



**MINISTÈRE
DE L'ÉDUCATION
NATIONALE
ET DE LA JEUNESSE**

*Liberté
Égalité
Fraternité*

Rapport du jury

Concours : agrégation externe

Section : langues vivantes étrangères

Option : arabe

Session 2023

Rapport de jury présenté par : Rima SLEIMAN, présidente du jury.

Les rapports des jurys des concours de recrutement sont établis sous la responsabilité des présidents de jury

SOMMAIRE

1. RAPPEL DES EPREUVES DU CONCOURS
2. PROGRAMMES DE LA SESSION 2023
3. ELEMENTS STATISTIQUES
4. COMMENTAIRE GENERAL
5. EPREUVES ECRITES
 1. Dissertation en arabe littéral
 2. Commentaire en langue française d'un texte du programme
 3. Version
 4. Thème
 5. Linguistique
6. EPREUVES ORALES
 1. Leçon en arabe littéral portant sur une question du programme
 2. Commentaire en français d'un texte inscrit au programme
 3. Commentaire en arabe littéral d'un texte littéraire ou de civilisation hors programme, suivi d'un entretien en arabe littéral avec le jury
 4. Commentaire linguistique et culturel en français à partir de documents hors programme (écrits ou sonores) présentant une ou plusieurs variétés de l'arabe (dialectal, moyen, littéral moderne ou classique) incluant au moins une variété dialectale.

Les sujets de la session 2023 : <https://www.devenirenseignant.gouv.fr/ressources>

1. RAPPEL DES EPREUVES DU CONCOURS

Sections et modalités d'organisation des concours de l'agrégation :

Arrêté du 28 décembre 2009 modifié

Référentiel des compétences professionnelles des métiers du professorat et de l'éducation :

Arrêté du 1er juillet 2013

Épreuves écrites d'admissibilité

Pour toutes les épreuves, seul l'usage de dictionnaires arabes monolingues est autorisé.

Dissertation en arabe littéral

- Durée : 6 heures
- Coefficient 2

La dissertation porte sur le programme.

Commentaire en langue française d'un texte

- Durée : 6 heures
- Coefficient 2

Le texte du commentaire est inscrit au programme.

Linguistique

- Durée : 6 heures
- Coefficient 2

Commentaire dirigé en français d'un texte en langue arabe, hors programme, comportant des questions de linguistique du programme et des questions de grammaire hors programme. Ces questions sont posées en français.

Épreuve de traduction

- Durée totale de l'épreuve : 6 heures
- Coefficient 3

Cette épreuve est constituée d'un thème et d'une version.

Les textes à traduire sont distribués simultanément aux candidats au début de l'épreuve. Ceux-ci consacrent à chacune des deux traductions le temps qui leur convient, dans les limites de l'horaire imparti à l'ensemble de l'épreuve de traduction. Les candidats rendent deux copies séparées et chaque traduction est comptabilisée pour moitié dans la notation.

Épreuves orales d'admission

Lors des épreuves d'admission, outre les interrogations relatives aux sujets et à la discipline, le jury pose les questions qu'il juge utiles lui permettant d'apprécier la capacité du candidat, en qualité de futur agent du service public d'éducation, à prendre en compte dans le cadre de son enseignement la construction des apprentissages des élèves et leurs besoins, à se représenter la diversité des conditions d'exercice du métier, à en connaître de façon réfléchie le contexte, les différentes dimensions (classe, équipe éducative, établissement, institution scolaire, société) et les valeurs qui le portent, dont celles de la République.

Le jury peut, à cet effet, prendre appui sur le référentiel des compétences professionnelles des métiers du professorat et de l'éducation fixé par l'arrêté du 1er juillet 2013.

Pour l'épreuve 1 et l'épreuve 2, le jury se réserve la possibilité de poser des questions au candidat à l'issue de sa prestation, dans la langue de l'épreuve, dans la limite de la durée réglementaire prévue.

Leçon en arabe littéral

- Durée de la préparation : 5 heures
- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum
- Coefficient 3

La leçon porte sur une question du programme.

Commentaire en français d'un texte

- Durée de la préparation : 5 heures
- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum
- Coefficient 3

Le texte du commentaire est inscrit au programme.

Commentaire en arabe littéral suivi d'un entretien en arabe littéral

- Durée de la préparation : 3 heures
- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum (exposé : 30 minutes maximum ; entretien : 15 minutes maximum)
- Coefficient 2

Commentaire en arabe littéral d'un texte littéraire ou de civilisation hors programme, suivi d'un entretien en arabe littéral avec le jury.

Commentaire linguistique et culturel en français

- Durée de la préparation : 3 heures
- Durée de l'épreuve : 45 minutes maximum (exposé : 30 minutes maximum ; entretien : 15 minutes maximum)
- Coefficient 2

Commentaire linguistique et culturel en français à partir de documents hors programme (écrits ou sonores) présentant une ou plusieurs variétés de l'arabe (dialectal, moyen, littéral moderne ou classique) incluant au moins une variété dialectale.

L'exposé est suivi d'un entretien en français, qui peut comporter une partie en arabe dialectal. Il est tenu compte de l'option d'arabe dialectal choisie par le candidat lors de son inscription.

2. PROGRAMME DE LA SESSION 2023

Ces éléments sont également consultables et téléchargeables sur le site :

<http://www.devenirenseignant.gouv.fr>

1- Linguistique arabe

La variation phonétique et phonologique du système consonantique de l'arabe littéral et dialectal : perspectives synchroniques et diachroniques.

Textes d'explication :

Corpus de documents sonores et/ou audiovisuels, accompagnés de transcription en caractères arabes, latins, et traduction, téléchargeable sur le site interuniversitaire des concours d'arabe.

Textes classiques de référence :

Ibn al-Sikkīt, *Qalb* = Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq b. al-Sikkīt, *Kitāb al-qalb wa-l-'ibdāl*. Ed. Augustus Haffner, [Texte zur Arabischen Lexicographie]. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1905, pp. 22-24, 28-29, 34-43 et 54-58.

Sībawayhī, *Kitāb* = 'Amr b. 'Utmān b. Qunbur Abū Bišr Sībawayhi, *al-Kitāb*. Ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Al-Qāhira: Maktabat al-Ḥanğī, 3^e éd., 5 vol., 1408/1988, *bāb al-'idgām*, t. IV, p. 431-485.

Suyūṭī, *Muzhir* = Suyūṭī, 'Abd al- Raḥmān b. Abī Bakr b. Muḥammad b. Sābiq al- Dīn Ġalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Muzhir fī 'ulūm al-luġa wa-'anwā'i-hā*, éd. Muḥammad 'Aḥmad Ġār al- Mawlā et al, Bayrūt: al-Maktaba al-'arabiyya, vol. 1, ch. 10-18, p. 214-268, et ch. 21, p. 304-321.

2- Littérature médiévale

Formation et transformations des thèmes et motifs littéraires entre narrations religieuses et littératures médiane et populaire arabes : les voyages fantastiques de Tamīm al-Dārī, Ḥāsib Karīm al-Dīn et Bulūqiyā.

Textes d'explication (ces documents seront réunis dans un fascicule téléchargeable à l'adresse indiquée plus bas) :

Muslim Ibn al-Ḥağğāğ, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "Bāb qiṣṣat al-Ġassāsa", Le Caire, Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyya 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-šurakāh ; réimpr. Le Caire, Dār al-ḥadīṭ, 1991, p. 2261-2265. [Dans toute autre édition de *Ṣaḥīḥ Muslim* : Hadith n° 2942 : Bāb qiṣṣat al-Ġassāsa dans « Kitāb al-fitan wa-ašrāṭ al-sā'a »].

Alf layla wa layla, "Qiṣṣat Ḥāsib Karīm al-Dīn", [édition Būlāq], vol.1, Dār Ṣādir, sd, p. 657-710.

"Qiṣṣat Tamīm al-Dārī : iḥtiṭāfuhu bi-yad al-ġinn wa-'awdatuhu", Yehoshua Frenkel, & Moshe Cohen éd., *al-Karmil* 32-33 (2011-2012), p. 308-320.

"Qiṣṣat Tamīm al-Dārī raḍiya allāh 'anhu wa-ġafara lahu wa-mā ra' [sic.] min al-'ağā'ib fī ġazā'ir al-baḥr al-muḥīṭ", Yehoshua Frenkel, & Moshe Cohen éd., *al-Karmil* 32-33 (2011-2012) p. 320-346.

"Qiṣṣat Tamīm al-Dārī wa-mā ġarā lahu ma' l-ġān" in al-Zankarī, Ḥammādī, "al-Ḥaky fī qiṣṣat Tamīm al-Dārī, fanniyyātuhu wa-dalālātuhu", *Ḥawliyyāt al-ġāmi'a al-tūnisīyya* 4 (1994), p. 35-44.

"Qiṣṣat Tamīm al-Dārī wa mā ra'ā fī duniyā min al-'ağā'ib fī ġazā'ir al-baḥr al-muḥīṭ" in Basset, René, "Les aventures merveilleuses de Temīm ed-Dārī", *Giornale della societa asiatica italiana* 5, 1891, p. 13-26.

2- Littérature moderne et contemporaine

Arabités et africanités dans la littérature soudanaise contemporaine : représentations et enjeux d'une construction identitaire.

Textes d'explication :

Baraka Sākin, Abd al-'Azīz, *Masīḥ Dārfūr*, Le Caire, Mu'assasat al-Hindāwī li-l-ta'lim wa-l-ṭaqāfa, 2014.

Ziyāda, Ḥammūr, *al-Ġaraq*, Le Caire, Dār al-'Ayn, 2018.

4- Culture et civilisation médiévale

Le Dalālat al-ḥā'irīn de Maïmonide, faylasūf juif et héritier d'al-Andalus

Textes d'explication :

Mūsā b. Maymūn al-Qurṭubī al-Andalusī [= Maïmonide], *Dalālat al-ḥā'irīn*, éd. H. Ātāy, Ankara, 1974, pp. 2-24 (introduction vol. 1) ; 72-74 ; 81-83 (limitation de l'accès aux sciences et enseignement de l'unicité divine) ; 114-116 ; 118-123 ; 133-135 ; 140-148 (théologie négative) ; 179-214 (*kalām*) ; 277-279 ; 304-309 ; 314-321 ; 350-352 (existence de Dieu et création du monde) ; 388-393 ; 400-405 ; 415-417 (prophétie et loi) ; 461-462 (introduction vol 3) ; 496-504 ; 527-532 (mal et providence) ; 570-580 ; 593-606 (commandements) ; 714-728 ; 733-741 (conclusion).

5- Culture et civilisation moderne et contemporaine

Esclavages et abolitions dans le monde arabe et en Méditerranée, du XVIII^e au XX^e siècles

Textes d'explication (ces documents seront réunis dans un fascicule téléchargeable à l'adresse indiquée plus bas) :

al-Nāṣirī, Aḥmad b. Ḥālid, *Kitāb al-Istiqṣā li-aḥbār duwal al-Maġrib al-aqṣā*, Rabat, Ministère de la Culture, 2001, vol. 5, p. 125-138 ; vol. 6, p. 80-82, p. 97-98, 114, p. 162-163.

Bin Abī l-Diyāf, Aḥmad, *Ithāf ahl al-zamān bi-aḥbār mulūk Tūnis wa-'ahd al-amān*, Tunis, Alif, 1994, vol. I, p. 45-48 ; p. 74-79 ; "84. Yūsuf Ṣāhib al-Ṭābi", "226. Shākīr Ṣāhib al-Tābi", "376. Rashīd", "377. Ismā'īl al-Sunnī" *Ithāf ahl al-Zamān bi-akhbār mulūk Tūnis wa-'ahd al-amān*, Tunis, al-Dār al-Tūnsiyya li-l-naṣr, 1989, vol. 7-p. 89-100, vol. 8-p. 28-32, p. 148-154.

Ibn Zaydān, 'Abd al-Raḥmān, "70. Abū l-'Abbās Aḥmad b. Mubārak", *Ithāf a'lām al-nās bi-ġamāl Ḥāḍirat Maknās*, Le Caire, Maktaba al-ṭaqāfa al-dīniyya, 2008, vol 1, p 424-426.

al-Ġazzāl, Aḥmad, *Kitāb naṭīġat al-iġtihād fī l-muhādana wa-l-ġihād*, Larache, Publicaciones del Instituto General Franco per la investigacion Hispano-Arabe, 1941, p. 57-64, p. 73-79, 93-95.

Ibn Sā'id, 'Umar [Texte autographe sans titre], *The Life of Omar Ibn Said Written by Himself* (tr. Ala Al-ryyes), Madison, University of Wisconsin Press, 2011, p. 50-78.

Razzūq, Muḥammad, "Waṭā'iḳ 'an asrā maġāriba bi-Mālṭa wa-lsbanāyā," *Dirāsāt fī tāriḥ al-Maġrib*, Rabat, lfrīqiyā al-Ṣarq, 1991, p. 177-182.

Al-Timbuktāwī, Aḥmad, "Hatk al-sitr 'ammā 'alayhi sūdān Tūnis min al-kufr", *Etudes d'Histoire Arabo-Africaine - Dirāsāt fī al-tāriḥ al-'arabī al-ifrīqī*, Abdeljelil Temimi éd., Zaghouan, Tunis, Centre d'Études et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information, 1994, p. 74-86.

al-Ġabartī, ‘Abd al-Raḥmān, *‘Aġā’ib al-athār fī l-tarāġim wa-l-aḥbār*, Leyden, Brill, 1975, p. 6-14 ; 31-32.

Larguèche Abdelhamid, *L’abolition de l’esclavage en Tunisie à travers les archives, 1841-1846*, Tunis, Alif, 1990, doc. 11 : p. 64, doc. 13 : p. 66, doc. 14 : p. 70, doc. 15 : p. 72, doc. 16: p. 74, doc. 17: p. 76.

Daḥlān, Aḥmad b. Zaynī, *Ḥulāṣat al-kalām fī bayān ‘umarā’ al-balad al-ḥarām*, Le Caire, al-Maṭba‘a al-ḥayriyya wa-l-munša’a bi-ḥawš ‘Aṭā bi-l-Ġamāliyya, 1305-1887, p. 316-320.

“Recommandations pour le commerce des esclaves”, *Umm al-Qurā* 617 (16/07/1355) ; “Abolition de l’esclavage dans le cadre de la politique intérieure du gouvernement saoudien”, *Umm al-Qurā* 1944 (12/06/1382).

Al-Sūsī, Muḥammad al-Muḥtār, “455. Al-Qā’id al-Nāġim al-Iḥṣāṣī”, *al-Ma’sūl*, Beyrouth, Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1971, p. 5-14.

Dossiers de manumission d’Almās al-Sawāḥilī (1925) et de Zaynab bint Mubarak al-Sawāḥilī (1926) dans les archives de la British Residency du golfe Persique (IOR/R/15/1/208).

Ramaḍān, Farīd, *al-Muḥiṭ al-Ingilīzī*, Dār Su’āl li-l-našr, Beyrouth, 2018, p. 221-232/233-262/279-303 et 357-361.

Ġallāb, ‘Abd al-Karīm, *Dafannā l-māḍī* ; Beyrouth ; al-Maktab al-tiġārī li-l-ṭibā’a wa-l-našr wa-l-tawzī’, 1966.

ELEMENTS STATISTIQUES

Bilan de l'admissibilité :

Nombre de candidats inscrits : 81

Nombre de candidats non éliminés : 19

Le nombre de candidats non éliminés correspond aux candidats n'ayant pas eu de note éliminatoire (AB, CB, 00.00, NV).

Nombre de candidats admissibles : 10 (soit 52,63 % des non éliminés).

Moyenne portant sur le total des épreuves de l'admissibilité

Moyenne des candidats non éliminés : 54,75 soit une moyenne de 6,08/20

Moyenne des candidats admissibles : 79,30 soit une moyenne de 8,81/20

Dissertation en arabe

Moyenne des présents 6,63 / Moyenne des admissibles 9,85

Commentaire en français

Moyenne des présents 7,84 / Moyenne des admissibles 10,50

Linguistique

Moyenne des présents 5,58 / Moyenne des admissibles 8,50

Thème (sur 10)

Moyenne des présents 2,87 / Moyenne des admissibles 3,90

Version (sur 10)

Moyenne des présents 2,01 / Moyenne des admissibles 3,30

Rappel

Nombre de postes : 5

Barre d'admissibilité : 63.5 (soit un total de : 7.06/20) (Total des coefficients épreuves d'admissibilité : 9)

Bilan de l'admission :

Nombre de candidats admissibles : 10

Nombre de candidats admis sur liste principale : 5 (soit 62,50 % des non-éliminés)

Moyenne portant sur le total des épreuves de l'admission

Moyenne des candidats : 112,81 (soit une moyenne de 11,28/20)

Moyenne des candidats admis : 126,60 (soit une moyenne de 12,66/20)

Leçon en arabe

Moyenne des présents 13,25 / Moyenne des admis 13,90

Commentaire au programme en français

Moyenne des présents 11,06 / Moyenne des admis 13,10

Commentaire hors programme en arabe (littéraire et civilisationnel)

Moyenne des présents 8,31 / Moyenne des admis 10,00

Commentaire hors programme en français (linguistique et culturel)

Moyenne des présents 11,63 / Moyenne des admis 12,80

Moyenne portant sur le total général (admissibilité + admission)

Moyenne des candidats : 191,56 (soit une moyenne de 10,08/20)

Moyenne des candidats admis : 213,60 (soit une moyenne de 11,24/20)

Barre de la liste principale : 169 (soit 08,89/20)

4. COMMENTAIRE GENERAL

C'est avec grand plaisir que je présente ce rapport relatif au concours de l'agrégation d'arabe, session 2023. Le travail acharné des candidats et l'engagement des membres du jury ont marqué cette édition et je tiens à saluer cette implication collective tout au long des différentes étapes du concours. Je tiens également à témoigner ma reconnaissance envers les surveillants pour leur efficacité et leur contribution essentielle à la bonne organisation des épreuves.

Cette session a été caractérisée par une double diminution, tant dans le nombre de candidats que légèrement dans celui des postes ouverts au recrutement, avec un poste en moins. Nous avons eu la responsabilité d'évaluer un total de 20 copies. Or, et malgré le nombre de candidatures en baisse, le jury a constaté la qualité notable des copies corrigées cette année. Nous précisons en effet avec satisfaction que peu de copies non informées ou fantaisistes figuraient parmi celles évaluées. Cela illustre un niveau élevé de préparation des candidats, potentiellement influencé par la préparation interuniversitaire à l'agrégation d'arabe mise en place récemment.

Parmi les 10 admissibles, 2 candidats se sont désistés : le premier en raison d'un mémoire de M2 non validé, et le second par choix, préférant prioriser le passage au Capes. Le jury regrette ces situations et exhorte les futurs candidats à mieux anticiper leur année de concours pour éviter ces cas d'abandon. Enfin, 5 candidats ont été admis cette année.

Le jury a relevé des tendances et des particularités dans les performances des candidats mettant en lumière des difficultés en traduction notamment et révélant divers profils parmi les postulants. Les épreuves orales ont par ailleurs été globalement réussies par les candidats qui ont su dans leur grande majorité faire preuve d'un bon niveau d'expression en arabe comme en français, ainsi que d'une capacité à répondre pertinemment aux sujets proposés et à mobiliser divers outils méthodologiques et théoriques.

Signalons enfin que ce rapport n'est pas exhaustif et qu'il ne propose pas de corrigé ou de commentaire pour toutes les questions proposées durant cette session. Nous invitons donc les candidats à consulter l'ensemble des rapports des années précédentes pour bénéficier d'une vue complète des attentes du jury. Nous espérons sincèrement que ces indications et réflexions seront bénéfiques pour les futurs candidats, les aidant à mieux cerner les exigences du concours.

Je tiens à exprimer ma gratitude envers tous les membres du jury pour leur engagement, leur sérieux et leur dévouement tout au long de ce processus d'évaluation.

Rima Sleiman
Présidente du jury de l'agrégation d'arabe

5. EPREUVES ECRITES

6.1. Dissertation en arabe littéral

الأدب المركّب وعلاقات الاقتباس والتحوّل بين المسرودات الدينية والوسطى والشعبية في الأدب العربي.

Notes de la dissertation (sur 20) :

15 (2) ; 11,5 ; 10 ; 9,5 (2) ; 9 (2) ; 8,5 ; 7 ; 6 (2) ; 4 (3) ; 3,5 ; 2,5 ; 0,5 ; 0,25 (2)

En règle générale, le sujet de dissertation se présente comme une reformulation de la question au programme. La maîtrise de la question au programme, de ses textes et de sa bibliographie n'est donc pas la seule exigence de cet exercice qui nécessite par ailleurs un savoir-faire académique pour saisir l'enjeu et la manière avec lesquels la question est posée, ainsi qu'un savoir-faire pédagogique œuvrant à restructurer les éléments issus de la question au programme et proposer une réponse adaptée. Rappelons, encore cette année, que le concours de l'agrégation s'adresse à des futurs enseignants et enseignantes qui, en plus de leurs connaissances solides et diversifiées, doivent faire preuve d'une grande capacité de s'approprier un contenu scientifique et de l'adapter en vue de sa transmission.

Le sujet de dissertation de la session 2023 ne déroge pas à cette règle. Le fait de partir de la notion de « littérature compositionnelle » (*adab murakkab*) suggère un point de vue que les candidates et candidats sont supposés adopter ou, au cas contraire, rejeter au profit d'un autre point de vue, en justifiant solidement leur choix. Ce dernier cas de figure ne s'est en l'occurrence pas présenté à la session 2023. Mises à part celles ayant obtenu une note inférieure à 6 et qui présentent ainsi soit une faible connaissance du programme soit de très importants défauts méthodologiques, les copies ayant répondu à la question étaient partagées entre une minorité qui a accepté la suggestion et qui a réussi à proposer une réponse intéressante voire stimulante (3 copies), et une majorité qui n'a pas su se détacher de l'architecture de la question au programme et s'est limitée à synthétiser le cours de préparation au concours.

Rappelons la formulation de la question au programme : « Formation et transformations des thèmes et motifs littéraires entre narrations religieuses et littératures médiane et populaire arabes. Les voyages fantastiques de Tamīm al-Darī, Ḥāsib Karīm al-Dīn et Bulūqiyā. »

Bien que le sujet de dissertation n'évoque ni les thèmes et motifs ni leur éventuelle matrice littéraire (formation), la notion de littérature compositionnelle, conjuguée aux notions d'emprunt (*iqtibās*) et de transformation (*taḥawwul*), appelle à la mobilisation de ces notions : Comment prendre en charge l'identité compositionnelle des récits issus des littératures populaire et médiane arabes et comment la décrire ? Cet aspect compositionnel est-il mesurable ? Peut-on le considérer comme étant la marque distinctive des littératures populaire et médiane par rapport aux littératures savantes arabes médiévales ?

Définir un ensemble de thèmes et motifs – présents, cela va de soi, dans les textes au programme – et observer à la foi leur transformation dans le temps (diachronie) et leurs interactions une fois articulés dans la structure d'un récit (synchronie), permet de montrer que les récits de la catégorie qui nous intéresse naissent les uns des autres dans un dialogue ininterrompu au fil des siècles, sans pour autant qu'une réelle dynamique d'intertextualité (*tanāṣṣ*) soit en œuvre. Les littératures savantes arabes, religieuse ou d'*adab*, engagent largement l'intertextualité comme mode de composition et d'enrichissement des textes, à travers l'emprunt d'éléments identifiés par l'auteur comme des éléments empruntés, ou immédiatement identifiables comme tels par le récepteur. La structure basée sur l'enchaînement d'*aḥbār* (s. *ḥabar*) de sources réelles ou fictives définies par la chaîne de transmission, donne, on le sait, à cette littérature son aspect mosaïque ayant suggéré à l'orientalisme du XX^e siècle une approche sur le mode de la « littérature de compilation ». À la différence de cette littérature qui a le souci de la citation et qui en fait un trait rhétorique structurant, les littératures populaire et médiane arabes fonctionnent dans une large mesure en dehors de toute logique textuelle, le degré de transformabilité qu'elles manifestent, lié en partie à un va-et-vient régulier entre l'écrit et l'oralité, rendent la

notion de texte inopérante dans le cas de beaucoup de récits de cette catégorie. C'est ainsi qu'il est difficile de parler du récit de Tamīm al-Dārī et qu'il convient plutôt d'évoquer une tradition narrative autour de ce récit, ayant de multiples manifestations textuelles, comme en témoignent les manuscrits édités ou inédits connus à ce jour et portant le titre de *Qiṣṣat Tamīm* ou l'une de ses variantes. Étudier l'emprunt et la transformation comme éléments participant du développement de la littérature compositionnelle permet de constater *in fine* que les transmetteurs de cette littérature accordaient peu d'importance à la fixation des récits. La multiplicité des versions montre au contraire que les transmetteurs de cette littérature se souciaient davantage de la variation que de la stabilité des textes.

Sur le plan opérationnel, aborder la question au programme par le prisme de la littérature compositionnelle offre une grande liberté pour choisir le point de départ : les candidates et candidats pouvaient en effet accéder à la question par n'importe quel élément du triptyque Littérature de *ḥadīṭ*/Mille et Une Nuits/Récits tardifs de Tamīm al-Dārī, en respectant la chronologie ou en proposant un autre cheminement, du moment qu'ils et elles parviennent à montrer comment les dynamiques d'emprunt et de transformation dans ce large corpus contribuent à la création d'un domaine ouvert de l'imagination, où les récits se nourrissent des récits sans cesse et sans contrainte, invitant à envisager cette littérature comme un réservoir de thèmes et de motifs en perpétuelle interaction.

Enfin, le jury a noté que le grand absent de cette session était la bibliographie. Il rappelle que l'exploitation critique de celle-ci n'est pas optionnelle mais fait pleinement partie des attendus du concours.

6.2. Commentaire en langue française d'un texte du programme (voir le sujet en annexe)

Notes du commentaire en langue française (sur 20) :

16 ; 15 (2) ; 14 ; 9 (2) ; 8 (4) ; 7 (2) ; 6 (2) ; 5 ; 4 ; 2 ; 1 (2)

Les notes obtenues cette année par les dix-neuf copies de candidats ayant participé à l'épreuve de commentaire appellent dans un premier temps des observations d'ordre général. D'une part, neuf copies obtiennent une note inférieure à 8, tandis que 15 copies ont obtenu la note de 8 ou une note supérieure. On ne peut que se réjouir du nombre finalement assez réduit des copies médiocres ou très médiocres, signe que les candidats se présentant à cette épreuve écrite sont globalement des candidats ayant préparé correctement la question au programme. Ce dernier groupe de quinze copies se divise en deux : 6 copies ont obtenu une note très moyenne (8 ou 9), tandis que 5 copies se détachent très clairement par la notation. En dépit du nombre réduit de candidats qui se présentent effectivement et de manière sérieuse aux épreuves, ces chiffres sont à interpréter de manière favorable et encourageante. En effet, à la lecture, les correcteurs ont pu se réjouir de constater que la question au programme avait été réellement travaillée, très peu de candidats se situant totalement à l'extérieur du sujet (seules deux copies révèlent que les candidats n'ont aucune idée de la question au programme). Enfin, la qualité de la rédaction et de l'expression en français est dans l'ensemble, cette année, en nette amélioration.

Ce constat favorable doit cependant être tempéré par une autre observation, qui explique les notes très moyennes, parfois faibles, obtenues par le plus grand nombre de copies. Si la question au programme a été indubitablement préparée, sans doute de manière assidue compte tenu des éléments d'érudition et de documentation repérés à la correction et communs à la plupart des copies, la méthode du commentaire est insuffisamment maîtrisée, ce qui explique la diversité des notes obtenues. Les candidats ont eu en effet trop tendance à faire étalage de connaissances érudites au détriment de la technique du commentaire, laquelle repose sur un équilibre subtil entre les éléments de documentation et le travail des textes à proprement parler. On en donne quelques exemples ci-après.

1. Faire référence au texte proposé et organiser les renvois.

Il conviendrait sans doute de préciser « référence aux textes », au pluriel, puisqu'il s'agit de trois pages, puisées à deux endroits différents, de l'ouvrage de Nāṣirī proposé à l'étude. Deux remarques, à ce stade : aucune copie ne s'est donnée la peine de traduire le titre complet de la chronique : *Kitāb al-istiḡṣā fi aḥbār al-Maḡrib al-aqṣā* (Enquête fouillée relative aux informations du Maḡrib al-Aqṣā [on aurait pu accepter « du Maroc »], ou encore « Chronique fouillée des événements du Maḡrib al-Aqṣā »). En outre, la plupart des copies se sont contentées de citer la numérotation qui apparaissait dans les passages proposés ; or, cette numérotation, sur laquelle régnait une certaine confusion (numéros de pages ou numéros de chapitres ?) n'est pas le fait du chroniqueur, mais découle uniquement d'une mise en forme éditoriale et typographique. Le sujet précisait en outre explicitement la pagination : vol. 5, p. 71, 88-89 (numérotation que certains candidats ont prise pour une numérotation en chapitres) et 136 pour l'édition de Rabat, ministère de la Culture, 2001 ; vol. 5, p. 97 et vol. 6, p. 114 et 163 pour l'édition de Casablanca, 1955. Faire comme si la numérotation des « chapitres » appartenait à la stratégie d'écriture de l'auteur relève de l'erreur méthodologique.

Sur l'historien Aḥmad ibn Ḥālid al-Nāṣirī, plutôt que de longs développements biographiques sans relief, les correcteurs auraient apprécié trouver mentionnée sa *nisba*, al-Slāwī (relative à la ville de Salé), ce qui aurait eu l'avantage de situer cet auteur dans le milieu sociologique des classes urbaines lettrées auquel il appartenait. De même, peu de candidats ont eu la présence d'esprit de signaler à quels endroits de la chronique ces extraits avaient été tirés. Un nombre encore moins important a rappelé que la chronique d'al-Nāṣirī était une chronique historique remontant à l'époque du Prophète et proposait une relation des événements du Maroc jusqu'à l'année 1881.

Une première approche formelle pouvait ainsi aborder de façon descriptive le contenu des extraits présentés, en n'omettant pas d'en traduire les titres :

p. 71 : restitue des événements se situant dans l'année 1100 de l'hégire, c'est-à-dire 1688 de l'ère courante. Suggestion de traduction du titre : « Information sur l'instruction donnée aux enfants d'esclaves du Palais et méthodes d'éducation ».

p. 88-89 : « Ordre du sultan Moulay Ismaïl donné aux oulémas de Fez de tenir un registre écrit du corps des esclaves ; récusation par ces derniers de l'ordre [du sultan] et conséquences. »

p. 136 : « Révolte des esclaves contre le sultan Moulay Abdallah ; fuite de celui-ci vers Wādī Nūl et conséquences », qui s'est produite en 1147/1734.

Pour organiser les renvois, il demeure préférable d'annoncer clairement un système de notations de lignes (tiennent-elles compte des lignes de titre ?) et de pages (fait-on référence à la page de l'édition de laquelle est extrait le passage auquel on renvoie, ou à la pagination du sujet de commentaire proposé ?). Sauf exception, ces renvois ne peuvent se faire en graphie arabe, mais en graphie translittérée. S'ils sont longs (plus d'une phrase complète), on doit utiliser un système de crochets pour indiquer les coupes. Quel que soit le système employé, tout renvoi (nécessairement inséré entre deux guillemets clairement lisibles) doit faire l'objet d'une traduction. S'agissant d'une chronique historique, par conséquent d'un document à dimension littéraire en plus d'être un document scientifique, le jury est en droit de s'attendre, dans la restitution en français, à un niveau de correction linguistique qui correspond au registre employé par l'auteur de l'œuvre. Peuvent ainsi être évaluées aussi bien la lecture correcte des énoncés arabes (par le biais de la translittération) que la justesse des traductions. Or, trop souvent, a été noté un relâchement dans le style et la correction relatifs à ces traductions. On donne ici pour exemple le passage relatif à l'acquisition des esclaves (p. 3 du sujet, l. 8-13 [en comptant les lignes de titre]).

Graphie arabe telle qu'elle est restituée dans le sujet (qu'il convient de ne pas reproduire dans la copie) :

هذا الكلام [...] فيه نظر فانه كلام مجمل، وقضية جمع العبيد مذكورة مفصلة في الكناش الكبير الاسماعيلي وفيه تمييز الممالك الأرقاء الذين اشتروا بالثمن على الوجه الشرعي بخطوط العدول، وهؤلاء لا كلام فيهم، وأما غيرهم من أهل الديوان المجلوبون من القبائل العديدة فان السلطان لم يدع فيهم الملكية، وانما الكلام في جبرهم على الجندية.

Passage en translittération (version quasi-intégrale) :

*Hādā al-kalām [...] fīhi naẓar fa-innahu kalām **muğmal**, wa qaḍiyyat ġam' al-'abīd maḍkūra **mufaṣṣala** fī al-Kunnāš al-Kabīr al-Ismā'īlī wa fīhi tamyīz al-mamālik al-ariqqā' alladīna **uštūrū** bi-l-taman 'alā al-wağh al-šarī bi-ḥuṭūṭ al-'udūl, wa hā'ulā' lā kalāma fīhim, wa ammā ġayruhum min ahl al-Dīwān al-mağlūbūn min al-qabā'il al-'adīda fa-inna al-sulṭān lam yada' fīhim al-milkiyya, wa innamā al-kalām fī ġabrihim 'alā al-ğundiyya.*

Les trois énoncés en caractères gras sont ceux sur lesquels la translittération montre une erreur de lecture et de vocalisation ; en particulier, la conjugaison de la voix passive, *uštūrū*, qui n'a pas été repérée.

Comment le citer dans une copie :

Hādā al-kalām [...] wa innamā al-kalām fī ġabrihim 'alā al-ğundiyya. (p. 3, l. 8-13)

Il s'agissait, comme l'ont remarqué nombre de candidats, d'un passage crucial pour comprendre la typologie installée par le chroniqueur entre esclaves de condition servile et soldats-esclaves de condition initialement libre.

Proposition de traduction :

Ces propos que rapporte l'auteur du [Kitāb al-]Bustān au sujet du sultan Moulay Ismaïl – Dieu l'ait en Sa Miséricorde – doivent être envisagés à nouveaux frais (fīhi naẓar). Il s'agit de propos d'ordre général. La question de l'enrôlement (ğam') des esclaves se trouve en effet mentionnée de manière détaillée dans le Grand Registre Ismaïlien (al-Kunnāš al-Kabīr al-Ismā'īlī). On y trouve de manière distincte les esclaves de condition servile (al-mamālik al-ariqqā'), acquis de manière légale à prix fort, conformément à une inscription notariée (bi-ḥuṭūṭ al-'udūl). De ceux-là, il n'y a guère à tergiverser. Quant aux autres membres du Dīwān (Palais), qui ont été prélevés dans (mağlūbūn min) de nombreuses tribus, le sultan ne permet pas qu'on les possédât ; cependant, il n'était question que de les contraindre (ğabr) à la conscription.

En plus du flottement dans l'expression constaté dans les traductions, il a été remarqué qu'un très grand nombre de copies s'est contenté de citer, en guise de chronologie, les seules dates hégiriennes, qui figuraient elles-mêmes dans le corps des passages donnés à commenter, sans s'astreindre à au moins indiquer que les événements relatés avaient eu lieu au XVIII^e s. de l'ère courante. Les trois notes de bas de page données en fin de sujet donnaient pourtant une indication très claire de la chronologie, ce qui aurait dû éveiller la vigilance des candidats.

2. Proposer une problématique cohérente.

D'un point de vue thématique, le matériau documentaire commun de la plupart des candidats peut être résumé par les intitulés suivants, qui fonctionnent comme autant de noyaux argumentatifs :

1. la création du corps des *'Abīd al-Buḥārī* en tant que garde sultanienne du temps de Mawlāy Ismā'īl (qu'on pouvait transcrire en *Moulay Ismaïl*, transcription courante des études historiennes en langue française, mais pas en *Ismaël* par ex.) ;
2. la critique par « le Cadi [ou Juge] et les oulémas de Fès [ou Fez] » de l'intégration dans ce corps d'armée de personnes de condition non-servile ;
3. enfin la révolte de ces mêmes *'Abīd al-Buḥārī* contre le sultan Moulay Abdallah (Mawlāy 'Abd Allāh).

À ces noyaux thématiques correspondait effectivement une partie du matériau textuel à commenter. Autrement dit, la succession des trois extraits proposés à l'étude conduit à la structuration suivante :

1. la constitution du corps des *'Abīd al-Buḥārī*, composition et formation ;
2. la consultation juridique des oulémas de Fez, qui n'accordent pas au sultan la légitimité d'acquérir des esclaves-soldats initialement de condition libre ;
3. la révolte des esclaves contre le sultan Moulay Abdallah (pour rappel, ce sultan, fils de Moulay Ismaïl, régna de manière discontinue de 1729 à 1757).

Beaucoup ont pensé qu'il suffisait de se contenter de cette division en trois en guise de plan et/ou de problématique, ce qui n'était pas sans poser un problème méthodologique dans la restitution. De fait, la plupart des problématiques proposées résumaient l'une ou l'autre des thématiques citées ci-dessus, reprenant de manière passive, en en faisant la synthèse, le contenu des passages proposés. Cette structure, qui a servi de trame à la plupart des exposés écrits, est trompeuse à bien des égards : d'une part, les pages 71 et 88-89 appartiennent au même bloc narratif, puisqu'elles relèvent d'événements ayant eu lieu durant le règne de Moulay Ismaïl (pour rappel : 1672-1727) ; d'autre part, elle ne rend pas justice à la problématique qui aurait dû être le cœur du commentaire, à savoir celle de l'écriture historiographique d'un savant et lettré au service d'une dynastie de sultans. Nombreux étaient les candidats qui ont centré leur problématique sur la condition servile dans le monde arabo-musulman aux temps modernes (l'adjectif « moderne » est à entendre au sens usuel de la périodisation en vigueur dans les universités de langues européennes, c'est-à-dire, très schématiquement, après 1492 et l'élargissement du monde connu vers les Amériques, et avant la Première Guerre mondiale ; au-delà, l'usage universitaire est de parler de « période contemporaine » [parfois dès la Révolution française] ; il s'agit là d'une périodisation arbitraire et peut-être discutable, mais supposée connue des étudiants de l'université).

Une **problématique** consiste avant tout en une proposition qui pose une **orientation**, un **angle de vue**, une façon d'aborder une thématique ou une question. Il ne s'agit ni d'un thème ou d'une thématique, ni d'un sujet général, ni d'une simple succession de questions. Par exemple, les problématiques suivantes, puisées dans les copies corrigées, ne peuvent être jugées pertinentes et restent incomplètes, compte tenu du fait qu'elles n'offrent pas un regard critique sur l'écriture historiographique, derrière lequel nous pouvons percevoir une stratégie argumentative.

Quelle est la forme étatique que veut donner un sultan marocain à son royaume par l'entremise de son armée royale ?

Quelles étaient les stratégies déployées par le sultan Moulay Ismaïl pour constituer une armée de soldats-esclaves musulmans entre la fin du XII^e s. et le début du XIII^e s. ?

Que montre cette chronique sur les 'Abīd al-Buḥārī sur le rapport entre un maître et ses esclaves dans un contexte étatique ?

Par contraste, la problématique ainsi formulée : *Dans quelle mesure cette chronique parvient-elle à travers la description et la présentation des 'abīd al-Buḥārī et des débats liés à ce système, à défendre et à louer le règne de Moulay Ismaïl ? Corrélativement que nous apprend ce texte de la situation des esclaves militaires au Maroc au XVIII^e s. ?*, proposée dans une copie, situe de manière subtile les enjeux à la fois historiographiques, historiques et politiques de la thématique des esclaves-soldats au Maroc aux XVII^e et XVIII^e s.

Si on place l'enjeu du corps des *'Abīd al-Buḥārī* au centre du propos, d'autres problématiques étaient possibles, par exemple celle ainsi formulée dans une copie : *Comment le sultan Moulay Ismael (sic) s'appuie-t-il sur une armée de métier, constituée d'« esclaves » afin de consolider son trône et d'affirmer sa puissance ?* On peut s'interroger dans cet exemple à la fois sur la graphie *Ismael* et sur la pertinence d'utiliser des guillemets pour parler d'esclaves ; on fera néanmoins crédit à l'auteur de la copie d'avoir voulu souligner le caractère flottant de cette catégorie juridique, sur lequel les textes à étudier s'étendent de manière substantielle.

3. Adopter un plan analytique.

Dès lors qu'un angle de vue est adopté et explicitement dévoilé en introduction, le plan doit refléter l'état d'une réflexion en mouvement, et non simplement la description du contenu de chacun des trois extraits proposés à l'étude. Il y avait plusieurs plans possibles, combinant les noyaux de la structure thématique évoquée précédemment. Bien souvent, les plans en usage dans les différentes copies ont consisté de manière uniforme à réutiliser des éléments de cours afin de les faire coïncider avec le texte à commenter : tentative louable, mais qui atteint vite ses limites lorsque les éléments d'érudition n'étaient pas applicables aux extraits en jeu. Combien de copies se sont inutilement perdues dans des considérations oiseuses en évoquant les débats de la fin du XIX^e s. qui ont agité les réformistes musulmans, Muḥammad 'Abdu au premier chef ! Si cet argument avait bien sa place dans une épreuve de composition autour de la question de l'esclavage et de son abolition dans le monde arabo-musulman à la période moderne, il perd de sa valeur dans un contexte et une chronologie, circonscrits par un texte qu'il s'agit de commenter. Cet axe d'étude pouvait se suffire des données des textes proposés afin de montrer comment des ferments d'abolitionnisme pouvaient être déduits de la position des juges et oulémas de Fès exprimée au XVIII^e s. telle qu'elle transparaît du texte. C'est l'enjeu en particulier de la p. 3 du sujet, où al-Nāṣirī prend la défense des sultans alaouites contre ces mêmes oulémas, en évoquant la question litigieuse de soldats d'origine servile de l'époque d'Aḥmad al-Manṣūr, sultan saadien du XVI^e s. Leurs descendants avaient quitté leur condition d'esclave et s'étaient dispersés dans tout le royaume. Moulay Ismaïl n'aurait fait que les rétablir dans leur condition juridique initiale en instaurant un enrôlement servile dans la troupe dite *'Abīd al-Buḥārī*. Voici la traduction intégrale du passage en question :

Abū 'Abd Allāh Akansūs relate : (suit le fragment des lignes 8 à 13 traduit plus haut) [...] En outre, le sultan adressa maintes requêtes (al-su'ālāt) aux oulémas tant de l'Ouest que de l'Est, afin de les consulter. Il reçut de leur main leur réponse manuscrite, garantissant la licéité (al-ḡawāz) du procédé. Tout cela se trouve en toutes lettres (maḍkūr mabsūṭ) et de manière abondante dans le Registre précédemment mentionné. Plût à Dieu que Sa Dignité le sultan Moulay Ismaïl – Dieu l'ait en Sa Miséricorde – eût la prétention d'avoir des gens de condition libre en sa possession !

Nous avons déjà mentionné les propos du cheikh al-Yūsī et expliqué ce qui était reproché (mā unkira 'alā) au sultan. Si ce qu'avait mentionné al-Ṣiyānī dans sa description du sultan en question était vrai, cela aurait correspondu à ce qu'avait dénigré al-Yūsī au premier chef et qu'il n'aurait pu passer sous silence. Pourtant, il dénonça bien moins que cela, ainsi que des affaires de moindre importance. En effet, le Registre contient bien la mention de groupes connus et distincts dont nous avons la certitude (nabuttu), sous l'égide du sultan déjà mentionné, [et la mention] qu'ils étaient passés à la condition servile sous Manṣūr al-Sa'dī. Puis ces derniers, au moment de disparition de la dynastie des Saadiens, s'implantèrent en différentes contrées. Ce sont eux dont il a été question dans le Registre (Daftar) de 'Alilīš et qui ont fait l'objet d'une enquête quant à leur condition d'esclave. À leur propos, les législateurs coutumiers dans les tribus ont été questionnés (su'ila ahl al-asnān min kull qabīla), déterminant ainsi qui était de condition servile et qui ne l'était pas. Tout cela a été bien distingué chez le sultan. Outre cela, le sultan ne les inclut pas dans les hommes de condition servile pure (al-ariqqā' al-ḥullaṣ) dont il avait été fait acquisition à prix fort (allaḍīna uštūrū bi l-ṭaman), mais il les distingua séparément ('alā ḥida). Ainsi l'armée qu'il constitua fut divisée en trois classes : au premier rang, [les soldats] de condition servile pure (ḥāliṣ al-riqya¹) ; au deuxième rang, [les soldats] de condition libre pure (ḥāliṣ al-ḥurriyya) ; au troisième rang, [les soldats] de condition intermédiaire (wāsiṭa baynahumā). Mais Dieu est plus savant.

¹ On aurait pu signaler ici l'écart linguistique et l'impropriété dans les termes : le nom verbal de *raqīq* est *riqqa*, et non *riqya* comme mentionné dans l'édition du texte. Si cette restitution ne provient pas d'une erreur de transcription de manuscrit, elle peut laisser penser que, tout lettrés que peuvent être les historiens érudits appartenant à la classe vouée à la dynastie régnante, ils ne sont pas exempts de l'incorrection linguistique.

Nous traduisons ce long passage intégralement afin que les candidats constatent que les arguments juridiques employés au sujet d'hommes de condition servile ou semi-servile se fondaient sur une casuistique qui pouvait être infléchie dans un sens ou dans un autre, selon le bon vouloir sultanien. C'est à cela que s'opposent les « cadis et oulémas de Fès ». Ainsi l'argument d'un litige politico-religieux pouvait-il être amplement développé pour être traité convenablement par les candidats.

À partir de ce noyau narratif, il aurait été pertinent de classer, de manière explicite, les éléments en faveur et en défaveur de la catégorisation tripartite des esclaves-soldats, dénoncée par les oulémas de Fez. Pour ne s'en tenir qu'à la lettre du texte, on voit bien, en filigrane, qu'al-Nāṣirī se place, comme Akansūs, auteur du *Kitāb al-Bustān* cité explicitement dans les extraits, du côté des partisans des souverains de la dynastie alaouite, alors qu'une ligne plus nuancée et réservée est représentée par les deux autres savants cités, al-Yūsī et al-Ṣiyānī (sans doute une graphie déformée du nom de l'historien al-Zayānī², contemporain d'al-Nāṣirī). Aussi bien Akansūs qu'al-Nāṣirī ont tendance à mettre en valeur le point de vue du sultan ; voilà une ligne argumentative qui aurait pu être suivie à partir du litige évoqué dans le passage traduit.

Cela étant posé, on pouvait mentionner le fait que l'esclavage pratiqué par l'autorité politique devait recevoir une approbation du corps des oulémas. On aurait pu tout aussi bien faire une mention brève du fait que ces litiges juridiques n'exprimaient pas de point de vue abolitionniste à proprement parler. Mais, à partir de cet angle, indiquer qu'il y avait là des prémisses de différends et de conflits d'interprétations. Un siècle après la révolte des esclaves décrite dans l'extrait 3, dans d'autres contextes, des savants du droit (*fiqh*) exprimeront des vues, sinon abolitionnistes, à tout le moins limitant sévèrement la pratique de l'esclavage, en s'appuyant sur l'argument que des musulmans ne pouvaient asservir d'autres musulmans : c'est le cas de Muhammad Bayram al-Hāmis (m. 1889) en Tunisie, auteur d'un traité intitulé *al-Taḥqīq fī mas'alat al-raqīq* (Enquête sur la question de l'esclavage) plaidant en faveur de l'abolition pour les esclaves d'origine circasienne ou africaine (autrement dit, en termes de l'époque, gens du Sūdān, du « Pays des Noirs », ce qui correspond à toute l'Afrique de l'Ouest actuelle). En Inde, Sayyid Aḥmad Ḥān (m. 1898) va jusqu'à juger l'esclavage contraire à la loi divine, en s'appuyant notamment sur le Coran (XLVII, 4), verset dans lequel le paiement d'une rançon ou la libération immédiate, à l'exclusion de toute autre issue, sont évoqués comme sort aux prisonniers de guerre.

Consacrer, comme l'ont fait nombre de candidat(e)s, un développement entier sur le processus d'affranchissement entamé au XIX^e s. dans certaines zones du monde arabe en raison du contact avec les puissances européennes qui, dans une situation précoloniale ou coloniale de domination, pressent les autorités locales de mettre fin à ces pratiques, débordait du cadre de ce commentaire et confinait au hors-sujet.

4. Expliquer et percer les difficultés du texte.

A contrario, si de nombreux éléments d'érudition extérieurs aux textes proposés à l'étude étaient jugés superflus dans le cadre du commentaire, les correcteurs auraient apprécié que les quelques points évoqués ci-après soient explicités et déjoués par les candidat(e)s. Là réside l'enjeu de l'exercice de commentaire de texte.

Les 'Abīd al-Buḥārī

Plutôt que de reprendre passivement l'expression telle qu'elle était utilisée par le chroniqueur, en la considérant comme allant de soi, il fallait clairement expliquer la mention d'une telle typologie, en reprenant chacun des deux termes qui compose cette notion. D'une part, c'est le terme 'abīd qui est utilisé pour ces esclaves occupant une fonction militaire (on aurait pu brièvement mentionner l'esclavage domestique et les termes qui lui sont attachés : 'abd ou fatā pour les hommes et ama pour les femmes). Dans d'autres zones du monde arabe, on aurait trouvé *mamlūk*, pl. *mamālīk*, pour désigner les esclaves occupant les mêmes fonctions. Mais l'usage de ce terme ne préjuge pas, dans les faits, d'une infortune systématique liée à cette condition juridique inférieure ; il existe des esclaves qui ont pu se hisser à de hautes fonctions dans le Dīwān marocain, au XIX^e s. notamment.

² Abū al-Qāsim al-Zayānī [*nisba* de la tribu Zayān, en amazigh Ṭzāyān, du Moyen-Atlas] (1734-1833), ambassadeur, historien et chroniqueur engagé dans les affaires de l'État alaouite. Cependant, sa condition de descendant d'ouléma de Fès, et sa propre formation religieuse très poussée, l'inclinent à infléchir sa position dans un sens respectueux des avis juridiques de ce corps de religieux qui dispose du capital symbolique de légitimité dans l'expression de la norme juridico-politique de l'exercice du pouvoir.

Sur la mention d'al-Buḥārī, une chose est de mentionner le fait qu'il s'agit du nom de l'un des auteurs de corpus de traditions prophétiques les plus connus en islam. Autre chose est de s'emparer de cette terminologie spécifique au règne de Mawlāy Ismā'īl, qui monte ce corps de toutes pièces, et souhaite en assurer la solide légitimité juridico-religieuse par le fait que chacun des membres de ce corps devait prêter serment sur un exemplaire du recueil de *hadīṭ*-s éponyme. Il inaugure ainsi un attribut d'autorité (partant, de souveraineté) qui lui est propre et prend bien soin de le placer dans une tradition licite.

À partir de là, il aurait fallu focaliser l'argumentation sur ce qui distingue ce corps militaire d'autres expériences historiques de l'aire arabo-musulmane (notamment le corps, plus ancien, des Mamlūk-s de Syrie/Égypte). Ce qui, d'emblée, apparaît comme une originalité, c'est qu'il est constitué aussi bien d'hommes que de femmes, ces dernières étant appelées à recevoir une éducation et à assurer la procréation. La perpétuation de ce corps par ce processus d'union endogamique dispensait de ce fait le pouvoir de recourir systématiquement à la traite pour renouveler la population servile. Mais elle posait la question juridique du statut des nouveau-nés et des descendants des premiers esclaves, qui, théoriquement, ne relevaient pas de la condition servile à proprement parler.

De cette façon, le sultan se pose comme figure paternelle, assurant la dot et le trousseau des futurs mariés (p. 71, l. 18-19 à : *yu'fī al-rağul [...] šūratahā*, « [Le sultan] octroyait à l'homme dix pièces d'or au titre de la dot de son épouse, et octroyait à la femme cinq pièces d'or en guise de trousseau »). Il désignait en outre un tuteur aux futurs époux (p. 71, l. 20 : *yūlī 'alayhim wāhidan min ābā'ihim al-kibār*), en substituant ainsi une parenté juridique à la parenté biologique. De même, le Palais assure intégralement l'éducation des jeunes garçons et des jeunes filles appartenant à ce corps des *'Abīd al-Buḥārī*. La p. 71 de l'édition présente le détail des différentes tâches auxquelles ils étaient formés : dans l'ordre, année après année, artisanat (maçonnerie ou menuiserie), asinerie (*sawq al-ḥamīr*), art du muletier et du bât (qui permet « de porter briques, faïence, tuiles, bois, etc. »), art de la brique en pisé (*ḍarb alwāḥ al-ṭābiya*³), enfin art militaire, art de se servir des armes, art de monter à cru (*yarkabūn [al-ḥayl] bilā surūğ*), art de monter durant l'assaut, la retraite, la charge... jusqu'à devenir combattants aguerris (*šārū fī 'idāq al-ğund al-muqātila*). De cette façon, il s'assurait une loyauté sans faille de ce corps servile, que ce soit par le séjour dans un nouveau quartier militaire édifié spécifiquement à cette fin (p. 71, l. 3 : présence à Ramla) ou par l'affectation contrainte dans différents forts militaires (*yab'aṭu bihim ilā al-maḥalla*, p. 71, l. 22).

Les chiffres cités par le texte (p. 71, l. 25-26) devaient aussi faire l'objet d'un commentaire : 150 000 soldats, parmi lesquels 80 000 étaient dédiés à la surveillance des différentes citadelles (*qilā'*) du pays. Il s'agit là de chiffres sans doute exagérés, mais qui doivent être lus comme un signe de puissance et d'autorité du monarque, dont le souvenir est perpétué par l'écriture historiographique, le texte à l'étude étant lui-même un exemple. On peut aussi émettre l'hypothèse d'un pays qui, bien que sous la coupe de son souverain, était constellé de forts et de casernes afin d'assurer la sécurité des routes et voies de passage (*mufarraqa fī qilā' al-Mağrib li-'imāratihā wa ḥirāsat ẓuruqihā* : « dispersés dans les forts du Maroc, afin de les mettre en valeur et de surveiller les voies »). Sans doute que la sécurité n'était-elle pas aussi prédominante que semble le faire penser la postérité de Mawlāy Ismā'īl.

Comme dans d'autres contextes, ce corps dévoué à l'institution royale peut jouer un rôle accru dans les interrègnes et dans l'administration, lorsqu'il est en situation de loyauté ; par contraste, il peut représenter une menace pour l'ordre monarchique, comme cela est narré dans le troisième extrait.

Les *'arīfāt*

Dans le cadre de la prise en charge de l'éducation des jeunes filles promises aux *'abīd*-s (p. 71, l. 15), il fallait expliciter le rôle de ces *'arīfāt* (éducatrices) chargées de former les jeunes filles destinées à être mariées, et non à devenir concubines du sultan ou du personnel du palais (ce qui était une des conditions de la servilité féminine en pays d'Islam).

Mašra ' al-Ramla

³ *Al-ṭābiya* ou *al-tābiya* désigne une technique de construction en terre cuite, importée des pays du Soudan du temps de Mawlāy Ismā'īl.

Le toponyme devait faire l'objet d'un développement, en ce qu'il désigne, dans les faubourgs de Meknès (capitale de Mawlāy Ismā'īl, dont il est le bâtisseur, qu'il choisit en signe de défi à l'autorité traditionnelle de Fès et pour se démarquer de ses prédécesseurs), une caserne militaire (*maḥalla*) spécialement construite pour accueillir le nouveau corps militaire institué. Il s'agit là encore d'un attribut de puissance et d'une manifestation de l'image d'un prince puissant, impulsant une politique volontariste qui se heurte à la résistance de conservateurs rétifs.

Al-Yūsī

Cité à la p. 88 (l. 16), ce savant soufi (m. 1681) est convoqué ici dans le débat opposant partisans et opposants de la semi-servilité dans laquelle sont maintenus les descendants du corps des *'Abīd al-Buḥārī*.

En conclusion, insistons sur le fait que commenter un texte commande de partir expressément du document, et de bâtir sur cette base une présentation dans laquelle sont tracées les grandes lignes argumentatives. Pour les passages qui nous occupent, il s'agit de saisir un moment de la vie du Maroc à l'époque moderne, à partir de la réforme de Moulay Ismaïl qui institue cette soldatesque particulière, ce qui n'est pas sans entraîner de coûts et de conséquences funestes, comme l'atteste le troisième extrait. Le corps se perpétue et sera plus tard appelé à être réactivé sous le Protectorat français, bien que pour des fonctions uniquement protocolaires. La Garde noire ainsi appelée *'Abīd al-Buḥārī* continue aujourd'hui de fournir les éléments de la garde royale au Maroc.

6.3. Traductions

Notes du thème (sur 10)

8 ; 5,5 (4) ; 5 (2) ; 4 (2) ; 2 (2) ; 1,5 (2) ; 1 (3) ; 0,5 (4)

Remarques générales :

L'épreuve de thème au concours de l'agrégation permet d'évaluer la capacité à restituer, en arabe, un discours littéraire. Cela signifie qu'il s'agit d'une épreuve complexe, au cours de laquelle les candidats doivent mobiliser conjointement trois types de compétences : lexicales, grammaticales et stylistiques.

La maîtrise d'une seule de ces compétences, isolément des deux autres, ne saurait suffire à garantir le succès à l'épreuve. Car il ne suffit pas d'avoir un lexique riche en arabe ; il convient également de pouvoir le mobiliser avec pertinence, précision et discernement, en l'adaptant à la tonalité du texte, en l'employant dans des structures syntaxiques correctes, qui retranscrivent, dans la langue cible, toute la richesse et les nuances de la langue source.

Il va de soi qu'à la fin de l'épreuve un temps de relecture est nécessaire, afin de s'assurer qu'aucune coquille, ni aucune omission ne subsiste sur la copie. En effet, comme le rappellent les différents rapports de jury de ces dernières années, si des erreurs de lexique sont quelquefois pardonnables et seront alors comptées comme de légers faux-sens, voire comme de vénielles inexactitudes ou d'insignifiantes maladroites, toute omission d'un mot, d'une séquence sera très lourdement sanctionnée. Il en sera de même pour les ruptures de construction, les solécismes, non-sens et autres barbarismes qu'une relecture attentive devrait pouvoir éradiquer de la copie⁴.

Traduction proposée

هَذَا قَدْ أَنْصَرَمَ شَهْرَانِ. اقْتَرَبَ سِبْتَمْبَرُ، وَبَدَأَ النَّرَاءُ السَّرِيعَ الَّذِي كَانَ دَوْرًا يُمْنِي نَفْسَهُ بِهِ بَعِيدَ الْمَنَالِ. فَقَدْ شَعَرَ بِالْقَلْقِ لِمَا هُوَ عَلَيْهِ مِنْ وَضَاعَةٍ مَعْنَوِيَّةٍ، عَاجِزًا عَنْ تَدْبِيرِ سَبِيلٍ يَرْتَقِي بِهِ إِلَى قِمَمِ الْمَجْدِ حَيْثُ التَّقْدِيرُ وَالنُّفُودُ وَالْمَالُ.
كَانَ يَشْعُرُ بِأَنَّهُ حَبِيسٌ مِهْنَةً الْمُحَقِّقِ الصَّحْفِيِّ الْمُتَوَاضِعَةِ هَذِهِ، أَسِيرٌ لَا يَقْوَى عَلَى الْفِرَارِ. وَكَانَ يَحْطِي بِالتَّقْدِيرِ، لَكِنْ بِالْقَدْرِ الَّذِي تَسْمَحُ بِهِ مَنْزِلَتُهُ. حَتَّى فُورِسْتِيَّةَ الَّذِي كَانَ يُسَدِّي إِلَيْهِ آلاَفَ الْخِدْمَاتِ مَا عَادَ يَدْعُوهُ إِلَى الْعِشَاءِ، وَكَانَ يُعَامِلُهُ بِفَوْقِيَّةٍ، وَإِنْ خَاطَبَهُ كَصَدِيقٍ رَافِعًا بَيْنَهُمَا الْكُلْفَةَ.

وَصَحِيحٌ أَنْ دَوْرًا كَانَ يَغْتَنِمُ الْفُرْصَةَ مِنْ وَقْتٍ لِأَخْرَاطِ لَطْرَحِ مَقَالَةٍ وَجِيْزَةٍ مِنْ مَقَالَاتِهِ الَّتِي لَمْ تَعُدْ مُهَدَّدَةً بِالرَّفْضِ لِمَا أَكْتَسَبَهُ بِفَضْلِ تَمَرُّسِهِ فِي تَحْرِيرِ الْمَقَالَاتِ الْأَجْتِمَاعِيَّةِ مِنْ مُرُونَةٍ وَكِيَاسَةٍ اِفْتَقَدَ إِلَيْهِمَا يَوْمَ حَرَّرَ عَمُودَهُ الْإِخْبَارِيَّ الثَّانِيَّ عَنِ الْجَزَائِرِ. وَلَكِنْ شَتَّانَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ وَبَيْنَ أَنْ يُطْلَقَ لِقَلَمِهِ الْعِنَانُ أَوْ أَنْ يُعَالِجَ الْمَسَائِلَ السِّيَاسِيَّةَ كَخَبِيرٍ مُخَوَّلٍ، شَأْنُهُ شَأْنُ الْفَرْقِ الشَّاسِعِ بَيْنَ أَنْ تَفُودَ عَرَبَةٌ فِي دُرُوبِ غَابَةِ الْبُؤَا قِيَادَةَ خَوْذِيٍّ أَوْ قِيَادَةَ سَيِّدٍ. وَمِمَّا كَانَ يُشْعِرُهُ بِالذَّلَّةِ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، هُوَ أَنْ يُجَسَّ أَنْ أَبْوَابَ الْعَالَمِ مُغْلَقَةً فِي وَجْهِهِ وَالْأَبْوَابَ يَبْنِي عِلَاقَاتٍ تُعَامِلُهُ مُعَامَلَةَ النَّدَى، وَالْأَبْوَابَ يُخَالِطُ مُجْتَمَعَ النِّسَاءِ السَّرِيِّ، رَغْمَ أَنْ بَعْضَ الْمُمَثِّلَاتِ الْمَشْهُورَاتِ قَدْ اسْتَقْبَلْنَهُ، مِنْ وَقْتٍ لِأَخْرَاطِ، بِالْفِئَةِ تَشْبِي بِالْأَهْتِمَامِ.

⁴ Consulter à cet effet les fiches de barème dans le rapport de la session 2019, pp. 74-76, comprenant éléments majorants et minorants.

وَكَانَ يَفْطَنُ بِخَبْرَتِهِ، أَنَّهُنَّ جَمِيعًا، سَيِّدَاتٍ مُجْتَمِعٍ أَمْ نِسَاءً مَعْمُورَاتٍ، يَشْعُرْنَ نَحْوَهُ
بِأَنْجَذَابٍ خَاصٍّ وَبِمَيْلٍ فَوْرِيٍّ، وَلَكِنَّهُ كَانَ يَجْهَلُ كَيْفَ يَهْتَدِي إِلَى أَوْلِيكَ اللَّاتِي قَدْ يَتَوَقَّفُ
عَلَيْهِنَّ مُسْتَقْبَلُهُ، فَكَانَ صَبْرُهُ نَافِدًا كَصَبْرِ جَوَادٍ مَلْجُومٍ.
عِنْدِيذٍ تَدَاعَتْ لَهُ ذِكْرَى السَّيِّدَةِ دُو مَارِيْلٍ الَّتِي رَجَتْهُ يَوْمًا أَنْ يَزُورَهَا، فَاخْتَارَ أَنْ يَمَثَلَ أَمَامَ
دَارِهَا عَصْرَ يَوْمٍ لَا شُغْلَ لَهُ فِيهِ وَلَا شَاغِلٍ. وَكَانَتْ قَدْ أَخْبَرَتْهُ بِتَوَاجُدِهَا فِي مَنْزِلِهَا حَتَّى
السَّاعَةِ الثَّلَاثَةِ.

قَرَعَ الْجَرَسَ فِي تَمَامِ الثَّانِيَةِ وَالنِّصْفِ.
جَاءَتْ عَلَى وَقَعِ الْقَرَعِ خَادِمَةٌ وَفَتَحَتْ الْبَابَ. دَفَعَتْ بَابَ الصَّلَاةِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ مُغْلَقًا. فَدَخَلَ
دُورًا. كَانَتْ الْحُجْرَةُ نَوْعًا مَا وَاسِعَةً، قَلِيلَةَ الْأَثَاثِ وَمُهْمَلَةَ الشُّكْلِ. بَدَتْ الْأَرَانِيكَ قَدِيمَةً
عَفَا عَلَيْهَا الزَّمَنُ، وَكَانَتْ مَصْفُوفَةً عَلَى طُولِ الْجُدْرَانِ، حَسَبَ التَّرْتِيبِ الَّذِي أَرْتَأَتْهُ
الْخَادِمَةُ، فَقَدْ غَابَتْ عَنْهَا أَيُّ لَمْسَةٍ أَيْقِيَةٍ تَنُمُّ عَنِ أَكْثَرَاتِ سَيِّدَةٍ بِمَنْزِلِهَا. وَكَانَتْ أَرْبَعُ لَوْحَاتٍ
فَنِيَّةٍ رَدِيئَةٍ تُمَثِّلُ قَارِبًا فِي نَهْرٍ، وَبَاخِرَةً وَسَطَ الْبَحْرِ، وَطَاحُونَةً فِي سَهْلٍ، وَحَطَابًا دَاخِلَ
غَابَةِ، تَتَدَلَّى وَسَطَ الْجُدْرَانِ الْأَرْبَعَةِ فِي نِهَائِيَةِ جِبَالٍ مُتَبَايِنَةٍ، ظَهَرَتْ كُلُّهَا مُعَلَّقَةً فِي أَعْوَجَاجٍ
مِمَّا يُسْتَشْفَى مِنْهَا أَنَّهَا بَقِيَتْ أَمْدًا طَوِيلًا مَائِلَةً هَكَذَا تَحْتَ أَنْظَارِ سَيِّدَةٍ غَيْرِ مُبَالِيَةٍ.

غِي دُو مُوْبَاسَانَ " بِيْلِ آمِي "

Notes de la version (sur 10) :

7 ; 5 (3) ; 3 (3) ; 2 (3) ; 1 (3) ; 0,5 (6) ; 0,25

Pour la session 2023 de l'agrégation, en ce qui concerne la seule épreuve de version, quatre copies sur vingt ont obtenu la moyenne (soit au-dessus de 05/10) ce qui est extrêmement peu, à l'instar de la session 2022. Treize copies ont obtenu une note inférieure à 02/10. Une majeure partie de ces copies font montre d'un niveau en français très insuffisant, ne leur permettant pas de traduire avec finesse la pertinence des observations d'Ibn Hāzīm sur les comportements amoureux. Les fautes d'orthographe et d'accord, ainsi que les erreurs de concordance des temps y sont innombrables. Les candidats présentant le concours et aspirant à devenir professeurs de langue arabe doivent bien être conscients que la seule connaissance de l'arabe n'est pas suffisante : ceux qui maîtrisent mal la langue, l'orthographe et la grammaire françaises n'accéderont jamais au titre d'agrégé. Voici quelques fautes affligeantes relevées dans les copies de version, cette année, qui donnent une idée du niveau de français de candidats à l'agrégation : « amoureux » pour amoureux ; « il fait expré » ; « le neige », « la neigue » ; « l'oreil » ; « il ne buverait que sa parole » ; « a l'amour des signes hor connaissance et que l'intéligent que le sache », etc. Le jury, année après année, s'interroge sur les réelles motivations de ces candidats.

Dans d'autres copies, en revanche, le jury a relevé d'importantes lacunes dans la compréhension du texte en arabe. Tout comme il est impératif de vérifier son niveau de français, il convient aussi de procéder à un examen approfondi de son niveau d'arabe littéral afin de s'assurer que celui-ci est solide et répond aux exigences de l'agrégation. Vos enseignants, dans les préparations notamment, vous aideront à faire le point sur votre niveau à l'écrit comme à l'oral ; n'hésitez pas à les solliciter. Il est certainement plus profitable de repousser d'une année son inscription au concours afin de parfaire son niveau d'arabe (en suivant un stage en pays arabe le cas échéant) plutôt que de connaître un échec cuisant qui découragera durablement.

La compréhension d'un texte de registre médiéval comme celui d'Ibn Ḥazm exigeait un très bon niveau d'arabe, c'est là une évidence. Une compréhension insuffisante ou approximative ne permettait pas aux candidats de proposer une traduction juste et cohérente à même de rendre la finesse des observations de l'auteur. Quelques copies sont restées incomplètes ou inachevées du fait de l'incapacité de leur auteur à simplement comprendre le texte. Le résultat prend alors la forme de traductions plates, fautives, proches de l'adaptation, qui relèvent de stratégies d'évitement des difficultés, trahissant aussi une méconnaissance de la culture littéraire classique. Peut-être certains ont-ils mal géré le temps de cette épreuve de 6 heures, passant trop de temps sur le thème et bâclant finalement la version. Une bonne gestion du temps de cette épreuve difficile est le fruit d'un entraînement régulier à l'aide du dictionnaire unilingue tout au long de l'année. En ce qui concerne le choix du dictionnaire unilingue autorisé lors des épreuves écrites, se référer au rapport de l'agrégation 2022 (version 2022, p. 42-43).

Le texte proposé cette année pour la version était tiré du célèbre *Ṭawq al-ḥamāma [fī al-ullāf]*, « Le Collier de la colombe » d'Ibn Ḥazm dit al-Andalusī (m. 1064), dont le sous-titre « De l'amour et des amants » nous plonge au cœur de la thématique dont il était question dans le passage à traduire. L'extrait était tiré du chapitre intitulé *bāb 'alāmāt al-ḥubb* (« Des signes de l'amour »), suivant immédiatement celui sur la nature de l'amour (*al-Kalām fī māhiyyat al-ḥubb*) sur lequel s'ouvre le *Ṭawq al-ḥamāma*.

Ibn Ḥazm, grand lettré andalou, fut juriste et théologien, tout comme il fut un homme politique au service des Omeyyades de Cordoue dans la première partie du XI^e siècle. À n'en pas douter, on retrouve, au détour de ces propos plaisants sur l'amour, toute la rigueur tant intellectuelle qu'esthétique du théologien zāhirite que fut Ibn Ḥazm, incarnée dans une prose travaillée, concise, naturellement rythmée et soutenue, émaillée de vers de poésie (ceux-ci avaient été retirés, à dessein, de l'extrait à traduire). Parfois, on n'hésite pas à qualifier sa plume d'acérée, voire d'impitoyable, au point qu'elle fut comparée au tranchant de l'épée du non moins impitoyable gouverneur omeyyade al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī.

Quelques remarques générales : la traduction ne doit pas comporter de parenthèses ou de crochets dans lesquels le candidat propose diverses traductions. Il ne revient pas au correcteur de trancher entre les hésitations du candidat, même si celles-ci s'avèrent justes. C'est au candidat d'assumer son choix.

Dans la traduction en français du texte, dont la juxtaposition de courtes propositions constituait une difficulté, le choix d'une ponctuation appropriée était essentiel. Il n'est jamais imposé de respecter « à la virgule près » la ponctuation du texte arabe d'origine, particulièrement lorsqu'il s'agit de textes classiques récemment édités dans lesquels les signes de ponctuation se superposent aux articulations logiques de la langue arabe (notamment les coordinateurs *wa-*, *fa-*, *tumma*, etc.). C'est la traduction en français qui va imposer l'emploi de tel ou tel signe de ponctuation. Dans le cas précis de ce texte, l'utilisation du point-virgule pouvait parfois s'avérer pratique afin de scinder la succession des courtes propositions propres au style d'Ibn Ḥazm.

Cette année encore, quelques copies ont oublié de traduire les références du passage présentes en fin de texte. Le jury tient à rappeler que l'omission est l'erreur que le barème pénalise le plus lourdement, quelle qu'en soit la cause : mauvaise gestion du temps, recopiage trop rapide du brouillon, ou lecture trop hâtive. De même, les candidats ne doivent pas translittérer le titre arabe, mais bien le traduire. Dans le cas précis du texte d'Ibn Ḥazm, le jury a relevé de la part de certains candidats une relative méconnaissance de cette œuvre pourtant célèbre traduite parfois gauchement par « le bracelet du pigeon » où « le col de la colombe ».

Remarques concernant la traduction de l'extrait : une première lecture permettait de « scanner » le passage et de repérer ses enchaînements et articulations logiques, au travers notamment de la répétition du pluriel *'alāmāt* (les fameux « signes » de l'amour) ou de la particule *min* (ou *min-hā* / *min 'alāmāti-hi*) qui y renvoyait sans cesse : ligne 1, puis 3 et 6 (*min-hā*), 9 et 16 (*min 'alāmāti-hi*) et ligne 13 (*min-hā 'alāmāt*). Surligner en couleur ces marqueurs redondants permettait de mieux visualiser l'organisation que proposait Ibn Ḥazm de ces fameux signes extérieurs de l'amour. Une fois le texte ainsi cartographié, on pouvait se mettre à le traduire en suivant les thèmes proposés par l'auteur : les signes en rapport avec le regard ou la parole, puis ceux traitant des lieux, des signes physiques et autres mimiques amoureuses. On passait ensuite à la question des causes extrêmes provoquant des effets inverses, puis à celle de l'aveuglement produit par l'amour. C'est donc à une sorte de cheminement suivant un processus assez naturel que nous conviait le texte. Avant d'aborder quelques points en rapport direct avec la traduction, il convient de rappeler que dans cet opuscule qu'est le *Ṭawq al-Ḥamāma*, Ibn Ḥazm, au-delà des généralités sur l'amour qu'il n'est pas le pre-

mier à relater dans la tradition littéraire arabe, a intégré des éléments qu'il a tirés de son expérience personnelle proprement andalouse, des *ḥabar* qu'il a pu lire ou entendre dans les cercles cordouans au sein desquels il a évolué ; ceci confère à ses observations une particulière justesse. Le texte en propose un exemple (ligne 19) : *wa-innī la-a'lam ba'd man...* « je connais bien quelques individus qui... », le pronom renvoyant à l'auteur lui-même. Finalement, ce qu'il décrit dans son style si particulier, ne sont autres que les invariants des comportements des êtres amoureux : de subtils jeux de regard, une tendance à boire et approuver l'ensemble des paroles de l'être aimé, le désir irréfrenable de se rapprocher de lui et de le toucher, le sentiment d'exaltation amoureuse, etc. Encore fallait-il tenter de le rendre dans un français acceptable en utilisant le lexique amoureux et courtois dont on sait que la langue française n'est jamais avare.

Le premier écueil, et non des moindres, était la concision du style d'Ibn Ḥazm et la juxtaposition de multiples syntagmes fondés bien souvent sur des alignements de *maṣḍar* (noms d'action) : le premier paragraphe en offrait une brochette intéressante à partir notamment de la ligne 4 : *al-iqbāl... wa-l-inṣāt... wa-stiḡrāb... wa-taṣḍīqu-hu... wa-muwāfaqatu-hu*, etc. Il fallait donc être bien attentif à n'en oublier aucun et à trouver un moyen de rendre ces *maṣḍar* soit par des noms, soit par des infinitifs ou au choix par d'autres moyens. Nombreux sont les candidats qui ont oublié (ou sauté) des syntagmes entiers et ont été lourdement pénalisés. Pour ce qui est de la concision stylistique, il était parfois nécessaire de développer quelque peu le rendu en français. En voici plusieurs exemples : *al-faṭīn* (ligne 1) ne pouvait pas être directement rendu par « l'intelligent » ou « le perspicace », mais par « l'homme intelligent » ou « toute personne douée de sagacité ». À la même ligne, l'expression *idmān al-naẓar*, textuellement « la contemplation assidue » pouvait se voir explicitée par l'ajout de « l'être aimé ». À ce titre, on aura remarqué que son évocation revenait souvent dans le texte, soit sous-entendue, soit ouvertement exprimée sous la forme d'*al-maḥbūb* (4 occurrences) ou d'*al-muḥibb* (une occurrence), où le plus souvent repris par le pronom suffixe *-hu/-hī*. Celui-ci renvoie dans le texte à une personne aimée qui n'est pas particulièrement genrée ; il ne fallait donc pas le mettre systématiquement au féminin dans la traduction (« l'amoureuse, la chérie », etc.), mais il fallait trouver des stratégies de traduction afin d'évoquer selon le choix « la personne aimée » ou « l'être cher/aimé ».

Comme nous l'avons déjà évoqué, la description des comportements amoureux n'est pas novateur en soi : les mimiques et autres agissements des personnes amoureuses sont de tous les temps et de toutes les cultures, et ne sont finalement étrangers à personne. Toutefois, il convenait de bien contextualiser certains éléments, afin qu'ils soient en accord avec la culture arabe médiévale : à titre d'exemple le terme *inā'* (ligne 12) « pot, récipient, vase » faisait ici simplement référence à la coupe (en non au verre ou à la chope...) dans lequel l'être aimé a bu et laissé un fond que l'amoureux s'empresse de terminer. Autre exemple, à la ligne 3 où il est fait référence au *ḥirbā'* (un caméléon mâle). En fait, l'amoureux suit son aimé(e) comme une ombre, se penchant dans tous les sens afin de suivre ses mouvements : *yamīl ḥayṭu māla ka-l-ḥirbā' ma'a l-šams* « il se penche pour mieux le suivre tel le caméléon avec le soleil ». Il ne convenait pas de transposer cette image comme certains candidats l'ont fait en substituant le tournesol au caméléon, car le *ḥirbā'*, dans la culture arabe classique n'est pas tant connu pour son changement de couleur que pour le fait qu'il suit le soleil en dressant la tête. Ibn Manẓūr, dans le *Lisān al-'Arab*, le rappelle en ces termes : *yastaqbil al-šams bi-ra'si-hi wa yakūn ma'a-hā kayfa dārat* (il place sa tête face au soleil et le suit où qu'il tourne) [éd. Dār al-Ma'ārif, 2/818]. De la même manière dans l'expression *wa-l-ḡamm iḡā' afraṭa qatala* (ligne 15) le terme *ḡamm* devait être rendu dans un contexte d'amour courtois par « affliction ou chagrin », mais en aucune manière par « stress » mot qui dépayse totalement le propos d'Ibn Ḥazm.

Traduction proposée

L'amour a des signes que celui qui est doué de sagacité comme d'intelligence sait déceler et découvrir. Le premier consiste en la contemplation fréquente de l'être aimé, car les yeux sont une porte ouverte sur l'âme. Ils en examinent les secrets, en expriment les pensées intimes et en traduisent le tréfonds. On voit alors le regard qui ne cille pas, traquant l'être aimé dans tous ses déplacements, dans tous les recoins où il se retire, se penchant pour le mieux suivre, tel le caméléon avec le soleil. Autre signe : l'empressement à converser par des propos qui ne peuvent s'adresser qu'à la personne aimée, même s'il feint de montrer le contraire, tout comme il prête attentivement l'oreille à ses paroles dès qu'elle parle ; il s'étonne de tout ce qu'il évoque, même si cela est totalement absurde ou mal à propos ; il lui donne raison s'il vient à mentir, l'approuve s'il est déraisonnable, lui apporte son soutien même s'il est en tort, le suit quoi qu'il dise et quelle que soit la nature de ses propos. Les signes de l'amour se distinguent aussi au travers de l'empressement à se rendre à l'endroit où se

tient l'aimé et de s'asseoir tout exprès à ses côtés ou de chercher à s'en rapprocher, de remettre à plus tard les tâches qui exigeraient qu'on se sépare de lui. Ajoutons aussi le fait de faire peu de cas d'une affaire importante qui imposerait qu'on le quitte, feindre la lenteur au moment de prendre congé de lui. Parmi les autres signes et indices évidents que relève tout bon observateur, il y a le ravissement extrême, le fait de se tenir à proximité l'un de l'autre alors qu'on se trouve en un lieu vaste, le fait de se chamailler pour une chose dont l'autre s'est saisi, de multiplier les signes de connivence, de se pencher en s'appuyant sur l'autre, de toucher intentionnellement la main de l'autre lors d'une conversation – ou quelque autre partie de son corps - ou encore boire le reste du liquide laissé par l'aimé dans la coupe et rechercher sciemment l'endroit où il sera placé face à lui.

Mais il existe également des signes de nature contraire, car les opposés sont parfois semblables ; les choses, lorsqu'elles s'opposent de la manière la plus extrême, finissent, par-delà leur divergence totale, par se ressembler. Il en est ainsi de la neige, qui, si on la tient longtemps dans la main, produit l'effet du feu ; nous constatons aussi que la joie comme l'affliction, si elles sont excessives, peuvent conduire au trépas. De même, rire intensément et longuement fait couler les larmes.

Voici encore d'autres signes : on constate que l'amoureux cherche à entendre prononcer le nom de la personne aimée et il se délecte à parler d'elle ; rien ne lui procure autant de quiétude. Peu lui importe : il ne craint point qu'une personne, en l'écoutant, devine ou qu'une autre, présente, ne comprenne de quoi il retourne. L'amour rend aveugle et sourd.

Je connais moi-même une personne à qui le bien-aimé avait promis de rendre visite. Je le voyais sans cesse aller et venir, incapable de garder son calme ni de tenir en place, tantôt avançant, tantôt reculant. À la retenue succédait un extrême transport de joie ; à la pondération succédait la frénésie.

Ibn Hazm, *Le collier de la colombe*

6.4. Linguistique

Notes de l'épreuve de linguistique (sur 20)

18 ; 16 ; 12 ; 10 ; 8,5 ; 6,5 ; 6 (2) ; 5 (2) ; 4,5 ; 3 (3) ; 2 ; 1 (2) ; 0,5 (3)

Lors de la session de l'agrégation 2023, le jury a proposé quatre questions de grammaire dans le cadre de la partie du hors programme en linguistique, soit une de moins que l'année précédente. Toutefois, le barème ne s'en est pas trouvé modifié, à savoir que les deux questions en rapport avec le programme étaient notées sur 12 points et le hors programme sur 8 points. Comme chaque année pour cette épreuve spécifique, le jury conseillait une répartition du temps de l'épreuve : 4 heures pour les deux questions du programme et 2 heures pour le hors programme. Le barème de notation découlait naturellement de cette répartition. Pour ce qui est des quatre questions hors programme, une égalité de temps de traitement était proposée, soit 30 minutes par question, chaque question valant 2 points sur 20. Il est évident que seuls les candidats qui avaient convenablement préparé la question au programme et répondu aux deux questions (« Les interdentales historiques et leurs évolutions dans les parlers arabes vernaculaires et dans les oralisations de l'arabe littéral » et « Dans quelle mesure le consonantisme dialectal renseigne-t-il sur le locuteur ? ») pouvaient aborder plus sereinement la partie concernant les questions de grammaire hors programme. Ainsi, quatre copies sur vingt ont obtenu la moyenne, leur auteur ayant pleinement traité les deux parties du sujet. Sans entrer dans le détail, les copies très moyennes, dont la notation s'étale entre 06 et 08,5, ont soit survolé les questions du programme et/ou traité inégalement voire incomplètement les questions de grammaire. Pour ce qui est des copies qui ont des notes infamantes, elles sont l'œuvre de candidats ne connaissant pas la grammaire de l'arabe ou étant incapables d'en expliquer, dans un français correct, les fonctionnements les plus simples. Ceux-ci avaient fait une impasse totale sur la question au programme.

À l'attention des futurs candidats au concours, rappelons que la question de linguistique au programme est la seule question dont on soit sûr qu'elle va tomber à l'écrit ! Se présenter au concours sans la préparer un tant soit peu relève de l'inconscience.

Quelques remarques générales concernant le traitement des questions de grammaire hors programme :

Celles proposées cette année ne présentaient aucune difficulté : il s'agissait de traiter, dans l'ordre des questions : (1) le verbe défectueux, sa formation et ses principales règles de conjugaison ; (2) l'écriture de la *hamza* ; (3) les règles d'emploi du complément spécifique ou *tamyīz* ; (4) les règles principales régissant l'accord du nombre avec l'objet compté. De fait, ces questions ne relevaient pas de points de détail extrêmement complexes de la grammaire arabe et n'avaient pas été choisies pour « coincer » les candidats. Tout au contraire, le jury leur demandait d'expliquer avec clarté les choses les plus simples. C'est là le devoir d'un futur enseignant agrégé d'arabe. Pour reprendre mot pour mot ce que nous avons écrit dans le rapport de l'agrégation 2022, « les candidats doivent bien veiller à ne pas considérer l'épreuve hors programme de linguistique comme une "épreuve piège" qui cacherait des questions ardues et pointues de morphologie ou de syntaxe. Ce n'est pas l'esprit de cette épreuve : le jury cherche à savoir d'abord si les candidats seraient aptes à enseigner les fondamentaux de la grammaire et de la linguistique arabes dans ses diverses dimensions, à un public d'élèves ou d'étudiants. À ce titre, le jury choisit plutôt des points de grammaires simples et courants, que nul agrégatif ou futur enseignant ne peut ignorer. Les candidats doivent donc faire montre de bon sens, de méthode et de concision dans leur présentation de chacune des questions ». D'ailleurs, afin de ne pas nous répéter une fois de plus, nous renvoyons les futurs candidats aux remarques générales exprimées dans le précédent rapport du jury 2022 (épreuve de linguistique, par F. Imbert et F. Lagrange) ; elles concernent notamment :

- Ordre de traitement des questions
- Comment développer et illustrer les questions par des exemples contextualisés tirés du corpus textuel proposé.
- Comment présenter sa réponse, l'utilisation de tableaux ou de schémas simples éventuellement).
- Le déséquilibre de traitement des questions.
- L'utilisation obligatoire d'un système de transcription (rappelez-vous que pour l'agrégation d'arabe, les candidats doivent connaître : 1 - le français, 2- l'arabe, 3 - la transcription).
- L'utilisation de la terminologie grammaticale issue de la tradition arabisante en langue française accompagnée de la terminologie arabe traditionnelle.
- La confusion entre le cas (*ʾiṣṣāb*) et la désinence (*ʾalāma*, « marque » du cas).

I- PROPOSITION DE CORRIGÉ DES QUESTIONS DU PROGRAMME

Remarque générale : l'apprentissage de la terminologie articulatoire est certes fastidieux, et représente une difficulté réelle pour les candidats, qui peuvent être tentés d'employer leur temps ailleurs. On ne peut cependant que les encourager à faire le nécessaire pour la maîtriser, tant elle sert au traitement des questions les plus diverses. Un manque de maîtrise de cette terminologie a ainsi toutes les chances de transparaître et d'invalider bon nombre de raisonnements. Cela était bien sûr particulièrement vrai pour le programme de linguistique de cette session, mais le restera, dans une mesure certes moins flagrante, quelle que soit la question au programme.

Question 1 : Les interdentes historiques et leurs évolutions dans les parlers arabes vernaculaires et dans les oralisations de l'arabe littéral.

La clé d'un bon traitement de cette question résidait dans l'établissement d'une distinction correcte entre un certain nombre de notions, et le déroulé de ces distinctions suffisait à structurer correctement la réponse.

Il convenait tout d'abord de bien identifier la classe de consonnes dont il était question. Les « interdentes historiques » sont les consonnes qui sont interdentes en arabe ancien, quelles que soient leurs évolutions ultérieures. En gros, il s'agit des phonèmes auxquels l'arabe classique répond par *tā*, *dā* et *zā*, le cas de *dād* méritant un traitement spécial. On a coutume d'appeler ces consonnes interdentes en faisant référence à leur simple point d'articulation. Mais il convenait d'aller plus loin et d'évoquer leur *mode* d'articulation : ce sont des fricatives – point important puisqu'elles ne le sont pas toujours restées à travers l'histoire.

Il fallait ensuite, comme l'énoncé de la question y invitait, bien distinguer (1) l'arabe ancien tel qu'on peut l'appréhender essentiellement à travers les descriptions des grammairiens médiévaux, (2) les parlers vernaculaires arabes modernes et (3) les prononciations modernes de l'arabe littéral.

Certaines copies ont cherché, en introduction, à présenter la question des interdentes dans le cadre des langues sémitiques. Peu l'ont fait correctement, ce qui n'est pas très étonnant vu la complexité du tableau.

En tout état de cause, l'arabe est, sur ce point, beaucoup plus archaïque que la plupart des autres langues de la famille, au sens où l'état attesté par l'arabe ancien peut, dans la pratique, être supposé pour le proto-sémitique. En outre, les évolutions connues par les différentes langues sémitiques pour cette classe de consonnes n'ont pas de rapport direct avec les faits arabes (sauf peut-être pour l'araméen). Il n'est donc pas sûr que l'énoncé de ce cadre sémitique ait été suffisamment pertinent pour que le jeu en vaille la chandelle. Notons simplement, au passage, qu'il est faux que l'arabe soit la seule langue sémitique qui ait conservé les interdentes. L'ougaritique et les langues sudarabiques épigraphiques possèdent des graphèmes spécialement affectés à ces phonèmes (bien qu'on n'ait pas de certitude sur leur réalisation), et les langues sudarabiques modernes ont, pour la plupart, une classe d'interdentes tout à fait semblables à celles de l'arabe.

Beaucoup de copies ont, à la suite du cours, correctement énoncé les différents destins que pouvaient connaître les interdentes :

– Conservation (c'est-à-dire que les consonnes en question restent des spirantes interdentes). À ce propos, on attendait que référence soit faite aux notions de parlers pré-hilaliens / hilaliens et sédentaires / nomades. Ce n'était pas le lieu de discuter la pertinence en général de ces notions, mais il pouvait être bon néanmoins d'introduire une certaine distance critique avec ces catégories, ne serait-ce qu'en montrant qu'elles n'étaient qu'en partie opérantes pour la question traitée (ainsi, par exemple, les parlers pré-hilaliens du nord de la Tunisie conservent largement les interdentes).

– Occlusivisation, c'est-à-dire évolution de [t̪], [d̪], [ɖ] vers [t], [d], [ɖ] respectivement. À strictement parler, il s'agit d'une occlusivisation accompagnée d'une alvéolarisation, puisque les consonnes résultantes sont des occlusives alvéolaires et non pas des occlusives (inter)dentes.

– *Fronting*, c'est-à-dire, en l'occurrence, l'évolution des fricatives interdentes vers des fricatives labio-vélares.

– Alvéolarisation, c'est-à-dire l'évolution de [t̪], [d̪], [ɖ] vers les sifflantes [s], [z], [ʒ] respectivement. Le terme d'alvéolarisation est correct, mais dans le contexte de cette question il était insuffisant, puisque [t], [d], [ɖ] sont également des consonnes alvéolaires, mais occlusives. L'évolution de [t̪], [d̪], [ɖ] vers [s], [z], [ʒ] est donc une alvéolarisation sans perte du caractère fricatif (ou tout du moins spirant) des consonnes concernées. Cette évolution de [t̪], [d̪], [ɖ] vers [s], [z], [ʒ] a été oubliée par de nombreuses copies. Il est vrai qu'elle est extrêmement rare comme phénomène endogène dans les dialectes arabes. Elle est en revanche fréquente dans les oralisations de l'arabe littéral au Machreq. À ce stade, il convenait de distinguer soigneusement entre, d'une part, ces oralisations de l'arabe littéral et, d'autre part, les emprunts que les parlers vernaculaires (lesquels ignorent presque tous cette « alvéolarisation ») ont pu faire au cours de l'histoire soit à un arabe littéral ainsi prononcé, soit au turc, qui, sans doute à l'imitation du persan, rend généralement les interdentes de l'arabe par des sifflantes. Dans ces emprunts, on peut trouver un traitement sifflant des interdentes historiques alors même que, dans le vocabulaire hérité, le dialecte en question réserve un autre traitement à ces consonnes (occlusivisation ou, plus rarement, conservation). Ainsi il est inexact de dire que « Umm Kaltūm réalise les interdentes en sifflantes » lorsqu'elle chante. Cela est vrai lorsqu'elle chante en arabe littéral (« *'izā hiya 'az-kathā l-ṣabābatu wa-l-fikru* »), mais dans les textes en arabe égyptien, elle réalise les interdentes historiques comme des occlusives (« *dū' ma 'āya l-ḥubb, dū', dū', dū'* »), sauf pour certains lexèmes empruntés au littéral.

Une question particulièrement ardue (mais nécessaire) à exposer était celle du rapport entre les consonnes historiques que l'arabe note ض et ظ. Rappelons brièvement la situation.

– Au stade le plus ancien attesté, le *zā'* est une fricative interdente sonore pharyngalisée, tandis que le *ḡād* est une fricative latérale sonore pharyngalisée.

– Dans pratiquement tous les dialectes arabes, les deux phonèmes se sont confondus au profit de l'articulation du premier (fricative interdente sonore pharyngalisée). Seuls font exception quelques parlers d'Arabie du Sud ; ces dialectes sont résiduels et extrêmement minoritaires dans les pays mêmes où ils sont parlés, et on ne peut donc pas dire, par exemple, que « les parlers yéménites » ont conservé la distinction en question. Cette confusion n'a certainement pas atteint tous les parlers à la même époque, et on trouve par exemple des attestations d'une prononciation latérale du *ḡād* dans les emprunts des langues romanes d'Espagne à l'arabe, comme il est bien connu (par ex. castillan *alcalde* < *al-qāḏī*, etc.). Toujours est-il que, pour l'immense majorité des dialectes arabes, et en négligeant quelques faits périphériques, on peut considérer que le *ḡād* est devenu une interdente à date ancienne, avant même les diverses évolutions des interdentes citées plus haut. Il est donc susceptible d'être le lieu de tous les phénomènes relevés pour les vraies interdentes historiques.

– La prononciation latérale du *ḡād* ayant disparu de la langue courante, elle a également fini par disparaître des oralisations de l’arabe littéral, se confondant là aussi avec la prononciation du *zā*. L’orthoépique s’est donc trouvée face à un problème : comment se faisait-il que deux consonnes distinguées par l’écriture et par les descriptions des grammairiens de référence aient une même prononciation ? Certaines normes de prononciation de l’arabe littéral s’en sont accommodées et acceptent jusqu’à aujourd’hui une prononciation identique pour les deux lettres (souvent une fricative interdente sonore pharyngalisée). Mais d’autres ont cherché à les distinguer par différents moyens, visiblement en empruntant à diverses prononciations dialectales des interdentales historiques. On a ainsi donné au *ḡād* une prononciation occlusivée, et/ou au *zā* une prononciation sifflante. Ainsi, Umm Kalṭūm chante « *’asharta muḡnāka* [avec occlusive] *ḡi ḡiḡzi* [avec sifflante] *l-hawā fa-namī* ». Ces prononciations, aujourd’hui solidement établies dans l’usage de l’arabe classique dans certaines régions (voire dans le *taḡwīd*), sont toutes artificielles d’un point de vue historique et ne reflètent pas la prononciation ancienne de ces phonèmes.

Quelques remarques isolées pour finir :

1) On nomme « groupe consonantique » une séquence de plusieurs consonnes. Ainsi, le mot français *exploit* comporte une séquence de cinq consonnes [ksplw], groupe consonantique que le français autorise, mais que l’arabe n’accepte pas. Pour distinguer, à l’intérieur de l’inventaire des consonnes existant dans une langue, un sous-ensemble caractérisé par un ou plusieurs traits, on parle de « classe » de consonnes. Ainsi, les interdentales représentent une classe consonantique, et non pas un groupe consonantique.

2) Le nom du sémitisant américain John Huehnergard, souvent cité, s’orthographie comme ici écrit.

3) Bien que la date exacte de la mort de Sībawayhi fasse l’objet de débats, il ne fait pas de doute que son activité intellectuelle se situe durant la deuxième moitié du VIII^e siècle. Étant donné la notoriété de ce personnage, on ne peut qu’encourager les candidats à éviter de se tromper sur ce point. Par ailleurs, le polygraphe al-Suyūṭī étant mort plus de sept cents ans après Sībawayh, on évitera des formulations du type de « à l’époque de Sībawayh et d’al-Suyūṭī ».

Question 2 : Dans quelle mesure le consonantisme dialectal renseigne-t-il sur le locuteur ?

La principale difficulté de cette question était d’éviter de tomber, en la traitant, dans un catalogue désordonné de faits épars. Les meilleures copies y sont parvenues efficacement en problématisant autour de la notion de sociolinguistique. En effet, s’il est vrai que, à travers l’espace, les différents dialectes ont des réalisations diverses des différents phonèmes consonantiques historiques de l’arabe, permettant ainsi à un observateur de faire sur cette base des hypothèses sur l’origine géographique d’un locuteur, on pouvait aller beaucoup plus loin pour donner de la profondeur à cette question. La sociolinguistique cherche à étudier les différences linguistiques entre les différents groupes sociaux (classes sociales, groupes confessionnels, genres, classes d’âges, etc.) et les dynamiques qui les traversent. Quelques bonnes copies l’ont montré sur la base d’exemples précis. On pouvait ajouter une profondeur supplémentaire en évoquant la sociolinguistique variationniste, et le fait que les différentes variantes sont souvent en concurrence chez un même locuteur. On pouvait même évoquer le terme de connotation, et montrer comment le locuteur opère souvent, consciemment ou non, un choix entre ces variantes, en fonction de l’image qu’il souhaite donner de lui-même par rapport à des repères sociaux, ou de la position qu’il souhaite adopter vis-à-vis de son interlocuteur, etc.

Beaucoup de candidats semblaient avoir à leur disposition un nombre suffisant d’exemples pour appuyer un tel exposé ; c’est le plus souvent l’ordre qui a manqué. Il est toutefois étonnant que l’exemple des diverses réalisations du *qāf* historique ait été négligé par de nombreuses copies. Cette variable sociolinguistique est pourtant l’une des plus importantes dans la plupart des sociétés arabophones, et l’une des plus conscientisées par les locuteurs.

Il est étonnant également que très peu de copies aient pensé à évoquer la représentation faite de ces variables sociolinguistiques dans des œuvres audiovisuelles. La nature du corpus au programme y invitait pourtant.

Fallait-il, pour traiter cette seconde question, faire appel aux données des grammairiens anciens ? On pouvait certes remettre le problème dans un cadre historique en rappelant qu’une variation importante dans les réalisations des consonnes de l’arabe est attestée depuis les plus anciens témoignages. Mais les données des grammairiens médiévaux sont difficiles à situer sur une carte dialectologique, et presque impossibles à

évaluer d'un point de vue sociolinguistique. Elles sont en outre fragmentaires. Enfin, il est généralement très difficile de savoir si un phénomène donné concerne seulement un lexème ou bien est général. Ainsi, la *'an'ana* est censée être la prononciation de la *hamza* comme *'ayn*, et l'exemple qui en est presque toujours cité comme illustration est la conjonction *'an* au lieu de *'an*; mais le phénomène touchait-il seulement ce mot, ou bien toutes les *hamza* de la langue (au moins en position initiale)? Nous l'ignorons. Dans la mesure où l'énoncé de la question n'y invitait pas, il était donc sans doute plus sage de se limiter à l'époque contemporaine.

En revanche, il aurait été possible de ne pas se limiter, comme la plupart des copies l'ont fait, à l'examen de la langue vernaculaire, et de prendre en compte là aussi l'existence d'usages variés dans la réalisation des consonnes du littéral. C'est peut-être trop demander, et le temps imparti n'était pas infini. Mais il est toujours bon au moins de ne pas perdre de vue que les phénomènes sociolinguistiques de l'arabe s'inscrivent dans une situation de diglossie.

II- PROPOSITION DE CORRIGÉ DES QUESTIONS HORS PROGRAMME

Cette proposition de corrigé ne vise pas à être exhaustive et ne se substitue pas aux ouvrages généraux de grammaire arabe comme occidentaux dans lesquels les candidats agrégatifs sont censés se plonger avant les écrits du concours. Seuls quelques éléments fondamentaux seront ici abordés, le rapport ne se voulant pas un corrigé de leçon de grammaire.

Présentation du corpus de textes : Le corpus proposé pour cette épreuve se composait d'un texte tiré d'une nouvelle de l'auteur égyptien Yūsuf Idrīs (m. 1991) intitulée *Al-Ṣayḥ Ṣayḥa* et tirée du recueil *Aḥir al-dunyā* (1961). Quant au second texte, il était extrait du célèbre *Kitāb Kalīla wa-Dimna* de 'Abd Allāh Ibn al-Muqaffa (m. 756). Cette année encore, les textes du corpus proposaient un grand écart chronologique qui permettait aux candidats de choisir leurs exemples tant dans le registre de l'arabe moderne que dans celui de l'arabe classique, ce qui donnait la possibilité, le cas échéant, de mettre en avant des principes de *continuum* linguistique ou de relever des ruptures et évolutions. Rappelons que les textes ne sont proposés que pour servir de corpus d'exemples et qu'en aucune manière il n'est demandé d'en faire une analyse ou un commentaire. Cette consigne a bien été respectée par l'ensemble des candidats cette année.

Question hors programme 1 : « Les deux textes proposés font apparaître diverses occurrences de verbes défectueux (*fi'l nāqīṣ*) aux formes simples comme dérivées. Après avoir précisément défini ce qu'est un verbe défectueux, vous en donnerez les principales catégories et expliquerez les particularités de leur conjugaison ».

Après avoir demandé aux candidats de la session 2022 de réfléchir sur la formation des verbes concaves (*aḡwaf*), le sujet proposait cette année de se pencher sur la formation du verbe dit « défectueux », *nāqīṣ*. Il était donc attendu (en 30 minutes) que les candidats réfléchissent sur le sens du terme arabe « le verbe auquel il manque une syllabe », éventuellement sur le sens de *mu'tall [al-lām]*, le verbe « malade de sa troisième radicale ». Un certain nombre de copies se sont lancées dans une longue typologie des verbes assimilés, concaves, hamzés, en oubliant de se concentrer sur l'essentiel, à savoir le verbe défectueux. Cette démarche constituait un hors sujet et donc une perte de temps.

Il fallait d'abord rappeler quelles sont les lettres faibles (semi-consonnes ou glides) qui, positionnées en R3 (troisième radicale, 3e lettre de la racine) pouvaient provoquer des altérations (une diphtongaison notamment) dans la conjugaison : il s'agit du *wāw* et du *yā'*, mais en aucune manière du *alif* comme l'affirment des candidats, ni de voyelles longues à proprement parler.

Le plus simple était sans doute de proposer une typologie des verbes défectueux montrant tous les cas de figure à l'accompli comme à l'inaccompli :

Inaccompli	Accompli
يَمْشِي	مَشَى
يَبْقَى	بَقِيَ
يَسْعَى	سَعَى
يُبْدُو	بَدَا

Trois types de verbes défectueux sur quatre étaient présents dans les textes du corpus (sauf erreur, on ne trouve pas de verbe de type *بَقِيَ*). On pouvait relever dans la nouvelle de Y. Idrīs des formes simples de verbe défectueux comme *mašat* مَشَتْ, *yabdū* يَبْدُونَ, *yaḥlū* يَخْلُو, *yakfī* يَكْفِي. Dans l'extrait de *Kalīla wa-Dimna* on trouvait aussi *namḍī* نَمَضِي et *yas'awna* يَسْعُونَ. Une fois les 4 types de défectueux précisés, on pouvait en proposer des éléments de conjugaisons (accompli/inaccompli) en s'arrêtant brièvement sur des formes particulières qui exigeaient des explications, comme *hiya mašat* هي مَشَتْ ou *hum mašaw* هم مَشَوْا ou encore *anā baqītu* أَنَا بَقَيْتُ et *hum baqū* هم بَقَوْا, etc. Seuls de très rares candidats ont réussi, dans les temps, à présenter des conjugaisons entières (en transcription) avec des commentaires et à exposer succinctement les principes de la diphthongaison en l'appliquant aux divers types. Il est clair que dans le temps imparti, on se devait d'aller à l'essentiel : c'est là aussi le but de l'exercice que de demander aux candidats de faire des choix cohérents. On pouvait ainsi évoquer rapidement les formes dérivées des verbes défectueux (le corpus en comportait une bonne dizaine) pour dire que leur conjugaison suivait les mêmes règles que pour les formes simples. En revanche, se lancer dans un long exposé sur les verbes doublement défectueux (*lafif mafrūq* ou *maqrūn*) représentait un hors sujet.

Parmi les erreurs récurrentes relevées par le jury : confusion entre les verbes hamzés et les défectueux, entre *nāqīš* défectueux et *kāna fi'l nāqīš* (au niveau sémantique), sans parler des termes « focalisation » pour vocalisation, « trinitaire » pour trilitère, etc..

Question hors programme 2 : « Dans le corpus à votre disposition, nous relevons bon nombre de verbes, noms, adjectifs et participes qui contiennent la consonne hamza. En vous fondant sur des exemples tirés des textes, vous exposerez précisément quelles sont les règles d'écriture de la hamza en position initiale, médiale et finale. Dans votre argumentation, vous utiliserez l'écriture arabe ainsi que la transcription ».

Il s'agissait d'une question d'écriture de l'arabe assez simple, mais il fallait la traiter de manière didactique et logique. Les candidats avaient à disposition dans les deux textes de nombreux noms, verbes, adjectifs ou participes contenant des *hamza*. Même si tous les cas de figure n'étaient pas représentés, il convenait d'en ajouter au besoin. Dans le texte de Y. Idrīs on trouvait : *شئونها بطيء رؤية جراءة يؤكد تألم* et dans celui d'Ibn al-Muqaffa : *ضوء مملوء بالؤها ملء عناؤه مكافأة البرء ابتغاء ابتدأت المؤدب*.

En introduction, on pouvait s'interroger sur la nature du caractère *hamza*, arrivé tardivement au sein de l'écriture arabe (sans doute vers les XII^e ou XIII^e siècles). Les plus anciens papyrus et codex coraniques ne notaient pas le caractère ; seul apparaissait alors son support vide (*alif*, *yā'*, *wāw* ou rien) : ainsi *jazā'* جزاء s'écrivait *جزا* ; *su'ila* سئل se notait *سئل*, etc. L'apparition tardive du caractère a donc causé des ajustements orthographiques qui ne sont pas sans poser des problèmes aux apprenants.

Ceci dit, il semblait logique de commencer par présenter et classer les *hamza* par type de support : sur un *yā'* sans points, sur le *wāw*, sur le *alif* et sur la ligne. Ensuite, il convenait de présenter les règles d'écriture du caractère selon :

1/ sa position initiale : exclusivement un *alif* (avec des exemples à l'appui). Sans se perdre dans les détails, on pouvait évoquer la question de la *madda* remplaçant la suite *hamza + alif* voyelle longue comme dans *ānaḍāk* أَنَذَاك (à ce moment-là) au lieu de *ānāḍāk* (deux *alif* ne pouvant se suivre) ou la suite *alif hamza + alif hamza* (*sukūn*) comme dans *ākul* أَكُل (je mange) pour أَكُل. En revanche, il ne fallait pas s'étendre, à l'initiale, sur la question de la stabilité et de l'instabilité de la *hamza* (*hamzat al-qaṭ'* et *hamzat al-wāšl*) qui pouvait rapidement partir en hors sujet.

2/ sa position médiale (ou médiane) : les candidats étaient libres d'expliquer les règles d'écriture selon la méthode de leur choix (méthode dite « logique » ou méthode dite du « rapport de force entre les voyelles »). À ce titre, il était intéressant de se pencher sur les cas de *yu'akkid* يُؤَكِّد ou *mu'addib* مُؤَدِّب présents dans le corpus. Cette section était sans doute le lieu d'évoquer certaines « licences » telles *šūn* شُونَ et *šūn* شُون. Il ne s'agit pas, comme l'affirment certains, « d'erreurs d'imprimerie »... Quelques candidats qui sont en mal d'expliquer tel ou tel cas concernant l'écriture de la *hamza* en milieu de mot, ont tendance à parler de « particularités » d'écriture notamment en ce qui concerne le verbe de forme VI *tasā'ala* orthographié *تَسَاءَل* ; il ne s'agit en rien d'une particularité, mais d'une graphie logique : comme il est impossible d'écrire *تَسَاءَل* sous peine d'avoir deux *alifs* consécutifs, on applique la règle consistant à prendre en compte la vocalisation qui précède. Comme il s'agit d'une voyelle longue [ā], la règle impose que la *hamza* se pose sur la ligne.

3/ sa position finale : là encore, il suffisait de rappeler que le choix du support dépendait de la prise en compte de la voyelle précédant la *hamza* et de donner divers exemples. Il ne fallait pas omettre, entre autres, d'évoquer le cas de la consonne quiescente (surmontée d'un *sukūn*) précédant la *hamza*, imposant son écriture sur la ligne comme *ḍaw* ضَوْء ou *bur* براء dans le corpus, ou, hors corpus *mil* ملء , *'ib* عبء , etc. dont l'écriture peut sembler curieuse.

Parmi les erreurs récurrentes relevées par le jury : confusion entre la voyelle et le support de la *hamza*, entre le *yā* final sans point ى support de la *hamza* et le *alif maqṣūra* عى , entre « disparition » et assimilation dans le cas de la *hamza* initiale ; certains, comme chaque année, parlent « d'accents » au lieu de vocalisation.

Question hors programme 3 : « Dans le texte 2, nous trouvons les phrases suivantes : وكانا بي أشد احتفاظاً (wa-kānā bi-ya ašadda ḥtifāzān - p. 78, l. 5) et وكلما ازدت منه علماً ، ازدت فيه حرصاً (wa-kullamā zdadtu min-hu 'ilman, izdadtu fi-hi ḥirṣan - p. 78, l. 9). Identifiez quelle est la structure grammaticale utilisée dans ces phrases. Vous rappellerez succinctement les règles et les contextes d'emploi de cette structure en donnant divers exemples ».

Bon nombre de candidats sont bien arrivés à identifier la structure dont l'analyse et la description étaient demandées : il s'agissait du complément spécifique ou *tamyīz* dans la tradition grammaticale arabe.

Sans doute convenait-il de débiter par une brève définition du complément spécifique : le *tamyīz* est donc un substantif (très souvent un *maṣḍar*) au cas direct indéterminé, venant spécifier la nature d'un adjectif, d'un élatif ou d'un verbe. On pouvait produire quelques énoncés simples du type *iṣṭaraynā kīlū laḥman* اشترينا كيلو لحمًا ou *huwa akbar min-hu sinnan* هو أكبر منه سنناً , etc. Il fallait passer rapidement à l'analyse des deux exemples cités dans l'énoncé afin de mettre en avant le rôle précis du *tamyīz* et d'en montrer les rouages.

Premier exemple : وكانا بي أشد احتفاظاً [من دون اخوتي] (wa-kānā bi-ya ašadda ḥtifāzān [min dūn iḥwātī] – ils (mes parents) me préféraient à mes frères = j'étais le préféré de mes parents par rapport à mes frères. Le *tamyīz* vient ici spécifier l'élatif *ašadd* (plus, plus intense que), à savoir que mes deux parents étaient à mon égard « plus » en fait de protection ou d'attention par rapport à mes frères. C'est le *maṣḍar* de VIII^e forme *iḥtifāz* qui porte la désinence casuelle (cas direct indéterminé *iḥtifāzān*) marquant la fonction de complément spécifique.

Second exemple : وكلما ازدت منه علماً ، ازدت فيه حرصاً (wa-kullamā zdadtu min-hu 'ilman, izdadtu fi-hi ḥirṣan). En contexte, le jeune Barzawayhi découvre les vertus de la médecine ; plus il en apprend, plus il désire en apprendre. C'est le *tamyīz* qui va prendre en charge l'évocation de cette gradation, de ce désir croissant d'apprendre. Ici, les deux *maṣḍar* au cas direct indéterminé *'ilman* et *ḥirṣan* viennent tous deux spécifier le verbe *izdāda* (s'accroître). Ce verbe (couramment) est suivi d'un spécifique indiquant en quoi s'établit l'accroissement : Barzawayhi croît « en science » et il croît « en désir (d'en apprendre plus) ». On pouvait donc rendre cette proposition par « plus j'emmagasinais de science, plus j'avais le désir d'en savoir davantage ». Le récit ajoute même un troisième *tamyīz* sous la forme de ولهُ اتِّبَاعاً wa-la-hu ittibā'an indiquant qu'il désirait en poursuivre assidûment l'apprentissage.

Ces explications étaient une bonne entrée en matière. On pouvait ensuite catégoriser les emplois du *tamyīz* : ceux en rapport avec les nombres (de 11 à 99 notamment ; cf. le célèbre أَحَدٌ عَشَرَ كُوكِبًا *aḥada 'ašara kawkaban* du Coran, *Yūsuf*, 4). Sans doute fallait-il aussi rappeler que l'interrogation concernant un compte ou une quantité par l'utilisation de *kam* (combien ?) se trouve également suivie par un nom singulier au cas direct, un *tamyīz* (*kam waladan la-ka* ?). Il ne fallait pas omettre les poids et mesures (*kīlū qamḥan*, un kilo de blé) et surtout les emplois très divers avec des adjectifs et des élatifs (comparatif de supériorité ou d'infériorité, superlatif). Un ou deux exemples pour chaque catégorie suffisaient.

D'une manière générale, le jury a remarqué dans certaines copies une incapacité à décrire en des termes précis la nature du *tamyīz* : ce dernier se trouvait confondu avec le *ḥāl* alors appelé « complément d'état », ou encore considérant *'ilman* comme un complément d'objet direct.

Question hors programme 4 : « Dans le texte 2, p. 83, l. 7, nous lisons “[...] wa-hiya šawlam šawlam sab'a marrātin”. À partir de cette mention d'un nombre et de l'objet qu'elle dénombre (al-'adad wa-l-ma'dūd), vous rappellerez quelles sont les règles principales qui régissent la syntaxe des nombres avec l'objet compté de 3 à 100 (accords et désinences casuelles) ».

La syntaxe du nombre avec l'objet compté est certes complexe, mais elle a été abondamment traitée dans toutes les grammaires, en arabe comme dans de nombreuses autres langues. En cas de doute, le jury invite les futurs candidats à s'y reporter. Nous ne reviendrons pas en détail dans ce rapport. Comme pour la question 2 concernant l'écriture de la *hamza*, le jury a été particulièrement attentif à la manière dont les candidats exposaient clairement et logiquement les choses. En 30 minutes, il fallait aller à l'essentiel et ne pas perdre de temps à rappeler notamment le cas de l'unité et du duel. Il était demandé de montrer comment l'arabe fonctionne par intervalles : de 3 à 10, puis les formations spécifiques de 11 et 12, puis de 13 à 99. Plusieurs propositions de classements étaient possibles. On pouvait présenter globalement les unités, les chiffres combinés (de 11 à 19), puis aborder les dizaines. Quel que soit le classement choisi, il ne fallait pas oublier de parler de l'accord inverse entre 3 et 10 (*arba`a kutubin* أربعة كتب , *arba` banātin* أربع بنات) et entre 13 et 99 (*arba` wa talātūna waraqatan*). Il convenait également d'aborder les cas de 11 et 12 ne connaissant pas l'accord inverse (*itnā` ašar rajulan*, *aḥada` ašar kawkaban*, etc.); nombre de copies ont oublié de traiter cet aspect.

Enfin, au sein de chaque catégorie, les candidats devaient évoquer la question des désinences casuelles portées par l'objet compté, ce qui permettait de revenir indirectement à la question du *tamyīz*. S'il restait du temps, on pouvait très rapidement aborder la question du cas apposé sur le cardinal lui-même. Toutefois, ceci n'était pas explicitement demandé.

7. EPREUVES ORALES

7.1. Leçon en arabe littéral portant sur une question du programme

Notes : 19 ; 17 ; 16,5 ; 14 ; 13 ; 11 ; 9,5 ; 6

Leçons proposées :

- 1- استناداً إلى "دلالة الحائرين"، إلى أي حد يمكن اعتبار ابن ميمون ممثلاً نموذجياً للفلسفة؟
- 2- القراءة الإثنية لثنائية العروبة والإفريقية في الأدب السوداني.
- 3- وجود معايير متعددة لنطق حروف اللغة العربية، فصحي كانت أو عامية، والتفاعل فيما بينها، قديماً وحديثاً.
- 4- نظام الرق والعبودية بين المشرق العربي ومغربه: أوجه الشبه والاختلاف في العصر الحديث بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين.

Leçon de civilisation classique :

استناداً إلى "دلالة الحائرين"، إلى أي حد يمكن اعتبار ابن ميمون ممثلاً نموذجياً للفلسفة ؟

Telle qu'elle est libellée, la question invite, de manière assez large, à rendre compte de la dimension philosophique de la vie et de l'œuvre de Maïmonide/Mūsā ibn Maymūn (1138-1204). Transposée en une problématique, elle suggérait, d'une part, de questionner la notion de « philosophie » (plus exactement de *falsafa*) dans ses différentes modalités à l'intérieur de la pensée exprimée en langue arabe du temps de Maïmonide ; d'autre part, de s'interroger sur la place de ce savant par rapport à l'expression philosophique.

L'une des leçons qui a été entendue a, de manière tout à fait remarquable, répondu à l'ensemble des exigences d'une telle épreuve : le fond, extrêmement fouillé et maîtrisé, s'est conjugué avec une forme d'une grande clarté et d'une impressionnante érudition, d'autant plus louable que la question était complexe. Le niveau de langue était par ailleurs d'une haute tenue, à la fois sur le plan académique et sur le plan de la correction linguistique.

On ne saurait, dans le cadre de ce rapport, présenter le détail d'un traitement, dont bien des points se retrouveront dans la partie du rapport consacrée au commentaire. On insistera ici sur le fait que Maïmonide est un savant à la fois produit de son temps et d'une grande originalité ; il faut d'emblée insister sur le fait que, à côté de son grand œuvre philosophico-théologique, *Dalālat al-ḥā'irīn* (qu'on aura toujours à l'esprit de traduire par « Guide des [gens] perplexes », ou « indécis », plutôt que par la traduction usuelle, « Guide des égarés »), ce savant occupe une place centrale dans la réflexion rabbinique et qu'il est l'auteur d'un des plus importants ouvrages de commentaire du Talmud de la tradition juive, la *Mishne/Mishnah Torah*. C'est à partir de ce double ancrage qu'il faut situer la puissance de sa pensée.

D'un abord difficile, le Guide, comme l'indique l'auteur lui-même dans son introduction, se caractérise par une écriture volontairement ésotérique, à laquelle vient s'ajouter un plan, réparti en trois Livres, relativement déconcertant. Précisons aussi que, rédigé initialement en arabe à partir de caractères hébraïques, il a été très vite traduit en hébreu par le disciple même de Maïmonide. En outre, l'édition critique en arabe habituellement en vigueur (éd. Salomon Munk, 1856-1866) s'est vu augmenter en 1974 de l'édition critique du savant turc Hüseyin Atay qui s'autorise quelques écarts avec l'édition précédente et traduit systématiquement

en arabe les versets bibliques et citations rabbiniques, provenant du Talmud (commentaires rabbiniques des sources de la Loi juive) et du Midrash (exégèse biblique).

L'un des aspects de l'œuvre de Maïmonide réside dans son apport philosophique ; comme son contemporain Averroès/Ibn Rušd, il rédige un traité qui se sert de la trame aristotélicienne de la pensée philosophique pour dénoncer la pensée inepte des *mutakallimūn-s*, à l'image de son pair musulman dans son traité *Faṣl al-maḡāl [fīmā bayn al-šarī'a wa al-ḥikma min al-ittiṣāl]* (Livre du discours décisif où l'on établit la connexion entre la Révélation et la philosophie). En un sens, *Dalālat al-ḥā'irīn* entre dans le champ de la réflexion du *kalām*, la spéculation théologique d'inspiration rationnelle, dans son versant juif. Il se situe en cela dans le prolongement de savants andalous juifs qui l'ont précédé, tels Yūsuf ibn Bāqūdā/Bahya ibn Paqda (m. circa 1080) et Ibrāhīm ibn Dā'ud/Abraham ibn Da'ud Halevi (m. 1180).

Du point de vue strictement philosophique, c'est le recours constant à la rigueur de la démonstration telle qu'elle a été établie dans l'*Organon* aristotélicien qui caractérise le savant, comme tous les philosophes d'expression arabe : aux côtés de la vérité apodictique du raisonnement démonstratif (*burhān*) existe une vérité dialectique destinée aux masses, celle-là même qui est critiquée dans le Guide et à partir de laquelle les *mutakallimūn-s* sont assimilés aux sophistes de la tradition grecque : le *ḡadal*. Enfin, il existe d'autres voies d'accès au vrai, qui touchent pour leur part aux vérités particulières : la rhétorique (*ḥaṭāba*) et la poétique, inspiratrice de l'imagination. L'imagination a une fonction essentielle dans le système des philosophes arabes travaillant l'héritage d'Aristote : celle de produire des images compréhensibles par le plus grand nombre, constitutives du discours prophétique.

L'autre aspect fondamental de l'apport d'Ibn Maymūn/Maïmonide réside dans son inscription très claire dans la tradition juive, au point que son deuxième grand œuvre, la Mishneh Torah, fait encore autorité aujourd'hui. Mais cet ancrage est à repérer dans le texte même du *Dalālat al-ḥā'irīn*, qui entretient un rapport permanent d'intertextualité avec la littérature biblique et rabbinique. Il est aussi à repérer dans le parcours biographique du rabbin qu'est Maïmonide, victime de la persécution almohade et contraint de s'installer au Caire, où il occupe le poste de *ra'īs al-Yahūd* de la communauté du Caire.

Philosophe, théologien et rabbin, né en Andalus, ayant vécu au Maroc et mort au Caire, Mūsā ibn Maymūn concentre dans son œuvre et dans son parcours de vie une destinée qui mêle à la fois l'altérité religieuse et la centralité de la pensée philosophico-théologique au sein du monde arabo-musulman.

Leçon de littérature moderne :

ثنائية العروبة والإفريقية في الأدب السوداني: تفكيك القراءة الإثنائية

مقدمة

لقد اهتمت العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ عقود بمسألة الهوية في الفضاء السوداني الذي يضم دولتي السودان وجنوب السودان، وللتين تقعان في مفترق الطرق بين العالمين العربي والإفريقي. بدأت الأعمال الأكاديمية بتحليل هذه المسألة منذ تسعينيات القرن الماضي إثر العقد الأول من الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب. ولكن مع ظهور مراكز صراع أخرى على غرار دارفور، ركزت الدراسات بشكل خاص على مسألة تعدد الهويات داخل هذا الفضاء الجغرافي الجديد المتكون حالياً من بلدين. في سنة 2020، وصل هذا الاهتمام إلى أن مجلة الدراسات الإفريقية نشرت عدداً خاصاً بعنوان "السودان: هويات في حالة توتر"⁵ بمناقشة مفاهيم "العروبة" و"الإفريقية" و"الإسلامية" و"السودانية"، سعت مجموعة من العلماء الأوروبيين والسودانيين، المختصين في التاريخ والأنثروبولوجيا والجغرافيا واللغة والسياسة، إلى التشكيك في القراءة الإثنائية للصراعات المزلة للمجتمع السوداني وتبديلها بقراءة اجتماعية وسياسية واقتصادية.

لقد أكد بعض الباحثين على أن المنطقة المركزية الواقعة بين الخرطوم والنيل الأبيض والنيل الأزرق كانت تعتبر منذ عصر الاستعمار "السودان المفيد"⁶. أما بقية البلاد، ولا سيما الجنوب، فكان يديرها المستعمرون حسب السياسة التي عُرفت بـ"الحكم غير المباشر" والتي قادت إلى تهميش الأقاليم البعيدة عن المركز. ولقد بدأ هذا التهميش في عصر الاستعمار البريطاني ولا يزال

⁵ Barbara Casciari et alii, Special issue *Soudan : identités en tension*, Cahiers d'études africaines, Paris: EHESS, 2020.

⁶ Marc Lavergne, "Soudan, les marges désertiques à l'assaut du « Soudan utile »", communication in *XV convegno SeSaMO Napoli 2022. Explaining crisis behind chaos : the Middle East and North Africa in global change*, Napoli, l'Orientale, 24 may 2022.

بل اشتدَّ بعد استقلال البلاد عام 1956، وهو الأمر الذي أدى الى اندلاع حربين اشتهرتا بعدد ضحاياهما الهائل، وهما الحرب الشمالية-الجنوبية، وحرب دارفور، وكذلك ظهرت مراكز صراع أخرى هيجها الضغط السكاني الذي ظل مستمراً حتى اليوم⁷. وبعد أن لصقت تسمية "الحرب الدينية" بالحرب الشمالية-الجنوبية بسبب دور البعثات التبشيرية الأوروبية في تنصير قبائل الجنوب، وبعد تأكيد المجتمع الدولي أن الحرب في دارفور كانت حرباً عرقية، أخذ عدد من الباحثين يناقشون وينتقدون هذه التصنيفات المتعجلة وأثبتوا أن للصراعات السودانية أسباباً أخرى أولها تهميش الأقاليم من قبل المركز، وثانيها استقطاب الهويات واستخدام العامل الإثني من قبل السلطة. وهذا هو الذي أكده شول دينق يونق في مقاله "الرواية السودانية وإشكاليات الهوية: جدلية الهوية في روايات فرنسيس دينق":

"إن بروز أزمة دارفور في مسرح الأحداث السياسية سيهز بعنف ما كان يعرف بالكيان الشمالي العربي الإسلامي ذلك لأن الصراع الذي تقوده حركة العدل والمساواة وتحريك السودان في دارفور، سيحول الحرب من حرب المسلمين العرب في الشمال ضد المسيحيين في الجنوب إلى صراع بين الحكام والمحكومين"⁸.

مقارنة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، لم تعر الدراسات الأدبية اهتماماً كبيراً بالفضاء السوداني، باستثناء البحوث المخصصة للكاتب العملاق الطيب صالح (1929-2009). في مقاله "المسكوت عنه في السرديات السودانية" يستشهد محمد المهدي بشري قول أسامة الخواص بأن:

"تحفل نصوص الطيب صالح بإشارات مهمة إلى الإشكالية العرقية في المجتمع السوداني وهي مسألة سكت عنها طويلاً بحجة عدم إثارة النزعات العرقية والحفاظ على الوحدة الوطنية تارة، والأسباب إيديولوجية وسياسية تارة أخرى، أو باقتراح مشاريع شعرية للتصالح المفترض بين الثقافات كما في مدرسة الغابة والصحراء"⁹.

ولكن بالرغم من وجود بعض عناصر الإفريقية في رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" (وفي الأعمال الأخرى للطيب صالح)¹⁰، إلا أنها بعيدة كل البعد عن تصور الهوية السودانية كمزيج بين العناصر العربية والإفريقية في جدال ناضج وفاعل¹¹. واعتبر الأستاذ وائل حسن، في كتابه المرجعي عن الطيب صالح، أن الرواية المشهورة "موسم الهجرة إلى الشمال" مثال للأدب العربي بعد النهضة بما أنها تمثل محاولة تصالح بين الأنا الشرقي المستعمر، وهو السودان المنتمي وقتها إلى الفضاء العربي أكثر منه إلى الفضاء الإفريقي، وبين الآخر الغربي المستعمر والمسيطر¹².

ومنذ صدور رواية الطيب صالح ونشوء المدرسة الشعرية "الغابة والصحراء" في ستينيات القرن العشرين، تغيرت الظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية للبلاد التي دمرتها الحروب الدامية المشار إليها سابقاً والانقلابات العديدة للأنظمة الطاغية، آخرها نظام عمر البشير. قام هذا الأخير بتعميم الدين الإسلامي على كل مناطق السودان وإكمال السياسة اللغوية التي كانت قد بدأت قبل الاستقلال بحيث أصبحت اللغة العربية هي اللغة السائدة لدى جميع أبناء البلاد. والملفت للنظر أن هذا السياق قد لازم تطور كبير في الإنتاج الأدبي، ولا سيما الأدب النثري، خاصة منذ مطلع الألفية الثالثة التي تميزت بظهور أجيال جديدة من المؤلفين والمؤلفات الذين ولدوا بعد الاستقلال، في فترة ما بين الخمسينيات والثمانينيات من القرن الماضي، والذين تلاشت شيئاً فشيئاً آمالهم في الحرية والتعددية والديمقراطية. ويتابع محمد المهدي بشري قائلاً:

"وسلاحظ عبر العقود السابقة منذ أن ظهرت القصة القصيرة والرواية في السودان أن تطورا كبيراً قد حدث في محاولة تجاوز المسكوت عنه وجعله منطوقاً"¹³.

فقال عبد الغفار الحسن محمد أحمد في مقالته "تحولات الخطاب الروائي في تجربة عبد العزيز بركة ساكن... رماد الماء نموذجاً":

"إذا كانت رواية "موسم الهجرة إلى الشمال" للطيب صالح تمثل رواية فنية في علاقة الأنا بالآخر (السودان - بريطانيا)، فإنها تنطلق من رؤية موحدة للذات في مواجهة الآخر الأجنبي، مبرزة الهوية السودانية كهوية موحدة غير منتشظة أو منقسمة، وهذه الرؤية للذات في مواجهة الآخر - الأجنبي - هي التي كانت سائدة منذ بدايات عصر النهضة العربية وحتى جيل الستينيات من القرن الماضي. وإن كانت هذه الرؤية تبدو فيها الذات متصالحة مع نفسها، غير مبرزة لتشققاتها الداخلية، فإن هذا ما يتغير في التجربة

⁷ Robert O. Collins, *A History of Modern Sudan*, Cambridge : Cambridge University Press, 2008; Marc Lavergne, *Le Soudan contemporain. De l'invasion turco-égyptienne à la rébellion africaine (1821-1989)*, Paris : Karthala, 2000.

⁸ شول دينق يونق، "الرواية السودانية وإشكاليات الهوية. جدلية الهوية في روايات فرنسيس دينق"، مصطفى محمد أحمد الصاوي وآخرون، بحوث في الرواية السودانية. أوراق المؤتمرات العلمية لجائزة الطيب صالح (2003-2008)، أمدردمان، مركز عبد الكريم ميرغني، 2010، ص. 166 (ص. 166-175).

⁹ محمد المهدي بشري، المسكوت عنه في السرديات السودانية"، مصطفى محمد أحمد الصاوي وآخرون، بحوث في الرواية السودانية. ص. 47 (ص. 47-56).

¹⁰ الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، الإسكندرية، دار العين، 2004؛ دومة ود حامد، بيروت، دار الجبل، 1997.

¹¹ تناول أكسافي لوفان هذه الفكرة في المحاضرات التي ألقاها في إطار التبريز في اللغة الغربية (Agrégration d'arabe)، السوربون وإنالكو، 2021-2023.

¹² Wail Hassan, *Tayeb Salih: Ideology and the Craft of Fiction*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2003.

¹³ المرجع نفسه، ص. 48.

الجديدة عند عبد العزيز بركة ساكن، حيث تبرز جملة أعماله الروائية (...) حالة تفتت الذات وانقسامها على نفسها، مما يفصح حجم الهوية الثقافية والاجتماعية بين مكونات المجتمع السوداني ككل"¹⁴.

لقد تناول بعض النقاد والباحثين هذه الفترة الغزيرة في تاريخ الأدب السوداني¹⁵ وتميزت من بين هذه المشاركات مقالات اكسافي لوفان الذي قام بمقدمة بانورامية للتيارات والنزعات المختلفة عند الكتاب السودانيين المعاصرين، مشددا على وجود عناصر الهوية الإفريقية في نصوصهم، إضافة إلى الصورة الكاملة التي يستدل بها على وفرة الإنتاج الأدبي الذي يتضمن مناطق بعيدة عن المركز مثل منطقتي النوبة والجنوب. ويركز لوفان بشكل خاص على الربط بين الهامشية والإفريقية وعلى استعمال الكتاب لبعض الأجناس الأدبية مثل الواقعية السحرية التي تعتبر شكلاً من أشكال المقاومة ضد القاهرين، سواء أكانوا من الأجانب أم من أبناء البلد¹⁶.

فبعد عقود من النظام السلطوي الذي سماه أحمد الملك في "الخريف يأتي مع صفاء" بـ"عصر الجفاف"¹⁷ والذي قاد البلد إلى تعميم دين واحد ولغة واحدة، وهو الشأن الذي أدى إلى نفي الهويات المتعددة والمتنوعة، عندها بدأت عناصر الإفريقية المهيمشة في الميدان السياسي تبرز من جديد في النصوص الأدبية إلى جانب عناصر العروبة، بطريقة التضافر والتزاوج. فالذي يظهر من النصوص الأدبية هو تشكيلة واسعة لأنواع العلاقات بالعروبة: من المفهوم العرقي المتعلق بالأنساب القبلية الشريفة، إلى المفهوم السياسي الاجتماعي الأخذ بعين الاعتبار تمركز السلطة وتهميش الأقاليم. من خلال دراسة دقيقة لبعض النصوص الأدبية المعاصرة، بحثنا عن العناصر التي تدلّ على مفهوم العروبة وتساءلنا عن آليات تفكيك المعنى العرقي لهذا المفهوم. فاعتمدنا على تحليل أعمال أربعة كتاب سودانيين معاصرين مختلفين في موضوعاتهم وأساليبهم، لكن ظهر أنهم يقدمون خطاباً متشابهاً: وهم عبد العزيز بركة ساكن (مواليد 1963) وحمور زيادة (مواليد 1979) واستيلا قايتانو (مواليد 1978) ومنصور الصويم (مواليد 1970).

وسنرى أولاً كيف يتم عند هؤلاء الكتاب تفكيك بنية الصورة النمطية لـ"العرب" و"الأفارقة". وثانياً سنسعى إلى إبراز الطرق التي يسلكها النص الأدبي لتسليط الضوء على انقسامات ليست عرقية بل سياسية واجتماعية.

1. العرب والأفارقة: تفكيك بنية الصورة النمطية

أ. الإثنية، مادة غامضة في "مسيح دارفور" لعبد العزيز بركة ساكن

سوف نستهلّ دراستنا برواية "مسيح دارفور" (2012) لعبد العزيز بركة ساكن، وهو أحد كبار المؤلفين السودانيين في السنوات الأخيرة. تحكي الرواية قصة بنت شابة شهدت مذبحه عائلتها في إحدى قرى دارفور التي دمرتها ميليشيات الجنجويد أثناء الحرب، فقررت أن تطلق على نفسها اسم "عبد الرحمن" وأن تلحق بالعناصر المتمردة من أجل الأخذ بالثأر. فمن خلال هذه الرواية المتعددة الأصوات، تروي كل شخصية قصتها، مثل شيكيري توتو كوة، صديق البطلة وهو شاب من دارفور تم تجنيده قسراً بالجيش النظامي، وإبراهيم خضر، ابن الأمة السوداء بخيتة "سجم الرماد" التي قد تم بيعها لتاجر عربي حملت منه فأنجبت طفلاً أسمته إبراهيم ذا بشرة فاتحة شبيهة ببشرة العرب.

في هذه الرواية يربك ساكن القارئ بتصور غير معتاد للتمييز بين "العرب" و"الأفارقة" في السودان. فيعتمد تعدد الأصوات على شخصيات تحمل وجهات نظر مختلفة، وتعبّر بكلامها وأفعالها عن تركيبة معقدة لا يسمح بتحديد هوية إثنية ثنائية. فـ"العرب" في "مسيح دارفور" هم البدو، الذين ينتقلون من مكان إلى مكان بصحبة بهائمهم، فهم عبارة عن قبائل من الرعاة والأعراب الذين استقروا تدريجياً في السواحل المحيطة بجبل مرة.

تقدم الرواية وصفاً للعلاقات بين هذه القبائل، خاصة بني حسن، وسكان قرية خربتي الدارفورية. في مشهد من مشاهد الرواية، طلب بنو حسن من سكان القرية أن يهبوا لهم قطعاً صغيرة من الأراضي حتى يزرعوها، إذ أن الجفاف المستمر أدى إلى تصحر مراعي بهائمهم. وبعد مباحثات ومشاورات، قررت القبائل الدارفورية تلبية طلب العرب واحتفلت القبائل العربية والإفريقية معا بهذه المناسبة.

"ولكي يثبت شيخ بني حسن حسن النية، كانت في صحبته ابنته الصغرى وعشر أخريات من بنيات العمد والشيوخ، وطلب تزويجهم في الحال لأعيان خربتي، وبالمقابل قام أهالي خربتي بتعيين اثنتي عشرة فتاةً من بناتهم وتزويجهن لأعيان بني حسن، تم ذلك في

¹⁴ عبد الغفار الحسن محمد أحمد، "تحولات الخطاب الروائي في تجربة عبد العزيز بركة ساكن... رماد الماء نموذجاً"، عاطف الحاج سعيد، بركة ساكن. *أيقونة الرواية السودانية*، القاهرة، أوراق للنشر والتوزيع، ص. 34-35 (ص. 31-76).

¹⁵ تفكر على سبيل المثال في أعمال النقاد د. هاشم ميرغني ود. عادل سعد ود. مصطفى محمد أحمد الصاوي.

¹⁶ Xavier Luffin, "Littératures du Soudan", in *Études littéraires africaines* 28, 2010.

— *Les fils d'Antara. Représentations de l'Afrique et des Africains dans la littérature arabe contemporaine*, Bruxelles : Safran, 2012.

— "Personnages marginaux, littérature marginale : le cas du Soudan", in Laurence Denoiz and Xavier Luffin, eds. *Aux marges de la littérature arabe contemporaine*, Helsinki : Academia Scientiarum fennica, 2013, p. 119-132.

— "Sudanese Magical Realism: Another Kind of Resistance to the Colonial/Imperialist Power?", in *Interventions*, 2017, 20: 2, p. 243-253.

— « Sudan and South Sudan », *The Oxford Handbook of Arab Novelistic Traditions*, New York: Oxford University Press, 2017, p. 421-438.

¹⁷ أحمد الملك، *الخريف يأتي مع صفاء*، الخرطوم، دار عزة للنشر، 2006، ص. 13.

احتفالية ضخمة استمرت أسبوعاً كاملاً، رقص فيها الجميع على إيفاعات طبول بني حسن ونقارة الفور معا، وأخيراً: دعوا الله في صدق أن يبارك لهم هذه الجرية وينصّرهم على الأعداء، فلقد أصبحوا الآن من دم ولحم" 18.

حدث ذلك في الثمانينات، ولكن بعد عشرين سنة، حسب ما يظهر في الرواية، تدخلت الدولة المركزية لهدم هذه العلاقة السلمية، طالبة من القبائل العربية، التي قد تمت بينها وبين الدارفوريين زيجات مختلطة منذ زمن طويل، أن تحمل الأسلحة وتحارب "الزرقة".

"وقد تم سرد هذه السيرة بهذه التفاصيل لكي نفهم كيف كان الأمر في غاية الصعوبة للمسئول الحكومي الذي جاء بعد عشرين عاما لتلك القبيلة العربية، قبيلة بني حسن، يحمل أسلحة وذخائر وخبراء تدريب، كما فعل مع عشرات القبائل العربية، طالبا منهم استلامها للدفاع عن أنفسهم ضد النهب المسلح الذي تقوم به قبائل الزرقة؛ فإنهم سألوه أولا : من هم الزرقة؟

شرح لهم من هم الزرقة، ولكن الأمر التبس عليهم؛ لأن كل المواصفات التي بالزرقة متوافرة في كل فرد من أفرادهم؛ لذا قام باتباع أسلوب آخر في إقناعهم، بأن قبائل الفور والزغاوة والمساليت والداجو يعدون خططا سرية للقضاء على العرب بدارفور، وذلك لتقسيم المنطقة إلى ثلاث دويلات، وهي مملكة زغاوة الكبرى، وتضم كل فروع قبيلة الزغاوة، وستجد الدعم من دولة تشاد وهي تستولي على شمال دارفور، ودارفور تضم الفور والتنجور والكنجارية والداجو، وهي مدعومة من إسرائيل وستستحوذ على وسط وجنوب دارفور، ودار مساليت، وهم منذ 1919 يعدون أنفسهم للانفصال في دولة تشمل كل غرب دارفور، وتدعمهم ليبيا؛ بالتالي أين سوف يقيم العرب؟" 19

تساءلت القبائل العربية "من هم الزرقة؟" لأن هذا المصطلح العنصري كان غريبا تماما عن مخيلتهم إذ أنه ينتمي إلى نمط تصورات خارجية ودخيلة. ففي "مسيح دارفور"، تأتي تعليمات الاستقطاب من أولاد البحر؛ وهم القبائل النيلية التي تدعي نسبا عربيا شريفا يعود الى أهل البيت، على غرار الجعليين. وهي في الحقيقة نتيجة لمزج بين القبائل الإفريقية والعرب النازحين إلى المنطقة منذ قرون في موجات متتالية. وصار أولاد البحر النخبة السياسية للسودان بفضل سيطرتهم على تجارة العبيد والعاج والذهب، خاصة منذ انحطاط سلطنة الفونج في النيل الأزرق.

والمفارقة التي كشفها لنا المؤرخون هي أن العربية لم تكن اللغة الأم لكل هذه القبائل النيلية حتى أيام قريبة، ولكنها كانت لغة التواصل والتجارة، وازدادت أهميتها مع مرور الزمن. أما في دارفور، فقد أخذ السلطان الحاكم في القرن السابع عشر لقب "سلطان العرب والعجم" وكانت تدل كلمة "العجم" على المسلمين الذين لم يكونوا يتكلمون اللغة العربية بل لغة غير مفهومة (رطانة) وهم يختلفون في ذلك عن العرب المتحضرين. وفي نفس الوقت لم يكن الإسلام دائما هو الدين الوحيد لهذه الشعوب التي تدعي النسب العربي الشريف، ولكنه اكتسب دورا كبيرا كوسيلة فتح وأداة سلطة وشرعية. وظل يتعايش مع الأديان المحلية الإفريقية حتى اليوم 20.

أما الجنجويد الذين يعملون كمرتزقة عند السلطات المركزية والذين يقدمهم المجتمع الدولي كعرب بدو يحاربون المزارعين الأفارقة، فتقدمهم الرواية كما لو أنهم كيانات بلامح وسمات إفريقية: شعرهم كث ولغتهم نيجرية وأصلهم من غرب الصحراء 21. فبالإضافة لتفكيك بنية عربيتهم تشكك الرواية في إسلامهم:

"تم إعدام الجنجويد والمجاهدين بصورة بشعة، حيث دُبحوا ذبحاً، طالبين منهم في سخرية أن يبلغوا تحياتهم للحرور العين بالجنة، وهذه سخرية مبالغ فيها؛ لأن الجنجويد لا يعرف شيئاً عن الجنة أو النار" 22.

يظهر من خلال هذه الأمثلة أن هذه الرواية تأتي بإسقاط العنصر العرقي في تحليل أسباب الحرب في دارفور. تبرهن لنا هذه الاستشهادات دور السلطات السياسية في تقديم القراءة الإثنية للحرب رغم مقاومة الشعوب عليها. إضافة إلى ذلك، تذكر رواية "مسيح دارفور" ظاهرة الرق التي لها صلة وطيدة بالثنائية العربية-الإفريقية. فقد كان أجداد إبراهيم خضر عبداً وجاء إبراهيم ثمرة لزواج مختلط بين سيد عربي وأمة إفريقية وهذا هو سبب بشرته الفاتحة. ورغم ذلك لم يعتبر أبو إبراهيم ابنه عربياً قط وظل يعامل السود ذوي الملامح الإفريقية كعبيد ويفتخر بأصول أجداده تجار العبيد.

"أخذ إبراهيم خضر يعي حقيقة وضعه الاجتماعي متأخراً جداً؛ لأن والديه كانا يصرّان على قطع أية صلة بينه وبين أقاربه وجدوده وجداته، الذين ما زالوا محققين بكثير من سمات قبائلهم التي أتوا منها من شتى أنحاء السودان، مجلوبين من قوافل الرقيق، وهي أسر شهيرة ومعروفة في كل أنحاء مدينة كسلا، بل إن والده كان يصر على أن يُطلق كلمة عبد على كل شخص له بشرة سوداء

18 عبد العزيز بركة ساكن، مسيح دارفور، القاهرة، مؤسسة هنداوي للعلم والثقافة، 2012، ص. 70-71.

19 المرجع نفسه.

20 Gérard Prunier, *Le Darfour : un génocide ambigu*, Paris : La table ronde, 2011, p. 36-39.

21 بركة ساكن، مسيح دارفور، ص. 32.

22 المرجع نفسه، ص. 36.

داكنة، أو ملامح موهلة في إفريقيتها، ويحكي قصصاً أسطورية عن أصوله البدوية وما كانوا يمتلكونه من رقيق، عن قوافل جده التي تجوب الأعراس في صيد الرجال والأطفال والنساء"²³.

ولما طلب ضابط من الجيش النظامي من شيكيري توتو كوه أن يراقب إبراهيم خضر قائلاً: "راقب هذا العبد"، بقي شيكيري متحيراً لأنه لا يعرف هل هذه التسمية تقصد إبراهيم أم تقصده هو. وهذا لميل إبراهيم الشديد إلى ملامح العرب: "ولا يدري شيكيري توتو كوه هل كان الضابط جادا أم أنها هفوة كبيرة منه عندما أتبع أوامره بلفظة قاسية ومربكة، حيث قال: راقب العبد. وافترق شيكيري توتو كوه أن اللفظة أطلقت عليه هو، حيث إنه استبعد تماما أن المقصود بها إبراهيم خضر إبراهيم، حيث إن إبراهيم لا يمكن أن ينطبق عليه هذا اللفظ وفقاً للثقافة اليومية الموروثة؛ فإبراهيم له بشرة صفراء ناصعة وشعر ناعم، ويبدو واضحاً من شكله الخارجي أنه من تلك المجموعات التي تُطلق لفظ عبد على الآخرين، وليس هو من يُطلق عليه هذا اللفظ؛ لذا اعتبر شيكيري أن الملازم يعنيه واستعد لمشاجرة عنيفة، إلا أن الملازم شرح له الأمر، وأكد له أنهم يمتلكون التفاصيل عن كل شخص؛ أي ما وراء المظهر الخارجي، وقالوا له: إن أسرة إبراهيم لوقت قريب لها أسيد، بل إن جدته المباشرة لها أسيداء الذين لولا الإنجليز لكانوا لا يزالون تحت القيد"²⁴.

يبرز النص صعوبة التمييز بين الذين ينحدرون إلى أجداد مستعبدين ("أفارقة") والذين ينتمون بالعكس إلى أسر ذات أصول حرّة ("عرب")، مشدداً على أن هذا التمييز ترعرع في الخطاب السياسي ولا يناسب تفكير الشعوب ولا ممارساتهم. ولقد أكد المؤرخون المهتمون بتاريخ السودان على تعقد التركيبة العرقية لهذا الفضاء وشددوا على المزج بين القبائل العربية والقبائل الإفريقية نتيجة للزيجات المختلطة التي محت الصفات العرقية. ولاحظ جيرار بروني أن لتسمية "عربي" في السودان معاني متناقضة حسب من يلفظها وسياق استخدامها. فقد تدل أحيانا على حضارة وثقافة مكتوبة على عكس توحش الغابات الإفريقية، أو تستعمل أحيانا أخرى للدلالة على احتقار مستخدميها للبدو الفقراء²⁵.

فتتجلى قوة هذا النص في قدرته على كشف التناقضات المتضمنة في المجتمع السوداني. وتفترض نظريات التلقي²⁶ أن استيعاب القارئ لهذه التناقضات واعترافه بها قد يؤثران على طريقة تفكيره وربما على تصرفاته في المجتمع. فتعتبر هذه القيمة الفاعلية للنصوص الأدبية نقطة التقاء بين الدراسات الثقافية²⁷ ونظريات التلقي.

ب. الصورة النمطية لعرب الشمال في "أرواح إدو" لاستيلا قايتانو
لقد رأينا في السطور السابقة كيف تم تفكيك البنية الثنائية العربية الإفريقية عند بركة ساكن. أما المؤلفة ذات الأصول الجنوبية استيلا قايتانو، فتقوم بعملية متشابهة في روايتها "أرواح إدو" (2020). تروي الرواية قصة لوسي، بنت يتيمة من قرية جنوبية دمرتها الحرب الأهلية، قررت بعد موت جميع إخوتها وأخواتها، أن تغادر الجنوب مع زوجها ماركو نازحة إلى الشمال. فنرى في هذه الرواية تفكيك بنية الثنائية العربية الإفريقية صفحة بعد صفحة من خلال المقارنة بين نظرة لوسي الساذجة والواقع الذي تلاقيه كلما تقترب أكثر من الشمال بل من العاصمة الخرطوم. ففي بداية سفرها سألت لوسي زوجها ماركو: "ضد من هذه الحرب؟ هل هم العرب؟". فنستغرب لأن لغتهم لا تختلف كثيراً عن لغتها، فهم يتحدثون بلسان تعرفه²⁸.

بالإضافة إلى التشكيك في الأسباب العرقية الدينية للحرب الشمالية-الجنوبية، تسعى الرواية إلى تفكيك بنية الصورة النمطية لعرب الشمال باستخدام أسلوب ساخر يعتمد على المبالغة وتكديس العناصر العنصرية في الوصف. إن سفر لوسي وماركو من الجنوب إلى الشمال قادهما إلى أماكن غريبة وغير مألوفة. والمرحلة الأولى من هذه الرحلة الاغترابية هي عاصمة الجنوب جوبا، ورغم التشابه بينها وبين قرى الجنوب في شكل البيوت واللغات، إلا أنها تختلف عن بقية المناطق الجنوبية في بنيتها التحتية وأزياء أهلها. ولكن الوصول إلى الخرطوم هو الذي يمثل الصدمة الكبرى للبطلة. فكل شيء فيها جديد بالنسبة إلى نظرتها القروية الساذجة: "الشمس تشرق من جهة أخرى غير التي تشرق منها في قريتها"، و"كل شيء متوفر بكثرة وحتى النقود سوف نعثر عليها ملقاة في

²³ المرجع نفسه، ص. 55.

²⁴ المرجع نفسه، ص. 22.

²⁵ Prunier, *Le Darfour*, p. 29-31.

²⁶ Wolfgang Iser, *L'acte de Lecture: théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Mardaga, 1985 (1th ed. 1972).

²⁷ Richard Hoggart, *Contemporary Cultural Studies. An Approach to the Study of Literature and Society*, Birmingham, Center for Contemporary Cultural Studies, 1969.

²⁸ استيلا قايتانو، *أرواح إدو*، جوبا، ريفي للطباعة والتوزيع، 2020، ص. 47.

الشوارع"²⁹، وحتى الموت يبدو كأنه غير موجود إذ "لا قبور هنا"³⁰. وفيها أشياء غريبة مثل "كانن مهول كبيت قديم وكبير يقبع على الماء قيل إن اسمه البابور"³¹، والناس "يتحدثون لغة واحدة"³² وهم "بدون ألوان"³³. فسالت لوسي زوجها: "من هؤلاء؟"

قال بحذر: إنهم العرب. جفلت قائلة: ماركو كيف تحضرنا إلى هنا، أريد أن أعود إلى القرية، ثم هل أنت متأكد أن هؤلاء هم العرب؟ لم تخيلهم كذلك. ماركو: كيف كنت تتوقعينهم؟

لوسي: لا أدري ولكن كنت أخالهم كالغيلان يرتبصون بالناس ليقتلوهم ويأكلوهم بعد ذلك."³⁴ في هذه الأمثلة تظهر الرؤية النمطية لقرويي الجنوب تجاه عرب الشمال بصيغتها الإيجابية. ولكن تتناوب هذه الرؤية بين الإيجابية والسلبية إذ يقدم فيها العرب أحياناً كمثال للشئ المتمثل في أدوار السيد والمسيطر. ففي وقت إقامة لوسي وماركو عند أصدقائهما الجنوبيين في الخرطوم تم استغلال لوسي لتخدم في بيوت الجيران، بيوت العرب، واعتبر ماركو ذلك "أكبر إهانة أتلقاها في حياتي"³⁵.

يتراوح النص بين هاتين الصورتين الإيجابية والسلبية للعرب أو الشماليين، اعتماداً في أغلب الأوقات على أسلوب السخرية، فالعرب تارة هم تجار عبيد أو قتلة، وأصحاب الحضارة والكرم تارة أخرى. لكن أحياناً يكون الوصف جاداً لا تهكم ولا استهزاء فيه: "سجن زوجها تاركا في بطنها ثمرة ترفس، انتظرته سنين عدة، منذ ذلك الوقت حملت ألقاباً عدة، لم يعد أحد يعلم ما زالت زوجة أو أرملة أو مطلقة، كانت تبذل كفاكهة شبيهة عوقبت بالإهمال والتعفن، روحها وجسدها يتأكلان إلى أن تودد لها هذا التاجر وكوّنا علاقة لم تصمد في تلك الأجواء، كانت علاقتهما توصف بنبت شيطاني نما بين جلال وضحية حيث كان ينظر لسودانيي الشمال كتجار الرقيق وقتلة ومستغلي الثروات ورتاء الإنجليز لمواصلة استعباد الآخرين والتقليل من شأنهم ولم يكن الناس على استعداد لأي علاقت تريبك وتخفف إحساسهم بالغل والغبن تجاه أعداء يعتبرون تاريخيين على إثر ذلك تعرضت لمضايقات كثيرة وسميت بالمومس التي تنام مع العرب وطردت من القرية دون رجعة بحجة أنها جلبت العار والإهانة لرجال القرية. حينها وبسريرة تامة عهدت بابنها الوحيد لعبد السلام التاجر(...). عاملة كبنية تماماً وكان يده اليمنى وأميناً على ماله وبيته وبناته الأربع."³⁶ إلى جانب استعمال هذا التناوب بين الإيجابية والسلبية، يعتمد النص على أسلوب الفكاهة لإظهار عبثية الأحكام المسبقة والصور النمطية:

"فبنوا مسجداً كبيراً ورائعاً بمنذنة طويلة مدببة تشير إلى السماء، وكان بيت الله الثاني الذي يقام في القرية، وأصبح للرب بيتان، أحدهما يصلي فيه الجنود وبعض رجال القرية الذين تركوا الكنيسة لشعورهم بأنه أفضل لهم، وتم تغيير أسمائهم للمرة الثانية (...)، تتذكر كيف اعتنق تيتو زوج مارتا الديانة الجديدة وغير اسمه إلى محمد تيتو ولم يعد يضرب النساء وترك الخمر وعاد ذات يوم وعضوه ينزف، لأن الديانة الجديدة تحتم عليه أن يتفرغ للصلاة وعدم مقاربة النساء كما كان يشاع، قطع المؤذن عضوه بسكين ذبح الخراف كما حكى لي أمي، كان الأهالي يقولون بعد هذه الحادثة إن العرب لا يريدوننا أن ننجب المزيد من الأطفال، يريدون القضاء علينا لياتوا ويحتلوا قرانا ومزارعنا ويغتنوا ببهائنا، رغم انتشار الشائعة إلى أن محمد تيتو هو الوحيد الذي لم يصدقها ودخل الدين الجديد بإيمان تام وكان يحلم بالجنان التي تجري فيها أنهار من الخمر والألبان وبها نساء أجمل من نساء القرية كما كان يقول، وكلما مرّ كان الناس يتغامزون ويهمسون سراً بأنه تم صنع ثقب له كما النساء، بعد بتر عضوه، حتى أن نساءه أصبحن يركبونه لأنهن على الأقل لديهن شيء ناتئ. وفي إحدى الليالي بعد أن برأت جروحها حاول الاقتراب من زوجته الجديدة ولكنها زجرته قائلة: ماذا تريد أن تفعل بعضوك المقطوع هذا، فنحن متمائلان الآن وربما يجب أن يتزوجنا معاً رجل حقيقي! قالت ذلك هي تنظر إلى موضع عضوه، مقلبة شفيتها في امتعاض كأنها تلوك شيئاً حامضاً. قال لها بصوت محتج وعال كمن ينفي عن نفسه تهمة فظيعة: من قال إن عضوي مقطوع؟ ضحكت مستهزئة: كلّ القرية تعرف بأن العرب قطعوا عضوك لتكون تابعاً لهم للأبد وطبعوا ختماً على مؤخرتك أيضاً."³⁷

29 المرجع نفسه، ص. 50.

30 المرجع نفسه، ص. 57.

31 المرجع نفسه، ص. 51.

32 المرجع نفسه، ص. 54.

33 المرجع نفسه، ص. 55.

34 المرجع نفسه.

35 المرجع نفسه، ص. 69.

36 المرجع نفسه، ص. 90.

37 المرجع نفسه، ص. 58-59.

فتطبق هنا الصيغة السلبية على قروي الجنوب الذين ليسوا قادرين على التمييز بين الحقيقة والخرافة بسبب اعتزالهم وتهميشهم. فتطبق الصيغتين على القاهر والمقهور بتناوب نتيجة لتبني داخل ثنائي، بل وجهة نظر نسبية تظهر شيئاً فشيئاً وتناسب تعدد انتماءات استيلا قايتانو الكاتبة الجنوبية المولودة في الخرطوم حاملة الثقافتين.

تثبت جميع الأمثلة السابقة المقتطفة من رواية "أرواح إدو" لاستيلا قايتانو أن الكثير من العناصر التي تدل على الفجوة العرقية بين "العرب" و"الأفارقة" ليست إلا عبارة عن صور نمطية أو تغريبية لا تستند إلى معرفة حقيقية للآخر. فيأتي النص الأدبي كاشفاً للتناقضات الناتجة من هذه التصورات الخاطئة. فيما أن السخرية أسلوب يعتمد على التلميح وقلب المعاني، تتطلب من المتلقي أن تكون له معرفة للواقع الموصوف أو أن ينتبه لإشارات النص حتى يكون قادراً على كشف التشفير الموجود فيه.

ج. العرب والأعراب في روايتي "الغرق" و"الكونج" لحمور زيادة

تدور أحداث رواية "الغرق: حكايات القهر والونس" (2018) في ستينيات القرن الماضي وتتخذ موقعا لها «حجر نارتي»، قرية خيالية على ضفة النيل، شمال الخرطوم، بين مدينتي القولد ودية. سكان هذه القرية من الفلاحين ومن ملاك الأراضي، وهؤلاء هم أفراد العائلتين البدري والناير، الذين يمتلكون السلطة الاقتصادية والسياسية في القرية. كما تتوزع العائلتين بين الطريقتين الصوفيتين الرائدتين في السودان بعد الاستقلال، وهما الختمية والمهدية. وتحفل الرواية بالتلميحات إلى نظام الرق الذي قد ألغاه البريطانيون سنة 1927 ولكنه ظل موجودا في البلاد بعد هذا التاريخ لزمان طويل. وحتى بعد زواله نهائياً، إلا أن آثاره على المجتمع السوداني دامت ولا تزال تدوم حتى اليوم.

في هذه الرواية التي تدور أحداثها في الشمال، لا توجد شخصيات موصوفة بأنها عربية فكل أولاد البحر، أي القبائل النيلية القاطنة قريباً من العاصمة، كانوا عرباً أو يدعون العروبة. تنحدر أنساب النخب الواردة في الرواية إلى الجعليين المدعين انحدارهم إلى العباس عم الرسول، وإلى الشايقية والناقلة الذين تم تشبيهمهم بالعرب لقدم تعريبهم واختلاطهم بالعرب. فلا تُذكر كلمة "العرب" بمعنى المنتمين عرقياً إلى العروبة، إلا أننا نجد كلمة "الأعراب" بل "الأعرابيات" وهن الخادמות ذوات الأصول البدوية اللواتي يعملن في بيوت الأغنياء. فخلافاً عن رواية "مسيح دارفور" التي تذكر فيها كلمتي "العرب" و"الأعراب" وهما كلمتان تدلان على المعنى نفسه، نجد أن كلمة «الأعراب» تشير في رواية "الغرق" إلى البدو الذين ينتمون إلى طبقة اجتماعية متواضعة. أما كلمة "العرب"، فإنها مستعملة مرتين من قبل الأمة السوداء عز القوم بمعنى السادة الشماليين، وهي تدعو الله عليهم وتتمنى انتصار الانجليز في حربهم ضد الإيطاليين³⁸.

وفي رواية أخرى لحمور زيادة، عنوانها "الكونج" (2015)، يتابع القارئ قصة اغتيال غامض لامرأة في قرية اسمها الكونج، التي تقع في منطقة حجر نارتي نفسها. في هذه الرواية (التي تصف عالماً مشابهاً لعالم "الغرق")، يتبين التعارض بين العرب والأعراب كاتقسام بين الحضر والبدو. فبعد ملاحظات مشتتة عن الأعراب، يُخصّص باب كامل لشخصية "بكري الأعرابي" وهو "الأعرابي الماكر"³⁹ أو "العربي النجس"⁴⁰ "الذي لا يصلي"⁴¹. من خلال تقنية التبني الداخلي التي تمكن القارئ من مقارنة الأحداث من وجهة نظر بكري، يتم تمجيد «الأعراب» أو «العرب»، والمراد من اللفظتين هو البدو، لقرابتهم ببنبي الإسلام، وهجاء أهل الحضر الموصوفين بأنهم "حمقى"⁴². فتقلب هذه الرواية علاقة القاهر بالمقهور على محورين: أولاً لأنها تُظهر المقهور وهو يصف نفسه كقاهر، وثانياً لأنها تسلط الضوء على ثنائية أخرى داخل دائرة العروبة هي ثنائية البدو والحضر. تتمحور جميع الأمثلة التي ذكرناها حول تفكيك الثنائية العربية-الإفريقية، إما من خلال التشكيك في تعريف الهويات وتصوراتها، أو من خلال إسقاط الصور النمطية المتبادلة، أو من خلال الوقوف على الانقسامات داخل كل من العنصرين، مثل التمييز بين العرب والأعراب.

وبعد ما رأينا كيف تقوم هذه النصوص الأدبية بهدم منطق الفجوة العرقية، سنرى الآن كيف تقوم بالكشف عن انقسامات أخرى سياسية واجتماعية واقتصادية، وهي الأكثر فعالية لتحليل علاقات القوى في المجتمع السوداني.

د. عرب وأفارقة خارج الفضاء السوداني: صراع بلا نصر في روايتي "سماهاني" لعبد العزيز بركة ساكن و"عربة الأموات" لمنصور الصويم

في 2017، ألف عبد العزيز بركة ساكن رواية "سماهاني"، التي يوظف فيها الواقعية السحرية لوصف تاريخ الاستعمار العماني لجزيرة زنجبار بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. تتناول الرواية نهاية فترة الحكم العماني في الجزيرة وتصف انحطاطه تحت سيطرة الدول الأوروبية الكبرى عليه. وتقع في هذا الإطار التاريخي قصة الحب بين الأميرة العربية ابنة السلطان العماني سليمان بن سليم، وبين العبد الإفريقي سندس الذي قد تعرض للخصي وهو صغير. فكلما كبر هذا الحب المتبادل، كلما ازداد انحطاط

³⁸ حمور زيادة، *الغرق: حكايات القهر والونس*، القاهرة، دار العين، 2018، ص. 69، 72.

³⁹ حمور زيادة، *الكونج*، القاهرة، دار العين، 2015، ص. 35.

⁴⁰ المرجع نفسه، ص. 69.

⁴¹ المرجع نفسه، ص. 104.

⁴² المرجع نفسه، ص. 36-37.

السلطان الذي لُقّب بسخرية حادة بأنه "باركه الرب مؤخرًا". فهو مثل الشخصيات السلبية النموذجية الأخرى في روايات بركة ساكن التي تجمع بين ميزتين متعارضتين: أن تكون لا تُشقق على غيرها وفي نفس الوقت تجد نفسها في محل إشفاق عليها. إن هذه الرواية التي تدور أحداثها خارج الفضاء السوداني، تعالج إشكالية العلاقة بين العروبة والإفريقية من خلال تاريخ الرق بطريقة بعيدة عن الصور النمطية. فرغم إشارة النص إلى موقف رسول الإسلام العربي من الرق بوصيته ألا يخرج العبد عن طاعة سيده⁴³، إلا أنه يلفت النظر إلى المزج بين العنصر العربي والعنصر الإفريقي. فيقال عن الأميرة إنها:

"لم تكن عميقة في تدينها أي مثلها مثل شعب أبيها، أثرت فيهم الثقافة الإفريقية واللغة الجديدة وأصبح تدينهم خليطاً من السحر الإفريقي والقليل الظاهر من الإسلام، خاصة فيما يتعلق بالعبادات مثل الصلاة والصيام والحج، وأيضاً فيما يتعلق بالمظهر الخارجي للمرأة والرجل وهو أقرب إلى التراث العربي والفارسي منه إلى الدين الإسلامي".⁴⁴

وتشرح الأميرة هذا المزج قائلة:

"بلغة سواحيلية ذات لكنة مدنية (...). أنها من المورابو، العرب الذين ولدوا في انغوجا، وليست من المنغا، الذين أتوا إلى انغوجا بعد ميلادهم وتعلموا السواحيلية تعليماً، وفي حقيقة الأمر فإنه والداها وجدها ووالد جدتها كلهم من المورابو، هم جميعاً مثلها لا يتحدثون غير السواحيلية يعرفون بعض الكلمات العربية لها علاقة بالتعبد والتدين الإسلاميين، إنهم مسلمون على نهج وتني إفريقي، عرب بمحتوى إفريقي وكل ما يفرقهم عن الأفارقة هو تمسكهم بالمكاسب السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تحصلوا عليها نتيجة لتمركز القوى التاريخي بين أيديهم".⁴⁵

في هذا الواقع الذي يختلط فيه العنصر العربي والعنصر الإفريقي، يأتي السلطان نفسه مزيجاً من الثقافتين. فهذا هو الذي يتضح في الوصف التالي، الذي يبرز المفارقة بين انتمائه الافتراضي للهوية العربية والإسلام من جهة وبين عدم تمكنه من اللغة العربية وبعده عن الاخلاق الإسلامية من جهة أخرى:

"عندما فرغ السلطان سليمان بن سليم الذي باركه الرب مؤخرًا من برنامج الخراء والاستحمام والاعتسال من الجنابة وندس النكاح الليلي ورجسه، صلى صلاة الصبح وأخذ يتلو بعض آيات القرآن من ذاكرته مباشرة، فهو لا يستطيع قراءة العربية، بل لا يمكنه التحدث بها، يعرف بعض الكلمات وبعض أسماء الأشياء، ويقنع نفسه دائماً بأنه يستطيع أن يفهم العربية إذا خوطب بها، وهذا ليس مؤكداً، ويمكن تفسيره بالحنين إلى لغتها الأم المفقودة".⁴⁶

تتجلى المفارقات المتجسدة في شخصية هذا السلطان العربي في أرض إفريقية في الخطاب الساخر. وحتى لقبه "الذي باركه الرب مؤخرًا" يدل على تزوير نسبه فهذا هو الذي يأتي به النص في هذا المقطع الساخر:

"فمنذ أن أجبر السلطان سليمان بن سليم فقيه الجزيرة على أن يكتب له شجرة نسب تنتهي بالملك سليمان، ملك الإنس والجن، أصدر فرماناً سلطانياً بالألا يدعو الناس بغير "جلالتكم بارككم الرب" وعليهم أن ينادوا ابنته "الأميرة التي باركها الرب (...). قد أضاف المرجفون في الجزيرة وبعض الضالين والهاقدين وأصحاب الظنون والذين في قلوبهم مرض، كلمة إضافية إلى لقب السلطان وابنته وهي كلمة "مؤخرًا" لأن النسب إلى النبي سليمان قد جاء مؤخرًا فالجميع يعرف أن أصول السلطان سليمان بن سليم من الحبشة والحبشة كانت تحتل اليمن في قديم الزمان لعقود طويلة، وقد أنتج ذلك خليطاً بشرياً متميزاً وحضارة تليدة وللغة جميلة تستخدم إلى اليوم في البلدين".⁴⁷

مثلاً يفعل في أعماله الأخرى، يقوم بركة ساكن في هذه الرواية بطرح "عروبة" ليست عرقية ولكنها سياسية، أي عبارة عن عنصر قادر على أن يبرر ويشعر عن سلطة سياسية قاهرة.

فتصل علاقة القاهرة بالمقهور إلى ذروتها عند وصف الواجبات المهينة التي يُجبر عليها العبد ذو الاسم الرمزي "مطيع":
"ثم شرط، ويعني ذلك أن على مطيع أن يحضر عدة الخراء وماء الورد الذي سيغسل به الخادم إست سيده بعد الانتهاء من التبرز، بينما كان يجلس على وعاء الحديد وهو مقعد كبير من المعدن صمم لحاجة السلطان خصيصاً كي يسع مؤخرته الكبيرة، فأوعية التبرز العادية لا تريحه، ولم يكن في مخيلة صانعيها أن هنالك مؤخرة في حجم أرداف السلطان (...). - والآن جاء دورك، اغسل هذه الإست أيها الغبي، اغسلها جيداً، ضع بعض زيت الصندل على ماء الورد، أريده أن يكون دافئاً، لا أدري إذا لم يخلق لنا الرب الأسرى كيف يمكننا التطهر؟ أنت رجل طيب ولكنك غبي أيضاً، كل الزوج أغبياء وبهم بلادة (...). أنت تعرف الضبع الأرقط جيداً، هو الذي صادك وابنك من الغابات والكهوف وانقذك من حياة الوحش وأكل لحوم البشر والديدان والخنازير البرية إلى نور المدنية، وأكرمك بدخول الإسلام، فالعبيد أيضاً يدخلون الجنة مثلهم مثلنا نحن السادة، ولكن إذا حسن إسلامهم وتطهروا وشكروا الله على نعمته، أنت زنجي جاحد، كان عليك أن تشكره صباح مساء على نعمة حياتك في القصر، وعلى إنك تطعم ما يطعم به سلطان

⁴³ عبد العزيز بركة ساكن، سماهاني، تونس، مسكيليانا للنشر والتوزيع، 2020، ص. 188.

⁴⁴ المرجع نفسه، ص. 159.

⁴⁵ المرجع نفسه، ص. 200.

⁴⁶ المرجع نفسه، ص. 41.

⁴⁷ المرجع نفسه، ص. 33.

عظيم مثلي، سلطان بن سلطان بن سلطان، من سلالة ملك الإنس والجان، سليمان بن داود علينا جميعا السلام. ضحك حتى اهتزت بطنه الكبيرة ثم أضاف: في الحقيقة أنت خادم مطيع (...). الآن خذ الخراء عني بعيداً، لا أحب تلك الرائحة (...). جفف مطيع مؤخرة السلطان الشاسعة ببشكير من الكتان وألقى نظرة مقرفة إلى إسته المحاطة بالشعر والدمامل ثم رشها بما تبقى من ماء الورد

المخلوط بزيت الصندل وبعد ذلك ساعد السلطان الذي باركه الرب مؤخراً في الوقوف على رجليه السمينتين القديمتين.⁴⁸ ورغم الصورة النموذجية لدور القاهر المهيمن والمقهور المهان، تتسلل السخرية إلى النص تدريجياً وصفاً بعد وصف، عن طريق تقنية تكديس المواقف والميزات التي تعارض رجولة القاهر. فلا يقتصر دور العبد مطيع على مساعدة سيده في عملية التبرز المقرفة، إذ أن السلطان يعتمد عليه كذلك لممارسة علاقاته الجنسية مع زوجته:

"يساعده في الإيلاج في نساته البدينات، فسيده يحتاج إلى من يدفع عجيزته الضخمة نحو الأسفل بينما ينبطح هو عارياً بين ساقى إحداهن، ولعة أصابته في ركة رجله اليمنى، فهو لا يستطيع الدفع إلى الأسفل بصورة طيبة (...). لذا يقضي (مطيع) ليله كله في إدارة شؤون السلطان الإيلاجية".⁴⁹

فالقارئ المطع على هذه الأوصاف لا يتجسد أمامه قاهر مرعب بل شخصية مثيرة للضحك، مثلما يثير ضحك من حواليه: "جلالته ليس بوسعه أن يشاهد الابتسامات الواسعات الشاسعات الشامتات، التي تبرق في ظلمة الممر، ولم يكن بوسعه أيضاً أن

يسمع الضحكات المكتومات المكبوتات الفاجرات للوطييه المخنثين ونسائه الجميلات خلف النوافذ والأبواب المواربة".⁵⁰ إذا كان أسلوب التكديس الظاهر من خلال هذه الاستشهادات المكون الأول للسخرية، فتعتمد هذه الأخيرة كذلك على مكون ثان هو أسلوب المفارقة والتضاد. وعلى سبيل المثال تعريف السلطان للشعوب الإفريقية بالتوحش⁵¹ مضاداً لعنف المستعمر العماني الفعلي والوحشي وهو يهين العبيد ويأمر بتعذيبهم في السجن.

فبما أن التضاد بين الكلام المبالغ والواقع المشار إليه من أهم مكونات الأسلوب الساخر⁵²، يلاحظ القارئ عدم المطابقة بين كلام السلطان وقوته الحقيقية. ففوة السلطان وبطشه المتمثلان في استعمال العنف الوحشي تجاه العبيد هما موجودان في تعريف السلطان لنفسه وهو يقول متجهاً إلى الأسير مطيع في هذيان كبريائي:

"أنا السلطان.. أنا المالك الأوحده لهذه الجزيرة.. وأنا سلطان على كل شيء.. الأرض والنباتات والحيوانات والبحار وما عليها.. السفن والمراكب والصيد والصيداؤون لي.. والأنهر والذباب والبحور وحتى النمل.. والصخور والشواطئ والصحراء والغابات لي.. والعصافير لي.. النسور لي.. الحدهات والبعجات والثعالب لي.. أنا السيد الأبدى والنهائي والدائم والمسيطر والمالك.. حتى رقعة السماء التي تطل على الجزيرة فهي ملكي.. الريح العابرة تخصني.. الأمطار والعواصف والرعود والبرق.. إنها لي وحدي.. كل النساء لي.. الأطفال لي.. الرجال لي.. الأسرى لي.. ولي أيضاً الجن والملائكة.. أنا أعيش في جنة صنعتها بيدي هنا على الأرض مباشرة، الجنة لي (...). وأنا لي! وفجأة تذكر السلطان سليمان بن سليم الذي باركه الرب مؤخراً، الإنجليز الذين يناورون للقضاء على سلطنته، فأضاف بعد تردد قليل: الإنجليز أيضاً لي.. الألمان لي.. الفرنسيون لي.. البلجيكيون الشرسون لي.. أضاف دون منطق معين: البحر.. البر.. السماء.. الجبال لي.. وانت لي".⁵³

ولكن هذا التعريف لا يناسب مصير السلطان، إذ أنه وجد نفسه مخنوقاً بين ثورة العبيد (التي كانت بمثابة صدى لثورة الزنج الشهيرة ضد الخلافة العباسية في القرن التاسع الميلادي) من جهة، وبين سيطرة الأوروبيين على القرن الإفريقي في القرن التاسع عشر من جهة أخرى. كل ذلك تسبب في انهيار سلطة المستعمر العربي العماني على شرق إفريقيا واختفائه نهائياً بعد حرب سريعة لم تتجاوز الخمس وثلاثين دقيقة.

انهزم السلطان الخيالي الموصوف في الرواية أمام الإنجليز وهو يترك البلد في حالة تدمير شامل، إذ أنه أمر خلال حكمه: "بقتل 883 إفريقيًا، وإبادة جميع الحيوانات الضخمة مثل الزرافات والأفيال والفهود والأسود التي كانت تعيش في جزيرة أنغوجا، وبيع من السبي نساء وأطفالاً ورجالاً 2.779.670. ونكح 300 سبية و أفرغ في مهابلهن ما يقارب 15 جالوناً من المني".⁵⁴ ورغم هذا النشاط الجنسي المفرط، إلا أنه لم يقدر على إنجاب سوى طفلة واحدة.

⁴⁸ المرجع نفسه، ص. 34-36.

⁴⁹ المرجع نفسه، ص. 41-42.

⁵⁰ المرجع نفسه، ص. 47.

⁵¹ المرجع نفسه، ص. 35، 36، 44.

⁵² Philippe Hamon, *L'Ironie littéraire. Essai sur les formes de l'écriture oblique*, Paris : Hachette, 1996, p. 60.

⁵³ بركة ساكن، سماهاني، ص. 31-32.

⁵⁴ المرجع نفسه، ص. 227-228.

"أكل 70 طناً من اللحوم والخضار والحبوب أخرج منها 30 طناً في هيئة خراء وإسهال وأشياء أخرى، بال ما يقارب 10000 لتر من الماء المخلوط بسموم البولينيا، حطم 805 قرية إفريقية تحطيماً تاماً وسبى أهلها، سبى 90 بالمائة مجمل سكان أنغوجا".⁵⁵

إن المفارقة بين بداية هذا الحاكم القاهر ونهايته تصل إلى أوجها في مشهد خصي السلطان من قبل عبيده السابقين والأيقين⁵⁶، وهو المشهد ذو الرمزية البالغة، إذ يتم به إكمال العملية التفكيكية للرواية. فنستنتج من خلال هذه الأمثلة أن النص يقوم بقلب العلاقة الثنائية بين القاهر والمقهور بعد أن قام بتفكيك الثنائية العربية الإفريقية بصفتها ثنائية عرقية وتبديلها بثنائية سياسية ليس العنصر العرقي فيها إلا وعاء فارغاً.

ولإن كان لمصير السلطان رمزية كبرى، فإن لمصير ابنته رمزية أكبر، فهي تقدم الاعتذار إلى حبيبها العبد سندس عن أفعال أبيه بالكلمة السواحلية "سامهاني" (سامحني) وتقرر الهروب معه بحثاً عن عضوه المفقود. ولكن هذا البحث سينتهي بالفشل، تلميحاً إلى أنه، رغم اندثار الرق، ظلت آثاره موجودة في المجتمعات التي عرفته.

يصعب في "سامهاني" الفصل بين العرب والأفارقة كما يصعب الفصل بين المقهورين والقاهرين، إذ أن هؤلاء الآخرين يفقدون شيئاً فشيئاً قوتهم وبطشهم وحتى رجولتهم وكرامتهم إلى أن يصبحوا بدورهم مقهورين. أما المقهورون فيحتفظون بكرامتهم رغم خصيهم و يتحررون من قيود السادة، ولكنهم لا يستطيعون أن يتحرروا من قيود التاريخ.

تعالج رواية أخرى، وهي "عربة الأموات" (2016) لمنصور الصويم، مسألة الثنائية العربية الإفريقية خارج الفضاء السوداني بشكل يعدل عن النمطية. تحكي الرواية قصة مهاجرين سودانيين مقيمين في المملكة العربية السعودية. البعض منهم يجد نفسه مضطراً لممارسة مهن مهينة مرتبطة إما بعالم الدعارة والفجور، وإما بعالم المقابر والأموات. البعض الآخر يجد مهناً مؤهلة كالتب. ولكن المجموعتين تتعرضان لتعامل عنصري من قبل جزء من المجتمع السعودي. فهذا ما يحدث للصادق سليمان، الموظف السوداني في قصر شيخ سعودي بالغ النفوذ، حين حاكمه الشيخ بسبب غلطة ارتكبها بداعرة مغربية. في تلك اللحظة، يخاطبه الشيخ

"بلهجة عنصرية عدائية" وهو يسميه "العبد المارق".⁵⁷

ويعيش الدكتور الجراحي السوداني مكي الفكي موقفاً مهيناً تماماً عندما كان حاضراً لحظة وفاة فتاة سعودية تأخرت عائلتها عن الوصول إلى المستشفى ثم ترددت في السماح لطبيب ذكر بإجراء العملية الطارئة. وبعد وفاة البنات، تم اتهام الدكتور السوداني بقتلها:

"- كيف يصبح العبد الأسود المتخلف طبيياً ويعالج بناتنا؟ أين السادة والأحرار؟ العبد قتل ابنتي، العبد قتلها. (...) ظل المواطن الخمسيني يصرخ مستنجداً بالقيادة الكريمة، والنخوة العربية، والقبيلة، والأزمان الغابرة، شاكياً ولاعناً هذا الزمن الأغير الذي يتسيد

فيه العبد ويستعيد السيد. (...) - ماذا كان يفعل بالداخل غراب الشؤم هذا؟ قتلها بسواد حظه وسحر العبيد الحاقدين".⁵⁸

نجد في هذا المقطع تلميحاً إلى الغراب، وهو ليس فقط رمز النحس، بل يلعب في رواية الصويم دور شخصية محورية تصاحب البطل فضل الله، سائق "عربة الموت"، في كل تحركاته، وتمثل مرآة الأنا الساخر، المرآة التي تنعكس فيها تناقضات المجتمع السعودي والسوداني على السواء.

تكشف رواية الصويم عالم الاعتراب الذي يعيشه المهاجرون الوافدون من إفريقيا الشرقية إلى دول الخليج بوصفها لمواقف العنصرية والاحتقار التي يتعرضون لها، أيأ كانت مهنتهم. ولكنها تقوم في نفس الوقت بإزالة الثنائية بين القاهرين والمقهورين كفصل عرقي، إذ أنه يكشف عن العنصرية الموجودة داخل المجتمع السوداني:

"لم تكن الواقعة الأخيرة غريبة عن الدكتور مكي الفكي، بكل تفاصيلها وفوضويتها وروح العنصرية والتعالي التي تسيدتها، واجهته كثيراً منذ وصوله إلى هذه البلاد متعاقداً للعمل طبيياً نائب اختصاصي في قسم الجراحة. منذ البداية استطاع أن يمتص تأثيراتها ويتجاوزها سريعاً، فقد تعرض إلى سلوكيات مشابهة لها في السودان قبل تعربه وإن كانت بشكل أقل حدة، فارق لوني طفيف جعله أكثر دكنة من الآخرين، دفع البعض في بلاده إلى وصفه بالعبد، أما هنا فيكفي أن يكون إفريقيا ليوصف بالعبد من كل شخص، أيأ كانت جنسيته".⁵⁹

إضافة إلى ذلك، نجد في النص وصفاً ساخرأ لبعض الشخصيات المدعية بأنها تمثل الممارسة الصالحة للدين الإسلامي. فهي تكون أحياناً من العرب:

"مرات قليلة تلك التي يصادف فيها فضل الله، المشرف العام على مقابر المجولين، الشيخ سعود الجديع. رجل ملتج، ممتلئ الجسد، لا يفارق المسواك والكلام فمه. يتحدث كثيراً وبلا توقف. متصوراً أن كل من يقف أمامه بحاجة إلى النصح والهداية والإرشاد، وانه

⁵⁵ المرجع نفسه.

⁵⁶ المرجع نفسه، ص. 225-226.

⁵⁷ منصور الصويم، عربة الأموات، تونس، مسكيليانا للنشر والتوزيع، 2016، ص. 109.

⁵⁸ المرجع نفسه، ص. 84.

⁵⁹ المرجع نفسه، ص. 83.

شخصيا في مهمة دعوة لا تنتهي الا بموته، لاسيما أن كان من يحادثه من العمالة المسلمين، فهم في رأيه بلا شك يجهلون الدين الصحيح، لأنهم من غير العرب. والدين عنده: لا تأكل بيدك اليسرى ولا تشرب بها، يَمَن يا رجل، خفت شاربك وأطلق لحيتك، لا تكن مثل البهائم، إياك والنساء، خذ هذا المسواك هدية، النبي أوصانا بالسواك يا رجل، عيب يا رجل، لا تشاهد القنوات الأجنبية، إياك والمعازف، ما هذه النغمة التي في جوالك؟ الدين نهانا عن المعازف.. حرام يا رجل، من عطس شمته إن حمد الله. يقضي الرجل وقته في مراقبة حركات من حوله وسكناته، هم مستحينا أي فرصة لإلقاء مواعيظه الشكلية، يقود سيارة GMC عائلية، مظلة بالكامل من الموديلات الحديثة، جواله iPhone حديث لا يفارق يديه وعينيه، يضخ فيه مواعيظه المملة عبر مواقع التواصل الاجتماعي، ويشارك بنشاط مبالغ فيه من خلال حسابه على Twitter، وهو يرصد المخالفات الشرعية التي يتصورها. ويشن حربا على الليبراليين الذين يظن أنهم يتربصون بالمسلمين في كل مكان، ولا يترك تغريدة تمر دون أن يكتب شيئا عن المرأة وحجابها وعلمها وتعليمها وتوظيفها وقيادتها السيارة، والحرب التي تتعرض لها من قوى الكفر المتحالفة مع التغريبيين في الداخل. يكتب بلغة هجومية فجة، محتشدة بالأسانيد الوعظية الجاهزة التي يأخذها "كوبي بيست" من مواقع شيوخه الكبار، ويطعمها باستجداء عاطفي فج بيتز به رجولة المجتمع المفترضة، فتبدو مواعيظه الضحلة وكأنها صادرة عن رجل ملم في الفقه والأسس الدينية. رجل خفيف الحركة رغم ضخامة جسده، مقتول العضلات، ينتعل حذاء رياضياً أقرب إلى البوت العسكري، ما يعطي انطباعاً أثناء سيره المسرع بأنه على وشك خوض معركة عنيفة، أو هو في سبيله إلى تنفيذ عملية هروب كبرى، يبارك الحروب المشتعلة في كل مكان، ويترحم على التفجيريين والانتحاريين ويبيش بأن دولة الخلافة آتت ودنت.⁶⁰

ويكون أحيانا هذا النوع من الشخصيات من الوافدين السودانيين الذين أتوا إلى السعودية بحثاً عن منابع الدين الصحيح، وسلخوا نهج التزمت والتعصب الذين يصاحبهما ضعف المعرفة وعدم التعمق في الدين ذاته. فزرى ذلك في مشهد ذات سخرية بالغة حيث "المجاهد أبو البراء" السوداني الآتي بدعوته الشكلية المعتمدة على القرآن فقط، فلما يُسأل أمام زملاءه عن تاريخ الإسلام يجهل الجواب تماما:

"- صحيح يا أبو البراء قتل مسيلمة في هذا الوادي؟ الرجل يبدو في واد آخر. - مسيلمة من؟ انتبه اليمني إلى الحوار وأوقف ملاعبة أزرار الموبايل، أطلق المحرر المصري عدة فلاشات متنقلة بين الاثنين. قال أيمن: مسيلمة الكذاب، صاحب حروب الردة. - لعنة الله تغشاه. - هل قتل، في هذا الوادي وادي حنيفة؟ هل دارت معارك الردة هنا في هذه المنطقة؟ قال أبو البراء منفعلًا: - الهالك مات وقبر وحشر مع زمرة الكافرين في جهنم، ما يعينك أنت من أمره وأين قتل لعنة الله عليه وعلى من اتبعه. وجد أيمن أن الحوار في طريقه إلى أن يصبح مسليا، فاليمني أغلق جواله تماما واتسعت ابتسامته في حين أنزل المحرر المصري الجديد كاميراته ودنا يجلس قريبا لكيلا يفوته شي، كما بدأ العاملان الهنديان المرافقان والسائق منتبهين لكل ما يقال، وإن فهموا نصف الكلام فقط. سأله أيمن: أين هم اتباعه الذين تلعنهم، أولئك القوم المرتدون الذين كانوا معه، أين هم الآن؟ التفت نحوه أبو البراء وقال بحدّة: المنافقون، والمخدلون، والكذابون المرتدون، الكفرة، موجودون حولنا ومنتشرون كالسرطان، وحين وقت فضحهم ومحاربتهم واجتثاثهم حتى يعود للدين مجديه وتشيد دولة الإسلام من جديد، ونحن والله لقادرون. (...). - ما الذي تقصده بدولة الإسلام؟ دولة الرسول؟ دولة الخلفاء الراشدين؟ ملك بني أمية العضوض؟ ملك بني العباس الجبار؟ الثورة المهديّة؟ الأندلس؟ دولة القرامطة، سلطنة علي دينار؟ أي دولة تعني؟ توقع الجميع ردا كاسحا من أبو البراء، لكنه تماسك قليلا وأجاب بقسوة وهو يضغظ الكلمات كلمة كلمة: - الدولة التي يابأها المنافقون، ويحاربها العلمانيون وأذئابهم، دولة الإسلام التي ترعب الكافرين وتتركهم يرتجفون.. قال الله تعالى: فاصبر إن وعد الله حق ولا يستخفك الذين لا يوقنون.⁶¹

رواية "عربة الأموات" تسلط الضوء على مفارقات المجتمع السوداني المقيم في الخارج والمجتمع السعودي الذي يراه منصور الصويم مفرطاً في التدين والفسق في آن واحد نتيجة لنظام يخلق الكبت والنفاق. اعتماداً على أسلوب ساخر يبرز العلاقة بين الجهل والتطرف الديني، تشدد الرواية على التناقضات المعششة داخل الشخصيات العربية والإفريقية معاً، في محاولة تفكيك الصور النمطية والانقسامات الثنائية.

2. قراءة سياسية لانقسامات المجتمع السوداني

أ. تفكيك ثنائية القاهر والمقهور في "مسيح دارفور"

رأينا كيف سعت رواية "مسيح دارفور" إلى تفكيك ثنائية العرب والأفارقة في السودان. إضافة إلى ذلك، حللنا كيف شددت هذه الرواية، على غرار جميع أعمال بركة ساكن، على التشكيك في التفسيرات العرقية للحروب التي دارت في السودان. فإذا اعتمدت العلاقة بين عبد الرحمن والجنجويد على الوحشية والانتقام من خلال مشاهد شديدة العنف، إلا أن التنديد ليس موجها للعرب بل للدولة، أي تحميل المسؤولية على أكتاف مجموعة سياسية وليست عرقية. فلا نجد في الرواية إبرازاً لعروبة الجنجويد بل لانتمائهم إلى مجموعة من الجهلة والفقراء الذين يسهل تحريكهم من قبل دولة عديمة الضمير لمصالح سياسية. فمن الواضح أن الرواية تقدم الجنجويد كشخصيات شريرة بل ذات شر مطلق وذلك ابتداءً من جملتها الأولى: "أهون لجمال أن يلج من ثقب إبرة من أن يدخل

⁶⁰ المرجع نفسه، ص. 119-120.
⁶¹ المرجع نفسه، ص. 205-207.

جنجويد ملكوت الله⁶². فهم قتل ومغتصبون لا يخشون القيام بمجازر ومذابح عشوائية. ولكن رغم ذلك فقد يتم طوال الرواية إعادة النظر في مكانة هؤلاء المرتزقة ودورهم ومقارنتهما بمكانة الدولة ودورها بصفتها هي اليد الفاعلة التي سلحتهم. "الجنجويد يسكنون في الأحياء الطرفية في معسكرات ضخمة، يتمظهرون في المدينة في عربات لاندكروزز مكشوفة عليها مدافع الدوشكا، وتعلق على جوانبها الأرباب البيج البغيض، وهم عليها في ملابس متسخة مشربة بالعرق والأغبرة، يحيطون أنفسهم بالتمانم الكبيرة والخوذات، لهم شعور كثة تفوح منها رائحة الصحراء والتشرد، على أكتافهم بنادق جيم ثلاثة صينية تطلق النار لأتفه الأسباب، وليست لديهم حرمة للروح الإنسانية؛ لا يفرقون مطلقاً ما بين الإنسان والمخلوقات الأخرى؛ الكلاب الضالة مثلاً. (...). ليس لديهم نساء ولا أطفال بنات، ليس من بينهم مدني ولا متدين ولا متقف، ليس من بينهم معلم أو متعلم، مدير أو حرفي، ليست لديهم قرية أو مدينة، أو حتى دولة، ليست لديهم منازل يحثون للعودة إليها في نهاية اليوم، يعملون من أجل شيء واحد، هو ذلك المخلوق ذو السوق الطويلة والظهر القوي المحدودب، صاحب البطن التي بإمكانها أن تحتزن برميلاً من الماء، بصورونه في راياتهم شعرا، يأكلون لحمه وشحمه، يشربون لبنه، يسكنون في وبره وعلى ظهره، المخلوق الذي يستطيع أن يحملهم بعيداً جداً حيث يقتلون ويقتلون من أجل أن يوفروا له المرعى، هو ربهم وسيدهم، عبدهم ومملوكهم في نفس الوقت، أو ما يُسمى: الجمل. لا يدري أحد كيف ألهم الحكوميين في اختيار هذا الشعب بالذات لخوض الحرب في دارفور من بين كل شعوب إفريقيا⁶³. "يحارب من أجل هدف غامض لا يعرفون كيف يعبرون عنه؛ لأن السياسيين الذين يدفعون بهم للتهلكة لا يفصحون عنه في الغالب، إما لقناعتهم الشخصية بأن الجنجويد لا يفهمون، أو لخوفهم منهم إذا فهموا"⁶⁴.

فالجنجويد لا انتماء لهم ولا صلة. هم أميون ولا يمتلكون إلا جمالهم. بفضلها يعيشون ويفضلهم تعيش، فهما مرتبطان ببعضهما. فكما قامت الرواية بالتشكيك في عروبة الجنجويد، سعت بنفس الوقت إلى تعقيد وجهة النظر التي تحكم عليهم بصفتهم القاهرين الأساسيين، حيث تصفهم رجالاً أشداء لا يشفقون على غيرهم، وبنفس الوقت تجعلهم محل إشفاق وسخرية: "كانت تفوح منه رائحة العرق مختلطة بصنان الزنخ من إبطيه رائحته أشبه بالجيفة منها لرائحة الإنسان، كان يرتدي بنطلوناً عسكرياً عليه جلاب مدني مشرب بالأوساخ. (...). أرخي لباسه المتسخ الكبير، وأخفى عنها شينيه، ولكنها استطاعت أن تراه، كان شينا قصيرا هزيلا في لون الطوب محاطا بشعر كث، انه أقرب لعضو طفل كبير منه لعضو رجل بالغ، ضحكت بينها وبين نفسها"⁶⁵.

لقد رأينا من خلال هذه الأمثلة المقتطفة من "مسيح دارفور" كيف أصبحت العروبة في يد بركة ساكن مادة غامضة وغير قابلة للتعريف إلا من خلال المنظور السياسي. حيث تبدو فيها العلاقة بين القاهر والمقهور مجرد علاقة بين مركز جغرافي سياسي وبين أقاليم متمردة أو مهمشة.

تذكر الرواية أن الدولة المركزية لا تجنّد القبائل العربية المقيمة في دارفور فحسب، بل تجنّد مواطنين من كل مناطق البلاد من خلال "كشّات" يُصطاد بها الشباب مثلما كان يُصطاد العبيد في الماضي.

ب. "عرب" و "أعراب" و "أفارقة": الكل خاضع للنظام الاجتماعي في روايتي "العرق" و "الكونج" لحمور زيادة لقد لاحظنا في رواية "الكونج" لحمور زيادة تفكيك بنية الهويات والانتماءات التي لا تدهش القارئ المتعود على الواقع السوداني. ففي هذا العالم المصعّر المتمثل في قرية الكونج، يقوم بكرى الاعرابي بدور الشخصية المعاكسة لأولاد البلد الذين يعتبرهم من أهل الحضر، وفي نفس الوقت لا يقبل أبناء البلد انضمام الكائن الغريب الآتي من الخارج إليهم. وقد يأتي هذا الغريب من بلاد أخرى أو من منطقة أخرى مثل الخضر الريافي الواصل إلى الكونج من الريف المصري، أو قد يكون كل ما يجيء من المدينة، أي العاصمة الخرطوم، التي يعتبرها هؤلاء الريفيون الشماليون بمثابة مؤسسات دخيلة وغريبة عن واقعهم الخاص. فعندما أنشأت حكومة الخرطوم محكمة خاصة (بموظفيها وقضاتها ومحاميها) للبت في قضية الاغتيال الذي حدث في القرية، رفض سكان القرية تدخل هذه المؤسسة في شؤونهم الخاصة:

"لم يبق إلا أن تقضي محاكم المدينة في شؤون بلدنا ماذا يعرفون عنا؟"⁶⁶

هذا الموقف الذي يشير إلى ثنائية الريف والمدينة يذكّرنا بالصراع بين سكان القرية وسكان المدينة في قصة "دومة ود حامد" (1997) للكاتب الطيب صالح.

⁶² بركة ساكن، مسيح دارفور، ص. 8.

⁶³ المرجع نفسه، ص. 32.

⁶⁴ المرجع نفسه، ص. 36.

⁶⁵ المرجع نفسه، ص. 41-42.

⁶⁶ زيادة، الكونج، ص. 106.

في مشهد آخر، بعد أن فشل معاوية ياسين المعلم الجديد الآتي من العاصمة في انسجامه مع المجتمع الكونجي رغم محاولاته العديدة، لم يجد إلا سرد الحكايات الماجنة الإباحية كطريقة لجعل القرويين يهتمون بكلامه ويقبلونه⁶⁷. مثلما رأيناه عند استيلا قايتانو، يستخدم حمور زيادة في هذه الرواية أسلوب السخرية والفكاهة لجعل الانقسامات والبنىات الثنائية محل شك وتفكير.

أما رواية "الغرق"، فالانقسام الأساسي الذي يظهر فيها هو الذي يفصل بين السادة العرب والعبيد الأفارقة. فتمثل هذه العلاقة في القهر الذي يمارسه أفراد العائلتين الكبيرتين - البدري والناير- على معتوقهم اللذين حررهم قانون إلغاء الرق رسمياً، ولكنهم ظلوا في الواقع في حالة عبودية خلال الثلثين الأولين من القرن العشرين. ومن هذه الناحية تصور الرواية استحالة التحرر الحقيقي في بلد مثل فيه الرق لقرون طويلة العنصر الأساسي في النظام الاقتصادي. فجعل المؤلف شخصيات العبيد كلها نساء، فالنساء محور القصة ومركز تناولها لظاهرة القهر في المجتمع السوداني. ولكن خلال قراءته للرواية، يكتشف المتلقي أن ميزة المقهور مشتركة بين كل النساء - عربيات كن أم إفريقيات، شماليات أم جنوبيات - فكلهن يعانين من قهر مجتمع أبوي تقليدي. فحاجة رضية، التي هي مثال الشر الأعلى والتي لم تكف عن إهانة الإماء واحتقارهن، تبدو هي بدورها ضحية نظام اجتماعي لم يعطها أية فرصة للازدهار الشخصي. هذا النظام الاجتماعي يفرض على النساء بطريقة أقوى ولكنه يفرض على الرجال أيضاً إذ أنه يجبرهم على تحمل مسؤوليات وراثية لم يختاروها وعلى التنازل عن طموحاتهم الشخصية. فعلى سبيل المثال محمد سعيد الناير الذي كان حلمه أن يتابع دراسته في الخرطوم ويصبح أفندياً في خدمة الدولة السودانية المستقلة إلى جانب مواصلته كتابة الشعر، اضطرّ للتنازل عن المسؤولية الوطنية وطموحاته الفردية، لأجل خضوعه للنظام القبلي التقليدي. لذلك، إلى جانب التنديد بالانقسامات العرقية الظاهرة في بقايا نظام العبودية والرق في المجتمع السوداني حتى وقت قريب، تتضمن أعمال حمور زيادة رسالة سياسية موجّهة لنظام فكري وعقائدي تقليدي لا يهب للفرد الفرصة للتحرر.

إذن، تنفي هذه الأعمال كون الثنائية العربية الإفريقية هي الثنائية الوحيدة الممثلة لعلاقة القاهر والمقهور، إذ أنها تكشف أشكالاً أخرى من القهر- غير عرقية أو إثنية - الفاعلة في المجتمع السوداني المعاصر.

الختام:

تبدو هذه العملية التفكيكية ذات ميزة شائعة في الأدب السوداني المعاصر مهما كانت أصول المؤلفين وانتماءاتهم السياسية واختياراتهم الأسلوبية. فكأن الأدب يحمل بكامل الوعي والوضوح مسؤولية كتابة خطاب بديل لخطاب السياسة. وصحيح أن نزعة تفكيك الصور النمطية ليست خاصة بالأدب السوداني بل إنها موجودة، كسلاح العقل، في جميع الآداب المنتجة في فضاءات تتسم بالصراعات العنيفة. في العالم العربي تظهر غالباً هذه الصراعات على شكل الحروب الدينية. أما في العالم الإفريقي فتم استخدام العنصر الإثني (بالإضافة إلى العنصر الديني) لإدارة حروب دامية بين مجموعات شقيقة. في الحالتين يقوم الأدب باقتراح قراءات بديلة للصراعات التي تزلزل بل تدمر المجتمع.

مقارنة بالأدب العربي، تحتوي العملية التفكيكية الظاهرة في الروايات السودانية على أبعاد أوسع، إذ أنها نصوص، من وجهة نظر التحديات والتأثرات، واقعة في مفترق الطرق بين العالم العربي والإفريقي.

لقد تناول الأدب السوداني مسألة الهويات ابتداء من الستينيات، أي مباشرة بعد استقلال البلد، بتأسيس المدرسة الشعرية "الغاية والصحراء" التي يرجع رمزاها إلى كون البلاد حاملة هويات متعددة. ولكن محاولة التوافق بين العنصر العربي والعنصر الإفريقي المتضمنين في هذه المدرسة، اقتصر على اللعب برموز ثنائية. أما الأدب السوداني المعاصر، فيبدو أنه يسعى إلى التشكيك في هذه الثنائية وإرجاعها إلى بعدها السياسي.

الاستقطاب أو التوافقية، التركيز على البعد الإثني أو جعل هذا البعد فرعياً، هما تياران متعارضان، موضوعا التنازع الدائم بين فضاء السياسة وفضاء الخيال. وكأنه يمثل لعبة شد الحبل التي غالباً ما يكون فيها الطرف الأول منتصراً على الثاني.

إن الحركة الشبابية التي أدت عام 2019 إلى سقوط نظام عمر البشير قدمت شعارات يتضافر فيها خطاب الأدب وخطاب الثورة في عصيانها على الاستقطاب العرقي الثنائي. لكن انقلاب سنة 2021 والفوضى المترتبة عليه في البلاد جعل الغضب ينفجر بشكل أعنف فتركا المساحة لظهور نزعات أكثر تشدداً إذ أن البعض منها ينادي بفصل المناطق "المسرطنة" - أي التي ترسخت فيها الميليشيات والمشاكل الأمنية - عما كان يسمى مارك لافيرني بـ"البلاد المفيدة".

ولكن اليوم لم يعد يوجد "سودان مفيد"، فالولايات موجودة بهوياتها واحتجاجاتها في وسط العاصمة⁶⁸. إضافة إلى ذلك، أصبحت السلطة بمثابة سديم غامض مؤلف من خلايا تستفيد من نظام عالمي من الفساد والقهر دون ارتباط بعروبيتها أو إفريقيتها، بل دون ارتباط بما يحصل على أرض الواقع. ومثلما تنفصل السلطة عن الأرض، ينفصل الأدب عنها أحياناً، وهو يضيف إلى تناول

⁶⁷ المرجع نفسه، ص. 128-130.

⁶⁸ Mohamed. A. G. Bakhit, « Shantytowns Identity versus Middle-Class Identity. A reading of the Historical and Geographical Dimension of December 2018-April 2019 Uprising in Khartoum », in Barbara Casciarri et alii, *Cahiers d'études africaines*, p. 919-941 ; Clément Deshayes, « Contester la politique identitaire du régime soudanais. Ambivalence des appartenances collectives au sein des mouvements politiques clandestins », in *ibid.*, p. 943-965.

إشكاليات الهوية على المستوى المحلي، معالجة إشكاليات الهوية على المستوى العالمي، على غرار الانضمام إلى بلاد الغربية أو مشقات الهجرة، ويتجه إلى جمهور أوسع داخل وخارج حدود البلد وأكثر قدرة على الحصول على الكتب، مكلفاً خطابه بتأثير أكثر انتشاراً على مجتمع القراء.

Leçon de linguistique :

وجود معايير متعددة لنطق حروف اللغة العربية، فصحي كانت أو عامية، والتفاعل فيما بينها، قديماً وحديثاً.

La leçon en langue arabe, quand elle porte sur une question de linguistique au programme, a traditionnellement la réputation d'être difficile. Or, les candidats admissibles qui sont tombés cette année sur la leçon de linguistique nous ont globalement prouvé le contraire : la question sur *la variation phonétique et phonologique du système consonantique de l'arabe littéral et dialectal* avait été convenablement préparée, les candidats ayant notamment travaillé en amont la traduction en arabe de la terminologie linguistique permettant un exposé tout à la fois fluide et précis. De fait, les deux candidats ont tenu le temps imparti en proposant chacun un plan fonctionnel et ils ont montré leur capacité à s'exprimer convenablement en arabe sur un sujet « pointu » de linguistique. Il faut bien dire que le sujet, tel qu'il avait été posé, leur permettait de choisir différents axes de traitement pour les intégrer dans un plan reprenant les éléments principaux du sujet, à savoir la question de la diversité des normes (chronologiques, sociales, de genre, etc.) dans les registres (*faṣīla*) de l'arabe littéral et dans celui de l'arabe dialectal. L'énoncé de la leçon se voulait donc, à souhait, très large afin que les candidats puissent librement y investir leurs connaissances. Selon le plan qu'ils avaient choisi, ils n'ont pas oublié de définir clairement les termes du sujet, distinguant les diverses normes qu'il convenait de prendre en compte dans le cadre d'un traitement approfondi de cette question (*al-mi'yār al-zamanī, al-iğtimā'ī, al-ğinsī*). L'un des candidats au moins a fait montre d'une connaissance fine des textes des grammairiens classiques mis au programme (Sībawayhi, Ibn Sikkīt et Suyūfī notamment) en ce qui concerne les points d'articulation de certaines consonnes (*maḥārīğ al-ḥurūf*). La notion de diglossie/pluriglossie (*izdiwāğiyya*) s'est également trouvée au cœur des problématiques traitées.

Le jury a particulièrement relevé, chez un candidat, une volonté de présenter ses arguments d'une manière très didactique, procédant par exemple à de courts résumés du contenu de chacune des parties de son exposé oral. Enfin, il a été particulièrement apprécié que les candidats s'appuient sur le corpus des textes au programme, au sein duquel ils sont allés piocher et lire des exemples venant en appui de leur démonstration.

Leçon de civilisation moderne :

نظام الرق والعبودية بين المشرق العربي ومغربه: أوجه الشبه والاختلاف في العصر الحديث بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين.

La question de culture et civilisation moderne au programme du concours, « Esclavages et abolitions dans le monde arabe et en Méditerranée, du XVIII^e au XX^e siècles » proposait un corpus diversifié, composé de sources primaires (essentiellement des chroniques historiques et des études juridiques de *fiqh*), de documents politiques et de témoignages narratifs. Il s'agissait, dans le cadre de cette leçon, de proposer un exposé organisé et documenté passant en revue les différentes situations d'esclavage dans le monde arabe entre le XVIII^e et le XIX^e s. L'énoncé somme toute globale donné en consigne invitait à une comparaison entre Orient et Occident du monde arabe.

Comme pour toute question à traiter dans le cadre d'une leçon, il convient avant tout de problématiser le sujet en interrogeant les termes techniques et la périodisation proposée. D'évidence, la mention « vingtième siècle » impliquait de traiter des modalités de révocation du statut d'esclave selon les contextes. Encore faut-il s'entendre sur l'idée d'« esclavage » contenue dans la première partie de l'énoncé (*nizām al-riqq wa al-'ubūdiyya*).

Aussi, une explicitation notionnelle s'impose, notamment en mentionnant le fait que l'esclavage, quelle qu'en soit l'expression, induit une privation de liberté, une réification (le fait de passer de sujet à objet) et une désocialisation. À partir de là on pouvait s'attendre à un passage en revue des différents termes utilisés dans le monde arabe pour désigner l'esclave : *'abd, fatā, amā, ḡulām, mamlūk, waṣīf*, etc., en prenant soin de les contextualiser et d'en proposer une typologie, entre esclavage domestique, militaire et économique.

Une fois les enjeux notionnels et lexicaux posés, il s'agit de situer le débat sur l'esclavage dans le monde arabe entre les deux pôles de représentation que sont l'idée d'un esclavage spécifique au monde islamique ou d'un esclavage comparable au commerce triangulaire auquel cette notion est communément liée. Sans nécessairement trancher le débat, on peut s'attendre, dans le cadre de cette leçon, à ce que les questions suivantes soient abordées :

- y a-t-il eu un système juridique unique et unifié de justification de l'esclavage valable dans l'ensemble du monde islamique au cours de la période considérée ?
- Quelles sont les populations les plus exposées à être réduites en esclavage (le cas des Caucasiens et des Circassiens de l'Empire ottoman au XVIII^e s. est à différencier du cas des Africains noirs de Zanzibar et du Nigéria au XIX^e s, par ex.) ; partant, quelles sont les modalités de cette pratique (traite, course, butin de guerre...)?
- Dans quelle mesure un processus de racialisation a-t-il été induit par le système d'esclavage ? Ce processus a-t-il concerné toutes les régions du monde arabe durant la période considérée ?

Une partie non négligeable de la leçon devait enfin porter sur les processus d'abolition. En premier lieu, s'interroger sur la notion même : fait-elle sens pour la période et les régions en question ? Deux éléments sont à distinguer ici : la casuistique juridique du *fiqh* qui tente de limiter considérablement le recours à cette pratique (cas du Maroc au XVIII^e s. par ex. ou de traités juridiques de *fuqahā'* publiés au XIX^e s. allant dans le même sens [cf. le rapport consacré au commentaire écrit]) ; l'abolition, à partir du XIX^e s., sous la pression des puissances européennes à la période pré-coloniale ou coloniale. Enfin, il aurait été souhaitable que l'exposé s'achève sur les législations des États accédant à leur indépendance, dans la deuxième moitié du XX^e s., qui toutes font figurer l'interdiction de cette pratique dans la loi ou la constitution.

7.2. Commentaire en français d'un texte inscrit au programme

Notes : 18 ; 15 ; 13 (2) ; 10 ; 9,5 ; 6 ; 4.

Extrait de *Masīh Dārfūr* de 'Abd al-'Azīz Baraka Sākin

Notes obtenues : 4 ; 10.

Le chapitre intitulé *Tir* (« Vole ! ») est le premier chapitre du roman d'Abdelaziz Baraka Sakin, *Le Messie du Darfour*. En introduction, il faut situer brièvement l'auteur et l'œuvre et résumer le contenu de cette dernière.

Ce chapitre emblématique est marqué par la déconstruction des rôles des « bourreaux » de la guerre à travers une écriture visant la complexification et la remise en question, à travers un style profondément marqué par l'ironie, des dichotomies identitaires.

D'emblée, l'incipit nous installe dans une lecture très politique du roman de l'écrivain soudanais exilé. Les acteurs principaux qu'il met en scène, l'État soudanais central, ses mercenaires, les janjawids ainsi que les soldats de l'armée régulière, sont présentés selon les caractéristiques qu'ils revêtiront dans toute l'œuvre de Baraka Sakin, par des images, des allusions, et bien sûr, l'usage de l'ironie.

Face à ces différentes catégories de « bourreaux » que le texte va progressivement déconstruire, complexifier, différencier entre elles, se trouve le Messie du Darfour, guide éclairé qui porte une bonne parole unificatrice, ainsi que ses disciples, de plus en plus nombreux, le peuple soudanais ou « les peuples soudanais ».

Le roman s'ouvre avec une description, on ne peut plus ironique et amère, de ces « bourreaux » qui se rendront responsables, dans la réalité historique, des massacres de populations au Darfour. Mes ces « bourreaux » ne s'équivalent pas tous. Les textes de Baraka Sakin ne cessent de désigner un responsable principal, l'État central, le régime soudanais. Ceci est annoncé dès la première phrase du roman, dans laquelle on présente les « 66 soldats », les « charpentiers » et « apprentis charpentiers » (allusion aux « constructeurs de croix » destinées au messie), comme étant « emmenés de force » (p. 11, l. 2) depuis les contrées les plus diverses et éloignées du Soudan. Celui qui les a amenés pour en faire son bras armé, « celui qui avait décidé de la manière d'en finir avec cet homme » (le messie darfourien) – autrement dit autrement dit Béchir, l'ancien dictateur – est « connu pour son sang-froid et son étonnante détermination à tuer » (p. 11 l. 8-9).

Le chapitre dresse un portrait à la fois impitoyable et suscitant l'apitoiement, de ces bras armés au service de l'État, tout en rappelant constamment qu'ils sont eux aussi des victimes de ce dernier (p. 12-14). Toutes les caractéristiques y figurent : presque analphabètes, chômeurs, extrêmement indigents, « capturés » (ailleurs dans le roman le terme utilisé sera justement celui de *ṣayd*) dans toutes les régions du Soudan et envoyés combattre en échange d'un maigre salaire qui leur permet à peine de nourrir leur famille.

Moins coupables que leurs mandataires, ils le sont néanmoins aussi, mais, comme cela est souvent le cas dans ces régimes autoritaires, chacun renvoie la responsabilité à ceux qui se situent plus haut dans la hiérarchie (p. 14). Ce phénomène est décrit avec le plus grand sarcasme : ces « supérieurs planqués au quartier général, dégustant un café parfumé dans les jardins d'Ozone (célèbre bar branché de Khartoum) ou une bière Bavaria sur les rives du Nil, en clamant quant à eux que le véritable criminel était celui qui avait déclenché la guerre, ce politicien élégant qui bordait ses enfants dans leur lit après leur avoir chanté une berceuse, qui offrait à sa femme acariâtre un kilo d'or pur, le politicien prudent qui déclarait derrière son micro "c'est l'Amérique et Israël – dernièrement s'était ajouté le gouvernement du Sud-Soudan – qui sont derrière cette guerre" ».

Le portrait n'est pas plus tendre concernant les « charpentiers et apprentis charpentiers », symbolisant peut-être la base sociale de l'État islamiste de Béchir. Ceux-ci ne combattent pas, mais exécutent sans trop de conviction leur travail en permettant à l'idéologie arabo-islamique des Frères musulmans (appelés *al-kizān* par leurs détracteurs) de se répandre. Pas moins analphabètes que les 66 soldats bras armés de l'État, ils sont censés véhiculer une doctrine qu'ils connaissent mal, tout comme celle de leur « ennemi » (p. 13 dernier paragraphe -p. 14 l. 1-2). La référence au Coran 4-157 dans laquelle on parle, pour la crucifixion de Jésus, d'un « faux semblant » (*šubbiha lahum*) est l'une des nombreuses qui apparaissent dans ce roman qui puise largement dans le terreau des références religieuses et culturelles, chrétiennes, islamiques et animistes : « nous avons tué l'oint Jésus, fils de Marie, messenger de Dieu. Ils ne l'ont point tué ni crucifié, ce n'était qu'un faux semblant ». Ces références sont amenées comme toujours chez cet auteur de manière extrêmement ironique : les juifs, dit le texte, ont crucifié « un pauvre bougre » (*hādā al-rağul al-miskīn*) en croyant qu'il s'agissait de Jésus.

Page 15 apparaît un autre acteur de cette guerre atroce qui a été lue par la communauté internationale comme une guerre des tribus arabes bédouines contre les tribus africaines de bergers et cultivateurs sédentaires : les janjawids. Cette milice mercenaire à la solde de l'État de Khartoum est composée à l'origine de tribus de chameliers identifiées comme étant des tribus de sang arabe, mais dont le texte affirme au contraire

l'africanité prononcée : leur couleur de peau, leurs pratiques culturelles et religieuses ainsi que leur langue indiquant une origine du Tchad ou du Niger ne permettent en effet pas de les différencier des « Africains » du Darfour. Vivant dans l'indigence absolue et contraints par le besoin d'abreuver et nourrir leurs chameaux, les janjawids s'installent au Darfour dans les villages fertiles au pied du Djebel Marra : « Au pied des montagnes situées à l'ouest se trouve une petite source, c'est cette source qui avait poussé les janjawids à venir ici à décimer les habitants, avant d'y amener des centaines de chameaux pour les faire paître ». Poussés donc eux aussi par la pauvreté et le besoin, ces « bourreaux », exécuteurs matériels des massacres massifs perpétrés dans les villages darfouriens, seront ensuite, dans la fiction du roman, chassés par le Messie, ne laissant comme souvenir que « quelques crottes et poils de chameaux », ainsi que « l'odeur de la pisse de leurs troupeaux ».

Ainsi, l'ensemble du chapitre, tout comme le reste du roman, est marqué par la déconstruction des rôles de ces « bourreaux » et leur complexification, avec pour résultat de casser les dichotomies génératrices de conflits ou constituant des lectures faciles de ces derniers, première parmi lesquelles la distinction identitaire/ethnique/raciale entre « Arabes » et « Africains ».

L'autre aspect important de ce chapitre est centré sur le personnage du Messie (appelé *al-masīh* ou bien *al-raġul*). Celui-ci fait avant tout écho à la culture et à l'histoire du messianisme au Soudan : le mouvement de la Mahdiyya, encore présent à travers sa déclinaison politique, le parti Umma, mais aussi les nombreuses apparitions partout dans le pays de figures se revendiquant des « messies » ou des « prophètes ». Le Messie semble d'abord s'inscrire dans cette lignée de « faux prophètes » (p. 11 l. 3 et 13, *nabī kādīb*, *al-nabī al-dārfūrī al-ġarīb*, p. 12, l. 1), mais ensuite on découvre la complexité de ce personnage. Au sein de l'ensemble polyphonique du roman, sa voix semble s'élever telle une « voix unificatrice ». Grâce à son message pacificateur, elle arrive petit à petit à rallier l'ensemble de la population, y compris ceux venus pour le tuer (p. 14 avant dernière ligne). Il ne ralliera pas les janjawid, mais réussira avec son charisme à les chasser (p. 15). Son discours embrayeur souligne que la faiblesse de ses propres bourreaux est due à leur indigence intellectuelle qui en fait des victimes au même titre que lui, incapables de se rebeller : « le geôlier est un prisonnier de sa propre volonté. La croix est à nous et à ceux qui l'ont assemblée » ; et ensuite : « Celui que ne sait pas formuler ses questions ne sera jamais libre » (p. 16 l. 7-8). Il parle une langue que tous comprennent, une langue commune aux « Arabes » et aux « Africains » (l. 12-13). La suite du texte constitue un message du Messie aux « peuples soudanais » : la parole représente la liberté, et aussi la force de chacun ; posséder la parole et l'employer (à la place des armes) rend possible même ce qui semble impossible, comme transformer une plume en un corbeau et le faire voler.

La parole d'espoir et unificatrice du Messie clôt le chapitre : « l'impiété n'est qu'un degré extrêmement complexe de la foi » (p. 17), incluant ainsi ses « bourreaux » dans son message de tolérance.

Extrait de *Dalālat al-Ḥā'irīn* de Maïmonide

Notes obtenues : 13 (2).

Le passage à étudier est le chap. 51 du Livre III du *Dalālat al-Ḥā'irīn* (litt. « Guide des perplexes », mais l'ouvrage est plus connu sous le titre *Guide des égarés*), célèbre passage du traité de Maïmonide (1138-1204) qui se situe dans la dernière partie. Dans l'édition arabe, le chapitre s'intitule *Kayf^ā ya'bud^u al-insān al-kāmil Allāh Ta'ālā* (comment l'homme achevé rend un culte à Dieu le Très-Haut) ; il s'agit bien entendu d'un titre rajouté à des fins éditoriales. On sait en effet que l'histoire de la conception du *Guide* est complexe : rédigé en arabe puis traduit en hébreu du vivant de Maïmonide par son disciple Samuel ben Tibbon (Ibn Tibbūn) à destination des communautés juives de Provence, la version arabe a été transmise en judéo-arabe (avec des caractères en écriture hébraïque), et ce sont les versions en hébreu et en latin, traduites concomitamment, qui ont connu la plus grande postérité.

Le chapitre 51 consiste pour l'essentiel en la présentation de l'allégorie (relever le terme *maṭal*, p. 714 de l'édition reproduite, l. 11) dite du palais, qui présente une description métaphorique de la hiérarchie des êtres telle qu'elle est conçue par la *falsafa* revue par Maïmonide, et s'achève par une description du statut des prophètes. Elle emprunte l'image du *Dār al-sulṭān*, la Demeure du prince, ou souverain (*i.e.* la demeure céleste, du monde divin) et se donne à voir comme un discours adressé à un auditeur fictif (p. 716, l. 6 : *wa-ʾlam, yā bunayy*). On sait que le traité s'ouvre sur une adresse à l'un des disciples de Maïmonide, rabbin du nom de

Yūsuf ibn Yahūda/Joseph ben Yehouda). Construit en deux parties principales, le passage décrit, dans un premier temps, les différents espaces du palais de manière détaillée, dans un second temps en expose une glose systématique.

Le thème est annoncé dès le premier paragraphe (p. 714, l. 8) : *tabyīn 'ibādat mudrik al-ḥaqā'iq al-ḥiṣṣa bihi* (explicitation du culte rendu par celui qui perçoit les vérités qui sont propres à Lui [à Dieu]). Suit l'annonce de l'allégorie : le Prince est en son palais ; ses sujets (ceux qui lui doivent obéissance, *ahl ḥā'atihī*, p. 714, l. 12) sont divisés en deux groupes : ceux qui sont à l'extérieur de la cité, et ceux qui sont à l'intérieur. Les gens qui restent au-dehors de la cité sont ceux qui n'ont pas la foi religieuse (ils n'ont « ni dogme, ni croyance »), et sont par conséquent extérieurs à la dignité d'humanité. Quant aux gens de la cité, ils se divisent en deux catégories :

- ceux qui tournent le dos au palais (*man qad istadbar^a dār al-sultān*, l. 14, p. 714) ;
- ceux qui visent explicitement le palais (*qāṣid*, l. 15, i.e. ceux qui, par l'entremise de la volonté, accomplissent leur vocation d'humains et se détachent des êtres qui ne sont mus que par la puissance appétitive de leur âme). Cependant, jusqu'à présent, ils ne sont pas parvenus à en délimiter l'enceinte (*sūr al-dār*, p. 714, l. 16). Ils se divisent à leur tour en trois groupes :
 - ceux qui, parvenus au palais, en recherchent la porte (p. 714, l. 17) ;
 - ceux qui, entrés par la porte, sont perdus dans les vestibules⁶⁹ du palais (l. 18) ;
 - ceux qui sont entrés dans la salle du Trône (*qā'at al-dār*), là où se tient le Prince. Néanmoins, il ne leur est pas donné d'emblée de voir le Prince, ou de pouvoir lui adresser la parole, ou de l'entendre, de près ou de loin ; il y a des étapes intermédiaires.

La deuxième partie du document propose une exégèse de la parabole.

1. À ceux qui sont en dehors de la cité correspondent les individus qui n'ont ni dogme (*maḍhab*), ni croyance (*'aqīda*), que ce soit par l'entremise de l'étude spéculative (*['aqīda] naẓariyya*) ou par héritage/tradition (*['aqīda] taqlīdiyya*) (p. 715, l. 5-6). Les exemples donnés sont les Turcs et les Noirs. Ils correspondent à un rang qui se situe en deçà de la pleine humanité, juste au-dessus du singe.

2. À ceux qui sont dans la cité, mais tournent le dos au palais, qui sont cependant des savants (l. 11-12, p. 715 : *ahl ra'y wa naẓar* : « les personnes qui produisent les points de vue [donc exercent leur raison/intellect (*'aql*)] et s'adonnent à l'étude spéculative ») correspondent les individus aux opinions erronées. Il s'agit de gens qui sont dans l'erreur, acquise soit par tradition soit par l'étude savante. Plus ils continuent à exercer leur pensée, plus ils s'éloignent du palais (p. 715, l. 14 : *kullamā marrū izdādū bu'dan 'an dār al-sultān*). La nécessité commande par conséquent de les éradiquer (*qatlihim*, l. 16) et de faire disparaître leurs opinions afin d'éviter qu'ils ne continuent à nuire.

3. À ceux qui visent explicitement le Palais correspondent les Gens de la loi (*ḡumhūr ahl al-šar'a* : les personnes qui ont une certaine autorité dans la définition de la loi, partant, dans la délibération politique, p. 715, l. 18). L'exemple donné est *šu'ūb al-buldān al-muštaḡilūn bi-l-farā'id* : les individus qui relèvent des *milla*-s, des communautés et des religions. Ce dernier groupe se divise à son tour en sous-groupes :

- Ceux qui, par tradition, sont des *fuqahā'* (au sens général de « savants ») qui conçoivent les points de vue justes sans toutefois emprunter l'étude spéculative (*naẓar*) : « Il s'agit des savants qui adoptent les points de vue justes par tradition/héritage (*taqlīd*) et font œuvre de savoir dans les actes relatifs au culte ». Ils correspondent au groupe de personnes qui n'ont pas accès à la salle du Trône (*qā'at al-dār*), c'est-à-dire, selon la métaphore, « n'ont pas accès aux principes de la religion [*uṣūl al-dīn* : sous la plume de Maïmonide, c'est un autre terme pour désigner l'art du *kalām*, la théologie spéculative] et ne se sont aucunement adonnés à l'étude/recherche (*baḥṭ*) quant à la correction des croyances » (p. 715, l. 19-21).
- Ceux qui sont entrés dans le Palais, mais y sont égarés « dans les couloirs », se divisent en plusieurs groupes « sans aucun doute » (p. 716, l. 2).
- Enfin se détache le groupe de ceux qui accèdent à la Démonstration et à la certitude (p. 716, l. 3 : *fa-ammā man ḥaṣala lah^u al-burhān*) et qui se trouvent en présence du Prince.

⁶⁹ *Dahālīz* : vestibules, galeries, ou couloirs. Ce terme sert à désigner les pièces qui, fonctionnant comme des antichambres, sont des espaces qui protègent le cœur du palais (*qā' al-dār*).

La progression décrite dans l'avant-dernier paragraphe est la suivante : si on maîtrise la physique, on est dans la situation de ceux qui sont dans le Palais et se perdent dans ses recoins (l. 9) ; si on maîtrise la science divine (ou métaphysique, *ilāhiyyāt*, l. 10), on accède à la pièce dans laquelle se trouve le Prince. Seuls ces derniers sont appelés dans ce passage des '*ulamā*' (désignant les gens qui possèdent le savoir, c'est-à-dire la connaissance scientifique relevant de la science de la démonstration, du *burhān* ; ce terme de '*ulamā*' est à opposer à celui de *fuqahā*', savants, mentionné à la page précédente). Le passage se clôt sur l'explicitation de cette dernière mention de *Burhān* (entendue comme la démonstration au sens aristotélicien, qui est l'argumentation scientifique par excellence, celle qui produit la certitude « vraie », à la différence de la dialectique et de la rhétorique, qui ne produisent que des vérités soit universelles, soit particulières, mais non certaines au regard de la science). Accéder à la démonstration suppose de faire œuvre de savant en plusieurs sciences : mathématiques et logique en premier lieu (l. 6), mais aussi physique (*al-umūr al-ṭabī'iyya*).

Traduction des cinq dernières lignes :

« Ceux qui, une fois atteinte la perfection dans la science divine, orientent leur activité cogitative et tendent intégralement vers Dieu – Puissant et Glorifié –, en laissant de côté les autres choses ; qui placent entièrement les actes de leur intellect dans des méditations consacrées aux étants (*i'tibārāt al-mawǧūdāt*) afin d'en tirer le sentiment de leur humilité envers Lui le Très-Haut et, sur quelque mode possible que ce soit, de parvenir à la connaissance de Sa gouvernance [sur ces étants] ; tels sont ceux qui sont présents dans l'assemblée du Prince. Il s'agit là du rang des prophètes. »

Trad. S. Monk : « Ceux qui, après s'être perfectionnés dans la métaphysique, n'occupent leur pensée que de Dieu seul, se vouant entièrement à lui, et s'éloignant de tout ce qui est en dehors de lui, et qui font consister toute l'action de leur intelligence à réfléchir sur les êtres (créés), afin de tirer de ces derniers la preuve de l'existence de Dieu et de savoir de quelle manière il peut les gouverner, ceux-là (dis-je) se trouvent dans la salle où se tient le souverain ; c'est là le degré de la prophétie ».

Dans la vision de la *falsafa* (en particulier depuis Fārābī), le prophète est celui qui détient, par l'entremise de la révélation, les vérités universelles, que le philosophe peut atteindre par la voie de la démonstration. À la différence du philosophe, le prophète, qui a accès à la même vérité que lui, a pour vocation de s'adresser à l'ensemble des hommes en délivrant le vrai par l'intermédiaire d'images et du langage d'évocation (en d'autres termes, le langage poétique) : c'est le discours de la Loi, la *šarī'a*, qui permet d'organiser la cité et d'éviter le désordre. Actes du culte et rituels remplissent d'une certaine manière la même fonction que l'étude spéculative pure des philosophes, qui ne se situent pas dans le même ordre de langage et de discours que ceux auxquels s'adressent les prophètes. Le philosophe réalise sa perfection naturelle parce qu'il aura parachévé son intellect et se sera élevé à l'Un et au Vrai divin par l'entremise de son activité rationnelle ; le prophète obtient cette perfection naturelle par « illumination » intellectuelle, réalisée par l'émanation du divin. Maimonide rejoint les vues d'Avicenne dans ce parallèle établi entre les deux dignités, bien que, dans le détail, leurs développements soient distincts.

Dans cet exercice de commentaire, il s'agit de proposer une approche du passage allégorique en ne se contentant pas d'en faire la synthèse, mais en élucidant les différents termes techniques propres au champ de la *falsafa* qu'on pouvait y lire. Au premier chef, la notion de *burhān* (démonstration), qu'il convenait de pleinement comprendre dans son acception philosophique aristotélicienne, à savoir l'art qui manie les raisonnements syllogistiques dans le cadre du savoir scientifique (mathématiques et physique par ex.) et qui produit la certitude, la vérité apodictique. C'est l'art qui, dans l'*Organon*, fait l'objet des *Analytiques*.

D'autres termes doivent faire l'objet d'une compréhension pleinement philosophique, en particulier *nazar* et *bahṭ*, deux termes quasi-synonymes qui désignent la tâche du savant versé en théologie et en philosophie : l'étude, la recherche spéculative.

Il convient en outre de bien repérer l'emploi particulier fait des termes *fuqahā*' et '*ulamā*' dans l'extrait : si les deux renvoient aux savants, seuls les derniers sont possesseurs de vérité apodictique. Les *fuqahā*' sont, au mieux, des dialecticiens qui manipulent des vérités plausibles, probables, partagées par le plus grand nombre, mais sans valeur scientifique au regard de l'art de la démonstration. C'est pour cette raison que, parmi les *fuqahā*', certains sont nuisibles, car ils risquent de mettre en péril l'ordre de la cité. Ils doivent en conséquence faire l'objet d'éradication.

L'extrait ainsi présenté replace l'effort spéculatif de Maïmonide dans le cadre d'une tradition philosophique de langue arabe, lointaine héritière de Platon et d'Aristote (d'abord par l'intermédiaire grec antique des écoles d'Athènes et d'Alexandrie ; ensuite par l'intermédiaire syriaque des centres de diffusion du savoir philosophique du Proche-Orient pré-islamique : Nisibe, Ḥarrān, Antioche, etc. ; enfin par l'intermédiaire du formidable élan impulsé par les Abbassides de traduction et d'étude scientifique et philosophique) et forte d'une culture séculaire du commentaire philosophique. Elle est héritière de Platon par l'idéal du prince vertueux et de la cité-modèle (*al-madīna al-fāḍila*) ; d'Aristote par l'organisation très stricte et hiérarchisée du savoir. Le texte contient en effet à la fois une échelle hiérarchique des humains, et un programme d'études proposé au savant. L'intervention de Maïmonide se situe de ce fait dans le prolongement de la réflexion néoplatonicienne telle qu'elle fut pratiquée par les philosophes de langue arabe, qui reprend l'idée d'un flux intelligible (la Raison) provenant de l'Un et se diffusant vers les êtres particuliers inférieurs, lesquels, à leur tour, doivent, par leur intellect particulier, tenter de s'élever le plus haut possible dans le rang de la connaissance pour revenir à ce Un initial, synonyme d'ordre, de principe du monde et de ce qui est.

La métaphore ainsi proposée n'est pas sans rappeler le récit de *Ḥayy ibn Yaqqān*, d'Avicenne puis d'Ibn Ṭufayl, qui présente dans une narration fantastique une transposition de l'allégorie de la Caverne de Platon, d'où les hommes passent de l'ombre à la lumière, en passant par des phases intermédiaires de dévoilement et de découverte du vrai, d'abord le vrai par le sensible, ensuite le vrai par l'intelligible, qui est par définition caché à l'expérience.

Comme dans l'ensemble du traité, l'extrait à étudier ressortit à la fois d'une attitude théologique redevable de l'effort exégétique du rabbin qu'est Mūsā/Moshé ibn Maymūn ; d'une attitude philosophique d'inspiration aristotélicienne par la description du cursus des études, dont seule la discipline démonstrative peut être considérée comme achèvement ; enfin d'une attitude philosophique platonicienne et néo-platonicienne (dans laquelle on décèle une influence fārābienne) fondée sur l'idée d'un ordre immuable, qu'il soit domestique (la Demeure), politique (la Cité) ou théologico-cosmologique (l'ordre divin, du flux duquel émane l'Un et le principe premier de tous les êtres).

Dalālat al-ḥā'irīn, comme l'auteur en fixe le propos lui-même dans son introduction, contient une méthode théologique inédite qui tente de dépasser à la fois le littéralisme de la plupart des écrits talmudiques (la mention, p. 3 l. 8, d'Ibn Zūmā est à cet égard explicite : il s'agit d'un renvoi à Salomon ben Zoma, l'un des Sages dits *tanna'im* dont les opinions sont rapportées dans la *Mishne* ; le passage dit à son sujet « qu'il est resté à l'extérieur [du Palais] ») et du *kalām* juif, et les exégèses proposées par les philosophes. *In fine*, il s'agit de définir la Loi de la cité idéale, c'est-à-dire la norme à partir de laquelle il convient de penser une organisation politique et un ordre religieux, et de proposer une glose des allégories bibliques. La Loi, comme l'indique Maïmonide dans son autre grand œuvre, la *Mishneh Torah*, se doit d'être compatible avec la philosophie. Mais la Loi peut se révéler aux hommes soit selon la voie prophétique, soit selon la voie philosophique. À la différence de Fārābī, la Loi ne consiste pas en un *nomos* politique, mais il s'agit de la loi hébraïque dont Maïmonide est l'un des penseurs les plus puissants. Bien que cet aspect ne soit pas explicitement présent dans le passage à étudier, il convenait de rappeler la finalité de l'étude philosophique dans la perspective de Maïmonide : se conformer à la loi divine par d'autres voies que le strict exercice du culte sans pratique de l'intellect.

Extrait tiré du corpus de linguistique au programme : dialectes irakiens de Bagdad et de Mossoul

Notes obtenues : 15 ; 6.

Le sujet consistait en deux documents sonores et leur transcription et traduction tirés de feuillets irakiens. L'un représentait un parler de Bagdad, et l'autre de Mossoul. Le premier mettait en scène un responsable politique incompetent, et le second un fonctionnaire corrompu. La structure du sujet proposé invitait à la comparaison. La candidate a bien identifié l'opposition, classique depuis les travaux de Blanc, entre les deux principaux types de parlers irakiens, respectivement *gilit* et *qəltu*. Les caractéristiques de l'un comme de l'autre ont été dégagées avec précision : réalisation [g] du *qāf* étymologique dans le parler *gilit* de Bagdad musulman (sauf dans des emprunts au littéral : *ṣirāq*, *taqsīm*, *Abu Haqqi* ou à d'autres langues : *qūtiyyat*) contre [q] à Mossoul ; palatalisation [č] du *kāf* étymologique dans certains mots (*ḥači*, *hīči*, *ḥčāye*, *čān*), absente du parler de Mossoul (sauf dans le mot *čīs*, qui apparaît deux fois) ; désinence *-tu* de 1^{re} personne de l'accompli à Mossoul contre *-t* à Bagdad. Dans le document de Mossoul, un candidat a cherché à corréliser les réalisations du phonème /r/ au positionnement des différents personnages dans l'intrigue sous-tendant la scène. En effet, comme il l'a bien montré, ce phonème est généralement réalisé [ǰ] par les différents personnages dans les

mots du fonds dialectal, tandis qu'il est réalisé [r] dans les emprunts au littéral (*murāġiʕ, raġāʕan*, etc.). Certaines réalisations [r] restent tout à fois difficiles à expliquer sur la seule base de cette règle. L'hypothèse proposée était que le personnage de Ḥasan – qui, tout en étant de mèche avec le fonctionnaire corrompu, cherche à faire payer un pot de vin à l'usager en se présentant comme un ami qui lui veut du bien – cherchait, pour se faire bien voir, à se rapprocher de la façon de parler de l'usager sans que celle-ci lui soit tout à fait naturelle, d'où la persistance de certains [r] dans son discours. Cette hypothèse est difficilement vérifiable, mais elle avait au moins le mérite de proposer une lecture de la phonologie qui permettait une interprétation de l'œuvre au niveau dramatique. Un candidat a proposé un exposé de manière générale tout à fait précis et pertinent. Tout au plus aurait-on peut-être pu souligner la richesse des préverbes qui apparaissent dans le document de Mossoul : *qād* et *ʕa* suivis de la conjugaison préfixale, *de* suivi soit de la conjugaison préfixale soit (fréquemment) d'un impératif.

À cet égard, on ne saurait trop conseiller aux candidats de laisser au jury le soin de les évaluer. Faire un exposé de ce niveau lors d'une épreuve orale est déjà une tâche ardue ; si l'on y ajoute celle de se demander, dans le même temps, si l'on est en train de faire bien ou mal, le fardeau devient impossible à porter. Par ailleurs, l'expérience montre que les candidats ont souvent une idée tout à fait erronée de l'appréciation que le jury fait de leur prestation, dans un sens comme dans l'autre. Le plus sage est donc de faire de son mieux, sans couper son propre élan par une réflexivité critique excessive.

Extrait de *Qiṣṣat Tamīm al-Dārī* (cf. Les sujets en annexe)

7.3. Commentaire en arabe littéral d'un texte littéraire ou de civilisation hors programme, suivi d'un entretien en arabe littéral avec le jury

Notes : 16 ; 12 ; 11 ; 7 ; 8,5 ; 4 (3).

Textes proposés :

On se référera au rapport de la session de 2020 pour un exposé très détaillé des attentes du jury sur cette épreuve. De façon générale, dans cette épreuve de « commentaire en arabe littéral d'un texte littéraire ou de civilisation hors programme », la première chose que l'on attend des agrégatives et agrégatifs est de saisir l'enjeu du document proposé. Comme l'intitulé l'indique, il peut s'agir d'un texte littéraire ou de civilisation, au sens le plus large des champs disciplinaires constituant des « sciences humaines et sociales ». Le jury n'hésite pas à proposer des documents exploitables des deux points de vue littéraire et civilisationnel, afin de permettre aux candidats de mobiliser leurs compétences disciplinaires, quelles qu'elles soient, mais aussi pour offrir aux plus passionnés des pistes d'analyse originales et pluridisciplinaires.

Extrait de *al-kalim al-rūḥāniyya*

Notes obtenues : 4 ; 8,5.

Le document à commenter comprend un texte de huit pages, précédé de la table des matières et de la couverture de l'ouvrage dont il est extrait. La mention « introduction » ainsi que la mention des numéros de page permettent de situer l'extrait à l'intérieur de l'œuvre. Son auteur, Ibn Hindū, dont la date de mort (420 de l'hégire) est mentionnée sur la couverture en reproduction, bénéficie d'une notice de l'*Encyclopédie de l'islam*, dans laquelle on peut lire qu'il s'agit d'un *kātib* (secrétaire lettré), comme l'indique sa *nisba*, au service de divers princes būyides de l'Iran. L'article précise que sa date de mort communément retenue est erronée, et qu'il est vraisemblablement mort en 410/1019. Ces quelques éléments biographiques auraient pu mettre sur la piste d'une œuvre dévouée au service des princes auprès desquels il était engagé, et la mention d'Is-kandar/Alexandre (6 occurrences au total dans l'extrait) aurait pu conduire à l'hypothèse de l'appartenance d'*al-Kalim al-Rūḥāniyya fi al-ḥikam al-yūnāniyya* (Propos spirituels des sentences grecques) au genre du miroir des princes (*naṣīḥat al-mulūk*).

La table des matières fournie avec le document, qui reprend l'intégralité des titres de chapitres, ne laisse en outre guère de doute sur la nature du texte à commenter : il s'agit d'un condensé, ou compendium, des propos de sagesse grecque attribués à de multiples auteurs, parmi lesquels, au premier chef, Socrate, Platon et Aristote (objets des trois premiers chapitres), mais aussi Homère, Galien, Zénon, Hippocrate, Diogène, Solon, Théophraste, Démocrite, Euclide, Ptolémée, etc., parmi les noms les plus célèbres à repérer dans cette table de matières répertoriant 45 noms de savants de langue grecque.

À partir de ces éléments saisis à la fois dans le paratexte et dans les relevés de première lecture, on peut clairement vérifier, dans l'extrait puisé dans le chapitre consacré à Aristote, que le genre du texte est bien un Conseil au prince. La première page du chapitre ne peut prêter à confusion, par ex. l. 7- 8 : *wa qāl^a taqrīb al-wulāt li-l-'ulamā' azyan lahum min al-libās wa al-marākib* ([Aristote] déclara que le fait de se rapprocher, pour les gouvernants, des hommes de savoir, est de nature plus agréable pour eux que le vêtement [comprendre : l'apparat] et les cortèges [comprendre : le protocole]). Malgré la présence des noms d'Aristote (objet du chapitre) et de Platon (à la fin de l'extrait), il s'agit bien d'un ouvrage de *adab* qui pose la question du rapport du prince aux gens de plume. Ce qui est confirmé par l'introduction d'Ibn Hindū, dont le projet est ainsi libellé (l. 5-7) : *an uṭbit^e min kalimāt al-falāsifa al-yūnāniyyīn mā yağrī ma'a al-amṭāl wa al-sawā'ir wa yadhul fī hādḍ al-nawādir dūn^a mā yu'add min ġamiḍ al-falsafa* (d'établir, à partir des propos des philosophes grecs, ce qui converge avec les **maximes** et les sentences, qui entre dans la définition des **anecdotes**, sans prendre en considération les aspects obscurs de la philosophie). Les deux termes de *amṭāl* (maximes, sentences) et *nawādir* (anecdotes, récits saillants) confirment bien ici l'appartenance du texte au genre *adab* caractéristique de l'époque būyide et, plus largement, abbasside, dont l'extrait constitue un témoignage de la pénétration de la pensée grecque dans le genre littéraire le plus couru à l'époque. La finalité de l'ouvrage et de l'extrait présenté est bien, conformément à l'*adab*, une finalité édifiante.

Dès lors que l'extrait est identifié dans son appartenance générique et sa nature, on peut en proposer, à titre indicatif, le découpage suivant :

- p. 70 à 72, l. 3 : la relation du prince et de son entourage (savants et conseillers) ;
- p. 72, l. 3 à p. 73, l.14 : conseils à Iskandar/Alexandre qui illustrent le passage précédent ;
- p. 73 l. 15 à 75 l. 1 : conseils à Iskandar/Alexandre sur la conduite de la guerre ;
- p. 75, l. 2 à 77, l. 2 : conseils à Iskandar/Alexandre en matière d'éthique ;
- p. 77 l. 3 à la fin du texte : considérations générales sur la nécessité de posséder le *adab*.

Ce découpage, qui n'est présenté ici que sous la forme d'une suggestion, fait apparaître clairement que le passage à étudier glorifie les qualités éthiques, politiques et scientifiques du souverain idéal, sachant gouverner de manière ferme et autoritaire tout en faisant preuve d'un goût esthétique, littéraire et éthique qui ressortit de la nécessité du juste milieu et de la tempérance en toute chose, rejetant les passions et maîtrisant ses écarts. De nombreux passages du texte pouvaient être cités en exemple à l'appui de cette ligne argumentative.

Extrait de la pièce de théâtre *Al-ḥamīr* de Tawfīq al-Ḥakīm

Notes obtenues : 4 ; 12.

Les candidats disposaient, pour ce commentaire hors programme, de l'ensemble de la bibliographie (datée) de l'auteur, faite de romans, pièces de théâtre, récits et articles de diverse nature, ainsi que d'un extrait de six pages de la pièce en plusieurs épisodes *Al-ḥamīr*, composée en 1975 par le « géant du théâtre arabe » Tawfīq al-Ḥakīm.

En introduction, il s'agissait avant tout de présenter l'auteur et sa production, notamment théâtrale. Tawfīq al-Ḥakīm est considéré l'initiateur, dans les années 1930, du théâtre dit « de l'esprit » (*masrah al-dīhn*), inauguré par la pièce *Ahl al-kahf* (Les Gens de la Caverne) qui est représentée pour la première fois par la

Compagnie nationale de Théâtre (« Al-Firqa al-Qawmiyya li-l-tamṭīl ») au Caire. L'extrait proposé relève cependant d'un autre genre, comique en apparence, mais non moins sérieux dans le fond, qui est le théâtre « de l'absurde » (*masraḥ al-'abaṭ* ou plus souvent en contexte arabe *masraḥ al-lā ma'qūl*). Ce dernier s'inspire du théâtre de l'absurde européen que Tawfīq al-Ḥakīm avait connu lors d'un long séjour effectué en France et qui compte parmi ses représentants majeurs, Eugène Ionesco, Samuel Beckett, Harold Pinter et Bertold Brecht.

L'œuvre d'où est extrait le texte à commenter se place dans la dernière période de production de l'auteur qui – comme l'on pouvait remarquer en regardant la bibliographie fournie – s'étend entre la moitié des années 1930 et la moitié des années 1980. Cette œuvre fait partie d'une série de trois textes de nature diverse (des articles, un roman et une pièce de théâtre) centrés sur le personnage de l'âne.

Nous ne fournirons pas ici un modèle de commentaire, mais plutôt des pistes de réflexion. Chaque candidat est en effet libre de choisir son propre angle d'attaque d'un texte et de construire son propre plan de commentaire, à condition bien évidemment que les éléments incontournables de ce dernier soient relevés et analysés.

L'extrait met en scène la rencontre entre un auteur de théâtre (*al-mu'allif*), peut-être incarnant Tawfīq al-Ḥakīm lui-même, et un âne (*al-ḥimār*), qui lui propose de lui dicter sa nouvelle pièce. Le texte reprend certains des codes du théâtre de l'absurde, notamment la volonté manifeste de composer une œuvre « qui n'a pas de sens » (*lā ma'nā lahu*) « sans queue ni tête » (*lā ra'sa lahu wa lā ḡanab, maqṭū'at al-ra's wa-l-ḡanab*), expression qui apparaît également chez l'autre grand auteur de théâtre de la moitié du XX^e siècle, Yūsuf Idrīs, notamment dans son célèbre *Al-farāfir* (1964). Le contexte d'apparition de ce genre de théâtre est celui de l'après-guerre : dans les années 1950, le monde a été bousculé par les deux guerres, et ceci a une influence sur le système de valeurs et les codes littéraires. Les valeurs religieuses, morales sont perdues. L'homme est seul et sans protection. Les mots n'ont plus de sens. La langue devient un moyen d'exprimer l'incompréhension entre les hommes. Le rationnel est abandonné et on entre dans le domaine de la perception subjective. Tous les arts sont influencés par ce nouveau mode de représentation, et parmi eux le théâtre, dont le but est désormais de révéler le grotesque d'un monde dans lequel l'homme a perdu ses repères. Tawfīq al-Ḥakīm se situe dans cette mouvance, tout en y ajoutant, comme le fait son contemporain Yūsuf Idrīs, une touche égyptienne : la satire et la *nukta*.

L'extrait se construit sur un jeu de « théâtre dans le théâtre », tel qu'on le connaît chez Luigi Pirandello dans sa célèbre pièce *Six Personnages en quête d'auteur* composée en 1921 où personnages et acteurs se mêlent sans que l'on puisse distinguer sur scène ce qui relève du réel de ce qui relève du fictionnel. S'il n'était pas attendu que les candidats connaissent cette référence, il était souhaitable qu'ils fassent le lien avec une autre référence du même ordre, *Al-farāfir* du Yūsuf Idrīs, qui se caractérise par ce même procédé de brouillage des frontières entre réel et imaginaire et par un jeu de rôles dans lequel le public/lecteur est appelé à assister au processus d'écriture et à prendre part au déroulement des événements.

L'extrait est jalonné de références qui renvoient à la réflexion de l'époque sur le sens et le rôle de la création littéraire et aux choix linguistiques qui s'offrent aux auteurs. Premièrement, la question du comique : doit-on écrire un théâtre sérieux ou un théâtre de divertissement ? Représentant majeur du théâtre « de l'esprit » dont il est l'initiateur, Tawfīq al-Ḥakīm avait réagi initialement contre la conception qui existait jusqu'aux années 1920 pour laquelle le théâtre était un lieu de divertissement au même titre que le cabaret. Cependant, ce type de théâtre philosophique et érudit, imprégné de symbolisme et de mythologie, écrit uniquement en *fushḥā*, se révèle être destiné plus à la lecture qu'à la représentation, et les représentations sur scène proposées à partir du milieu des années 1930 ne rencontrent pas la faveur du public. Quarante ans après, la réflexion sur le théâtre a avancé et les tendances ont changé. S'il n'arrête pas d'écrire des pièces érudites, Tawfīq al-Ḥakīm se tourne toutefois aussi vers un genre de théâtre qui, tout en contenant une puissante critique sociale, demeure plus accessible au public.

Au début de l'extrait, l'auteur et sa « muse inspiratrice », l'âne – animal par lequel on désigne à la fois l'idiot (ou le cancre) d'une part et qui est en même temps célèbre pour sa force et son intelligence d'autre part –, débattent du sujet d'une nouvelle pièce qu'il s'agit de composer, notamment s'interrogent sur le choix entre un sujet comique ou sérieux. À travers le dialogue entre les deux « personnages » de l'auteur et de l'âne, le texte se joue de ces distinctions et des significations qui y sont attachées. Puisque – comme nous le montre l'histoire du théâtre et de la littérature en général – ce qui est comique peut se révéler très sérieux et que ce qui semble n'avoir guère de sens peut en réalité cacher un sens entre les lignes (*bayna al-sutūr*).

L'extrait met donc avant tout en scène un jeu de rôles et montre une mise en abîme du rôle de l'auteur qui annonce ne pas vouloir écrire une pièce sur « la situation présente » ('*an al-hāla al-hādira*), mais une pièce « simple et innocente » (*basīṭa barī'a*) pour se « divertir » (*al-tarḥīh 'an nafsī*). Bien sûr cela appelle à ce que le candidat sache quelle est cette « situation présente » de laquelle on ne va pas parler, en l'occurrence la situation de l'Égypte des années 1970, l'Égypte de Sadate, entre la défaite de 1967 et la signature des accords de Camp David qui interviendra en 1978. C'est l'Égypte de l'ouverture économique (*infīṭāh*) et de l'arrivée des biens de consommation. Le sujet de la pièce à venir sera donc un sujet léger, puisqu'il s'agira de décrire l'entreprise d'un millionnaire dont les employés et employées forment une troupe musicale. Les allusions ironiques ne manqueront pas dans la description de cette dernière.

Deuxièmement, une autre référence fondamentale apparaît dans l'extrait : la question de la langue d'écriture qui, nous le savons, traverse toute la réflexion des intellectuels arabes notamment dans la première partie du XX^e siècle, réflexion à laquelle Tawfīq al-Ḥakīm participe activement et qui se concrétise chez lui par des choix spécifiques. En ce qui concerne le théâtre, une distinction s'installe dès le XIX^e siècle entre un théâtre sérieux en *fuṣḥā* et un théâtre comique en dialecte, ou mêlant les deux registres. Lorsque l'on opte pour des solutions mixtes, certains personnages parleront en *fuṣḥā* et tandis que d'autres, issus des classes populaires, s'exprimeront en '*āmmiyya*, tandis que dans certaines scènes caractérisées par un sujet grave, le registre littéral devient la langue de tous. D'autres auteurs, tels que Maḥmūd Taymūr par exemple, opteront pour une troisième solution, celle de la double écriture en version littérale (destinée à la lecture) et dialectale (destinée à la représentation). Dans l'extrait, l'âne pose à l'auteur la question de la langue dans laquelle il souhaite écrire sa pièce : dans une « *fuṣḥā* simplifiée » (*fuṣḥā mubassaṭa*) « à sa façon habituelle » ('*alā ṭarīqatīka*) – allusion évidente à la « langue tierce » (*al-luḡa al-ṭālīṭa*) théorisée en 1966 dans la postface de la pièce *Al-Warṭa* – ou bien tout simplement en dialecte ? Finalement le choix tombera, de façon allusive et ironique, sur le dialecte, le but affiché étant d'écrire une pièce de divertissement. Ainsi, le public pourra bien distinguer entre la parole des personnages (appelés *aṣḥāṣ*, « personnes » et non pas *ṣaḥṣiyyāt* « personnages »), une « parole ironique, de dérision » (*ḥadīṭuhum al-muḥazzi'*), en dialecte, et la parole des auteurs, « éducatrice/polie » (*ḥadīṭunā al-muḥaddib/ muḥaddab*), qui s'exprime dans cette « langue tierce » théorisée par Tawfīq al-Ḥakīm en 1966. C'est ainsi que la pièce, en devenir, prend forme devant les yeux de ses auteurs, par l'arrivée sur scène de personnages qui s'expriment en dialecte et qui chantent le célèbre morceau de Sayyid Darwish *Ya ward 'alā foll w yasmīn*, datant de 1919 et associé à l'acteur Nagīb al-Rīḥānī et à la révolte anticoloniale menée par Saad Zaghloul. Le thème nationaliste se retrouve dans la réplique du personnage du *ṣa'ūk* (« voyou ») qui, venu pour un entretien d'embauche au sein de l'entreprise (allusion peut-être à l'Égypte de Sadate ?) se montre attaché à sa patrie puisqu'il demande qu'on lui fasse écouter l'hymne national égyptien à la conférence mondiale de 1899.

En conclusion l'extrait, extrêmement riche tant sous l'aspect de la forme que du contenu, à la fois d'un point de vue stylistique et référentiel, met en place un jeu complexe de mises en abyme qui passe par la superposition entre auteur réel et auteur fictionnel, entre auteur fictionnel et personnages, entre texte, contexte de production et contexte de référence, entre théâtre et métadiscours sur le théâtre.

Extrait du *kitāb Ansāb al-aṣrāf* d'al-Balāḡurī

Notes obtenues : 7 ; 16.

L'extrait proposé au commentaire en arabe littéral suivi d'un entretien en arabe littéral est tiré de *kitāb Ansāb al-aṣrāf* (*Le Livre des Généalogies des nobles*) d'al-Balāḡurī (m.279/892). Il porte sur l'histoire d'amour légendaire entre le 9^{ème} calife umayyade Yazīd Ibn 'Abd al-Malik (r. 101-105/720-723) et une *qayna* (esclave-chanteuse) appelée Ḥabāba (ou Ḥabbāba)⁷⁰.

Dévoré par son amour passionné pour Ḥabāba, Yazīd II l'aurait laissée l'influencer à tel point qu'elle aurait fini par décider en lieu et place du calife. Les récits (*aḥbār*) de l'extrait prennent certes la forme d'anecdotes plaisantes voire légères, mais il ne faut pas perdre de vue que la critique qui sous-tend ce texte reste acerbe : il s'agit d'une véritable campagne de propagande abbasside qui vise à remettre en question l'autorité des califes umayyades.

⁷⁰ Voir : Katia Zakharia, « Les amours de Yazīd II b. 'Abd al-Malik et de Ḥabāba : Roman courtois, "fait divers" umayyade et propagande 'abbasside » dans *Arabica*, Brill Academic Publishers, 2011, 58, pp. 300-335.

La connaissance des événements historiques et politiques de cette époque est importante pour comprendre les enjeux du sujet. Il est également important d'avoir à l'esprit quelle était à cette époque le statut social et la place des chanteuses de statut servile (*ama* ou *ġāriya muġanniya*) dans les cours califales.

Le texte choisi ne présentait pas de « pièges » particuliers. La difficulté résidait toutefois dans l'identification de l'image du calife-antihéros à travers les aberrations de Yazīd II pour analyser le document proposé. Le jury se permet de rappeler ici que sans une connaissance minimale des textes médiévaux qui forment le socle de l'*adab*, les explications perdent en pertinence. Ces aspects, en plus du savoir-faire et de la méthodologie du commentaire de texte en arabe, font pleinement partie des compétences attendues sur cette question.

Extrait du *dīwān* d'Abū Nuwās , p. 404-406 (cf. Les sujets en annexe)

Notes obtenues : 11 ; 4.

7.4. Commentaire linguistique et culturel en français à partir de documents hors programme (écrits ou sonores) présentant une ou plusieurs variétés de l'arabe (dialectal, moyen, littéral moderne ou classique) incluant au moins une variété dialectale.

Notes : 16 ; 14 ; 8 (2) ; 13 (2) ; 10,5 (2).

Les documents suivants ont été proposés :

Durant cette session d'épreuves orales, 4 documents ont été proposés en dialecte marocain, 3 documents en dialecte levantin et 1 document en dialecte yéménite.

On rappellera la nécessité de lire les rapports de 2006, 2010, 2018 et 2020, téléchargeables sur le site des concours (<http://aracapag.hypotheses.org>), qui donnent une description détaillée de l'horizon d'attente.

La quasi-totalité des documents proposés étaient des documents audiovisuels dont le texte avait été soit recherché par le jury puis corrigé si nécessaire, soit établi par le jury en l'absence d'un texte disponible.

Ils étaient dans la continuité des types de documents proposés depuis plusieurs années et n'étaient donc pas supposés surprendre les candidats. Ils demandaient à la fois une connaissance de la culture populaire et médiatique contemporaine des aires dans lesquels s'étaient inscrits les admissibles, et des connaissances de dialectologie, ou à tout le moins de linguistique. On rappelle l'absolue nécessité de connaître de façon détaillée les descriptions régionales présentes dans l'*Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics* : les articles correspondant à des descriptions dialectologiques générales du pays, des parlers de la ville ou des villes principales du pays ou de la région, et des parlers immédiatement avoisinants. Les inscrits en option « levantin » doivent connaître les principaux traits distinguant le levantin-sud (palestinien et jordanien) du levantin-nord (libanais et syrien) et dans ces deux groupes les distinctions entre koinè nationales ou parlers les plus diffusés (au minimum, caractéristiques des parlers de Beyrouth, Damas, Alep). Pour les inscrits en parlers maghrébins, les principales caractéristiques des trois principaux pays, et les différences régionales au sein d'un ensemble national. Les faits de langue doivent être clairement distingués entre phonologie, morphologie, syntaxe, lexicologie. La phonologie *per se* ne doit pas être confondue avec l'étude graphématique des choix opérés par le scripteur dans sa reproduction en caractères arabes des caractéristiques ou particularités phonologiques ou phono-morphologiques. L'étude graphématique ne se justifie qu'en cas de document dont il existe une version écrite attribuable à un auteur, et non pour les documents initialement audiovisuels et donc le jury a établi le texte — à moins de désaccords avec les choix opérés ou avec l'établissement même du texte, ce qui est parfaitement accepté.

Nous répéterons des conseils déjà prodigués : les locuteurs natifs doivent construire leurs propres parlers en objet scientifique de recherche, tandis que les non-arabophones qui ont appris un dialecte dans un cadre universitaire ou personnel doivent s'assurer d'une compréhension fine du dialecte ou de la famille dialectale choisie, étant entendu que leur compétence ne peut être équivalente à celle d'un natif — elle doit, tout au long d'une formation qui ne s'arrête pas avec ce concours, tenter d'en devenir asymptote, et cela par un entraînement régulier à la discussion avec des locuteurs natifs et par la fréquentation régulière des productions culturelles (*highbrow* et *lowbrow*) de l'aire choisie : romans, pièces de théâtre, chants, chansons, films, feuilletons, webséries, mèmes, etc.

Les candidats doivent aussi pouvoir élever leur perspective et faire preuve de distance vis-à-vis des discours sociaux, idéologiques, politiques tenus dans les documents proposés, qu'il s'agisse du discours de la voix narrative ou de celui des personnages. Cette distanciation fut exemplaire cette année dans le cas de l'analyse d'un morceau de rap marocain très critique. Il ne s'agissait aucunement de chercher un "juste milieu" entre des positions irréconciliables, mais de décoder un texte allusif et de montrer comment des discours sont construits et à quoi ils se réfèrent précisément, dans l'histoire et l'actualité politiques et culturelles des pays concernés.

Documents en parlers levantins (cf. Les sujets lien ci-dessous)

<https://www.devenirenseignant.gouv.fr/ressources>

- Vidéo Al-Maḥdū'ūn
- Vidéo Marāyā
- Vidéo West Beirut

Documents en parler marocain

<https://www.radiomaarif.com/episode/12674791>

Parmi les quatre documents relevant de l'aire dialectale marocaine proposés aux candidats cette année, un document présentait un entretien en date du 18 avril 2023 diffusé en podcast sur la plateforme en ligne *Radio Maarif*, entre un artiste gnaoua, tenant lieu de journaliste interviewer, et un auteur de poèmes de *məlhūn*. L'interviewer, Mehdi Nassouli, est lui-même musicien. Il va à la rencontre des musiciens traditionnels qui l'ont inspiré. Artiste de Taroudant qui brasse divers styles du patrimoine marocain et porte bien ses racines arabes, amazighes, gnaoua et africaines dans ses chansons, il était le disciple de plusieurs *m'allmīn* (maîtres griots dans la tradition gnaoua), de Taroudant à Marrakech, en passant par Essaouira et Safi, acquérant ainsi une solide connaissance de la tradition musicale gnaoua, mais aussi de la *daqqa rūdāniyya*, Ḥmādša ou encore du *məlhūn*.

Mehdi Nassouli va donc à la rencontre du maître de l'école roudanaise du *məlhūn* qui l'a influencé : Omar Bourri⁷¹, l'une des figures les plus connues du *məlhūn* au Maroc depuis les années 1980. Parmi ses élèves figurent également Othmane Sassi et Younes El Abbadi, deux artistes de *məlhūn* natifs de Taroudant. Cette ville fut un pôle d'attraction et d'activités politique et commerciale dans la région du Souss depuis des siècles avant l'Islam. Pratiquement indépendante sous les Almohades, elle fut notamment la capitale des princes rebelles Ben Yedder qui régnèrent sur le Souss au XIII^e s. Mais elle connaît son apogée au XVI^e s. sous l'influence de Muḥammad al-Šayḥ al-Sa'dī, qui en fait la première capitale saadienne avant Marrakech et une base pour ses offensives contre les Portugais installés à Agadir⁷².

Dans l'extrait choisi, le poète, né en 1936 à Taroudant, évoque, avant de parler de son art et de son parcours d'autodidacte, sa ville natale où il grandit au sein d'une famille de musiciens qui le plongea dans le *məlhūn* depuis sa plus tendre enfance (son grand-père fut aussi chanteur de *məlhūn* de la troupe soufie Dār al-Ḍmāna). Il évoque ensuite des souvenirs des années 1950, de sa scolarité, des différents métiers qu'il a exercés, dont celui de tisserand, tanneur, forgeron ou tailleur, avant de travailler comme apprenti boucher et livreur dans la boucherie de son père. Ce dernier approvisionnait les notables, ainsi que les soldats de la Légion étrangère et les résidents français, mais en même temps participait à des opérations de résistance pour un « Maroc libre ». C'est dans ce contexte de la fin du protectorat français que Omar Bourri fut dès 1956 coureur cycliste et actif au sein de la Fédération marocaine du cyclisme. Après l'indépendance, il découvre que son nom figure parmi les personnalités qui se sont engagées dans la résistance à la colonisation.

Sur la base de ce document sont proposées quelques pistes d'exploitation destinées aux futurs candidats au concours, pour cette épreuve qui ne bénéficie pas de cours spécifiques tout au long de l'année de préparation et doit donc être travaillée de façon indépendante par les futurs agrégatifs. Soulignons cependant que le jury a eu le plaisir d'entendre une prestation convaincante ayant obtenu la note de 14/20. Les écueils signalés dans les rapports précédents ont en effet été évités, à savoir l'analyse linéaire et la tendance à « survoler » l'extrait proposé et à développer des généralités sur « l'arabe moyen », « les caractéristiques du parler local » ou encore « les différences dialectales tribales » sans les mettre en perspective avec le volet culturel abordé par le document hors programme (écrit ou sonore). La note aurait pu être plus élevée encore si, lors de cette présentation, le jury avait pu constater une démarche comparative justifiée par une problématique

⁷¹ Comme pour tous les patronymes de l'époque contemporaine, il est inutile d'adopter un système de translittération pour les noms et patronymes, mais il convient de veiller à reprendre la transcription la plus usitée, un certain flottement étant courant et habituel en la matière. On écrira Omar Bourri, mais on admettra aussi bien El Bourri, Bouri, El Buri, etc.

⁷² Il va de soi que tous les éléments contextuels d'information livrés ici n'étaient pas nécessairement attendus de la part des candidats. Néanmoins, des informations géographiques et historiques relatives à la ville de Taroudant et, plus largement, à la région du Souss, auraient été bienvenues. Elles étaient accessibles via deux articles de l'*Encyclopédie de l'Islam*, ouvrage laissé à la disposition des candidats dans la salle de préparation : l'article *Tārūdānt* (sans mention d'auteur) et l'article *al-Sūs al-Akṣā*, d'É. Lévy-Provençal et C. Lefebure, auquel le précédent renvoyait.

conciliant les remarques d'ordre linguistique et dialectologique avec le commentaire culturel. Aux prochains candidats donc de se saisir des faits de langue spécifiques au texte, de les mettre en phase avec la partie culturelle et de faire ainsi preuve d'un esprit de synthèse bienvenu.

Présenter le document et commencer son exposé

Comme la très grande majorité des documents présentés dans le cadre de ce commentaire linguistique et culturel, quelle que soit l'aire dialectale de spécialité du candidat, il convient de ne pas se méprendre sur sa présentation. D'emblée, annonçons que le document n'est pas un « texte ». L'extrait du podcast qui a servi de support à l'épreuve est certes accompagné, comme il est d'usage, d'un document écrit proposant une courte introduction et une transcription du dialogue entendu dans les cinq premières minutes. Mais les candidats ne doivent pas prendre ce verbatim comme un texte qui aurait sa propre finalité et constituerait le point de référence de la présentation. Bien plutôt, il s'agit toujours, dans le cadre de cette épreuve, d'un document d'appoint, un support ou soutien, voire d'une béquille qui tente de proposer une restitution écrite d'un document sonore. Comme toute transcription, les choix graphiques qui sont proposés doivent être interrogés et explicités dans leur cohérence. C'est la dimension graphématique, qui s'appuie sur des compétences dialectologiques (la question de phonologie et phonétique proposée au programme des sessions 2022 et 2023 relevait pour une très large part de la perspective dialectologique) et que le jury s'attend à voir maîtrisée des candidats.

Les choix graphématiques comportent une certaine part d'arbitraire, mais doivent viser une cohérence. Ici, s'agissant du parler marocain, c'est par exemple le phonème /g/ ([g] API), qui se prêtait tout particulièrement à un traitement de la part du candidat : il était représenté, en graphie arabe, par le graphème ك, convention propre à l'usage marocain et ignorée ailleurs dans le monde arabe. Il convenait de relever que ce [g] correspondait étymologiquement au *qāf* dans la plupart des mots où il était utilisé, et pour d'autres au *ǧīm*. Le scripteur aurait donc pu choisir ق ou ج dans sa transcription, par exemple pour le principal verbe de discours قال/يقول (quelques occurrences dans le texte retranscrit :

p. 3, l. 5 : راه با يتكول لك

p. 3, l. 13 : يتكول لي الله يرضي عليك

p. 3, l. 19 : كأل لي بالله كأل له لايين ؟

C'est aussi le cas du nom de métier cité à plusieurs reprises, كزار, ou le locatif كدّام. Chacune de ces transcriptions graphiques renvoient à des termes qui ne sont pas spécifiques au dialecte marocain et sont retranscrits, en arabe standard, respectivement en جزّار, قال/يقول et كدّام.

Le commentaire de ces choix graphématiques du scripteur permettait quelques remarques sur le consonnantisme de ce parler, et le candidat pouvant capitaliser sur les connaissances acquises dans la préparation de la question de linguistique au programme. La réalisation occlusive vélaire voisée [g] du *qāf* se retrouve dans des éléments lexicaux qui dans ce document étaient le plus souvent communs aussi bien au registre dialectal qu'au registre littéral de l'arabe, en particulier dans le principal verbe introductif du discours direct *qāla/yaqūlu*, mais encore dans d'autres énoncés. En marocain comme dans bien d'autres zones du monde arabe, le ق de ce verbe est réalisé phonétiquement tantôt en [g], tantôt en [q] (occlusive uvulaire sourde), voire même en [ʔ] (occlusive glottale sourde). Le premier cas est le plus fréquent au Maroc ; il est souvent la marque d'un parler d'origine rurale qui s'est urbanisé ; les deux autres réalisations relèvent de ce que la tradition linguistique considère comme étant les parlers pré-hilaliens (relativement aux migrations successives, du XI^e au XIII^e s. de tribus des Banū Hilāl, des Banū Sulaym et des Banū Ma'qil, établies initialement au Naǧd, et consécutives à la politique fāṭimide de représailles envers la dynastie zīride qui s'était détachée de leur suzeraineté). En tout état de cause, le graphème ق de l'arabe standard est tantôt réalisé [q], tantôt [g], et le document offrait de nombreux exemples de ces deux réalisations. Dans le cadre d'un exposé oral, cette remarque aurait pu être illustrée à l'aide des termes كأل ou كدّام⁷³.

⁷³ Dans certains dialectes du nord du Maroc, en particulier les parlers Jbala, c'est la réalisation *qāl* et *quddām* qui est la plus fréquente ; dans les parlers juifs, ainsi que dans les parlers de Fès et de Tétouan (pour ces deux derniers parlers, le phénomène s'observe principalement chez les locutrices : il y a donc une division genrée dans la pratique linguistique, qui s'ajoute aux dimensions sociolinguistique et psycholinguistique à prendre en compte dans un travail d'observation), c'est la réalisation 'āl et 'uddām qui est la plus fréquente. Néanmoins, il s'agit là de traits archaïques en voie d'effacement, sinon de disparition. Ces quelques observations, qui ne peuvent constituer le corps de l'exposé, peuvent être acceptées dans un passage descriptif lors de l'épreuve de commentaire linguistique et culturel.

Chacun des énoncés cités en exemple ci-dessus aurait pu faire l'objet d'un traitement spécifique et détaillé afin d'étayer la description des particularités du dialecte marocain : citons, par ordre d'importance, la particule *rā* + pronom personnel affixe, le préverbe *ta-*, parfois réduit à son clitique *t-*, devant la conjugaison préfixale (*y*)*igūl*. Nous y reviendrons dans la suite de ce compte rendu.

Ne pas séparer les dimensions linguistiques et culturelles

Chaque rapport consacré à l'épreuve de commentaire linguistique et culturel le rappelle : il est maladroit, même si parfois inévitable, de scinder la présentation en deux parties, la première étudiant quelques traits culturels, la seconde quelques caractéristiques linguistiques. Sur le plan culturel, le jury est en droit de s'attendre à des observations qui dépassent le stade simplement descriptif. Nous illustrons cette remarque par un exemple, qui peut faire office de point de départ d'une exploitation aussi bien culturelle que linguistique.

L'énoncé, à 4.00 ⁷⁴, *تندبوا اللحم للليجيرو*, que le/la candidat(e) se doit de citer comme le ferait un locuteur marocain *ta-nddiw llħəm l-lā liǧiū*, contient un emprunt au français, qui a été repéré durant l'épreuve. Cet emprunt est dû à des facteurs historiques : *lā liǧiū* désigne « la Légion », sous-entendu la Légion étrangère, un bataillon bien connu de l'armée française qui intègre des soldats d'origine étrangère afin d'effectuer les missions militaires les plus périlleuses. À l'issue de leur engagement, ces soldats se voient offrir l'accès à la nationalité française. On ne demande pas aux candidats de savoir qu'il existait une caserne de la Légion étrangère à Taroudant jusqu'en 1956 (il s'agit plus précisément d'une des casernes du Groupement des Compagnies Portées de Légion Étrangère du Maroc, GCPLEM, dont les garnisons étaient basées à Agadir, Tiznit, Taroudant et Fom El Hassan), mais au moins d'en émettre l'hypothèse, ce qui permet de *situer* les événements auxquels il est fait allusion sur le plan historique et linguistique. On peut se demander dans quelle mesure les jeunes générations nées dans les années 2000 au Maroc connaissent encore le terme de « Légion » et ses prolongements historiques.

Sur le plan linguistique, l'énoncé *lā liǧiū* peut faire l'objet d'un développement étayé, notamment sur le fait que le parler marocain, comme l'ensemble des parlers arabes, ignore les voyelles nasales, d'où la réalisation du [ʃ] français en *ū/ō* dans le document. On remarque également l'inclusion de l'article français, le syntagme « la légion » étant traité comme un ensemble insécable. Les questions de conditions et contraintes d'inclusion des mots étrangers, et notamment français, font l'objet de multiples travaux sur l'alternance codique (*code-switching*) et l'emprunt dans les dialectes maghrébins. Cet exemple d'emprunt est donné ici à titre indicatif ; il a l'avantage de permettre d'enchaîner sur plusieurs lignes argumentatives, dans une perspective de linguistique historique : la différence de registre entre générations au sein du même parler, la marque d'un registre littéraire dans la langue dialectale d'un homme engagé dans la vie artistique, ou bien encore les traits caractéristiques du parler marocain.

Au-delà, c'est l'ensemble de la phrase qui peut permettre, tel un levier, de passer à la description des caractéristiques du parler marocain, avec la présence du préverbe *ta-* à la conjugaison préfixale qui ne se rencontre qu'au Maroc, particulièrement dans les parlers du Sud. C'est un trait qui demandait une exploitation explicite et fouillée, précisément en raison de l'alternance, chez un même locuteur issu du sud du Maroc, de l'utilisation du préverbe *ta-* et du préverbe *ka-* à la conjugaison préfixale.

La double approche linguistique et culturelle à laquelle nous invitons ici peut être illustrée par un autre vocable. Comme pour le terme précédent, il va dans le sens d'un axe argumentatif consacré au registre générationnel des dialectes : il s'agit du vocable *msiyyəd* (école coranique) prononcé à plusieurs reprises et retranscrit en p. 2 du verbatim, sur lequel l'interviewer ressent le besoin de s'arrêter afin de l'explicitier. Prononcé ici *msiyyəd*, d'autres réalisations phonétiques, *msīd* ou *məsyəd*, sont attestées en parler marocain. Du point de vue linguistique, il s'agit du glissement de la fricative palato-alvéolaire voisée [ʒ], réflexe usuel de *ǧīm* dans les parlers marocains, vers le glide [y] (API [j]) : *məsʒəd* > *məsyəd*. Cette évolution est courante dans les parlers de la côte est de la péninsule Arabique et touche de nombreuses occurrences de cette consonne, mais dans les parlers marocains, elle n'est *a priori* attestée que dans ce mot.

Du point de vue culturel, outre le fait qu'il s'agit d'un lexème qui n'est plus guère en usage aujourd'hui (d'où le réflexe de l'interviewer de faire le point sur la notion), on aurait pu attendre quelques développements sur la fonction du *msīd* ou *məsyəd* dans les sociétés urbaines et rurales au Maghreb (le terme est présent dans les parlers marocains et algériens, *kuttāb* étant employé en tunisien) avant la généralisation de l'école

⁷⁴ Le minutage indiqué ici prend en compte l'ensemble du document sonore, consultable sur le lien fourni en début de rapport.

publique sous l'impulsion des États ayant accédé à l'indépendance entre 1955 et 1962 et dans le cadre de la politique massive d'éducation.

D'autres termes se prêtaient remarquablement au même axe argumentatif relevant du lexique, tels les noms de métiers cités en p. 2 : dans l'ordre *taderrāzt*, *taḥiyyāṭ*, *tadəbbāḡt*, *taḥəddādt* (tissage [d'étoffes de coton, de laine ou de lin], couture, tannerie et forge). D'une part, ces métiers sont qualifiés par Bourri de *ṣən'a*, terme sur lequel on aurait pu s'arrêter d'un point de vue culturel. Il s'agit de tâches constitutives de métiers d'artisanat très présents encore aujourd'hui au Maroc, bien qu'en régression, qui ne peuvent être qualifiés ni de *mihna* ni de *'amal*. Terme riche, *ṣən'a* est l'équivalent du *ṣinā'a* de l'arabe classique, renvoyant à une pratique assidue réclamant compétence, discipline et habileté. C'est pour cette raison qu'elle englobe à la fois des tâches manuelles et du travail d'art, comme dans les expressions de l'arabe classique *ṣinā'at al-ṭibb*, *ṣinā'at al-ṣi'r*, *ṣinā'at al-ḥiyāka*, etc. Dans le contexte du document, il aurait été bienvenu de rapprocher le terme *ṣən'a* ici employé du même terme utilisé dans un contexte musical ; en effet, la musique savante dite andalouse (ou classique maghrébine) est qualifiée de *ṣən'a* par les maîtres de l'école d'Alger, à mettre en contraste avec le terme *āla* plus souvent employé au Maroc, mais qui renvoient tous deux à l'idée d'« art instrumental ». De manière plus ambitieuse, on peut élargir l'explication jusqu'aux termes latin et grec *ars* et *teknē*, qui recouvrent la même réalité sémantique que *ṣən'a* ici employé : art, technique, supposant une maîtrise, un apprentissage et une compétence.

D'autre part, du point de vue linguistique, la morphologie de chacun des termes désignant un art (ou un métier, selon la terminologie moderne) est riche d'enseignement. Ils proviennent tous en effet d'une racine trilitère arabe, plaquée sur un schème morphologique amazigh, avec une terminaison significative en *-at*. De là, on comprend pourquoi *taḥəyyāṭ* se termine par un *ṭ* sourd qui assimile le *-t* final morphologique et le *ṭ* de la racine *ḥ y ṭ* ; même chose pour *taḥəddāt*, dont on aurait pu questionner la pertinence graphématique تحذادت, motivée par le souci de faire apparaître la racine, mais dont la réalisation phonétique ignore le *d* de la consonne finale, tout comme en arabe littéral le phénomène d'assimilation dans des conjugaisons telles que *izdāttu* (provenant de *izdāda*) ou *waḡatta* (provenant de *waḡada*), à la première et deuxième personnes du singulier et du pluriel de la conjugaison suffixale des verbes dont le troisième radical est un *d*.

Adopter une démarche contrastive

La réflexion culturelle et linguistique engagée dans un commentaire ne saurait se limiter platement à la description/traduction des énoncés relevés. Encore faut-il donner du relief à l'exposé en le parant, de façon contrastive, de remarques qui débordent le seul cadre du dialecte en jeu dans le document.

Sur ce point, il est bon de s'arrêter un moment sur la notion d'« arabe marocain ». Les remarques qui suivent sont d'ailleurs valables pour l'ensemble des dialectes arabes. En effet, l'épreuve de commentaire linguistique et culturel porte le plus souvent sur un document de la vie contemporaine, qu'il soit artistique, culturel, médiatique, télévisuel, radiophonique, etc. En cela, il contient nécessairement un registre de langue qui n'est pas celui de l'arabe classique auquel les candidats se préparent le mieux. Pourtant, son traitement requiert les mêmes distance critique et rigueur méthodologique que dans les autres épreuves ; la difficulté résidant dans la tentative d'objectivation scientifique d'un registre de langue un peu moins habituel. En raison du fait que les candidat(e)s sont laissés libres dans le choix de déclaration de leur dialecte de référence, ce dernier point achoppe quasi-systématiquement. Il faut garder à l'esprit que, quelle que soit sa propre situation linguistique par rapport au dialecte déclaré (locuteur natif, locuteur ayant des notions ou non-locuteur du dialecte concerné), les attendus à cette épreuve sont les mêmes. Il ne s'agit ni de vérifier la compétence linguistique dans ledit dialecte, ni d'exposer de manière théorique et magistrale les traits de tel ou tel parler.

Comme pour les autres épreuves de la session d'admission, la compétence attendue est celle qu'est supposé avoir un locuteur arabophone instruit et rompu au registre académique de la vie intellectuelle. Cette compétence englobe, en plus de la connaissance de l'arabe classique et standard, une connaissance au moins minimale des principales aires dialectales du monde arabe. Personne n'ignore aujourd'hui ce que le sens commun identifie comme « l'accent égyptien » (en réalité cairote) de tel(le) ou tel(le) chanteur/se ou comédien(ne), le phénomène de la *kaškaša* propre à la prononciation de certains parlers du Golfe (notamment au Koweït) ou d'Irak, les principaux traits phonétiques et/ou lexicaux du dialecte libanais (ou syro-libanais, ou levantin)⁷⁵, le fait que le dialecte marocain et, plus largement, les dialectes maghrébins soient des dialectes

⁷⁵ Le flottement dans la dénomination de cette aire dialectale invite à formuler deux remarques. D'une part, les locuteurs concernés n'utilisent pas cette catégorie : soit ils qualifient leur dialecte à partir du nom de leur ville ou de leur région : *al-āmiyye l-šāmiyye*, *al-*

où l'alternance vocalique quantitative déconcerte le plus les locuteurs d'un dialecte extérieur à cette aire linguistique, etc. Cela étant posé, « objectiver » un phénomène linguistique revient à le séparer de son expérience personnelle et à le décrire de la manière la plus rigoureuse possible, et donc la plus extérieure, selon des critères qui devraient relever de l'observation scientifique. Certes, les arabisants savent que l'objet « arabe dialectal » est par nature en constante dynamique et évolution, peut-être même fuyant par moments. Mais cet état de fait ne doit pas empêcher de consulter, voire de mettre à jour, des modèles théoriques qui permettent la description savante. C'est à cet exercice que se plient les articles « Morocco », « Moroccan Arabic » et « Berber Loanwords » de l'*Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, ouvrage de référence qui dépasse très largement le cadre de l'épreuve dialectale et qui est bien connu des agrégatifs ⁷⁶.

Régulièrement, les jurys sont surpris de découvrir que tel(le) candidat(e) ayant choisi le dialecte levantin comme dialecte de référence se contente de parler exclusivement du parler alépin, tel(le) autre ayant choisi le dialecte égyptien a beaucoup de mal à identifier un locuteur de Haute-Égypte reconnaissable à son parler *ša ʿīdī*; ou encore, tel(le) candidat(e) ayant choisi le dialecte marocain ne prend pas pour modèle de référence ce que la littérature scientifique contemporaine identifie comme la *koinè* marocaine, c'est-à-dire le parler en usage à Casablanca et à Rabat qui, du fait de l'importance politique et économique de ces deux métropoles, est de fait le parler le plus diffusé et considéré comme le parler standard de référence par l'ensemble des Marocains ⁷⁷.

Pour être la plus rigoureuse possible, l'observation dialectologique doit emprunter ces catégories, bien installées aujourd'hui dans la littérature savante attachée à ce champ disciplinaire. Elles sont en outre du plus grand profit pour aborder les principaux traits linguistiques propres à tel ou tel parler. Nous avons déjà évoqué le cas du préverbe de la conjugaison préfixale *ka-* ou *ta-*. Ces deux préverbes sont propres au parler marocain, mais ils ne sont pas exclusifs : le marqueur *dā-* est employé dans certains parlers juifs, *-ā* dans les dialectes de Jbala (nord du Maroc), et *lā-* dans la région de Chaouen et Anjra ⁷⁸. D'autres dialectes arabes connaissent l'usage de préverbes, notamment le bien connu *b(a)-* de l'arabe égyptien ou levantin. Le jury s'attend à ce que, par contraste, il soit établi un rapprochement avec d'autres systèmes dialectaux, de manière progressive : avec d'autres dialectes de la même aire dialectale maghrébine (aire régionale), dépourvus de préverbes : c'est le cas des parlers de Tunisie, d'Algérie et des parlers marocains de la partie orientale du pays ; et d'autres dialectes extérieurs à celle-ci, l'aire égyptienne, l'aire proche-orientale...

Sur le chapitre de la morphologie de la conjugaison préfixale, le document illustre remarquablement la dynamique linguistique à l'œuvre dans les systèmes dialectaux. Alors que, de manière courante, on a tendance à opposer le préverbe *ka-*, citadin et plutôt employé dans la moitié nord du Maroc, au préverbe *ta-*, qui serait employé dans la moitié sud, on constate une alternance des deux préverbes chez le même locuteur, qui semble obéir à des logiques prosodiques ou phonétiques plutôt qu'à des logiques géographiques de découpage dialectal. Le même phénomène est reporté par J. Aguadé dans la notice « Morocco » déjà citée ⁷⁹. En voici deux exemples, puisés dans le document :

كنت كنتسخر، تندي المقضية للديار ديال النصرى والطبا وكدا... (p. 3, l. 10-11)

Kunt ka-ntseħħer, ta-nddī l-məqḍiyya l-ddyār dyāl n-nšāra w-l-ṭəbba w-kdā... (Je me consacrais à mes emplettes, emportant les courses [et les livrant] aux demeures des Français, des médecins, et ainsi de suite...)

⁷⁶ 'āmmiye l-ḥalabiye, lahğet Bayrūt, lahğet l-B'ā', lahğet al-ʿads, etc. D'autre part, dans les productions des chercheurs en langues européennes, il n'y a toujours pas, à l'heure actuelle, de terminologie reconnue par tous pour désigner ce qu'en arabe, dans les études sur la question, on appelle la plupart du temps le dialecte en rapport avec le pays concerné : *al-lahğā al-lubnāniyya, al-filasṭiniyya, al-sūriyya, al-urduniyya*. On trouve plus rarement le terme de *lahğā mašriqiyya*.

⁷⁶ K. Versteegh (ed.), *Encyclopaedia of Arabic Language and Linguistics*, 5 vol., Leyden, Brill, 2005-2009. Les articles cités ont été respectivement rédigés par Jorge Aguadé, Dominique Caubet et Abderrahman El Aissati.

⁷⁷ Cela est aisément vérifiable dans toute situation de communication perçue comme officielle ou publique dès lors qu'un locuteur qui ne serait pas issu de cette région métropole prend la parole dans l'espace médiatique. Il se conformera d'emblée aux traits de la *koinè* dont il est question. Cela n'empêche pas qu'il existe d'autres parlers, au Maroc, qui sont considérés comme aussi prestigieux, sinon plus, en particulier le dialecte de Fès ou celui de Marrakech. Au sujet de cette notion de « parler arabe local » par opposition au « parler arabe régional » et, plus largement, sur la hiérarchie pluriglossique des différents parlers, cf. J. Dichy, « La pluriglossie de l'arabe », *Bulletin d'Études orientales*, tome XLVI, 1994, p. 19-42.

⁷⁸ Ces marqueurs sont cités dans la notice « Morocco », *op. cit.*, avec pour références bibliographiques les sources suivantes : J. Heath, *Jewish and Muslim Dialects of Moroccan Arabic*, London/New York, Routledge Curzon, 2002 ; Á. Vicente, *El dialecto árabe de Anjra (norte de Marruecos)* : *Estudio lingüístico y textos*, Saragossa : Universidad de Zaragoza, 2000.

⁷⁹ J. Aguadé, « Notes on the Arabic Dialect of Casablanca (Morocco) », Association Internationale pour la Dialectologie arabe 5^e Conférence. *Proceedings. Cádiz, September 2002*, Universidad de Cádiz, 2003, p. 301-308.

وتصيفتوا معاي شي مسايل أنا ما كنعرف ... (p. 3, l. 13)

W-ta-(y)išiftu m'āya ši msāyil ana ma-ka-na'rəf... (Ils envoyaient avec moi des objets/affaires dont je n'avais pas connaissance...)

En plus de les pointer, il est toujours apprécié des jurys que le candidat, dans une démarche d'observation méthodique, émette des hypothèses sur tel ou tel fait de langue. Peut-être que la présence du *kunt* en auxiliaire de l'imparfait du premier énoncé influence phonétiquement l'usage de *ka-* au détriment de *ta-* pour le verbe qui suit immédiatement. Pour le deuxième énoncé, rien ne s'oppose à ce qu'on utilise *anā ma ta-na'rəf* en lieu et place du *ma ka-na'rəf* employé ici. Une hypothèse statistique pourrait l'expliquer : l'expression *anā ma-ka-na'rəf* relevant quasiment de l'automatisme de langage pour « Je n'en sais rien » ou « Je ne sais pas ». L'usage du verbe à la conjugaison préfixale⁸⁰, pour une action passée et révolue, mais qui s'est répétée à de multiples reprises, va dans le sens de cette interprétation.

Un autre trait particulier au dialecte marocain, dont le document donne plusieurs exemples, réside dans l'emploi de la particule *rā(h)-*. Voici la liste intégrale des occurrences.

1. راه با يگول لك اييه (p. 3, l. 5)

Rā(h) bā (y)igūl lēk... iyyeh...

2. راه كانت حانوت خاصّة بالنصاري والشرفاء (p. 3, l. 7)

Rā(h) kānət ḥānōt ḥāṣṣa b-n-nṣāra w š-šorfa

3. راه بيت تلگي واحد ف... ف... (p. 3, l. 13)

Rā(h) bīti tēlgā wāḥəd f... f...

4. راه غادي تلگاه (p. 3, l. 14)

Rā(h) ḡādi tēlgāh.

Dans les trois premières occurrences, on remarque, sur un plan morphologique, que cette particule est suivie d'un verbe à la conjugaison suffixale. La dernière est suivie de l'auxiliaire du futur *ḡādi/ḡadi* (lui-même participe actif grammaticalisé d'un verbe qui n'est guère usité dans les dialectes maghrébins, mais qui correspond au standard *ḡadā/yaḡdū*), commun à l'ensemble des parlers maghrébins, Tunisie et Libye exclues⁸¹ ; il a en outre la particularité, en arabe marocain uniquement, d'être raccourci en *ḡa-*, utilisé comme particule clitique devant un verbe à la conjugaison préfixale) : *ḡa-(y)ḡī* (il viendra/va venir), *ḡa-n-mšīw* (nous partirons), *ḡa-tšūf* (tu verras), etc. S'il n'y en a aucun exemple dans le document proposé, voilà un type de remarque qui a toute sa place dans une présentation orale.

D'un point de vue strictement morphologique, nous avons bien affaire, après la particule *rā(h)-* placée en auxiliaire, à des formes verbales de la conjugaison suffixale. Néanmoins, sur un plan sémantique, les occurrences 1, 3 et 4 expriment des valeurs temporelles de futur. Dans l'exemple 1, il s'agit du futur avec l'emploi du préverbe *ba-* caractéristique des parlers de Marrakech et de Taroudant, qui est une troncation de *bḡā* du verbe *bḡā/yəbḡi* extrêmement fréquent en marocain et en algérien. On obtient ainsi, en traduction, respectivement : « Il te le dira/confirmera... » ; « Tu vas en trouver/tu en trouveras un dans... » et « Tu le trouveras ». L'exemple 1 est en outre intégré à une conditionnelle employant une particule suggérant un procès très probable, introduisant l'apodose : *ilā mšīti dāba 'ənd Mūlāy l-'Arbī Bušrā rāh ba⁸²-(y)igul lēk... iyyeh...* (Si tu vas

⁸⁰ À partir de *ma ka-na'rəf*, on pouvait tout aussi bien évoquer l'usage du pronom *n-* à la première personne du singulier, particulier aux dialectes du Maghreb, de la Mauritanie à la Libye, voire même dans des emplois attestés en dialecte alexandrin d'Égypte des vieilles générations.

⁸¹ Le vocable *ḡādi* existe en arabe tunisien, mais dans un emploi différent de celui constaté ici. Il fonctionne comme déictique spatial pour désigner l'endroit où le locuteur ne se trouve pas au moment de l'énonciation : « là-bas ».

⁸² Cette forme tronquée de *bḡā* en *bā*, qui fonctionne comme un préverbe à usage temporel de futur placé devant une conjugaison d'imparfait/inaccompli est une particularité du dialecte de Marrakech et de Taroudant. Elle n'est donc pas nécessairement connue de tous les locuteurs marocains et il n'est pas demandé aux candidats de maîtriser les particularismes des dialectes du Sud. Néanmoins, si ce fait linguistique est repéré, il peut être utilement rapproché de l'emploi de *bāš* en tunisien, quasi exclusivement consacré au futur, particule placée de la même manière en préverbe de la conjugaison préfixale pour exprimer une temporalité future.

chez Moulay Larbi Bouchra, en effet, il te dira/confirmera...) ⁸³. L'exemple 2 peut être traduit ainsi : « Il s'agissait en effet/bel et bien/de fait d'une échoppe exclusivement fréquentée par les Français et les notables de la ville ». Les exemples 3 et 4, « Oui, tu en trouveras dans... », « Tu le trouveras en effet... » confirment la forte valeur assertive contenue dans la particule *rā(h)*-, qui se surajoute aux valeurs temporelles mentionnées précédemment et, pour ainsi dire, les surpasse. Dans tous les cas, *rā(h)*- est employé, dans un contexte de communication interactionnelle entre locuteur(s) et allocutaires(s), soit pour introduire et confirmer, soit pour infirmer, des affirmations partagées entre énonciateurs.

Cette particule *rā(h)*-, dont l'origine est le verbe *ra'ā/yarā* de l'arabe classique, est qualifiée de « présentatif » dans diverses études ⁸⁴. Il apparaît en effet que, dans les quatre exemples proposés par le document, la valeur temporelle propre à la construction verbale ne soit pas la valeur primordiale, mais que c'est la valeur assertive qui prime. *Rā(h)*- est utilisée pour constater la réalité d'un état ou d'une action aussi bien devant un verbe, comme dans les quatre exemples, qu'en proposition nominale (particularité commune aux parlers maghrébins). Dans les deux cas, cette particule fonctionne comme un corroboratif (à l'image de la particule *inna* de l'arabe standard), qui neutralise la valeur temporelle d'un procès pour le placer dans l'immédiateté de l'énonciation. Dans les cas relevés dans le document, les valeurs temporelles de futur répertoriées ne sont pas de réelles projections vers un procès à venir (bien qu'il soit probable, comme relevé plus haut), mais uniquement des futurs virtuels intégrés dans des structures de conditionnelles (exemples 1, 3 et 4). Pour la construction avec la conjugaison suffixale, on pourrait faire la même observation : c'est un constat fait au moment de l'énonciation d'un état appartenant à un passé révolu.

Il existe de ce fait deux types d'emplois de la particule *rā(h)*- en parler marocain : l'emploi illustré par le document d'une forme figée à une sorte de construction verbale de troisième personne qui neutralise la valeur temporelle des états ou des actions exprimés dans la suite de la chaîne syntaxique, d'une part ; d'autre part un emploi, en quelque sorte dérivé du premier, mais qui entretient une relation minimale avec la temporalité immédiate et présente de l'énonciation. On peut de la sorte obtenir des formes « conjuguées » de cette particule dans des constructions syntaxiques nominales du type *Rāk mriḍ*, « Tu es malade », ou *Rāni ka-nākul* (« Je suis en train de manger », énoncé qu'on peut rencontrer en réponse à la question « Qu'est-ce que tu fais ? [en ce moment] »). Le premier de ces deux emplois est majoritaire en parler marocain ; le second n'est nullement minoritaire et tout aussi attesté qu'en algérien, où l'emploi de la seconde construction à conjugaison est plus abondant et indispensable pour exprimer l'aspect progressif.

Dans un tout autre contexte dialectal, on peut penser au progressif *'am-* des dialectes levantins, fonctionnant comme auxiliaire des formes conjuguées à la conjugaison préfixale avec valeur temporelle itérative ou progressive de présent. Ajoutons une dernière remarque contrastive : le premier emploi de *rā(h)*- mentionné précédemment n'est pas très éloigné de l'adverbe *halla^q*, *hella^q*, *hella^q* employé spécifiquement en libanais. Alors qu'il s'agit initialement d'un déictique signifiant « maintenant, présentement » dans l'ensemble des parlers levantins, s'ajoute dans son usage libanais cet emploi assertif qui ponctue le discours afin d'affirmer, infirmer, contredire ou appuyer une affirmation. D'un point de vue purement statistique, cet adverbe est plus présent chez un locuteur libanais que chez un locuteur de la même aire dialectale régionale au sens large.

Reprenons à présent l'un des énoncés cités à l'appui de la présentation linguistique et traitons-le d'un point de vue culturel. Il s'agit de l'exemple 1 cité au début de cette section, qui recèle de précieux enseignements historiques et, pour ainsi dire, anthropologiques.

كنت كنتسخر، تنذّي المقضية للديار ديال النصارى والطبّا وكدا... (p. 3, l. 10-11)

⁸³ Pour illustrer l'arrière-plan structurel de cet énoncé, on aurait fort bien pu imaginer un traitement de la syntaxe de l'hypothétique en arabe marocain. Dans le cas présent, les particules *ilā...rāh bā* (particule de la conditionnelle renvoyant à un procès possible associée à la particule de préverbe du futur) fonctionnent ensemble ; l'autre particule de l'hypothétique en marocain, réalisée selon les parlers en *kun/kūn*, *lu kān* ou *lu kūn/kun*, n'aurait pas fait sens avec l'emploi de la particule *ba* référant à une temporalité future certaine, et non hypothétique. Il y aurait là une impossibilité de sens.

⁸⁴ À titre d'exemple, D. Caubet, « Deixis, aspect et modalité. Les particules *hā-* et *rā-* en arabe marocain », dans M.-A. Morel et L. Danon-Boileau (dir.), *La deixis. Colloque en Sorbonne, 8-9 juin 1990*, Paris, PUF, 1992. En consultant la littérature scientifique, on s'aperçoit que la particule *rā(h)*- n'est pas propre au Maghreb, mais qu'elle est attestée, avec le même emploi, au Yémen : M. Vanhove, « Les particules *qad* et *ra'* dans un dialecte arabe de la région de Yāfi' (Yémen) », *Proceedings of the Second International Conference of L'Association Internationale pour la Dialectologie arabe held at Trinity Hall in the University of Cambridge, 10-14 September 1995*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 243-252.

Kunt ka-ntseḥḥer, ta-nddī l-maḥqdiyya l-ddyār dyāl n-nṣāra w-l-ṭabba w-kdā... (Je me consacrais à mes emplettes, emportant les courses [et les livrant] aux demeures des Français, des médecins, et ainsi de suite...)

Il s'agit d'un énoncé qui nous introduit de plain-pied dans la désignation de l'Autre, à travers l'examen du terme *Nṣāra* (sing. *Nṣrānī*). Ce qualificatif désigne initialement, en marocain, les Européens, par effet métonymique (le sens initial étant « chrétiens »). Néanmoins, en raison du contexte historique du Protectorat, le sens visé ici par le locuteur est bien celui des Français (colons, résidents ou soldats) établis à Taroudant. Dans un exposé oral, on peut tout à fait relever cet usage métonymique, qu'on peut associer à celui de *Rwāma* (les « Roumis »), dans le même sens, en ajoutant la remarque morphologique du pluriel interne brisé qui n'est pas attesté pour le même terme en arabe classique, et la remarque culturelle de la charge générationnelle qu'on peut prêter à l'emploi de ce terme, devenu désuet aujourd'hui. C'est également le cas, à un degré moindre, du qualificatif *Nṣāra*. Ce qui est intéressant, en plus de l'étude diachronique et contextualisée de ce terme, est sa connotation chez le locuteur lui-même. El Bourri met sur un même pied d'égalité *Nṣāra* (Français) et *Ṣorfa* (notables de la ville), qui sont les clients réguliers de la boucherie de son père et chez qui il effectue des livraisons. Il y a par conséquent une charge sociologique qui s'ajoute à la charge ethnico-religieuse du terme *Nṣāra*. On aurait pu élargir l'analyse dans le sens de l'étude historique, *Rwāma* désignant à l'époque médiévale les Romains (orientaux et/ou occidentaux), *Nṣāra* focalisant sur l'appartenance religieuse. Ce dernier terme n'a néanmoins pas la même charge communautaire que (*y*)*ihūd*, désignant les juifs, identifiés clairement comme Marocains⁸⁵. Les qualificatifs confessionnels n'ont par conséquent pas la même valeur, selon qu'ils sont identifiés à l'Autre venu de l'étranger ou l'Autre confessionnel. À l'argument ici présenté on aurait pu ajouter une autre désignation de l'étranger, connue au Maroc, bien que moins employée : le qualificatif de *gāwrī*, employé jusqu'à aujourd'hui en France et désormais entré dans le dictionnaire sous la forme *gaouri/gwer*. Son origine est clairement algérienne, son étymologie, turque (*gavur* désignant l'infidèle). Au contraire de *Nṣāra*, *gāwrī/gwer* est, à l'origine, dépréciatif. Dans le parler marocain contemporain, il comporte deux usages : l'usage dépréciatif issu de son histoire coloniale, mais aussi un usage favorable et positif, dans les jeunes générations, pour pointer un caractère ou une attitude conforme à l'image qui se fait d'une certaine modernité européenne.

Les produits de la boucherie sont donc destinés à la « bonne société » de Taroudant, par opposition à la masse de la population, à laquelle s'identifie implicitement, mais très clairement, le maître du *mālḥūn*. La dimension sociologique est par conséquent présente, en plus de la dimension historique (les *Nṣāra*, perçus comme à la fois comme Français et colonisateurs) et anthropologique (la qualification de l'altérité).

Quelques propositions d'axes de problématique

La difficulté de ce document tient tant à sa forme qu'à la place que prend le contexte dans l'appréciation de l'extrait à écouter. Ainsi il est nécessaire d'avoir une connaissance précise du dialecte utilisé, du cadre historique de l'indépendance du Maroc et du contexte biographique de l'artiste interviewé. Cela permet d'éviter les anachronismes et l'emploi d'une terminologie inappropriée. Pour pouvoir replacer l'extrait (5 min.) à analyser dans l'architecture d'ensemble de l'émission (43 min.), une connaissance des mouvements artistiques et musicaux marocains minimale est indispensable. En outre, il convient de se familiariser avec ce registre de langue pour éviter tout contresens.

Le jury a apprécié d'entendre une interprétation faisant preuve d'une réflexion personnelle sur le sujet et ayant su tirer parti de quelques facettes de ce texte à travers la problématique suivante :

Comment un jeune artiste fait d'une émission de radio l'occasion de rappeler la mémoire de la région de Taroudant ?

Dans sa première partie, la candidate propose de décoder les éléments historiques du texte. Elle a pu s'appuyer sur une vraie connaissance de l'histoire du Maroc et de ses composantes sociales et politiques. Deuxièmement, elle a analysé les registres linguistiques, entre registre savant et éléments vernaculaires relatifs à une marque d'ancienneté. Enfin, elle a analysé les deux premiers vers d'une *sarrāba* (prélude d'un poème *mālḥūn*, parfois placé en finale d'une composition poétique, interprété musicalement sur un rythme généralement plus enjoué et rapide que le poème lui-même) de Sidi Kaddour El Alami (m. en 1850), l'un des

⁸⁵ Cette connotation est confirmée par l'usage que fait de ce terme Omar El Bourri, dans une partie ultérieure du dialogue qui n'était pas incluse dans le document proposé à l'épreuve. Toutefois, on pouvait se passer de s'appuyer expressément sur le document pour appuyer l'analyse ici proposée.

grands poètes de *məlhūn*, chantée, parmi bien d'autres interprètes, par Mehdi Nassouli.

<https://www.youtube.com/watch?v=OVzrcLRq5ZM>

La *sarrāba*, intitulée ici *Printemps*, sert à introduire et à mettre en place la *qaṣīda* du *məlhūn*. Elle se caractérise par la tendance à utiliser une rime finale qui se double d'une rime interne, c'est-à-dire que tous les premiers hémistiches riment également entre eux. Les deux vers à la fin du texte appartiennent à une pièce dans laquelle les hémistiches impairs se terminent par *-ān*, et les pairs par *-nū*; en outre, la rime B est conditionnée à la consonne de la rime A, par le jeu de l'alternance *ān/nū*. Il existe en outre de nombreux exemples de rimes de ce type en *šī'r nabaṭī*, poésie dialectale de la péninsule Arabique.

فصل الربيع كَبَلِ والوقت زيان *** وعلامات الخير للورى بانوا

جاد الزمان وضحك ثغر السلوان *** والنكد تفاجى وزالت حزانو

Le printemps arrive, le beau temps annonce son heure

Et les signes de prospérité apparaissent aux yeux de chacun

*Les temps se montrent généreux et le soulagement rit de bon cœur*⁸⁶

Le chagrin s'apaise et sa tristesse prend fin

Notons toutefois qu'il était important de comprendre la place des poèmes qui chantent les beautés de la nature selon la tradition archaïque et de sa symbolisation dans la biographie de Omar Bourri, lui-même très connu par sa célèbre *qaṣīdat Nidā' al-rabī'* (*L'Appel du printemps*).

Le jury aimerait ajouter à cet endroit que les deux vers font intégralement partie des outils de l'explication de texte. Il est donc nécessaire de réfléchir en amont aux éléments rhétoriques, stylistiques, aux mètres et rimes employés par l'auteur et à leur signification. Tous ces éléments ne peuvent être traités séparément, ils doivent être intégrés à l'analyse. Ce qui signifie évidemment que l'analyse stylistique et rhétorique seule ne peut en aucun cas se substituer à l'explication.

Il s'agit là d'une proposition de traitement qui met l'accent sur l'art poétique du *məlhūn*, et qui était envisageable. Le document ne consistant pas uniquement en une pièce musicale, on aurait pu aborder la présentation selon d'autres axes. Par exemple, l'axe générationnel déjà évoqué ci-dessus : le registre de Omar Bourri est pétri d'expressions imagées, marque de l'expérience des anciennes générations, en plus d'une culture littéraire qui donne une empreinte poétique à la manière de parler : a déjà été évoqué l'énoncé p. 3, 3 et 4 l. avant la fin : ؟ كَالِ لِي يَاالله كُنْتُ لَهُ لَائِنِ ؟ (*Gāl liya ya-llāh ; gālt lēh lā-yān ?* ; « Allons-y !, me fit-il ; – Mais où ?, lui répondis-je »). On pourrait ajouter مشى حال وجا حال (*Mšā ḥāl w ḡā ḥāl* ; p. 3, l. 18) pour exprimer le passage inexorable du temps (« les temps passèrent, les années s'écoulèrent ») ; l'expression كُنْتُسَخَّرَ لَهُ répétée à plusieurs reprises à la p. 1 (« Je me mets au service de »). Sur cette dernière expression, on aurait pu s'arrêter sur le choix graphématique de la transcription de la préposition suivie de l'affixe, qu'on entendait phonétiquement comme un لِيهِ (plus exactement *lēh*), en la glosant comme étant un choix privilégiant la proximité avec la norme littérale de l'arabe standard, afin d'en rendre la lecture accessible à un locuteur ne connaissant pas le parler en question. On peut même s'étendre sur la question en évoquant le phénomène très généralisé dans les dialectes arabes de l'affixe *-h(u)* réalisé en *ū*, par effacement consonantique du *hā'* et transformation en voyelle longue (phénomène attesté aussi en parler marocain, où le *lū/lo* pour *lēh* n'est pas étranger).

Qu'il soit focalisé sur l'art du *məlhūn* ou sur un certain état de la langue avec deux locuteurs de générations éloignées, le traitement doit être organisé autour d'axes rigoureusement choisis et annoncés dans le cadre d'une problématique et d'un plan d'ensemble. Seule une structuration de l'exposé rend les remarques culturelles ou linguistiques pertinentes, puisqu'elles s'insèrent dans une stratégie dans la conduite de l'exposé.

Enfin, rappelons que les quinze minutes de questions en fin d'épreuve sont destinées à permettre des rectifications ou des précisions et ne sont en aucun cas des questions pièges. L'interaction du candidat avec le jury fait partie de l'épreuve, et il est toujours apprécié de voir des candidats ouverts au dialogue et capables de revoir ou d'affiner leur interprétation à l'aune des indications données par le jury. Cette dernière partie de l'épreuve fait entièrement partie de l'évaluation et ne doit donc pas être négligée lors de la préparation. Le jury

⁸⁶ *Ṭaḡr al-salwān* est une expression imagée : au sens propre, elle désigne la bouche de la bien-aimée désirée, source de réconfort au moment de la rencontre amoureuse qui se produit au printemps, saison fertile et signe d'abondance, d'où l'emploi de *ḡād az-zmān*.

espère que ces remarques et ces suggestions, qu'il convient de ne pas considérer comme un corrigé, aideront les futurs candidats à se préparer au mieux.

- Texte *Al-Mūtšū* (cf. **Les sujets en annexe**)
- Vidéo *Bladi dalamuni* (cf. **Les sujets en annexe**)
- Vidéo *Sukayna Fahsi* (chanson) (cf. **Les sujets en annexe**)

Document en parler yéménite

Le document était une vidéo tournée très certainement avec un téléphone dans un bâtiment public servant de lieu de détention. On y voit deux hommes échanger dans le genre poético-musical dit *mulālah*. L'un (vers impairs) est détenu tandis que l'autre (vers pairs) lui rend visiblement visite. On aperçoit également une demi-douzaine d'autres personnes détenues (dans le même local), ainsi que deux ou trois autres visiteurs. Ce public réagit à l'échange poétique.

La *mulālah* est une forme propre à la région de Ta'izz (Taezz) et en particulier au sud de celle-ci (région dite Ḥugariyyah). Elle est par excellence un genre féminin, mais comme on le voit ici, peut également être pratiquée par les hommes. C'est une forme qui sert de cadre à l'invention poétique, souvent improvisée, et relève d'une pratique rurale de tradition orale. Récemment, elle a connu un processus de patrimonialisation, et circulent désormais sur YouTube des exécutions arrangées de *mulālah* conçues et soignées en vue de l'enregistrement, parfois même avec accompagnement instrumental. Ce processus dépouille largement la *mulālah* de son statut de pratique sociale pour en faire une collection d'œuvres, de « morceaux » pour ainsi dire.

L'intérêt majeur du document proposé était que celui-ci donne à voir un véritable usage social, vivant, de la production poétique. Il s'agit d'une situation de vie réelle, tragique, et il y a un vrai enjeu à l'échange poétique, même si le plaisir des participants est évidemment le ressort premier. En cela il est représentatif de nombreuses formes poétiques des sociétés rurales yéménites, qui sont acte social avant d'être composition d'un texte. On pouvait l'observer clairement à travers les réactions non seulement des deux joueurs, mais aussi de l'assistance. On pouvait aussi se demander pourquoi cet échange a été filmé et mis en circulation, et ce que signifiait sa diffusion par un tel médium. Par ailleurs, il s'agissait d'improvisation – au sens large : visiblement, les joueurs parfois inventent de toute pièce des vers sur le moment, plus souvent encore vont chercher dans leur mémoire des vers préexistants, le jeu étant alors d'aller puiser dans ce stock une réponse adéquate au vers reçu. Entre ces deux extrêmes, on peut supposer qu'il existe des intermédiaires (agencement de *topoi* et de formules disponibles). Comme souvent dans ce genre de formes poétiques, l'expression est énigmatique et pas toujours facile à décrypter (ainsi, parfois, le sens littéral d'un vers suffit difficilement à expliquer les rires ou l'enthousiasme de l'assistance). On ne pouvait donc pas attendre du candidat qu'il déchiffre tout, mais ce fait constitutif de la *mulālah* était intéressant en lui-même et pouvait être relevé et commenté.

Il y avait là un boulevard pour un candidat qui aurait voulu donner un peu de profondeur à un commentaire en problématisant le document. Malheureusement, l'exposé proposé n'a pas aperçu cette possibilité et s'est limité à une explication interne du texte, trop souvent coupée de son contexte. Cette explication elle-même, malgré une annonce de plan en introduction, s'est vite réduite à une suite de remarques sans ordre ni fil directeur. Les commentaires linguistiques n'étaient pas erronés et démontraient une bonne connaissance de la situation linguistique du Yémen, mais il leur manquait les outils conceptuels et le vocabulaire technique même basique nécessaire à la description des faits.

Le mètre est un *rağaz* catalectique (*mustafʿilun mustafʿilun faʿūlun*), sans doute le schéma métrique le plus fréquent dans les traditions populaires yéménites. Les entorses au mètre ne sont pas rares, surtout dans les parties qui paraissent les plus improvisées, mais la puissance d'attraction du modèle rythmique est partout sensible. Sans forcément pouvoir nommer le mètre, on aurait pu souhaiter que le candidat soit à même de donner la *tafʿīla* qui sous-tendait le texte. Ce n'a pas été le cas.