها له هويّته التي اكتسبها عبر التّاريخ حتّى صارت جزءًا من تكوينه وتاريخه ومنجزاته، بكلّ قيمها ورموزها ممّا يسِمها بهويّة ثقافيّة خاصّة بها، ولكن في إطار التّعدّديّة. ولا بدّ من وجود نوع من التّجانس وعدم طغيان ثقافة هويّة على الأخرى.

2- إنّ الدّراسات المقارنة الجزائريّة المعاصرة صارت مبنيّة على آليّات **المثاقفة المتعدّدة للظواهر**

الأدبيّة والثّقافيّة، وهو ما يجعلها تسهم في تحقيق رؤيّة أفضل وتقدير أكثر دقّة للاتجاهات التي تصاحب التّحوّلات الجماليّة والثّقافيّة العامّة، وكذا الكشف الدّقيق عمّا يمكن أن يمثّل نظاما عامّا داخل الخصوصيّة الأدبيّة الوطنيّة للمجتمع الجزائري عبر حقبة تاريخيّة كاملة، وذلك عبر منهجيّة تقوم على الكشف عن الخطوط الرّئيسيّة– العامّة والخاصّة- للظّواهر الأدبيّة التي تعبّر عن التّنوع الثّقافي الذي يطال بنيته السوسيو ثقافيّة .

3- ينبغي على الدّرس المقارن الجزائري تبنّي إستراتيجيّة تقوم على أساس دراسة البنيات الثّقافيّة الوطنيّة المختلفة والمتعدّدة باعتبارها مدخلا رئيسيّا إلى دراسة علاقة هذه البنيات بمثيلاتها الأجنبيّة، حيث تتمّ دراسة الآداب الوطنيّة مع احترام خصوصيّتها الثّقافيّة على ضوء خلفيّة عامة لعمليّة التّشكيل الأدبي العالمي، كما أنّ مختلف أشكال التّثاقف بين الآداب ينبغي أن تدرس في إطار عمليّة أدبيّة واحدة تتناول كافة المكوّنات الثّقافيّة والاجتماعيّة الدّاخليّة للعمل الأدبي، إلى جانب الظروف الخارجيّة التي شكّلت عنصر الفاعليّة والتّأثير.

4- لعلّ ما جعل الدّراسات المقارنة اليوم تتوسّل النّقد الثّقافي، هو محاولتها البحث عن روح جديدة وآليات نقديّة حديثة تمكنّها من استنطاق نصوص سرديّة ثقافيّة أصبحت تستعصي على النّقد بتصوّراته وآلياته ومرجعيّاته القديمة. كل ذلك دعا إلى ضرورة النّظر إلى الدّراسات النّقديّة والمقارنة اليوم برؤيّة حداثيّة جديدة تتمشّى مع مستجدات عصر شكّل الاختلاف الثّقافي والتّعدديّة وهجنة الهويات أهمّ سماته.

5- إنّ ثقافة العيش المشترك وتقبّل الآخر في مجتمعات تتّسم **بالتّنوع الثّقافي**، سينجم عنها مجتمعات تضمّ داخل بنيتها السّوسيو ثقافيّة هوّيات متعدّدة وأحيانا هجينة، ذلك أنّه لا وجود في الحقيقة لهويّة ساكنة تتكوّن دفعة واحدة وتبقى على حالها منذ الولادة إلى الوفاة.

6- ارتبط استخدام مفهوم **الهجنة** بالدّراسات **ما بعد الكولونياليّة**. ويشير هذا المفهوم عادةً إلى خلق أشكال تثاقفيّة جديدة بين الأنا والآخر داخل نطاق الاحتكاك الذي يخلقه الاستعمار. ويمكن توسيع نطاق هذا المفهوم خارج الفضاء الذي خلقه الاستعمار، أي في الفضاءات الاجتماعيّة والثّقافيّة ذات الطبيعة المتنوعة. لا تخضع الهجنة لسلطة نسق واحد ولا تدين لقيم ثقافيّة ثابتة، فهي تداخل وتلاقح بين العوالم تنزاح فيه الهّويّة عن كل ما يوصل إلى الصّدام، فقد غدت اليوم جميع الثّقافات متمازجة تعيش حالة من"**التهجين**"، فالعالم اليوم مكوّن من هويّات كثيرة تتفاعل بشكل منسجم حينا ومتنافر حينا آخر، ضمن حركيّة مستمرّة تُبقي فيها الهجنةُ الهويّة منفتحةً قادرةً على التّجدّد، لأنّ الهويّة ليست بناءً جامدا فهي تخضع للتّحول والتّغير والبناء المستمر والمتواصل دون انقطاع.

7- إنّ النّصـــوص الرّوائيّـــة الجزائريّـــة المعاصرة، باعتبارها نصوصا ثقافيّة، قد حاولت من خلال ما تطرقت إليه من قضايا فكريّة وثقافيّة أن تلامس الرّاهن الجزائري بإثارة مواضيع تتمشّى مع الواقع "ما بعد الكولونيالي" الذي عرف الانفتاح على قضايا تشكّل محور اهتمام أغلب الدّراسات المقارنة الجزائريّة المعاصرة، ويتعلق الأمر بمفهوم **التّنوع الثّقافي والهجنة** الذي لا تتضح معالمه وإحداثياته إلا في ضوء الحديث عن الهويّة والعلاقة القائمة بين الأنا والآخر، هذه العلاقة التي شهدت الكثير من التّحولات بتغيّر السّياق التّاريخي الذي يؤطرها.

8- لقد استطاعت بعض النّصوص الرّوائيّة مثل رواية " **البيت الأندلسي**" استيعاب مجال الآخريّة بطريقة مغايرة يتداخل فيها (التّاريخي /الواقعي) والتخييلي وينصهران معا للتّعبير عن إشكاليّة معقّدة وصعبة تتعلّق ببناء الهويّة الوطنيّة عن طريق تمازج الثّقافات والهويّات التي شكّلت تاريخ الجزائر التي عاشت ظروف الاستعمار لفترة طويلة من الزمن، الأمر الذي يجعل هذه الرواية نصا ملائما للدّراسة الثّقافيّة.

9- من خلال سرد **واسيني الأعرج** لتاريخ مدينة وهران في روايته "**البيت الأندلسي**"، عن طريق العودة بالقارئ إلى زمن فتحت فيه هذه المدينة الجزائريّة أبوابها لتحتضن الموريسكيين الفارين بهويّتهم ودينهم من البطش الإسباني، يثبت الكاتب **أن** الهويّة الجزائريّة كانت على مدار التّاريخ في حالة حركيّة وتحوّل وبناء، منفتحة على فضاءات الهجنة والاختلاف والتّعدد والتّنوع، باستيعابها لمختلف المتغيّرات التي شهدها تاريخ الجزائر الذي عرف تفاعل عدة حضارات وثقافات مع الهويّة القوميّة الجزائريّة، من بينها الحضارة والثّقافة الأندلسيّة التي انتقلت مع المهاجرين المورسكيين لتجعل من مدينة وهران الجزائريّة فضاء لهجنة الهويات والتّنوع الثّقافي، عندما اندمج المورسكيون مع سكان الجزائر الأصليين عبر التاريخ.

5. قائمة المراجع:

1- إدوارد سعيد، الثقافة والإمبرياليّة، دار الآداب، ط3 ، (بيروت) لبنان، 2004 .

2- العلاّلي الصّادق، العلاقات الثّقافيّة الدّوليّة، ديوان المطبوعات الجامعيّة، ط1، الجزائر، 2006.

3- أمين معلوف، الهويّات القاتلة، تر: جبور الدويهي، دار النّهار، ط1، (بيروت)، لبنان، 1999.

4- آنيا لومبا، في نظريّة الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبيّة، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، (سوريا)، 2007 .

5- حفناوي بعلي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار دروب للنّشر والإعلان، ط1، (عمان)، الأردن، 2011

6- طارق بوحالة، الرواية الجزائريّة والنقد الثقافي، أشغال اليوم الدراسي حول السرد " فلسفة السرد "، كليّة الآداب واللغات، جامعة برج بوعريريج، الجزائر، بتاريخ، 2016/04/10.

7- عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، المركز الثّقافي العربي، ط1، (الدار البيضاء)، المغرب، 2001.

8- فخري صالح، إدوارد سعيد، دراسات وترجمات ، منشورات الاختلاف، ط1، (الجزائر)، 2009.

9- مصطفى زريق، في معركة الحضارة، دار الآداب، ط1، (بيروت)، لبنان، 1964.

10- مصلح النّجار وآخرون، الدّراسات الثّقافيّة والدّراسات ما بعد الكولونياليّة، الأهليّة للنشر والتّوزيع، ط1، (عمان)، الأردن، 2008 .

6. هوامش

(1) عبد الله الغذامي، النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، المركز الثّقافي العربي، ط1، (الدار البيضاء)، المغرب، 2001، ص.41.

(2) حفناوي بعلي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار دروب للنّشر والإعلان، ط1، (عمان)، الأردن، 2011، ص.224.

(3) أمين معلوف، الهويّات القاتلة، تر: جبور الدويهي، دار النّهار، ط1، (بيروت)، لبنان، 1999، ص.28.

(4) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، دار الآداب، ط3، (بيروت) لبنان، 2004، ص.85.

(5) آنيا لومبا، في نظرية الاستعمار وما بعد الاستعمار الأدبية، تر: محمد عبد الغني غنوم، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، (سوريا)، 2007 ، ص.182.

(6) إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، ص.111

(7) فخري صالح، إدوارد سعيد، دراسات وترجمات ، منشورات الاختلاف، ط1، (الجزائر)، 2009، ص.80

(8) مصلح النّجار وآخرون، الدّراسات الثّقافية والدّراسات ما بعد الكولونيالية، الأهلية للنشر والتّوزيع، ط1، (عمان)، الأردن، 2008.ص.98

(9) المرجع نفسه، ص.99

(10) العلاّلي الصّادق، العلاقات الثّقافيّة الدّوليّة، ديوان المطبوعات الجامعيّة، ط1، الجزائر، 2006، ص.97.

(11) مصطفى زريق، في معركة الحضارة، دار الآداب، ط1، (بيروت)، لبنان، 1964، ص.212.

(12) طارق بوحالة، الرواية الجزائرية والنقد الثقافي، أشغال اليوم الدراسي حول السرد " فلسفة السرد "، كلية الآداب واللغات، جامعة برج بوعريريج، الجزائر، بتاريخ، 2016/04/10، ص3- 4.

(13) المرجع نفسه، ص.06.

الهُجنة في التّرجمة الأدبيّة لترسيخ التّكامل اللغوي والاختلاف الثّقافي: قراءة في ترجمتين جزائريتين

Hybridity in Literary Translation as a Vector of Linguistic complementarity & Cultural Difference: A Review of Two Algerian Translations

د. محمد باب الشّيخ

تاريخ الاستلام: 2021/04/18 / **تاريخ القبـــول:** 2021/04/26

ملخّص: يناقش هذا المقال إشكاليّة استعمال العاميّة الجزائريّة جنبا إلى جنب مع العربيّة الفصحى من خلال عرض وتحليل نماذج من ترجمتين جزائريتين ورد فيهما استعمال العاميّة الجزائريّة بشكل جزئي أو كليّ، ويسعى إلى تبيان كيف أن خيار الهُجنة يحقق التّكامل اللّغوي ويساعد على ترسيخه، والوقوف على مدى نجاعة توظيف العاميّة في الأدب حيث تعجز الفصحى عن الأداء الكامل للوظيفة التّعبيريّة للأصل.

ولهذا الغرض، اخترنا مدونة لهذه الدّراسة ترجمة أحمد بن محمد بكليّ لثلاثيّة الجزائر لمحمد ديب وترجمة لوسيان بروس وزهيّة طالبي لقصة "الأمير الصّغير" لأنطوان دو سانت إكزوبيري، وخلصنا إلى أن الهُجنة اللّغويّة في الأدب الجزائري ظاهرة صحيّة يتعين على من يروُم ترجمة الأعمال الأدبيّة الجزائريّة أخذها بعين الاعتبار للحفاظ على هويّة الأصل، وأن ترجمة النّثر الأدبي إلى العاميّة تستوجب من المترجم الاستعانة بالفصحى لسد الفجوات اللّغويّة والمعرفيّة التّي تعترض سبيله.

كلمات مفتاحيّة: التّنوع الثّقافي؛ الاختلاف الثّقافي؛ الهُجنة؛ التّكامل اللّغوي.

Abstract: This article discusses the use of Algerian dialect along with standard Arabic in literary translations. It presents and analyzes examples from two translations Algerian Arabic to show how opting for hybridity promotes linguistic complementarity and helps consolidating it. It also emphasizes the role of dialect in preserving the identity of the original text. For this purpose, we chose as a corpus for this study, Ahmed Bakli's translation of Dib's Trilogy, and Lucienne Brousse and

*جامعة يحيى فارس، المديّة، البريد الإلكترونيّ: **babachikh.mohamed@univ-medea.dz**
(المؤلّف المرسل)

Zahia Talbi's translation of Exupery's "The Little Prince". The study concludes that linguistic hybridity in Algerian literature is an enriching phenomenon which enables persevering source text identity. Furthermore, translating literary prose into the colloquial Algerian Arabic is not possible without recourse to standard Arabic so as to bridge the linguistic and cognitive gaps faced by translators.

Keywords: Cultural Diversity; Cultural Difference; Hybridity; Linguistic Complementarity.

1. **مقدّمة:** تتميز الجزائر على غرار باقي البلدان العربيّة بتعدد لغوي يطبعه استعمال عدة لهجات محليّة إلى جانب اللّغة العربيّة، إذ تتعايش فيها العربيّة القياسيّة التّي تعتبر لغة للتعليم والإدارة والسّياسة جنبا إلى جنب مع عدة أنواع العربيّة العاميّة وأنماط مختلفة من اللّغة الأمازيغيّة أضف إلى ذلك اللّغة الفرنسيّة التّي لا تزال منتشرة في كثير من المجالات العامة والتّعليميّة. وقد جعلت شساعة القطر الجزائري وترامي أطرافه من جهة، زيادة على اختلاط أعراقه بفعل العوامل التّاريخيّة من جهة أخرى من الجزائر بوتقة انصهرت فيها السّن عديدة وثقافات مختلفة، وهو سر ثراء موروثها الثّقافي المادي واللاّمادي. ولا غرو أن التّرجمة هي إحدى الوسائل للحفاظ على هذه الهُجنة اللّغويّة والثّقافيّة وضمان انتقال هذا الزّخم إلى الأجيال القادمة، وهو ما جعل بعض المترجمين الجزائريين يولون في السّنوات الأخيرة اهتماما باللّهجات العاميّة الجزائريّة معتبرين إياها أداة فاعلة في الإبداع الأدبي، لاسيما في نقل كثير من المؤلفات الجزائريّة التّي صدرت خلال حقبة الاستعمار الفرنسي وبعده وأطلق عليها اصطلاحا "الأدب الجزائري المكتوب باللّغة الفرنسيّة". وليست هذه النّصوص وحدها التّي تتجلى فيها العاميّة الجزائريّة، بل أن محاولات ظهرت هنا وهناك، في الجزائر كما في أقطار عربيّة أخرى، لترجمة روائع الأدب العالمي إلى اللّغات العاميّة التّي تميز كل قطر من الأقطار العربيّة، وذلك انطلاقا من مبدأ أن هذه اللّغات التّي لا تحظى بالمكانة ذاتها التّي تمتاز بها الفصحى، قادرة على نقل هذه المآثر الأدبيّة واحتضانها وأنها كفيلة بإنتاج نصوص إبداعيّة لا تقل شأنا عن تلك المكتوبة باللّغة العربيّة الفصحى.

ويسوقنا هذا الطّرح إلى البحث في الإشكاليّة التّاليّة: **كيف تكون الهُجنة في التّرجمة الأدبيّة سبيلا لترسيخ الازدواجيّة اللّغويّة والتّنوع الثّقافي في الجزائر؟** وهو السّؤال المركزي الذّي تتفرع عنه الأسئلة التّاليّة: كيف يمكن استثمار المأثور الشّفهي الجزائري في ترجمة الأعمال الأدبيّة الجزائريّة المكتوبة باللّغة الفرنسيّة؟ وهل يمكن إنتاج ترجمة عاميّة بحتة دونما الاستعانة بالفصحى؟ وكيف يتحقق التّكامل اللّغوي بين الفصيح والدّارج في إنتاج ترجمات أدبيّة تحافظ على هذا المأثور الشّفهي وترسخه مع تقديمها للقارئ نصاً إبداعيا راقيا في آن واحد؟

وتنطلق هذه الدّراسة من الفرضيات التّاليّة:

أولا: يكون استثمار المأثور الشّفهي من لدن المترجم الأدبي باعتماد الحلول التّي توفرها الدّارجة في مجابهة عدم القابليّة للترجمة النّاتجة عن الخصوصيّة الثّقافيّة أو عندما يؤدي استعمال العربيّة القياسيّة إلى تقديم ترجمة لا تحافظ على هذه الخصوصيّة.

وثانيا: أنّه لا يمكن إنجاز ترجمة أدبيّة دارجة دون الاعتماد على الفصحى لاسيما في نقل بعض مقاطع النّص التّي يتطرق من خلالها الكاتب الأصلي إلى معارف لا نجد لها مقابلات في اللّسان الدّارج.

وثالثًا: يمكن أن تتكامل الفصحى والدّراجة من خلال الاستعانة بالعاميّة بشكل جزئي واستغلال الحواشي للشرح والتّعليق على الألفاظ العاميّة، حرصا على تحقيق انتشار أوسع للترجمات الجزائريّة والحفاظ على هذه الازدواجيّة اللّغويّة في آن واحد.

ولغرض معالجة هذه الإشكاليّة، سنتطرق في المحطة الأولى إلى علاقة التّرجمة بالثّقافة ومفاهيم التّنوع والاختلاف الثّقافي والهُجنة والتّرجمة الثّقافيّة، ثم نتعرض في الثّانيّة إلى مظاهر الهُجنة اللّغويّة في "ثلاثيّة ديب" في الأصل والتّرجمة مع مناقشة نماذج لاستعمال العاميّة في ترجمة أحمد بن محمد بكلي الصّادرة سنة 2003، بديلا عن الفصحى التّي استعملها سامي الدّروبي المنشورة سنة 1980. وفي آخر محطة نناقش أمثلة من ترجمة لوسيان بروس وزهيّة طالبي لقصة الأمير الصّغير إلى العاميّة الجزائريّة المنشورة سنة 2008.

2. التّرجمة والثّقافة:

وُلدت التّرجمة من رحم التّعدد اللّغوي، ففي البدء كان النّاس يتكلمون لغة واحدة قبل أن يبلبل اللّه السّنتهم وفقاً لما ترويه أسطورة برج بابل في العهد القديم، وخلق اللّه النّاس شعوباً وقبائل مختلفة كما جاء في التّنزيل الحكيم إقرارا لهذا التّنوع، ومن هنا كانت التّرجمة ولا تزال السّبيل الأوحد للتعرف على الآخر وثقافته والاستفادة من خبراته ومعارفه وتحقيق النّماء للبشريّة جمعاء. وفي عصر خاضع لسطوة العولمة يطبعه تطور لا مسبوق للوسائل التّكنولوجيّة التّي جعلت العالم قريّة صغيرة، ظهرت دعوات في مناطق مختلفة عبر العالم إلى التّصدي لاندثار الثّقافات واللّغات المحلّيّة والعمل على دعمها والذّود عنها وتعريف الغير بها، وتجسد ذلك من خلال جملة من الاتفاقيات الدّوليّة آخرها اتفاقيّة منظمة الأمم المتّحدة للتّربيّة والثّقافة والعلوم لحمايّة أشكال التّعبير الثّقافي وتعزيزه سنة 2005، والتّي ورد فيها أن التّنوع الثّقافي يدل على "شتى وسائل التّعبير عن ثقافات المجموعات والمجتمعات. وتُنقل أشكال التّعبير داخل المجموعات والمجتمعات وفيما بينها."(UNESCO, 2005)

ولا ريب أن الأدب من أهم وأرقى أشكال التّعبير الإنساني التّي تنقل الثّقافات المحليّة والوطنيّة، وتنتقل بين هذه المجموعات والمجتمعات

عن طريق التّرجمة. كما أنّ يقترن الفعل التّرجمي اقترانا وثيقا بالثّقافة فهي في صلب عمليّة التّلفظ وأحد شروطه، ويفترض بالمترجم أن يكون متشبعا بثقافتي اللّغتين الأصل والهدف بما يتيح إنتاج ترجمة تحترم ثقافة كل واحدة منهما، زد على ذلك أن التّرجمة أداة من أدوات إثراء الثّقافات الوطنيّة عبر العالم وتعريف الآخر بها. وتكمن المهمة الأولى للمترجم في المساهمة في تشكيل ثقافة مجتمعه، فهو "يفكك ويشكل ويعيد تشكيل هويّة ثقافته من خلال النّصوص المترجمة من الثّقافات الأخرى" (Cordonnier, 2002)، أو بعبارة أخرى يضطلع المترجم بمهمة إثراء ثقافة وطنه من خلال نقل النّصوص التّي تنميها إلى اللّغة أو اللّغات الوطنيّة. ولكن هذا لا يعني أن الثّقافة مجرد وعاء تصب فيه المكونات الثّقافيّة للآخر وأن المترجم منوط بأداء مهمة الوسيط بين ثقافتين أو مجموعة ثقافات، بل أن دوره يتجاوز ذلك بأن يكون ناقلاً من ثقافته إلى الغير وناقلاً إليها من الثّقافات الأخرى بما يخدم مجتمعه، فالتّرجمة، كما أسلفنا، لا ترسي فقط حوارا بين الثّقافات ولكنها تقوم بتشكيلها (Xu, 2007). وفي علم التّرجمة، شكلت الثّقافة أحد المسائل الجوهريّة التّي ناقشها المنظرون، أمثال يوجين نيدا Eugene Nida و بيتر نيومارك Peter Newmark وجورج مونانGoerges Mounin وغيرهم، الذّين حاولوا أول الأمر إيجاد حلول مناسبة للعقبات الثّقافيّة التّي يواجهها المترجمون حين النّقل بين اللّغات والثّقافات. ثم أصبح التّركيز بعد التّحول الثّقافي لبحوث التّرجمة منصبا على تحليل التّرجمة في علاقتها بمباحث السّلطة والايدولوجيا والأنساق المتعددة والدّراسات ما بعد الاستعماريّة من وجهة نظر ثقافيّة كما هو الحال بالنّسبة لأعمال سوزان باسنات Susan Bassnett وأندري لوفيفرAndré Lefèvre وجدعون توري Gedeon Toury وغاياتري سبيفاك Gayatri Spivak وصولاً إلى مفهوم التّرجمة الثّقافيّة الذّي صاغه هومي بابا Homi Bhabha . وبالطّبع، لا يسمح المجال في هذا المقال بالحديث عن جميع هذه المداخل النّظريّة، وعليه سنكتفي بالحديث عن تمييز بابا بين التّنوع الثّقافي والاختلاف الثّقافي ومفهوم الهُجنة و التّرجمة الثّقافيّة.

1.2 التّنوع الثّقافي والاختلاف الثّقافي: يحيل التّنوع الثّقافي Cultural Diversity والاختلاف الثّقافي Cultural Difference بالنّسبة لبابا، في سياق إسهامه في التّنظير لدراسات ما بعد الاستعمار لاسيما في مؤلفه "موقع الثّقافة"، على مفهومين متعارضين، ففي حين يحيل الأول على موضوع ابستيمولوجي يعتبر الثّقافة موضوعا للمعرفة التّجريبيّة، يدل الثّاني على التّلفظ بالثّقافة على أنها معرفة وأنها موثوقة ومناسبة لبناء أنظمة تعيين الهويّة الثّقافيّة. وزيادة على ما سبق، يعتبر بابا القول بالتّنوع الثّقافي إقراراً بمضامين ثقافيّة وعادات مقدمة لنا سلفا، وتعبيرا عن الفصل بين الثّقافات وقد يظهر على أنه نظام للتعبير عن العلامات الثّقافيّة وتبادلها حسب بعض التّفسيرات الانثروبولوجيّة الإمبريالي (Bhabha, 2003, p. 206). كما يقترح هومي بابا مفهوم الاختلاف الثّقافي

بديلاً عن التّنوع الثّقافي لأن هذا الأخير يؤدي إلى تعدديّة ثقافيّة تنزع إلى احتواء ثقافة لثقافات أخرى مع اعترافها بها في آن واحد إلا أنها تجعلها جزءاً من شبكتها الخاصة، وبالتّالي فإن التّعدد الثّقافي يحتوي الاختلاف الثّقافي. وعليه، فإن الثّقافات، باعتبارها ممارسات رمزيّة، تتفاعل فيما بينها على الدّوام، في أنساق وأنظمة مفتوحة وتحتضن الثّقافة المهيمنة فسيفساء من الثّقافات المختلفة لتكلمها وتعطينا تجربة الاختلاف بينها. (يونغ، 2019)

إن إسقاط تنظير بابا على الواقع الثّقافي الجزائري يقودنا إلى اعتبار الثّقافات واللّغات المختلفة التّي يتشكل منها المشهد الثّقافي الجزائري تعتبر العناصر التّي تتألف منها الهويّة الثّقافيّة الجزائريّة، بما لا يدعو إلى تغليب ثقافة أو لغة على أخرى. وعلاوة على ذلك، يبرز هذا المفهوم دور التّرجمة كأداة للتخفيف من حدة الصّدام بين أنصار اللّغات والثّقافات المختلفة، الذّي يطفو إلى السّطح من حين إلى آخر، من خلال تحقيق التّوازن بين هذه اللّغات والثّقافات.

2.2 الهُجنة والتّرجمة الثّقافيّة: يرى هومي بابا أن الهُجنة Hybridity تدل على المزيج الثّقافي الرّامي إلى مجابهة فكرة أحاديّة الثّقافة ودحضها. وقد حاول بابا التّصدي لهذه الفكرة التّي تقوم على الفصل بين الثّقافات في الهند المستعمرة البريطانيّة سابقا حيث جرى التّمييز بين ما هو هندي وإنكليزي كأشكال منفصلة توُجد جنبا إلى جنب (يونغ، 2019).

ويستعمل بابا التّرجمة بمعناها المجازي وهو التّحول أو الانتقال إلى شكل آخر أو مكان آخر وينتقد الاتجاهات السّائدة في التّرجمة التّي تنزع إلى ضم الأجنبي إلى الثّقافة المهيمنة من خلال أسلوب التّوطين وتلك الموجهة نحو ثقافة النّص الهدف، وهو الموقف الذّي يشبه إلى حد ما ذلك الّذي دافع أنطوان برمان من التّرجمة المتمركزة عرقياً في "محنة الغريب". والتّرجمة الثّقافيّة (Cultural Translation) عند بابا تعني نقيض ما تدل عليه في الدّراسات الانثروبولوجيّة الغربيّة، وتقوم على "فكرة أجنبة التّرجمة أو التّرجمة المؤجنبة والتّي تتسلل فيها المكونات غير القابلة للترجمة من لغة المصدر إلى نسيج اللّغة الهدف (يونغ، 2019). وبالتّالي، فإن التّرجمة تصبح وفقاً لهذا التّصور التّهجيني لبابا فضاءً ثالثّاً تجتمع فيه لغات وثقافات مختلفة وتلغى فيه الصّراعات وتُستثمر فيه مجالات التّعاون بينها.

ومن خلال هذا العرض النّظري الموجز للمفاهيم الجوهريّة التّي ترتكز عليها فلسفة هومي بابا، نرى أن مفهوم الهُجنة والتّرجمة الثّقافيّة قابلان للتطبيق على التّرجمتين الأدبيتين اللّتين تمثلان مدونة هذه الدّراسة، وهما **ترجمة أحمد بن محمد بكلي لثلاثيّة ديب، وترجمة لوسيان بروس وزهيّة طالبي لقصة "الأمير الصّغير" لأنطوان دو سانت إكزوبيري**، وذلك بالنّظر إلى أن الأولى تجسد الامتزاج الفصيح والدّارج، وأن الثّانيّة تحاول الإفلات من سلطة اللّغة الرّسميّة المهيمنة . وبعبارة أخرى، تعبر التّرجمتان عن موقفين متعارضين:

الأول يعتبر العاميّة مكملة للفصحى وأداة تعبيريّة في إعادة النّصوص الجزائريّة إلى أصلها الأول، لا سيما وأن كثيرا من الأدباء الجزائريين أقحموا مفردات وتعابير من الدّارجة الجزائريّة في نصوصهم الفرنسيّة، ولا سبيل لإنجاز ترجمة دقيقة لهذه الألفاظ والقوالب اللّغويّة إلا بإرجاعها لأصلها الجزائري. أما الموقف الثّاني فيرى أن الوقت قد حان للعاميّة لأن تنال المكانة التّي تستحقها، وفي محاولة للتحرر من هيمنة الفصحى على مجال السّياسة والإعلام والأدب، نشأ هذا التّيار الذّي يحاول كتابة المأثور اللّغوي الشّفهي بأحرف عربيّة ويثبت أن الدّارجة كفيلة بأن تحقق الوظيفة التّعبيريّة والجماليّة ذاتها التّي استأثرت بها الفصحى لعقود طويلة.

إن هذا السّجال بين المنتصرين للفصحى والمدافعين عن العاميّة في العالم العربي ليس بالجديد. ولطالما اعتبر استعمال العاميّة في الأدب أسلوبا ركيكا حيث فضل أغلب الكتاب والمؤلفين والشّعراء استخدام المستوى الفصيح فقط في كتاباتهم، غير أن البعض الآخر وجد لاستعمال العاميّة طابعا خاصا في الرّوايّة الواقعيّة وبالأخص استعمالها في أسلوب الحوار، واعتمدها كثير من الرّوائيين في كتاباتهم. وفي هذا الصّدد يقول الكاتب المغربي محمد برادة دفاعاً عن استعماله للعاميّة في روايته "بعيدا عن الضّوضاء قريبا من السّكات": "أنا من الذّين يؤمنون أن الرّوايّة كشكل تتيح لنا أن نلمس عن قرب مسألة التّعدد اللّغوي أي داخل اللّغة العربيّة الواحدة هنالك عدة مستويات، كما أن العلاقة بين اللّغة الدّارجة أو لغة الكلام واللّغة الفصحى هي قرابة قويّة وربما 90 % من الكلمات الدّارجة لها أصول في اللّغة الفصحى لكن طريقة النّطق وحدها تختلف، وعبر 22 لغة دارجة عربيّة نجد نوعا من التّنوع يضيف ويغني اللّغة الفصحى ولا يفقرها" (كركود، 2015). وعلى الرّغم من أنّ برادة يتعرض في حديثه إلى الدّارجة المغربيّة، إلا أن حضور العاميّة إلى جانب الفصحى فيه تحقيق للهُجنة التّي ترسخ التّعدد اللّغوي والاختلاف الثّقافي داخل الإقليم الواحد وبين الدّول العربيّة المختلفة.

3.مظاهر الهُجنة في ترجمة بكلي لثلاثيّة الجزائر:

كثيرة هي أمثلة الهُجنة اللّغويّة في ثلاثيّة الجزائر لمحمد ديب،[1] حيثُ تمتزج فيها الفرنسيّة القياسيّة بأشكال مختلفة من الألفاظ الدّارجة الجزائريّة للتعبير عن الهويّة الجزائريّة للنص، ففي الحوارات التّي تتخلل النّص نجد عبارات تعجبيّة من قبيل « bouh » و « Ha » « haïو « Yah » و ضروبا من التّصغير العامي مثل « Ma » بدلاً من "Mama" أو « Yemma » و « Ba » عوضاً عن « Baba »، أضف إلى ذلك مقاطع من أغان شعبيّة وعديد أسماء الشّخوص والأماكن والأزياء والأطعمة، نقلها المؤلف في الرّوايات الثّلاث للتعبير عن انتماء الكاتب إلى ثقافته ومجتمعه والإفصاح عن أصالة نصه.

وقد حرص بكليفي نصه على إرجاع كثير من المفردات والعبارات العاميّة الجزائريّة إلى أصلها، وذلك انطلاقا من عنوان الرّوايّة الأولى "الدّار الكبيرة" الذّي استبدله بـ "الدّار لَكْبيرة"[2] بحذف الألف في أداة التّعريف "ال" ووضع الفتحة على اللّام بدلاً من السّكون. وفي الرّوايّة الأخيرة استعمل المترجم لنقل العنوان مقابلاً تشترك فيه اللّغة القياسيّة مع اللّغة الفصحى ولا ريب أنه مشتق منها وهو "المِنسج"[3] في حين فضل سامي الدّروبي توظيف مقابل فصيح آخر هو "النّول" وهي مشتقة من الفعل "نَـوَلَ" أي أعطى ومنح «وأَنَالَهُ معروفه ونَوَّلَه: أعطاه معروفه[...]». ويذكر ابن منظور في مادة "نول" ما يلي: «والنّوْل: خشبة الحائك التّي يلفُّ عليها الثّوب، والجمع أنْوال» أي أنه تسميّة الخشبة التّي يقوم على أساسها عمل آلة الغزل والحياكة والنّسيج، كما أضاف: «المنوال الحائك الذّي ينسج الوسائد ونحوها نفسه ذهب إلى أنه ينسج بالنّول وهو منسج ينسج به وأداته المنصوبة تسمى أيضا منوالاً» أي أن المنوال تسميّة الشّخص الذّي ينسج ويقوم بعمل الحياكة، والنّول هي تسميّة لآلة النّسيج.

أما كلمة "المِنسج" فهي شائعة في العاميّة الجزائريّة، وهي مشتقة من الفعل "نَسَجَ". وذكر ابن منظور في لسان العرب في مادة "نَسَجَ" قوله: «والموضع مِنْسَجٌ ومَنْسَجٌ. الأزهري: مِنْسَجُ الثّوب، بكسر الميم و مَنْسِجه حيث ينسج،[...]» أي أن كلمة منسج تعني مكان نسيج وحياكة الثّوب، وهو أيضاً اسم يدل على الآلة: «والمِنسج والمِنسج بكسر الميم: كله الخشبة و الأداة المستعملة في النّساجة التّي يمد عليها الثّوب للنسج، وقيل المِنسج بالكسر، لا غير: الحفٌ خاصة» مما يعني أن المِنسج هي تسميّة الماكينة المستعملة في النّسيج، وبالتّالي فكل من كلمتي "النّول" و"المِنسج" تعبران عن المعنى نفسه، بل وتستعمل كل واحدة منها مرادفاً للأخرى. والمِنسج أقرب إلى لغة الجزائري وثقافته من كلمة النّول، أما القارئ العربي من أقطار أخرى فقد يفضل كلمة النّول. وفي ترجمة عنوان الرّوايّة « Le métier à tisser » بالمِنسج إرجاع للنص إلى أصله الجزائري ومحافظة على مقصديته. ومن أجزاء المنسج يُشير ديب إلى « la tempia » وهو مقترض من اللّغة الإيطاليّة، « tempe » باللّغة الفرنسيّة، الذّي ورد تعريفه في القاموس الفرنسي الإلكتروني(CNRTL) كما يلي:

« Ensemble constitué de deux réglettes placées de chaque côté d'un métier à tisser, servant à maintenir le tissu tendu dans le sens de la largeur »

وجاءت ترجمته إلى اللّغة العربيّة في عمل الدّروبي بـ "الوتد"[4] وهو وصف عام لهذا الجزء الذّي يمنحه جزءا من خصوصيته في النّسيج، إذ يعمل على تثبيته مع الأرض، لكنه لا يُشير إلى الوظيفة التّي أردفها ديب في الأصل موضحا لوظيفته[5]« l'écartement des lisières » أي الحفاظ على عرض النّسيج، وهو ما قدمته ترجمة بكلي "الجبّاد"[6].

ولعل أهم مظاهر التّعدد اللّغوي في ترجمة بكلي كامنة في النّهج الذّي اعتمده لإعادة التّعبير عن الصّيغ والعبارات العاميّة الجزائريّة التّي عبر عنها ديب بلغة الرّوايّة ونقلها سامي الدّروبي نقلاً حرفياً لتفضيله الفصيح عن الدّارج ولكونه لم يكن عارفا على العاميّة الجزائريّة وقوالبها التّعبيريّة المختلفة، ثم أعاد بكلي ردها إلى أصلها الجزائري، والتّي نعرض أمثلة عنها في ما يلي.

1.3 الصّيغ والتّعابير العاميّة الجزائريّة: تتخلل روايّة الدّار الكبيرة مقاطع من أغان شعبيّة جزائريّة عبّر عنها محمد ديب على لسان "لالة عيني" في مواضع عديدة من العمل، لاسيما المقطع التّالي الذّي ورد في ترجمة بكلي له عبارة عاميّة جزائريّة شائعة هي "الخير والخمير" للتعبير عن الوفرة ورغد العيش:

نص ديب	ترجمة الدّروبي	ترجمة بكلي
« Je suis venue vous voir, Vous apporter le bonheur, A vous et vos enfants ; Que vos petits nouveau-nés Grandissent, Que votre blé pousse, Que votre pain lève aussi Et que rien ne vous fasse défaut, Le bonheur soit avec vous. » (Dib, la grande maison, 2011, pp. 47-48)	" جئت لأراكم لأحمل إليكم السّعادة، ألا فليكبر أبناؤكم، ولينبت قمحكم، **وليختمر خبزكم،** **ولتنعموا بالحياة** **لايعوزكم شيء،** ولتحالفكم السّعادة. (ديب، الدار الكبيرة، 1985، الصفحات 35- 36)	" جيت انشوفكم، انجيبلكم الهنا، ليكم، وأو لولادكم ؛ انشا اللّه يكبرو المزيودين ينوض القمح والشّعير ويجيكم **الخير أو لخمير** واتيعشوا في لهنا." (ديب، الدّار لَكْبيرة، 2011، صفحة 58)

ومن خلال المقابلة بين التّرجمتين، يبدو جلياً كيف أن هذا التّعبير الدّارج أبلغ من التّرجمة الحرفيّة التّي اقترحها الدّروبي لهذا المقطع، فالتّكثيف الذّي أتاحته العاميّة غائب في التّرجمة العربيّة القياسيّة، زد على ذلك أنه يرسخ هذا الاستعمال الدّارج ويثبّته.

وفي روايّة "المِنسج" يخاطب "حامدوش" أحد شخوص زميله في العمل عُمر بالقول: « Du vent ! au bout du compte »[7] للتعبير عن وعد كاذب أو عن أمل لم يتحقق فاستحال سراباً. وقد ترجم الدّروبي هذه الصّيغة الفرنسيّة بالمقابل العربي "بقبض الرّيح"[8] مستعملا أسلوب التّكافؤ، والقبض من القبضة وتعني القَبْضَة في اللّغة العربيّة: «من قَبَضَ، ما قبضت عليه. يقال صار الشّيء في قبضته أي ملكه، وقبض من الشّيء: ملء الكف منه»[9]، أي قبض الشّيء وتمكن منه وقبضه بقبضته أي بيده، أما الرّيح فورد تعريفها كالآتي: «الرّيح: [روح]: الهواء،

نسيم كل شيء، وهي مؤنثة، ج أرياح وأرواح ورياح»...»[10] ذهب مع الرّيح اضمحل وتلاشى.» ، والعبارة "بقبض الرّيح" تعني أن يقبض الشّخص الرّيح بيده وهذا أمر غير ممكن وتحمل العبارة معنى "عدم الجدوى" أو "عدم القابليّة للتحقق".

أما بكلي فنقلها بعبارة عاميّة هي "الرّيح في الرّيح"[11] عن طريق التّكافؤ أيضاً، والرّيح في العاميّة الجزائريّة تعني مجازاً لاشيء أو ما لا يمكن تحققه وتستعمل في صيغ أخرى نحو" الرّيح فالشّبك" أي "خاوي الوفاض" أو "عاد بخفي حنين"، وفي توظيف المترجم لهذا التّعبير الشّعبي رد للعبارة التّي استعملها ديب إلى أصلها المحلي الجزائري مادامت شخوص الرّوايات والعناصر الزّمانيّة والمكانيّة تحيل على هذا السّياق.

وفي حوار آخر، يرد "غوتي لمين"، وهو شخصيّة أخرى من شخوص الرّوايّة، على الكلام الجارح الذّي وجهه له "حمادوش" و"الأشقر" بالقول : "Dieu punira" [12] أي "سيعاقبكما اللّه"، التّي عبّر عنها الدّروبي بالقول: "عقابك عند اللّه"[13]، في حين فضل بكلي نقلها بالعبارة الجزائريّة: "ربي يأخذ الحق"[14] لإضفاء طابع محلي جزائري على الحوار الذّي دار بين الشّخصيات.

وفي موضع آخر، تؤنب "عيني" "عمر" لأنه لم يذهب لمرافقة أختيه في طريق العودة إلى المنزل بالقول: « Propre à rien »[15] وتعني العبارة أن ابنها لا خير يرجى منه أو عديم النّفع، التّي ترجمها الدّروبي حرفياً بالقول "لست تصلح لشيء"[16]، وعبّر عنها بكلي بعبارة مكافئة مستقاة من العاميّة الجزائريّة هي: "ما تنفع ما تدفع "[17] التّي تعني أنه لا يصلح لعمل شيء ولا يفيد بشيء و لا يرد أي أذى أو عدوان، وهو تعبير شائع ومألوف لدى الجزائريين، وله صيغ أخرى في العاميّة الجزائريّة نحو: "ما يقضي ما ينضي" (بن أبي شنب، 2013) الخ، أما القارئ العربي فسيجد فيها نوعا من الغرابة غير أن كلمتها المشتقة من الفصحى والتّي حافظت على نفس المعنى تسهل عليه فهمها، بل بهذا سيتعرف على اللّهجة ومنها الثّقافة الجزائريّة.

ثم يصادف القارئ في الجزء الثّالث من الرّوايّة، حديثا طويلا تجاذب أطرافه عمال ورشة النّسيج دار حول القضاء والقدر، ورد فيه ذكر المثل الآتي: " Présente-à Dieu dans ta nudité il te vêtira"[18] الذّي نسخه ديب من العاميّة الجزائريّة، وترجمه الدّروبي حرفياً: "من تقدم إلى اللّه عاريا كساه"[19] وكان بالإمكان التّعبير عنه عن طريق التّكافؤ باستعمال العبارة الدّينيّة الشّائعة "من توكل على اللّه كفاه". أما بكلي فقد فضل الرّجوع إلى الأصل العامي الجزائري وهو عبارة "اخرج لربي عريان يكسيك"[20] وهو من المأثور الشّفوي الجزائري الذّي يعني تعامل الفرد مع النّاس بصراحة وبدون غش وبدون تظاهر، أو لا تحاول إخفاء وضع شيء معلوم لدى النّاس (بن أبي شنب، 2013) فالصّفة "عريان" تعني دون تكلف، أما

"يكسيك" فتعني أن اللّه سيتكفل بك ويكفيك شر كل شيء، ويضرب هذا المثل في ضرورة التّعامل بصراحة وشفافيّة، ولا تعدو ترجمة بكلي كونها ردا للعبارة إلى أصلها.

2.3 أسماء اللّباس والأطعمة والعملة: وصف محمد ديب في ثلاثيّة الجزائر مظاهر حياة الجزائريين أثناء الاستعمار الفرنسي بجميع تفاصيلها. وفي روايّة المنسج، وردت الجملة التّاليّة: "Des navets accommodés aux tripes» التّي تعبر عن طبق مغاربي مشهور، عبّر عنه الدّروبي باعتماد أسلوب التّرجمة الحرفيّة بالقول: "فجل مطبوخ بأمعاء"[21] مستعملا السّجل الفصيح الذّي يفهمه القارئ العربي مهما كان البلد الذّي ينتمي إليه. أما بكلي فاستعمل التّسميّة العاميّة للطبق وهي "دوّارة باللّفت"[22] وتدل كلمة "دوّارة" في العاميّة الجزائريّة على أحشاء الحيوانات المباح أكلها، وهذا الخيار التّرجمي يجسد نهج المترجم في إرجاع كل ما هو جزائري الهويّة في نص ديب إلى أصله الجزائري.

ومن الأكلات المشهورة في القطر الجزائري ما أدرجه ديب في روايّة الدّار الكبيرة « Torraïcos » و« Calentica »[23] وأرفقه بالشّرح في حاشيّة النّص، وتتجلى من خلال هاتين التّسميتين الهجنة اللّغويّة، باعتبارهما مفردتين اسبانيتين نجد لهما حضورا في العاميّة الجزائريّة، وهو ما جسدته ترجمة بكلي، الذّي عبر عن الأكلة الأولى بـ"اللّبلابي"[24] وهي لفظة انتقلت إلى الدّارج الجزائري من التّركيّة حسبما ورد في مسرد محمد بن أبي شنب (2014)[25]، ويُطلق على الحمص المُحمص، ونقلها الدّروبي باستعمال مكافئ محلي سوري هو "القضامة"[26]، أما بالنّسبة للأكلة الثّانيّة التّي يُعتبر دقيق الحمص مكونها الرّئيسي، فقد استعمل بكلي في ترجمتها أسلوب النّقحرة، وهي لفظة تدل على تسميّة طبق متداول في كافة أقطار الجزائر مع تحوير طفيف في التّسميّة، وعبر عنها الدّروبي بـ "الفلافل"[27] التّي تعتمد عجينة الحمص كمكون رئيسي ولكنها تختلف في طريقة الطّهي، وبذا لجأ الدّروبي أيضا لاستعمال العاميّة المعتمدة في المشرق العربي، وفي التّرجمتين هجنة لغويّة عبرت كل منها عن ثقافة مكتسبة.

وجاء في الرّوايّة نفسها استعمال لفظة « sous »[28] التّي تعبر عن قيمة نقديّة زهيدة، نقلها بكلي بمقابلها العامي "صوردي"[29]، بينما استعمل الدّروبي الوحدة النّقديّة "قرش"[30] للتعبير عن المفردة الفرنسيّة. وفي روايّة "المنسج" وضعه مقابلا لمفردة « douro » التّي تدل على عملة اسبانيّة قديمة من الفضة من فئة خمسة بزيتا(.....)[31]، أما بكلي فقد استعمل أسلوب النّقحرة لأن المفردة الإسبانيّة موجودة أصلاً في العاميّة الجزائريّة، وهنا تظهر الهُجنة اللّغويّة في الأصل وفي التّرجمة.

ومن أصناف الألبسة التّي تعتبر رمزاً من رموز الهويّة الجزائريّة التّي جسدت الهجنة اللّغويّة في الأصل والتّرجمة "الحايك" ، إذ أنها جاءت في نص ديب كما يلي: « Aïni, derrière, dans son haïk blanc… »[32] وعُبر عنه في كلتا

التّرجمتين عن طريق النّقحرة، فاستعمل الدّروبي المقابل الدّارج "حايك" [33]، وعبر عنها بكلي بالمقابل الفصيح "حائك".[34]

ولأن المقام لا يُفسح لنا المجال لذكر جميع ضروب العاميّة الواردة في الأصل والتّرجمة وما يقابلها من فصيح جاء في ترجمة سامي الدّروبي، فإننا نكتفي بهذا القدر، وننتقل إلى الحديث عن التّرجمة الثّانيّة التّي تُعنى بها هذه الدّراسة.

4. التّرجمة إلى العاميّة سبيلاً للانعتاق من هيمنة الفصحى؟

تعتبر ترجمة لوسيان بروس وزهيّة طالبي لقصة الأمير الصّغير الصّادرة عن دار النّشر برزخ سنة 2008 أولى محاولات نقل أبرز المؤلفات الأدبيّة العالميّة إلى العاميّة الجزائريّة خلال العقدين الماضيين. وقد حظي هذا العمل الأدبي والفلسفي الموجه في آن واحد إلى الأطفال والبالغين بعديد التّرجمات إلى العربيّة القياسيّة سنوات بعد إصداره سنة 1943، وترجمة له ترجمة إلى العاميّة اللّبنانيّة سنة 1986 إلى العاميّة اللّبنانيّة، ثم ترجمات عديدة أخرى له إلى عاميات عربيّة لاسيما تلك التّي أنجزها عبد الرّحيم يوسي في المغرب سنة 2009. ومن نافلة القول أن المواقف التّرجميّة لهؤلاء المترجمين وغاياتهم ومشاريع التّرجمة التّي أطرت أعمالهم مختلفة، زد على ذلك أن علاقتهم باللّغة القياسيّة ومدى انخراطهم في النّقاش المحتدم، الذّي أشرنا إليه سلفاً، حول موقع العاميّة مقارنة بمكانة الفصحى غير معروف لدينا.

ولا ريب أن مشروع التّرجمة الذّي تبنته المترجمتان كان تعليمياً بالدّرجة الأولى، كونهما أستاذتين للعاميّة الجزائريّة بالمركز الأسقفي للدراسات والأبحاث بالقليسين، وقد أنجزت التّرجمة، وفقا لتصريح المترجمتين ليوميّة لاتريبون La Tribune لتستعمل كدعامة بيداغوجيّة رغبة منهما في الخروج عن المألوف واقتراح مادة جديدة للطلبة (Bouredji, 2008)

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى أن المترجمتين قد عمدتا إلى تجنب استعمال الدّخيل الفرنسي في نص الهدف قدر الإمكان، وأن خيارتهما المعجميّة تدل على طموحهما في إنشاء مدونة لسانيّة جزائريّة قادرة على التّعبير عن الهويّة الوطنيّة بتطهير العربيّة الجزائريّة من أي ألفاظ أجنبيّة واستبدال هذه الأخيرة بمكافئات مستقاة من العربيّة الفصحى.(Nicosia, 2016, p. 426)

والحال هذه، فإننا سنكتفي هنا بعرض بعض النّماذج من هذه التّرجمة مع التّركيز على المواضيع التّي تُبرز اللّجوء إلى العربيّة القياسيّة حيثُ يعجز المترجم عن إيجاد مقابلات في اللّغة العاميّة.

1.4 التّكامل اللّغوي عن طريق التّهجين:

تتخلل نص بروس وطالبي كثير من الألفاظ والتّعابير الفصيحة التّي استعانتا بها لنقل العديد من الأسماء والصّفات والتّعابير، على غرار تفضيلهما القول: "الولايات المتحدة" (دي سانت اكزوبيري، 2008، صفحة 27) بدلاً من الاستعانة بالدّخيل الأجنبي، واستعمال الصّفة "كسول"[35] بدلاً من اللّفظ العامي المقترض من

الفرنسيّة "الفنيان" Fainéant ، عدا في موضع واحد من التّرجمة حيثُ استعملا لفظة "تلسكوب"[36] التّي ولجت قواميس اللّغة العربيّة المعاصرة على غرار ألفاظ أخرى. (أنطوان نعمة وآخرون، 2013، ص 151)

ولعل أبلغ مثال عن استعانة المترجمتين باللّغة القياسيّة لتجاوز معضلة افتقار اللّسان الدّارج إلى بعض المفردات ذات الطّابع العلمي والتّقني يتجلى في كيفيّة نقلهما لأسماء الكواكب والنّجوم التّي وردت في الفصل الرّابع من القصة، فجاءت التّرجمة على النّحو التّالي:

النّص الأصلي	ترجمة بروس وطالبي
« […] Ça ne pouvait pas m'étonner beaucoup. Je savais bien qu'en dehors des grosses planètes comme la Terre, Jupiter, Mars, Vénus, auxquelles on a donné des noms, il y'en a des centaines d'autres qui sont quelques fois si petites […] J'ai de sérieuses raisons de croire que la planète d'où venait le petit prince est l'astéroïde B612. Cet astéroïde n'a été aperçu qu'une fois au télescope, en 1909, par un astronaute turc. Il avait fait alors une grande démonstration de sa découverte à un Congrès International d'Astronomie. » (de Saint-Exupéry, 2015, pp. 21-22)	" (...) عندي أنا هذي ما كانت ش حاجة جديدة عليَّ نستعجب منها. صح كنت عارف بالّي من غير الكواكب الكبار كما الارض والمشتري والمريخ والزّهرة الّي مدوا لهم اسماوات، كاين ميات واحد اُخرين الّي ساعات من قوة الي صغار(...) عندي سبايب صحيحة يخلّيوني نظنّ بالّي الكوكب الّي جا منه الأمير الصّغير هو النّجيمة ب.612. هذ النّجيمة شافها واحد النّجّام تركي خطرة واحدة برك في التّلسكوب في عام 1909. في ذاك الوقت أعطى دليل صحيح على الاكتشاف متاعه في واحد المؤتمر الدّولي متاع علم الفلك. (دي سانت اكزوبيري، 2008، صفحة 17)

إن هذا المقطع من الأصل والتّرجمة يبرز، بما لا يدع مجالاً للشك، كيف يمكن تحقيق التّكامل بين اللّغة العربيّة القياسيّة واللّغة العاميّة في نقل النّصوص الأدبيّة، فقد وظفت المترجمتان مقابلات فصيحة لأسماء العناصر الفلكيّة (المشتري والمريخ والزّهرة والكوكب) التّي لا تتوفر لها مسميات في العاميّة، زيادة على استحداثهما لألفاظ جديدة مثل "نجّام" للتعبير عن عالم الفلك، واستعمال التّصغير في "نجيمة" بدلاً من "كُويكب"، واقتراض التّعبير العربي الفصيح في "المؤتمر الدّولي متاع علم الفلك).

5. خاتمة:

وختاماً لهذه الدّراسة، يمكن القول أنّ الهُجنة باعتبارها ظاهرة لغويّة وثقافيّة وخياراً ترجميّاً، تتحقق في التّرجمة الأدبيّة من خلال المزج بين اللّسانين الفصيح والعامي كلما دعت الحاجة لذلك، لأجل الحفاظ على هويّة النّصوص الأصليّة من جهة، وتعريف القارئ العربي بالخصوصيّة الثّقافيّة الجزائريّة. كما تخلق الهُجنة، التّي تُعدّ واقعاً ملموساً في كثير من الأعمال الأدبيّة الجزائريّة المعاصرة، فضاء ثالثّاً يُخفف من حدة السّجال القائم بين أنصار الفصحى والمدافعين عن العاميّة. وقد تعرضنا في ثلاثيّة ديب إلى العديد من الألفاظ الدّخيلة التّي أصبحت جزءاً من العاميّة الجزائريّة وتعبيراً صريحاً عن التّعدد اللّغوي الذّي يميز الواقع اللّغوي الجزائري. ويكون استثمار المأثور الشّفهي في التّرجمة الأدبيّة أحد الحلول المتاحة للمترجمين في مجابهة عقبات نقل الألفاظ والتّعابير ذات الشّحنة الثّقافيّة، وهو ما أثبتته هذه الدّراسة التّي أماطت اللّثام أيضاً عن تكامل الفصحى والعاميّة في نقل النّصوص الأدبيّة الجزائريّة منها والأجنبيّة.

وعلاوة على ما سبق، قدمت النّماذج التّي تطرقنا إليها في ترجمة بروس وطالبي الحجة على إمكانيّة المزج بين العاميّة والفصحى لسد أي فجوات لغويّة تحول دون تحقيق المترجم للأمانة للأصل والتّعبير بدقة عن معنى الأصل.

كما كشف هذا العمل أيضاً عن إمكانيّة كفايّة الفصحى والدّراجة في تشكيل مدونة لسانيّة جزائريّة بحتة تخلو من أي دخيل أجنبي، وأن للشرح والتّعليق من خلال عتبات النّص يمكن أن يسهم في حل إلغاز الألفاظ العاميّة التّي يصادفها القارئ العربي في النّصوص الجزائريّة وذلك ضمانا لانتشار أوسع لهذه النّصوص في الأصل والتّرجمة.

6. قائمة المراجع:

المؤلفات:

باللّغة العربيّة:

1.ابن منظور، جمال الدّين. **لسان العرب** ، الطّبعة الثّالثّة، دار صادر، (بيروت - لبنان: دار صادر، 1414 هـ).

2.بن أبي شنب، محمد. **أمثال الجزائر والمغرب**، دار فليتس، (المديّة -الجزائر: دار فليتس، 2013).

3.دي سانت إكزوبري، أنطوان. **الأمير الصّغير**،ترجمة: لوسيان بروس و زاهيّة طالبي، البرزخ (الجزائر: البرزخ، 2008).

4.ديب، محمد. **الدّار لَكْبيرة**، ترجمة: أحمد بن محمد بكلّي، سيديا، (الجزائر :سيديا، 2011).

5.ديب، محمد. **المنسج**، ترجمة: أحمد بن محمد بكلّي، سيديا، (الجزائر :سيديا، 2013).

6. ديب، محمد. **ثلاثيّة محمد ديب**، ترجمة: سامي الدّروبي، دار الوحدة، (بيروت- لبنان: دار الوحدة، 1985).

7. نعمة أنطوان وآخرون، **المنجد في اللّغة العربيّة المعاصرة**، دار المشرق، الطّبعة الرّابعة،(بيروت- لبنان: دار المشرق، 2013).

باللّغة الأجنبيّة:

1. Bencheneb, Mohamed, Mots Turks et Persns dans le parler Algérien, (Alger : Thala éditions, 2014).

7. Bhabha, H. K. Cultural Diversity and Cultural Differences. Dans B. Ashcroft, G. Griffiths, & H. Tiffin, The Post-Colonial Studies Reader, Routledge (New York : Routledge, 2003). (pp. 206-209)

8. De Saint-Exupéry, A. le petit prince. Dar-El Houda, (Mlila- Algérie: éditions Dar El Houda, 2015).

9. Dib, M. La trilogie Algérie: la grande maison, l'incendie, le métier à tisser. Barzakh, (Alger: Barzakh, 2011).

المقالات:

باللّغة العربيّة

10. يونغ، روبرت ج.س .اضطرابات التّرجمة الثّقافيّة، **تبين للدراسات الفلسفيّة و النّظريات النّقديّة**، مجلد :8، رقم:29، 2019، ص ص 177- 193.

باللّغة الأجنبيّة:

11. Cordonnier, J.-L. Aspects culturels de la traduction : quelques notions clés. Meta , vol.1, N°47, 2002, p.p 38-50.

12. Xu, J. Diversité culturelle : la mission de la traduction. Hermès, La Revue , Vol. 3,N° 49, 2007. p.p185-192.

وثائق:

13. UNESCO. (2005, octobre 20). Convention on the protection and promotion of the diversity of cultural expressions. Convention . Paris.

المداخلات:

14. Nicosia, Aldo. (2016). le petit prince in algerian arabic: a lexical prespective. Dans G. Grigore, & G. Bițună (Éd.), Arabic varities: far and wide (11th International Conference of AIDA, 2015), (pp. 421-430). București: Editura Universității din București.

مواقع الانترنيت:

15. كركود، مليكة (2015)، **الرّوائي المغربي محمد برادة: العاميّة تثري اللّغة الفصحى ولا تضعفها، موقع فرانس 24:**

https://www.france24.com/ar/20150509-ثقافة-روايّة-محمد-برادة-المغرب-أبوظبي-معرض-كتاب (consulté le : 23/03/2021)

16. Bouredji, F. (2008). Le Petit prince en arabe dialectal, un retour aux sources: La traduction parue aux éditions Barzakh est signée Lucienne Brousse et Zahia Talbi. sur : latribune: https://www.djazairess.com/fr/latribune/1482. Consulté le (01/04/2021)

17. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) (S.D), lexicographie :

https://www.cnrtl.fr/ (consulté le : 30/03/2021)

8. هوامش:

(1) تتشكل ثلاثيّة الجزائر **(la trilogie Algérie)** من روايّة الدّار الكبيرة (1952)، الحريق (1954) والمنسج (1957)، الصّادرة عن دار النشر الفرنسيّة سوي **Seuil** بباريس.

(2) محمد ديب، الدّار لَكْبيرة، ترجمة أحمد بن محمد بكلي، دار سيديا، الجزائر، أوت 2011.

(3) محمد ديب، المنسج، ترجمة أحمد بن محمد بكلي، دار سيديا، الجزائر، أوت 2013.

(4) محمد ديب، **ثلاثيّة محمد ديب- النول،** ترجمة سامي الدّروبي، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 1985، ص. 371.

(5) Dib, Mohammed, « le métier à tisser », dans : *la trilogie Algérie*, barzakh, Alger, 2011, p.401.

(6) محمد ديب، المنسج، ترجمة أحمد بن محمد بكلي، مرجع سابق، ص.211 .

(7) Dib, Mohammed, « le métier à tisser », op.cit., p. 319.

(8) محمد ديب، **ثلاثيّة محمد ديب- النول،** ترجمة سامي الدّروبي، مرجع سابق، ص 291.

(9) نعمة أنطوان وآخرون، **المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة**، دار المشرق، الطّبعة الرّابعة، بيروت- لبنان، 2013، ص. 594.

(10) المرجع نفسه، ص. 595.

(11) محمد ديب، المنسج، مرجع سابق، ص. 42.

(12) Dib, Mohammed, « le métier à tisser », *op. cit.*, p. 397.

(13) محمد ديب، ثلاثيّة محمد ديب- النول، ترجمة: سامي الدّروبي، مرجع سابق، ص 367.

(14) محمد ديب، المنسج، مرجع سابق، ص. 203.

(15) Dib, Mohammed, « le métier à tisser », *op. cit.*, p. 323.

(16) محمد ديب، ثلاثيّة محمد ديب- النول، ترجمة: سامي الدّروبي، مرجع سابق، ص. 295.

(17) محمد ديب، المنسج، مرجع سابق، ص. 51.

(18) Dib, Mohammed, « le métier à tisser », *op. cit.*, p. 396.

(19) محمد ديب، ثلاثيّة محمد ديب- النول، ترجمة: سامي الدّروبي، مرجع سابق، ص. 366.

(20) محمد ديب، المنسج، مرجع سابق، ص. 201.

(21) محمد ديب، ثلاثيّة محمد ديب- النول، ترجمة: سامي الدّروبي، مرجع سابق، ص. 272.

(22) محمد ديب، المنسج، مرجع سابق، ص. 13.

(23) **Dib, Mohammed, « la grande maison », dans : *la trilogie Algérie*, barzakh, Alger, 2011, p. 27.**

(24) محمد ديب، الدّار لَكْبيرة، ترجمة أحمد بن محمد بكلي، مرجع سابق، ص 18.

(25) **" lablabî et** لابلابي (لبلبي) **lâblâbî. Pois chiches grillés ; t.**لبلبي **leblèbi « pois rôtis ». voir : Bencheneb, Mohamed, Mots Turks et Persns dans le parler Algérien, Thala éditions, Alger, 2014, p.73.**

(26) محمد ديب، ثلاثيّة محمد ديب- الدّار الكبيرة، ترجمة: سامي الدّروبي، مرجع سابق، ص. 16.

(27) المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

(28) **Dib, Mohammed, « la grande maison », op.cit., p. 71.**

(29) محمد ديب، الدّار لَكْبيرة، ترجمة أحمد بن محمد بكلي، مرجع سابق، ص. 102.

(30) محمد ديب، ثلاثيّة محمد ديب- الدّار الكبيرة، ترجمة: سامي الدّروبي، مرجع سابق، ص.

(31) **« Douro : Ancienne monnaie d'argent espagnole valant cinq pesetas. ». voir : https://www.cnrtl.fr/definition/douro (30/03/2021, 15 :30)**

(32) **Dib, Mohammed, « la grande maison », op.cit., p. 110.**

(33) محمد ديب، ثلاثيّة محمد ديب- الدّار الكبيرة، ترجمة: سامي الدّروبي، مرجع سابق، ص. 90.

(34) محمد ديب، الدّار لَكْبيرة، ترجمة أحمد بن محمد بكلي، مرجع سابق، ص. 169.

(35) دي سانت إكزوبري، أنطوان. **الأمير الصّغير**، ترجمة: لوسيان بروس و زاهيّة طالبي، البرزخ، الجزائر ، 2008، ص. 23.

(36) المرجع نفسه، ص. 17.

□

التّنوع اللغوي واللهجي في المجتمع الجزائري وانعكاساته على التحصيل اللغوي للمتعلم

المجتمع الأغواطي أنموذجا

Linguistic and dialectical diversity in the Algerian society and its implications for the learner's linguistic achievement

كروم لخضر*
بن شتوح عامر**

تاريخ الاستلام: 09/ 04/ 2021 /**تاريخ القبـــول:** 07 / 05/ 2021

ملخّص: تهدف هذه الدراسة إلى التّحقيق في قضيّة التّنوع اللغوي واللهجي ومدى تأثيرها على لغة التّدريس داخل الفصول الدراسيّة، وتعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي التّحليلي؛ وذلك بتناول ماهيّة التّنوع اللغوي والحديث عن واقع التّنوع اللغوي في المجتمع الجزائري، مع تحديد أسباب التّعدد اللغوي في هذا الوسط، ومدى تأثير هذا التّنوع اللغوي على تعلم اللغة لدى المتعلمين في الوسط المدرسي، وتوصلنا إلى أن التّعدد اللغوي ظاهرة لسانيّة يمكن استثمارها بشكل إيجابي باعتبارها مجرد تنوع لغوي يثري اللغة ولا يهدمها.

كلمات مفتاحيّة: اللغة؛ الفصحى؛ العاميّة؛ التّعلم.

Abstract: This study aims to investigate the issue of linguistic and dialectical diversity and the extent of its impact on the language of instruction in the classroom. This study is based on the descriptive and analytical approach. By addressing the meaning of linguistic diversity and talking about the reality of linguistic diversity in Algerian society,

with identifying the causes of linguistic diversity in this milieu, and the extent of the impact of this linguistic diversity on learners in the school milieu, and we concluded that multilingualism is a linguistic phenomenon that can be invested positively as it is just a linguistic diversity that enriches Language and not destroy it.

Keywords: The language; Classical language; keywords; keywords; keywords.

* مخبر علـوم اللسـان جامعـة الأغـواط، الجزائـر، **l.kerroum@lagh-univ.dz** (المؤلف المرسل)

** مخبر علوم اللسـان جامعـة الأغـواط، الجزائـر ، **ameural73@gmail.com**

1. **مقدّمة:** يعتبر الصراع بين اللغة العربيّة الفصحى واللهجات العاميّة من أشد الأزمات التّي تواجه تعليميّة اللغة العربيّة في المدرسة الجزائريّة، ومن أهم القضايا اللغويّة واللسانيّة التّي أثارت الكثير من الجدل لما لهذا التّنوع من انعكاسات على المتعلم والعمليّة التّعليميّة على حد سواء؛ إذ يتأثر المتعلم في نموه اللغوي بلغة مجتمعه ويلقي ذلك بظلاله على اكتسابه للعربيّة الفصحى، وهذه الظاهرة اللغويّة منتشرة بشكل واسع في المدارس الجزائريّة حتى أصبحت تشكل خطرا على العمليّة التّعليميّة، وعلى اكتساب التّلميذ للغته الفصحى التّي تعتبر رمزا من رموز هويته، وأساسا لبناء شخصيته، وتكوين فكره، وتسعى هذه الدراسة إلى التّحسيس بأهميّة اللغة العربيّة الفصحى، وإنقاذها من خطر التّداخل بينها وبين اللهجات العاميّة، من خلال رصد الوضع الاجتماعي والواقع اللغوي المتسم بالتّنوع اللغوي واللهجي، وتأثيره على تعليميّة العربيّة سلبا وإيجابا من خلال دراسة وصفيّة وتحليليّة وإحصائيّة في مجموعة من مدارس التّعليم المتوسط.

مشكلة البحث: كيف يؤثر التّنوع اللغوي واللهجي على الطفل وعلى نمو مكتسباته اللغويّة في مرحلة التّعليم المتوسط؟

- فيم تتجلى انعكاسات هذا التّنوع على تدريس اللغة العربيّة سلبا وإيجابا؟

فرضيات البحث: قد يؤثر تنوع الفصحى مع اللهجات العاميّة على التّحصيل اللغوي للمتعلم لذا يجب الحد من ظاهرة العاميّة التّي تزاحم العربيّة وتقف في وجه تطورها ومسايرتها للحاضر والمستقبل، واستحداث برامج تنمويّة من شأنها ترقيّة الواقع اللغوي العربي عامة.

- إمكانيّة استثمار هذا التّنوع بشكل إيجابي باعتباره مجرد تنوع لغوي يثري اللغة ولا يهدمها من خلال استعمالها بشكل نظامي وواع.

أهميّة البحث: تحديد مدى تحكم تلميذ مرحلة التّعليم المتوسط في لغته العربيّة الفصحى دون استخدام اللهجات العاميّة والاستفادة من ظاهرة التّنوع اللغوي بشكل إيجابي مع توخي سلبياتها.

أهداف البحث: تهدف هذه الدراسة إلى إكتشاف أثر التّنوع اللغوي بين الفصحى واللهجات العاميّة على تعليميّة اللغة العربيّة في مرحلة التّعليم المتوسط وما تحتويه من سلبيات وإيجابيات ومدى استيعاب المتعلم لهذه التّنوع اللغوي.

2. مصطلحات الدراسة

1.2مفهوم الفصحى: لغة: من فصح، والفصاحة: البيان ونقول: "رجل فصيح وكلام فصيح أي بليغ" (ابن منظور، 319، 1994)، "ولسان فصيح أي طليق" (الرّازي، 211، 1988).

أما اصطلاحا فالفصاحة هي طلاقة اللسان، أي الخلوص من عقدة اللسان ويؤكد ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱشۡرَحۡ لِي صَدۡرِي ٢٥ وَيَسِّرۡ لِيٓ أَمۡرِي ٢٦ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي ٢٧ يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ٢٨﴾ (طه:25- 28).

واللغة الفصحى هي التّي توافق المشهور من كلام العرب وسلمت من اللحن والإبهام وسوء الفهم

(عكاشة، 96، 2006)، أو هي اللغة التّي تشتمل على نظام لربط الكلمات بعضها ببعض، وفقا لمقتضيات دلالتّها العقليّة التّي تتضمنها قواعد النّحو، فيمكنها بالشّكل الأيسر والأفضل من التّعبير عن المعاني، فمهما اختلفت زاويّة الحكم على الفصحى فإن مجمل التّعريفات تصب في سياق واحد وهو الطابع المعياري الصارم للغة الفصحى، فهي التّي تخضع لقواعد الإعراب الشّكليّة، وتتحكم فيها الموازين الصرفيّة والصوتيّة. (ساسي، 104، 2009)

2.2 مفهوم اللهجة العاميّة: استخدم مفهوم اللهجة (Dialect) قديما بمعنى اللغة، واللهجة هي اللغة عند علماء العربيّة القدماء، "فلغة تميم ولغة هزيل ولغة طيء التّي جاءت في المعجمات العربيّة لا يريدون بها سوى ما تعنيه كلمة (اللهجة) ؛كما أطلق على اللهجة لفظ "اللحن"، وفي هذا قال أحد الأعراب: "ليس هذا لحني ولا لحن قومي". (الضامن، 32، 1989)

ويجري اليوم استخدام لفظة "اللهجة" بمعنى اللغة العاميّة المقابلة للفصحى، وجاء في المعجم الوسيط أن العَامِّيّة: لغةُ العامة، وهي خلافُ الفُصحَى، واللّغة العاميّة: هي اللُّغة المتداولة بين النّاس، وهي بخلاف اللُّغة الفصحى المستخدمة في الكتابة والأحاديث الرّسميّة والعلميّة. والعامي من الكلام: ما نطق به العامة على غير سنن الكلام العربي، وكذلك: "العاميّة: لغة العامة وهي خلاف الفصحى".

وتأخذ العاميّة تسميات عديدة منها اللغة العاميّة أو المحكيّة أو الدارجة أو اللهجة، ويعرفها الزغلول بأنها: "النّمط الذي يسميه الباحثون الغربيون بالعربيّة الدارجة Colloquial Arabic، أو العربيّة المحكيّة Spoken Arabic، أو اللهجة Dialect، وهي التّي أطلق عليها فيرغسون النّمط المنخفض ورمز له بالحرف (L). وهو النّمط الذي يكتسبه العربي بصورة طبيعيّة في مختلف أصقاع الوطن العربي، ويختلف هذا النّمط باختلاف المناطق الجغرافيّة والجماعات البشريّة المتمايزة. (الزغلول، 60، 1980)

وتميل العاميّة إلى التّبسيط ولاسيما في القواعد حيث تختفي صيغة المثنى تقريبا، وينقص عدد الضمائر وتختفي أوزان الجمع، وحركات الإعراب؛ وهذا يعني أن العاميّة العربيّة غير قادرة على أداء دور ثقافي في مجال المعرفة العلميّة والثقافيّة، وعليه فإنه يجب على المتكلم أن يعود إلى الفصحى ليمزجها بتراكيب عاميّة إن أراد التّعبير عما يقول بشكل أوفى. (الزغلول، 60، 1980)

ويعرّف الأنصاري العاميّة بالقول: "هي اللغة التّي تستخدم في الشّؤون العاديّة ويجري بها الحديث اليومي، لا تخضع لقوانين لأنها تلقائيّة متغيرة، تتغير تبعًا لتغير الأجيال، وتغير الظروف المحيطة بهم". (الأنصاري، 114، 1988)

3. التّنوع اللغوي:

التّنوع اللغوي يقصد به تعدد الصيغ المختلفة في لغة من اللغات. وفي جميع المجتمعات اللغويّة في العامل فروق واضحة في اللفظ والنّحو والمفردات تظهر في كامل المنتسبين إلى تلك اللغة. فمن

جهة هناك فروق واضحة في اللكنة accent أي الطريقة التّي تلفظ فيها مفردات اللغة، ومن جهة أخرى هناك اختلافات ظاهرة في اللفظ والقواعد والمفردات عند النّاطقين للغة ما. وخاصة عندما تكون اللهجة المستخدمة قد تطورت لأسباب اجتماعيّة تاريخيّة وأصبحت نموذجا معياريا ويفهم تنوع اللغة أكثر اختلافا من جهة فرق المكان المستوى الوطني أو الإقليمي .والأشخاص

تتفق المعاجم اللسانيّة على أن التّعدد اللغوي عبارة عن استعمال لغات عديدة داخل مؤسسة اجتماعيّة معينة.

هذه الظاهرة منتشرة في دول كثيرة متقدمة ومتخلفة، ويعود سبب وجودها إلى العوامل نفسها التّي تؤدي إلى ظاهرة الازدواجيّة اللغويّة .وإذا تأملنا الواقع اللغوي في الجزائر فنجد أ ن هناك تعدد لغوي في الاستعمالات اللغويّة المختلفة، ولكل لغة من اللغات المتواجدة في الجزائر ولكل لهجة من اللهجات المختلفة وظيفة خاصة.

وأهم هذه اللغات الموجودة حاليا في الجزائر هي: اللغة العربيّة بشكليها الفصيح والدارج والأمازيغيّة بتأدياتها المختلفة، واللغات الأجنبيّة ومنها الفرنسيّة.

4. أسباب التّنوع اللغوي في الجزائر:

إن علاقة اللغة العاميّة (اللهجة)باللغة العربيّة هي علاقة الخاص بالعام، لأن اللهجة العاميّة ما هي إلا صفات لغويّة تنتمي إلى بيئة خاصة، ومنه يمكن الخوض في معرفة الأسباب في وجود التّنوع اللغوي وانتشار اللهجات العاميّة في نقاط رئيسيّة نوضحها في ما يلي:

4 . 1 أسباب جغرافيّة: إذا كانت البيئة الجغرافيّة واسعة تختلف الطبيعة فيها من مكان لمكان، حيث تفصل الجبال والوديان بين المناطق وهو ما ينتج عنه انعزال مجموعة من النّاس عن مجموعة أخري، فإن ذلك يؤدي عبر الزمن إلى ظهور لهجة تختلف عن لهجة أخري تنتمي إلى اللغة. (الرّاجحي، 7، 1996).

وهو حال البيئة الجغرافيّة في الجزائر، فمساحتها شاسعة وولاياتها كثيرة –ثمانيّة وأربعون ولايّة - وكل ولايّة منفصلة عن الأخرى بنوع من التّضاريس الطبيعيّة التّي تفصل النّاس في مجموعات وقبائل، فأهل الشّرق يتكلمون لهجة غير لهجة الغرب وغير أهل الشّمال والجنوب، وفي المنطقة أيضا تختلف لهجة أهل الرّيف أو المناطق الزراعيّة عن لهجة أهل المدينة.

فالاختلاف الجغرافي في الجزائر له أثر كبير في ظهور اللهجات أو العاميات، فمثلا الطبيعة الصحراويّة بقساوتها أدت إلى نشأة لهجة نلمس فيها قوة وخشونة الأصوات وقوة اندفاعها أثناء النّطق بها، على خلاف أهل الشّمال الذي يتميز برطوبة وعذوبة الجو، فتنشأ لهجة رقيقة فيها ليونة وانخفاض الأصوات في نطقها.

2.4 أسباب اجتماعيّة: تؤثر الطبقات الاجتماعيّة في وجود اللهجات أو العاميات،

فلكل طبقة لهجتها الخاصة التّي يحصل التّفاهم والتّواصل بين أهلها بفضلها، فلغة الطبقة السّطحيّة التّي تطبعها البساطة تختلف عن الطبقة البرجوازيّة التّي يغلب عليها التّكلف والتّصنع، ولو اعتمدنا التّقسيم بحسب المستوى التّعليمي سنجد طبقة المتعلمين وأخرى طبقة الأميّين، أو على مستوى الدخل نجد طبقة الغني والفقير ولكل طبقة اللغة التّي يجب استخدامها لحصول التّفاهم والاتفاق، ويلتحق بذلك أيضا ما نلاحظه من اختلافات لهجيّة بين الطبقات المهنيّة، إذ تنشأ لهجات تجاريّة وأخرى صناعيّة وكذا زراعيّة وهكذا....وهو ما يعرف بالعاميات الخاصة (الرّاجحي، 7، 1996)

4. 3. أسباب تأثر اللغات فيما بينها: يعد الاحتكاك من عوامل التّأثير في اللغات وينتج جراء ذلك تغيير في اللهجة وأبرز مثال على ذلك لغتنا العربيّة قديما حيث حدد اللغويون روعة الفصاحة، فوضعوا لذلك مقاييس من بينها عدم مخالطة المتكلم العربي للسان أعجمي.

أما إذا تحدثنا عن الغزو أو الاستعمار فأكبر دليل هو ما نعيشه في واقعنا اليوم إذ نجد مسميات مختلطة بألفاظ أجنبيّة متعددة؛ لأن الجزائر عاشت تحت هيمنة الاستعمار (منذ عصور ما قبل التّاريخ) ومازال التّأثير اللغوي بارزا إلى يومنا هذا. حيث يقول فندريس: تطور اللغة المستمر في معزل عن كل تأثير خارجي يعد أمرا مثاليا لا يكاد يتحقق في أيّة لغة بل على العكس من ذلك فإن الأثر الذي يقع في لغة ما من لغات مجاورة لها كثيرا ما يلعب دورا هاما في التّطور اللغوي (الرّاجحي، 7، 1996)

4. 4. أسباب فرديّة: بحكم المميزات الصوتيّة لكل فرد أثناء القيام بالعمليّة الكلاميّة ينتج لنا لكل فرد طريقة خاصة تجعله مختلفا عن الآخرين تظهر في لغته، فاختلاف الأفراد في النّطق يؤدي مع مرور الزمن إلى نشأة اللهجة وتطورها؛ ومنه فالميل العام داخل المجتمع لهذه الاختلافات الفرديّة في الكلام يؤدي بالضرورة إلى نشأة اللهجات المتعددة.

كما أن الأخطاء اللغويّة التّي يقوم بها الأطفال في مرحلة النّمو الذهني في استعمالهم للألفاظ بالطريقة غير الصحيحة أو استعمال قاموس خاطئ دون أن يجدوا التّقويم اللغوي من طرف الأولياء أو المعلمين تصبح عادات كلاميّة تنشئ لنا لهجات ".

5 التّنوع اللغوي في المجتمع الجزائري:

يعتبر المجتمع الجزائري من بين المجتمعات المصنفة لغويا ذات اللغة المميّزة (يونس، 1983، صفحة 49)؛ باعتباره يتوفر على عدة لغات محليّة مستعملة من قبل أفراد المجتمع، حيث يُعْتَرَفُ بلغتين وطنيتين رسميتين هما: اللغة العربيّة واللغة الأمازيغيّة، لكن اللغة العربيّة هي الأكثر انتشارا واستخداما في التّعليم والإدارة والإعلام وبعض القطاعات الاقتصاديّة والمعاملات الرّسميّة ولاحظنا أن المجتمع نظرا لظروف تاريخيّة واجتماعيّة، له خصوصيّة لغويّة كسائر المجتمعات التّي تقاسمه نفس المعطيات، ومنه:

5. 1- اللغة الأولى لأفراد المجتمع الجزائري:
نظرا لتنوع التّركيبة الاجتماعيّة والثقافيّة للمجتمع الجزائري لا يمكن لنا التّسليم بأن هناك لغة أم واحدة لكل أفراد المجتمع الجزائري بل هناك نوعان من لغة الأم وهما:

أ- العربيّة العاميّة :وهي مرتبطة أساسا باللغة العربيّة الفصحى وإن اختلفت في بنيتها قليلا أو كثيرا عن اللغة الرّسميّة، وخاصة في الأداء الصوتي اللغوي ولأهميّة هذه الخاصيّة النّطقيّة سميت باللغة المحكيّة وتستعمل في قضاء الحاجات التّواصليّة اليوميّة بعيدا عن المستوى الرّسمي، وتتنوع بتنوع المناطق داخل الوطن الواحد كالجزائر مثل: (العاميّة العاصميّة نسبة لسكان الجزائر العاصمة)،(العاميّة الوهرانيّة) و(العاميّة القسنطينيّة) و(العاميّة العنابيّة) وغيرها، فاللهجات العربيّة في الجزائر تتنوع وتختلف حسب ظروف وخصوصيّة كل منطقة لذا يمكن تصنيفها إلى أربعة أصناف:

1- الصنف الشّرقي والخاص بمنطقة الشّرق القسنطيني

2- الصنف المركزي (الوسط) خاص بمنطقة العاصمة والوسط الجزائري

3- الصنف الغربي في منطقة وهران

4- الصنف الصحراوي في المناطق الصحراويّة

وتعود أسباب اختلاف اللهجات الجزائريّة وتعددها إلى الأسباب الآتيّة:

- شساعة مساحة الجزائر "اتساع رقعة الجزائر وامتدادها جعل استعمال لهجة واحدة أمرا مستحيلا." (سعد الله، 1998، صفحة 16)

- طبيعة وسياسة أنظمة الحكم الاستعماريّة التّي مرت على الجزائر فمن نظام استعماري إلى آخر ولكل وسائله ولكنها تشابهت في فرض سياسة العزلة وغلق الأبواب بين منطقة وأخرى "وهذا الوضع كله قد ساعد على بقاء اللهجات مجهولة عن بعضها البعض" (سعد الله، 1998، صفحة 16).

- والعامل الآخر في اختلاف اللهجات هو اختلاف لهجات القبائل الفاتحة

ب- اللغة البربريّة أو الأمازيغيّة: وهي أولى لغة مكتسبة لدى غالبيّة سكان شمال إفريقيا، وتعد اللغة الأم لسكان بني مازيغ، وتستعمل الأمازيغيّة في الخطاب الشّفوي اليومي وفي الحوارات والاتصالات الحياتيّة الطبيعيّة، وهذه اللهجات كلها تعتبر لغة أولى بالنّسبة للأطفال الجزائريين الذين يكتسبونها منذ ميلادهم وتشكل الرّصيد اللغوي والخبرات الأوليّة المكونة للبنيتهم المعرفيّة.

وقد أصبحت اللغة الأمازيغيّة اللغة الوطنيّة الثانيّة بعد اللغة العربيّة في الجزائر ابتداء من سنة 2002م، والأمازيغيّة هي الأخرى تحتوي على عدة لهجات تشكل عناصر مكونة للكثير من

مناطق الوطن وهذه اللهجات هي: (شاكر، 2003، صفحة 12).

1- القبائليّة: وهي اللغة الأمازيغيّة الأكثر انتشارا وتعد منطقة القبائل أهم منطقة ناطقة بالأمازيغيّة وهي ذات مساحة محدودة لكن كثافتها السّكانيّة جد مرتفعة، ويحتمل أن تعد لوحدها ثلثي الجزائريين النّاطقين بالأمازيغيّة، وتشمل منطقة القبائل: بجايّة وتيزي وزو، مع وجود أقليات في المحور الممتد من سطيف إلى العاصمة ويضم (سطيف، برج بوعريريج، البويرة، العاصمة)

2- الشّاويّة :وهي اللغة التّي يتحدث بها مجموعة من السّكان الأمازيغ القاطنين بجبال الأوراس ضمن ولايات: (باتنة، أم البواقي، خنشلة، تبسة،والجهة الجنوبيّة من سطيف)

3- الطواريقيّة: يتحدث بها الطوارق وهم قبيلة كبيرة موزعة بين الجزائر وليبيا والنّيجر،لا يتعدى عدد المتحدثين بها بضع عشرة آلاف نسمة

4- الشّلحيّة :وهي لغة السّكان المتمركزين في مناطق متفرقة كتيبازة، ومدن الشّريط المحاذي للمغرب الأقصى كمغنيّة، ولهم امتدادات عاليّة في المغرب

5- الميزابيّة :وهي اللغة التّي يتحدث بها سكان بني ميزاب في غردايّة، والمدن الإباضيّة الأخرى من الجنوب الجزائري

وتمثل هذه الأقسام اللهجات الأكثر استعمالا من قبل المجموعات النّاطقة بالأمازيغيّة، مع وجود أقليات أخرى، واللغات الأمازيغيّة لغات شفويّة بمختلف لهجاتها ولكن هذا لا يعني عدم وجود كتابة لهذه اللغات حيث كتبت الأمازيغيات بحروف اللغة القبائليّة المسماة التّيفناغ، وتسعى بعض التّيارات المهتمة بالأمازيغيّة إلى إيجاد كتابة علميّة موحدة.

ولأن التّداخل اللغوي ظاهرة طبيعيّة وهو سنة التّأثير والتّأثر وسلوك لغوي طبيعي يمارس على مستوى احتكاك اللغات تعبيرا عن التّفاعل الاجتماعي، فإننا ومن منظور آخر نرى تأثير اللغة العربيّة على مختلف اللهجات الأمازيغيّة، فمنذ ثلاثة عشر قرنا كان البرابرة على اتصال دائم مع العربيّة ويظهر تأثير اتصال العربيّة على مختلف اللهجات الأمازيغيّة في مختلف المناطق النّاطقة بها لا سيما في المجال المفرداتي، وعليه تأخذ الاستعارات العربيّة نسبة هامة وتتجسد على مستوى المفردات اللغويّة أيضا.(سيدي محمد، التّعدديّة اللغويّة في الجزائر، 2017، صفحة 142)

ويضاف إلى ما ذكرنا اعتماد اللغة الأمازيغيّة كلغة وطنيّة، إذ يمكن للأشخاص من مختلف مناطق الوطن تسجيل أبنائهم بصفة اختياريّة من أجل تعلّمها، وهي تعتبر لغة ثالثة بالنّسبة لمتعلميها، باعتبار أنها تأتي بعد اكتساب اللغة الأولى وتعلم اللغة العربيّة الفصحى، وهي لغة جديدة (ثانيّة) حتى بالنّسبة للناطقين باللهجات المنحدرة منها كالقبائليّة والشّاويّة والميزابيّة لوجود مفردات وقواعد غير مألوفة ولا موجودة في لغاتهم الأولى.

5. 2- اللغة الثانيّة لأفراد المجتمع الجزائري:
نظرا للظروف التّاريخيّة والاستعماريّة التّي عاشتها الجزائر فقد ورثت وضعا لغويا مختلفا عن واقع بعض الدول العربيّة الأخرى.

أ- اللغة العربيّة الفصحى: تعتبر اللغة العربيّة الفصحى أول لغة ثانيّة بالنّسبة للجزائريين، يتم تعلمها في المدرسة منذ سن الدخول إلى المدرسة، وهي اللغة الوطنيّة الرّسميّة الأولى.

سادت اللغة العربيّة الفصحى بلاد الجزائر منذ قدوم الفاتحين إلى الشّمال الإفريقي واعتناق أهله الدين الإسلامي فكان هذا التّعريب للمنطقة قد تم على مدى سنين عديدة، ومنذ ذلك الحين امتزج التّواجد العربي مع البربري وأصبحت اللغة العربيّة لغة الجزائريين لتكون بذلك اللغة الوطنيّة الرّسميّة للبلاد، وهذا يرجع إلى مجموعة من الخصائص التّي تتميز بها هذه اللغة، التّي استمدت قداستها من قداسة الدين الإسلامي الذي اعتنقوه بحب حيث كانت ولا تزال اللغة العربيّة لغة متطورة في مختلف مستوياتها اللغويّة الصوتيّة والصرفيّة، والتّركيبيّة وكذا الدلاليّة، إضافة إلى معجمها اللغوي المتميز كما وكيفا.

" وعندما احتلت الجزائر من طرف فرنسا لم يتردد المستعمر الفرنسي في تعطيل عمل المراكز الثقافيّة العربيّة كالمدارس والجوامع والزوايا التّي كانت قائمة في البلد، فحول البعض منها إلى معاهد للثقافة الفرنسيّة، وبعضه سلمه إلى الهيئات التّبشيريّة المسيحيّة ". (تركي، 1981، صفحة 95)، وعلى الرّغم من هذا بقيت الفصحى تقاوم في بعض الزوايا التّي يسمح لها بالنّشاط التّعليمي، وكانت المساجد الرّسميّة قد حافظت أيضا على اللغة العربيّة الفصحى إلى حد كبير(سعد الله، 1998، صفحة 15).

ومجهودات هذه الزوايا والمساجد في تعليم اللغة العربيّة ونشرها بين الجزائريين كانت سببا مباشرا في نجاح عمليّة التّعريب التّي خاضتها الجزائر بعد الاستقلال، والتّي كانت محاولة لإعادة الاعتبار للغة العربيّة بعد أن همشها الاحتلال، وحاول القضاء عليها لطمس الهويّة العربيّة الجزائريّة.

6. إجراءات الدراسة:

6. 1منهج البحث وطريقته: اعتمدنا في هذه الدراسة الميدانيّة على المنهج الوصفي التّحليلي، وهذا حتى تكون الدراسة أكثر علميّة وموضوعيّة، كما قمنا بزيارات ميدانيّة استفدنا منها بعض النّتائج الواقعيّة لاستفساراتنا واستبياناتنا التّي دعمت الجانب التّطبيقي لدراستنا.

6. 2حدود الدراسة: لكل دراسة حدود تقف عندها، وقد أعددنا محددات الدراسة في النّقاط التّاليّة والتّي يتوقف عندها تعميم نتائج هذه الدراسة، وتتمثل حدود الدراسة الحاليّة فيما يلي:

أ- الحدود المكانيّة: اقتصرت الدراسة على المتوسطات بولايّة الأغواط

ب- الحدود الزمنيّة: أجريت هذه الدراسة في السّنة الدراسيّة 2020/2019 وبالتّحديد في الفترة الممتدة من 10 الى28 نوفمبر 2019.

6. 3- عينة الدراسة: تعتبر مرحلة تحديد عينة البحث من أهم الخطوات المنهجيّة في البحوث التّربويّة والاجتماعيّة، حيث تتطلب من الباحث دقة بالغة إذ هي التّي تحدد كفاءة النّتائج، وقد تم اختيارها بالطريقة العشوائيّة البسيطة

-العينة المحددة لإجراء الدراسة الميدانيّة الخاصة بالاستبانة الأولى والمتمثلة في أساتذة التّعليم المتوسط ذكورا وإناثا من خريجي الجامعة والمعاهد الذين تتراوح خبرتهم المهنيّة بين 3 سنوات و 28سنة. وقد بلغ عددهم 22 وزعت عليهم الاستبيانات تم استرجاع 21 استبيان منها، وهو ما يمثل نسبة. 95.45%من مجمل البحث؛ وهي نسبة مقبولة في البحوث؛ وهذا يعني أن نسبة الهدر بلغت 4.55%

أما الاستبانة الثّانيّة فوجهت لتلاميذ التّعليم لمتوسط وعددهم 130 تلميذاً من مختلف المستويات وتتراوح أعمارهم بين 10 سنوات الى 17 سنة.

6. 4- طريقة إجراء البحث: طبقت المنهج الكمي في إقامة الاستبانة حيث قمت بوضع نوعين من الأسئلة المغلق والمفتوح. باختصار أن أسئلة الاستبانة بالطريقة المغلقة والمفتوحة وهما اللتان تحتويان على الإجابة المحددة وهي بشكل (نعم/ لا/احيانا) وكذلك يمكن المستجوبون يبينون أجوبتهم بشكل إطار عام. وانطلاقا من ذلك، استعملت المنهج الكيفي في المقابلة أي جهزت أنماط الأسئلة بالطريقة المفتوحة.

تم توزيع الاستبيان على مختلف المتوسطات التّابعة لولايّة الأغواط والبالغ عددها 4 متوسطات ثم جمع ما أمكن منها، وفي الجدول(1) تفصيل ذلك.

الرقم	اسم المتوسطة (مكان إجراء الدراسة)	عدد الأساتذة فيها	عدد الاستبيانات المسترجعة منها
1	متوسطة حمية قويدر	3	3
2	متوسطة الرق الحاج	4	4
3	متوسطة المصالحة	6	5
4	متوسطة طنجاوي الحاج	5	5
5	متوسطة داودي ناصر	4	4
	المجمـــوع	22	21

الجدول رقم (1) بيان أماكن التّي استرجع منها الاستبانة الموجه لأساتذة اللغة العربيّة للمتوسطات

الرقم	الفقرة	نعم		أحيانا		لا		المتوسط الحسابي
		ت	%	ت	%	ت	%	
1	هل تتحدث مع التلاميذ باللغة العربية الفصحى فقط؟	17	80.95	4	19.05	0	0	2.81
2	هل لاستعمال العامية دور إيجابي في النظام التعليمي؟	9	42.85	4	19.05	8	38.1	2.05
3	هل ترى ان استعمال اللغة العامية يوصل الفكرة ويطور الجانب اللغوي لدى التلميذ بشكل جيد؟	7	33.33	8	38.1	6	28.58	2.05
4	هل تواجهكم صعوبات اثناء شرحكم للدرس باللغة الفصحى؟	10	47.62	4	19.05	7	33.33	2.14
5	هل يظهر نوع من الازدواجية اللغوية عند نطق التلميذ باللغة العربية؟	14	66.66	4	19.05	3	14.28	2.52
6	هل حاولت ان تفرض على التلاميذ اللغة العربية الفصحى داخل حجرة الدرس لتحسين الاداء اللغوي؟	15	71.42	4	19.05	2	9.52	2.62
7	هل يفرض المجتمع عامينه على التلميذ في الوسط المدرسي؟	12	57.14	5	23.80	4	19.05	2.38
8	اسباب تدني المستوى هو استعمال العامية لدى تلاميذ	11	52.4	5	23.80	5	23.80	2.29

الجدول رقم (2) التّكرارات والنّسب المئويّة والمتوسطات الحسابيّة لاستبيانات عينة الدراسة الخاصة بأساتذة اللغة العربيّة

تحليل نتائج الجدول 2:

يتضح من خلال الجدول 2 أن معظم الأساتذة يتحدثون مع تلاميذهم بالفصحى وهذا بنسبة 80.95 ٪ والمتوسط الحسابي 2.81، في نفس الوقت تعتبر نسبة 42.85٪ منهم أن استعمال اللهجة العاميّة له دور إيجابي في النّظام التّعليمي ونسبة 33.33 منهم تعتبر ان العاميّة يمكن ان توصل الفكرة للتلميذ وهذا بمتوسط حسابي 2.05 ومن هنا يعتبر الأساتذة أن العاميّة لها دور ثانوي في إيصال المفهوم للتلميذ دون الإفراط من استعمالها لأن هذا قد يؤدي الى اهمال الفصحى.

❖عينــة الدراســة الخاصــة بتلاميــذ الطــور المتوسط

الفئة	التكرار	النسبة
ذكر	60	%46.15
أنثى	70	%53.85
المجمـــوع	130	%100

جدول رقم (3): توزيع عينة الدراسة حسب الجنس

❖ **التّعليق والتّفسير:**

يمثل هذا الجدول نسبة الإناث التّي تتراوح 53.85٪والنّسبة المتبقيّة من عينة البحث تمثل 46.15٪ من الذكور ويحيل إلى مدى رقي التّفكير بالنّسبة للسنوات السّابقة، التّي حرمت فيها الإناث من التّعلم.

الرقم	الفقرة	نعم		احيانا		لا		المتوسط الحسابي
		ت	%	ت	%	ت	%	
1	أفضل أن أدرس العامية و الفصحى معا	74	56.92	23	17.7	33	25.4	2.32
2	أجد الإختلاف كبيرا بين العامية و الفصحى	66	50.76	39	30	25	19.24	2.32
3	استخدم العامية في حياتي الاجتماعية	72	55.38	35	26.92	23	17.70	2.38
4	افضل الحديث بالعامية خارج الصف	80	61.53	20	15.38	30	23.07	2.38
5	تشكل العامية صعوبة في تعلم اللغة العربية الفصحى	60	46.15	10	7.70	60	46.15	2.00
6	افضل الدراسة بالعامية	45	34.63	15	11.53	70	53.84	1.81
7	اتخجل في التواصل باللغة العربية الفصحى	70	53.84	35	26.92	25	19.23	2.35
8	هل تجد متعتك في الحديث بالفصحى ؟	55	42.30	41	31.53	34	26.15	2.16
9	هل تتكلم الفصحى في فناء المدرسة مع زملائك؟	48	36.92	22	16.92	60	46.16	1.91
10	هل تستعمل الفصحى في المنزل ؟	31	23.84	62	47.7	37	28.47	1.72

الجدول رقم (4) التّكرارات والنّسب المئويّة والمتوسطات الحسابيّة لاستبيانات عينة الدراسة الخاصة بتلاميذ الطور المتوسط

تحليل نتائج الجدول 4:

يتضح من خلال الجدول 4 أن معظم التّلاميذ الدراسة بالفصحى والعاميّة وهذا بنسبة 56.92٪ ، كما أن نصف التّلاميذ 50.76 ٪ يعتبر الألفاظ العاميّة تختلف اختلاف كبير عن الفصحى مما يصعب تعلمها ، والشّيء الأخطر أن نسبة 53.84٪ تفضل الدراسة بالعاميّة وهذا لأن تدريس الفصحى للتلاميذ يأتي بطرق وأساليب صعبة وأحيانا مبهمة مما خلق نفور لدى التّلاميذ ، كما قد يسهم العامل النّفسي في ذلك والدليل أن نسبة 53.84٪ تخجل من التّواصل باللغة العربيّة الفصحى.

7. انعكاسات التّنوع اللغوي واللهجي على التّحصيل اللغوي للمتعلم:

يتعلم الطفل في المدرسة الجزائريّة اللغة العربيّة الفصحى، ويمارس في محيطه الاجتماعي اللغة العاميّة أو الأمازيغيّة وأحيانا الفرنسيّة، فهو يتأرجح بين ثلاثة مستويات ويخلط المتعلم بين نظام اللغة العربيّة الفصحى، وبين نظام العاميّة أو اللهجات الأخرى المنتشرة في المحيط اللغوي للمتعلم، أو قد يخلط بين نظام الفصحى ونظام اللغات الأجنبيّة ، أو بين اللهجات العاميّة ونظام اللغات الأجنبيّة.

1- **انعكاساتها السّلبيّة:** إن إقرار الازدواجيّة اللغويّة داخل البيئة التّعليميّة إجراء له مخاطره الكبرى التّي تتمثل أساسا في ظاهرة التّهجين اللغوي، أو التّشويه اللغوي، إذ يفرز الجمع بين الفصحى والعاميّة نوعا من الاغتراب اللغوي والثقافي حيث يوضع الفرد بين عالمين متناقضين ويمكن إيجاز التّأثيرات السّلبيّة فيما يلي:

1- تحدث خلطا لغويا في مستويات متعددة في المنطوق والمكتوب.

2- حصول الاستيعاب النّظري والإتلاف التّطبيقي لانعدام التّكامل الإيجابي بين المدرسة والمجتمع أي الفصحى والعاميّة.

3- عدم التّحكم في استعمال اللغة لغياب المناخ المناسب.

4- حصول التّداخل بينهما عفويا في التّعلم

5- مزاحمة العاميّة للفصحى، ومحاولة التّمرد عليها في ظل غياب فقه العاميّة والفصحى لدى المعلم والمتعلم.

6- لتعلم العربيّة الفصحى لابد من بيئة فصيحة لأن اللغة نظام واستعمال.

7- الازدواجيّة اللغويّة أفقدت الكثير من جماليّة وبراعة العربيّة وتسربت على إثرها الكثير من الأخطاء الشّائعة منها ما جُمِعَ في معاجم خاصة.

8- الازدواجيّة اللغويّة ولدت حلولا في غير صالح الفصحى منها ما يسمى بحل الإلغاء للكثير من الأساليب الفصيحة بحجة عدم الاستعمال أو بحجة التّطوير، كما ولدت خطرا

تمثل في الانحراف عن الفصحى وشيوع ظاهرة اللحن بها.

9- ترك نظرة سلبيّة تتمثل في صعوبة العربيّة وتعقد قواعدها وعليه لا بد من البحث عن البديل الأسهل ولا يتأتى ذلك إلا بالعاميّة لغة الاستعمال العام (برماد، 2018، صفحة 60).

2- **انعكاساتها الإيجابيّة: أهم** التّأثيرات الإيجابيّة للتنوع والتّعدد اللغوي نحصرها فيما يلي:

1- مسايرة روح العصر وعدم التّخبط في الممارسات اللغويّة القديمة؛ بما أن اللغة وسيلة اتصال بين أفراد المجتمع وكذا وسيلة التّفاهم في أغراض قد تكون عرضة للتغيير والتجديد لذلك على اللغة أن تتميز بنوع من المرونة والحركة لتمكن النّاطقين بها من عدم الوقوع في الأخطاء اللغويّة.

2- اتساع متن اللغة وحضور ألفاظ جديدة تثري القاموس العربي، وكذا نقل الخبرة من لغة الأم إلى لغة الهدف.

3- تساعد على النّمو الفكري لدى الفرد، وتنمي مهاراته الذهنيّة واستعداداته العقليّة.

4- اكتساب لغة ثانيّة في مرحلة مبكرة.

5- اكتساب الطفل للكفاءات الفرديّة.

6- تساعد على معرفة الفرق بين اللغتين وبالتّالي فهم العربيّة الفصحى؛ فاستخدام اللغة العربيّة مع اللغة المحليّة لتدريس التّلاميذ في المدارس يعينهم على معرفة الفرق بين اللغتين، خاصة قواعدهما وأسلوبهما الأدائي، وطبيعة كل منهما من حيث التّركيب والوظيفيّة.

7- تقويّة ثروات التّلاميذ اللغويّة في العربيّة الفصحى من خلال ثنائيّة لغة التّعليم.

وقد تسهل ازدواجيّة اللغة تعليم اللغة العربيّة وقواعدها المعدة؛ حيث يستفيد هؤلاء التّلاميذ من لغتهم الأولى من ناحيّة تعليم قواعد اللغة العربيّة.

عندما يتعلم المتعلم اللغة الثانيّة تأتي معه اللغة الأولى، وعادات لغويّة معينة، حيث يكون ذلك على مستوى الجوانب الصوتيّة والصرفيّة والنّحويّة والدلاليّة والثقافيّة. فتؤثر اللغة الأولى في تعلم اللغة الثانيّة تأثيرا يختلف من حالة إلى أخرى، فحيثما تشابه اللغة الأولى واللغة الثانيّة يكون الانتقال إيجابيا (positive transfer)، وفي هذه الحالة يسهل تعلم اللغة الأولى تعلم اللغة الثانيّة، والنّتيجة تسهيل وأداء صحيح، وكلما زاد التّشابه بين اللغة الأولى واللغة الثانيّة، زاد الانتقال الإيجابي وقلّ الانتقال السّلبي، أي زادت الأداءات الصحيحة وقلت الأداءات الخاطئة وأسرع في اكتساب اللغة الثانيّة.

ولاحظنا من خلال رصدنا للواقع اللغوي في المجتمع الجزائري أن إتقان الفرد للغة الأولى يسهل عليه تعلم اللغة الثانيّة، لأنه يكتسب خبرة في تعلم اللغة بشكل عام، ولقد تبين أن الأطفال الذين يتعلمون اللغة الثانيّة قبل إتقان اللغة الأولى يعانون مع اللغة الأولى واللغة الثانيّة على حد سواء ويضعفون في اللغتين معا، ولهذا فإن تعليم اللغة

الثانيّة بعد إتقان اللغة الأولى قرار في صالح اللغتين في آن واحد.

8. خاتمة: من خلال تتبعنا لظاهرة ازدواجيّة الفصحى والعاميّة وانعكاسها على التّحصيل اللغوي للطفل في المرحلة التّعليم المتوسط توصلنا إلى النّتائج التّاليّة:

-الازدواجيّة اللغويّة ظاهرة لسانيّة طبيعيّة تتميز بها جل لغات العالم، وهي ظاهرة مستفحلة في الجزائر لدرجة كبيرة بحيث تشكل خطرا جسيما على اللغة العربيّة الفصحى إحدى مقوماتنا الأساسيّة ورمزا من رموز هويتنا.

-تخبط التّلميذ في مرحلة التّعليم المتوسط بين الفصحى والعاميّة مما يؤثر تأثيرا سلبيا على نموه اللغوي وحتى على تحصيله الدراسي.

-تعكس الازدواجيّة اللغويّة آثارا سلبيّة على النّمو اللغوي للطفل مما يؤثر في بناء شخصيته وأدائه إذ أنه يبدو قلقا ضعيف الشّخصيّة، ضيق الأفق، مترددا، غير قادر على حسم الأمور، كما أنها تقلل من إبداعه الفكري وإنتاجه العلمي.

-تحمل المعلم لجانب كبير من المسؤوليّة في تفشي ظاهرة الازدواجيّة اللغويّة في الوسط المدرسي، بسبب ضعف التّكوين عند بعضهم، واستعمالهم للعاميّة في التّدريس، وعدم اهتمامهم بلغة التّلميذ بقدر اهتمامهم بالمضمون وبالمعلومة، فالمعلم نموذج يقتدى به إذا لم يكن صارما في استعمال الفصحى استطاع نشر العاميّة بشكل خاطئ، مما يجعل المتعلمين يقلدونه

-تلعب الأسرة بصفة خاصة والمحيط الاجتماعي بصفة عامة دورا هاما في تنميّة المهارات اللغويّة لدى الأطفال، لذا إن لم تستطع الأسرة إكمال ما بدأت به المدرسة سينعكس ذلك سلبا على استخدام الفصحى، وبالتّالي إعاقة نموه اللغوي.

-يسهم المستوى الثقافي للوالدين إسهاما كبيرا في إكساب الأبناء اللغة العربيّة من خلال خلق جو لغوي أثناء التّواصل معهم بتحفيظهم القرآن وبسرد القصص مثلا لإثراء رصيدهم اللغوي وتنميّة مهاراتهم.

-النّهوض باللغة العربيّة الفصحى لا يكون إلا بالحد من ظاهرة الازدواجيّة اللغويّة التّي تزاحمها وتقف في وجه تطورها ومسايرتها للحاضر والمستقبل، واستحداث برامج تنمويّة من شأنها ترقيّة الواقع اللغوي العربي عامة.

-إمكانيّة استثمار الازدواجيّة اللغويّة بشكل إيجابي باعتبارها مجرد تنوع لغوي يثري اللغة ولا يهدمها من خلال استعمالها بشكل نظامي وواع.

يمكن أن نستعين بالازدواجيّة اللغويّة في تقريب المعلومة للتلميذ وبسطها بين يديه بأسهل الطرق وأسرعها، لكن ليس في كل الأحوال والظروف.

وهناك بعض الاقتراحات والتّوصيات للحد من هذه الظاهرة:

-تجنب الأساتذة استعمال ألفاظ عاميّة أثناء تقديمهم للدروس.

-تعويد التّلاميذ من استعمال ألفاظ العاميّة أثناء إجابتهم على الأسئلة.

-يجب أن تكون الأمثلة المختارة للتلاميذ مستوحاة من المحيط الخارجي لهم وتجاربهم اليوميّة وبلغة عربيّة فصيحة.

-ينبغي للهيئات الخاصة أن تهتم بتكوين المعلمين تكوينا علميا فعليا لكي يوظفوا كفاءاتهم لصالح التّلميذ.

9. قائمة المراجع:

-أمين يونس (1983)، اللغة الأجنبيّة تعليمها ودورها الحالي"، مجلة الخليج العربي، السّعوديّة، العدد6، ص: 49.

-الأنصاري، محمد جابر (التّعريب الجامعي وحتميّة المقاربة الميدانيّة أربعة اعتبارات اساسيّة لحسمها، رسالة الخليج العربي، 1988.

-بلعيد صالح.، دروس في اللسانيات التّطبيقيّة، دار هومة، الجزائر، 2000م.

- ابن جني أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النّجار،دار الشّؤون الثقافيّة العامة، ط 2، ج 1.

-الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ج6.

-حاتم صالح الضامن، علم اللغة، بيت الحكمة، جامعة بغداد، بغداد، 1989.

-الرّاجحي عبده، اللهجات العربيّة في القرارات القرآنيّة، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة، 1996،

-الرّازي عبد القادر، مختار الصحاح، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1988.

-الزغلول محمد راجي.. ازدواجيّة اللغة. نظرة في حاضر اللغة العربيّة وتطلع نحو مستقبلها في ضوء الدراسات اللغويّة. مجلة مجمع اللغة العربيّة الأردني الأردن: مجمع اللغة العربيّة الأردني. 1980م

- ساسي عمار، اللسان العربي وقضايا العصر، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2009.

- سعد الله أبو القاسم، ، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، ج8. 1998م.

- سيدي محمد بلقاسم، ديسمبر، التّعدديّة اللغويّة في الجزائر، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، جامعة المسيلة، العدد:2، 2017.

- شاكر سالم، ، الأمازيغ وقضيتهم في بلاد المغرب المعاصر، ترجمة حبيب الله منصوري، دار القصبة للنشر، الجزائر، 2003م.

-عباس المصري، عماد أبو الحسن الازدواجيّة اللغويّة في اللغة العربيّة. المجلة اللغة العربيّة. فلسطين:كليّة أكاديميّة للتربيّة القاسميّة. 2014م.

-العتوم مهى محمود، ، الازدواجيّة اللغويّة في الأدب -نماذج شعريّة تطبيقيّة - مجلة اتحاد الجامعات العربيّة للآداب، المجلد 4، العدد:1، ، 2007م.

-العزم عبد الغني.، المعجم الغني. دار الكتب العلميّة بيروت، 2013م.

-عكاشة محمود، علم اللغة مدخل نظري في اللغة العربيّة، دار النّشر للجامعات، القاهرة، 2006.

-الفيروز ابادي، القاموس المحيط، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، دار المعرفة، بيروت، ط4، 2009، ج 3

-المسدي عبد السّلام، اللسانيات من خلال النّصوص، دار الكتب التّونسيّة للنشر، ط1، 1984،

-ابن منظور جمال الدين محمد بن بكر.. لسان العرب. دار صادر بيروت: 1994م.ج2.

التّنوع اللغوي والثقافي في الجزائر وسبل تعزيزهما

المفاهيم والعلاقات

Linguistic and Cultural diversity in Algeria and ways to promote them.

Concepts and relations

ط.د. خديجة حمداوي*

تاريخ الاستلام: 09 / 04/ 2021/**تاريخ القبـــول:** 11 /05/ 2021

ملخّـص: يعـالج هـذا المقـال ظـاهرة التّنـوع اللغوي، بوصفها وضعا طبيعيا تشهده كل بلدان العالم وتفرضه الضرورة الإنسانيّة تحت مسمى التّنوع الثّقافي، والذي أقرته منظمة اليونسكو العالميّة الكافلة لحقوق الإنسان واحترام حرياته وهويته في ظلّ تعدديّة لغويّة وثقافيّة طبيعيّة والجزائر على غرار تلك البلدان تعيش تنوعا لغويا ثقافيا، لذلك يهدف هذا المقال إلى معالجة أهم المفاهيم والعلاقات التّي تتعلق بالتّنوع اللغوي والثّقافي، وكذا إبراز سبل تعزيزه في الجزائر تحقيقا للتكامل والتّقارب بين مختلف المجتمعات اللغويّة فيه وانفتاحا على الآخر في إطار الحضارة الإنسانيّة والمجتمع الصناعي والعولمة والتّقدم التّكنولوجي، وعلى هذا الأساس جاءت هذه الورقة البحثيّة معنونة بـ"**التّنوع اللغوي والثّقافي في الجزائر وسبل تعزيزهما _المفاهيم والعلاقات_**"

ومن أهم النّتائج التّي توصّل إليها المقال هو تأكيد العلاقة بين اللغة والثّقافة وأنّ كل تنوع لغوي يعبر في الحقيقة عن تنوع ثقافي، وأنّ التّرجمة والإعلام ومواقع التّواصل الاجتماعي من أبرز السّبل التّي تسهم في تعزيز التّنوع اللغوي الثّقافي في الجزائر.

كلمات مفتاحيّة: اللغة_ الثّقافة_ التّنوع اللغوي_ التّنوع الثّقافي_ الحقوق اللغويّة.

Abstract: This article addresses the phenomenon of linguistic diversity, as a natural situation experienced by all countries of the world and imposed by human necessity in the name of cultural diversity, Adopted by UNESCO World Organization for Human Rights and

*جامعة محمد الصديق بن يحيى، جيجل، الجزائر،
khadidja.hamdaoui@univ-jijel.dz

Respect for Human Freedoms and Identity in the Context of Natural Linguistic and Cultural Pluralism. Algeria, along the lines of those countries, has a cultural diversity, This article will attempt to address the main ways of strengthening it in Algeria in order to achieve complementarity, convergence and openness among its various linguistic communities within the framework of human civilization, industrial society, globalization and technological progress.

Keywords: Language; Culture; Linguistic Diversity; Cultural Diversity; Linguistic Rights.

مقدمة: قضيّة اللغة من القضايا المرتبطة ارتباطا وثيقا بالجانب العاطفي للجماعات اللغويّة كونها المعبرة عن هويّته والمميِّزة له عن باقي الشّعوب فهي الواجهة التّعريفيّة له، ذلك أنّ كل جماعة إذا ما أرادت البحث عن التّميز والاختلاف عن جماعة أخرى، كانت اللغة هي الوسيلة لتحقيق ذلك التّميّز، وعلماء الأنثروبولوجيا يرون أنّ الجماعة التّي تفتقر إلى لغة خاصة بها، لا يمكنها أن تكون جماعة عرقيّة_ثقافيّة، ولا يمكنها المطالبة بهويّة ثقافيّة أصيلة، فاللغة التّي يستخدمها مجتمع معيّن تعكس الثّقافة العامة لسكانه، وهذا يدفعنا إلى القول أن اللغة جزء من الثّقافة، وأحد عناصرها، ولما كان لهما هذه العلاقات المتبادلة، فإنّه يمكن عدّ اللغة شرط من شروط الثّقافة إلى جانب الدين والعادات والتّقاليد، والاعتراف بتواجد تنوع لغوي في بلد ما هو اعتراف حتمي بتواجد تنوع ثقافي، والجزائر دستوريا لها لغتان وطنيّتان رسميّتان(اللغة العربيّة والأمازيغيّة) يجعلنا نصف الجزائر بالبلد المتنوع لغويا وثقافيا، لذلك تبسط هذه الورقة البحثيّة بعض التّساؤلات من قبيل: ماذا يقصد بالتّنوع اللغوي والتّنوع الثّقافي وما العلاقة بينهما؟ ماهي أهم الالتّزامات التّي تتقيّد بها الدولة لحمايّة الحقوق اللغويّة في ظل الاعتراف بالتّنوع؟ وما هي السّبل الممكنة لتعزيز هذا التّنوع؟ وللإجابّة عن هذه التّساؤلات اعتمدنا المنهج الوصفي التّحليلي.

والهدف من هذه الورقة البحثيّة هو إبراز العلاقة المترابطة بين اللغة والثّقافة مع ذكر بعض النّماذج اللغويّة والاجتماعيّة من المجتمع الجزائري التّي تؤكد على هذا التّرابط والتّكامل والتّقارب بين مختلف التّنوعات(اللغويّة_الثّقافيّة) المتعايشة فيه، بالإضافة إلى أهم السّبل التّي تذكي هذه التّنوع اللغوي الثّقافي.

1- مفهوم التّنوع اللغوي: يرتبط مصطلح التّنوع اللغوي عند الكثير من الباحثين بمصطلح التّعدد اللغوي وأحيانا بمصطلح التّباين وأحيانا أخرى بمصطلح التّغيّر، فنجده مثلا عند:

1- 1- هدسون (Hudson) بمصطلح "نوعيّة اللغة" ويرى أنّه ما يميّز نوعيّة من اللغة، ونوعيّة أخرى، هي الوحدات اللغويّة التّي تتضمنها، فهي بذلك مجموعة وحدات لغويّة لها نفس التّوزيع الاجتماعي[1] ويضيف في موضع آخر أنّ "هذا التّعريف يجعلنا نلح على أن نتعامل مع كل اللغات التّي يستخدمها فرد أو جماعة من متعددي اللغات Multilingual باعتبارها نوعيّة واحدة، ما

دامت كل الوحدات اللغويّة في هذه النّوعيّة لها توزيع اجتماعي متشابه"[2] وعليه فهدسون يرى أنّ استخدام الفرد والمجموعة لعدد من اللغات في إطار اجتماعي معين هو نوعيّة من اللغة وبذلك يكون مصطلح التّنوع مرادفا لمصطلح النّوعيّة.

1- 2- جولييت غارمادي (Juliette Garmadi): تستخدمه بمصطلح التّباين اللساني أو التّلون اللغوي فتقول: "من الممكن أن يتميّز النّشاط اللساني لمتحدث ما، بالتّباين ضمن الالسّن فقط، ذلك التّباين الذي يتجلى في استعمالات وفي بنى منظومة واحدة كذلك من الممكن أن يتميّز هذا النّشاط بالتّباين بين الالسّن، ذلك التّباين القائم بين المنظومات عينها"[3]

1- 3- جيمس ميلوري وليسلي ميلروي (James Melory and Leslie Melory): في نظرهما "التّنوع في اللغة موجود في تجربة كلّ منا في استعماله لها وإنصاته إليها(...) اللغة متنوعة بطبيعتها في عدد من المستويات البنيويّة_في الصواتة والصرّافة والتّركيب بالخصوص"[4] ويفرقان بين النّموذج التّنوعي والمقاربات التّجريبيّة "فالأول يركز على فهم التّغير والتّحول في الأجزاء البنيويّة للغة أكثر من تركيزه على سلوك المتكلمين أو طبيعة التّفاعل بينهم"[5] وعليه فهما يريان أنّ التّغير إذا كان على مستوى البنيّة فهو تنوع لغوي، أما إذا كان التّغير على مستوى الاستعمال فهو تعدد لغوي[6]

ونستنتج مما سبق أنّ التّنوع اللغوي يقترن في كثير من الأحيان بمصطلحات عدّة كالتّعدد والتّباين والتّلون والنّوعيّة والتّغيّر إلا أن أغلب المصطلحات إن اختلفت في المسمى فقط اتفقت في المفهوم وأن التّنوع هو تواجد أكثر من منظومة لغويّة في مجتمع واحد وكل لغة تستعمل في سياق اجتماعي معيّن.

2- مفهوم التّنوع الثّقافي: إنّ الاعتراف بالتّنوع الثّقافي بصفته مكوّنا أساسيّا للحقوق الإنسانيّة هو ظاهرة جديدة[7] ويقصد به "تعدد الأشكال التّي تعبر بها الجماعات والمجتمعات عن ثقافاتها. وأشكال التّعبير هذه يتم تناقلها داخل الجماعات والمجتمعات فيما بينها"[8] وتربط منظمة اليونسكو مفهومه بالهويّة والتّعدديّة بوصفه مصدرا للتبادل والتّجديد والإبداع وأنه ضروري للجنس البشري ضرورة التّنوع البيولوجي بالنّسبة للكائنات الحيّة. وبهذا المعنى، فإن التّنوع الثّقافي هو التّراث المشترك للإنسانيّة، وينبغي الاعتراف به والتّأكيد عليه لصالح أجيال الحاضر والمستقبل[9]؛ أي أن التّنوع الثّقافي يشير إلى التّجانس والائتلاف وقابليّة التّعايش مع مختلف اللغات والثّقافات سواء المحليّة منها أم الوافدة.

3- التّنوع اللغوي في منظومة التّنوع الثّقافي: فمثلما تتنوع التّضاريس الجغرافيّة ومثلما تتنوع الأغاني الشّعبيّة ومثلما تتنوع الألبسة التّقليديّة مشكّلة التّراث الثّقافي لشعب ما، بالإضافة إلى مجمل العادات والتّقاليد والمناسبات، يدخل التّنوع اللغوي أيضا ضمن منظومة التّنوع الثّقافي الذي يزخر به هذا الشّعب، والذي يمثل نقطة قوّة في

تكوين ثقافتها العام، ولفهم التّرابط بين التّنوعيّن يجب التّعرض لقضيّة العلاقة بين اللغة والثّقافة.

3- 1- العلاقة بين اللغة والثّقافة:

أ- مفهوم اللغة: بعيدا عن التّعريفات التّقليديّة التّي يتناولها جلّ الباحثين في أبحاثهم عند التّعرض لمفهوم اللغة، يمكن أن نعرّفها حسب وظيفتها التّي تؤديها في الحياة فهي" لسان يؤكّد به المرء هويّته، يبلور به أفكاره، ويعبّر به عن مشاعره، ويتواصل به مع غيره، يدوّن به تجربته، وينقل إليه تجارب غيره، يطّلع به على تراثه، ويصنع به حضارته، ويحقق به تنميّته"[10]

ب- مفهوم الثّقافة: الثّقافة من المفاهيم التّي يصعب التّحكم فيها أو صقلها في مفهوم واضح، لكن إذا أردنا وضع الثّقافة في تعريف مبسط يمكن أن نقول أنها "تشمل المستويات الداخليّة الملاحَظة (مثل التّقاليد والأعراف والبنى والمخرجات)، وكذلك المستويات الداخليّة المعرفيّة والعاطفيّة التّي يصعب تلمسها (مثل الافتراضات والقيم والمعتقدات والمشاعر والسّرديات والإدراكات). والثّقافة تتمظهر في الأنظمة والمؤسسات، وكذلك في أنماط السّلوك والرّموز والقطع الأثريّة(...) وهي تعمل كعدسات تأويليّة لمستويات هوياتيّة متنوعة"[11] وعليه يمكننا أن نبرز بعض الخصائص التّعريفيّة التّي تشترك في تكوين مفهوم الثّقافة ونجمل ذكرها كالآتي:[12]

- أنّ الثّقافة جماعيّة، تشترك فيها الجماعة.
- أنّ الثّقافة يتم تعلمها learned
- أنها تتعلق بالقيّم والمعتقدات والافتراضات والمواقف والمشاعر.
- أنها تشمل التّقاليد والأعراف.
- أنها تؤثر في السّلوك أو توجهه.
- أنّه يتم نقلها من جيل إلى جيل.
- أنّها غير واعيّة أو ضمنيّة.
- أنّها رد فعل أو تأقلم مع الواقع.

ومن الطبيعي وجود لغة لكل مجتمع من أجل التّعبير عن ثقافته وهذا يبرز العلاقة الوثيقة بين اللغة والثّقافة وقد وضع إدوارد سابير (E. Sapir) نظريّة عن العلاقة بين اللغة والثّقافة تقوم فكرتها على أنّ "اللغة ظاهرة ثقافيّة بل إنّ الثّقافة نفسها هي في النّهايّة لغة، وهو يعرّف اللغة بأنّها نظام للاتصال ووسيلة لتنظيم وتصنيف التّجربة الحسيّة (...) فاللغة موصل للثقافة وتتأثر بدورها بالثّقافة وبالتّالي فإنّ هناك تداخلا بين بنيّة اللغة وتراكيبها وبين نمط الثّقافة، ومن الواضح أنّ نظريّة "سابير" تبطل مقولة أنّ اللغة هي مجرّد أداة حياديّة أشبه بأنبوب يعبر من خلاله أي مضمون نريد توصيله إلى الآخر"[13] وعليّه يمكن أن نقول أنّ اللغة منتوج ثقافي لا وسيلة للتواصل فحسب؛ إذ لا يمكن التّعرف على ماضي الأمم إلا من خلال اللغة التّي تحفظ للأجيال القادمة تاريخها وعاداتها المتوارثة. ولا يمكن أن نتعرّف على ثقافة شعب ما دون لغته كونها باب الولوج إليها.

وما نستنتجه مما سبق أنّ كل تنوع ثقافي يعود في الأصل إلى تنوع لغوي فكل لغة بطبيعة الحال حاملة لثقافة معيّنة.

4- التّنوع اللغوي: اعترافٌ بالحقوق اللغويّة:

الاعتراف بالتّنوع اللغوي في سياسات الدول لهو أمر ضروري لتحقيق الالتئام بين مختلف الجماعات اللغويّة؛ بحيث لم يكن ممكنا مثلا أن يلتئم شمل الاتحاد الأوروبي دون الاعتراف بالتّنوع على المستوى الوطني الرّسمي، درءا للانعكاسات السّلبيّة للأحاديّة اللغويّة(المهيمنة) على الأرصدة التّراثيّة اللغويّة المبلورة للهويات والثّقافات الوطنيّة المتفردة. وهكذا اضطرت المجموعة الأوروبيّة إلى اتخاذ اللغات الوطنيّة الرّسميّة لأوروبا لغات رسميّة في أجهزتها. ووضع الوسائل الماديّة الضروريّة لخدمة هذا التّرسيم[14] على أنّ الاعتراف بالتّنوع اللغوي والحقوق اللغويّة والثّقافيّة يتحدد من خلال:[15]

– حق التّمتع بذاتيّة لغويّة وثقافيّة متميّزة.

– التّمتع بالوسائل الماديّة والمعنويّة لتطوير اللغات الوطنيّة.

– ضمان ممارسة الحقوق اللغويّة والثّقافيّة في مساواة كاملة بين المواطنين.

وعليه فالاعتراف بالتّنوع اللغوي يقتضي بالضرورة الاعتراف بالحقوق اللغويّة والثّقافيّة لمختلف المجتمعات اللغويّة المتعايشة فيما بينها، ويشير مفهوم الحقوق اللغويّة إلى حقوق الإنسان التّي تؤثر على التّفضيلات التّي تتبناها سلطات الدولة والأفراد والكيانات الأخرى وعلى استخدام اللغة من قبل كل هؤلاء(...) ويمكن وصفها على أنّها مجموعة من الالتّزامات تقع على عاتق السّلطة إما باستخدام بعض اللغات في عدد من السّياقات، وإما بعدم التّدخل في الخيارات والتّعبيرات اللغويّة التّي تتبناها الأطراف الخاصّة[16]. وضمان الحقوق اللغويّة يكفله القانون بالدرجة الأولى_تشريعات دوليّة ووطنيّة_ حيث يجب على الدولة الالتّزام في مجال حقوق الإنسان المرتبطة باللغة بما يلي: [17]

– احترام الحقوق اللغويّة واعتبارها جزءا لا يتجزأ من حقوق الإنسان

– قبول التّسامح، والتّنوع الثّقافي واللغوي، والاحترام المتبادل، والتّفاهم بين كافة شرائح المجتمع.

– تبني تشريعات وسياسات تعالج الحقوق اللغويّة وتحدد إطارا واضحا لتطبيقها.

– تنفيذ التّزاماتهم المتعلقة بحقوق الإنسان عن طريق اتباع مبدأ التّناسب حين يتعلق الأمر باستخدام اللغات المختلفة أو دعمها من قبل سلطات الدولة، وإتّباع مبدأ الحريّة اللغويّة حين يتعلق الأمر بالأطراف الخاصة.

– وضع آليات فعالة لتلقي الشّكاوى الموجّهة للهيئات القضائيّة والإداريّة والتّنفيذيّة لمعالجة قضايا الحقوق اللغويّة ووضع حلول لها.

5-التّنــوع اللغــوي في الجزائــر.. "وحــدتنا في تنوعنا":

في الجزائــر تتعــايش اللغــة العربيّــة واللغــة الأمازيغيّة ولكل منها حمولتها الثّقافيّة الخاصّة، التّـي لا يمكـن نكرانهـا فـالواقع يثبـت ذلـك، وهذه الحمولة الثّقافيّة إنّما تعبر عن الثّقافة العامة للجزائـر، "ويمكـن أن نوضـح أكثـر بفكـرة أخـرى: إذا ترجمنـا نصوصـا جزائريّـة مـن اللغـة العربيّة أو من اللغة الأمازيغيّة إلى أي لغة أجنبيّة، ألا نكـون قـد نقلنـا تراثـا جزائريـا واحـدا إلى العالم؟ فأين التّعارض المزعوم بين اللغتين يا ترى؟ ولماذا حساسيّة إحداهما من الأخرى؟[18]

ولتعميـق فكـرة التّنـوع اللغـوي الثّقـافي ومـدى تجلي فكرة التّعايش بين مختلف هذه التّنوعات في الجزائــر نســرد حكايّــة إحــدى الأمهــات الفاضلات، وهي شاويّة حرّة، فجاء على لسانها ولسان مخاطبها الحوار التّالي:" قالتّ لـي: نشـأتُ في إحدى قرى مدينة خنشلة(*)، ولم أكـن أعـرف كلمـة عربيّـة واحـدة حتّـى تزوجـت، فلمّـا انتقلـت إلى عائلة زوجي بدأت أتعلّم من الصفر.. قلتُ لها: هل وجدت صعوبة كبيرة في التّعامل مع المحيط اللغـوي الجديـد؟ قالـتّ لـي: لا.. لم أجـد صـعوبة كبيرة، لأنّ البيئة التّي تزوجت فيها كانت لها نفس العـادات التّي عنـدنا في ريفنـا!.. وأنّ الأشـياء التّي يمتلكونها هـي نفسها التّي كانت عنـدنا، وأنّ الأعمال التّي كـانوا يقومـون بهـا هـي نفسـها التّي كنتُ أُمارسها يوميّا في بيت والدي، وتقول: وجـدتُ نفســي أعــرف كــلّ الأشــياء، ولــذلك اعتبرت الكلمات العربيّة الجديدة كأنّها مجرّد مرادفات إضافيّة فقط للّغة التّي كنت أسمي بها الأشـياء في بيـئتي الأولى"[19] وعليـه فهـذه الأم قـد "اختزلـت كـل النّظريـات اللسـانيّة السّـابقة في تجربتها، بحيـث أنّ الاشـتراك في البيئـة والعـادات والمعتقـدات يسـهل التّعـايش بـين اللغـات إلى أبعـد الحـدود، كمـا يسـهّل الانتقـال بينهـا إلى أبعـد الحـدود"[20] وقـد أوردنـا هـذا الحـوار لأنّ لا شـيء يمكنـه أن يبرز مدى انسـجام المجتمـع الجزائـري وتعايش مختلف التّنوعات اللغويّة فيه أحسن من شـهادات مـن الواقـع تتحـدث بكـل عفويّـة وصـدق دون أي خلفيات إيديولوجيّة قد تحكمها.

6- الاقتراض اللغوي ودوره في تحقيق التّقارب والتّكامل بين التّنوعات اللغويّة في الجزائر:

الاقتراض اللغوي ظاهرة طبيعيّة تتسم بها كل لغـات العـالم ويعـرّف علـى أنّـه:" اللفـظ الـذي يقترضـه أبنـاء اللغـة مـن لغـة أخـرى، حـين يجـدون أنفسهم في مواجهة واقع أو ممارسة ليس لها اسم في لغـتهم، بعـد إجـراء التّكييـف الصّـوتي الـذي تفرضـه اللغـة. وقـد يـؤدي ذلـك أحيانـا إلى ظهـور أصـوات جديـدة في اللّغـة المقترِضـة"[21] ونظـرا لعلاقـة التّقـارب والـتّلاقح القائمـة بـين الثّقافـة العربيّـــة والثّقافـــة الأمازيغيّـــة في الجزائـــر ولاحتكاك لغاتهم نرى "أنّ بعض المفردات العربيّة المستعملة في بلاد الـزواوة (القبائـل)، غـير معروفـة في المناطق النّاطقة بالعربيّة المتاخمة لـزواوة! وهـو ما يعني أنّ اللسـان الأمـازيغي الـزواوي قريـب جـدا من اللغة العربيّة، وأنّه حفظ العديد من المفـردات

العربيّة وأنقذها من الزوال"[22] وندرج بعض الأمثلة عن ذلك كالآتي:[23]

– أمَنْطاسْ: الفأس وفي العربيّة المِنطاس.

– ثافْظيسْثْ: المطرقة، جاء في معجم قاموس المحيط للفيروزآبادي أنّ "الفِطّيس" هي المطرقة العظيمة.

– أنْزَّي أو إنْزي: ركام الحجارة يستعمله سكان الباديّة كمعلم للاهتداء. وفي العربيّة نزا ينزو: ارتفع وعلا.

– ألْغِي: كلمة قبيحة تستعمل لزجر وتوبيخ الشّخص الذي يلقي الكلام على عواهنه. وفي العربيّة: لغِي_ لغىً، أخطأ وتكلّم من غير رويّة وتفكير. ولغا، يلغوا، لغوا: أخطأ وقال باطلا، واللغو ما لا يعتد به من كلام.

– إغِيلْ: الذراع. جاء في معجم القاموس المحيط، الغَيْلُ: السّاعد الممتلئ.

– أمْرار: الحبل. وفي العربيّة المِرار، وجاء في معجم قاموس المحيط: مرّ بعيره؛ أي شدّ عليه الحبل.

– أحُولِي: التّيس (ذكر العنزة) الذي تجاوز همره سنة واحدة بقليل. وجاء في معجم القاموس المحيط:" الحولي: ما أتى عليه حول (السّنة) من ذب حافر وغيره."

– أزَفّارْ: الشّيء الذي تنبعث منه رائحة فاسدة. وفي العربيّة الزفر هو: الرّائحة النّتنة.

– أزنبيل: وسيلة لنقل الزبل والحصى وغيرها، ذات قفّتين توضع على ظهر الدابّة. وفي العربيّة: زنبيل وزنابيل.

وغيرها كثير من الألفاظ الأمازيغيّة ذات الجذر العربي، لكن هذا لا يلغي التّمايز اللغوي بين اللغتين "فوحدة الجذور اللغويّة بين العربيّة والأمازيغيّة ليست مدعاة لإلغاء إحداهما للأخرى، بدليل أنّ لغات أوروبا الجنوبيّة لم يمنعها اشتراكها في وحدة الأصل اللغوي اللاتيني من التّمايز والتّفرع إلى لغات متعددة."[24] إنما هدفنا هو إثبات وإظهار التّلاقح والتّقارب اللغوي بين مختلف التّنوعات اللغويّة المتعايشة في الجزائر، وكيف أنّ الأمازيغيّة قد حوّرت الجذر العربي وما يتناسب معها فنلحظ من الأمثلة السّابقة إضافة سوابق ولواحق لتظهر على أنها كلمات أمازيغيّة صِرفة، لذلك نستنتج أنّ الأمازيغيّة ساعدت العربيّة في الحفاظ على الكثير من الكلمات من الزوال، في حين أنّ العربيّة بذلك أغنت المعجم الأمازيغي بفضل الاقتراض اللغوي.

7- سبل تعزيز التّنوع اللغوي والثّقافي في الجزائر:

7- 1- التّرجمة: وكما أسلفنا القول آنفا حول العلاقة بين اللغة والثّقافة وأنّ اللغة وعاء الثّقافة، فإنّ التّرجمة كفعل لغوي تعد عاملا من عوامل الانفتاح على الآخر والاطلاع على منجزاته وإلى ما وصل إليه في عالم المعرفة

والحياة، من أجل الإفادة والاستفادة من تجارب الثّقافات الأخرى وعدم الانغلاق على ثقافاتنا الوطنيّة وحسب، فلطالما كانت التّرجمة نافذة للتبادل العلمي والثّقافي بين مختلف الأمم، لكن في عالمنا العربي بصفة عامة وفي الجزائر بصفة خاصة فإن معدل الكتب المترجمة من وإلى اللغات الوطنيّة قليل جدا إن لم نقل أنّ حركة التّرجمة شبه منعدمة إذا ما قارنّاها مع حركة التّرجمة لدى الأمم المتقدمة؛ بحيث تصل نسبة ترجمة الكتب في الوطن العربي مجتمعاً إلى 20٪ من الكتب التّي يتم ترجمتها في اليونان مثلاً. وفي النّصف الأول من ثمانينيات القرن العشرين، كان متوسط الكتب المترجمة لكل مليون مواطن، على مدى خمس سنوات، هو 4.4 كتب **(أقل من كتاب لكل مليون عربي في السّنة)**، في حين أنه في هنغاريا كان الرّقم 519 كتاباً لكل مليون، وفي إسبانيا 920 كتاباً لكل مليون[25]. وهذه الأرقام تعكس الانغلاق الثّقافي الذي يعيشه العالم العربي وتأخره في مواكبة العالم وتطوراته سواء في الجانب العلمي أم الحياتي؛ لأنّ "التّرجمة تساعد حقا، على الانفتاح وسعة الأفق والتّجدد والتّسامح وقبول الآخر(...) فهي نافذتنا الوحيدة للانفتاح على العالم وللتّعريف بمنجزاتنا الإنسانيّة، لذلك يصبح الاهتمام بالتّرجمة قضيّة أمن ثقافي قومي"[26] وعليه فالتّرجمة السّبيل لنقل واستقبال المعرفة لتعرف الذات موقعها من الآخر، فتتقبله ككيان ثقافي معرفي له خصوصياته وتجاربه في فهم فلسفة الحياة وكيفيّة التّعاطي معها، التّي تختلف عنه والتّي يجب احترامها، فالاختلاف سنّة الحياة.

7- 2- الإعلام: تعد اللغة الوسيلة الأساسيّة التّي يؤدي بها الإعلام دوره، بمختلف الوسائط (إشهار_ مسلسلات_ برامج تلفزيونيّة_ صحافة)، وتعدد اللغات في الجزائر يظهر جليا في اللغة الإعلاميّة وهذا يلعب دورا هاما في تعزيز التّنوع اللغوي الثّقافي في الجزائر_ ظهور مقنن محدد الشّروط والقوانين كي لا يتحول التّنوع هنا إلى صراع في لغة الإعلام_ وذلك من خلال:

– وضع برامج وحصص تخصص لموضوع التّنوع اللغوي الثّقافي الذي تزخر به الجزائر، مما يسهم في نشر وتعزيز قيمته بين مختلف شرائح المجتمع.

– إدراج الأمازيغيّة في المسلسلات الجزائريّة_النّاطقة بالعربيّة_ واعتماد التّرجمة أسفل الشّاشة باللغة العربيّة؛ حيث يُلاحظ أنّ الأمازيغيّة شبه غائبة عن الوسط التّمثيلي، إلا في القناة التّلفزيونيّة الرّابعة النّاطقة بالأمازيغيّة والتّي يُمرّ عليها مرور الكرام كونها غير مفهومة لكثير من الجزائريين الذين لا يجيدونها ولا تتوفر حتى على ترجمة من الأسفل باللغة العربيّة وهذا يشكل قطيعة لغويّة وثقافيّة بين مختلف المجتمعات اللغويّة في الجزائر لذلك من المفترض أن يكون الإعلام موجها لخدمة التّنوع اللغوي والثّقافي.

– تتميّز لغة الإشهار والإعلان في الجزائر بتنوع اللغات (العربيّة_الفرنسيّة) في مقابل غياب

الأمازيغيّة، لذلك فإدراج الأمازيغيّة في مثل هذه النّشاطات الإشهاريّة الموجهة لمختلف فئات المجتمع المدني سيشجع فكرة التّنوع اللغوي، ويذكي العلاقات بين مختلف المجتمعات اللغويّة.

يتيح تنوع اللغات في وسائط الإعلام السّمعيّة البصريّة_الحصص والبرامج التّلفزيونيّة والمسلسلات والإشهارات_ انفتاحا وتسامحا أكبر في المجتمع كونها سلعا ثقافيّة والنّشاط الإعلامي الأكثر انتشارا وتداولا في المجتمع والذي سيساعد على تعزيز مفهوم التّنوع اللغوي والثّقافي وتحقيق الانسجام الجمعي والتّكامل والتّقارب بين مختلف أطياف المجتمع.

7- 3- وسائل التّواصل الاجتماعي: وسائل التّواصل الاجتماعي في مفهومها الأساسي "هي منصات على الإنترنت أو الهاتف المحمول تتيح التّفاعل الثّنائي الاتجاه عبر محتويات ينتجها المستخدمون أنفسهم، فضلا عن التّواصل بين المستخدمين. ومن ثم فوسائل التّواصل الاجتماعي ليست كوسائل الإعلام التّي لا تخرج إلا من مصدر واحد أو من موقع شبكي ثابت، وإنّما هي وسائل للتّواصل عبر منصات صمّمت خصيصا لتتيح للمستخدمين إيجاد(إنتاج) المحتويات بأنفسهم والتّفاعل مع المعلومات ومع مصادرها"[27]. وفي وقتنا الحاضر أصبحت هذه الوسائل ضرورة حياتيّة ملازمة للفرد، لذلك نلحظ مؤخرا ظهور محتويات على مختلف مواقع التّواصل الاجتماعي تعزز أهميّة التّنوع اللغوي في الجزائر، كانتشار العديد من الفيديوهات التّي يقوم بها الكثير من الشّباب لمقارنة الاختلافات اللهجيّة لمسمى واحد بين لهجات الشّرق والغرب الجزائري مثلا أو بين إحدى اللهجات العربيّة واللهجات الأمازيغيّة والتّي تلقى تفاعلات إيجابيّة من طرف مستخدمي هذه المواقع، والذي في رأينا يعزز مفهوم التّنوع اللغوي في الجزائر بتقويّة الرّوابط بين مختلف المجتمعات اللغويّة في الجزائر وتعزيز فكرة أنّ اختلاف الالسّنة المتعايشة في الجزائر ليست إلا تنوعات تعبر عن ثراء ثقافي تزخر به الجزائر، وجب احترامه من قبل كل فئات المجتمع.

7- 4- السّياسة الثّقافيّة: السّياسة الثّقافيّة كغيرها من السّياسات تتطلب تحديد الأهداف التّي تتقاطع وأهداف السّياسة العامة للبلاد والتّي يتبعها تخطيط صارم للوصول إلى هذه الأهداف المسطرة، وعليه فالثّقافة ترتكز على التّخطيط والذي هو عمليّة تقوم بها وتنفذها مؤسسات الدولة، بعدها الجهة القادرة على تنظيم وتسيير الثّقافة في البلاد مع احترام كل الحقوق الثّقافيّة لمختلف المجموعات اللغويّة لذلك وجب إتّباع تخطيط ثقافي من أجل تحقيق تنميّة ثقافيّة ترتكز على التّنوع بالدرجة الأولى.

وهذا يعني أنّ السّياسة الثّقافيّة من المفترض أنها تنطلق في التّخطيط لتحقيق التّنميّة الثّقافيّة من مبدأ التّعدديّة الثّقافيّة وبذلك تلعب دورا مهما في تعزيز التّنوع اللغوي الثّقافي، بوصفها حافزا على الإبداع كما جاء في الإعلان الرّسمي لمنظمة اليونسكو؛ بحيث ينبغي أن تكفل السّياسات

التّقافيّة تهيئة الظروف المؤاتيّة لإنتاج ونشر سلع وخدمات ثقافيّة متنوعة، وذلك عن طريق صناعات ثقافيّة تملك الوسائل اللازمة لإثبات ذاتها على الصعيدين المحلي والعالمي[28] فالسّياسات التّي تعترف بالهويات الثّقافيّة وتشجع ازدهار التّنوع وبناء مجتمعات أكثر اندماجا، لا تؤدي إلى تشرذم أو نزاع أو تنميّة سقيمة أو حكم استبدادي. فمثل هذه السّياسات قابلة للحياة وضروريّة في آن واحد[29]

خاتمة:

وفي الختام يمكننا أن نخلص إلى مجموعة من النّتائج وصلت إليها هذه الورقة البحثيّة نجملها في النّقاط تاليّة الذكر:

– التّنوع اللغوي ظاهرة طبيعيّة وجب على الدولة المعاصرة تقبّلها وتوجيهها وتهذيبها وبما يخدم المصلحة العامة للبلاد.

– العلاقة بين اللغة والثّقافة علاقة وطيدة، بحيث يصعب أن تتعرض لقضيّة الثّقافة دون أنّ تتعرض إلى الأهميّة المركزيّة التّي تؤديها اللغة في تأسيس مفهوم الثّقافة.

– الاعتراف بالتّنوع اللغوي الثّقافي هو اعتراف مباشر بالحقوق اللغويّة الثّقافيّة لمختلف المجتمعات اللغويّة في الجزائر والذي يساعد على تحقيق العدالة اللغويّة في المجتمع.

– التّعدديّة في وسائط الإعلام السّمعيّة البصريّة والمنتجات الثّقافيّة تسهم في تعزيز مفهوم التّنوع اللغوي والثّقافي في الجزائر.

– تعد مواقع التّواصل الاجتماعي مصدرا لها أهميّة بالغة للتأكيد على مفهوم التّنوع اللغوي والثّقافي في المجتمع لأجيال الحاضر والمستقبل كون هذه المواقع الموجة التّكنولوجيّة التّي تجذب شبابنا وجب استغلالها أكثر لتوجيه المجتمع إلى قضيّة أنّ تعدد اللغات والثّقافات إنما يعبر عن غنى وقوة في العلاقات الاجتماعيّة.

– وجب الاعتماد على سياسة ثقافيّة تهدف إلى تحقيق أهداف السّياسة العامة للبلاد وتقوم على مفهوم التّعدديّة من أجل تعزيز التّنوع وتشجيع ازدهاره.

– النّهوض بحركة التّرجمة لأنها سبيلنا للاطلاع على الأمم الأخرى وتقبل ثقافاتها وما وصلت إليه من تجارب ومعارف في فهم الحياة.

– يعد الاقتراض اللغوي بين اللغات الوطنيّة من العوامل اللغويّة التّي تسهم في تحقيق التّكامل والتّقارب بين مختلف التّنوعات اللغويّة في الجزائر.

– الاشتراك في البيئة والعادات والمعتقدات يسهل التّعايش بين اللغات ومختلف الثّقافات التّي تحملها هذه اللغات، ويؤمن انسجام المجتمع فيما بينه.

– وضع قوانين وتشريعات أكثر تحدد مجال استعمال اللغات الوطنيّة؛ قوانين تتسم بالعدالة وتراعي الحقوق اللغويّة والثّقافيّة لمختلف الجماعات اللغويّة، تجنبا للتمييز والإقصاء الذي قد تحسه الأقليات والذي قد لا تتحمل الدولة نتائجه ويدخلها في صراع عرقي طائفي وبالتّالي تفكيك بنيّة الدولة.

المراجع:

الكتب بالعربيّة:

1_ عبد القادر الفاسي الفهري: اللغة والبيئة، منشورات الزمن، الرّباط_المغرب، دط، 2003.

2_ عبد القادر الفاسي الفهري، السّياسة اللغويّة في البلاد العربيّة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت_لبنان، ط1، 2013.

3_ عزالدين المناصرة: المسألة الأمازيغيّة في المغرب إشكاليّة التّعدديّة اللغويّة، دار الشّروق، دط، دت.

4_ علي خفيف: في الهويّة والأمن الثّقافي، دار الوسام العربي، عنابة_الجزائر، ط1، 2018.

5_محمد العربي ولد خليفة: المسألة الثّقافيّة وقضايا اللسان والهويّة، موفم للنشر، الجزائر، دط، 2016.

6_محمّد حفيظ وآخرون: لسانيّات، تخطيط، معرفة، وتربيّة، تكريما لأستاذ الأجيال والخبير اللساني الكبير د. عبد القادر الفاسي الفهري، دار كنوز المعرفة للنشر والتّوزيع، عمان_الأردن، ط1، 2016.

الكتب المترجمة:

7_ أريك آسبلوند وآخرون: وسائل التّواصل الاجتماعي، دليل علمي للهيئات المعنيّة بالإدارة الانتخابية، مراجعة: حسان شمس، المؤسّسة الدوليّة للديمقراطيّة والانتخابات، دط، 2014.

8_أرمان ماتلار: التّنوع الثّقافي والعولمة، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، لبنان_بيروت، ط1، 2008. 9_جولييت غارمادي، اللسانة الاجتماعيّة، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت_لبنان، ط1، 1990.

10_فلوريان كولماس: دليل السّوسيولسانيات، ترجمة: خالد الأشهب، وماجدولين النّهيبي، مراجعة: ميشال زكرياء، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت_لبنان، ط1، 2009.

11_لويس جان كالفي: حرب اللغات والسّياسات اللغويّة، ترجمة: حسن حمزة، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت_لبنان، ط1، 2008.

12_هدسون: علم اللغة الاجتماعي، ترجمة: محمود عياد، عالم الكتب، القاهرة_مصر، ط2، 1990.

المقالات:

13_حنان عواريب: مدخل إلى التّعدديّة اللغويّة، نحو تصور شامل للمصطلح والمفهوم، مجلة الذاكرة، مخبر التّراث اللغوي والأدبي في الجنوب الشّرقي الجزائري، العدد9، جوان 2017.

التّقارير والإعلانات:

14_ إعلان اليونسكو العالمي بشأن التّنوع الثّقافي، الدورة31، باريس 2 نوفمبر، 2001.

15_ المقرّرة الخاصة التّابعة للأمم المتحدة والمعنيّة بقضايا الأقليات: الحقوق اللغويّة للأقليات اللغويّة، دليل علمي للتنفيذ، جنيف، 2017.

16_ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التّنميّة البشريّة لعام2004، الحريّة الثّقافيّة في عالمنا المتنوع، ترجمة: غسّان غصن، مراجعة: علي القاسمي، مطبعة كركي، بيروت_لبنان، 2004.

17_ مجلس حقوق الإنسان: تقرير الخبيرة المستقلة في مجال الحقوق الثّقافيّة، فريدة شهيد: تعزيز وحمايّة جميع حقوق الإنسان، المدنيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة، الأمم المتحدة، الدورة 14، 2010.

المواقع الإلكترونيّة:

18 _https://alkhaleejonline.net/

الهوامش:

(1) ينظر: هدسون: علم اللغة الاجتماعي، ترجمة: محمود عياد، عالم الكتب، القاهرة_مصر، ط2، 1990، ص42.

(2) المرجع نفسه، ص43.

(3) جولييت غارمادي، اللسانة الاجتماعيّة، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنّشر، بيروت_لبنان، ط1، 1990، ص32.

(4) فلوريان كولماس: دليل السّوسيولسانيات، ترجمة: خالد الأشهب، وماجدولين النّهييبي، مراجعة: ميشال زكرياء، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت_لبنان، ط1، 2009، ص105_107.

(5) المرجع نفسه، ص107.

(6) ينظر: حنان عواريب: مدخل إلى التّعدديّة اللغويّة، نحو تصور شامل للمصطلح والمفهوم، مجلة الذاكرة، مخبر التّراث اللغوي والأدبي في الجنوب الشّرقي الجزائري، العدد9، جوان 2017، ص54.

(7) ينظر:أرمان ماتلار: التّنوع الثّقافي والعولمة، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الفارابي، لبنان_بيروت، ط1، 2008، ص14.

(8) مجلس حقوق الإنسان: تقرير الخبيرة المستقلة في مجال الحقوق الثّقافيّة، فريدة شهيد: تعزيز وحمايّة جميع حقوق الإنسان، المدنيّة والسّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثّقافيّة، الأمم المتحدة، الدورة 14، 2010، ص13.

(9) ينظر: إعلان اليونسكو العالمي بشأن التّنوع الثّقافي، الدورة31، باريس 2 نوفمبر، 2001.

(10) محمّد حفيظ وآخرون: لسانيّات، تخطيط، معرفة، وتربيّة، تكريما لأستاذ الأجيال والخبير اللساني الكبير د. عبد القادر الفاسي الفهري، دار كنوز المعرفة للنشر والتّوزيع، عمان_الأردن، ط1، 2016، ص295.

(11) عبد القادر الفاسي الفهري، السّياسة اللغويّة في البلاد العربيّة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت_لبنان، ط1، 2013، ص222.

(12) المرجع نفسه: 221، 222.

(13) محمد العربي ولد خليفة: المسألة الثّقافيّة وقضايا اللسان والهويّة، موفم للنشر، الجزائر، دط، 2016، ص162، 163.

(14) ينظر: عبد القادر الفاسي الفهري: اللغة والبيئة، منشورات الزمن، الرّباط_المغرب، دط، 2003، ص14.

(15) ينظر: عزالدين المناصرة: المسألة الأمازيغيّة في المغرب إشكاليّة التّعدديّة اللغويّة، دار الشّروق، دط، دت، ص144.

(16) ينظر: المقرّرة الخاصة التّابعة للأمم المتحدة والمعنيّة بقضايا الأقليات: الحقوق اللغويّة للأقليات اللغويّة، دليل علمي للتنفيذ، جنيف، 2017، ص4.

(17) المرجع نفسه: ص4_5.

(18) علي خفيف: في الهويّة والأمن الثّقافي، دار الوسام العربي، عنابة_الجزائر، ط1، 2018، ص 127.

(*) هي مدينة تقع في شرق الجزائر وأغلب سكانها من الأمازيغ الشّاويّة.

(19) علي خفيف: في الهويّة والأمن الثّقافي، ص127، 126.

(20) المرجع نفسه: ص127.

(21) لويس جان كالفي: حرب اللغات والسّياسات اللغويّة، ترجمة: حسن حمزة، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت_لبنان، ط1، 2008، ص400.

(22) محمّد أرزقي فراد: الأمازيغيّة وسؤال الانتماء، دار هومة للطباعة والنّشر والتّوزيع، الجزائر، دط، 2016، ص22.

(23) ينظر: المرجع نفسه، ص28_31.

(24) المرجع نفسه: ص44.

(25) ينظر: موقع الخليج أونلاين: أرقام مفزعة.. كم كتاباً يقرأ المواطن العربي في السّنة؟ (-11 04-2016) الزيارة يوم: 28 مارس 2021، السّاعة 10:36. رابط الموقع: https://alkhaleejonline.net/

(26) علي خفيف: في الهويّة والأمن الثّقافي، ص132.

(27) أريك آسبلوند وآخرون: وسائل التّواصل الاجتماعي، دليل علمي للهيئات المعنيّة بالإدارة الانتخابية، مراجعة: حسان شمس، المؤسّسة الدوليّة للديمقراطيّة والانتخابات، دط، 2014، ص11.

(28) ينظر: إعلان اليونسكو العالمي بشأن التّنوع الثّقافي (مرجع سابق).

(29) ينظر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التّنميّة البشريّة لعام2004، الحريّة الثّقافيّة في عالمنا المتنوع، ترجمة: غسّان غصن، مراجعة: علي القاسمي، مطبعة كركي، بيروت_لبنان، 2004، ص2.

التنوع اللغوي في الجزائر القديمة "اللغة البونية-دراسة حالة".

Linguistic variety in ancient Algeria ''The Punic language - case study''

د. الطيب زين العابدين*

تاريخ الاستلام: 06 / 04/ 2021/ **تاريخ القبـــول:** 10 / 05/ 2021

ملخّص: باعتبار أنّ البّحث في الجانب اللغوي في بلاد المغرب القديم خلال الفترة الفينيقيّة يتطلب العديد من الأبحاث والدراسات التّاريخية، وبخاصة حول الجزائر القديمة، جاء بحثنا- مقالنّا- ليخص دراسة جانب من جوانب التّنوع اللغوي الموسوم باللغة البّونيّة ذات الأصل الفينيقي والمحلي كدراسة حالة، إذ ظهرت من خلال احتكاك الشّعوب المتوسطيّة إبان فترة التّاريخ القديم مع الوافدين الجدد من الفينيقيين الذين سيطروا على سواحل الشّمال الإفريقي بالاعتماد على أسلوب المبادلات التّجاريّة مع شعوب المنطقة، الأمر الذي خلق إرثا مشتركا، مِنه الديانة والثّقافة، واللغة البّونيّة كلغة رسميّة منذ عهد الملك ماسينسا، وحتى قبله، وقد أعطى هذا الاحتكاك الذي بدأت بوادره منذ تأسيس قرطاجة ميلاد لهذه اللغة البّونيّة القديمة، ولاحقاً لِتظهر اللغة البّونيّة الجديدة عَقِب سقوط قرطاجة، وبالتّالي ترتكز دراستنا على تجليات انتشار هذا النّوع من اللغة في كامل تراب وطننا من خلال مختلف الشّواهد التّاريخيّة والأثرية.

كلمات مفتاحية: الفينيقيّة؛ البّونيّة؛ الليبيّة البّونيّة؛ الليبيّة؛ اللغة.

Abstract: linguistic research in the ancient Maghreb in the Punic period requires more research to improve the studies of ancient Algeria. the present study of our article targets this language which is the Punic and which originates from the Phoenician language. Mediterranean peoples in antiquity through the Phoenicians who dominated the North African coast with their trade. which created a common heritage such as religion and culture and the Punic language as the official language of the reign of the king massinisa.which has given as result of this contact from the foundation of Carthage, the birth of the Punic language. and later the neopunic after the fall of Carthage. our study focuses on the diffusion of this language

جامعة محمد لمين دباغين- سطيف2، الجزائر، **zinelabidine28@gmail.com** (المؤلف المرسل)

in ancient Algeria, through the different historical and archaeological evidence .

Keywords: Phoenician, Punic ; Libyco-Punic ; Libyan ; language.

1. **مقدّمة:** يجب الاعتراف بأنّ المجتمع المغاربي القديم بما في ذلك المجتمع الجزائري (النّوميدي) مثلما أنتج حضارته فلا ريب أنّه اخترع لغته، ونتيجة للاحتكاك الخارجي في طابعه التّجاري، ظهر الفينيقيون الذين تعايشوا سلمياً مع سكان الشّمال الإفريقي، وبهذا التّعايش حدث التّمازج الحضاري الموسوم لدى المؤرخين ب " الليبو فينيقي"، بل وظهرت اللغة البّونيّة بمثابة لون جديد داخل النّطاق الجغرافي النّوميدي، وبتفاهم وتفاعل الشّعوب المحليّة والأصليّة بالمنطقة مع الوافد الفينيقي تبنّت بلادنا اللغة البّونية، هذا التّبنّي اللّغوي يجعلنا نتساءل عن مدى فاعليته حتى حظي بالتّرحيب في وطننا القديم؟

فالفرضيّة التّاريخيّة التّي وضعتها العديد من الكتابات والأبحاث الغربيّة قد تكون غير منصفة، بل وحتى مصادرها، فهي ترى أنّ الفينيقيين فرضوا أنفسهم بالقوة، وبالتّالي فرضوا لغتهم البّونية.

لكن الفرضيّة الثّانيّة تسير عكس الأولى، إذ أنّ الفينيقيين تحوّلوا من لغة الرمز والإشارة بواسطة التّجارة وأثناء تأسيسهم للمدن بالسّواحل المغاربيّة إلى محاولة نشر لغتهم مثلما نشروا سلعتهم.

من هذا المنطلق يهدف بحثنا إلى إبراز دور هذا النّوع من اللغة بفرعيه، سواء اللغة البّونيّة القديمة أم الجديدة " وحول سُبل انتشارها، ومدى تأثيرها وتفاعل سكان المجتمع الجزائري القديم معها، مُوظفين العديد من مناهج التّاريخ، منها المنهج الوصفي من خلال عرض الحقائق التّاريخيّة المتعددة، والمنهج المقارن في الكشف عن أوجه الشّبة والاختلاف بين اللغتين المراد دراستهما، والمنهج التّحليلي من أجل معالجة الحقائق التّاريخيّة والآراء المتباينة والمختلفة علاوة على تفسيرها ونقدها نقداً موضوعياً للإجابة عن الإشكاليّة المطروحة.

أما منهجيتنا في الإجابة ستكون كالأتي:

- تحديد مصطلح البّوينة.
- الكتابة البّونية.
- انتشار اللغة البّونية.
- نماذج من الألفاظ البّونية.

2. **تحديد مصطلح البّونية:**

يبدو أنّ استعمال مصطلح فينيقي كان تقليداً أجنبياً، أطلقه الإغريق على الفينيقيين تحت مُسمى Phoinikes المرتبط باللّون الأرجواني الذي تخصّص فيه سكان السّاحل الفينيقي، نفس الحال كان مع مصطلح بونيقيPunicus الذي تداوله الرومان، لكن الجديد في هذه التّسميّة حسب المختصين أنّ المقصود بهذا المصطلح: الفينيقيون في الغرب- أي القرطاجيون- وذلك بعد امتزاجهم مع شعوب الحوض الغربي وثقافاتهم **(خالد، 2021، ص27)**.

بعد مرحلة الامتزاج الديني والحضاري الذي عاشته العناصر السّكانيّة برزت فئة جديدة عُرفت في المصادر باسم " الليبو فينقيين" أي البّونيين"، منها ما هو مِن أصول محلية، ومنها ما هو من أصول فينيقية، حيث مَثّلوا ثمرة التّلاقح والتّمازج بينهما، وقد تركت المصادر الماديّة وخاصة الشّواهد النّقوشيّة عدة أدّلة على زواج اللّوبيين بالقرطاجيات، وبهذا الشّكل وغيره شكّل " البّونيون" طبقة اجتماعيّة مهمة في سلسلة الكيان الاجتماعي المغاربي القديم (**عيساوي، 2009، ص214- 215**).

وبالعودة إلى شهادة القديس أوغسطينوس، نستخلص بعض الحقائق التّاريخيّة ونطرح بعض الاستفسارات لعّل أهمها:

– الالتّحام مع العنصر المحلي الأمازيغي المعروف أكاديميا باسم " الليبيين" وذلك في مجالات كثيرة، مثل ظهور الكتابة ولغة أطلق عليها بالبّونيّة الجديدة.

استمرار الوجود البّونيقي مادياً ومعنوياً إلى غايّة القرن الرابع الميلادي رغم ما تعرض له من تدمير وطمس (**خالد، 2021، ص27**).

وفي شأن الأبجديّة الليبيّة فهي معروفة لدى مجموع السّكان، وكانت طيلة التّاريخ القديم على الخصوص مستعملة في نوميديا الشّرقية(الماسيل)، لكن مُدّونة الأب "شابو" والاكتشافات التّي تلتها تُبيّن أنّها لم تكن مجهولة لدى الماسيسيل ولا لدى المور ولا حتى الجيتول، هؤلاء الأخيرون استعملوها فترة أطول وتقدم لنا النّقوش الليبيّة المُسمّاة (ليبيّة بربرية- Libyco berbére) في المناطق الجنوبية(الأطلس المغربي- الجنوب الوهراني- تريبوليتانيا) نمطاً وسيطاً بين الليبي والتّيفيناغ، وقد واصل التّوارق وهم خلفاء الجيتول والقرامنت استعمالها في الكتابة كما فعلوا في الحفاظ على العادات، نمط المعيشة، اللّغة، وقسم هام من الانشغالات الدينيّة كسلسلة متواصلة تربط بعض المجموعات الأمازيغيّة بالأفارقة القدامى (**كامبس، 2009، ص330- 331**).

وبقدوم التّجار الفينيقيين إلى غربَي المتوسط ومعهم سلاح حضاري لا يستهان به يتمثل في اللغة الفينيقية ورغم وجود لغات أخرى تنافسها مثل الليبيّة واللاتينيّة فقد كانت هي الأخرى اللّغة المتداولة بين الأوساط الشّعبيّة (**غانم، 2003، ص125**)، ولِكون اللّغة الفينيقيّة بمثابة وسيلة تخاطب في العهود الأولى للمستوطنات الفينيقيّة في غرب البّحر المتوسط فقد عرفت لاحقاً تغيرات، ومنذ القدم، سميت بالبّونيّة مثل حضارة هذه المنطقة، ولضبط منزلتها بالنّسبة إلى الفينيقيّة الأم المتداولة في الشّرق (**رقية، 2016، ص122**). فهذه الأخيرة كانت ضمن اللّغات الوافدة إلى الشّمال الإفريقي القديم علاوة على اللغة الإغريقيّة- لغة الآداب والفنون والعلوم، واللّغة اللاتينيّة المسنودة سياسيا مثلها مثل الفينيقيّة التّي شكّلت لغة تجارة في البّحر المتوسط قديماً (**عقون، 2015، ص26**).

3. **الكتابة البّونيّة:**

يـرى بعـض المـؤرخين أن نشـأة كِتابـة في بـلاد المغرب موازيّة للكتابة الفينيقية، وفي الوقت نفسه عرفت بالكتابة البّونية، وقد تميّزت هذه الأخيرة بمظهر حروفها الممتدة ذات المنظر الجميل والهائلة ثم المتنحيّة في بعض الأحيان، ومن جهة أخرى تعد الكتابة البّونيّة من حيث الوظيفة هي الكتابة الرسميّة في قرطاجة وكامل مستوطناتها، وقد استمرت حتى بعد تلك الفترة متمثلة في النّقوش التّذكاريّة للأمراء المغاربة، وبصفة أقل في الكتابة على المسكوكات، علاوة على ماسبق فالبّاحثون في عالم الكتابات يرون أنّ الكتابة البّونيّة الحديثة قد ظهرت بعد سقوط قرطاجة146 ق.م **(مبارك، 2016، ص129)**.

4.انتشار اللغة البّونيّة.

اعتبر هيردوت الفينيقين ضمن الوافدين الجدد على بلاد المغرب القديم على غرار الإغريق، إذ لم يستبعد أن سكان الشّمال الإفريقي قد تكلموا لهجات متشابهة، وهذا التّشابه اللغوي من صور تعزيز الوحدة القديمة (Hérodote, 1890, pp251-255)، لكن باستقرار الفينيقيين في شمال إفريقيا، طرأ على لغتهم تغيرات بحكم التّعايش مع اللّغة النّوميديّة والمحليّة في الجزائر القديمة، بل دخلتها أسماء محليّة أبعدتها عن طابعها الشّرقي الأصيل، ويعتقد المختصون في اللّغات السّاميّة بأنّ التّغيرات التّي تسرّبت إلى اللّغة الفينيقيّة في المغرب القديم لم تكن سطحيّة فقط، بل كانت عميقة جداً حيث تناولت التّراكيب وطريقة النّطق بها، إذ أطلق عليها اللغة البّونية، التّي تعتبر لغة المستعمرات الإفريقية، بل ويعتقد بعض البّاحثين أنّ اللغة البّونيّة أكثر تطورا من اللهجات النّوميديّة **(مبارك، 2016، ص117)**.

مِن البّاحثين من أرّخ للغة البّونيّة ابتداء من القرن الخامس قبل الميلاد، واعتبر نقاش الفترة السّابقة لذلك العصر فينيقية، وقد يكون لهذا التّصنيف مبرّرات، وذلك لوجود فروق لغويّة في نقائش الفترتين، ولكن الاعتماد على هذا المقياس لا يبدو ضروريا، لانعدام الصّلة بين التّغييرات اللغويّة والأحداث التّاريخيّة التّي أوردتها المصادر التّاريخيّة **(الفرجاوي، 1993، ص136)**.

من خلال الرأي السّالف الذكر وخاصة حَالَ الإشارة إلى حقبة القرن الخامس قبل الميلاد، فإنه يُحيلُنا إلى معركة هيميرا 480 ق.م، إذ شكّلت بدورها فترة الصراع القرطاجي الإغريقي، وبالطبع كان له من الانعكاسات المختلفة، وقد أفرزت وفرضت ظاهرة الاستقرار في بلاد المغرب القديم عموماً والجزائر خصوصاً تواصل واحتكاك وتأثر بين اللغتين المحليّة والوافدة.

ولتحديد فترة بدايّة اتضاح اللهجة البّونيّة أو اللسان البّوني يعتمد بعض اللّغويين على المقياس الالسّني، إذ تتضمن النّقوش البّونيّة المؤرخة بعد القرن الخامس على مميزات لغوية، لذا لابد من النّظر في الوثائق المكتوبة قبل ذلك التّاريخ لتحديد بدايّة استعمال هذه اللهجة أو هذا اللّسان، غير أنّ نقوش هذه العهود نادرة وتحمل

نحوتاً لغويّة قليلة تعتبر المقياس الوحيد في تحديد لغة ما **(مبارك، 2016، ص127- 128)**.

ولا شك أنّ اللهجات القبائليّة والشّاويّة والميزابيّة والشّنويّة والتّارقيّة والشّلحية، التّي مازالتّ منتشرة في الجزائر والمغرب الأقصى، مشتقة من اللغة الليبيّة التّي كانت اللغة المشتركة لأسلافنا في كامل المنطقة الممتدة من سيوه شرقاً إلى جزر الكناري غرباً، ومن ضفاف البّحر المتوسط شمالاً إلى أطراف مالي والنّيجر جنوباً **(حارش، 1995، ص133)**، وبانتشار الحضارة والثّقافة البّونيقيّة ألّف البّربر تصانيفهم ولم يكن بربري مثقف لا يعرف اللغة البّونيقيّة حتى أنّ الرومان لما انتصروا على البّونيقيين وأخذوا قرطاجة، انتزعوا ما يوجد في المكتبات من الكتب ووزعوها على البّربر **(الكعاك، 1375، ص11)**.

فالشّمال الإفريقي وضمنه الجزائر القديمة، كان متفتّحا على لغات وثقافات البّحر المتوسط، فقد صنع لنفسه من اللغة الفينيقيّة لغة خاصة به هي اللغة البّونية- لغة الحواضر الإفريقيّة والنّخب السّياسيّة والمعاملات التّجارية، بل وستشهد هذه اللغة البّونيّة نقلة أفريقيّة أخرى بظهور اللهجة والكتابة البّونيّة الجديدة(Néopunique)، وهما أخر شكل لساني للفينيقيّة الأفريقيّة قبل انقراضها، ولعّل بعض مفرداتها لاتزال في لهجات اللّغة الأمازيغيّة إلى اليوم **(عقون، 2008، ص205)**.

ثم إنّ مصطلح " الليبو- فينيقي" الدّال على التّنوع في مختلف المجلات داخل بلاد المغرب القديم عموما والجزائر القديمة خصوصاً قد ذكره المؤرخ " تيتوس ليفيوس- Titus Livuis":

LibyPhenices mixtum Afris punicum genus (Live, 1861, XXI X.29-2) .

وعلى الرغم من أنّه مصدر روماني يتعارض ويتنافى مع التّواجد الفينيقي بالشّمال الإفريقي، فهو يؤكد كمصدر كتابي بالاضافة إلى الأبحاث الأثريّة تواجد نوع من التّواصل الحضاري بين الفينيقيين والليبيين.

فما يسود بلادنا من ظواهر لهجيّة مختلفة ومتباينة قد تكون لها صلة باللغة البّونيّة التّي استعملها معظم الأمازيغ في مجال الحكم والتّجارة، وفي المجال اليومي حسب تأكيد "رونيه باسيه- R.Basset " في قوله: "**إنّ اللغة البّونيّة لم تختف من المغرب إلا بعد دخول العرب**" **(بلعباس، 2012، ص1)**، ومعنى هذا أن هذه اللغة بقيت قائمة هذه المدة بالمغرب لتسعة عشر قرنا، بل من المحتمل أنّ بعض الأشكال اللّغويّة لهذه اللغة لا تزال موجودة في اللهجة الجزائرية.

تؤكد كذلك النّقود العائدة لِفترة حكم الملوك النّوميديين على أنّ اللغة البّونية(الليبو فينيقية) كانت هي اللغة الرسمية، فقد حملت هذه النّقود هذا النّوع من الكتابة كونها اللغة المسيطرة في غرب البّحر المتوسط، وكان عليهم مواكبة العصر **(مهنتل، 2018، ص314)**.

في السّياق نفسه، كان ماسينيسا يدرك جيدا أهميّة الانفتاح الثّقافي ومد الجسور مع اللّغات العالميّة المتوفرة حينذاك، دون أن يغفل عن دور

اللّوبيّة المحليّة التّي كانت تكتب في فترة حكمه برموزها الخاصة، وفي هذا الصدد واعتماداً على المخلفات النّقوشية، فإن اللغة الرسميّة في المملكة النّوميديّة بل والموريطانيّة حتى بعد تهديم قرطاجة كانت البّونية، وبهذه الأخيرة أيضا قُدمت النّذور إلى الآلهة والمعابد، وكذا النّصوص الإداريّة التّي عثر عليها، وقد توفرت أيضا تلك اللغة في كتابة الشّواهد القبوريّة وكذا العملة، ومن هذا المنطلق يبدو أن هذا التّفاعل والتّنوع اللغوي قد عمّر لفترة طويلة سواء أكان ذلك خلال حقبة قرطاجة أم الممالك النّوميدية، وقد توفر ذلك التّفاعل في لغة التّخاطب في معظم الحواضر النّوميديّة إلى درجة أنّ القديس أو غسطينيوس السّالف الذكر الذي عاش بعد خمسمائة عام من تهديم قرطاجة كان يردّد بأنّ سكان البّاديّة المحاذيّة لمدينة عنابة (هيبون- Hippone) القديمة كانوا لا يزالون حتى وقته يتكلمونه **(غانم، 2006، ص110)**.

ستتضح لنا وللباحثين الأهميّة عبر التّاريخ في تبني اللغة البّونيّة من طرف أعيان وسادة القوم المحليين وبخاصة حَالَ احتوائها على معلومات تاريخية. لكن لانغفل عن أنّ اللغة الليبية، كانت لها مكانتها الخاصة ولدينا عنها عدة شهادات. وهي شهادات لايجب أن تطلب عند الإغريق واللاتينيين. إن فُلْكَانْس(Fulgence) وهو روماني من إفريقيا، عاصر السّيطرة الوندالية كان الكاتب الوحيد الذي ذكر الألفْباء الليبيّة المتكونة- على قوله- من ثلاثة وعشرين حرفاً، ولقد جرى جمع نحو خمسمائة من النّقوش التّي سمّيت باسم النّقوش الليبيّة والتّي درسها على الخصوص كل من دوصُلْسي(De Saulcy) وجوداس(Judas) ، وهَيلفي(Halévy)، والأب شابوت(Abbé chabot)، والجنرال فيديرب(Faidherbe) سنة 1870، والدكتور رُبود (Reboud) مابين1870- 1887، ونشرو عن هذه النّقوش مجموعات من النّصوص **(أكصيل، 2007، ص84)**. أنظر الجدول الموالي:

جدول1: ترتيب حروف الكتابة الأبجديّة الليبية- النّوميدية- والبّونيّة القديمة والحديثة.

العربية	الليبية أو النوميدية	الفينيقية	البونية	البونية الجديدة
أ				
ب				
ج				
د				
ه				
و				
ز				
ح				
ط				
ى				
ك				
ل				
م				
ن				
س				
ع غ				
ف				
ص				
ق				
ر				
ش				
ت				

(غانم، 2003، ص117).

من خلال الجدول السّالف الذكر، يوجد بعض التّشابه بين عدد من الحروف الليبيّة والحروف الفينيقية، ولكن هناك تشابه أكبر في بعضهما

مع ألفباء الجنوب العربي(اليمن)، ويكتب الخط الليبي بطريقتين؛ أفقياً من اليمين إلى اليسار كما هو الحال في نص دوقة المزدوج، أو عمودياً من أعلى إلى أسفل وهي القاعدة الأكثر شيوعاً وبالتّأكيد هي الأقدم، وتقليد الكتابة الفينيقيّة أفقيا من اليمين إلى اليسار واضح في نص دوقة حيث كُتب النّص الليبي أفقيا، ورغم تأثير الكتابة العربيّة في وقت لاحق لا تظل الكتابة العموديّة أنسب للتيفيناغ، وهذه خاصيّة إفريقيّة محضة وعفويّة تماماً لأنّ الأشخاص الذين لهم شيء من المبادئ الثّقافيّة في إفريقيا السّوداء تعودوا على استعمال الحروف العربيّة بالطريقة العموديّة لِكتابة اللغات غير العربية، وفي الكونقو حتى الفرنسيّة كتبت كذلك وبحروف لاتينيّة مرتبة عمودياً، مثل الأبجديات السّاميّة على عكس الألفباء اللاتينية، لكن على غرار الأبجديات السّاميّة ليس للكتابة الليبيّة أيّ حرف من الأحرف الصوتيّة فهي أبجديّة حروف متحركة (Consonantique) مثل الأبجديّة الفينيقيّة التّي تكتب الحروف الصوتيّة طويلة المدّ، وهذه الميزة الهامّة جديرة بالملاحظة لِأنّها يمكن أن تسهم في إلقاء الضوء على أصول هذه الألفباء **(كامبس، 2009، ص330- 331).**

يبدو أنّ الكتابة واللغة البّونيّة الجديدة ستحل محل اللغة والكتابة البّونيّة القديمة ويعزى السّبب في ذلك إلى سقوط مدينة قرطاجة ونهايّة التّواجد الفينيقي في بلاد المغرب القديم سياسيا، مع العلم أنّ الحقبة التّاريخيّة التّي استغرقتها البّونيّة القديمة تفوق بكثير زمانيا البّونيّة الجديدة، هذا وقد عايشت أيضا اللغة الأخيرة اللغة اللاتينيّة حتى القرن الخامس الميلادي.

قد تؤثر اللغة الفينيقيّة فتجعل البّعض يفقد لغته، لكن قد يملك البّعض الأخر ازدواجيّة اللغة ويتكلم أخرون بلغة محلية (ليبية) لكنها مرطنة بالبّونيقيّة لتكون اللغة "الليبو فينيقية" لغة التّفاعل الحضاري والثّقافي وهي أيضا لغة تحول تاريخي واجتماعي.

شكّل التّفاعل اللغوي الليبو- فينقي العديد من الإسهامات وعلى مختلف الأصعدة سواء فيما بينهم أم مع دول المتوسط ، إذ يشهد التّاريخ بأنّ اللّغات واللهجات لا تموت ولكنها قد تتسرب إلى غيرها أو تندمج معها بفعل حركة التّطور أحيانا أو غلبة لغة على لغة أحيانا أخرى.

الملاحظ هنا تفاعل بين اللغتين الليبيّة والفينيقيّة في الجزائر القديمة، إذ قد يكون هذا من ضرورات التّداول الحضاري وأساليب التّفاهم بين الشّعوب، وباعتبار أن تداخل اللغات واللهجات من البّدهيات التّي لا جدال فيها، فهي من ضرورات وأدلة التّواصل بين الشّعب الفينيقي والجزائري، خاصة خلال الفترة مابين 814- 146 ق.م.

5.نماذج من الألفاظ البّونيّة.

استخلصنا على المستوى المعجمي مجموعة من الألفاظ البّونيّة التّي لا تزال موجودة ومستعملة في اللهجة الجزائريّة ومن بين هذه الألفاظ ما يلي:

- **بَقَّشْ:/bqsh/** بمعنى "يبحث" وهي كلمة بونيّة الأصل لا تزال تستعمل في اللهجة بالمعنى نفسه.

- **بيتْ:/bt/** هذا اللّفظ موجود في اللغة العربيّة ويحمل مدلولا في اللغة البّونيّة غير" المنزل" ، فهو يقصد به غرفة أو مخدع أو حجرة، أما في اللهجة الجزائريّة فيقصد بلفظ "بيت" الغرفة تماما كالبّونية. ولكي لا يلتبس عليهم معنى المنزل والغرفة فيفرّق بينهما باستعمال كلمة "دار" التّي يقصدون بها المنزل.

- **دار:/dr/** زيادة على معناه كما في الفصحى أي"منزل" يستعمل هذا اللفظ بمعنى"عائلة" فيقال:"دار فلان" أي"عائلة فلان" وذلك كاستعماله في البّونية، ففي هذه اللغة "دار" تعنى"عائلة" فقط، ولا يقصد بها منزل كما في العربية.

- **زريعة /zrʕ/** معناها الذرية، فيقال: "زرّيعة فلان" أي "ذريّة فلان" وفي البّونيّة يقصد بها " الذرية" فقط **(بلعباس، 2012، ص1)**.

ولعّل البّحث في هذا المجال لازال يحتاج إلى بحوث ودراسات معمقة وواسعة، وهذا حالياً ما استطعت ايجاده من ألفاظ بونيّة مستعملة في اللهجة الجزائرية، فمنها مابقي محافظا على أصواته ومعناه مثل " بقش" حليب" و"عاد"، ومنها ماتغير لفظه ومعناه بعض الشّيء **(بلعباس، 2012، ص1)**.

في المقابل يظهر أنّ البّونيين في نوميديا وغيرها استمروا يدعون أنفسهم بالكنعانيين حتى وقت متأخراً وهذا مانجد ذكره عند القديس أو غستينوس قائلاً" **لو تسأل فلاحينا، من هم، يُجيبون بلهجة بونيّة –كناني- ، طبعاً يجب سماع كنعانيين، حيث أنّ حرفا سقط منها مع اللهجة" (أورفه لي، 1997، ص234)**، إذ المقصود أنّ حرف الألف حذف في اللغة البّونيّة نتيجة التّأثيرات اللغويّة النّوميدية.

من خلال نماذج الألفاظ السّالفة الذكر، يعد لدينا الحضور الفينيقي بالنّسبة إلى شمال إفريقيا بمثابة رافد جديد جعلها تلتحم بالثّقافة المغاربيّة بصفة عامة والثّقافة النّوميديّة بصفة خاصة عبر مجموعة من الطرق والوسائل التّي كانت لاتحمل المواد فقط، بل والأفكار أيضا.

فنماذج الألفاظ بمثابة وثائق أساسيّة في دراسة تاريخ وثقافة نوميديا بالاعتماد على المورث اللغوي، إذ هي مكملة في نفس الوقت لما شهدته المنطقة من تحولات ثقافيّة كانت قد عمت بلادنا، ولم تزدهر تلك اللغة إلا بعد أن امتزجت بالثّقافة المحليّة في شكلها الحضاري، ولم تنتشر لغة الفينيقيين فحسب، وإنما انتشرت ديانتهم وانصهر الكثير منهم في مجتمعنا نتيجة الزواج في طابعه الاجتماعي، الأمر الذي ولد اللغة البّونية.

يلاحظ أيضا في دخول الفينيقيين انفتاح نوميديا ورفضها للتقوقع والعزلة التّي كانت تعانيها أثناء فترة قبل التّاريخ، فهذا التّنوع اللغوي في طابعه البّوني يُتيح لها الفرصة لِأَن تُصبح مسرحاً للنشاط الثّقافي المتعدد، ولعّل الفضل في ذلك يعود إلى التّقارب السّلمي ذي الطابع الاقتصادي الذي جسده العقل الفينيقي، واستمر العمل به منذ اللقاءات البّاكرة بين المجتمعين القرطاجي والليبي- النّوميدي- ، إذ استفاد هذا الأخير من الحركة الفكريّة العالميّة في

البّحر المتوسط التّي أعقبت تأسيس قرطاجة، وبهذا الشّكل مثلت الجزائر القديمة مركز استقطاب للتنوع اللغوي في طابعه البّوني، إذ نتج عن احتكاك اللوبيين بالفينقيين اختراع كتابة تناسب أصواتهم.

ولعّل ما يدعم هذا الرأي عثور البّاحثين الأثريين على العديد من كتاباتهم في نوميديا وخاصة في الجهة الشّرقيّة منها، كما هو مبين في الجدول الأتي:

جدول2 :التّوزيع الجغرافي لقائمة الأماكن الجزائريّة للنقوش البّونيّة الجديدة:

المنطقة	العدد
منطقة كاف بوزيان	2نقشان
منطقة قالمة	40نقشاً
منطقة كسيبة مراو	8نقوش
منطقة قلعة بوصبع	2نقشان
منطقة حمام زواكر	1نقش
منطقة سيجوس	1نقش
منطقة قسنطينة	حوالي 400نقشاً
منطقة ميلة	11نقشاً
منطقة دلس	1نقش
منطقة حينات	2نقشان
منطقة شرشال	2نقشان
منطقة مينء الدحاج	1نقش
منطقة الأندلسيات	1نقش

(غانم، 2003، ص135- 136).

من خلال قرائتنا للجدول، يلاحظ انبهار النّوميدون بالحضارة القرطاجيّة بسبب الإنجازات المختلفة التّي حققتها في منطقتنا، فالقرطاجيون الذين يعتبرون من الشّعوب المتحضرة والفاعلة بما أتو به من الشّرق القديم علاوة على ما تأثروا به من الرومان والإغريق، استطاعوا أن يكونوا لغة مزدوجة وحضارة أثبتوا من خلالها وجودهم، بل وأثروا في سكان تلك المناطق التّي حلوا بها، ونافسوا كبرى حضارات التّاريخ القديم، ويمكن للباحثين في أعماق تاريخ العلاقات الحضاريّة القديمة أن يلمس الامتزاج في مختلف مظاهره بين القرطاجيين والنّوميديين وذلك من القرن الثّالثّ حتى سنة 146 ق.م **(سقوان، 2018، ص505)**. بما في ذلك التّنوع اللغوي الذي ساد نوميديا شرقاً وغرباً.

6. خاتمة: يعزى الدور والفضل في التّفاعل بين الفينيقيين وسكان نوميديا- الجزائر القديمة- بعد كل العلاقات الاجتماعيّة والسّياسيّة ذات الطابع السّلمي وبخاصة من النّاحيّة اللغويّة إلى ماسينيسا في نشر اللغة والثّقافة البّونيّة داخل مملكته، ونفس الحال بالنّسبة للمازسيليين والمورين الذين تفاعلوا لغويا، ثم إنّ توافر الكثير من النّقوش البّونيّة في شرق الجزائر القديمة ما هو إلا تفاعل لغوي في تكريس وتجسيد كلتا اللغتين في إطار التّواصل الحضاري، بل وقد يعزى أيضا الدور إلى أحفاد ماسينيسا موحد نوميديا في تكريس "الفَيْنَقَة Phénicisation "في مختلف أبعادها بما في ذلك

الجانب اللغوي كونه الوسيلة الفاعلة في التّواصل الثّقافي إذ يجب التّسليم أيضا بأنّ فئة معتبرة من الفينيقيين قد تأفرقت تماماً، حيث تكلمت الليبيّة لِامتلاك نوميديا العديد من الجامعات القديمة كَنتيجة للتعايش بينهما.

7. قائمة المراجع:

أوّلا- المراجع العربية:

1- أحمد الفرجاوي. (1993). بحوث حول العلاقات بين الشّرق الفينيقي وقرطاجة. المعهد الوطني للأثار: بيت الحكمة.

2- أصطيفان أكصيل. (2007). تاريخ شمال إفريقيا القديم. السّادس. الرباط: مطبوعات اكاديميّة المملكة المغربية.

3- بلعباس، زليخة. (2012). أثار اللغة البّونيّة في اللهجة الجزائرية. مجلة عود النّد: مجلة ثقافيّة فصلية.

4- جهيدة سعيد مهنتل. (2018). اللغة والكتابة البّونيّة إرث ثقافي بالجزائر خلال الفترة القديمة. الأردن: جامعة مؤتة.

5- خالد محفوظ. (2021). محاضرات في مقياس الحضارة الليبيّة البّونية. جامعة سطيف2، الجزائر.

6- سقوان نجلاء(2018). الامتزاج الاجتماعي بين القرطاجيين والنّوميدين من القرن الثّالثّ إلى 146 ق.م. الجزائر: مجلة الحقيقة.

7- عثمان الكعاك. (1375). عثمان الكعاك. دار تامنغاسات.

8- قابريال كامبس. (2009). في أصول بلاد البّربر ماسينيسا أو بدايات التّاريخ. الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية، المحرر.

9- مبارك رقية. (2016). اللغة اللبوبيّة من خلال المصادر الماديّة والكتابيّة منذ فجر التّاريخ إلى العهد النّوميدي. الجزائر:جامعة أدرار.

10- محمد الصغير غانم. (2006). المملكة النّوميديّة والحضارة البّونية. عين مليلة- الجزائر: دار الهدى.

11- محمد الصغير غانم. (2003). معالم التّواجد الفينيقي البّوني في الجزائر. عين مليلة- الجزائر: دار الهدى.

12- محمد العربي عقون. (2015). المجتمع والثّقافة في الشّمال الإفريقي "نظرة موجزة في اسهامت الجزائر في الحضارة الإنسانية". الجزائر: مجلة العلوم الإنسانية.

13- محمد خير أورفه لي(1997).نظرة حول التّواجد الفينيقي في شمال إفريقيا. جامعة الجزائر2.مجلة حوليات الجزائر.

14- مها عيساوي. (2009). المجتمع اللبوي في بلاد المغرب القديم من عصور ماقبل التّاريخ إلى عشيّة الفتح الإسلامي. الجزائر، جامعة قسنطينة: جامعة قسنطية.

ثانيا: المراجع الأجنبية:

1 -Hérodote.(1980). Histoire.tome IV. paris. Libraires Maspero.

2-Tite Live .(1861). Histoire romaine . paris: Eugene Lassere.

التّنوع الثقافي وانعكاساته على اللسان الجزائري في مواقع التواصل الاجتماعي

دراسة مسحيّة على عينة من الشّباب الجزائري مستخدمي موقع فايسبوك

Cultural diversity and its repercussions on the Algerian dialect in social networking sites

-A survey study on a sample of Algerian youth -

إيمان سكور★

تاريخ الاستلام: 02 / 04/ 2021 / **تاريخ القبـــول:** 10 / 05/ 2021

ملخّص: تتميز الجزائر البلد القارة باتساع المساحة وعمق التّاريخ وتعدد الحضارات، الذي جعلها من أكثر الدول تنوعا ثقافيا، ظل الاهتمام بهذا الأخير محتشما إن لم نقل منعدما، بشكل ضيعت فيه الجزائر موردا هاما على الصعيد الثقافي والعلمي، وأيضا على الصعيد السّياحي والاقتصادي، واللغة واحدة من أهم مقومات الثقافة لدى الشّعوب، فتعدد اللهجات وكذا اللغات في الجزائر يعتبر ميزة، حيث عرفت ازدهارا خاصة مع الاستخدام الواسع لمواقع التّواصل الاجتماعي، فازداد اهتمام المستخدمين بها، وهذا ما يظهر من خلال صفحاتهم.

سنحاول من خلال هذه الورقة العلمية، معرفة انعكاسات تنوع اللسان الجزائري، في مواقع التّواصل الاجتماعي، من خلال دراسة مسحية، وخصصنا موقع فايسبوك كونه الموقع الاول من حيث الاستخدام في الجزائر، واعتمدنا على فئة الشّباب لأنها تمثل أعلى نسبة من المستخدمين.

كلمات مفتاحيّة: التّنوع الثقافي؛ اللغة؛ اللهجة الجزائرية؛ مواقع التّواصل الاجتماعي؛ موقع فايسبوك.

Abstract: Algeria is characterized by the breadth of space, the depth of history, and the multiplicity of civilizations. Interest in the latter remained modest, if not absent, in a way in which Algeria has lost an important resource on the cultural and scientific level, as well as on the tourism and economic level, and language is one of the most important element of culture among peoples.

❖جامعة الجزائر3، الجزائر،
sekkour.imane@univ-alger3.dz (المؤلف المرسل)

Through this scientific paper, we will try to know the implications of the diversity in the Algerian dialect, on social media, through a survey, and we choosed Facebook as the first site in terms of use in Algeria, and we relied on the youth category because it represents the highest percentage of users.

Keywords: Cultural diversity; The language; The Algerian dialect; social network sites; Facebook.

1- مقدّمة:

2- استعمل المواطنون في دول شمال افريقيا في القديم، لغات والسّن متعددة بعضها أصيل لم ينطق به أحد خارج المنطقة، وبعضها الاخر وافد، دخل افريقيا صحبة المستعمرين والفاتحين (جبرون أ.، 2015)، ومن أبرز اللغات التّي اقتسمت النّفوذ بينها على المجال التّداولي في منطقة شمال افريقيا نجد بالإضافة للغة الأم الأمازيغيّة بعض اللغات مثل اللاتينيّة والعبريّة ثم بعدها العربيّة والفرنسية، ومؤخرا اهتمام باللغة الانجليزية.

ومع اتساع استخدام مواقع التّواصل الاجتماعي، هذا التّنوع في اللهجات واللغات المستعملة ازدهر خاصة من قبل الشّباب الجزائري، لذا يعتبر الهدف الرّئيسي لهذه الدراسة، الوقوف عند انعكاسات هذا التّنوع من خلال استخدامهم لموقع فايسبوك، والدور الذي يلعبه في توفير مساحة لمستخدميه في استعمال لغات متنوعة ولهجات متعددة.

2- الإطار المنهجي للدراسة:

يمثل موضوع اللسان الجزائري، ارضيّة خصبة لمختلف البحوث الاكاديمية، ونحن سلطنا الضوء على انعكاساته من خلال استخدامات موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك، من خلال السّؤال المحوري:

ما هي انعكاسات استخدام الشّباب لموقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك على لهجتهم ولغتهم؟

حتى نجيب على هذا السّؤال ارتأينا أن نضع الفرضيات التّالية:

–الفرضيّة الاولى هي ان مواقع الفايسبوك انعكس على الشّباب الجزائري بابتعادهم على لغتهم ولهجتهم وتوجههم الى اللغات الأجنبية.

– أما الفرضيّة الثانيّة فهي تقضي بان استخدامهم لموقع فايسبوك عزز لغتهم ولهجتهم الجزائريّة أكثر وتمسكوا بها.

1.2المنهج المستخدم وأداة الدراسة: استخدمنا منهج المسح، حيث سنعتمد على أداة استمارة الاستبانة، وبما أن دراستنا ستكون حول مستخدمي موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك، ارتأينا أن يكون الاستبانة مصممة الكترونيا، نظرا لطبيعة الموضوع، وقد تم اعتماد هذه الأداة للأسباب الآتية:

- الجمهور المستهدف يتميز بضخامة العدد والتّشتت بالشّكل الذي يحد من إمكانيّة استخدام أساليب أخرى كالمقابلة لهذا العدد

الكبير، في حين تستطيع الاستبانة تغطيّة عدد كبير من الأفراد - حسب العينة المختارة- .

•طبيعة المجتمع الجزائري التّي تتميز بالتّنوع الثقافي، وتعدد اللهجات والعادات والتّقاليد، حيث أخذنا شباب الجزائر كمجتمع للبحث، فلكل منهم عاداته وتقاليده ولهجته وأصوله، هناك المتقاربة وهناك المختلفة تماما.

2.2 مجتمع البحث وعينة الدراسة: يثير مفهوم الشّباب الكثير من اللبس فهو لا يشكل فئة متجانسة يتساوى أفرادها في مستوى التّعليم والوضع الاجتماعي، وامتلاك رأسمال رمزي يسهم في إثراء تجاربهم الاجتماعيّة وصقلها كما أن الدراسات تختلف في تشخيص سن الفئة الاجتماعيّة التّي يغطيها مفهوم الشّباب.

انتبه الباحثون إلى صعوبة تحديد هذا المفهوم منذ الأربعينيات من القرن الماضي، فعالم الاجتماع بارسون تالكوت (parsons talcott) لاحظ أن ارتفاع متوسط مدة التّعليم أدى إلى تمديد عمر الفئة التّي يطلق عليها مسمى الشّاب، إذ رأى أن التّحديد الثقافي للسن هو مكون هام لهويّة الشّخص، ولإدراكه لذاته، ولحاجاته النّفسيّة وتطلعاته، ولمكانته في المجتمع، وللمعنى النّهائي لحياته. (العياضي، 2010)

تمثل فئة الشّباب الجزائري التّي تمتلك حساباً على مواقع فايسبوك مجتمعا للبحث، واعتمدنا على العينة القصدية، لما تقتضيه الدراسة من توفر شرط السّن في مفردات العينة،

وقد قمنا بتقسيم مرحلة الشّباب في الاستبانة بالاستناد إلى دراسات قام بها مركزان:

1.Partnership between the concil of europe in the field of youth.

(مركز الشّراكة بين المجلس الأوروبي في ملف الشّباب.)

2.Commission staff working document, on EU indications in the field of youth .

(وثيقة عمل موظفي المفوضية، حول مؤشرات الاتحاد الأوروبي في مجال الشّباب.)

3.2أسباب دراسة موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك Facebook:

هناك ثلاثة أسباب لأهميّة دراسة Facebook حددها علماء الاجتماع:

أولا: يمكن للأنشطة التّي تتم أثناء استخدام موقع التّواصل الاجتماعي Facebook، مثل التّواصل مع الآخرين وتحديثات الحالة، أن تترك ثروة من البيانات والمعلومات، لذلك يوفر المجال العديد من الفرص الجديدة لدراسة السّلوك البشري الذي كان في السّابق صعبا تقييمه، ويتهم علماء الاجتماع أحيانا بعدم النّظر في السّلوك الفعلي، والاعتماد بدلا من ذلك على تقارير ذاتيّة افتراضيّة أو بأثر رجعي من المخلفات السّلوكيّة التّي تمارس من خلال موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك facebook، الذي يوفر مصدرا مقنعا لآثار السّلوك وتكون قابلة للقياس (Tosun, 2012)، ومن المفيد أن نفكر في موقع

التّواصل الاجتماعي فايسبوك facebook كقاعدة بيانات مستمرة مستمدة من النّشاط الاجتماعي والمعلومات، التّي تضاف من طرف المستخدمين حول الحياة خارج موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك facebook، يمثل مستخدموه مجموعة واسعة من الفئات الديموغرافية، وفي العديد من البلدان المختلفة، لذلك فهو يوفر مصدرا فريدا من المعلومات عن السّلوك البشري مع مستويات الصلاحيّة البيئية، التّي يصعب أن تتطابق في معظم إعدادات البحث الشّائعة وهكذا فإن الموضوعات التّي كانت طويلة الأمد ذات أهميّة لعلماء الاجتماع، مثل كيفيّة التّعرف على النّاس وكيفيّة تصور النّاس او التّمثيل لهوياتهم، وكيفيّة إيصالها لمجتمعات أخرى، من هنا أصبح من الممكن دراستها في هذا السّياق الجديد.

ثانيا: انتشار استخدام موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك facebook، يجعله موضوعا يستحق الدراسة، موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك facebook، وغيره من الشّبكات الاجتماعيّة على الانترنت هي مثيرة لاهتمام الدارسين والباحثين في هذا المجال، (Robert, Smuel, & Lindsay, 2012, p. 5) لأنه بالإضافة إلى كونها تعكس العمليات الاجتماعيّة القائمة فهي أيضا وضعت طرائق جديدة ووفرت لمئات الملايين من النّاس أن تتصل بعضها ببعض وتتبادل المعلومات والخبرات.

يصف بعض المعلقين الشّبكات الاجتماعيّة عبر الإنترنت كوسيلة غير متصلة بالعالم الحقيقي، ولكن هذا الموقف ضعيف بما نراه في الواقع، فقد أصبحت شبكات التّواصل الاجتماعي سمة أساسيّة من سمات الحياة اليومية، لذلك إذا أراد علماء الاجتماع أن يفهموا تماما الحياة الاجتماعيّة في السّياقات المعاصرة، يجب عليهم دراسة الشّبكات الاجتماعيّة على الانترنت، وموقع فيسبوك هو إلى حد بعيد الأكثر استخداما وشعبية، مما يجعله المكان المنطقي لبدء التّحقيق في أنماط وأسباب ونتائج العمليات الاجتماعيّة المرتبطة باستخدام الشّبكة الاجتماعيّة على الانترنت.

ثالثا: إن ظهور الشّبكات الاجتماعيّة عبر الإنترنت يجلب فوائد وأخطارا جديدة للمجتمع، الأمر الذي يتطلب دراسة متأنية، لأنّ الفوائد المرتبطة بموقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك Facebook، مثل تعزيز الأوساط الاجتماعية، تتضاءل بسبب المخاوف المتعلقة بالخصوصيّة والإفصاح عن المعلومات، مع دمج Facebook، بشكل متزايد في الحياة اليومية، يصبح من الضروري رصد الآثار الإيجابيّة والسّلبيّة للمنبر على المجتمع وفحصها والتّأكد من سلامتها. (Robert, Smuel, & Lindsay, 2012)

3- الإطار النّظري للدراسة:

1.3 التّنوع الثقافيّ: يشير مصطلح التّنوع الثقافي الى الاختلافات القائمة بين المجتمعات الانسانيّة في الانماط الثقافيّة السّائدة فيها،

ويتجلى عبر اصالة وتعدد الهويات المميزة للمجموعات والمجتمعات، فهي مصدر للتبادل والابداع ويحمل مفهوم التّنوع الثقافي فكرة التّعايش بين أكثر من مظهر ثقافي داخل الوسط المجتمعي الواحد.(Gilbert, 2005)

تعتبر اللغة عنصراً ومكوناً أساسياً لثقافة الشّعوب وهذا ما يجعل التّنوع اللغوي يقع في طليعة ما يجب المحافظة عليه، علما بأنه لم يلق ما يستحقه من تقدير من قبل الأكاديمين، ليس هناك تعدديّة ثقافيّة وبالتّالي اعتراف بتعدديّة أنماط التّفكير، إن لم نحترم أول التّنوعات، ألا وهو التّنوع اللغوي، لاسيما اللغات الأم إن المرء لا يفكر ويبدع ويتخيل بالطريقة نفسها من لغة إلى أخرى مع التّأكيد على أن التّعدديّة اللغويّة هي مصدر كل التّعدديات الأخرى. (Dominique wolton, 2009)

تؤدي اللغة وهي وسيلة يتواصل بواسطتها البشر مع بيئتهم، إلى ظهور ما يدعوه هابرماس **"بالمصلحة العملية"** وهذه بدورها تؤدي إلى ظهور التّأويلية، وينصب اهتمام المصلحة العمليّة على التّفاعل البشري، أي على طريقة تأويل أفعال تجاه بعضنا البعض، وطريقة فهمنا لبعض، والسّبل التّي نتفاعل بها في إطار التّنظيمات الاجتماعيّة (إيان كريب: 1999).

تفتح النّظرة التّأويليّة إلى اللغة إمكانيّة أخرى بالنّسبة لهابرماس، فمادام البشر يستخدمون اللغة، فإن أي مقدار من التّشيؤ(الشّيء)، لا يمكنه أن يزيل تلك الإمكانيّة التّواصليّة لأن يقوم ضرب من التّوافق الذاتي، وبذلك فاللغة بالنّسبة لهابرماس التّي تشكل الأرضيّة المشتركة لفهمنا المتبادل وتتميز بأنها حواريّة في طابعها، إنما تمكننا بذلك أن نقيم من خلالها مزيدا من الأرضيّة المشتركة في أنماط حياتنا اليومية.

2.3 النّظم اللسانيّة في الجزائر: تناولت العديد من الدراسات التّي تحدثت عن موضوع تكوين الهويّة الثقافيّة الجزائريّة التّي ترجعها هذه إلى سنوات الفتوحات الإسلامية، إلا أن الهويّة الجزائريّة عميقة جدا ولها تاريخ عريق، فالجزائر باعتبارها احدى دول الشّمال الافريقي والتّي كانت من بين أراضي مملكة نوميديا الأمازيغيّة القديمة، فسكانها الأصليون ينطقون باللسان الأمازيغي، وهي لغة قديمة تنتمي للعائلة الحامية، فهي "تمثل أقدم النّظم اللسانيّة ومن هنا تمثل اللغة الأم في الجزائر.

ومع الفتوحات الإسلامية، ظهرت اللغة العربيّة في المنطقة، وتم تعريب كثير من السّكان، مع حملتي "بني هلال وبني سليم" القبيلتين اللتين عملتا على تعريب جزء من بلاد الجزائر وأصبحت اللغة العربيّة لغة للتعامل الرّسمي، ومع احتلال فرنسا للجزائر الذي دام قرناً وثلاثين سنة، حاولت فرنسا خلال هذه المدة الطويلة جعل اللغة الفرنسيّة اللغة الأولى والرّسمية، أي جعلها لغة التّعامل الإداري وحتى التّعامل اليومي وانحصر استعمال اللغة العربيّة الفصحى في المساجد والزوايا لأنها حوربت منذ اللحظة الأولى للاستعمار الاستيطاني، وعمل

الاستعمار الفرنسي على تجهيل اغلبيّة السّكان الجزائريين، وتواصلت هذه الحالة على ما هي عليه بعد الاستقلال بفترة وجيزة، وظهرت أزمة لغويّة حقيقيّة لعدم الاتفاق على عناصر قاعديّة لتشكيل الهويّة الجزائرية.(Taleb Ibrahimi, 1997)

إن من الحالات التّي تفسر التّداخل اللغوي وما يترتب عليه من "الاخلال اللغوي" في العلاقة مع قواعد النّحو وبنيّة اللغة القيمية، حالة اللهجات المحليّة ومنها مثلا اللهجة الجزائريّة التّي يقال أنها غير مفهومة خاصة عند اهل المشرق ويعود هذا التّداخل اللغوي إلى عاملين:

- العامل الأول: تعدد اللهجات في الجزائر وتفرّعها الى لهجات فرعية، وعادة ما يعود هذا التّصنيف إلى "الفئة الاجتماعية" التّي تتحدث اللهجة هذه أو تلك.

-العامل الثاني: تعدد مصادر استقراض (من القرض) الكلمات (الكلمات المستعارة) في هذه اللهجة كالاستقراض من اللغة الفرنسية. (عزي، 2009)

وينقسم اللسان الجزائري إلى:

1.2.3العربيّة الفصحى: تستخدم العربيّة الفصحى في المدارس والتّعاملات الادارية، وقد يستخدمها البعض في حياته اليوميّة تكون التّأثيرات المحليّة محدودة على هذا اللسان، ويتحدثها الاكثر تعلما بالعربية، ويتم استخدامها في السّياق الرّسمي كالخطب والتّلفزيون والمحاضرات..، تتصف بالرّسميّة وذات مكانة اجتماعيّة عالية.

1.2.3**الأمازيغيّة:** تعتبر اللغة الأمازيغيّة لغة رسميّة في الجزائر، وهي اللغة التّي يتحدث بها السّكان الاصليين لشمال افريقيا، ويتحدث بها الجزائريون بلهجاتها المختلفة والمتعددة، حيث تتفرع منها 11 لهجة مختلفة (بلعيد، 1999) غير أن هذه اللهجات تتحد في القاعدة اللغويّة المشتركة بينها، نذكر منها: الشّاويّة في ولايات الشّرق، والقبائليّة في الشّمال والميزابيّة والتّرقيّة في الجنوب والشّلحيّة في الوسط والغرب.

3.2.3 الفرنسية: نجد من النّاحيّة التّاريخيّة أن سنوات الاحتلال الفرنسي، تركت بصمتها على أجيال من الجزائريين بما في ذلك التّعليم، حيث ازدهرت اللغة مع إدخال التّعليم الإلزامي للجميع، وقد لعبت هذه الأخيرة دورا رئيسيا في تدريس اللغة في ذلك الوقت، كانت الجزائر تعمل باللغة الفرنسيّة: التّعليم، والإدارة، والقطاع الاقتصادي، هكذا أصبحت اللغة الفرنسيّة أكثر حضوراً على السّاحة اللغويّة الجزائريّة " (Boubakour, 2011)

3.3 الدارجة بأنواعها: ساعدت شساعة الجزائر الجغرافيّة على بروز تنوّعات لهجيّة، تبعا لما تتفرد به كلّ لهجة من مفردات وعبارات، قد يقتصر توظيفها في منطقة واحدة دون سواها؛ ذهب فردينون دي سيسير (Ferdinand de Saussure) إلى القول بأن "ليس بينها حدود طبيعية"، وهو هنا يقصد اللهجات، يحيل هذا الرّأي لتشابك العلاقات بين اللهجات المنتميّة للبلد الواحد(De Saussure, 1994) .

صنف البروفيسور عزي عبد الرّحمن الدارجة الى:

1.3.3الدارجة الرّيفيّة الخالصة: وتتنوع هذه بدورها من منطقة إلى اخرى وتتميز بقلة مفردات الفصحى، باستثناء مجال الدين وندرة الاستعارة من الفرنسيّة وتعد هذه اللهجة المحليّة أقل مكانة اجتماعيّة من غيرها.

2.3.3 الدارجة المدنيّة القديمة الخالصة: وتتباين هذه اللهجة بدورها من مكان إلى آخر، وتتضمن العديد من الاستعارات من الاسبانيّة والتّركية واستعارتها من الفرنسيّة أكثر بقليل من الدارجة الرّيفية.

3.2.3 الدارجة العربيّة المثقفة: وهي لهجات تضيف الى اللهجة المدنيّة كلمات عربيّة للمفاهيم الحديثة وغير المألوفة، وتتوقف درجة الاستعارة على مستوى ثقافة المتكلم وميوله عامّة.

4.3.3 الدارجة المدنيّة الحديثة: وتتنوع بعض الشّيء حسب المناطق، وتتضمن العديد من الكلمات الفرنسيّة، ويتحدث بها الشّباب في المدن الكبرى والمتوسطة، فهذه اللهجة" باردة " وأقل مكانة اجتماعيّة.

5.3.3 الدارجة الفرنسيّة المثقفة: هي التّي تضيف الى المدنيّة مفردات فرنسية، وتستخدم هذه الدارجة كثيرا من ادوات الرّبط والجمل والتّعابير من الفرنسيّة، ويتحدث هذه اللهجة المتعلمون بالفرنسية.

6.3.3 الفصحى (العربيّة المعياريّة الحديثة) تكون التّأثيرات المحليّة محدودة على هذا اللسان، ويتحدثها الاكثر تعلما بالعربية، ويتم استخدامها في السّياق الرّسمي كالخطب والتّلفزيون والمحاضرات..، تتصف بالرّسميّة وذات مكان اجتماعي عالية.

إن موضوع اللغة في الجزائر يأخذ الحيز الأكبر من بين العناصر الأخرى المكونة للهويّة الثقافية، "كون الجزائر تزخر بتعدد من الجانب اللغوي، والملاحظ للتركيبة اللغويّة في الجزائر سيجدها مركبة ومعقدة، نظرا لتعدد اللغات أو للتنوع اللساني فيها".(Taleb Ibrahimi, 1997)

1- الاطار التّطبيقي للدراسة:

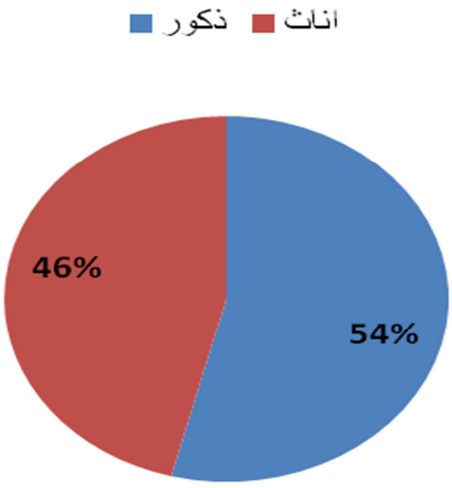
نحاول في هذا الاطار تحليل البيانات التّي توصلنا إليها من خلال مفردات العينة، بالاعتماد على برنامج حزمة التّحليل الإحصائي للعلوم الإحصائيّة "spss " النّسخة 20، في استخراج نتائج الدراسة، بالاستناد إلى أساليب إحصائية، وهي حساب التّكرارات والنّسب المئويّة للتعرف على عادات وأنماط استخدام موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك، كذلك اختبار (كا^2) يستخدم لمعرفة تطابق واتفاق اجابات المفردات لصالح بديل وتختلف من بديل لآخر، بعد أن قمنا بإرسال الاستبانة لـ50 شاباً مستخدم لموقع فايسبوك.

1.3عرض بيانات الدراسة:

1.4الجدول رقم (01) يوضح توزيع أفراد عينة الدراسة حسب متغير الجنس

الجنس	التّكرارات	النّسبة المئوية
ذكر	27	%54
أنثى	23	%46
المجموع	**50**	%100

من خلال الجدول أعلاه وبالنّظر إلى تكرارات أفراد عينة الدراسة والبالغ عددهم إجمالا (50) فردا ، نلاحظ أن حجم الذكور (27) **بنسبة** 54 % ، أما الاناث فقد بلغ عددهن **(23)** أنثى بنسبة قدرت46 ٪ كما هو موضح من خلال الشّكل التّالي:



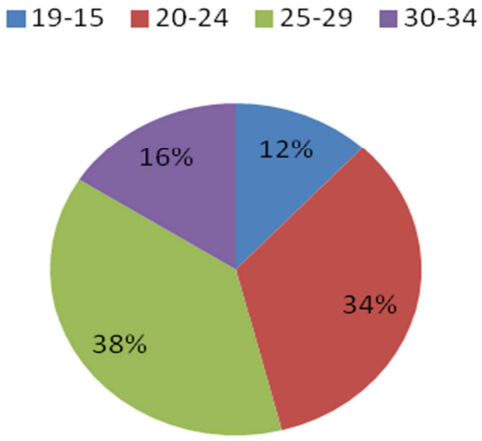
الشّكل رقم (01) يوضح توزيع نسب أفراد عينة الدراسة حسب متغير الجنس

الجدول رقم (02) يوضح توزيع أفراد عينة الدراسة حسب متغير السّن

السّن	التّكرارات	النّسبة المئوية
19-15	06	%12
24-20	17	%34
29-25	19	%38
34-30	08	%16
المجموع	50	%100

من خلال الجدول أعلاه وبالنّظر إلى تكرارات أفراد عينة الدراسة والبالغ عددهم إجمالا (377) فردا ، نلاحظ أن (06) مفردة **(من** 15 **سنة الى** 19 **سنة)** بنسبة بلغت 12٪ ، أما من تتراوح أعمارهم من **(20 سنة الى 24 سنة)** فقد بلغ عددهم (17) فرد بنسبة قدرت بـ 34% ، أما من تتراوح أعمارهم من **(25 سنة الى 29 سنة)** فقد بلغ عددهم (19) فرداً بنسبة قدرت بـ 38% ، أما من تتراوح أعمارهم من **(30 سنة الى 34 سنة)** فقد بلغ عددهم (08) **أفراد** بنسبة قدرت بـ 16% ، قد نفسر ارتفاع المستخدمين من الفئة التّي تتراوح أعمارهم بين (20 سنة الى 24 سنة) ، الى التّفرغ لاستخدام موقع التّواصل الاجتماعي ، بحكم عدم ارتباطهم بدوام العمل ، من جهة اخرى نجد أن معظمهم جامعيين ، والفضاء الجامعي الآن بات يفرض على الطلبة البقاء على اتصال مع الزملاء وحتى الأساتذة من خلال موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك. بالمقابل نجد الفئة التّي تتراوح أعمارهم بين (30 سنة الى 34 سنة) ، يمثلون النّسبة الأقل وهذا يعود الى التّزاماتهم في

العمل أو مع الاسرة. وهذا ما يوضحه الشّكل التّالي:

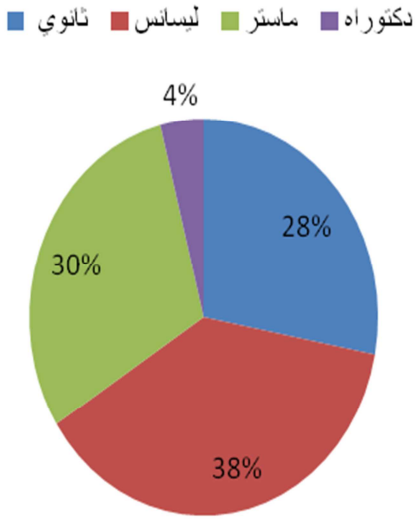


الشّكل رقم (02) يوضح توزيع نسب أفراد عينة الدراسة حسب متغير السّن

الجدول رقم (03) يوضح توزيع أفراد عينة الدراسة حسب متغير المستوى الدراسي

المستوى الدراسي	التّكرارات	النّسبة المئوية
ثانوي	14	%28
ليسانس	19	%38
ماستر	15	%30
دكتوراه	02	%04
المجموع	50	%100

من خلال الجدول أعلاه وبالنّظر إلى تكرارات أفراد عينة الدراسة والبالغ عددهم إجمالا (50) فردا، نلاحظ أن (14) من أفراد العينة لديهم مستوى(**ثانوي**) بنسبة بلغت 28٪، أما من لديهم مستوى (**ليسانس**) فبلغ عددهم (19) بنسبة بلغت 38٪، أما من لديهم مستوى **ماستر** فبلغ عددهم (15) بنسبة بلغت 30٪، أما من لديهم مستوى (**دراسات عليا**) فبلغ عددهم (02) بنسبة بلغت 04٪، وهذا ما يوضحه الشّكل في الصفحة الموالية:



الشّكل رقم (03) يوضح توزيع نسب أفراد عينة الدراسة حسب متغير المستوى الدراسي

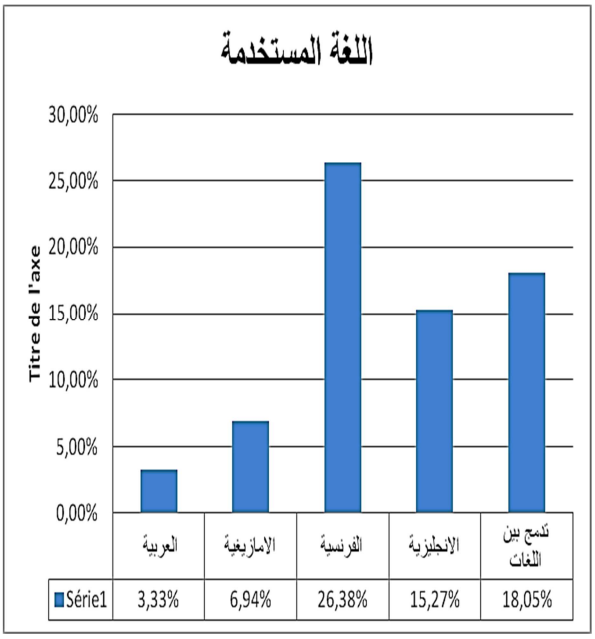
– اللغة المستخدمة في موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك:

ماهي اللغة التّي تستخدمها؟ يمكنك اختيار أكثر من إجابة. وبعد المعالجة الإحصائيّة توصلنا الى النّتيجة الموضحة في الجدول التّالي:

جدول رقم (04) يوضح اللغة المستخدمة في موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك

بدائل السّؤال	التّكرارات	النّسبة المئوية	التّرتيب
العربية	24	٪33.33	1
الأمازيغية	05	٪6.94	5
الفرنسية	19	٪26.38	2
الانجليزية	11	٪15.27	4
تدمج بين اللغات	13	٪18.05	3
الإجمالي	72	//////////	//////

من خلال الجدول أعلاه وبالنّظر إلى تكرارات أفراد عينة الدراسة والبالغ عددهم إجمالا (72) تكرارا، فردا قد انقسمت إلى خمس مجموعات (05)، تمثلت المجموعة الأولى في الأفراد الذين تمحورت إجاباتهم على السّؤال **ماهي اللغة التّي تستخدمها؟** بالبديل "**العربية**" وقد بلغ عددهم (24) فردا بنسبة مئويّة بلغت33.33 %، أما المجموعة الثانيّة فتمثل الأفراد الذين كانت إجابتهم على هذا السّؤال بالبديل "**الأمازيغيّة**" والبالغ عددهم (05) بنسبة مئويّة قدرت بـ 6.94 % أما المجموعة الثالثة فتمثل الأفراد الذين كانت إجابتهم على هذا السّؤال بالبديل "**الفرنسية**" والبالغ عددهم (19) بنسبة مئويّة قدرت بـ26.38 %، أما المجموعة الرّابعة فتمثل الأفراد الذين كانت إجابتهم على هذا السّؤال بالبديل "**الانجليزية**" والبالغ عددهم (11) بنسبة مئويّة قدرت بـ15.7 %، أما المجموعة الخامسة فتمثل الأفراد الذين كانت إجابتهم على هذا السّؤال بالبديل "**تدمج بين اللغات**" والبالغ عددهم (13) بنسبة مئويّة قدرت ب18.05ـ %. وعليه نستنتج أن أغلبيّة أفراد عينة الدراسة يؤكدون **على أنهم يستخدمون اللغة العربيّة ثم تليها الفرنسيّة ثم الدمج بين اللغات ثم الإنجليزيّة فالأمازيغية**، كما هو موضح في الشّكل التّالي:



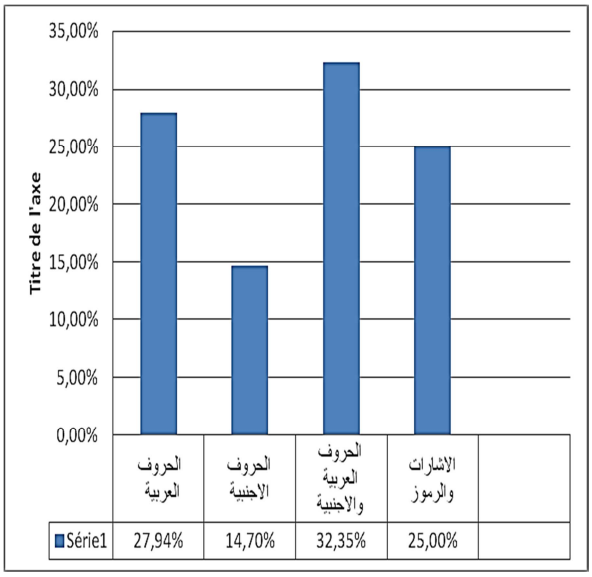
الشّكل رقم (04) يوضح اللغة التّي يتداولها مستخدمو موقع فايسبوك

- **طبيعة الحروف المستخدمة من خلال استخدام موقع فايسبوك: (يمكنهم اختيار أكثر من اجابة)**

جدول رقم (05) الحروف المستخدمة في موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك

بدائل السّؤال	التّكرارات	النّسبة المئوية	
الحروف العربية	19	٪27.94	3
الحروف الاجنبية	10	٪14.70	4
الحروف العربيّة والاجنبية	22	٪32.35	1
الاشارات والرّموز	17	% 25	2
الإجمالي	68	//////////	//////

من خلال الجدول أعلاه وبالنّظر إلى تكرارات أفراد عينة الدراسة والبالغ عددهم إجمالا (68) فردا ، فردا قد انقسمت إلى أربع (04) مجموعات، تمثلت المجموعة الأولى في الأفراد الذين تمحورت إجاباتهم على السّؤال (ماهي طبيعة الحروف والرّموز التّي تستخدمها للتعبير على اللغة من خلال موقع التّواصل فيسبوك؟ يمكنك اختيار أكثر من اجابة.) بالبديل " الحروف العربية" وقد بلغ عددهم (19) فردا بنسبة مئويّة بلغت ٪27.94 أما المجموعة الثانيّة فتمثل الأفراد الذين كانت إجابتهم على هذا السّؤال بالبديل "**الحروف الاجنبية**" والبالغ عددهم (10) بنسبة مئويّة قدرت بـ14.70 % أما المجموعة الثالثة فتمثل الأفراد الذين كانت إجابتهم على هذا السّؤال بالبديل "**الحروف العربيّة والاجنبية**" والبالغ عددهم (22) بنسبة مئويّة قدرت بـ32.35 %، أما المجموعة الرّابعة فتمثل الأفراد الذين كانت إجابتهم على هذا السّؤال بالبديل " **الاشارات والرّموز**" والبالغ عددهم (17) بنسبة مئويّة قدرت بـ25 %، وعليه نستنتج أن أغلبيّة أفراد عينة الدراسة يؤكدون على أن طبيعة الحروف والرّموز التّي يستخدمونها للتعبير على اللغة من خلال موقع التّواصل فيسبوك تتمثل في الحروف العربيّة والأجنبيّة في المرتبة الأولى ثم يليها الاشارات والرّموز فالحروف العربيّة وفي الأخير الحروف الأجنبية. كما هو موضح في الشّكل التّالي:



2الشّكل رقم (05) يوضح الحروف التّي يكتب بها مستخدمو فايسبوك

الجدول رقم (06): يوضح ما إذا كان المستخدم يعزز لغته العربيّة من خلال موقع فايسبوك

بدائل الاجابة	النّسبة المئوية	K^2 قيمة
أبدا	%24.7	117.257^a
نادرا	%27.9	
أحيانا	%33.4	
غالبا	%10.3	
دائما	%03.7	

بالنّسبة لاستجابات أفراد العينة على تعزيز معارفهم في اللغة العربيّة، فان أغلبيّة أفراد عينة الدراسة يؤكدون بأنهم أحيانا ما يستخدمون موقع التّواصل الاجتماعي فيسبوك facebook لتعزيز معارفهم في اللغة العربية.

الجدول رقم (07): يوضح ما اذا كان المستخدم يعزز لغته الامازيغيّة من خلال موقع فايسبوك

بدائل الاجابة	النّسبة المئوية	K^2 قيمة
أبدا	%14.6	117.257^a
نادرا	%26.5	
أحيانا	%52.3	
غالبا	%3.4	
دائما	%3.2	

أما بالنّسبة لتعزيز معارفهم في اللغة الامازيغية، فنجد أن أغلبيّة أفراد عينة الدراسة يؤكدون بأنهم يستخدمون أحيانا موقع التّواصل الاجتماعي فيسبوك facebook لتعزيز معارفهم في اللغة الامازيغية.

الجدول رقم (08): يوضح ما اذا كان المستخدم يعزز اللغة الفرنسيّة من خلال موقع فايسبوك

بدائل الاجابة	النّسبة المئوية	K^2 قيمة
أبدا	%19.6	117.257^a
نادرا	%34.0	
أحيانا	%31.0	
غالبا	%10.6	
دائما	%4.8	

أما بالنّسبة لاستجابات أفراد العينة تعزيز معارفهم في اللغة الفرنسية، نجد أن أغلبيّة أفراد عينة الدراسة انقسموا الى مجموعتين مجموعة تؤكد بأنها نادرا ما تستخدم موقع التّواصل الاجتماعي فيسبوك facebook لتعزيز معارفها في اللغة الفرنسيّة ومجموعة ثانيّة تؤكد بأنها أحيانا ما تستخدم موقع التّواصل الاجتماعي فيسبوك facebook لتعزيز معارفها في اللغة الفرنسية.

الجدول رقم (09): يوضح ما إذا كان المستخدم يتعلم لغة جديدة من خلال موقع فايسبوك

بدائل الاجابة	النّسبة المئوية	K^2 قيمة
أبدا	%21.8	117.257^a
نادرا	%33.2	
أحيانا	%30.5	
غالبا	%10.1	
دائما	%4.5	

أما بالنّسبة لاستجابات أفراد العينة على تعلم لغة جديدة، فنجد أن أغلبيّة أفراد عينة الدراسة انقسموا الى مجموعتين مجموعة أولى يؤكدون

بأنهم نادرا ما يستخدمون الفيسبوك لتعلم لغة جديدة، ومجموعة ثانيّة يؤكدون بأنهم أحيانا ما يستخدمون الفيسبوك لتعلم لغة جديدة.

تحليل بيانات الدراسة:

يسعى الشّباب من خلال موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك ليس فقط لاستقاء المعلومات، بل يطورون الاداء اللفظي لديهم، ليتمكنوا من بناء روابط اجتماعيّة وذلك باستخدام لغات جديدة عن لغة المجتمع الذي نشأ فيه، هذا ما اتفقت فيه النّتيجة المتوصل اليها مع دراسة ديبا سيليا (Deba Sylia)، حول كل ما يتعلق بالتّواصل اللفظي والكتابي للشباب من خلال مواقع التّواصل الاجتماعي (Deba, S, 2016-2017) ، وهذا ما أكده بسام بركة، حول اكتساب لغة غير تلك التّي تستخدم في المحيط الخاص به، فمن بين ميزات وخصائص اللغة أنها ابداعيّة (بسام بركة، 201)، وهذا ما يسمح للمستخدم باكتساب لغة جديدة بقدرته على فهم وتركيب جمل بلغة جديدة، هنا يبرز اثر المستوى التّعليمي، فالطلبة عموما يستخدمون موقع التّواصل الاجتماعي لأغراض أكاديميّة من خلال العمل على اكتساب مختلف المعارف سواء في تخصصاتهم أم في اللغات التّي تعتبر من اهم ما يلجأ الى تعلمه الشّاب، كونها وسيلة تساعد أكاديما وحتى تساعد للتواصل مع اشخاص مختلفين لا يتحدثون لغتهم. (قنيفي سهام، 2018- 2019)

تعتبر اللغات الأجنبيّة وخاصة في مواقع التّواصل الاجتماعي، حلقة وصل بين الاشخاص من أصول مختلفة، وهذا عندما يحاول المستخدم اقامة علاقة أو يتفاعل مع مستخدمين من ثقافات مختلفة، فيلجأ إلى استخدام لغات اجنبية، وقد يدفعه الى تعلمها واتقانها. (johann , 2017)

5. خاتمة:

وقفنا في هذه الدراسة على انعكاسات استخدام موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك على لغة ولهجة الشّباب الجزائري، مما أتاحه هذا الموقع من مساحة حريّة مكنته من التّواصل بلغته ولهجته، وكذا اطلاعه على لغات ولهجات مجتمعات غيره، بعد أن قمنا بتحليل وتفسير البيانات التّي تحصلنا عليها من خلال مفردات عينة الدراسة، وتوصلنا الى تأكيد صحة الفرضيّة الثانيّة التّي تفيد أن استخدام موقع التّواصل الاجتماعي فايسبوك لم يبعد الشّباب الجزائري على استخدام لغتهم وحتى لهجتهم، وان حاولوا تعلم لغات أجنبية، فهم يقومون بتعزيز ونشر اللسان الجزائري.

6. قائمة المراجع:

1- أحمد جبرون، اتفاق الهويّة –جدل الهويّة ولغة التّعليم بالمغرب الاقصى من منظور تاريخي، (الرّباط، طوب بريس،2015)، ص 39.

2- نصر الدين العياضي، الشّباب في دولة الامارات والانترنت- مقاربة التّمثلات والاستخدامات، الشّباب والانترنت والميديا، جامعة منوبة، تونس، ص19.

3- Tosun, P .L. Motives for Facebook use and expressing "true self" on the Internet, Computer in human behavior, 28(04),2012, p1510-1517.

4-Robert, E. W., Smuel, D. G., & Lindsay, T. G.. A Review of Facebook Reaserch in the social sciences. Perspectives on Psychological Science,2012 , p04-05.

5-Gilbert gagne , la diversité culturelle : vers une convention internationale effective ? (Quebec , FIDES, 2005), p29.

6- Dominique Wolton , Informer n'est pas communiquer, (Paris, CNRS Edition, 2009), P 138-139.

7- *ابان كريب، النّظريّة الاجتماعيّة من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حين غلوم، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1999)، ص308.*

8-Taleb Ibrahimi, K. , Les Algeriens et leur (s) langue (s) élément pour approche sociolinguistique de la societé Algerienne (Alger: Les editions Alhikma. (éd. 02), 1997), p33.

9- عبد الرّحمن عزي، الاعلام وتفكك البنيات القديمة في المنطقة العربية- قراءة في الرّواسب الثقافية- (تونس، الدار المتوسطيّة للنشر، 2009)، ص88.

10- صالح بلعيد، في المسألة الأمازيغية، (الجزائر، دار هومة، 1999)، 187.

11-Boubakour, s. ,Etudier le Francais ... Quelle histoire. reveu du réseau des observations du francais contemporain en Afrique, 2011 ,p 55.

12-De Saussure, F. cours de linguistique générale. (Algerie: ENAG collection "Al Anis", 1994), p323.

13-Taleb Ibrahimi, K, Les Algeriens et leur (s) langue (s) élément pour approche sociolinguistique de la societé Algerienne, (Alger: Les editions Alhikma, 1997), p33.

14-Deba, S , Le parler des jeunes sur les réseaux, cas Facebook. Béjaia: Université Abderrahman mira, 2016-2017, p 87.

15- بسام بركة، *التّرجمة إلى العربية: دورها في تعزيز الثقافة وبناء الهوية*، (قطر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، 2012)، ص12.

16- سهام قنيفي، علاقة استخدام مواقع التّواصل الالكتروني بالاغتراب الاجتماعي لدى الشّباب الجزائري، اطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه تخصص علوم الاعلام والاتصال، (بسكرة: جامعة محمد خيضر، 2018-2019)، ص 349.

17-Johann, D. J, Language of social media. Icland: University of Iceland, 2017, p09.

التّنوع الثّقافي في الجزائر من خلال الأزياء التّقليديّة: مقاربة سوسيو- أنثروبولوجيّة لمجموعة متحفيّة تابعة للمركز التّفسيري للباس التّقليدي

Cultural diversity in Algeria through traditional costumes:

a socio-anthropological approach to a museum collection belonging to the Interpretive Center for Traditional Dress

أ.خيذر جميلة*

د. دحماني سليمان**

تاريخ الاستلام: 17 / 04/ 2021 / **تاريخ القبـــول:** 28 / 04/ 2021

ملخّص: نسعى من خلال هذه الورقة البحثيّة إلى إبراز أحد مظاهر التّنوع الثّقافي في الجزائر، ألا وهو تنوع الأزياء التّقليديّة التّي تختلف من منطقة إلى أخرى، وهذا من خلال دراسة سوسيو- أنثروبولوجيّة لمجموعة متحفيّة تابعة للمركز التّفسيري للباس التّقليدي، الكائن مقره بقصر الزّيانيين الملكي (قصر المشور) بمدينة تلمسان.

ولقد توصلت هذه الدّراسة إلى أن هذه الأزياء التّقليديّة قد عكست إلى حد بعيد الثّقافات المحليّة والفرعيّة التّي تميز منطقة ما عن غيرها من المناطق داخل القطر الجزائري، كما عكست الطّبقات الاجتماعيّة، وعكست أيضا المعتقدات والطّقوس الشّعبيّة؛ كما توصلت هذه الدّراسة أيضاً إلى أن جزءًا كبيرا من هذا التّراث الأصيل تعرض إلى الإهمال والاندثار جراء التّغيرات السّياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، التّي شهدها المجتمع الجزائري منذ دخول الاحتلال الفرنسي في عام 1830.

كلمات مفتاحيّة: التّنوع الثّقافي؛ الأزياء التّقليديّة؛ مكملات الزّي التّقليدي؛ المركز التّفسيري للّباس التّقليدي؛ سوسيو- أنثروبولوجيا اللّباس.

* جامعة مولود معمري، الجزائر، djamila.docdorat@ yahoo.fr (المؤلف المرسل)

** جامعة مولود معمري، الجزائر، elostadanthropo@ gmail.com

Abstract: Through this research paper, we seek to highlight one aspect of cultural diversity in Algeria, which is the diversity of traditional costumes that differ from one region to another, and this is through a socio-anthropological study of a museum group affiliated with the Interpretive Center for Traditional Dress, located in the Royal Ziani palace in Tlemcen.

This study found that the traditional costumes reflected to a large extent the local and subcultures that distinguish one region from others in Algeria, as well as social classes, and the popular beliefs and rituals. The study also found that part of this authentic heritage has been neglected and extint as a result of the political, economic and social changes that algerian society has witnessed since the french entry in 1830.

Keywords: cultural diversity; traditional coostumes; traditional costume supplements; Interpretive Center for Traditional Dress; Socio-anthropology of dress.

1. **مقدّمة :** بادئ ذي بدء، نشير إلى قلة الدّراسات التّي تناولت الملابس والأزياء التّقليديّة من النّاحيّة السّوسيولوجيّة والأنثروبولوجيّة، ولقد أكدت عالمة الأنثروبولوجيا فدوى الجنيدي في هذا السّياق، أن وصف الملابس في التّقارير الإثنوغرافيّة أمر نادر. والمواد الإثنوغرافيّة الموجودة أينما كانت تظل متناثرة في السّجلات والدّراسات، ربما للأهميّة الثّانويّة نسبيا التّي تعزى للملابس مقارنة بغيرها من جوانب المجتمع والثّقافة، مثل القرابة، والقانون، والزّواج، والدّين...إلخ. ظلت التّقارير الإثنوغرافيّة عن الملابس والرّوايات التّي تحكي عنها مفتتة، في انتظار أدوات مفاهيميّة ذات كفاءة لتعطيها شيئا من التّماسك. كما كان البحث الأنثروبولوجي يحتاج إلى إطار فكري لدراسة الملابس (الجنيدي، 2016، ص 125).

كما أشار الباحث التّونسي يوسف بن موسى في ذات الإطار إلى أن مبحث اللّباس يعتبر مبحثا راسخا في الدّراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة، فقد شهدت الدّراسات المتخصصة في اللّباس تطورا منذ مطلع القرن العشرين وفيها تقاطعت عدة مناهج وعدة حقول معرفيّة، مثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والدّراسات المتخصصة في التّدين، وكذلك الموضة واقتصاد النّسيج (...) والدّراسات التّي قاربت اللّباس في الثّقافة العربيّة من منظور أنثروبولوجي فيغلب عليها التّمركز الحضاري إذ أن أغلبها تدرس خصائص عند سكان المدن والعواصم الكبرى في الوطن العربي، بينما تشكل ملابس سكان الأرياف والقرى الرّيفيّة في الوطن العربي معينا غزيرا من المادة البحثيّة تصلح لأن تكون قاعدة للدراسات الاجتماعيّة والأنثروبولوجيّة (بن موسى، ربيع 2018، ص 114- 118).

وتعد الأزياء التّقليديّة الجزائريّة، أي مجموع الألبسة المتوارثة من جيل إلى آخر، والتّي يرتديها الجزائريون خاصة في المناسبات كالأعياد الدّينيّة، وحفلات الزّفاف والختان، مظهرا من مظاهر التّنوع الثّقافي في الجزائر، إلى جانب اللّغات واللّهجات، والعادات والتّقاليد، وفنون

الموسيقى والغناء، والرّقص الشّعبي، والحرف التّقليديّة...إلخ، التّي تميز كل منطقة على حدة.

ولا شك أن الأزياء التّقليديّة الجزائريّة، لا تقتصر في كونها استجابة إلى البيئة الطّبيعيّة المحيطة وتحمل دلالات اجتماعيّة، وتشكل مرآة تعكس رقي وتحضر المجتمع فحسب، بل تعد مؤشرا للتغيرات السّياسيّة والاقتصاديّة، والاجتماعيّة التّي مر بها؛ ولا تزال الأزياء التّقليديّة في الجزائر عميقة التّأصل في الطّقوس والعادات التّي يمارسها سكان الحضر والرّيف في كافة مناطق البلاد. وتدخل اليوم في التّعريف بالهويات الثّقافيّة، وفي تنظيم الحياة الاجتماعيّة للنساء والرّجال من مختلف الأجيال. والتّنوع الكبير للزي الشّعبي الجزائري الذّي بقي على حاله إلى بدايات القرن الواحد والعشرين يكشف عن تنوعات أسلوبيّة مذهلة قارعت صروف [الدّهر] وتأثيرات العولمة. ولا تفتأ الأشكال والتّنميقات إضافة إلى الطّقوس والرّموز المرتبطة بهذه الأزياء تتطور باستمرار (وزارة الثّقافة، 2011، ص 15)؛ وهذا هو السّبب الرّئيس الذّي دفعنا إلى اختيار موضوع الأزياء التّقليديّة في الجزائر بالذّات.

وفي ضوء ما سبق، سوف نقوم بتسليط الضّوء على تنوع الأزياء التّقليديّة الجزائريّة، اعتمادا على مجموعة متحفيّة تابعة للمركز التّفسيري للباس التّقليدي، الذّي تأسس في عام 2012، إثر إدراج زي الشّدة أو لبسة الأرفطان التّقليديّة، ضمن لائحة اليونيسكو التّمثيليّة للتراث الثّقافي غير المادي للإنسانيّة، والكائن مقره بقصر الزّيانيين الملكي، المعروف محليا بـ" قصر المشور"، وهو أحد المعالم الأثريّة التّي تزخر به مدينة تلمسان.

ولقد حافظنا في هذا المقال على تصنيف المتحف لهذه الأزياء، حسب التّرتيب الآتي: الأزياء الملحفيّة؛ الأزياء التّي تلبس من الرّأس؛ الأزياء التّقليديّة المفصلة؛ مكملات الزّي التّقليدي؛ ولقد أُعْتُمِد في هذا التّصنيف على طريقة لبس الزّي التّقليدي.

2. الأزياء الملحفيّة

1.2 الحايك: وهو عبارة عن قطعة قماش واحدة تلف بها المرأة نفسها بطريقة متقنة، ويمكن أن يكون من الصّوف لفصل الشّتاء، أو من الحرير، وهو النّوع المستعمل في الصّيف، ويكون نوع النّسيج على حسب مكانة الأفراد الاجتماعيّة، ويكون عادة مربعا أو مستطيلاً، وطوله وعرضه ما بين متر ونصف إلى مترين، ويعرف هذا الأخير في مدينة تلمسان باسم "الكسا" (...) وفي بعض النّواحي الشّرقيّة الجزائريّة، تستعمل المرأة لباساً يسمى" بالملاي" وهي عبارة عن غطاء كبير ذي لون أسود غامق، ونجد هذا النّوع مثلا في قسنطينة، عنابة سطيف، أم البواقي (جعفري، 2018، ص 345- 346).

وللحايك عدة أنواع، هي:

- **حايك المرمة:** وينسج عادة من الحرير الخالصّ ويقتصر ارتداؤه على نساء الطّبقة الميسورة، ولقد اشتهرت به نساء العاصمة.

- **حايك العشعاشي:** وكان ينسج هذا النّوع من الحايك بمدينة تلمسان، وهو ثوب خالصّ البياض تلبسه نساء العامة.

- **حايك السّفساري:** يصنع هذا النّوع من الحايك من الحرير أو القطن، وينتشر في الشّرق الجزائري، وفي تونس كذلك، وهو متعدد الألوان أسود وأبيض وأصفر. ويعود تاريخ السّفساري إلى الأندلس، وقد انتقل إلى المغرب العربي مع قدوم اللّاجئين حتى أصبح لباسا تقليديا في تونس في القرن السّادس عشر، لكنه أصبح اليوم أقل استعمالا (أحمد، 2018، ص 146- 147).

2.2 البرنوس: ويمكن تعريفه على أنه رداء واسع يغطي كامل البدن استعمله الرّجال البربر منذ قديم الزّمان. (...) ينتشر هذا البرنوس الرّجالي ذو الأصل الأمازيغي في كل المناطق الرّيفيّة والحضريّة المغاربيّة، ويصنع من أصواف ذات سماكة ونوعيّة مختلفة تؤخذ من ألياف حيوانيّة متنوعة. ولم يفتأ هذا الرّداء يرافق الرّجال في حياتهم اليوميّة سواء لبسه الرّاعي في البراري والسّهوب أم رجل الأدب في الوسط الحضري (وزارة الثّقافة 2011، ص 28).

ولقد ساق المستشرق الهولوندي دوزي، في موسوعته الموسومة بـ"المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب"، ما ذكره دييكو ذي هيدو عن سكان الجزائر، حيث قال: يرتدون فوق جماع ثيابهم لباسا يشبه المعطف وهو البرنس الأبيض ولكن أفراد الطّبقة الأرفع يرتدون البرانس الملونة السّود أو الزّرق، وفي أيام البرد يتدثرون بدثار آخر من نفس الألوان (دوزي، 2012، ص 71).

3.2 الملحفة ذات الأخراص: يشير دوزي إلى أن كلمة ملحفة كانت تستعمل في المغرب والأندلس للإشارة إلى الخمار الكبير أو الإزار الذّي تتحجب به النّساء في الشّرق حينما يبرزن من منازلهن (دوزي، 2012، ص 355).

أما الملحفة ذات الأخراص هي عبارة عن ملحفة يتم تثبتها على الكتفين بخرصين أو إبزيمين ويثبت الطّرف الجانبي المفتوح بحزام يشد على الخصر. وفي غالب الأحيان تزين الملحفة التّي يتم ارتدائها في المناسبات برموز بربريّة. وتدخل الملحفة ذات الأخراص في وقتنا الحاضر، في تشكيل الزّي التّقليدي للنساء في منطقة الأوراس (بلاد الشّاويّة) خاصة.

4.2 الفوطة المقلّمة: الفوطة هي عبارة عن قطعة من النّسيج غير مخيطة، يمسكها الحزام من الأمام ومن الخلف. وقد اتخذت لباسا عاديا عند بعض النّساء في بيوتهن بدلا من السّراويل. وفي مدينة الجزائر، تلبس الفوطة داخل البيت بصفة عاديّة، إذ عند دخول المرأة من الخارج تنزع حايكها وأحيانا أخرى قميصها وتضع الفوطة عوض السّروال. إلا أن هناك من يضعن الفوطة مباشرة فوق السّروال. هذا، وتصنع الفوطة في غالب الأحيان من الحرير أو القطن أو تكون مخططة بألوان متعددة (...) وما تزال الفوطة

مستعملة في وقتنا الحالي ومنتشرة بكثرة في منطقة القبائل (طيان، 1991، ص 113- 114).

3.الأزياء التّي تلبس من الرّأس

1.3 قندورة القطيفة: تسمى أيضا "القندورة القسنطينيّة" أو "قندورة الفرقاني" نسبة إلى عائلة الفرقاني المشهورة في ميدان الخياطة التّقليديّة بمدينة قسنطينة، وهي عبارة عن فستان طويل من المخمل (القطيفة) ذو أكمام قابلة للإزالة. ولقد طرأت على هذا اللّباس التّقليدي عدة تغيرات لاسيما من حيث الألوان وأنماط التّطريز.

2.3 البلوزة الوهرانيّة: هي عبارة عن قميص ضيق من جهة الصّدر، ومزود بأكمام قصيرة ويلبس بمفرده، فوق لباس آخر خفيف يطلق عليه "الجلطيطة"، وتتبث البلوزة عادة في وسط جسم المرأة بحزام حلي بالذّهب أو الفضة؛ وتنتشر البلوزة الوهرانيّة في منطقة الغرب الجزائري خاصة.

3.3 الفساتين ذات الدّوائر (أو الكشاكش): مثل الفستان النّايلي أو "النّاليّة" و" البونوار أو البينوار السّطايفي" نسبة إلى النّوّار أي الأزهار، وتشبه هذه الفساتين النّموذج الأصلي للبلوزة الوهرانيّة. وينتشر هذا الزّي في بعض المناطق كالمسيلة، وبوسعادة، والجلفة.

4.3 التّاقندورث (الجبة القبائليّة الأمازيغيّة): تعد الجبة القبائليّة الأمازيغيّة من أهم الألبسة التّقليديّة في الجزائر، وتنتشر في منطقة القبائل خاصة ويتمثل هذا اللّباس في جبة طويلة مفتوحة من جهة الصّدر واسعة ولها أكمام طويلة، كما تضع له حزاما على مستوى الخصر وخمارا على رأسها، ولكن قد تطرأ عليه تغيرات تبعا للمناسبة والنّشاط والوقت الذّي تلبسه فيه، ففي فصل الشّتاء تلبس ما يسمى أجلال في منطقة آث هيشم، مصنوع من الصّوف الأبيض مطرز على شكل مستطيل دون خياطة من الجهتين، ويشد من جهة الكتفين بواسطة حلي خاص من الفضة (تمساوت، 2021، ص 539- 540).

5.3 القمصان الرّجاليّة: وتتمثل خاصة في الجلابة التّي تحتوي على قلنسوة (قلمونة)، وكمين على شكل مستطيل، والقندورة أو القشابيّة كما تسمى في الغرب الجزائري، التّي تخلو من القلنسوة والكمين، وهي رداء أخف من الجلابة التّي تصنع من الصّوف، لكي تقي من البرد.

6.3 السّروال الجزائري: يلبس السّروال عن طريق القدمين، وهو خاص بالرّجال والنّساء على السّواء، ويشد السّروال في ناحيّة النّطاق بحزام خاص يدعى التّكة. أما في الجزائر في العهد العثماني فقد كانت المرأة الجزائريّة تلبس نوعين من السّراويل: نوع خاص بالبيت، وآخر خاص للخارج.

فالنّوع الأول صغير وقصير لا يغطي الفخذين لذا تستعين المرأة بالفوطة في بعض الأحيان. يكون السّروال متعدد الألوان والأشكال ومطرز في بعض الأحيان. إضافة إلى هذا السّروال هناك أنواع أخرى تكون شبه ملتصقة بالفخذين وضيقة في مستوى الرّكبتين. وهذا النّوع معروف بكثرة عند المرأة الحضريّة الأندلسيّة. هذا،

ويلبس هذا النّوع من السّراويل خلال الشّغل المنزلي. وعندما تنتهي المرأة من عملها تنزعه وتضع سروالا آخر أكثر فخامة من الأول.

أما النّوع الثّاني من السّراويل والخاص بالخروج يسمى باللّهجة المحليّة سروال زنقة، مصنوع من كتان أبيض اللّون بالنّسبة للمرأة المتزوجة ومتعدد الألوان بالنّسبة للفتاة. وغالبا ما يلبس فوق السّروال الأول.

إضافة إلى هذين النّوعين لبست المرأة الجزائريّة نوعا آخر خاصا بالحفلات والأعراس وأيام الاستقبالات. وهو يختلف عن النّوعين السّابقين بكونه منتفخا كما أنه يلبس مع القفطان أو الغليلة، لتظهر به المرأة أنيقة، زد على ذلك فإنه يصنع من الحرير الغالي الثّمن ومطرز بالخيوط الحريريّة. يرجح أن يكون هذا السّروال قد أدخل إلى الجزائر عن طريق الأتراك، وهذا ليس بجديد لأن معظم ملابس المرأة الجزائريّة كانت تفد من الشّرق (طيان 1991، ص 113- 114).

4.الأزياء التّقليديّة المفصلة

1.4 قفاطين الأفراح: ومنها القفطان الجزائري وهو عبارة عن سترة طويلة ذات أكمام واسعة وطويلة يمكن ارتداؤها فوق ملابس أخرى. وكختلف القفطان من منطقة إلى أخرى من حيث التّطريز، وكان في أول ظهوره حكراً على الرّجال من الخاصة، ثم انتشر بين العامة، فأصبح يرتديه النّساء والرّجال، ولقد ظهر القفطان في الجزائر كمحصلة لتوسع الدّولة العثمانيّة، وأصبح يشكل زيا شعبيا في بعض المدن الجزائريّة كمدينة تلمسان والجزائر العاصمة، وهران، والبليدة. ويوجد عدة أنواع للقفطان الجزائري، أشهرها قفطان القرنفلة، وقفطان الباي وقفطان القاضي، وسترة جبدولي المزينة بتطريزات، والخاليّة من الأكمام التّي كان يرتديها الرّجال في المناطق الحضريّة؛ والمنصوريّة؛ والشّدة التّلمسانيّة، وهو لباس تقليدي خاص بمنطقة الغرب الجزائري، وتحديدا في مدينة تلمسان، ونظرا إلى قيمته التّاريخيّة، والثّقافيّة، والجماليّة، فقد أدرجته منظمة الأمم المتحدة للتربيّة والثّقافة والعلوم (اليونسكو) ضمن لائحة التّراث الثّقافي غير المادي للإنسانيّة، في الدّورة السّابعة للجنة الوزاريّة المشتركة لحمايّة التّراث الثّقافي غير المادي المنعقدة بمقر المنظمة في باريس عام 2012.

وتجمع الشّدة التّلمسانيّة في تشكيلة متناسقة، بين عدة حضارات، فالبلوزة تنتمي إلى الحضارة العربيّة والفوطة تنتمي إلى الحضارة الأمازيغيّة، والقفطان ينتمي إلى الحضارة العثمانيّة، بينما تستمد الشّاشيّة أصولها من الحضارة الأندلسيّة؛ علاوة على مجموعة من المجوهرات التّي تغطي الرّأس.

2.4: كاراكو العاصمة: وهو لباس تقليدي جزائري، وينتمي تحديدا إلى مدينة الجزائر. ولقد نشأ الكاراكو من سترة الرّجل المعروفة باسم الجبدولي. والكاراكو عبارة عن سترة مفتوحة من الأمام تغلق بواسطة دبابيس أو مشبكات

أسفل الخيوط التّي لم تعد سوى زخارف. يصنع الكاراكو من الحرير أو القطيفة. ويطرز من الأمام بالذّهب أو الفضة بالإضافة إلى زخرفته بقياطين تعلق في خيوط ذهبيّة. لا يزال الكاراكو يلبس في مدينة الجزائر، ويعتبر اللّباس الشّائع في الأعراس والحفلات إلى وقتنا الحالي (طيان، 1991، ص110).

ويتكون عادة الكاراكو من قطعتين: الأولى عبارة عن سترة مخمليّة مطروزة؛ أما الثّانيّة فتصمم على شكل تنورة أو على شكل سروال (سروال الشّلقة)، وتضع المرأة على رأسها عند لبسها للكاراكو "محرمة الفتول" الملونة باللّون الفضي أو الذّهبي وفق لون اللّباس، إضافة إلى الجواهر.

5. مكملات الزّي التّقليدي

1.5 العمامات الرّجاليّة: وتسمى [في بعض المناطق] بالشّاش أو الحواق، وهو عبارة عن قطعة قماش طويلة يصل طولها إلى خمسة أمتارٍ أحيانا وعرضها إلى متر ونصف، وهي مستطيلة الشّكل، ويفضل [أهل الصّحراء] اللّون الأبيض، وذلك لأسباب مناخيّة، فلهذا اللّون دور في رد أشعة الشّمس الحارقة. ونجد لها في المناطق عنايّة كبيرة، فلهذا يخصصون كل لون لطائفة، وكل حجم لمجموعة معينة.

[ولقد] اختص مجتمع الطّوارق به حتى صار ميزة لهم تميزهم عن بقيّة أفراد المجتمع، حيث يسمي الطّوارق أنفسهم بأصحاب الغطاء، مؤلف من قطعة قطنيّة ذات لون "نيلي"، بين المتر ونصف المتر والسّبعة أمتار طولا، وبين النّصف متر والمتر عرضا، وهو مصنوع من لفة من النّسيج المخاط قطعة واحدة، ويلبس على شكل عمامة لا تسمح برؤيّة سوى العينين، حيث تغطي الرّأس وتهبط إلى مستوى الأكتاف، وتقديرها وتسويتها وطريقة لها يخفي ويغطي الفم والذّقن (جعفري، 2018، ص 341- 342).

2.5 شاشيّة الحضر: هي قبعة مستديرة أو مخروطيّة الشّكل، توضع على قمة الرّأس وتثبت في أسفل العنق بواسطة رباط من الجلد أو نسيج ضيق. وقد انتقلت إلى الجزائر من الأندلس والمشرق.

وقد كان يقوم بصنعها السّراج الذّي يقطع بالمفرد الأشكال الزّخرفيّة على الورق المخصص للرسم الذّي يطبقه على القطيفة المبطنة بالجلد الرّقيق، والذّي يكسوه الدّيباج أو السّاتان أو الدّمشقي أو القطيفة. وتطرز بالذّهب أو الفضة، كما ترصعها المرأة الغنيّة بالجواهر واللّآلئ والأحجار الكريمة حتى يثقل وزنها وتصبح صلبة، مما الزّم تبطينها من الدّاخل. وكان هذا النّوع من الشّاشيّة يلبس في الحفلات والأعراس، وهذا لا يمنع من وجود شاشيات بسيطة تلبس داخل البيت(...) لم يقتصر استعمال الشّاشيّة على مدينة الجزائر، بل استعملت في تلمسان وقسنطينة وخاصة منها ذات الشّكل المخروطي، وتوضع مائلة على الرّأس (طيان، 1995، ص78).

3.5 الأكاليل المرصعة: على غرار التّيجان الذّهبيّة، أو الفضيّة الممزوجة بالنّحاس،

والمرصعة بالأحجار الكريمة، مثل "التّاج" أو "الصّرمة" العاليّة المشكلة من حلزونات من الذّهب، التّي كانت نساء العاصمة تلبسنها في الأيام العاديّة للدلالة على رفعة مكانتهن الاجتماعيّة (...) [والتّي تم] استبدالها بتيجان أقل ثمناً، تشبه العصابة المرصعة بأحجار رخيصة أو بالزّجاج الملون المزدان بأنواط، وتسمى "عصابة" أو "جبين"، وكذلك بأكاليل أرق منها مشتقة من "خيط الرّوح" العاصمي الذّي يسمى أيضاً "زروّف" في مناطق أخرى من البلاد. ولا تزال هذه الأنواع من الأكاليل تستعمل مع غالبيّة الأزياء الاحتفاليّة إلى يومنا هذا. وتلبس مجمل هذه المجوهرات الخاصة بالرّأس مع مناديل حريريّة تلفُ حول الرّأس بطريقة تجعل الشّراشب الطّويلة من خيوط الحرير التّي تحيط بحواف المنديل تنسدل على الوجه من جهتيه كخصلات شعر ناعم، مرفوقة بسوالف وأقراط لوضع لمسات الكمال على ذلك التّركيب الفني المحكم مثل "الخروص" التّي هي عبارة عن أقراط تتألف من لآلئ باروكيّة مضمومة تلبسها نساء تلمسان (وزارة الثّقافة، 2011، ص 110).

4.5 الحلي الطّقوسيّة: تعد المجوهرات الصّدريّة والعقود المختلفة التّي تتضمن بُعدا سحريا وطقوسيا، مثل عقد "أقران" لدى نساء الأوراس و "إبزيمن" لدى نساء القبائل، و"تاغالتّ" لدى نساء المزاب، و"تيراوت" لدى نساء الطّوارق من أبرز مكملات الأزياء التّقليديّة الجزائريّة بعد الأكاليل التّي تزين الرّأس.

وعلى غرار نساء المناطق الرّيفيّة، بقيت الحضريات على تفضيلهن لحلي الصّدر التّي تعمل كدرع سحري قادر على حمايّة أعضائهن الحيويّة من شر الأرواح الخبيثة خاصة يوم الزّفاف. نجد من بين المجوهرات التّقليديّة التّي تصلح لكل زمان، والتّي تتشارك فيها جزائريات المدن وبعض المناطق الجبليّة، العقد المسمى "سخاب" وهو عقد طويل تحبه نساء قسنطينة وعنابة ومسيلة والجلفة وبوسعادة وتلمسان والعديد من مدن الشّمال الأخرى. كما أنه يشكل جزءًا من حلي الزّفاف في منطقة الأوراس حيث تتناوب فيه عناصر مخروطيّة من الصّلصال الأسمر أو الأسود الزّكي الرّائحة، وينتهي ببعض اللّآلئ الباروكيّة المتأرجحة (وزارة الثّقافة، 2011 ص 110). علاوة على الأحزمة والخواتم والأساور التّي لها وظيفة وقائيّة إلى جانب وظيفتها الجماليّة.

6. خاتمة: يمكن القول في ضوء العرض السّابق، أن التّنوع الثّقافي في الجزائر، وفي مجال الأزياء التّقليديّة بالذّات، يرتبط بتراث القارة السّمراء، وتعد الأزياء الملحفيّة خير دليل على ذلك، ويرتبط هذا التّراث أيضا بالتّراث الآسيوي الذّي يعد القفطان أحد نماذجه، كما تأثر التّراث الجزائري في هذا المجال بالتّراث الأروبي من خلال الألبسة الملتصقة بالجسد.

ومما هو جدير بالذّكر هنا، أن جزءا كبيرا من هذا التّراث الأصيل تعرض إلى الإهمال والاندثار جراء التّغيرات السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، منذ دخول الاستعمار الفرنسي إلى

الجزائر في عام 1830، ولعل اختفاء الممارسات الثّقافيّة المتعلقة باستعمال الأزياء التّقليديّة في الحياة اليوميّة، من أبرز الأمثلة على ذلك، على عكس الممارسات الحرفيّة والطّقوسيّة المتعلقة بالأزياء التّقليديّة التّي تظهر في المناسبات الاحتفاليّة- ولاسيما في حفلات الزّفاف- التّي قاومت عوامل الاندثار.

ولا شك أن الأزياء التّقليديّة، سواء الأزياء الملحفيّة، أم الأزياء التّي تلبس عن طريق الرّأس، أم الأزياء التّقليديّة المفصلة، قد عكست إلى حد بعيد الثّقافات المحليّة والفرعيّة التّي تميز منطقة ما عن غيرها داخل القطر الجزائري، كما عكست الطّبقات الاجتماعيّة (الطّبقات الغنيّة والطّبقات الفقيرة)، وعكست أيضا المعتقدات والطّقوس الشّعبيّة، مما يجعلها ميدانا خصبا للدراسات والبحوث السّوسيولوجيّة والأنثروبولوجيّة.

ومن بين أهم الظّواهر التّي أصبحت سائدة في المجتمع الجزائري، تفضيل "الطّقوس الهجينة"، أي المزج العفوي ما بين الأزياء التّقليديّة الجهويّة. فالأزياء التّقليديّة التّي تعرضها العروس في حفل الزّفاف (...) لا تقتصر على تلك التّي تنتمي إلى المنطقة التّي ينحدر منها زوج المستقبل. والعروس بمناسبة يوم "التّصديرة" تلبس ثياب العرس الممثلة لكل المناطق حتى تلك البعيدة (...) ونتيجة لذلك، تضاعفت منذ عشريات قليلة مضت، الفضاءات التّي تساعد على إحياء التّراث الثّقافي الخاص بالملبس. ودخلت الملحفة ذات الأخراص في جهاز العروس التّلمسانيّة، في حين تتصدر عرائس العاصمة بـ "الشّدة" التّلمسانيّة، وأصبح الكاراكو العاصمي يمشي جنبا إلى جنب مع "تاقندورت" العروس القبائليّة، و"بينوار" العروس السّطايفيّة، و"بلوزة" عرس سيدي بلعباس ووهران (وزارة الثّقافة، 2011، ص 119).

وتمثل هذا الظّاهرة من النّاحيّة الأنثروبولوجيّة والسّوسيولوجيّة انتشارا ثقافيا للعناصر الثّقافيّة المحليّة في عدة مناطق من التّراب الوطني الجزائري، وتمثل أيضا انفتاحا ثقافيا للسكان على أغلب الثّقافات المتواجدة في المجتمع، وهذا ما يؤدي إلى إثراء مختلف الثّقافات المحليّة والفرعيّة، ويسهم في تعزيز اللّحمة الوطنيّة.

وبناء على ما سبق ذكره، نود أن نختم هذا المقال بالتّوصيات الآتيّة:

1- إنشاء متاحف في كل ولايّة من ولايات الوطن تُعْنَى بحفظ الأزياء التّقليديّة: ويكون هذا بجمع عينات من الأزياء التّقليديّة المحليّة، وتصنيفها وفق معايير معينة.

2- القيام بدراسات علميّة حول الموروث الثّقافي عامة، وحول الأزياء التّقليديّة بخاصة: إذ يمكن للباحثين الأكاديميين، والباحثين على مستوى الدّكتوراه، والماجستير، والماستر في مختلف التّخصصات العلميّة، دراسة موضوع اللّباس، والأزياء التّراثيّة.

3- دعم الحرفيين ومصممي الأزياء التّقليديّة: ويقع على عاتق الجهات المعنيّة، كوزارة الثّقافة، ووزارة السّياحة، دعم أرباب الصّناعات التّقليديّة

ماديا ومعنويا، وتشجيعهم على الحفاظ على هذا التّراث الوطني والإنساني.

3- التّرويج لمنتجات الحرف اليدويّة التّقليديّة، لا سيما في مجال الأزياء التّقليديّة، عبر مختلف وسائل الإعلام: إذ تحظي وسائل الإعلام المقروؤة، والمسموعة، والمرئيّة بدور طلائعي في مجال التّرويج لمنتجات الحرف اليدويّة التّقليديّة، ولا سيما الأزياء التّقليديّة.

4- نشر الزّي التّقليدي الجزائري في مختلف أرجاء العام: وذلك عن طريق تنظيم معارض وندوات للتعريف به، واستغلاله في ميدان الدّبلوماسيّة الثّقافيّة التّي تشمل جميع التّبادلات الثّقافيّة بين الدّول والشّعوب.

7. قائمة المراجع:

1- أحمد، محمد، لباس "السّفساري" والهويّة في تونس، الموروث، السّنة الثّالثّة، العدد 12، ديسمر 2018.

2- الجنيدي، فدوى، الحجاب بين الحشمة والخصوصيّة والمقاومة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2006.

3- بن موسى، يوسف، لثام الطّوارق: دراسة أنثروبولوجيّة وسوسيولوجيّة، الثّقافة الشّعبيّة، المجلد الحادي عشر، العدد 41، ربيع 2018.

4- تمساوت، فايزة، مضامين رسائل الاتصال غير اللّفظي: اللّباس التّقليدي للمرأة القبائليّة نموذجا، مجلة المعيار، مجلد 25، عدد 55، 2021.

5- جعفري، عز الدّين، أطلس العادات والتّقاليد بمنطقة توات، أطروحة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، 2018.

6- دوزي، رينهارت، المعجم المفصل بأسماء الملابس عند العرب، ط1، بيروت، الدّار العربيّة للموسوعات، 2012.

7- شريفة، طيان، الملابس النّسويّة بالرّأس بمدينة الجزائر في العهد العثماني، مجلة الدّراسات الأثريّة، المجلد 02، العدد 01، جامعة الجزائر2، 1995.

8- شريفة، طيان، ملابس المرأة بمدينة الجزائر في العهد العثماني، رسالة ماجستير، معهد الآثار، جامعة الجزائر، 1991.

9- وزارة الثّقافة الجزائريّة، الزّي التّقليدي الجزائري: تراث ثقافي حي للجزائر، وزارة الثّقافة، الجزائر، 2011.

التّنوع الثّقافي في الجزائر القديمة ودوره في التّفاعل اللغوي

" أبوليوس المداوروشي وروايّة الحمار الذّهبي أنموذجا"

Cultural Diversity in Ancient Algeria and its role in linguistic interaction

« Apuleius of Madauros And The novel "Golden Donkey" as a model»

أ. محفوظ خالدّ

تاريخ الاستلام: 2021/03/25 / **تاريخ القبـــول:** 2021/04/28

ملخّص: يعتبر المفكّر الأديب أفولاي المعروف ب: أبوليـوس ابـن مـداوروش، صـاحب أشـهر المرافعـات في التّـاريخ القـديم، ومؤلّـف روايّـة التّحـولات المعروفـة ب:"الحمـار الـذّهبي" إحـدى أقدم روائع الأدب العالمي، أحسن أنموذج يُمكن الاستشهاد به في ظاهرة التّنوع الثّقافي وتأثيرها علـى التّفاعـل اللّغـوي بـالجزائر خـلال الفـترة القديمـة إذ تبـيّن موقـف العنصـر المحلـي مـن الثّقافات الوافدة بـين تعـايش ثقـافي إلى مقاومـة ثقافيّة حسب الظّروف القائمة.

بالإضافة إلى الموروث الإغريقي (الهيليني) الرّاسخ في مسـقط رأسـه منـذ فـترة الممالـك الوطنيّـة المستقلّة، استطاع أبوليوس التّوفيق بين ثقافة أمه اللّيبيّة ونصائح والدّه المرومن، هذا التّنوع الثّقافي سمح له بتأليف رائعة "الحمار الذّهبي" من خلال مجموع قصص الحياة اليوميّة خلال القرن الثّاني للمـيلاد في ظـلّ الاحـتلال الرّومـاني، في قالـب هزلي مسلّي وجذّاب في أسلوبه ولغته، أين أوجد نمطـا تعبيريـا جديـدا بفضـل مخزونـه الفكـري واللّغوي الواسع، فرغم ترومنه "الإجباريّ" إلّا أنه كـان يُفكـر بوجدان إفريقـي ليعبر بالإغريقيّة ويكتـب باللّاتينيّـة واعيـا بإفريقيتـه بـل معتـزا ومفتخرا بها.

كلمات مفتاحيّة: التّعايش الثّقافي؛ أبوليوس المـادوري ؛ الجزائـر القديمـة ؛ روايّـة الحمـار الذّهبي؛ التّفاعل اللّغوي.

*محفوظ خالدّ، جامعة محمـد لمـين دبـاغين سـطيف 2،الجزائـــر، **Khaledmahfoud06@yahoo.fr**
(المؤلف المرسل)

Abstract: Apuleius of Madaur, Afulay of his real name, African of origin, Romanized to the II 'century of our era. Great connoisseur of the sciences of his time, he has been a place among the illustrious. His multiculturality highly visible in his major work "The golden donkey" or the metamorphoses written in Latin will make him a Mediterranean, a universal.

In addition to the Greek (Hellenic) heritage anchored in his hometown since the period of the national kingdoms, Aputeius was able to reconcile the culture of his Libyan mother and that of his Roman father, this cultural diversity allowed him to compose his chief

"The golden donkey" in a comic and attractive model in his style and language, where he has created a new expressive style.

Keywords: Cultural coexistence; Apuleius of Madauros; Ancient Algeria; Novel the golden Donky; Language interaction.

1.**مقدّمة:** صرَّح الأديب الجزائري كاتب ياسين صاحب رائعة "نجمة" عام 1966 معقبا على اتهامه بالفرانكوفونيّة بمقولته المشهورة والخالدّة حين قال" أكتب بالفرنسيّة لأقول للفرنسيين أنني لست فرنسيا"، وبعدها وفي نفس المنحى، خاطبت الأديبة أسيا جبار أعضاء الأكاديميّة الفرنسيّة بعد تعيينها عضوا في هذه الأخيرة عام 2005 بمقولتها الشّهيرة والهادفة حين قالتّ " في الأدب هناك لغة للتعبير عن أفكارنا في حين هناك لغة للتعبير عن عواطفنا، هذه اللّغة هي لغتي الأم" وما هاذين المثالين إلا دليلا قاطعا على موهبة وأصالة العنصر المحلي (الجزائري)، إذ يقول في ذلك أبوليوس في مقدمة روايته:" أنتمي إلى هذا البلد (نوميديا- الجزائر حاليا) الغني بثرواته الطّبيعيّة ومواهبه البشريّة المبدعة والمتجددة..."، (Apulée D. , L'Ane D'or ou les Métamorphoses, 1865, I,1,3) هذه المواقف ما هي إلا امتداداً لمبادئ وهويّة متجذرة في تاريخ الجزائر. حيث يتفق المهتمون والمختصون في تاريخ الجزائر أنه خلال الفترة القديمة برزت نخبة من مثقفين نوميد مرومنين كان لهم صيت في عالم الفكر والآداب اللّاتينيّة، وبقدر ما أسهم هؤلاء المفكرين النّوميد في تطور الثّقافة اللّاتينيّة، فإنهم أسهموا في إبراز دور العنصر المحلي (الإفريقي) بمقوماته الأصيلة في التّطور الحضاري، كما أسهموا بطريقة خاصة في الحفاظ والدّفاع عن الهويّة الثّقافيّة المحليّة التّي كانت متميزة عن ثقافات الوافدين.

يُقدم لنا المفكر الأديب أفولاي المعروف باسم أبوليوس المادوري أبوليوس النّصف جيتولي والنّصف نوميدي (على حد تعبيره) الذّي ترومن خلال القرن الثّاني للميلادي، إلمامه بعلوم عصره جعله يحتل مكانة بين مشاهير عصره، وذلك بفضل مؤلّفاته التّي اقترنت بالعلميّة والعالميّة، بل إن تميزه في تفكيره وأسلوبه الذّي أعتبر "ثورةً" حسب وصف القدامى من خلال المواضيع التّي تناولها وأسلوب طرحها، هذا التّميز الذّي كان وليد تفاعل فكري كان قائما في المحيط الذّى نشأ وترعرع فيه أبوليوس.

يُعتبر هذا البحث المتواضع محاولة لتبيان مدى تأثير التّنوع الفكري في التّفاعل اللّغوي في الجزائر القديمة، مستشهدا في ذلك بشخص أبوليوس وروايته الموسومة بالتّحولات والمعروفة بالحمار الذّهبي، إذ فكّر خلال تأليفها بوجدان محلي وبتعبير ليبو- إغريقي ليدونها باللّاتينيّة.

2. نبذة عن شخصيّة أبوليوس وأهم مؤلّفاته:

2- 1 مولد أبوليوس ونشأته: ولد أفولاي المعروف بالاسم اللّاتيني لوكيوس أبوليوس (Apuleius Lucius) حوالي 125 م؟ بمدينة مادور (مداوروش حاليا) (Hicter, 1944, p. 97) وينحدر من أصل جيبتولي- نوميدي حسب تعبيره، (Serge, 2003, p. 204) كان أبوه من أعيان المدينة الذّي تدرج في العديد من المناصب الإداريّة حتى انتهى بمنصب عضو مسؤول بلدي (Dummvir)، (شارن، بشاري، ورحماني ، 2007، صفحة 203) بدأ تعليمه الأول في مسقط رأسه ثم انتقل إلى مدرسة عامة في قرطاج أين درس النّحو والبلاغة وبعدها سافر إلى أثينا فدرس الفلسفة وفن الخطابة والشّعر والموسيقى والهندسة ثم اتجه نحو روما أين درس القانون (Dauzat & Dauzat, 1999, p. 36) ثم مارس المحاماة فيها وبنجاح لكن لفترة وجيزة، (Albert, 1871, p. ch.4) إلا أن اهتمامه كان منصب أكثر على الفلسفة حيث تأثر بالفكر الأفلاطوني الشّيء الذّي ظهر من خلال كتاباته حيث كان ينعت نفسه بالأفلاطوني، بعد وفاة والدّه حوالي 150 م ترك ثروة قدرت بمليوني سيسترس، (Apulée, 1924, p. livre 1 ch 23) الشّيء الذّي أكده أبوليوس نفسه، حيث اقتسم هذه الثّروة مع أخيه، فالجزء الأكبر الذّي كان من نصيبه أنفقه في الرّحلات العلميّة ، حيث تشير المراجع على أنه عاد لزيارة روما وبعدها عاد إلى قرطاج ثم مادور ليعمل بها كعضو في المجلس البلدي عام 155 م ربما يكون خلفا لأبيه، (Gsell, 1922, p. 30) لكن ذلك كان لفترة قصيرة حيث قصد من جديد الإسكندريّة، (Jerphagnol, 2002, p. 389) ويرجح الكثير من المهتمين أنه خلال رحلته توقف بمدينة (OEA) أين تزوج مع أرملة أحد أثرياء المدينة اسمها بودونتيلا (Pudentila) وكان ذلك حوالي 156 م وهي والدّة صديقه والتّي كانت تكبره سنا وكانت كثيرة الطّلب للزواج من أثرياء المدينة)(Carthago-Info/ Apologia) وعلى إثر هذا الزّواج تعرض لمؤامرة دفعت به إلى ساحات المحاكم، حيث رافع ودافع عن نفسه ضد تهمة قتل واستعمال السّحر وكان ذلك حوالي عام 158م حيث خرج بالبراءة بعدها عاد إلى قرطاج حوالي 160 م (Apulée, 1924, p. XXII) أين أتمَّ ما بقيَّ من حياته في ممارسة المحاماة وإلقاء المحاضرات بالإضافة إلى تفرغه للكتابة.

رغم قلة المعلومات التّي أشارت إلى صفاته الجسمانيّة إلا أن بعضها أقرت أنه كان وسيما نبيلا أنيق البنيّة كبير العينين وهذا ما يظهر في تماثليه والصّور التّي وصلتنا، (Gsell، 1922، صفحة 31) أما فيما يخص صفاته المعنويّة فقد

تبلورت فكرة عامة عنها من خلال شهادات بعض معاصريه والقريبين إلى عصره بالإضافة إلى محتوى أعماله التّي يشير في الكثير منها إلى صفاته وطبائعه ، حيث كان من أشهر شخصيات عصره فكان ذا روح عالميّة كما كانت له مكانة مرموقة في المجتمع الرّوماني والأفارقة خاصة وظهر ذلك في مختلف المدن وبالأخص في قرطاجة أين استقر نهائيا ، بل بقي محترما حتى وفاته من خلال تخليد ذكراه حيث وجدت تماثيل له يعود تاريخ إنجازها إلى القرن الرّابع ميلادي، (Gsell, 1922, p. 31) فكان مثابرا في البحث وطلب العلم ، كثير الفضول وسريع التّفاعل.(Monceaux, 1924)

2.2 أشهر مؤلّفاته: ذكر أبوليوس في إحدى المناسبات أن أمنيّة طفولته كانت أمنيّة أبيه وهي أن يخلفه في المجلس البلدي، إلا أن فضوله وشغفه العلمي وغزارة معارفه، كانت تتعدي أسوار مدينة مسقط رأسه فتطلعاته دفعت به بعيدا خارج هذه المدينة في رحلة ومسيرة ستجعله مشهورا من خلال عدة أعمال ومؤلّفات ومواقف والتّي اختلفت من مجال إلى آخر حيث كتب في الفلسفة والآداب والعلوم الطّبيعيّة وعلم الفلك والشّعر (Dauzat & Dauzat, 1999, p. 36) لكن القليل من مؤلّفاته وصلتنا كاملة ومن أهمها:

- **المرافعة (APOLOGIA):** تروي وقائع محاكمته حوالي سنة 158 م، أين دافع عن نفسه ضد تهمة اغتيال صديقه بنيتانوس- ابن زوجته- (Pudentila)، كما اتهم بممارسة السّحر ضد هذه الأخيرة بهدف إغرائها وإيقاعها في حبه، فكانت خطب المرافعة والتّي كانت في جزأين مليئة بذكر خصاله، (Doublon, 1974, p. 90) وكذا مهاجمة خصومه بسخريّة أكاديميّة، حيث صنفها المختصون على أنها أنموذج راقي في الخطاب القضائي خلال العهد الإمبراطوري كما ورد فيها جانب اجتماعي من خلال العادات والتّقاليد السّلبيّة التّي كانت سائدة في مدينة أويا (OEA) الرّومانيّة.

- **الأزاهير (FLORIDA):** مجموعة من خطب وأعمال نثريّة ألقيت على شكل محاضرات جمعت في 23 قطعة متفاوتة الحجم، ألقيت في قرطاج حوالي 160 م، مصنفة في أربعة كتب تناولت الفلسفة، الأخلاق كما تطرق فيها إلى المشكلة التّربويّة التّي كانت تعاني منها المدرسة والميثولوجيا كما تناولت ظاهرة الطّبقيّة الفاحشة في قرطاجة المدينة.

- **حول إله سقراط (De Deo Socratis):** أُلف في حوالي 160 م وهو خطاب على شكل محاضرة فلسفيّة معمقة ومركزة تناول فيها إله سقراط، (Hunink & Harrison, 2001) وقد أعتبر هذا العمل من أقدم البحوث المعمقة التّي تناولت علم" الشّياطين " أو الأرواح الخفيّة (Démonologie) هذا العمل الذّي جلب اهتمام القديس أوغسطينوس. (Serge, 2003, p. 205)

- **بحث فيما يخص أفلاطون ومذهبه (De Platone et eius dogmate):** هو ملخص دقيق

ووافٍ لفكر أفلاطون، وصاغه على شكل برنامج تعليمي مبسط.

- **روايّة التّحولات "الحمار الذّهبي:** روايّة ألفها أبوليوس خلال الفترة الثّانيّة من حياته بعد المرافعة، وما يؤكد تأليفها في فترة متأخرة من حياته، رسالة الإمبراطور سبستيموس سيويروس (192م) إلى مجلس روما يهزأ فيها بألبينوس الذّي يضيع وقته في قراءة قصص الميليزيات القرطاجيّة لمواطنه أبوليوس، (Monceaux, Les Africains; Etude sur la litérrature Latine "les Paiens", 1894, p. 282 et 327) إذ سجلت مراحل مواهبه ككاتب وبها وضع تاريخ الفكر في مصاف كبار الكتاب العالميين، ولثرائها أصبحت مشروع بحث غير منته.

تعد أول روايّة نثريّة ومن أجود ما تبقى من آثار الأدب اللّاتيني، (المحجوبي، 2001، صفحة 155) ويرجع اقتباسها من كاتب يوناني " لكيوس البتراسي" بقى ملخص من قصته ينسب " للقيانوس السّاموسطاطي" السّوري المعاصر لأبوليوس، كتابه يحمل عنوان "لوكيوس والحمار "(Lukios e anos)، أبوليوس نفسه يخبر عن مصدر روايته في بدايتها بأنها ميليزيّة (Milésienne) بالقول "... لكن دعني أجمع بين القصص المختلفة بأسلوب "ميليسياني"[1] أحداث القصة اليونانيّة والرّوايّة الافريقيّة نفسها، ولا يختلف الأشخاص إلا بالاسم في البطل هو نفسه(Lucius) أما عن الاختلاف، في فمخطوط "لقيانوس" لم يتعلق الامر إلا بالشّخص الذّي تحول إلى حمار، روايته قصيرة دون نتائج، اما روايّة أبوليوس ذات توسع كبير متزاحمة بالحلقات المترابطة، متنوعة وثريّة بالأهواء والألوان وجد حيّة ومسليّة حتى بدا الحمار الذّهبي ذهبيا.

إن موضوع الرّوايّة هو التّحول بمرهم سحري الذّي حصل لبطلها وهو راغب فيه بفضوله الشّديد، وعوض أن يتحول إلى طائر لينأى عن النّاس ويُهاجر الى عالم المثل بعيدا عن عالم الفساد والانحطاط البشري كما أراد، تحول على حمار، إذ عاش خلال هذه التّجربة القاسيّة معاملات قاتلة، شاهد وسمع مكر البشر وفساده، وفي الأخير يعود إلى أدميته بفضل مناجاته للآلهة "إيزيس".

يمكن تقسيم الكتاب حسب محتواه إلى أربعة فروع.

- **من الكتاب الأول إلى الكتاب الثّالث (I إلى III)**

بطل قصة لوكيوس الشّاب التّسالي من عائلة محترمة يسافر إلى "هيباتا" ، فيسمع هناك عن قصص عجيبة في السّحر ، قبل أن نزل عند مضيفه "ميلو" الذّي كانت له زوجة ساحرة وخادمة " فوتيس"، هذه الأخيرة أطلعت ليكيوس على الأعمال التّي كانت تقوم بها السّاحرة " بامفيلا" ، فشدة الفضول للتجريب لما رأى السّاحرة تحولت على بومة بدهن ويمكن العودة إلى الشّكل الأصلي، فحملت له " فوتيس" الدّهن لكنها أخطأت في القارورة، وبدلا من التّحول إلى طائر تحول على حمار مع بقاء عقله عقلا بشريا، يُشاهد ويسمع ويفهم ما يدور حوله.

من الكتاب الرّابع إلى الكتاب السّابع (IV إلى VII):

تملكه غضب شديد وحتى يعود إلى شكله الأصلي عليه أن يتناول الورود ، لكن الوقت كان ليلا ن وعلى " فوتيس" أن تخفيه في الإسطبل حتى الغد ، لكن سوء حظه خانه للمرة الثّانيّة ، جاءت مجموعة من اللّصوص لسرقة بيت " ميلو" فاقتادوه مع حصانه الذّي سافر عليه وحمار آخر إلى كهف في جبل ، وفي طريقهم اختطفوا أيضا فتاة يوم عرسها ،كانت في الجبل عجوز تخدمهم في كهفهم ولما رأت الفتاة " خريطة" (Charité) تبكي دون توقف حكت لها قصة " الحب والنّفس" (Amour et psyché) التّي تمتد من الكتاب الرّابع حتى السّادس إلى أن جاء خطيبها وخلصها رفقة الحمار، وفي بيت " خريطة" يعيش "الحمار" مغامرات حتى تتوفى هذه الأخيرة مع زوجها.

من الكتاب الثّامن إلى الكتاب العاشر (IIX إلى X):

بعد هروبه مرة أخرى لمغامرات قاسيّة وكوميديّة ، حيث يستغل عند مزارع وبستاني ثم عند جندي، ثم حلواني، ثم طباخ، علمًا بان لا أحد يشك في انه حمار ولكنه كان يمر عبر تجارب ومعاناة وهو شاهد عيان على الخيانات الزّوجيّة والعمليات السّحريّة القاتلة التّي يحكيها في قصته كأنها لوحات مرسومة امام القارئ. (مصدر عندي في البيت)

الكتاب الحادي عشر (XI):

في آخر مغامراته وبعد ان وصلت معاناته الذّروة على المسرح المدرج بكورنثا لغرض تسليّة المشاهدين بممارسة مخلة للحياء مع محكوم عليها ، إذ فرّض إلى أن انتهى به الأمر عند ساحل سنشري "Cenchrées" وكان(لوكيوس) محطم المعنويات، أين تذرع بالدّعاء إلى الإلهة "إيزيس" لتنجده، فتقبل منه صلواته وابتهالاته وتخبره بما يفعل حتى يتحول إلى هيئته البشريّة ، وهنا يقتنع بالانضمام إلى عبادتها في كورنثا ، ثم يظهر له عظيم الآلهة أوزيريس في حلمه يأمره للعودة إلى وطنه والاشتغال بالقانون، (بقرار وخالدّ، 2017، صفحة 114) في الأخير يحل أبوليوس محل بطله (Lucios) في قصته الخاصة بذكريات سفره، حتى لا يجعل القارئ يعتقد أنه تحول حقيقةً. (Monceaux, Les Africains; Etude sur la litérrature Latine "les Paiens", 1894, p. 326)

لقد وسَّع أبوليوس روايته بقصص مُضافة وأخرى تسير مع محور الحدث.

القصص المضافة:

- قصة انتقام السّاحرة "ميرو" من " سقراطيس" في الكتاب الأول؛
- قصة تشويه " تيليفرون" « Télyphron » في الكتاب الثّاني؛
- قصة الأعمال البطوليّة للصوص الثّلاثة في الكتاب الرّابع؛
- قصة الأعمال البطوليّة التّي قام بها اللّص التّراكي (De Thrace) في الكتاب السّابع؛

- قصة ثأر خريطة (Charité) من قاتل زوجها في الكتاب الثّامن؛

- حيلة امرأة أخفت عشيقها في برميل في الكتاب التّاسع؛

- مغامرات الخيانات الزّوجيّة في الكتاب التّاسع؛

- قصة العاشق المتخفي الذّي كشفه عطاسه في الكتاب التّاسع؛

- الأعمال البشعة لامرأة تمزج السّموم في الكتاب العاشر (X).

3. ظروف وخلفيات تأليف روايّة الحمار الذّهبي:

1.3 تردي الأوضاع السّياسيّة: يظهر جليا من خلال دراسة سيرة أبوليوس الذّاتيّة والعلميّة بالإضافة إلى تسلسل أعماله وفصاحة أسلوبه في الرّوايّة، أنه بدأ مشواره كفيلسوف ثم خطيب لينتهي روائيا وهذا ذهب اليه الكثير من المهتمين بالموضوع، (خالدّ، 2016، صفحة 20) فرغم عالميته وغزارة مؤلّفاته المتعددة كما سبق وعددناها، فإنه هُمش من طرف السّلطة الرّسميّة التّي لم تروج له، وذلك بسبب مواقفه الصّريحة والمعارضة للسياسة العامة، القائمة على الطّبقيّة والعنصريّة، المواقف التّي تجلت في أعماله حيث كان يُجهر بها في المناسبات المهمة، إذ خاطب حاكم البروقنصليّة كلوديوس ماكسيموس قائلا:" سامي المقام أني نصف جيتولي ونصف نوميدي (جزائري)، فلا أرى الخجل في ذلك" (Apulée, 1924, pp. Liv I, 23) ويضيف في مقام أخر "... بالنّسبة للمستهلك الواعي الرّاقي المهم في نوعيّة وجودة السّلعة المعروضة وليس الارض التّي أنتجتها" (Serge, 2003, p. 204) في اشارة منه إلى عنصريّة الرّومان لكل ما هو غير روماني. الكثير من هذه الإشارات تدفعنا للقول أن أبوليوس تكلم السّياسة الممنوعة بالرّوايّة.

احتفظ أبوليوس في روايّة الحمار الذّهبي عن الأصليّة بالفكرة الأساسيّة فقط، لكنه شكّل التّفاصيل حسب هواه، في هذا العمل المقتبس حمل إبداعا لا ينفذ، لقد أضاف له أكثر مما استعاره، إذ يقول "بول مونسو" " ..هذا العمل العجيب الذّي وفره الزّمن القديم يوجد فيه كل شيء، قصص طفولة، قصص شعبيّة، عنف، خبث، عجائب السّحر، الواقعيّة، الهجاء، ذكريات شخصيّة، خيال متحرك يتدفق في كل اتجاه بالضّوء واللّون، تنوع رائع، منح غذاء لكل الأذواق وثراء محتواه سحر قراء كل الأزمنة، (Monceaux, Les Africains; Etude sur la litérrature Latine "les Paiens", 1894, p. 326) فلم يكن أبوليوس ساحرا، بل قصص السّحر في روايته الحمار الذّهبي كانت فاكهة خياله المبدع، في أسلوب أدبي منثور منتهجا الواقعيّة في التّعريف بأحوال النّاس، عن طريق السّرد والخطاب الواصف، فكان بذلك المؤسس الأول للروايّة المتعددة الأوجه دون قصد. (بعي، 2011، صفحة 37) كذلك بالنّسبة لموقف الباحثة منقوبي (Mangoubi)، إذ صرحت بالقول " وأيا كانت النّظريّة الدّالة، فالقصة لا تدور أحداثها عشوائيا بل تشكل بناء متكاملاً.(Mangoubi, 2001, N°2)

2.3 تردي الأوضاع الاجتماعيّة: اهتم أبوليوس في الرّوايّة بالوصف وبرسم المشاهد أكثر من اهتمامه بالحكايّة، في كل مكان يذهب إليه حماره، كان أبوليوس يشاهد المظاهر الطّبيعيّة والرّجال، كان يفتش البيوت والأماكن، ويتسلى بألعاب المشعوذين، ويشاهد الحياة الشّعبيّة، يقودنا إلى القريّة أو المدينة وإلى الإسطبل وإلى المطبخ وإلى المحكمة وإلى المسرح، لقد كان يتابع قافلة عبيد وموكب الرّهبان، المتسولين، كل ذلك ينعشه بالإثارة، ويرسم الفرد في خارج رسومه تتحول إلى كاريكاتور لكنه يدرك بأعجوبة كل شيء، من خلال حكايات متسلسلة بصبغة أدبيّة وبلب واقعي منمق بالخيال الرّائع، تحدث فيه عن كل الظّواهر السّلبيّة التّي كانت منتشرة في المجتمع الرّوماني من عنصريّة، عنف ورشوة، وكذا انتشار الجريمة، (Ladjimi Sbai, 1990, p. 207) كما تحدث عن الحب بكل أنواعه، فكانت الرّوايّة مسرحا للتقاطعات السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة والميتافيزيقيّة، لذلك تعد تجربة إيديولوجيّة اختار لها التّحول لكشف حقيقة الأوضاع في مجتمع القرن الثّاني للميلاد بالمغرب القديم وهنا الفائدة الكبيرة لروايّة التّحولات، الأمر الذّي جعل الباحث " H.Hicter" يستنتج بأنه هناك توازي عجيب بين مؤلّف الأبولوجيا وبطل الحمار الذّهبي أبوليوس يروي قصة "Lucios " وأنها نوعا ما قصته. (Hicter, 1944, p. 96)

يتحدث سقراط "... بالقرب من ملعب السّرك وفي احدي الأزقة الضّيقة تعرضت للاعتداء من عصابة أقوياء البنيّة حيث شردوني من ممتلكاتي..." (Apulée D. , L'Ane D'or ou les Métamorphoses, 1865, pp. Liv I - ch - VII) الكلام الذّي يمكن اعتباره إشارة إلي انتشار اللّصوصيّة في المدن الرّومانيّة، كما يُظهر أيضا موقف ابوليوس من ألعاب وعروض السّرك والمصارعة ذات الخلفيات السّياسيّة التّي أدت إلى انتشار العنف، نفس الموقف يسجل مع القديس كيبريانوس لاحقا، وفي المقابل يشير الى الجانب الإنساني لفئة من اللّصوص وذلك في الكتاب الرّابع من الرّوايّة خلال حديثه عن السّرقة الايجابيّة في قصة الأعمال البطوليّة للصوص الثّلاثة، (Apulée D. , L'Ane D'or ou les Métamorphoses, 1865, p. Liv IV)، حيث ركز على الجانب الإنساني عند اللّصوص الرّيفيين، إذ يمكن إفتراض فكرة أنها إشارة إلى المتمردين "الثّوار" على السّلطة الرّومانيّة من الرّافضين لها.

4. مظاهر التّنوع الثّقافي لأبوليوس من خلال روايّة التّحولات "الحمار الذّهبي":

1.4 العمق الحضاري لموطن أبوليوس: عرفت ساكنة شمال إفريقيا التّي انتمى إليها أبوليوس بخصوصيّة لغويّة اتسمت بالتّعدد منذ النّصف الأول من الألفيّة الأولى قبل الميلاد، (قمش، 2016، صفحة 75) حيث تفاعلت المنطقة المغاربيّة مع ثقافات وفدت من الشّرق برا تمثلت في الثّقافة المصريّة القديمة وبحرا ممثلةً في الفينيقيين والإغريق واللّاتين (الرّومان)، إذ اجتهد حكام نوميديا منذ ياراباس (هرباص) إلى غايّة بطليموس ابن يوبا الثّاني على استغلال هذا التّنوع لتبرز

ثنائيّة لغويّة في ممالكهم؛ فلغة ممارسة الحكم ولغة التّأليف العلمي، هذا الواقع جعل المهتمين بالموضوع يصطلحون "التّراث اللّيبي- الإفريقي بالتّعبير البوني"[2] أو "التّراث اللّيبي الإفريقي بالتّعبير اليوناني" أو "التّراث الإفريقي بالتّعبير اللّاتيني"، إذ يذكر المؤرخ – الطّبيعي- بلينيوس الأكبر (Plinius Secundus) أنه بعد تدمير قرطاج عام 146 ق.م، تمَّ تسليم خزانات (المكتبات) المدينة للأمراء النّوميديين (Plinius, 1980, p. liv VIII 22) الذّين أثرو بها خزانات المدن النّوميديّة، وفي هذا السّياق يقول أبوليوس " لا أخجل بأصلي، فأنا نصف جيتولي نصف نوميدي، ابن منطقة سعيدة بطبعها غنيّة بطبيعتها وغنيّة أكثر بطاقاتها البشريّة المتميزة بالعطاء الموهوب والخالدّ المتجدد... مدينتي كانت مزدهرة في عهد سيفاكس إلى غايّة منحها لماسنيسا، ثم تخضع بالقوة من طرف الرّومان لتعرف عودة قويّة على يد قدامى الجيش (الذّي ينتمي اليه والدّه)..." (Apulée D. , L'Ane D'or ou les Métamorphoses, 1865, pp. liv I ch I-3) إشارات إلى ثروات المنطقة الطّبيعيّة والبشريّة وبعض المحطات التّاريخيّة الهامة التّي عاشتها مدينته مادور. (خالدّ، 2016، الصّفحات 12- 13) ويضيف في مقام أخر"..في بلدتي هذه (مداوروش) استكشفت باكرا اللّغة الإغريقيّة، حيث تسلحت بها.. وفي وقت لاحق وجدت نفسي غريبا في مجتمع روماني حيث تعلمت لغتهم الهجينة... "، (Apulée D. , L'Ane D'or ou les Métamorphoses, 1865, pp. liv I ch I-4) هذه الكلام يمكن ترجمته على أهميّة ومكانة الإغريقيّة في المجتمع النّوميدي وأسبقيتها للاتينيّة وغربته في المجتمع الرّوماني رغم رومنته.

ظاهر بأن أبوليوس استوحى عمله هذا (الرّوايّة) من الملحمات والقصص ومن الرّوائيين القدامى، فلا شك ان خيال أبوليوس قد شُحذ بالمصادر التّاريخيّة العظيمة المنسوبة لهوميروس في القرن الثّامن قبل الميلاد (الإلياذة والأوديسة) ثم فيرجيليوس(Vergilius) بإلياذته في روما إلى أوفيد (Ovidius) في كتابه "نسخ الكائنات". (أشبوب ، 2008) الشّيء الظّاهر في شهادته، إذ ذكر في الأزاهير مفتخرا بشساعة ثقافته "... لقد تعاطيت القدح الأول من الأدب فرفعني من الغرارة، وتعاطيت الثّاني من معلم اللّغة فزودني بالمعرفة ... وتعاطيت الثّالثّ من الخطابة فدرعني بالبلاغة وعند هذا الحد يتوقف ما يتعاطاه أغلب النّاس! لكني أنا أفرغت في أثينا أقداحا أخري فقدح الشّعر الممزوج! وقدح الهندسة الصّافي وقدح الموسيقي العذب! وقدح المنطق الحامض إلى حد ما! وتعاطيت قبل كل شيء رحيق الفلسفة العامة... وأترك لكم الحكم: لقد كتب أمبيدوكليس (Empedocles) الشّعر وأفلاطون (Platon) المحاورات وسقراط (Sokrates) الأناشيد وإبيخارموس (Epikharmos) الموسيقي وكسينيفون (Xenophon) التّاريخ واكزينوقراطيس (Xénocrate) الهجائيات، بينما يُمارس محدثكم هذا أبوليوس المادوري كل هذه العرائس (الأنواع) وبحماسة عاليّة".

(Apulée D. , Les Florides, 2014) لكنه في الرّوايّة يشير إلى محليّة الكثير من القصص التّي استوحاها من الموروث الشّعبي اللّيبي، ويظهر ذلك جليا عند إقحام المرأة الإفريقيّة الحكيمة ممثلةً في أمه سالفيا (Salvia) ثم خالتّه برهينة (Byrrhéne) وأخيرا في العجوز القصاصة في مغارة اللّصوص، (Apulée D. , L'Ane D'or ou les Métamorphoses, 1865, p. Liv IV) العجوز التّي أسقط عليها صورة أمه الغائبة.

2.4 التّنوع الفكري والعقائدي لأبوليوس من خلال:

أ- قصة الاعتداء على سقراط: يذكر أبوليوس في الفصل السّادس من الكتاب الاول قائلا "... رأيت سقراط منطوي في زاويّة الشّارع رث الثّياب، نحيف البنيّة، ولا أحد يهتم به... قمت بالاعتناء به... ثم قال لي لا عليك إنها الثّروة والمادة منتشيّة..." (Apulée D. , L'Ane D'or ou les Métamorphoses, 1865, pp. liv I chVI(1-2-3) هنا يمكننا افتراض إشارة إلى عدم اهتمام المجتمع الرّوماني بالفكر الممثل في الرّوايّة ب:سقراط، وفي مقام أخر من الرّوايّة؛ من الفصل العاشر حتي الفصل الثّاني عشر من الكتاب الأول، حديث وحوارات حول العقاب الذّي سلطته المرأة العاهرة على سقراط (Apulée D. , L'Ane D'or ou les Métamorphoses, 1865, pp. liv I cha X -XI-XII)، الكلام الذّي يمكن ترجمته على أنه اشارة الى طغيان عالم المادة، واستفحال ظاهرة الشّعوذة في المجتمع الرّوماني وطغيان الرّداءة على حساب الفكر، ولنا في التّاريخ ما يؤكد هذا الافتراض متمثلا في حقيقة الرّكود الفكري الذّي ميز الإمبراطوريّة الرّومانيّة خلال الفترة التّي سبقت مجيء أبوليوس، إذ يلخصها الباحث بول بوتي (Petit P.) بالقول :" مع بدايّة حكم هادريانوس طغت المادة على الكتاب، إذ كانوا يكتبون ولكن لا يفكرون". (Albert, 1871, p. 276)

ب- الثّراء العقائدي من خلال قصة الحب والنّفس «Eros et psyché» : أسالتّ القصة الكثير من حبر الكتاب في محاولة تفسير رمزيتها ، غير أن أبوليوس الذّي كان دوما ينعت نفسه بالأفلاطوني لا يستبعد ان يكون عمله هذا ورد ضمنيا في سياق أفلاطوني، حيث أبدى تأثره فيها بفكرة الحب عند افلاطون، ليُبيّن حبه الشّديد للمعرفة وان نفسه تخلت عن لذات الجسد وتبحث عن عالم المثل، دون إهمال فرصة تمريره رسالة سياسيّة ارتبطت بحقيقة العمق الحضاري للمنطقة المغاربيّة.

- **ملخص قصة الحب والنّفس:** قصة الحب والنّفس، تحكي عن أميرة إنسيّة ذات جمال باهر اسمها "Psyché" – الرّوح بالإغريقيّة- ثالثّ أصغر بنات ملك واكثرهن جمالا حتى فتن النّاس بها وتخلوا عن عيادة آلهة الحب والجمال فينوس (Vénus)، وأختاها تزوجنا بينما هي لم يتقدم أحد لخطبتها رغم إعجابهم بها ،. قلق الملك عليها فأخذها إلى معبد "مليتيس" يتوسل الآلهة في حالها، وكانت "فينوس" قد علمت بها فقررت أن ترسل لها ابنها "كوبيد" إله الحب بها ،. قلق الملك عليها فأخذها إلى معبد "مليتيس" يتوسل الآلهة في حالها، وكانت

"فينوس" قد علمت بها فقررت أن ترسل لها ابنها "كوبيدون" إله الحب (Eros) عند الإغريق، ليسلط عليها من يعذبها لأنها حولت عنها النّاس بجمالها الأخاذ، وفي المعبد طلب من الملك ان يأخذ ابنته إلى الجبل فوق صخرة عاليّة تنتهي بمنحدر ويترك الفتاة "Psyshé" هناك. (Apulée D. , L'Ane D'or ou les Métamorphoses, 1865, Liv IV- VI)

بينما كانت الأميرة الجميلة على حافة المنحدر، جاءت ريح حملتها إلى سهل أخضر أبصرت فيه قصرا فخما دخلته فلم تصدق ما رأت عيناها من نعيم كان "كوبيدون" صاحبه، تزوجها دون أن يسمح لها برؤيته وخالف أوامر أمه "Vénus"، وبعد وقت اشتاقت "Psyshé" إلى أبيها الحزين فطلبت من زوجها أن يحضر لها اختيها، فاشترط عليها أن لا تخبراهما بشيء وأن لا تسمع لهما. وفي الزّيارة الثّالثّة لهما أثرتا عليها لغيرتهما منها ووسوستا لها بأن هذا الزّوج الذّي لم يسمح لها برؤيتهما سيتحول يوما ما إلى تنين ويقتلها، فطلبتا منها أن تقتله، فحملت خنجرا ومصباحا وأرادت تنفيذ ما أُمرت به ولما اقتربت منه رأته لأول مرة تحت ضوء المصباح انبهرت لجماله وهو نائم، فارتعدت يداها ومال المصباح فسقطت قطرة من زيته على كتفه، فاستيقظ غاضبا منها ورحل تاركا إياها في حسرتها الكبيرة، لتخرج بعدها في رحلة البحث عنه في كل مكان، بينما هو كان سجينا عند أمه طريح الفراش، توسلت الأميرة للإلهتين "يونو" و"سيرس" يحضره كل الالهة ومنح لها الخلود معهم، ثم ولدت بنتا اسمها " فوليبتا " (Volupta).

لمساعدتها لكنهما رفضتا لخوفهما من فينوس وكانت حاملا منه فقررت أن تذهب بنفسها إلى فينوس حتى تتخلص من عذابها، لكن هذه الأخيرة سيرتها إلى تجارب قاتلة وغير ممكنة للإنسيّة.

- **أولا:** كلفتها بفرز كومة كبيرة من الحبوب المتنوعة المختلطة فساعدها النّمل ونجحت؛

- **ثانيا:** كلفتها بإحضار صوف ذهبيّة لنعاج متوحشة في غابة على ضفة نهر ساعدتها قصبة خضراء؛

- **ثالثًا:** أن تحضر لها جرة ماء من منبع الإلهة " ستيكس Styx " بجبل يحرسه تنينان، فساعدها نسر" جوبيتير"؛

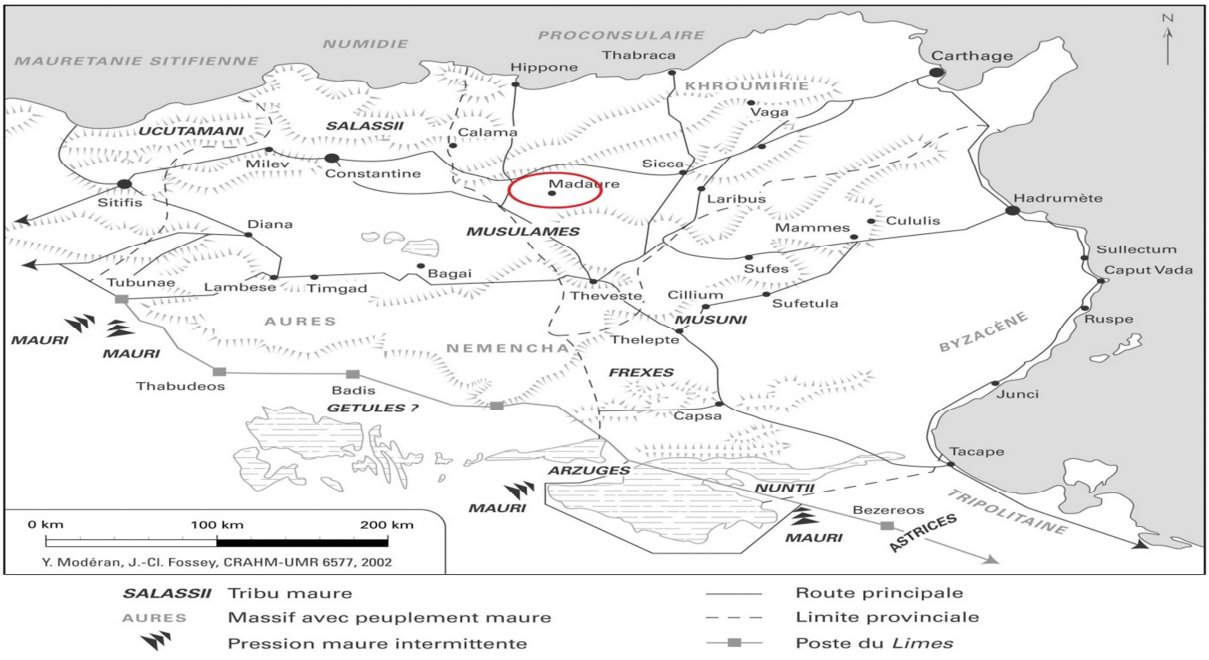
-**رابعا:** المهمة القاتلة التّي كلفتها بالذّهاب إلى " بروزيربينا " (Proserpine)، إلهة العالم السّفلي لتحضر لها علبة من جمالها، فساعدها البرج الذّي صعدت إليه.

في كل مرة "Psyché" تحاول الانتحار لأنها لا تستطيع القيام بالأمر وتلقى المساعدة، في المرة الأخيرة تعود بالعلبة مغلقة من " بروسبيرينا " لكن الفضول يجرها لفتحها قبل " فينوس " لتزداد جمالا، فخرج النّوم وسقطت شبه ميتة وهنا وصل اله الحب " كوبيدون " وأنقذها بعد ان شفي وهرب من سجن أمه، اما " جوبيتر " فدعا " فينوس " لتحضر لاجتماع عقد الزّواج بين ابنها " كوبيدون " والأميرة " بسيشيه – الرّوح-»

يمكن اجراء إسقاط لمبادئ افلاطون في الحب والنّفس على قصة المعرفة لمدلولها، حيث يرى ان الإدراك الحسي ليس أساسا للمعرفة لأن الحواس

تخدع فتصور خطأ، ودافع المعرفة هو ما يسميه" الحب" و"النّفس" مبدأ الحياة، وهي بسيطة من صفاتها انها تتذكر عالم المثل الذّي كانت فيه، ويؤثر فيها عند اتصالها بالجسم وعلى القوة العاقلة ان تكون لها سيادة لتحقيق التّوازن السّلوكي، على النّفس أن ترقى وتحرر مطالب الجسد وعلى الإنسان أن يمارس الزّهد في الحياة والتّغلب عليها مع تحقيق الفضيلة، هذه هي الرّسائل الأفلاطونيّة التّي أراد أبوليوس إيصالها عبر قصصه، إذ يقول هيكتر (H.Hicter) كل الرّوائيين يتزلفون هنا وهناك في أعمالهم أو حتى يستعيرون اسما يتفقون معا على تشريح حميميتهم الأخلاقيّة والفكريّة. (بقرار وخالدّ، 2017، صفحة 117)

حسب اعتقادي، يظهر عنصر التّنوع العقائدي عند أبوليوس (الإفريقي) جليا في الرّوايّة ، خلال قصة الحسناء والوحش الممثلة بين اله الحب الرّوماني (كوبيدون) والفتاة الإفريقيّة "النّفس"، في الكتاب الرّابع حتى السّادس من خلال إظهار معرفته الواسعة بالآلهة الرّومانيّة ومقابلها من الإغريقيّة، ثم تلميحه إلى عدم واقعيّة الدّيانة الرّومانيّة من خلال حقد بعض ألهتها للبشر والتّناقض فيما بينها وعدم تلاحمها، ثم في الكتاب الأخير من الرّوايّة خلال استعانته بالآلهة الأفريقيّة ممثلةً في إيزيس وأوزيريس باعتبارهما ألهه إفريقيّة متجذرة في نوميديا واستطاعتها التّعايش مع الآلهة الوافدة، (عينوس، 2017، الصّفحات 176- 177) هذه الآلهة الإفريقيّة التّي تفوقت على الآلهة الرّومانيّة بالحكمة والمعرفة بعدما استطاعت تخليص لوكيوس "الحمار" من محنته بعدما تعذر ذلك على الآلهة الرّومانيّة.



الشّكل رقم 01: خريطة موقع مدينة مادور أين تظهر بعيدة عن الطّرق التّجاريّة الكبرى

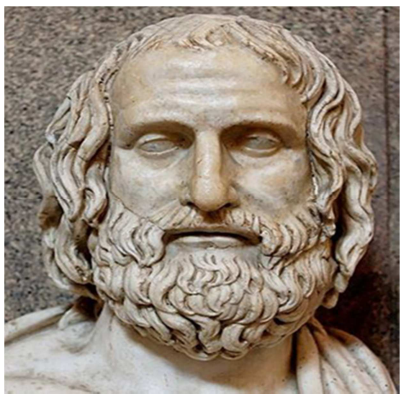
المصدر: (خالدّ، 2016، ص - 28)





الشّكل رقم 02: ميداليّة فضيّة تعود إلى القرن الرّابع للميلاد تصور أبوليوس في شبابه

المصدر: (خالدّ، ، 2016، ص - 28)





الشّكل رقم 03: تمثال نصفي عُثر عليه بقرطاج يُنسب لأبوليس وصورة تمثيليّة ثلاثيّة الأبعاد

المصدر: (خالدّ، ، 2016، ص - 28)



الشّكل رقم 04: فسيفساء تعود إلى القرن الخامس تُجسد روايّة الحمار الذّهبي موجودة حاليا باستانبول (تركيا)

المصدر: http://blog-istanbul.blogspirit.com

5. خاتمة: برز أفولاي المداوروشي ذو الأصول النّوميديّة في وقت كان العالم الرّوماني يعاني ركودا فكريا، عرف باسمه اللّاتيني أبوليوس المادوري، كان متنوع المعارف وغزير الإنتاج بل كان متميزا وهذا باعتراف مشاهير عصره، الأمر الذّي منحه لقب "الموسوعي، المتوسطي – العالمي - "، ألف في العديد من المجالات العلميّة والفنيّة، إلا أنه عُرف برائعة التّحولات المعروفة ب"الحمار الذّهبي"، فكانت أخر مؤلّفاته التّي صاغ فيها كل معارفه العلميّة وعبر عن توجهاته السّياسيّة.

حافظ على لغته الأم وتكلم لغة "المعمرين" وبها ألّف ورسم الأدب والأخلاق، كونه حمل ضمير مواطنيه، محافظا على أصالتّه، كان يبتكر ما ينقصه من الأسماء والأفعال وكان ذلك من خصائصه استغلال مخزونه الواسع بالكلمات لإخراج لوحات تعبيريّة تسلي الأذن وتستقطب الخيال، عبَّر بدقة علميّة وواقعيّة وتفاصيل جد دقيقة في تصوير مشاهد الطّبيعة والحياة البشريّة.

قدم الجديد ومارس تأثيرا على عصره، إذ أوجد نمطا تعبيريا جديا لتثبيت المظاهر الصّوريّة للحياة الاجتماعيّة، حيث جند نفسه في هذا الأسلوب لإيصال رسائله لمواطنيه، كان بليغا أوجد تعبيرات لم يستعملها من قبله أحد، كان بارعا في التّلاعب بالألفاظ، صوَّرَ أحوال النّاس في مجتمع كان يعيشه بمرارة، فتخفى خلف الأدب الأسطوري ذو الطّابع الإغريقي في ظلّ الاحتلال الرّوماني الذّي لم يتساهل مع النّخبة التّي عارضت توجهه.

خلاصة القول هي أن روايّة أبوليوس بمثابة الرّد الشّافي الوافي الكافي على الطّروحات القائلة بأن السّاكنة المغاربيّة لم تخلف تراثا مكتوبا غزيرا بلغتها الأم، بل تقدم لنا أعمال أبوليوس في عمومها والرّوايّة بالخصوص خزانا من المعلومات التّاريخيّة المرتبطة بالعمق الاجتماعي والثّقافي المغاربي، الذّي عملت المصادر القديمة على تغييبه وواصلت عليه الكثير من المراجع الغربيّة المحدثة بالتّركيز على مغالطّة العقم الحضاري للمنطقة المغاربيّة.

قائمة المراجع:

أ- المصادر:

- Apulée, Apologia (Vol. XX), , Trad. Valette, Cllection des Université de France, Paris,1924.

-Apulée, L'Ane D'or ou les Métamorphoses, (Trad. N. Désiré), Atramanta.net, Paris, 1865

-Apulée, Les Florides, (Trad. Bétolaud.V.), éd. Broché, Paris, 2014

ب – المراجع:

- أمنة بعي، المتخيل في الرّوايّة الجزائريّة، الإصدار الثّانيّة، دار الأمل للطبع والنّشر والتّوزيع، الجزائر، 2011.

- حبيبة بقرار ومحفوظ خالدّ، أبوليوس المادوري أثاره وأثره في الحياة الثّقافيّة والإجتماعيّة في المغرب القديم خلال القرن الثّاني للميلاد، مذكرة ماستر في التّاريخ الحضاري القديم، قسم التّاريخ والأثا، جامعة سطيف 2، 2017.

- ذهبيّة أشبوب، تشكل الذّات وتحولها في روايّة الحمار الذّهبي لأبوليوس لوكيوس النّوميدي (دراسة سيميائيّة - ثقافيّة)، ، جامعة مولود معمري تيزي وزو، ديسمبر 2008.

- شافيّة شارن، محمد الحبيب بشاري، وبلقاسم رحماني، الاحتلال اللّإستطاني وسياسة الرّومنة، المركز الوطني للمنشورات في الحركة الوطنيّة، الجزائر، 2007.

-عمار المحجوبي، ولايّة افريقيا من الإحتلال الرّوماني الى العهد السّيويري، مركز النّشر الجامعي، تونس، 2001.

- Albert Paul, Histoire de la littérature Romaine (Vol. 2), Delagrave Paris, 1871.

- Dauzat ierre Emanuel, Guide des Auteurs Grec et Latins, Les Belle Lettres, Paris, 1999.

- Gsell S., Khmissa, Medaourouche, Anouna, Vol II. Jules Carbonel, Alger,1922.

- Hunink, V., & Harrison, S., Apuleius Rhetorical Works, Oxford University, Oxford, 2001.

- Jerphagnol, L., Histoire de Rome Antique, Tallondier, Paris, 2002.

- Monceaux P., Les Africains; Etude sur la litérrature Latine "les Paiens", éd. Lecéne oudin et cie, Paris, 1894.

- Monceaux, P., Histoire de la littérature Latine chrétienne, éd. Payot, Paris, 1924.

- Plinius, S., Histoire Ancienne, les Belles Lettres, Paris, 1980

- Serge, L., L'Algèrie Antique, Menges, Paris, 2003.

ج- المقالات:

- حسينة عينوس، ألهة الإسكندريّة وطبيعتها بنوميديا. *مجلة الحكمة للدراسات التّاريخيّة*، العدد 10، 2017.

- خديجة قمش، لغات الكتابة عند ملوك شمال إفريقيا القديم، *أسيناك*، العدد 11، 2016.

- محفوظ خالدّ، دور العنصر النّوميدي في إزدهار الحياة الفكريّة في حواضر الأوراس خلال العصر الرّوماني "المفكر أفولاي- أبوليوس- المادوري أنموذجا، *الأوراس عبر التّاريخ*، خنشلة، (31/30 مارس- 01 أفريل، 2016.

- Doublon, H., Pour une etude sociale de l'Apologie D'apulée Antiquité Africaine, N° 8, 1974.

Hicter, M. (, mars 14-15). L'Autobiographie dans L'Ane d'or, Antiquité classique,vol 13, N°1, 1944.

- Ladjimi Sbai, L., Lamour en Afrique Romaine "A propos d'une Inscription métrique des environ de Dougga". Antiquité Africaine, N°26, 1990.

- Mangoubi, S., La structure littéraire des « Métamorphoses » d'Apulée, Étude

des jeux de miroirs., sur Folla Electronica Classica. N°2, juillet - Décembre 2001, (Consulté le mars 2021).

المواقع الإليكترونيّة:

http://www.carthago.info/apuleius/apologia/index.html, Consulté le 21december, 2020.

http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/02/Apulee.html

http://blog-istanbul.blogspirit.com

الهوامش:

(1) القصص الميليزيّة : تتفق الدّراسات بأن فكرة تكوين قصص شعبيّة خياليّة تعود إلى القرن الثاني قبل الميلاد، فكانت البدايّة مع أريستيدس الميلي (نسبةً إلي مدينة ميليتس على السّاحل اليوناني) و التي ترجمها المؤرخ اللاتيني (**SISENNA**) (120 ق.م- 67ق.م) تحت عنوان " الميليزيات"، مما زاد شعبيتها، و خصوصا أن المواضيع التي كتب فيها وجدت تذوقها في روما، ولقد لمح لها القديس تيرتيليانوس "**Tertullien**"، والإمبراطور ألبيوس "**Albinus**"، بينما أبوليوس وجد جمهوره متهيئا لذلك ، فأقبل عليهم بهذه الرّواية العجيبة للمزيد راجع:

Monceaux (p.), Les africains op.cit., p-314.

(2) مصطلح يعني التمازج بين العنصر المحلى الليبي و الفينيقي الوافد و قد تعد هذا التمازج المجال الثقافي إلى المجالين الإثني (البيولوجي) و القانوني.

التّنوع الثقافي عبر برامج التّلفزيون الجزائري الأمازيغيّة: قراءة في الدّلالات والتّمثلات.

Cultural diversity through Algerian télévision programs Amazigh : A reading of semantics and représentations

أ.آيت قاسي ذهبيّة*

تاريخ الاستلام: 2021/04/03 / تاريخ القبـــول: 2021/05/10

ملخّص: تحاول الدّراسة الوقوف على المعالجة الإعلاميّة لمكونات وعناصر ورموز الثقافة والتّراث الامازيغي عبر برامج التّلفزيون الجزائري العمومي والخاص، باعتبار أن الثقافة الامازيغيّة تمثل جزءاً من التّنوع الثقافي الذي تزخر به الجزائر، وللإعلام دور هام في ابراز المكون الثقافي وتثمينه بدايّة من التّعريف به الى التّرويج له والحفاظ عليه من خلال نقله وتناقله عبر الأجيال، بالإضافة الى دوره في استقطاب السّياح من مختلف بقاع العالم.

وقد توصلت الدّراسة - باعتماد تقنيّة تحليل المحتوى-لأهم الفقرات البرامجيّة النّاطقة بالعربيّة والامازيغيّة رغم قلتها، والتّي تناولت موضوع الثقافة الأمازيغية، واعتبرتها وجهاً من أوجه التّنوع الثقافي الجزائري فضلاً عن جملة من النّتائج، أهمها:

- اعتبار الثقافة الامازيغيّة باختلاف لهجاتها ومكوناتها جزءاً من الثقافة الجزائريّة والهويّة الوطنية.

- المساحة البرامجيّة (الزمنية) المخصصة للثقافة الامازيغية، أو الفقرات النّاطقة بالأمازيغيّة ضئيلة جدا في الشّبكة البرامجيّة للقنوات التّلفزيونيّة العموميّة والخاصة.

- اقتصار الثقافة الامازيغيّة على الجانب الفلكلوري (الرّقص والغناء الشّعبي، اللباس

* قسم علوم الاعلام والاتصال، جامعة الأغواط، الجزائر، ait.sirdahbia@yahoo.com (المؤلف المرسل)

التّقليدي وغيرها) واغفال التّراث الأدبي الفكري المرتبط بالمخيال الجمعي، الذي يتمظهر في الرّوايّة والأسطورة والشّعر والحكايّة الشّعبية.

كلمات مفتاحيّة: الثقافة الامازيغية؛ التّنوع الثقافي؛ البرامج التّلفزيونية؛ الشّبكة البرامجية.

Abstract: The study tries to identify the media treatment of the components, éléments and symbols of the Amazigh culture and heritage through public and privâte Algerian television programs, considering that the Amazigh culture is part of the cultural diversity that Algeria is rich in, and the media has an important role in highlighting and appreciating the cultural component, starting from introducing it to promoting and preserving it. Through its transmission and transmission over the generations, in addition to its role in attracting tourists from various parts of the world.

The study which relied on the technique of content analysis for the most important program episodes in Arabic and Amazigh, concluded that there are few such programs that dealt with the subject of Amazigh culture and considered it an aspect of Algerian cultural diversity, a number of results, the most important of which are:

- Considering the Amazigh culture, with its different dialects and components, as part of the Algerian culture and national identity.

- The (time) programmatic space devoted to Amazigh culture or Berber speaking paragraphs is very small in the programmatic network of public and private TV channels.

- Limiting the Amazigh culture to the folkloric aspect (dance and folk singing, traditional dress, etc.) and neglecting the intellectual literary héritage linked to the collective imagination, which appears in the novel, myth., poetry and the folk tale.

Keywords: Amazigh culture; cultural diversity; télévision programs; program network.

1.**مقدّمة:** يتميز المجتمع الجزائري بتنوعه وثرائه الثقافي المادي واللامادي، الذي يصنع "نسيجا "فسيفسائيا" "يطبع" الخارطة الوطنية، فلكل منطقة جغرافيّة خصوصياتها الثقافيّة الضاربة في التّاريخ، والتّي تمثل حقلاً خصباً وممتعاً للدراسة والبحث والاستكشاف والكشف عن أنماط تفكير ومعيشة الانسان المنتمي لهذه البقعة الجغرافيّة الشّاسعة على مر الأزمنة والعصور، وتعد الثقافة الأمازيغيّة باختلاف لهجاتها وتنوع فئاتها جزءا من هذا التّنوع الثقافي الذي يصنع هويّة الجزائري وامتداده الحضاري، وللإعلام دور في إبراز وتثمين الموروث الثقافي، وتحويله الى مادة للترويج السّياحي، واستقطاب الزوار من مختلف أنحاء العالم، بالإضافة الى المحافظة عليه ونقله للأجيال القادمة، لذا نحاول في دراستنا هذه الإجابة عن الإشكاليّة التّاليّة :

إشكاليّة الدّراسة: كيف يتناول التّلفزيون الجزائري "الخاص والعمومي" موضوع الأمازيغيّة لغة وثقافة، وكيف يبرز التّنوع الثقافي الجزائري، وما أهم الدّلالات والتّمثلات المستقاة من ذلك؟ .

التّساؤلات:

- مـا هـي أهـم مواضـيع الثقافـة والتّـراث الأمازيغي التّي تناولتها عينة الدّراسة؟

- ما هي أهم الشّخصيات الفاعلة في عينة الدّراسة؟

- مـا هـي أهـم الأهـداف التّـي يسـعى المـبرمج تحقيقها من خلال عينة الدّراسة؟

- ما هي أهم القيم والتّمثلات والدّلالات التّي يمكن استخراجها من التّناول الإعلامي لموضوع الثقافة والتّراث الأمازيغي في عينة الدّراسة؟

- ما هي اللغة التّعبيريّة المستخدمة؟

- ما أهم القوالب الصحفيّة المعتمدة في تقديم موضوع الثقافة الامازيغية؟

أهـداف الدّراسـة: تسـعى الدّراسـة تحقيـق مجموعة من الأهداف منها:

-معرفـة أهـم الفقـرات البرامجيّـة التّلفزيونيّـة الجزائريّة (القناة الرّابعة والتّلفزيون الخاص) التّي تتنـاول موضـوع التّنـوع الثقـافي في الجزائـر، وبالخصوص الأمازيغيّة لغة وثقافة.

-معرفة أهـم القيم والتّمثلات والدّلالات التّي يحملـها التّنـاول الإعلامـي لموضـوع الثقافـة الأمازيغيّة في عينة الدّراسة.

-معرفة أهم الشّخصيات الفاعلة في عينة الدّراسة.

-معرفـة الأهميّـة التّـي توليهـا عينـة الدّراسـة لموضـوع الثقافـة الامازيغيّـة كجـزء أساسـي في التّنـوع الثقـافي الجزائـري مـن خـلال تتبـع الـزمن واللغة التّعبيريّة والقوالب الفنيّة المعتمدة في طرح ومعالجة الموضوع.

منهجيّـة الدّراسـة: تعـد الدّراسـة مـن البحـوث الوصفيّة التّحليلية، وقد اعتمدنا فيها على تقنيّة تحليل المحتوى من خلال تحليل مضامين عينة من البرامج الثابتة، عرضت عبر قناة النّهار الإخباريّة الجزائريّة (البرنامج الأسبوعي النّاطق بالأمازيغيّة "**ثـامورث ايمـازيغن**"، وكـذلك بعـض الفقـرات أو المحطـات البرامجيّـة غـير القـارة تناولـت الثقافـة الامازيغيـة، وارتبطـت بمناسـبات معينـة أهمهـا "الاحتفـال بـرأس السّـنة الامازيغيّـة " في القنـاة الخاصـة "النّهـار الإخباريـة"، وفي القنـاة العموميّـة الجزائرية" الرّابعة"، (انظر الملحق 01).

وقد استعننا بفئات التّحليل التّالية:

فئات المضمون: فئات ماذا قيل؟ وهي:

فئة الموضوع: وهي المواضيع الرّئيسيّة والفرعيّة التّي تناولها البرنـامج في علاقتها بـالتّنوع الثقـافي الـذي تمثـل الثقافـة والتّـراث الأمـازيغي أحـد اركانه الأساسية.

فئة الفاعلين: وهي الشّخصيات التّي اعتمد عليها البرنـامج في استقاء المعلومة وفي إبـراز أهـم الجوانـب المتعلقـة بموضـوع البرنـامج، وقـد قسـمناها الى: مواطنين، مجتمع مدني، مسؤولين، أساتذة وخبراء.

فئة الأهداف: لكن رسالة أو مضمون إعلامي أهداف يسعى القائم عليها تحقيقها على مستوى

جمهوره المستهدف، لذا سنقف على أهم أهداف عينة الدّراسة.

فئة القيم: وهي من أصعب الفئات لارتباطها بذاتيّة الباحث وميولاته النّفسية،[1] (تمار، 2007)، لكنها تبقى من أهم الفئات، وهنا سنوضح أهم القيم الواردة في عينة الدّراسة بعد أن قسمناها إلى قيم اجتماعية، قيم وطنية، قيم دينية.

فئات الشّكل، أو فئات كيف قيل؟: وهي

فئة الزمن: المدة الزمنيّة التّي تستغرقها المادة الإعلاميّة المدروسة التّي تتناول الثقافة الأمازيغيّة في الجزائر.

فئة اللغة التّعبيريّة المستخدمة وقسمناها إلى: أمازيغيّة بمختلف لهاجاتها، لغة عربيّة فصحى، اللغة العامية، اللغة الأجنبية، مزيج بينها.

فئات القوالب الفنية: وهي فنون الكتابة الصحفية: خبر، أحاديث تلفزيونية، تقرير تلفزيوني...

أما عن وحدات القياس فقد استعنا بوحدة الزمن ووحدة الموضوع ووحدة السّياق.

2. الأمازيغيّة في الجزائر امتداد تاريخي وحضاري:

1.2التّعدديّة اللغويّة في الجزائر وواقع الأمازيغية:

تعد الجزائر من البلدان التّي تعيش تعدديّة لغويّة بلغت حد الصراع "الموروث" عن السّياسيّة التّقسيميّة الاستعمارية، فبالإضافة الى اللّهجات الجزائريّة الدّارجة التّي تهيمن على الخطاب اليومي الشّفوي ،نجد العربيّة الفصحى والفرنسيّة لغة المثقفين والمتعلمين، التّي يستعملونها في التّدريس والتّعليم والتّحاضر وصياغة الوثائق الرّسمية، فضلا عن الامازيغيّة بلهجاتها المتنوعة (ميزابية، قبائلية، شاوية، شلحية، ترقيّة ...)، موزعة عبر مناطق جغرافيّة شاسعة، هذه الأخيرة التّي لطالما أثارت جدلاً واسعاً بين الباحثين من حيث أصلها وثقافتها وعلاقتها بالهويّة الجزائرية، وصراعها الأيديولوجي المفتعل مع اللغة العربية، وتهميشها واقصائها بحجة بدائيتها وغياب تراثها المدون، وانحصارها في استعمالات شفهية، وممارسات فلكلورية، وعجزها عن إنتاج مفاهيم رغم توفرها على خصائص اللّغة الحيّة (بنيات صوتية صرفية، معجميّة وتركيبية).[2] (براهيم، 2019).

2.2 ماهيّة الامازيغيّة والأمازيغ: قبل الحديث عن الامازيغيّة علينا التّعرف عن أصحابها ومستخدميها والتّي سميت نسبة إليهم "الامازيغ " فمن هم الأمازيغ؟

في الحقيقة يعود أصل التّسميّة الى الرّومان الذين أطلقوا على السّكان الأصليين لشمال أفريقيا تسميّة "البربر" لعدم فهمهم لغتهم، بينما يفضل "البربر" تسميّة "**إيمازيغن** " المأخوذة من لغتهم وتعني "الرّجال الأحرار" ولغتهم اللغة "البربريّة" أو "الامازيغية."

والأمازيغية "لغة قديمة راسخة في منطقة شمال إفريقيا، تعرف بلغة الزاي، لها لهجات متفرعة ومنتشرة في المغرب والجزائر وليبيا وجنوب تونس وموريتانيا وحتى مالي والنّيجر، يعتبرها البعض

فرعاً من الحاميّة السّامية، التّي اندثرت معظم لغاتها ولم تبق من السّاميّة سوى " اللغة العربيّة الفصحى، والعبريّة الحديثة واللّغة الأمهريّة (لغة اثيوبيا)، واللّهجات الآراميّة وتبقى الأمازيغيّة هي اللغة الحاميّة الوحيدة التّي لا تزال حية. [3] (لرول، 2018)

ويرى اللّسانيون أنها لغة كباقي اللغات لها حروفها الخاصة بها " التّيفيناغ"، ونظامها الصوتي والاشتقاقي وقواعدها، ورغم تعدد لهجاتها، فإن المتمكن من لهجة واحدة يمكنه في ظرف أسبوع أن يتعلم اللهجة الأخرى ويتقنها[4] (دحماني، 2020).

ولأنها لغة حاملة لثقافة النّاطقين بها وتعبر عن هويتهم وانتمائهم، يرى أحد المشتغلين في حقل علم الاجتماع اللغوي واللسانيات الحديثة أن على الباحثين في مجال البحث اللغوي الاعتماد أكثر على المقاربة السّوسيولسانية...[5] (براهيم، 2019).

3.2. **الكتابة الامازيغية:** لم تتمتع اللّغة الأمازيغيّة بمكانة راقيّة في فترة احتكاكها باللاتينيّة والتّركيّة والعربيّة والفرنسية، ولم تتخذ كلغة دين أو تعليم رسمي، لذا كان العلماء الامازيغ يدونون باللغة اللاتينيّة ثم العربيّة والفرنسيّة في فترة الاستعمار وما بعد الاستقلال، مما جعلها محصورة في التّواصل والتّخاطب الشّفهي تعتمد في جمع ذاكرتها الاجتماعيّة على الرّواة والاخباريين، وحتى بوجود التّيفيناغ، إلاّ أنه لم يستغل لتثبيت الذاكرة التّاريخيّة والأدبية[6] (لرول، 2018)، حتى ستينات القرن الماضي، إذ أخذ بعض الباحثين على عاتقهم مسؤوليّة إعادة الاعتبار **لـ"لتيفيناغ"** وإصلاح نظام الكتابة اللاتينيّة، ووضع قواعد نحوية، ومصطلحات علميّة للّغة الامازيغيّة (لرول، 2018)، منها كتاب " أربعة وأربعون درساً في اللغة الأمازيغيّة " لمحمد شفيق و" تاجرومت نتامازيغت" لمولود معمري.[7](دحماني، 2020)

3. الأمازيغيّة ومسارات الاعتراف:

1.3 الأمازيغيّة لغة وطنيّة ورسميّة للدولة الجزائرية:

تم الاعتراف بالأمازيغيّة أول مرة بعد المراجعة الدّستوريّة لدستور 28 نوفمبر 1996، المؤرخ في 10 أفريل 2002، إذ سمحت ببروز المسألة الأمازيغيّة في القانون الأساسي للدولة الجزائرية، واعتبرت لغة وطنيّة بجانب اللغة العربية، ليقرر المشرع بعدها في التّعديل الدّستوري المؤرخ في 6 مارس 2016 اعتبارها لغة رسميّة للدولة، ويشدد على ضرورة إنشاء مجمع خاص بها. (أوكيل، 2019).

الاعتراف بالأمازيغيّة لغة وطنيّة ثم رسميّة وإخراجها من دائرة لغة الاتصال والتّخاطب اليومي للأقليات التّي تتقنها، كان نتيجة نضالات طويلة من سياسيين وباحثين وأكاديميين ضد الخطاب الأيديولوجي الإقصائي الذي كان سائدا سنوات السّبعينات والثمانينات، بسبب التّوجه العروبي الإسلامي (سياسة التّعريب) **وقضيّة الوحدة التّي تبنتها الدّولة الجزائريّة

غداة الاستقلال ،فاستبعدت بموجبه الأمازيغيّة من الخطاب السّياسي والممارسات المؤسساتيّة ،هذا الأخير الذي شكل نقطة انطلاق للمطالب الشّعبيّة المدافعة عن المكون الامازيغي للهويّة الوطنية، الواعيّة بمرجعيتها الانتمائيّة التّاريخيّة للجزائر كجزء من المغرب العربي الكبير [8] (بهلول ومعاشو، 2018)، فشملت المطالب شقين: مطالب لغويّة تبناها المناضلون الأوائل أمثال " ايدير آيت عمران"، لتشكل أحداث الرّبيع الامازيغي آفريل 1980 أولى محطاتها، طالبت على إثرها تنظيمات مدنيّة **بضرورة إدخالها في البرامج التّعليميّة التّربوية، وأنشأت الدّولة على إثرها "المحافظة السّاميّة للّغة الامازيغية، لتأخذ بعدها المطالب منحى سياسياً، من خلال المطالبة بالاعتراف السّياسي بالأمازيغيّة وترسيمها لغة وثقافة وهذا ما تحقق لاحقاً.[9] (أوكيل، 2019).

2.3. **الأمازيغيّة في البرامج التّلفزيونيّة الجزائريّة:** كان ولوج الأمازيغيّة الشّبكة البرامجيّة لقنوات التّلفزيون الجزائري العمومي استجابة لمسار طويل من النّضال، فكانت البدايّة بمواجيز إخباريّة باللغة الأمازيغية، واستحداث موعد ديني باللغة الامازيغيّة (الحديث الدّيني)، ثم ظهور نشرة إخباريّة تبث يوميا بإحدى اللهجات الأمازيغيّة (شاوية، ميزابية، ترقية، قبائلية...)، بالإضافة الى برامج ناطقة بها تتعرض للتراث والثقافة الأمازيغيّة " **ثامورث إنغ**" و"**تويزة**"، ونشرة الطقس بالأمازيغية، لتتوج في مارس 2009 بافتتاح قناة ناطقة بها هي القناة الرّابعة، التّي تميزت في بدايتها بشبكة برامجيّة ثرية، تناولت كل المواضيع التّي تهم المشاهد " **تلويث** " (الصحة)، **تازيزاوث** (البيئة)"، **إسوي**" الرّياضة " وكانت للثقافة الجانب الأوسع من خلال برامج " **ثنالث، ثيمليليث، إشولا نلذزاير، ثامورث إنغ" "تويزة"** بالإضافة الى الإنتاج الدّرامي المتميز رغم الإمكانات المتواضعة .[10](آيت قاسي، 2010).

أما عن المساحة البرامجيّة المخصصة للأمازيغيّة في التّلفزيون الجزائري الخاص، فهي كما وضحنا في الجانب التّطبيقي، ضعيفة ان لم نقل تنعدم في الكثير من القنوات الخاصة، خاصة إذا علمنا أن تجربة الإعلام السّمعي البصري الخاص في الجزائر تجربة حديثة وفتيّة لم تكتمل أركانها لحد الآن، أهمها عدم اعتراف المشرع الجزائري بها، واعتبارها مجرد مكاتب لقنوات أجنبيّة مرخصة.

4.**الجانب التّطبيقي:** اعتمدنا فيه على تقنيّة تحليل المضمون من خلال: انظر الملحق (01).

1.4 . **تتبع وتحليل مضمون الشّبكة البرامجيّة للقنوات التّلفزيونيّة محل الدّراسة** (القناة التّلفزيونيّة الجزائريّة العموميّة " القناة الرّابعة النّاطقة بالأمازيغية)، وكذا قناة التّلفزيون الجزائري الخاص (قناة النّهار الإخبارية)، بحثاً عن أي محتوى إعلامي ناطق بالأمازيغيّة او يتناول الثقافة الامازيغيّة كجزء من التّنوع الثقافي الجزائري. واستبعدنا النّشرات الإخباريّة النّاطقة

بالأمازيغيّة في كلتا القناتين (أول نشرة إخباريّة بالأمازيغيّة في قناة النّهار الإخباريّة كانت في نوفمبر 2017).

4 . 2.تحليل محتوى العينة التّي توصلنا الى جمعها من خلال تتبع الشّبكة البرامجيّة للقنوات التّلفزيونيّة الجزائريّة محل الدّراسة (القناة العموميّة الرّابعة وقناة النّهار الإخباريّة التّابعة للقطاع الخاص). كما هو موضح في الملحق رقم (01) بالاعتماد على فئات التّحليل: فئات الشّكل (كيف قيل؟)، وفئات المضمون (ماذا قيل؟).

-**فئات المضمون:** وشملت **فئة الموضوع**، وانقسمت الى مواضيع رئيسيّة وأخرى فرعية، حددت وفق تكرارها في المفردة الواحدة من المادة التّحليلية، وعبر الحيز الزمني الذي استغرقته، بالإضافة الى ما حاول البرنامج من خلال منشطيه وضيوفه إثارة الانتباه حوله.

فئة الفاعلين: وهي تمثل الشّخصيات الفاعلة، لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بموضوع البرنامج من خلال أدوارها الواقعية، إسهاماتها الفعليّة أو تعليقها على الاحداث والوقائع، ذات الصلة بالثقافة الامازيغيّة والتّنوع الثقافي في الجزائر.

فئة الأهداف: وهي تختلف حسب المواضيع المعالجة في المادة البرامجيّة التّحليلية، ويحاول القائم بالاتصال تحقيقها على مستوى الجمهور المستهدف، وهنا ترتبط بإبراز التّنوع الثقافي، تأكيد علاقة الثقافة الأمازيغيّة بالهويّة الجزائرية، إحياء والحفاظ على التّراث، التّرويج السّياحي لوحداته ورموزه...وغيرها...

فئة القيم: كل مادة إعلاميّة تحمل في طياتها قيماً تختلف حسب طبيعة المضمون، (اجتماعي، ثقافي سياسي،..)، وخصوصيّة الجمهور المستهدف، والسّياسة التّحريريّة للمؤسسة الإعلامية، وقسمناها الى قيم اجتماعيّة ثقافيّة وقيم دينيّة وأخرى وطنية...

فئات الشّكل، أو فئات كيف قيل؟: وهي

فئة الزمن: الحيز الزمني الذي يستغرقه كل موضوع معالج في المادة التّحليلية، بالإضافة الى ترتيبه وتموقعه داخل بنيتها.

فئة اللغة التّعبيريّة المستخدمة وقسمناها إلى: أمازيغيّة بمختلف لهاجاتها (الميزابية، الشّاوية، التّرقية القبائلية، الشّلحيّة ...)، لغة عربيّة فصحى، اللغة العامية، اللغة الأجنبية، مزيج بينها، بروز لهجة او لغة على حساب أخرى في المادة التّحليليّة له دلالتّه ورمزيته، فاللغة هي الوعاء الحامل للثقافة.

فئات القوالب الفنية: أو الأنواع الصحفيّة (الخبر، التّقرير) وهي من الأنواع الإخباريّة تستخدم لإعطاء المعلومة الآنيّة او المفصلة، (الرّبورتاج او البورتريه، التّعليق) وهي من الأنواع الوصفيّة السّردية، هدفها رسم صورة حول الموضوع المعالج، وتتدخل فيه ذاتيّة صاحبه، (التّحقيق أو التّحري) من الأنواع الاستقصائيّة التّي تبحث في الأسباب والعوامل للوصول الى

حلول لمشكلات او أزمات...اذن لكل نوع صحفي غرض من استخدامه.

أما عن وحدات القياس فقد استعنا بوحدة الزمن ووحدة الموضوع ووحدة السّياق، للوقوف على أهم ومختلف المواضيع المرتبطة بالثقافة الامازيغيّة والتّنوع الثقافي الجزائريّة وفق ما عالجه وتناولته المادة التّحليلية، وقياس مكانتها واهميتها بالنّسبة للبرنامج من خلال احتساب الفترة الزمنيّة المستغرقة ضمن سياق سوسيو- ثقافي خاص، صنع في إطاره ومن أجله المحتوى الإعلامي.

- **المادة التّحليلية:** 04 اعداد من البرنامج الاسبوعي " ثامورث ايمازيغن عبر قناة النّهار الإخباريّة الخاصة، وفقرات برامجيّة موزعة على النّشرات الرّئيسيّة المفصلة للقناة باعتماد تقنيّة المباشر، إحتفالاً برأس السّنة الامازيغيّة " يناير" (من الاستوديو، من تلمسان، من تيزي وزو، ....)، او إبرازاً لموروث ثقافي محلي معين كـ" الحلي التّقليدية"...

- يوم مفتوح على القناة العموميّة الرّابعة احتفالاً برأس السّنة الأمازيغية، حسب ما هو موضوح في الملحق رقم (01). بالإضافة الى كل الفقرات البرامجيّة النّاطقة بالأمازيغية، موضوعها الثقافة او التّراث الامازيغي من خلال تحليل مضمون شبكتها البرامجية.

5.نتائج الدّراسة التّحليلية: ولقد توصلت الدّراسة - التّي اعتمدت على تقنيّة تحليل المحتوى لأهم الفقرات البرامجيّة النّاطقة بالعربيّة والامازيغيّة على قلتها، والتّي تناولت موضوع الثقافة الأمازيغية، واعتبرتها وجهاً من أوجه التّنوع الثقافي الجزائري- الى جملة من النّتائج أهمها:

- قلة وضعف البرامج الثقافيّة التّي تعنى بإبراز والتّعريف بالتّنوع الثقافي الجزائريّة في مختلف قنوات التّلفزيون الجزائري الخاص والعمومي إذا ما قورنت بالتّلفزيونات العربيّة على رأسها التّلفزيون التّونسي والمغربي، الذي يخصص برامج متنوعة ومختلفة تتطرق للإمكانيات السّياحيّة التّي يزخر بها البلدان مع التّركيز الكبير على التّنوع والثراء الثقافي الذي يعد وجهة السّائح وضالتّه.

- في القنوات التّلفزيونيّة الجزائريّة الخاصة تنعدم البرامج النّاطقة باللغة الأمازيغيّة أو التّي تتعرض للثقافة والتّراث الامازيغي بل والتّراث الجزائري المتنوع بصفة عامة، ماعدا النّشرة اليوميّة النّاطقة بالأمازيغيّة في قناة النّهار الإخبارية، أو بعض الفقرات ترد في النّشرات الإخباريّة أو البرنامج –إطار" صباح الخير" غير الثابتة المرتبطة بمناسبات معينة.

- تعد القناة الرّابعة أو القناة الأمازيغيّة قناة عموميّة مخصصة وموجهة لأمازيغ الجزائر على اختلاف لهجاتهم الامازيغيّة (الشّاوية، الميزانية، التّرقية، القبائلية، الشّلحيّة ....)، وعلى اختلاف أيضا توزيعهم الجغرافي (منطقة القبائل، غرداية، جبال الاوراس، أوفي باقي مناطق الجزائر أو في الخارج)، في بدايتها كانت القناة زاخرة بالكثير من البرامج الثقافيّة التّي تعنى بالتّراث والثقافة

الأمازيغيّة ،على غرار برنامج" **ثامورث أنغ** " لشريف معمري وبرنامج" **تويزة** " لحميد زردومي وغيرها، وحتى الإنتاج الدّرامي كان يحمل في طياته الكثير من الدّلالات والرّموز التّي تحيل على ثقافة أمازيغ الجزائر، وبالخصوص منطقة القبائل (أغلب الإنتاج الدّرامي كان باللهجة القبائلية)، عادات وتقاليد المنطقة، نمط التّنشئة الاجتماعية، نمط المعيشة والتّفكير، هيمنة السّلطة الذكورية، مكانة تاجماعت ...وغيرها .

- أما في المرحلة الحاليّة تشهد القناة الرّابعة جموداً سواء ما تعلق بضعف وقلة الإنتاج، فأغلب البرامج معادة (سبق عرضها عشرات المرات)، البرامج المدبلجة على قلتها لإحدى لهجات اللغة الأمازيغيّة تتميز بالرّكاكة والرّداءة (التّقنية)، سواءً من حيث الصوت والتّركيب واختيار الأصوات وغيرها.

- اختفت البرامج الثقافيّة من القناة التّلفزيونيّة الرّابعة إلاّ ما تعلق ببعض الرّبورتاجات التّي تعرض في فترات معينة لسد فراغات برامجية، أو البرامج الفنيّة التّي تعرض: وصلات وألبومات غنائيّة باللغة الأمازيغيّة كبرنامج" **تيرقا اوفنان** " وغيرها ...

- تخصص القناة بعض **البورتريهات** المصورة تتطرق فيها الى شخصيّة من الشّخصيات التّي أسهمت في إحياء والحفاظ على الامازيغيّة لغة وثقافة، من خلال أبحاثهم ونضالهم العلمي والمعرفي لإثبات جدارة الامازيغيّة لتكون لغة على غرار بقيّة اللغات العالميّة أمثال: " مولود معمري" و" محند آكلي حدادو" وغيرهم...

- بقيّة البرامج النّاطقة بالأمازيغيّة في القناة الرّابعة تتعرض لمواضيع مختلفة " الأم والطفل" **ثيماتس - ذميس**" برنامج" مرحبا"، برنامج" **آراش إنغ**" أو "أطفالنّا"، برنامج" **ثيمليث**" " اللقاء أو الموعد" وغيرها، يحسب لها استعمالها لمختلف اللهجات الأمازيغيّة " القبائلية، الميزابية، الشّاوية" وهي بذلك تخاطب الجمهور النّطاق بها.

- تخصص القناة التّلفزيونيّة الرّابعة " النّاطقة بالأمازيغية" يوما مفتوحاً بمناسبة الاحتفال برأس السّنة الأمازيغية، يعرض فيه جوانب مهمة من التّراث الثقافي الامازيغي، " الذي بدوره يتميز بتنوعه وثرائه إذ يشمل الميزاب، القبائل، الشّاوية، التّوارق، الشّلوح.... وغيرهم، وكل منطقة تتميز برصيدها الثقافي المادي واللامادي الكبير.

- لا تزال القناة الرّابعة النّاطقة بالأمازيغيّة تخصص " نشرة يوميّة " ناطقة بالأمازيغيّة بمختلف لهجاتها " وهي ترجمة للنشرات الإخباريّة الرّئيسة في بقيّة قنوات التّلفزيون العمومي.

- **البرنامج القار محل الدّراسة " ثامورث ايمازيغن"** يحاول أن يقدم الثقافة الامازيغيّة باختلاف مكوناتها كجزء من الثقافة الجزائريّة والهويّة الوطنية.

- يركز البرنامج على الثراء الثقافي الامازيغي لما يحمله من عادات وتقاليد ضاربة في

الأصالة، وقيم اجتماعيّة تضامنيّة مازالتّ تقاوم الزمن لأجل البقاء والاستمرار عبر الأجيال.

- يسعى البرنامج للتعريف بأهم مكونات الثقافة والتّراث الأمازيغي: عادات وتقاليد الاحتفال برأس السّنة الأمازيغية: التّعريف بالمناسبة من المنظور الامازيغي، وتمثلاتهم حولها " ارتباطها بالتّقويم الزراعي وفصول السّنة، بالإضافة الى الاساطير والرّوايات المرتبطة بها " حكايّة عجوز يناير"، التّحضيرات التّي تشمل الاكلات الشّعبية، التّجمعات العائلية، الأغاني، الرّقص والحكايات الشّعبيّة التّي يرددها الكبار على مسامع الصغار، التّظاهرات واللقاءات العلميّة التّي تعرّف بالمناسبة ...

- حصر الثقافة الامازيغيّة في الجانب الفلكلوري الشّعبي الاستعراضي "الرّقص الشّعبي، الموسيقى الشّعبيّة " **إطبالنّ**"، المرتبط بالأعراس والافراح والاحتفالات والمهرجانات وغيرها.

- تقريبا كل الفقرات البرامجيّة محل الدّراسة تعطي أهميّة كبيرة للأغنيّة الامازيغية، وبالخصوص القبائليّة الفلكلوريّة (اغاني الاعراس والافراح) وتهمل الاغاني التّراثيّة التّي تحمل معاني وقيم " الحرية، حب الوطن، الحنين والغربة، الغدر، التّسامح..وتهمل الاغنيّة الميزابيّة والشّاويّة والتّرقيّة وغيرها من اللهجات الأخرى للغة الامازيغية، لذا غالبا ما ترتبط الاغنيّة الامازيغيّة بالأغنيّة القبائليّة ويكرس ارتباط الاغنيّة القبائليّة بالأعراس والافراح.

- يستعرض البرنامج مميزات اللباس التّقليدي خاصة ما يعرف بالـ " الجبة القبائلية، الوقوف على دلالات ألوانها فمثلاً " الأزرق " لون السّماء ولون الحريّة "، الأصفر " لون الشّمس ولون القوة "، الأخضر " لون الأرض ويرمز لشجرة الزيتون، التّي لها مكانة خاصة في منطقة القبائل، بالإضافة الى ابراز دلالة زخارفها ورسوماتها التّي تحمل الكثير من المعاني، إذ يمكن التّمييز من خلالها بين المرأة المتزوجة والعازبة خاصة اذا أضفنا " الفوطة " أو " **ثيمحرمث نلحرير**"، وللعروس جبة ملكيّة من الحرير...

- ليس اللباس التّقليدي الأمازيغي وحده من يحمل دلالات ومعاني رمزية، كذلك هي الحلي التّقليديّة التّي تعد محل اهتمام الفقرات البرامجيّة التّي تعني بالثقافة الامازيغية، من خلال اظهارها خاصة في المناسبات الاحتفاليّة «، كعيد الفضة في "**بني يني**"، أو **ثافزيمث**" حينما ترتديها المرأة الامازيغيّة للتباهي بإنجاب الذكور.

- يؤكد البرنامج وغيره من الفقرات التّي تعنى بالثقافة الامازيغيّة على دور المرأة في الحفاظ على الموروث الثقافي الأمازيغي، سواء من خلال ممارسته، أو تعليمه ونقله للأجيال.

- يحاول البرنامج في ذات السّياق، إظهار الجهود التّي يبذلها الحرفيون للحفاظ على هذا الموروث الثقافي " المادي" " اللباس التّقليدي " من خلال إحيائه وتعليمه للأجيال القادمة، وايجاد سبل حديثة لترويجه مثلاً عبر منصات التّواصل الاجتماعي، وتجديده ليتلاءم مع روح العصرنة "

عصرنة الجبة القبائلية"، وإخراجها من النّطاق الجغرافي المحلي الى الوطني والى العالمي.

- يغيب عن البرنامج " **تسفنست** " وهو لباس المرأة التّرقية، وغيرها من الألبسة التّقليديّة لباقي أمازيغ الجزائر..وهذا سببه عدم التّوازن في التّغطيّة الإعلامية.

- إغفال الجانب الأدبي الفكري المرتبط بالمخيال الشّعبي كالأسطورة والخرافة والحكايّة الشّعبية، والتّي لها الكثير من الدّلالات، ويمكن أن تكون مصدراً للسرد وللتأريخ والتّدوين لحياة الأمازيغ على مر الزمن، وعلى أساسها يمكن تفسير العديد من الطقوس والعادات والتّقاليد التّي تميز هذا المجتمع عن غيره.

- إغفال التّراث الادبي والفكري، كتسليط الضوء على أعمال ومؤلفات الباحث" مولود معمري " التّي حولت بعض روايته الى أعمال سينمائيّة خالدّة كـ" الافيون والعصى"، " الرّبوة المنسية"، أو التّعريف بأشعار " سي محند أومحند" ومعانيها، أو قراءة حكمة "نبي الحكمة" كما سماه مولود معمري " سي محند الحسين " وغيرهم هذا من جهة، ومن جهة أخرى أغفلت أيضا عينة الدّراسة " الابداع الفكري للجيل الجديد من الشّباب، الذين يحاولون المشي على خطى أسلافهم وأجدادهم في القصة والرّوايّة والشّعر" إسفرى".

- في البرنامج فقرة تحاول إعطاء المعاني والتّرجمة العربيّة للكثير من الكلمات الامازيغيّة منها مثلا: أشنيال = النّشيد، يولس= روى، تادمينت= القصة، تانفوست= الحكاية، تينقاس= الحكايات، تيغري= القراءة، تاسكلا= الأدب، تامفكيت= الموهبة، أمدياز= الشّاعر، تكتب الكلمات بالعربيّة وبخط التّيفيناغ.

- العناوين الرّئيسيّة والفرعيّة وأسماء الشّخصيات الفاعلة في البرنامج، ووظائفهم تكتب بالأمازيغيّة ولكن باستخدام الخط العربي مثلاً:

- نبيل مباركي: **ذشناي نتقبايليث**/ نبيل مباركي: مطرب يؤدي الاغنيّة القبائلية.

ناديّة بونعمة : **تمزداغث ذاغبالوا**/ ناديّة بونعمة: قاطنة بأغبالوا ..

عنوان: **ثيقوندیار نالشّنوة ذي ثمناط نتيبازة**/ جبة (عباءات) شنوة بمنطقة تيبازة.

-يحاول البرنامج من خلال مقدمته والفاعلين فيه (الضيوف) إبراز الكثير من القيم التّي يتميز بها المجتمع الامازيغي، قيم مرتبطة بالتّراث الثقافي غرسها الأجداد عبر جملة من الممارسات والطقوس وأنماط التّنشئة الاجتماعية، قيم قسمناها الى:

1.**اجتماعيّة** "التّسامح، التّعايش، التّضامن والتّكافل، من خلال الاجتماعات العائليّة في المناسبات المفرحة والمحزنة، العمل الجماعي أو ما يسمى" **التّويزة**" لجني محصول الزيتون، حرث الأرض، بالإضافة الى تنظيم الزواجات الجماعيّة

لشباب المنطقة، تنظيم **تيمشرط"** وهي التّصدق باللحم للفقراء والمحتاجين...وإبراز دور "**تاجماعت**" و"**العزابة**" في حل النّزاعات والخلافات في المجتمع الأمازيغي القبائلي والميزابي، كما يظهر البرنامج أيضا مكانة المرأة ووظائفها المتعددة في المجتمع القبائلي ،في مقابل السّلطة الذكوريّة التّي يقوم عليها المجتمع القبائلي التّقليدي.

2.**قيم دينيّة** من خلال إبراز الجانب الرّوحي التّصوفي لمنطقة القبائل، من خلال انتشار الزوايا في المنطقة، ودورها في تحفيظ القرآن... ودور مؤسسة المسجد في حل الخلافات والنّزاعات.

3.**قيم وطنيّة** مرتبطة بحب الوطن يجسده حب الأرض وعلاقة الأمازيغي (منطقة القبائل) بشجرة الزيتون رمز الأصالة والتّجذر، تقديسه للحرية، ابراز نضاله للتحرر، تشبثه بالوحدة الوطنية.

- يركز البرنامج أيضا على دور الدّولة في إحياء والحفاظ على الثقافة الامازيغية، واعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الهويّة الجزائرية، من خلال الاعتراف بها دستورياً لغة وطنيّة ثم رسمية، وإدخالها الشّبكات البرامجيّة للإذاعة والتّلفزيون، ثم ولوجها المدرسة ثم الجامعة الجزائريّة وغيرها ...

- يركز البرنامج أيضاً على الجهود التّي يبذلها الأفراد، وكذا جمعيات المجتمع المدني لإحياء والحفاظ على التّراث الأمازيغي، من خلال تنظيم تظاهرات وملتقيات ومهرجانات وورشات للتعريف والتّعليم وعرض مختلف مكونات هذا التّراث.

5. **خاتمة:** تعد الثقافة الامازيغيّة جزءاً لا يتجزأ من التّراث الثقافي الجزائري، الذي يتميز بتنوعه واختلافه، فلكل منطقة رصيدها الثقافي الإنساني، الضارب في عمق التّاريخ، الغني بعناصره الماديّة واللامادية، والمعبر عن تماسك ووحدة أطيافه.

وللإعلام دور كبير في التّعريف بمختلف أشكال التّنوع الثقافي الذي يميز مجتمعاً عن آخر، كما له دور في إحيائه والتّرويج له عبر مختلف وسائله ووسائطه التّقليديّة والحديثة.

وتركيزنا على التّلفزيون الجزائري بشقيه العمومي والخاص، كان من باب أهميّة هذه الوسيلة النّاطقة والمصورة، والتّي مازالتّ تتمتع بجمهورها، خاصة وأن تجربة التّلفزيون الخاص في الجزائر تجربة فتيّة لم تتجاوز العقد من الزمن، لذا كان من المهم تتبع الأهميّة التّي يوليها هذا الأخير للأمازيغيّة لغة وثقافة.

أما عن اهتمامنا بالقناة الرّابعة النّاطقة بالأمازيغية، فهي محاولة لرصد المادة الثقافيّة الأمازيغيّة المحمولة عبر لغتها المختلفة اللهجات (الميزابيّة والقبائليّة والتّرقيّة والشّلحيّة والشّاويّة وغيرها ...)، بالإضافة الى تفحص دلالاتها وتمثلاتها لدى القائمين على إعداد موادها البرامجية.

ومن خلال الدّراسة التّحليلية، توصلنا الى الكثير من النّتائج أهمها: ضيق المساحة البرامجيّة المخصصة للّغة الأمازيغيّة في التّلفزيون الجزائري الخاص ماعدا قناة النّهار الإخبارية،

التّي تخصص نشرة يوميّة ناطقة بالأمازيغيّة وبرنامج أسبوعي " ثامورث إيمازيغن"، في حين تخصص بقيّة القنوات ربورتاجات أو حوارات عابرة تتناول موضوع الامازيغية، وهي في مجملها مرتبطة بمناسبات وأحداث معينة.

أما في القناة التّلفزيونيّة العموميّة الرّابعة النّاطقة بالأمازيغية، فالبرامج الثقافيّة التّي تعنى بالتّراث والثقافة الأمازيغيّة لم تعد حاضرة بقوة ما عدا بعض الفقرات والفواصل العارضة، والمرتبطة بمناسبات معينة كالاحتفال برأس السّنة الامازيغية، لكن رغم هذا تبقى اللغة حاملة للثقافة، خاصة وأنها تتمتع بتنوع واختلاف لهجاتها، ولكل لهجة ثقافتها وتراثها الذي ينصهر في الثقافة الامازيغية، ويذوب في الثقافة الجزائريّة الأم.

قائمة المراجع:

1. أوكيل محمد أمين، الهويّة الأمازيغية، ومسألة بناء الدّولة الوطنيّة في الجزائر، مقاربة قانونية، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونيّة والاقتصادية، المجلد 08، العدد 04، 2019.

2. آيت قاسي ذهبية، الثقافة الشّعبيّة في البرامج الثقافيّة النّاطقة بالأمازيغيّة في التّلفزيون الجزائري، ماجستير غير منشورة، كليّة العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2010.

3. براهيم سمير، الدّراسات اللغويّة الحديثة في ضوء علم الاجتماع اللغوي اللغة الأمازيغيّة أنموذجاً)، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، المجلد 03، العدد 02، 2019.

4. بهلول العونية، جيلاني كوبيبي معاشو، اللغة الأمازيغيّة في الجزائر: الرّهانات والتّحولات، مجلة آفاق فكرية، المجلد 04، العدد 09، 2018.

5. تمار يوسف، تحليل المحتوى للباحثين والطلبة الجامعيين، طاكسيج. كوم للدراسات والنّشر والتّوزيع، (الجزائر: طاكسيج. كوم للدراسات والنّشر والتّوزيع، 2007).

6. دحماني احمد، التّعايش اللغوي بين العربيّة والأمازيغية، تجلياته في المكون المعجمي واللهجي- بحث في الاقتراض والمثاقفة- ، المجلة العربيّة للأبحاث والدّراسات في العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، المجلد 12، العدد 2، 2020.

7. طالب الابراهيمي خولة، الجزائريون والمسألة اللغوية، عناصر من أجل مقاربة اجتماعيّة لغويّة للمجتمع الجزائري، تر: محمد يحياتن، دار الحكمة، (دار الحكمة: الجزائر، 2007).

8. لرول فضيلة، اللغة الأمازيغيّة (القبائلية) معطيات لسانيّة اجتماعيّة أساسية، مجلة الممارسات اللغوية، المجلد 09، العدد 01، 2018.

9. معوض احمد نازلي، التّعريب والقوميّة العربيّة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، (مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت، 1986).

7. ملاحق:

الملحق رقم : (01)

عينة التّحليل	قالبها الفني	المدة الزمنية	اللغة	الفاعلون في البرنامج
يناير، طقوس شعبيّة وموعد للاحتفال" فقرة الثقافة في النّشرة الإخباريّة المفصلة 120 دقيقة أخبار. موسم 2021	حوار بتقنيّة المباشر في الأستوديو	26:20د	اللغة العربية +اللغة الامازيغيّة (اللهجة القبائلية) كانت الحصة الأكبر للأمازيغيّة من حيث التّكرار والحيز الزمني	الفرقة الفنيّة "اشرشار". يامينة أبو واحي: ناشطة بجمعيّة "أفري ندزازا".
تلمسان: انطلاق فعاليات الاحتفال بمناسبة السّنة الامازيغيّة يناير. قناة النّهار الإخبارية. موسم 2021	حوار بتقنيّة المباشر	7:36 د	اللغة العربية	خالتّي يمينة عقل: رئيسة جمعيّة بني سنوس
مباشر من تيزي وزو جزائريون يستقبلون السّنة الامازيغيّة يناير الجديدة بتنوع تراثي وثقافي كبير. قناة النّهار الإخبارية، موسم 2021	تقرير بتقنيّة المباشر	19:21د	اللغة الامازيغية	أستاذة جامعية مجموعة نسوة يمثلن الثقافة الامازيغية
ثافريمث ...حلي يعبر عن تباهي المرأة الأمازيغيّة بإنجاب الذكور.	تقرير اخباري	2:12 د	اللغة العربية اللغة الأمازيغية	نسوة يمثلن الثقافة الأمازيغية.
برنامج "ثامورث ايمازيغن."	ربورتاج	24:37د	اللغة الأمازيغية	شخصيات رسمية مواطنين

قنـــاة النّهـــار الإخباريـــة. عـــــرض لأول مـــــرة في الموسم 2017- 2018				فنانين
القناة التّلفزيونيّة الرّابعة موسم 2021	الاحتفال برأس السّـــــــــــنة الأمازيغية	يوم مفتوح	اللغة الأمازيغية	شخصيات رسمية مواطنين حرفيين فنانين

المصدر: من إعداد المؤلف

7.هوامش:

(1) تمار يوسف، تحليل المحتوى للباحثين والطلبة الجامعيين، طاكسيج. كوم للدراسات والنشر والتوزيع، (الجزائر: طاكسيج. كوم للدراسات والنشر والتوزيع، 2007)، ص 40.

(2) براهيم سمير، الدراسات اللغوية الحديثة في ضوء علم الاجتماع اللغوي اللغة الأمازيغية أنموذجاً)، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، المجلد 03، العدد 02، 2019، ص ص 161و162.

(3) لرول فضيلة، اللغة الأمازيغية (القبائلية) معطيات لسانية اجتماعية أساسية، مجلة الممارسات اللغوية، المجلد 09، العدد 01، 2018، ص ص111 و112.

(4) دحماني احمد، التعايش اللغوي بين العربية والأمازيغية، تجلياته في المكون المعجمي واللهجي- بحث في الاقتراض والمثاقفة- ، المجلة العربية للأبحاث والدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 12، العدد 2، 2020، ص ص 114 و115.

(5) براهيم سمير، الدراسات اللغوية الحديثة في ضوء علم الاجتماع اللغوي اللغة الأمازيغية أنموذجاً)، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، المجلد 03، العدد 02، 2019، ص 166.

(6) لرول فضيلة، اللغة الأمازيغية)القبائلية (معطيات لسانية اجتماعية أساسية، مجلة الممارسات اللغوية، المجلد 09، العدد 01، 2018، ص

(7) دحماني احمد، التعايش اللغوي بين العربية والأمازيغية، تجلياته في المكون المعجمي واللهجي- بحث في الاقتراض والمثاقفة- ، المجلة العربية للأبحاث والدراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 12، العدد 2، 2021، ص 114.

الجزائريون والمسألة اللغوية فيما يخص سياسة التعريب في الجزائر نورد ما جاء في مؤلف الباحث الجزائرية " خولة طالب الابراهيمي "

بداية تعقد الواقع اللغوي في الجزائر بسبب وجود عدة لغات تصاحبها صراعات خفية وسمتها الباحثة بالدوائر، فالدائرة الأولي هي التي يكثر فيها استعمال العربية وهي الأكبر من حيث العدد ومن حيث الانتشار الجغرافي، فالعربية هي السمة الأساسية المحددة لعروبة الجزائر وذلك منذ وصول الجيوش الفاتحة وكان هذا اول تعريب .ص14. ويرى" نازلي معوض احمد" في كتابه «التعريب والقومية العربية" ان المفهوم الأول للتعريب هو المفهوم الديني الروحي الإسلامي وهو يربط تمام الربط بين العروبة والإسلام اما المفهوم التعليمي للتعريب فيعني إقامة النظام التعليمي على أساس من اللغة العربية، وسياسة التعريب في الجزائر هي معركة ضد الفرنسيين والفرنسين وهو قضية قومية محورية في الوطن العربي ككل ص 193-**

(8) بهلول العونية، جيلاني كوبيبي معاشو، اللغة الأمازيغية في الجزائر: الرهانات والتحولات، مجلة آفاق فكرية، المجلد 04، العدد 09، 2018، ص ص 151 و152.

** الحركة الثقافية البربرية، وحزب التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية.

(9) أوكيل محمد أمين، الهوية الأمازيغية، ومسألة بناء الدولة الوطنية في الجزائر، مقاربة قانونية، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، المجلد 08، العدد 04، 2019، ص ص 341- 343.

(10) آيت قاسي ذهبية، الثقافة الشعبية في البرامج الثقافية الناطقة بالأمازيغية في التلفزيون الجزائري، ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2010، ص 179.

التّعدّديّة اللّغويّة في الجزائر، أسبابها وتجليّاتها

Multilingualism, its causes and manifestations

د. أرزقي شمون*

تاريخ الاستلام: 2021/04/17 /تاريخ القبـــول: 2021/04/27

ملخّص: تتناول هذه المقالة موضوعا على جانب كبير من الأهمّيّة في حياتنا باعتبارنا جزائريين، وهو موضوع التّعدديّة اللّغويّة التّي نعيشها، وقد توافرت لها أسبابها المتمثلة في أصولنا الأمازيغية، وفي ارتباط اللّغة العربيّة بديننا الإسلامي الحنيف، ثم في قضائنا ما يقرب من قرن ونصف قرن تحت نير الاستعمار الفرنسي. نجم عن هذا كله تعدد لغوي ما بين لغات ثلاث هي العربية، الأمازيغيّة والفرنسية، كما تولّدت عن هذا التّعدد اللّغوي، إلى جانب الظّاهرة اللّسانيّة التّي تدعى الازدواجيّة والثّنائيّة أزمات على رأسها الصّراع اللّغوي الذّي يعتبر إلى حدّ بعيد سبب تخلّفنا عن الرّكب الحضاري.

كلمات مفتاحيّة: اللّغة؛ الصّراع اللّغوي؛ التّعدديّة اللّغوية؛ الازدواجيّة اللّغوية؛ الثّنائيّة اللّغوية.

Abstract: This paper deals with a topic of a great importance for us as Algerians, that is a plurilingualism in our society, this aspect comes from different reasons, beginning with our origin as Amazigh people, our belonging to Islam, and our long colonial period. These three elements made us inherit the aspect of a multilingualism, that engendered Diglossia and bilingualism, and a great social problem which in a linguistic conflict.

Keywords: Language; Linguistic conflict; Multilingualism Diglossia; Bilingualism.

1. **مقدّمة :** إن اللّغة من أهم المقوّمات في التّكوين الثّقافي والاجتماعي والسّياسي لأي مجتمع، بل هي جزء من كيان الفرد، تحدّد هويته ومعالم شخصيّته.

ولا شكّ في أنّنا نعيش في بلدنا الجزائر وضعا لغويا خاصا بنا، تمثّله ظاهرة التّعدديّة اللّغويّة التّي تحتاج إلى كثير من الدّراسات المعمّقة لخروجنا من الأزمات التّي نجمت عنها في

[1] جامعة عبد الرحمن ميرة بجاية، الجزائر، (archemoune@yahoo.com) (المؤلّف المرسل)

المجالات المختلفة (الحياة الاجتماعيّة التّعليم بمختلف أطواره، الحقل الثّقافي...).

فانطلاقا من إيماني بأهمّيّة هذا الموضوع، ونظرا لحاجته إلى مزيد من الدّراسات، ارتأيت أن أعدّ فيه هذه الورقة التّي جعلتها تحت عنوان:

التّعدديّة اللّغويّة في الجزائر، أسبابها وتجلّياتها

أَمَلي أن أتمكّن في نهايتها من الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المطروحة بشأن الموضوع ومنها ما يلي:

ـ ما الظّروف التّي ولدت فيها التّعدديّة اللّغويّة في الجزائر؟

ـ ما الفرق بين تعدد اللّغات والتّعدديّة اللّغوية؟

ـ ما الذّي نجم عن التّعدديّة اللّغويّة من أثر في الجزائر؟

ـ ما الفرق بين الازدواجيّة اللّغويّة والثّنائيّة اللّغوية؟

فأسئلة مثل هذه وغيرها، هي التّي تسعى هذه المقالة إلى الإجابة عن جملة منها في ما يلي:

2. مفهوم التّعدد اللّغوي:

لقد عرّف باحثون مصطلح التّعدّد اللّغوي plurilingualismتعريفات كثيرة، ورغم اتفاقهم على أنّه يعني الحالة التّي يستعمل فيها مجتمع ما أكثر من لغة، فإنهم اختلفوا في تقدير أهميته في حياة الفرد، فمنهم من يلحّ على بيان أنه من المكوّنات المفتاحيّة لملكة متعلم اللّغة الثّالثة أو الرّابعة، باعتبارها تشكّل شبكة من التّفاعلات والتّأثيرات المتبادلة بين هذه اللّغات، تسهم في تشكيل وعي لغوي لديه، وهذا ما يطلق عليه في الدّراسات الغربيّة مصطلح Multilingualism الذّي يختلف عن مصطلح Plurilingualism Véronique Castel (Lotti 2010)[1]، رغم أن معجم لاروس يصرّح بعلاقة التّرادف بين هذين المصطلحين[2] (Jean Dubois et autres 1973).

ويعود ظهور التّعدد اللّغوي بشكل رسمي إلى عام 1965، وكان ذلك بكندا، ثم انتشر بعد سنوات بالدّول الأنجلو سكسونيّة [3] **(جمال بن دحمان 2006ص 165).**

وليس التّعدد اللّغوي أمرا تنفرد به الجزائر عن غيرها من البلدان، إنما تعيشه كثير من دول العالم وبصور مختلفة، ومنها دول في طليعة البلدان المتقدمة على غرار سويسرا وكندا وبلجيكا.

ولعلّه من الجدير بالذّكر أنه لا يمكن تصوّر كل أفراد المجتمع الواحد متعددي اللّغة، وأن ذلك أمر لا يمكن بلوغه[4] (محمد نافع العشيري 2016).

3. أسباب التّعدد اللّغوي في الجزائر:

مما يتفق عليه الباحثون بشأن الازدواجيّة اللّغويّة أنها تنشأ في فترات متباينة، فعلى حين نشأت ازدواجيّة اللّغة العربيّة منذ زمن بعيد، "نجد ازدواجيّة اللّغة في اللّغة اليونانيّة لم تأخذ شكلها الحالي إلا في مطلع القرن التّاسع عشر"[5] (إبراهيم صالح الفلاي 1996)، كما

أنها تنشأ لأسباب مختلفة وبأشكال متعددة، فمن أسبابها الاجتماعيّة مثلا، أنّه كثيرا ما تشهد دول من العالم هجرة سكانيّة لأسباب قاهرة كالفقر، الأمراض، الحروب وغيرها، فيؤدي التّقاء المهاجرين بأهل البلد المستقبل وعيشهم معا إلى ظهور التّعدد اللّغوي، كما هو الشّأن في دول من أوربا مثل فرنسا وغيرها.

كما يمكن أن تكون للتعدديّة اللّغويّة أسباب اقتصادية، وذلك حينما يطول الاحتكاك بين بلدين بسبب تبادل تجاري بينهما، يليه تبادل ثقافي في غالب الأحيان، فينجم عن هذا التّعايش تعدّد لغوي بين الشّعبين، باستقبال كل واحد منهما لغة الآخر، كما هو شأن اللّغة الصّينيّة في إفريقيا على سبيل المثال.

أما السّبب الأكثر تأثيرا في ظهور التّعدديّة اللّغويّة فهو سياسي عسكري يتمثل في الغزو، فقد رسّخت البرتغال وإسبانيا لغتيهما في أمريكا الجنوبية، ومكّنت بريطانيا لغتها في القارة الآسيويّة ...، وهذا الأمر ذاته هو ما عاشته الجزائر، وربما يصحّ لنا القول، إنّ الوضع فيها مختلف، لأن فرنسا لم تجعل السّياسة في خدمة لغتها، إنّما عكست الأمر بأنّ جعلت اللّغة خادمة لسياستها الرّاميّة إلى الخلود في الجزائر، فعوّلت على مسألة اللّغة لإحكام سيطرتها على الشّعب، بمحاربة اللّغة العربيّة بكلّ الوسائل حتى اعتبرتها لغة أجنبية[6] (أبو القاسم سعد اللّه 2009)، وعملت على توسيع استعمال اللّغة الفرنسيّة التّي كان أمرا طبيعيا أن تظل اللّسان المهيمن على الاستعمالات اللّغويّة في القطاعات الحساسة للبلاد وكذا عند الأُسَر المثقفة،[7](Khaoula Taleb Ibrahimi 1997) رغم استقلالنّا، فشكلت بذلك طرفا ثالثًا في تعددنا اللّغوي إلى جانب اللّغتين المحليتين العربيّة والأمازيغية.

4. شكل التّعدد اللّغوي في الجزائر:

للتعدد اللّغوي في الجزائر شكلان رئيسان هما الازدواجيّة اللّغويّة والثّنائيّة اللّغويّة وهما كما يلي:

1.4 الازدواجيّة اللّغوية: يتفق الدّراسون على أن مصطلح diglossia الذّي يعني الازدواجيّة اللّغويّة يقترن باسم المفكّر فرجسون Ferguson الذّي اهتم بتعريفه انطلاقا من نظرته إلى الواقع اللّغوي، لاسيما واقع العالم العربي، فيقول: " الازدواجيّة اللّغويّة هي الحالة اللّغويّة المستقرة نسبيا، التّي إلى جانب ما تتضمّنه من لهجات أوّلية، وربّما حتى المتواضع عليها، نجد فيها نوعا مختلفا من الاستعمال في الأصل اللّغوي ذاته، هو من المستوى العالي، يحتضن نسبة كبيرة من الأدب المكتوب، له نظام نحوي معقّد، يتم اكتسابه في مؤسسات التّعليم الرّسمي، ولا يتم استعماله في الحوارات العادية.[8] ((Charles A. Ferguson (1959))

من خلال حديث Ferguson يتضح أن لفظ (لغة واحدة) من أهم سمات الازدواجيّة اللّغويّة التّي كانت في تصوّره، إذ هي وضعيّة لغويّة نجد فيها مستويين من الاستعمال للنظام اللّغوي الواحد، وهذا ما نجده في الجزائر، حيث نميّز

بين مستويين من استعمال اللّغة العربيّة وهما كما يلي:

1/ مستوى يسمى بالشّكل الرّاقي (Highly valued) لنظام اللّغة، يتم تعلّمه وفق برامج خاصة بالمؤسسات التّعليمية، وهو مستوى الفصحى التّي تطلق عليها تسميات منها العربيّة المعياريّة (Standard Arabic)، والعربيّة الكلاسيّة (Classical Arabic)، تعتبر من ثوابت الأمة، وهي اللّغة الرّسميّة للبلاد، غير أن استعمالها يتميز بالمحدودية، نظرا للحصار الذّي تعاني منه، بتشجيع ممن هم ضد انتشارها وتقدّمها.

2/ مستوى يسمى بالشّكل الأقل قيمة (Less valued)، يتميّز بالتّنوع من منطقة لأخرى، في صورة ما يسميه بعض الباحثين باللّهجات، وهي "مجموعة من الصّفات اللّغويّة تنتمي إلى بيئة خاصة، يشترك في هذه الصّفات جميع أفراد هذه البيئة، وبيئة اللّهجة هي جزء من بيئة أوسع وأشمل تضمّ عدة لهجات لكل منها خصائصها"[9] (إبراهيم أنيس 2002). يتم استعمالها في الحديث اليومي بين الجماهير الواسعة من عامة النّاس، ومن هنا كانت تسميتها بمستوى العامية، أطلق عليها الباحثون العرب تسميات مختلفة، منها اللّهجة الشّائعة، اللّغة المحكية، واللّغة الدّارجة[10] **(إميل بديع يعقوب 1986)**، ولعل خطورتها في بلادنا تكمن في أنها غزت حقل التّعليم في مستوياته المختلفة وعلى نحو مخيف في وقتنا الحاضر.

2.4 الثّنائيّة اللّغوية: كثيرا ما يقع الباحثون في لبس بشأن التّمييز ما بين الازدواجيّة اللّغويّة والثّنائيّة اللّغوية، وهذا بسبب اختلافهم في ترجمة المصطلحين الغربيين (Diglossie وBilingualism).

والحق أن المقصود بالثّنائيّة اللّغويّة Bilingualism بشكل عام هو الوضع اللّغوي الذّي نجد فيه استعمال الفرد لنظامين لغويين مختلفين.

ويختلف شكل هذه الظّاهرة Bilingualism من دولة إلى أخرى، ففي روسيا على سبيل المثال نجد لغة الاتحاد الرّوسي وهي اللّغة الرّوسيّة le Russe، ومعها لغة الجنسيات وهي الرّوسية، الأكرانيّة l'ukainlen ، اللّتوانية، اللّستونيّة l'estonien، البلاروسيّة le Bielorusse، وفي فرنسا نجد اللّغة الفرنسيّة لغة رسمية، إلى جانب لغات منها على سبيل المثال لا الحصر: الكتالانيّة le catalanوالبروفنساليّة Le provençalفي جنوب البلاد، لغة بروتون le Breton في النّاحيّة الغربية، ثم الالزّاسيّة L'alsacienعلى الحدود الألمانية.

وعادة ما تكون مسألة الثّنائيّة اللّغويّة مقترنة بجوانب سياسية، حيث يقوم بلدٌ ما بـ(ترقية) لغة معيّنة ذات استعمال واسع إلى لغة رسميّة بإجراءات قانونيّة تثبّتها وبتعليمها، فتشكّل مع اللّغة الرّسميّة التّي قبلها ثنائيّة لغوية، إلى جانب الاعتماد شبه الكلي على اللّغة الأجنبيّة في تسيير شؤون البلاد، وهذا هو وضع الجزائر في الواقع إذ يتشكل من الثّنائيات اللّغويّة التّالية:

1.2.4 ثنائيّة اللّغة العربيّة الفصحى/ اللّغة الفرنسية: إنّ للغة العربيّة في الجزائر مكانة

خاصة في نفوس النّاس لصلتها الوثيقة بالمقدّس من جانب، باعتبارها لغة الخطاب القرآني، ولغة التّراث الأدبي والفني العريق، لاسيما الشّعر منه.

لكن في مقابلها، نجد اللّغة الفرنسيّة التّي انتشرت في المجتمع على النّحو الواسع وتمكّنت من المجتمع حتى صارت لدى بعض فئاته بمثابة اللّغة الأم، ولم يكن هذا الأمر بمحض صدفة، إنما كان نتيجة منطقيّة لطول الفترة التّي قضاها الاستعمار الفرنسي في بلادنا، حيث فرض لغته على مجتمعنا بكل قوة، ومازالتّ حتى اليوم المنافسة الشّرسة للغة العربيّة في المجالات المختلفة ولاسيما التّعليم والإدارة، رغم سياسة التّعريب.

تعيش هذه الثّنائيّة في الجزائر بين تيارين متصارعين، يستمد أنصار اللّغة العربيّة المعروفين باسم المحافظين صحة موقفهم من الشّرعيّة الدّستوريّة التّي كرّست اللّغة العربيّة لغة رسمية، فلا يتوقفون عن المناداة برد الاعتبار لها في مختلف مؤسسات الدّولة، فيما يستمد التّيار الثّاني شرعيّة موقفه من الواقع السّائد في البلاد، حيث لم تجد اللّغة الفرنسيّة إلى حد الآن منافسا لها على أرض الواقع في إدارة شؤون البلاد، بسبب قوة المعارضين لسياسة التّعريب، بدعوى أن اللّغة العربيّة لا تصلح للبحث العلمي[11] (محمد مصايف 1981).

2.2.4 ثنائيّة اللّغة العربيّة الفصحى // اللّغة الأمازيغية: لقد تعايشت اللّغتان العربيّة والأمازيغيّة في الجزائر لقرون طويلة، وإذا كانت الأولى تستمدّ شرعيتها من الدّين الإسلامي كما سلف الذّكر، فإن الثّانيّة تستند إلى صلتها الوثيقة بهويّة الإنسان الأمازيغي، إذ هي لغته الأم، تتشكل من عدة لهجات منها القبائلية، الشّاوية، المزابية، التّرقية، الشّلحيّة وغيرها، تم ترسيمها فأصبحت صنوا للغة العربية، كما أخذ تعليمها في البلاد يتسع ويشهد تقدّما، لهذا نجد ممارسة هذه الثّنائيّة متجسّدة في بعض مؤسسات الدّولة كالعدالة وكذلك بين المتعلمين في المؤسسات التّربويّة بالمناطق المتحدّثة باللّغة الأمازيغية.

3.2.4 ثنائيّة اللّغة العربيّة الفصحى//اللّغة الأمازيغية: تعتبر اللّغة الفرنسيّة في الجزائر اللّغة التّعليميّة الأولى في بعض التّخصصات العلميّة كما هو شأن الطّب على سبيل المثال، وفي الوقت ذاته نجد العربيّة العاميّة هي اللّغة المهيمنة على خطاب الطّلبة، ولهذا نجد هذه الثّنائيّة واسعة الانتشار في ما بينهم.

4.2.4 ثنائيّة اللّغة الأمازيغيّة//العربيّة العامية: تعتبر هذه الثّنائيّة الأكثر انتشارا في المجتمع الجزائري، لاسيما في بلاد القبائل، حيث يتقن كثير من النّاس العربيّة العاميّة إلى جانب اللّغة الأم (الأمازيغية).

5.2.4 ثنائيّة اللّغة الأمازيغيّة//العربيّة العامية: تنتشر هذه الثّنائيّة على نحو لافت بين المثقفين في بلاد القبائل، لحديثهم باللّغتين دون عناء.

6. تجليات التّعدديّة اللّغوية:

1.6 التّداخل اللّغوي: يعتبر التّداخل اللّغوي من أهم تجليات التّعدديّة اللّغوية، وقد فسّر كثير من المعاجم

العربيّة لفظ التّداخل، منها لسان العرب الذّي ورد فيه أنه يعني " الالتّباس والتّشابه" بين الأشياء.

ولا يبعد لفظ التّداخل في الاصطلاح اللّساني عن هذا المعنى اللّغوي، ويتفق الباحثون على أن مقابله في الدّراسات اللّسانيّة الغربيّة هو Linguistic interference ويعني التّغيرات التّي تطرأ على اللّغة في مستوياتها الأربعة (الصّوتي، الصّرفي، التّركيبي، والدّلالي) بسبب احتكاكها بلغة أخرى.

ومن أهم ما قيل في تعريف التّداخل اللّغوي أنه إبدال عنصر من عناصر اللّغة الأم بعنصر من عناصر اللّغة الثّانية William Mackey 1969 p (109)، أو بالأحرى هو إنتاج المتكلم ـ ثنائي اللّغة ـ أساليب لغويّة غير موجودة في اللّغة الثّانيّة انطلاقا من أساليب من صميم اللّغة الأولى التّي يتقنها أيضا[12].(Einar Haugen 1953).

ولعلّ أكثر الثّنائيات اللّغويّة التّي يطالها التّداخل هي الخاصة **بالعربيّة العاميّة / اللّغة الفرنسية**، ولا يلحق التّغير اللّغة الأولى بقدر ما يلحق الثّانية، ويتم ذلك كما يلي:

1.1.6 الجانب الصّوتي Phonological The Aspect: يمكن القول إن ما يلحق الجانب الصّوتي من تغيّر هو أسهل للملاحظة وللمعرفة مما يلحق المستويات اللّغويّة الأخرى، يطاله التّغيّر بأشكال مختلفة، منها الحذف الذّي يخصّ الصّوائت les Voyelles التّي في أوائل بعض الكلمات الفرنسيّة كما هو شأن /a/ في كلمة (Abattoir) حيث تنطق في العاميّة الجزائريّة /lbaṬoir/ مع تحويل التّاء ــ بتفخيمها ــ إلى طاء، وكذلك لفظة (automobile) التّي يتم نطقها (Ṭonobil)، مع تفخيم التّاء لتصبح طاء، وكذا تحويل الميم إلى نون، وكذلك لفظة (Elastique) التّي تنطقها العامة /lastik/.

كما يلحق هذا التّغيير ذاته أفعال اللّغة الفرنسيّة المبدوءة بصائت، ومن أمثلته الفعل (Accelerer) الذّي يتم نطقه/ksiliri/، وArrangerالذّي تنطقه العامة /rangi/ وكذا arroser الذّي يتم نطقه /rozi/ .

ومما يطال صوائت اللّغة الفرنسيّة أيضا أن عامة الجزائريين تختزل درجاتها المختلفة من الانفتاح والانغلاق في ثلاثة صوائت هي الفتحة /a/، الضّمة /o/ والكسرة/i/ . من ذلك مثلا كلمة Moteurالتّي يتم نطقها /mutur/ وكذلك لفظة Dirécteur التّي تتحوّل إلى /diriktur/.

ومن حالات التّغيّر الصّوتي أيضا حذف المصوت الذّي في أول الكلمة الفرنسية، مع بعض الحروف التّي تليه، كما هو الشّأن في لفظة Electricité التّي يتم نطقها / trisiti /.

ولا يطال التّغيّر جانب الصّوائت فحسب، إنما يمتد ليشمل الصّوامت أيضا، لكن ليس بحذف بعضها إنما بتحويله إلى صوامت أخرى، ومنه تحويل/p/ إلى /b/ كما في لفظة Lampeالتّي تنطق /lamba/ وكذا كلمة permission التّي يتم نطقها /brmsiun/.

ومن أوجه التّغير في الصّوامت أيضا تغيير /v/ إلى /f/ كما هو شأن لفظة veste التّي يتم نطقها /fista/ وكذا vilage التّي ينطقها كثير من سكان شمال صحرائنا /fila G/

2.1.6 الجانب المرفلوجي Morphological The Aspect: لعل أهم ما يحدث في هذا الجانب من تغيّر على مفردات اللّغة الفرنسيّة هو نطق كثير منها بتطويعها لصيغ صرفيّة عربيّة تنتهي بفتحة للدلالة على تأنيثها، من ذلك على سبيل المثال: لفظة Bombe التّي يتم نطقها /bumba/ وكذلك لفظة (Table)التّي تنطقها العامة /tabla/ و (Cuisine) التّي يتم نطقها /kuzina/.

وقد يكون هذا التّغيير أحيانا بـ"التّضحية" بجزء من اللّفظة كما هو الشّأن في كلمة (couverture) التّي تصبح /kovirṬa/.

وعلى عكس هذه الحالة تتم إضافة حروف عربيّة إلى الكلمة الفرنسيّة لإفادة الجمع، من ذلك مثلا جمع Car على /kiran/ ، Taxi على/Ṭaksiat/ وMoteur على /muturat/.

3.1.6 الجانب التّركيبي Syntactic Aspect The: كثيرا ما يطال هذا الجانب من اللّغة الفرنسيّة تغيّر، لاسيما عند متكلمي العربيّة الفصحى ومن أمثلة هذا التّغيّر ما يطرأ على ترتيب عناصر الجملة الفعليّة من بدء بالفاعل ثم الفعل ثم المفعول ــ وهو نظام اللّغة الفرنسيّة ــ ونجد هذه الظّاهرة كثيرة الانتشار في مؤلفات الباحثين في وقتنا الحاضر.

ومن صور هذا التّغيير أيضا ما نجده في حديث كثير من المثقفين من بناء الفعل للمجهول مع تعيين الفاعل كقول القائل: استُقبلَ الرّئيسُ من طرف الأمين العام، وهذه صيغة فرنسية reçu Le président a par le secrétaire général été، أما في اللّغة العربيّة فإن الفعل المبني للمجهول لا يتمّ تعين فاعله إما خوفا منه أو خوفا عليه كما يقول النّحاة.

ومن أشكال التّداخل على المستوى النّحوي أيضا ما يتعلق بصيغة أسلوب الشّرط التّي يتكرّر فيها متكلمو اللّغة العربيّة في وقتنا الحاضر أداة الشّرط (كلما) في جوابه كقولهم: كلما زاد اجتهاد العامل كلما زاد نجاحه، وهذه الصّيغة نجدها في لغات منها الفرنسيّة (Plus .... Plus) وكذلك اللّغة الإنجليزيّة (The more…. the more).

4.1.6 الجانب الدّلالي Semantic Aspect The: لعل هذا الجانب ــ الدّلالي ــ هو أكثر مستويات اللّغة تأثّرا بظاهرة التّداخل اللّغوي، وذلك لما يطاله من تغيّرات، منها الصّرفيّة ــ الدّلاليّة التّي تتعلق بجمع كلمات من اللّغة الفرنسيّة على صيغ من الصّرف العربي منها صيغة الجمع المؤنث السّالم مثل Tracteur التّي تجمعها العامة على /tracturat/ و Taxi على /taksiat/ وMachine على /maclnat/ ، و L'ecole على /likulat/ ، ومنها ما يتم جمعه على صيغة "فعائل" مثل Camion التّي يقال في جمعها /kmajn/ وكذلك Blouseعلى /blajz/ و Boite على /bbaiṬ/ ، كما نجد تغييرا يتمثّل في

إضافة ياء النّسب إلى مفردات من اللّغة الفرنسيّة للدلالة على المهنة مثل /Ğadarmi/ ، من Gendarmeبمعنى رجل درك، وكذلك /manuvri/ من manœuvre بمعنى عامل.

ومن صور التّغيير التّي تطال مفردات اللّغة الفرنسيّة على المستوى الدّلالي أيضا تأنيث كثير من المذكّر منها، إما لانتهائه بفتح في صورته الشّفوية، ما يتخيّله المتحدث من عامة الجزائريين تاء التّأنيث مثل لفظتي (Secrétariat)، (Commissariat)، أو لأن المفردة مؤنثة في اللّغة العربيّة فيراها كذلك في اللّغة الفرنسيّة مثل كلمتي: (Ministère) , (Jury)، (Avion)،

بمعنى اللّجنة، الوزارة، والطّائر وعلى التّوالي، أو لأن في تأنيث المفردة خفة في النّطق ما لا يتحقق في حال تذكيرها، مثل كلمة (Radiateur) وهي من قطع محرّك السّيارة، يتم نطقها من عامة النّاس /laradiatur/.

2.6 الصّراع اللّغوي: يقال إن شعبا لا يحترم لغته يعيش بلا معالم، منفصم الشّخصية، ناقص الهوية، ولا أرى نفسي مخطئا إذ أقول: هذا هو واقعنا اليوم، ولا شك في أن من أسباب تخلّفنا أننا تأخرنا كثيرا في العنايّة باللّغتين العربيّة والأمازيغية، ولم نهتد للاعتماد على اللّغات المتطورة في العالم لتعليمها لأجيالنّا الصّاعدة، حتى تؤمّن مستقبلها، لهذا بتنا نعاني من صراع لغوي، لاسيما بين اللّغة العربيّة الفصحى واللّغة الفرنسية.

وقد عرّف كثير من الباحثين مصطلح الصّراع اللّغوي Le Conflit Linguistique، تبين من خلال كلامهم أنهم يقصدون به حالة من التّطرف، تسودها المنافسة بين لغتين أو أكثر من أجل الغلبة والبقاء[13] (لويس جان كالفي، 2008)، وهي حالة طبيعيّة بين اللّغات في ما يبدو، لأن الصّراع بين اللّغات يعني تعدد العالم والتّعدد اللّغوي هو الأصل، غير أن هذا لا يعني لاستسلام بعد التّسليم بهذا المبدأ، إنما علينا القيام بكل ما يجب القيام به من أجل النّهوض واللّحاق بركب الدّول المتحضرة، ولا يكون ذلك في نظري إلا بتغيير جذري في سياستنا بمختلف أبعادها، بدءا بتعليم لغاتنا بالاعتماد على برامج فعالة ثريّة بمحتوياتها ومناهجها، مع حسن اختيار اللّغات الأجنبيّة التّي تساعدنا على تحقيق النّهضة الشّاملة في كلّ الميادين، ثم العنايّة بالتّرجمة لتفعيل دورها في المجتمع، لما تؤديه من دور في إطلاع الشّعوب على إنجازات الأمم الأخرى في مختلف مجالات الحياة، وقبل هذا وذاك، يجب الحرص على احترام حقوق الإنسان.

7. خاتمة:

كانت هذه إطلالة على واقع التّعدديّة اللّغويّة في الجزائر، وقد خلصت الدّراسة إلى جملة من النّتائج يمكن إيجازها في ما يلي:

ـ أنّ أسباب التّعدديّة اللّغويّة تختلف من بلد إلى آخر بحسب الظّروف.

ـ أنّ أهم صور التّعدديّة اللّغويّة هي الازدواجيّة اللّغويّة والثّنائيّة اللّغوية.

ـ أن الباحثين لا يميزون أحيانا ما بين الازدواجيّة اللّغويّة والثّنائيّة اللّغوية.

ـ أن من تجليات التّعدديّة اللّغويّة التّداخل اللّغوي، وكذلك الصّراع اللّغوي.

ـ أن التّداخل اللّغوي في الجزائر يتجسد في صور متعددة أهمها في صورة ثنائيّة العربيّة العاميّة / الفرنسية.

ـ أن التّداخل اللّغوي يشمل مستويات اللّغة الأربعة وهي الجوانب الصّوتية، الصّرفية، التّركيبيّة والدّلالية.

8. قائمة المراجع:

1/ إبراهيم أنيس، في اللّهجات العربية، مكتبة الأنجلومصريّة ط2 2002.

2/ إبراهيم صالح الفلاي، ازدواجيّة اللّغة، النّظريّة والتّطبيق، الرّياض، ط1 2016.

3/ أبو القاسم سعدالله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الرّائد الجزائر دط 2009.

4/ إميل بديع يعقوب، فقه اللّغة العربيّة وخصائصها، دار العلم للملايين، بيروت ط1 1986.

5/ جمال بن دحمان، مقومات السّياسة اللّغويّة بالمغرب، محلة آفاق الرّباط، 2006.

6/ لويس جان كالفي، حرب اللّغات والسّياسة اللّغوية، تر حسن حمزة، المنظمة العربيّة للترجمة ط1 بيروت، 2008.

7/ محمد مصايف، الثّورة والتّعريب، الشّركة الوطنيّة الجزائر، ط1 1981

8/ محند نافع العشيري، مفاهيم وقضايا سوسيولسانية، كنوز المعرفة، عمان الأردب، ط1 2016.

1/ Charles A. Ferguson, Language and social context, Harmonds worth England, Penguim books 1972.

2/ Véronique Castellotti, Enseignement du Francais et pluriliguism au Japon, revue Japonaise de didactique du Français, Vol 5 Decembre 2010.

3/Einar Haugen, Norwegian in America, Philadelphia 1953 university of Pennsylvania.

4/Khaoula Taleb Ibrahimi, Les algeriens et leurs langues, 2em edition, El Hikma Alger.

5/William Mackey: Language teaching analysis, London, Longman, 1969.

9. هوامش:

(1)Lotti, 2010, p21.

(2)Jean Dubois et autres, 1973, p 330.

(3) جمال بن دحمان، مقومات السّياسة اللّغوية بالمغرب، محلة آفاق الرّباط، 2006، ص 165

(4) محند نافع العشيري، مفاهيم وقضايا سوسيولسانية، كموز المعرفة، عمان الأردب، ط1 2016، ص 54.

(5) إبراهيم صالح الفلاي، ازدواجية اللّغة، النّظرية والتّطبيق، الرّياض، ط1 2016، ص 19.

(6) أبو القاسم سعداللّه، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الرّائد، الجزائر، د.ط، 2009، ص 140.

(7) - Khaoula Taleb Ibrahimi, Les algeriens et leurs langues, 2em edition, El Hikma Alger, p 39

(8) - Charles A. Ferguson, Language and social context, Harmonds worth England, Penguim books 1972, p. 325-340

(9) إبراهيم أنيس، في اللّهجات العربية، مكتبة الأنجلومصرية، ط2، 2002، ص 15.

(10) إميل بديع يعقوب، فقه اللّغة العربية وخصائصها، دار العلم للملايين، بيروت ط1 1986، ص 145.

(11) محمد مصايف، الثّورة والتّعريب، الشّركة الوطنية الجزائر، ط1، 1981، ص 101.

(12) Einar Haugen, Norwegian in America, Philadelphia 1953 university of Pennsylvania, p 375

(13) لويس جان كالفي، حرب اللّغات والسّياسة اللّغوية، تر حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة ط1 بيروت، 2008، ص 18.

التّعدد والتّنوع في التّراث الأمازيغي الجزائري: لهجات، عادات وطقوس تلمسان نموذجا

Plurality and diversity in the Algerian Amazigh heritage: dialects, customs and rituals of Tlemcen as a model

د/ إبراهيم الهلاليّ ⋆

د/ جمال الدين بابا⋆⋆

تاريخ الاستلام: 10 / 04/ 2021 / تاريخ القبـــول: 06 / 05/ 2021

ملخّص: تعالج هذه الدراسة مسألة التّعدّد والتّنـــوع في التّـــراث الأمـــازيغي الجزائـــري، والتّحديات والإشكاليّات والآفاق التّي يطرحها هذا الواقع، باعتبار التّراث متوارثا جيلا عن جيل، تبعث به الجماعات والمجموعات بصورة مستمرة ومتجددة، حسب ما يتفق مع بيئتها وتفاعلاتها مع الطبيعة ويتلاءم مع تاريخها وهو ينمـــي لـــديها الإحســـاس بهويتهـــا والشّـــعور باستمراريتها **الخلاصة** : إن الممارسات الثّقافيّة والاجتماعيّة لمنطقة تلمسان تمثّل نموذجا عن هذا الإرث العربي الأمازيغي الذي أعطى بعداً تاريخيا وحضاريا وجد فيه أبناء المنطقة هويتهم لغويّة كانت أم تاريخية، حيث لا تزال بعض المؤشرات والعادات واللهجات، والتّقاليّد ومظاهر الثّقافة الشّعبية، بمنطقة تلمسان ونواحيها، تتعايش مع غزو الثّقافات الوافدة عبر الوسائل الإعلاميّة المختلفة، ولم تذب كافة ولم تتقلص، فظلت محافظة على خصوصياتها الحضارية.

كلمات مفتاحيّة: تراث أمازيغي؛ تعدد وتنوع؛ لهجات؛ عادات وطقوس؛ تلمسان.

Abstract: This study deals with the issue of pluralism and diversity in the Algerian Amazigh heritage, challenges, problematic and prospects presented by this reality, as patrimony is inherited from generation to generation, sent by communities and groups continuously and renewed in accordance with its environment and interactions with nature and then fits with its history, it develops a sense of identity and a feeling of

❖ المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتاريخ، الجزائر rahimhelali83@gmail.com (المؤلف المرسل)

❖❖ المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ علم الانسان والتـــــاريخ، الجزائر، abadjamel94@gmail.com

continuity.The cultural and social practices of the Tlemcen region represent an example of this Amazigh Arab heritage which some indicators, customs, dialects, traditions and manifestations of popular culture, in the region of Tlemcen, coexist with the invasion of incoming cultures through various media And despite all these, it remained preserving its specificities of civilization.

Keywords: Amazigh patrimony; plurality and diversity; dialects; customs and rituals; Tlemcen.

1.**مقدّمة:** يمثل التّراث الشّعبي أحد الروافد الأساسيّة للحفاظ على هويّة أمة من الأمم ومصدر اعتزازها بذاتيتها الحضاريّة في تاريخها وحاضرها، ولطالما كان التّراث الثّقافي للأمم منبعا للإلهام ومصدرا حيويا للإبداع المعاصر ينهل منه الباحثون، والفنانون والأدباء والشّعراء والرواة، فالجزائر تزخر بموروث شعبي ضخم وثقافة شفويّة راقية، أنتجتها التّراكمات الزمنيّة المتتابعة والحقب التّاريخيّة المتلاحقة.

هذا التّنوع والتّعدد ينعكس على مستوى الشّكل التّراثي الأمازيغي في نطاق الحدود والفواصل الجغرافيّة بين مختلف مناطق الجزائر، بل إن هذا التّنوع امتدّ إلى منطقة تلمسان ونواحيها، وانعكس أثر ذلك على مستوى اللهجات الشّعبية، وما لا يعدّ ولا يحصى من الحكايات، والمعتقدات والمعارف الشّعبية، والتّقاليّد المتنوعة وكل أشكال ثقافتنا الشّعبيّة الأصيلة.

لقد كان أمازيغ تلمسان عامة؛ وقبائل بني سنوس وبني بوسعيد خاصة ولا يزالون، امتداداً لقبيلة "زنّاتة" التّي تفرّعت عنها "الشّلحة" التّي يتحدّثون بها، ومن ضمن العادات التّي يعكفون على ممارستها كلّ سنة نجد الاحتفالات المنوطة برأس السّنة الأمازيغيّة التّي نذكر منها "يناير"، ويعتبر احتفالا يقام بعد مرور 12 يوم من بدء السّنة الميلاديّة خصوصا في القرى الجبليّة البعيدة نوعا ما عن مظاهر التّمدّن والمحتفظة بعادات "ينّاير"، إنّما يتمّ الإعداد لدخول السّنة الجديدة.

حيث لا تزال بعض المؤشرات، والعادات والتّقاليّد ومظاهر الثّقافة الشّعبيّة تتعايش مع غزو الثّقافات الوافدة عبر الوسائل الإعلاميّة المختلفة، ولم تذب ولم تتقلص، فظلت محافظة على خصوصياتها الحضاريّة ومن أهم العناصر الثّقافيّة الشّعبيّة التّي عرفتها المنطقة تمسكها بعاداتها وتقاليّدها كالنّفقة والمولد النّبوي الشّريف (سيد المولود)، وعارفة، والوعدة، والنّاير، والاحتفال برأس السّنة الأمازيغية(آيراد).

البعد الثّقافي الذي يحمله هذا التّعدد والتّنوع ليس فقط الاحتفال بعاداته وتقاليّده الملخصة في التّفاؤل بالسّنة الجديدة، وإعداد المأكولات الشّعبيّة وإعادة تأثيث المنزل بقدر ما هو الحفاظ على الانتماء العرقي والاجتماعي والتّفاخر من خلال العودة إلى التّاريخ من حيث بدأ من اجل استمراره ونقله إلى الأجيال، أي من خلال إسقاط الماضي على الحاضر، وأن الممارسات التّي يقومون بها كتظاهرات احتفاليّة ماهي إلا تعبير عن مدى حب سكان المنطقة ذوي الأصول الأمازيغيّة

لأرضهم ومدى تشبثهم بها، حيث جعلوا هذا اليّوم هو بدايّة تاريخهم وبدايّة السّنة الفلاحية.

لم تحظ هذه الممارسات بالتّوثيق العلمي المتخصص بحسب علمنا؛ إلا عند المستشرقين، وما سنذكره فيه بعض العناصر التّي اعتمدنا في أغلبها على ما احتفظت به ذاكرتنا عن هذه الممارسات كما شاهدناها في قرى: "بني عشير، دار عياد، بني زيداز، أولاد عربي، الخميس، وقرى بني بوسعيد عامة".

غير أنها وإن اختفت من مناطق معينة، فإنها ولحسن الحظ ما تزال حيّة في بعض المناطق أو أن بعضها كان ما يزال يحتفل بها إلى وقت قريب.

ولكن قبل الخوض في هذه الدراسة، يجب طرح التّساؤلات التّاليّة:

ما أصل سكان بني سنوس وبني بوسعيد؟ ومن هم أهلها الأصليون؟

كيف يتجلى التّعدد والتّنوع في التّراث الأمازيغي الجزائري عامة، والتّلمساني على وجه الخصوص؟

وكيف استطاعت بعض القرى وسكانها الحفاظ على اللهجة الأمازيغيّة (الشّلحة)، وعلى العادات والطقوس الممارسة؟

2. لمحة تاريخيّة عن المنطقة:

1.2أصل سكان بني سنوس وموطنهم: يعود أصل سكان منطقة بني سنوس إلى البربر، المنتمين إلى قبيلة زناته الكبرى التّي استوطنت في عصر الممالك البربريّة إقليم تلمسان كله تقريبا فاختلفت الآراء وتضاربت أراء المؤرخين، رغم اتفاقهم حول القبيلة الأم التّي ينتمي اليّها السّنوسيون وحول القبيلة الفرعيّة التّي انحدر منها هؤلاء، يرى البعض أن سكان بني سنوس ينحدرون من قبيلة بني حبيب، معللين ذلك بوجود آثار إقامتهم في المنطقة ويحفظ ذكراهم من طرف الأساطير (حمداوي، 2005).

ولما كانت هذه القبيلة قد استوطنت بني سنوس في القرن الثّامن الميلادي وكانت قبيلة بن يفرن التّي يذكرها النّسابة باسم بني يفري بني صلتين، قد استوطنت المنطقة قبلهم فيرى البعض الآخر أن سكان منطقة بني سنوس ينتمون إلى هذه الأخيرة. فقد كان بنو يفرن في عهد الفتح الإسلامي، منتشرين في افريقية، والمغرب الأوسط، ثم انتشروا في النّاحيّة الغربيّة لبلاد المغرب (حمداوي، 2005).

ويشكك ألفرد بل في هذا النّسب قائلا " أن يكون هؤلاء البربر الذين يسكنون اليّوم وادي تافنة والخميس من قبيلة بني حبيب... فإن ذلك مالا نستطيع الجزم". مرجحا ما ذكره ابن خلدون عن بني سنوس، إحدى بطون كوميه ولهم ولاء في بني كمي (الجماعة التّي ينتسب اليّها عبد المؤمن بن علي المؤسس الحقيقي لدولة الموحدين). ولما فصل بنو كمي إلى المغرب (في عصر الموحدين، القرن الثّاني عشر) (ابن خلدون، 1992).

إن هذا النّسب إلى القبائل المختلفة في مراحل تاريخيّة مختلفة، لا يستبعد احتمال أن تكون هذه القبائل بعضها بطن من بعض، فينسب بني يفرن ليصلتين، وكوميه لبني يفرن وبني حبيب لكوميه، وبني سنوس لبني حبيب بهذا القدر من القرابة أو ذاك، ومهما يكن من أمر فإن الذي لا جدال فيه هو أن سكان بني سنوس يرجعون في نسبهم العام إلى قبيلة زناتة وهو ما لا يكتنفه اختلاف النّسابة والمؤرخين (بل ، 2001).

وتعد منطقة بني سنوس محل أنظار الاستعمار منذ القديم، نظرا لموقعها الآمن وأهميتها الاستراتيجية، وطبيعتها الجميلة، زد على ذلك كونها منطقة حدوديّة ومركز نشاط هام بين المغرب الأقصى والجزائر، ولهذا فان بني سنوس عرفت الاحتلال الروماني (بل ، 2001).

هذا الاحتلال الذي مازالتّ آثاره باقيّة بالمنطقة، كما هي الحال بالنّسبة للجزء الأعلى لوادي تافنة بقريّة تافسرة وفوق الجبل الموجود على يمين قريّة بني عشير وبني زيداز، حيث توجد الآثار والمعروفة إلى يومنا هذا بـ"قعدة الصور". وإذا كان بعض المؤرخين الفرنسيين ينسبونه إلى البربر لا إلى الرومان، بعض الآثار التّاريخيّة الموجودة بالمنطقة مثل: أسوار كديّة النّصارى أو برج الرومان، غار النّصارى، قعدة الصور، أوقرن العسة، أو تاقليعت فأنهم لا ينكرون مع ذلك أن يكون الرومان قد شيدوا في هذه المناطق بعض الأبراج العسكريّة للمراقبة أو كانت لهم بعض الاستثمارات لاستخراج زيت الزيتون.

وذلك ما أكده ماك كارثي، حيث لا يستبعد أبدا أن يكون الرومان قد سلكوا نفس السّبيل التّي سلكتها بعدهم فرنسا، استوطنها الرومان، واستوطنوا في منطقة تلمسان نفس الأماكن التّي استوطنها الرومان رغم اهتمامهم بالأماكن الموجودة في مصبات الأنهار، أكثر من تلك الموجودة في منابعها وأجزائها العليا (حمداوي، 2005).

لا شك أن الذين هاجروا من الجزيرة العربيّة إلى شمال إفريقيا من الفنيقيين، وهم الآخرون استوطنوا منطقة بني سنوس، وذلك نفسها للأسباب الطبيعيّة وهم الذين علموا البربر بمن فيهم سكان بني سنوس الأصليين: الزراعة والاعتناء بشجرة الزيتون (التّي كانت موجودة كشجرة وحشية)، وكيفيّة استخراج الزيت منها، كما علموهم زراعة التّينة، والكرمة، والرمانة وفن زراعة الأشجار المثمرة عموما، كذلك أخذ السّنوسيون عنهم الصناعات القابلة للتصدير كالصناعات الفخارية، وصناعة المعادن والنّسيج والمجوهرات (حمداوي، 2005).

2.2 أصل سكان بني بوسعيد: إنّ معظم سكان بني بوسعيد يرجع نسبهم إلى قبيلة زناتة، التّي ينحدر منها بنويفرن، وبنو عمان ومغراوة التّي تعد أكبر المجموعات المنحدرة من الزناتيين. وينحدر من مغراوة، كذلك بنو حبيب، وبنو سليت وبنو زندق وبنو وراق وبنو ورسيفان، والأغواط، وبنو ريغة، وعدد آخر من القبائل التّي يصعب تحديدها. وبنو حبيب هم الجدود الأوائل

لقبيلة بني بوسعيد... والأراضي الواسعة التّي كانت ترتحل وتتنقل فيها فروع وقبائل بني حبيب تشمل منطقة الغرب الأوسط بدءا من الشّلف إلى تلمسان وإلى غايّة جبال مديونة. فمغراوة كانوا رحلا أحراراً ينتقلون بخيامهم من مكان إلى آخر بحريّة وبسرعة أحيانا. ولما جاء الإسلام بادروا إلى اعتناقه. وقام أميرهم: «ابن ويزمر " بزيارة المدينة المنورة في عهد خلافة عثمان بن عفّان الذي أكرم وفادته، وثبت مشيخته على رأس قبيلته ومناطق النّفوذ التّابعة لها غير أن هناك روايّة أخرى تذكر بأنّ شيخ القبيلة المذكور وقع أسيرا في إحدى المعارك التّي نشبت بين البرابرة والعرب الفاتحين الحاملين لرسالة الإسلام. وبعد مثوله أمام الخليفة عفا عنه وأكرمه، مما جعله يعتنق الإسلام، ويعمل على نشره بين قبائل مغراوة، بعد أن ثبتت مشيخته من قبل الخليفة. وقد بقيت قبائل مغراوة وفيّة بولائها للخلافة الإسلاميّة بالمشرق العربي إلى أن دخل الهلاليّون أراضيهم في القرن الخامس الهجري. وابتداء من هذه الفترة أخذ بنو بوسعيد نصيبهم من الصراعات الداخليّة التّي شهدتها منطقة المغرب الأوسط. وقد أدوا أدواراً فعالة في معارك تلك الصراعات التّي يصعب حصرها وتحديدها... وفي سنة 771 هـ هاجر أحد أبناء السّلطان علي بن راشد إلى جبال بني بوسعيد. وفي هذه المرحلة التّاريخيّة قام السّكان البرابرة في المنطقة باضطراب وتمرّد على السّلطان عبد العزيز، غير أنّ هذا العصيان انتهى باحتلال المناطق الاستراتيجيّة لقبيلة بني بوسعيد (محمداوي، 2016).

يذكر أيضا أنّه في عهد السّيطرة الرومانيّة قامت فئة مسيحيّة بتأسيس إقامة لها في المنطقة المعدنيّة المعروفة بـ " معدن غار روبّان " وذلك تحت إشراف الرّاهب المعروف باسم " لبلق الفرطاس " وهذا بالقرب من مدينة وجدة (المنطقة حاليّاً محاذيّة للحدود الجزائريّة المغربية). وبعد الاجتياح الهلاليّ كان بنو بوسعيد يدفعون الضرائب للغزاة المستولين على المنطقة بالتّتابع، من عرب وإسبان وأتراك وفرنسيّين. فعندما كانوا تابعين لنفوذ الإسبان كانوا يدفعون لهم الضرائب بوهران، إلى أن جاء السّلطان أبو عافيّة من المغرب والذي أزاحَ الإسبان من البلاد. ثم جاء السّلطان الدرقاوي من الشّرق، وأزاح هو بدوره نفوذ أبي عافيّة من المنطقة. وبعد دخول الأتراك واستيلائهم على المنطقة. بنو بوسعيد أصبحوا تابعين لإدارة باي وهران. وبقي الحال كذلك إلى حين مجيء الاحتلال الفرنسي، حيث أبدى سكان بني بوسعيد بعض المقاومة إلى أن تم استسلامهم بشكل نهائي في شهر أكتوبر سنة 1845 لقوّة الاحتلال الفرنسي بالمنطقة والتّي كان يقودها الجنرال " كافينيك Cavaîngnac " الذي قدم من منطقة " بيدو ". وقد أصبحت منطقة بني بوسعيد تابعة إدارياً لدائرة مغنيّة بموجب القرار المؤرخ في 17- 02- 1858 وسكان بنو بوسعيد كان يبلغ عددهم حسب إحصاء سنة 1931 كالآتي: الأوروبيون: 210 والسّكان الأصليين عددهم: 3476 ويكون مجموع السّكان هو: 3686 نسمة (محمداوي، 2016).

3. الخصائص اللسانيّة للمنطوق الأمازيغيّ

بالنّسبة لسكان بني سنوس، فهم يتقنون العربية، رغم تمسكهم بالتّقاليّد وعادات أمازيغيّة وأسماء القرى والأماكن والجبال، بالإضافة إلى الأمازيغيّة التّي كان يتحدث بها سكان القرى التّاليّة: بني زداز، بني عشير أولاد عربي ومازر، الكاف وبوحلو. وهي تتكون من عدة لهجات متداخلة، فلهجة القادمين من سوس أو من القبائل تعتبر عند بني سنوس غير مفهومة، والعكس مع الذين قدموا من فقيق، بني إزناسن وآزكرى، فهم يتحاورون فيما بينهم دون إيجاد صعوبة كبيرة، أما لهجة بني بوسعيد فهي التّي تقرب كثيراً منطوق بني سنوس حيث أن سكان المنطقتين يتحدثون مع بعضهم البعض بسهولة تامة (ابن باجي، 2008- 2009).

ولكن الأمازيغيّة عند السّنوسيين في الوقت الحاليّ فهي في طريق الاندثار حيث لا نجد بعض الألفاظ والعبارات إلا عند الشّيوخ والنّساء، ونجد بعض هذه الألفاظ مستعملة في اللّهجة الأمازيغيّة الرسميّة الحاليّة. مثل: أمان (aman) وهو الماء، أيسوم (aysoum) وهو اللّحم، وأغروم (aroum) أي الخبز وبعض أسماء الأماكن والجبال: تافرنت، تاقليعت، مزوغن، أجدير، تيمقرست، تيطاوين وتيصافين وتغانيمت...

وما تتميّز به المنطقة كونها منطقة أمازيغيّة ناطقة بالشّلحة إضافة إلى العربيّة الدارجة، وما يمكن تسجيله أن اللهجة الأمازيغيّة المحليّة في بني بوسعيد لا تستعمل إلا عند طبقة الشّيوخ في وقتنا الحاضر وتنحصر جغرافيا في حدود مغنية، وسيدي الجيلاليّ على الشّريط الحدودي، الزوية، روبان، والكاف ببلديّة سيدي مجاهد وكذا منطقة بني زيداز ببلديّة بني سنوس، وهي لهجة واحدة ومتشابهة بين هؤلاء السّكان (أوحساين 2006- 2008).

تعتبر هذه اللهجة الأمازيغيّة امتداداً للهجة "شلوح" بني زناسن المغربيّة نواحي وجدة[1] ، كما توجد بعض الروايات تتداول على السّنة سكان بني بوسعيد، تثبت انتماء لهجتهم إلى اللهجة المغربيّة (الشّلحة)[2].

إذن لهجة بني بوسعيد لهجة أمازيغية، من اللهجات الزناتيّة التّي تختلف عن سائر اللهجات البربريّة الأخرى وتعود في أصلها إلى السّامية، لما لها من خصائص مشتركة مع اللغة العربيّة (بن عميرة، 1984).

تتميّز قبائل بني سنوس وبني بوسعيد بطابع الانفراد والاستقلاليّة في ربوع عرشها وبطون أهلها، أمّا إذا ابتعدت عن بيوتها ومناطقها، فإنها تتّحد مع لهجات عربيّة أخرى. فيرجع الفضل في تعريب المناطق الأمازيغيّة إلى تلك الهجرات والحملات العربيّة المتعددة ومن بينها الهجرة الهلاليّة التّي عملت على تعريب هذه المناطق وهذا ما أكده مصطفى ضيف بقوله: "إن الهجرات الهلاليّة عملت على تعريب القبائل البربرية" (أبو ضيف)

من خصائص القبائل البربريّة أنها تحافظ على لهجات لغتها البربريّة كوسيلة للتداول اليّومي إلى جانب اللغة العربية، لغة الدين والعلم والثّقافة،

وهذا ما لمسناه عند أهاليّ بني بوسعيد الذين تبنّوا اللهجة الأمازيغيّة في تداولهم اليّومي.

4. من عادات وطقوس المنطقة:

1.4 النّفقة: يوجد يوم من أيام الأسبوع، يسبق النّفقة يدعى التّسويقة، حيث تباع فيها المواشي من أغنام وماعز وأبقار فيشترون الشّاة ويذبحونها ثم يقسمونها بطريقة تقليدية. وتختلف النّفقة عن التّوزيعة، ويشترك فيها خمسة إلى ستة أفراد في الشّاة الواحدة، ويقتسمونها فيما بينهم ثم يبيعون الجلد والرأس والأحشاء (بالعاميّة المحليّة الدوارة) لأنها غير قابلة للتقسيم (ابن باجي، 2008- 2009).

تتعدد مناسبات النّفقة، فهي مرتبطة بدرجة كبيرة بالأعياد الدينية: عاشوراء، أول محرم، والمولود (أي المولد النّبوي الشّريف)، في اليّوم السّادس والعشرين من شهر رجب الموافق لذكرى الإسراء والمعراج، ونصف شهر شعبان، وشهر شعبان، وشهر رمضان المعظم بنفقتين في الخامس عشر، والسّابع والعشرين منه أي ليلة القدر المباركة، وفي رسوم الوقوف بعرفات، والنّاير (ابن باجي، 2008- 2009).

2.4 المولد النّبوي الشّريف (سيد المولود): يحتفل سكان بني سنوس وبني بوسعيد بالمولد النّبوي الشّريف، من 12 إلى18 ربيع الأول حسب التّقويم الهجري وذلك طوال الأسبوع، دون كلل أو ملل، فتقوم النّساء في اليّوم الأول بطبخ المأكولات خاصة: "تاقنتة" (وهي خليط من الدقيق والزيت).

وفي اليّوم الموالي يقمن بزيارة المقابر والأولياء الصالحين، وفي المساء يقمن بالغناء والرقص، وهنّ يرددن أناشيد دينيّة شعبية، ويقمن بتوشيم أوجه وأيدي أطفالهن باستخدام الحنة (Destaing, 1906)، ومن أقوالهن:

يَا فَاطْمَة لاَ تْرُقْدِي حَلِّي البَابْ وَصَنْتِي
لِيلَة يَزَادْ النّبي
صَلىَ اللّه عَلَى نَبِينَا يَشْفَع فِينَا
يَامْنَه وَلْدَتْ وَحْلِيمَه رَبَاتْ
المُولُودْ سِيدِي مُحَمَدْ

يَا فَاطْمَة لاَ تْرُقْدِي حَلِّي البَابْ وَصَنْتِي (بن عيسى، 2003/2002)

3.4 عارفة:

أ. عارفة عرفات: تخلد عارفة في التّاسع من ذي الحجة، حيث تتجمع فتيات القرية(عريفات) دون البلوغ يطفن حول منازل القريّة لجمع بعض المأكولات المحليّة ويصطلح عليها أيضا ب **"طليب عارفة"**، فيوزعنّ الفتيات في اليّوم الأخير حبات الشّعير أو القليل منه على كل بيت في القرية، ليقدموه لأضحيّة العيد (الكبش) في المساء، مع وضع الحنة على رأسه.

ومن الأغاني التّي يرددنها العريفات[3]:

عَارَفَه مْبَارْكَه مَيْمُونَه عَارْفَهَ
أَعْطِينِي شْوَيَّه وَلاَ نَمْشِي
مْبَارْكَهَ وَجْدِي فِيكْ مِيمَه
بَرَاهِيمْ أَشْمَايْمُو وَلاَ كْبِيرْ عْمَايْمُوا
وَلاَ الشّيخْ رْبَاعَه أَحَامُو حَامُو

وَلاَ خِيتَكْ وَلاَ مَرْتَكْ اللّه يَعْطِيكْ الخِيرْ فِيكْ مِيمَه

ب. عارفة طلب الغيث: تخرج الفتيات (عريفات) وهنّ يضعن على وجوههن مساحيق العروسات في مواكب جماعيّة أيام الجفاف لطلب الغيث، وهن يطفن بالشّوارع ويرددن أهازيج شعريّة كلها توسلات إلى اللّه لرحمة الأرض بالمطر (بن عيسى، 2003/2002). وإذا سالتّهم ماذا يفعلن يرددن جميعا مصطلح **"نطلب النّو"** وهن يقلن:

يَا نُو صَبِي صَبِي
مَا تْصَبِيشْ عْلَيَا
حَتَى يْجِي خُويَا حَمُو
وَيْغَطِينِي بَالزَّرْبِيَه[4]

4.4 الوعدة: تقام الوعدة أساسا لتكريم الصالحين، والتّقرب إلى اللّه عز وجل، وتتكرر العادة في العام مرتين أو ثلاث، وأعظمها **"وَعْدَة الشّيخْ السّنُوسِي"** على الرغم من وجود ضريحه بتلمسان وهي تقام سنويا في قريّة الفحص. وكذلك **"وَعْدَة تَافْرَنْتْ"** التّي تقام بالتّنسيق بين قريتي بني عشير، وبني زداز، ويتناول فيها الكسكس واللّحم ويرفع الكبير والصغير أكف الضراعة إلى اللّه عزّ وجل أن يسقي البلاد والعباد، وأن يرفع من البلاد البلاء النّازل، ويشفي المرضى، ويرحم الموتى والدعاء لصالح الأمة الإسلاميّة (بن عيسى، 2003/2002).

5.4 عادة التّزويقة (ختم القرآن): يطوف حفظة القرآن الكريم بمعيّة شيوخهم على المنازل لجمع الهدايا بمناسبة حفظ القرآن، ما يكفي لسد حاجات الطلبة المسافرين لعدة أيام، وهم يرتدون ثيابا بيضاء وعلى رؤوسهم طاقيات (قبعات)، مرددين في تجوالهم مدائح دينيّة (بن عيسى، 2003/2002).

مما يقولونه:

بَيْضَه بِيضَه بِيضْتِي
بَاشْ نْزَوَّقْ لُوحْتِي
لُوحْتِي عَنْدْ الطَّالَبْ
وَالطَّالَبْ فالْجَنَّه
وَالجَنَّه مَحْلُولَه
حَلْهَا مُولاَنَا
مُولاَنَا وَصْحَابُو فالْجَنَّه يَنْصَابُو
اللّهُمَّ آمِين[5].

6.4 التّجارة والصناعة التّقليديّة: عاش سكان المنطقتين في أمن وعافية، وكانوا يتاجرون فيما بينهم وبين المناطق المجاورة كباب بني سنوس بتلمسان، والمغرب الأقصى، وكانت تتعامل أيضا مع شارع بني سنوس الموجود في إسبانيا (ابن باجي، 2008- 2009).

كانت ظروف التّنقل في تلك الفترة جد شاقة فكانوا يحملون أمتعتهم على ظهر الحصان، أو الحمار، أو البغل ويعبرون طرقاً صعبة وسط الجبال والغابات "كرأس عصفور «المملوء بالحجر، وكانت تصدر بعض منتجاتها الغذائيّة ومصنوعاتها التّقليديّة (بن عيسى، 2003/2002).

من الحرف المعروفة لدى أهل المنطقة صناعة الحصير، الذي يستعمل فراشا" أرضيا أو لتزيين

جدران المنازل والمساجد، وموارده الأوليّة متوفرة في المنطقة من الحلفاء، والليف الذي يستخرج من نبات الدوم كما امتهن سكان القرى حرفا كثيرة، فاستخدموا الطين لصنع بعض اللوازم المنزليّة كمقلاة الخبز(الطّجين)، والموقد(المجمر) والقدر(القبوش). واستعانوا بالخشب لصنع بعض الأواني الخشبيّة كالقصعة لفتل الطعام، والمترد (عبارة عن صحن كبير يوضع فيه الطعام وخاصة الكسكس)، والملاعق الخشبيّة (ابن باجي، 2008- 2009).

واستعمل الخشب كذلك لصنع بعض الآلات الخشبيّة كالمحراث الخشبي(لعود) واستعملت الحلفاء لصناعة الشّواري، وآغدو، والكسكاس، والأطباق والنّعال، وبوصيار[6] والمناكيش، كما اشتهرت المنطقة ببعض الحرف كصناعة "السّروال العربي" وبعض الحلي. كما نجد بعض الصناعات التّحويليّة: كصناعة الزيت، في المعاصر التّقليديّة (رحى)، وكان إسهام المرأة مهمّا في الصناعات التّقليدية، إذ أنهن يضعن أقلال للكسكس من الحلفاء أو الدّوم، والحصير، والقفف لوضع الخبز، والأواني الفخاريّة (ابن باجي، 2008- 2009).

7.4 الألعاب التّقليديّة: كانت الألعاب مختلفة جدا، حيث نجد لعبة الكرة بالعصي، ثم لعبة تدعى (سرجتو) ثم ركوب الخيل، وهذا يجري بالخصوص خلال الأعراس والولائم...إضافة إلى ذلك نجد لعبة المربعات (الشّطرنج) ولعبة (السّيك) (تاحفرين) و(آمعيزا)...الخ (مزيان ، 2004/2003).

8.4 موسم الزرع والحصاد: كان حرث الأرض قديما يتم بطرق تقليدية، فقد كانت هناك أراضي بوريّة وخاصة البعيدة عن منابع المياه وتعتمد على الأمطار فقط.

وخلال فترة الجفاف، كانت تقام ظاهرة "غونجة" وظيفتها الأساسيّة طلب الغيث، وهي لا تختلف عن الاستسقاء إلا من حيث المصدر باعتبار أن هذا الأخير مصدره ديني بحت.

أما (غونجة) فهو اسم يطلق على تمثال يأخذ شكلا عموديا يكسى بثوب يزينه فيصبح دميّة وكأنها عروس تحملها امرأة مسنّة على رأس قصبة ويتبعها الأطفال في موكب، فيطوفون بالمنازل ويجمعون العطاءات يتخلّل هذا الطواف عبارات على شكل أدعية، وينتهي الطواف باللجوء إلى ضريح من الأضرحة أو كتّاب من الكتاتيب الموجودة بالمداشر حيث يهيّأ طعام من العطاءات التّي جمعت، فيأكل الجميع ويختم الحفل بالدعاء إلى الله طلبا للمطر، إن هذه العادة (غونجة) قد اندثرت تقريبا في أغلب المناطق، لكن من جهة اللفظ بقي حاضرا وكثيرا ما يردّد أثناء فترات الجفاف (مزيان ، 2004/2003).

9.4 الرمز الأمازيغي في احتفاليّة النّاير بمنطقة بني سّنوس:

أ) **النّايــر:** تحتفل بني سنوس بثلاثة مواعد لإحياء ثلاث غرر لسنوات جديدة: فالاحتفال بالسّنة الهجريّة في أول محرم(التّقويم الهجري)، والاحتفال بالسّنة الميلاديّة الذي يوافق 01 جانفي (التّقويم الغريغوري)، ثم الاحتفال بغرة السّنة البربرية(النّاير) في 12 جانفي (التّقويم البربري)؛ فسنة: 2019 ميلادية، توافق سنة 1440 هجريّة وتوافق 2969 بربرية، إن التّقويم الأمازيغي تقويم مبني على التّقويم الشّمسي، عكس التّقويم العربي المبني على التّاريخ القمري، و يمتد التّقويم البربري على مدى إثني عشر شهرا مجزأة إلى فترات تختلف حسب الظروف المناخية، و كذا الغطاء النّباتي الطبيعي الذي يكسو الأرض (بن عيسى، 2003/2002).

النّاير هو عمود السّنة أو بابها وهو اليّوم الذي يرمز إلى الفصل بين مرحلتين:

مرحلة الليالي السّوداء (اللّيالي الكوحل)، وهي مرحلة الصّقيع والجمود والجوع، ومرحلة الليالي البيضاء (اللّيالي البويض) وهي مرحلة الجو المعتدل والجميل، ومن الأقوال المأثورة في النّاير: (بن عيسى، 2003/2002)

إِذَا جَـــــاكْ النّايَـــــــرْ

ارْمِي لَـفْتَكْ مَعَ الحْدَايَر[7]

وقولهم كذلك:

فالنّايرْ اقلعْ اللّفتْ واغْرسْ البحايرْ[8]

ب)**الاحتفاليّة برأس السّنة الأمازيغيّة (آيراد):** حسب اعتقاد أمازيغ المنطقة أن معركة دارت رحاها في منطقة بني سنوس، بأحد المرتفعات الجبليّة بين قريتي: بني زداز، وبني عشير(جبل فرعون) حيث تحتفل جميع قرى المنطقة وتقيم سنويا كرنفال(آيراد) في الفترة الممتدة من الثّالثّ عشر يناير من كل سنة وتعني كلمة آيراد، الأسد ربما مقارنة قوة ملكهم الأمازيغي وسلطانه بسلطان الغابة الأسد.

ففي كل مساء وطيلة أسبوع كامل وبعد صلاة العشاء ترى فوجا مؤلفا من خمسة عشر شابا، مختلفة أعمارهم يتنكرون في هيئات تمثل حيوانات من أسد ولبؤة وأشبال، فيمثل أكبرهم سنا الأسد وهو الذي يتولى قيادة المجموعة فيتنكرون بما يرتدونه من ألبسة باليّة وأغلبها جلود الكباش أو الماعز ملتحين لحيّة مصطنعة طويلة بيضاء للناظرين، وحول رقابهم سبحة طويلة من أصداف الحلزون الجوفاء تحدث حسيسا متميزا إذا ما تحركوا، أو رقصوا أو غنوا أمام كل منزل، تحت أضواء مشاعل عظيمة من البوص (وهي قصبة تنبث وسط نبتة معروفة في النّاحيّة تسمى الدّيس)، وأينما حلوا فأطفال القريّة يلتفون حولهم وهم يرددون على أهازيجهم بأهازيج أخرى (لمقامي، 2005):

رانا جيناكم حلو بيبانكم ايراد ايراد

شب لا لاك شب لا لاك عطيني تشيشة بن يديك

راحْنا جيناكمْ حُلو بيبَانكم - يا لقمْرة لالة في غيامك وليْ

وبعد كل مشهد يتبرع عليهم السّكان بهدايا من الحلوى والجوز واللوز والتّين الجاف والتّريد، الذي يعد خصيصا لمناسبة **"النّاير"** (لمقامي، 2005)

ويتزامن مع تنظيم هذا الاحتفال تنظيم السّوق الأسبوعيّة والتّي تباع بها مختلف الأنواع من الفواكه الجافة، والتّي ذكرناها آنفا، وتملأ هذه الفواكه في أكياس تعرف عند السّكان المحليين بالمزود (زوادة) (بن عيسى، 2003/2002).

وتقوم ربات البيوت بتحضير عدة مأكولات شعبيّة للمناسبة: التّريد والمسمن وخرينقو، ويتم بالمناسبة تحضير الشّرشم وهو قمح مهشم، وكذلك الكسكس والبركوكس، ويشترط في تحضير هذه الأطباق أن تطهى على نار الحطب وفي أواني من الطين (ابن باجي، 2008- 2009).

تكون بيوت أهل بني سنوس طيلة ثلاثة أيام أبوابا مفتوحة للضيافة والاطلاع على تقاليّد المنطقة، حيث تعرض النّسوة خلال هذه الفترة مصنوعاتهن وحرفهن التّقليديّة كصناعة الحصير والزرابي.

وقبائل بني سنوس تعطي للاحتفال بآيراد أهميّة بالغة، تصل إلى حد تهميش كل من يحتفل بهذه الشّعيرة التّقليديّة ويعطيها حقها، حيث أن هذا الاحتفال يعدّ أحد مقومات قبائل بني سنوس.

5. خاتمة: يبقى التّراث تراكم وخبرة الإنسان مع محيطه، محيطا يضم الإنسان الآخر فردا كان أم جماعة، فالتّراث هو تاريخ الإنسان في الماضي وعيشه في الحاضر واطلالتّه على المستقبل، أما التّراث التّقافي اللامادي فهو الممتلكات والكنوز التّي تركها الأولون نستمد من خلالها جذورنا وأصالتّنا للحفاظ على هويتنا، وما الممارسات التّقافيّة والاجتماعيّة لمنطقة تلمسان إلا نموذجا على هذا الإرث العربي الأمازيغي الذي أعطى بعداً تاريخيا وحضاريا وجد فيه أبناء المنطقة هويتهم لغويّة كانت أم تاريخية، فالفرد الفاقد لهويته فاقد لمعنى وجوده، فكيف له أن يصنع مستقبله.

ومهما يكن من أمر فإننا نستنتج أن:

-يتكلم أهاليّ بني بوسعيد اللهجة الأمازيغيّة (الشّلحة)، خاصة داخل الأسرة، وهو أمر عاطفي أكثر منه عقلاني، فلا عربيّة في الجزائر دون أمازيغيّة ولا أمازيغيّة بدون عربية، وعلى إثر هذا وجدنا الأمازيغيّة لا تزال تتعايش مع باقي اللهجات والتّقافات العربيّة المجاورة.

-يتخاطب أهاليّ بني سنوس وبني بوسعيد وخاصة طبقة الشّيوخ باللهجة الأمازيغيّة (الشّلحة) بحيث تتشابه مع اللغة العربيّة في النّطق ومخارج الحروف (حتى أن جميع مخارج الحروف العربيّة موجودة في هذه اللهجة.

-يمكننا الجزم بأن العائلات في منطقتي بني سنوس وبني بوسعيد قد تعرّضت لتطورات اجتماعيّة وثقافيّة واقتصاديّة عميقة أكسبتها عادات وتقاليّد جديدة وفق الزمن المتجدّد والطرح

المعاصر، غير أن هذه المستجدّات والتّطورات المتغيرة ظلّت عاجزة أن تذوّب بعض المظاهر الثّقافيّة المحليّة والمتمثلة في العادات والتّقاليّد والطقوس المتجذرة في بعض العائلات المحافظة والأصيلة.

-ومهما يكن من أمر ورغم تصدّي الكثير من العائلات لتيّار التّغيير الثّقافي، فإننا نرى أن بعض العادات والتّقاليّد والطقوس بدأت في الاندثار والذوبان، وهذا نتيجة التّغيير السّريع في أنماط الحياة المعاصرة، وهذا ما أصبح يؤثّر بشكل واضح في الثّقافة الشّعبيّة المحلية.

-وفي الأخير لا بد أن تكون لدى الدارسين والباحثين خُطة استراتيجيّة لإنقاذ هذا التّراث عامة، والتّراث الثّقافي اللامادي بصفة خاصة، من خطر ومغبة النّسيان والزوال، واعادة دراسته وتحليله، وقياسه وتفسيره، كما تدرس حاضر الظواهر الثّقافيّة وليس ماضيها، إذا أردنا بقاء هذا التّراث بيننا، وحفاظا على الذاكرة الجمعية.

6. قائمة المراجع:

1. حمداوي محمد، البنيات الأسريّة ومتطلباتها الوظيفيّة في منطقة بني سنوس، في النّصف الأول من القرن العشرين(قرى العزايل نموذجا)، (جامعة وهران :أطروحة دكتوراه، 2005)، ص .130

2. المرجع نفسه.

3. عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون،(بيروت :دار الكتب العلمية، 1992)، ص .134

4. ألفرد بل، بني سنوس و مساجدها في بدايّة القرن(20م)، تر. محمد حمداوي (وهران :دار الغرب للنشر والتّوزيع، 2001)، ص 50- 51.

5. المرجع نفسه، ص 51.

6. حمداوي محمد، المرجع السّابق، ص .133

7. المرجع نفسه

8. خديجة محمداوي، (رجال خالدون) دراسة تاريخية، الجزائر: دار الأوطان، 2016، ص 12، 13.

9. المرجع نفسه .

10. أمينة ابن باجي، منطوق بني سنوس الأمازيغي، (جامعة تلمسان: مذكرة ماجستير (مخطوط)، (2008-2009)، ص .42

11. الطاهر أوحساين، تاريخ بني بوسعيد، سلسلة محاضرات، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان : معهد الثّقافة الشّعبية.

12. محمد بن عميرة، دور زناتة في الحركة المذهبيّة بالمغرب الإسلامي .الجزائر :المؤسسة الوطنيّة للكتاب، 1964، ص 24.

13. مصطفى أبو ضيف، القبائل العربيّة في المغرب في عصر الموحدين وبني مرين، الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية، ص 63.

14. أمينة ابن باجي، المرجع السّابق، ص.42

15. المرجع نفسه.

16. Destaing, E. Fête et coutumes saisonnières chez mes Beni Snous. Revue Africaine, Vol 50, (1906), pp 362-373.

17. عبد الكريم بن عيسى، الملامح المسرحيّة في احتفاليّة آيراد بمنطقة بني سنوس (مخطوط)، جامعة تلمسان :رسالة ماجستير، 2003/2002، ص 43.

18. المرجع نفسه.

19. المرجع نفسه، ص .44

20. المرجع نفسه.

21. أمينة ابن باجي، المرجع السّابق، .47

21. عبد الكريم بن عيسى، المرجع السّابق، ص 41

22. أمينة ابن باجي، المرجع السّابق، ص 48.

23. المرجع نفسه.

24. عبد الله مزيان، الأبعاد التّربويّة في عادات وتقاليّد أهاليّ مغنيّة ونواحيها، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، معهد الثّقافة الشّعبيّة :رسالة ماجستير في الأنثربولوجيا (مخطوط)، 2004/2003، ص 25

25. المرجع نفسه، ص .26

26. عبد الكريم بن عيسى، المرجع السّابق، ص .46

27. المرجع نفسه.

26. محمد لمقامي، رجال الخفاء، (مذكرات ضابط في وزارة التّسليح والاتصالات العامة) ترجمة: علي الربيب، الجزائر: المؤسسة الوطنيّة للفنون المطبعية، 2005، ص 11/.12

27. المرجع نفسه. ص .12

28. عبد الكريم بن عيسى، المرجع السّابق، ص .47

29. أمينة ابن باجي، المرجع السّابق، ص 50.

30. المرجع نفسه.

7. **ملاحق:**

ملحق بالألفاظ الأمازيغيّة :

اللفظ في لهجة بني بوسعيد/بني سنوس	اللفظ العربي الفصيح
موشْ	القط
أغرضا	الفأر
أيدي	الكلب
إيقتتاي	الأرانب
أغيلاس	النّمر
أيراد	الأسد
إيفيس	الضبع
تسْكورْثْ	الحمامة
أوشَن	الذئب
تافُوناسْت	البقرة
أغيُولْ	الحمار
تغاطْ	الجدي
أبكْري	الكبش
تيازيط	الدجاجة
أسْلمْت	الحوت
ييس	الفرس
أسرْدون	البغل
حاقول	الديك
إنيسي	القنفد
إلف	الخنزير
أغلالْ	الحلزون

8. هوامش:

(1) ذكر العلامة ابن خلدون أن البرابرة كانوا مستقرّين بإفريقيا والمغرب، بقوله : "ومن استقرّ منهم بإفريقيا والمغرب لم يجد بهما من الحضارة ما يقلد فيه من سلفه، إذ كانوا برابرة منغمسين في البداوة...." ينظر : ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1998، ص ....

(2) من بينها رواية السيد مكي ق. (شيخ من بني بوسعيد) حيث يثبت أنها من الشلحة (لهجة مغربية أتت عن طريق المصاهرة)؛ وذلك لكثرة رحلات السلاف إلى هذه الأماكن، وكذلك السيد بن دحو أحمد (72 سنة) حيث يقول : "إن اللهجة الأمازغية المتداولة اليوم، هي قريبة جدا من الشلحة؛ لهجة بني زناسن بالمغرب حيث لاحظ هذا التشابه أثناء هجرته إلى هناك".

(3) منقولة عن طريق السماع ، من الذاكرة الشعبية.

(4) منقولة عن طريق السماع ، من الذاكرة الشعبية.

(5) منقولة عن طريق السماع ، من الذاكرة الشعبية.

(6) بوصيار: لفظ عامي يطلق على أداة منزلية يدوية، مصنوعة من إطار خشبي وشباك رقيق وغليظ نوعا ما يستعمل لتقنية وتصفية الدقيق من الشوائب.

(7) ارشاد فلاحي، ينصح الفلاح بجني اللفت قبل الليالي البيضاء لأنها تفسد المنتوج.

(8) في شهر يناير أحفر اللفت وأزرع الأرض بالخضر الوجهة للاستهلاك في الصيف والخريف.

التّعدد اللغوي في المسرح الشّعري الجزائريّ

ـقراءة في نماذج مختارة-

Multilingualism in Algerian poetry

Read in selected scripts

أ. بوقاسة فطيمة*

تاريخ الاستلام: 2021/04/27/ **تاريخ القبـــول:** 2021/05/06

ملخّـص: في ظـلّ الانفتـاح والعولمـة اللـذين يشـهدهما العـالم اليـوم، يـبرز مصـطلح " التّعـدد اللّغوي " كأحد أهـم أشـكال الانفتـاح والمثاقفـة والحواريّة بين الشّعوب، كما أنه يسهم في حلحلة الجمـود وكسـر الأحاديّـة علـى مسـتوى أبنيّـة الخطـاب، بفـتح آفـاق القـراءة وتعديـد آليـات التّأويل؛

وتهدف هذه الأوراق البحثيّة إلى مقاربة "التّعدد اللّغوي" في الخطاب الشّعري الجزائري من حيث طـرقُ الاسـتعمال وآليـاتُ التّوظيـف والصّـيغُ والأنواعُ؛

كما تبحث في علاقة " التّعدد اللّغوي " بالنّص المسرحي الشّعري الجزائري عبر مراحله الزّمنيّة المختلفة للكشف عن قدرته على التّطور زمنيا، ومسايرة ضرورات المرحلة؛

كلمات مفتاحيّة: تعدد لغوي، مسرح شعري، لغة عاميّة، حواريّة، مثاقفة؛

Abstract: In the light of the openness and globalization that the world is experiencing today, the term multilingualism is emerging as one of the most important forms of openness, rapprochement and dialogue among peoples؛ It also contributes to the deconstruction of efforts and the breaking of unilateralism at the level of speech structures by opening up reading horizons and multiplying the mechanisms of the interpretation؛

This research paper aimed to approaching multilingualism in Algerian

* المركـز الجـامعي عبـد الحفيظ بوالصّـوف؛ ميلـة، الجزائـر، fatimabougassa2019@gmail.com (المؤلّف المرسل)

poetic discourse in terms of methods of use, mechanisms, formulas and types؛؛؛؛

It also examines the relationship of multilingualism to Algerian poetic theatrical text through its various time stages in order to reveal its ability to evolve in time and in keeping with the stage؛

Keywords: Multilingualism, poetry, theater, foreign language, slang, talking, acculturation؛

مقدمة: لا غرو أن **المسرح** فنّ وثيق الصّلة بالحياة، فهو قطعة مصغّرة منها وصورة مشخّصة عنها وهو الفنّ الرّابع في سلّم الفنّون الإنسانيّة، نشأ في أحضان الطّقسيّة الدّينيّة والتّرانيم المقدسة التّي تقرب بها الإنسان إلى قوى غيبيّة كان يعتقد في قدرتها الكبيرة على إسعاده أو إتعاسه، نفعه أو ضرره، قبل أن ينزل هذا الفنّ من علياء البهرجة الدّينيّة وعوالم الغيبيات والرّوحانيات، ويلقي بنفسه في أتون المدنيّة ودهاليز الواقع، مشرحا مشاكل الإنسان وهمومه وباحثا في الأسباب والظّروف وطرق العلاج وآليات التّطور والتّقدم؛

ومن ثمّة، لا عجب أن يزخر النّص المسرحي - شعريا كان أم نثريا - بكم لا يستهان به من عناصر الثّقافة المجتمعيّة، بل لعله أن يكون أكثر أنماط الفنّ صدقا في تصويرها وتسويقها وإعادة بعثها وتخليدها

وتبعا لذلك تطرح مجموعة من الأسئلة حول أحد أهم أشكال التّنوع الثّقافي في الجزائر وهو **التّعدد اللّغوي** ما هي طرائق تشكله في المسرح الشّعري؟ وما كيفيات تسويقه؟ هل التّعدد اللّغوي في النّص المسرحي مرآة عاكسة للتعدد اللّغوي داخل المجتمع الجزائري أم أنه لا يعدو أن يكون حواريات نصيّة ذات بعد فنّي فقط؟ ما مدى تأثير هذا التّعدد في دراميّة النّص، في تطور الحدث وتصاعد الصّراع؟ وهل تحفر وتحفز هذه الدّوال اللّغويّة المتعددة عند المتلقي مخبوءه من عناصر "الهُويّة" الثّقافيّة المتشكلة داخل "لا شعوره الجمعي" أم أنها مجرد "لصوق لفظيّة" شاذة ودخيلة عززت متانة "الجدار الرّابع" وزادت من سماكته؟

أوّلا: في مفهوم التّعدد اللّغوي:

تصنّف اللّغة كإحدى أهمّ مقوّمات الهويّة لدى الشّعوب، وهي مرآة المجتمع، والوسيلة المثلى التّي ترفد ثقافته وتشكل فردانيته، وتبين مدى ثرائه أو فقره وانفتاحه أو انغلاقه وتقدمه أو تخلفه؛

وفي العادة، تملك المجتمعات قاطبة، لغة واحدة تعدها لغتها الأمّ، وهي اللّغة الرّسميّة للبلاد، غير أنه لا تكاد تخلو هذه المجتمعات من لغة أخرى أو لغتين أخريتن، تحاور وتجاور اللّغة الأم، وهو ما يطلق عليه ب" **التّعدد اللّغوي**" والذّي يعرف بأنه **"توظيف لغات مختلفة في مجتمع واحد"** (عمر بوقمرة ص 103) وتعزى أسباب التّعدد اللّغوي إلى عوامل مختلفة **"إما تاريخيّة نحو الاستعمار ومخلفاته الثّقافيّة، أم اقتصاديّة، أم لأسباب حضاريّة فرضها التّقدم العلمي والتّطور التّكنولوجي، كما أن الألفاظ تنتقل**

وتهاجر مما يؤدي لتداخلها ببعضها وتسربها من لغة لأخرى مع مرور الزّمن؛'' (باديس لهويمل ونور الهدى حسني ص 104 سنة 2017)؛

إنّ أسباب التّعدد اللّغوي إذن مختلفة، فقد يكون نتيجة هجرة عاديّة للدوال من مجموعة بشريّة إلى أخرى، كما قد يكون نتيجة للإستعمار أو نشاط حركة التّرجمة أو نتيجة للعولمة والانفتاح العالميّ؛

إنّ التّعدد اللّغوي لا يعني بالضّرورة تصارع اللّغات، ولكنه يعني أن تصنع كل لغة حيزها وحدودها المقدسة داخل الخطاب، وأن تتجاور هذه اللّغات لتشكل زادا ثقافيا ومعرفة تراكميّة، وتفتح أفضيّة تتعدد فيها الأصوات والرّؤى وتتبادل بوساطتها المنافع والخبرات؛

ثانيا: أشكال التّعدد اللّغوي في المسرحيّة الشّعريّة الجزائريّة:

كان للاستعمار الفرنسي في الجزائر دور كبير في تعميق فكرة الإزدواجيّة اللّغويّة، وبدا تأثيره بينا على اللّهجة المحليّة، وقد كانت لديه رغبة حثيثة في طمس معالم الهويّة الوطنيّة للشعب الجزائري بخاصة اللّغة والدّين وحرص على القضاء عليهما لتسهيل مهمة السّيطرة وبسط النّفوذ عليه وقد تأثرت اللّهجة الجزائريّة بالمعجم الفرنسيّ باعتبارها اللّهجة الأضعف من حيث ميزان القوى " **وقد يغزو شعب من الشّعوب أرضا يتكلم أهلها لغة أخرى فيقوم صراع عنيف بين اللّغتين الغازيّة والمغزوة وتكون النّتيجة عادة إما القضاء على إحدى اللّغتين قضاء يكاد يكون تاما وأن تنشأ من هذا الصّراع لغة مشتقة من كلتا اللّغتين الغازيّة والمغزوة تشتمل عناصر من هذه وأخرى من تلك**" (إبراهيم أنيس ص 20) وهو ما حدث بالفعل مع اللّهجة الجزائريّة التّي ظلت إلى يومنا هذا تحتوي دوالا لا تعد ولا تحصى من المعجم الفرنسي، إما في شكلها الخام أو معربة؛

وقد اختلفت أشكال التّعدد اللّغوي وتباينت في المسرحيات الشّعريّة الجزائريّة، غير أنه يمكن إجمال أهمها في العنصرين التّاليين:

1 اللّغة العاميّة Langue commun؛

2 اللّغة الأجنبيّة Langue étranger؛

1 اللّغة العاميّة في المسرحيّة الشّعريّة الجزائريّة: وهي لغة الحياة اليوميّة عند عامة الشّعب الجزائري، والذّي ينص دستوره على أن اللّغة العربيّة هي اللّغة الرّسميّة للبلاد، وهنا تبرز أوّلى مظاهر التّعدد اللّغوي، ففي الحين الذّي تحصر فيه اللّغة العربيّة في الجانب الثّقافي والتّعليمي فقط، تهيمن **العاميّة** على الخطاب اليومي للفرد الجزائري، واللّغة العاميّة هي ما يدعوها **ميخائيل نعيمة** ب " **اللّغة الدّارجة**" وهو يعلي من قيمتها حين يؤكد أنها لغة " **تستر تحت ثوبها الخشن كثيرا من فلسفة الشّعب واختباراته في الحياة وأمثاله واعتقاداته**" (ميخائيل نعيمة ص 34)؛

إنها لغة تختزن موروثات الشّعب وتقاليده وعاداته ويومياته وهي وسيلة تفاهم وتواصل وتبادل؛

ومن غرائب استحضار اللّغة العاميّة في المسرحيّة الشّعريّة الجزائريّة، أن يصدر الأمر عن العلامة "**البشير الإبراهيمي**" وهو المتمكن من مفاصل اللّغة العربيّة، العليم بأعصابها! بل الأغرب أن يتم هذا الاستحضار في فترة مبكرة من مسيرة المسرح الشّعري في الجزائر، وبالضّبط بعد أوّل مسرحيّة انطلق منها هذا الفنّ الجديد على الجزائريين، وهي مسرحيّة **بلال 1938 لمحمد العيد آل خليفة** وكان ذلك في **روايّة الثّلاثة للإبراهيمي 1941**(آثار البشير الإبراهيمي ص 59 سنة 1997) والتّي ستؤصل لنمط معين من استحضار اللّغة المتعددة فيما سيليها من مسرحيات؛

إن مسرحيّة **الثّلاثة** للإبراهيمي هي واسطة العقد في المسرح الشّعري الجزائري في فترته الزّمنيّة الأوّلى (1962/1938) ذلك أننا لا نعثر على هذا الثّراء اللّغوي في مسرحيّة **بلال** قبلها ولا في مسرحيّة **الرّاعي 1960 للسائحي الكبير** بعدها، ما جعلها ذات حضور مختلف، وشكل مميز، بل وأفرد لها قصب السّبق في حواريّة اللّغات وتعدد الأصوات؛

وقد وظّف الإبراهيمي اللّغة العاميّة غير مرة، وعلى مدى الجلسات المطولة الثّلاث للمسرحيّة ويمكن حصر دوالها فيما يأتي:

زَنْقه: وتعني الحي الصّغير (ص 65)؛

قرن الثّور: أداة يوضع بها مسحوق التّبغ (ص65)؛

مُرفْها: أي غنيّة (ص65)؛

فَاضي: أي متفرغا ومستريحا من العمل (ص65)؛

القادوم: أداة تشبه الفأس الصّغير (ص66)؛

الموس: السّكين (ص66)؛

تْشقللا: تثرثر (ص66)؛

الهنشير: يعني خط الأرض (ص66)؛

المقعمز: الجالسّ ثان ركبتيه (ص66)؛

بيكم: أي بكم (ص67)؛

يافوخه: رأسه (ص67)؛

الشّقللة: التّرثرة (ص68)؛

بَهدله: فضيحة (ص68)؛

البندير: الطّبل (ص69)؛

الغميرا: الحشيش الملتف حول النّبات الكبير (ص69)؛

الرّاهم: الضّعيف (ص72)؛

العسلوج: النّبات الجاف الكبير (ص76)؛

طَبسي: صحن (ص83)؛

قَرعه شمه: قارورة تبغ (ص84)؛

بَراني: غريب (ص84)؛

نَفها: شمها (ص85)؛

الخرنان: كثير الكلام و إعادته (ص88)؛

زوالي: فقير(ص94)

دبر راسك: تصرف (ص96)

دبزة: الضّرب بقبضة اليد(ص96)؛

القاسح: القاسي (ص98)؛

الصّواردا: الدّراهم(ص101)؛

كتانه: قطعة قماش (ص1010).

تبرز هذه الدّوال التّي تؤشر إلى انفتاح لغوي، وتعدد دلالي على مستوى المتن الشّعري، ذكاء

الإبراهيمي الذّي يغامر في فنّ مجهول لدى الفرد الجزائري، فيخاطبهم ببعض لغتهم، ويخلق بذلك جوا من الألفة بين النّص ومتلقيه، كما أنه لا يمكن أن يمر على المتمعن في روايّة الثّلاثة المقصديّة الوطنيّة من استحضار هذه الدّوال؛ إنها محأوّلة جادة لرسم حدود للكينونة الجزائريّة، بخاصة وأن الشّاعر أبدع مسرحيته وهو منفي من قبل السّلطات الفرنسيّة إلى **أفلو**، وكان تحت الإقامة الجبريّة، وكأنما هي محأوّلة مكتومة للثورة على الآخر/الظّالم بوساطة لغويّة تميز حدود الأنا عن هذا الآخر؛

ويبدو أن استحضار اللّفظ العامي، لم يكن خلقا للتميز وتشكيلا للتفرد على مستوى النّص والفكرة فقط، ولكن هذا التّعدد اللّغوي قد أرخ لفترة صعبة من تاريخ الجزائر والجزائريين، إبان الإحتلال الفرنسي، فالإبراهيمي صور مظاهر الحياة اليوميّة وأحوال النّاس والمعلمين منهم بخاصة، وإن كان غرض المسرحيّة **السّخريّة** من زملاء دربه الذّين ضنوا عليه بثمن طابع بريد يلصقونه على ظهر رسالة يبعثونها إليه ليستفسروا عن حاله ومآله وهو في المنفى، فإنها سخريّة مريرة تبرز سوء الأوضاع الإقتصاديّة آنذاك، والفقر المدقع الذّي وصل إلى حد الضّن بثمن طابع بريد!!

ويمكن الإشارة إلى بعض المظاهر التّي خلدتها المسرحيّة بوساطة التّعدد اللّغوي ومنها على سبيل الأهميّة لا الحصر:

أ/ الأكل: يقول الإبراهيمي على لسان الرّئيس:

بَعْدَ سَلَامٍ مُحْكَمٍ مَرْبُوطِ
وَقَهْوَةٍ بِالتّينِ وَالبَلُّوطِ
وَسُكَرٍ مِنَ الرّمَالِ مُجْتَلَبْ
وَلَبَنٍ مِنَ الجِمَالِ مُحْتَلَبْ
وَسُفْرَةٍ قَدْ جَمَعَتْ حُبُوبَا
الفُولَ وَالخُرْطَانَ وَالكُبُوبَا
وَقِدْرَةٍ قَدْ ضُمِنَتْ أَخْلَاطَا
اللّفْتَ وَالتّرْفَاسَ وَالبَطَاطَا

(روايّة الثّلاثة ص66)

إنّ هذه الأبيات تنقلك –لاإراديا- إلى مشهد مصور بدقة، يعود بك إلى مظاهر الحياة الشّعبيّة البسيطة، وإلى نوعيّة الأكل الذّي يبرز ضيق الحال وشظف العيش مثل الحبوب بأنواعها والخضر، وأدوات الأكل البسيطة مثل السّفرة والقدرة؛

يقول في موضع آخر:

إِبْدَأْ بِالأَكْلِ مُصَلِيًا عَلَى
كَأْسٍ مِنَ التّايِ اللّذِيذِ قَدْ حَلَا
وَافْتَحِ الجَلْسَةَ بِالفَطَائِرِ
مِنْ وَاقِعٍ فِي صَحْنِهِ وَطَائِرِ

(روايّة الثّلاثة ص95)

وواضح انتقال الشّاعر الذّكي بين نمط الأكل البسيط في بيت المعلم وضيافة الرّئيس

لزملائه بغرض دفعهم لاقتسام ثمن طابع البريد ، فمائدة الضّيافة تحتوي فطائرا وتايا ، وهذه الفطائر - عند أغلبيّة الشّعب الجزائري إبان الإحتلال الفرنسي- كانت تعد من الكماليات التّي لا يستطيع إعداداها؛

ويواصل الإبراهيمي في نقل الصّورة المشهديّة الواقعيّة عن نمط الأكل آنذاك يقول:

قَـدْ أَكَلُـوا دَشِيشَـةً بِالحَرْمَـلِ

وَشَـرِبُوا مُخَلَّـلاً بِـالخَرْدَلِ

(روايّة الثّلاثة ص 101)

والدّشيشة نوع من الأكل يصنع من القمح، والمخلل قد يكون أحد أنواع الخضار (فلفل، زيتون، لفت؛) يملح ثم يوضع في أوان محكمة الغلق، وكان يعتبر من أنواع المؤونة المفضلة عند الجزائريين، يحتفظ به إلى وقت الأزمات الغذائيّة ونفاذ الأكل؛

ومن غرائب المسرحيّة أن خلد الإبراهيمي بفضل اللّغة العاميّة مظهرا تراجيديا- لا يزال شائعا إلى الآن- من مظاهر الوضع الاقتصادي المتردي في الجزائر، وهو **ندرة بعض المواد الغذائيّة** يقول:

لَكِنَّـهُ فِـي هَـذِهِ الأَيَّـامِ

أَيَّـامِ فَقْـدِ الزَّيْـتِ وَالطَّعَـامِ

(؛؛؛)وَيَقْتَنِـي دَجَاجَـةً وَعَنْـزَا

لِيُحْضِـرَ الجُـبْنَ وَيُبْـدِيَ الكَنْـزَا

بَعْـدَ السَّـلاَمِ يَـا أَخِـي وَالرَّحْمَـةِ

وَاللَّحْـمِ لَمَّـا أَنْ غَـلاَ وَالشَّـحْمَةِ

وَالشَّـمْعِ وَالقَهْـوَةِ وَالصَّـابُونِ

وَغَيْرِهَـا مِـنَ سِـلْعَةِ (الجَـابُونِ)

(روايّة الثّلاثة ص 92)؛

إنه يصور مشهدا واقعيا يخاله المتلقي مشهدا خالدّا ، ذلك أن الأزمة الغذائيّة في الجزائر ليست وليدة الأزمان الحديثة، بل إنها تضرب بجذورها عميقا في الأزمان الماضيّة، وفقد الزّيت والطّعام واللّحم وغلاء الدّهن و؛ندرة السّلع المستوردة أو المهربة من الجارة الإفريقيّة (الجابون)من مثل الشّمع والقهوة والصّابون، كلها مظاهر تتناسل حرفيا في زمننا الحاضر، وإن تبدلت الجابون وعوضت بالصّين واليابان Japan ؛ وهو ما يدلل على أن سياسة فرنسا عن طريق الأرض المحروقة لم تنته بخروجها من الجزائر عام **1962** ،بل إن آثارها لا تزال إلى يومنا هذا، مدمرة للبنى التّحتيّة، وهادمة للجهود الرّاميّة إلى الإنطلاق الزّراعي أو الصّناعي؛

ب/ أدوات الحياة اليوميّة: صور الإبراهيمي بوساطة التّعدد اللّغوي أيضا، بعض الأدوات اليوميّة التّي كان يستخدمها الفرد الجزائري إبان فترة الاحتلال الفرنسي، ولا يزال بعضها متوافرا إلى وقتنا هذا، من ذلك ما ورد في قوله:

وَوَسْـمُهُ إِمْسَـاكُ قَـرْنِ النُّـورِ

فِـي يَـدِهِ كَنَـافِخٍ فِـي الصُّـورِ

(روايّة الثّلاثة ص 65)

والبيت ينبني على المفارقة داخل التّعدد اللّغوي، إذ تتنازعه لغتان، أوّلهما: العاميّة، حين يصف أداة حفظ التّبغ " **قرن الثّور**" والثّانيّة: فصيحة، تشتغل على مفردات القرآن الكريم في قوله " **كنافخ في الصّور**"، ولا يخفى ما في المفارقة من جماليّة عززت قوة الخطاب؛

ولعل جماليّة المشهد تكمن في جمع ما لا يجتمع، أو في ضم طرفين من الخطاب متباعدين، دون أن يحس المتلقي بالغرابة ودون أن ينقطع السّياق الدّرامي، ما يؤشر إلى الذّكاء الشّديد للإبراهيمي الذّي يسوّق نصا يتوسل بالشّعر لإيصال الفكرة، لكنه يمسك - في الآن نفسه- بأطراف الخطاب المهيمن على الواقع في غير فجاجة ولا قبح؛

ج/ الدّين: لم يفت البشير الإبراهيمي أن يصور ظاهرة غزت المجتمع الجزائري إبان الاحتلال الفرنسي - الذّي شجع الطّرقيّة والدّروشة وأغلق الزّوايا والمدارس وحارب الإسلام الصّحيح- وهي ظاهرة **التّشيع** والتّوسل بآل البيت، ويسخر الإبراهيمي- وهو رائد الإصلاح والعضو النّشط في جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين- من أهالي قريّة يتوسل أهلها ب" **سيدهم مسعود**" ويدعونه من دون اللّه جهلا وحمقا، يقول:

أَغَرَّهُ أَنْ كَانَ مِنْ قَجَالِ

وَأَنَّهَا بِالقُرْبِ مِنْ أَقْجَالِ

وَهْيَ مَجَالُ النّزْعَةِ الدّعِيَهْ

وَمُسْتَرَادُ الدّعْوَةِ الشّيعِيَهْ

جِبَالُهَا كَانَتْ كَمِثْلِ المَهْدِ

لِحِفْظِ مُلْكِ الفَاطِمِي المَهْدِي

(؛؛؛)يَأْتُونَ فِي فَخَارِهِمْ بِمَسْعُودْ

كَمَنْ أَتَى الوَغَى بِسَيْفٍ مِنْ عُودْ

يَدْعُونَهُ يَا قَالِعَ الفُرْسَانِ

وَجَالِبِ الأُسُودِ مِنَ الأَرْسَانِ

(روايّة الثّلاثة ص 70)

ويعلق البشير الإبراهيمي في هامش الصّفحة نفسها عن المقصود بالأبيات قائلا: " **سيدي مسعود ينسب أليه الجامع الأعظم بقريّة قجال ويقول عنه العامة والطّلبة: أن سيدي عبد الرّحمان الأخضري تخرج منه والقجاليون يحلفون به من دون اللّه ويقولون: " وحق سيدي مسعود قلاع الفرسان"**

د/ الحالة الاجتماعيّة لمعلمي القرآن: يصور الإبراهيمي في روايّة الثّلاثة الحالة المزريّة لمعلمي، القرآن ويوغل في رصد مظاهر العوز والفاقة، بخاصة أن فرنسا سعت جهدها إلى تفقيرهم بل ونفيهم أحيانا، يقول:

مَسْكَنُهُ فِي زَنْقَةٍ لاَ تُعْرَفُ

إِذَا طُمِسَتْ مِنْ جَانِبَيْهَا الأَحْرُفُ

(روايّة الثّلاثة ص 65)

والبيت شديد الإيحاء، سامي الدّلالة، إذ وضح فيه الإبراهيمي أن معلم القرآن لا يسكن

الأحياء الرّاقيّة، بل عادة ما يكون مسكنه في إحدى الأحياء الفقيرة، التّي لا تعرف، والتّي تبدو أشبه بالدّمن والأطلال وفي الشّطر الثّاني من البيت اشتغال آخر على اللّفظ القرآني، ما يبرز قدرة الإبراهيمي المذهلة في خلق تجاور وتحاور بين العامي والفصيح بما يخدم الحدث ويقوي من دراميّة النّص؛ ويتابع واصفا حالة المعلم:

مُفَسِـــرُ القُـــرْآنِ لِلْأَطْفَـــالِ
مِـنْ سُـورَةِ الرّعْـدِ إِلَـى الْأَنْفَـالِ
مَقَـــرُهُ أَنْ لَـــيْسَ ذَا مَقَـــرِ
يَقِيـــهِ مِـــنْ حَـــرِ لَظَـــى وَالْقَـــرِ
وَوَسْـــمُهُ الإِقْعَـــاءُ فِـــي مَنَـــاخِرِهْ
وَفَتْحَـــةٍ ظَـــاهِرَةٍ فِـــي آخِـــرِهْ

(روايّة الثّلاثة ص 65)

إن معلم القرآن لا يملك مقرا يؤدي فيه عمله، وقد أغلقت فرنسا الزّوايا، وشردت المعلمين والمتعلمين، فلا مكان يأويهم، ولا مقر يرد عنهم الحر أو القر، ويوغل البشير الإبراهيمي في وصف الصّورة المأساويّة للمعلم عن طريق السّخريّة المريرة، واصفا حالتّه المزريّة حين لا يجد كرسيا يجلس عليه، فيقع حتى يظهر تمزق سرواله، في مشهد حافل بالأسى ينبئ عن كثير من الحقائق المأساويّة التّي صنعها الاستعمار الظّالم؛

ه/ أسماء الأماكن: خلد التّعدد اللّغوي في **روايّة الثّلاثة** عددا من أسماء المدن والأحياء الجزائريّة، بل إنه نقل إلى المتلقي في الزّمن الحاضر أسماء عفا عنها الزّمن فلم تعد مستعملة، ومن أهم ما ورد في المسرحيّة من أسماء المدن والأحياء:

الفكرون / صخور راشد / أقجال / قرطة / الزّاب / متيجة / مرنقو / المروك / سيدي المبروك / الجابون / سوف / رحبة الجمال / زاويّة المختار / زاويّة الحملاوي؛

وظاهر من هذا التّنوع الدّلالي، رغبة الإبراهيمي في تخليد الأماكن، وفتح أفق الخطاب وملامسة المجتمع بنقل بعض مكوناته، بقصد إضفاء نوع من الواقعيّة على نصه المسرحي، وتسويق أفكاره بيسر وسلاسة إلى المتلقي؛

2 اللّغة الأجنبيّة: يطلق بعض الباحثين على استعمال اللّغة الأجنبيّة داخل الخطاب مصطلحا غير التّعدد اللّغوي، وهو مصطلح **التّداخل اللّغوي** والذّي يعني هجرة لغة إلى لغة أخرى ومجاورتها والتّعايش معها، إنه يشير " **إلى الاحتكاك الذّي يحدثه المستخدم للغتين أو أكثر في موقف من المواقف (؛؛؛) من أمثلة ذلك بعض الألفاظ الموجودة في العربيّة والمنقولة من اللّغات الأجنبيّة**" (باديس الهويمل ونور الهدى حسني ص 11)؛

غير أن الأمر أعقد من هذا التّعريف، ومما ورد فيه، ذلك أن التّداخل اللّغوي لا يتم دائما بسلاسة في إطار مثاقفة متبادلة بين لغتين غريبتين عن بعضهما، ولكنه قد يكون أحيانا نتيجة لمحاوّلة أصحاب لغة أجنبيّة، السّيطرة والهيمنة على لغة أخرى، وعادة أيضا ما يتم ذلك

أثناء الحملات الإستعماريّة، التّي كلما طال زمانها زادت مخاطرها، وهو ما تم في الحالة الجزائريّة، إن خطر هذا التّداخل ينبع من قصديّة المحو والتّغريب للجانب الأضعف، ل " **أن التّيار من ثقافة إلى أخرى يمر بلا عكس من الثّقافة الأكثر نموا إلى الثّقافة الأكثر بدائيّة، فالإيمان بانتشار بلا ارتجاع الإيمان بإسهام أحادي الجانب يؤسس عقيدة العجز الإبداعي للمجتمع المصنف في أسفل سلم المسار الحضاري، فكل ما يبتعد عن الرّحم الحديثة أو الغربيّة ومن العرق الأبيض (؛؛؛) يجري ترتيبه وتصنيفه أدنى سابقا** "
(أرمان ماتلار ص 19 سنة 2008)؛

إن اللّغة في هذه الحالة تصبح شكلا مقدسا من أشكال الهويّة وأحد أهم العناصر التّي تشكل فردانيّة المجتمع المُستعمَر من قبل حضارة غريبة ومهيمنة، ترى في ذاتها حضارة أكثر رقيا وقيمة ولعل الإحتفاء بعناصر الثّقافة الجزائريّة عبر اللّغة العاميّة دليل على تعمد المسرحي الجزائري الحفاظ على كينونته اتجاه تيار التّغريب، ومحاولة منه التّمسك بعناصر الهويّة،

والإبراهيمي في روايّة الثّلاثة ينقل صورا حياتيّة تكشف تداخل اللّغتين العاميّة والفرنسيّة، ويكشف لنا قدرة الفرد الجزائري البسيط على تطويع اللّغة الدّخيلة وإذابتها في لغته العاميّة، ومن الأمثلة على ذلك :

البيرو: bureau المكتب (ص66)؛
الدّوماجا: dommage الشّفقة (ص72)؛
الفرماجا: fromage الجبن (ص72) ؛
داكور: d'accord تمام (ص73)؛
وي: oui نعم (ص 76) ؛
نو: nonلا (ص 76) ؛

بيتان: pétaine phillipe رئيس فرنسا في الفترة (1940/1944)؛

ضنقو: tango نوع من الرّقص (ص84)؛

طانقو: sango اسم شركة كانت تستورد زهرة عباد الشّمس لصناعة الزّيوت (ص84)؛

جرنان: journal جريدة (ص 92)؛
البون: le bon التّذكرة (ص 93)؛
قارو: garou سيجارة (ص 99)؛
الفيقارو: le figaro جريدة فرنسيّة شهيرة (ص 99)؛
التّنبر: timbre الطّابع البريدي (ص 101)؛
فرنك: franc عملة فرنسيّة ص 101؛
مرك: mark عملة ألمانيّة (ص 01)؛
دولار: dollars عملة أمريكيّة (ص 101)؛
أكردي: créditer القرض (ص 102).

إن الإبراهيمي يطوع اللّفظة الأجنبيّة إلى درجة أن يخضعها للزوم ما لا يلزم، ويخلق منها رويا وقافيّة وتفعيلة! وكأنما بفعله هذا يحتلها ولا تحتله، يقول على لسان الجنان:

وَإِنْ غَفَـوْتَ فَاطْلُـبِ (الـدّوماجَا)
وَضَـمِنِ الخُبْـزَةَ وَ(الفُرْمَاجَـا)

(روايّة الثّلاثة ص 72)؛

ويقول على لسان الجلالي:

وَخَلِنَـا نَكْـوِ الحَشَـا بِ (قَـارُو)

وَنَسْـتَمِعْ لِقَـارِئِي (الفِيقَـارُو)

(روايّة الثّلاثة ص 99)؛

إن الألفاظ الأصليّة للغة الغالبة هنا " **ينتابها كثير من التّحريف في السّنة المتحدثين بها ''المغلوبين لغويا '' فتبتعد بذلك في أصواتها ودلالاتها وأساليب نطقها عن صورتها الأوّلى''**؛ (علي عبد الواحد وافي ص 236 سنة 2004)؛

إن التّعدد اللّغوي القائم في النّص السّالف على الصّراع بين لغة الفرد الجزائري ولغة المستعمر الغاصب، أدى في الأخير إلى محاوّلة التّعايش والمجاورة، و" **متى اجتمع لغتان في بلد واحد، لا مناص من تأثر كل منهما بالأخرى، سواء تغلبت إحداهما أو كتب لكلتيهما البقاء (؛؛؛) وإن كان البقاء قد كتب لكلتيهما تعمد كل منهما إلى ما تأخذه من الأخرى فتسيغه وتفيض عليه من حيويتها، وتقاوم آثاره الهدامة، فتبقى كل منهما متميزة الشّخصيّة، موفورة القوى سليمة البناء''**؛ (علي عبد الواحد وافي ص 239- 240) وهو مقصد التّعدد اللّغوي وغايته؛

لقد فتحت مسرحيّة **''الثّلاثة''** للإبراهيمي المجال أمام المسرحيات الشّعريّة اللّاحقة أن تغامر في مجال التّعدد اللّغوي بأشكاله المختلفة دون وجل، ودون أن تحدث أيّة قطيعة إيبستيمولوجيّة بين النّص والمتلقي، ورغم أن النّص المسرحي هنا مصبوب في قالب الشّعر، إلا أن المسرحي الجزائري استطاع أن يطوع أدوات الشّعر لخدمة النّص كما استطاع أن يطوع ميزات التّعدد اللّغوي لخدمة الحدث، وهو ما جعل النّص المسرحي متعدد الأصوات وكسر قليلا من خطيّة السّرد فيه، على اعتبار أنه فنّ طارئ على الأدب الجزائري؛

وفي الفترة التّاليّة من حياة المسرح الشّعري سيستمر **التّجريب** لدى المبدع الجزائري على مستوى لغة المسرحيّة، وفي **أوبيرات علجيّة وحكايّة النّصر لأحمد الطّيب معاش** والتّي تنتمي إلى المرحلة التّانيّة في مسيرة المسرح الشّعري الجزائري والممتدة من 1963 إلى 1972، يحاور الشّاعر اللّغة المسرحيّة مزاوجا بين الفصحى والدّارجة المفصحنة تارة وتارة أخرى بين الفصحى والفرنسيّة والإنجليزيّة، غير أن ذلك لا يتم بالزّخم والثّراء نفسه كما عند الإبراهيمي وقد يكون مرد ذلك إلى طبيعة الفترة الزّمنيّة التّي تنتمي إليها الأوبرات وهي مرحلة شهدت صراع الإخوة الأعداء بعد خروج الإستعمار الفرنسي من البلاد، ومرحلة بناء وتشييد، وغلبة النّهج الإشتراكي وطغيان اللّفظ الإيديولوجي الدّاعم لهذا النّهج وهيمنته على كل أبنيّة الخطاب الأدبي، ومما ورد في الأوبرات قول الشّاعر على لسان الأم:

يَـــا حَامَـــدْ يَـــا ابْنِـــي

أَنَـــا بِـــينْ نَـــارِينْ

(أحمد الطّيب معاش ص 77 سنة 2005)

و"بين نارين" عبارة دارجة تعني وقوع المرء بين اختيارين أحلاهما مر، وأيضا في قوله على لسان الأم:

يَـــا شَـــيْخَنَا احْـــذَرْ شَـــرَهْ

إِنَ الشّـــــــيْطَانَ غَـــــــرَهْ

(أحمد الطّيب معاش ص 80 سنة 2005)

وعبارة "إن الشّيطان غره" عبارة ماتداولة بكثرة في الدّارجة الجزائريّة وتعني أن الشّيطان استحوذ على المرء؛

أما الألفاظ الأجنبيّة فتتوافر معززة التّعدد اللّغوي في الأوبرات منها:

يا شاف: chef يا رئيس (ص 87)؛

فيري نايس: very nice جميل جدا (ص 92)؛

الجندرمي: gendarme الدّركي (ص 72) .

ولعل الرّغبة الأوّلى عند الشّاعر **أحمد الطّيب معاش** من هذا التّعدد هو محأوّلة خلخلة الجمود المهيمن على الأوبرات بسبب موضوعها الأساس الذّي ظل الشّاعر يلف حوله ويدور، ليعود إليه صراحة في المشهد الثّالث والأخير من أوبراته وهو تمجيد النّهج الإشتراكي والسّعي إلى تنميق صورة النّظام ومحأوّلة تسويق إيديولوجياته بتعديد أعماله ولا بأس أن يتحمل النّص عبء الدّال المتخم بالإديولوجيا ما دام الأمر مطلب القمة؛

أما في المرحلة الرّابعة من مسيرة المسرح الشّعري في الجزائر والممتدة زمنيا من **1989** إلى **2005** فترة اشتداد لهيب الأزمة الأمنيّة، فإن المسرح الشّعري قد نحا منحنى آخر أكثر رحابة

وثراء وجديّة في الطّرح، ذلك أن الأزمة بأسبابها وظروفها ولهيبها وخسائرها وآثارها المدمرة على المنظومات الإجتماعيّة والسّياسيّة والإقتصاديّة والثّقافيّة؛ قد فتحت أمام الشّاعر المسرحي آفاقا جديدة للتعبير والإبداع، وفي **مسرحيّة انتصار الحب 2005** (أرسلها إلي الشّاعر خمار، مخطوطة، مشكورا يوم 09 جانفي 2014 عبر البريد الإلكتروني)؛

يحاور الشّاعر **عبد اللّه خمار** اللّغة ويخاتلها، فاتحا أفضيّة المسرحيّة أمام ثراء التّعدد اللّغوي من جهة، ومن جهة أخرى مستخدما لدوال فصيحة جديدة غير موجودة في المعجم العربي وهي خطوة جريئة تحسب للشاعر الذّي وضع بصمته المميزة في مسيرة التّجريب في المسرح الشّعري الجزائري، وعلى مستوى اللّغة العاميّة، يوزع الشّاعر الدّوال بطريقة عفويّة تؤشر على تصالح وتعايش سلمي فنّي - كما هو الواقع- بين الفصحى والعاميّة، ومن أمثلة التّعدد اللّغوي في مسرحيّة **انتصار الحب**:

شاشيّة: وهي قطعة قماش توضع على رأس الرّجل (ص104)

خاطيني: أي لست أنا (ص 04)

حقرة: الظّلم (ص 06)

هات هات: لفظ مشترك بين الفصحى والعاميّة ولكن سياق العبارة يحيل إلى أنها عاميّة (ص 08)

قهوة: القهوة هنا بمعنى الرّشوة، وهو المعنى السّائد عند العامة (ص 09)

ورغم قلة الكلمات العاميّة، وانحصارها في هذه الدّوال، إلا أنها تخلق لنفسها مكانا في الخطاب المسرحي وتجاور في غير مشاحنة الدّوال الفصيحة وترفد معها المعنى المراد تسويقه؛

ويستمر الشّاعر في إضفاء نوع من الواقعيّة على مسرحيته، عن طريق فتح مجال التّعدد اللّغوي فيها، مستخدما دوالا أجنبيّة معربة، مما هو شائع الاستعمال في الواقع الجزائري ومن ذلك:

مافيا / الرّوتين / فيزا / برابول / أنترنيت / ديكتاتوريّة ؛؛؛

أما ما يحسب للشاعر بحق، ويعد خطوة جبارة في طريق **التّجريب** في المسرحيّة الشّعريّة الجزائريّة فهو استخدام الشّاعر لألفاظ ودوال فصيحة جديدة على طريقة " **تحممت بعطر" لجبران خليل جبران؛**

يقول الشّاعر:

هَذَا شِرْطِيٌّ طَاغُوتْ

هَذَا جُنْدِيٌّ ظَلَمُوتْ

(عبد اللّه خمار مسرحيّة انتصار الحب ص 21)

ولفظ " ظلموت" الذّي استحضره الشّاعر مقابلا للفظ " طاغوت"، لفظ حديث لعدم وروده في المعاجم العربيّة القديمة، وهو مشتق من جذر **ظَلَمَ**، وسبق **السّيابُ** الشّاعرَ خمار إلى استخدامه في قصيدة **نبوءة ورؤيا؛**

واستخدم أيضا لفظة جديدة في قوله:

سَأَجْعَلُ مِنْهُمْ أَغْنَامَا

يَهْوُونَ الاسْتِزْلاَمَـــا

(عبد اللّه خمار مسرحيّة انتصار الحب ص 22)

ولفظة "الإستزلاما" لا وجود لها في المعاجم القديمة وهي لفظة مستحدثة ومشتقة من "**زَلَمْ**" السّوريّة التّي تعني " **الرّجل**" ومعنى الإستزلام: الإنتصار لكل مسؤول والتّبعيّة له في كل ما يقول ويفعل وإن كان على خطأ أو أضر بمصالح البلد؛

كما تبرز خاصيّة لغويّة أخرى تعزز قصديّة التّعدد اللّغوي عند الشّاعر وهي إلحاق **ياء النّسبة** بالأسماء مهما كانت، مثل: **الحزب الخضراوي / يحيى الزّعيم السّمحاوي / يدخل الزّعيم الوحداوي / نحن الحزب البيضاوي / يحيى الزّعيم الفتحاوي؛؛**

وفي المسرحيّة كذلك، يدغم الشّاعر اختصارا وبلاغة، لفظتين معا حين يقول:

من رَسْمَلَهَا؟ (انتصار الحب ص 23)

أي من فتح رأسمالها أو مولها؟

وواضح أن الشّاعر حريص على تعديد اللّغة في مسرحيته وإثراء متنها، والسّمو بمعانيها، خدمة لتصاعد أحداثها وإبرازا لقوة حَبْكَتها المستمدة أساسا من قوة موضوعها، الذّي يبحث في دهاليز الأزمة الأمنيّة العاصفة، ويسعى إلى تشريح أسبابها وظروفها؛

إن لغة التّعدد هنا هي **"لغة الحدث والتّغيير لأنها تدور حول التّفاعل والتّطبيق العملي، إنها اللّغة المحددة من أجل التّأثير على التّعبير لأن المجتمع هو الآخر يعمل في إطار الصّراع"**(ديفيد برتش ص 35 سنة 2005)

إن لغة التّعدد اللّغوي في النّص المسرحي هي لغة الواقع إذن، وهي صورة أصيلة عنه؛

خاتمة:

إن التّعدد اللّغوي خصيصة عالميّة، لا تقتصر على أمة دون أخرى، ولا شعب دون سواه، وقد تتعدد أسبابه وتتباين، غير أنها جميعها تعمل على دفع اللّغات إلى التّعايش والتّثاقف والحوار والمبادلة، وتعزز من قيمة الخطابات وتثري معجم التّواصل؛

والمسرح الشّعري الجزائري وبمختلف مراحله الزّمنيّة، بل ومنذ بداياته الأوّلى، يزخر بكم لا يستهان به من التّعدد اللّغوي الذّي يؤكد السّلام والتّعايش والحواريّة بين مختلف اللّغات **فصحى وعاميّة وأجنبيّة وأجنبيّة معرّبة** ؛وفي مسرحيّة **روايّة الثّلاثة** للإبراهيمي يبرز ذكاء الشّاعر في استحضار التّعدد اللّغوي بما يخدم موضوع المسرحيّة وبما يسهم في تصاعد أحداثها، ويعزز قوة الصّراع الدّرامي فيها، وهو يفتح المتن أمام تعدد الأصوات، ويكسر خطيّة السّرد الذّي أثقل بعض أطرفها بسبب التّزام الشّاعر أسلوب ما لا يلزم، كما أسهم التّعدد اللّغوي في كسر الجدار الرّابع في المسرح، ما يعزز الصّلة بين النّص ومتلقيه، إذ يقربه إليه متوسلا بلغة الواقع الزّاخر- نفسه - بالتّعدد والتّنوع، ولا يكاد القارئ للمسرحيّة يحس فرقا في اللّغات، ولا غرابة في الألفاظ، فقد تعايشت الدّوال بعضها ببعض، وتماهت في نسيج النّص، كما برز حرص الإبراهيمي على تصوير واقعه مشهديا، وكأنما يعرض فلما متتابع المشاهد، متصاعد الأحداث، مستغلا إمكانات التّعدد اللّغوي في إبراز الهويّة الجزائريّة المتفردة والتّي تأبى أن تتماهى تماما في هويّة الآخر/ المستعمر الذّي سعى جهده إلى محوها والقضاء عليها؛

ويبدو أن "روايّة الثّلاثة" قد سنت سنة حسنة فيما تلاها من مسرحنا الشّعري، إذ عمل الشّعراء الجزائريون على مواصلة عمليّة التّجريب في لغته، واستغلال إمكانات التّعدد اللّغوي بطرائق مبتكرة، فغدت هذه الدّوال فاتحة لأفق النّص إن أشكل عليه وأثقل بأغلال الإيديولوجيات القاتلة لرحابة الجمال والفنّ، كما أسهم التّعدد اللّغوي في توليد دوال جديدة أو استحضار أخرى مهملة، وذلك بما يخدم المتن المسرحي ويعزز رحابة الخطاب فيه؛

إن التّعدد اللّغوي في المسرح الشّعري الجزائري إذن، عمل على خلخلة جمود اللّغة الواحدة، وفتح

النّص على التّعدد القرائي النّاتج عن اختلاف الرّؤى والأفكار وثراء الأحداث وتباين الحصص اللّغويّة في الخطاب، وهو دليل على إدراك الشّاعر المسرحي الجزائري لخطر الانغلاق في النّص وأهميّة فتح المتن أمام الحواريّة والتّجاور اللّغوي لتيسير عمليّة رفد الأفكار وتسويقها إلى أكبر قدر ممكن من الجمهور المتلقي.

قائمة المصادر والمراجع:

1- التّعدد اللّغوي قراءات في المصطلح والمفهوم والمظاهر: عمر بوقمرة، مقال من مجلة الصّوتيات جامعة البليدة 2 الجزائر العدد 19 ص 103؛

2- مظاهر التّعدد اللّغوي في الجزائر وانعكاساته على تعليميّة اللّغة العربيّة: باديس الهويمل ونور الهدى حسني ،مقال من مجلة الممارسات اللّغويّة تيزي وزو الجزائر المجلد الثّامن، العدد 42 ديسمبر سنة 2017 ص104

3- اللّهجات العربيّة: إبراهيم أنيس دار الفكر العربي بيروت ص 20؛

4- الغربال: ميخائيل نعيمة الطّبعة 3 مؤسسة نوفل بيروت ص34؛

5- روايّة الثّلاثة منشورة ضمن: آثار البشير الإبراهيمي الجزء2 الطّبعة 1 دار الغرب الإسلامي بيروت سنة 1997بدايّة من ص 59؛

6- التّنوع الثّقافي و العولمة: أرمان ماتلار ترجمة خليل أحمد خليل الطّبعة 1 دار الفرابي لبنان سنة 2008 ص19؛

7- علم اللّغة: علي عبد الواحد وافي، الطّبعة 9 نهضة مصر للطباعة والنّشر والتّوزيع مصر سنة 2004

8- دواوين الزّمن الحزين: أحمد الطّيب معاش، دار الهدى عين مليلة الجزائر سنة 2005 ص77؛

9- إنتصار الحب (مسرحيّة مخطوطة): أرسلها إلي الشّاعر عبد اللّه خمار مشكورا يوم 09 جانفي سنة 2014؛

10- لغة الدّراما - النّظريّة النّقديّة والتّطبيق :ديفيد برتش (ترجمة ربيع مفتاح) الطّبعة 3 سنة 2005، المجلس الأعلى للثقافة، مصر (ص 35)؛



التّعدد اللغوي في الجزائر وإشكالية الاندماج الثقافي

Multilingualism in Algeria and the cultural integration problem

Title in English

د. سالم بن لباد*

تاريخ الاستلام: 2021/03/28 /**تاريخ القبـــول:** 2021/04/26

ملخّـص: يُعنـى هـذا المقـال بتقـديم مقاربـة مفهوميـة للتعـدد اللّغـوي، بوصـفه ظـاهرة بليغـة لـراهن الإنسـان الجزائـري قـديما وحـديثا، ومـن أهـمّ الإشـكالات التّـي تشـغل الـرّأي العـام في المجتمـع؛ القضـايا اللّغوية والثّقافيـة، لأنّ العلاقـة بينهما علاقة معقدة، وفي نفس الوقت هـي علاقـة تكامل، ذلك أنّ قضية اللّغة في الجزائر من أهـمّ القضـايا التّـي تشـغل بـال المشـرّع والسّياسـي والشّـعب معـا، وهـي مـن أسمـى السّـبل للنهـوض بالمجتمع ثقافيا وعلميا وسياسيا.

وتحاول هذه الورقة الوصول إلى معرفة: هل أنّه مـن المكـن أن يحـدث الانـدماج الثّقـافي في وسـط اجتماعي متعدد اللّغات؟

لـذلك نسـعى إلى توضـيح العلاقـة بـين اللّغـة العربيّـة والأمازيغيـة واللّغـة الفرنسـية، وإظهـار انعكاسها على المحيط الثّقافي، من حيث التّعايش اللّغـويّ في المجتمـع الجزائـري، وإبـراز الجانـب الإيجابيّ والسّلبي لهذا التّعدد اللّغوي والبحث عن الحلول للاستثمار في الجانب الإيجابيّ.

كلمـات مفتاحيّـة: التّعـدد؛ اللّغـة؛ المجتمـع؛ الثّقافة؛ الاندماج.

Abstract: This article study the conceptual approach to multilingualism, as an important phenomenon in the algerian context, and among the most important problems that occupy public opinion in society(linguistic and cultural issues), languages in Algeria is one of the most important issues that concern the legislator, the politician, and the people, and it is one of the highest ways to advance society culturally, scientifically and politically.

This paper attempts to find out: Is it possible for cultural integration to take place in a multilingual social milieu?

❖بـن لبـاد سـالم، جامعـة أحمـد زبانـة غليـزان- الجزائـر salem.benlebbad@univ-relizane.dz, (المؤلّف المرسل)

Therefore, we seek to clarify the relationship between the Arabic language and the Tamazight language and the french language , and to show its reflection on the cultural environment, in terms of the linguistic coexistence between the two languages in the Algerian society, highlighting the positive and negative side of this multilingualism and looking for solutions to invest in the positive side.

Keywords: Multiplicity; The language; the society; the culture; merger.

1.**مقدّمة:** يكتسي موضوع التّعدد اللّغوي أهمّية قصوى في تاريخ المجتمعات، لأنّ للغة دورا حيويا كونها وسيلة التّعبير وإيصال المعرفة والتّواصل، ورمز للهوية الثّقافية والاجتماعية، وسجل للحفاظ على الحضارة، من خلالها تتميز الأشياء وتتثبّت القيم، وتستقل المجتمعات.

ولا شكّ أنّ اللّغة تعكس وجود الفرد وهويته، وهي جزء لا يتجزأ من شخصيته، من خلالها يمكن معرفة هوية المجتمع، لذلك شهد هذا العصر إقبالا منقطع النّظير على تعلم اللّغات الأجنبية، لما يدعو إليه العالم التّكنولوجي من متطلبات المنافسة العالمية، ويسهل عملية تجاذب الحقول المعرفية في مختلف الميادين، منها الثّقافية.

واللّغة الأكثر حمولة للثقافات والحضارات، ولها ارتباط وثيق بجميع الجنسيات العالمية لأنّها تسهل التّعامل الإداري والقانوني وتحقق الشّعور بالانتماء الوطني. ويفسر ذلك قول محمود فهمي حجازي: "أنّ وجود اللّغة يشترط وجود مجتمع، وهنا يتضح الطّابع الاجتماعي للغة، فليس هناك نظام لغوي يمكن أن يوجد منفصلا عن جماعة إنسانية تستخدمه وتتعامل به، فاللّغة ليست هدفا في ذاتها، وإنما هي وسيلة للتواصل بين أفراد الجماعة الإنسانية ".(محمود فهمي حجازي، 2007م)[1].

هذا ما يقودنا إلى طرح مجموعة من التّساؤلات:

- ما هو التّعدد اللّغوي؟

- هل يمكن حقا أن يتحقق الاندماج الثّقافي في الجزائر، على اعتبار التّعدد اللّغوي الواقع؟

- وهل التّعايش اللّغوي بين العربيّة والأمازيغية والفرنسية شكل بعدا ثقافيا جزائريا خالصّا أم أحدث انقساما ثقافيا؟

نهدف من خلال هذه الورقة، في البحث عن تصوّر يؤدي إلى تقديم فهم أساسيّ لمفهوم التّعدد اللّغوي، وسنحصر ميدان البحث في حضور اللغات العربيّة والأمازيغية والفرنسية في المجتمع الجزائري ونبرز واقع التّعايش في الجانب الثّقافي، مركزين على العلاقة الموجودة بينهم وبين ما هو قائم وسائد في الواقع الثّقافي الجزائري.

2.ماهية التّعدد اللّغوي: التّعدد اللّغوي ظاهرة اجتماعية، ظهرت نتيجة احتكاك الشّعوب فيما بينها، إمّا عن طريق التّبادلات التّجارية والمصاهرة، أو عن طريق الاستعمار والاستيطان... وقد عرفه الدّكتور صالح بلعيد بأنّه: "مجموعة من اللّغات المتقاربة أو المتباينة في مجتمع واحد" (صالح بلعيد، 2010م) [2]

وجاء في المعاجم اللّسانية بأنّه عبارة عن: "استعمال لغات عديدة داخل مؤسسة اجتماعية معينة" (المجلس الأعلى للغة العربيّة، 2014م)[3].

ويتضح من هذين التّعريفين أنّ التّعدد اللّغوي هو تداول عدّة لغات في المجتمع الواحد.

والتّعدد اللّغوي موجود في تاريخ الإنسانية، وله قيمة خاصة في المجتمعات المختلفة، وقد أكد القرآن الكريم على ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾ (سورة الرّوم الآية 22)

وهذا ما يقودنا للحديث عن مفهوم اللّغة وأهدافها:

1.2 **تعريف اللّغة:** عرف ابن الجني اللّغة على أنّها: " أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم" (ابن حني، 1986م)[4]،

كما تعرّف بأنّها: " نظام صوتي يمتلك سياقًا اجتماعيًا وثقافيًا، له دلالاته ورموزه، وهو قابل للنمو والتّطور"[5] (خالد بن حامد الحازمي، 2003م).

والواضح من خلال التّعريفين، أن مفهوم اللّغة ينحصر في الصّوت الذّي يحمل دلالة، تعارف عليها مجموعة من الأفراد واتفقوا حول وجودها وتداولها. ويرى الرّاجي أنّ كلمة "لغة" لم تكن تعني عند العرب القدامى ما تدل عليه اليوم، لأنّهم: "كانوا يقصدون من استعمالهم لكلمة (لغة) (اللّهجة)"[6] (الرّاجي الهاشمي، 1976م)، وحتى القرآن الكريم نفسه حسبه، "لم يستعمل هذه اللّفظة قط بالمعنى المعروف المتداول عندنا الآن، وإن كان قد استعمل مادة (ل غ و) تارة بمعنى السّاقط من الكلام الذّي لا طائل منه (...) وتارة بمعنى القول الباطل" [7] (الرّاجي الهاشمي، 1976م).

ويرى الازهري أنّ: "اللّغة من الأسماء النّاقصة، وأصلها لغوة من لغا إذا تكلم، واللّغا تعني السّقط وما لا يعتد به من كلام وغيره ولا يحصل منه على فائدة ولا على نفع (...) وما كان من الكلام غير معقود عليه"[8] (ابن منظور، 1999م).

ويعرفها الشّريف الجرجاني في كتابه التّعريفات، بأنّها: " ما يعبر به قوم عن أغراضهم"[9] (الجرجاني، د ت). فاللّغة حسبه ليست الأصوات فقط، بل الوسائل التّي يعبر بها الفرد في أي مجتمع عنما يريده، سواء كان صوتيّا أم غير صوتي.

وهذا الطّرح اختلف فيه فردينان دي سوسير (Ferdinand de Saussure)، فاللّغة عنده «نظام من الإشارات جوهره الوحيد الرّبط بين المعاني والصّور الصّوتية (...)، واللّغة نظام من الإشارات التّي تعبر عن الأفكار".[10] (دي سوسير، 1985). بمعنى أن اللّغة عند دي سوسير ليس مرادفا للسان (هذا عكس ما قاله الجوهري)، إلا أن اللّغة باعتبارها نظاما من القواعد والإشارات الصّوتية هي التّي تضفي الوحدة على اللّسان.

وقد تحدث دي سوسير عن الاختلاف الموجود بين اللّغة والكلام، فيقول "إن اللّغة والكلام

يرتبطان ببعضهما البعض ارتباطا وثيقا، ويعتمد أحدهما على الآخر، فاللّغة ضرورة إذا أريد للكلام أن يحقق الغاية المتوخاة منه، ثم إن الكلام ضرورة لتثبيت أركان اللّغة (...) فاللّغة لا تستقر في الدّماغ إلا بعد عدد لا يحصى من الخبرات، وأخيرا يكون الكلام هو السّبب في تطور اللّغة (...) فاللّغة والكلام يعتمد أحدهما على الآخر، مع أن اللّغة هي أداة الكلام وحصيلته، ولكن اعتماد أحدهما على الآخر لا يمنع من كونهما شيئين متميزين تماما"[11] (دي سوسير، 1985).

ويضيف السّعيد شنوقة في نفس السّياق عندما يشير إلى الاختلاف بين اللّغة والكلام: "اللّغة أمر ضروري ليكون الكلام ويتحقق التّواصل، ويعد الكلام أيضا ضروريا حتى تقوم اللّغة وتتجسد ماديا والكلام يطور اللّغة لأن دخول المفردات والأساليب إلى اللّغة يتم بعد أن تجرب في الكلام"[12] (شنوقة، 2008).

2.2 أهداف اللّغة: للغة أهداف سامية، فهي "وسيلة التّفاهم والتّخاطب والتّعبير عما تكنه النّفس البشرية، وما يحمله الإنسان من عواطف ومشاعر تجاه الآخرين وتجاه الأشياء"[13] (خالدّ بن حامد الحازمي، 2003م)، فهي مستودع الانتاج الرّوحي لدى الشّعوب، وتمثل حسب مارتن هيدغر (Martin Heidegger) "منزل الكينونة"[14] (هيدغر، 2012).

ويمكن اعتبارها: "رمزا هاما للهوية والانتماء إلى مجموعة معينة"[15] (ترادجل، 2017)، فالهوية: " تترسخ برموز لغوية، والأفراد حين ينورون هوياتهم إنّما ينجذبون إلى المعطيات الثّقافية الموجودة في الشّبكة الاجتماعية المباشرة لهم، وتلك الموجودة في المجتمع شكلا"[16] (هارلمبس وهولبورن، 2010م)، كما أنّها: "تؤسس الهوية"[17] (جوزيف، 2017)، وتعمل على "تعزيز الشّعور بالانتماء إلى الجماعة"[18] (برهومة، 2002).

وأن "اللّغة هي التّي تمثل النّاطق الرّسمي بلسان الهوية"[19] (بركة، 2013)، وبدونها يصبح الوجود بلا معنى لأن المعنى يأتي متضمنا في ألفاظها. لهذا السّبب اعتبر جون جوزيف (John Joseph)، و "أنّ الهوية مسألة لغوية في جذورها (...)، وظاهرة الهوية في عمومها يمكن أن تفهم باعتبارها ظاهرة لغوية"[20] (جوزيف، 2017).

ويمكن القول أنّ اللّغة معادل أساسي في بناء المجتمعات، ولها روابط هامة في بعض العلاقات كالهوية والتّاريخ والثّقافة... وهي" وسيلة إنسانية لتوصيل الأفكار والانفعالات والرّغبات عن طريق نظام من الرّموز التّي تصدر بطريقة إرادية"[21](إبراهيم السّيد، 1998م).

3. أسباب التّعدد اللّغوي: عرف المجتمع الجزائري التّعدد اللّغوي، أو كما يسميه البعض الازدواجية اللّغوية أو التّداخل اللّغوي منذ آلاف السّنين، في فترات متباينة، يحكمها التّأثر بالهجرة السّكانية والاحتكاك بالشّعوب المختلفة، وقد تختلف أسباب الهجرة عبر أزمنة متنوعة، منها الاجتماعية سببها الفقر والجوع

وتـردي الأوضـاع المعيشـية، ومنهـا السّياسـية يحكمهـا الهـروب مـن الحـروب والتّسـلط الاستعماري، وهـو الأكثر تـأثيرا، حيث نلاحظ أن البلـدان المسـتعمرة في العـالم تـتكلم بلغـة مستعمرها وخاصـة في البلـدان الإفريقيـة، التّـي عرف المستعمر فيها كيف يجعل من لغته وسيلة لإحكام سيطرته، ومنها اقتصادي يمثله البحث على التّبادل التّجاري.

4.مفهوم الاندماج الثّقافي: يكتسي موضوع الاندماج الثّقافي أهمّيـة كبيرة في تاريخ المجتمع الجزائري، لما يميز المنطقة من خصوصية، نظرا للتعدد الثّقافي السّائد، وهذا يلزمنا كباحثين تشـجيع اسـتمرار مشـاركة كافـة الثّقافـات والمجموعات باختلاف خلفياتها داخل المجتمع، وتمكينها لتحقيق فوائد التّنوع.

1.3 تعريف الاندماج: يشكل الاندماج جزءا مهما من الجانب الأمني الاجتماعي والانساني، وذلك في ضرورة خلق توازن فعلى بين الخصوصية اللّغوية في المجتمع الواحد، من أجل بناء فعل التّعايش بين المواطنين في المجتمع المتعدد اللّغات والمشترك في الثّقافة.

بمعنـى آخـر، الانـدماج يعطـي القـدرة للمجتمعات على إعادة إنتاج خصوصياتها في ظل التّعدد اللّغوي في إطار الشّروط المقبولة لتطورها. والتّي تؤثر في بناء هوية المجتمعات وثقافاتها، في ظـل مجتمـع تعـددي، دون الإخـلال بالتّوازنـات للمـواطنين داخـل الدّولـة. ولـذلك لا يتحقـق الاندماج في المجتمع المتعدد اللّغات، دون مراعاة الخصوصية الثّقافية على اختلافها وتنوعها، مع احترام دواعي حاجة الأفراد للتعبير عن ذاتهم. ولا يكون ذلك إلا باحترام خصوصية التّنوع الثّقافي وتجسيده عمليا وواقعيا.

2.3 مفهوم الثّقافة:

1.2.3 لغة: الثّقافة في اللّغة من جذر (ث ق ف)، " ثَقُفَ يَثقُف، ثَقافةً، فهو ثَقِف؛ • ثقُف الشّخصُ: صار حاذقًا فطنًا "انكبَّ على المطالعة حتى ثَقُف"؛ ثَقِفَ يَثقَف، ثَقَفًا، فهو ثَقِف، والمفعول مَثْقوف (للمتعدِّي)؛ • ثقِف الشّخصُ: صار حاذقًا فَطِنًا ثَقِف العامل؛ • ثقِف الشّيءَ: ظفِر به أو وجده وتمكّن منه ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾؛ • ثقِف الحديثَ: حذَقه وفطِنه، فهِمه بسرعة ثقِف العلمَ/ الصّناعةَ"[22] . (أحمد مختار عبد الحميد عمر، 2008م).

والثّقافـة مصـطلح شـاع اسـتعماله في عـدّة ميـادين في وقتنـا هـذا، "فيقـال: فـلان مثقـف، وفلان غير مثقف، وفلان ثقافته واسعة، وفلان ثقافته ضحلة، ويقال: الثّقافة الغربية، والثّقافة الإسلامية، والثّقافة الفرنسية"[23](عمر سليمان الأشقر، 1994م).

نلاحظ من خلال هذه التّعاريف اللّغوية عدم استقرار المفهوم على معنى واحد، وقد اختلف من باحث إلى آخر حسب الاستعمال الاصطلاحي.

2.2.3 اصطلاحا: يعد مصطلح الثّقافة من بين المصطلحات الأكثر تعقيدا من حيث المفهوم، حيث لم يتوصل العلماء العرب إلى تحديد مفهوم

شامل ومحدد، فيستندون إلى المقابل الأجنبي culture للإشارة إليه.

ونميل إلى التّعريف الذّي أشار إليه الخطيب في تقديمه للثقافة في قوله: " الثّقافة - في حقيقتها- هي الصّورة الحية للأمة؛ فهي التّي تحدد ملامح شخصيتها وقوام وجودها، وهي التّي تضبط سيرها في الحياة، وتحدد اتجاهها فيها. أنّها عقيدتها التّي تؤمن بها، ومبادئها التّي تحرص عليها، ونظمها التّي تعمل على التّزامها، وتراثها الذّي تخشى عليه الضّياع والاندثار، وفكرها الذّي تود له الذّيوع والانتشار...؛ فإذا اهتزت هذه الصّورة، أو اضطربت ملامحها، أو طمسها الرّكام المتكاثف فوقها؛ لم يكن للأمة - بسبب ذلك- شخصية تميزها، أو سمات تنفرد بها؛ بل تصبح تبعًا لغيرها، حتى تنتهي إلى الاضمحلال، وتؤول إلى الزّوال، وتلك هي الكارثة التّي تخشى كل أمة حية أن تحل بها، فتمحق وجودها، وتطمس حياتها"[24] (عمر عودة الخطيب، 2004 م).

وحين نربط الثّقافة بالأمة، يقرّب لنا ذلك مفهوم الثّقافة، التّي يقصد بها ها هنا، "تراث تلك الأمّة الحضاري والفكري في جميع جوانبه النّظرية والعملية الذّي تمتاز به الأمّة، وهذا التّراث الذّي يشكل ثقافة الأمّة متداخل مترابط يشكل إطارًا ومحيطًا يحكم الأفراد والأسر والمجتمع في كل أمّة"[25] (عمر سليمان الأشقر، 1994م.)

4.التّعدد اللّغوي والاندماج الثّقافي:

عند الحديث عن التّعدد اللّغوي في الجزائر، يستوقفنا ذلك للحديث عن أهمّ اللّغات المتداولة والمنتشرة الاستعمال، وقد يقع الاتفاق على ثلاث لغات: (الفرنسية، العربيّة، الامازيغية).

أولها: اللّغة الفرنسية التّي ورثناها عن استعمار عمّر قرابة قرن ونصف، أو بالأحرى فرضت على المجتمع الجزائري، من خلال السّياسة الاستعمارية الهادفة إلى طمس الهوية وترسيخ اللّغة الفرنسية، ومحاربة اللّغة العربيّة التّي تمثل لدى المستعمر الانتماء الدّيني، فطبقت سياستها بـ: "هدم المساجد وبناء الكنائس، فرض اللّغة الفرنسية وغيرها من الأعمال التّي تهدف إلى طمس هوية هذا الشّعب، وامتداد هذا الغزو الثّقافي إلى غاية ما بعد الاستقلال، حيث واصل ذلك عبر إرسال معلمين أجانب لإعادة بناء الوضع الدّاخلي وكان الهدف من ذلك متابعة الاستعمار لكن ثقافيا، فبالرّغم من امتلاك وتداخل الثّقافتين و اللّغتين العربيّة و الفرنسية وتصارعهما قد نشأت وضعية بين عامة الشّعب وامتدت إلى غاية اليوم"[26](المجلس الأعلى للغة العربيّة، 2014م). هذه اللّغة تحمل ثقافة مختلفة، وتعبر عن أسلوب حياة خاص. والإشكال يكون في: " جعل الفرد في عالمين متناقضين، حيث يستخدم لغة الأم ولغة المستعمر في وقت واحد ولغات أخرى، وهو ما يؤدي إلى هشاشة التّواصل اللّغوي، كما أنّه نوع من الاستعمار الثّقافي الذّهني، وهو ما ينتج لنا جيلا لا يتقن أي لغة"[27] (المجلس الأعلى للغة العربيّة، 2014م).

هذه الثّنائية اللّغوية Bilingualism، بين اللّغة العربيّة واللّغة الفرنسية، تجعلنا نقف أمام

ثقافتين مختلفتين، لأن لكل لغة مميزات ثقافية تجعلها تختلف عن الأخرى، لما لها من دور في نقل القيم والثّقافات، وأول صدام يقع بين اللّغتين، يكون في الجانب الدّيني، لأن اللّغة العربيّة تمثل الدّين الإسلامي، والفرنسيون ينظرون إليه على أنّه ثقافة مجتمع، لأن ديانتهم مختلفة، وعندما ننقل المصطلحات من لغة إلى أخرى مختلفة، فإننا ننقل ما تحمله من ثقافة، ومثال ذلك نقلنا لمصطلح "الزّكاة" إلى اللّغة الفرنسية نلاحظ عدم وجود مقابل لغوى يحمل المفهوم ويدل عليه، وقد حافظ على الجانب الصّوتي باستبدال الحروف العربيّة باللاتينيّة Zakat، لكن يبقى حاملا لثقافة تدل على مجتمع ديني خاص ومختلف، والأمر نفسه إذا نقلنا مصطلح فرنسي إلى اللّغة الفرنسية في قولنا مثلا: Paris الذّي يعني مدينة الجن والملائكة وهي ترجمة لثقافة فرنسية أيضا، ونقلها للغة العربيّة يجعلها حاملة لثقافتها ولا يمكن المساس بها أو تغييرها.

ويطول الحديث في هذا الموضوع، إذا قمنا بعملية استنطاق للمصطلحات الخاصة في التّراث الجزائري، فإننا نلاحظ أن بعضها تقبلته الجماعة وشاع بينها وأصبح متداولا بين أفرادها، هذا ما يجعلنا نجزم بأن اللّغة الفرنسية وما تحمله من ثقافة، قد أثرت في الثّقافة الجزائرية، ومن أسباب ذلك طول الفترة التّي تعايشت فيها اللّغتان، حتى أضحت اللّغة الفرنسية في المجتمع الجزائري خاصة لغة المثقفين، فمن يتحدث بها يعتبر عند العامة، إنسان مثقف، وبالتّالي أصبحت جزءا من ثقافة هذا المجتمع.

وقد نجد الكثير من المصطلحات التّراثية الغنية في جانبها الثّقافي، فرغم انتقالها بين اللّغات إلا أنّها بقيت محافظة على هذه الحمولة، وهذا المشهد الثّقافي المميز، ومثال ذلك مصطلح "التّويزة" في التّراث الجزائري، ومصطلح "الوعدة" وغيرها من المصطلحات التّي تعد لصيقة بالمجتمع الجزائري.

وثانيا: عند الحديث عن لغة السّكان الأصليين في المجتمع الجزائري، والتّي تنقسم إلى من يستعمل اللّغة العربيّة بلهجاتها المختلفة، ومن يستعمل اللّغة الأمازيغية أيضا بلهجاتها المختلفة، لكن ذلك لا يطرح إشكالا حسب اعتقادنا، بسبب التّعايش القائم بين اللّغتين.

وهذا ما يجعلنا نقر بتغير قاعدة: أنّ اللّغة تحمل الثّقافة إلى الاتجاه معاكس الذّي تصبح فيه الثّقافة حاملة للغة، لأن المجموعة الاجتماعية تشترك في الجانب الثّقافي- رغم اختلاف اللّغة المستعملة- ، الذّي يعبر عن سلوكاتهم المشتركة، فهي: "صورة السّلوك الإنساني التّي تنطوي على الاتصال الرّمزي من خلال نسق النّماذج المتفق عليها ثقافيا"[28] (محمد عاطف بحث، 1989م)، المتمثل في العادات والتّقاليد والتّراث والعرف، والدّين...

إن التّداخل اللّغوي بين العربيّة والأمازيغية في الجزائر، هو في الحقيقة تعايش لغوي، الذّي يؤدي إلى الثّراء الثّقافي، فكلاهمّا حامل لثقافة مجتمع واحد، وهنا تصدق مقولة أن الجزائر أمازيغية عربها

الإسلام، وهذا يؤكد أن اللّغة العربيّة وجدت في الجزائر لأسباب دينية، ولو كان عكس ذلك لوجدنا ثقافة المشرق حاضرة في المجتمع الجزائري من خلال العادات والتّقاليد والعرف...

وهذا الكلام لا يقصي التّأثير والتّأثر الواقع في ثقافتنا، بسبب مرور عدة حضارات على المنطقة، والذّي يتجسد في بعض أشكال التّراث المادي كالعمارة واللّباس، وحتى استعمال بعض المصطلحات اللّغوية ذات أصول أجنبية.

5. خاتمة: يعتبر التّعدد اللّغوي في الجزائر، من الحالات الإيجابيّة في الاثراء الثّقافي وتنوعه، وذلك يجسد عن طريق تدبير لغوي راق يأخذ على عاتقه تطوير اللّغات الوطنية في المقام الأول وتشجيع تعلم اللّغات الأجنبية.

أما عن إشكالية الاندماج الثّقافي في المجتمع الجزائري، تتمثل في اختلاف اللّغة الفرنسية من حيث أنّها تحمل ثقافة مختلفة، وسلوكا مختلفا، ومحيطا معرفيّا خاضعا لقوانين اجتماعية مختلفة. لا يمكنها أن تندمج في مجتمع يختلف في مكونات هويّاتية جوهريّة كاللّغة والدّين والعقيدة والأفكار والنّظريات العقلية وهذا لا يمنع من وجود بعض المظاهر الثّقافية الغربية لاعتبارات أهمّها القبول ولانصهار في ثقافة الأم.

بالمقابل لا يطرح ذلك إشكالا في اللّغات الرّسمية للمجتمع نفسه، التّي جمعتها الهوية الواحدة، وقانون ثقافي واجتماعي وسياسي واحد، لأن التّعدد اللّغوي هنا، يدخل ضمن التّعدد الثّقافي، وتصبح الثّقافة حاملة للغة وليس العكس.

وليتحقق النّجاح في الاندماج الثّقافي للجماعات داخل الوطن المتعددة اللّغات، يتوجب خلق هوية جامعة، والتّي تفرض علينا جذب الأقليات الثّقافية - دون النّظر في اختلاف استعمالها اللّغوي وانتمائها الدّيني- ، والتّي تعاني الحرمان والظّلم والتّهميش والاقصاء الاجتماعي. هذا الذّي يعمل وبمرور الزّمن على توليد الشّعور بالانسجام أو التّطابق النّفسي بين الثّقافات السّائدة في المجتمع.

6. قائمة المراجع:

- ❖- محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللّغة المجالات والاتجاهات، دار قباء الحديثة للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط4، 2007م.
- ❖- صالح بلعيد، في الأمن اللّغوي، دار هومة، الجزائر، (د.ط)، 2010م.
- ❖- المجلس الأعلى للغة العربيّة، التّعدد اللّساني واللّغة الجامعة، الجزائر، د.ط، 2014م.
- ❖- ابن الجني، الخصائص، تح: محمد على النّجار، ج 1، دار الكتب المصرية، 1986م.
- ❖- خالدّ بن حامد الحازمي، الآثار التّربوية لدراسة اللّغة العربيّة، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 121، 1424هـ.
- ❖- التّهامي الرّاجي الهاشمي، توطئة لدراسة علم اللّغة: التّعاريف، منشورات دار الشّؤون الثّقافية العامة، الطّبعة الأولى، بغداد – العراق، 1976.
- ❖- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصّادق العبري،

الجزء الثّاني عشر، دار إحياء التّراث العربي، الطّبعة 3، بيروت – لبنان، 1999.

❖- علي بن محمد السّيد الشّريف الجرجاني، معجم التّعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوى، منشورات دار الفضيلة، د ت.

❖- فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، مراجعة مالك يوسف المطلبي، منشورات دار الأفاق العربيّة، الطّبعة الأولى، بغداد – العراق، 1985.

❖- السّعيد شنوقة، مدخل إلى المدارس اللّسانية، منشورات المكتبة الأزهرية للتراث، الطّبعة الأولى، القاهرة – مصر، 2008.

❖- مارتن هيدغر، الكينونة والزّمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل مصدق، منشورات دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت – لبنان، 2012.

❖- بيتر ترادجل، السّوسيوليسانيات: مدخل الى دراسة اللّغة في علاقتها بالمجتمع، ترجمة محمد كرم الدّكالي، منشورات مطبعة أفريقيا الشّرق، الطّبعة الأولى، الدّار البيضاء- المغرب، 2017.

❖- جون جوزيف، اللّغة والهوية: قومية – إثنية – دينية، ترجمة عبد النّور خراقي، منشورات عالم المعرفة، عدد، 342 الكويت، 2017.

❖- عيسى برهومة، اللّغة والجنس: حفريات في الذّكورة الأنوثة، منشورات دار الشّروق، الطّبعة الأولى، عمان – الأردن، 2002.

❖- بسام بركة، التّرجمة إلى العربيّة: دورها في تعزيز الثّقافة وبناء الهوية، مقال ضمن كتاب اللّغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات التّعليم والتّرجمة والمصطلح، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، الطّبعة الأولى، الدّوحة – قطر، 2013.

❖- أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللّغة العربيّة المعاصرة، عالم الكتب، المجلد1، ط1، القاهرة، 2008.

❖- عمر سليمان الأشقر، نحو ثقافة إسلامية أصيلة، دار النّفائس للنشر والتّوزيع، ط4، عمان – الأردن، 1994م.

❖- عمر عودة الخطيب، لمحات في الثّقافة الاسلامية، مؤسسة الرّسالة، ط15، بيروت، 2004 م.

❖- المجلس الأعلى للغة العربيّة: التّعدد اللّساني واللّغة الجامعة، الجزائر، د.ط، 2014م.

❖- محمد عاطف بحث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الإسكندرية، 1989م.

❖- إبراهيم السّيد (صبرة)، علم اللّغة الاجتماعية مفهومه وقضاياه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998م.

8. هوامش:

(1) محمود فهمي حجازي، مدخل إلى علم اللّغة المجالات والاتجاهات، دار قباء الحديثة للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط4، 2007م، ص:18.

(2) صالح بلعيد، في الأمن اللّغوي، دار هومة، الجزائر، (د.ط)، 2010م، ص:224.

(3) المجلس الأعلى للغة العربيّة، التّعدد اللّساني واللّغة الجامعة، الجزائر، د.ط، 2014م، ص: 422

(4) ابن الجني، الخصائص، تح: محمد على النّجار، ج 1، دار الكتب المصرية، 1986م، ص 33

(5) خالدّ بن حامد الحازمي، الآثار التّربوية لدراسة اللّغة العربيّة، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد 121، 1424ه، ص 448.

(6) التّهامي الرّاجي الهاشمي، توطئة لدراسة علم اللّغة: التّعاريف، منشورات دار الشؤون الثّقافية العامة، الطّبعة الأولى، بغداد – العراق، 1976 ، 22

(7) التّهامي الرّاجي الهاشمي، توطئة لدراسة علم اللّغة: التّعاريف، ص 13

(8) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبري، الجزء الثّاني عشر، دار إحياء التّراث العربي، الطّبعة 3، بيروت –لبنان، 1999، ص 299

(9) علي بن محمد السّيد الشريف الجرجاني، معجم التّعريفات، تحقيق ودراسة محمد صديق المنشاوى، منشورات دار الفضيلة، د ت، ص 161

(10) فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، مراجعة مالك يوسف المطلبي، منشورات دار الأفاق العربيّة، الطّبعة الأولى، بغداد – العراق، 1985. ص ص 33 ، 34

(11) فردينان دي سوسير، علم اللّغة العام، المرجع نفسه، ص 37 – 38.

(12) السّعيد شنوقة، مدخل إلى المدارس اللّسانية، منشورات المكتبة الأزهرية للتراث، الطّبعة الأولى، القاهرة – مصر، 2008، ص 54.

(13) خالدّ بن حامد الحازمي، المرجع السّابق، ص449.

(14) مارتن هيدغر، الكينونة والزّمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل مصدق، منشورات دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت – لبنان، 2012، ص 31

(15) بيتر ترادجل، السّوسيوليسانيات: مدخل الى دراسة اللّغة في علاقتها بالمجتمع، ترجمة محمد كرم الدّكالي، منشورات مطبعة أفريقيا الشرق، الطّبعة الأولى، الدّار البيضاء- المغرب، 2017، ص 70.

(16) هارلمبس وهولبورن، سوسيولوجيا الثّقافية والهوية، دار ديوان، ط1، 2010م، ص 15.

(17) جون جوزيف، اللّغة والهوية: قومية – إثنية – دينية، ترجمة عبد النّور خراقي، منشورات عالم المعرفة، عدد، 342 الكويت، 2017، ص 30.

(18) عيسى برهومة، اللّغة والجنس: حفريات في الذّكورة الأنوثة، منشورات دار الشروق، الطّبعة الأولى، عمان – الأردن، 2002، ص 19.

(19) بسام بركة، التّرجمة إلى العربيّة: دورها في تعزيز الثّقافة وبناء الهوية، مقال ضمن كتاب اللّغة والهوية في الوطن العربي: إشكاليات التّعليم والتّرجمة والمصطلح، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، الطّبعة الأولى، الدّوحة – قطر، 2013، ص 82.

(20) جون جوزيف، اللّغة والهوية: قومية – إثنية – دينية، ص ص 31، 32

(21) إبراهيم السّيد (صبرة)، علم اللّغة الاجتماعية مفهومه وقضاياه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1998م، ص 3.

(22) أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللّغة العربيّة المعاصرة، عالم الكتب، المجلد1، ط1، القاهرة، 2008، ص318.

(23) عمر سليمان الأشقر، نحو ثقافة إسلامية أصيلة، دار النّفائس للنشر والتّوزيع، ط4، عمان – الأردن، 1994م، ص16.

(24) عمر عودة الخطيب، لمحات في الثّقافة الاسلامية، مؤسسة الرّسالة، ط15، بيروت، 2004 م، ص13.

(25) عمر سليمان الأشقر، نحو ثقافة إسلامية أصيلة، ص21.

(26) المجلس الأعلى للغة العربيّة: التّعدد اللّساني واللّغة الجامعة، الجزائر، د. ط، 2014م، ص427.

(27) المجلس الأعلى للغة العربيّة، التّعدد اللّساني واللّغة الجامعة، ص426.

(28) محمد عاطف بحث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الإسكندرية، 1989م، ص 265.

الأبْعادُ البَلاغِيّة والصَّرْفِيّة
فِي اللّهَجاتِ الجَزائِرِيّة – اللّهْجة السّوفِيّة أنْمُوذَجًا –

Rhetorical and Morphological Dimensions in Algerian Dialects
- The Dialect of Oued Souf is a Model -

خالدّ ضو *

تاريخ الاستلام: 03/ 04/ 2021 / تاريخ القبـــول: 2021/04/26

ملخّص: يدرسُ هذا البحثُ الصّورَ البلاغيّة في اللهجات الجزائريّة، ويُركزُ في تمثيله على لهجة وادي سوف ويهدفُ البحثُ إلى إبراز أهميّة النّظرة الأصوليّة للغات واللهجات في فهم المباني وإدراك المعاني، ويهدفُ أيضا إلى التّعريف باللهجة السّوفيّة وبيان أصولها، وتأصيل بعض الأسس البلاغيّة والصرفيّة فيها، ومن أهم النّتائج التّي توصل إليها البحث أنّ اللهجة السّوفيّة من أفصح اللهجات الجزائريّة، لما فيها من استعمالات المجاز والبلاغة كما أنّها تتميز عن بقيّة اللهجات باستعمال التّأنيث في ضمائر جمع المؤنث، واستعمال هاء الكنايّة في المفرد المذكر الغائب.

كلمات مفتاحيّة: الأبعاد البلاغيّة؛ الصرف الصحيح؛ اللهجة السّوفيّة؛ الأضداد.

Abstract: This research studies the rhetorical cases in the Algerian dialects, and focuses on its examples on the dialect of Oued Souf. And the research aims to highlight the importance of the fundamentalist view of languages and dialects in understanding words and perception of meanings. And it also aims to introduce the Sufi dialect and its origins, and rooting some of the rhetorical and morphological foundations in it, and among the most important results the research found that the Souf dialect is one of the most eloquent Algerian dialects; because of its uses of metaphor and rhetoric. In addition, it is distinguished from other dialects through its use of femininity in the plural pronouns of the feminine, and its use of the absent person pronoun in masculine singular.

Keywords: rhetorical dimensions; correct morphology; dialect of Oued Souf; opposites.

* جامعة الجزائر - 1- بن يوسف بن خدة (الجزائر) -
k.dou@univ-alger.dz (المؤلف المرسل)

1. مقدمة:

1- 1. تمهيد: الحمد لله ربّ العالمين، حتى يبلغَ الحمد منتهاه، والصّلاة والسّلام على النّبيّ الأمين، محمّدٍ بن عبد الله، عليه أفضل الصّلاة وأزكى التّسليم، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد: فإنّ الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان لعمارة مُلكه، وقد انتشر النّاس من أقصى الأرض إلى أقصاها، ومن أدناها إلى أدناها، وبالنّظر في أساليب الحياة المختلفة واللغات واللهجات المختلفة تُدرك أنها آيّة من آيات الله في خلقه، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [الرّوم:22]، وقد تختلف الالسّنة من قطر إلى قطر، وأحيانا تختلف في القطر الواحد بعض الألفاظ أو الأساليب الكلاميّة، لكنها في الغالب تكون راجعة إلى أصل لغوي واحد.

يتميّزُ المجتمع الجزائري بكثرة لهجاته واختلافها اختلافا نسبيّا، والاختلاف في اللهجة لا يُشترط فيه اختلاف أصولها وألفاظها، فهناك اختلافات أسلوبيّة، وأخرى نُطقيّة، وهكذا، وهذا الاختلاف يجعلها تتفاوت في فصاحتها وقربها من اللغة العربيّة الأم التّي تعدّ اللغة الرّسميّة للدولة على الرّغم من الاختلافات الأصوليّة لسكانها، وذلك منذ دخل الفتح الإسلامي إلى البلاد لانّ العربيّة لغة الإسلام والقرآن، ولعل من أهم العوامل التّي أسهمت في اختلاف اللهجات وكثرتها في الجزائر بالإضافة إلى اختلاف أصول السّكان هو تداول الحضارات عليها، وقد جاء هذا البحث ليدرس جانبًا من جوانب لهجات الجزائر، ويُسلط الضوء على لهجة منها وهي لهجة منطقة سوف، ويُبيّنُ الأبعاد البلاغيّة التّي فيها، ومكامن الصرّف الصحيحة عند النّاطقين بها.

1- 2. أهميّة الموضوع: تتجلى أهميّة هذا الموضوع في عدة نقاط يُذكَرُ منها:

- تعلّقه بدراسة الأصول البنائيّة للهجة من اللهجات الجزائريّة.

- اشتماله على بيان بعض المظاهر البلاغيّة في اللهجة السّوفيّة.

- ربطه بين الأسلوبيّة واللسانيّة في فهم اللسان السّوفي الجزائري.

- لمسُهُ لفنّين مميزين في اللهجة السّوفيّة الأصيلة؛ فن الأضداد وفن الكنايّة.

1- 3. إشكاليّة البحث: تنطلق هذه الدّراسة من الإشكال الآتي:

-ما الأبعاد البلاغيّة الدّالة على الأصول العربيّة الفصيحة للّهجة السّوفيّة؟

وينـدرجُ ضمن هذه الإشكاليّة السّؤالان الفرعيان الآتيان:

-ما اللهجة السّوفيّة وما أصولها؟

-ما أهم الصور البلاغيّة في اللهجة السّوفيّة؟

1- 4. **أهداف الدّراسة:** تهدفُ هذه الدّراسة إلى الآتي:

- بيان أقرب اللهجات الجزائريّة إلى الفصحى وتعليل ذلك.

- التّعريف باللهجة السّوفيّة وبيان أصولها.

- تأصيل بعض الأسس البلاغيّة والصرفيّة في اللهجة السّوفيّة.

- بيان علاقة الامتداديْن التّاريخي والاجتماعي بالأصول اللغويّة.

- إبراز أهميّة النّظرة الأصوليّة في فهم المباني وإدراك المعاني.

1- 5. **خطة الدّراسة:** للإجابة على الإشكاليّة والتّساؤلات المطروحة، ولتحقيق أهداف البحث قُسّمتْ هذه الدّراسة إلى ثلاثة عناصر تتقدمُها مُقدّمةٌ، وتليها خاتمة، وتفصيلها كالآتي:

1. مقدمة: وفيها أهميّة الموضوع وإشكاليته وأهدافه ومنهج دراسته وخطة تقسيمه.

2. التّعريف باللهجة السّوفيّة.

2- 1. تعريف اللهجة.

2- 2. اللهجة السّوفيّة وتقييمها.

3. البلاغة والمجاز في اللهجة السّوفيّة.

3- 1. بلاغة استعمال ضد في اللغة ودوافعها.

3- 2. نماذج من استعمال الضدّ في اللهجة السّوفيّة.

4. الصرف الصحيح في اللهجة السّوفيّة وبعض نماذجه.

4- 1. استعمال التّأنيث في ضمائر جمع المؤنث (النّموذج الأول).

4- 2. استعمال هاء الكنايّة في المفرد الغائب (النّموذج الثاني).

5. الخاتمة: وفيها أهمّ النّتائج التّي توصّلتْ إليها الدّراسةُ، مع بعض التّوصيات.

6. قائمة المصادر والمراجع: وتحتوي على الكتب والمذكرات التّي تمّ الرّجوع إليها والاعتماد عليها في إعداد هذا البحث.

1- 6. **منهج الدّراسة:** اُنتُهِجَ في معالجة هذا المقال عدّة مناهج، وذلك كالآتي:

- المنهج التّاريخي: وذلك في بيان الأصول التّاريخيّة والاجتماعيّة للّهجة السّوفيّة

- المنهج الوصفي: وذلك في تعريف الأضداد والكنايّة ووصف صورهما في اللهجة المدروسة؛

- المنهج التّحليلي: وذلك في تحليل بعض الألفاظ والتّراكيب في اللهجة السّوفيّة؛

- المنهج المقارن: وذلك في مقارنة بعض الاستعمالات اللفظيّة بين اللهجة واللغة العربيّة.

2- اللهجات الجزائريّة؛ اختلافها وتقييمها:

يأتي في هذا العنصر التّعريف باللهجة في المعاجم اللغويّة وتعريفها اصطلاحا، وفيه بيان لأسباب اختلاف اللهجات الجزائريّة على الرّغم

من انتمائها لقطر معيشي واحد، وتقييمها، ثم يأتي تعريف منطقة وادي سوف جغرافيا، وبيان أساس لهجتهم؛

2- 1؛ تعريف اللهجة: قبل الكلام عن اللهجات في الجزائر لابد من تعريف مصطلح اللهجة في المعاجم اللغويّة والاصطلاح العلمي لمفهومها المعاصر

2- 1- 1؛ اللهجة لغةً: هو فصيح اللهجة، وهو لهج بكذا وملهج: مولع به، وألهجته بالشّيء: ضرّبته به، وقد لهج لهجاً، وتقول: له منظر بهج، وأنا به لهج، وقوم ملاهيج بالخنا، قال الكميت:

وفي النّاس أقذاع ملاهيج بالخنا

متى يبلغ الجد الحفيظة يلعبوا

ولهج الفصيل: أخذ في الرّضاع وهو لهوج، وفصال لهجٌ ولهجٌ؛ وألهج القوم فهم ملهجون: لهجت فصالهم؛ ولهوج اللحم وتلهوجه: لم ينعم إنضاجه، ومن المجاز: حديث ملهوج، ورأيٌ ملهوج؛ (الزمخشري، 1998، صفحة 182/2)

اللهجة: طَرَف اللّسان، ويُقالُ: جَرس الكلام، ويُقال: فصيح اللَّهْجَة واللَّهَجة، وهي لغته التّي جُبِلَ عليها فاعتادها ونشأ عليها (الفراهيدي، (د.ت)، صفحة 391/3)، واللَّهْجَةُ: اللّسان، يُقال: هو فَصيحُ اللَّهَجَة؛ (أبو إبراهيم الفارابي، 2003، صفحة 235/1؛ ابن فارس، 1986، صفحة 796/1)

2- 1- 2؛ اللهجة اصطلاحًا: اللهجة عند علماء اللغة القدامى هي اللغة، فقولهم: لغة تميم ولغة هذيل ولغة طي وما ورد في المعاجم إنما يريدون به ما نصطلح عليه اليوم باللهجة، كما يُطلق على اللهجة لفظ اللحن، ومن ذلك قول أحد الاعراب: ليس هذا لحني ولا لحن قومي؛ يقصد لهجتي؛ (الضامن، 1989، صفحة 32)

وقد وردت تعريفات عديدة للهجة تقاربت في اللفظ والمبنى؛ يُذكر منها:

اللهجة في الاصطلاح العلمي الحديث هي مجموعة من الصفات اللغويّة تنتمي إلى بيئة خاصة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة؛ (أنيس، 1992، صفحة 16)

كما عُرّفت اللهجة بأنّها طريقة معينة في الاستعمال اللغوي توجد في بيئة خاصة من بيئات اللغة الواحدة؛ (هلال، 1993، صفحة 33)

ويُمكنُ تعريف اللهجة بأنّها الحقل المعجمي والدّلالي والأسلوبي لمجتمع معين، والذي ينشأ أساسا من اللغة الأصليّة لذلك المجتمع، مع ما يطرأ عليها من تغيير أو تحريف بسبب بيئة قارّة أو حضارة مارّة؛

2- 2؛ اختلاف اللهجات الجزائريّة وتقييمها: تعدُّ الجزائر قارّة في دولة وذلك باتّساع رقعتها وكثرة مناخاتها وتضاريسها، وكثرة أصول شعبها واختلاف عاداتهم وتقاليدهم ولهجاتهم؛

2- 2- 1؛ أسباب اختلاف اللهجات الجزائريّة: بالنّظر إلى تاريخ الجزائر الحضاري نجد أنها تأثرت كثيرا بالأندلسيين، وخاصة

المدن الكبرى الثلاث الجزائر وتلمسان وبجايّة، حيث كانت قبلة للموريسكيين بعد سقوط غرناطة، وتأثر أهل المغرب الأوسط آنذاك بأفكارهم فحتى الأبنيّة القديمة في الجزائر وتلمسان وبجايّة تشبه تلك التّي في الأندلس، كما جلبوا معهم الكثير من العادات حتى صارت اليوم من عاداتنا (رزوق، 1998، صفحة 293)، كما أثروا أيضا في جانب الخط والكتابة، وصار خطهم معتمدًا؛ (ابن خلدون، 2004، صفحة 124/2)

وبناءً على ما ورد في كتب التّاريخ وما حفظته الرّوايات في تأثير الحضارات والهجرات على الجزائر في البناء والعادات والتّقاليد فإنه يُمكننا الجزم بأنّ اللهجة أيضا اكتسبت حقلا واسعا من الألفاظ والتّسميات التّي جاءت مع الهجرات والاستيطانات المذكورة، ويُؤكّدُ ذلك اختلاف اللهجات من منطقة إلى أخرى في البلد الواحد؛

كما مرت على الجزائر أيضا الدّولة العثمانيّة، وسكن الأتراك بالعاصمة، ثم الاستدمار الفرنسي الذي عشش في الجزائر، وخاصة في العاصمة، لذلك تعدّ لهجة العاصمة من ألحن اللهجات وأبعدها عن الفصحى، وقد يكون السّبب هو الوجود التّركي للعثمانيين في العاصمة بالقرون السّابقة وبعدها الكيان الفرنسي فيها (بن عمر، 2013، صفحة 79)، إذ يُلاحظ استعمالهم للمصطلحات الفرنسيّة في غالب كلامهم حتى في تسميات الأشياء؛

تعدُّ لهجات الشّرق والجنوب الجزائري من أقرب اللهجات إلى العربيّة الفصحى، وذلك لكون أهل هذه المناطق يتريثون في كلامهم، ولا يخلطون العربيّة بالفرنسيّة في كلماتهم؛ (خنافرة، 2016، صفحة 36)

2- 2- 2؛ اللهجة السّوفيّة: السّوفيّة نسبة إلى وادي سوف وهي ولايّة من ولايات الجزائر تقع منطقة سوف في الجنوب الشّرقي من القطر الجزائري وسط العرق الشّرقي للصحراء الجزائريّة، وتبلغ مساحتها حوالي 44؛5 كيلومتر مربع، ويبلغ عدد سكانها نحو 990 ألف نسمة، وهذا قبل التّقسيم الإداري الذي حصل مؤخرا وأخرج جزءًا منها ليكون ولايّة مستقلة ألا وهي ولايّة المغير؛ (موقع ويكيبيديا، ولاية الوادي، حسب إحصائيات 2013م، 2021)

يحدُّ أرض سوف من جهة الشّمال المعبرة عنها بالجوف أو الظهرة: بسكرة والحوش وسيدي محمد بن موسى والفيض والزرائب والميتة وبودخان، ومن جهة الشّرق: نقرين، وأفر كان ونفطة ونفزاوة، ومن جهة الجنوب المعبرة عنها بالقبلة: واحات طرابلس وغدامس وما والاها، ومن جهة الغرب: ورقلة وتماسين وتقرت وما أضيف لها من القرى التّي تمر على طريق بسكرة منها وإليها؛ (العوامر، 2007، صفحة 41/2)

حافظت اللهجة السّوفيّة على الكثير من الأصول العربيّة الصرفيّة والبلاغيّة، ففيها من التّعابير البليغة الكثير كالكنايّة والمجاز،

كما حافظت على الاشتقاق الصحيح في الكثير من القواعد الصرفيّة؛ كما سيأتي في العناصر اللاحقة، ويعود ذلك إلى عدة أسباب يُمكنُ إجمالها في الآتي:

-ابتعادها عن المدن الكبرى التّي تنافست عليها الدّول وكثرت إليها الهجرات؛

-كثرة الشّعراء الشّعبيين فيها الذين حافظوا على أصالة مصطلحاتها وخلدوا أساليب تعبيرهم؛

-كونها بيئة ريفيّة في الغالب، فسلمت من التّأثير الفرنكفوني الذي شاع في المدن؛ (بن عمر، 2013، الصفحات 78- 79).

3- البلاغة والمجاز في اللهجة السّوفيّة:

تتميز اللغة العربيّة بالعديد من الظواهر اللغويّة الجزلة والقويّة ذات الدّلالات الرّصينة، والمعاني العميقة البارزة منها والدّفينة، ومن هذه الظواهر استعمال الأضداد للدلالة على ضدها، وسيأتي في العناصر القادمة بيان دوافع ذلك وبعض الأمثلة عليه من اللغة ومن اللهجة السّوفيّة؛

3- 1؛ بلاغة استعمال ضد في اللغة ودوافعها:

إنّ الأضداد المقصودة في هذا الباب ليس اللفظ الذي له معنيان متضادان ويُمكنُ به التّعبير عن أيّ منهما مثل لفظ الصريم الذي هو بمعنى الليل والنّهار، أو الصارخ بمعنى المغيث والمستغيث، بل المقصود هو ما كانت العرب تستعمله في بعض الحالات؛ حيث تطلق الضدّ في التّعبير وتقصد ضدّه في صورة نوع خاص من المجاز والاستعارة (ضيف، (د.ت)، صفحة 129)، وذلك تفاؤلا ودفعا للتشاؤم والتّطير، وأمثلة ذلك في اللغة العربيّة كثيرة يُذكرُ منها:

▪السّليم: وأطلق على الملدوغ، وقيل له: سليم تفاؤلاً له بالسّلامة (ابن المبرد، 1997، صفحة 133/1؛ ابن الأثير، (د.ت)، صفحة 196/3)، وقال الزجاجي: سمت العرب الملسوع سليما تفاؤلا؛ كأنهما لفظتان لمعنى وكان ينشد قول الشّاعر: (الزجاجي، 1987، صفحة 220)

كأني من تذكر آل ليلى
إذا ما أظلم الليل البهيم
سليم بان عنه أقربوه
وأسلمه المداوي والحميم

▪القافلة: وتُطلق على النّاهضين في ابتداء الأسفار، وقيل لها قافلة تفاؤلاً بأن ييسر الله لها القفول وهو شائع في كلام العرب (ابن الجواليقي، (د.ت)، صفحة 93؛ البغدادي، 1997، صفحة 66/1)، لأن الأصل في القفول الرّجوع من السّفر، وقد قَفَلَ يقفُلُ بالضم، والقافِلَةُ: الرّفقةُ الرّاجعةُ من السّفر؛ (أبو نصر الفارابي، 1987، صفحة 1803/5).

▪المفازة: وتطلق على الفلاة الْمهْلكَة، وسُمّيت مفازة تفاؤلا بالسّلامة والظفر، واشتياقا من التّطير بذكر الهلاك؛ (العكبري، (د.ت)، صفحة 111/2؛ المهلبي، 2003، صفحة 285/5).

3- 2؛ نماذج من استعمال الضدّ في اللهجة السّوفيّة: بعد ذكر مجاز استعمال الضد للتعبير عن ضده في اللغة العربيّة، وضرب أمثلة عليها، يأتي في هذا العنصر بيان نماذج من استعمال الضد في اللهجة السّوفيّة؛

يختلف النّطق في وادي سوف من منطقة إلى أخرى في مخارج الحروف ومكامن الخبر والإنشاء في صياغة التّعبير، ولكن سيتم ذكر نماذج من مجاز استعمال الضدّ فيما أجمع عليه أهل سوف في لهجتهم، وهي كثيرة يُذكرُ منها:

▪**العافيّة:** وتُطلق في اللهجة السّوفيّة على النّار، وحسب ميزان التّأويل الذي ذُكر في العنصر السّابق فإنّ سبب إطلاق أهل سوف العافيّة على النّار هو من باب الدّعاء بأن يعافيهم الله منها، وبأن تقضي وطرهم بالطبخ والدّفء ولا تؤذيهم؛

مصطلح العافيّة لا يُستعمل في اللهجة السّوفيّة لتعريف النّار فقط، بل هو معروف عندهم بمعناه الحقيقي الفصيح، فتحيتهم عند الافتراق ليلا "تصبح على خير وعافيّة"، والعافيّة في هذه التّحيّة لا ريبَ أنها بمعنى الدّعاء أن يعافيه الله من كل سوء، والعافيّة في اللغة اسم وتوضع موضع المصدر، وهي دفاع الله عن العبد، يقال: عافاه الله عافيّة؛ (الرازي، 1999، صفحة 213).

وفي الحديث عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ عام الأول يقول: **«سَلُوا اللَّهَ الْعَفْوَ وَالْعَافِيَّةَ وَالْمُعَافَاةَ، فَإِنَّهُ مَا أُوتِيَ عَبْدٌ بَعْدَ يَقِينٍ خَيْرًا مِنْ مُعَافَاةٍ»** أخرجه النّسائي باب مسألة المعافاة، الحديث رقم: 10651؛ (النسائي، 2001، صفحة 325/9)، وأخرجه الطبراني، الحديث رقم: 579؛ (الطبراني، 1989، صفحة 329/1)، قيل: العفو: محو الذنب، والعافيّة: من الأسقام والبلايا، والمعافاة: أن يعافيك الله من النّاس، ويعافيهم منك؛ (ابن أبي الفتح، 2003، صفحة 120)

▪**البصير:** وتُطلق في اللهجة السّوفيّة على الأعمى، وبناء على دوافع استعمال الضد مجازًا فإنّ أهل سوف يُطلقون البصير على الأعمى لأحد سببين؛ إمّا أملا منهم في الشّفاء لمن كان له أمل في ذلك، أو دفعا منهم للحالة النّفسيّة لمن تنقصه حاسة البصر، كما تجدُر الإشارة أنّ المجتمع السّوفي لا يقول للأعمى بصير في حضوره بل حتى في غيابه إذا ذُكرَ أحد العميان في الحديث وأرادوا وصفه يُقال "فلان البصير"

4- الصرف الصحيح في اللهجة السّوفيّة وبعض نماذجه:

إنّ أغلب ما يضيع من اللغة في اللهجات هو الانضباط الصرفي، وغالبا ما تكون كلمات اللهجة أصولها فصيحة ولكنها لحنَت صرفًا حتى يُتوَهّمَ عدمُ صحتها، وقد حافظت اللهجة السّوفيّة على الضوابط الصرفيّة في غالب الأحيان، خاصة فيما يتعلق بالحروف المتصلة بالفعل، وسيأتي في العناصر القادمة بيان نموذجين من الاستعمالات الصرفيّة الصحيحة في

اللهجة السّوفيّة صحيحتين لغويًا وغاب استعمالهما في أغلب لهجات الجزائر الأخرى؛

4- 1؛ استعمال التّأنيث في ضمائر جمع المؤنث (النّموذج الأول): زال التّأنيث في ضمائر الجمع المتصلة والمنفصلة في أغلب اللهجات، ومنها ما هو في طريق الزوال، لكن اللهجة السّوفيّة في أغلبها مازالتّ تستعمل نون النّسوة (بن عمر، 2013، صفحة 80)، ومازالتّ تستعمل أيضا ضمير التّأنيث المنفصل في الجمع، على خلاف أغلب اللهجات التّي تستعمل الضمير المذكر للتعبير عن الذكور والإناث على السّواء، ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

4- 1- 1؛ الأمثلة على الضمير المتصل:

▪**جمع الإناث المخاطبات:** ويُقال لهنّ في اللهجة السّوفيّة على سبيل المثال: اسمعن، اكتبن، اخرجن ؛؛؛ في الأمر، ويقال لهن في المضارع: يسمعن، يكتبن ؛؛؛ مع التّسهيل في بعض الحروف والإطلاق في بعض الحركات، لكن اختتام الفعل للمؤنث يكون بنون النّسوة كما جاء في الأمثلة، على خلاف أغلب اللهجات التّي تقول للإناث كما تقول للذكور، مثل: اسمعوا، اكتبوا ؛؛؛

▪**جمع الإناث الغائبات:** ويُقال لهنّ في اللهجة السّوفيّة: سمعن؟ كتبن؟ خرجن؟ ؛؛؛ في حالة السّؤال، ويُقال لهن مثل ذلك في الفعل الماضي؛ نحو: سمعن، كتبن ؛؛؛ فالفعل في التّأنيث يُختم بنون النّسوة، أما في اللهجات الأخرى فيُسألُ عنهن كما يُسأل عن الذكور، فيُقال: سمعوا؟ كتبوا؟ ؛؛؛

4- 1- 2؛ الأمثلة على الضمير المنفصل:

▪**جمع الإناث المخاطبات:** ويخاطبن في اللهجة المذكورة بضمير "أنتن" مع التّسهيل في الهمزة والإطلاق في بعض الحركات، ويُقال لهنّ على سبيل المثال في السّؤال: أنتن خارجات؟ لكن الضمير في اللهجة يُنطق بإسكان النّون "انتنْ" لا بتشديدها وصلا ووقفا، على خلاف أغلب اللهجات التّي تقول للإناث كما تقول للذكور: "أنتم"

▪**جمع الإناث الغائبات:** ويُذْكرنَ في اللهجة السّوفيّة بضمير "هنّ"، فيقال على الغائبات مثلا: هن غايبات؟ لكنها أيضا تُنطق بإسكان النّون "هنْ" لا بتشديدها وصلا ووقفا، أما في اللهجات الأخرى فيُسألُ عنهن كما يُسأل عن الذكور، فيُقال: "هم"؛

4- 2؛ استعمال هاء الكنايّة في المفرد الغائب (النّموذج الثاني): لقد غلب عن اللهجات الجزائريّة والعربيّة بصفة عامة إسقاط هاء الكنايّة في المفرد المذكر الغائب وإبداله بواو مديّة نحو: "كتابو" بدل "كتابه"، والغريب أنهم يُثبتون الهاء في المؤنث، فيقولون: "كتابها"، لكن اللهجة السّوفيّة الأصيلة تُثبتُ هاء الكنايّة للمذكر كما تُثبتها للمؤنث، فيُقال: رجله، يديه، عينيه ؛؛؛ وهكذا، بينما يقول غيرهم: يدو، رجلو، عينو أو عيونو ؛؛؛ وهكذا، ويُثبتون الهاء حتى في اتصالها بالفعل، فيقولون مثلا: "كتبهْ هو" بسكون الهاء، بينما يقول غيرهم: "كتبو هو"، كما يُثبت السّوفيون الهاء أيضا في

اتصالها بالحرف، فيقولون مثلا: "اكتبهلّهْ" بالسّكون أيضا أي "اكتبها له"، ويقول غيرهم: "اكتبهالو" ؛؛؛ وهكذا؛

5؛ الخاتمة: بفضل الله وتوفيقه وفتحه تمّ هذا البحث، وفي ختامه يمكنُ عرض جملة من النّتائج، وذكر بعض الاقتراحات، وذلك في الآتي:

5- 1؛ النّتائج:

✓اللَّهْجة واللَّهَجة في اللغة العربيّة لها عدة معان متقاربة، وأكثرُ إطلاقاتها هي اللسان، وقيل: طَرَف اللّسان، ويُقالُ: جَرس الكلام، ومنه قولنا: هو فصيح اللَّهجَة، وهي لغته التّي جُبِلَ عليها فاعتادها ونشأ عليها؛

✓تتعدد لهجات الجزائر وتختلف بسبب طول الحقبة الزمنيّة التّي احتك فيها سكان الجزائر بغيرهم من المستوطنين أو المهاجرين والذين جلبوا معهم أفكارًا وألفاظًا وعاداتٍ صارت جزءا من الثقافة الجزائريّة؛

✓تعدُّ لهجات الشّرق والجنوب الجزائري من أقرب اللهجات إلى العربيّة الفصحى، وذلك لكون أهل هذه المناطق يتريثون في كلامهم، ولا يخلطون العربيّة بالفرنسيّة في كلماتهم؛

✓وادي سوف هي ولايّة من الجنوب الشّرقي للجزائر، لم تصلها أغلب الدّول والهجرات التّي مرت بالجزائر كالرّومانيّة والموريسكيّة والعثمانيّة، وحتى وإن وصلتها لم تعمّر بها، لذلك بقيت لهجتها قريبة من الفصحى؛

✓تستعمل اللهجة السّوفيّة المجاز في التّعبير، ففيها الكنايّة، وفيها استعمال الضد للتعبير عن ضده، وهذا وارد في اللغة العربيّة، وهو ضرب من أضرب البلاغة؛

✓من نماذج استعمال الضد في اللهجة السّوفيّة تسميتهم للنار بـ: "العافيّة"، وذلك في مقام الدّعاء بأن يعافيهم الله منها، وتعبيرهم عن الأعمى بـ: "البصير"؛ وذلك في مقام الرّضا بقدر الله وعدم إشعار الآخر بالنّقص؛

✓أغلب ما يضيع من اللغة في اللهجات هو الانضباط الصرفي، فغالبا ما تكون كلمات اللهجة أصولها فصيحة ولكنها لحنَت صرفًا حتى يُتوَهّمَ عدمُ صحتها، وقد حافظت اللهجة السّوفيّة على أغلب الضوابط الصرفيّة؛

✓حافظت اللهجة السّوفيّة في أغلبها على استعمال ضمير التّأنيث في الجمع المنفصل والمتصل، على خلاف أغلب اللهجات التّي تستعمل الضمير المذكر للتعبير عن الذكور والإناث على السّواء؛

✓حافظت اللهجة السّوفيّة على إثبات هاء الكنايّة في المفرد المذكر الغائب، على خلاف أغلب اللهجات الجزائريّة منها والعربيّة التّي تُبدلُها بواو مديّة؛

5- 2؛ الاقتراحات:

✓دعم الدّراسات التّأصيليّة للهجات، وإنشاء ندوات وملتقيات ومنافسات حولها، لربط الجديد بالتّليد، ودعم أواصر الأصالة والمعاصرة؛

✓الاهتمام بالشّعر الشّعبي ودعم ناظميه، لأنه يشكل مصدرا مهما وحقلا واسعا وقاموسا فكريا للمصطلحات الشّعبيّة في اللهجات المختلفة؛

✓التّشجيع على دراسة اللهجات دراسة ميدانيّة للحفاظ على أصالتّها، وحفظ مصطلحاتها من التّغيرات السّريعة التّي تفشت في المجتمع في عصر التّكنولوجيا؛

6؛ قائمة المراجع:

أولا- الكتب:

إبراهيم أنيس، في اللهجات العربيّة، القاهرة: مكتبة الانجلو مصريّة، الطبعة الثامنة، 1992م؛

إبراهيم محمد السّاسي العوامر، الصّروف في تاريخ الصحراء وسوف، إبراهيم محمد السّاسي العوامر، الأبيار، الجزائر: منشورات ثالة، (د؛ط)، 2007م؛

1- أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم بن الحسين الفارابي (المتوفى: 350هـ)، معجم ديوان الأدب، تحقيق: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنيس، القاهرة: مؤسسة دار الشّعب للصحافة والطباعة، 1424هـ/ 2003م؛

2- أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري البغدادي محب الدّين (المتوفى: 616هـ)، شرح ديوان المتنبي، تحقيق: مصطفى السّقا/إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيروت: دار المعرفة؛

3- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، بيروت: دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م؛

4- أبو زيد عبد الرّحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، ولي الدّين الحضرمي الإشبيلي (المتوفى: 808هـ)، المقدمة، تحقيق: عبد الله محمد الدّرويش، دمشق: دار البلخي، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 2004م؛

5- أبو عبد الرّحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النّسائي (المتوفى: 303هـ)، السّنن الكبرى، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التّركي، بيروت: مؤسسة الرّسالة، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2001م؛

6- أبو عبد الرّحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، دار ومكتبة الهلال؛

7- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرّابعة 1407هـ/ 1987م؛

8- أحمد بن علي بن معقل، أبو العباس، عز الدّين الأزدي المُهَلَّبي (المتوفى: 644هـ)، المآخذ

على شُرّاح ديوان أبي الطَّيب المُتَنَبِّي، تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع، الرّياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدّراسات الإسلاميّة، الطبعة الثانيّة، 1424هـ/ 2003م؛

9- أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرّازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، بيروت: مؤسسة الرّسالة، الطبعة الثانيّة، 1406هـ/ 1986م؛

10- أحمد شوقي عبد السّلام ضيف الشّهير بشوقي ضيف (المتوفى: 1426هـ)، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، دار المعارف؛

11- حاتم صالح الضامن، علم اللغة، الموصل: مطبعة التّعليم العالي، (د؛ط)، 1989م؛

12- زين الدّين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي الرّازي (المتوفى: 666هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشّيخ محمد، بيروت/ صيدا: المكتبة العصريّة/ الدّار النّموذجيّة، الطبعة الخامسة، 1420هـ/ 1999م؛

13- سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشّامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، مسند الشّاميين، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السّلفي، بيروت: مؤسسة الرّسالة، الطبعة الأولى، 1405هـ/ 1984م؛

14- ضياء الدّين بن الأثير، نصر الله بن محمد (المتوفى: 637هـ)، المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنّشر والتّوزيع؛

15- عبد الرّحمن بن إسحاق البغدادي النّهاوندي الزجاجي، أبو القاسم (المتوفى: 337هـ)، الأمالي، تحقيق: عبد السّلام هارون، بيروت: دار الجيل، الطبعة الثانيّة، 1407هـ/ 1987م؛

16- عبد الغفار حامد هلال، اللهجات العربيّة نشأة وتطورا، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثانيّة، 1414هـ/ 1993م؛

17- عبد القادر بن عمر البغدادي (المتوفى: 1093هـ)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح: عبد السّلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الرّابعة، 1418هـ/ 1997م؛

18- محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، أبو عبد الله، شمس الدّين (المتوفى: 709هـ)، المطلع على ألفاظ المقنع، تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السّوادي للتوزيع، الطبعة الأولى، 1423هـ/ 2003م؛

19- محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس (المتوفى: 285هـ)، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، 1417هـ/ 1997م؛

20- محمد رزوق، الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين 16- 17م، (أصل الكتاب رسالة دكتوراه في التّاريخ بكليّة الآداب والعلوم

الإنسانيّة بالرّباط)، إفريقيا الشّرق، الطبعة الثالثة، 1998م؛

21- موهوب بن أحمد بن محمد بن الخضر بن الحسن، أبو منصور ابن الجواليقي (المتوفى: 540هـ)، شرح أدب الكاتب لابن قتيبة، قَدَّمَ له: مصطفى صادق الرّافعي، بيروت: دار الكتاب العربي؛

ثانيا- المذكرات:

22- عبد الرّحمن بن عمر، لغة المسرح الجزائري بين الفصحى والعاميّة، مذكرة ماجستير في الأدب العربي الحديث، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2012- 2013م؛

23- سلمى خنافرة، العربيّة وتحديات اللهجات في الجزائر (بعض لهجات الشّرق الجزائري أنموذجا)، مذكرة ماستر في علوم اللغة العربيّة، قسم اللغة والأدب العربي، كليّة الآداب واللغات، جامعة العربي بن مهيدي، أم البواقي، الجزائر، 2015- 2016م؛

ثالثا- المواقع:

24- موقع ويكيبيديا، ولايّة الوادي، حسب إحصائيات 2013م، آخر تعديل للصفحة: 12 جانفي 2021م، تاريخ الاطلاع: 2 أفريل 2021م؛ الرّابط: https://bit.ly/3sLb8TK؛

إشكاليّة ترجمة الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة العربيّة بعناصرها التّراثية: نماذج من روايّة الجازيّة والدّراويش لعبد الحميد بن هدوقة وترجمتها إلى الفرنسية

The problem of translating the Algerian novel written in Arabic with its popular patrimony: Examples of the novel of Al-Jazia and Al-Darawish by Abdel Hamid Ben Hadouga and its translation into French

عايدة صايم*

رضوان ظاظا**

تاريخ الاستلام: 24 / 09/ 2020/ **تاريخ القبـــول:** 26 / 03/ 2021

الملخص: إن التّراث الشعبي عنصر هام من ثقافة كل مجتمع وهويته، ويعدّ توظيفه في النّص الأدبي طريقة للحفاظ عليه وتخليده، وقد جاءت روايات الجيل الأوّل من كتّاب الرّوايّة الجزائريّة ثريّة بمظاهر التّراث الشعبي من شعر ونثر ومظاهر ماديّة تؤكّد للعالم أن للجزائر هويّة وتاريخا. وبما أن الأدب يُعتبر سجلَّ الشعوب وذاكرتها، فمن خلال التّرجمة ينتقل هذا الأخير بينها ليطّلع كل شعب على ثقافة الآخر وحضارته، ومن هنا تُطرح إشكاليّة نقل مظاهر التّراث في الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللّغة العربيّة إلى اللّغة الفرنسيّة بكل ما تنطوي عليه من دلالات وشحنات ظاهرة ومتضمّنة. وقد حاولنا من خلال هذا المقال استنطاق بعض أهمّ ما جاء في روايّة "الجازيّة والدّراويش" لعبد الحميد بن هدوقة من تراث وترجمتها إلى اللغة الفرنسيّة من قِبل مارسيل بوا.

الكلمات المفتاحيّة: أدب، تراث، النّص المصدر، النّص الهدف، المجتمع الجزائري، التّرجمة، التّغريب.

Abstract: The popular patrimony is an important element of the cultural identity of every society, and its employment in the literary text is a way of preserving and immortalizing it by the Algerian writers who wrote in Arabic. And since literature

* جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد الله، الجزائر، **laida.saim@univ-alger2.dz** (المؤلف المرسل)

** جامعة الجزائر 2- أبو القاسم سعد الله، الجزائر، **zazarad@gmail.com**

is the record of peoples, it moves between them through translation so they can share their culture and civilization. Hence, the problem of transferring patrimony aspects in the Algerian novel written in Arabic to French In this article emerges; we tried to explore some of the most important patrimony aspects contained in the novel of Al-Jazia and Al-Darawish by Abdel Hamid Ben Hadouga and its translation into French by Marcel Bois.

Keywords: literature, patrimony, source text, target text, Algerian society, translation , foreignization.

مقدمة: لقد جاءت الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة بالعربيّة متأخّرة مقارنة مع باقي الأقطار العربية، وذلك مرتبط بأسباب تاريخيّة حيث بقيت الجزائر تحت وطأة الاستعمار الفرنسي مدّة تزيد عن القرن، وتعرّضت الشخصيّة الجزائريّة خلال تلك المدّة إلى محاولات لطمس هويتها. لكنها لم تنجح، فقد كانت الأقلام الجزائريّة حاضرة – وبقوة- منذ بدايّة الخمسينيات، مع أنها كانت تكتب بلغة المستعمر، واستطاعت أن تنتج للجزائر وللعالم أدبا مميّزا توحّدت فيه عناصر جزائريّة بلغة أجنبية. لم ترَ الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة العربيّة النّور إلا بعد سنوات من الاستقلال نهض فيها جيل جديد ليكتب باللغة العربيّة روايّة جزائريّة جديدة أعلن عن ميلادها **عبد الحميد بن هدوقة** بروايّة **ريح الجنوب** سنة 1970، تحمل في طياتها الهويّة الجزائريّة بكل ما تنطوي عليه من تراث شعبي يميّز المجتمع الجزائري بثقافته وعاداته وتقاليده ومعتقداته. ولعل هذا التّعطّش للتشبّث بالهويّة الجزائريّة والرّجوع إليها والتّأكيد عليها هي أكبر العوامل التّي دفعت بكتّاب الرّوايّة الجزائريّة الذين عبّروا باللغة العربيّة إلى توظيف التّراث الشعبي في رواياتهم بشكل قوي. من هنا أمكننا طرح إشكاليّة البحث على النّحو التّالي:

وفق أيّ استراتيجيّة وأي أسلوب يمكن للمترجم أن ينقل مظاهر التّراث الشعبي بمحموليّاتها السّوسيو- ثقافيّة من اللغة العربيّة إلى اللغة الفرنسية؟ هل يركّز المترجم على اللّغة المصدر فيقدّمَ ترجمة حرفيّة يمكن أن تخرج بنص "مشوّهٍ" على مستوى الشكل، أمينٍ من حيث المضمون، أم يتّجه نحو الهدف فيتصرّف في إعادة كتابة النّص وهنا تطرح مسألة أخلاقيّة التّرجمة تجاه الأصل؟

نحاول إذن من خلال هذه الورقة البحثيّة إيجاد أجوبة عن هذه التّساؤلات من خلال تناول مفهوم التّراث الشعبي بالتّعريف وتبيان أهميّة توظيفه في الرّوايّة الجزائرية، ومن ثمة ملاحظة بعض النّماذج من روايّة **الجازيّة والدّراويش**، وهي من أكثر روايات **عبد الحميد بن هدوقة** احتواءً للتراث الشعبي الجزائري، مع ترجمتها إلى اللغة الفرنسيّة من قبل **مارسيل بوا**، وذلك باتّباع منهج وصفي تحليلي يتوافق مع موضوع البحث، ومن أهم ما توصّلنا إليه الأمانة الشديدة التّي اتّصف بها عمل المترجم في نقل التّراث الشعبي على الرّغم من بعض العراقيل.

1.التّراث الشعبي والرّوايّة الجزائريّة:

1.1.**مفهوم التّراث الشعبي وأنواعه:** التّراث بمفهومه البسيط هو إرث مادي أو معنوي خلّفته الأجيال السابقة للأجيال اللاحقة، وهو تركة الأجداد من عادات وتقاليد وأفكار وتجارب يتناقلها النّاس جيلاً بعد جيل. وإذا بحثنا عن معناه **لغةً** فإننا نجد المعاجم العربيّة تتوسّع في تعريف هذا المصطلح، فهو في **كتاب العين** معرّف على النّحو التّالي: "وِرث: الإيراث، الإبقاء للشيء...يورِث، أي يُبقي ميراثا."(الفراهيدي، 1970) وفي **لسان العرب**: "ورِثَ، ورَّثه مالَه ومجدَه، ووَرِثه عنه وِرثًا ووِراثةً ورِثةً...وقال تعالى إخبارا عن زكريا ودعائه إياه: هب لي من لدُنك وليّا يَرِثُني ويَرِثُ مِن آل يعقوب، أي يَبقى من بعدي فيصير له ميراثي...التّراثُ ما يُخَلَّفه الرّجل لوَرَثته، والتّاء فيه بدل من الواو."(ابن منظور، 2003). ونلاحظ أنهما يتفقان في معنييْ الإبقاء والتّناقل من جيل إلى آخر. أمّا إذا نظرنا إلى مفهوم التّراث اصطلاحا فإننا نجد خلافا وتنوعا في تعريفه نظرا لكثرة وتشعب المجالات التّي تدخل في صناعته كعلوم الاجتماع والنّفس واللغة والدّين والآثار والفنون... إلخ. لذلك وجب أن تحتوي كل محاولة لتعريفه على كل تلك العناصر وهو ليس بالأمر الهين، ويعرّفه **عبد النّور جبور** على النّحو التّالي: "التّراث هو ما تراكم خلال الأزمنة من تقاليد وعادات وتجارب وخبرات وعلوم في شعب من الشعوب."(المعجم الأدبي، 1979) ، ويعرّفه **سيد علي إسماعيل** كالآتي: "إن التّراث هو روح الماضي وروح الحاضر وروح المستقبل بالنّسبة للإنسان الذي يحيا وتموت شخصيته وهويته إذا ابتعد عنه، سواء في أقواله أم أفعاله" (اسماعيل، 2007)، كما يعرّفه **إدريس قرقوة** بأنه: "بمعناه الواسع كل ما خلفه السلف للخلف سواء ماديا أو معنويا، وبعبارة أخرى هو كل ما ورثته الأمة وتركته من إنتاج حضاري أو فكري." (قرقوة، 2009)

نستنتج من كل هذه التّعريفات أن التّراث هو كل ما يخلّفه الأجداد من إرث مادّي مثل المنشآت المدنيّة والدّينيّة كالمنازل، والقصور، والمقابر، والمعابد وغيرها، أو لا مادّي مثل العادات والتّقاليد، والطقوس، واللغة والاحتفاليات، والفنون كالرّقص والطبخ وغيرها.

2.1. دوافع توظيف التّراث في النّص الرّوائي وطريقته: يمكن القول عامة أنّ توظيف التّراث الشعبي في الرّوايّة الجزائريّة هدفه الدّعوة إلى التّمسّك بالأصالة وإحياء الأمجاد والحفاظ على ركائز الأمّة. لكن للكاتب أيضا أهداف أخرى مثل الأغراض الجماليّة والتّقنيّة السرديّة عن طريق الإسقاط على شخصيات وأحداث روايته لبناء أساطير جديدة، مثلما كان الحال في روايّة **الجازيّة والدّراويش**، حيث صنع **بن هدوقة** "شخصيّة أسطورية" جديدة متمثّلة في "الجازية"، أضفت على النّص نوعا من الغموض والسحر حولها. ولهذه الدّوافع عدّة جوانب أهمّها الجانب النّفسي، والسياسي، والفنّي، فالتّراث هو تعبير صريح عن الفطرة الإنسانيّة العفويّة والصادقة التّي تذكّر الإنسان المعاصر- الذي تزعزع

كيانه بعد الظروف التّي عاشها- بانتمائه، والتّراث هو الذي يسمح للكاتب الذي اضطرّته القيود السياسيّة على السكوت، وحدّدت حريته بالتّعبير عن طريق الموروث الشعبي وما يحمله من معان للتعبير عن أفكاره ورؤاه، مَثَلُه في ذلك مَثَلُ "بَيدَبا" الحكيم حينما كتب للملك "دبشَليم" ذلك الكتاب الذي نقله **ابن المقفّع** تحت عنوان "كليلة ودمنة". وأخيرا، التّراث الشعبي هو ديوان كبير للوجدان الجماعي، وهذا ما يجعله يؤثّر في المشاعر ويزيد النّص الأدبي بريقا وتألّقا فهو "وعي جماعي، وهو بالأساس روح الشعب وفكره وهمومه وآماله وآلامه، والمبدع عندما يرجع إليه فمن أجل أن يجد نفسه، ومن أجل أن يعرف حدوده الفكريّة والحضاريّة والأخلاقيّة والدّينية". (مجدي، 1998، ص.77)

أمّا عن طرائق التّوظيف فالمقصود بها استحضار المبدع الرّوائي لعناصر التّراث من أجل التّعبير عن تجربة معاصرة، فهو "نوع من أنواع التّناص يحدث بصورة مقصودة وواعية، يستخدم فيه الكاتب موارد التّراث لنقل رؤى وأفكار معاصرة، ولا يعدّ ناضجا ما لم تحمل الموضوعات التّراثيّة أبعادا معاصرة." (المخلف، 2002، ص.47)

فالتّوظيف إذن لا يكون مجرّد عمليّة نقل لمادة تراثيّة معينة بل هي استحضار مع التّعديل والمزج مع إشكاليّة وحوادث معاصرة، وذلك بغرض تعميق الإحساس واستخلاص الحكمة. فاستحضار حادثة قديمة وتوظيفها مع حادثة معاصرة مشابهة لها يعزّز الفكرة ويرسّخها، وهنا تكمن قيمة توظيف التّراث. فالذي يجعل للتّوظيف دورا أساسيا هو: "عمليّة التّمازج التّي يقوم بها الكاتب بين ما يأخذه من التّراث والواقع المعيش، بحيث ينتج لنا نصّا ثالثًا تتشابك فيه خيوط التّراث الأصيلة، فتُضفي عليه جوّا من الرّهبة المحبّبة، وكذلك الأمر بالنّسبة للشّخصيّة التّراثيّة التّي تولد من جديد حاملة معها قداسة التّراث، كاشفة في طيّاتها ما خفي علينا ناقلة إلينا أدقّ تفصيلات حياتنا وأكثرها تعقيدا."(المخلف، 2002، ص.47)

وبالتّالي فإن توظيف التّراث في الأدب يكتسب قيمته ويؤدّي دوره لمّا يحقنه الكاتب بدماء جديدة فيستعيد حيويته ويحمل رؤى وأفكارا معاصرة، وذلك بالضبط ما لاحظناه في روايّة **الجازيّة والدّراويش**.

2. إشكاليّة ترجمة التّراث الشعبي في الرّوايّة الجزائريّة إلى اللّغة الفرنسيّة:

إنّ ترجمة التّراث مادامت تنتمي إلى التّرجمة الأدبيّة فإن إشكاليّة نقله هي إشكاليّة نقل النّصّ الأدبي بصفة عامة، ولكن قضيّة التّراث تختلف قليلا نظرا إلى أن هذا الأخير ينطوي - بالإضافة إلى الجانب اللّغوي الشكلي- على الجانب الثّقافي والاجتماعي. فالتّراث بكلّ أشكاله، سواء أكان شعرا أم نثرا أم شخصيّة رمزيّة أم مثلا شعبيا أم غيرها، يستمدّ قيمته من الشحنة الثّقافيّة أو التّاريخيّة التّي يحملها، وإذا لم يُنقل بالطريقة التّي تحفَظ له تلك القيمة التّي من أجلها وُظّف في النّص الأصل، فما الطائل من

وُجوده أساسا؟ فلو أخذنا مثلا نصّا عربيّا يوظّف شخصيّة مثل "حاتم الطّائي"، ما الفائدة من ترجمة اسمه إلى الفرنسيّة مثلا أو الانجليزيّة مع العِلم أن أسماء العَلَم تُعتبر في التّرجمة من الثّوابت المنقولة ومن حق المترجم أن ينقل الاسم كما هو؟ فهل يكون بهذا قد نقل الشحنة التّي تحمِلها هذه الشخصيّة العربيّة التّي تُعتبر في ذهن وثقافة كلّ عربي رمزا للسّخاء والكرم؟ والأمر نفسه بالنّسبة للرّموز الأجنبيّة مثل جان دارك رمز البطولة وكريزوس رمز الثّراء وغيرهم، وما هؤلاء سوى جزء من المظاهر المتعدّدة للتّراث الذي يمكن أن يكون على شكل مَثَل أو مقولة كأن يستخدم الكاتب العربي عبارة "كلّ يغنّي على ليلاه"، وهي عبارة نابعة من عمق الشعر العربي في العصر الأموي حين هام قيس بن الملوّح في عشق ليلى العامريّة وأصبح مجنونها حين حُرم منها، فقضى حياته في نظم أشعار الغزل فيها واشتهرت قصة حب قيس وليلى حتى غدا كلّ عاشق يدعو معشوقته "ليلى". وهكذا جاءت عبارة "كلّ يغنّي على ليلاه" - وهي أيضا مطلع أغنيّة مشهورة- وجرت مجرى المَثَل بعد ذلك. فهل يمكن يا ترى نقل كلّ هذه الشّحنات التّاريخيّة إذا تُرجمت العبارة ترجمة حرفيّة بكلّ بساطة؟ من الواضح أن المسألة ليست مسألة كلمات فحسب. من هنا، يمكن أن نرى أن نقل عناصر التّراث الشعبي في النّص الأدبي ليست بالأمر الهيّن، فلابُدّ أن يراعي المترجم في ترجمته كل خصائصه المتضمّنة في شكله اللّغويّ ودلالاته وظلال معانيه. كما يجب أن يراعي الخلفيات الثّقافيّة والتّاريخيّة والعقائديّة بين متحدّثي اللغات التّي يترجم منها وإليها.

3. ترجمة التّراث الشعبي في مفترق الاستراتيجيات:

يقول **إدوارد سابير**(Edward Sapir) إن "اللّغة هي المرشد للواقع الاجتماعي وأنّ البشر يقعون تحت رحمة اللّغة التّي أصبحت وسيلة التّعبير بالنّسبة إلى مجتمعهم، وأنّ كلّ بناء لغويّ على حدة يمثّل واقعا مستقلّا" (ملوك، 2012)، ويوافقه **بنيامين لي وورف** (Benjamin Lee Whorf) الرّأي مؤكّدا أنّه "لا يمكن للغة أن توجد ما لم تنخرط في سياق الثّقافة، ولا يمكن لثقافة أن توجد إذا لم يوجد في جوهرها بنيّة لغة طبيعية."(بركة ،2010، ص.3). إذن فالثّقافة هي الجسد واللغة هي قلبه كما تقول **سوزان باسنت** (Susan Bassnett) (باسنت،2012، ص.37) ، فالمترجم عند ترجمته لنص معيّن فهو بلا شك يترجم الثّقافة لا اللّغة، على حدّ تعبير **هنري ميشونيك** (Henri Meschonnic) أننا "نترجم الثّقافة رغم زعمنا أننا نترجم اللّغة" (Meschonic, 2012, p.102).

لقد اختلفت الآراء وتباينت حول التّرجمة الأدبيّة في أوساط المنظّرين لها بين دُعاة المصدر(Sourciers) ودُعاة الهدف (Ciblistes)، وهما المصطلحان اللّذان وضعهما **جان روني لادميرال** (Jean-René Ladmiral) لتسميّة المعسكرين المنقسمين بين الحرفيّة والتّصرّف في التّرجمة، وكان ذلك سنة 1983 . ومن معسكر

دعاة الهدف نذكر **نايدا** الذي يميل إلى التّركيز على **الأثر المكافئ** في التّرجمة مبتكرا ما أسماه بالمكافئ الشكلي والمكافئ الدّينامي في التّرجمة، ومفضّلا هذا الأخير، يقول:

"The relationship between receptor and message should be substantially the same as that which existed between the original receptors and the message." (Nida, 1964, p.159)

أي: "أن تكون العلاقة بين المتلقي والرّسالة أساسًا نفسها كما كانت موجودة بين المتلقين الأصليّين والرّسالة."(ترجمتنا)

كما نحا **بيتر نيومارك** (Peter Newmark) النّحو نفسه، إذ يرى أنّ التّرجمة إمّا **تواصليّة** أو **دلالية**، ويفضّل التّواصلية، حيث يقول: « تحاول التّرجمة التّواصليّة أن تترك في قرّائها تأثيرا أقرب ما يكون إلى التّأثير الذي يتركه الأصل في قرائه، بينما تحاول التّرجمة الدّلاليّة أن تنقل المعنى السياقي الدّقيق للأصل، بقدر ما تسمح به الأبنيّة الدّلاليّة والنّحويّة في اللغة الثّانية. فالتّرجمة الاتصاليّة لا تخاطب سوى القارئ الذي لا يتوقع أي مشكلات أو غموض [...] أما التّرجمة الدّلاليّة فتبقى في إطار الثّقافة الأصلية، ولا تعين القارئ إلا في إدراك إيحاءات تلك الثّقافة حينما توكل تلك الإيحاءات الرّسالة الإنسانيّة للنص» (نيومارك، 1986، ص.83). كما يرى أن الغالبيّة العظمى من النّصوص غير الأدبيّة تتطلب ترجمة تواصليّة وليس ترجمةً دلالية، مثل الكتب المدرسية والكتابة الفنية، والخيال الشعبي، والدّعاية، في حين أن النّهج الدّلالي يتم اعتماده للنصوص الهامة المحتوى التّي ينبغي ألا يحدث فيها أي تغييرٍ أو تدخلٍ من المترجم، كما نجد أفكار **لادميرال** تميل إلى معسكر دعاة الهدف حيث يرى أن المترجم إنّما هو كاتب ثان للنصّ الذي يترجمه، حيث يقول:

« Il me sera imparti à moi traducteur, dans la faible mesure de mes modestes moyens, d'inventer un style-cible à mon auteur-source [...] Ainsi le traducteur se doit-il (à lui-même, mais aussi à "son" auteur) d'être, au niveau qui est le sien, un "co-auteur", un "réécrivain" » (Ladmiral, 2002, p.22)

أي: "وستكون مسؤوليتي كمترجم، بأدواتي المتواضعة، أن أخترع أسلوبا - هدفا للمؤلّف- المصدر [...] وعلى هذا فإن المترجم لابد وأن يكون (لنفسه أوّلا، ثمّ لمؤلفه) في مستوى يليق به، "مؤلفا مشاركا"، و"كاتبا ثانيا."(ترجمتنا)، ونجد في الاتّجاه نفسه عديد المنظّرين أمثال **جورج شتاينر** (Georges Steiner) الذي يعلن من جهته أن "الفهم هو التّرجمة" إذ يقسم عمليّة التّرجمة إلى أربع مراحل يختصرها كالتّالي: مرحلة الثّقة، تليها مرحلة الهجوم والاستخراج ثم مرحلة الدّمج وأخيرا مرحلة الاسترجاع أو التّعويض، وفي هذه الأخيرة يستخدم المترجم كل ما تتيحه له وسائل اللغة الهدف من أجل إيصال المعنى الذي حصل عليه مع كل ما يحمله ذلك من مخاطر "التّحويل" و"الإضافات المشوّهة" حيث يقول:

« Le fait d'importer est capable de disloquer le système original [...]aucun langage ne s'approprie d'éléments

extérieurs sans courir de risques de transplantations ». (Steiner, 1978)

أي: "إن فعل الجلب من شأنه أن يفكّك النّظام الأصلي [...] ولا يمكن لأيّة لغة أن تتملّك عناصر خارجيّة دون أن تتعرّض لانغراس هذه الأخيرة في اللغة المستقبلة.»(ترجمتنا)

وفي المعسكر المقابل نجد دعاة المصدر الذين يقولون باحترام النّص الأصل، أي بالتّرجمة الحرفية، بدْءا بالفيلسوف الألماني **فريديريك شلايرماخر** الذي يرى أن الإنسان محدودة أفكارُه باللّغة التّي ينتمي إليها، وبالتّالي فإن التّرجمة الدّقيقة لكل جوانب الخطاب من أسلوب، وتلميحات، وظلال معان، وغيرها مستحيلة من لغة إلى لغة أخرى، ويعلن أن ثمّة نهجين على المترجم اختيار أحدهما: "إما أن يترك المترجمُ الكاتب وشأنه قدر الإمكان ويجعل القارئ يأتي إليه، وإما أن يترك القارئ وشأنه قدر الإمكان ويجعل الكاتب يأتي إليه." غير أنه يميل إلى التّرجمة التّغريبيّة (traduction étrangéisante)، أي تلك التّي تقدم العمل الأجنبي للقارئ مرغمة إياه أن يبذل جهدا فكريا حتى يفهم العمل الأجنبي بغرابته وأصالته. وقد امتدّ تأثير أفكار **شلايرماخر** إلى جلّ النّظريات الحديثة التّي تستجيب بطريقة أو بأخرى لفرضياته، إذ نجد **والتّر بنيامين** يستلهم منه رؤيته حول إيجاد "لغة التّرجمة"، كما أخذ منه **لورانس فينوتي** فكرة مصطلحي التّغريب Foreignization والتّوطين Domestication فيما بعد. أما **جورج مونان** (Georges Mounin) فيتناول في كتابه الشهير Les Belles Infidèles (**الحسناوات الخائنات**) مشاكل التّرجمة الأدبيّة فيما أسماه "النّظارات الملونة والنّظارات الشفافة" (Verres transparents et verres colorés) ويقسّم حالات صعوبة أو استحالة التّرجمة إلى ثلاث:

• إمّا أن تكون للصّورة المعبّر عنها بكلمة في اللّغة المصدر كلمة مقابلة في اللغة الهدف تعبّر عن صورة مطابقة لها تماما، وفي هذه الحالة نترجمها كلمة بكلمة.

• إمّا أن تكون الصورة المعبّر عنها بكلمة في اللّغة المصدر مختلفة لكن لها صورة مكافئة في اللغة الهدف، وفي هذه الحالة نعبّر عنها بما يعادلها.

• إمّا أن تكون الصورة المعبّر عنها لا وجود لها في اللغة الهدف، وفي هذه الحالة يمكن أن يُدخل الكلمة غير مترجمة في اللغة الهدف، أي أن يقترضها.(Mounin, 2016, p.60)

ويلخّص **ميشونيك**، وهو من أشدّ مناصري الحرفية، صعوبات التّرجمة جيّدا في قوله:

« Ce n’est pas traduire qui est différent pour une recette de bouillon en poudre, un article de physique nucléaire, un poème, un roman. C’est la recette, l’article, le poème, le roman qui ne sont pas dans le langage de la même manière. » (Meschonnic, 2012, p. 102)

أي: "إنّ ما يختلف ليس هو فعل ترجمة وصفةِ مسحوقِ المرق، أو مقالٍ في الفيزياء النّووية، أو قصيدةٍ شعريّة أو روايّة، بل إن الوصفةَ، والمقالَ،

والقصيدةَ، والرّوايّة هي التّي لا توجد داخل اللغة بالطريقة ذاتها." (ترجمتنا)

كما ينادي **أنطوان برمان** (Antoine Berman) من جهته باحترام النّص الأصل إلى أقصى درجة ممكنة في كتابه المشهور La Traduction et la Lettre ou l'Auberge du Lointain(**التّرجمة والحرف أو مقام البعد**) ويناهض التّرجمة التّي يصفها بالتّمركز العرقي (traduction éthnocentique) التّي ترجع كل شيء "غريب" إلى الثّقافة الهدف وتخضعه إليها وإلى معاييرها، كما يعدّد ما أسماه بالميولات المشوّهة (Tendances déformantes) التّي تنتج عن التّصرّف في التّرجمة، منها : العقلنة، والتّوضيح والتّطويل وغيرها، لذلك فإنه يدعو إلى احترام "الحرف" قدر المستطاع" ويؤكد بأن "الهدف الأساسي لكل ترجمة، هو إقامة علاقة مع الآخر [المختلف والغريب] على مستوى المكتوب وإخصاب الثّقافة الخاصة عبر تلاقحها مع الثّقافة الأجنبية."(Berman, 1984, p.16)

وبالتّالي، فإن أنصار التّرجمة الحرفيّة ينطلقون من شعارين إثنين هما الأمانة والدّقّة. وينادون باحترام الحرف في النّص الأصلي والتّقيد به تقيداً مطلقاً، وينتقد دعاة هذا التّيار أنصار ترجمة المعنى على وجه الخصوص باعتبار أنهم يعتمدون على تحليل النّص بدل التّقيد بأفكار كاتبه ونقلها للقراء دون مساس الصيغة الحرفيّة التّي جاءت بها. كما يأخذون عليهم إغفالهم، بل حتى تجاهلهم للصعوبات التّي يُمكن أن تطرحها اللغة لا سيما في جانبها الثّقافي. أمّا أنصار الهدف فحجتهم أن أهمّ ما في النّص هو المعنى وتقريبه إلى القارئ الهدف في لغته، وهذا يعني المرور بأساليب مثل التّطويع والتّكييف وحتى الحذف من أجل بلوغ الإفهام، وذلك على حساب العناصر الثّقافيّة التّي تكون في الحقيقة بالغة الأهمية، حسب رأينا ورأي دعاة المصدر الذين ننضمّ إليهم في ضرورة احترام تلك الغيريّة «Altérité»المتضمّنة في الثّقافة المميّزة لكلّ مجتمع والتّي تبرز من خلال لغته، فإذا جرّدناها منها تعدّينا حدود الأمانة. يقول **يوري لوتمان** (J. Lotman):

"No language can exist unless it is steeped in the context of culture; and no culture can exist which doesn't have at its center the structure of natural language" (J.Lotman, 1978, p.211-32)

أي: "لا يمكن لأيّة لغة أن توجد ما لم تترسخ في سياق الثّقافة؛ ولا يمكن أن توجد ثقافة لا تُشكّل مركزها بنيّة اللّغة الطبيعية" (ترجمتنا)

وبما أن التّراث في أي مجتمع يقع في صلب ثقافته، فإن إشكاليّة نقله هي إشكاليّة نقل العنصر الثّقافي (culturème) في اللّغة، وهي تعدّ من أكبر المعضلات التّي انقسم المُنظّرون حول نقلها بين داع للمصدر وداع للهدف كلّ يدافع عن وجهة نظره، لكن الأكيد أنه مهما تعدّدت الاستراتيجيات والأساليب المقترحة من أجل ترجمة العناصر الثّقافيّة فإنّها تتلخّص كلّها في استراتيجيتين اثنتين لا ثالثّ لهما: إمّا التّقريب باعتماد أساليب مثل التّطويع والتّكييف والإيضاح وغيرها ، وإمّا التّغريب، باللجوء إلى أساليب مثل الاقتراض والنّقل الصوتي والحرفي و

التّكيييف الصوتي مع إضافة حواشي شارحة أو دون ذلك، بعبارة أخرى إمّا إبراز العنصر الثّقافي الغريب وإمّا إغفاله.

4. تحليل نماذج مترجمة:

من أجل الوقوف على بعض المشاكل المرتبطة بترجمة التّراث الشعبي الموظّف بكثرة في الرّوايّة الجزائريّة المكتوبة بالعربية، اخترنا بعض النّماذج المأخوذة من روايّة **الجازيّة والدّراويش لعبد الحميد بن هدوقة** مترجمة إلى الفرنسيّة من قبل **مارسيل بوا**، وسوف نتناولها بالتّحليل.

فكرة عن الرّواية: بطلة الرّوايّة هي "الجازية" ابنة شهيد، وقد ماتت أمّها وهي تضعها، تملك جمالا خارقا وهي غريبة الأطوار، وهذا ما يجعل شهرتها تبلغ الآفاق، فيتنافس على الزواج منها أطراف مختلفون: **الطيب بن الأخضر الجبايلي** وهو الابن المثقّف ابن رجل ذي هيبة في الدّشرة، **الشامبيط**، الذي أراد تزويج **الجازيّة** لابنه المغترب في أمريكا، و**عايد بن السايح**، الشاب المثقّف العائد من فرنسا، و**الأحمر**، وهو طالب متطوّع يأتي إلى الدّشرة مع زملائه المتطوّعين. كل هؤلاء يريدون الظفر بـ**الجازيّة** لكن لا أحد منهم ينالُها على أنها تحمل حبا لـ**لطيّب**، كل هذا في جو من الأساطير والخرافات تصنعها طقوس ورقصات "الدّراويش" الذين يجمعون أهل الدّشرة في "الحضرة".

أمّا عن المترجم **مارسيل بوا**، فقد جاء إلى الجزائر شابا في الثّلاثينات سنة 1961 ولم يغادرها حتى يوم وافته المنيّة سنة 2018. درس العربيّة في لبنان وحصل على ليسانس اللغة العربيّة وآدابها من جامعة الجزائر، ثم عمل في التّعليم إلى جانب وظيفته في الكنيسة الصغيرة التّي كان يشرف عليها في مدينة القبة؛ وقد قضى أكثر من نصف عمره في هذا البلد، وتشرّب من ثقافته وتراثه الشعبي. ولمدة تفوق الأربعين سنة، عمل هذا المترجم على تقديم الرّوايّة الجزائريّة إلى القارئ الفرانكوفوني عبر ترجمة روايات بن هدوقة، والطاهر وطار، وإبراهيم سعدي، ختم مسيرته وهو يترجم خامس روايّة لواسيني الأعرج.

5. التّحليل نماذج من روايّة "الجازيّة والدّراويش":

النّموذج الأول: العنوان

الأصل: الجازيّة والدّراويش

التّرجمة: DJAZIA et les DERVICHES

التّحليل: يُعدّ العنوان من أهّم عتبات النّص لأنّه الجزء الافتتاحي الذي يجذب القارئ حيث يقدّم له تصوّرا مسبقا للنّص إمّا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن طريق الإحالة إليه بصيغ رمزيّة أو استعاريّة كما هو الحال في **الجازيّة والدّراويش**، وكلّ هذه الشحنات الدّلاليّة والتّعبيريّة الموجودة في العنوان في لغة ما يجب أن تكون متوفّرة كذلك في النّسخة المترجمة، وهنا يكمن كل الإشكال والصعوبة، فالعنوان ناتج عن مقصديّة الكاتب ودوافع صياغته بهذا الشكل أو ذاك، لذلك يجب التّعامل مع العنوان بطريقة حذرة

واختيار الأسلوب الأمثل لترجمته بأفضل طريقة. يقول **فيني وداربلني** في هذا الصّدد:

«C'est d'ailleurs là-dessus que comptent les auteurs, qui piquent la curiosité du public avec un titre parfaitement sibyllin vu de l'extérieur, et qui pourtant a des rapports secrets avec le message, la traduction de ces titres n'est donc possible, que si l'on connait le contexte, et il faut l'aborder en dernier lieu, C'est un exemple d'explicitation à l'état pur»(Vinay & Darbelnet, 1977, p.168)

أي: " في الواقع، يعوّل الكُتّاب كثيرا على العنوان حيث يحرصون على صياغته بشكل يبدو غامضا تماما ليثير فضول الجمهور، لكنه في الحقيقة مرتبط بالنّص برسائل مشفّرة، وبالتّالي فإن ترجمة هذا النّوع من العناوين لن تكون ممكنة إلّا إذا كنّا على درايّة بسياق النّص، كما أنّه يجب ترك ترجمته للأخير حيث إنه مثال للترجمة التّفسيريّة بامتياز." (ترجمتنا)

ولعلّ أول ما يمكن تسجيله في الرّوايّة وترجمتها هو عنوانها **الجازيّة والدّراويش**، فهو عنوان مستمد من الذاكرة التّراثية، فالجازيّة هي رمز للحب والبطولة والشجاعة والشهامة العربية، فهي في سيرة **بني هلال** الأميرة العربيّة البدويّة وتوصف بأنها "جميلة المنظر، لطيفة المحضر، بديعة الجمال عديمة المثال في الحسن والكمال والقد والاعتدال وفصاحة المقال"(مباركية، 2016). وهي المرأة الأسطوريّة الخارقة للعادة في الفطنة والجمال وقد كانت تتزعّم قومها وتستنفرهم للقتال والدّفاع عن الشرف القومي.

وفي الرّوايّة أضفى الكاتب على هذه الشخصيّة ملامح واقعيّة شكّلت مع البعد الأسطوري دلالات الحب والوطن والحرية، وهي تقف في علاقة تضاد وتنافر قِيَمَيّة ومَوْقفيّة مع شخصيّة **الدّراويش** التّي تُعتبر رمزا للتّفكير الخرافي ودليلا على أزمة التّفكير في الذهنيّة الجزائريّة التّي لا تزال تثق في الخرافة واستحضار الجن وعالم الأرواح، فلا يزال للّاعقلانيّة واللّاعلميّة وجود في المجتمع الجزائري بالرّغم من العلم والثّقافة التّي وصل إليهما بعض أفراده. ونلاحظ أنّ التّرجمة جاءت حرفيّة (DJAZIA et les DERVICHS) وقد كان أسلوب التّرجمة بالاقتراض خيارا موفّقا، بل هو خير تقنيّة توفي الكلمة حقّها. فبالإضافة إلى أن الأمر متعلّق بثوابت منقولة، هذين الاسمين هما بمثابة المحورين اللذين تدور حولهما الرّواية، حيث ترمز **الجازيّة** للوطن والحريّة ويرمز **الدّراويش** للتفكير الخرافي في المجتمع الجزائري، وتعتبر رمزيّتهما قويّة لدرجة أن لا عنوان آخر يمكن أن يؤدّي دور العنوان الأصلي. فضلا عن أن مفهوم "الدّراويش" معروف عند الغرب، فهو عند الفرس« Darvis » وعند الأتراك « Dervish » ويُعرفون باسم "الفقير" « Fakir » في **الهند** ، وهم زُهّاد صوفيّون شديدو الفقر متقشّفون عن اقتناع، يعيشون على كرم

وإحسان الآخرين، تُعرف عنهم الحكمة والذكاء والطب والشّعر.

2- النّموذج **الثّاني**:

الأصل: "وصلت أخبار الجازيّة إلى المهجر، أخبار مزوّقة مفضّضة كأجنحة البُراق! هام بها كلّ من أحسّ في عروقه بقيّة من قوّة." ص.20

التّرجمة:

« La renommée de Djazya avait gagné le monde des émigrés ; des récits hauts en couleur, éblouissants comme les ailes d'El Bouraq , la monture du voyage nocturne.(1) » p.20

(1) Coran, Sourate XVII.

التّحليل: لقد وظّف الكاتب في الرّوايّة شيئا من التّراث الدّيني الإسلامي، وهو "البُراق" الذي يُعرف عند المسلمين بأنّه الدّابة المُجنّحة التّي نقلت الرّسول صلى الله عليه وسلّم في ليلة الإسراء والمعراج من مكّة إلى المسجد الأقصى وعرجت به إلى السماوات السبع ثم عادت به إلى مكّة في سرعة البرق، وقيل أن اسمه مشتقّ من البرق لسرعته وقيل لبريقه وشدّة صفائه وتلألئه، وقد أخذ **بن هدوقة** الصّفة الثّانيّة وشبّه بها أخبار الجازيّة التّي وصلت المهجر "مزوّقة مفضّضة" مثل أجنحة البراق، ولعلّه وظّف هذا النّوع من التّراث الدّيني ليضفي شيئا من "القداسة" على الجازيّة والهالة المحيطة بها، والأثر الذي يتركه مجرّد السّماع بأخبارها(الهيام بها)، وليس هناك ما يعادل كلّ هذه الدّلالات في اللغة الفرنسية، فما كان من المترجم إلّا أن ترجم الكلمة باستخدام تقنيّة الاقتراض (El Bouraq) مستعينا بتقنيّة الإيضاح (explicitation) بإضافة جملة شارحة في المتن لتعريف المفهوم (la monture du voyage nocturne)، وقد كان لجوؤه إلى هاتين التّقنيتين موفّقا وفي محلّه، فالقارئ العربي سوف يفهم التّشبيه الذي استخدمه الكاتب بمجرّد قراءته لأنه يعرف المشبّه به(البُراق)، بينما يبقى هذا التّشبيه دون أثر على القارئ الفرنسي، لذا كان لا بد من توضيح الفكرة. يقول **فيني وداربلني** في تعريف تقنيّة الإيضاح:

« L'explicitation consiste à introduire dans la langue d'arrivée des précisions qui restent implicites dans la langue de départ, mais qui se dégagent du contexte ou de la situation. » (Vinay & Darbelnet, 1977, p.9)

أي: "يتمثل الإيضاح في إدخال تفاصيل في لغة الوصول كانت ضمنيّة في لغة الانطلاق، ولكنها تُفهم من السياق أو الحالة"(ترجمتنا)

هذا بالإضافة إلى حاشيّة يحيل فيها إلى رقم السورة (17) التّي ذُكر فيها الإسراء (voyage nocturne) دون ذكر اسمها (سورة الإسراء) وهو ما لم يفعله الكاتب، لأن العُرف في العربيّة أن يُحال إلى السّورة باسمها ورقم الآيّة إذا استُشهد بآيّة منها في المتن، ويبدو أن المترجم أراد فعل الشيء ذاته لكن من أجل الإشارة إلى أن الرّحلة اللّيليّة التّي ذكرها قد جاءت في القرآن. وربّما كان ذلك حرصا منه على "ترجمة" ذلك الطابع الدّيني في الكلمة والذي ضاع أثناء نقل الكلمة عن طريق التّرجمة بالاقتراض، ونعتقد أنّه بَذَل بذلك كلّ ما في وسعه من أجل تحقيق الهدف

الـذي مـن أجلـه وظّـف الكاتـب هـذا النّـوع مـن التّراث، وقد نجح نسبيا في ذلك.

النّموذج الثّاني:

"تعجّبتُ من ذكائه الغريب وسالتّه:

- من قال لك أنّها أكباش الأولياء؟

- هـل رأيـت قطيعـا كلّـه ذكـور في غـير الأسواق؟ إنّها أكباش الزّيارات!" ص.42

التّرجمة:

« Frappé par son étonnante perspicacité, je lui demande :

-Qui t'a dit que c'était le troupeau des saints ?

-As-tu déjà vu, en dehors des marchés, un troupeau constitué uniquement de béliers ? Ce sont les béliers des ziaras. »p.43

التّحليل: نلاحظ في هذا المثال حضورا قويّا للتّراث الجزائري اللّامادّي المتعلّق بالمعتقدات، متمثّلا في مصطلحيّ "الأولياء" و"الزّيارات"، أمّا الأوّل فهو يحيل إلى المفهوم الدّيني الموجود عند المسلمين وهو "أولياء اللّه الصالحين" بين الدّين والبدعة، حيث إنه من المعلوم أن الأولياء في المفهوم الإسلامي هم أناس صالحون من أهل التّقوى والصّلاح والاستقامة على دين اللّه، وقال فيهم اللّه: "ألا إنّ أولياء اللّه لا خوف عليهم ولا هم يحزنون"(سورة يونس، الآيّة 62) ولكن الأمر المبتدع لدى المجتمعات العربيّة في المشرق والمغرب خاصة هو إقامة أضرحة ومقامات للتضرّع لهؤلاء الأولياء ودعائهم لتحقيق أمانيهم بالشفاء من الأمراض والخروج من المحن وغير ذلك ممّا يؤدّي إلى الشّرك وهو أمر منبوذ، ولكنّه لا يزال متفشّيا في مجتمعاتنا خصوصا بين الفئات غير المتعلّمة من النّاس، فنجد في شمال أفريقيا أولياء مثل "سيدي عبد القادر" و"سيدي عبد الرّحمن الجيلاني"، و"سيدي بومدين" وغيرهم كثيرين، وفي المشرق خاصة في مصر "سيدي المرسي أبو العباس" و"سيدي أبو الحسن الشاذلي" وحتى من النّساء نجد "السيدة زينب" و"السيدة نفيسة" وغير هؤلاء كثيرون، يعتقد من يزورون أضرحتهم للتبرّك بها أنّهم يتوسّطون لهم لدى اللّه، وليس بين اللّه وبين عبده وسيط.

ولعلّ الجانب البدعيّ طغى على الجانب الدّيني الصحيح وهذا هو المفهوم الذي من أجله وظّف الكاتب هذا الجزء من التّراث الجزائري ليصف لنا الذّهنيّة الجزائريّة السّائدة والمطبوعة بالجهل والخرافة والتّبرّك بغير اللّه. ونجد **مارسيل بوا** قد ترجمها بمصطلح « saints » مستخدما تقنيّة التّكافؤ(équivalence) وهو المصطلح المكافئ في ثقافة اللّغة الفرنسيّة حسب المترجم، وهو في الحقيقة لم يكن مخطئا تماما، فإذا بحثنا عن تعريف مصطلح « les saints » ومعناه لدى المسيحيين عامة، وجدناه يُعرّف على النّحو اللآتي:

« Se dit d'une personne élue de Dieu et reconnue par l'Eglise. »(LAROUSSE)

أي: "يُقال عن شخص أنّه قدّيس لمّا يختاره الرّبّ وتعترف به الكنيسة." (ترجمتنا)

فالقدّيس والوليّ الصّالح لهما نفس التّعريف في كلتا الدّيانتين، ولكن الفرق يكمن في تعامل المجتمعين معهما، فمع أن النّصارى كذلك يعتبرون القدّيس "وسيطا" بينهم وبين الرّب والمسيح يدعو من أجلهم ويطلبون منه الحمايّة والسند والمساعدة، كما نقرأ في هذه المجلّة الدّينية:

« On ne prie donc pas les saints, mais on leur demande d'intercéder pour nous auprès de Dieu, de prier Dieu et le Christ pour nous. On peut leur demander protection, aide, soutien, discernement dans la vie ». (Que-faut-il-demander-aux-saints, 2020)

وهذا أمر لا يرفضه الدّين المسيحي بل هو المعمول به في الكنيسة ذاتها حيث يذكر القدّيسون وترفع الصلوات فيها بأسمائهم، ونجد عندهم عشرات الآلاف من القدّيسين (أكثر من 10 آلاف عند الكاثوليكيين فقط)، أمّا عند المسلمين فإن الدّعاء لغير اللّه ووضع "وسيط" بين العبد وربّه يعتبر أكبر الكبائر وشركا باللّه، فمع أن الأولياء الصّالحين موجودون ومعترف بهم، فهم يجب أن يكونوا قدوة فقط ولا تقام لهم الأضرحة لزيارتهم كما هو الحال في المجتمعات العربية. فالمفهوم هنا نفسه من حيث التّعريف، ولكنه مختلف من حيث منظور المجتمع إليهما، فمن يزور الأولياء الصالحين ينظر إليه المثقّفون والطبقة الواعيّة من أبناء المجتمع بأنه جاهل ومرتكب خطيئة بينما الأمر ليس كذلك في المجتمع المسيحي، وهنا يفقد المكافئ فعاليته كتقنيّة للترجمة، حيث أن **فيني وداربلني** يعرّفانه كالأتي:

« C'est un procédé par lequel on rend compte de la même situation que dans l'original, en ayant recours à une rédaction entièrement différente. »(Vinay & Darbelnet, 1977, p.p.8,9)

أي:

"هي عمليّة يتم من خلالها التّعبير عن الحالة نفسها كما في الأصل، باستخدام صيغة مختلفة تماما."(ترجمتنا)

غير أن المكافئ الذي استخدمه المترجم لم يؤدّ دوره، خاصة وأن الأمر متعلّق بلفظة تنتمي إلى سياق تراثي كامل يلفّ النّص من بدايته إلى نهايته، ولم يكن على المترجم إدخال هذا المكافئ على الحقل المعجمي الذي ينتمي إليه، بل كان أفضل لو لجأ إلى المقترض (les awlya) حتى يحقّق التّجانس مع باقي الكلمات التّي لم يتوانَ في اقتراضها من الأصل - وهي كثيرة- مثل "الزيارات" التّي جاءت هنا أيضا، فـ"القدّيس" لا علاقة له بـ"الزّيارات" على عكس "الأولياء". فالمقترض يؤدّي هذه الوظيفة بالذات ونعتقد أن الحالة تقتضي اللّجوء إليها، حيث يعرّفه **لادميرال** كالآتي:

« Face à une lacune lexicale de sa langue cible, le traducteur peut avoir recours à la solution désespérée de l'emprunt, qui importe tel quel le terme de source étrangère. » (LADMIRAL, 1994)

أي: "أمام الفراغ المعجمي للّغة الهدف، يمكن للمترجم اللجوء إلى الحل اليائس المتمثّل في الاقتراض، الذي يقضي بجلب الكلمة كما هي من المصدر الأجنبي." (ترجمتنا)

أمّا فيما يخصّ مصطلح "الزّيارات" فهذه الأخيرة تُعدّ عادة متوارثة لا يُعرف بالضبط تاريخ ظهورها في العالم الإسلامي عامة وفي الجزائر بالأخص، لكن المؤكد هو انتشار الأضرحة في كافة القطر الجزائري، ولا تكاد تخلو قريّة أو مدينة من ضريح وقبة أو أكثر، وعُدَّت المنطقة الخاليّة منهما مغضوبًا عليها، وتنقصها البركة. (دويدة، 2015). ولا توجد مثل هذه التّصرّفات في المجتمع الفرنسي، لذا آثر المترجم اقتراض المصطلح وقد كان موفّقا، غير أنّ الإيضاح كان ليكون إضافة مرحّبا بها في هذه الحالة، لأن المصطلح غريب تماما عن اللّغة الفرنسية.

النّموذج الثّالث:

الأصل:

"بدت لي وهي جالسة ملتّمة بلثامها الأبيض، بتلك الكوّة المفتوحة في جانب من وجهها كقُبّة وليّ!" ص.92.

التّرجمة:

« Assise, voilée dans une étoffe blanche, avec cette lucarne sur un côté du visage, elle m'est apparue comme la coupole d'un marabout. » p.94

التّحليل:

لقد شبّه الكاتب الجازيّة في هذا المقتطف بلثامها الأبيض الذي كان يغطّيها من رأسها إلى أسفل قدميها بـ"قبّة وليّ" و"قباب الأولياء" هي "الأضرحة" التّي يقيمها النّاس في الجزائر للأولياء الصالحين وتكون على شكل قبّة صغيرة عادة ما يكون لونها أبيض أو أزرق سماوي. والملاحظ في هذا المثال هو أن المترجم ترجم العبارة كلّها حرفيّا « la coupole d'un marabout »وترجم كلمة "وليّ" بمكافئ مختلف عن ذلك الذي ترجمه به في مواضع أخرى، فقد رأينا فيما سبق أنّه ترجم كلمة "الأولياء" بما رآه مكافئا لها في الفرنسيّة « les saints »، ولكنه هنا جاء بترجمة« marabout » وهذا مثير للّبس، فكان أجدر به أن يحافظ على نفس المكافئ على الأقلّ بدل تضليل القارئ بمكافئ خاطئ لأن كلمة « marabout » تعني نوعا آخر من النّاس يتميّزون أكثر بممارسة "الشعوذة" و"السّحر" ليس في الجزائر فقط بل في باقي دول أفريقيا الأخرى، إلى جانب المعنى الذي يقدّمه به القاموس الفرنسي، والذي يمكن أن ينطوي على معنى "الولي". بالإضافة إلى أن العبارة جاءت غريبة، لذا فقد كان - في اعتقادنا- حريّا بالمترجم توضيح الفكرة باستخدام تقنيّة "الإيضاح" ليفهم القارئ العبارة، فكان يمكن ترجمة العبارة كالتّالي:

« …elle m'est apparue comme la coupole d'un tombeau de wali »

وذلك بإضافة كلمة «tombeau»(ضريح) لتتّضح الصّورة لدى القارئ الفرنسي غير المعتاد على مناظر القباب. ونحن نرى أن المترجم هنا قد انتهج استراتيجيّة "تغريبيّة" (étrangéisante)، غير أن "التّغريب" لا يعني تضييع القارئ بعبارات لا تعني له شيئا، بل تقديمها له بشيء من التّوضيح.

النّموذج الرّابع:

سوف نكتفي في هذا النّموذج بذكر الكلمة وترجمتها لأن المقام لن يتّسع لكلّ السياقات التّي جاءت فيها، ولأن التّحليل سوف يشملها كلّها:

الأصل	الصفحة	التّرجمة	الصفحة
زردة	45، 46...	Zerda	46
البنادير	53، 55..	Bendir	55,58
الحضرة	53...	Hadra	57
الجبل	13، 14، 38..	Djebel	12,13, 35…
السبعة	6، 53....	Les sept	7, 56…

نلاحظ هنا كل المصطلحات التّي وردت في النّص الأصل والتّي تحيل كلّها إلى عادات وطقوس تتعلّق بمعتقدات المجتمع الجزائري، فـ "الزّردة" هي الحفلة التّي تقام على شرف أحد ويكون فيها طعام على موائد جماعيّة يدعى إليها كل أهل القرية، والبنادير (جمع بندير) هي عبارة عن طبل صغير مصنوع من جلد المواشي وهو متداول كثيرا في الجزائر خاصة في حفلات مثل الزردة، و"الحضرة جلسات جماعيّة للذّكر عند الصّوفيّة ولكنّها عادة ما تكون أيضا مرفوقة بطقوس وحركات ورقص لطرد العفاريت والأرواح الشّريرة، ونلاحظ أن كل مفردة تحمل من الشحنات الثّقافيّة والإيحاءات والنّكهة الجزائريّة التّي لم يجد المترجم لنقلها سوى انتهاج الاستراتيجيّة الحرفيّة أي المباشرة عن طريق تقنيّة "الاقتراض" لعلمه أنّها سوف تثري اللّغة الهدف بما تختزنه من معان وخلق صورة "غريبة" في ذهن القارئ الفرنسي توقظ إحساس الفضول لديه للتّساؤل وبالتّالي التّعرّف على ثقافة الآخر، ونعتقد أنّ تلك هي غايّة التّرجمة التّغريبيّة كما دعا إليها **فينوتي** وقبله **برمان** و**والتّر بنيامين**.

وقد كانت الاستراتيجيّة الحرفيّة هي المتّبعة لدى المترجم على سائر النّص فيما تعلّق بالمصطلحات التّراثيّة وما هذه إلّا بضع أمثلة فقط.

لكنّ خياره باقتراض المصطلحات لم يكن له دائما نفس الدّافع، فلو لاحظنا مثلا كلمة "جبل" وجدناه يترجمها بـ (djebel) وقد تساءلنا، كما يمكن أن يتساءل أيّ قارئ، عمّا منعهُ أن يترجمها بـ (montagne) وهو المقابل في اللغة الفرنسيّة ؟ وعند قراءتنا للرّوايّة تبيّن لنا مدى حكمة وخبرة المترجم، فقد رأى رمزيّة ذلك "الجبل" لدى أهل القريّة والذي يعود عشرات المرات في صفحات الرّوايّة على لسان شخصياتها، وهم يرون "جبلهم" رمزا لشموخهم وعزّة نفوسهم وكبريائهم، بل يتّخذونه وطنا لهم وانتماءً، وذلك ظاهر في العبارات التّاليّة مثلا: "كلمة جبليّة تساوي سنة جامعية" (ص.13) و"المنطق الجبلي خُلق من الصخر (ص.13)، و"أنت لم تعد جبليا، أراك تذبل (ص.14) ....إلخ، وقد كان خياره باقتراض اللفظة صائبا.

وأخيرا نتوقّف عند كلمة "السبعة" والرّمزيّة الكبيرة التّي تطغى بها على كامل النّص، فالرّقم سبعة له أسرار كبيرة في المجتمع العربي وفي معتقده، فنجد السماوات السبع والأراضي

السبع، وأبواب النّار السبعة وعدد الجمرات في الحج سبعة وكذا الطواف على الكعبة سبع! ونجد **بن هدوقة** يوظّف هذا العدد من أجل ما يحمل من الدّلالات والشحنات الثّقافية، ففي مستهلّ الرّوايّة نجد الطيب بن الأخضر يقول عندما يُساق إلى زنزانته: "أقيم بحجرة لها رقم... رقمي سبعة، رقم الحجرة أيضا سبعة بالقريّة جامع يُدعى "السبعة"...أنا محظوظ، رقمي يعد أولياء الجامع وأيام الأسبوع."(ص.6) ونجد أيضا الرّمزيّة الكبيرة والاعتقاد المتجذّر في أذهان أهل الدّشرة لسرّ هذا العدد في المقتطف التّالي: "يُقال عن الجامع أنه مدفون به سبعة أولياء، لهم من يخلفهم أبد الدّهر! كلّما مات سبعة جاء من بعدهم سبعة! يعبّر السكان عن ذلك بعبارة متداولة بينهم: سبعة يغباو وسبعة ينباو!"(ص.39) ونجد المترجم قد لجأ ببساطة إلى التّرجمة الحرفيّة بكلمة « les Sept» مع إضافة كلمة « saints » ليُعرف أن الأمر متعلّق بهم في بدايّة الرّواية، ثم لم يترجمها إلا بـ « les Sept » في أغلب المرات.

<u>النّموذج الخامس</u>:

الأصل:

"ريح الشّمال قتلت اولادنا بلا قتال!

ياويل الويل والسروال الطويل، وغزالة هايمة فالليل!

جراد وحصاد، وسبع شداد! ماء الجبل ما يسيل إلى أعلى وبنات الدّشرة بأولادها أولى!

يا ساكن قريّة الصفصاف لا تخاف! سبعة يغباو وسبعة ينباو!"ص.53

التّرجمة:

« Malheur ! Malheur !

Les vents du nord, guerre larvée, déciment nos enfants !

Blue-jean provocation ! Gazelle noctambule !

Javelle, sauterelles, et sept ans de misère ! Malheur ! Malheur !

Eau point ne remonte vers le haut du djebel !

Filles de la dechra aux fils de la dechra !

Sous le grand peuplier, toute crainte est bannie !

Dès que Sept disparaissent surgissent les Sept autres !» p.56

التّحليل: يجد المترجم نفسه هنا أمام إشكاليّة ترجمة الشعر وهي من أهمّ الصعوبات في التّرجمة الأدبيّة على الإطلاق، ذلك أنّ المترجم إذا استطاع أن ينقل المضمون الفكري في الشعر، فإنّه لا بدّ أن يحدث تغييرا على المستوى الإيقاعي والشكلي، إذ يرى **الجاحظ** باستحالة ترجمة الشعر في قوله: " والشعر لا يُستطاع أن يُترجم، ولا يجوز عليه النّقل، ومتى حُوّل تقطّع نظمه وبطل وزنه وذهب حسنه وسقط موضع التّعجّب لا كالكلام المنثور" (الجاحظ، 1996) ، ويذهب جاكوبسون وعزرا باوند إلى نفس الرّأي باستحالة ترجمة الشعر، ويفضّلان ترجمة تفسيريّة لنصّه، في حين يرى **ميشونيك** أن الشعر

مثل النّثر في مستوى الصعوبة وهو، مع ذلك، لا يرى باستحالة ترجمة الشعر.

وبالتّالي، في ترجمة الشعر كما في النّثر ثمّة طريقان، إمّا التّضحيّة بالشكل من أجل نقل المضمون، وإمّا محاولة محاكاة الشكل، والتّضحيّة بجزء من المضمون، وتلك هي التّرجمة الإبداعيّة التّي في النّهايّة ستعيد كتابة نص جديد تتخلّله روح جديدة، وذلك لا يتأتّى سوى للمترجم الشاعر، ولذلك قيل بحق أنه "لا يترجم الشعر إلا شاعر ولا يترجم الأدب إلا أديب".

هذا المقطع يقوله أحد الدّراويش خلال "الحضرة"، وهو عبارة عن "قراءة" للمستقبل في الدّم المجمّد للثّور الذي ذُبح، وسط ألحان الزرنة والبندير، وهي من طقوس الشعوذة والتّنجيم التّي توكل فيها تلك المهمة للدراويش الذين يتمتّعون كما سبق وذكرنا بالفصاحة والشّعر والحكمة. وهذا النّصّ كما نرى ليس نثرا بل هو من الشّعر الملحون المعروف في شمال أفريقيا والذي يكون باللّهجة المحلّيّة الدّارجة، وهو ينتمي إلى الأدب الشعبي والتّراث اللّامادي الجزائري الشفهي المتوارث جيلا عن جيل، ويذهب المرزوقي إلى أن هذا النّوع من الأدب الشعبي ظهر في بلدان المغرب العربي بعد استقرار بني هلال وسليم في أفريقيا في منتصف القرن الخامس الهجري(جلول دواجي، د.ت)، ونرى فيه الإحالة إلى القرآن في عبارة "سبع شداد" ("ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداد يأكلن ما قدّمتم لهنّ" سورة يوسف الآيّة 48)

ومع أن الشعر الملحون يكون بألفاظ عامية، إلا أنّه لا يخلو من النّظم والقافيّة والوزن، ونلاحظ أنّ المترجم حاول قدر المستطاع المحافظة على الشكل، فقد جاءت ترجمته على شكل أبيات (vers) ولكنّه لم يراع القافيّة فجاء نصّه أشبه بالنّثر. ولكن عذره في ذلك كان حرصه على المعنى لأن محتوى النّص الأصل كان جدّ هام من حيث الدّلالة القويّة والأثر على باقي النّص، فكانت استراتيجيّة التّرجمة حرفيّة عموما مع بعض الإيضاح لّما اقتضى الأمر ذلك، مثل ترجمة عبارة "سبع شداد" بالإيضاح: (sept ans de misère) مع أن الشحنة الثّقيلة بالإحالة إلى قصة النّبي يوسف وتأويله حلم عزيز مصر والمحنة التّي عاشها أهل البلد ضاعت تماما أثناء التّرجمة (وكأننا نلمس في النّص الأصل تشبيها لتأويل الدّراويش مستقبل الدّشرة بتأويل يوسف لحلم العزيز وهذا ما لا نراه في التّرجمة)، كما نلاحظ كذلك التّرجمة بالاقتراض في كلمة "الدّشرة" (dechra) وهي "القرية" بالعاميّة الجزائرية، وكان بإمكانه ترجمة الكلمة بـ (village) ولكنّه آثر الحفاظ على اللّون المحلّي للمجتمع الجزائري وخيرا فعل.

الخاتمة: لقد كان **عبد الحميد بن هدوقة** مرتبطا بمجتمعه بشكل كبير لا يمكن تجاهله في رواياته التّي حملت قضايا الشعب الجزائري في صراعه مع الحياة واصطدامه مع الواقع بعد الاستقلال. وقد ركّزت معظم رواياته على قضايا الصراع بين الرّيف والمدينة وقضيّة المرأة والحرية،

كلّ ذلك نجده يعبّر عنه بمختلف الأشكال الموظّفة في أعماله من تراث ضارب في جذور المجتمع الجزائري، بكل ما تميّز به من شعر، وأمثال شعبية، وملبس، ومأكل، ومعتقدات، وطقوس ظهرت جليّة في روايّة **الجازيّة والدّراويش** من أوّلها إلى آخرها. حيث مثّلت الجازيّة المرأة ومثّل الدّراويش الذهنيّة الخرافيّة الجزائرية، وقد شكّلت كل تلك العناصر التّي انطوت عليها صفحات الرّوايّة إشكاليّة في ترجمتها إلى اللغة الفرنسية. وقد خلصنا من خلال تحليل بعض أبرز ما أمكن تحليله من نماذج أن المترجم فضّل في المجمل استراتيجيّة حرفيّة أي تغريبية، وخاصة فيما تعلّق بالألفاظ التّي تحوي معاني ضمنية، بالإضافة إلى معانيها الظاهرة؛ مثل "الجبل" و"الزردة" و"الحضرة" وغيرها فترجمها بالاقتراض، كما ترجم الأشعار ترجمة حرفيّة حتّى وإن كان ذلك على حساب الشكل لأهميّة مضمونها. وقد حاول في بعض الأحيان إيجاد مكافئات لبعض المصطلحات ولكن ذلك لم يكن دائما لصالح المعنى، وربّما يرجع ذلك إلى الخلفيات الثّقافيّة للمترجم ذي الأصل الفرنسي، والدّيانة المسيحية،

ختاما، يمكن أن نقول إنّ مثل هذا النّوع من المظاهر يجب التّعامل معه بكل حذر أثناء التّرجمة والتّروّي في اتّخاذ القرارات الملائمة لترجمتها بالتّقنيات التّي تضمن الحفاظ عليها، ذلك أنّها موظّفة لأغراض معيّنة، وعدم نقلها بالشكل الصحيح يمكن أن يضيّع الكثير على قارئ النّص المترجَم، ونحن نؤثر التّغريب في نقلها، ذلك أن التّوطين بكل أشكاله، سواء التّكييف أم محاولة إيجاد المكافئ قد يؤدّي إلى ترجمة تقريبيّة غالبا ما تكون غير دقيقة مثلما رأيناه، والاقتراض مع الشرح يبقى أفضل أسلوب للتعامل مع العناصر التّراثيّة التّي توظّف في النّصوص الأدبية، لأن ذلك فيه احترام للنص الأصل وثقافته من جهة، وتلاقح ثقافي وإثراء للثقافة الهدف من جهة أخرى.

قائمة المراجع:

1.المراجع باللغة العربية:

<u>المدوّنة</u>:

•عبد الحميد بن هدوقة، **الجازيّة والدّراويش**، بيروت، دار الآداب، 1991.

•BENHADOUGA Abdelhamid, DJAZIA Et Les DERVICHES, (Alger : ENAG Editions, 2002).

<u>المؤلّفات</u>:

•أبو الفضل جمال الدّين بن مكرم ابن منظور. (2003). *لسان العرب* (المجلد المجلد الثّاني). بيروت: دار صادر.

•أبو عبد الرّحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي. (1970). *كتاب العين* (المجلد الجزء الثّامن). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

•أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ. (1996). بيروت: دار الجيل.

•إدريس قرقوة. (2009). *التّراث في المسرح الجزائري، دراسة في الأشكال والمضامين*. الجزائر: مكتبة الرّشاد للطباعة والنّشر والتّوزيع.

•إدوين غينتسلر. (2007). *في نظريّة التّرجمة : اتجاهات معاصرة*. (سعد عبد العزيز مصلوح، المترجمون) بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة

•بسام بركة. (2010). التّرجمة العربيّة بين الاختلاف اللغوي والخلاف الثّقافي. Les liaisons dangereuses، (صفحة 3). جمعة سان جوزيف- لبنان.

•بيتر نيومارك. (1986). *اتجاهات في التّرجمة: جوانب من نظريّة التّرجمة*. (محمود اسماعيل صيني، المترجمون) جدة: دار المريخ.

•حسن علي المخلف، توظيف التّراث في المسرح، (دمشق: الأوائل للنشر والتّوزيع والخدمات الطباعية، 2002)، ص.47.

•الرّشيد بوشعير. (1997). *دراسات في المسرح العربي المعاصر*. دمشق: دار الأهالي.

•سوزان باسنت، **دراسات التّرجمة** ، تر.فؤاد عبد المطلب (دمشق: منشورات الهيئة العامة السوريّة للكتاب، 2012)، ص.37.

•سيد علي اسماعيل. (2007). *أثر التّراث في المسرح المعاصر*. القاهرة: دار قباءللنشر والطباعة والتّوزيع.

•عبد النّور جبور، المعجم الأدبي، (لبنان: دار العلم الملايين، 1979).

•فرج مجدي، محاورات في التّجريب المسرحي، (بغداد: المجلس الأعلى للثقافة، 1998)، ص.77.

مواقع الإنترنت:

•عبد القادر جلول دواجي. (د.ت). الشعر الشعبي الجزائري قراءة تأثيليّة في المفهوم والتّطوّر وأشهر الأعلام، من رسالة التّراث الشعبي من البحرين إلى العالم : https://www.folkculturebh.org/ar/index.php?issue=43&page=showarticle&id=81، تاريخ الاسترداد: 20 /03/ 2020.

•*المعاني- قديس*. (د.ت). تاريخ الاسترداد 18 03، 2020، من المعاني: https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

•نفيسة دويدة. (2015). المعتقدات والطقوس الخاصة بالأضرحة في الجزار خلال الفترة العثمانية، من إنسانيات: https://journals.openedition.org/insaniyat/15081?lang=ar، تاريخ الاسترداد: 2020/02/18

•من هم الأولياء الصالحون. (03 02، 2008)، من الإسلام سؤال وجواب: https://islamqa.info/ar/answers، تاريخ الاسترداد: 2020 /03/07.

•لحسن أمقران. (26 12، 2015). *التّراث المادي واللامادي والواحات*. تاريخ الاسترداد 18 02، 2020، من هسبريس: https://www.hespress.com/opinions/288941.html

•ما هو التّراث الثّقافي غير المادي؟ (د.ت). تاريخ الاسترداد 18 02، 2020، من منظمة الأمم المتّحدة للتربيّة والعلم والثّقافة : https://ich.unesco.org/ar/-00003

•محمد زكور. (د.ت). *توظيف التّراث الشعبي في نماذج من روايات بن هدوقة*. تاريخ الاسترداد 29 02، 2020، من عبد الحميد بن هدوقة: http://www.benhedouga.com/content

•عبد القادر ملوك. (27 07، 2012). إدوارد سابير: اللغة، العرق، والأخلاق. *الحوار المتمدّن*. تاريخ الاسترداد 20 03، 2021، من https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=317358

•عبد النّاصر مباركية. (2016). *الجازيّة والدّراويش بين التّراث السردي، الرّؤيّة و جماليّة المكان*. تاريخ الاسترداد 07 03، 2020، من عبد الحميد بن هدوقة: http://www.benhedouga.com/content

1.المراجع باللغة الفرنسية:

المؤلّفات:

•Albir Hurtado .(1990) .La Notion de Fidélité en Traduction .Paris: Didier.

•Antoine Berman .(1984) .L'Epreuve de l'Etranger .Paris: Gallimard.

•B. Uspensky J.Lotman .(1978) .On the semiotic mechanism of culture .New Litteraru History.

•Eugène Nida .(1964) .Toward a Sciece of Translating .Netherland: Laiden H . J.Brill.

•Georges Steiner.(1978) . Après Babel . Trad.Lucienne Lotringer ،Paris ،France: Albin Michel.

•Jea René LADMIRAL .(1994) . Traduire, Théorèmes pour la traduction . Paris: Gallimard.

•Jean Paul et Jean Vinay & Darbelnet . .(1977)Stylistique Comparée Du Français et De l'Anglais .Paris: Didier.

•Meschonic, H. (2012). Poétique du traduire. Paris: Verdier.

•Mounin, G. (2016). Les Belles infidèles. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.

•-René Ladmiral .(2002) .Traduire : Théorèmes pour la traduction .Paris: Gallimard.

مواقع الأنترنت:

•Que-faut-il-demander-aux-saints 16) . (2020 ،03La Croix - Croire: https://croire.la-croix.com/Definitions/Lexique/Saint/Que-faut-il-demander-aux-saints, consulté le 18/03L2020.

•LAROUSSE , https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/saint_sainte/7054 , consulté le 16/03/2020.

•Jean-René Ladmiral. Lever le rideau théorique:quelques esqisses conceptuelles Palimpsestes: https://journals.openedition.org/palimpsestes/1587

أثر ترسيم الأمازيغيّة في تحقيق الأمن اللغوي في الجزائر

Impact of Amazigh demarcation in achieving linguistic security in Algeria

د.عبد الحليم معزوز*

تاريخ الاستلام: 2021/04/09 / تاريخ القبـــول: 2021/05/11

ملخّص: تـؤدي اللّغـة في المجتمـع دورا محوريـا يتعدى المهمة التّواصليّة التّي حشرت فيه من خلال النّظريّة التّواصلية، والحقيقـة أن دور اللّغـة أكـبر من ذلك بكثير، فمن خلال استثمارها في الاتجاه الصّحيح فإنهـا تسـهم في تحقيـق أهـداف ثقافيّـة واجتماعيّة ونفسية، وحتى اقتصادية.

وبحكم الحالة اللّغويّة الخاصة التّي تتميز بها الجزائر، فقد بذلت في السّنوات الأخيرة جهودا جـادة مـن أجـل رسـم سياسـة لغويّـة تتناسـب والتّركيبة البشريّة فيها، من أجل الحفاظ على التّـوازن الثّقـافي وإرسـاء سـبل الوحـدة اللّغويّـة وتحقيـق الأمـن اللّغـوي فيهـا. وقـد تجلـى ذلـك في التّعـديل الدّسـتوري الأخـير في الجزائـر في ترقيّـة اللّغة الأمازيغيّة التّي تعد اللّغة الأصليّة للجزائـريين وسـكان شمال إفريقيا عمومـا، إذ جعل الدّسـتور اللّغة الأمازيغيّة لغة وطنيّة رسميّة في البلاد، ودعا إلى إنشاء أكاديميّة لوضع الأسس التّي من خلالها يتم وضع الأسس العامة للغة الأمازيغية، من تحديد للخـط الـذّي تجسـد بـه وقواعـد النّحـو وغيرهـا مـن الأسس التّي تسهل تعليم اللّغة الأمازيغية.

يرنـو هـذا المقـال إلى إبـراز أثـر ترسـيم اللّغـة الأمازيغيّـة في تجسـيد الأمـن اللّغـوي وتحقيـق الوحدة الوطنيّة في الجزائر وتعزيـز شـعور الانتمـاء الواحد عند الجزائريين.

كلمات مفتاحيّة: الأمازيغية؛ الجزائر؛ الأمن اللّغوي؛ السّياسة اللّغوية.

Abstract: Language in society plays a pivotal role beyond the communicative task that has been crammed into it through communicative theory, and the fact that the role of language is much greater, by investing in the right direction it contributes to cultural, social, psychological, and even economic goals.

In the case of Algeria, serious efforts have been made in recent years to develop a language policy commensurate with its human composition, in order to maintain cultural balance, establish ways of linguistic unity and achieve linguistic security. This was reflected in Algeria's

❖المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصّوف ميلة، الجزائر
a.mazouz@centre-univ-mila.dz(المؤلّف المرسل)

recent constitutional amendment in promoting Amazigh, which is the original language of Algerians and North Africans in general, as the Constitution made Amazigh an official national language in the country, and called for the establishment of an academy to lay the foundations through which the general foundations of Amazigh are laid, from defining the line in which it is embodied, grammar and other foundations that facilitate the teaching of Amazigh.

This article wants to highlight the impact of Amazigh demarcation in embodying linguistic security, achieving national unity in Algeria and promoting a sense of belonging among Algerians.

Keywords: Amazigh; Algeria; linguistic security; linguistic policy.

1.مقدّمة: تعد الجزائر من البلدان التّي تتميز بوضع لساني ذي طابع مميز، ويرجع ذلك أساسا إلى تاريخها الزّاخر بالغزوات، وكونها مقرا لثقافات عديدة استقرت فيها وتناوبت عليها، مما جعلها تحوز إرثا ثقافيا ولغويا ثريا، وبقي هذا التّأثير قائما ومميزا للمجتمع الجزائري، ولعل أهم الثّقافات التّي فرضت نفسها في المجتمع الجزائري هي الثّقافة الأمازيغيّة –التّي تعد الأصليّة فيها- والعربية، والتّركية، ثم الفرنسية.

وأثر هذا الواقع الثّقافي على اللّغة المستعملة في الجزائر، فكانت في أحيان كثيرة مزيجا من هذه اللّغات، ونخص بالذّكر الجانب الاسترسالي منه – كما يسميه الحاج صالح- الذّي يعد الجانب العامي في اللّغة، وقد أثر ذلك على السّياسة اللّغويّة للبلاد لسنوات عديدة، خاصة غداة الاستقلال؛ وهي الفترة التّي شهدت تذبذبا، فقد كانت الإدارة تتعامل بالفرنسيّة بحكم فترة الاستعمار الطّويلة، ثم ظهرت جهود من أجل تعريب الإدارة والتّدريس في البلاد، وفرض اللّغة العربيّة لغة رسميّة وحيدة في البلاد، كما شهدت السّنوات الأخيرة جهودا لترقيّة اللّغة الأمازيغية، وجعلها إزاء اللّغة العربية، وكان ذلك استجابة للمساعي الكثيرة الدّاعيّة إلى ترسيم الأمازيغية.

2. الهويّة اللّغويّة في الجزائر: تعد الأمازيغيّة اللّسان الأصلي لشعوب شمال أفريقيا وهي من الالسّنة القديمة التّي عمرت طويلا، وحافظت على كثير من خصائصها رغم ما عرفته هذه المنطقة من حملات استعماريّة والتّي استمرت قرونا عديدة، فكما قاوم الأمازيغ من أجل العيش في حريّة قاوموا أيضا من أجل الحفاظ على لسانهم، إلى أن حلّ المسلمون فيها ناشرين للدين واستقروا في تلك البلاد، فانتشر بذلك اللّسان العربي فيها كونه اللّسان النّاطق بهذا الدّين، ومع احتضان الأمازيغ للإسلام والعرب إلا أنهم حافظوا على لغتهم، وظلت أقطار كثيرة في شمال إفريقيا تستعمل اللّسان الأمازيغي.

والجزائر - كونها جزءا من بلاد شمال إفريقيا- قد عرفت نفس الوضع السّابق، إذ يعد الواقع اللّغوي فيها غايّة في التّعقيد، وترجع خولة طالب الإبراهيمي هذا الأمر إلى "وجود لغات أو بالأحرى عدّة تنوعات لغويّة (variétés linguistiques)... واقع متقلب تتخلله صراعات خفيّة (وأحيانا ظاهرة)، في طور التّغيّر الجمّ بسبب آثار السّياسة الثّقافيّة (...) وكذلك بسبب

تشابك وتداخل عدّة مجتمعات متعايشة لها تصوراتها ومجالات استعمال بعينها، وكذلك من حيث الممارسات الحقيقيّة للناطقين، وهاهنا نلمح إلى ظواهر التّعاقب اللّغوي/ التّناوب اللّغوي (code switching الانتقال من لغة إلى أخرى أثناء الكلام) أو l'alternance codique والاقتراض وظواهر الاحتكاك اللّغوي بوجه عام" (طالب إبراهيمي، 2007).

وينتج عن ذلك ما يعرف بمشكلة الهويّة الذّي تجلى أكثر منذ " القرن السّادس عشر ميلادي، بتحول السّلطة السّياسيّة من يد القبائل البربريّة إلى الأتراك، فرغم أن هؤلاء كانوا إثنيا على هامش المجتمع بسبب طبيعتهم الاستعلائية، فإن زواجهم الإندوماجي لم يمنع تسربهم الإثني الذّي أثمر ما اصطلح على تسميتهم الكراغلة، ومن ثم أصبح مجتمعنا أمام استعارة كلاسيكيّة توحي بصورة الفسيفساء للتعبير عن حركة إثنوثقافية، على الرّغم من أن ذلك لم يكن ليلاحظ لأسباب اجتماعيّة واقتصاديّة وعسكرية، حيث استمرت تلك الفسيفسائيّة تتكون من عناصر في منتهى الدّقة، برغم كثرة عددها إلى سلم واحد يتشكل من الأسماء الكبرى التّي تتخلل تاريخ المنطقة" (بارك، 1988).

3 واقع السّياسة اللّغويّة في الجزائر: عرفت السّياسة اللّغويّة في الجزائر تطورات ومستجدات كثيرة منذ الاستقلال إلى الوقت الحاضر، حيث تفاوتت بين الازدواجيّة اللّغويّة بين العربيّة والفرنسيّة بتأثير الاستعمار الفرنسي للبلاد، ثم تلاه اتجاه نحو سياسة التّعريب وترقيّة اللّغة العربيّة وجعلها مهيمنة على معظم مناحي الحياة دون التّخلص تماما من استعمال اللّغة الفرنسية، وأخيرا كان التّوجه إلى الاعتراف بأحد أهم مكونات المجتمع الجزائري وهي اللّغة الأمازيغيّة وترقيتها إلى لغة وطنيّة أولا ثم جعلها لغة رسميّة بجانب اللّغة العربية.

تعد السّياسة اللّغويّة "مجموع المبادئ والمعايير التّي يراعيها نظام البلد في بناء الخطة المعتمدة في تحديد وظائف الاستعمال اللّغوي في المجالات المختلفة، وترقيّة الاهتمام بشأن اللّغة الوطنيّة وتنظيم التّعامل الإيجابي معها ومع اللّغات المساعدة مع إبراز الاتجاهات العمليّة التّي تضبط وضع اللّغة ودرجة الاهتمام بها في كل مجال من مجالات الحياة داخل أنظمة المجتمع ومؤسساته" (فضيل، 2014).

فغداة الاستقلال كان لزاما على الجزائر إعادة بناء الدّولة من جديد من خلال إعادة الاعتبار لمقوماتها، وما ترتكز عليه الهويّة الجزائرية، فعمدت إلى سياسة "التّعريب ولا غير في المنظومة التّربويّة لكن في الواقع اللّغة الفرنسيّة لم تختف من التّعليم والمدرسة الجزائرية، وهو ما جعل السّياسة اللّغويّة في الجزائر تعطي الأولويّة لأحاديّة اللّغة وهي العربيّة دون إقصاء اللّغات كاللّغة الفرنسية، لاختيارات سياسيّة محضة" (https://www.djazairess.com، 2014).

كان هذا الوضع المتذبذب في الجزائر، والذّي ينبني على رغبة في محو الماضي الاستعماري

بكل مظاهره من جهة والواقع الذّي يمثله مجتمع أغلبيّة مثقفيه فرانكفونيين جعل أمر تحديد سياسة لغويّة مبنيّة على لغة واحدة أمرا يصعب تحقيقه، حيث إن "أغلبيّة النّخبة كانت مفرنسة، ولما كان على النّخبة المهيمنة التّي سيّرت فترة ما بعد الاستقلال والتّي كانت مهوسة بكسب المعركة الكبرى ضد الاستعمار من خلال محو لغته من المشهد الجزائري، فقد واجهت صعوبة في تحقيق ذلك لأن الواقع كان غير ما توقعته نخبة الحزب الوحيد آنذاك مما جعلها تسقط في نفس التّرتيلة الإيديولوجيّة لما قبل الحرب وتفرض على مجتمع متعدد اللّغات سياسة أحاديّة اللّغة والمبنيّة على عربيّة المدرسة وهو ما يشكل التّناقض الأساسي في الحكم اللّغوي والثّقافي لما بعد الحرب" (https://www.djazairess.com، 2014).

والملاحظ في المشهد اللّغوي بعد الاستقلال مباشرة هو تغييب اللّسان الأمازيغي عن السّياسة اللّغويّة المتبعة في الجزائر، واعتبار اللّسان العربي الوريث الوحيد والشّرعي للهيمنة الفرنسيّة إبان الاستعمار، وقد فرض هذا التّوجه مجموعة من المثقفين المتعصبين للعربيّة بحجة أن اعتماد سياسة التّعريب خدمة للقوميّة العربيّة التّي لا يمكن تصوّرها دون هيمنة اللّغة العربيّة والإسلام في المجتمع. كما يعد التّعريب أيضا "إنهاءً للاستعمار الثّقافي واستبعادا نهائيا للوجود الفرنسي على الأراضي الجزائرية، (رغم أن النّموذج القومي الجزائري قد تمّ استنساخه عن النّموذج القانوني الفرنسي وباتصال مع الفرنسيين). حيث تعتبر لغة المستعمر تهديدا للهويّة العربية، الإسلاميّة في جوهرها، بمعنى تحقيق الاستقلال الوطني هو مرادف لسيادة اللّغة العربيّة باعتبارها وسيلة فعّالة لصياغة وتشكيل الهويّة الوطنية" (بوقراس، 2017).

وبهذا فقد تمّ تضييق المجال على الأمازيغيّة ممّا تسبب في تشتت المجتمع الجزائري، وظهور صراع لغوي وتعصّب جهوي وصلت حدّته إلى درجة إحساس مستعملي اللّسان الأمازيغي بالتّهميش ممّا ولّد عند المتعصبين منهم شعورا بالعداء للعربيّة والإسلام، واعتبارهما عنصرين دخيلين يهددان الهويّة الأمازيغيّة الأصيلة للجزائر، إذ إن "المفارقة أن الدّولة الجزائريّة عمدت لتكون متجذرة في زاويّة من التّاريخ لم تكن موجودة عندما تشكّلت، مهملة في المقابل العديد من اللّغات الأصيلة للبيئة المغاربية، أهمها الأمازيغية، في نفس الوقت الذّي لا يفرض الانتماء القومي إلى أمة معيّنة التّعبير بنفس اللّغة، فليست كل الدّول الإسلاميّة عربيّة اللّغة، كما أن اعتماد لغة واحدة سوف يؤدي إلى زوال الفضاءات اللّغويّة الأخرى، إذا لم يتم تنظيمها وتسجيلها. لقد أدّت هذه الممارسة إلى تكريس الإقليم الجزائري المشترك اللّغة، مقابل شعب مشتت الانتماء والهويّة الثّقافيّة واللّغوية، التّي تحوّلت إلى تعصّب للجهة واللّغة في كثير من الأحيان" (بوقراس، 2017).

ومن مظاهر هذا الصّراع اللّغوي الذّي طبع المجتمع الجزائري بفعل تهميش الأمازيغية، فقد

"حاولت الحركة الأمازيغيّة بناء ذاتها وإثبات وجودها، فتحولت من حركة مهتمة بالإرث الثّقافي في السّبعينات إلى تيار سياسي بامتياز وجد لنفسه تعبيرات إيديولوجيّة وثقافيّة خاصة بنشوء نخب أمازيغيّة مثقفة ودخول الدّولة الجزائريّة مرحلة الانفتاح السّياسي والدّيمقراطي الأمر الذّي أتاح فرصة بروز مطالبها إلى العلن. فالحركة البربريّة حاولت إثبات وجودها وتبيان تميزها من خلال إعادة تأهيل الثّقافة واللّغة الأمازغيتين وترقيتهما مع إعطاء اللّغة الأمازيغيّة الصّفة الوطنيّة والرّسمية، وقد كانت هذه المحاولات مرتبطة بالمطالبة السّلميّة أحيانا والعنيفة أحيانا أخرى" (بهلول و جيلاني كويبي، 2018).

ومن هنا كان لزاما على الحكومة أن تتّبع سياسة لغويّة من شأنها تحقيق التّوازن في المجتمع من خلال إعادة الاعتبار لمختلف المقومات التّي تشكل المجتمع الجزائري، وترقيتها لضمان الأمن اللّغوي، وتفادي كل أسباب الصّراع والتّشتت الذّي قد ينجم عن عدم الاعتراف بالتّعدد اللّغوي.

4. تطور السّياسة اللّغويّة في الجزائر: إذا تتبعنا التّشريعات الخاصة باللّغة في الجزائر منذ الاستقلال إلى الآن، نجد أن السّياسة اللّغويّة عرفت تطورات وكانت مراعيّة في كثير من محطاتها لظروف خاصة شهدتها البلاد في مراحل متعاقبة، ولعلّ أهم تلك المعطيات التّي وجّهت السّياسة اللّغويّة في الجزائر هي أزمة الهوية، وهي أزمة أسهمت فيها بشكل أساسي عوامل كثيرة كان أهمها عدم القدرة على التّخلص نهائيا من اللّغة الفرنسيّة الموروثة عن الحقبة الاستعماريّة والتّي سيطرت على جميع المجالات حتى غداة الاستقلال، فقد حاول المستعمر الفرنسي طمس كل مقومات الهويّة الجزائريّة العقائدية، والثّقافية، والاجتماعية، وكان السّبيل إلى ذلك هو منع أي استعمال للغتين الأمازيغيّة والعربية، وفرض الفرنسيّة لغة التّعليم والإدارة، وسعى حتى لجعلها لغة التّخاطب اليومي.

ثم انتقل صراع الهويّة إلى أبناء الوطن الواحد، وكان ذلك غداة الاستقلال وذلك من خلال تغييب وتهميش اللّغة الأمازيغيّة استجابة لخيار التّوجه نحو القوميّة العربيّة الإسلامية، إذ "تمتد جذور أزمة الهويّة في الجزائر إلى مرحلة الاستعمار الفرنسي الذّي أنتج مأزق الهويّة وتسبب في تشويه البنيّة الاجتماعيّة والثّقافيّة بممارسته لما يسميه (أحمد طالب الإبراهيمي) المحو والطّمس للشخصيّة والثّقافة وكلاهما عنده هو تعبير عن الهويّة في بعدين نفسي وعقائدي أو إيديولوجي، واستمرت أزمة الهويّة إلى ما بعد الاستعمار ولعل اعتماد سياسة التّعريب منذ سنة 1967 هو ما زاد من حدة الخلاف والتّناقض التّقافي بفعل الشّعور بالغربة، والإحساس بالتّهميش لا سيما منطقة القبائل التّي تقيم بها الأقليّة البربريّة أو الأمازيغيّة التّي تعتبر حسب سعد الدّين إبراهيم أكبر الجماعات اللّغويّة في الوطن العربي، والتّي ترتكز في دول المغرب العربي ومن بينها الجزائر حيث يمثل البربر المتكلمون بالأمازيغيّة (20- 25٪) من سكانها

في منتصف التّسعينات، و(40- 75٪) من الجزائريين المقيمين بفرنسا" (مقورة، 2010) .

وعلى هذا شهدت السّياسة اللّغويّة في الجزائر المحطات الآتيّة (بوقراس، 2017):

الدّساتير الجزائريّة ثابتة منذ الاستقلال، الاسلام دين الدّولة والعربيّة لغة وطنية.

دستور 08 ديسمبر 1963: أقرت المادة الخامسة منه بأن اللّغة العربيّة هي اللّغة القوميّة (الوطنية) والرّسميّة للدولة. أما (المادة 76) فقد أكّدت على ضرورة تفعيل عمليّة التّعريب، يجب أن يتم في أقرب وقت ممكن على أراضي الجمهورية؛ مع تمديد العمل باللّغة الفرنسيّة مؤقتا إلى غايّة إعادة تأهيل الدّولة.

(المادة 76): يجب تحقيق تعميم اللّغة العربيّة في أقرب وقت ممكن في كامل أراضي الجمهورية.

بيد أنه، خلافا لأحكام هذا القانون، سوف يجوز استعمال اللّغة الفرنسيّة مؤقتا إلى جانب اللّغة العربية.

دستور 08 أفريل 1967: ورد في 'المادة الثّالثّة) منه أن اللّغة العربيّة هي اللّغة الوطنيّة والرّسمية، وتعمل الدّولة على نشر استخدام اللّغة الوطنيّة على المستوى الرّسمي.

دستور 23 فبراير 1989: (المادة الثّالثّة) وحيدة، اكتفت بالإشارة إلى أن اللّغة العربيّة هي اللّغة الوطنيّة والرّسمية.

دستور (أو تعديل) 1996: اقرّت أن اللّغة العربيّة هي اللّغة الوطنيّة والرّسمية.

(المادة الثّالثّة مكرر) (تمّ إضافتها في 19 أفريل 2002)، أصبحت بموجبها اللّغة الأمازيغيّة لغة وطنيّة "**تمازيغت هي كذلك لغة وطنية**"، بناء على الفقرة الأولى منها. أما في الفقرة الثّانيّة فتم التّأكيد على أن الدّولة تعمل على ترقيتها وتطويرها، في جميع الأصناف المستخدمة في البلاد "عمل الدّولة لترقيتها وتطويرها بكل تنوعاتها اللّسانيّة المستعملة عبر التّراب الوطني". مع ضرورة التّنبيه أنها "كذلك لغة وطنية" مقابل صفة "الوطنيّة والرّسمية" التّي منحت للغة العربية، والتّي تجعل منها لغة العمل الوطني في جميع المجالات، مع تعزيز الدّولة "لترقية" وليس لانتشار وتعميم استخدام هذه اللّغات.

لم تتوقف الاصلاحات عند هذا الحد، فقد جاء التّعديل الدّستوري في سنة 2016م، ليحدد بشكل واضح البعد الوطني والرّسمي للأمازيغية، حيث تضمنت المادة الثّالثّة مكرر منه عبارة " **تمازيغت هي كذلك لغة وطنيّة ورسميّة** تعمل الدّولة لترقيتها وتطويرها بكل تنوعاتها اللّسانيّة المستعملة عبر التّراب الوطني، يحدث مجمع جزائري للغة الأمازيغيّة يوضع لدى رئيس الجمهورية" حيث يستند هذا المجمع إلى أشغال الخبراء، ويكلف بتوفير الشّروط اللّازمة لترقيّة تمازيغت قصد تجسيد وضعها كلغة رسميّة فيما بعد" (مقورة، 2010).

أما في مجال التّعليم فقد تمّ إدراج الأمازيغيّة في المدرسة الجزائريّة في مناطق محدودة من البلاد، وكان ذلك استجابة لضغوط الحركات

البربريّة التّي فرضت سنة بيضاء في منطقتي تيزي وزو وبجايّة خلال السّنة الدّراسيّة 1995/1994م كورقة ضغط على الحكومة التّي استجابت بإدماج الأمازيغيّة بشكل محدود في بعض مدارس تلك المناطق، "فيؤكد رابح كحلوش أن هناك تمركز شديد لدراسة وتعلم اللّغة في المناطق القبائليّة بلغت نسبته 86,53٪ في سنة 1996/1995، واهتمام ضعيف بها في باقي المناطق" (بهلول و جيلاني كوييي، 2018) لكن تطورت الأوضاع فيما بعد، خاصة بعد ترقيّة الأمازيغيّة إلى لغة وطنيّة ورسمية، حيث شُرع في تعميم تدريسها في مختلف المناطق في الوطن، وفيما يلي أهم المحطات التّي شهدتها الأمازيغية:

- 1990: عرفت اللّغة إنشاء فرع اللّغة والثّقافة الأمازيغيّة بجامعة مولود معمري بتيزي وزو بمرسوم وزاري لتكوين طلبة بمستوى ماجستير.

- 1991: إنشاء فرع آخر للغة والثّقافة الأمازيغيّة بالمركز الجامعي ببجاية، بمرسوم رئاسي.

في البدايّة تمثلت مهمة هذين الفرعين بتكوين طلبة الماجستير في ثلاثة تخصصات: اللّسانيات، والأدب، والحضارة الأمازيغية.

- 1995/ 1996: إدماج اللّغة الأمازيغيّة في النّظام التّربوي الجزائري باعتبارها مادة اختياريّة في السّنوات الأخيرة من التّعليم (المتوسط والثّانوي) في بعض المؤسسات التّعليميّة بمنطقة القبائل خاصة. ولم يعمم تعليمها على المستوى الوطني.

1997: يرتقي الفرعان إلى معهدين جامعيين لاستقبال الطّلبة لتحضير شهادة اللّيسانس منذ أكتوبر 1997.

كما تتوفر في الوقت الرّاهن أربعة أقسام في جامعات كل من تيزي وزو وبجايّة والبويرة، ومنذ 2013 أنشئ قسم آخر بجامعة باتنة، وهي متخصصة في اللّغة والثّقافة الأمازيغيّة توفر تكوينا في اللّيسانس والماستر وحتى الدّكتوراه، وعلى هؤلاء تراهن الدّولة من أجل تعميم تدريس الأمازيغيّة عبر التّراب الوطني.

لكن العائق أمام تحقيق ذلك هو كون الأمازيغيّة مادة اختياريّة في كثير من المدارس الجزائرية، وهو ما يجعل أمر انتشارها صعبا، إذ إن التّلاميذ يميلون إلى تعلم لغات أجنبيّة بداعي أنها توفر لهم فرص التّطور والعمل.

5.ظروف ترسيم الأمازيغيّة لغة وطنيّة ورسميّة في الجزائر: إن مسألة ترسيم اللّغة الأمازيغيّة لغة وطنيّة رسميّة في الجزائر كان ثمرة مساعٍ امتدت لعقود مضت، وبعد نضال سياسي وثقافي بذلت فيه كل الجهود الممكنة والتّضحيات من أجل الحصول على هذا الحق الوطني، ويرجع الباحث عبد النّور بن زعتر خلفيات اتخاذ قرار ترسيم اللّغة الأمازيغيّة كما يأتي (بن زعتر، 2004):

- السّبب الرّئيسي هو الأزمة التّي تعيشها منطقة القبائل منذ أبريل/ نيسان 2001 والتّي أجبرت الحكومة على الشّروع في حوار مباشر مع تنسيقيّة العروش القبائليّة للتفاوض حول

مطالب لائحة القصر وجاء خطاب بوتفليقة ليستجيب لأهمها .

•من جهة ثانيّة فإن إعلانه تنظيم انتخابات تشريعيّة في 30 مايو/ أيار القادم أثار انتقادات في القبائل حيث وعدت تنسيقيّة العروش بمقاطعتها ما لم يستجب لمطالبها ، بل إن أجنحتها المتشددة وعدت باللّجوء إلى العنف لفرض مقاطعتها .ويبدو أن بوتفليقة يتخوف من أن تكون شرعيّة نتائج هذه الانتخابات مبتورة في حال مقاطعتها ، وإن كان حضور حزبي التّجمع الوطني الدّيمقراطي (الحزب الحاكم) وحليفه الرّئيسي حزب جبهة التّحرير (الحزب الحاكم سابقاً) سيقلل من وطأة المقاطعة. وباستجابته للمطلب الأساسي للقبائل بدسترة اللّغة الأمازيغيّة فإنه يسعى لتفادي أي تطور كهذا. غير أن ذلك أيضا لا يبعد إمكانيّة المقاطعة، فالعروش القبائليّة منقسمة ومختلفة في مواقفها من قرار ترسيم الأمازيغية .ومن هنا فهذا القرار يهدف إلى تهدئة الوضع في القبائل وضمان مشاركتها في الانتخابات. وبالتّالي فإن توقيته لا يخلو من الخلفيات السّياسيّة إضافة إلى الخلفيّة الانتخابية .

•وهناك أيضا خلفيّة أساسيّة تتعلق باستباق الأحداث لتفادي التّصعيد بمناسبة الذّكرى الأولى لـ "الرّبيع الأسود" والتّي توافق يوم 20 أبريل/ نيسان القادم.

وبطبيعة الحال، فإن قرارا مفصليا وجوهريا كهذا سيلقى ردود أفعال متباينة من قبل عامة النّاس بين المبارك له واعتباره خطوة من أجل تحقيق الوحدة الوطنيّة وتستجيب لتطلعات فئة واسعة من الشّعب، وأن هذه البادرة كفيلة بتعزيز جهود الرّقي بالثّقافة الأمازيغيّة التّي تعد أصل الشّعب الجزائري ويجعلها تقف بالموازاة مع الثّقافة العربيّة المكتسبة من اتباع الدّين الإسلامي، إذ يرى سي الهاشمي عصاد الأمين العام للمحافظة السّاميّة للأمازيغيّة أن "التّرسيم يعني أنه سيكون للغة الأمازيغيّة وضع قانوني أخر" مذكرا بأنه أوضح في تصريحات سابقة للصحافة أن "أعضاء المحافظة السّاميّة للأمازيغيّة كانوا مقتنعين بأن مسار ترسيم الأمازيغيّة قد بدأ فور إدراجه في الدّستور القديم ثم ترقيتها إلى لغة وطنية".

واعتبر المسؤول أن ذلك كان يعني أن الأمر ما هو إلا "مسألة وقت" مشيرا إلى أنه حان الوقت للإعلان عن ذلك" (وأج، 2016).

وكان هذا رأي الأحزاب السّياسيّة والصّحافة التّي اعتبرت القرار "خطوة شجاعة نحو تسويّة الأزمة في القبائل واستجابة لأهم مطالب لائحة القصر، لا سيما تلبيته المطلب الأمازيغي الذّي يخص كل الشّعب الجزائري(...) أما الصّحافة فتبارك قرار بوتفليقة وترى أنه جاء متأخراً ، وتعتبر أن الأمازيغيّة لغة وطنيّة لكل الشّعب الجزائري" (بن زعتر، 2004).

لكن من جهة أخرى، برز فريق آخر يعد ترسيم الأمازيغيّة تهديدا للوحدة الوطنية، وإنقاصا من قيمة اللّغة العربية، وأن الأمازيغيّة أمازيغيات ولا توجد لغة جامعة موحدة ولا خط متفق عليه لهذه اللّغة، إذ يرى عثمان سعدي أنه» تقرر في تعديل الدّستور الجزائري الجديد جعْل الأمازيغيّة لغة رسميّة إلى جانب اللّغة

العربية. وهذا أمر خطير لأنه يصنع من الأمازيغيّة المصنّعة لغة في مستوى واحد مع العربية، تدخل في صراع معها لصالح بقاء هيمنة اللّغة الفرنسيّة على الدّولة الجزائرية. علما بأن أول دستور سُنَّ سنة 1963 نص في مادته الثّالثّة على أن اللّغة العربيّة هي اللّغة الوطنيّة والرّسمية، وجاء نتيجة لاستفتاء شعبي، ولم يرتفع صوت واحد يطالب باعتماد اللّغة الأمازيغية، لأننا خرجنا من ثورة ما زال وهَجُها مشعّا. لكن يبدو أن هذا الوهج قد ضمُر ضوؤه لدى المسؤولين على الدّولة الجزائريّة بعد أكثر من نصف قرن على الاستقلال. لقد عُدل الدّستور بلا استفتاء أي بتصويت البرلمان سنة 2002 حيث اعتبر الأمازيغيّة لغة وطنية، وتعديل 2016 سيكون بالبرلمان أيضا وبلا استفتاء. لأنهم يدركون أن الشّعب سيرفض لغة رسميّة ثانية" (سعدي، 2016).

وهذا الرّأي يبرز أن فئة من الشّعب الجزائري قد ذابت في الثّقافة العربية، وجعلها الأمر لا تتقبل أي شريك لتلك الثّقافة ويرجع ذلك أساسا إلى التّهميش والتّضييق الذّي عرفته اللّغة الأمازيغيّة منذ الاستقلال، حتى أن اللّغة الفرنسيّة بثقافتها أخذت حيزا كبيرا في المجتمع الجزائري وفي الإدارة بشكل واسع، بينما مُنع استعمال الأمازيغيّة حتى في مجالات محدودة، حتى جاء التّعديل الأخير ليعيد الاعتبار للأمازيغيّة بأن جعلها لغة وطنيّة ورسمية.

6.آثار ترسيم الأمازيغيّة في تحقيق الأمن اللّغوي: من خلال الآراء السّابقة، وخاصة تلك التّي ترى أن ترسيم الأمازيغيّة تهديد للوحدة الوطنية، ينبغي النّظر في أثر ترسيم الأمازيغيّة في تحقيق الأمن اللّغوي والثّقافي في الجزائر، ودورها في لم شمل الأمة وتوحيدها.

6- 1 تنميّة الرّصيد اللّغوي للفرد: إن تعلم أيّة لغة لا بد أن يمرّ عبر مراحل تمكنّه من تعلّم مستوياتها التّي تكون في الغالب متظافرة ممزوج بعضها مع بعض في الاستعمالات اللّغوية، ويكون فصلها خدمة للغايّة التّعليمية، خاصة إذا كانت عمليّة تعليم اللّغة لغير النّاطقين بها، وعلى ذلك نجد تمّام حسّان في مقدمة كتاب "التّمهيد في اكتساب اللّغة العربيّة لغير النّاطقين بها"، يحدد ثلاث مراحل أساسيّة تتم فيها عمليّة اكتساب أيّة لغة، وتتمثل هذه المراحل في: التّعرّف، الاستيعاب، والاستمتاع.

فأما التّعرّف، فهو "إدراك العناصر اللّغويّة والتّفريق بينها، وربط كل عنصر بوظيفة خاصة تبدو واضحة عند إنشاء التّقابل بينها وبين وظائف العناصر الأخرى. وذلك كإدراك السّين في «سار» بمقابلتها بالصّاد في «صار»، وربط كل من الصّوتين بوظيفة خاصة هي بيان الكلمة التّي هو فيها، والتّفريق بينها وبين أختها، وكإدراك الفرق بين المقصود بصيغتي «فاعل» و«مفعول»، ووظيفة كل منهما في مقابل الأخرى" (حسّان، 1984).

وتشتمل هذه الآليّة على إدراك أمور ثلاثة هي (حسّان، 1984):

1.العلاقات الوفاقيّة للعناصر؛ أي جهات الشّراكة بينها أو نواحي الاتفاق.

2.العلاقات الخلافيّة للعناصر؛ أي الفوارق بينها.

3.العلاقات بين العناصر ووظائفها؛ أي معانيها في حدود النّظام إيجابا وسلبا.

ولأهميّة هذه الأمور الثّلاثة، فإنها تشكل "نسيج كل نظام لغوي، فلا تقوم بنيته إلا بها. وعلى العنصر الأول يقوم التّبويب، وعلى الثّاني يقوم التّفصيل وأمن اللّبس، وعلى الثّالث يقوم الطّابع الرّمزي للغة من أساسه؛ كما يبنى عليه أداء اللّغة لوظائفها من حيث هي أداة للتواصل بين النّاس" (حسّان، 1984).

معنى هذا أن هذه العلاقات هي من يجعل الوحدات المكونة لأنظمة اللّغة الفرعيّة من أصوات وصرف ونحو تتشابك فيما بينها لتكوين النّظام الأكبر الذّي هو اللّغة، لكن في الآن نفسه، تجعل بينها أوجه اختلاف لئلا يكون هناك التّباس بين هذه الوحدات.

ويشمل هذا الأمر إدراك نطق الأصوات التّي تكوّن النّظام اللّغوي للأمازيغيّة وكيفيّة ترابطها على المستوى الصّرفي، والخصوصيات التّي تبنى وفقها مختلف الصّيغ الصّرفيّة من أجل تأديّة معانٍ معينة كالتّذكير والتّأنيث وكذا تصريف الأفعال، وعمل مختلف الضّمائر، ويكون ذلك أيضا من خلال إدراك بعض الفروق التّي تميز اللّهجات الأمازيغيّة كالقبائليّة والشّاويّة والمزابيّة والتّرقيّة وغيرها.

6- 2 على المستوى المعرفي: بعد إدراك الجانب اللّفظي اللّغوي في اللّغة الأمازيغية، يكون المتعلّم مستعدا للتعامل مع مستويات لغويّة أكبر وهي النّصوص، وفي هذا المجال يحتاج المتعلم لآليتين أخريتين في التّعلم يسميهما تمّام حسّان بالاستيعاب والاستمتاع، إذ تلي التّعرّف مرحلة الاستيعاب؛ التّي لها "جانبان: جانب المعنى الثّقافي وجانب المعنى البلاغي الأسلوبي"، إذ ترتبط اللّغة –وفق المعنى الأول- بالجانب الثّقافي للمجتمع، أو كما يُعرف في حقل الدّراسات اللّغويّة برؤيّة العالم، وهي من القضايا اللّغويّة التّي تناولها همبولدت V.Hamboldt، وأفرد لها نظرية. أما الجانب الثّاني فإنه "ينسب إلى أصل وضع الكلمة - كما يقول فقهاء اللّغة- ، ثم عما يطرأ على هذا المعنى من تغيرات بلاغيّة وأسلوبية، يعود بعضها إلى ارتباطات المنطق، وبعضها إلى حدود العرف" (حسّان، 1984).

وبعد المرحلتين السّابقتين، تأتي مرحلة الاستمتاع؛ ويُقصد به "التّذوق الأدبي وإدراك مواطن الجمال في النّص، وهذا لا يتحقق إلا بعد التّعرف على مباني النّص اللّغوي واستيعاب معانيه. فإذا تحقق هذان الأمران أصبح من يستقبل الاتصال الأدبي بمكان يؤهله، إذا كان له الاستعداد الفطري أو الكسبي أن يتذوق ما يستقبل من الاتصال" (حسّان، 1984).

فالثّقافة الأمازيغيّة كونها ثقافة شفاهيّة في أغلب مظاهرها، وظلت كذلك فترات زمنيّة طويلة، هذا ما جعلها غنيّة في جانب النّصوص، إذ يسمح هذان الجانبان من التّعرف على مميزات الثّقافة الأمازيغية، فالسّعي إلى تعلّم أيّة لغة يؤدي بالضّرورة إلى حاجة إلى التّعرّف على الحضارة

التّي تستعمل تلك اللّغة، والنّصوص الأمازيغيّة المختلفة من أشعار وحكايات وأساطير تحمل في طياتها الكثير من مظاهر هذه الحضارة، خاصة ما تعلّق منها ببنيّة المجتمع والتّنظيم على مستوى القرى وكيفيّة تسيير شؤون الحياة المختلفة، ومختلف الأنشطة التّي تتيح للمتعلم رصيدا ثقافيا غنيا عن تلك الحضارة.

تلك هي السّبيل إلى تحقيق الأمن اللّغوي والثّقافي في أيّة دولة، إذ تصادفنا تجارب عديدة للدول التّي تصدت للصراع بين اللّغات بتوحيدها والعمل على ترقيتها من أجل تحقيق التّناغم بين تلك اللّغات، إذ "إننا نشاهد الدّول الكبرى في عالمنا المعاصر تضع المخططات المستقبليّة لضمان أمنها الغذائي للأجيال اللّاحقة وهي بالمقابل، وبالنّفَس ذاته تجتهد وتبذل الوسع في سبيل وضع مخططات واستراتيجيات مستقبليّة للحفاظ على أمنها اللّغوي عبر تطوير مستمر للغاتها الوطنيّة وعلى جميع الأصعدة، قناعة منها بأن الأمن اللّغوي يشجع على تفجير مختلف الطّاقات العلميّة والعمليّة في جميع الجوانب الحياتية، ويفتح أمامها آفاقا طويلة المدى داخل البلاد وخارجها، وهذا ما تطمح إلى تحقيقه سائر الشّعوب والأمم، وللجزائر نصيب في هذا الطّموح المشروع" (ابن شماني، 2018) .

7.خاتمة: أدى القرار السّياسي الرّامي إلى ترقيّة اللّغة الأمازيغيّة والسّعي لتعميم تعليمها على مستوى المدارس الجزائريّة إلى المضي نحو تحقيق أمن لغوي، وقلّص من حدة الصّراع اللّغوي الذّي عانى منه المجتمع الجزائري لفترات طويلة، وأدى إلى خلق تناغم بين أفراد المجتمع، غير أن هذا المسعى يحتاج إلى مزيد من الجهود قصد تحقيق بعض الرّهانات التّي على اللّغة الأمازيغيّة إنجازها، وهي أمور يعدها بعض الباحثين من قبيل الصّعوبات التّي يمكن أن تعتري واقع تدريسها، وتلخصها عائشة أكوادير في نقاط أهمها (أكوادير، 2013):

-**معضلة الكتابة:** أي حرف يجب اختياره لكتابة الأمازيغيّة أمام الجدال القائم بين أطراف مختلفة هل بالحرف العربي، أم بحرف تيفيناغ، أو الاستسلام للضغوطات الخارجيّة واستعمال الحرف اللّاتيني. ولعل ما يخدم الأمازيغيّة أكثر هو أن تعتمد على حرف تيفيناغ الذّي يعبر عن هويتها، ويجعل لها تميزها المطلوب.

-**معضلة الأصوات الإملائية:** وتخص علاقة المنطوق بالمكتوب: فقد تحرى واضعو الإملاء الأمازيغي عدم الوقوع في نفس المتاهات التّي وقع فيها واضعو إملاء بعض اللّغات، حينما يضطر المتعلم إلى كتابة أشياء لا علاقة لها بما ننطق به،

-**معضلة المعجم:** من بين المعضلات المحيرة كذلك ما طرحه المعجم الأمازيغي من إشكاليات أهمها: كيف سنتعامل مع النّصوص المعجميّة التّي توفرت لدينا وكيف يمكن تنقيحها؟

وعلى هذا فإنه ينبغي أن تتضافر جهود المختصين والمهتمين بالجانب التّعليمي وباللّغة الأمازيغيّة من أجل الرّقي بها ومحاولة البحث عن السّبل الكفيلة بتخطي تلك الصّعوبات وجعل

اللّغة الأمازيغيّة مرنة مستوعبة للعلوم ووسيلة من أجل تحقيق الوحدة الوطنية.

8. قائمة المراجع:

. (12 مـــاي، https://www.djazairess.com 2014). تـاريخ الاسـترداد 08 أفريـل، 2021، مـن https://www.djazairess.com: https://www.djazairess.com

1.العوينـة بهلـول، و معاشـو جيلانـي كـوييي. (أكتـوبر، 2018). اللّغـة الأمازيغيّـة في الجزائـر: الرّهانـات والتّحـولات. *مجلـة آفـاق فكريـة، 10*(06)، صفحة 151.

2.تمّام حسّان. (1984). *التّمهيد في اكتساب اللّغة العربيّة لغير النّاطقين بها*. مكة المكرمة، مكة المكرمة: معهد اللّغة العربية.

3.جاك بارك. (1988). في مدلول القبيلة شمال إفريقيـا. تـأليف *الأنتروبولوجيـا والتّـاريخ حالـة المغرب العربـي* (عبد الأحد السّبتي، المترجمون، صفحة 116). المغرب، المغرب: دار توبقال.

4.خولة طالب إبراهيمي. (2007). *الجزائريون والمسألة اللّغويّة عناصر من أجل مقاربة اجتماعيّة لغويّـة للمجتمـع الجزائـري*. (محمـد يحيـاتن، المترجمون) الجزائر، الجزائر: دار الحكمة.

5.رقيّـة بـوقراس. (جـوان، 2017). السّياسـة اللّغويّـة في الجزائـر: واقـع وآفـاق. *مجلـة دراسـات حول الجزائر والعالم، 01*(01)، صفحة 48.

6.عائشـة أكـوادير. (06 ديسـمبر، 2013). https://www.hespress.com. تـاريخ الاسـترداد 08 أفريـــل، 2021، مـــن https://www.hespress.com: https://www.hespress.com

7.عبـد القـادر فضـيل. (جـوان، 2014). واقـع السّياسـة اللّغويّـة في بلادنـا بعـد خمسـين سـنة مـن عمـر الاسـتقلال. *مجلـة اللّغـة العربيـة، 16*(01)، صفحة 89.

8.عبـد النّور بـن زعـتر. (03 أكتـوبر، 2004). https://www.aljazeera.net. تـاريخ الاسـترداد 08 أفريـــل، 2021، مـــن https://www.aljazeera.net: https://www.aljazeera.net

9.عثمـــان ســـعدي. (31 جـــانفي، 2016). https://www.raialyoum.com. تاريخ الاسترداد 08 أفريـــل، 2021، مـــن https://www.raialyoum.com: https://www.raialyoum.com

10.محمد ابن شماني. (2018). تطوير العربيّة والأمازيغيّـة سـبيل إلى الوحـدة والأمـن اللّغـويين. *الأمن الثّقافي واللّغوي والانسجام الجمعي* (صفحة 83). الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية.

11.مفيدة مقورة. (2010). اللّغة الأمازيغيّة في الجزائر: دراسة في سياسات التّرسيم وتأثيرها في مسـار اسـتكمال الهويّـة الوطنيـة. *مجلـة البـدر، 10*(06)، صفحة 635.

12.وأج (2016, 05). جـــانفي. https://www.elkhabar.com. Consulté le 08, 2021, sur أفريـــل https://www.elkhabar.com: https://www.elkhabar.com

أثر التّنوّع اللغوي في بلورة الوعي الثّقافي المتعدّد لدى المجتمع الواحد

The impact of linguistic diversity on the development of multiple cultural awareness in one community

د.وفاء مناصري*

تاريخ الاستلام: 2021/04/16 / تاريخ القبـــول: 2021/04/26

ملخّص: يؤدي التّنوعّ اللّغوي دوره النّاجح في تنمية الوعي الثّقافي المتعدّد، لدى أبناء المجتمع الواحد ما لم يكن مرتبطا بمهالك الثّنائيّة اللّغوية المنتفية لمركزيّة اللّغة الأمّ، والفاعلة في توتير معالم وحدة الذّات وهويّة الإنسان، وعليه فإن مشروعيّة التّنوّع اللّغوي تتولّد من رحابة الاتّساع المعرفيّ القاضي بمحوريّة اللّغة الأمّ ومشروعيّة تعلّم لغات الآخر في سياق خدمة اللّغة الأصل وتنمية أواصر التّواصل الثّقافي بين الشّعوب والأمم بذا يتأتّى تكوين وعي إنسانيّ مسؤول اتجاه مركزيّة اللّغة الأمّ صونا للذّات من مزالق التّشتّت والتّفكّك وحفظا لتموقعها الصّحيح إنسانيّا ودوليّا.

كلمات مفتاحيّة: التّنوّع؛ الاختلاف؛ اللّغة؛ الآخر؛ الأصل.

Abstract: Linguistic diversity plays its successful role in developing multiple cultural awareness among the members of the same community unless it is related to the perils of bilingualism that reject the centralization of the original language and cause tension in the unity of the self and the identity of man. The other is in the context of serving the original language and developing cultural bonds between peoples and nations, thus creating a responsible human consciousness towards the centrality of the mother tongue, preserving the self from the pitfalls of dispersion and disintegration and preserving its correct human and international position.

Keywords: diversity; difference; language; other; origin.

1. **مقدّمة:** يتأتّى رهان الوعي الثّقافي المتعدّد لدى المجتمع الواحد، بوصفه واقعا مثبتا من أثر مجمل الجهود المبذولة في تعزيز التّعايش اللّغوي ضمن بوتقة من الوعي بمركزيّة وريادة اللّغة الأمّ سواء أكانت العربيّة أم المازيغيّة أم هما معا، في مقابل احترام استعمال الفرنسيّة أو الإنجليزيّة

*المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف ميلة، الجزائر (menasriwafaa@yahoo.fr) (المؤلّف المرسل)

ضمن الإطار الذي لا ينتفي لمركزيّة اللّغة الأمّ (اللّسان) ولا ينتقص من هيبتها وريادتها، وكذا دون الولوج في طرح الأفكار المتعصّبة والمتطرّفة لاستعمال دون آخر، إذ "ينبغي التّأكيد على أن الإيمان بالدين أو اللّغة أو الفكر لحضارة ما ليس فيه ما يعاب، ولا يمنع أن يكون لدى الإنسان مثل ما لدى غيره من قيم ومبادئ وفكر، أما التّعصب فهو تجاوز ذلك إلى الإيمان بضرورة هدم الآخر، بوسيلة ما استهانة بقيمه ومبادئه وثقافته" (عفيفي، د.ت) إذ إن المجتمع الذي يجيد لغة الآخر دون اللّغة الأم قد يختل نظامه وترزح هويته تحت هيمنة الآخر المغيب جسدا وأرضا والحاضر ثقافيا، عكس المجتمع الذي يجيد ويعمم ويتشبث بلغته الأم محترما ومستوعبا لغات الآخر اللّامنتمي إليه جعرافيا وجسديا، الأمر الذي يخلق لدى النّوع الأخير من المجتمعات ثقافة الاختلاف واحترام الآخر، كما يسهم في إرساء أسس الاستقرار ضمن جميع المجالات الفاعلة في ترصيص بنى المجتمع.

على إثر ذلك يطرح الإشكال الآتي: كيف يتأتّى لنا بناء مجتمع واحد متعدد مختلف يسوده التّعايش والاستقرار؟

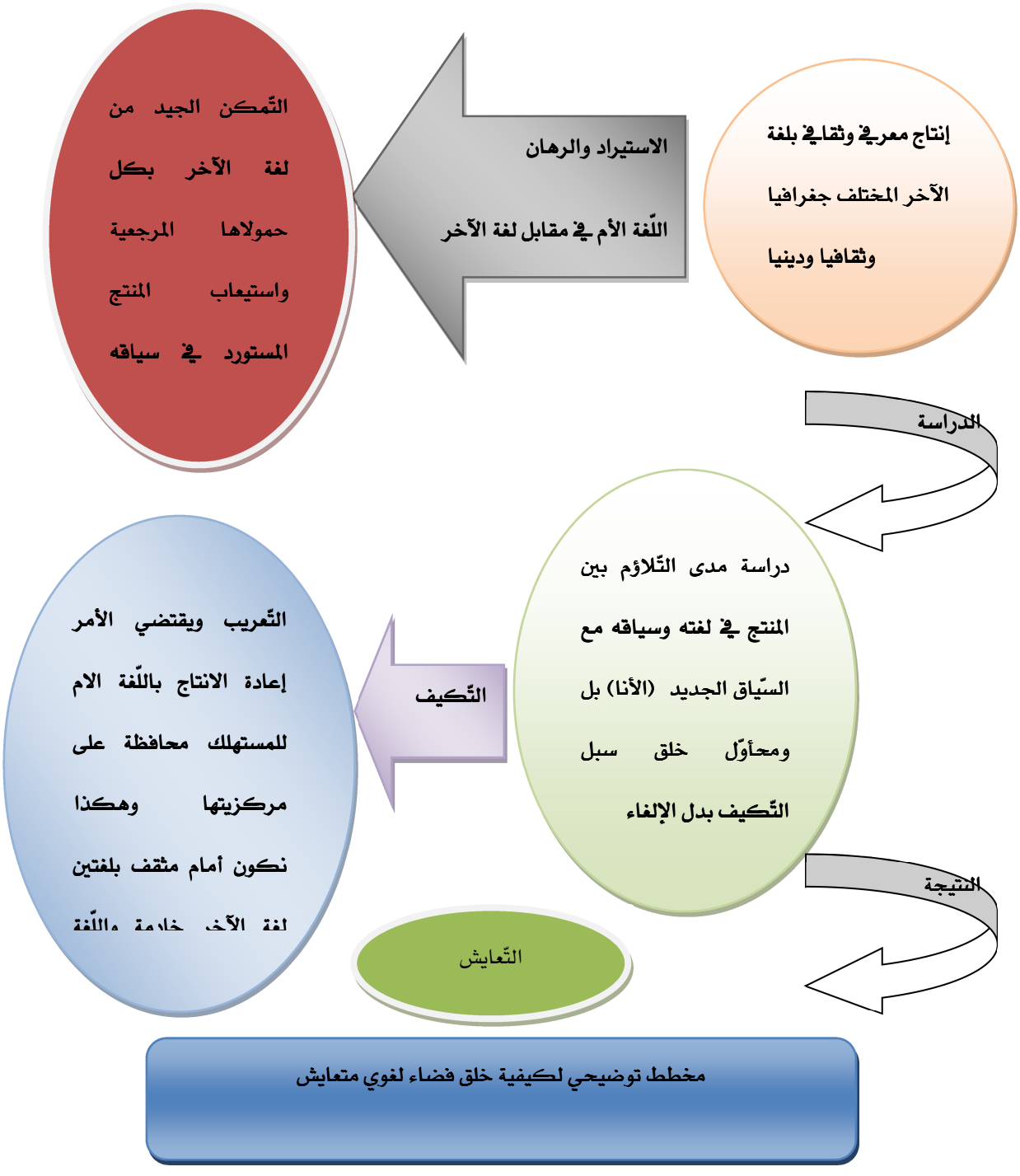
إن الإجابة على هذا الإشكال وما يكتنهه من تساؤلات يقتضى منا بداية الوقوف على مرتكز المشكل لضياع الفهم الصحيح لقضية التّعايش اللّغوي، الفاعل في بناء مجتمع متعدد ثقافيا في الجزائر، إذ إن البّاحث في هذا المجال كثيرا ما يصطدم، أثناء تقفية لحيثيات واقع اللّغة العربية محليا، بأمر حرج يعتاص تشخيصه نظريا نتيجة ذلك الاحتدام اللّغوي بين الفرنسية والعربية أو الفرنسية والمازيغية، إذا ما سلمنا الأمر بأن العربية والمازيغية هما لغة المجتمع الواحد تنافسهما الفرنسية على عتبة الثّنائية اللّغوية التّي يقصد بها "وجود لغتين متنافستين في الاستعمال تتمتعان بمنزلة واحدة من حيث الكتابة الرسمية والاستعمال الرسمي" (خليل، 2010). على إثر ذلك يجد المتتبع لهذه الظّاهرة أن الثّنائية اللّغوية تخلق نوعا من التّفكك في المجتمع كما تطمس هويته، وبالتّالي تهشم وحدة المجتمع مدنيا ووطنيا، لأنها ترسخ في ذات الفرد اللّااستقرار اللّغوي والوطني والديني والنّفسي... إلخ.

بذا نذهب إلى القول إن الثّنائية اللّغوية تخلّ بالنّظام العام لوحدة المجتمع، وتربك مقومات وثوابت بناء الذات، إذ تفرز لدى الحامل لها شعورا متناقضا مميعا، بين لغة ليست من هويته، وهوية ليست من لغته في شيء، فيضيع بين مزالق اللّامنتميين الإنسان السّوي الفاعل في تطوير مجتمعه والباني لآفاق أمته، على إثر ذلك تتفرخ بيوض الاغتراب وتتنامى مآسي اللّغة الأم على عتبات التّعدد الثّقافي السّلبي المنتصر لتقديس الآخر وتعظيم ثقافته إلى الحد الذي يكفل للمجتمع كل مقومات الانهيار علما أن مركزية اللّغة الأم هي موطن ومستقر معالم الذات السّوية وفي رحاب هذا الطّرح نستحضر مقولة هيدجر الشّهيرة "إن لغتي هي مسكني، وهي موطني، ومستقري، وهي حدود عالمي الحميم ومعالمه

وتضاريسه، ومن نوافذها وبعيونها أنظر إلى بقية أرجاء الكون الفسيح" (الجمعاوي ، 2013) يتراءى لنا من خلال هذا المؤدى البعد الأنطولوجي للغة وأهميتها في تحقيق الاستقرار والوعي لدى المجتمع.

وعليه فالثّنائية اللّغوية تعني "ثنائية الثّقافة، يعيش صاحبها في صراع نفسي قاس، ناتج عن اضطراب القيم والتّقاليد والعادات والمعتقدات، فلا يستطيع تحديد ما هو مباح وما هو ممنوع، ما هو مقبول لدى الجمهور وما هو غير مقبول، وما يحمد على فعله وما يذم عليه، يعيش بمعيارين لا يستطيع تحديد أيهما يصلح هنا وأيهما يصلح هناك، إنه يعيش ثقافة مضطربة غير واضحة الملامح والأبعاد، إنها مزيج غامض من الأفكار والمعتقدات تخلق منه شخصا بلا هوية ثقافية، هذا ما يجعله غير قادر على تحديد انتمائه الثّقافي" (كايد محمود، 2002)، وعليه نلحظ أن عدم حفظ قداسة اللّغة الأم ضمن أطرها المطلوبة يخلّ بنظام المجتمع، ويفرز نوعا من الاستيعاب المريض لمفهوم التّعايش اللّغوي والتّعدد الثّقافي، ذلك لأن تحقيق التّعايش لا يكون إلاّ تحت سلطة ومركزية اللّغة الأم مع الدراية الواسعة بلغة الآخر (الفرنسية أو الأنجليزية) بكل حمولتها الثّقافية واستعمالاتها العلمية والتّكنولوجيا، وذلك صونا لمركزية الذات عربيا وتموقعها الصحيح إنسانيا وعالميا، وهنا قد يتبلور تساؤل ضمني كيف يتأتّى حفظ التّعايش اللّغوي بين العربية والفرنسية أو العربية والإنجليزية مع الحفاظ على مركزية العربية دون إلغاء الآخر في مجال التّثاقف والتّبادل المعرفي والعلمي؟

عند هذا الحد من التّساؤل تتطرح حلول التّعريب في مقابل هيمنة لغات الآخر وسيطرتها على سوق الإنتاج في جميع المجالات دوليا حتى ونحن نسلم الأمر أن ".. التّعريب لا يهدف بالضّرورة إلى الإحلال الشّامل للغة العربية محل اللّغات الأجنبية وخاصة الفرنسية في جميع الوظائف والقطاعات وإذا كانت عولمة المعلومات وتدويل الاقتصاد وسقوط الحدود الثّقافية والاقتصادية (بفضل البارابول والانترنيت على الخصوص) أصبحت تفرض تبنّي التّعدد اللّغوي والتّعدد الثّقافي، فإن برنامج التّعريب يظل واردا أكثر من أي وقت مضى. فالتّعريب هو أوّلا هو خدمة اللّغة العربية من الداخل، (على مستوى نسقها وعلى مستوى إنتاج الأدوات التّي تمكن من تنميتها ونشرها) وأيضا إعادة النّظر في وضعها في المحيط إزاء اللّغات واللّهجات الأخرى (في إطار التّعدد اللّغوي والتّعدد اللّهجي). وهو اختيار استراتيجي معقول لتمكين اللّغة الوطنية الرسمية في محيطها " (الفاسي الفهري، 2003) من هنا نجد أن فعل التّعريب ينطوي تحت سياسة الحراك اللّغوي المنظم المبرمج لخدمة اللّغة الأصل المنتفي لكل مسار عشوائي (جان كالفي، 2008) ضار والمخطط الآتي يلخص مؤدى ما تم طرحه:


إنتاج معرفي وثقافي بلغة
الآخر المختلف جغرافيا
وثقافيا ودينيا
الاستيراد والرهان
اللّغة الأم في مقابل لغة الآخر
التّمكن الجيد من
لغة الآخر بكل
حمولاها المرجعية
واستيعاب المنتج
المستورد في سياقه
الدراسة
دراسة مدى التّلاؤم بين
المنتج في لغته وسياقه مع
السّياق الجديد (الأنا) بل
ومحاوّل خلق سبل
التّكيف بدل الإلغاء
التّكيف
التّعريب ويقتضي الأمر
إعادة الانتاج باللّغة الام
للمستهلك محافظة على
مركزيتها وهكذا
نكون أمام مثقف بلغتين
لغة الآخر خادمة واللّغة
النتيجة
التّعايش
مخطط توضيحي لكيفية خلق فضاء لغوي متعايش

تبعا لما أوضحه المخطط السّابق الطّرّح، ينعطف البحث إلى القول بضرورة التّعايش اللّغوي والتّعدد الثّقافي بمنأى عن سيطرة لغة الآخر، على استعمال اللّغة الأم ميدانيا لا صوريا، فكما نعلم واقعيا لا دستوريا ورسميا، أن اللّغة العربية في الجزائر تشهد تنافسا قويا من الفرنسية "لأسباب تاريخية معروفة تعود إلى الاحتلال الفرنسي" (أوشيش، 2002) الأمر الذي يستوجب جهدا مكثفا للقضاء على معالم اللّاتناسب بين مقتضى حال اللّغة العربية وبين التّصريحات الرسمية الداعية لثبيتها رسميا، عبر التّوجه إلى فضاء رحب وهو التّعايش اللّغوي القاضي بتفعيل مركزية اللّغة الأم دون إلغاء لغة الآخر (الفرنسية أو الإنجليزية على وجه الخصوص).

وعليه فإن القول بمركزية اللّغة الأم (العربية أو المازيغية) هو القول بالمحافظة على ثوابت الهوية الجزائرية للمجتمع الجزائري على مختلف الأصعدة، كما أن الأخذ بمسلك عدم إلغاء لغة الآخر وإعطائها نوعا من الأهمية التّي تحفظ لحاملها البعد التّعددي والثّقافي لا المركزي اللّاغي للهوية الأصلية، هو قول بالتّعايش اللّغوي الرحب اللّامتعصب واللّامتطرّف، وكذا الفاعل في تنمية روح الاختلاف والتّعدد في الوعي الثّقافي لدى المجتمع الواحد.

بالتّالي فإن الإيمان بضرورة التّنوع اللّغوي والتّعدد الثّقافي تحت أردية ومركزية اللّغة الأم، ييسر سبل التّعاملات ويدفع بعجلة الأبحاث خاصة الجامعية منها (أشر، 1995) اتجاه النّجاح المتفرد، والتّطور المتوالي.

في هذا السّياق، تطرح فكره نسبية قوامها "نحن لا نعرف من نكون إلا عندما نعرف من ليس نحن، وذلك يتم غالبا عندما نعرف (نحن ضد من؟)" (هنتنجتون، 1999) من ضمن ما يمكن أن يؤول إليه هذا المؤدى، هو أن هوية المجتمع تنصاع طوعا وكرها إلى ما يمركزها ويميزها عن غيرها ممن ينافسها ويهددها على الصعيد الواقعي، وبالتّالي يفترض أن يكون المجتمع واعيا بمقومات أصالتّه بقدر يضمن له اكتفاء ذاتيا في تحقيق الوجود المضاد لموجود يهدد بعده الأنطولوجي، على إثر ذلك فإن فكرة (نحن ضد من؟) لا تفرز دلالة سلبية بقدر ما تؤديها إيجابيا ضمن سياق المركز في مقابل الهامش أو المصاحب.

وعليه فإن تنامي وتطور اللّغة الأم بالتّوازي المستمر مع التّطور المعرفي والعلمي، والدراية المتعددة باللّغات الأخرى، ينتج مجتمعا يستوعب مسافة الاختلاف مع الآخر، الأمر الذي يسهم مستقبلا في بناء نسق اجتماعي متنوع متسق، لا ينال منه الزّلل ولا يتسرب إليه الخلل، من هنا يغدو التّنوع اللّغوي لدى المجتمع الواحد تنوعا خادما لا هادما لمركزية اللّغة الأم، وكذا بانيا لآفاق ثقافية متعددة غير متفككة بين مزالق الفهم الخاطئ للتعدد والتّنوع، فالواحد المتعدد أسلم وأكثر أمانا من المتعدد المتعدد ذلك لأن "الثّقافة واللّغة تمثلان عند العديد من الشّعوب الهوية الأساس للجماعات

البشرية" (بركة، د ت)، أي معلم الميز والمغايرة الفارق بين مجتمع وآخر وأمة وأخرى، لذلك يعد فعل التّرجمة "إغناء للبيان العربي بالطّيب من ثمرات اللّغات" (تيمور، د ت) وتلاقحا طيبا يخصب فضاء التّعايش اللّغوي.

في مقابل ذلك، فإن خلو أية اللّغة من هجرة ألفاظ أجنبية إليها يعد ضربا من الوهم المثالي الذي يعتاص أمر تحقيقه، ذلك لأن فعل التّواصل بين الشّعوب والتّبادل المعرفي والعلمي والثّقافي سيؤدي حتما إلى ترحال بعض المصطلحات من لغة إلى لغة أخرى ذلك لأن "التّأثير والتّأثر ظاهرة لابد منها في التّعامل والتّعايش بين اللّغات، علما بأن التّبادل شيء موجود في شتى مجالات الحياة، وعليه فإن التّبادل اللّغوي عامة دليل على حيويتها ونشاطها ولا خطر أن يحدث أخذ وعطاء بين اللّغات في ميادين لغوية اصطلاحية معينة، فهو شيء محمود في مجمله لأنه علامة على التّفتح، والألفاظ حسب اللّغويين عرضة للتنقل بين لغة وأخرى رغم كل شيء، ويكون هذا التّرحال من لغة إلى أخرى، دون خطر حين لا تزيد هجرة الألفاظ عن حدها، ولكن إذا حدث غزو لفظي من لغة على أخرى دقت نواميس الخطر، وأصيبت اللّغة المتأثرة، بتخمة لفظية أجنبية ، لا تطيق استيعابها كلها" (تومي سيتواح، 2007) وفق هذا المأخذ من الطّرّح، تقدم اللّغة على توجه في غاية من الأهمية، حين تهتدي إلى الهيئة التّي تحفظ لها موقعها العصري المواكب لمختلف التّطورات الحاصلة في جميع المجالات إنسانيا، ضمن نشاط التّبادل المعرفي والعلمي بين الأمم والمجتمعات، دون الإيغال في استلهام مصطلحات الآخر إلى الحد الذي يحدث هجنة غير محمودة العواقب لاحقا، ومعنى ذلك ضرورة الأخذ بالتّعايش المنتج للتفرّد لا الهادم لتعزيز المختلف.

من هنا، نجد أن التّعايش اللّغوي يحقق مكاسب معرفية على مستوى التّوسع العلمي، إذ بفضله تزدهر الحركة العلمية وينتشر الوعي بضرورة قبول الآخر بمنأى عن كل تعصب فكري هدّام، أو تطرف لغوي غير فعّال ذلك لأن "حياة اللّغة وبقاءها سيارة بين النّاس، فاعلة فيهم، منفعلة بأسئلتهم، ومستجيبة لحاجياتهم، ومسمية أشياءهم وأفكارهم ومعبّرة عن كينونتهم مطلقا، مطالب ضرورية بها يتحقق استمرار اللّسان وتتأكد قدرة الإنسان على امتلاك العالم على نحو ما. وكل لغة حية لا تنمو بمعزل عن لغات الجوار الحضاري فهي في حوار متصل مع الآخر اللّغوي على نحو يحقق إمكان التّثاقف، ويضمن التّواصل مع الآخر تأثرا وتأثيرا، وتعد التّرجمة باعتبارها تجليات التّفاعل بين اللّغات والتّعارف بين الحضارات" (الجمعاوي ، 2013) إن عملية التّثاقف القائمة بين اللّغة الأم ولغة الآخر في سياق محفوف بالتّعايش بدل التّنافر، من شأنه أن يولد أفضية التّعدد الثّقافي المنتصر لاستيعاب الآخر بكل حمولاته المعرفية والمرجعية المتضادة شكلا ومضمونا مع متطلبات اللّغة الأم ذات المرجعية المختلفة، تحت سلطة التّرجمة بوصفها أداة أو وسيلة للربط بين المختلف

والأصل ضمن تشكل أرحب يحفظ للغة الأم مسافة الأمان بينها وبين المنتج الوارد إليها.

يثري التّنوع اللّغوي تحت ضوء مركزية اللّغة الأم (العربية أو المازيغية في الجزائر)، سبل التّعدد الثّقافي الفاعل في توجيه الوعي نحو الاختلاف، ويقصد بذلك عدم الانصهار بلغات غير اللّغة الأم والاهتمام بهذه اللّغات النّشطة في المحيط في نفس الوقت استجابة لنداء المركز على المستوى المحلي وموقعها على المستوى الدولي.

يعتاص أمر المحافظة على المركز، والتّعايش والتّنوع والتّعدد في الآن ذاته، اعتياصا شديدا على الفكر المتطرّف للآخر أو للمركز، مما يخلق لدى أصحابه نوعا من التّوتر اللّامبرر اتجاه اللّغة الأم رفضا أو قبولا، لذلك فإن خلق سبل الانسجام بين المركز والهامش ينطلق من التّوعية التّعليمية عبر مختلف الأطوار مع التّركيز على ذلك بشكل صارم في الابتدائي بحكم أنها المرحلة الحاسمة في توجيه الطّفل مستقبلا.

كما تؤدي مراكز البحث دورا فعّالا في ترسيخ البعد الحيوي لفضاء التّعايش والتّعدد والتّنوع، عبر التّعريب والتّرجمة في محاولة منها لخلق أفضية رحبة تخدم اللّغة الأم في سياق معرفي ولغوي متنوع.

خاتمة: انتهى البحث في مجال" **أثر التّنوع اللّغوي في بلورة الوعي الثّقافي المتعدد لدى المجتمع الواحد**" إلى خاتمة تستعرض أهم النّتائج، بعد لأي ومد وجز بين هذا المؤدى وما تعالق به من طروحات وشروحات اعتاص أمر الإحاطة بها نظرا لتشعباتها المعقدة، على النّحو الآتي:

-إن الأخذ بمقولة مركزية اللّغة الأم بمعزل عن أسيقة الحوار مع لغة الآخر المختلف، من شأنه أن يفجر بؤر توتر متعصبة ومتطرّفة تحول دون مواكبة هذه اللّغة لمتغيرات العصر وتطوراته علميا وإنسانيا؛

-في مقابل ذلك، فإن الإيغال في توخي وتوسل لغة الآخر على عتبة الثّنائية اللّغوية، يهشم علائق الثّقة بين الإنسان وهويته الأصل أو ما يحقق وجوده الفعلي ضمن موقع جغرافي وإنساني مختلف؛

-تعد التّرجمة أنجح مجال يفعّل أواصر التّثاقف بين اللّغة الأم وما يجاورها من لغات، دون المساس بمركزيتها الفاعلة في ترسيخ ثوابت ومقومات المجتمع على مختلف الأصعدة محليا ودوليا؛

-يتنامى التّعايش اللّغوي المبلور لتعدد الوعي الثّقافي المختلف بشكل سليم لا يشوبه الخلل والضّلال، ضمن سياق معرفي قوي يؤمّن للحامل له حفظ اللّغة الأم من الضّياع، ويولد لديه الشّعور بالانتماء والوحدة وكذا اللّاتهميش الذي تؤججه مزالق الانتصار للغة الآخر، دون اللّغة الأم بضرب من الدهشة والانبهار اللّذين سرعان ما يتسلل إليهما الشّعور بالخيبة اتجاه الذات وهوية الشّخص، وبالتّالي تفكّك المجتمع، وعليه فإن تلافي هذا الضّرب من الانهيار يستوجب علينا الوعي بضرورة مركزية اللّغة الأم في سياق

محفوف بلغات مصاحبة تؤديها التّرجمة والدراية الواسعة بشوارد حيثياتها؛

-يتأتّى فعل التّعايش اللّغوي بين العربية والمازيغية والفرنسية في الجزائر من لدن وعي ثقافي متعدد يؤمن بأن (العربية والمازيغية لغة أم) تقتضيان معا حوارا مختلفا مع الفرنسية لا يشوبه الانبهار والدهشة، بل في إطار سلمي له أهداف علمية لا سياسية من شأنها الإخلال بالنّظام العام لمقومات الهوية الجزائرية عربيا ودينيا؛

-تحتاج الجزائر حاليا لخلق مراكز بحث متعددة خاصة بالتّرجمة في محاولة منها لتيسير سبل الحفاظ على اللّغة الأم بمصاحبة لغات مختلفة، تبعا لما تمليه مقتضيات العصر وممكناته.

المصادر والمراجع:

1. إبراهيم خليل. (2010). مدخل إلى علم اللّغة. عمان: دار المسيرة للنشر والتّوزيع.

2. إبراهيم كايد محمود. (مارس، 2002). العربية الفصحى بين الازدواجية اللّغوية والثّنائية اللّغوية. مجلة العلوم الإنسانية والإدارية، 03(01)، صفحة 42.

3. أحمد عفيفي. (د.ت). اللّغة وصراع الحضارات. القاهرة: كتب عربية.

4. أمينة تومي سيتواح. (2007). مظاهر التّداخل اللّغوي في أخبار التّلفزة الجزائرية، تأثير اللّغة الفرنسية في اللّغة العربية. رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، الجزائر.

5. أنور الجمعاوي . (2013). تعريب المصطلح التّقني، قراءة نقدية في المنجز المعجمي العربي المعاصر. تأليف اللّغة والهوية في الوطن العربي، إشكالية التّعليم والتّرجمة والمصطلح (المجلد 01، صفحة 167). بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات.

6. بسام بركة. (د ت). التّرجمة إلى العربية دورها في تعزيز الثّقافة وبناء الهوية. تأليف اللّغة والهوية في الوكن العربي، إشكالية التّعليم والتّرجمة والمصطلح (صفحة 32).

7. بيار أشر. (1995). سوسيولوجيا اللّغة. بيروت، لبنان: عويدات.

8. صموئيل هنتنجتون. (1999). صدام الحضارات إعادة صنع النّظام العالمي (المجلد 02). مكتبة نور الإلكترونية.

9. عبد القادر الفاسي الفهري. (2003). اللّغة والبيئة. الرباط، المغرب: منشورات الزّمن.

10. كريمة أوشيش. (2002). التّداخل اللّغوي في اللّغة العربية. 61. الجزائر، الجزائر: المدرسة العليا للأساتذة والعلوم الإنسانية.

11. لويس جان كالفي. (2008). حرب *اللّغات والسّياسات اللّغوية* (المجلد 01). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

12. محمد تيمور. (د ت). *مشكلات اللّغة العربية*. مصر: مكتبة الآداب ومطبعتها المطبعة النّموذجية.

أثر التّعدد اللغوي على تنوع الأنساق الثّقافيّة في الجزائر

- روايّة مملكة الفراشة أنموذجا-

The impact of multilingualism on the diversity of cultural forms in Algeria

- a novel of mamlakat al farasha as a model -

سارة شعلان*

أ.د: حليم رشيد.**

تاريخ الاستلام: 2021/04/09/ **تاريخ القبـــول:** 2021/05/10

ملخّص: تشكل ظاهرة التّعدد اللّغوي في الجزائر حدثا ثقافيا في الواقع الاجتماعي الجزائري، جسّدها الكتّاب والفنّانون في إبداعاتهم.

وروايّة "مملكة الفراشة" لواسيني الأعرج من أكثر الرّوايات العربيّة استعمالا لمفردات أخرى غير اللّغة العربيّة الأم، بني مقصدها على إبراز التّنوع الثّقافي للأمة الجزائريّة.

حاولت التّعامل مع هذه الرّوايّة بالاعتماد على التّعدد اللّغوي، والرّبط بين ظاهرها وما تحمله من رسائل ثقافيّة دالة على انفتاح روائي على اللّغات الاخرى، ويعكس ذلك توسعه الثّقافي وتمكنه من إتقان أكثر من لغة إضافة إلى العاميّة التّي تستعمل في الحياة اليوميّة.

تحاول هذه الدّراسة الإجابة على ما يلي: ماهي أهم مظاهر التّعدد اللّغوي في المجتمع الجزائري؟ وكيف استطاع الرّوائي تحقيق التّعدديّة اللّغويّة في روايته؟ وكيف ربط بين الأنساق الثّقافيّة والتّعدد اللّغوي فيها؟

كلمات مفتاحيّة: التّعدد، اللّغة، الأنساق، الثّقافة، المجتمع.

Abstract: The phenomenon of multilingualism in Algeria is a cultural event in the Algerian social reality, which writers and artists embodied in their creativity.

a novel of "mamlakat al farasha "Wasini Al-Araj is one of the most used Arabic

* جامعة الشّاذلي بن جديد- الطّارف، الجزائر، sarachaalane38@gmail.com (المؤلّف المرسل)

* جامعة الشّاذلي بن جديد- الطّارف ، الجزائر، halimrachid@yahoo.fr

novels in terms other than the native Arabic language. Its purpose was to highlight the cultural diversity of the Algerian nation.

I tried to deal with this novel by relying on multilingualism, and the link between its outward appearance and the cultural messages it carries, indicating the novelist's openness to other languages, and this reflects his cultural expansion and his ability to master more than one language in addition to the colloquial that is used in daily life.

This study attempts to answer the following: What are the most important manifestations of linguistic diversity in Algerian society? And how was the novelist able to achieve multilingualism in his novel? And how did he link between cultural coordination and linguistic pluralism in it?

Keywords: pluralism - language - patterns - culture – society.

1. **مقدّمة** : اللّغة أداة تواصل بين الأفراد، وهي حاضنة المجتمع، ولسان حاله في كل المناسبات، وناطقة عن مقدراته الثّقافيّة.

وتتمتع بعض المجتمعات بتنوع لغوي ثري منطوق ومكتوب، مما ينبئ عن مستخلصات ثقافيّة موروثة أو حادثة، وهو ما نقف عليه في كتابات الرّوائي الجزائري واسيني الأعرج.

يلجأ بعض الرّوائيين إلى توظيف التّعدد اللّغوي في رواياتهم؛ لأنّها موجهة الى جميع الطّبقات وليس لمثقف بعينه، فنجده ينتقل من العاميّة المتداولة في المجتمع إلى الفصحى أو الفرنسيّة أو الانجليزيّة... الخ، وروايّة "مملكة الفراشة " لواسيني الأعرج، إحدى تلك الرّوايات التّي رسخت التّعدد اللّغوي، حيث كان لها دور هام في نشر الثّقافات للأفراد.

2. **التّعدد اللّغوي في الجزائر:** إنّ التّعدد اللّغوي في الجزائر يتكون من ثلاث لغات: العربيّة والأمازيغيّة والفرنسيّة، والعربيّة تتفرع الى اللّغة العربيّة الفصحى والعاميّة التّي يستعملها الأفراد في حياتهم اليوميّة، بالإضافة الى اللّغة الانجليزيّة والاسبانيّة والالمانيّة التّي تدّرس في بعض المؤسسات التّربويّة في الجزائر، حيث «يشكل التّعدد اللّساني ظاهرة لغويّة تتصف بها المجتمعات التّي تستخدم أكثر من نظام لغوي، واستنادا الى رأي (فيشمن Fishmen) فانّ التّعدديّة توجد حينما يستخدم مجتمع صغير لغتين أو أكثر أو عددا من اللّهجات للغة واحدة، حيث يطلق عليها اللّهجويّة؛ أيّ تعدد الانظمة اللّغويّة اللّهجويّة داخل المجتمع الواحد» (المرزوقي، 2015، صفحة 17) .

وهذا ما نجده متجسدا في المجتمع الجزائري، فالمشهد الثّقافي في الجزائر يجمع بين العربيّة بشقيها (عاميّة وفصحى) والأمازيغيّة بأنواعها (قبائليّة، شاويّة ....الخ) الى جانب اللّغة الفرنسيّة.

«إنّ مصطلح "التّعدي اللّغوي(multiilinguisme)" في الأدبيات اللّسانيّة عموما، تختلف فيها اللّغة الاجتماعيّة وتعليميّات اللّغة خصوصا، يشير الى وضعيات تواصليه مختلفة، تختلف فيها اللّغة المستعملة بحسب المقامات الاجتماعيّة» (بوقمرة، صفحة 102)،

الأمر الذّي يدفع بالضّرورة إلى دراسة أنساق اللّغة وأنظمتها في عمليّة الاتصال بين الأفراد.

وتبقى مسألة التّعدديّة اللّغويّة في الجزائر تتميز بتنوعها والتّفاوت في الاستعمالات اللّغويّة؛ لأنّ العاميّة تحقق أعلى نسبة استعمال بين الجماعات، ثم الفصحى ثم الفرنسيّة التّي يخصها الأفراد بلغة الثّقافة والمرافق الرّسميّة والإداريّة.

تشكل التّعدديّة اللّغويّة في الجزائر رافدا ثقافيا ومعرفيا لكل جزائري، حيث تربطه مع التّأهيل اللّغوي في التّراث الاسلامي ومع اللّاتينيّة ومع الفرنسيّة من جهة والكتابات الأدبيّة باللّغة الفصيحة من جهة أخرى. ومنه الوضع اللّغوي في الجزائر يرتبه الأفراد على النّحو التّالي: اللّغة العربيّة الفصحى وهي لغة الدّولة الرّسميّة، اللّغة الفرنسيّة وهي من المخلفات الثّقافيّة للاستعمار الفرنسي، العاميّة بأنواعها وهي اللّغة اليوميّة للشعب الجزائري.

وعند البحث في حفريات هذا التّعدد اللّغوي الكائن في الجزائر نجده يعود إلى أسباب منها بتاريخيّة من ذلك الحضور اللّغة الفرنسيّة مثلا، فقد عمل المستعمر على توطين لغته في المجتمع الجزائري لتحقيق أغراضه، كما نجد للقضايا الاقتصاديّة أثرها كذلك، وهناك الأسباب حضاريّة ونقصد بها مسألة التّزامن والتّطور التّكنولوجي الرّاهن، الذّي أسهم في تمكين التّداخل اللّغوي، والتّعريب وغيرها من متطلبات المعاصرة، كما أن المثاقفة اللّغويّة دائمة الحضور تزامنا والتّبادلات الثّقافيّة بين البلدان، ما يفرض استعمال أكثر من لغة خدمة للعمليّة الاتصاليّة والتّواصليّة بين الشّعوب.

يشهد المغرب العربي تعدّدا لغويّا رائجا بين الأفراد، فالجزائر والمغرب وتونس يشتركون في عدّة لغات متداولة في الأوساط اللّغويّة والثّقافيّة، يقول لويس جان كالفي في كتابه "حرب اللّغات والسّياسات اللّغويّة":

«تستخدم في بلدان المغرب الحالي ثلاث لغات: العربيّة والفرنسيّة واللّغة الأم. أمّا الأوليات في لغتنا الثّقافيّة، هما لغتان مكتوبتان. وتستخدم الفرنسيّة أيضا لغة للمحادثة، غير أن اللّغة الأم الحقيقيّة التّي يستخدمها النّاس دائما في خطابهم اليومي لهجة هي العربيّة أو البربريّة. وليست هذه اللّغة الأم، باستثناء حالات نادرة جدا، لغة مكتوبة» (كالفي، 2008، صفحة 89)، هذه هي الحقيقة المعايشة؛ فاللّغة العربيّة الفصحى واللّغة الأجنبيّة سواء الفرنسيّة أم الانجليزيّة لغات ثقافيّة تستعمل في المدارس والمجالسّ العلميّة والادارات والمساجد، أما العاميّة فهي تتفرع الى لهجات تستعمل للمشافهة اليوميّة والتّواصل الكلامي.

إنّ «موقع هذه اللّغات في بلدان المغرب مختلف جدا، فالفرنسيّة الموروثة عن الاستعمار، والتّي ظلت لفترة طويلة اللّغة الرّسميّة قبل أن تصبح لغة أجنبيّة بعد سياسة التّعريب، حكرا على الطّبقات البرجوازيّة، وهي لغة مرجعيّة في الثّقافة» (كالفي، 2008، صفحة 89)؛ لأنها من موروث الاستعمار الفرنسي الذّي حاول طمس هويّة الشّعب الجزائري وسيادته، التّي أساسها

اللّغة العربيّة، أما في الحياة اليوميّة للأفراد فكانت العاميّة لها حصة الأسد من ناحيّة الاستعمال كذلك الأمازيغيّة التّي تتميّز بها فئات من الجزائريين. ويضيف كالفي مبينا درجة التّفاوت داخل التّعدد اللّغوي بين بلدان المغرب العربي من حيث الاستعمال يقول: «أما في الجزائر والمغرب فيختلف الوضع قليلا، فالبربريّة حسب الإحصاءات لغة غالبة في المغرب (50.6 في المئة؟)، وهي تمثل أقليّة ضخمة في الجزائر (30في المئة) بينما تحتل العربيّة الرّسميّة والفرنسيّة على وجه التّقريب، نفس المواقع التّي ذكرناها في تونس» (كالفي، 2008، الصّفحات 90- 91)، وفي الجزائر 99% من الأفراد يتكلمون العربيّة والأمازيغيّة، أما الفرنسيّة فهي تستعمل في الإعلام والمجالسّ التّقافيّة.

وإذا تعمقنا قليلا فيما هو سائد نجد الأمازيغيّة الجزائريّة تتفرع الى جملة من اللّهجات التّي يستعملها الجزائريون في تواصلهم اليومي وأهمها: القبائليّة، الشّاويّة، التّارقيّة، المزابيّة، وكذلك اللّهجة التّواتيّة الخاصة بولايّة أدرار، ويعود أصل هذه اللّهجات كلها إلى اللّغة الأمازيغيّة التّي تميزت بها منطقة المغرب العربي.

«وبغض النّظر عن اللّغة لهذه اللّهجة كما ذكرنا، فإننا لا نجدها تخرج في روافدها الفرعيّة عن لغة البرير أو الزّناتة الأصليين أو لغة الطّوارق الذّين استقروا بالمنطقة منذ القديم، ويضاف الى كل هذا وذلك لغة المستعمر الفرنسي إبان احتلاله للجزائر» (جعفري، 2013، صفحة 389).

تشهد الجزائر اليوم تنوعا لغويا ولهجيا كباقي الدّول، وتستعمل العربيّة غالبا في الإدارات والمؤسسات، كما تستعمل الفرنسيّة كلغة ثقافة، والعاميّة بفروعها: القبائليّة خاصة بمنطقة القبائل، الشّاويّة خاصة بمنطقة شمال شرقي الجزائر، اللّهجة التّارقيّة خاصة بمنطقة أقصى الجنوب، المزابيّة لهجة مدينة غردايّة، اللّهجة التّواتيّة كما أشرنا سابقا لهجة مدينة أدرار، وهذا التّعدد اللّغوي له إيجابياته وسلبياته ومن سلبياته:

«توسع اللّغات الأجنبيّة، وخاصة اللّغة الفرنسيّة، وانتشار استعمالها وهيمنتها على مختلف المجالات الحيويّة» (محرز، 2014، صفحة 58)؛ لأنّ الاستعمار الفرنسي استعمر بلدان المغرب العربي وخلف فيها اللّغة الفرنسيّة، وصارت في فترة ما اللّغة الرّسميّة فيها، وحاليا اختلف الأمر وأصبحت اللّغة العربيّة هي الرّسميّة كما هو الحال في الجزائر والمغرب كونهما يشتركان في وضع لغوي واحد كما ذكره إلياس بلكا ومحمد حراز في كتابيهما: «... فالبلدان يواجهان وضعا لغويا واحدا، هو الرّباعيّة اللّغويّة المعقدة: العربيّة، والعاميّة، والامازيغيّة، والفرنسيّة، وهو ما يختلف بعض الشّيء عن البلدان المغاربيّة الاخرى» (محرز، 2014، الصّفحات 160- 161)؛ لأن تونس فيها العاميّة اليوميّة واللّغة العربيّة والفرنسيّة والبعض من اللّغات الأجنبيّة الأخرى.

ومن سلبيات التّعدد اللّغوي في الجزائر، الخوف من الابتعاد الكليّ عن اللّغة العربيّة التّي تعدّ رمزا من رموز السّيادة الوطنيّة الجزائريّة.

3. علاقة التّعدد اللّغوي بالنّسق الثّقافي: تتمحور العلاقة بين التّعدد اللّغوي والثّقافة في بناء علاقة تبادليّة، فالتّعدد اللّغوي يؤدي الى تنوع الثّقافة، والتّنوع الثّقافي يلزمنا ممارسة لغات أخرى، خاصة في ظل العولمة والتّطور التّكنولوجي الرّاهن، هذا ما أشار اليه بشير خليفي في قوله التّالي: «ان تعلم الفرد للغات جديدة زيادة على قدرته على توظيفها يعد ملمحا أساسا للتعدد اللّغوي، كما انه توجد لغات عديدة في دولة تضم عرقيات وجماعات لغويّة مختلفة أو ضمن الإطار الانساني العام يعد دليلا على تعدد اللّغات والثّقافات» (خليفي، 2017، صفحة 73)

يرتبط التّعدد اللّغوي بمصطلح التّعدد الثّقافي والمقصود بهذا الأخير هو مجموع الثّقافات في مجتمع أو بيئة أو مؤسسة معنيّة، يدل على وجود تنوع في التّركيبات البشريّة التّي أثرت عليها العولمة والشّراكات اللّغويّة بينها، يمكن القول أن التّنوع الثّقافي هو شبه اعتراف بوجود اختلاف في بنيّة المجتمعات من حيث الاختلاف اللّغوي وفي التّقاليد للفرد، «ولعل أهم عامل أدى الى جعل التّعدد اللّغوي رديفا للصدام الهوياتي يتمثل في عامل الاستعمار أو بالأحرى الاستيطان ودوره الحثيث والمستمر في نشر ثقافته ولغته، فيجد الفرد نفسه بلغتين وثقافتين ومنظومتين قيمتين مختلفتين قد تصلان حد التّنافر والتّناقض» (خليفي، 2017، صفحة 73)، فالعلاقة بين اللّغة والثّقافة علاقة حتميّة فلا يستطيع الفرد أن يعرف الآخرين بالتّميز الثّقافي الخاص بمجتمعه، ولا يستطيع أن يتعرف على ثقافات العالم، وهذا دليل على التّكامل بين اللّغة والثّقافة، فكلما أردنا الانفتاح على التّنوعات الثّقافيّة الأخرى وجب تعلّم ممارسة اللّغات وإتقانها، وهناك من يرادف التّعدد اللّغوي بالتّنوع اللّغوي بقول الدّمياطي : «التّنوع اللّغوي قد يكون شيئا أقل من اللّهجة وقد يكون أكبر من اللّغة، فاللّغة بأسرها تسمى تنوعا لغويا والاستعمالات المختلفة للغة تسمى تنوعا لغويا» (دمياطي، 2017، صفحة 51)، فالتّنوع يمس اللّهجات واللّغات معا، لأن الثّقافة هي موجهة لأفراد أي مجتمع وحتى تكون على اطلاع بجلّ التّنوعات الثّقافيّة في العالم من الضّروري ان نكون على معرفة بلغاتها، وهو ما تعيشه المجتمعات حاليا حيث لا تغيب التّعدديّة اللّغويّة في كل طائفة بشريّة لخلق التّعايش الثّقافي بين الأمم. «ويعقد الطّهطاوي في سياق آخر مقارنة بين اللّغتين العربيّة والفرنسيّة من خلال حديثه عن المحسنات البديعيّة في اللّغتين يقارن بينهما» (علوي، 2009، صفحة 35)، وقارن كذلك بين الأصول والمباني والجناس والتّوريّة في اللّغة العربيّة، وغيرها حتى يسهل عمليّة التّبادل الثّقافي بين الطّبقات البشريّة.

4.النّسق الثّقافي: يرتبط النّسق الثّقافي غالبا بمصطلح النّقد الثّقافي وكلاهما يعبر عن ثقافة أو نقد أو تفكير يجسد ظاهر اللّغة، وغالبا ما

يفسرون به الخطاب المجتمعي، " ويمكننا أن نحدد مفهوم الأنساق الثّقافيّة (Paradigmatics Cultural) نظم (systems) بعضها كامن وبعضها ظاهر في أي ثقافة من الثّقافات، وتتفاعل في هذه النّظم العلاقات المجازيّة عن التّذكير والتّأنيث الثّقافيين، العرق، والدّين، والاعراف الاجتماعيّة، والقيود السّياسيّة، والتّقاليد الأدبيّة" (الكعبي، 2005، صفحة 22)

فالثّقافة تجمع بين العناصر الماديّة كالآثار والمخترعات والتّكنولوجيا، أما العناصر المعنويّة فتتمثل فيها المعتقدات والأعراف والعادات، واللّغات، وجميعها يكتسبها الفرد كونها عنصرا من عناصر مجتمعه، ويتلقى الأفراد ثقافة الآخر من خلال البرمجيات التّكنولوجيّة الحديثة كالفايسبوك والتّطبيقات الالكترونيّة الحديثة، وكذلك من الأعمال الأدبيّة كالقصص والرّوايات التّي تجسد المظاهر الثّقافيّة التّي وظفها الأديب أو الرّوائي في مؤلفاته. « والأنساق الثّقافيّة هذه أنساق تاريخيّة أزليّة وراسخة ولها الغلبة دائما، وعلامتها هي اندفاع الجمهور الى استهلاك المنتوج الثّقافي المنطوي على هذا النّوع من الأنساق» (الغذامي، 2005، صفحة 79) ؛ لأن الحديث عن النّسق الثّقافي هو تركيز على القيم الثّقافيّة الكامنة في جوانب الحياة، حيث يحرص كل مجتمع على رعايّة الشّخصيّة الثّقافيّة الخاصة به، وعدم التّخلي عليها والتّي تتمثل في العادات والتّقاليد والقيم والمورثات الماديّة والمعنويّة، فالأنساق الثّقافيّة تعتبر الوعاء الذّي يستقبل الثّقافات ويحتويها ويغرسها في أفراد المجتمع . " غير أن النّسق الثّقافي شيء آخر، وهو شيء أثبت قدرته على تحويل أي خطاب، مهما كانت إنسانيته إلى نص مجير لمصلحة النّسق وحسب منطقته" (كاظم، 2004، صفحة 10)؛ لأن الدّرس الثّقافي يعني بدراسة التّطورات الثّقافيّة ومنتجاتها وممارساتها في أشكال الثّقافة المعروفة: كالرّوايّة والقصة والشّعر، التّي تأسهم في تشكيل ثقافة المجتمع، وغالبا ما نجد الأنساق الثّقافيّة أكثر تواجدا في الرّوايات التّي تكشف عن ثقافة الرّوائي وعن الرّسالة الموجهة للمتلقين.

تؤثر الثّقافة على الفرد من نواحي عدة: ناحيّة جسميّة، وناحيّة انفعاليّة، وناحيّة خلقيّة، فهي تجبره على أداء ممارسات جسديّة، وتحفزه على تهديب تصرفاته، كما تفرض عليه التّقيد بالأنساق الاجتماعيّة، والاخلاقيّة السّائدة في مجتمعه لذلك يعد «النّسق الثّقافي ذا طابع جمعي، ويخضع لبنيّة اجتماعيّة ذات خصائص وشعائر جماعيّة» (يوسف، 2010، صفحة 147). لأنّه يمس طبقات المجتمع الواحد دون استثناء، فالثّقافة في نظر بعض العلماء جملة المعارف والعلوم التّي تؤلف فكر الفرد حتى يتميز بالرّقي والوعي، أما الأنساق الثّقافيّة فهي مزيج بين صفات السّلوك والشّروط الضّروريّة، ولكل مجتمع قاموسه اللّغوي وعاداته ومبادئه وأخلاقياته، فالثّقافة تعد خلاصة المقومات التّي يمتاز بها كل مجتمع والتّي تميزه عن غيره من المجتمعات.

«وينبغي لأي نسق حسب "نظريّة بارسونز" أن يفي بأربعة متطلبات إذا كان يريد البقاء:

-التّكيف: ان كل نسق لابد ان يتكيف مع بيئته،
- تحقيق الهدف،
- التّكامل،
- المحافظة على النّمط:» (يوسف، 2010).

فالثّقافة وسيلة الاتصال بالمجتمع، لأنها تجسد جلّ القيم والعلاقات والمعارف والانجازات، وجعلته يمتاز بهويّة خاصة، هي "الهويّة الثّقافيّة "، والمقصود بها جملة من الأشكال الثّقافيّة أو هي ثقافة ما التّي تفسر مدى إمكانيّة تأثر الفرد بثقافة مجتمعات أخرى.

" فالمجتمعات العربيّة، كما هو معروف، غنيّة بتنوعها الثّقافي والتّعدديّة اللّغويّة، وهو ما قاد الى مجموعة من المشكلات اللّغويّة المتداخلة على مستويات مختلفة منها: المستوى التّعليمي والاجتماعي والثّقافي والسّياسي.." (علوي، 2009، الصّفحات 80- 81).

لابدّ من الاشارة الى العلاقة الوطيدة بين الثّقافة والمجتمع، فالثّقافة تعكس ضرورة التّقيد بالمنظومة الاجتماعيّة، كما تلزمهم على مواكبة التّطور الثّقافي دون تجاوز حدود أعرافهم، ولكل فرد ثقافته لأنها تتجسد في تصوره وأخلاقه، وهذه الثّقافة استقاها من ثقافة المجتمع الذّي يعيش فيه، وهنا نستنتج أنه لا ثقافة دون مجتمع، ولا مجتمع يقوم ويرتقي دون ثقافة.

5.التّعدديّة اللّغويّة وتشكيل الأنساق الثّقافيّة في روايّة مملكة الفراشة: تدور أحداث روايّة "مملكة الفراشة " للروائي الجزائري واسيني الأعرج بين الحرب الأهليّة وانتخابات 1992، الفترة التّي جسدت معاناة كل جزائري، ربط خلالها الرّوائي بين الواقع والمواقع، حيث بنى روايته على أساس أحداث حقيقيّة مرتبطة بالموقع الإفتراضي " الفايس بوك"، كأنه يربط بين ثقافة المواطن الجزائري في فترات تاريخيّة ماضيّة وثقافة التّطور التّكنولوجي الرّاهن.

يزيل العنوان كل الغموض على مضمون النّص أو الرّوايّة، يؤدي مهمة الإبلاغ والتّأثير على السّامع أو القارئ، وفي روايّة مملكة الفراشة تشير لفظة مملكة إلى التّوحيد والنّظام، أما لفظة فراشة فهي تعني الكائنات الجميلة ذات الألوان التّي تتسم بالخفة، أما إذا عدنا إلى الرّوايّة فالمقصود بـ:"مملكة الفراشة" البطلة "ياما" التّي سردت لنا وقائع وأحداثا من حياتها، فكانت مملكتها الفايس بوك، وكانت هي الفراشة الضّعيفة التّي واجهت مشاكل حياتها، وعانت المأزق وحاربت من أجل سعادتها.

تناول الكاتب واسيني الأعرج جانب الحرب في الجزائر كما تحدث عن العشريّة السّوداء الأليمة، ثم قفز بمواضيعه السّابقة الى مواكبة التّطور التّكنولوجي الذّي نعيشه حاليا، فاختار تطبيق الفايس بوك بما أنه له حصة الأسد مقارنة بالتّطبيقات الأخرى، حيث بني من خلاله وقائع روايّة مملكة الفراشة، حيث كانت الشّخصيّة

الرّئيسيّة في الرّوايّة المسماة "ياما" تجلس وراء شاشة الكمبيوتر لتتواصل مع شخص اسمه "فاوست" الغرض من وراء هذه الرّوايّة هو التّحذير من الوقوع في تطبيقات وهميّة خطيرة ؛ لأن الفايس بوك عالم افتراضي لا محالة.

وظّف واسيني الأعرج شخصيات مثقّفة، وذكر تعدد الأزمنة حيث قارن بين أحداث وقعت في فترات ماضيّة، ويسرد أحداث متداولة في الوقت الذّي تعيشه العائلة، كذلك وظف التّعدد اللّغوي بين: العربيّة الفصحى، الفرنسيّة، الانجليزيّة، الاسبانيّة إضافة الى العاميّة الجزائريّة.

عالج الرّوائي الجزائري واسيني الأعرج في روايته أهم الوقائع الاجتماعيّة التّي يعيشها المجتمع الجزائري، حيث كان يمزج بين العاميّة والفصحى ولغات أجنبيّة كالفرنسيّة والانجليزيّة، وهذا ما أضاف جماليّة وإبداعيّة للروايّة من النّاحيّة اللّغويّة، وأكثر من اللّغة العربيّة "...فهي الثّانيّة بعد لغة المستعمر على المستوى العالي سواء عند السّياسيين او عند المثقفين أو الأكاديميين وهي المرتبة كذلك مقارنة بالعاميّة عند الشّعب في حياتنا اليوميّة" (قاسني، 2019، الصّفحات 509- 510)

وتبقى المخلفات السّياسيّة الاستعماريّة حاضرة في المغرب العربي، بألفاظها ومفرداتها المعربة والدّخيلة التّي نستعملها في حياتنا اليوميّة، و" مملكة الفراشة" التّي وظف فيها الرّوائي العديد من اللّغات الأجنبيّة أهمها اللّغة الفرنسيّة بنسبة أعلى من الأخريات، وإذا عدنا إلى المجتمع الجزائري " فنجد بأن الفرنسيّة لازالتّ تقترن من جهة في أذهان النّاس بالتّقدم الاجتماعي والاقتصادي والثّقافي والعلمي بالشّعور النّفسي بالحداثة" (واسيني، 2019، صفحة 510)، هذا الواقع الذّي تعيشه مجتمعات المغرب العربي لكن تبقى اللّغة العربيّة الفصحى والعاميّة الأكثر استعمالا في الجزائر، لأنها رمزا من رموز السّيادة الوطنيّة، ولأن الشّعب الجزائري مسلم لغته العربيّة، لغة القرآن الكريم، فغالبيّة الشّعب يتحدث العاميّة في حياتهم اليوميّة بأنواعها المتعددة اعتمادا على مجموعة من اللّهجات ومن منطقة إلى أخرى أي وفق التّنوع الجغرافي .

« وبعبارة أخرى فهناك فقدان كبير في المجتمع الجزائري لما نسميه (التّعريب النّفسي) فضعف التّعريب النّفسي يقصد به أن اللّغة العربيّة- اللّغة الوطنيّة- بالمجتمع الجزائري لا تحتل نفسيا وعفويا المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات معظم الجزائريين» (قاسني، 2019، صفحة 510)؛ لأنها في فترة ما ترسخت في أذهان الشّعب الجزائري، أي أن اللّغة الفرنسيّة هي لغة ثقافة وهي السّبيل في التّطور والتّعرف على ثقافة الغرب، ولكن تظل اللّغة العربيّة، هي لغة الجزائري، ورمز سيادته، ولغة دينه الاسلاميّ، وكان للأعمال الفنيّة والأدبيّة دور في النّقل الثّقافي وفق أنساق مهمة، فنجد واسيني الأعرج قد " أسهم في العديد من النّدوات العربيّة والعالميّة المتعلقة بموضوعات الكتابة، وظيفة الكاتب، السّرد تحديات الفكر العربي،

العولمة والثّقافة، المثاقفة، الحداثة" (الأعرج، 2013، صفحة 509) واعتمد التّعدد اللّغوي في أعماله حتى يمس كل الطّبقات والافراد سواء المثقف أم غير المثقف.

يلجأ كتاب الرّوايات غالبا إلى التّعدديّة اللّغويّة، فيذكرون في كل مرة جملاً بلغات أخرى خاصة اللّغة الفرنسيّة واللّغة الانجليزيّة، بالإضافة إلى العاميّة التّي تهيمن على اغلبيّة الرّوايّة لأنها الأكثر استعمالا مقارنة باللّغات الأخرى، ذلك تحقيقا لأغراض معينة أهمها التّعرف على ثقافة المجتمعات والتّعرف على اللّغة الأم أكثر، وقد « يتجاهل البعض الذّين يصفون اللّغات ما بين أصحابها من علاقات ثقافيّة واجتماعيّة وتاريخيّة تترك آثارها في اللّغات بدرجات متفاوتة قد تؤثر في دقة الوصف» (نحلة، 2002، صفحة 129) أحيانا تكون الرّوايّة ذات تعدد لغوي لأسباب أهمها: تعدد الشّخوص الرّوائيّة، إضافة إلى طابع تعبيري مختلف للروايّة، التّخلص من السّرد الرّوائي الأحادي، كما يهدف التّعدد اللّغوي إلى الإحاطة بالثّقافات الأخرى من خلال التّمكن من اللّغة المخالفة للغة الأم، إلى الاحاطة بالثّقافات الأخرى من خلال التّمكن من اللّغات المخالفة للغة الأم، فغالبا ما يضيف الرّوائي لغات متنوعة على روايته وهذا إضافة تثقيفيّة للفرد، " فعندما تضع دولة ما التّعدد اللّغوي في دستورها، فإن ذلك يمكنه الاسهام في استقرار الوضع اللّغوي التّعددي» (غارمدي، 1990، صفحة 138)، وساعدت الأعمال القصصيّة والرّوائيّة والشّعريّة في وضع أنساق ثقافيّة تنقل ثقافة الآخر في وعاء أدبي وعمل فني، حتى يفهم المتلقي أو القارئ ما يحدث حول العالم، فتجد الرّوائي يقفر بين لغة الأم ولغات أخرى- التّعدد اللّغوي- حتى يجسد الثّقافة في قالب روايّة، فيختار نماذج متنوعة ليتعرض في النّسق الثّقافي لكل مجتمع" ومن هنا فإن النّموذج اللّغوي يعد الحامل المادي للنمط الثّقافي لجماعة بشريّة معينة، مما يجعل تقطيع المفاهيم وتوزيعها في ثقافة من الثّقافة يختلف باختلاف اللّغات" (حساني، 2009، صفحة 32).

ونفسر العلاقة بين الثّقافة واللّغة في العناصر التّاليّة:

- اللّغة والبيئة: والعلاقة هنا تظهر في المعجم اللّغوي الخاص بثقافة ما،
- اللّغة والقرابة: ويكمن ذلك في مفردات لغة مجتمع ما، وهذا المثال ينطبق على اللّغات الاجنبيّة لا أن اللّغة العربيّة لها ألفاظ ثابتة محفوظة في المعجم العربي،
- اللّغة والقيم الثّقافيّة: هناك ألفاظ ممنوعة الاستعمال في كل مجتمع وتفرض على أفراده عدم استعمالها احتراما لقيم المجمع ومعتقداته وأساسياته،
- اللّغة والتّغيير الثّقافي: يكتسب الفرد ألفاظا دخيلة على معجم لغته الأم، ونظرا لتبادل الثّقافات وإتقان لغات أخرى فإنّ ذلك يحدث تجاوبا وتبادلا لفظيا بينها.

5. اللّغة العربيّة الفصحى: وظف واسيني الأعرج في روايته مفردات باللّغة العربيّة الفصحى، وكانت طبيعة هذه الالفاظ صعبة مستعصيّة، أي غير متداولة بين الافراد، ويتطلب فهمها اللّجوء الى قواميس لغويّة، فكان الغرض من استعمالها تثقيف القارئ، لأن المثاقفة أساس المجتمع، وهذا ما يحفز القراء على البحث في معاني المفردات الفصيحة. وتشجيعه على تنميّة زاده اللّغوي ورصيده الثّقافي:

الكلمة	الصّفحة	معناها
تنصاع	179	عادت مسرعة
ملاك مدجن	179	للدلالة على الشّيء المظلم
كالتّماهي	180	الامتزاج والتّدخل
شططي	181	فرط الاسراف والتّبديد والصّرف
هوادة	186	الرّفق والطّيبة
فاغرا	187	اللّون الفاتح
الخزامي	199	نوع من النّباتات
متوجسة	211	الإحساس بحدوث شيء ما
شجني	219	تداخل الأفكار واشتباكها
مبروز	219	ذو كفاءة وأهليّة
المجدليّة	231	الفتاة التّي كانت خاطئة وتابت
البعج	231	الانفراج والانشقاق
درءا	232	الدّفع
الشّظايا	245	جسم حاد قد يكون معدن او خشب
خراطيش	254	هو حشو السّلاح النّاري

2 .5 العاميّة: يقصد بالعاميّة تلك الدّراجة التّي يتواصل بها الأفراد في حياتهم اليوميّة، وقد ذكرها الكاتب واسيني الأعرج في روايته مملكة الفراشة حتى يوضح التّداخل اللّغوي في الجزائر بما أنه جزائري والشّخصيات الرّئيسيّة في الرّوايّة كذلك من الجزائر، وهذا ما يفسر التّعدد اللّغوي عند الجزائريين، فالرّوايّة موجهة لكل الأفراد على حد السّواء، واخترنا بعض الجمل والعبارات التّي تناولها الكاتب بالعاميّة وهي كالآتي:

ما يقابلها باللّغة العربيّة الفصحى	الصّفحة	الجملة بالعاميّة
يا أمي ليس له أصل	ص38	يا يما ما عندوش أصل
أمي أعجبتك ام لم يعجبك هذه حياتي الخاصة	ص40	يما تعجبك.ماتعجبكش.حياتي وتخصني وحدي
حسنا، هو حبيبي	ص70	ماعليهش. هو حبيبي ومش خسارة فيه بطاقة سفر غاليّة
اختي انه دورك من فضلك لقد تأخر الوقت	ص83	اختي دورك من فضلك ما راحش نباتوهنا
اين ستذهبين يا بنيتي	ص83	وين راح تروحي يابنتي؟
لكن لن أبقى دون مأوى. أذهب للقاهرة وأعود	ص84	ولكن ما رانيس رايحة ابقى برا .ارواح للقاهرة واعود
لا أحب زوبير	ص101	مانحبش اسم الزّوبير
سيأتي مع القليل من الحظ والصّبر	ص105	راح يجي مع شويّة حظ وصبر
ياما..اليوم اتصلوا بك من وكالة الادويّة واخبرونا بأنهم حضروا لك بعض الادويّة التّي طلبتها	ص131 /132	ياما.. اليوم تلفنوا لك من وكالة الادويّة وقالوا انهم وجدوا لك بعض الادويّة التّي طلبتها
جربي قراءة روايّة الأمواج ستغيرين رأيك	ص138	جربي أقراي الأمواج ستغيرين رأيك
فريجة سأقابل جواد اليوم	ص151	فريجة راح نشوف اليوم جواد
أريد رؤيّة ابني ريان فقط	ص189	حابة نشوف وليدي ريان فقط

ما نستخلصه من الجدول السّابق أن أغلب الجمل والمصطلحات العاميّة في الرّوايّة كانت على أساس حوار بين شخصيّة " ياما " والشّخصيات الأخرى، من بينها: أمها وأختاها وصديقتها / فالرّاوي واسيني الاعرج في الرّوايّة وجه مضامينها الى مختلف فئات المجتمع ليس المثقف فقط حتى تعم الاستفادة وتنشر الثّقافة وتتطور ذهنيّة القارئ.

3.5. الفرنسيّة: تعكس الجمل المذكورة في الرّوايّة باللّغة الفرنسيّة وجود ثقافات متنوعة التّي تنفتح على الآخر، على سبيل المثال في الجزائر اللّغة الفرنسيّة تستعمل بكثرة بين الأفراد، على أنها لغة ثقافة وربما الغرض من ذكرها في الرّوايّة هو توجيه مضمون الأحداث الى طبقات المجتمع ككل خاصة أن الوقائع التّي بنى عليها واسيني الأعرج روايته كانت بين شخصيّة "ياما" وصديقها الأجنبي ومن أهم الجمل المذكورة باللّغة الفرنسيّة التّاليّة:

الجملة بالفرنسيّة	الصّفحة	ما يقابلها باللّغة العربيّة
Nous vous inquiétez pas On est juste pris par les preparatifs de notre mariage moi et thomas portez vous bien	ص137	لا تشغلوا بالكم علي انا بخير مشغولان فقط بالتّحضير لعرسنا أنا وتوما كونوا بخير
Dans notre si beau pays ,nous aimons la dans nous aussi , on deteste les guerres	ص203	في بلاد نحب الرّقص ونكره الحروب أيضا
Et on danse avec les climéres sur le pont	ص203	ونرقص مع الاشباح على جسر الموتى
Mille excures .trés occuppée e, ce moment .sincèrés condoleances bon courage cherè yama	ص 214	كل الاعتذار. مشغولة جدا في هذه الفترة تعازي الخالصّة. الكثير من الشّجاعة عزيزتي ياما
L'homme au deux casquettes.	ص405	الرّجل ذو القبعتين
Sur le pont d'avignon L'on y danse .lon y danse	ص416	على جسر افينون .نرقص ونرقص

من خلال الجدول أعلاه يتضح لنا أن اللّغة الفرنسيّة موجودة بكثرة في الرّوايّة، حيث كان الرّاوي يشرح كل فقرة بالعربيّة الفصحى أسفل كل صفحة، حتى يتمكن القارئ العربي فهم وقائع الرّوايّة كاملة والتّعرف على ثقافة الآخر.

4.5 الإنجليزيّة:

استعمل واسيني الاعرج اللّغة الإنجليزيّة بنسبة أقل مقارنة باللّغة الفرنسيّة، ولم يكثر من ذكرها، لأن أغلب الاحداث بين شخصيّة جزائريّة وأخرى فرنسيّة، ولأن الشّعب الجزائري لا يستعملها بكثرة كالفرنسيّة وأهم ما ذكره من جمل بالإنجليزيّة ما يلي:

الجملة بالإنجليزيّة	الصّفحة	ما يقابلها باللّغة العربيّة
Spanish nights. Tomga ..homes.. don't make me…morning…song Brid..always….remenber….want For lone… sentimental..my heart Will go on…..	ص 198	ليالي اسبانيّة بيوت التّانغو تغريد عصفور صباحا ... لا تدعني انتظر من أجل الحب تذكر دائما قلبي سيستمر.. حساس.
Im the rain	ص199	أنا أركض.

5.5. الألمانيّة:

وظف واسيني الأعرج في روايته لغة أجنبيّة أخرى خلاف الفرنسيّة والانجليزيّة وهي اللّغة الألمانيّة، لم يكثر من ذكرها إلا أنه ذكر القليل منها كالاتي:

الجملة بالألمانيّة	الصّفحة	الجملة بالعربيّة الفصحى
Nunsag, wie haste du'snit der religion ?	ص388	قل لي، وماذا تفعل مع الدّين؟
Das ewig-weibliche ziet uns himan.	ص389	الأنوثة الأبديّة ترفع مقامنا

من خلال الجمل التّي ذكرها واسيني الأعرج باللّغة الألمانيّة واللّغات الأخرى، يتضح لنا أنه واسع الثّقافة ويتصف بتعدديّة لغويّة متمكنة، وله طريقة متقنة في بناء النّسق الثّقافي لروايته.

La science qui s'est constituée autour " des faits de lange a passé par trois phrase successives " (saussure, 2005, p. 05) لان ديسوسير قد عالج جوانب اللّغة من تراكيب ودلالة وتطرق الى مسألة التّعدديّة اللّغويّة.

6. خاتمة: هذه الدّراسة تعتبر محاولة إلمام بظاهرة التّعدد اللّغوي في الجزائر، وتحليل مسألة الأنساق الثّقافيّة في الأعمال الأدبيّة والفنيّة، وقد حاولت رصد التّعدديّة اللّغويّة في روايّة " مملكة الفراشة " لواسيني الأعرج، لأنها من تأليف كاتب جزائري كما تتميز باحتوائها على أكثر من لغة.

إنّ موضوع التّعدد اللّغوي في الرّوايّة موضوع متشعب إلا أنني حاولت الرّبط بين الرّوايّة ومضامينها الثّقافيّة، فاخترت بعض النّماذج والجمل لتحقيق التّعدد اللّغوي فيها، حتى اكشف على دلالات وخبايا المشهد الرّوائي وقد

توصلت من خلال هذه الى جملة من النّتائج كالتّالي:

• تتمثل ظاهرة التّعدد اللّغوي في الجزائر في حضور العربيّة الفصحى والفرنسيّة والانجليزيّة بالإضافة الى الامازيغيّة بأنواعها.

• اتقان اللّغات الأخرى غير اللّغة الأم يخلق تنوعا ثقافيا لدى الافراد،

• يجسد النّسق الثّقافي مظاهر الثّقافة الكامنة في كل مجتمع

• يمس التّنوع الثّقافي الاعمال الفنيّة والأدبيّة الموجهة للقارئ حتى يزيد من توسعه الثّقافي،

• في روايّة " مملكة الفراشة " مزج بين اللّغة العربيّة الفصحى والعاميّة واللّغات الأجنبيّة،

• وظف واسيني الاعرج في روايته اللّغة الفرنسيّة والانجليزيّة والألمانيّة وهذا ما يعكس تأثيره بالثّقافة الفرديّة والأجنبيّة،

• تتجلى مظاهر التّعدد اللّغوي في الرّوايّة في محطات مختلفة، ولكن للعاميّة الحظ الأوفر من هذا التّعدد،

6، قائمة المراجع:

1.Ferdinand de saussure ،(2005) ،cour de linguistique générale ،arabre Dor ،

2.أحمد أبا الصّافي جعفري، (2013)، اللّهجة التّواتيّة الجزائريّة، معجمها بلاغتها أمثالها وحكمها عيون وأشعارها (الإصدار 1)، لبنان: دار الكتاب العربي،

3. أحمد حساني، (2009)، دراسات في اللّسانيات التّطبيقيّة حقل تعليميّة اللّغات (الإصدار 2)، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعيّة،

4. إلياس يلكاو محمد محرز، (2014)، إشكاليّة الهويّة والتّعدد اللّغويّة في المغرب العربي - المغرب نموذجا- (الإصدار 1)، الامارات: مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتجيّة،

5. بشير خليفي، (جوان، 2017)، التّعدد اللّغوي وسؤال الهويّة في ظل صراع القيم والمرجعيات، الأكاديميّة للدراسات إجتماعيّة والانسانيّة، 73،

6. جولييت غارمدي، (1990)، اللّسانة الاجتماعيّة (الإصدار 1)، (خليل أحمد خلي، المترجمون) لبنان : دار الطّليعة للنشر ،

7. حافظ إسماعيل علوي، (2009)، اللّسانيات في الثّقافة العربيّة المعاصرة – دراسة تحليليّة نقديّة في قضايا التّلقي واشكالاته (الإصدار 1)، لبنان: دار الكتب الجديدة المتحدة،

8. ضياء الكعبي، (2005)، السّرد العربي القديم، الانساق الثّقافيّة واشكاليات التّأويل، البحرين: المؤسسة العربيّة للنشر والتّوزيع،

9. عبد الجليل قاسني، (2019)، اللّغة العربيّة في الجزائر قراءة سوسيولوجيّة، مجلة آفاق علميّة، 11(3)، 509،

10.عبد الفتاح احمد يوسف، (2010)، لسانيات الخطاب وأنساق الثّقافة (الإصدار 1)، الجزائر: الدّار العربيّة للعلوم ناشرون،

11.عبد اللّه الغذامي، (2005)، النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة (الإصدار 3)، المغرب: المركز الثّقافي العربي،

12.عمر بوقمرة، (بلا تاريخ)، التّعدد اللّغوي، قراءة في المصطلح والمفهوم والمظاهر، مجلة الصّوتيات، جامعة البليدة 2، 102،

13. لويس جان كالفي، (2008)، حرب اللّغات والسّياسات اللّغويّة (الإصدار 1)، (حسن حمزة، المترجمون) لبنان: مركز دراسات الوحدة العربيّة،

14. محمد عفيف الدّين دمياطي، (2017)، مدخل الى علم اللّغة الاجتماعي، أندونيسيا: مكتبة اللّسان العربي ،

15. محمود أحمد نحلة، (2002)، آفاق جديدة في البحث اللّغوي المعاصر، مصر: دار المعرفة الجامعيّة،

16. منال محمد بلال فرج المرزوقي، (2015)، التّعدد اللّساني في المجتمع الإماراتي دراسة اجتماعيّة تربويّة، دبي: مركز حمدان بن محمد لإحياء التّراث،

17. نادر كاظم، (2004)، تمثيلات الآخر " صورة السّود في المتخيل العربي الوسيط، البحرين: المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر،

18. واسيني الأعرج، (2013)، مملكة الفراشة (الإصدار 1)، دبي: الصّدى للصحافة والنّشر والتّوزيع،

أثر التّداخل اللغوي بين الفصحى والعاميّة على متعلم اللغة العربيّة في الطور الأول من التّعليم الابتدائيّ

The Impact oft he linguistic Interferene between standard and colloquial language on the arabic language learner,a field study in the first stage of primary education

عبد المؤمن رحماني*

سعاد بسناسي**

تاريخ الاستلام: 23 / 04/ 2021 / **تاريخ القبـــول:** 02 / 05/ 2021

ملخّص: تعد قضية تعليم اللّغة العربية من المسائل الجوهرية التّي تشغل حيزا كبيرا من اهتمام الباحثين التّربويين والمربين، نظرا لوطادة صلتها بالمنظومة التّربوية والاجتماعية من جهة، وبوصف اللّغة وسيلة للتعبير والتّواصل، وهما أبرز وظائفها الاجتماعية، واعتمادا عليها تكتسب المهارات والخبرات في مختلف النّشاطات التّعلمية من جهة أخرى.

ومن منطلق حديثنا في هذا البحث على أثر التّداخل اللّغوي بين الفصحى والعامية على متعلمي اللّغة العربية في الطّور الأول من التّعليم الابتدائي، نحاول معرفة اللّغة المستعملة من طرفهم داخل القسم، والكشف عن أثر التّداخل على لغتهم العربية في هذه المرحلة، وكيفية تعامل المعلمين مع الفئات التّي تواجه هذه المشكلة، حيث أفضت الدّراسة في جانبيها النّظري والتّطبيقي إلى أنّ المتعلم في المراحل الأولى من التّعليم يفتقد لأساليب التّواصل باللّغة العربية الفصحى، نظرا لتأثير اللّغة الأم، وهو أمر طبيعي بناء على معطيات الواقع الاجتماعي للأسر الجزائرية، هذه الأخيرة التّي تكسبه لغته الأم بعيدا عن شكل العربية الفصيح.

كلمات مفتاحيμة: التّداخل اللّغوي؛ اللّغة الفصحى؛ العامية؛ التّعليم الابتدائي.

Abstract: Teaching the Arabic language is considered one of the essential issues which are at the centre of interest of pedagogical researchers and educators, due to its solid link with the educational and social system on the one hand, and because language is a means of expression and

* جامعة وهران 1، الجزائر-**(a.rahmani@centre-univ-mila.dz)**(المؤلّف المرسل)

* جامعة وهران 1، الجزائر **(besnacisouad@yahoo.fr)**

communication, which are its most prominent social functions, and depending on them, it acquires skills and experiences in various learning activities on the other hand.

From the course of our discussion in this research on the effect of the linguistic interference between standard and colloquial on the Arabic language learner in the first phase of primary education, we are attempting to find out the language used by the learner in the class and to tell the effect of the interference on the Arabic language learner at this stage, and how teachers deal with learners who face this problem. As the study resulted in its theoretical and practical parts that the learner in the early stages of education lacks the methods of communication in standard Arabic, due to the influence of the mother tongue, which is a natural based on the data of the social reality of Algerian families, the latter acquires him his mother tongue away from the formal form of Arabic.

Keywords: Linguistic interference; Standard language; Colloquial Language; Primary education.

1. **مقدّمة:** لقد باتت الحاجة للبحث عن وضعية اللّغات ضرورة ملحة في عصرنا الحاضر، بل أصبحت من أولويات البحث، نظرا لما يعتريه من إشكاليات حقيقية تمس واقعها، وبما أن الوضع اللّغوي في الجزائر ينبؤ بتعايش أشكال متغايرة من اللّغات كالعربية والفرنسية، والعربية الأمازيغية، والأمازيغية والفرنسية، أو بين لغة من هذه اللّغات ولهجاتها، ممّا من شأنه أن يحدث التّشتت الكلامي لدى المتخاطبين، وأن يحدث الانقسام الثّقافي ويؤثر في المرجعية المشتركة للمجتمع.

ولقد استفحلت هذه الظّاهرة غير الصّحية في المؤسسات التّعليمية حتى ظهر من ينادي بالكتابة والتّعبير بالعامية قصد تيسير عملية التّواصل والتّبليغ، ممّا من شأنه أن يؤثر سلبا على التّواصل باللّغة الفصحى.

وفي إطار هذا الطّرح نحاول معالجة أثر التّداخل اللّغوي في تعليم اللّغة العربية في الطّور الأول من التّعليم الابتدائي، بغية معرفة اللّغة المستعملة من طرف المتعلم داخل القسم، وكذا توضيح أثر التّداخل في لغته بالإضافة إلى الكشف عن كيفية تعامل الأساتذة مع هذه الفئة، كل ذلك في ضوء الإشكالية الآتية:

- ماهية التّداخل اللّغوي، وأثره في لغة المتعلم في الطّور الأول من التّعليم الابتدائي؟- كيف يتم تدريس مادة التّعبير الشّفهي في ظل التّداخل اللّغوي؟

وقد استعنا في بناء هذا البحث على المنهج الوصفي لرصد ظاهرة التّداخل اللّغوي كمصطلح نظري وأهم المفاهيم المتعلقة به، وكذا ملاحظة أهم الصّعوبات التّي قد تعتري المتعلم في تمثله لأنشطة التّعبير الشّفهي داخل القسم، والتّي قد تواجه المعلم خلال التّدريس.

2. **التّداخل اللّغوي والمصطلحات المتشابهة:** يشترك مصطلح التّداخل اللّغوي في مفهومه مع بعض المصطلحات المتشابهة؛ كالازدواجية اللّغوية، والتّعدد اللّغوي، والثّنائية اللّغوية، ممّا يجعل الباحث أحيانا يقع في اللّبس، نظرا لتقاربها في المعنى، وإن كانت كل هذه المصطلحات تدل على توافر المتكلم على أكثر

من نظام لغوي. وفيما يأتي نحاول التّفصيل في هذه المفاهيم.

1.2 مفهوم التّداخل اللّغوي: "يدلّ التّداخل اللّغوي حسب ما اتفق عليه العلماء على تأثير لغة في لغة أخرى، وتكون عملية التّأثير بنقل سمات في نظام اللّغة الأولى إلى اللّغة الثّانية أثناء التّعلم، أو الاكتساب، أو التّرجمة وفي بعض حالات التّعددية اللّغوية"[1] (كريمة أوشيش حماش، 2015)

كما نعت بكونه: «تلك المحاولة التّي يقوم بها المتكلم لكي ينتج في اللّغة الثّانية أسلوبا لغويا، يكون قد تعلمه في اللّغة الأولى"[2] (جميلة راجا، 2009) من هنا يتضح أن التّداخل يدلّ على التّباس النّظام اللّغوي للفرد في أي مستوى من مستويات اللّغة نتيجة تأثره باللّغة التّي يكتسبها أو يتعلمها، حيث يقتصر النّقل، أو التّأثير على اللّغة الأولى أو اللّغة الأم.

2.2 **مفهوم الثّنائية والازدواجية اللّغويّة:** لم يتفق معظم الباحثين حول مفهوم دقيق وواضح للازدواجية والثّنائية اللّغوية، إذ نجد خلطا في وصفهما إلى حد التّماثل أحيانا، الأمر الذّي أدى إلى غياب تصور محدّد لكلا المصطلحين؛ إذ يدل مصطلح الازدواجية كما وصفها أندري مارتيني على " تلك الحالة التّي يستعمل فيها الأفراد أو الجماعات لغتين أو أكثر بصفة متنافسة، مثلما يستعمل سكان الكبيك بكندا لغتين الفرنسية والانجليزية معا" [3](André martinet ,élément de linguistique général, 1974)

وجاء في تعريف آخر أنها " التّقاء لسانين مختلفين قد يكونان من أسرة لسانية واحدة، أو من أسرتين مختلفتين"[4](حافظ إسماعيل علوي وآخرون، 2011). فالازدواجية إذن لا تخص الفرد لوحده، فقد يكون المجتمع بأكمله مزدوج اللّغة، وتتحدد في قدرة الأفراد والجماعات على امتلاك مهارات اللّغتين المكتسبتين في آن واحد.

ولا تبتعد الثّنائية اللّغوية عن هذا المفهوم حيث تشير إلى "الوضعية التّي يستعمل فيها فرد أو جماعة من المتكلمين مستويين من التّعبير (تنوعين لغويين) ينتميان إلى لغة واحدة"[5] (كريمة أوشيش حماش، 2015) وإن كان هذا المفهوم يضبط الثّنائية في حيز اللّغة الواحدة، حيث نتكلم عن علاقة الفصحى بالعامية مثلا، غير أن التّمايز الوارد في مختلف المفاهيم المتعلقة بمفهومي الثّنائية والازدواجية يجعلنا نقترح توحيد المصطلحين واعتماد أحدهما مكان الآخر، أو جعلهما بمعنى واحد للتعبير عن دراسة العلاقة الموجودة بين مستويين لغويين (فصيح عامي) داخل مجتمع واحد، إضافة إلى دراسة العلاقة بين شكلين لغويين فصيحين مختلفين[6] (ينظر: عبد الحميد بوفاس، فوزية سعيود، 2020).

3. واقع تعليم اللّغة العربية في الجزائر: تشكل اللّغة ركيزة أساسية في حياة الأفراد والمجتمعات، لما لها من دور توطيد العلاقات ونقل القيم والثّقافات والعلوم في شتى المجالات، وقد أصبح تطور المجتمعات في القرن الواحد والعشرين يقاس بمدى قدرة هذه اللّغة أو تلك في مسايرة التّقدم

التّكنولوجي وثورة الاتصالات، وإنتاج أدمغة تفكر وتبدع في جميع التّخصصات، ولا شك أنه لا سبيل لذلك إلا بالاهتمام بالجانب التّعليمي، ومنح اللّغة الأولوية القصوى بدءا بالمستوى الابتدائي إلى غاية أعلى مستوى من التّعليم. وفي ظل هذا المطلب تسعى مجتمعاتنا العربية وبلادنا الجزائر بصفة خاصة في سبيل خلق متعلمين فاعلين يدركون ما يقرؤون، ماهرين باللّغة العربية نطقا وكتابة. معتزين بها كرمز للهوية والثّقافة العربية الإسلامية، سيما ونحن أمة القرآن، لاسيما وأن أول آية أنزلت على نبينا الكريم تحثنا على القراءة، فقرنت بينها وبين العلم؛ إذ قال تعالى في محكم تنزيله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥﴾[7] (القرآن الكريم) ففي الآيات الكريمات بيان من المولى عز وجل لقيمة القراءة كمفتاح للتعلم والتّعليم، وكأساس لبناء المعارف، وكغذاء للعقل وباب لولوج مختلف المعارف والعلوم.

ومن المؤكد أيضا بالفطرة أن اللّغة "كائن اجتماعي يعيش مع الإنسان ويخضع لمختلف مظاهر التّطور الذّي يمر به في بيئته، فأي تغيير أو تطور يطرأ على حياة ذلك الكائن البشري يجب أن ينعكس على لغته التّي لا تنفصل عنه لحظة من زمان"[8] (عز الدّين صحراوي، 2009). كما أنها سلوك مكتسب، بمعنى أنّ العادات اللّغوية المختلفة يكتسبها الفرد من المجتمع الذّي يعيش فيه، فالطّفل يولد دون أية معرفة باللّغة، لكن لديه- فقط-استعداد لتعلمها، ومن هنا تأتي أهمية البيئة الاجتماعية، والتّربية والتّعليم المنظم في اكتساب الفرد للغة[9] (ينظر: فتحي علي يونس، 2009).

فحقيقة التّرابط والتّكامل بين هذه الأطراف الثّلاثة ضرورة لا مناص منها، تسهم في خلق جيل متعلم متشبع بالقيم والتّقاليد، ومبادئ الهوية، ولاؤه الفكري للغة العربية وقيمها. وعند استقرائنا لواقع اللّغة العربية في ضوء التّركيبة الاجتماعية في الجزائر "لا نحتاج إلى عناء كبير لنبيّن أن اللّغة العربية ليست لغة أولى...إلا أن الطّفل الجزائري لا يتعلم العربية الفصحى بنفس المعنى الذّي يتعلم فيه لغة أجنبية..ولذلك كانت الفصيحة لغة بين الأولى والثّانية من منظورنا"[10] (عمر بورنان، 2009). فالطّفل في السّنوات الأولى من التّعليم لا يفقه العربية الفصحى، فهو إما أن يتكلم الدّارجة أو الأمازيغية، وفي بعض الأحيان يوظف بعض المصطلحات باللّغة الفرنسية، يضاف إلى كل ذلك أنّ المجتمع الجزائري حسب الدّكتور أمين يونس من المجتمعات ذات اللّغة المميزة لتوفّرها على عدة لغات محلية مستعملة من قبل أفراد المجتمع، إلا أنه لا يعترف رسميا إلا بلغة واحدة رسمية ووطنية هي اللّغة العربية في التّعليم والإدارة والإعلام، وبعض القطاعات الاقتصادية والمعاملات الرّسمية[11] (ينظر: خالدّ عبد السّلام، 2012).

فالخريطة التّعبيرية توضح لنا أن درجة استعمال اللّغات في الجزائر ليس متماثلا، فالدّارجات الجزائرية تهيمن على السّوق الشّفوية، وتحقق

تواصلا بين المجموعات اللّغوية المختلفة، والعربية الفصيحة واللّغة الفرنسية تقتصران على أقلية من المثقفين، كما تتعدد الأمازيغية إلى فصائل، وهي شتات لها مناطقها النّافذة وتأديتها موزعة عبر مناطق مختلفة[12](ينظر: صالح بلعيد، 2009). وانطلاقا من هذا التّقسيم يمكن إجمال الوضع اللّغوي الجزائري كما يلي:

✓**اللّغات ذات الانتشار الواسع:** العاميات أو الدّارجة العربية، وهي متنوعة ولكنها تحتكم إلى قواسم مشتركة، حيث يمكننا التّمييز بين ثلاث لهجات عربية (الوسط، الشّرق، الغرب).

✓**اللّغات المحلية:** وتشمل الأمازيغية بمختلف تأدياتها ولهجاتها، حيث "تعتبر من المقومات الأساسية للشخصية الوطنية، ودعامة أساسية، تغطي جزءا كبيرا من الوطن، فنجدها بلهجاتها المختلفة مستعملة في المناطق الأمازيغية، وهي ذات طابع شفوي، يتحقق بواسطتها التّواصل بين الجماعات اللّغوية الأمية منها والمثقفة"[13] (لاصب وردية، 2009)، كما تحتوي على عدّة لهجات تشكل عناصر مكونة للكثير من مناطق الوطن، وهي (القبائلية، الشّاوية، الميزابية، التّارقية، الزّناتية، الشّلحية، الشّنوية) وتعد هذه اللّهجات بمثابة لغة أولى بالنّسبة للأطفال الجزائريين الذّين يكتسبونها منذ ميلادهم، وتشكل الرّصيد اللّغوي والخبرات الأولية المكونة لبنيتهم المعرفية[14] (ينظر خالدّ عبد السّلام، 2012).

✓**اللّغات الكلاسيكية:** وتشمل العربية الفصيحة، واللّغة الفرنسية. وفي دراسة قدمها خالدّ عبد السّلام حول دور اللّغة الأم في تعلم اللّغة الفصحى، يقول:" تعتبر اللّغة العربية الفصحى أول لغة ثانية بالنّسبة للمجتمع الجزائري يتم تعلمها في المدرسة منذ سن الدّخول إلى المدرسة، وهي لغة الصّحافة ووسائل الإعلام، ولغة الكتب العلمية والأدبية، واللّغة الوطنية الرّسمية"[15] (خالدّ عبد السّلام 2012). نفهم من هذا النّص أن اللّغة الفصحى تمثل قالبا نموذجيا، ولديها قوة فرضت نفسها بسبب ترفعها عن خصائص اللّهجات، وهي لا تؤدي أي دور وظيفي في التّواصل الاجتماعي اليومي بين الجزائريين إذ يبقى استعمالها محصورا عند عدد ضئيل من المثقفين، بوصفها وسيلة للتواصل الفكري والثّقافي حيث تعدّ بمثابة لغة للكتب والمقالات، والخطابات الرّسمية، والاقتصاد، والسّياسة، والدّين والصّحافة، والتّعليم في جميع أطواره[16] (لاصب وردية، 2009).

أمّا ثاني لغة للجزائريين بعد العربية، نجد الفرنسية التّي تحظى بمكانة خاصة بحكم الطّابع الاستعماري وهي لغة المعاملات الإدارية والاقتصادية في الكثير من القطاعات الخدماتية والإنتاجية والصّناعية، وحتى التّعليمية منذ الاستقلال إلى غاية الثّمانينات حتى بداية التّسعينات، حيث احتلت الصّحافة باللّغة الفرنسية حيزا كبيرا، واستقطبت العديد من القراء، ومن جهة أخرى مازالتّ اللّغة الفرنسية تستفيد من حجم ساعي معتبر في التّعليم، ابتداء من السّنة الثّانية من التّعليم الابتدائي[17] (ينظر: خالدّ عبد السّلام، 2012).

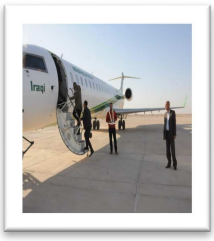
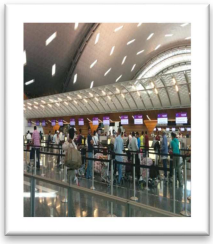
4. الدّراسة الميدانية: نحاول في هذه الدّراسة عرض نموذجين تطبيقيين لنشاط التّعبير الشّفهي طبقا لما هو مقرر على المتعلمين في الطّور الأول من المرحلة الابتدائية. بناء على معاينة ميدانية لإحدى المدارس الابتدائية، حيث جرت وقائع هذه الدّراسة بمدرسة البشير الإبراهيمي، الواقعة بولاية المسيلة، بتاريخ ديسمبر2019.

وتهدف هذه المعاينة إلى ملاحظة طريقة تواصل المتعلمين انطلاقا من النّص، ومدى إمكانية حصول التّداخل اللّغوي من خلال مختلف الأنماط التّواصلية للمتعلمين، وكذا لنستنتج طبيعة اللّغة التّي يوظفونها.

1.4 التّداخل اللّغوي من خلال نشاط التّعبير الشّفهي في السّنة الأولى: يمثل الجدول الآتي نموذجا لبناء حصة نشاط التّعبير الشّفهي والتّواصل طبقا للمقرر المقترح على المعلم في البرنامج السّنوي للسنة الأولى من التّعليم الابتدائي، لنص بعنوان عودة أبي من السّفر[18](وزارة التّربية الوطنية، 2016)، حيث يقوم المعلم انطلاقا من النّص، وبناء على هذه الخطة عرض هذا النّشاط وتوجيه المتعلمين بغية تحقيق الكفاءات المستهدفة من هذا الدّرس.

الجدول رقم 1: خطّة درس تعبير شفهي لنص عودة أبي من السّفر

الميدان: تعبير شفهي	**الموضوع:** عودة أبي من السّفر	**تعبير شفهي** (أشاهد وأعبر)	**الحصة**	**2**
الكفاءة الختامية: يحاور ويناقش انطلاقا من سندات مكتوبة أو مصورة في وضعيات تواصلية دالة			**أسبوع**	**28**
1- القيم والمواقف	**2- الكفاءات العرضية**		**3- مركبات الكفاءة**	
- يعتز بلغته. - يحب وطنه. - يطيع الآخرين، ويتعرف على آداب التّحيّة.	- ينمي قدراته التّواصلية عن طريق الاستماع. - يعبّر مشافهة بلغة سليمة. - يحترم آداب تناول الكلمة.		- يعبّر عن مشهد معروض أمامه - يجري حوارا بين شخصيات، ويعبر عن رأيه، أو مشاعره.	
مؤشر الكفاءة: - يسرد قصة انطلاقا من مشهد أو مجموعة صور - يعبّر عن مشهد معروض أمامه			المقطع	7
المراحل	**الوضعية التّعليمية التّعلمية**		**تقويم**	
وضعية الانطلاق	أين توجهت العائلة؟ لماذا؟ كيف عرفوا موعد الوصول؟		يتذكر ويجيب	**تشخيصي**

بنـــــاء التّعلمات	يعبر انطلاقا من مشهد صورة الكتاب، أوقد يعلق المعلم الصّور المرفقة أسفله، ويطلب من المتعلمين وصف المشهد تلقائيا مع طرح الأسئلة التّوجيهية الآتية    1- ماذا تمثل الصّورة الأولى؟ طائرات؟. 2- كيف يسمى المكان؟ 3- أين تتواجد الأم وأحمد وخديجة؟ 4- ماذا يوجد في الحاسوب ؟ 5- لماذا تنظر الأم إليها؟ 6- من هو الشّخص الذّي ينزل من الطّائرة؟ 7- ماذا يحمل الأب؟. 8- ماذا فعل الأولاد عندما شاهدوا أباهم؟ •**مسرحة الإحداث.** الأم: خديجة، أحمد، غدا سيعود أبوكما من السّفر. لقد وصلتني رسالة قصيرة عبر الهاتف المحمول. خديجة: متى سيصل؟ أنا مشتاقة إليه كثيرا الأم: سنعرف ذلك عبر شبكة الأنترنت. أحمد: سوف ننتظره في المطار، أليس كذلك يا أمي؟ أحمد وخديجة: الحمد لله على السّلامة يا أبي العزيز.	يجيب انطلاقا من المشهد والنّص المنطوق. يحاول أن يجد حوارا من خلال النّص المنطوق يتقمص الأدوار	**تكويني**
استثمار المكتسبات	يوزع المعلم الأدوات على التّلاميذ. يقوم التّلاميذ بإعادة النّص المنطوق، أو إضافة من نسج خيالهم.	مسرحة أحداث النّص	**تحصيلي.**

المصدر: كتابي في اللّغة العربية، التّربية الإسلامية، التّربية المدنية السّنة الأولى من التّعليم الابتدائي/ دليل كتاب اللّغة العربية للسنة الأولى من التّعليم الابتدائي.

قراءة وتعليق:

كما هو مبين في الجدول أعلاه، تمثل الطّائرات الظّاهرة على المستوى العمودي المحطات الأساسية لسير حصة التّعبير الشّفهي، وهي وضعية الانطلاق، وبناء التّعلمات، واستثمار المكتسبات. وبما أن الهدف هو الوقوف على النّمط التّواصلي للتلاميذ، نحاول التّركيز على المحطة الثّانية (**بناء التّعلمات**).

فمع بداية الحصة واستحضار المتعلمين لمعطيات الدّرس السّابق في الوضعية الأولى- وضعية الانطلاق- لاحظنا أن المعلمة شرعت في عرض بعض المشاهد والصّور على السّبورة، أو الموجودة في الكتاب، وتوجيه المتعلمين لملاحظة محتواها، والتّعبير عنه من خلال طرح الأسئلة الآتية:

المعلمة: ماذا يوجد في هذه الصّورة؟

أحد التّلاميذ: يوجد في هذه الصّورة طائرات، ونزول النّاس من الطّائرة والنّاس داخل المحطة ينتظرون.

المعلمة: ماذا تمثل الصّورة الأولى؟

أحد التّلاميذ: طائرات كثيرة.

المعلمة: ماذا نسمي هذا المكان؟

أحد التّلاميذ: نسميه المطار.

المعلمة: أين تتواجد الأم وخديجة وأحمد؟

أحد التّلاميذ: في قاعة الانتظار.

المعلمة: لماذا ذهبت العائلة إلى المطار؟

أحد التّلاميذ: من أجل استقبال الأب.

المعلمة: ماذا يحمل النّاس الذّين يوجدون داخل المطر؟

أحد التّلاميذ: الهواتف وأوراقا صغيرة.

المعلمة: ماذا نسمي تلك الأوراق؟

أحد التّلاميذ: ورقة.

المعلمة: لا نقول ورقة بل جواز السّفر.

المعلمة: من هو الشّخص الذّي ينزل من الطّائرة؟

أحد التّلاميذ: إنه الأب.

المعلمة: ماذا يحمل الأب؟

أحد التّلاميذ: يحمل حقيبة كبيرة.

المعلمة: ماذا فعل الأولاد عندما شاهدوا أباهم؟

أحد التّلاميذ: ذهبوا عنده ورحبوا به.

المعلمة: هل الأب عاد من السّفر راكبا في القطار؟ لاحظوا في الصّورة.

أحد التّلاميذ: لا في الطّائرة.

❖ **مسرحة الأحداث:**

تعدّ هذه الخطوة أساسية في حصة التّعبير الشّفهي، بحيث تهدف في مرحلة أولى إلى تنطيق المتعلمين وتعويدهم على القراءة وحسن الأداء، من خلال استماعهم لمحتوى النّص المقروء، وإعادة قراءته فرادى وجماعة، ثم تعميق فهمهم -في مرحلة لاحقة- من خلال تمثيل الأدوار في قالب مسرحي جماعي بناء على توزيع شخصيات النّص، وتحقيقا لهذا المسعى قامت المعلّمة بقراءة النّص الموجود المدون على السّبورة على مسامع المتعلمين لتطلب منهم إعادة قراءته جماعيا وفرادى، مع اختيار مجموعة لتمثيل الأدوار، حيث تساعد المسرحية على فهم المتعلم لوقائع الأحداث، انطلاقا من النّص المقروء.

وممّا يلاحظ على المرحلة الأولى أنّ قراءة التّلاميذ للنص كانت ممتازة من حيث طريقة

الإلقاء وإظهارهم لقدرات جيدة في استنطاق النّص وحفظه، كما لاحظنا قدرتهم على التّحكم في اللّغة وفق ما سمعوه من النّص.

❖ **استثمار المكتسبات:** تعتبر هذه المحطة أهم وآخر محطة في حصة التّعبير الشّفهي والتّواصل، وهي محطة تطبيقية، تقف المعلمة من خلالها على مدى استيعاب المتعلمين لمعطيات النّص. حيث تقوم بتوزيع الأدوار على التّلاميذ لتمثيل شخصيات النّص على مرأى ومسمع زملائهم، ففي كل مرة يصعد أربعة تلاميذ إلى السّبورة لتمثيل واقتباس شخصيات النّص (الأم، خديجة، وأحمد، الأب...الخ).

فالقسم طبقا لأحداث النّص هو المحطة، والتّلاميذ هم المسافرون، وبهدف تجسيد شخصيات النّص توزع عليهم بعض الوسائل المساعدة، كالهاتف، حقيبة، الخ عليهم. ليبدأ التّجسيد الفعلي لمعطيات القصة كما وردت في النّص.

•الملاحظات المسجلة:

✓يستخدم الأطفال في الغالب لغة سليمة طبقا لما يسمعونه من النّص، وما تتواصل به المعلمة إلا في بعض الحالات، التّي يجد فيها المتعلم صعوبة في محاكاة المشهد، أو استعمال المصطلح الصّحيح وكمثال عن بعض المصطلحات العامية التّي وظفها بعض المتعلمين في الحصة: التّليفون، المسياح الطّيارة، الكونيكسيو.

✓لاحظنا أن المعلمة لا تتكلم مع التّلاميذ باللّغة العامية إلا في بعض الأحيان من أجل تبسيط الفهم لهم.

✓تستخدم المعلمة أسلوب التّحفيز لتشجيع المتعلمين للتواصل بأسلوب صحيح، فكلما أجاب أحدهم إجابة صحيحة أثناء أسئلتها تطلب من زملائه بالتّصفيق له.

✓كما تستعمل المعلمة الكثير من الحركات أثناء شرحها للدرس لكي تضع التّلاميذ في قلب المشهد وتلك الحركات تساعدها في التّعبير عن المشهد وفهمه بسهولة.

✓تتعامل المعلمة مع التّلاميذ بأريحية لتترك لهم الحرية في التّواصل والتّعبير عن أفكارهم، ممّا يشجعهم على التّواصل، لتصحح لهم في النّهاية أخطاءهم التّعبيرية في كل مرة شفاهة، وهنا تترك لهم متسعا من الوقت للتفكير والتّعبير والإبداع، وهنا لاحظنا تداخلا في المصطلحات والتّعابير بين العربية الفصحى والعامية، انطلاقا من الصّور والمشاهد المرئية، وكمثال على ذلك الجمل الآتية:

- الأب ينزل من الطّائرة ←الأب يهبطوا من الطّيارة.
- يحملون بطاقة السّفر←النّاس يهزون الأوراق.

2.4- التّداخل اللّغوي من خلال نشاط التّعبير الشّفهي في السّنة الثّانية:

يمثل الجدول الآتي أنموذجا لبناء حصّة نشاط التّعبير الشّفهي طبقا للمقرر المفروض على المعلم في البرنامج السّنوي للسنة الثّانية من التّعليم الابتدائي، لنص بعنوان: حصتي المفضلة[19] (وزارة التّربية الوطنية 2016).

الجدول رقم 2: خطّة درس تعبير شفهي لنص حصتي المفضلة

<table>
<tr><td colspan="2">الميدان: تعبير شفهي</td><td>الموضوع:
حصتي المفضلة</td><td>تعبير شفهي (أشاهد وأعبر)</td><td colspan="2">السّنة: الثّانية 2</td></tr>
<tr><td colspan="4">الكفاءة الختامية: يقدم توجيهات انطلاقا من سندات متنوعة في وضعيات تواصلية دالة</td><td>الأسبوع</td><td>2</td></tr>
<tr><td colspan="2">1- القيم والمواقف</td><td colspan="2">2- الكفاءات العرضية</td><td colspan="2">3- مركبات الكفاءة</td></tr>
<tr><td colspan="2">- يعتز بلغته.
- يسهم في العمل الجماعي والتّواصل مع الآخرين
- يكتسب آداب الحوار والحديث</td><td colspan="2">- يكتسب قدرات تعبيرية.
- يكتسب المعطيات في التّعبير الشّفهي والكتابي.
- يتعرف على الأساليب المناسبة للوضعية الحوارية والتّوجيهية، ويثبت ذاته واستقلاليته.</td><td colspan="2">- يرد استجابة لما سمع.
- يتفاعل مع النّص المنطوق
- يقيم مضمون النّص المنطوق
- يقيم مضمون النّص المنطوق</td></tr>
<tr><td colspan="4">مؤشر الكفاءة: فهم النّص المنطوق وإعادة سرده</td><td>المقطع</td><td>7</td></tr>
<tr><td>المراحل</td><td colspan="3">الوضعية التّعليمية التّعلمية</td><td colspan="2">تقويم</td></tr>
<tr><td>وضعية الانطلاق</td><td colspan="3">- فيم يستعمل المذياع؟ أين نجد المذياع؟
هل نستمع إلى الأخبار في المذياع؟ ما هي الأجهزة الأخرى التّي تعرفونها؟</td><td>يذكر ويجيب</td><td>تشخيصي</td></tr>
<tr><td>بناء التّعلمات</td><td colspan="3">يطلب المعلم فتح الكتاب أو يعلق مشاهد يعبر عنها المتعلمون
   
يصف المتعلمون المشاهد تلقائيا، من خلال أسئلة توجيهية مرفقة تراعي مستواهم
الصّورة1: الفوج الأول.
- ما اسم هذا الجهاز؟
- من عنده جهاز المذياع؟</td><td>جيب انطلاقا من المشهد والنّص المنطوق.</td><td></td></tr>
</table>

	- فيم يستعمل جهاز المذياع؟ - ما هي البرامج التي يبثها؟ **الصّورة2: الفوج الثّاني.** - ما اسم هذا الجهاز؟ - ما هي البرامج التّي تشاهدونها؟ - ما هو الجهاز الذّي تفضله المذياع أم التّلفاز؟ - ما هو الفرق بينهما؟ - ما هي فوائد التّلفاز؟ **الصّورة 3: الفوج الثّالثّ.** - كيف تسمى هذه الأوراق؟ - ماذا نجد في الجرائد؟	يعبر عن المشاهد. يستمع ويقرأ	**تكويني**
استثمار المكتسبات	يسأل المعلم ماذا يقدم كل من المذياع والهاتف والتّلفاز. أيهم تفضله ولماذا؟ يكتب المعلم أحسن الإجابات على السّبورة. مسرحة إحداث النّص إن أمكن.	بناء أفكار جديدة تدعم ما ورد في النّص المنطوق	**تحصيلي.**

المصدر: كتابي في اللّغة العربية، التّربية الإسلامية، التّربية المدنية، السّنة الثّانية من التّعليم الابتدائي/ دليل كتاب اللّغة العربية للسنة الثّانية من التّعليم الابتدائي.

قراءة وتعليق: تبعا لما ورد في شرح النّص التّطبيقي المخصص للسنة الأولى من التّعليم الابتدائي، يمر نشاط التّعبير الشّفهي في السّنة الثّانية بنفس المحطات السّابقة الذّكر، حيث سنقوم بالتّركيز -أيضا- على مرحلتي بناء التّعلمات، واستثمار المكتسبات وفق ما سيأتي ذكره

•بناء التّعلمات:

في هذه المرحلة طلب المعلم من التّلاميذ فتح الكتاب المدرسي على صورة النّص الذّي سمعوه في الدّرس السّابق - في حصة فهم المنطوق- ، وطرح بعض الأسئلة كالآتي:

- **المعلم:** ماذا يوجد في الصّورة؟
- **التّلاميذ:** تلفاز، مذياع، جرائد.
- **المعلم:** ماذا يوجد على السّبورة؟
- **أحد التّلاميذ:** يوجد مذياع.
- **المعلم:** ما هو عنوان الحصة التّي قدمت في المذياع؟
- **أحد التّلاميذ:** قلوب رحيمة.
- **المعلم:** ما معنى مجانا؟
- **أحد التّلاميذ:** لا تستطيع المشي... لا تدفع العائلة النّقود.

- **المعلم:** لماذا أخذ الأب ابنه معه؟
- **أحد التّلاميذ:** لشراء اللّوازم.
- **المعلم:** ما هو الجهاز الذّي شغّله الأب؟
- **أحد التّلاميذ:** المذياع.

تعليق:

لاحظنا من خلال إجابات المتعلمين عن الأسئلة حضور اللّهجة العامية، حيث استخدم معظمهم مصطلحات مثل: الكوميك، التّيلفزيون، البوسط، الجرنان، نعيط بالتّلفون.

كما لاحظنا توظيف المعلم لبعض الجمل العامية من أجل تبسيط الفهم للمتعلمين، من بينها نذكر:

- كيفاش نعيطوا للأصدقاء تاعنا.
- شكون لي كان عندهم البوسط في الدّار.
- مجانا تعني باطل، ما يمدش الصّوارد.
- كيفاش عرفتوا بلي أحمد تأثر؟
- شكون يعرف الجرنان.

•استثمار المكتسبات

هنا طلب المعلم من التّلاميذ تمثيل بعض الأدوار وفق ما سمعوه من النّص، كل حسب طريقته وأسلوبه.

- **الملاحظات المسجلة:**

– انخفاض مستوى استعمال اللّغة الفصحى من طرف المتعلمين في هذه السّنة في مقابل المتعلمين في السّنة الأولى.

– بروز العامية في تعليم الأطفال خاصة من طرف المعلم.

– اعتماد المعلم على الحركات والإيماءات، وتقديم أمثلة بالعامية لتبسيط الفهم للمتعلمين.

– صعوبة النّص المدروس على المتعلمين في هذا السّن الذّي يقابله غياب أو عدم وجود ثروة لغوية مما يلجأ إلى المصطلحات العامية.

– غياب التّركيز عند التّلميذ وسرعة الإجابة من العوامل التّي تؤدي بالمتعلمين لاستعمال اللّهجة العامية.

5. خاتمة: يعد البحث في موضوع التّداخل اللّغوي في مرحلة التّعليم الابتدائي من المواضيع المهمة والحساسة لما تحمله من أبعاد تتعلق بطبيعة المتعلم (المرحلة العمرية)، وطبيعة اللّغة الموظفة وما تحمله من متغيرات ويستصعب الأمر أكثر حينما يشمل الموضوع الطّور الأول، والذّي يتطلب توفير معلمين أكفاء لديهم من الخبرة ما يكفي لتوجيه وتكوين المتعلمين، الذّين تغلب على السّنتهم اللّهجة العامية، ومن جملة النّتائج المتوصل إليها من خلال الدّراسة نذكر:

- إن المتعلم في الطّور الأول من التّعليم الابتدائي يواجه صعوبات في اكتساب النّمط الفصيح للغة العربية نتيجة تأثير اللّهجة العامية ونقص رصيده اللّغوي الإفرادي، وهو ما يؤدي به في أغلب الأحيان إلى ضعف استيعاب مفردات النّص المقروء، وكذا صعوبة التّعبير بأسلوبه عن مختلف المواقف التّي يواجهها.

- بما أن مادة التّعبير الشّفهي تمثل الجانب المنطوق للغة، حيث تسعى إلى استنطاق المتعلمين، وتعميق فهمهم بالنّصوص من خلال توظيف مختلف القدرات العليا (الذّهنية والحس حركية..)، فإن المعاينة الميدانية أظهرت تجاوبا من المتعلمين مع النّصوص التّي يسمعونها، على الرّغم من تسجيلنا للعديد من مظاهر التّداخل اللّغوي بين الفصحى والعامية، حيث لاحظنا أن أغلب المتعلمين لديهم القدرة على حفظ النّصوص، وتمثيلها بشكل ممتاز، غير أن الدّور الأهم يتركز حول الأسرة، كون المتعلم لا يتلقى دعما من المحيط الأسري لتعزيز نمطه التّواصلي بشكل سليم.

6. قائمة المراجع:

- **القرآن الكريم.**

- جميلة راجا، التّداخل اللّغوي، اللّغة الأم، مجلة تتناول مقالات في اللّغة الأم، الجزائر، دار هومة 2009.

- حافظ إسماعيل علوي وآخرون، اللّسان العربي وإشكالية التّلقي، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

- خالدّ عبد السّلام، دور اللّغة الأم في تعلم اللّغة العربية الفصحى في المرحلة الابتدائية بالمدرسة الجزائرية، كلية التّربية والأرطوفونيا، جامعة سطيف، دكتوراه علوم، تخصص أرطوفونيا، جويلية 2012 ص 98.

- صالح بلعيد، اللّغة الأم والواقع اللّغوي في الجزائر، اللّغة الأم، مجلة تتناول مقالات في اللّغة الأم الجزائر، دار هومة، 2009.

- عز الدّين صحراوي، اللّغة العربية في الجزائر، التّاريخ والهوية، جامعة محمد خيضر بسكرة الجزائر مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، العدد 5، جوان 2009، ص3.

- عمر بورنان، تخطيط السّياسة اللّغوية، اللّغة الأم، مجلة تتناول مقالات في اللّغة الأم، الجزائر، دار هومة 2009.

- فتحي علي يونس، التّواصل اللّغوي والتّعليم، بدون ناشر، 2009.

- كريمة أوشيش حماش، التّداخل اللّغوي بين القديم والحديث، الجزائر، اللّسانيات، المجلد21، العدد21 2015 .

- وزارة التّربية الوطنية، كتابي في اللّغة العربية، التّربية الإسلامية، التّربية المدنية، السّنة الأولى من التّعليم الابتدائي، الجزائر ديوان المطبوعات المدرسية، 2016- 2017.

- وزارة التّربية الوطنية، كتابي في اللّغة العربية، التّربية الإسلامية، التّربية المدنية، السّنة الثّانية من التّعليم الابتدائي، الجزائر، ديوان المطبوعات المدرسية، 2016- 2017.

7. هوامش[21]:

[1] كريمة أوشيش حماش، التّداخل اللّغوي بين القديم والحديث، الجزائر، اللّسانيات، المجلد21، العدد، 21، 2015 ، ص 14.

[2] جميلة راجا، التّداخل اللّغوي، اللّغة الأم، مجلة تتناول مقالات في اللّغة الأم، الجزائر، درا هومة، 2009، ص 147.

[3] André martinet ,élément de linguistique général, paris, armand colin ,1974,146.

[4] حافظ إسماعيل علوي وآخرون، اللّسان العربي وإشكالية التّلقي، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، ص69.

[5] نقلا عن كريمة أوشيش حماش، التّداخل اللّغوي بين القديم والحديث، ص22.

[6] ينظر: عبد الحميد بوفاس، فوزية سعيود، مفاهيم الثّنائية اللّغوية والازدواجية اللّغوية في المؤلفات العربية والأجنبية المعربة رؤية تحليلية نقدية، الجزائر، مجلة القارئ للدراسات الأدبية والنّقدية واللّغوية، المجلد2، العدد2، 2020، ص 25.

[7] العلق/1- 5

[8] عز الدّين صحراوي، اللّغة العربية في الجزائر، التّاريخ والهوية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية، العدد 5، جوان 2009، ص3.

[9] فتحي علي يونس، التّواصل اللّغوي والتّعليم، بدون ناشر، 2009، ص 8.

[10] عمر بورنان، تخطيط السّياسة اللّغوية، اللّغة الأم، مجلة تتناول مقالات في اللّغة الأم، الجزائر، درا هومة، 2009 ص 163.

[11] ينظر: خالدّ عبد السّلام، دور اللّغة الأم في تعلم اللّغة العربية الفصحى في المرحلة الابتدائية بالمدرسة الجزائرية، كلية التّربية والأرطوفونيا، جامعة سطيف، دكتوراه علوم، تخصص أرطوفونيا، جويلية 2012، ص 97.

[12] ينظر: صالح بلعيد، اللّغة الأم والواقع اللّغوي في الجزائر، اللّغة الأم، مجلة تتناول مقالات في اللّغة الأم الجزائر، دار هومة 2009، ص9.

[13] لاصب وردية، الواقع اللّغوي الجزائري، اللّغة الأم، مجلة تتناول مقالات في اللّغة الأم، الجزائر، دار هومة، 2009 ص64.

[14] ينظر: خالدّ عبد السّلام، دور اللّغة الأم في تعلم اللّغة العربية الفصحى في المرحلة الابتدائية بالمدرسة الجزائرية ص 98.

[15] المرجع نفسه، ص98.

[16] ينظر: لاصب وردية ، الواقع اللّغوي الجزائري، ص65-66.

[17] ينظر خالدّ عبد السّلام، دور اللّغة الأم في تعلم اللّغة العربية الفصحى في المرحلة الابتدائية بالمدرسة الجزائرية، ص99.

[18] وزارة التّربية الوطنية، كتابي في اللّغة العربية، التّربية الإسلامية، التّربية المدنية، السّنة الأولى من التّعليم الابتدائي الجزائر ديوان المطبوعات المدرسية، 2016- 2017، ص 113.

[19] ينظر : وزارة التّربية الوطنية، كتابي في اللّغة العربية، التّربية الإسلامية، التّربية المدنية، السّنة الثّانية من التّعليم الابتدائي الجزائر، ديوان المطبوعات المدرسية، 2016-2017، ص 141.

✓ أن تكون المداخلة بين 5000 كلمة، ولا تتجاوز 20000 كلمة.

تواريخ مهمّة:

1- **1 مايو 2021** آخر أجل لإرسال المداخلة كاملة.

2- تجمع المداخلات ذات العلاقة، وتلقى عبر رزنامة يحدّدها المجلس إلى غايّة استيفاء إلقاء كلّ المداخلات.

3- تبدأ اللقاءات عبر الزّووم/ **zoom** من الأسبوع الأوّل من مايو 2021.

اللجنة العلميّة:

- **رئيس اللجنة:** صالح بلعيد/ رئيس المجلس الأعلى للّغة العربيّة.
- **ممثلا المجلس:** - أمال حمزاوي؛
  - لحسن بهلول.

بعضوية كلّ من:

- فاتح مرزوق م ج/ ميلة؛
- باديس لهويمل ج/ بسكرة؛
- خير الدّين هبّال ج/ ميلة؛
- جهاد ابراهيمي ج/ الجزائر2
- راضية ياسينة مزاني ج/ الجزائر 3

<u>وسائل التّواصل:</u>

المجلس الأعلى للّغة العربيّة 52 شارع فرانكلين روزفلت – الجزائر

ص.ب رقم: 575 ديدوش مراد، الجزائر

الهاتف: 09/11 07 23 (021)/ 230729 (021)

النّقال: 0697854775

النّاسوخ:07 07 23 (021)

البريد الالكتروني:monjazat.rihanat@gmail.com

44- العربيّة معرفة وثقافة وحضارة وعمل.

45- اللغة دوّل: يوم لها ويوم عليها ، اقتراح أفكار في عودة العربيّة للصّدارة.

46- مناطيق/ **Logiciels** العربيّة في منتوجها لا في اقتصادها.

47- رهان المعرفة باستكمال حلقات تعميم العربيّة في كلّ مراحل التّعليم.

48- نماذج تعريبيّه ناجحة ، وإمكانيّة تحديثها.

49- نموذج كوريا الجنوبيّة في تعميم لغتها.

50- المواطنة اللغويّة والتّنميّة البشريّة المنسجمة.

51- سياسة التّفتح اللغويّ، والأخذ بمبدأ تحصين المواطنة.

52- العربيّة بين منجزات المتن القديم وانكماشها الحاضر.

53- لغة الشّباب المعاصر: تشجيع وتوجيه.

54- تقديم وصفات الانغماس اللغويّ في ترسيخ الملكة اللسانيّة.

-شروط الاستكتاب:

- ✓ أن تكون المداخلة أصيلة ، مبتكرة ، متّسمة بالطّرافة والجدّة؛
- ✓ ألاّ تكون منشورة أو مستلّة من جهة أخرى؛
- ✓ أن تكون مستوفيّة لشروط البحث الأكاديميّ من حيث الشّكل والمحتوى؛
- ✓ أن ترتبط بالضّوابط العلميّة المتعارف عليها في حالة علامات الوقف والإحالات والضّبط؛
- ✓ أن تكتب بخط **Simplified Arabic** بحجم 13؛
- ✓ أن تكتب الهوامش آليا ، بنفس الخطّ بحجم 12 في آخر المداخلة؛
- ✓ أن تكتب المداخلة على مقياس طول 24 / عرض 16؛
- ✓ أن تكون هوامش الصفحة: 2 سم من الجهات الأربع؛
- ✓ تُستعمل علامات التّرقيم في محالها ، كما تنصّ عليه الدّراسات الأكاديميّة؛
- ✓ يُترك الفراغ بين السّطور 1,0؛
- ✓ تستعمل علامة التّنصيص «» في النّقول فقط؛
- ✓ يُستعمل القوسان () للألقاب، ولأسماء الأماكن، وللأعداد وللتّواريخ؛

22- منهجيات سدّ الرّهانات الحديثّة بالعربيّة.

23- رهان اللحاق بالرّكب الحديث أمام فقر الإنتاج الفكريّ والعلميّ.

24- كيفيات الغوص في أوعية الذّكاء الصّناعيّ في البحوث العلميّة باللغة العربيّة.

25- الأتمتة بالعربيّة، وبناء المنصّات الذّكيّة (نظام **OCR**).

26- تطوير محرّكات بحث بالعربيّة (نماذج عربيّة ناجحة) وصولاً إلى صفر خطأ. كتابة ونطقاً.

27- مأزق الأميّة، في لغة الأمّة: بحثاً عن الحلول الميدانيّة.

28- السّياسة اللغويّة بين الإنجاز والمراجعة.

29- السّياسة التّربويّة، وغياب نظريّة تحديث العربيّة.

30- دور المجلس الأعلى للّغة العربيّة في تطوير اللغة العربيّة.

31- دور المركز التّقنيّ والعلميّ، لتطوير اللغة العربيّة، أين تكمن الحلقة المفقودة؟

32- استشراف عولمة اللغة العربيّة في عام 2030م.

33- المدرسة+ الإعلام+ الإدارة، رهان عوربة العربيّة لدى أهلها.

34- استصدار القرار السّياسيّ، بين القبول والإكراه، هل من نتائج؟

35- العربيّة بين التّحبيب والإجبار؛ علامات فارقة!

36- رهان الجودة في لغة الأمّة؛ البحوث الجامعيّة أنموذجاً.

37- الوعيّ اللغويّ بالعربيّة؛ اعتزاز بالمشترك اللغويّ العربيّ.

38- مشاريع تطوير اللغة العربيّة بين إنتاج الأفكار وصناعة الإنجاز.

39- السّياسة التّربويّة، ومسألة تعليم اللغات الأجنبيّة.

40- الفتوحات اللسانيّة في الجامعات الجزائرية، نحو جامعات معياريّة.

41- مخابر اللغات في الجامعات الجزائريّة بين التّقييم والتّقويم.

42- صناعة المعرفة لصانعيّ منتج المعرفة (تكوين المكوّن).

43- المحتوى الرّقميّ بالعربيّة، بالتّرجمة إليها/ منها.

العربيّة والعمل على أن تكون لغة جاذبة بما لها من مواصفات لغة الحضارة الإنسانيّة. تعالِ أيّها المختصّون نتبارى في فتح مغاليق هذا العمل الجماعيّ الذي يطرح هذه القضايا للمعالجة، وهي:

1- سُبُل تمكين العربيّة في وسائل الإعلام.

2- التّسامح اللغويّ: ضرورة أم نقمة؟

3- تطبيقات ذكيّة في تعليميات اللغة العربيّة.

4- تعليم العربيّة في ظلّ النّوازل - الحَجْر الصّحيّ أنموذجاً- .

5- العربيّة والنّفاذ إلى المعلومات، مجتمع المعرفة.

6- تطبيقات لغويّة في تعميم استعمال العربيّة في الإدارة.

7- دور الجامعة العربيّة في الرّفع من إلزاميّة قراراتها؛ بخصوص استكمال مراحل التّعليم بالعربيّة.

8- المجامع اللغويّة العربيّة وسلطة التّشريع اللغويّ.

9- منهجيات ميدانيّة لاستدراك الفجوة الرّقميّة في العربيّة.

10- كيف نؤسّس لمجتمع المعرفة للبلدان العربيّة، في ظلّ الأميّة؟

11- الإستراتيجيات العربيّة لمستقبل مكانة العربيّة عند العرب.

12- دور التّطوّع اللغويّ في الهويّة اللغويّة.

13- العربيّة في سوق اللغات المنتجة للعلم.

14- العربيّة ونظيراتها الأمميّة: وقوفاً للنّدّ، أم تنازلاً بالضّدّ؟

15- التّباري في تقديم مناهج جديدة في العربيّة الوظيفيّة.

16- إنتاج أدلّة وظيفيّة ناطقة بالعربيّة لغير أهلها.

17- تقديم منهجيات تعلّم النّحو العربيّ ضمنياً.

18- آليات بناء المهارات اللغويّة عبر الألعاب اللغويّة.

19- لِنَتَعلّمْ بالعربيّة، ونتكلّمْ اللغات، شعار الألكسو/ ALECSO، نقد وتوجيه.

20- التّكامل اللغويّ في اللغات الشّرقيّة: أخذ وعطاء.

21- مأسسة التّعريب، ومضايقات الهويّة في بلاد المغارب.

الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة
رئاسة الجُمهُوريّة
المجلس الأعلى للغة العربيّة

دعوة إلى استكتاب وطنيّ

اللغة العربيّة في الجزائر: منجزات ورهانات

الدّيباجة: يطرح المجلس الأعلى للّغة العربيّة مشروع استكتاب وطنيّ، حمل أربعًا وخمسين (54) مسألة لغويّة تحتاج إلى علاج من قبل المختصّين؛ تبريكاً بسنة 1954 التي عملت على التّغيير، وأحدثت نقلة نوعيّة في الذّهن الجزائريّ، وحصل انقلاب فكريّ أدّى إلى ثورة عارمة مكّنها الانتصار. كما يأتي هذا الاستكتاب رافداً من روافد **الجزائر الجديدة**، والتي حملت أربعة وخمسين (54) تعهّداً للسيّد الرّئيس (عبد المجيد تبون) الذي تعهّد على إحداث القطيعة مع كلّ أشكال التّراخي؛ وصولاً إلى صناعة أجيال معاصرة، تحمل الهويّة الثّقافيّة على عاتقها وتسير مع الحداثة بتقانة وطنيّة؛ عمادها: الإسلام والعربيّة والمازيغيّة؛ ثلاثيّة متقاطعة منسجمة تعمل على وضع العتلات المتينة **للجزائر الجديدة**.

أيّها المستكتبون، إنّ المجلس الأعلى للّغة العربيّة يدعوكم للإسهام في هذا المشروع بالكتابة في موضوع من المواضيع المقترحة، ويروم منكم إنتاج الأفكار التي تقدّم لصانع القرار وسوف يكون إسهامكم محلّ لقاءات افتراضيّة عبر منصّة زووم zoom، ومن تمّ ستكون مداخلاتكم مطبوعة على حساب المجلس الأعلى للّغة العربيّة ضمن كتاب جماعيّ، نُعَنْوِنه الكتاب الذّهبيّ (اللغة العربيّة في الجزائر: منجزات ورهانات).

أيّها الباحثون، تعالِ نشدّ الهمّة لبلوغ القمّة بأفكاركم واقتراحاتكم، وبما ترونه يكون قيمّة مضافة للّغة الأمّة (اللغة الجامعة). تعالِ ننجز المطلوب منّا كنخبة وطنيّة تترك بصماتها في هذا المنجز الذي ينتظره منّا الشّعب الجزائريّ؛ وباعتباركم نخبة وطنيّة عليكم أن تبدعوا في اقتراح البدائل النّوعيّة في تطوير اللغة

Tamanawt tadelsant deg tmurt n Dzayer
Tamanawt n tgemmi tarangawit -Tujjya taɣerfant d amedya-

Cultural diversity in Algeria

Diversity of immaterial heritage -Folk medicine as a model-

MERRADI Massika (Doctorante)*

Sous la direction de : Pr. BOUGUERRA Kame**

Co-encadreur : Dr. BAYU Salah***

date d'acceptation : 26/04/2021/Date de soumission : 10/04/2021

Agzul :

Yettemgarad yidles deg tmurt n Dzayer seg tgemmi tangawit d tarangawit, i d-yemmalen tamagit tagraɣlant i tmetti Tadzayrit. Tamanawt-a teṭṭef tujjya taɣerfant yesɛan idawiyen iɣerfanen yemgarden, mani ttusemrasen deg tmetti Tadzayrit s uamata s yiswi n udawi n waḍanen yexs n tfekka neɣ n tnefsit neɣ n tmetti s yiman-nnes, seg-sen adawi s yiɣemmayen yesɛan abaɣur d ameqqran d usemres awesɛan deg tmetti-a, yella daɣen adawi s uẓuri n yinilen d tnedlaw n Lewliya Ssalḥin, atg. Amagrad-a yeqqen ɣer tujjya taɣerfant deg tmurt n Dzayer s wudem amatu, mani nessbadu-d cra n wawalen yeqqnen ɣer usentel-nneɣ, nɛedda nebder-d cra seg yidawiyen yettusemrasendeg tujjya taɣerfant deg tmetti Tadzayrit d mamek i ttusemrasen, mani newweḍ deg uneggaru ɣer ugemmuḍ i d-yellan s umgired n tujjya taɣerfant d umxalef n yidawiyen-nnes deg tarrayin d wallalen yellan tettusemras yes-sen.

Awalen ireẓẓamen : Tamanawt tadelsant, Idles, Tigemmi tarangawit, Tujjya taɣerfant, Dzayer.

Abstract:

The diversity of culture in Algeria from a material and immaterial heritage that reflects the national identity of Algerian society. This diversity includes folk medicine, which in turn is diverse in popular therapies, which are generally used in Algerian society for treatment of physical, psychological and social diseases, including herbal therapy, which is of great use and intensive use in Algerian society. Our article revolves around the diversity of folk medicine in Algeria in general, where we have defined some of the concepts on the subject, and then identified some of the popular treatments practiced in Algeria and how they are practiced.

Keywords: Cultural diversity, Culture, Immaterial heritage, Folk medicine, Algeria.

* **Université Batna -1-, Algerie,** مخبر الموسوعة الجزائريـــة الميســـرة, **massika.merradi@univ-batna.dz (Auteur correspondant)**

** **Université Batna -1-, Algerie, Kamel.bouguerra@univ-batna.dz**

*** **Université Batna -1-, Alger, bayu.salah@univ-batna.dz**

Tazwert

Yal timetti tesɛa idles-nnes weḥd-s i tt-yessemgaraden ɣef tmettiwin teyyiḍ, d agemmuḍ n tmeddurt-nnes yezrin d tirmitin-nnes d tiktiwin-nnes i tesɛa, i d-yugiren seg tsuta ɣer tict, tettwarfad seg yict ɣer yict al mi tewweḍ ɣer tallit n yimir-a. Idles yeṭṭef yal tɣawsa tangawit d tarangawit deg

tmeddurt d yinagrawen-nnes, akked yal tɣawsa yessemras-itt umdan deg tmetti.

Tigemmi tarangawit d amur yesɛan azal deg umezruy n yegduden d yidles-nsen, yeṭṭef matta yeqqnen ukk ɣer tmeddurt n umdan deg tmetti, isnilla d tesbirin, tutlayt, tiktiwin, abrid n tmeddurt-nnes i d-yettbeyyanen idles-nnes d tmagit-nnes. Yezmer daɣen ad yili d abrid yeqqnen jar tsuta, d tagejdit n usnerni d umhaz, d amur agejdan deg uskay n tmagit n cra n ugdud seg yegduden neɣ cra n tmetti, tigemmi-a am nettat am yidles, tettbeddal, tettemhiz tettnerni seg tsuta aɣella n tsuta.

Tamurt n Dzayer am nettat am tmura teyyiḍ deg umḍal, tesɛa idles-nnes, yemgared ɣef tmettiwin teyyiḍ, ula d timnaḍin-nnes mgardent deg jar-asent, deg-s tamanawt tadelsant yeqqnen ɣer yisnilla d tesbirin n yimezdaɣ-nnes, tiktiwin d teflas-nsen, iseflan d yimenzayen-nsen, atg, tigemmi-nnes tɛerrem temgared ama d tangawit neɣ d tarangawit, temgared seg tmenaḍt ɣer tict, seg tgemmi tarangawit n Dzayer ad naf tujjya taɣerfant.

Tujjya tɣerfant deg tmurt n Dzayer temgared, seg tallit taqburt al mi tura, ad tt-naf tettusemras s wudem yemgared seg temnaḍt ɣer tict, seg lɛerc ɣer yict, teqqen ɣer tektiwin n yudan d tesreḍt-nsen, akked yidles n lejdud d yimezwura-nsen, ḥerzen fell-as labas n yiseggasen al imir-a, deg-s tamanawt deg wannaw n yidawiyen, yezmer ad yili d adawi n waḍanen neɣ d adawi n tnefsit n umdan neɣ d rruḥ-nnes, tujjya-a tewseɛ labas, yezmer umaḍun ad yaf deg-s adawi i t-iwalmen, tettɛawan-it bac ad d-yuɛa tadawsa-nnes, ad yaweḍ ɣer yiswi-nnes deg tmeddurt, ad yaf tumert d lehna n tnefsit d rruḥ-nnes. Seg wawal-a nezmer ad d-nuc aseqsi agejdan iɣef ibedd unadi-nneɣ : Deg matta i d-tettban tmanawt n tujjya taɣerfant deg tmurt n Dzayer ? Matta llan yidawiyen iɣerfanen yettusemrasen deg-s ?

Tarrayt

Yal anadi ilaq-as tarrayt i t-iwatan bac ad yemmug deg tegnit yeḥlan. Deg unadi-nneɣ neḍfer tarrayt tagelmant mani i d-nekti cra n yidawiyen iɣerfanen yettusemrasen deg tujjya taɣerfant deg tmurt n Dzayer s umata, neglem-d mamek yettmuggan ɣer yimezdaɣ d matta yettusemrasen deg-sen s wudem amatu.

1-Tibadutin

1-1-Idles

Tabadut n yidles temmekres labas, axaṭer werɛad ud mfahimen ca yisnamettiyen d yisnalsanen ɣef tict n tbadut ibanen, ad naf Williams Raimond iẓerr idles d cra n tarrayt deg tmeddurt, yexs ɣer ugdud, neɣ d agraw, atg (بينيت وآخرون، 2010 ، صفحة 232), yeɛni teqqen s labas ɣer tɣerma. Ilmend n tmuɣli n yimnadiyen idles yeqqen s wudem amatu ɣer tɣerma, axaṭer idles n yal timetti neɣ agdud d llsas n tɣerma-nnes, deg tiktiwin-nnes d tikli-nnes, d aɣan n tmeddurt-nnes (العمري، 1998، صفحة 16).

Tettwasbadu-d belli d idles n tmetti yečču s matta i ilaq ad yessen umdan neɣ ad yamen yes-s, yeggur s tarrayt tettwaqbal ɣer yudan ukk…, idles maci deg-s yudan neɣ tiɣawsiwin neɣ tikliwin berk maca d asuddes n tɣawsiwin-a deg umdan s yiman-nnes, d tiɣawsiwin yellan ttxemmamen deg-sen yudan (Spradley , 1973, pp. 6-7). Idles yeṭṭef tagruma n yiferdisen yettzerriren ɣef tdawsa d waḍan s wudem ibanen, tetteṭṭef tikliwin n umdan, seg yisnilla d tesbirin, asizdeg, arebbi, axemmem n umdan d tmuɣli-nnes ɣef yal agmam deg tfekka-nnes, yal yict s wazal-nnes (مساني، 2018، صفحة 161).

Idles d tagruma n tmussniwin, imenzayen, isnilla d tesbirin, yellan yettedder yes-sen ugraw imetti neɣ d timetti s yiman-nnes, bla

ma nettu aswir n usnerni n tussna-nnes, d tagruma n tɣawsiwin yeqqnen ɣer tmetti neɣ yebḍan jar yudan yellan deg-s, seg uẓawan, taẓuri taɣerfant, tisbirin, yettwarfad seg yict ɣer yict (أمزيان، صفحة 454).

Ilmend n yisnalsanen, idles d tarrayt neɣ d aɣan n tmeddurt i tettedder yal timetti seg yisnilla d tesbirin, izerfan, amezruy, tiflas, tasreḍt, imenzayen, azalen d yibriden iḥulfanen, d matta yeḍran deg yizri d yimir-a (عومري، 2017، صفحة 16).

Ihi, seg tbadutin i iɛeddan nezmer ad d-nini belli idles d tagruma n yisnilla d tesbirin d tmussniwin d tirmatin yesɛa umdan deg tmeddurt-nnes, ttwarfaden sɣer lejdud neɣ d imezwura seg tsuta ɣer tict, yemxalef seg tmetti neɣ agdud ɣer yiğ, yemzer ad ibeddel neɣ yemhez neɣ ad yennerni.

1-2-Tamanawt tadelsant

Yettawi yidles talɣiwin mgardent ilmend n wakud d wadeg, mani i d-yettban tamanawt-a deg lasel d tmagit yemgarden i ugrawen, d tmettiwin tilsanin, yerni tettwaglam tamanawt tadelsant d aɣbalu n umbadel, allus, asnulfu, yellan yelzem labas i yemdanen. Yerni tettwasbadu-d belli d amgired deg tarmitin, d yixemmimen yeqqnen ɣer-sent, bac ad yili uferreq jar yemdanen (عبد العزيز المطوع، وجابر المري، 2019، صفحة 23).

Tessbadu-t-id UNESCO, tenna-d belli : « *Tmanawt tadelsant yessewsaɛ ibriden n tmeddurt i yal amdan bac ad yefren matta yexs, axaṭer d netta d aɣbalu n unerni maci d anerni adamsan berk maca d allal i usiweḍ ɣer tmeddurt taḥulfant taruḥanit yeḥlan, seg wa yettawi tamanawt ɣer uskay n tmeddurt ikemlen* » (بلعز، 2019، صفحة 603).

Awal-a iwella yettwassen deg tallit n yimir-a s labas, axaṭer d awal yewseɛ yemmekres, yesɛa labas n tbedutin yal tict iman-nnes, yemhez al mi yewweḍ yeqqen ɣer umgared jar yudan, ilmend n tmettiwin-nsen, idelsanen-nsen, llan yyiḍ beyynen-d mliḥ deg uswir-a belli tamanawt tadelsant teqqen ɣer umgired deg yidles, asɣan, tutlayt, tiflas tiserḍanin, tamagit d tuzzuft (عبد العزيز المطوع، وجابر المري، 2019، الصفحات 18- 19).

Tamanawt tadelsant d aferdis agejdan deg umhaz n umdan d tmetti s wannawen-nnes d talɣiwin-nnes yemgarden, maci deg umhaz n yidles berk maca yettɛawan deg umhaz n tiktiwin d usnulfu alsan deg taɣulin yemgarden. Tamanawt tadelsant maci d agel ilaq ad neḥrez fell-as berk maca d tɣawsa ilaq ad tt-ncenneɛ wa ad tt-nessenɛet i yudan d tmettiwin ukk, ad as-nuc azal d ameqqran s wudem ibanen imi yesɛa labas n yibaɣuren d tixutert i as-irennin deg umhaz d unerni ujar ɣer sdat 23 -21 (عمارة، مايو 2015، صفحة 12، 15).

Ihi, seg tbadutin i iɛeddan nezmer ad d-nini tamanawt tadelsant d magired yellan jar yidles d tmetti d tmetti tict, deg wayen yeɛnan isnilla d tesbirin, tutlayt, anagraw imetti, amdan s yiman-nnes, yesɛa tulmisin mxalfent seg ugraw alsan ɣer yiğ.

1-3-Tigemmi

Temxalef tbadut n tgemmi ɣer yimazrayen d yisnamettiyen d yifelsafiyen, yal yiğ mamek i d-yeqqar, yyiḍ qqaren d tagruma n tmuɣliwin n wannawen, d yisnilla iɣerfanen yegguren seg tsuta ɣer tict (شيلز، 2004، صفحة 38, d tɣawsa yettwarfaden seg tsuta ɣer ta i d-yusin aɣella-nnes, neɣ seg yizri ɣer yimir-a, tigemmi-a tettwaxdem sɣer yimdanen, yugir-d s ubrid n tiktiwin d usugen (قحايرية ومناصرة، 2016، صفحة 9).

Tigemmi d aferdis yeddren deg umezruy, d matta yettwawraten deg ugraw, tettals-d amezruy n tagruma talsant, teggur seg tsuta ɣer tict (التراث الصحراوي، التاريخ والذاكرة، أعمال ندوة الداخلة الدولية ، 2012. صفحة 17) Tigemmi s umata d yal tɣawsa taqburt, i d-ğğin lejdud neɣ d imezwura i tsuta i d-yusin aɣella-nsen, d tagruma n matta yettwağğen deg umezruy, tebna-d temddurt n tmettiwin yemxalfen, tetteqqen jar yizri d yimir-a (حميدة، 2019، صفحة 100).

Ihi, seg tbadutin i iɛeddan nezmer ad d-nini tigemmi d tagruma n tirmatin n umdan deg tmeddurt-nnes, i d-yerfed seg ugama d twennaḍt i as-d-yezlin, akked yudan d yigrawen imettiyen, taqqen ɣer yizri s labas, mamek teqqen ɣer tidet i yettedder umdan akked yimal-nnes.

1-4-Tigemmi tarangawit

Tessbadu-d UNESCO deg 2003 deg Paris tigemmi tarangawit belli d tagruma n : « *Iseflan, ixemmimen, talɣiwin n tenfalit, timussniwin, d tzemmarin d matta yeqqnen ɣer-s seg wallalen, matta yettwaxedmen d yidgan idelsanen, yella ttsawan-ten yigrawen neɣ yudan d amur seg tgemmi-nsen tadelsant. Tigemmi-a tarangawit teggur seg tsuta ɣer tict, yal agraw ireffed-it sɣer yict ilmend n twennaḍt ideg yettili, d temsekrawt-nsen id n ugama d umezruy-nsen, tɣawsa-a teğğa-ten ad ḥulfun s tmagit-nsen d ukemmel ɣer sdat, bac ad yili usnerni deg tamanawt tadelsant d usnulfu alsan* » (العبيدي، 2018، صفحة 82).

Tigemmi tarangawit, d tagruma n yimenzayen, ibriden d teflas yellan yettamen yes-sen umdan, teṭṭef-d tutlayt d tantaliwin-nnes, tiflas d tmussniwin tiɣerfanin (zzredt, tujjya taɣerfant…), akked yisnilla d tesbirin, izerfan d yisuḍaf. Teṭṭef-d daɣen tasekla taɣerfant (taḥkayt, timseɛreqt, tumgist, tamedyezt…), daɣen teṭṭef-d taẓuri taɣerfant (rrqes d ccna) (عمـر الصـادق، 2006، الصـفحات 311- 312).

Tattwasbadu-d daɣen belli teṭṭef : « *Isnilla neɣ talɣiwin n tenfalit yeddren yettwarefden seg yimezwura-nneɣ, tugir seg tsuta ɣer tict al mi tewweḍ-d ɣer-neɣ ass-a, am yisnilla n timawit, taẓuri, iseflan imettiyen d yisekkiren, tifaskiwin d tmussniwin, iseflan yeqqnen ɣer ugama…* » (حميدة، 2019، صفحة 101)

Ihi, seg tbadutin i iɛeddan nezmer ad d-nini belli tigemmi tarangawit tbedd ɣef yisnilla d tesbirin i yettedder umdan deg tmeddurt n yal ass, d umxalef n tnfaliyin tidelsanin n yigrawen, yal agraw s tenfalit-nnes akked yal amdan, d tmussniwin-nsen yemxalfen, i ittučč̌en tulmisin i yal agdud deg tmetti yemxalfen ɣef tmetti nniḍen.

1-5-Tujjya taɣerfant

Ssbadun-d tujjya taɣerfant belli d tiktiwin ukk d tmuɣliwin tiqburin ɣef waḍan n udawi d matta i d-eyqqnen ukk seg yiseflan i uḥraz seg waḍan d udawi-nnes (الخـولي، 1982، صـفحة 161). Yettwasbadu-d daɣen belli d tagruma n yidawiyen i d-yusin seg tirmitin d tmussniwin n yigduden, izemren ad ṭṭfen azal-nsen d wadeg-nsen ilmend n tilin n tujjya tatrart.

Yezmer daɣen ad tusbadu tujjya taɣerfant belli d tagruma n yiseflan d waɣan angawi d teflas i yessnen yudan seg tarmitin d tgemmi taɣerfant belli tessertaḥay neɣ tettɛawan deg ccfa n yimuḍan s usemres n matta yellan deg ugama seg yiɣemmayen d mattayeqqnen ɣer yidisan iruḥanen d idelsanen n tmetti (صـالح محمود، 2007، صفحة 127).

Tuddsa n tdawsa tamaḍlant tetthenna tujjya taɣerfant d talɣa seg talɣiwin n tujjya taqburt, tessbadu-tt-id belli : « *D tarrayin d wallalen i d-yellan sdat n tilin n tujjya tussnant tatrart. Daɣen deg-s idawiyen idawsanen yeqqnen ɣer tgemmi n yal timetti, teggur seg tsuta ɣer tict* » (سفاري وشين، 2013، صفحة 199).

Ihi, seg tbadutin-a nezmer ad d-nesbadu tujjya taɣerfant d abrid n udawi i ḍeffren yudan deg tmetti deg udawi n waḍan d uḥraz ɣef tdawsa, s usemres n matta yellan deg ugama d tmeddurt, yettwarfed-d seg tsuta ɣer tict, seg tallit taqburt al mi yewweḍ ɣer tallit n yimir-a.

2-Tamanawt n tujjya taɣerfant deg tmurt n Dzayer

Tujjya taɣerfant deg tmurt n Dzayer tɛerrem terni temgared seg tallit taqburt al mi tura, ad naf yal tamnaḍt mamek i tettusemras deg-s, s tarrayin yemgarden bac ad awḍen ɣer yiswi-nsen deg udawi d ccfa seg waḍanen yemgarden.

Tujjya taɣerfant ad tt-naf tebḍa ɣef sent n tewsatin : tujjya taɣerfant tagamant, am udawi s

tɣudi, tajbirt, iɣemmayen…atg, tujjya taɣerfant taḥergant, am udawi s leḥruz d leḥjub d uẓuri n Lewliya Ssalḥin, atg, d labas n tarrayin n udawi teyyiḍ yeqqnent ɣer tmetti s umata awlya timetti tadzayrti mani ttamnen yudan belli adawi-a aɣerfan yesɛa abaɣur yessawaḍ ɣer yigemmaḍ yeḥlan deg udawi n labas n waḍanen yemxalfen (سرقمة، 2011، صفحة 198).

Ɛerrmen yidawiyen yettusemrasen deg tujjya taɣerfant tadzayrit, maca tɣawsa tamezwarut llan ttamnen ukk s lmektub d matta i asen-d-yuca Rebbi sɣer-s, qeblen-t rḍan yes-s, id n tɣawsa-a llan ttamnen s udawi d tilin n tmental i uḥraz ɣef tdawsa s umata, ḍefren abrid i d-yenna Nnabi Muḥemmed ‘ad isella fell-as Rebbi wa ad isellem’, akked yixerrifen llan ssuren id n tujjya-a, yal yiğ s matta yettamen deg udawi yezmer ad isew seg waman n cra n wanu, neɣ ad iɛelleq leḥruz d leḥjub deg yiri-nnes, neɣ ad iẓur Imrabeḍ d Lwaley Ssaleḥ, awalya tisednan ttamnen s labas s yixerrifen deg udawi bac ad dawant wa ad ṭṭfent adeg-nsent deg tmetti awalya ta yella d tajjert tḍeffer abrid-a bac ad tarew wa ad teqqim id n urgaz-nnes ud yettruḥa ca fell-as ad iḥewwes ɣef tmeṭṭut tict (أبو القاسم ، 1998، صفحة 417).

Seg yidawiyen yemgarden deg tujjya taɣerfant tadzayrit, ad d-nebder cra seg-sen :

2-1-Adawi s yiɣemmayen

Adawi-a yebdu deg tmurt n Dzayer seg tallit taqburt al mi d ass-a, seg mi d-rgin wḍanen yemxalfen, ṭṭfen yudan helken-ten al mi mmuten, d wa-ya i ten-yeğğin ad wellan ɣer udawi aqbur neɣ tujjya taɣerfant bac ad dawan iman-nsen (صحراوي ، 2010 -2011، صفحة 39), dawan s yiɣemmayen mamek neẓra belli iɣemmayen seg tallit taqburt llan sɛan azal d ameqqran deg wučči d udawi.

Ad naf labas n yiɣemmayen ttdawan labas n waḍanen maci d yiğ berk, mani i d-beyynent-id tezrawin titrarin belli tamurt n Dzayer tečču s yiɣemmayen azal n 3500 n tewsatin, jar-asen azal n 500 n yiɣemmayen ttwassnen ɣer yudan ukk deg udawi, d wazal n 100 n yiɣemmayen werɛad ttusenzan al imir-a deg leswaq ɣer yiɛeccaben (بوحجرة ، 2015، صفحة 68).

Llan labas n yudan i yessnen adawi-a seg-sen Lihud yellan deg tmurt n Dzayer llan ssnuzan ddwawat akked Yimẓabiyen, llan daɣen Leqbayel yesɛan iɣemmayen s labas yemxalfen, iɣemmayen-a llan ssemrasen-ten d takemmadt neɣ d lebxur neɣ d ifeẓ am uselɣaɣ tteffẓen-t wa ad d-yellef i waman wa ad t-sseɣlin (حمودي ومصباحي، 2017 -2018، صفحة 49).

Ad naf daɣen imezdaɣ n temnaḍin n usammer Adzayri ttwassnen mliḥ s usemresn udawi s yiɣemmayen, llan sɛan taznuzit yeḥlan deg taɣult-a, seg ddwawat n yiɣemmayen yettwassnen ɣer-sen : zimba, zzeɛṭer, icammen, keḍran, tabselt, zzit n uzemmur akked watig ixeddmen seg yiẓem n tseṭṭa n tayda (بوحجرة ، 2015، صفحة 68).

Tawennaḍt n tmurt n Dzayer tečču s yiɣemmayen ujjayen am yizri, lḥenḍel, tazeggart, takerwit d nneɛnaɛi yeḥlan i lewjeɛ n uɛeddis, leqcur n warmun i yiri, ṭṭib i lewjeɛ n teɣmas, atg. Ad qqimen yiɣemmayen d llsas n udawi agejdan mani yexs yewweḍ uswir n udawi atrar, axaṭer tixutert-nsen teqqim deg tmetti tuta s uẓwer mliḥ (ماقري، صفحة 12).

Tɛerrem tujjya tɣerfant deg tmurt n Dzayer, temxalef, llan ssemrasen labas n tarrayin tiqburin i udawi n cra n waḍanen, llan ttɛellaqen icelliqen deg tseṭṭwa d yiɣemmayen bac ad dawan aḍan am waḍan n ṭṭaɛun yettwassnen zik deg tmurt-a awalya deg tallit n Letrak, llan ttučču̇en i umaḍun cra n ddwa seg yiɣemmayen yesseddad mliḥ, ad yedded bac ad d-yellef ssmumat yellan deg tfekka-nnes, wa ad t-ɣeṭṭan s uglim n uɣersiw (حمودي ومصباحي، 2017 -2018، صفحة 50).

Llan daɣen ttsawan amḍaun deg teddart iman-nnes wa ad as-ucen tazart deg zzit n uzemmur neɣ d lexliɛ (aksum yeqquren) way-a i udawi n waḍan n tzerzayt (شوتيام ، 2006-

(295 صـفحة ،2005, llan ssemrasen lebxur s labas awalya tisednan bac ad mmukksen fell-asen waḍanen (حمـودي ومصـباحي، 2017 -2018، 51) صـفحة, ttbexxaren tani s ulili bac ad temmukkes tusit yeqwan fell-asen d waḍan n turawin (69 صفحة ،2015 ، بوحجرة).

Iɣemmayen ttusemrasen d ddwa s tarrayt temxalef, yezmer ad yettwasew neɣ ad yettwaddez d amenɣud neɣ yemmug d takemmadt, d iẓem neɣ ttekksen-d seg-sen zzyutat, atg, yettusemras ukk neɣ d iferdisen seg-sen am tferca, iɣeddiwen, iẓuran, tinewwarin, agummu, zzerriɛet…atg (مسـاني، 2018. Llan ttdawan timess s uɣemmay n cendagura, ma d lejruḥ d yikebbuben ttdawan-ten s tferca n cra n yiɣemmayen, ma yeḥreq yiğ ud yenndurr ca labas ttdawan-t s lḥenni, ma yettwaqqes yiğ s tɣirdemt neɣ d talefsa ttdawan-t s tebselt d ticcert deg wadeg n waqqas, maca adawi agejdan ɣer-sen d tamemt dima yella yeḥḍer deg udawi, d llsas n tujjya ɣer yudan ukk (أبـو 161) صـفحة ،1998 ، القاسم 418) صفحة.

Seg wawal-a nezmer ad d-nini adawi s yiɣemmayen yella-d seg wass mi d-yella umdan ɣef tmurt-a, yettusemras deg tmettiwin yemxalfen awalya timetti tadzayrit, deg yal tamnaḍt seg temnaḍin-nnes, ttwellan yudan neɣ imuḍan s lexsus ɣer ugama bac ad afen adawi-nsen, ad kksen aqraḥ i ten-iḍurren, ad d-uɛan tazmert-nsen wa ad ssertaḥen tanefsit-nsen.

2-2-Adawi s ureqqi

Yessemras-it umdan seg tallit taqburt deg udawi mani bla ma yecrek s Rebbi subḥanu, yessemras-it meḥsub yiğ d ameqqran iɛebbed Rebbi, neɣ yezmer ad yerqa umdan iman-nnes neɣ d yiğ seg twacult-nnes s Lquran d wawalen n Nnabi Muḥemmed ‘ad isella Rebbi fell-as wa ad isellem’, reqqan aman wa ad ten-ucen i umaḍun ad isew neɣ ad yessired yes-sen, yella mani ssemrasen yid-s cra n lebxur i udraɛ n ccwaṭen (شـين ، 2014- 2015، 173 -171 الصفحات).

Iɛerrem ureqqi imir-a deg tmurt n Dzayer s labas, ttamnen belli deg-s ccfa d rreḥmet i lmumnin ukk, tthennan-t d allal i udawi n waḍanen, tettusemras ɣer yudan ukk maci iẓawaliyen d yimeɣban berk, qqaren belli win ireqqan d Ṭṭaleb neɣ d Ccix yesɛa lbarakt deg ufus-nnes yettawi-d ccfa (حمـودي ومصـباحي، 2017 -2018، 52) صفحة.

Adawi-a iɛerrem axaṭer yeqqen ɣer tesreḍt d Lislam, yerni iwessa fell-as Nnabi Muḥemmed ‘ad isella fell-as Rebbi wa ad isellem’, llan yyiḍ ssemrasen-t s tarrayt yeḥlan ulac deg-s n tɣawsa yettwaḥerrmen, yyiḍ ssemrasen-ten s tilin n lejnun yellan d abrid yettuḥerrem ud yeḥli ca.

Yezmer ad ssaren cra n yisekkiren iserḍanen neɣ iɣerfanen tgara n ureqqi, d amedya yezmer ureqqay ad iderrer tisent ɣef tfekka n umaḍun, matta i d-yeqqimen deg ufus-nnes ad t-isawa seddu n tsebbalt n waman wa ad yini : « *A taɛwint ili d tasemmaḍt* » kraḍ n tikal, axaṭer tisent tettwakti-d deg tujjya n Nnabi maca tarrayt n usemres-nnes d asfel aɣerfan, seg wa yessur usfel aserḍan akked uɣerfan (شـين ، 2014- 2015، صفحة 172، 246).

Nezmer ad d-nini ilmend n matta i iɛeddan, areqqi yella seg zik deg tmurt n Dzayer maca yettmugga s leḥruz d leḥjub mani iqerra ccix awalen ud ttwafhamen ca ɣef umaḍun, maca yemhez iwella s wudem yeḥlan ud yettwaḥerrem ca ass mi d-yudef Lislam, wellan Ṭṭelba d Ccyuxa reqqan s Lquran d wawal n Rebbi yeggur al mi yewweḍ ɣer uswir yeḥlan deg tallit n yimir-a, maca werɛad qqimen yyiḍ ssemrasen deg ureqqi cra n yisekkiren qqnen ɣer yixerrifen n zik.

2-3-Aẓuri n yinilen n Yimrabḍen d Lewliya Ssalḥin

Aẓuri n yinilen n Lewliya Ssalḥin d Yimrabḍen d utberrek yis-sen d amur seg yisemras d yiseflan iɣerfanen, yeqqen ɣer tesreḍt deg yidles n tmetti tadzayrit, ibedd s yiẓuran deg tikli timettit n yudan, yeqqim yedder deg teflas tiɣerfanin. Amdan s

timmad-nnes ad t-naf ud iḥemmel ca d yeğğ ayen ssemrasen lejdud-nnes, iḍeffer-ihen ami yezmer bac ad yili am nehni wa ad yeṭṭef abrid-nsen yellan deg tallit taqburt ad t-yesselmed i yya i d-yusin aɣella-nnes.

Ḍefren yudan deg tmurt n Dzayer abrid-a deg udawi seg waḍanen, llan ẓerren Imrabḍen d Lewliya Ssalḥin sɛan lbarakt ma ẓuren-ten ad d-tehwa fell-asen rreḥmet d ccfa wa ad ḥawzen fell-asen aḍanen, tthennan-ten sɛan tazmert d tameqqrant deg udawi n waḍanen, ssemrasen cra n tɣawsiwin deg lemqamat-nsen, tetten seg ucal-nsen, neɣ ttbexxaren s yiɣemmayen ɣer-sen, neɣ tetten seg tseṭṭa yellan deg lemqam-idin (بـوحجرة ، 2015، الصفحات 71- 72).

Ma d wayen yeqqnen ɣer yisnilla d tesbirin deg wassaɣ n yinilen, tbedd ɣef sen n yidisan igejdanen, amezwaru d aḥraz ɣef tgemmi tadelsant (tangawit, tarangawit), yettwarfaden seg tsuta ɣer tict. Wis sen d mamek i temmug tmetti s yiman-nnes, yeɣleb fell-as unagraw n teqbilt, tuta s uẓwer deg tmetti mamek llan zik ḍeffren cra n ccix neɣ d amɣar ameqqran yeṭṭef taqbilt-idin, ud rrayen ca ɣef wawal-nnes, ttqadaren-t, yexs d Amrabeḍ neɣ d Lwaley Ssaleḥ (Devoulx , 1870, p. 122).

Ad naf deg tmurt n Dzayer ɛerrmen yinilen, ud nettaf ca aqewwar neɣ tamdint bla yinil, ma d tamnaḍt yellan ulac deg-s tthennan-tt ulac deg-s n lbarakt, d adeg ud yesɛi ca azal deg tmetti, txuss-it tɣawsa ud yelli ca am yidgan nniḍen, maca wa-ya yeqqen ɣer Lwaley Ssaleḥ s yiman-nnes, ma yesɛa azal deg tmetti s labas neɣ qič, ma yesɛa lbarakt teḥla deg udawi neɣ drus, ma yettuqadar mliḥ neɣ aha, d wa-ya yeğğin idgan yyiḍ ulac deg-sen n yinil (دويدة، 2015، صفحة 16).

Daɣen llan yiseflan yyiḍ qqnen ɣer twuri n ccfa seg waḍan neɣ d arebbi n tnefsit n bnadem neɣ d asizdeg-nnes (العامري ، 2001، صفحة 340), ttmessaḥen yimuḍan s ufus-nsen ɣef lemqam n Lwaley Ssaleḥ, umnen s lqudert-nnes ɣef lbarekt d ccfa i yesɛa (عطا الله، 2018- 2019، صفحة 34), ttẓuren-ten yudan bac ad ṭelben seg-sen ad ten-ssiwḍen ɣer usirem-nsen d matta yexsen deg tmeddurt-nsen, tettruḥa ta yellan ur tercil ca, ta ireclen yesɛan uguren jar-as d urgaz-nnes, ta yellan d tajjert bac ad tarew, tettawi tmeṭṭut memmi-s bac ad yeqra wa ad yeɛqal, atg, ttadfen deg lemqam bla tɣuni, d adeg uɣris am netta am tmesgida (فراح، 2012، صفحة 102).

Ad naf labas n temnaḍin d yidgan yettusemman s yisem n Lwaley Ssaleḥ neɣ d amrabeḍ, am ‘Sidi Belɛebbas, Sidi Γilas, Sidi Ɛebd Reḥman Taɛalibi…’ yettwassnen mliḥ deg tmurt n Dzayer (دويدة، 2015، صفحة 17). Ttwellan daɣen yinilen d idgan ɛennan deg-sen yiɣriben d yimsebriden neɣ d yya irewlen seg ddulet, axaṭer d adeg uɣris ḥedd ud izemmer ad yennuɣ deg-s neɣ ad ssergen yiğ seg-s s tgedri (رشيق، 2010، صفحة 23).

Ttẓuren-ten yudan ukk yexs d tameṭṭut neɣ d argaz, d lɣerz neɣ d ameqqran, yercel neɣ d aɛezri, yeqra neɣ d ljahel, aẓawali neɣ d amerkanṭi. Ma d iswan yessaramen seg uẓuri-idin ɛerrmen, llan yiswan idawsanen yeqqnen ɣer ccfa seg waḍanen d uḥraz ɣef tdawsa n umdan, llan yiswan ikramanen bab-nnes yettnadi ad yaf lehna d tumert deg tmeddurt-nnes, ad ibaɛed fell-as tiṭṭ d leḥsed d ccer, ad yawi lbarekt d lxir wa ad as-yuc matta yexs. Llan yiswan imettiyen, yella win yexsen ad yeṭleb seg yinil laman, yella win yexsen ad yeṭleb tamɛawna, yyiḍ ṭellben lxir i yemsebriden d yiɣriben, atg, llan daɣen yiswan iserḍanen, yal yiğ yexs ad yaweḍ ɣer tumert tnefsit-nnes deg tmeddurt d laxert, ad ikenna ɣer Rebbi s ubrid n Lewliya Ssalḥin (دويدة، 2015، الصفحات 20- 21).

Nezmer ad d-nini seg wawal-a ukk, belli aẓuri n yinilen d tnedlaw n Lewliya Ssalḥin d Yimrabḍen deg tmurt n Dzayer yella seg tallit n zik yeqqim al imir-a, axaṭer llan yudan zik tthennan Lewliya-a sɛan lbarakt d ccfa, win iruḥen ɣer-sen ad yertaḥ, yexs ddren neɣ mmuten, qqimen yudan deg tmetti tadzayrti ttamnen yes-sen, yal yi$g txuss-it tɣawsa ad iruḥ ad iẓur Lemqam neɣ anil n Lwaley yellan deg temnaḍt-nnes bac ad t-iɛawen deg

tmeddurt-nnes, ad yaweḍ ɣer yiswi-nnes neɣ ad as-yuc ccfa d tumert d lbarakt deg uxxam-nnes d twacult-nnes.

2-4-Tiḥemmamin tigamanin

Ad naf timetti tadzayrit tettwella ɣer tḥemmamin tigamanin s labas, ttruḥan bac ad dawan aḍanen awlya aḍan yuɛren (دودو، 1975، صفحة 14). Ttusemrasen waman n tḥemmamin-a deg udawi n labas n waḍanen am Buzewwaɣ, axaṭer ččuren s tisent d lkebrit d yizaɣuren yyiḍ, llan daɣen ttceɛɛalen yimuḍan ticemɛay deg tḥemmamin-a, ḍeffren walen n Ṭṭelba d Ccyuxa i asen-d-yennan amm-idin (حمودي ومصباحي، 2017 -2018، صفحة 54).

Aman imelḥanen sɛan tixutert d tameqqrant deg taɣult n tdawsa d udawi deg tmetti tadzayrit, ttdawan lejruḥ d yiẓemẓal, atg, ssrusan agmam yuḍnen deg waman imelḥanen azal n 03 n wussan al mi d 07 n wussan, yettɛawan deg usertaḥi n lejruḥ d tektiwin tiqdimin d uceqqeɣ n uglim, adawi-a werɛad yettusemras deg tmetti yezmer ad iqabel tujjya tatrart (ماقري، صفحة 12).

Ad naf daɣen cra n teɛwinin ttruḥan ɣer-sen yudan bac ad swen nepq ad ssirden, zerren-ten sɛan lbarekt d ccfa, ttdawan tujjra neɣ ssḥur, awalya tisednan yexsen ad arwent neɣ ad reclent s usemres n cra n yiseflan n utberrek (حمودا، 2016، صفحة 142).

Nezmer ad d-nini adawi-a werɛad yella al imir-a deg tmettiwin titrarin awalya deg Dzayer, s wudem d ameqqran, yudan tthennan aman d aferdis agaman, adawi yes-s d abaɣur i tdawsa yexs d tisessi neɣ d asired, ud yeqqin ca ɣer ssḥur maca d adawi d agaman.

2-5-Adawi s tejbirt

D adawi yettusemrasen i tweɛɛit n treẓẓitin n yiɣsan neɣ d amelmeẓ, ttdawan yis-s yudan ukk yexs d aẓiwali neɣ d amerkanti, sɛan asirem d ameqqran deg udawi-a akked umdawi-nnes, tettusemras s tarrayt taḥerfit tushilt, yal yiğ yezmer ad yesber fell-as, yettawi ɣer ugemmuḍ yeḥlan (Mebtoul, 1998, p. 5).

Adawi-a irfed-it yal yiğ seg dadda-as neɣ baba-as, neɣ seg tarmitin deg labas n yiseggasen, ttsawan deg-s tiɣawsiwin sehlen am zzit n uzemmur deg ultaf, xeddmen cra n urekti deg-s amellal n tmellalt d tisent d yiɣemmayen yyiḍ, atg, wa ad t-ggen ɣef wadeg n treẓẓit, tettawi-d tejbirt azal n 15 al 30 n wussan ilmend n tegnit n treẓẓit (شين ، 2014 -2015، صفحة 242).

D adawi aqbur yesseɛdal tareẓẓit, yettwaxdam s ṭṭerf n lluḥ, jjrid n tezdayt neɣ d isɣaren n tseṭṭa meḥsub n ulili, ad t-zlin ɣef ugmam yerrẓen wa ad t-selben mliḥ bac ad mlaymen yiɣsan, beddun lettfen adeg n treẓẓit s zzit n uzemmur neɣ d ddhan qbel, wa ad d-awin tiferca n tzeggart yeddzen, ad tent-xellḍen yid n waman d qič n tisent d ɛerg lesfer, neɣ ad xellḍen aren d tmellelt yyiḍ rennin qič n lḥenni, wa ad t-sawan ɣef wadeg n treẓẓit, ad as-zlin akettan, wa ad t-selben mliḥ bac ad yeṭṭef ud yettnesram ca, yyiḍ zellyen-as ssluk izdaden d imdewwren (Meziane, 2003, p. 79) (إبـراهيم، 2018).

Seg wawal-a nezmer ad d-nini belli timetti tadzayrit werɛad tessemras tijbirin deg udawi n treẓẓit awalya deg yiqewwaren, mani yeqqim usemres-nnes s wudem aɣerfan aqbur, yettawi-d agemmuḍ yeḥla mani yettweɛɛa iɣess adeg-nnes mamek yella zik deg tfekka n umerrẓu, ad naf ssemrasen deg-s cra n tɣawsiwin d wallalen yezmer ad mxalfen seg tmenaḍt ɣer tict.

2-6-Adawi s tɣudi

Taɣudi seg yiseflan iɣerfanen iqburen, ttdawan yes-s aḍanen deg tfekka, tettusemres ɣer yya n zik s labas (بلود، 2000 -2001، صفحة 88). Tettusemras i udawi n waḍanen am yiwriɣ s tɣudi n yiɣallen, lagrajem, atg, s ṭṭerf n wuzzal yeḥma yetteqqed neɣ d anesmar yeqqur ɣef wadeg n uqraḥ wa ad sawan sennej-nnes lxerweɛ yebzeg s waman bac ad yenqes uqraḥ-idin (شين ، 2014 -2015، صفحة 188).

Tarrayt-a iwessa fell-as Nnabi Muḥemmed ‘ad isella Rebbi fell-as wa ad isellem’ d adawi aneggaru yellan ad iwella ɣer-s umaḍun axaṭer yuɛer ud izemmer ca ad t-yeḥmel,

yetteqqed labas, yezmer ad iḍurr tafekka n umaḍun ad as-yerni aqraḥ ujar n wa yesɛa.

2-7-Ẓẓar (azerred neɣ lewɛedt)

D lewɛed i ittuč umaḍun i iẓuren anil ma yexleḍ ɣer matta yessaram ad as-yuc tajmilt, ad d-iwella tikelt nniḍen wa ad d-yawi matta i t-yewɛed (ama yessiweḍ-it ɣer tmuxsi-nnes neɣ aha) (دويـدة، 2015، صـفحة 22), d tarat tadelsant tɛerrem deg tmettiwin yemxalfen, timeɣriwin-nnes ttilin s uẓawan, rrqes d leɣna, llan yyiḍ xessyen ud d-ttwaɛan ca lexber, yeṭṭwen ud ttfaqen ca.

Ttamnen belli yella wassaɣ jar yudan d lerwaḥ, sɛan tadubit ɣef uḍurri n yudan ɣef way-a ttzerraden bac ad mmukksen waḍanen wa ad mmeslaḥen yudan yid n lerwaḥ d lejnun (شـين ، 2014- 2015، صفحة 194، 196), s usemres n yisekkiren i udawi n umaḍun seg lerwaḥ yudfen rruḥ-nnes wa ad yertaḥ ma yuca-asen matta yexsen (عكاشة، بلا تاريخ).

Yettemxalaf Zẓar seg tmetti ɣer tict ilmend n tewsit n waḍan d tmental-nnes, d tegnit tadamsant d tmettit n wa isawan lewɛedt, yettili deg yiğ n wass neɣ ujar, ad ɣersen i yixef neɣ ujar, way-a ilmend n tegnit n umaḍun d matta i as-d-yezlin d ljenn i yettwasxedmen i udawi d ccfa, yettdawa aqraḥ n yimeslan, tagernint, aɛezri, atg (شـين ، 2014- 2015، الصفحات 194- 196).

Ad negzu seg wawal-a belli Zẓar neɣ azerred (lewɛedt) seg yimgan idawiyen iɣerfanen deg tmurt n Dzayer, yettusemrasen ɣer cra n yudan deg udawi n waḍanen awalya yya yeqqnen ɣer lerwaḥ, lejnun d ccwaṭen, nehni ttamnen belli s yisekkiren yessexdamen ad yili ccfa maca ilaq ad ucen lewɛayed i lerwaḥ-idin, axaṭer ma yella ssreksen fell-asen ad wellan lerwaḥ fell-asen wa ad asen-kksen matta i asen-ucin neɣ ad ten-ssuḍnen mamek llan zik.

Ad naf imnadiyen ukk ḍefren yiğ n wawal belli adawi yesɛan azal d ameqqran deg tmurt n Dzayer deg udawi n waḍanen, d adawi s yiɣemmayen d uẓuri n yinilen d tnedlaw n Lewliya Ssalḥin mani ttruḥan yimuḍan ttɛellaqen deg yinilen-nsen leḥruz d leḥjub yellan xedmen-ten-asen-d Ṭṭelba d Ccyuxa i ccfa d udawi seg waḍan neɣ i usiweḍ ɣer cra n yiswi i yexsen deg tmeddurt-nsen (أبو القاسم ، 1998، الصفحات 418- 419).

Igemmaḍ

Deg unadi-a newweḍ ɣer cra n ugemmuḍ imi d-nefser iferdisen-nnes, nekti-d cra n yidawiyen iɣerfanen yettusemrasen deg tujjya taɣerfant deg tmetti n tmurt n Dzayer s uamata, mani nufa yella tamanawt deg yidawiyen-a, nuf-a belli ttdawan s yiɣemmayen s wudem agejdan, axaṭer d tɣawsa i d-iɣemmin deg ugama yezmer yal yiğ ad tt-yawi bla ma yetɛeb fell-as s labas, d tushilt deg usemres, iɣemmayen-a zemren ad ten-swen neɣ ad derren yes-sen ɣef lejruḥ ammin d amenɣud neɣ ad ten-ẓmen, atg. Yella daɣen udawi s ureqqi i d-yeqqim al imir-a s wudem atrar, axaṭer zik reqqan s wawalen ud ttwafhamen ca d leḥruz, maca seg mi d-yudef Lislam wellan reqqan s Lquran i yesɛan ccfa i yal aḍan.

Nufa-d daɣen timetti tadzayrit tessemras adawi s uẓuri n yinilen d tnedkaw n Lewliya Ssalḥin d Yimrabḍen, tɣawsa-a teqqim-d seg tallit taqburt mani ttamnen yudan s Lewliya-a belli sɛan lbarakt d ccfa ḥedd ud yesɛi matta yesɛan nehni, zemren ad ucen ccfa i umaḍun neɣ ad as-ucen tumert deg tmeddurt d tnefsit-nnes, neɣ ad as-ucen matta yessaram ad yili ɣer-s neɣ ad yaweḍ ɣer-s. Yella daɣen udawi s tḥemmamin tigamanin d waman n teɛwinin imebrak, mani ad naf tagnit-a tɛerrem deg Dzayer, yudan ukk ttruḥan ɣer tḥemmani tigamanin neɣ d tiɛwinin n waman imebrak bac ad ssrden neɣ ad swen seg-sen s yiswi n udawi d utberrek seg waḍanen awalya aḍan n uglim neɣ n yiɣsan i yeṭṭef uqraḥ, ttamnen belli aman d tɣawsa tagamant i d-yexleq Rebbi deg uagama sɛan ccfa i yal aḍan neɣ d aqraḥ.

Nufa-d tani adawi s tejbirin, way-a yettili deg tmetti tadzayrit deg yiqewwaren s labas axaṭer deg-s i yellan imeqqranen yessnen ssemrasen adawi-a mliḥ s tarrayt yeḥlan yessertaḥan tareẓẓit n yiɣess neɣ d amelmeẓ.

Yella tani udawi s tɣudi, way-a d tɣawsa taneggarut i yettwella ɣer-s umaḍun axaṭer tuɛer ud izemmer ca ad tt-yeḥmel labas, d adawi i iwessa fell-as Nnabi Muḥemmed, tessertaḥay seg labas n waḍanen n tfekka.

Ma d adawi aneggaru i d-nufa d Ẓẓar neɣ azerred (lewɛedt), yettusemras seg zik deg Dzayer s yisekkiren d yiseflan iɣerfanen s yiswi n udawi seg waḍan, mani yettsawa umaḍun tameɣra deg lemqama n cra n Lwaley Ssaleḥ wa ad yeṭleb seg-s ccfa s ccna d unecced d rrqes d uḥeḍḍer d usemres n lejnun d tɣerrast d wuччan d lewɛayed bac ad yertaḥ umaḍun-idin, yemzer ad d-yawi ujar n sen n wussan.

Tagrayt

Idles d rruḥ n tɣerma, d tfawt n uneffu d tmussni. Tamanawt tadelsant d agemmuḍ n labas n yiseggasen i d-iɛeddan seg tsuta ɣer tict, yal idles yessiliɣ-d tamagit n tmetti-nnes, tamanawt-a yezmer ad yili d aɣbalu d amerkanṭi jar yegduden d tmettiwin, yal agdud neɣ timetti mamek i t-tessemras ilmend n tegzi-nnes.

Tigemmi tarangawit deg tmurt n Dzayer d tigemmi tadelsant i iḥerzen ɣef yisnilla d tesbirin, imenzayen, iseflan, tiflas, isekkiren d tmussniwin n yudan yeqqnen ɣer tmeddurt-nsen, i dyugiren deg umezruy n yimezwura al mi d imir-a, awalya tujjya taɣerfant i yesɛan azal d ameqqran deg tmetti tadzayrit seg tallit taqburt al tura, temgared terni tɛerrem yal tamnaḍt mamek i tt-tessemras. Seg wa nezmer ad dnuc cra n yiwessiyen ɣef unadi-nneɣ :

-Tmucit n wazal i tujjya taɣerfant d unadi fell-as mliḥ deg tmurt n Dzayer s uamat d ulayem-nnes deg tezrawin d yidlisen bac ad teqqim ud tettruḥa ca, ud tettili ca deg timawit berk.

-Anadi deg yal tamnaḍt iman-nnes bac ad yili ulayem n tujjya taɣerfant yeḥla axaṭer yezmer ad ilin cra n yiseflan deg cra n temnaḍt maca ud ttusemrasen ca deg temnaḍt tict neɣ ttusemrasen s tarrayt temgared ɣef tin, d wa-ya yettawin ɣer tamanawt adelsan.

-Axdam n yiɣerbazn ujjayen ad yili deg-sen uselmed n tujjya taɣerfant s yidawiyen-nnes yemgarden bac ad yili uḥraz fell-as deg tsuta tatrart, ad yili am netta am tujjya tatrart i yesɛan iɣerbazen ujjayen.

Umuɣ n yidlisen d yiɣbula

Devoulx , A. (1870). *Les édifices religieux de l'ancien Alger.* Alger: éd. Typographie Bastide.

Mebtoul, M. (1998, Mai). les significations attribuées à la prise en charge des deux maladie chronique (Diabète et hypertension artérielle à Tlemcen). université d'Oran.

Meziane, M. (2003). Origines de la médecine traditionnelle Marocaine : enquête de terrain dans la région D'Oujda . *thèse pour le diplôme d'Etat de docteur en pharmacie.* faculté de pharmacie, université de Nantes.

Spradley , J. (1973). *Culture and Cognation.* USA: Chandle Publishing Company.

عكاشة ، أ.(د.ت) .*الزار في السودان: علاج نفسي شعبي، العدد 43 "عادات وتقاليد"*

https://www.folkculturebh.org/ar/?issue=43&page=showarticle&id=818, 01/02/2021, 14 :32

إبراهيم، ر .(2018) .*الطب الشعبي... علاجات متوارثة عبر الأجيال*

https://www.albayan.ae/fivesenses/heritage/2018-10-27-1.3393745, 01/02/2021, 14 :59

أبو القاسم ، س .(1998) .*تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، 1500- 1830، ط1* .بيروت: دار الغرب الاسلامي.

التراث الصحراوي، التاريخ والذاكرة، أعمال ندوة الداخلة الدولية .(2012) . الرباط، المغرب: المجلس الوطني لحقوق الانسان.

حمودا، ح .(2016) .الماء كمنشط أنثروبولوجي لإنتاج الطقوس بواحة سكورة جنوب المغرب .*إضافات*، شتاء- ربيع العددان 33- 34، ص142.

حمودي، ه ومصباحي، ح .(2017-2018) .الأمراض والأوبئة في الجزائر أواخر العهد .(1770-1830) *مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في التاريخ الحديث* .قسم التاريخ، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة أكلي محند أولحاج- البويرة-

حميدة، س. (2019) .عناصر التراث الثقافي اللامادي الجزائري ومنهجية صونه .*مجلة الآداب*، *المجلد:19، 01* ديسمبر، ص ص 100- 101.

دودو، أ .(1975) .*الجزائر في مؤلفات الرحالين الألمان (1830- 1855م)* .الجزائر: الشركة الوطنية للنشر و التوزيع.

دويدة، ن.(2015). المعتقدات والطقوس الخاصة بالاضرحة في الجزائر خلال الفترة العثمانية .*انسانيات*، العدد 68 افريل- جوان، ص ص16- 22.

رشيق، ح .(2010) .*سيدي شمهروش الطقوسي والسياسي في الاطلس الكبير، ترجمة: جحفة، عبد المجيد والنحال، مصطفى، ط2* .المملكة المغربية : دار افريقيا الشرق.

سرقمة، ع .(2011) .تاريخ الثقافة والحياة الاجتماعية في الصحراء الكبرى: الصحراء الجزائرية نموذجا .*مجلة الواحات للبحوث والدراسات*، ص198.

سفاري، م وشين، س.(2013). العلاقة بين الطب الشعبي والطب الرسمي .*مجلة علوم الانسان والمجتمع*، *العدد* 05 مارس. ص199.

شوتيام ، أ .(2005-2006) .المجتمع الجزائري وفعلياته في العهد العثماني (1819م- 1830) .*رسالة مقدمة لنيل شهادة درجة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر* .جامعة الجزائر.

الخولي، ح .(1982) .*الريف والمدينة في مجتمعات العالم الثالث* .القاهرة، مصر: دار المعارف للطباعة والنشر.

العامري ، ن .(2001) .*الولاية والمجتمع مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي لافريقية في العهد الحفصي*، *ط1* .تونس : منشورات كلية الآداب والفنون والانسانيات.

العبيدي، ع ..(2018) .أهمية الحفاظ على التراث الثقافي غير المادي في الموصل .*دراسات موصلية*، حزيران العدد 48، ص82.

العمري، ن .(1998) .*أضواء على الثقافة الإسلامية* . دمشق، سوريا.

أمزيان، و.(د.ت) .الانصهار الثقافي الأمازيغي العربي في منطقة الأوراس وتأثيره في هوية السكان .*مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد خاص الملتقى الدولي الأول حول الهوية والمجالات الإجتماعية في ظل التحولات السوسيوثقافية في المجتمع الجزائري*، ص454.

بلعز، ك .(2019) .فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي .*مجلة آفاق علمية، المجلد11*، ص603.

بلود، ع .(2000-2001) .الطب الشعبي بمنطقة تلمسان، دراسة تحليلية ونقدية .*رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير* .قسم الثقافة الشعبية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة ابي بكر بلقايد - تلمسان.-

بوحجرة ، ع .(2015) .الطب والمجتمع في الجزائر خلال العهد العثماني .(1519-1830) *رسالة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الحديث*، جامعة وهران.

بينيت وآخرون، ط .(2010) .*معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة* . بيروت، لبنان: توزيع مركز دراسات الوحدة العربية.

التنوع الثقافي، طرابلس: مركز جيل البحث العلمي، ص ص12- 15.

عمر الصادق، ص .(2006) .*دراسات سودانية في الآثار والفلكلور والتاريخ* .الخرطوم: دار عزة.

عومري، ع .(11 ماي 2007). الحياة الثقافية والفكرية في الجزائر 1880- 1914 .*أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث D.M.L في تاريخ الحركة الوطنية والثورة الجزائرية، تخصص: تاريخ* . قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة جيلالي ليابس سيدي بلعباس.

فراح، ز .(2012) .الزيارة النسوية للاضرحة، مقاربة انثروبولوجية بضريح "سيدي قادة بن المختار بولاية معسكر ."*رسالة ماجستير* .جامعة وهران.

قحايرية، س ومناصرة، ن .(2016) .التراث الثقافي للجزائر من خلال المجلة الإفريقية، دراسة تاريخية إحصائية من 1856 م إلى 1954م .*مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة ماستر"ل م د" ، تخصص: تاريخ عام، الشعبة: تاريخ، الميدان: علوم انسانية واجتماعية* .بيروت، قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة العربي تبسي - تبسة.

ماقري، م.(د.ت) .تمثلات الصحة والمرض وأساليب العلاج في المجتمع الجزائري، مقاربة سوسيولوجية، جامعة الجزائر 2، ص12.

مساني، ف.(2018) .العلاج بالطب الشعبي وانعكاساته على الوعي الصحي للمريض المصاب بمرض مزمن في الجزائر - دراسة حالة داء السكري ، الضغط الدموي والقلب .-*مجلة العلوم الاجتماعية – جامعة الأغواط- ، مجلد 07*، العدد 29 مارس، ص161.

شيلز، إ .(2004) .*التراث: تأصيل وتحليل من منظور علم الاجتماع، تر: أحمد الجوهري وآخرون* .القاهرة: مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية.

شين ، س .(2014-2015) .التصورات الاجتماعية للطب الشعبي - دراسة ميدانية في منطقة الزيبان .- *أطروحة نهاية الدراسة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع، تخصص علم اجتماع التنمية* .قسم العلوم الاجتماعية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد خيضر - بسكرة.

صالح محمود، ع..(2007). الطب الشعبي في منظور أطباء الطب الحديث (دراسة ميدانية في مدينة الموصل) . *دراسات موصلية* العدد الثامن عشر، تشرين الثاني، ص127.

صحراوي ، ف .(2010-2011) .الجزائر في عهد الداي حسين . (1818- 1830) *مذكرة لنيل الماجيستير في التاريخ الحديث والمعاصر* .جامعة الجزائر 2.

عبد العزيز المطوع، ف وجابر المري، و .(2019) . التنوع الثقافي بين طالبات المرحلة الثانوية بدولة الكويت من وجهة نظر معلماتهن: "ثانوية أمة بنت خالد" (دراسة حالة)، جامعة عين شمس .*مجلة كلية التربية، العدد الثالث والاربعون، الجزء الثالث*، ص ص18- 23.

عطا الله، ر .(2018-2019) .الأثر الاجتماعي لزيارة الأضرحة بتلمسان - ضريح سيدي أبي مدين الغوث 520/594هـ - نموذجا .*مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر أكاديمي في التاريخ، تخصص: تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط* . قسم التاريخ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف المسيلة.

عمارة، ف .(23- 21 مايو 2015). التنوع الثقافي كمصدر خلاق للإبداع .*أعمال المؤتمر الدولي الثامن:*

Swearing as a Refusal Marker in Algeria: Variant Dialectal Use or One Cultural Reality?

Dr. BENNACER Fouzia*

date d'acceptation : jour/mois/ année/Date de soumission :13/04/ 2021

Abstract :

This paper focuses on the study of the refusal speech act in Algeria, considering different dialects spoken in different regions and provinces. The study was conducted through the use of a discourse completion task, and it was distributed via google forms. Answers of 220 respondents speaking different dialects were analysed qualitatively. The results revealed that Algerians, whatever the region they belong to or the dialect they speak, analogously use swearing as an adjunct to the refusal speech act. Their use of swearing, however, is affected by the type or refusal be it a refusal to invitations, requests, offers or suggestions, and the power status between interlocutors.

Key words: refusal adjunct, speech acts, swearing, dialects, Algerian culture.

القسم كعامل مساعد لفعل رفض الكلام في الجزائر: اختلاف في اللهجات أو واقع ثقافي واحد

ملخص: يركز هذا البحث على دراسة قانون رفض الكلام في الجزائر، مع الأخذ بعين الاعتبار اللهجات المختلفة المنطوقة في مختلف المناطق والولايات. أجريت الدراسة من خلال استخدام مهمة إكمال الخطاب تم توزيعه عبر google Forms. تم تحليل إجابات 220 مستجيباً يتحدثون لهجات مختلفة نوعياً. أظهرت النتائج أن الجزائريين، بغض النظر عن المنطقة التي ينتمون إليها أو اللهجة التي يتحدثون بها ، يستخدمون على نحو مماثل القسم كعامل مساعد لفعل رفض الكلام. ومع ذلك، فإن استخدامهم للقسم يتأثر بنوع الرفض سواء كان ذلك رفضًا للدعوات أو الطلبات أو العروض أو الاقتراحات، وحالة السلطة بين المحاورين.

الكلمات المفتاحيّة: مساعد الرفض، أفعال الكلام، القسم، اللهجات، الثّقافة الجزائريّة.

* **Abdelhafid Boussouf University Center /Mila – Algérie-f.bennacer@centre-univ-mila.dz (auteur correspondant)**

1. Introduction:

The interconnectedness between language and culture has been long ago manifested by Sapir and Whorf in the theory of 'Linguistic Relativity' (Kramsch, 1998). They posited that language users perceive and deal with experiences differently stimulated by the linguistic code they have. In other words, language influences the way its speakers do think and perceive things, yet, language expresses, embodies, and symbolizes cultural reality. Hence, language is a constituent of culture, and culture is found in all language levels and structures including language discourse patterns. Then, shedding light on the study of everyday realized speech acts would reveal a lot about the nature of the speakers' culture.

Henceforth, the present empirical study attempts to find out what characteristics of the Algerian culture may appear in the realization of the refusal speech act? Does it differ from one dialect to the other? how frequent swearing appears when refusing, and in which types of refusals swearing appears more? and whether it is affected by the power status of the speaker over the hearer or not? Answering such questions would help in a better understanding of the Algerian culture (and subcultures), comparing it to other cultures, facilitating communication and interaction, and avoiding stereotypes and prejudice.

2. Literature review

Culture has been referred to as a "collective mental programming of the mind that distinguishes the members of one group or category of people from others" (Hofstede, 2011 p.03). Individuals of the same community share ways of perceiving and interpreting products; they share meanings. The latter provide solid frameworks for interaction and make communication possible, but also cause disagreements within the members of the same community and intercultural conflicts between individuals belonging to different communities (Shaules, 2007). Conversely, the ethnography of communication posited that culture is constituted through talk (Gumperz and Cook-Gumperz, 2007), i.e. cultures are the result of interaction and communication. Thus, internal interaction within the individual helps in establishing a world view, while communication with others allows for the transmission of knowledge (Žegarac, 2007).

However, investigating the relation between culture and communication revealed that it is circular; communication fails in case the actual and the intended meaning do not meet. In other words, miscommunication may occur if the addressee interprets the message according to a different context and new meanings may occur through communication. Thus, culture has a dynamic nature in the sense that it changes over time because of political, economic and historical events, the interaction with other cultures, and the emergence of new cultural constructions within its members (Barrett et.al., 2013). Yet, both communication and culture need language to take place and survive.

Accordingly, a particular culture can be described based on its members' everyday communication and speech. For instance, in contrast to the English culture where 'God' is used in very formal situations and oaths, the Algerian culture is a religious one because references to 'God' are very frequent and appear almost in every situation to perform different speech acts such as requests, offers, invitations, complaints, refusals, etc.

Refusals are among the most frequently used speech acts of everyday life. A refusal is a speech act that falls under the class of commissive defined by Searle (1996) as speech acts which commit the speaker to do or not to do something. An act of refusing, meaning 'No', may appear as a follow-up speech rejection to a request, invitation, offer or suggestion. According to Brown and Levinson (1987), refusals are amongst the most familiar face threatening acts (FTAs). FTAs are a class of speech acts whose production risks losing the face of the speaker,

hearer or both. In this sense, refusals constitute a major threat to the hearer's face because they contradict with the desire of not impeding actions (Brown and Levinson 1987). The production of such a FTA might thus be a sensitive matter that requires the use of some smoothening devices and face saving strategies. Therefore, to redress the face threat and avoid possible conflicts and misunderstandings, refusals are often performed indirectly. However, to do so, a high level of pragmatic competence is required (Chen, 1996). Furthermore, knowledge of some underlying social norms, which define acceptable refusals, is also necessary especially that correct ways of realizing appropriate refusals may manifest significant variation across cultures (Rubin, 1983).

Brown and Levinson (1987) suggested five possible ways to perform a FTA including refusals: to go baldly on record, to use positive politeness, to use negative politeness, to go off record and not to do the FTA at all. These strategies are ordered from the least polite to the politest correlating negatively with directness. By this token, the more direct the FTA is, the less polite it sounds. Choosing which strategy to use depends on a systematic evaluation of three significant social variables: the distance between interactants, the social power exerted by one of them over the other, and the rank of imposition of the speech act itself as estimated by the interlocutors. Except for the first and last strategies, the speaker can use various mitigating devices to redress the face threat caused by the speech act. While positive politeness strategies emphasize closeness and solidarity via using kinship names, jokes, claiming shared common background, etc., negative politeness strategies stress the distance between interlocutors mainly through employing modals, apologies, reasons and excuses, explanations, etc. Mitigation of face threat using off record strategies takes place when flouting one or more of the Gricean maxims by giving hints, using metaphors, being sarcastic, etc.

Refusals have been a very inducing subject for researchers due to their frequent daily appearance. Rubin's (1983) research, for instance, was concerned with the possible forms a request might take. She noticed that forms of refusals vary considerably from one culture to another. She proposed a nine-way taxonomy of refusals, the production and reception of which requires three levels of competence: form-function relation, social parameters of refusing, and underlying values. Beebe et al. (1990) also suggested another taxonomy of refusals. In their classification, they divided the production of refusals into three phases: first, a preparatory stage for the refusal containing pre-refusal strategies; second, the production of the refusal including the semantic formulas, which may be direct or indirect refusals; third, the post-refusal phase in which post refusal strategies comprising adjuncts to refusals are added to justify or mitigate it.

Many subsequent researches (e.g. Al-Eryani, 2007; Mughazy, 2003) investigated realizations of refusals across different languages and cultures with the aim to spot cross-cultural similarities and/or differences since understanding what constitutes appropriate behaviour in a given culture is necessary to preserve the other's self-image, maintain social relationships, and avoid communication breakdowns. The main aspects dealt with in studies of refusals include: the level of directness associated with refusals, polite vs impolite refusals, the main politeness strategies used in their production, and the possible culture-specific features associated with them. In this respect, a large number of studies dealt with Asian vs Western cultures. According to Liao and Bresmahan (1996), cultural considerations of individualism versus collectivism were reflected in the refusals made by Americans and Chinese respectively in the sense that Americans are more direct than Chinese. In an EFL context, Nguyen (2006), found that Australians were more direct in phrasing their refusals compared to the Vietnamese who

redressed the face threat using various adjuncts such as address terms, reasons, excuses and explanations. Baresova (2008) asserted that the level of directness associated with requests abides to various degrees of social distance although Americans are flexier in accepting refusals than Japanese.

As far as Arabic cultures are concerned, cross-cultural researches proved that refusals do not only differ in terms of levels of directness but also in their form. Al Eryani (2007), for example, found that Yemeni learners of English use reasons and excuses as adjuncts to refusals whereas American natives place such expressions before the actual speech act. According to Al Issa (1998), Americans tend to refuse in more direct ways than the Jordanians who also use longer, vaguer and less specific excuses as adjuncts. He added that reference to God was an outstanding feature of the Jordanian refusals.

Reference to God in Arabic cultures is achieved by using /allah/ الله or /rab'i/ ربي in two different ways. First, by using discourse conditionals meaning God willing /insha allah/ ان شاء الله which Fraghal (1993 p. 49) defined as "those conditional clauses that are frequently pegged to segments of Arabic discourse in order to mortgage the realization of the relevant speech act, e.g. a promise, to the will of Allah." Such discourse conditionals are as adjuncts to refusals when promising to fulfil the refused act later on. The second way by which the Arabs mention God in their refusals is by swearing that the act will be done later, or by emphasizing that the speaker is really unable to meet the other's expectations. This is achieved by using the discourse particle /wallahi/ والله at either the beginning or the end of the speech act. According to Abd Almajid (2000 p. 218), swearing is "the speech act by which a person binds himself to do or not to do a certain specific physical or juridical act, by invoking the name of God or one of the divine attributes (cited in Zainal Arif and Mugableh 2013). According to Mughazy (2003, p.12), swearing to Allah is a politeness particle which does not only provide justifications for the refusal but it also asserts politeness as it "stems from the interlocutors' knowledge of a cultural system of expectations known as Qasham." (cited in Lounis 2019).

3. Methodology

Investigating refusals in the Algerian culture, data were collected using a Discourse Completion Task (DCT) adapted from Beebe et. Al. (1990). It contains 12 situations divided into four refusal types: three refusal situations to requests, three to invitations, three to suggestions, and other three to offers. Each three situations vary in terms of power status between the interlocutors: equal, high-to-low, and low-to-high as described in the table below:

Table: The Discourse Completion Task Situations

Type of refusal	DCT situations	Power status
Refusal to Requests	1-A friend's request to borrow a notebook a day before the exam 2-An employee's request for a raise 3-A boss' request to stay for extra hours in office	- equal -high-to-low -low-to-high
Refusal to Invitations	1-A friend's invitation for dinner in the presence of someone you do not like 2-A sales man invitation for lunch 3- A boss' invitation for dinner, bringing wife	- equal -high-to-low -low-to-high
Refusal to Offers	1-A friend's offer of another piece of cake	- equal -high-to-low

	2-A poor house keeper offer to pay for breaking a vase 3-A boss' offer of a raise, moving to another city.	-low-to-high
Refusal to Suggestions	1-A friend's suggestion for exercising rather than diet 2-A student's suggestion to add more sessions for practice 3-A boss' suggestion to use memos	- equal -high-to-low -low-to-high

The DCT was distributed using google forms via the link: https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLScjHB4X6DHqcDz0NH2Rac4kGOqBx2uoCstHeE81ZVdRkQFPYw/viewform?usp=pp_url. 220 people responded including 68.18% females and 31.82 males. They belong to different regions in Algeria: East, West and South, they all speak Arabic as the official language and the dialect spoken in their regions in addition to other languages such as French, English, Spanish, Italian, and German.

4. Discussion of the results

After the analysis of the obtained results, it has been noticed that there was no significant difference between the answers of respondents belonging to different regions in Algeria: East, West, and South as far as the use of swearing as a refusing particle is concerned. Therefore, the analysis of the results will consider the type of refusals, the power status and the swearing frequency without linking it to a particular region.

a) Swearing in refusals to requests

In the first situation of refusing the request, the interactants are equal in power. The respondents used different refusal strategies including direct, indirect refusals, excuses, suggestions, apologies and offers. Swearing appeared in some instances such as:

والله يا خويا ما نقدر نحتاجو / والله مانقدر نحتاجو بش نراجع

In the second situation where the speaker is high in power than the hearer, the respondents used direct and indirect refusals, excuses, and promises for alternative solutions. Very few instances of swearing as a refusing particle appeared as in the example:

والله لازم تصبر شوية/ والله غير ممكن الايام هادو

In the third situation where the speaker is lower in power than the hearer, respondents avoided using direct refusals, they tended to use indirect ones including apologies, excuses and alternative suggestions. Swearing was remarkably present as an adjunct to refusals as shown in the following examples

والله ربي يسترك لازم نخرج/ اسمحلي والله مانقدر عندي ارتباطات/ يلزمني نمشي والله ما ننجم نقعد

Shifting from one situation to the other, and due to considerations of variation in power relationships, participants in the third situation felt a need to back up their refusals with swearing mainly to put an emphasis on their inability to fulfill the request to convince the hearer that they are saying the truth. The use of swearing correlates negatively with the power status of the speaker. In other words, swearing appearance decreases whenever the power status is higher.

b) Swearing in refusals to invitations

When the interactants are equal in power status, as is the case in the first situation of refusing invitations, the respondents used direct refusals, apologies for refusal, excuses, promises and offer for alternative solutions. Swearing in this situation appeared frequently as illustrated by the examples:

اسمحلي حبيبي والله راني مشغول مانقدرش/ والله يكثر خيرك بصح المرة هادي مانقدرش/محال نريح مع هذاك بنادم ولله مانقدر بببببا/

The participants employed swearing because they felt a pression to refuse the invitation due to the fact that in the Algerian culture refusing invitations is perceived to be rude, as it may affect negatively intimate relationships. Then, it can be claimed that the type of refusal stimulus contributes to the appearance of swearing as a refusing particle, even though the interactants are equal in power status.

Similar to the second situation of refusing requests, very few instances of swearing appeared in the second situation of refusing invitations where the speaker is higher than the hearer in power status, for example

والله ماعندي وقت خليها كانش نهار/ والله مشغول حاليا

Instead, the respondents opted for the use of direct and indirect refusals together with excuses, suggestions, and offers for alternative solutions. They did not feel an urge to use swearing to refuse but tended to do it in more direct manners mainly because the invitations embed bribery which is forbidden in the Algerian Islamic culture.

In the third situation of refusing invitations, the speaker is lower than the hearer in power. The respondents used indirect refusals including apologies and promises, but most of them gave excuses mainly the illness of the wife which reflects the nature of the Algerian culture within which asking for meeting someone's wife is a taboo. Swearing appeared in some instances:

بارك الله فيك بصح والله ما نقدر نجي مشغول/ والله المدام أي غايبة / اسمحلي بصح والله مانقدر نجي/ والله مانقدر نجي عندي شغل بارك الله فيك

Again, power relationships correlated negatively with the use of swearing as a refusal adjunct.

c) Swearing in refusals to offers

The first situation of refusing offers represents a case where the interlocutors are equal in power status. Albeit the respondents used direct and indirect refusals together with excuses, they frequently used swearing as the following examples illustrate:

والله ما نقدر نزبد شبعت خلاص/ والله غير شبعت مانقدرش نزيد/ لا والله غير بزاف نخاف تضرني/ والله الحمد لله شبعت/ والله والو والله مانزيدها الحمد لله

Language use here is culturally shaped and reflects respondents' tendency to save face. Along this line, it is an Algerian cultural norm not to refuse offers made by friends to avoid face loss for both interactants and maintain good interpersonal relationships.

In the second situation of refusing offers, respondents used direct and indirect refusals with excuses. However, unlike previously discussed situations which present high-to-low power status (requests and invitations), swearing appeared remarkably in refusing offer :

لالا والله والو سبحان الله/ والله والو ماعليهش تكسرت تكسرت/ لا والله مادقليها بحر عليها/ لا والله ماخسرتك/ لنورمال يا يما تكسرت تكسرت والله ماتخلصيها/ والله مانحكمهم عليك

This situation brings to the fore two important Algerian cultural norms which dictate that the behaviour of fining is detested and abhorrent, and the behaviour of showing solidarity with the poor woman to avoid embarrassing her is highly appreciated.

Besides, the third situation of refusing offers presents a variance compared to situations of refusing requests and invitations where the speaker is lower than the hearer in power status. The respondents in this case used indirect refusals by means of excuses, apologies, and thanks. But, swearing appeared only in some instances such as:

والله فرصة مليحة بصح مانقدرش نبعد/ صحيت بزاف بصح الله غالب والله مانقدر نروح عندي عايلة/ والله مانقدر نقبل الترقية ظروفي ما تسمحش نروح

The respondents in this situation did not feel a pression since nobody refuses promotions unless he has reasonable reasons, then the speakers are not obliged to swear to show to their bosses that they are telling the truth.

d) Swearing in refusals to suggestions

In refusing suggestions made by persons of equal power, respondents mainly used direct refusals and excuses because the interlocutors are intimate. Only very few instances of swearing were noticed accompanied with excuses, for example: والله ما قادرة والوقت ما كانش

In the second situation of refusing suggestions, the respondents reflected through direct refusals, indirect refusals, excuses and promise for future action. However, this situation revealed a total absence of swearing due to the exertion of high-power relationships.

The last situation of refusing suggestions was from a low-to-high position. The participants varied in their refusals accordingly and used indirect refusals including excuses and promises for future actions. Swearing was present in only few instances such as:

والله جربتهم من قبل ما فادونيش هما بعد يتودرو

The low frequency of swearing in this situation may be rationalized by the fact that such a suggestion was taken for granted as an offense so that the respondents started defending themselves giving various excuses with no need to use swearing to back up their responses.

Conclusion

Swearing to Allah is used as an assurance to help people back up their refusals and save their self-image. In the Algerian culture, albeit people belong to different subcultures: East, West and South, they tend to employ swearing as an adjunct to refusals in the same manner. The use of swearing is triggered by the ultimate desire to save face and maintain interpersonal relationships.

In situations where the interactants are equal in power status, the use of swearing varied from one type of refusal to another. It was used frequently in refusing invitations and offers, less frequently in refusing requests and rarely in refusing suggestions. In situations of high-to-low power relationships, swearing was totally absent in refusing suggestions, almost absent in refusing both requests and invitations, but it was remarkably present in refusing offers. The latter was mainly due to the nature of the Algerian culture which emphasizes solidarity with the poor. In situations of low-to-high power status, swearing was moderately used in refusals to offers, invitations, and suggestions alike. However, it was remarkably present in refusals to requests.

Henceforth, it can be concluded that the use of swearing correlates negatively with power status relationships. Generally speaking, the more the power status is, the less swearing is used except for the case of refusing offers where the Algerian cultural norms interfere to shape the behaviour of its speakers who show solidarity with the poor and detest fining. These findings seem to corroborate the view that the Algerian culture can be classified as a religious culture.

References:

Abdalmajeed AlAdaileh,B. (2007).*The speech act of apology:A linguistic exploration of politeness orientation in Britain and Jordanian culture. (Unpublished PhD thesis).* University of Leeds, Leeds.

Al-Eryani, A. (2007). Refusalstrategies by Yemeni EFL learners. *The Asian EFL Journal,9(2)* , 19-34.

Al-Issa, A. (1998). Socio-pragmatic transfer in the performance of refusals by Jordanian EFL learners:Evidence and motivating factors.*Unpublished Phd dissertation.* Pensylvania: University of Pensylvania, USA.

Baresova, I. (2008). Politeness strategies in cross-cultural perspective: Study of American and Japanese employment rejection letters.*Olomouci*: Univerzita Palackého.

Mughazy, M. A. (2003). Discourse particles revisited: The case of WALLAHI in Egyptian Arabic. In D. P. Parkinson, & S.

Farwaneh (Eds.), *Perspectives on Arabic Linguistics XV: Papers from the fifteenth Annual* (pp. 13-8). Amesterdam: John Benjamins.

Beebe, L. T., Takahashi, & R. Uliss-Weltz. (1990). Pragmatic transfer in ESL refusals. In R. Scarcella, E. Anderson & S. D. Krashen (eds.). *On the Development of Communicative Competence in a Second Language*. Cambridge, MA: Newbury House.

Brown, P. & Levinson, S. (1987). *Politeness:Some Universals in Language Usage*.Cambridge: Cambridge University Press.

Chen, H.J. (1996).Cross-cultural Comparison of English and Chinese Metapragmatics in Refusal. Unpublished doctorate dissertation. Indiana University.Retrieved from https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED408860.pdf

Gumperz, J.J.& Cook-Gumperz, J.(2007). Discourse, cultural diversity and communication: A linguistic anthropological perspective. In H. Kotthoff & H. Spencer-Oatey(ed). *Handbook of intercultural communication* (7vol) (pp.13-29). Mouton de Gryter. Berlin. New York.

Kramsch,C. (1998). *Language and culture*. Oxford University Press.

Liao, C. G., & Bresnahan, M. I. (1996). A contrastive pragmatic study on American English and Mandarin refusal strategies. In K. Jaszczolt, & K. Turner (Eds.), *Contrastive Semantics and Pragmatics*(pp. 703-27). Oxford: Elsevier

Lounis, M. (2019). *A cross-cultural study of politeness strategies in the realization of speech acts: the case of requests and refusals to requests in Algerian Arabic and British Engish*. Unpublished Doctorate Thesis/University of Mentouri, Constantine 1.

Merrouche, S.(2006). *The place of culture in the teaching of English in the Algerian middle and secondary school*. Unpublished PHD Thesis/University of Mentouri, Constantine.

Mughazy, M. A. (2003). Discourse particles revisited: The case of WALLAHI in Egyptian Arabic. In D. P. Parkinson, & S. Farwaneh (Eds.), *Perspectives on Arabic Linguistics XV: Papers from the fifteenth Annual* (pp. 13-8). Amesterdam: John Benjamins.

Nguyen, T. P. (2006). Crosscutural pragmatics: Refusals of requests by Australian native speakers of English and Vietnamese learners of English. *Unpublished Master's dissertation.*

Rubin, J. (1983). How to tell when someone is saying no? revisited. In N. Wolfson and E. Judd (eds.) *Sociolinguistics and language acquisition*. (pp.10-17). Cambridge Mass: Newburry Houses.

Searle, J. (1969). *Speech Acts.* Cambridge: Cambridge University Press.

Shaules, J. (2007). *Deep culture: The hidden challenges of the global living.* Multilingual Matters LTD. Clevedon, Buffalo, Toronto.

Žegarac, V.(2007). A cognitive pragmatic perspective on communication and culture. In H. Kotthoff & H. Spencer-Oatey(ed). *Handbook of intercultural communication* (7vol) (pp. 31-53). Mouton de Gryter. Berlin. New York.

Multiplicité des confluents linguistiques dans le parler algérien

Multiplicity of linguistic confluences in the Algerian spoken language

TASSIST Sid Ahmed*

Date de soumission : 17/04/2021/ Date d'acceptation : 27/04/2021

Résumé : Cet article a pour objet principal de présenter, à travers une incursion dans le passé de l'Algérie, les différents substrats linguistiques qui ont présidé à la formation d'un parler typiquement algérien. Sont exposés les différents moments linguistiques dans lesquels se sont produits les emprunts lexicaux qui caractérisent le dialecte arabe algérien. Notre objectif est également de montrer la pertinence de l'emprunt dans le renouvellement du vocabulaire dans le parler algérien et de mettre en lumière la complexité, la singularité et la richesse linguistique et culturelle de l'Algérie.

Mots clés : langue – emprunts lexicaux – parler algérien – dialecte – confluences – réalité linguistique - diversité.

Abstract:

This paper aims at presenting, through an incursion into Algeria's past, the different linguistic substrates, which have presided over the formation of a typically Algerian spoken language. The different linguistic moments in which the lexical borrowings, which characterize the Algerian Arabic dialect, took place are exposed. Our objective is also to show the relevance of the loan in the renewal of the vocabulary in the Algerian spoken language and to highlight the complexity, the singularity and the linguistic and cultural richness of Algeria.

Keywords: language - lexical borrowings - Algerian spoken language - dialect - confluences - linguistic reality - diversity.

La réalité linguistique en Algérie, se caractérise par la pluralité tant sur le plan des langues que celui des cultures. En plus des parlers berbères, le paysage linguistique y est marqué par la présence de l'arabe dialectal, l'arabe standard, l'arabe classique, le français standard et sa variante dite "français algérien". Khaoula Taleb-Ibrahim (2007, p.

* Université Yahia Farès – Médéa- Algérie Courriel : tassistsidahmed@gmail.com (auteur, correspondant)

41) nous informe à ce sujet que "*le paysage linguistique de l'Algérie, produit de son histoire et de sa géographie, est caractérisé par la coexistence de plusieurs variétés langagières – du substrat berbère au différentes langues étrangères qui l'ont plus ou moins marquée en passant par la langue arabe, vecteur de l'islamisation et de l'arabisation de l'Afrique du Nord*". Nous retrouvons également chez Aboul Kacem Saadallah, une description du paysage linguistique au lendemain de l'occupation française où il rend compte de la présence des langues berbère et arabe en plus de la langue turque et une autre langue - lingua franca- parlée par les commerçants, les marins et les dockers :

"وإلى جانب العربية والتركية كان بالجزائر غداة الاحتلال لهجات كثيرة عربية وبربرية بالإضافة إلى لهجة ساحلية (لغة إفرنكية) يتحدث بها أصحاب السفن وعمال الموانئ والتجار. إن اتساع رقعة الجزائر جعل استعمال وشيوع لهجة واحدة غالبة أمرا مستحيلا. " (أبو القاسم سعدالله، 2017، الجزء 8، ص 16)

Force est d'admettre, alors, que la plus grande partie de la population algérienne parle un dialecte arabe de type citadin ou rural comprenant un florilège d'emprunts à l'arabe classique et non arabes venant du berbère, du turc du français, de l'espagnol ou "l'arabe espagnol" dit également andalou parlé dans la péninsule ibérique et les iles Baléares, du catalan, et de l'italien.

L'adoption de termes étrangers par une langue répond, entre autre, au besoin de la communauté linguistique emprunteuse d'exprimer une réalité linguistique pour laquelle elle ne dispose pas de mots adéquats. Elle correspond également à la capacité que ces mots étrangers ont à satisfaire ce besoin. Georges Mounin (1974, p. 214) définit l'emprunt comme processus consistant à introduire dans le lexique d'une langue donnée un terme venu d'une autre langue. *Le Petit Robert* (2012) lui donne la définition selon laquelle il est un "*acte par lequel une langue accueille un élément d'une autre langue*". Le *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage* (Dubois, 2013), nous apprend qu'il y a emprunt "*quand un parler (A) utilise et finit par intégrer une unité ou un trait linguistique qui existait précédemment dans un parler (B) (dit langue source) et que (A) ne connaissait pas"*. Cependant, "emprunter" suppose aussi "rendre" ou "restituer". Or les langues sont de "mauvaises emprunteuses", les mots ne sont jamais restitués. Une fois empruntés, il y a appropriation du vocable emprunté en l'adaptant, l'assujettissant parfois aux exigences syntaxiques, morphologiques et phonologiques de la langue emprunteuse.

L'histoire des langues nous apprend que, de toute évidence, l'emprunt n'est pas qu'un phénomène de langue, c'est également un phénomène sociolinguistique et historique qui dit long sur le contact des langues, en temps de guerre comme en temps de paix, en temps de domination comme en temps de bon voisinage. Ainsi, les pays voisins n'ont pas seulement des frontières terrestres, mais aussi des frontières linguistiques perméables aux différents échanges lexicaux. Le rapport dominant - dominé est, lui aussi, source d'emprunt où la langue conquérante transmet ses mots à la langue des peuples dominés. En outre, les différentes relations économiques, politiques et culturelles sont aussi prétextes à un large mouvement d'emprunt. Ce phénomène nous informe aussi sur l'évolution d'un peuple, d'une société, d'une langue, au gré de l'histoire et des contacts avec d'autres peuples, d'autres sociétés, d'autres langues. C'est ainsi que dans le bassin méditerranéen, des conditions historiques, économiques, politiques et stratégiques en plus de la succession des moments de guerre et de tourmente à des moments d'accalmie et de paix, ont particulièrement favorisé l'emprunt et ont fait de cette région un véritable lieu de brassage linguistique et culturel.

Le parler algérien, comme tous les parlers du bassin méditerranéen témoigne de ce

brassage lexical à l'intérieur des terres ou sur les côtes algériennes. L'arabe dialectal parlé par les populations rurales et citadines, témoigne des mouvements de populations qui s'y sont déroulés au cours des siècles et des contacts entre ces populations, leurs langues et leurs civilisations en différentes époques laissant des empreintes linguistiques et des traces culturelles indélébiles. Des événements décisifs qui ont marqué l'histoire de l'Afrique du Nord, ont dominé à des degrés divers le parler algérien dont l'installation des romains, des arabes, des espagnols, des italiens, des andalous venus de la péninsule ibérique et les îles Baléares et des juifs venu avec les vagues de migration après la chute de grenade, des turcs et des français en plus des berbères autochtones. Grace au contact des langues en présence, les dialectes algériens se sont enrichis de mots et d'expressions d'origines arabes et non – arabes venus de loin et de contrées insoupçonnables. Les mots turcs et persans, recensés par Ben Cheneb (1922) par exemple, tiennent une place importante dans le parler algérien et s'y sont assez facilement et naturellement intégrés.

Les emprunts lexicaux consignés dans le cadre de notre étude ne le sont qu'à titre indicatif et non exhaustif d'un nombre encore plus élevé d'emprunts dialectaux algériens largement présents et utilisés dans les parlers des différentes régions algériennes. Nous avons voulu retracer, à travers ce relevé de mots étrangers utilisés dans le parler de la région, les chemins multiples des confluents linguistiques servant de réserve lexicale pour l'arabe dialectal algérien.

1-Confluences berbères:

L'influence de l'arabe sur le berbère, "*le plus vieux substrat linguistique*" (Taleb - Ibrahimi, 2007, p. 43), est un phénomène dont l'importance et l'étendue ne sont plus à démontrer en raison de la présence arabe en Afrique du nord et de son poids religieux et culturel. La langue berbère englobe plusieurs variétés langagières dont le Chaoui, le Kabyle, le Tergui et le mozabite. En effet, "*les principaux parlers amazighs algériens sont le kabyle ou le taqbylit (Kabylie), le chaoui ou tachaouit (Aurès), le mzabi (Mzab) et le targui ou tamachek des Touaregs du grand sud (Hoggar et Tassili)"* (Taleb-Ibrahimi, 2007, p.44). En contrepartie, ce contact linguistique a permis le passage d'un nombre important de termes berbères (amazighs) vers les différents dialectes arabes de la région. Ainsi des termes en dialecte arabe algérien qui nous sont familiers tels que atrus ou atrous – bouc, (bu- bou) djughlal – escargot, guerjouma – gorge, fertettou ou boufertettou – papillon, tifililès – hirondelle, chlaghem – moustaches, tarzazzi ou tarzezza – guepe, fellus ou fellous – poussin (Guella, 2011, p. 82), sont des mots d'origine berbère facilement passé à l'arabe dialectal si bien que nous ne nous en rappelons plus l'origine et nous les prenons pour des termes arabes. Mohamed Ben cheneb recense lui aussi des mots dans le parler algérien emprunté au berbère nous en citons à **ڤلمونة / قرمونة** - Capuchon du kabyle Aquelmoun désignant une coiffe que l'on met sur la tête, **أكلي وزال** Akli-ouzal (nègre du soleil appelé aussi nègre de la panique) issu de l'annexion de deux mots kabyles. Aklî "nègre" et azâl "chaleur". On retrouve cette même appellation dans l'Est algérien et en Tunisie mais littéralement traduite en arabe : **وصيف الڤايلة** / ouçîf el-gâïla, **هيدورة** / peau de mouton et **أغنجاي / غنجاية** – Aghandjaï est un mot d'origine qui veut dire cuillère, petite ou grande, d'où le nom du personnage **بوغنجة**, une poupée confectionnée avec la grande cuillère à couscous et enveloppée de chiffons que l'on promène solennellement pour obtenir la pluie. (Ben Cheneb, 1958)

1-Confluences arabes classiques:

L'histoire linguistique de l'Algérie nous apprend que la formation de l'arabe dialectal algérien tel qu'il est pratiqué de nos jours commence par l'avènement de l'Islam en Afrique du nord et la venue des tribus arabes qui s'installèrent dans la région entre le VII^{e} et

le XI[e] siècle par vagues successives aboutissant progressivement mais presque totalement à l'arabisation du pays et au recouvrement du berbère par la langue arabe. Les invasions des *Banu Hilal* au XI[e] siècle qui ont permis à des nomades arabes de s'installer massivement dans une " *Berbérie*" faiblement peuplée et dispersée, ont modifié l'équilibre ethnique des pays maghrébins (Ageron Ch-R., 1964, p. 2). Ces tribus arabes se sont installées, en particulier dans les zones pastorales en raison de la similitude avec leur terre natale et leur mode de vie. Les *Banu Hilal* avaient été précédés par plusieurs vagues migratoires depuis la conquête musulmane du Maghreb par les Umayyades sous le règne de *Hicham b'nu Abd-al-Malik* entre 685 et 705. La présence arabo-musulmane favorisa l'arabisation des tribus berbères. La plupart d'entre elles renoncèrent à leurs noms anciens et se rattachèrent à des clans arabes plus prestigieux. Les tribus habitant les massifs et les reliefs montagneux telles les tribus de la Grande Kabylie et de l'Aurès, bien que converties à l'Islam, conservèrent leur langue et leurs coutumes.

Si l'islamisation du Maghreb a été pour beaucoup dans l'arabisation du monde berbère, elle n'en est que l'un des facteurs. Fatma Khelef et Redouane Kebièche suggèrent de chercher les principales causes dans les origines linguistiques. Ils déclarent à ce sujet :

"Les langues berbère et arabe appartiennent à la même famille des langues chamito-sémtiques. La langue punique, elle-même branche des langues chamito-sémitiques, était établie en Afrique du nord parmi les berbères avant l'arabe et a ainsi été une base et un ferment favorable de déploiement de la langue arabe et de l'assimilation réciproque des deux ethnies" (khelef,2011 ; Kebièche, 2011, p. 26)

Dans la langue arabe parlée et écrite en Algérie, sont identifiés essentiellement l'arabe classique, l'arabe standard, l'arabe dit intermédiaire et l'arabe dialectal algérien. L'arabe classique n'est pas une langue de conversation courante mais une langue soutenue dite aussi littéraire caractérisée par sa rigueur, sa précision et son respect des règles grammaticales. Bien qu'officielle, elle n'est pas de pratique spontanée. L'arabe standard est une variante dite aussi moderne ou encore "scolaire". Elle est une évolution moderne de l'arabe classique. Khaoula Taleb Ibrahimi nous apprend qu'elle est la "*langue des mass médias, du débat politique, de la littérature contemporaine, des échanges universitaires"* (Helmy Brahim cité par Taleb Ibrahimi, 1995, p. 31). Quant à l'arabe intermédiaire, il est à la fois une variante simplifiée de l'arabe standard moderne et une forme élevée de l'arabe dialectal. C'est une langue intermédiaire essentiellement orale possédant la syntaxe et la morphologie du dialecte et un vocabulaire hybride mi-dialectal mi-standard. Elle est utilisée dans les médias et dans l'enseignement primaire, moyen et secondaire :

"les sociolinguistes algériens font part, ces dernières années, de l'émergence d'une autre variété d'arabe qui serait une variante intermédiaire entre l'arabe classique et l'arabe algérien, à savoir entre l'arabe classique et l'arabe populaire algérien." (Abderrahim Youssi, cité par khelef, 2011; kebièche, 2011, p. 27)

Enfin, l'arabe dialectal algérien est la véritable langue des conversations quotidiennes. Elle constitue l'univers imaginaire et affectif de l'individu. C'est ce parler qui a subi a travers les temps les influences hilaliennes, andalouses, berbères, espagnoles, Italiennes, turques et françaises. Cette variante populaire de l'arabe est constituée de plusieurs parlers régionaux non écrits si bien qu'on parle de parlers de l'ouest, du centre, de l'est et du sud. Ces mêmes entités régionales se subdivisent en plusieurs variétés; on parle alors de parlers algérois, blidéen ou médéen au centre influencés par le berbère et le turc, de parlers constantinois ou Annabi à l'est influencés par le turc et l'italien et de parlers tlemcenien ou oranais à l'ouest

Exemple 2: **مجيرية** / Bouche d'égout / petit avaloir (*medjîriïa*)

Nous retrouvons la définition suivante dans Lisan Al Arab:

"جرى الماء والدم ونحوه جَريا وجَرية وجَريانا. يقال ما أشدّ جِرية هذا الماء، بالكسر. وفي الحديث: وأمسك الله جرية الماء"(لسان العرب، باب ج،ر، ا، الجزء14، ص 140)

Nous pensons que le mot en arabe dialectal est un diminutif du mot arabe " **مجرى** ".

Exemple 3: خماس / خمامسة

Ce mot appartient au domaine de l'agriculture et des exploitations agricoles traditionnelles. Nous pouvons deviner que ce mot tel qu'employé en arabe dialectal nous vient du chiffre "cinq" en arabe classique "**خمسة**" et le mot "**خُمُس**". Le Khammès est celui qui travaille la terre sans en être le propriétaire et est payé par le prélèvement du cinquième de la récolte. Les "khammès étaient généralement des gens habitant les régions rurales, de conditions modestes dont le savoir-faire était exploité par les riches propriétaires terriens. Le mot est également une appellation socialement péjoratives et amoindrissante.

Exemple 4: le verbe "بيّض**" et le nom** "بيّاض"

Le verbe en arabe dialectal nous vient de l'adjectif de couleur en arabe classique "**أبيض** "

Chose qui nous laisse affirmer que le verbe en arabe dialectal veut dire " rendre blanc, peindre en blanc. D'où le nom qui sert a designer le peintre " **بيّاض**"

Anciennement, le verbe "**بيض**" signifiait "blanchir à la chaux" rendant ainsi compte de la matière première utilisée dans le blanchiment, la chaux notamment, sans ajout de pigment ou de coloration contrairement aux autres types de peinture. Actuellement ces

influencés par l'arabe andalou et l'espagnol. Au sud nous retrouvons les parlers des hauts plateaux et du désert saharien dans les régions de Djelfa de Bousâada, d'Ourgla ou de Bechar et de Timimoun pour ne citer que ces régions, influencés par l'arabe classique et peu infiltrés par les emprunts des autres langues. Toutes ces variantes régionales présentent des particularismes du point de vue de la prononciation, du lexique et de la grammaire qui les diffèrent les uns des autres. Cependant, malgré cet éclatement, ces fluctuations et ces nuances, les locuteurs des diverses régions arrivent à se comprendre sans grande difficulté. Considéré par les puristes et l'élite algérienne comme registre bas, dégradé, L'arabe dialectal ne bénéficie pas du prestige de la langue arabe classique ou standard voire d'aucune considération, exception faite de quelques timides tentatives initiées par des écrivains, romanciers et hommes de lettres de l'introduire dans leurs écrits lui accordant ainsi une forme écrite.
l'arabe classique.

Exemple 1 : **الجبّانة/ cimetière**

Nous retrouvons dans Lisan Al Arab la définition suivante :

" الجبّان والجبّانة بالتشديد: الصحراء وتسمى بها المقابر لأنها تكون في الصحراء، تسمية للشيء بموضعه. وقال أبو حنيفة: الجبابين كرام المنابت، وهي مستوية في ارتفاع، وقال ابن شميل: الجبّانة ما استوى من الأرض وملُسَ ولا شجر فيه وفيه آكاو جلاه. ولا تكون الجبّانة في الرمل ولا في الجبل وكل صحراء جبانة" (لسان العرب، باب ج ب ن، ج 13 ص 85)

Il ressort de cette définition que le mot employé en arabe dialectal ne garde de sa signification première que celle du lieu ou l'on enterre les morts. La localisation du " cimetière" dans les lieux désertiques disparait de son emploi dialectal. Si bien qu'actuellement tout lieu servant de cimetière est appelé en arabe dialectal " **جبّانة**"

deux mots sont vieillis et ont pratiquement disparu.

Exemple 5 : الكسا et الردا

Ces deux mots sont très anciens. Le mot " كسا " peut être rendu par (grande pièce d'étoffe en laine). Il s'agit d'une étoffe qui sert à couvrir le nouveau-né après le bain du 7eme jour. Quant au mot "الردا" c'est une sorte d'étoffe d'ornement qui servait d'apparat aux dignitaires ou personnes jouissant d'une distinction sociale soit par le rang, la naissance , le savoir ou le pouvoir …etc.

Les deux mots trouvent leur origine dans la langue arabe classique :

"كسا : الكِسوة و الكُسوة: اللباس، واحدة الكُسا" (لسان العرب ، باب ك،س،ا، ج 15، ص 223)

"الرداء الذي يُلبس وتثنيته رداءان وإن شئت رداوان. والرداء من الملاحف والجمع أردية وارتدى بمعنى لبس الرداء" (لسان العرب، باب ر،د،ي ، ج 14، ص 316)

Il est à remarquer que l'arabe dialectal ne donnait pas le même sens à l'un et à l'autre des deux mots. Bien qu'ils désignent des étoffes, la première est faite de laine et destinée à couvrir le nouveau-né, l'autre est faite de brocart, une sorte de tissu noble pour des personnes adultes. Dans le parler des régions de l'intérieur et du sud, ils sont employés pour désigner vaguement vêtement, couvre-chef et couverture.

Exemple 6: جب **/ puits**

Venant à l'arabe dialectal de l'arabe classique, Il s'agit d'un nom commun qu'on peut rendre par " puits ". Cependant, il est à noter qu'à l'origine le sens qu'il portait est le suivant :

" الجب: البئر، مذكر، وقيل هي البئر لم تُطْوَ. وقيل هي الجيدة الموضع من الكلأ. وقيل هي البئر الكثيرة الماء البعيدة القعر. وقيل لا تكون جُبًّا حتى تكون ممّا وجد لا ممّا حفره الناس. والجمع أجباب وجِباب وجِبَبَة" (لسان العرب، باب ج،ب،ب، ج 1 ص، 225)

Il est à remarquer qu'il existe une nuance entre les emplois dialectal et classique du mot "جب" : l'arabe dialectal privilégie la fonctionnalité (source souterraine d'eau) alors que l'arabe classique spécifie qu'elle soit spontanément apparue et sans l'intervention de l'homme.

Exemple 7: الحرّازة و الحارزة / La gardienne, la sauvegarde (h'errâza)

" الحرز: الموضع الحصين. ويقال أحرَزتَ الشيء إحرازا إذا حفظته وضممته إليك وصنته عن الأخذ. ويسمى التعويذ حرزا ..." (لسان العرب، باب ح رز، ج 5، ص 333)

Ce mot qui appartient initialement à l'arabe classique se trouve couramment utilisé dans les différents parlers citadins pour désigner une vielle femme ayant pour mission de veiller à l'ordre dans les hammams ou des mausolées des grands marabouts.

En dehors des mots cités ci-dessus, d'autres mots sont couramment employés en arabe dialectal pour désigner des objets, des lieux ou des réalités du quotidien des algériens. Nous pouvons en citer à titre d'exemple كنيف / latrines, الإزار / voile, السرج/ selle, سرّاج / bourrelier, طاقة (طاقة – تاقة) / fenêtre, بزّاف (بالجزاف) / assez …etc

2-Confluences turques:

La présence Ottomane dès le 16ème siècle et jusqu'au début du 19ème siècle en Algérie, n'a pas manqué d'impacter ses différents dialectes par un fond lexical considérable qui s'est adapté et intégré aux fonds lexicaux présents au point de passer inaperçu tel que le suffixe (جي - ji /dji) et la particule (باش – bech) souvent employés dans la formation des noms de métiers tels que (قهواجي – kahwadji),

زبنطوط - Zbantot : célibataire)…etc. (Ben Cheneb, 1922)

Nous ne manquerons pas de remarquer que plusieurs vocables appartenant au dialecte algérien ont été introduits par les turques sans qu'ils soient étymologiquement turques, ils ont été empruntés par les osmanlis au grec, au persan, à l'italien …etc, tels que قوطي qouty / boite ronde en bois très mince ou en fer blanc. غومنة et فوملة, فومنة ghoumena, de l'italien "gomena" (gomène, cable). Mohamed Bencheneb nous apprend à ce sujet qu' *"il ya encore une catégorie de mots dont l'existence dans le dialecte arabe d'Espagne est attestée notamment par le vocabulista et qui sont donnés comme turks dans le dictionnaire de la langue des Osmanlis. Pour ces mots d'origine arabo-espagnole et pour ceux qui ont été empruntés à l'italien par les turks, tous mots que l'on peut considérer comme appartenant au "parler méditerranéen", il est permis, jusqu'à preuve du contraire, de croire qu'ils ont été introduits à Alger par les turks.(…) il convient de faire remarquer qu'un certain nombre de mots ne sont turks que par le préfixe باش ou le suffixe جي, mots que l'on chercherait vainement dans les dictionnaires turks"* (Ben Cheneb, 1922, pp. 7-8)

3-Confluences espagnoles et italiennes :

Avant l'arrivée des Ottomans, les Algériens étaient en contact avec d'autres langues européennes telles que l'espagnol et l'italien. La présence hispanique en Algérie mérite qu'on s'y attarde car elle déclenche un processus sociologique et linguistique caractérisé par l'intégration des migrants dans le tissu social d'accueil et l'apparition d'un parler Oranais fait de particularismes méditerranéens à dominance espagnole. La présence des espagnols remonte à l'arrivée des premiers andalous à Oran à partir de 903. En raison de leur présence coloniale, les espagnols ont régné en maitres sur l'Oranie et une partie des côtes algériennes entre 1509 et

(خزناجي - khaznadji) et mhamssadji (محمصاجي fabricant de munitions), Tobji (طبجي - canonnier), (جقماقجي – armurier / serrurier), (قنداقجي - fabricant de bois de fusil), / يقاش يقشجي) Qui fait des talismans), صابونجي fabricant ou marchand de savon, قطرانجي marchand de goudron (باش جراح - bech jerrah : chirurgien en chef), (باش تارزي - couturier en chef), (باش حانبة chef patrouille), (باش شاوش - huissier principal) et des noms composés tels que (خزندار - khaznadar :Trésorier),…etc. (Bencheneb, 1922). Notons que pour ces noms qui sont des noms de métiers, sont conservés actuellement comme des noms propres. Ces noms patronymiques sont portés par des familles algériennes dont les origines turques sont pour plusieurs d'entre-elles établies et confirmées. Nous terminons par citer à titre indicatif et non exhaustif quelques termes qui sont encore d'actualité et d'usage dans notre quotidien tels que طبسي ou تبسي : assiette, plat. On entend la seconde variante (tepsi) dans les parlers citadins, tels que Blida et Alger, les ruraux prononcent طبسي (tabsi), emprunté par le turk du grec moderne : " tourtière ou casserole en terre cuite, poêle), قداش شاوش – شواش) écrivain public, huissier), (قدادشة – - valet : Qèddâch, garçon de service, domestique qui fait les menus services), بقراج) - bouilloire), (تشقاتشر - chaussettes), سوكارجي) - ivrogne), (سنجاق – سناجق - bannière, Sangâq et avec changement de س en ص drapeau, étendard, pavillon, tribord, (دولمة - dolma: boulette de viande), (زردة - Zerda : festin, repas copieux), (دوزان – douzane: outils),بالاك) balak: peut – être/ attention), (قاوري gawri / gaouri étranger), (سنيوة - Sniwa :plateau), بليغة / بشماق) - bligha, bechmaq : claquettes), (زوالي - zaouali: pauvre), منقوشة / منافش) – mengoucha / mnaguech boucles d'oreilles), (

1791 jusqu'à ce qu'ils en soient expulsés par les frères Barberousse.

La présence espagnole, pendant l'occupation française par l'arrivée d'un nombre considérable de migrants fuyant la guerre civile espagnole entre 1936 et 1939 et de colons espagnols attirés par les opportunités économiques offerte par le développement de la nouvelle colonie, allait, elle aussi, laisser un fond lexical important qui s'ajoute à celui appartenant à l'arabe andalou et aux parlers des juifs séfarades et chrétiens d'Espagne apportés d'Andalousie et des autres régions de la péninsule ibérique au cours des grandes vagues migratoires entre 1492 et 1609, par ceux qui ont fui l'inquisition après la *reconquista* et la chute de Grenade.

Samira Chergui (2009, p.304) note que "*l'expulsion de plusieurs maurisques de toutes classes et de toutes conditions, vers les rivages de la régence (d'Alger), ne put avoir que des effets positifs sur son essor : ils ont relevé Cherchell, Ténès et Dellys de leurs ruines, repeuplé Blida et fondé Koléa, voire aussi doté d'eau courante la ville d'Alger, qui ne possédait que ses puits et ses citernes".* Ils ont apporté leur savoir-faire dans plusieurs secteurs dont le bâtiment ; il y avait également parmi eux des serruriers, des charpentiers des maçons des potiers, des couturiers et des tailleurs. La production de soie ainsi que l'industrie textile (fabrication de bonnets) relevaient aussi du monopole des tisserands maurisques. Ils se sont accaparé d'autres secteurs tels que la parfumerie, la fabrication de babouches et le commerce extérieur.

La présence de migrants venus de la péninsule ibérique toutes vagues confondues et leur intégration dans le tissu socio-économique de l'Algérie dans différentes époques allait permettre l'adoption de mots relatifs aux métiers, au raffinement et à l'art culinaire…etc. Ainsi retrouve-t-on dans les parlers oranais et des régions du centre plusieurs termes dont certains sont encore d'usage tels que **بوڤاطو** / Avocat de l'espagnol *abogado* et **كوبيرتة** couverture du catalan *coberta*. Ce mot possède une variante très proche du français (**كوفيرتة** couverture). Nous retrouvons également **سومة** /suma qui signifie "somme" utilisé dans le sens de prix, **رودة** et son diminutif **رويـدة** / roue de l'espagnole Ruedo, **بندير** / instrument musical à percussion de l'espagnol Pandero, **روندة** - jeu de cartes, **تبرنة** de l'espagnol taberna: taverne, **شـنوغة** - synagogue, **قمجة** - chemise dérivé du vieux castillan " camizia", **فيشطة** / fête de l'espagnol fiesta, **سمانة** / semaine de l'espagnol Semana, **غانجو** / serrure de l'espagnol Gancho, **فبريكة** / fabrique / usine de l'espagnol Fabrica, **فاميليا** / famille de l'espagnol familia, kalentika venant de l'espagnol Caliente, **مـالو** / mauvais temps , mer agitée de l'espagnol malo tempo, …etc,.

Dans un moindre degré, l'italien était présent dans les villes côtières de l'Est, en contact avec les ports italiens grâce aux échanges commerciaux et aux divers contacts entre marins italiens et algériens. Ces mêmes villes sont devenues par la suite villes d'accueil des colons italiens attirés eux aussi par les opportunités offertes par la colonisation française. Nous citons ici quelques termes relevés à titre indicatif tels que **ڤرلـو** / cafard de l'italien "grillo",**ڤوسـطو** / avoir envie de .., se sentir bien / de l'italien gusto : goût, **صولدي** ou **صـوردي** -sou, soldi pluriel de soldo en italien (Ben cheneb, 1922 ; Guella, 2011). Ce terme illustre très bien le phénomène d'appropriation qui succède immédiatement à l'emprunt lexical où le mot emprunté change de forme ou de sens. Ici, le mot pluriel italien " soldi" est employé comme singulier dans le parler algérien, son singulier " soldo" n'y est pas employé. Le mot pluriel employé au singulier forgera son pluriel selon une forme propre au parler algérien **صـوارد** . Le sens change de nuance

aussi. Les mots صوردي et صوارد ne signifient plus "sou(s)" portent le sens de "argent" ou "fortune" quel que soit le type de monnaie.

4-Confluences françaises :

Depuis que l'Algérie est passée sous la colonisation française en 1830 le français influença le parler algérien. Plusieurs termes présents dans l'arabe dialectal sont empruntés au français. Il existe des termes qui nous viennent de l'activité militaire durant la colonisation: des noms de grades, de lieux, de maladies tels que لارمي / larmi - armée, كزيرنة /cazerna - caserne, (تيفيس – tifis - typhus), (سرجان -sargan- sergent), (كابران – cabrane - caporal), (سانيڤال – ساليڤان – saligan - sanigal - Sénégalais), (رافيتايما - ravitayma – ravitaillement), (سيلون – silun – cellule). D'autre termes sont utilisés dans la vie quotidienne tels que les termes de nourriture (تيبانة - tipana – petit pain), (باڤيطة - baguita – baguette de pain), d'objets (روبيني – rubini – robinet), (تيكي – tiki – ticket), de lieux ليكول likoul – école, فيرمة / firma – ferme, de moyen de locomotion ou de transport طونوبيل / طوموبيل / tomobile / tonobile – automobile, كاميو /camion, تران / train…etc.

L'interférence entre l'arabe dialectal, langue d'accueil et le français, langue d'emprunt finit avec le temps par dépasser la seule présence de mots français dans le parler algérien et passe au stade de leur intégration dans les structures syntaxiques de la langue d'accueil; ainsi la syntaxe reste arabe mais les vocables et les locutions sont majoritairement français ou inversement le vocable est en parler algérien ou en arabe classique associé à un suffixe français; le résultat est un néologisme typiquement algérien qui ne s'emploie que dans un contexte algérien. Prenons à titre indicatif le mot "khobz" (pain) associé au suffixe "isme" donne "khobzisme" qui s'emploie dans le sens d'opportunisme ou se dit de celui qui ne se soucie que de sa "croûte", et le célèbre mot "hitiste formé de "hit" / mur et du suffixe "iste" pour designer un jeune chômeur qui passe sa journée adossé à l'un des murs de son quartier. Ce phénomène a fini par permettre l'émergence d'un français particulièrement algérien.

Au terme de ce bref exposé terminologique, dans lequel nous avons évoqué les seules provenances berbère (kabyle), turque, hispanique, italienne et arabe du vocabulaire qui meuble le parler quotidien des algériens, nous pouvons conclure en disant que le parler algérien est dans la même situation que les parlers du bassin méditerranéen et du monde entier. Les mots d'emprunts qui viennent s'ajouter à son vocabulaire lui viennent d'un processus d'emprunt commun à tous les dialectes et les langues du monde. Il ressort de ce travail que l'emprunt n'est pas un indice d'appauvrissement ou de dépersonnalisation; bien au contraire, il constitue une richesse lexicale et un fond terminologique à valeur ethnographique qui sert à mieux comprendre l'évolution de la société algérienne ainsi que tous les substrats linguistiques et culturels qui forment ses us et ses coutumes. Les similitudes entre la culture algérienne et l'ensemble des cultures qui ont traversé l'histoire de l'Algérie font d'elle une véritable terre d'accueil, de diversité et de tolérance. Nous ne manquerons pas de noter qu'une recherche terminologique exhaustive à visée ethnologique et sociolinguistique serait onéreuse en termes de temps, d'effort et de documentation et qu'il serait très instructif de lui réserver un travail de recherche qui verserait dans l'étymologie des mots et les contacts des langues à travers l'histoire de la méditerranée. On retrouvera certainement dans les parler algériens des traces de toutes les civilisations dont le bassin méditerranéen était le berceau ou une terre de passage pour de longs siècles.

Bibliographie :

1-Ageron, Ch-R., 1979, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, 1871-1954, paris, PUF.

2-Ben Cheneb, M., 1922, *Mots turks et persans conservés dans le parler algérien*, Alger, Batisde -Jourdan & Jules Carbonel.

3-Ben Cheneb, M., 1958, *Dictionnaire pratique arabe – français*, Alger, La maison des livres.

4-Ben Cheneb, M., 2013, *Proverbes de l'Algérie et du Maghreb*, Médéa, Flitès éditions.

5-Boucherit, A., 2004, L'arabe parlé à Alger : Aspects sociolinguistiques et énonciatifs, Alger, ANEP.

6-Bouchrit A., "Quelques remarques à propos du cheminement des emprunts en arabe algérien", *L'Information Grammaticale*, article n°54, 1992, pp. 56-58, URL : http://www.persee.fr/doc/igram_0222-9838_1992_num54_1_3202.

7-Dubois, J., (2001), Le Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Paris, Larousse.

8-Guella N., 2011, "Emprunts Lexicaux dans des Dialectes Arabes Algériens", *Synergies monde arabe*, N°. 8, 81-88.

9-Khelef F., Kebièche R., 2011,"Evolution ethnique et dialectes du Maghreb", *Synergies monde*

10-*arabe*, N°. 8, 19-32

11-Robert, P., 2012, *Le Petit Robert Dictionnaire Alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Le Robert.

12-Taleb Ibrahimi, kh., 1995, les algériens et leur(s) langue (s) : Eléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne, Alger, al-Hikma.

13- ابن منظور، (1968)، لسان العرب، 15 مجلدا، بيروت، دار صادر.

14- سعد الله، أبو القاسم، (2017)، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزائر عالم المعرفة.

L'identité au temps de l'interculturalité dans Il était une fois peut être pas de Akli TADJER

(تجليات التّنوّع اللغويّ في الجزائر)

Identity at the time of interculturality in Once upon a time maybe not by Akli TADJER

Douifi Madina*

Date de soumission : 18/04/ 2021/ Date d'acceptation : 28/04/ 2021

Résumé : A l'ère d'un télescopage culturelle par excellence Akli Tadjer : cet écrivain métis traite l'interculturalité comme une solution incontournable aux situations d'impasse que connaissent les générations métisses qui s'affrontent à des identités meurtrières, il propose et préconise le dialogue, l'échange, et la réconciliation avec l'histoire et avec l'Autre pour une identité-monde.

Mot clés : Interculturel, Echange, Culture, Dialogue, Réconciliation.

Abstract : In the era of cultural telescoping par excellence Akli Tadjer: this Métis writer treats interculturality as an unavoidable solution to the situations of impasse experienced by the Métis generations who face each other with murderous identities, he proposes and advocates dialogue, exchange, and reconciliation with history and with the Other for a world-identity.

Keywords : Intercultural, Exchange, Culture, Dialogue, Reconciliation.

1. Introduction :

Aujourd'hui très en vogue, la pensée métisse incarne le fait de mixer, combiner des pensées, des legs, des traditions et des modes de vie, des influences et des confluences issus des variétés ethniques et culturels les plus éloignées, elle résout la question identitaire qui a souffert pour longtemps d'une crise de définition et de racisme, ce dernier se nourrit par des idées qui renforcent d'avantage des conflits et des querelles historiques et qui se fondent sur des rapports de force, une volonté d'asservissement vs une riposte d'altérité, d'acculturation et d'assimilation. Et c'est justement pour ces raisons que les préjugés raciaux et les stéréotypes -qui se distinguent par le costume et la moralité- ont contrecarré,

* **Université yahia fares Médéa, Algérie, madinad81@gmail.com, Douifi Madina (auteur correspondant)**

oh combien longtemps, l'acceptation de l'Autre, le respect de la diversité, voire même le processus du brassage, du métissage, somme toute de l'interculturalité. Cette dernière relève de tout domaine qui investit dans l'échange, l'ouverture et le dialogue avec l'Autre, lieu de rencontre de valeurs différents et de modes de vies disparates. C'est pour ces raisons que nous nous interrogeons sur la manière dont le métissage raciale et confessionnelle, ancré dans l'histoire commune de l'Algérie et de la France, dégénère l'interculturel, façonne la conscience collective et forge l'identité multiple et mouvante, et cela à travers l'analyse du roman de Akli TADJER, intitulé : *Il était une fois peut être pas*. (Tadjer,2010).

-Nous postulons pour l'idée que Tadjer extériorise et refoule son métissage culturel dans les personnages de son roman notamment celui de Mohamed et de Myriam.

-Nous supposons que la mise en fiction de l'histoire participe à l'apaisement des tensions qui régissent les générations métisses.

-Nous prévisions que la reconnaissance de l'histoire hostile contribue à la réconciliation avec la Moi, l'Autre, la terre natale et d'accueil et participe à promouvoir la diversité culturelle.

En effet, la quête identitaire qui s'établit sur la trajectoire et le parcours de l'interculturel, tisse le nœud de la fiction. Si le passé est ressuscitée et l'histoire est ramifiée, c'est justement pour exhiber les fondements de l'identité dans la société moderne qui ne peut être conçue loin de la multi-appartenance, de l'interculturel comme le confirme Amin Maalouf dans Les identités meurtrières :

"la conception que je dénonce, celle qui réduit l'identité à une seule appartenance, installe les hommes dans une attitude partial, sectaire, intolérante, dominatrice, quelquefois suicidaires, et les transforme bien souvent en tueurs. (Maalouf, 1998, p.39)

2. Akli Tadjer, un écrivain métis des personnages hybrides :

L'on note que Akli Tadjer est un écrivain français de naissance, échantillon d'une génération issue de l'immigration, qui tient à ses origines algériennes et valorise son éducation, sa formation et sa citoyenneté française. L'écriture est une aubaine pour lui pour mettre en exergue son enracinement et défendre et promouvoir une identité qui se situe au croisement des races et des cultures, un processus interculturel qui trace le chemin de l'être entre la culture et le mode de vie du pays d'origine et d'accueil.

C'est en tant qu'originaire d'une culture et d'une ethnie arabo-berbère, et étant née, grandi et formé dans une culture française au milieu des descendants des ex-colonisateurs des siens, qu'il propose une réflexion sur son vécu, sa formation, sa culture et ses origines, bref sur l'identité hybride et volatile qui le défini.

Entre réalité et fiction, entre le Nord et le Sud, entre l'Occident et l'Orient et entre mémoire et détérioration, Tadjer est un prototype qui incarne l'interculturel aussi bien dans son être, que dans ses écrits, l'auteur fusionne avec ses personnages au point que la fiction se confond avec la réalité. Ainsi, par sa nature et son orientation de métis, Tadjer penche vers la fusion de ses personnages, du factuel et de fictif, de la culture d'origine et celle d'adoption, il en résulte un texte multicolore.

Tadjer qui passionne dans un entre deux culturels, spatiales et raciales, s'enrichit de ses deux mondes différents. L'intégration des deux mondes a forgé sa personnalité, son écriture et son identité. *Il était une fois peut être pas* est un roman d'une quête identitaire revendicatrice du brassage et de l'interculturel, son brassage culturel est confirmé dans les propos de son protagoniste. Le sang-mêlé de toute une généalogie ne pouvait que légitimer le droit à la diversité, à la différence et à la démarcation, fruit des amours inconditionnées.

Par ailleurs l'héritage illégale et illégitime d'un métissage dans les deux sociétés ne fait qu'obstiner le protagoniste Mohamed d'aller jusqu'au bout dans ses *mille et une nuit* pour mener à terme ses légendes et sa version du brassage proscrit par le politique et le social, c'est ce n'est pas pour sa fille, c'est pour ses peluches et les lecteurs. Car être averti de ses origines métisses était déjà embarrassant et tumultueux pour ces communautés et leur devenir et avenir dans l'une comme dans l'autre des sociétés qui les accueillent.

Les personnages de Tadjer endossent l'entrecroisement des races et l'enchevêtrement de l'être exilé, leur parcours traverse les frontières géographiques et raciales pour méditer sur la diversité culturelle qui caractérise l'auditoire dans les deux rives.

En dépit de détournement de dos des deux sociétés à la question du métissage qui réunit les deux peuples, Mohamed invente la généalogie de Myriam sa fille adoptée- tout en prenant conscience avec euphorie équivoque- qu'il porte en lui une part de chacun de ses aïeux et ses aïeules et qu'il se permet de se réclamer de tous. Par ailleurs, le fait qu'il soit l'aboutissement de pâtes si différentes l'inquiéter de manière telle qu'il se demande, si par malheur, cette pâte métisse reste reniée pour ses descendants et des générations futures.

Tadjer conduit à ses personnages sa dualité culturelle et identitaire au point d'ouvrir une brèche de méditation dans l'histoire des origines de Myriam, en laissant la porte ouverte pour la persuasion, l'endossement, ou l'acceptation ou le rejet de ses origines. Le tableau dressé par l'auteur de toute une généalogie qui porte dans sa chair un inter racial génétique et culturel, n'est pas fortuit dans la mesure où la finalité des légendes racontées par Mohamed se résume dans le rappel pour la mémoire de sa fille, de soi et des hommes de sa communauté de ses origines.

Etre métis dans le sang et dans la pensée, n'est ni consommé ni digéré tout au long des deux siècles de générations cependant, il s'apprête à s'affirmer et à se déterminer dans les actes, les valeurs de Mohamed et dans l'éducation qu'il donne à sa fille qui lui réclame un jour : " Tu m'as appris que la beauté venait de l'addition des antagonismes. Il n'y a pas plus différent que Gaston et moi. Tu devrais être content. Il ne suffit pas d'avoir des belles idées. Il faut les assumer."(Tadjer, 2010, p.31)

Adhérant à la vision de son auteur, Mohamed, tout comme le narrateur, valorise dans le récit, le mérite, le triomphe et l'aubaine de ce sang-mêlé. C'est ce qui incarne le fait d'être sommé de se déterminer et de se définir. Dans ce sens François Laplantine et Alexis Nouss confirment que :

" Le Métissage, n'est pas la fusion, la cohésion, l'osmose, mais la confrontation, le dialogue. Chaque métissage est unique, particulier et trace son propre devenir."(Laplantine et Nous, 1997, p.10)

Dans ce récit qui fusionne l'imaginaire et la réalité, nous soulignons un témoignage sur des générations déchirées entre deux races, préjugés et modernité, culte et fanatisme, Tadjer dépeint un tableau de ces générations métisses avec toutes les violences qu'elles endurent et tous les sacrifices qu'elles font pour s'affirmer et se proclamer légitimes.

L'ascendance dont traite Tadjer plaide pour une identité à conquérir, il inscrit son récit à une échelle de métissage raciale et culturelle qui bat les contraintes historiques et les frontières géographiques, il crée alors une œuvre fictionnelle qui expose en grande partie l'amertume qu'ont dû subir des générations métisses durant leur existence et l'héritage qu'elles ont dû laisser. C'est ainsi que le roman, le conte, le récit de vie et le récit autofictionnel s'enchevêtrent dans la voix de Mohamed qui s'affirme en conteur et en biographe. De par son statut de père métis d'une fille adoptée qui est coupée de ses racines, il raconte tout en imaginant l'histoire des siens.

L'exil géographique et moral marque fortement le style et les idées de Tadjer, la généalogie de Myriam telle que la conçoit

l'auteur évolue dans un cadre spatio-temporel ouvert à l'histoire et à la dualité identitaire. Les personnages errent dans un univers interracial et interculturel qui échappe à toute sorte d'enfermement d'ordre ratio-culturel et cela en dépit de toutes les proscriptions exercées.

Le brassage est également présent dans les genres qu'il pratique et amalgame, la transgression générique se trouve donc confirmée par la combinaison des mémoires, de récit de vie, des contes et légendes et du roman dans une seule et même œuvre. Tadjer s'engage à penser l'altérité dans une posture de métissage et d'interculturel. En profitant de son statut de métis, il puise dans la mémoire des siens avec une instance narrative et une manœuvre fictionnelle pour élaborer son œuvre pour des fins progressistes et modernistes. Son mode d'écriture percé par le métissage racial, l'éclatement générique et l'interculturalité décèle une quête de l'identité à l'ère de l'universalité.

L'interculturalité suppose un point de rencontre, un entrecroisement et une confluence dans la ressemblance et la différence qui s'introduisent sur l'hybridité et le métissage, elle émerge des principes de l'échange, du dialogue, de communion et de l'interaction. L'enracinement ethnique se conjugue à l'appartenance linguistique et culturelle, c'est justement cette reconnaissance de différences et de divergences dynamiques dans un contexte d'hybridité qui écarte toute identité close et cloisonnée, et qui contribue à promouvoir la diversité culturelle et l'interculturalité.

Les personnages de Tadjer entre en résonnance, forme une descendance, une continuité et aboutissent à une forme qui construit tout le récit, ce qui dévoile la singularité, le Moi de l'auteur. C'est la fiction qui participe à l'élaboration de son moi interculturel, un moi plus épanoui et issu d'une autre aire culturelle. Pour ce rejoindre à cette pléiade des :"romanciers qui ont appris à composer avec toutes ces voix de l'intérieur, discordantes, foisonnantes, paralysantes, entrainantes, qui se moquent des langues et des frontières, [et qui] ont évidemment leur mot-poétique à dire " (Le Bris et Rouaud, 2010, p.9)

On assiste tout au long du roman à une consommation progressive de l'altérité, l'on souligne que le roman pose la question identitaire qui s'accompagne par un métissage ethnique fondé sur un dilemme, l'écriture devient pour Tadjer une nécessité, un besoin et une stratégie pour sortir du silence, du conflit, pour s'affirmer et exhiber cet attachement aux origines et cette dévotion, cette fidélité à la culture d'accueil et de formation. Il a tenu, avec ingéniosité, à faire vivre fermement son identité multicolore.

L'écriture chez Tadjer devient alors, une jonction d'échanges, de connaissances et surtout de reconnaissance. C'est un cheminement pénible donnant accès au partage, à la compréhension, avec une diversité culturelle qui se conte et se chante et qui traverse la méditerranée pour un même lieu de rencontre qui est l'interculturalité.

3. la reconnaissance de l'histoire et sa portée sur l'interculturel :

Le récit de TADJER aborde la thématique du métissage des français, des turcs, des berbères et des arabes et qui s'étale sur des générations : tous les ascendants de Myriam sont des métis, fruit d'une union interdite et illégale ; l'auteur laisse parler une hybridité et un brassage proscrits par l'idéologie et les coutumes, mais ils ont été transmis, et endurés à travers sept générations et quasiment deux siècles. Tout en valorisant le brassage des races, le narrateur essaie de faire assoir sur le même pied d'égalité les races françaises, turques, arabes, berbères afin de bannir l'idée de la race de souche. L'auteur développe une imagination voire une réflexion historique et ethnique différente qui tient compte de la diversité et du métissage. Il expose la théorie de la coexistence, de l'hybridité des cultures et des ethnies, somme toute de l'impossibilité d'une race de souche. Dans cette optique Michel Le Bris et Jean Rouaud estiment que :

"Chaque être est un composé de vies et de rencontres multiples, un fourmillement avec ses tensions, ses aspirations contraires, une mémoire mouvante et sélective, un shaker ambulant qui tente d'amalgamer toutes ces influences pour en tirer les saveurs propres à son existence. Chaque être est une mille-feuille, autrement dit un livre composite, qui ne peut se réduire à cette fiction identitaire nationale. « Je est un autre » lançait il y a longtemps un poète fameux. A quoi l'on pourrait ajouter « chacun est une multitude ». Et cela est encore plus vrai aujourd'hui, en une époque de fantastiques télescopages culturels, tandis que naît un monde nouveau, où chacun, au carrefour des identités multiples, se trouve mis en demeure d'inventer pour lui une " identité - monde"(Le Bris et Rouaud, 2010, pp8-9)

Dès le titre, introspection et imagination se conjuguent pour nous conter, à la manière des *mille et une nuits*, l'histoire des origines qui pourrait changer le cours de l'Histoire et la trajectoire des relations socio-politiques entre les deux rives de la méditerranée. Même si l'auteur tient à sa langue et sa culture d'accueil françaises, il fait monter, néanmoins, une sensibilité marquée à l'égard de ses origines arabo-berbères et sa terre natale et ceci est traduit par l'évocation et la transmission d'une descendance et de son itinéraire encore vif dans l'imaginaire du narrateur. Son but étant d'œuvrer et d'affiner le terrain en lui réintroduisant sa matrice natale et atavique au discours historico-idéologique.

La fusion des ethnies était, naguère, mise en suspens par les frontières géographiques et les contraintes culturelles et linguistiques, la xénophobie (cette attitude du rejet qu'on pratique à l'égard du métis) persiste, aujourd'hui plus qu'hier, devant tous les efforts consentis, au niveau politique, artistique et culturel, pour promouvoir le métissage raciale et la diversité culturelle.

Le retour à la terre natale est mis en valeur tout au long des légendes racontées par Mohamed et qui se déroule en grande partie dans les entrailles de l'Algérie colonisée. On peut lire à travers l'intrigue que l'égalité et la fraternité ne peuvent se concevoir qu'à travers la compromise de la diversité culturelle et la reconnaissance du brassage et du métissage raciales, "car on ne peut à la fois, se fondre dans la jouissance de l'autre, s'identifier à lui, et se maintenir différent" pour reprendre Claude Lévis Strauss. (Lévis Strauss, 1971)

Le récit assume pleinement l'adoption, le rapprochement et la reconnaissance d'un brassage et d'une communauté qui se proclame franco-algérienne et qui s'identifie à ses ascendants algériens au même temps qu'elle s'affirme française de naissance, d'éducation et de formation. Et c'est justement le lieu de prédilection de l'interculturel qui reflète cet état des choses d'établir un lien solide entre les écarts et les différences devant la persistance de différant, de discordes, et de divergences.

Tadjer pose et expose une condition humaine qui pourrait être le fragment biographique de quiconque, il a l'intention de malmener le lecteur pour que l'univers romanesque s'éveille en la personne du lecteur, il transcende les conditions historiques, ethniques et sociales du métissage qui a marqué deux peuples de la rive méditerranéenne réunis par deux siècles de l'histoire commune et séparés par la guerre, ses séquelles, les frontières géographiques et identitaires ; il tente par cela d'abolir les murailles de la langue, de la race et de l'idéologie.

La littérature se démarquant par l'empreinte de l'imaginaire, nous invite à une autre forme de la connaissance que celle rationnelle. En chacun de nous il y'a une dimension poétique qui fonde notre existence, nous donne sens et nous ouvre à l'Autre et à l'humanité et c'est ce cordant hibernal que Tadjer cherche à réveiller chez le lecteur car, "par le poème, la fiction, la création artistique, autrement dit par le pouvoir de l'imaginaire, qui nous permet de connaître l'Autre, non pas en « l'expliquant », ou en « l'analysant », ce qui le ferait aussitôt disparaitre, mais en

liant connaissance avec lui. "(Le Bris et Rouaud, 2010, p.17)

Dans sa narration rétrospective, il pratique un constant aller-retour entre le présent, le passé, et l'ici-maintenant afin de révéler de quoi est vraiment constitué notre présent : de discontinuités, d'inégalités, de minorités et d'identités multiples, fragmentées et hybrides, il claque à nos oreilles comme une provocation voire une menace l'identité nationale qui demeure claustrée et sourde à toute tentative d'ouverture et de dialogue , et du coup, il nous invite à une redéfinition plutôt un changement radical des formes de relations dans le monde et à éradiquer, pour toujours, cette opposition binaire entre eux (les Autres) et Nous et cela pour promouvoir l'interculturel et l'identité-monde.

L'on souligne que le concept de l'identité a été toujours construit sur celui de l'altérité, la définition de l'Autre est assujettie à celle du Même (Nous), c'est pourquoi les identités sont nécessairement hybrides donc forcément en mouvement perpétuel. Comme le confirment Michel Le Bris et Jean Rouaud :

" il faut voir le monde à travers le prisme du mouvement dans toutes ses dimensions et comprendre alors que les identités sont multiples et constamment redéfinis dans la pratique, par les individus comme par les groupes (eux-mêmes volatiles)"(Le Bris et Rouaud, 2010, p.18)

Devant la montée des différents discours nationalistes, identitaires et souvent racistes en France, la stratégie fictionnelle de l'auteur transparait à travers l'investissement dans le métissage ethnique et culturel qui a réuni les deux peuples, Le roman revisite cette Algérie coloniale et postcoloniale à travers la description de l'évolution d'une généalogie métissée et hybride qui n'est reconnue ni dans l'une ni dans l'autre des sociétés, et cela émane de l'hétérogénéité qui fonde à la fois la société française qu'algérienne.

Le parcours de Mohamed dans le roman dépeint la quête démesurée d'un passé commun entre les deux pays, un désir invincible d'exposer l'interculturel comme un impératif et un déterminisme des jeunes générations d'où la ranimation du passé chez l'auteur. Cette suscitation de l'historique du métissage n'est qu'un alibi pour en reconnaître et se défaire de ses fardeaux et ses séquelles. Le métissage ethnoculturel à travers *Il était une fois peut être pas* est perçu comme une plateforme qui ouvre la réflexion sur l'identité : objet d'une quête prodigieuse et fabuleuse des origines lointaines.

Pour faire face à ces "identités meurtrières" pour reprendre Amin Maalouf, Tadjer alimente sa narration et tisse son intrigue dans le récit des légendes qui véhiculent des aventures d'amour proscrites et prohibées à l'image de ce mythe religieux vivifié dans les personnages de Simon et Adam, mythe qui est à l'origine du premier homicide entre les deux fils d'Adam et Eve ; Tadjer ranime cet amour proscrit et ce premier homicide de l'humanité par son intégration dans le conte de Simon et Adam

Tadjer tient, dans son récit, à mettre en évidence cet orchestre et cette concordance qui ont régné, jadis, dans l'Algérie plurielle, Marion petite fille d'Hussein Dey et de Awa et amante d'Aziz a assisté à cette diversité culturelle et religieuse qui a marqué l'Algérie à une époque de son histoire :

" Durant le voyage Aziz prit le soin de lui vanter le charme austère de Constantine […] elle se fichait de savoir que Constantine se modernisait à la vitesse d'un cheval au triple galop depuis que les Roumis nidifiaient par familles entières. Elle se fichait de savoir qu'à Constantine juifs, arabes et autres basanés de races indéterminées vivaient dans une splendide harmonie. Elle se fichait de tout ça, Marion. Elle était avec l'homme qui avait fait chavirer son cœur et c'est tout ce qui lui importait". (Tadjer, 2010, p.93)

L'exploitation des faits historiques dans la diégèse pour les besoins de la fiction saute aux jeux : l'affaire de l'éventail entre le Dey Hussein et le consul de France est mise en

fiction par l'image d'Awa la frivole et l'amante du Dey qui est faiseuse d'éventail :

"S'indigna Hussein Dey. Awa essaya de tempérer sa colère. En vain. C'est à ce moment précis que la grande histoire et la petite histoire se sont télescopées. Hussein Dey bondit de son divan, prit des mains d'Awa son éventail et soufflera trois fois le consul. Cet affront fut rapporté en France et Charles X rappelle son consul."(Akli Tdjer, 2010, p.34)

Le métier d'Awa était la cause de son aventure avec le Dey et c'est Bakri le monopoliste du blé qui était l'intermédiaire entre le Dey et son amante "c'était Bakri le plus grand négociant en blé en Algérie"(Tadjer, 2010, p.26)

Ainsi que la mise en fiction de l'affaire de dette du blé que l'Algérie devait à la France :

" il pressait le Dey son ami dans l'affaire de la dette (une somme colossale) car c'était son blé que l'on avait vendu aux Français."(Tadjer, 2010, p.33)

L'on ajoute également que l'auteur investit dans l'historique du racisme entre musulmans et juifs en Algérie en rapportant des évènements authentiques :

" Ce sont les Roumis qui font la loi ici, désormais. Ce sont eux qui ont décrété qui méritaient d'être Français ou de ne pas l'être. Ils n'ont pas considéré que les Musulmans soient dignes d'être les leurs."(Tadjer, 2010, p.88)

Ou encore dans ce passage :

"Et voilà qu'un jour de la fin de cette anné1870…un décret du ministre de la justice Isaac Adolphe Crémieux proclamait qu'on attribuait la nationalité française aux citoyens du pays. […] Quelles ne furent pas la surprise et l'humiliation de Adam lorsqu'il se fit rembarrer au motif que ce droit n'était réservé qu'aux populations juives. Allez oust ! Du balai les bougnoules ! Regardez vos gourbis ! Depuis ce jour, ce fut le début d'une fracture irréductible entre les deux communautés. Les juifs arboraient fièrement leurs nationalités bleues, blanc, rouge et snobaient leurs ex-frères musulmans ravalés au statut d'indigène. Des échauffourées éclatèrent dans les souks, les bars et le hammam d'El Kseur."(Tadjer, 2010, p.73)

Ou dans ce passage ou on parle de " cet apartheid à la française "(Tadjer, 2010, p.74)

La relation entre les juifs et les musulmans, jadis, dans l'Algérie coloniale trouve une place de choix dans l'épisode qui raconte cette amitié et fraternité qui a lié Simon le jeune juif à Adam le jeune musulman :

"Ce Jacob avait un fils Simon, du même âge qu'Adam. Tout réunissait les deux enfants ; ils avaient les mêmes jeux, la même couleur de peau, parlaient la même langue, partager le même amour pour l'Algérie. Le Grand Il prétend qu'ils s'étaient tailladés le poignet pour échanger leur sang. C'est dire si c'était de la franche et belle fraternité. La seule différence tenait à leur religion. L'un était juif, l'autre était musulman." (Tadjer, 2010, p.71)

4. la symbolique des noms des personnages et du patrimoine généalogique :

Tadjer s'interroge sur le métissage et l'interculturel chez un sujet métis qui est le protagoniste Mohamed et sur son degrés d'appropriation des héritages mixtes, et cela apparait dans le discours sur le croisement de l'histoire qui opère dans le roman et qui permet de démystifier les essentialistes raciaux et culturels, cette stratégie narrative et discursive ne pourrait être expliquée que par la volonté de dépasser le système d'opposition binaire qui a dépeint l'histoire commune et douloureuse qui a réuni la France et l'Algérie.

Il admet d'emblée que l'histoire étant arbitraire, injustifiée, inéquitable, tyrannique, et immorale, c'est pourquoi son discours intercède et milite pour que les tares, les travers et les stigmates soient avérés, réparés et réformés, car "le discours n'est pas seulement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais aussi ce par

quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer". (Foucault, 1971, p.12)

Il remonte dans le temps dans une fiction romanesque qui propose une réflexion sur l'histoire contemporaine de son pays d'origine et sur le devenir et l'avenir de ses descendants dans son pays de naissance, d'accueil et de formation ; Il cherche alors à interroger notre conscience individuelle et collective sur le sort qui attend les jeunes générations métisses si on continue à tourner le dos à une diversité culturelle imposée par la force de l'histoire et des choses.

Il impose des arrêts à cette course vers l'avant déployée par les idéologies les plus réductionnistes et les plus cloisonnées pour modifier les frontières du possible et du pensable, et cela par une forme d'imagination inédite qui peint sept générations qui s'étalent quasiment sur deux siècles et qui fait de son crédo la transmission du métissage raciale par droit illicite et proscrit d'héritage. Il ressent alors ce besoin d'imagination, qui devient pour lui une nécessité personnelle et un devoir communautaire et pour son protagoniste une thérapie parce qu'il éprouve un désir de faire connaitre l'hybridité raciale, l'altérité et la diversité culturelle qui animent les deux rives de la méditerranée. Dans ce contexte nous confirmons l'idée qui voit que :

" Loin qu'il faille se demander si la culture est ou non fonction de la race, nous découvrons que la race- ou ce que l'on entend généralement par ce terme –est une fonction parmi d'autre de la culture." (Le Bris et Rouaud, 2010, p.18)

Et comme la race est un fondement parmi tant d'autres de la culture, la littérature et ses formes représentent, à leur tour, un pilier constitutif de la culture, son aspect imaginaire conceptualise une certaine vision du monde et tisse des liens avec les humains quel que soit leur degré de discorde et d'adversité. Comme le confirme Azar Falisi :

"Les histoires ne sont que des fuites dans le rêve ou instruments de pouvoir et contrôle politique. Elles nous relient à notre passé, elles nous fournissent une vision critique du présent et nous permettent de ne peut concevoir nos vies uniquement comme elles sont, mais comme elles devraient être ou pourrait devenir. La connaissance imaginaire n'est pas une chose que l'on possède un jour pour la rejeter le lendemain. Elle est une façon de percevoir le monde et de s'y relier."(Falisi ,2016,p.19)

Que l'écriture de Tadjer exhume les origines ethnoculturelles des jeunes français d'origine algériennes, est une preuve de la souscription de l'auteur en faveur de la cause interculturelle même s'il a prévalu à la fin de l'histoire le retour à la terre natale, la terre des origines sans toutefois renoncer à ses acquis culturels et ses obtentions du pays d'accueil. Le métissage et l'interculturel représentent le panorama qui cultive la synopsis de la fiction.

C'est ainsi que l'auteur a opté pour l'exhumation du passé et des origines des ancêtres pour nous dresser l'identité dans le cercle de l'interculturel et du métissage. Sa stratégie discursive qui alimente le scénario du roman n'est qu'une astuce qui déjoue et inhibe le discours réductionniste qui cloisonne l'identité dans une perspective unique et unilatéral. Dans ce sens François Laplantine voit que l'identité " réactualise toujours, en le ritualisant, un fondement incontestable. Elle est un processus de réactivation des origines."(Laplantine, 1999, p.41)

A travers les contes et les légendes de Mohamed et la fictionnalisation d'une histoire commune, Tadjer construit son récit sur un métissage ethnique qui a marqué une généalogie de sept générations, cela situe son écriture au carrefour des cultures et au confluent des races et des cultures, elle est un argument en faveur de la nécessité de comprendre le passé et les origines si l'on veut être à jour avec le temps émouvant et l'on s'accroche au train de la modernité.

Le dialogue interculturel doit passer par la notion de l'altérité, du partage, de tolérance, d'échange et d'ouverture des cultures, et c'est

pourquoi le lieu dans lequel l'histoire légendaire se décrypte en grande partie de l'Algérie natale de Tadjer qui remonte au personnage historique Dey Hussein jusqu'au personnage Mohamed aux années 2000. La diégèse du roman se déploie dans un espace fabuleux qui raconte l'enracinement de Mohamed et de son auteur dans la terre et dans les origines hybrides.

L'écriture se situe entre deux races voire deux cultures, les mésaventures, les tribulations et les itinéraires de tous les personnages métis (adultérins), génération par génération, et du coup, la question de l'identité pure, stable, univoque et immobile se voit pensée à la croisée du Même et de l'Autre, du colonisateur et du colonisé, du Nord et du Sud. L'identité dans l'espace franco-algérien s'expose dans un rapport de télescopage entre le Même et l'Autre. Il s'agit d'un brassage, d'un cocktail, d'une hétérogénéité qui labourent pour arracher une reconnaissance, une légitimation et pourquoi pas une bénédiction.

Du moment que Tadjer inscrit son roman dans un métissage héréditaire, il expose ainsi le discours interculturel et métis qui doit régner sur les deux sols aussi bien français qu'algérien. A l'instar de ses concitoyens métis, il vise à nouer des liens entre le passé, le présent et l'avenir, et ce par une manœuvre interculturelle qui atteste les convergences et légitime et concède les discordances et les dispersions.

L'arbre généalogique instauré par le biais de la narration et qui justifie la chaine familiale de Myriam, l'intrigue dans les contes et légendes raconté par Mohamed fait que l'itinéraire de chaque personnage dépend de son ascendant et influe sur celui de son descendant,et c'est pour cette raison que la connaissance du patrimoine génétique participe en grande partie dans l'élaboration de l'identité personnelle de l'être.

Les contes et légendes racontés par Mohamed est le lieu par excellence d'une rencontre avec l'Autre différent avec toutes ses formes : raciales, confessionnelles, linguistiques, sociales, et historique. Tadjer exploite une texture colorée et teintée de personnages en termes d'origine, de race, de langue, de statut social et de religion. A chaque épisode de la légende généalogique racontée, se dresse un système d'opposition binaire nourri par les traditions, les coutumes et les stéréotypes, mais contrarié et trahi par la passion de l'amour qui ne connait pas de bornes.

L'auteur, produit d'une culture métisse, transmet sa double appartenance à son protagoniste Mohamed, l'un met à l'épreuve des fragments de sa vie, l'autre met en exergue l'arbre généalogique de sa fille adoptée, et de cette manière qu'il remonte aux sources du déséquilibre sociale enregistré en France et qui revient, selon la vision de Tadjer, à un fond familial qui s'étend à l'histoire et à la terre algérienne.

La possibilité de cohabitation et d'entente entre les personnes appartenant à des communautés et des cultures différentes dans des relations d'amitié, de fraternité et de mariage. Entre le fictif et le factuel intervient le génie de l'auteur qui expose sa philosophe de la transculturalité et cela par l'intégration des analepses explorées dans les contes et légendes transmis par Mohamed à sa fille et à ses jouets.

Il était une fois peut être pas est un chant sur l'amour de la patrie, au-delà de cette biographie de n'importe quel Mohamed français musulman vivant une crise d'intégration et de transmission des valeurs à sa progéniture. La stratégie narrative déployée par Tadjer décèle un récit oral contenu dans un autre récit cadre du roman.

La légende de la généalogie de Myriam met au service du lecteur une réflexion interculturelle comme une résolution à la crise identitaire dont souffre des générations métisses et qui ont du mal à décrocher une reconnaissance et une acceptation dans l'une comme dans l'autre des rives. Ce n'est qu'à

travers le puisement dans l'histoire des origines que Mohamed le protagoniste acquière cet apaisement et cet équilibre voire cette réconciliation avec sa fille Myriam, le gus Gaston comme avec son pays d'origine. La mémoire collective est, donc une partie prenante dans la construction et la reconnaissance de l'identité multiple et de la transculturalité.

Si on se réfère à l'onomastique, on constate que le choix des prénoms dans le roman n'est pas fortuit (Awa, Hussein, Claudine, Jean, Adam, Madeleine, Marion, Aziz, Simon, Jacob, Kamel, Louise, Barbara, Chems, Charles, Djamila, Shéhérazade, Gaston, Malik, Mohamed, Myriam…) entre prénoms arabes, français, juifs, musulmans, chrétiens, persans, nous retenons à titre d'exemple le prénom de Mohamed, le prénom le plus repandu dans le monde, nom du prophète de l'islam et du messager de Dieu, figure historique qui incarne la bienséance et la tolérance, ce nom donné au protagoniste Mohamed qui s'oppose à l'idée que sa fille ait une relation avec Gaston Leroux, le français de souche dans un premier temps et dans un deuxième lieu avec Malik l'apprenti imam. Néanmoins, il n'hésite pas à se lancer dans une aventure avec la psychiatre Rachel, la juive parisienne.

L'on ajoute le prénom de Myriam, appellation arabe de la mère de Jésus, prophète des chrétiens (Marie dans la culture occidentale), c'est le nom donné pour la fille adoptive de Mohamed le protagoniste, et qui est tenté par cet apprenti iman Malik, figure d'un islam intégriste, elle a voulu" aller au Pakistan voir les exégètes de l'islam." (Tadjer, 2010, p.221) au lieu de se résigner à un islam modéré expliqué par son père qui ne lui a appris que le basique religieux :

"Myriam avec un imam à me paraissait incongru, presque une mauvaise farce parce que je ne l'avais pas élevée dans le culte du Bon Dieu. Je l'avais instruite du SMIC religieux, pas plus : ne pas voler, ne pas tuer, ne pas mentir, pas trahir, respecter son prochain. Du commun boniment, quoi."(Tadjer, 2010, p.66)

Myriam à la fin de l'histoire finit par accepter d'aller à Bejaïa accompagnée de son père et de son ami Gaston qui souffre depuis peu d'une cécité suite à un accident causé par les jeux d'artifices avec son père, l'aveuglement de Gaston peut être expliqué par le racisme français qui rejette la culture de l'Algérie. Mohamed symbole d'un islam modéré réussit à se réconcilier avec sa terre natale de plus qu'il réussit à ramener sa fille et son petit ami , dans une image qui nous transcrit le triomphe du dialogue, de l'échange, de l'acceptation de l'Autre bref de l'interculturel.

5. Conclusion :

Le retour de Myriam à la terre de ces aïeux et ses aïeules reproduit cet islam modéré béni par la France et son père Mohamed, elle est à la fois cette française et musulmane de naissance. Si le nom de Mohamed dans la tradition musulmane revêtit l'ouverture de l'esprit, Myriam, quant à elle symbolise la pudeur dans toutes les confessions, son nom est toujours associé à la vertu de vierge et le Coran lui a consacré toute une sourate à ce nom pour bénir, célébrer, idéaliser son parcours. Le mieux serait que cette Myriam de France se contente d'un islam modéré loin de tout intégrisme, en reconnaissant ses origines et en se réconciliant avec la terre de ses ancêtres, tout en exhibant à cette politique aveugle de la France personnifié par la cécité de Gaston, ce qu'il y a de beau et de pittoresque en Algérie, et la pudeur de cette Myriam se chargera d'effacer les bavures du passé et de l'histoire et de légitimer ce qui a été prohibé depuis toujours : un amour enchanteur et pictural qui banni l'adversité et préserve et abrite la diversité qui mène vers cette interculturalité à l'ère de la modernité.

Tadjer confirme qu'il n'y a pas de raison pour que les hommes se cloisonnent et s'obstinent dans le racisme et le rejet de l'Autre car la naissance, la couleur de la peau,

la langue, la confession, le statut social, et l'ethnie ne sont que les produits du hasard, et que l'homme doté de la raison doit impérativement jouir, se servir et s'enrichir de cette diversité et cette variété, sinon il risque de sombrer - comme les siens et toute l'humanité- dans des conflits et des adversités dont il n'a plus besoin.

6. Bibliographie:

- Akli Tadjer, *Il était une fois peut être pas*, Alger, APIC éditions, 2010.

- Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

- Azar Falisi, *La république de l'imagination*, Marie-Hélène Dumas (trad), Paris, Latès, 2016.

- François Laplantine et Alexis Nouss, *Le métissage*, Flamamarion, 1997.

- François Laplantine, *Je, nous et les autres*, Paris, Le Pompier, 1999.

- Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

- Michel Le Bris et Jean Rouaud (Sous la direct), *Je est un autre, pour une identité-monde*, Gallimard, 2010.

- Claude Lévis Strauss, le 22 Mars 1971, *Races et culture*, conférence prononcée à l'initiative de l'UNISCO à Paris.

La Relación entre Lengua, Cultura y Sociedad en las Ciencias Sociales

The Relationship between Language, Culture and Society in Social Sciences

BENRABRA Loubna*

Date de soumission : 16/ 04/ 2021/date d'acceptation : 26/ 04/ 2021

Resumen: Todos los pueblos crean una sociedad. Serán sociedades con diferencias marcadas. En Antropología, las lenguas son como constructos humanos: son parte de las vidas de los pueblos, e instrumentos de comunicación y de representación del mundo. La lengua viene a ser condición previa para la cultura. Por tanto, donde quiera que encontremos obras culturales encontraremos como condición previa la lengua.

Entender la relación entre lengua, cultura y sociedad nos permite entender el comportamiento de las sociedades humanas y las relaciones entre ellas. Esto es el objeto de estudio de muchas ciencias y disciplinas del siglo XX entre estas la Antropología lingüística.

Palabras clave: Lengua; Cultura; Sociedad; Antropología lingüística; Hispanismo.

Abstract: All peoples create a society with marked differences. In Anthropology, languages are like human constructs: they are part of the lives of peoples, and instruments of communication and representation of the world. Language becomes a precondition for culture. Therefore, wherever we find cultural works, we will find language as a precondition.

Understanding the relationship between language, culture and society allows us to understand the behavior of human societies and the relationships between them. This is the object of study of many sciences and disciplines of the twentieth century, including linguistic anthropology.

Key words: Language; Culture; Society; Linguistic Anthropology; Hispanicism.

Introducción

La herencia biológica del ser humano no es la que lo diferencia de los demás seres vivos sino es su forma de pensar y actuar compartiendo historia y devenir con los demás grupos sociales. Por lo tanto, las características lingüísticas y las prácticas culturales de una sociedad contribuyen a un mejor entendimiento y conocimiento científico de una sociedad.

Curso de lingüística general de Ferdinand de Saussure, marcó una etapa preponderante proponiendo soluciones a los problemas lingüísticos-teóricos de la sociedad humana. A partir de esto, la lengua se consideró como

* **Universidad de Orán 2 Mohamed ben Ahmed, Argelia, benrabra.loubna@univ-oran2.dz (correspondant autor)**

un elemento componente del contexto social y cultural que permite concebir las normas del comportamiento y de los valores de una sociedad determinada.

Así que, la relación entre lengua, cultura y sociedad ha sido objeto de estudio de varias ciencias y disciplinas a citar: la antropología lingüística, la sociolingüística, la etnografía de la comunicación y otras. Lo que tienen en común, estas ramas, es el carácter interdisciplinario que da primacía al lenguaje como molde y faceta exterior del pensamiento, que sin éste, no sería posible pensar en la constitución de sociedades humanas.

El objetivo principal de este artículo es aclarar el concepto de cultura y su conexión con la lengua para entender la evolución sociocultural, histórica y lingüística de los pueblos. También, pretendemos explorar las disciplinas y los métodos de investigación acerca de la práctica lingüístico-cultural para llegar a entender esta relación existente entre lengua, cultura y sociedad. Esto nos lleva a preguntarse:

¿Cuáles han sido las aportaciones más interesantes para el estudio de las relaciones entre lengua y cultura? ¿Cómo relacionamos las teorías con la realidad en que vivimos?

¿Cuáles son las disciplinas que conectan lengua, cultura y sociedad? ¿Cuáles son los estudios lingüísticos y culturales del hispanismo que se han hecho en Argelia?

Definiciones básicas

Lengua

Muchos confunden comunicación y lengua "*por lo que el primer aspecto a tener en cuenta es que sólo hay comunicación cuando aquello que se comunica tiene un significado para los dos elementos que intervienen en la interacción derivada del acto comunicativo*" (Berjano Peirats, E., & Pinazo Hernandis, S., 2001, p.18).

La noción de comunicación abarca una multitud de sentidos. Consiste en un acto mediante el cual un individuo establece con otros un contacto que le permite transmitir una determinada información por medio de un código lingüístico, son necesarios, también los elementos extralingüísticos que a su vez están determinados por pautas del comportamiento cultural.

El objetivo de la comunicación es alcanzar la comprensión entre los comunicantes, porque sin la comunicación, ningún grupo podría permanecer. Así que la lengua, como sistema de signos regido por leyes y normas "*es un instrumento de comunicación, de carácter vocal, doblemente articulado, según el cual la experiencia humana se analiza de manera diferente en cada comunidad*" (Bigot, 2010, p. 12).

La lengua de una sociedad conforma todo lo que uno tiene que conocer para comunicase (es su función esencial). Es un aspecto de la cultura de esta sociedad. Y el lenguaje es un producto del trabajo en colectividad. Una de sus muchas funciones es su capacidad para reflejar el mundo. Es un espejo de la mente.

Cultura

Puede definirse la cultura como "*la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individuamente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos*" (Boas, 1990, p. 159).

Edward Burnett Tylor, fundador de la antropología académica y autor del primer libro de texto de antropología general define el concepto de cultura de dos modos: la cultura humana y de la cultura en sentido etnográfico. La primera sería "*el conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos*

adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad" (Tylor, (1871) 1977, p. 19).

Y la segunda sería la cultura como civilización, "*ese todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en tanto que miembro de la sociedad. La condición de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida en que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanos*" (Tylor, (1871) 1977, p. 1).

En el mismo contexto de definición, para Kottak (2011, p. 5) las culturas son "*tradiciones y costumbres, transmitidas mediante el aprendizaje, que rigen las creencias y el comportamiento de las personas expuestas a ellas. Los niños aprenden estas tradiciones creciendo dentro de una sociedad particular a través de un proceso denominado enculturación*".

Muchos son los investigadores, científicos que a la hora de describir la palabra cultura, no incluyen el lenguaje, sino que prestan definiciones superficiales de cultura material (alimentos, vivienda y vestido) que contiene relaciones sociales, arte y religión (Véase: Boas, 1990). Esta visión de las culturas permite a la antropología y más concretamente a la antropología sociocultural hacer esta conexión lengua-cultura.

¿Folklore o Cultura?

El folklore es el estudio sistemático de las prácticas, costumbres y vida común de un pueblo. Incluye cuentos, mitos, costumbres, historias orales, proverbios, bailes, música, supersticiones, etc. de diversas culturas y de varios grupos sociales.

Desde el punto de vista de la cultura, la lengua y el folklore son aspectos de ésta, cada uno es parte independiente pero cada uno también es un factor en la vida de una comunidad y son los que hacen que un estudio sea inevitable. Para Hymes (1989), Folklore, comprende el uso normal de la lengua como dibujo en clases de conocimiento y organización que son partes de la "competencia" más allá de lo puramente gramatical.

Sociedad

Sociedad es un nombre complejo que refiere a realidades distintas de cierto número de individuos, "*describe a un grupo de individuos marcados por una cultura en común, un cierto folclore y criterios compartidos que condicionan sus costumbres y estilo de vida y que se relacionan entre sí en el marco de una comunidad"* (Pérez Porto, J., 2012; Merino, M., 2012).

Para Sapir, E. (1954; 1991), el pensamiento refleja la realidad objetiva que la estructura de la lengua condiciona tanto esa realidad como la conducta de los hablantes mediante sus actividades sociales y cognitivas. Esta idea fue reforzada posteriormente por su discípulo Benjamín Lee Whorf, quien tomaría las teorías de su maestro para desarrollarlas a lo largo de la década de 1940.

Sapir también distinguía entre el proceso de adquisición del habla biológica, el habla y el lenguaje obtenido de la sociedad y de la cultura.

La historia profunda de los conceptos sociedad y comunidad es anterior a la sociología como ciencia. No hay que utilizar estos conceptos de la misma manera ya que forman una dicotomía hace más de un siglo. "*La palabras castellanas comunidad y sociedad son traducciones de las palabras latinas communitas y societas, al igual que, en la actualidad, las palabras alemanas Gemeinschaft y Gesellschaft. En latín, por lo tanto, tenemos dos palabras, y no una*" (Mazzola, I., 2011, p. 4).

Sin embargo, la diferencia reside en el objetivo del objetivo del investigador y de su campo de estudio. "*Según la Sociología, una sociedad es el conjunto de personas que comparten propósitos, preferencias,*

preocupaciones y costumbres, y que interactúan entre sí constituyendo una comunidad, o sea, una sociedad es una comunidad interdependiente, una comunidad organizada" (Dimuro Peter, G., 2008, p. 151).

Relación entre lengua cultura y sociedad

Para Lévi-Strauss (1969) el lenguaje es susceptible de ser tratado como un producto de la cultura, o sea, una lengua, usada en una sociedad, refleja la cultura general de la población. Pero, en otro sentido, como parte de la cultura; constituye uno de sus elementos, entre otros. Y esto no es todo, se puede considerar al lenguaje como una condición de la cultura, "*y ello en un doble sentido diacrónico, puesto que el individuo adquiere la cultura de su grupo principalmente por medio del lenguaje; se instruye y educa al niño mediante el habla, se lo reprende y se lo halaga con palabras*" (Lévi-Strauss, 1969, p. 134).

Por otra parte, la lengua de una sociedad conforma todo lo que uno tiene que conocer para comunicarse (es su función esencial). Es un aspecto de la cultura de esta sociedad. Y el lenguaje es un producto del trabajo en colectividad. Una de sus muchas funciones es su capacidad para reflejar el mundo. Es un espejo de la mente. De esta forma, entendemos que a medida que se desarrolla la cultura se desarrolla el lenguaje y que la lengua es el soporte idiomático de la cultura.

Disciplinas que conectan lengua cultura y sociedad

Sociolingüística

Es cierto que casi toda aproximación actual a la lingüística hace referencia, aunque mínima, a la sociolingüística y que esta última tiene como particularidad la forma y la manera de entender al lenguaje, así como la cualidad de tratar e investigar las nuevas cuestiones que se plantean.

La sociolingüística es un término reciente y común que encierra un concepto confuso difícil de delimitar de manera precisa. Dicho término designa un área de investigación que se sitúa entre la lingüística y la antropología/sociología. Se considera como una alternativa válida para el estudio del lenguaje humano en el mundo moderno y su contexto es inseparable del cambio social.

Para Hymes (1989), la Sociolingüística podría ser utilizada para referirse al uso de los datos lingüísticos y análisis en otras disciplinas, que se ocupan de la vida social, pero también para el uso de los datos sociales y el análisis de la lingüística. Para él, el término también podría referirse a las correlaciones entre las lenguas y las sociedades, y entre fenómenos lingüísticos y sociales particulares.

El enfoque de esta, tendrá que saber qué y cómo las leyes o normas sociales determinan el comportamiento lingüístico de todos los niveles de la sociedad empleando medios verbales que entran en relaciones de respeto con estas comunidades humanas para definirlas.

Sociología del lenguaje

Es el término preferido por Fishman, su fundador, al de sociolingüística. Es "*el estudio de las características de las variedades de lengua, las de sus funciones y las de sus hablantes en la medida en que estas tres se interrelacionan, cambian y modifican mutua y constantemente en y entre las comunidades lingüísticas*" (Fishman, J. A., Sarmiento, R., 1979; Abad Nebot, F., 1979, p. 39).

La sociología del lenguaje estudia la interacción del uso del lenguaje y la organización social de la conducta lingüística. Estudia todo lo que se relaciona con el lenguaje desde el punto de vista de su función social. Además, no sólo se refiere al trabajo de los lingüistas, sino que también presta atención a aquellos temas esencialmente sociales y psicológicos que, hasta ahora, han sido poco investigados.

Las distinciones entre sociolingüística y sociología del lenguaje han sido muy discutidas. En los Estados Unidos, los

lingüistas no hacen esta diferencia. Otros investigadores consideraron adecuado distinguir entre ellas, para evitar la confusión y la mezcla entre las dos disciplinas y aclarar el objeto de estudio de cada una de ellas. La diferencia entre estas dos grandes disciplinas culmina en el objeto de estudio de cada una: lengua/ sociedad.

Etnografía de la comunicación

Cuando definimos la etnografía es imprescindible explicar la raíz de la palabra que es etnia, del griego *ethnos* que significa tribu o pueblo, así que la etnografía es la descripción detallada de un pueblo: describe e interpreta las culturas existentes hoy en día. Estas recopilaciones descriptivas sirven como un punto de partida de otras disciplinas como la etnografía de la comunicación que es uno de los métodos más relevantes que se utilizan en la investigación cualitativa. Surge como una respuesta de Dell Hymes a las teorías formalistas que veían que el lenguaje era completamente ajeno a lo social, descartando su uso susceptible de ser analizado.

Este término está destinado a alentar los estudios etnográficos y comunicativos puesto que los estudios antropológicos, sociológicos y psicológicos son insuficientes, y que hay que indicar la necesidad de los análisis etnográficos de la conducta comunicativa y de los estudios comparativos.

La lingüística que puede contribuir a la etnografía de la comunicación es la sociolingüística. Sin embargo, no son idénticas. La sociolingüística contribuye al estudio general de la comunicación a través del estudio de la organización de medios verbales y manifestaciones sociales. Es cierto que la sociolingüística es parte del estudio de la comunicación. Por eso, la idea de Hymes fue crear un modelo descriptivo de la sociolingüística con la intención de hacer explicitas una serie de nociones o componentes.

En suma, la etnografía de la comunicación es una forma de conocer aspectos culturales y sociales del uso de la lengua y de su estructura.

Antropología y Antropología lingüística

Durante el último cuarto del siglo XIX surgió una nueva ciencia que se ocupa del surgimiento y desarrollo del ser humano y su especie: Antropología. Es la ciencia que estudia el ser humano. El objetivo de la antropología es estudiar la humanidad en toda su totalidad de forma holística, con carácter global y comparativo: valora el conocimiento local y la diversidad de visiones del mundo, ha desarrollado cierta destreza en estudiar lo no documentado, lo implícito, lo no formalizado.

Malinowski (1981, p. 10) la define como ciencia del hombre y como la más comprensiva disciplina del humanismo. *"Ella debió limitar sus alcances y su campo, su contenido y su método lo mejor que pudo […] y aun tuvo que usurpar antiguos materiales que otras ciencias conservaban. La constituyen ahora disciplinas tales como la prehistoria, el folklore, la antropología física y cultural"*.

La Antropología está relacionada con muchos campos de estudio, incluidas las ciencias (como la Biología) y las Humanidades (como la Sociología). Por lo tanto, los principales campos de la Antropología se centran en distintos aspectos de la experiencia humana: Antropología social y cultural; Arqueología; Antropología biológica o física y Antropología lingüística.

Como es sabido, las relaciones entre lingüística y antropología han existido siempre desde el momento en que estos dos ámbitos del saber se han constituido como disciplinas académicas. Y uno de los grandes campos que reúnen estás ciencias es la Antropología lingüística. Este campo interdisciplinario va más allá del estudio de los fenómenos del lenguaje y se enfoca en el problema de la diversidad de lenguas

habladas por las sociedades humanas y como se relacionan el léxico y los usos lingüísticos con las características culturales básicas de dichas sociedades: comunicación y cognición. A la antropología lingüística se le asocia la vinculación de la razón con la cultura, la lengua, las leyes naturales: la vida de los signos en el seno de la vida social.

Valdés Bernal, S. (2000, p. 9), define los estudios en Antropología lingüística como "*estudios cuyo interés principal no se centra únicamente en el análisis interno de una o de varias lenguas, sino en la relación del lenguaje con la sociedad, con la cultura, con el pensamiento y con el proceso evolutivo del ser humano como ente social hablante"*.

Según Ymeri (1968, p. 8), "*es la ciencia que estudia el origen, la evolución durante largos siglos y la construcción o arquitectura de las lenguas por medio de palabras o sonidos articulados convencionales*". Y según Duranti (2000, p. 21), la antropología lingüística es el "*estudio del lenguaje como un recurso de la cultura, y del habla como una práctica cultural*".

Como el objetivo de la antropología lingüística es el estudio de las formas lingüísticas en la vida sociocultural para comprender la realidad a través la lengua, los antropólogos lingüistas han de trabajar sobre el conjunto de técnicas que nos brinda la etnografía para conseguir la producción de relatos de las estructuras lingüísticas tal como aparecen en el seno de grupos humanos en un tiempo y espacio determinados.

Los antropólogos lingüistas también tienen que participar en la comunidad, compleja, caracterizada por sus creencias y valores morales, para saber analizar considerando a los miembros de esta comunidad como hablantes y como actores sociales. Esto es lo que les diferencia de otros investigadores ya que su interés no reside sólo en el uso del lenguaje, sino el enfoque simbólico y ritual de éste, y la representación del mundo de cada individuo, es decir, el modo en el que se relacionan el lenguaje y la cultura.

Por otra parte, "*sus instrumentos de descripción y de análisis proporcionan una visión de detalle que permite observar el funcionamiento de las lenguas en la construcción de las identidades individuales y colectivas*" (Duranti, 2000, p. 8).

Estudios lingüísticos y culturales del hispanismo en Argelia

Argelia constituye un campo interesante para el estudio de la diversidad lingüística y sociocultural debido a su larga historia llena de civilizaciones. Este contacto inevitable de las culturas favoreció la situación lingüística compleja que hoy existe aunque tenga al árabe como lengua oficial a partir de la independencia del país de Francia.

"El hispanismo argelino se arraiga directamente en la historia moderna de Argelia, cuando las relaciones hispanoargelinas conocieron grandes dificultades con los afrentamientos de los respectivos poderes durante casi tres siglos. Los diferentes ataques y bombardeos de Argel, la presencia española en el Oranesado y los continuos intercambios comerciales, sociales y diplomáticos hicieron profundos, complejos y muy interesantes los vínculos que nos relacionan hasta hoy en día" (Abi Ayad, A., p. 37).

Hay que mencionar también que había una estrecha colaboración de intercambios entre Argelia y la España musulmana en la época medieval que se rompió después de la caída de Granada en 1492, y entrar luego conflictos políticos que persisten hasta la liberación de Orán en 1792 y la retirada definitiva de los españoles del territorio.

Esto privilegió la enseñanza del español en Argelia actual y para saber más a propósito del tema, hay que referirse a los artículos publicados por profesor Ounane Ahmed: *"El español en los países árabes"* y *"Situación del español en Argelia"*. También, por la profesora Benhamamouche, F. *"Primera colaboración en el Máster Lengua, cultura y comunicación entre la Universidad de Orán*

(Argelia) y la Universidad Internacional de Andalucía (España)". Por Belkharroubi, F. *"La enseñanza del español en Argelia (concretamente en Orán)"*. Por Nadir, R. "*La adaptación de los aspectos culturales en los manuales de e/le para la enseñanza del español en Argelia"*, y por otros.

En lo que concierne los estudios culturales, la mayoría de los trabajos que se han hecho en Argelia se insertan en el campo de la historiografía y la literatura. Esto por falta de formación académica sobre la antropología y la etnografía.

Cabe señalar aquí, que son escasas las investigaciones realizadas que tratan Lengua, Cultura y sociedad en Argelia. Encontramos tesis y artículos de revistas en lo que concierne el español en África, citamos: Moussaoui Meriem, Benallou Lamine, Lipski John, Martínez Jiménez Clara, Moreno Fernández Francisco, Benyaya Zineb, Nistal Rosique Gloria y otros.

Otras investigaciones que abordan el tema del español de los refugiados saharauis, desde la perspectiva de contacto de lenguas y de enseñanza del español en los campamentos, y citamos: Molina Isabel, Romero Pilar Candela, Tarkki Pekka y Budda Abdelrahman. Además del estudio antropológico lingüístico del español de los refugiados saharauis de Benrabra Loubna.

Conclusión

Principalmente, el propósito de estudiar muchas disciplinas (la sociolingüística, la etnografía, la antropología lingüística y otras) nos ha llevado a descubrir y diferenciar tanto entre éstas como entre sus conceptos y su aplicación.

Cada sociedad se caracteriza por su cultura por eso las culturas son diferentes y consecuentemente lo son también las sociedades. El conjunto de tradiciones y estilos de vida, también modos de *pensar, sentir y actuar,* son socialmente adquiridos por los miembros de una sociedad. No obstante, sociedad y cultura forman un complejo sistema interactuando, varias de las sociedades humanas, casi todas, poseen una 'subcultura'. Así que no existen sociedades sin cultura, ni cultura sin lengua.

Desde nuestra perspectiva, pensamos que no hay que definir la cultura solamente por las semejanzas que tienen los individuos sino también por sus diferencias. La cultura se marca a partir de los detalles del idioma proporcionado en el nivel de comunicación de cada individuo en una situación social determinada. Esto nos lleva a decir que la cultura es una noción bastante compleja y un campo muy controvertido dentro de la teoría antropológica. Sin embargo, en todas las teorías de la cultura el lenguaje desempeña un papel importante.

Como en todas las sociedades, tiene más valor social cuando una persona es multilingüe, conocer varios idiomas es una capacidad. Actualmente, el uso lingüístico junto al comportamiento social y las diferentes adaptaciones culturales, van modificando progresivamente los contenidos ideológicos explícitos e implícitos de la sociedad. De esta forma, entendemos que a medida que se desarrolla la cultura se desarrolla el lenguaje y que la lengua es el soporte idiomático de la cultura.

Referencias

Berjano Peirats, E., & Pinazo Hernandis, S., 2001, *Interacción social y comunicación: Prácticas y ejercicios*, Valencia, Tirant lo Blanch.

Bigot, M., 2010, *Apuntes de lingüística antropológica*, Santa Fe, Universidad Nacional de Rosario.

Boas, F., 1990, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Barcelona, Círculo de Lectores.

Dimuro Peter, G., 2008, *Los economistas como laboratorios la búsqueda de modos de vivir para una operatividad de la sostenibilidad*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

Duranti, A., 2000, *Antropología lingüística*, Madrid, Cambridge University Press.

Fishman, J. A., Sarmiento, R., Abad Nebot, F., 1979, *Sociología del lenguaje*, Madrid, Cátedra.

Hymes, Dell, 1989, *Foundations in sociolinguistics: An ethnographic approach*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Kottak, C., P., 2011, *Antropología cultural*, México, Mc Graw-Hill.

Lévi-Strauss, 1969, "Cultura y lenguaje". En Charbonnier (ed.), *Arte, lenguaje y etnología* (130-138). México, Siglo XXI.

Malinowski, B., 1981, *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*, Barcelona, Edhasa.

Mazzola, I., 2011, "Comunidad, sociedad: reflexiones desde la historia conceptual", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 29, Universidad Complutense de Madrid.

Sapir, E., (1954), 1991, *El lenguaje: Introducción al estudio del habla* (1a, 12a reimpr. ed.). Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Tylor, E.B. (1871), 1977, *Cultura primitiva*, Madrid, Ayuso.

Valdés Bernal, S., 2000, *Antropología lingüística*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz.

Ymeri, F. S., 1968, *Antropología lingüística. El idioma castellano e hispanoamericano y su gramática* (2nda ed.), Guatemala, José de Piedra Ibarra.

Fuentes electrónicas

Abi Ayad, "El hispanismo argelino: importancia y perspectivas", *Actas XIII congreso AIH*, Extraído de https://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_4_004.pdf

Pérez Porto, J., Merino, M., 2012, Extraído el 10/04/2021 desde https://definicion.de/sociedad/

Étude de quelques mots et expressions de la langue française dans le contexte algérien

Study of some words and expressions of the French language in the Algerian context

MOUMNI Yaâkoub*

date d'acceptation : 10/05/ 2021/Date de soumission : 31/03/ 2021

Résumé : Cet article vise l'étude de quelques mots et expressions de la langue française employés dans le contexte algérien. Il comprend des calques et des emprunts à l'arabe dialectal algérien, des néologismes formés à partir des racines françaises et des noms propres ainsi que des mots français ayant subi des glissements sémantiques par rapport à ceux employés en France métropolitaine. L'objectif de cet article est double, tout à bord, il étudie les particularités lexico-sémantiques des mots français utilisés dans le contexte algérien et il contribue aussi à la construction d'un vocabulaire des mots français spécifiques à l'Algérie.

Mot clés : français en Algérie, emprunt, calque, néologisme, glissement de sens.

Abstract:

This article aims to study some words and expressions of the French language used in the Algerian context. It includes layers and borrowings from Algerian dialectal Arabic, neologisms formed from French roots and proper names as well as French words that have undergone semantic shifts compared to those used in mainland France. The objective of this article is twofold, while on board, it studies the lexical-semantic peculiarities of French words used in the Algerian context and it contributes to the construction of a vocabulary of French words specific to Algeria.

Keywords: French in Algeria, borrowing, tracing, neologism, shift in meaning

Introduction

Le français est, à la fois, la langue maternelle des Français et de nombreux locuteurs en Belgique, au Luxembourg, en Suisse, au Québec, etc. Tous les pays qui utilisent le français ne sont pas nécessairement francophones, ainsi dans plusieurs pays du Maghreb, le français jouit d'un statut social et officiel particulier et il est la langue d'enseignement privilégié en Algérie, au Maroc et en Tunisie.

Adeline Lesot (2013, p 73) souligne que la langue française partage le statut officiel avec d'autres langues comme c'est le cas du Canada, de la Belgique, de la Suisse, du Luxembourg, de l'Haïti, etc.

* **Centre Universitaire Abdelhafidh BOUSSOUF, Mila. y.moumni@centre-univ-mila.dz (auteur correspondant)**

L'utilisation du français dans plusieurs pays et régions a créé une forme de variation linguistique qui se manifeste par des usages particuliers à une région ou un pays donné. La différenciation de la langue française à travers l'espace fait qu'une même réalité peut être désignée différemment selon les différentes régions de la francophonie (le verbe « s'épivarder », par exemple, est principalement employé au Québec et désigne le fait de se disperser alors qu'en France maintenant, ce même verbe est inusité) de la même façon qu'un mot peut changer de signification d'une région à l'autre (le verbe « rester » en Belgique veut dire « habiter » alors que les Français n'utilisent pas ce verbe avec cette signification).

En Algérie, la langue française est un héritage de 132 ans de colonisation, elle demeure une langue de transmission du savoir et de communication, et occupe une place importante dans la société algérienne. Plusieurs études montrent que le français employé en Algérie est différents de celui utilisé en France. A partir de là, nous allons envisager la problématique principale suivante : existe-t-il des expressions et des mots français employés uniquement en Algérie ? Afin d'éclaircir cette problématique, nous proposons les questions secondaires suivantes :

-Existe-t-il des mots français spécifiques à l'Algérie qui ne veulent absolument rien dire en France métropolitaine ?

-Existe–t-il des mots français ayant subi des glissements de sens dans le contexte algérien ?

-Quel est l'impact de l'arabe algérien sur le français utilisé en Algérie ?

Pour répondre à cette problématique, nous avançons les hypothèses suivantes :

-Le français employé en Algérie fait souvent recours à des néologismes propres à lui.

-Plusieurs mots français ont subi des modifications sémantiques par rapport à ceux utilisés en France.

-Plusieurs mots et expressions françaises employées en Algérie sont des emprunts à l'arabe algérien.

L'objectif de cet article est double, tout d'abord, il étudie les particularités sémantico-lexicales des mots et des expressions de la langue française employés dans le contexte algérien et contribue, en même temps, à la constitution d'un vocabulaire français spécifique à l'Algérie.

Ce travail s'inscrit donc dans le cadre d'une approche lexico-sémantique du vocabulaire français employé en Algérie qui permettra de montrer que la néologie se manifeste, à la fois, à travers la production d'un nouveau signifiant et des glissements progressifs du sens qui font qu'un mot ou une expression acquiert, au fil du temps, un sens différent de celui utilisé en France.

Afin de mieux comprendre les particularités du lexique français employé en Algérie, je pense qu'il important de jeter un coup d'œil sur les variétés du lexique français utilisé hors de France.

1.Variété du lexique français hors de France

Usula Reutner (2017, p. 9) estime que le français utilisé en France et celui employé dans les autres pays francophones présente des différences dans la prononciation, la syntaxe, le vocabulaire, etc. Ainsi, plusieurs mots employés actuellement au Canada, par exemple, sont des témoins d'un état ancien du français, d'autres sont des créations néologiques originales. Françoise Gadet (2007, p. 23) considère que cette diversité constitue ce que l'on appelle les variétés diatopiques (ou régionales) du français.

1.1. Quelques mots du vocabulaire français de Belgique

Le belgicisme est une variété régionale du français employé en Belgique, le français de Belgique se distingue peu de celui de France. Il se caractérise par l'emploi de mots spécifiquement belges, par des emprunts aux

patois locaux et aux langues germaniques voisines comme le néerlandais, le flamand et l'allemand. (Georges Lebouc, 2006, pp 15-43)

Selon Michel Francard (2010, p.15-44), voici dans ce qui suit quelques mots du vocabulaire français de Belgique

-« Athénée » : lycée,« Avaloir »: égout, « Bourgmestre » : maire, « Aller à la toilette » : aller aux toilettes, « Aller à la cour » : aller aux toilettes, « Une aubette » : un abribus ou un kiosque à journaux, « Bardaf » : interjection utilisée souvent pour désigner un choc ou une collision, ce mot peut avoir comme synonyme « boum ! », « Brol » : un mot familier qui désigne le désordre, « Carabistouille » : bêtise, « Drache » : pluie battante, averse, « Ecolage » : apprentissage, « Essuie de bain » : serviette de bain, « Faire la file » : faire la queue, « Journal de classe » : calepin scolaire individuel, « Loque » : chiffon.

1.2.Quelques mots du vocabulaire français de Suisse

La Constitution fédérale suisse reconnaît quatre langues nationales : l'allemand, le français, l'italien et le romanche (langue rhéto-romane parlée par moins de 0,5 % des habitants).

Le français de Suisse parlé dans les cantons de Genève, Vaud, Neuchâtel,…est une variété du français qui a ses propres particularités aussi bien sur le plan morphologique, lexicologique, sémantique, que phonologique et syntaxique.

Voici selon Adeline Lesot (2013 p.77), quelques mots du vocabulaire français de Suisse :

-« Benzine » : l'essence, « Catelle » : Carreau de céramique, brique vernissée, utilisé comme revêtement de mur, « Ecolage » : les frais de scolarité, « Parcage » : le stationnement, « Sous-voie » : En Suisse, ce mot désigne un passage souterrain, qui sert à rejoindre l'autre côté d'une route par un tunnel, « Uni » : la fac, « Votation » : un scrutin, un vote.

1.3. Quelques mots du vocabulaire français du Québec

Le québécisme, appelé aussi français du Québec, est la variété de la langue française parlée particulièrement par les francophones du Québec. A l'écrit, le français du Québec est presque identique à celui de la France, quant à l'oral, il comporte des différences sur les plans syntaxiques, morphologiques, phonétiques, etc.

Gaston Dulong, (1989, p.59) note que le français québécois se caractérise principalement par le recours à l'emprunt à l'anglais. La forte présence de l'anglicisme dans le français québécois est due à son contact avec l'anglais depuis plusieurs siècles. C'est ainsi que les anglicismes sont présents à l'oral comme à l'écrit.

Exemples

-« C'est pas fair » : ce n'est pas juste.

-« Une joke » : une blague.

Denis Dumas (1987, p.63-93) souligne que dans les communications quotidiennes des Québécois, on a souvent recours à des mots et expressions d'usage courant aux XVIIe et XVIIIe siècles en France qui sont devenus inusités maintenant.

Exemples

-« À cause que » : parce que

-« Présentement » : en ce moment

-« Souliers » : chaussures

2.Le français en Algérie

C'est avec les invasions françaises, en 1830, qu'a commencé l'emploi du français en Algérie dont le peuple autochtone utilise souvent soit l'arabe soit le berbère. A cette époque, les mosquées et les écoles dispensaient d'un enseignement généralement religieux et totalement en langue arabe, mais par la suite, des mesures spécifiques ont été prises par l'état français afin de faire

remplacer, peu à peu, l'arabe par le français. Après plusieurs années de présence française en Algérie, le français est effectivement généralisé dans tous les domaines : administration, écoles, tribunaux,… alors que l'usage de l'arabe est devenu très limité.

Après l'indépendance de l'Algérie en 1962 et jusqu'à maintenant le français est présent dans l'enseignement supérieur notamment dans les filières scientifiques et techniques comme la médecine, la pharmacie, la physique, les mathématiques et il tient aussi une place importante dans les mass-médias : radio (la chaine 3), télévision (canal Algérie) diffusées en français ; dans la presse écrite où l'on compte de nombreux quotidiens diffusés exclusivement en français comme El Watan, le soir d'Algérie, le quotidien d'Oran, la nouvelle république, El Moudjahid, etc. (TALEB- IBRAHIMI K., 1997, p45)

Le français employé en Algérie présente des aspects différents sur les plans phonologiques, sémantiques, morphologiques, etc. par rapport à celui utilisé en France et son usage ne cesse de poser d'épineux problèmes. En effet, plusieurs chercheurs algériens et étrangers comme Yacine Derradji, Brahim Khithiri, Nadjiba Benaouzouz, Ambroise Quéffélec ont mené des travaux sur cette problématique qui tournent la plupart du temps autour des axes suivants :

-Le système vocalique et consonantique du français employé en Algérie : plusieurs chercheurs ont constaté que plusieurs phonèmes français ont subi d'importantes modifications quand ils sont actualisés par les locuteurs algériens montrant ainsi la différence qui existe entre les deux systèmes en question. (Dalila Morsly, 1983, pp 65-72)

-La question du calque et l'emprunt à l'arabe : plusieurs études ont été menées sur cette question qui soulève certaines difficultés auxquelles les chercheurs ont essayé d'y trouver explications telles que les raisons qui expliquent le recours à l'emprunt à arabe au lieu d'utiliser les mots français par les locuteurs francophones algériens ; les problèmes de l'intégration des emprunts dans la langue emprunteuse, etc. (KHETIRI, B. 2009, pp. 57-68).

-Les formes néologiques spécifiques au français employé en Algérie : ce phénomène a été l'objet d'étude de certains spécialistes qui ont montré l'importance et l'utilité du processus de la néologie ainsi que les problèmes multiples que pose ce phénomène. (DERRADJI Y, 1995, pp.111-118).

3.Recueil du corpus

Nous avons choisi de travailler dans cet article sur un corpus écrit et oral ; en ce qui concerne le corpus écrit, il est construit à partir de certaines chroniques journalistiques comme « le nez et la perte », « pousse avec eux » du quotidien le Soir d'Algérie ; l'ouvrage « Chronique des années de sang en Algérie » de Mohammed Samraoui et certaines annonces publicitaires disponibles sur le site de Oudkniss, quant au corpus oral, il est collecté à partir de séquences sonores comme le documentaire réalisé par France 5 intitulé : « Algérie 1988 - 2000 Autopsie d'une tragédie », le monologue de Fellag – « le dernier chameau », certains discours de l'ex président de l'Algérie Abdelaziz Bouteflika, l'émission de radio animée par Mehdi sur la chaine 3 et des interviews menées en face à face avec des enseignants et des étudiants dans le département de français à Mila.

4.Méthodes

Nous avons opté, dans ce travail, pour la méthode d'observation et d'analyse qui consiste, dans une première étape, à identifier et classer les mots et les expressions qui nous semble employés uniquement en Algérie, puis, dans une seconde étape, de les envoyer à trois informateurs français pour vérifier s'ils sont employés en France ou non.

5.Résultats et discussion

Après analyse des réponses fournies par les informateurs français que nous avons contactés, nous confirmons qu'il existe un

vocabulaire français spécifique à Algérie, ce vocabulaire comprend généralement des calques et des emprunts à l'arabe dialectal algérien, des néologismes dérivés à partir des mots français et des unités lexicales ayant subi des glissements de sens par rapport à ceux utilisés en France.

5.1.Calque à l'arabe dialectal algérien

Plusieurs expressions françaises employées en Algérie sont, en réalité, des traductions littérales des expressions figées de l'arabe dialectal algérien. C'est le cas, par exemple, de ce qui suit :

- « Cacher le soleil avec un tamis » : Cette expression est une traduction littérale de l'expression arabe « غطي الشمس بالغربال ». Elle est employée en Algérie et même au Maroc et signifie que personne ne peut empêcher la vérité d'être connue.

- « Cinq dans tes yeux » : Cette expression est une traduction mot à mot de l'expression arabe « خمسة في عينيك ». Elle a pour sens de faire comme si on mettait un obstacle fictif qui, selon certaines fausses croyances, entrave la jalousie et la haine des envieux de nous atteindre.

- « Etre absorbé par la terre » : Cette expression désigne se disparaitre de la vue par le fait de se cacher sous terre à cause du sentiment de pudeur et de honte qu'éprouve une personne à se montrer devant les autres.

-« Faire la chaine » : cette expression signifie « faire la queue ».

-« Pousse avec eux » : est une traduction littérale de l'expression arabe « دز معاهم », cette expression est l'intitulé de la chronique du journaliste algérien Hakim Laalam du quotidien Le Soir d'Algérie ; elle signifie le fait de lancer un défi à son destinataire.

5.2.La formation néologique des mots

Il s'agit de néologismes formés à partir de noms propres comme « Poclain », « Clark », ou des unités formées à partir de racines françaises soit par dérivation comme (rachetage, créditaire, …) soit par composition comme (première série, être baguée,….).

Exemples

- « Bleu gauloises » : « bleu foncé » par analogie avec la couleur bleue du paquet de cigarette de la firme « Gauloises ».

-« Clark » : désigne « le chariot élévateur », ce mot n'est pas utilisé en France ; il tire son origine soit de l'industriel britannique installé aux Etats Unis d'Amérique Eugène Clark qui a conçu les premiers chariots élévateurs soit de l'entreprise Clark spécialisée dans la production de ces machines.

-« Créditaire » : dans le contexte universitaire algérien, on nomme les étudiants admis avec dettes, « des créditaires ».

-« Etre baguée » : cette expression signifie « être fiancée ou mariée », elle tire son origine de la bague de fiançailles que portent certaines filles en Algérie engagée par une promesse solennelle de mariage.

-« Flexy » : L'opérateur de téléphone mobile en Algérie « Djezzy » a employé pour la première fois le mot « flexy » pour désigner un service qui permet de recharger son crédit téléphonique, sans aller acheter une carte de recharge, entre deux lignes téléphoniques d'une manière rapide et flexible d'où le mot « flexy ». Au fur et à mesure, ce mot s'est généralisé dans toute l'Algérie et il a pris le sens de recharger le compte du téléphone portable. A partir du mot flexy, on a même formé le verbe « flexer » qui veut dire la même chose.

- « Hirak » : manifestations de contestataires contre le régime algérien. Ce mot est un emprunt à l'arabe « حركة » qui veut dire « mouvement ».

-« Poclain » : est l'une des plus importantes firmes françaises de fabrication de matériel de travaux publics. En Algérie, ce mot désigne une pelle mécanique ou une

tractopelle.

- « Première série » : dans le contexte universitaire algérien, l'expression « première série » désigne la première moitié de l'année universitaire.

-« Qulong » : les professeurs de français en Algérie et surtout dans les séances de dictée, utilisent l'expression « qulong » pour distinguer la graphie « q » des autres segments consonantiques ayant la même prononciation comme : « k », « c », etc.

- « Rachetage » : dans le contexte universitaire algérien, plusieurs étudiants francophones emploient le mot « rachetage » pour désigner « le rachat des étudiants ».

-« Rouge brique » : est une couleur sombre proche de la celle des briques.

- « Vendredire » : il s'agit d'un néologisme qui a fait son apparition en 2019, il tire son origine du mot « vendredi », jour de la semaine où se déroulent depuis février 2019 d'importantes manifestations en Algérie contre son régime.

- « Vitres fumées » : « vitres teintées »

- « W (double v) » : « nouveau, neuf ».

5.3. Les modifications sémantiques

Plusieurs mots français employés dans le contexte algérien ont subi des changements de sens par rapport à ceux utilisés en France.

En voici quelques exemples :

-« Effaceur » : le mot « effaceur » signifie dans le contexte algérien « un correcteur liquide » généralement blanc et opaque qui sert à corriger les fautes qu'il y a sur un papier.

-« Naviguer » : plusieurs francophones algériens et surtout les jeunes emploient le mot « naviguer » dans le sens de « se débrouiller ».

- « Nez » : le mot nez peut désigner, dans le contexte algérien, le fait d'assumer, par fidélités ou solidarité, une obligation avec quelqu'un d'autre, il s'agit d'un calque sémantique du mot nez tel qu'il est employé l'arabe dialectal algérien.

-« Saboter » : le verbe « saboter » désigne en Algérie le fait de décourager et de démoraliser quelqu'un en le méprisant alors que ce même verbe prend des significations différentes en France.

-« Sans doute » : l'expression « sans doute » signifie « de manière probable, peut-être » alors que dans le contexte algérien signifie « certainement ».

-« Taiwan » : Le mot Taiwan peut être utilisé comme adjectif pour désigner, non plus, ce qui relève du Taiwan mais tout ce qui est médiocre, mauvais voire falsifié.

A partir des exemples que nous avons cités ci-dessus, nous confirmons que plusieurs mots et expressions sont spécifiquement employés en Algérie.

Conclusion : Pour conclure, on dit que plusieurs mots français employés dans le contexte algériens tirent leurs origines des calques ou des emprunts à l'arabe dialectal algérien comme c'est le cas de : « flexy », « hirak », « pousse avec eux », … il existe des néologismes formés par dérivation ou composition à partir des racines françaises comme « rouge brique, créditaire, être baguée, etc. » et qu'il y a aussi des unités lexicales ayant subi des changements de sens comme « effaceur », « saboter »,….

Plusieurs mots et expressions d'origine maghrébine sont utilisés actuellement en France, surtout dans un registre familier, comme « wech, bézef, bled,…. », d'autres sont entrés dans le lexique français académique comme « taxieur » qui a rejoint Le Petit Larousse illustré en 2002, « harraga » en 2013, etc.

Bibliographie

1.Derradji Y., 1995, "L'emploi de la suffixation –iser, -iste, -isation dans la procédure néologique du français en Algérie", Le français au Maghreb, actes du colloque d'Aix-en-Provence, Aix-en-Provence,

Publications de l'Université de Provence, pp.111-118.

2.Dulong Gaston., 1989, Dictionnaire des canadianismes, Québec, Septentrion.

3.Francard Michel., 2010, Dictionnaire des belgicismes, Belgique, De Boeck supérieur.

4.Gadet Françoise., 2007, La variation sociale en français, Paris, Ophrys Editions.

5.Khetiri B. 2009, "Du français en Algérie au français d'Algérie», Synergies d'Algérie, N° 4, pp. 57-68.

6.Lebouc, Georges., 2006, Dictionnaire des belgicismes, Belgique, Racine Lannoo.

7.Lesot Adeline., 2013, Le vocabulaire pour tous, Paris, Hatier.

8.Reutner Usula., 2017, Manuel des francophonies, Berlin, Boston, De Gruyter Mouton.

9.MORSLY D., 1983, "Diversité phonologique du français parlé en Algérie : réalisation de /r/ " in Langue française, n°60, Phonologie des usages du français. pp. 65-72.

10.Taleb- Ibrahimi K., 1997, Les Algériens et leurs langues, Alger, El hikma.

Asmeskel amutlay deg tantaliwin n Lezzayer tantala Tacawit, d tantala Taqbaylit d amsil.

The linguistic differences between the Algerian Amazigh dialects, the Chawi and the Kabyle dialects as a model.

GUERBAI Bochra*

BENGUESMIA Lameri**

Date de soumission : 16/04/ 2021/date d'acceptation : 26/04/ 2021

Agzul

Aruzzi-a d win i yudfen deg taɣult n tesnilest, taneggarut-a s umata d tusna yellan qnen-d ɣer-s labas n yiciḍwan, ad d-nekti seg-sen: tasentala yellan d tusna i zerwen tantaliwin n tict n tutlayt ama d Tamaziɣt ama d Taɛrabt, mani i d-tesbeggan tamgarda tamsislant, neɣ tajerrumant, tansnamkant aked tesnalɣant. Deg leqdic-nneɣ nuc-d deg-s s umata tibadutin yeqnen ɣer usentel-aya seg tutlayt, tasnilest, tasentla d usmeskel amutlay yellan nxedmit jar n sent n tantaliwin n Tmaziɣit n Lezzayer (Tacawit, Taqbaylit), mani i d-nuca imedyaten jar asent, imedyaten-aya rzan tarbaɛt n yismawen, neɣ cra n tnaktiwin n wučči deg yal tantala seg tantaliwin-aya, u mamek i sawalen i wučči seg tantala ɣer tict, daɣen nesbegn-d mani i d-yetban usmeskel deg yiswiren n tutlayt Tamaziɣt ama deg temsislit, tasnalɣa, neɣ deg umawal, seg din nɛedda nsawa-d imedyaten n usmeskel yettlin deg tict n tantala seg tantaliwin-aya deg -Tacawit d tmeslayin-nnes, neɣ deg Teqbaylit d tmeslayin-nnes.

Awalen ireẓẓamen : Asmeskel Amutlay ; Tantala Tacawit ; Tantala Taqbaylit ; Ismawen n Wučči ; Iswiren n Ttutlayt Tamaziɣt.

Abstract:

This research is in the field of linguistics, that is considered in general the science in which many branches are related, we make mention of: dialectology, which studies the characteristics of dialects in a single language, whether it is the Amazigh or the Arabic, or any other language, they appear in the phonemic, syntactic, semantic, and morphological differences. In our work that generally refers to the basic concepts of the subject from the concept of language, linguistics, dialectology, as well as the concept of linguistic differences which we

* , Université LHADJ Lakhdar Batna-1-, Algérie, bochra.guerbai@univ-batna.dz مخبر الموسوعة الجزائريّة الميسرة (auteur correspondant)

*Ecole Normale Supérieure de Bouzaréah, Algérie, imezruyen@gmail.com

highlighted between two dialects or two linguistic variants in the Amazigh language of Algeria (Chaouia, Kabylia), Where we give examples between these two variables, These examples are for such names, or food terms, in each of these dialects, And how do the speakers call these variables for each of these dishes, from one dialect to another, as we also clarified where the linguistic difference appears at one of the levels of the Amazigh language, either at the phonemic level, the morphological level or the lexical one, then we touched upon highlighting the linguistic differences that appear even in one dialect from among these dialects, whether it is the chaoui dialect and its speech, or the kabyle dialect and its speech.

Key words: Linguistic differences; Chaouia dialect; Kabylia dialect; The names of the food; Amazigh language levels.

1.Tazwert:Imaziɣen, s umata, tteddren deg Tefriqt n Ugafa mani ṭṭfen tajuma yirawen, riɛen ɣef labas n Tmura, ad ten-naf ṭṭfen-d seg Siwa deg Tmurt n Miser almi d Tigzirin Tikanariyin, d Tmura n Yilel Agrakal deg ugafa, am : (Tmurt n Lezzayer, d Lmerruk, d Tunes, d Libya) mɣir Tamurt n Nnijer d Muritanya deg unẓul, tutlayt-nsen d Tamaziɣt, yal agraw seg-sen ɣer-s tantala-nnes, seg tmental yeğin tantaliwin ad ɛerment d amḥarek n yudan itt-yetmeslayen, imi yelzem fell-asen ad ruzzin ɣef temɛict-nsen.

Tutlayt n Tmaziɣt teddes s tantaliwin d tmeslayin, seg tantaliwin n Tmaziɣt deg Tmurt n Lezzayer ad d-nekti: tantala Tacawit, Taqbaylit, Tamzabit, Tatergit..., (Chaker S., 1991:08) yenna-d: « *Tamaziɣt tetban-d s wudem n labas n tantaliwin aked tmeslayin, riɛen-t ɣef tict n tmurt yirawen (Tafriqt n Ugafa*) », « *la langue berbère se présente actuellement sous la forme d'un nombre élevé de dialecte et de parlées repartie sur un aire géographique immense, (de l'Egypte de l'atlantique de la méditerané au-dela de la fleuve Niger) et souvant separé les uns des autres par très grand distance*» (Chaker, 1991, p. 08).

Leqdic-nneɣ d win yudfen deg taɣult n tesnilest deg-s ad d-nutlay ɣef usmeskel amutlay jar sent n tantaliwin n Tmaziɣt, tantala Tacawit aked tantala Taqbaylit, s umata imedyaten i d-nuca deg usbeyyen n usmeskel-aya ayen yeɛnan učči; daɣen nuc-d imedyaten deg usmekel amutlay yettilin ula deg tict n tantala ma texs tella d Tacawit ma texs tella d taqbaylit.

Tantaliwin n Tmaziɣt bḍant d timeslayin, yezmer deg tict n tmeslayt deg tict n temnaḍt ad tili temgarda jar yimsiwal igellu-d s usmeskel jar yimdanen i tezdi tict n tantala, neɣ tict n tmeslayt, waya yezmer ad iḥuz akk yiswiren n tutlayt (tamsislit, tasnalɣa, amawal d tseddast...) d aya i yeğğin imusnilsen ad ucen azal i tumant-a wa ad tt-zerwen s wudem unsib. Yenna-d (Chaker S., 1983: 33) ɣef waya: « *tutlayt n Tmaziɣt d tin i yellan ass-a talɣa n umdan ameqqran n tmeslayin i yebḍan deg trakalt tameqqrant* », « *La langue berbère se présente de nous jour sous la formes d'un nombre très élevé de parlers répartis sur un territoire immense* » (Chaker, Un parler berbère d'Algérie (Kabyle) syntaxe, 1983, p. 33).

Bac ad d-nesegzi taluft-a, ad nuc cra n yiseqsiyen d yigjedanen i yellan yelzem ad nuɛa fell-asen ɣer taggara n uruzzi:

-Matta yella usmekel amutlay? Ma yella usmeskel amutlay jar n sent n tantaliwin-aya Tacawit aked Teqbaylit?

-Ma ad naf asmeskel amutlay deg tmeslayt n tict n tantala seg tantaliwin-aya?

-Ma yetban-d usmeskel amutlay deg yiswiren n tutlayt-aya: tamsislit, tasnalɣa, amawal?

Turdiwin:

-Yella umxalef jar n Tcawit d Teqbaylit.

-Yella usmeskel amutlay deg tcit n tantala seg tantaliwin-aya.

-Yetban-d usmeskel amutlay deg yiswiren n tutlayt-aya: tamsislit, tasnalɣa, amawal, deg tantaliwin tisnin.

Iswan:

-Iswi agejdan n uruzzi-nneɣ d asbeyyen n usmeskel i yellan jar n tantala Tacawit d tantala Taqbaylit.

-Iswi-nneɣ wis sen d asbeyen n usmeskel amutlay yettilin jar n tmeslayin n tict n tantala.

-Asbeyyen n usmeskel amutlay deg yiswiren n tutlayt Tamaziɣt: (tamsislit, tasnalɣa, amawal).

2.Tabadut n tesnilest:

Tasnilest d tussna n yiles, d tin ixeddmen ɣef tezrawt n tutlayt. Akken i tt-id-yesbadu (Moushler J., Auchlin A., 2009: 21): « *Tasnilest d tussna i zerrwen tutlayin timaganin* deg wakud akked wadeg*», *« La linguistique a pour objet de description les langues naturelles* dans l'espace et dans le temps* » (Moehler & Auchlin, 2009, p. 21).

3.Tabadut n tutlayt:

Yesbadu-d F. De Saussure : « *tutlayt deg usegrer* n userwes-nnes s tmeslayt, yetwala tutlayt teqqen ɣer tmetti, ma d tameslayt teqqen ɣer yimdanen d tedyant tutlayant, ɣer-s tutlayt d tummant* tinmettit acku d anagraw* n yizamulen* »*,

"اللغة في إطار مقارنتها بالكلام فيعتبر اللغة مرتبطة بالمجتمع و العرف الإجتماعي، اما الكلام فيرتبط بالأفراد و الحدث الكلامي، فبالنسبة له اللغة ظاهرة إجتماعية لكونها نظام من الإشارات و الرموز التي يستخدمها الإنسان للتعبير عن مجمل أفكاره" (كريم زكي، 2010، صفحة 46).

3.1.Tamuɣli n F. De Saussure:

-Tella tanemegla* jar "tutlayt" deg wasuf akked "tutlayin" deg usget. Deg uḥric amenzu n tasut tis 19, tasnalest tebdu tettuč azal i tutlayin.Amesniles yessen mamek iwata labas n tutlayin, dayen yezmer ad tent-d-yeglem. Deg tasut tis 20, neẓra aflali n tesnilest yerzan tict n tutlayt: amesniles yuɛa tamuɣli-nnes* ɣer tutlayt-nnes tayemmat.

-Ilmend n Saussure, tutlayt d angal*, anamek-nnes d agraw n yilugan i yettuḥettmen i ugraw n yimsemras. Angal-aya ur icudd ara ɣur-sen: imsemras ur zmiren ca ad ḥekkmen fell-as srid. Ilugan n angal rzan tanmeẓla* yellan gar yisegren n uzamul asnislan: ummsil-nnes, neɣ tugna-nnes, akked unmik neɣ tanakti.

-Tutlayt, ɣer Saussure, d anagraw n yizamulen; d agerruj* yilan ɣer-s agraw n yizamulen yal yiğ iman-nnes. Tuddsa n yizamulen d tigezmin* am tefyar yettuɣal ɣer usemres n tutlayt s ɣur yiğ n umdan anamek-nnes belli yettak-ɣ-d ameslay.

-Tutlayt tettban-d am wakken d aneḍru inmetti. Am wakken d attwag n terbaɛt: s wamma d afares* n tmetti n tezmert n umeslay dayen d agraw ɣef wacu msefhamen yimdanen d llsas ara yessurfen asemres n tezmert-aya sɣur yimdanen. Mayella d ameslay n yiğ n umdan berk (Siouffi & Van Raemdonck, 1999, p. 77).

3.2.Tamuɣli n A. Martinet:

Amusnaw (Martinet A., 1960:20) yesbsdu-d tutlayt: « *d allal n taywalt s wayes-s tettwasleḍ tirmit n umdan, tettemgirid seg temɣiwant ɣer tayeḍ, s tayunin yelan d agbur* asnamkan akked tenfalit tanmeslit, d awalen; tanfalit-aya tanmeslit tebḍa s timmad-is d tayunin timsefruyin yettemseḍraren, yal tutlayt ɣur-s amḍan n yimesla ibanen, mani agama akked wassaɣen yellan gar-asen mgaraden seg tutlayt ɣer tict*» (Martinet, 1960, p. 20).

4.Tabadut n tsentala:

Tasentala d afurek n tesnilest yerzan tazrawt n tantaliwin, i yellan deg tutlayt, teqqen ɣer tesnilest tarakalnt, d tin izerrwen asmeskel arakalen. (Taine Cheikh C., 1988.1999:11) yenna-d «*tasentala tettwaddem jar sent n tmuɣliwin, seg tama d tin i d-yelhan d tezrawt n yilsman d unadi n uskazal n tiggensest (i ugraw, taddart, tamnaḍt, yezmer Tamurt). Seg tama tict d tin id-yelhan d ufran n cra n tulmist d uzraw n umbard-is, ma nezmer s userwes ugtutlay akked tulmisin teyyiḍ*», «*La dialectologie est prise entre deux tendance, d'une part celle qui consiste à étudier des idiolectes et à chercher à évaluer la représentativité (pou un groupe, un village, une ville, une région, voir un pay) d'autre part celle qui consiste à sélectionner une caractéristique et à en étudier la dispersion possible en comparant l'isoglosse ainsi obtenu une celle d'autre caractéristiques* » (Taine Cheikh, 1988-1999, p. 11).

4.1.Tabadut n tantala:

Ad d-nesbadu s wudem aḥeqqani; ibedden ɣef lsas usnan i tmiḍrant n tantala acku irem-a* igellu-d s leḥkem n wazal deg usemres n yal ass mani i yettuɣal ɣer talɣiwin tutlayanin ur ɣer-s ca iseɣ* bac ad nɛedda ɣer tira-nsent, neɣ ad tent-nernu ɣer tama n tutlayin i yesɛan aẓayer* asnilesmetti yeswan (Madoui, 1995, p. 24).

Ilmend n (Martinet A., 1960: 158): «*irem n tantala yettwaseqdcen s tuget, ɣer wayen i d yemmalen tanḍiwin* timutlayin yeṭṭfen tamnaḍt tarakalat iman-nnes*», «*Le terme dialecte est employé, le plus souvent, en référence à des variétés linguistiques comportant une localisation géographique particulière* » (Martinet, 1960, p. 158) .

Ilmend n (Robins R H., 1973: 52) win i d-yesbegganen ugar tabadut i d-yuca: «*irem n tantala daɣen d tamiḍrant tamadwant maɛna-nnes d tafasna taddayt ɣef tutlayt, yetwella ɣer useḍru n tutlayt deg temnaḍt iyellan tilisa-nnes tettekki ɣer temnaḍt yellan tiraw ugar mani ttmeslayen tutlayt-aya*», «*Le terme dialecte est aussi un concept abstrait mais à un degré moindre que la langue, il renvoie à un mode de réalisation de la langue dans une zone géographique délimitée appartenant à une zone plus vaste dans laquelle est pratiquée cette langue*» (Robins, 1973, p. 52). Yal abrid mani i d-nebder irem n tantala, ilaq ad t-neqbel ilmend n sent n tbadutin-aya.

Amesniles (Robins R H., 1973: 59) yessumer-d kraḍ n yisfernen n usbeggen n tantala yessemres irem-aya ad d-yimmal:

-Talɣiwin n umeslay, mgaraden maca ttemsefhament jar-asen wid i ten-yessemrasen s zyada mebla ma ḥefḍen-tent.

-Talɣiwin n umeslay yellan deg temnaḍt i yellan teddukkel deg tsertit.

-Talɣiwin n umeslay n yimsiwal i yesɛan anagraw n tira d imezdi akked tgemmi timezdit n yidles yettwarun. Seg kraḍ n yisfernen-aya, amenzu yettban-d d netta i yesɛan azal ugar ɣur-nneɣ, acku

yekka-d seg yimucan ussnanen n tutlayt. Isfernen wis sin d wis kraḍ imi ttwellan ɣer tegnatin i yesɛan attwel deg wassaɣen isemlanen i icudden tutlayt ɣer tsertit, neɣ tira yettban-aneɣ-d bedden ɣef wafrayen, ɣef waya ur nezmir ca ad sen-nuc azal deg usbadu n tantala. Ineggura-aya uɣalen srid ɣer tesnilest n berra ma yella d amenzu yekka-d seg yisfernen isnislanen mebla ma neger-d yiğ.

4.1.1.Tantala Tacawit:

Ilmend n (Boudjellal M., 1990, 1162-1169): «*Nettat d tantala n yudan yellan tteddren deg Umalu n Lezzayer deg yidurar n Luras d temnaḍin is-d-yezlin […] ɛla ḥsab amek i tebḍa deg tedbelt tutlayent deg yigezda-aya: Tbessa, Tbatent, Um Lebwaqi, Mila, Xencla, Beskert, Sug Ahras, Guelma […], tesɛa tulmisin (tamsislit, tasnisilit, amawal, anamek d talɣa) teğğant ad temgared ɣef tantaliwin-nniḍen* », « *Le chaouia est parlé dans l'Est algérien : dans les Aurès et les régions avoisinantes [...]ce qui sur la base du découpage administratif actuel correspond totalement ou partiellement aux wilaya(s) de Sétif, Batna, Biskra, Oum-el-Bouaghi, Khenchela, Tébessa, Souk-Ahras et Guelma […] Il partage certains nombres de traits phonétiques et morphologiques caractéristiques et un stock lexical important* » (Boudjellal).

Yenna-d (Chaker S., 1990, 1162-1169): «*deg useggas (1966) sawan asiḍen i yudan yettmeslayen tantala Tacawit deg Luras ufin belli (450.000) n yimdanen, neɣ (3.7%) deg lweqt-idin seg yudan n Lezzayer (12.102.000) deg useggas n (1986) yeɛni azal n (850.000) i yettutlan tantala Tacawit bessaḥ way ad nini fell-as belli zemren ad ilin ugar acku bla ma ad yili deg leḥsab n yimdanen yellan tutlan Tacawit teddren bra n timnaḍin-nsen* », «les locuteurs chaouis -de la wilaya des Aurès- étaient ß 450.000 personnes, soit 3,7 % de la population d'alors (12.102.000 habitants). Sur la base de la population algérienne de 1986, ce taux de 3,7 % donnerait environ 850.000 locuteurs chaouis, chiffre qui doit être considéré comme un seuil minimum puisqu'il ne tient pas compte des aurasiens installés en dehors de leur région d'origine » (Chaker, Le dialecte Berbère des Aurès, Les Chaouis).

Yerni yenna-d belli: « *drusen imdanen yellan tmeslayen Tacawit jar (1913) d (1966) ...acku ɣer-sen tikerrist n uktam seg yudan yettutlan tutlayt Taɛrabt ...* », « *on le voit, la variation entre 1913 et 1966 est énorme…..ils éprouvaient généralement un fort complexe d'infériorité linguistique devant les arabophones…* » (Chaker, Le dialecte Berbère des Aurès, Les Chaouis).

Maca deg wakud-aya s uɣella n wadaf n tutlayt Tamaziɣt deg tamenḍawt bac i wellan tmeslayen tameslayt-nsen berra n tmetti-nsen.

4.1.2.Tantala Taqbaylit:

Taqbaylit d tantala n Tmaziɣt i ttmeslayen deg Tmurt n Yiqbayliyen, akal-is d win yeṭṭfen adeg arakalan wessiɛen deg Tmurt n Lezzayer, Bumerdas, Tizi-Wezzu, Tubiret, Bgayet, Burğ Buɛririğ, Sṭif akked Ǧiğel.

Ɣer (Haddadou M A., 2006/2007: 20): «*timeslayin n Leqbayel bḍant ɣef sent n tmeslayin, tameslayt n (la grande Kabylie), neɣ mamek isen tessawal Fransa Zwawa yellan deg-s: timeslayin n uɣir n Tizi Wezzu, Tubiret d Bumerdas, d tmeslayin n (la Petite Kabylie) d tameslayt n uɣir n Bgayet d Sṭif*» (Haddadou, 2006/2007, p. 20).

5.Tabadut n usmeskel amutlay:

Asmeskel* n tutlayt d yinbeddilen i d-yettilin daxel n tutlayt; inbeddilen-aya tbanen-d s umatta deg ukk yiswiren n tutlayt: deg yimesla d twuri-nsen (tamsislit/tasnislit), deg talɣa n wawalen (tasnalɣa), deg umyezwer d twuri n tayunin tiseddasanin (taseddast), deg wawalen d unamek-nsen (amawal/tasnamka).

Am mamek itt-id-isbadu (Dubois J., 1999 : 504) ɣef laḥsab n wakud, d wadeg akked ugraw inmetti, yenna-d: «*asmeskel neqqar-as-t i tumant deg usemres n yal ass, tutlayt ur yellin ca deg tallit, deg wadeg, deg ugraw inmetti, kif kif-itt akked wakken tella deg tallit tict.Deg wadeg yiğ, deg ugraw inmetti yiğ. Asmeskel azgerkud n tutlayt tuca-s labas n yimahilen n tjerrumt tanmezruyt, asmeskel deg tayunt tuca iswi-nnes i trakalt tutlayant akked tsentala s unamek uzzil n yirem: tasnilesmetti tzerrew asmeskel inmetti*», « *On appelle variation les phonèmes par lequel, dans la pratique courante, une langue déterminée n'est jamais à une époque, dans un lieu et dans un groupe sociale donné, identique à ce qu'elle est à une autre époque, dans un autre lieu, dans un autre groupe sociale. La variation diachronique de la langue donne un lieu aux divers travaux de grammaire historique, la variation dans l'espace fournit son objets a la géographie linguistique et à la diactologie au sens courant du terme : la sociolinguistique s'occupe de variation social*» (Dubois, Dictionnaire linguistique des sciences du langage, 1999, p. 504).

Imala tasnilesmetti d tussna izerrwen assaɣen gar tutlayt akked tmetti, tzerrew asmeskel inmetti s wudem amenzu. Tutlayt yettwasemrasen tezga tettemhaz, yettili-d ubeddel deg-s seg tallit ɣer tayeḍ (asmeskel azgerkudan) ama s cra, neɣ s labas, daɣen seg umdan ɣer yiğ (argaz / tameṭṭut, ameẓyan / ameqqran) dayen iwumi neqqar asmeskel inmetti am wakken i d-yenna (Martinet A., 1960: 172-173): «*ayen yellan akk deg tutlayt yezmer ad ibddel: talɣa d wazal n wawalcen deg tinawt, meḥsub tasnalɣa akked umawal: asuddes n wawalcen deg tinawt, meḥsub d taseddast: agama d tewtilin n usemres n tayunin yemgaraden, anamek-nnes d tasnislit*», «*(….) tout peut changer dans une langue : la forme et la valeur des monèmes, c'est-à-dire la morphologie et le lexique; l'agencement des monèmes dans l'énoncé dit la syntaxe : la nature et les conditions d'emplois des unités distinctives, c'est-a-dire la phonologie*» (Martinet, 1960, pp. 127-173).

5.1.Idgan n usmeskel:

5.1.1.Tamsislit:

D afurek n tesnilest tzerrew asusru n yimesla i yellan deg tutlayt, ad d-naf deg-s tiɣra d tergalin, terza sumata agemmay n tutlayt, tamsislit terza aglam n yimesla d ubeddel i d-yettilin deg ususru n qli n yimesla, s umatta nettat d tusna yellan tzerru imesla, tesɛa azal d ameqran deg tesnilest acku tzerru tutlayt s udem usnan, tusna-aya tesbeyyin-d amgired yellan jar yimesli d yict, d wawal yellan yettwasusru s tarrayin mgaraden yerni yezmer ad twali amhaz n yimesla, amin i d-yenna (Guerrab S., 2014 .49) : « *ma newwi tamnaḍt n leqbayel d amedya, s umata ad nessen seg ususru aẓwer n win yettutlan, ma yesusru wa yettutlan [tˁ] deg wadeg n [ðˁ], ad nefhem belli wa yettutlayen seg leqbayel n usammer* », « *Si on prend l'exemple de la Kabylie, on reconnaît souvent l'origine d'un locuteur en se basant sur sa prononciation. Par exemple si le locuteur prononce [tˁ], systématiquement, à la place de [ðˁ], peut nous indiquer que le locuteur en question provient de la Kabylie orientale* » (Guerab, 2014, p. 49).

S tesleḍt-aya nzemmer ad naf abeddel i yellan jar n tmeslayin i nzerrew «Tacawit d Teqbaylit», i yettilin ilmend n yiskaren n ususru ama d tazenzaɣt, ama d tuffayt, neɣ d abeddel i d-yettilin deg yisekkilen.

Amedya ɣef usmeskel amutlay jar tantala Tacawit aked tantala Taqbaylit deg uswir amsislan:

Tafelwit (01): tesbeyyan-d asmeskel amutlay jar sent n tantaliwin deg uswir n temsislit.

Tugna n *učči*	Awal	Aẓar	Tira tamsislant [A.P.I.]	Asmeskel
	Tantala Taqaylit: Irekmen	$\sqrt{RKM}$	[ireӼmen]	-Asmeskel amutlay deg uswir n temsislit s ubeddel n yimesli n [k̲] n tantla Taqbaylit snyimesli n [c] n tantala Tacawit, u yal awal ɣer-s aẓar-nnes weḥdes -Deg Teqbaylit irecmen d amaɣun, deg Tcawit d yisem Amyag-nnes yeɣli seg tmeslayt, seg tantala Tacawit.
	Tantala Tacawit: Irecmen	$\sqrt{RCM}$	[ireʃmen]	

Amedya ɣef usmeskel amutlay jar n tmeslayin n tantala Tacawit deg uswir n temsislit:

Tafelwit (02): tesbeyyan-d asmeskel amutlay deg tantala Tacawit deg uswir n temsislit.

Tugna n *učči*	Awal	Aẓar	Tira tamsislant [A.P.I.]	Asmeskel
	Tacawit n Menɛa: Adeffu	$\sqrt{DF}$	[adeFu]	-Asmeskel amutlay jar n tmeslayin n Tcawit n Menɛa d Tcawit n Tizi N Lɛbe yetban-d usmeskel deg uswir n temsislit s temlellit n teɣra jar n yimesli [ḍ] d yimesli [d]. Deg Tcawit d ufay.
	Tacawit n Tizi N Lɛabed: Aḍeffu	$\sqrt{ḌF}$	[ađeFu]	

Amedya ɣef usmeskel amutlay jar n tmeslayin n tantala Taqbaylit deg uswir n temsislit:

Tafelwit (03): tesbeyyan-d asmeskel amutlay deg tantala Taqbaylit deg uswir n temsislit

Tugna n *učči*	Awal	Aẓar	Tira tamsislant [A.P.I.]	Asmeskel
	Taqbaylit n Tizi Wezzu: Timellalin	$\sqrt{MLL}$	[ɵimeLalin]	-Yetban-d usmeskel amutlay jar n sent n tmeslayin n tantala Taqbaylit deg uswir n temseslit s temlellit n teɣra jar n yimesli [l] n Teqbaylit n Tizi Wezu aked yimesli [y]: n tantala n Bgayet.
	Taqbaylit n Bgayet: Timeyyayin	$\sqrt{MYY}$	[ɵimeJajin]	

5.1.2. Tasnalɣa:

D iciṭ n tesnilest, i yzerwen taggayt d telɣa n wawalen; tzerrew iḥricen s matta yebna wawal ama d yisem, neɣ d amyag, tasnalɣa deg tezrawt id d-nexdem terza berk isem, iḥricen n wawal n Tmaziɣt d Aẓar yellan d tadra n wawal, d Ticraḍ (tigejdanin d tecraḍ timazzayin), amedya deg umyag yexleḍ: y d ticreḍt, xlḍ d aẓr.

Amin i d yuca (Dubois J., 2002: 344) tabadut n talɣa ilmend n tesnilest tatrart, deg tesnilest tatrart awal n talɣa ɣer-s anamek *«…neɣ talɣa nettat d aglam n yilugan yellan tettraɛa ɣer tuddsa tadexlanit n wawal…»*, *« …ou bien la morphologie est la déscription des règles qui régissent la structure interne des mots,…* » (Dubois, 2002, p. 344). Seg tabadut-aya ad negzu belli deg uswir n tesnalɣa asmeskel yerza ticraḍ n wawalen ihi tuddsa-nsen.

Amedya ɣef usmeskel amutlay jar tantala Tacawit aked tantala Taqbaylit deg uswir n tesnalɣa:

Tafelwit (04): tesbeyyan-d asmeskel amutlay jar n sent n tantaliwin deg uswir n tesnalɣa.

Amedya ɣef usmeskel amutlay jar n tme

Tugna n *učči*	Awal	Aẓar	Tira tamsislant [A.P.I.]	Asmeskel
	Tantala Taqbaylit : Taluzet	$\sqrt{LZ}$	[ɵaluzeɵ]	-Asmeskel amutlay jar n tantalata Tacawit d tantala Taqbaylit deg uswir n tesnalɣa yteban-d s uɣelluy n ussekkli [j] deg tantala Taqbaylit deg kra n tmeslayin. -Asmeskel daɣen s uɣelluy n teɣi [e] seg tantala Tacawit.
	Tantala Tacawit: Taljuzt	$\sqrt{LJZ}$	[ɵalʒuzɵ]	

slayin n tantala Tacawit deg uswir n tesnalɣa:

Tafelwit (05): tesbeyyan-d asmeskel amutlay deg tantala Tacawit deg uswir n tesnalɣa:

Tugna n *učči*	Awal	Aẓar	Tira tamsislant [A.P.I.]	Asmeskel
	Tacawit n Tkukt: Haḍewwart	$\sqrt{DWR}$	[hađeWarə]	-Asmeskel amutlay jar n tmeslayin n Tcawit yetban-d deg uswir n tesnalɣa s uɣelluy n usekkil [h] deg tmeslayt n Menɛa, d uɣelluy n [t] n unti deg tagara.
	Tacawit n Menɛa: Dewwara	$\sqrt{DWR}$	[deWara]	-Mani i d-yetban usmeskel yiğ deg temsislit s umbadel n yimesli [ḍ] s yimesli [d] deg tmeslayt n Menɛa.

Amedya ɣef usmeskel amutlay jar n tmeslayin n tantala Taqbaylit deg uswir n tesnalɣa:

Tafelwit (06): tesbeyyan-d asmeskel amutlay deg tantala Taqbaylit deg uswir n tesnalɣa:

Tugna n *učči*	Awal	Aẓar	Tira tamsislant [A.P.I.]	Asmeskel
	Taqbaylit n Tizi Wezzu: Avazin	$\sqrt{VZN}$	[avazin]	-Asmeskel jar n sent n tmeslayin n tantala Taqbaylit mani i d-yetban usmeskel amutlay deg uswir n tesnalɣa, mani deg tmeslayt tict yella uɣelluy n teɣri [a], maca deg tmeslayt n Tizi Wezzu teqqim teɣri [a] deg tazwara n yisen n Wučč, ma d aẓr-nsen d yiğ.
	Taqbaylit n Bgayet: Vazin	$\sqrt{VZN}$	[vazin]	

5.1.3. Amawal:

D agraw n tayunin tisnamkanin n tict n tutlayt deg yiğ n wakud deg tudert-nnes. Amawal d netta i d adda, d ul n tesnilest acku yerza srid tutlayt ; yezga-d deg wammas n yeḥricen yiḍ mani qnen ukk ɣer-s, deg-s i d-ttagmen. Di ara d-nini amawal nezmer ad d-negzu sent n tayunin:

-Yezmer ad yili d agraw n tayunin yerzan tutlayt.

-Yezmer ad yili bu snat n tutlayin i yessexdamen tayunin tisnamkanin.

Amawal d aswir mani yettban usmeskel s tuget (Haddadou M A., 2006/2007:12) igduden asmi ad mxalḍen tɣawsa tamezwarut i d-refden seg tutlayt-idin netta d amawal (Haddadou, 2006/2007, p. 12). Amgired deg umawal s umata yettban, maca yettaɛer asmi awal ad yefsi deg tutlayt wa ad iwella yettusmras deg tutlayt n yal ass, deg tugna-aya yuɛer bac ad naf aẓwer n wawal-aya yerni Tamaziɣt seg tutlayin yellan ɛeddan fell-as labas n tutlayin teyiḍ yellan tzerrirent fell-as am : Teɛrabt, Talatinit, Tafiniqit, Tafransist akked Tsepenyulit (Sadiqi, 1997, p. 247).

Amedya ɣef usmeskel amutlay jar tantala Tacawit aked tantala Taqbaylit deg uswir n umawal:

Tafelwit (07): tesbeyyan-d asmeskel amutlay jar sent n tantaliwin deg uswir n umawal.

Tugna n *učči*	Awal	Aẓar	Tira tamsislant [A.P.I.]	Asmeskel
	Tantala Taqbaylit: Seksu	$\sqrt{SKS}$	[seχsu]	-Asmeskel amutlay jar tantala Tacawit aked tantala Taqbaylit yerza aswir n umawal yal tantala mamek i tessawal i Wučči-aya, u aẓar-nnes yemgared. Deg Tcawit llan ya yeqqaren ula d nehni seksu.
	Tantla Tacawit: Aberbuc	$\sqrt{BRB}$	[aberbuʃ]	

Amedya ɣef usmeskel amutlay jar n tmeslayin n tantala Tacawit deg uswir n umawal:

Tafelwit (08): tesbeyyan-d asmeskel amutlay deg tantala Tacawit deg uswir n umawal.

Tugna n *učči*	Awal	Aẓar	Tira tamsislant [A.P.I.]	Asmeskel
	Tacawit n Tkukt: Rqaq	$\sqrt{RQQ}$	[rqaq]	-Asmeskel jar n tmeslayt n Menɛa d Tkukt yella deg uswir n umawal, acku yal tameslayt mamek is-tuca isem, yal yiğ s waẓar-nnes weḥdes.
	Tacawit n Menɛa: Lmedhun	$\sqrt{DHN}$	[lmeðhun]	

Amedya ɣef usmeskel amutlay jar n tmeslayin n tantala Taqbaylit deg uswir n umawal:

Tafelwit (02): tesbeyyan-d asmeskel amutlay deg tantala Taqbaylit deg uswir n umawal.

Tugna n *učči*	Awal	Aẓar	Tira tamsislant [A.P.I.]	Asmeskel
	Taqbaylit n Bwira: Tibraryin	$\sqrt{BRR}$	[ɵibrarjin]	-Asmeskel jar n tmeslayin n tantala Taqbaylit yella deg uswir n umawal mani tamnḍt n Bwira tessawal i Wučči-aya s yisen, ma d agezdu n Bgayet s yisem nniḍen. -Yal isem seg yismawen n Wučči-aya ɣer-s aẓar yemxalef ɣef yiğ.
	Taqbaylit n Bgayet: Berkukes	$\sqrt{BRKS}$	[berkukes]	

6.Tagrayt:

Deg tagara n uruzzi-nneɣ yellan yekcem deg taɣult n tesnilest s usentel n usmeskel amutlay jar n tantaliwin n Tmaziɣt n Lezzayer Tacawit aked Teqbaylit, mani i nsawa ula d asmeskel yettilin deg tict n tantala seg tantaliwin-aya, s umata asbeyyen n usmeskel yerza yismawen n Wučči. Iswi-nneɣ yessiwḍaneɣ bac ad nuc tiririt i tmukrist u ad nselkem turdiwin-nneɣ, ad d-nbeyyen belli yella umxalef, neɣ asmeskel jar n sent n tantaliwin-aya deg yiswiren i nerzu; yal tantala seg-sent tesɛa tulmisin itt-yetteğğan ad tmgired ɣef tantala tict ma deg uswir n temsislit md: tettmgarad tantala Taqbaylit ɣef Tcawit deg imesli [c] yellan deg teqbaylit yetwella d [ḵ] (maca [ḵ] d izenzeɣ yettili d awuran). Ma seg tama n uswir n tesnalɣa, nufa belli deg tantala Taqbaylit –deg usentel-a- llan mani ɣellin imesliyen maca deg tantala Tacawit yetɣima imesli ur igellu ca md: Taljuzt deg Tcawit ma deg Teqbaylit yetruḥa usekkil [j] u qqaren Taluzet, u yella mani d tiɣra i iɣellin seg tict seg tantaliwin-aya, u yella yisem (irecmen) di Tcawit yettilin d amaɣun di Teqbaylit Ma d amawal yetban-d deg-s mliḥ usmeskel, llan wawalen yimxalfen jar tantaliwin tisnin, neɣ jar tmeslayt-nsent.

Seg tama tict ula deg tict n tantala ama d Tacawit ama d Taqbaylit yetban-d deg-s usmeskel jar tmeslayin-nnes, deg yiswiren n tutlayt inezru: (tamsislit, tasnalɣa, neɣ deg umawal), bessaḥ deg tict n tantatala ur yetɛerrim ca mliḥ usmeskel deg uswir n tesnalɣa, maca jar n sent n tatnaliwin yetbaned usmeskel deg uswir n tasnalɣa s tuget, s umata aswir n umawal i yellan s yegget deg usmeskel u yeshel ad d-iban ma yexs jar tantaliwin, u ma yexs yella jar n tmeslayin ɣef yiswiren in.

6.Bibliographie

Boudjellal, M. (s.d.). *Linguistique Amazighe*. Consulté le Novembre 20, 2020, sur le Chaoui [taswit], tacawit (Algérie): https://linguistique-amazighe. blog4ever.com/le-chaouia-taawit-tacawit-algerie-par-malek-boudjellal

Chaker, S. (Les Chaouis). *Le dialecte Berbère des Aurès*. Consulté le Novembre 30, 2020, sur Les Chaouis: http://chawi.over-blog.com/article-6497725.html

Chaker, S. (1991). *Manuel de linguistique*. Alger: Editions Bouchène.

Chaker, S. (1983). *Un parler berbère d'Algérie (Kabyle) syntaxe*. presses de l'Université de Provence.

Dubois, J. (2002). *Dictionnaire de linguistique*. Paris: Edition Larousse.

Dubois, J. (1999). *Dictionnaire linguistique des sciences du langage*. Paris: Ed Larousse.

Guerab, S. (2014). *Analyse dialectométrique des parlers Berbères de Kabylie.*

Haddadou, M. A. (2006/2007). *Dictionnaire des racines berbères communes*. Ed Haut Commissariat à L'Amazighité.

Madoui, K. (1995). *Contribution à la géographie linguistique de la petite-Kabylie*. Bejaia.

Martinet, A. (1960). *Eléments de linguistique générale.* Paris: Ed Armand Colin.

Moehler, J., & Auchlin, A. (2009). *Introdcution à la linguistique contemporaine.* Paris: Ed Armand Colin.

Robins, R. H. (1973). *Linguistique générale: une introduction.* Ed Armand Colin.

Sadiqi, F. (1997). *Grammaire du Berbère* . L'Harmattan.

Siouffi, G., & Van Raemdonck, D. (1999). *100 fiches pour comprendre la linguistique.* Paris: Ed Bréal.

Taine Cheikh, C. (1988-1999). ***Deux macro-discriminats de la dialectologie arabe.*** **Ed Mas-gelas-nouvelle série n9.**

كريم زكي ,ح .ا **(2010).** *اللغة والثقافة دراسة انثرولغوية لألفاظ وعلاقات القرابة في اللغة العربية* . مصر :الهيئة المصرية العامة للكتاب

8.Tijentaḍ :

8.1.Asastan :

Isem :……

Aɣara :……

Ila :……

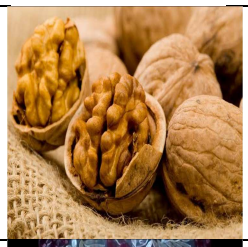
Tuzuft :……..

Tantala : Tacawit /Taqbaylit :……

……

Tameslayt n Ugezdu /Temnaḍt n :……

.

Amḍan	Tugna n Wučči	Isem-nnes	Amḍan	Tugna n Wučči	Isem-nnes
1		…… …… ……	2		…… …… ……
3		…… …… ……	4		…… …… ……
5		…… …… ……	6		…… …… ……
7		…… …… ……	8		…… …… ……
9		…… …… ……			

8.2.Amawal :

Llan cra n wawale i d-nerfed seg usegzawal n Muḥand Akli ḤADDADU, ilaq fell-aneɣ ad ten d-nekti deg tagara n uruzzi-nneɣ, u nxedmasen tafelwit i usishel n ugzuy n wawalen-aya deg umagrad-nneɣ :

Tafelwit n wawalen i d-neddem seg usegzawal n Muḥand Akli ḤADDADU

Awal s Tmaziɣt	Anamek-nnes s Teɛrat	Asebtar-nnes deg usegzawal
Tamagant (timaganin)	طبيعية	Asebtar : 283
Asegrer	إطار	Asebtar : 124
Tumant	ظاهرة	Asebtar : 366
Anagraw	نظام	Asebtar : 94
Izamulen (azamul)	رمز	Asebtar : 151
Tanemegla	تضاد	Asebtar : 411
Tamuɣli	تصور	Asebtar : 304
Angal	رمز، قانون	Asebtar : 102
Tanmeẓla	تماسك	Asebtar : 315
Agerruj	كنز	Asebtar : 45
Tigezmin (Tagzemt)	متتالية	Asebtar : 276
Afaren	إنتاج	Asebtar : 36
Agbur	محتوى	Asebtar : 42
Irem	مصطلح	Asebtar : 191
Seɣ	شرف	Asebtar : 193
Azyer	تشريع	Asebtar : 158
Tanḍiwin (Tanḍa)	تنوع	Asebtar : 308
Asmeskel	تغيير، تحويل	Asebtar : 137