تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

الموكب الثقافي

مجلة ـ علمية - محكّمة

العدد رقم : 61 دجمبر 2023

نواكشوط 2023
عاصمة الثقافة في العالم الإسلامي
Nouakchott, Capitale de la Culture du Monde Islamique

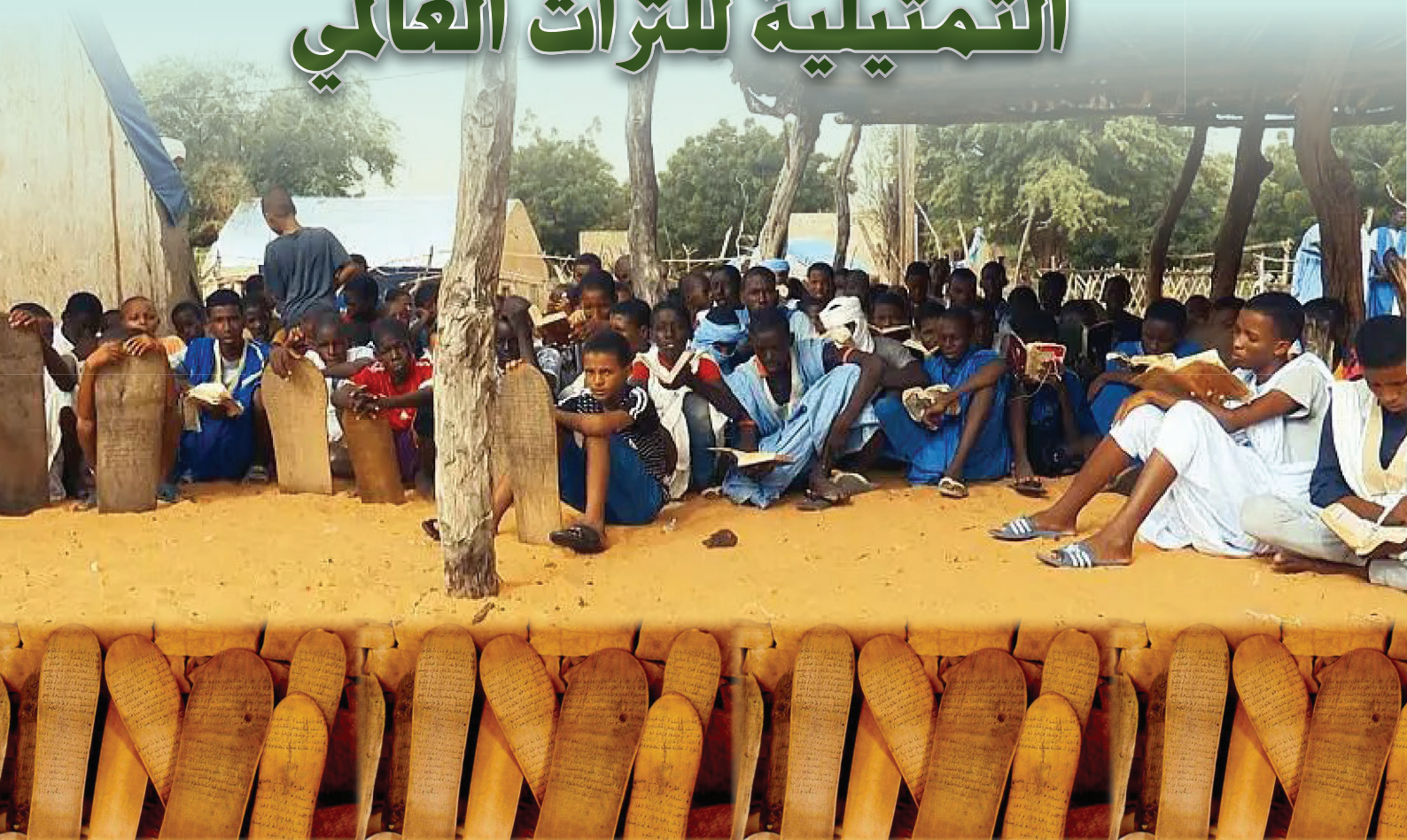
«إن تراثَنَا التاريخي، الماديَ والمعنويَ، يمثل، في ثرائه وتنوعه، تعبيرا أصيلا عن هويتنا الحضارية، وقيمنا الدينية والثقافية.
إنه الذاكرةُ الأمينةُ التي تحفَظُ قيمنا وأعرافنا، وطرائِقَ عيْشِنا، وتخلِّد أيامنا المجيدةَ وحقَبَنا التاريخيةَالمضيئةَ.»

فخامة رئيس الجمهورية، السيد محمد ولد الشيخ الغزواني (الجمعة 08 دجمبر 2023 مدينة ولاتة)

اختتام إحتفالية انواكشوط عاصمة للثقافة في العالم الإسلامي لعام 2023

على أفراح

تسجيل المحظرة على القائمة التمثيلية للتراث العالمي



في هذا العدد

4 الشناقطة والملمح السردي في النص المنقبي
(قراءة في كتاب النجم الثاقب في بعض ما لليدالي من المناقب)
د. محمدن بن أحمد بن المحبوبي

11 جهود الشيخ سعد أبيه في نشر القادرية الفاضلية في السنغال
د. مريم بنت باب الدين

18 إطلالة حول لغة التجارة في العصور الوسطى داخل موريتانيا
علي بكر سيسي

23 الفكر الأدبي العربي ورواية الجنوب:
الوعي بهوية الشكل وسردية الخطاب
أ.د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم

30 موريتانيا: البادية العالمة
قراءة في النشأة والميكانيزمات
أحمد محمود العتيق

38 الطريقة القادرية نشأتها ودخولها إلى بلاد شنقيط
توت محمد أحمد ابراهام / باحثة في سلك الدكتوراه

44 التعليم في أجندة الحركات النسائية الموريتانية
د / البتول بنت عبد الحي

49 شعرية النص الشفاهي في السرد العربي
(النص الخطابي نموذجا)
د. زينب عابدين

53 سردية القص في رواية حج الفجار لموسى ولد أبنو
الدكتور: سيداتي سيد الخير

56 مدينة وتاريخ
عبد العزيزصار- باحث من السنغال

59 التصوف المغاربي بين الفقه والأدب
(بلاد شنقيط نموذجا)
د. تربة بوباي عمّار

68 ابن الحاج حمى الله ومدرسته اللغوية
د. سيد المختار ولد سيدينا

اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم
CNECS
www.cnecs.mr

الموكب الثقافي

مجلة ـ علمية - نصف سنوية - تصدر عن اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم

المدير الناشر
أ. محمد ولد سيدي عبد الله

رئيس التحرير
د/ محمد ولد احظانا

لجنة القراءة
أ.د/ محمد بن تتا
د/ محمدن بن أحمد بن المحبوبي
د/ الشيخ معاذ سيدي عبد الله
أ. د/ عطاء الله الأزمي

التدقيق اللغوي
الديماني محمد يحي
محمد الأمين صهيب

العنوان:
هاتف: 45 25 48 03
البريد الإلكتروني:
Email : cnecsrim@gmail.com
ص.ب: B.P : 5115

تصميم وإخراج
الحضرامي أحمدو
Tel : +(222) 47 00 00 55
had.mac@gmail.com

سحب مطبعة ديجيتال برينت
Tel : 00 222 36 20 37 70
E-mail : wellade@gmail.com

الافتتاحية

ها هي احتفالية نواكشوط عاصمة للثقافة في العالم الإسلامي تُختتم محققة الأهداف التي من أجلها سعت دبلوماسيتنا الثقافية إلى اعتماد نواكشوط عاصمة للثقافة في العالم الإسلامي لعام 2023، هذا الحدث الذي ترأس فخامة رئيس الجمهورية السيد محمد ولد الشيخ الغزواني انطلاقة الأنشطة المؤذنة ببدء فعالياته في السادس من يناير 2023، فتحولت ميادين العاصمة إلى ورش كبرى لصناعة الفعل الثقافي؛ ساهم فيها كل بما لديه من معارف وفنون...

لقد كانت نواكشوط طيلة هذه السنة مزارا لرواد الثقافة والفكر، وفضاء لإبراز ثراء التنوع الثقافي في عالمنا الإسلامي من خلال تظاهرات ومناشط قدمت مختلف الأنماط الثقافية التي عرفها عالمنا الإسلامي بشكل عام، وما طبع الحياة الثقافية في هذه المنطقة على وجه الخصوص.

لقد ساهم تعاون مختلف القطاعات الوزارية وهيئات المجتمع المدني مع اللجنة العليا لاحتفالية نواكشوط عاصمة للثقافة في العالم الإسلامي لعام 2023، في تنفيذ برنامج احتفالية نواكشوط عاصمة للثقافة في العالم الإسلامي لعام 2023، كما شكل البرنامج التنفيذي الحافل والمتنوع الذي رسمته ونفذته جهة نواكشوط خلال هذه السنة احتفالية عظيمة استنطقت التاريخ وقدمت الحاضر على الوجه المطلوب.

ها نحن بفضل هذا التنسيق نجني ثمار سنة أثثتها بالمناشط الثقافية والفنية والعلمية، المجسدة لألق المحاظر الشنقيطية وإشعاعها المتجذر في هذه البلاد. ها هي لجنة التراث العالمي تعلن من بوتسوانا تسجيل جامعة الصحراء على القائمة التمثيلية للتراث العالمي، في اعتراف عالمي بالخصوصيات البيداغوجية والعلمية لهذه المحظرة، التي ساهمت بإشعاعها العلمي في إنارة كل الربوع التي حل بها خريجو المحظرة؛ في خطوة تحيل إلى عالمية هذه المحظرة وتنوه بما تمثله للإنسانية وما اضطلع به خريجوها على مر التاريخ؛ باعتبارها مصدرا لإنتاج المعارف وتوليدها، وهو إجراء ينضاف إلى قرارات تقدم للموريتانيين وللعالم سعي فخامة رئيس الجمهورية السيد محمد ولد الشيخ الغزواني نحو تثمين الموروث الثقافي للموريتانيين، من خلال توجيهاته القائمين على الشأن الثقافي بتملك الخصوصيات الثقافية التي ورثناها عن عظماء يشكلون مصدر فخر واعتزاز .

لقد شكلت تظاهرة نواكشوط عاصمة للثقافة في العالم الإسلامي فرصة، لإبراز ما تحتضنه هذه الأرض من كنوز ثقافية تجسدها الآثار المحفوظة في المتاحف، والمخطوطات الثمينة في المكتبات الرسمية والأهلية وما تزخر به من ينابيعَ علمية غزيرة العطاء.

أ. محمد سيدي عبد الله
الأمين للجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم، الأمين العام للجنة العليا لاحتفالية انواكشوط عاصمة للثقافة في العالم الإسلامي لعام 2023

د. محمدن بن أحمد بن المحبوبي
رئيس شعبة اللغة العربية بالمعهد العالي
للدراسات والبحوث الإسلامية
انواكشوط - موريتانيا

الشناقطة والملمح السردي في النص المنقبي

(قراءة في كتاب النجم الثاقب في بعض ما لليدالي من المناقب)

مقدمة :

يسعى هذا الجهد إلى التلبث مع كتاب « النجم الثاقب في بعض ما لليدالي من المناقب» للنابغة القلاوي (ت:1245هـ) باعتباره من أوائل المدونات المنقبية التي اعتنت بأسلوب الكتابة السردية ومنهاج التوثيق والإسناد، فقد ضمت هذه المدونة ما يربو عن العشرين من القصص المنقبية ذات الصلة بكرامات الشيخ محمد اليدالي، وهي تقوم في مجملها على البنيات الأساسية للرواية التراثية، فكل واحدة من هذه القصص تتحدث عن بطل وعن أشخاص مساعدين كما تحتوي عقدة وحلا، معتمدة في ذلك كله صيغ السرد الماضوية.

ونسعى في هذا الجهد إلى قراءة هذا النص المنقبيّ قراءة أسلوبية تستنطق أهم المضامين، ناظرة إليه من زاوية البناء السردي ومعتنية بمستويات الإسناد والتوثيق وجوانب الإثارة والتشويق وذلك ما نعرض له في المحاور الآتية:

أولا: «النجم الثاقب» العرض والتقديم

تجدر الإشارة إلى أن هذا المؤلَّف له عنوانان؛ أولهما: «السند العالي في مناقب اليدالي» وتتضح من خلاله عناية المؤلف بالعزو والإسناد، وثانيهما «النجم الثاقب في بعض ما لليدالي من المناقب»، ولا يخفى ما في هذا العنوان من التأثر بالقرآن الكريم فالشطر الأول جزء آية من سورة الطارق، فالنابغة منذ الوهلة الأولى يحاول أن يرفع من قيمة مترجَمه لينزله منزلة عالية يقصر عنها معاصروه؛ مؤكدا بذلك أنه ضياء يتحدى الظلمة وشعاع يخترق الدياجي مما قد يكشف عن جانب من جهود اليدالي الإصلاحية التي عولت كثيرا على توعية الناس وإرشادهم، فإنارته لأفهام قومه شبيهة إلى حد ما بإنارة الكواكب للسماء، فبقدر ما يعلن التركيب «النجم الثاقب» التألق والإشراق يكشف عن المحاصرة والتحدي من جهة أخرى، ويأتي الشطر الثاني من العنوان «في بعض ما لليدالي من المناقب» مؤلفا من عدة كلمات لحمت بينهما حروف الجر (في، اللام، من) ليجانس الشطر الأول، فبين التركيبين تناغم وانسجام لا يعود فقط إلى الفواصل السجعية وإنما يرجع كذلك إلى الإشارات الخفية بين العبارتين، فكأن العبارة الأولى بكل سطوعها مسلطة على الثانية لتنيرها وتكشف غوامضها وأسرارها، فبقدر ما تكون المناقب مبهمة غامضة مبعضة بقدر ما يكون النجم ساطعا مشعا وعاما فكأن العنوان رد على الخصوم والحسدة المنكرين وربما هو كذلك دفع قبلي لما يتوقع من إنكار هذه المناقب التي تحتوي كثيرا من خرق العادة وتجاوز المألوف فيلزم لها استحضار الدليل والبرهان.

وبعد التلبث مع العنوان يمكن أن نعرض لهذا الكتاب في مستويين أولهما يُعنى بالتقديم والتعريف وثانيهما يهتم بالتوصيف والتصنيف:

أ- مستوى التقديم والتعريف:

وخلاله نذكر بأن هذه المدونة المنقبية متوسطة الحجم تقع فيما يقارب عدة أيام الشهر من الصفحات، وهي من تأليف العلامة النابغة القلاوي (ت: 1245هـ)، وقد ظهرت محققة[1] وقد استهلها المؤلف بالثناء على اللّه سبحانه وتعالى والصلاة والسلام على رسوله صلى اللّه عليه وسلم، محددا موضوعها في مستوى من التواضع العلمي كبير إذ عدها مجرد جذاذات يقول: «الحمد للّه رب العالمين، والصلاة و السلام على محمد سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد فهذه ورقات جمعتها من الأمالي في تعريف العارف باللّه الشيخ محمد اليدالي»[2].

وإثر ذلك يأخذ في تحديد منهجه في التأليف متبعا في ذلك أسلوب أولي الصرامة والموضوعية من المؤرخين

1 ـ النجم الثاقب في بعض ما لليدالي من المناقب، محمدن ولد باباه، دار الرضوان للنشر، طبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2005.
2 ـ المرجع السابق، ص:1

داعيا في الوقت نفسه إلى شدة التحري في النقل والصدق في القول مستحضرا خطورة التدليس في الرواية، وعدم التثبت في الأمر معززا رأيه بكلام العدول الثقات وكأنه بذلك يستلهم صرامة أهل الحديث في الجرح والتعديل، ليطبقها على موضوع التراجم والمناقب، مصرحا أنه قد اقتصر على النقل عن الأئمة الأعلام عملا بقول التاج السبكي: «المؤرخون على شفا جرف هار لتسلطهم على الأعراض بالأغراض فربما رموا الناس تعصبا أو جهلا أو اعتمادا على نقل من لا يوثق به وغيره»[3].

ثم ينصح للمؤرخين بشكل خاص أن يبذلوا جهدا زائدا اجتهادا في النقل ومبالغة في الأمانة والتحري معززا كلامه برأي التقي السبكي الذي يقول: «الرأي أن لا يقبل مدح أو ذم من المؤرخ إلا بشروط: أن يكون صادقا، وأن يعتمد على اللفظ دون المعنى، وأن يكون عارفا بحال من يترجمه علما ودينا وغيرهما من صفاته وهو عزيز جدا، وأن يكون حسن العبارة عارفا بمدلولات الألفاظ حسن التصور حتى يصور في ترجمته حاله بلا زيادة ولا نقص، فلا يطنب في مدح صاحب ولا يقصر في غيره بالهوى»[4].

ثم يبدأ في تحديد نسب الشيخ اليدالي ليشفعه بجملة صالحة من صفاته الخلْقية معتمدا في ذلك منهج المقارنة وتنويع المصادر، يقول: «هو الشيخ سيدي محمد الشهير باليدالي بن المختار بن محمد السعيد بن المختار بن عمر بن علي بن يحيى بن يداج، وصفه لي غير واحد ممن أدركه من الثقات... بأنه رجل معتدل القامة غير طويل ولا قصير وأنه أبيض وأنه لا يثبت بصره في وجه أحد، وأن قامته قامة أحمد بن العاقل، ووصفه أحمد بن والد بأنه أبيض حسن جدا طويل»[5].

وبعد ذلك يستعرض بعض مؤلفاته مستفيضا في شأن كتاب الذهب الإبريز وفي كتابه فرائد الفوائد، يقول: «وله تآليف كثيرة أخبرني بعض الثقات أنها تبلغ الخمسين ووقفت على جملة منها تدل على سعة علمه وكثرة تبحره في سائر العلوم المعقولة والمنقولة»[6].

ويختم مؤلفه بتنبيه يصحح من خلاله ما شاع بين الناس من أن كتاب «الذهب الإبريز» غير منقح وأن مؤلفه لم يتعهده بالمراجعة والتدقيق، يقول: «تنبيه: كثيرا ما يجري على ألسنة بعض الناس أن الذهب الإبريز غير مصحح وأن مؤلفه توفي رحمه الله عن أحد أجزائه ولم يأذن لأحد في نقله ولا يعرفون أيها، ويكون ذلك سببا لتركه وهجره والتفريط فيه[7]، ليبادر بالرد على هذا الزعم مؤكدا أن الجزء الأكبر من تفسير «الذهب» قد تمت مراجعته ومقابلته وأذن المؤلف في تداوله واتناوله يقول: «والتحقيق في ذلك أن الأول من الترجمة إلى قوله ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريم: 57] بالغ الشيخ في تصحيحه وتنقيحه وأذن في نقله، وأما الثاني فإنه اخترمته المنية دون الإذن فيه لعزمه على زيادات كثيرة فيه كما أخبرنا بذلك جماعة من الثقات»[8].

ولا يكتفي النابغة بهذا القدر بل نراه يستفتي مجموعة من العلماء والعدول مستجليا موضوع الخلاف في تعهد اليدالي لكتابه الذهب الإبريز ومراجعته له مصرحا أنهم أجابوه بما خلاصته أن الكتاب يحمل على الصحة لغلبة السلامة على أكثره «فإن الذنب الواحد لا يهجر له الحبيب، والروضة الحسناء لا تترك لموضع منها جديب»[9].

وأكثر من ذلك ينتهي إلى أن هذا الكتاب مصحح ومنقح بل هو عمدة التفاسير وزبدتها، لذلك نراه يدافع عنه دفاعا مستميتا إذ شبهه بكثير من كتب السلف التي وقعت فيها أغلاط يسيرة وكانت فوائدها أكثر

3 ـ المرجع السابق، ص:2، وهذا منقول بتصرف عن التاج السبكي في كتابه «معيد النعم ومبيد النقم» طبع مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان ط1، 1407 هـ - 1986 م، ص 61.
4 ـ مرجع سابق، ص:2
5 ـ مرجع سابق، ص:4
6 ـ النجم الثاقب مرجع سابق، ص:15
7 ـ مرجع سابق، ص:21
8 ـ مرجع سابق، ص:21
9 ـ مرجع سابق، ص:22-23

وأعظم يقول: «إن من عثر في هذا الكتاب -يعني تفسير الذهب الإبريز- على سهو أو زلل فسيقف على حسنات كثيرة، وقد نفع الله الأمة بكتب طارت كل مطار وجاوزت الفلوات وشواطئ البحار وما منها كتاب إلا وقد وقع فيه عيب وعرف فيه غلط بلا شك ولا ريب»[10].

ب- مستوى التوصيف والتصنيف

ونركز ضمنه على أهم الموضوعات التي عالجها الكتاب موجزين لها فيما يأتي:

1 ـ الكرامات

وقد غطت معظم صفحات هذا الكتاب إذ بلغت قرابة العشرين من النماذج وتنتظمها موضوعات متعددة يمكن أن نستعرض أهمها فيما يأتي:

موضوعها:	الكرامة:
علم البلاغة	التمكن من فهم عويصات بعض العلوم
العلوم الشرعية واللغوية	اكتساب بعض المعارف في وقت قياسي
استراتيجيات الحرب والمواجهة	قتل كلب بمجرد الإشارة بالأصبع
التعويض عن وسائل النقل السريعة	إكمال رحلة برية في وقت قياسي
تغطية خدمات وزارة المياه	توفير الماء في ساعة العسرة
تغطية خدمات وزارة البيطرة	علاج بعض الدواب من داء أصابه
توفير بعض الخدمات العامة	إحضار بعض وسائل التعلم
تغطية بعض الخدمات الاجتماعية	توفير بعض الملابس
توفير بعض الخدمات الصحية	معالجة بعض المرضى
العلوم الشرعية واللغوية	اكتشاف بعض المخبآت

ويحسن بنا أن نفصل القول في بعض هذه القصص المنقبية ذات الصلة بالكرامات مستعرضين جملة منها صالحة نستفتحها بما روى المؤلف عن الشيخ أحمد بن العاقل عن والد بن خالنا أن محمد الولي اليدالي أتى يوما بلوحه إلى بعض الأشياخ وابتدأ عليه البيان، فقرأ عليه يومين ثم غاب عن مجلس الشيخ أياما ولم يرجع، ثم بعد أيام جيء بتأليف إلى الشيخ في البيان، فقال لمن هذا؟ فقيل له: ألفه محمد اليدالي[11]. ويعلق النابغة على هذه الحادثة تعليقا طريفا يفهم منه اقتناعه بها ودفاعه عنها، إذ استشهد إثرها مباشرة بكلام محمد بن مالك في كتابه «التسهيل» حيث يقول: «إذا كانت العلوم منحا إلهية ومواهب اختصاصية فغير مستبعد أن يدخر لكثير من المتأخرين ما عسر على كثير من المتقدمين»[12].

وفي قصة منقبية أخرى نراه يورد حادثة الشيخ محمد اليدالي مع كلب هم أن يهجم عليه هو وجماعة فمات بمجرد إشارة من الشيخ وذلك ما رواه النابغة بسنده إلى زين بن أواه بن محمد اليدالي يقول: «وحدثنا أيضا – يعني أحمد بن العاقل – أنه أخبره زين العارف بالله بن محمد سعيد بن محمد اليدالي ومحمذن فال بن المختار سعيد أن محمد الولي كان يوما ماشيا مع بعض الناس فإذا بكلب عقور وثب عليهما فأشار إليه محمد اليدالي بسبابته فزهقت روحه من حينه وقال: من لم يكن له علم مثل هذا فليدار الناس»[13].

وفي قصة ثالثة يحدثنا عما وقع له من خرق عادة في طي المسافات البعيدة وقطعها في وقت قياسي، يقول: «وأخبرنا شيخنا أيضا – يعني أحمد بن العاقل – أن محمد اليدالي شد راحلته مع بعض الناس قاصدين أرض إكيدي[14] من عند آكشار[15]، فخرجا من الحي يقودان جمليهما يريدان أن يخرجا من الحي ثم يركبا فبينما هما كذلك يمشيان ويتحدثان فإذا هما قد تم سفرهما، فجاء إلى إكيدي، فقطعا مسافة أسبوع في تلك الساعة»[16].

ولم ينس المؤلف الإشارة إلى جهود محمد اليدالي الدعوية خلال رحلته إلى أكادير دوم فقد ذكر أنه لقي كرامات عجيبة، فالسفينة التي حملته في البحر أقبل عليه أهلها وأنزلوه منزلا عاليا بعدما اضطربت بها الأمواج وخاف أهلها من الغرق فذكر أن اليدالي نصح لهم ساعتئذ بقراءة قصيدته «صلاة ربي» فلما أكملوا قراءتها هدأت الريح، والطريف في الأمر أن الشيخ اليدالي في هذه الظروف الصعبة لم ينس القيام بالدور الدعوي فدعا رئيس النصارى إلى الإسلام فلم يستجب وذلك ما أشار إليه بقوله متحدثا عن بركة «صلاة ربي» يقول: «ومنها -يعني بركة هذه القصيدة- أني ركبت في بعض سفن النصارى قاصدا أكادير

10 ـ مرجع سابق، ص:23
11 ـ المرجع السابق، ص:4
12 ـ المرجع السابق، ص:4
13 ـ مرجع سابق، ص:5
14 ـ إكيدي باللهجة الصنهاجية الآبار الطوال اللينة التربة البعيدة الماء التي تهدم بسرعة، وهي في الاصطلاح منطقة جغرافية تقع في وسط الجنوب الغربي من ولاية اترارزه، تمتد إلى مدينة المذرذره جنوبا وإلى بئر السعادة شمالا.
15 ـ آكشار: منطقة رملية تحد إينشيري غربا، وتمتد من بنشاب إلى بطاح ازويرات. يقدر عرضها بمسيرة يوم للجمال.
16 ـ القبس الثاقب في بعض ما لليدالي من المناقب، مرجع سابق، ص:5

دوم لأطلع على بعض عجائبه فسرنا حتى أقبل الليل فهاجت ريح شديدة كادت تكسر السفينة وكادوا يوقنون بالهلاك فصاروا يستغيثون من شدة ما نزل بهم وأنا وحدي في جانب السفينة لا يعرفني أحد ولا أعرفه حتى جعل واحد منهم يردد هذا البيت:

صلاة ربي مع السلام
على حبيبي خير الأنام

فسألته: هل تعرف قائل هذا البيت فرد علي بأنه سمع أنه زاوي من أهل القبلة لا أعرفه، فقلت: أنا قائله فأنشدته بعض القصيدة فأقبل علي أهل السفينة كلهم ثم جعلوني في موضع من السفينة لا ينالني فيه بلل فحينئذ نالتني بركة مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم سكنت الريح وهدأت .... ودعوت رئيس النصارى إلى الإسلام فامتنع أعاذنا الله من الشرك فلم يُسلم ولم يبعد منه رزقنا الله الإيمان وأدامه إلى الممات»[17].

2 ـ المدونات الشعرية

يضم هذا الكتاب على صغر حجمه نصوصا شعرية تغطي عصورا مختلفة وموضوعات متعددة فقد استودعه مؤلفه خمسة عشر بيتا شملت أغراض الرثاء (4 أبيات)، المديح (4 أبيات)، المدح (5 أبيات)، الترقيص (3 أبيات).

وأول هذه النماذج تلك الأبيات التي يرثي بها ألما بن المصطفى المعروف بألما العربي ابنَ عمه الشيخ محمد اليدالي مصرحا أن المقبرة التي دفن بها قد أشرقت أنوارها بسبب حلوله بأرجائها إذ أرجع السر في تسمية ذلك المكان المعروف بـ»انتوفكت» (ذات الشمس) إلى نزول اليدالي في ساحتها لتصبح شمسا منيرة بعد أن كانت منطقة منسية مهجورة فقد نالت بذلك فخرا على البلاد وتقدما على الأماكن يقول[18]:

غدوتِ يا بيرُ والأنوارُ تَعلوكِ
واهتزَّ نبتُ رُباكِ في مَغانيكِ
لم ندرِ ما السرُّ كنّا في تَسمّيكِ
ذي الشمس حتى دفناه حوالَيكِ
قد كنتِ مهجورةً في الناس فابتدَرتْ
تزورك الصالحون أو تحيّيكِ
بمدفن القطب قد خصصتِ فافتخري
على الآبار فما بيرٌ تُوازيكِ

ثم يورد استطرادين من ميمية البوصيري يفهم منهما أن اليدالي كان يتخذ منها رقية لعلاج الأمراض. وقد ركز بشكل خاص على بيتين منها وهما قول البوصيري متحدثا عن بركة كف رسول الله صلى الله عليه وسلم ويُمنها إذ كانت سببا في شفاء العديد من المرضى حيث يقول[19]:

كم أبرأت وصبًا باللمس راحته
وأطلقت أرباً من ربقة اللَّمم

كما استطرد بيتا آخر من الميمية المذكورة يعرض لمعجزاته صلى الله عليه وسلم وهو قول البوصيري:

لو ناسبتْ قدرَه آياتُه عظماً
أحيَى اسمُه حين يُدعى دارسَ الرِّمم

ثم يسوق أبياتا للشيخ محمد اليدالي في ترقيص ابنته ميمونة إذ دعا لها بالسعادة واليمن متمنيا أن تكون كميمونة الهلالية في نغمات شعرية ذات طعوم زلالية يقول[20]:

رب اجعلنْها يا مَجيدْ
سعيدةً بنتَ السعيدْ
ابن السعيدِ ابن السعيد
لكل سعدٍ حاويه
أختَ المباركِ السعيد
ميمونةَ الهلاليه

وفي مستوى آخر يعرض لكتاب «الذهب الإبريز في تفسير كتاب الله العزيز» مشيرا إلى أن مؤلفه انتدب قومه وبني عصره إلى العناية به داعيا لكل من اعتنى به بالسعادة وبلوغ المنى والسلامة مدى الأيام منشدا في ذلك بيتين هما:

سعد يدوم ومنّة لا تنقضي
وبلوغ ما تهوى النفوس وترتضي
وسعادة مقرونة بسلامة
ما دام يكتبُ أسودٌ في أبيض

ثانيا: كتاب «النجم الثاقب» الدراسة والتقويم:

وضمن هذا المحور نعرض لمسألتين أولاهما تهتم بالبنية السردية لهذا

17 ـ القبس الثاقب مرجع سابق، ص:26-27.
18 ـ مرجع سابق، ص:6
19 ـ مرجع سابق، ص:8
20 ـ النجم الثاقب، مرجع سابق، ص:14.

النص وثانيتهما تعنى بما فيه من وجوه بلاغية وتوظيفات تراثية:

أ. البنية السردية في هذه المدونة المنقبية:

وفي إطارها نتناول أمرين: أحدهما يهتم بمستوى الحبكة والبناء في هذه القصص المنقبية، والآخر يعرض لجانب العزو والإسناد:

1- مستوى الحبة والبناء:

تقوم أغلب القصص المنقبية الواردة في هذا النص على حبكة فنية عالية المستوى تعتمد إيراد العقدة في شيء من التأزم ليشفع ذلك بحل وانفراج للأزمة، ومن أمثلة ذلك تلك القصة المنقبية التي تتناول طي المسافات البعيدة، فذكر المؤلف أن الشيخ محمد اليدالي هم بالرحيل من أرض «آكشار» قاصدا منطقة «إكيدي» والمسافة بينهما تقدر بأسبوع، ووجه العقدة في القصة صعوبة قطع هذه المسافة في وقت قصير، والحل يتجلى في أن السفر وقع بطريقة خارقة للعادة في بعض يوم. أما بطل القصة فهو الشيخ محمد اليدالي والأشخاص المساعدون (بعض الناس) ويأتي الحل من خلال الجملة الاسمية، «فبينما هما كذلك يمشيان – يعني محمد اليدالي وجماعته – فإذا هما قد تم سفرهما» فجاء الحل سريعا مصرحا أن تلك المسافة تم قطعها في وقت قياسي، ولا ننسى في هذا السياق دلالة «إذا» الفجائية التي يفهم منها انقلاب الأوضاع بشكل سريع فقد حصل في القصة تحول من الإحراج إلى الانفراج، وانتقال من قلق الوجوم إلى ألق النجوم.

2 ـ مستوى العزو والإسناد:

تحسن الإشارة إلى أن الملامح الإسنادية حاضرة في الكتاب ويتجلى ذلك من خلال استحضار نهج أهل الحديث وأساليبهم في العزو والتوثيق والجرح والتعديل، ومن أمثلة ذلك قوله: «فمن ذلك ما رويناه عن الثقة العارف بالله الجامع بين الحقيقة والشريعة والمعقول والمنقول شيخنا أحمد بن العاقل الديماني أخبرنا شيخنا المذكور أنه أخبره والد صاحب شفاء الغليل أن محمد اليدالي أتى يوما بلوحه إلى بعض الأشياخ .....»[21].

فالقارئ لهذا الاستشهاد يدرك دقة القلاوي في التوثيق والإسناد إذ وصف من نقله عنه بخمس صفات شملت العدالة (الثقة) والمقامات الصوفية العالية (العارف بالله) والمراتب العلمية السامية (الجامع بين الحقيقة والشريعة) والمستويات المعرفية المتعددة (والمعقول والمنقول) والتزكية والمشيخة (شيخنا) زد على ذلك اعتماده منهج أهل الحديث وألفاظهم (ما رويناه، أخبرنا) وأحيانا يعزز منهجه التوثيقي بإيراد الصفات العلمية التي تدفع الوهم وتطرد الشك (والد صاحب شفاء الغليل) زد على ذلك اعتماد أسلوب إعادة اللفظ وتكريره تثبيتا للمعلومات وتحريا في النقل إذ يقول: «يقول شيخنا أحمد بن محمد العاقل الديماني أخبرنا شيخنا المذكور أحمد أنه أخبره والد» فأعاد صفة المشيخة وصرح بطريقة تلقي المعلومات مرتين «أخبرنا شيخنا».

ب- المستويات المعرفية في هذه المدونة المنقبية

بعد النظر في هذا النص ومطالعته أمكننا أن نقسم أطره المرجعية إلى قسمين أولهما نخصصه للحضور البلاغي ومستوى الإقناع في هذا النص، وثانيهما نكرسه لمصادر الإيحاء والإلهام.

1 ـ ملمح البلاغة والنقد

وفي هذا المستوى نذكر بأن الملامح البلاغية في هذا النص يسيرة لأنه سردي غايته الإبلاغ دون البلاغة والإخبار، والإفادة دون التأثير والإثارة، ومع ذلك يمكن القول إن مؤلفه اختار التعويل على المدونات الشعرية القديمة معبرا بها عن مراده ومستشهدا بها على مقصوده فكان كلما أراد أن يعبر عن فكرة ذات صلة بمحفوظه المعرفي استغنى عن التصريح بها بإيراد نصوص تتقاطع معها من موروثه الأدبي مركزا بشكل خاص على النصوص الشعرية ومن أمثلة ذلك ما أنشد في معرض الرد على من شككوا في صحة تدقيق اليدالي ومراجعته لكتابه «الذهب الإبريز» نرى النابغة يستشهد ببيت للمتنبي في مدح أحد معاصريه يصرح ضمنهما أن أفعاله المحمودة

21 ـ مرجع سابق ص 4.

تفوق بكثير أفعاله المذمومة فالحسنات يذهبن السيئات يقول[22]:

فإن يكن الفعلُ الذي ساء واحدا
فأفعاله اللائي سَرَرنَ ألوف

ويختم النابغة كتاب «النجم» بالتحسر على وفاة اليدالي والتأثر بتلك الأجواء الحزينة التي أعقبت وفاته مستشهدا ببيتين يصرحان بأن غياب اليدالي عن الحياة يعد نقصا كبيرا فما الخسارة في فقد المال ولا الأنعام وإنما هي في موت الأئمة الأعلام يقول: وقد أصيب المسلمون آجرهم الله في مصيبتهم وإنا لله وإنا إليه راجعون

لعمرك ما الرزيّة فقد مال
ولا شاة تموت ولا بعير
ولكن الرزية فقد قرْم
يموّت بموته خلقٌ كثير

وبذلك نعلم أن النابغة جلب في هذا النص السردي نصوصا شعرية عديدة جذب بها القراء وعضد أطروحاته المنقبية ودعم موقفه فجاءت لحمة وسدى وتخفيفا للمعاناة وتوسعا في الاستطراد.

أما على المستوى البلاغي فنذكر بأن أسلوب الرجل في جملته سهل واضح يخلو من المحسنات البديعية والصور البيانية إذ يقل فيه المجاز ويميل في معظمه إلى سرد الحقائق وتقديم المعلومات في تعابير ماضوية تكثر فيها الجمل الإسمية، فقد تردد قوله: «منها...» ما يقارب عشرين مرة، ولم ترد في النص الاستعارات إلا نادرا على نحو قوله متحدثا عن كتاب اليدالي «الحلة السيرا في أنساب العرب وسيرة خير الورى»: «جمع فيه زبدة كتب السير جميعها».

وعلى الرغم من فصاحة أسلوب الكتاب وتعويله على التضمين وعلى بعض المحسنات البلاغية فإنه لم يخل من ركون يسير إلى الحسانية، ومن أمثلة ذلك استعماله كلمة «يماريها» أي يرقصها وذلك في قوله: «ولما ولدت له بنت سماها ميمونة الهلالية ثم صار يماريها بأشعار»[23].

وكذلك استعماله لكلمتي «عذر» و«ليّة» فالأولى يقصد بها تورم في داخل البطن، والثانية تعني ما يقع في البطن من ألم شديد وقد وردتا في قوله: «ومنها -يعني كراماته- أن بعض الناس في جوفه «عذر» قارب الهلاك منه -نعوذ بالله- أعيا الأطباء، فبينما هو كذلك فإذا بتلميذ لمحمد اليدالي جاء إلى معطن بئر فكرع في حوض إبل وشرب منه فقال المريض في نفسه: أنا أشرب سؤر هذا التلميذ لعل الله يشفيني ببركة شيخه، فلما ازدرد حسوة أخذته «ليّة» فذهب عاجلا إلى الخلاء فخرجت منه تلك العلة من حينها وعاش أمدا طويلا»[24].

زد على ذلك إيراده لنماذج نقدية تضع عددا من النصوص الشعرية في الميزان، من ذلك مثلا رأي سيدي عبد الله بن محم المعروف بابن رازكه في شعر محمد اليدالي إذ صرح أن هذا العلوي لما سئل عن أشعر أبناء «القبلة» أي منطقة الجنوب الغربي من موريتانيا نوه بمنتوج اليدالي الشعري معززا إجابته ببيت من قصيدة «صلاة ربي» يفصح عن التميز والروعة وضم في بنيته فعل «تُباهَى» الذي يفهم منه أن منتوج اليدالي لا يباهى يقول: «وقد قال سيدي عبد الله بن محمد بن القاضي إذ سئل عن أشعر زوايا القبلة: لا أدري إلا أن قائل:

آيات طه ليست تباهى
ولا تناهى على الدوام

22 ـ مرجع سابق، ص:24.
23 ـ مرجع سابق، ص:14.
24 ـ القيس الثاقب، مرجع سابق، ص:13.

لا يباهى هو أيضا ولا قيل قبله في «القبلة» مثلها»[25].
كما نجد النابغة يورد مقطعا نقديا من كتاب «المربي على صلاة ربي» أوضح فيه اليدالي إعجابه بقصيدته المذكورة مستعرضا السياق الذي قيلت فيه وبعض خصوصياتها الفنية والأسلوبية والإيقاعية يقول: «إني مررت يوما وأنا على جناح بعض الأسفار ببعض أرباب الملاهي والأوتار يردد نغما من الألحان وفنا من الأغاني الحسنة الحسانية فشغفت بذلك الفن وطن على أذني ما طن فاستحسنت أن أمدحه عليه الصلاة والسلام بقصيدة عربية على أسلوب تلك الأنغام فنسجت على منوالها وحذوت على مثالها»[26].
كما يذكر النابغة في معرض حديثه عن «المربي على صلاة ربي» قصيدة اليدالي «صلاة ربي» منوها بها كثيرا حيث يقول: «وشرحه على قصيدته الميمية التي مطلعها:

صلاة ربي مع السلام
على حبيبي خير الأنام

بين فيه ما فيها من أنواع المعاني والبيان والبديع كالانسجام والجناس بأنواعه والسجع والتعديد والتدبيج والطباق والتنسيق وغير ذلك»[27].

2 ـ ملمح البراعة والنقل

وفي هذا الجانب نذكر بأن المؤلف وضع معارفه الشرعية واللغوية نصب عينيه فاستلهم منها أمورا عديدة، لذلك نراه في معرض دفاعه عن كتاب «الذهب الإبريز» يورد آية كريمة ليعضد بها رأيه ويزيد من قيمة هذا الكتاب ومكانته مصرحا أن اليدالي «جمع فيه من التفاسير وغيرها ما لا يدخل تحت الحصر ولا يجمع في قصر فبين فيه قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 38]»[28] كما استحضر بعض النصوص التراثية التي تنادي بضرورة اعتماد الأمانة العلمية في توثيق المعلومات وتدوين المعارف والتأريخ للحوادث، وفي هذا المستوى أورد كلام ابني السبكي كما مر بنا.
زد على ذلك عنايته بجانب الأصوات ومخارج الحروف فنراه يعرض لما يقع من تقابل في الأصوات بين اللغة العربية واللهجة الحسانية إذ يشير إلى أن «يداج» جد اليداليين أصله يدال مؤصلا ذلك تأصيلا واضحا يقول: «ويداج جد اليداليين فنسب محمد اليدالي إلى جده الثامن يداج بالجيم المنعقدة على لغة آزناكه وباللام على لغة العرب لأن اللام في لغة آزناكه منقلبة جيما منعقدة فيقولون لليدالي يداج»[29].

خاتمة

وبالجملة فإن النابغة تتبع سيرة محمد اليدالي متحدثا عن حسن عبادته وتبتله وعلمه اللدني وكثرة مؤلفاته، مصرحا أنه أخذ معلوماته عن الثقات بسند عال مركزا على من أدرك الشيخ أو نقل عمن صحبه، وقد استأثرت كرامات اليدالي بالنصيب الأوفر من هذا الكتاب، وتكمن أهمية هذا المؤلَّف في أنه نقل لنا سيرة الرجل الذاتية مركزا بشكل خاص على المناقب والكرامات. وقد امتاز هذا المؤلف بسمات نذكر منها:
ـ 1 انسياب الأسلوب وبساطته وميله إلى السليقة والبيان وإن تخللته في بعض الأحيان كلمات من الحسانية يسيرة.
ـ 2 حضور النغمة الماضوية؛ فالنص برمته منصرف إلى الماضي وقد يكون في ذلك إعراض عن الحاضر وامتعاض من أزماته والتفات نحو الغابر والتفاف بعزماته ارتباطا بالسلف وإحياء لعهود ومواثيق أولي الفضل والصلاح وتذكيرا بجهود زعماء الإصلاح.
ـ 3 الاعتناء بالكرامات والسعي إلى ترسيخها في الواقع نشرا لثقافة الطبقة العالمة وربما تعويضا عن بعض ما فاتها على عدد من الأصعدة.
ـ 4 التذكير بأن هذه الكرامات قد غطت جوانب مهمة من الخدمات العمومية خاصة ما يتعلق بالصحة والبيطرة والتعليم وتأمين الغذاء وتوفير الماء واللباس.
ـ 5 التأكيد على شيوع الملمح الموسوعي في هذه الورقات اليسيرة إذ استودعها الرجل كثيرا من المعارف في مختلف حقول الثقافة العربية الإسلامية (التاريخ، الشعر، النقد، السيرة، التراجم، علم الأصوات، الأسانيد) كل ذلك في استطرادات موظفة لطيفة وإشارات مستطرفة خفيفة.
ـ 6 الدعوة ولو من طرف خفي إلى استلهام نهج هذا الرجل في تحصيل المعارف والعلوم والحرص على ترسم خطواته في العبادة والإخبات والدعوة والإرشاد.
ـ 7 العمل على إبراز تأثير الشيخ اليدالي وحضوره المتميز في الذاكرة الشنقيطية فنرى النابغة يحرص كل الحرص على نشر سيرته وكراماته وشرح مؤلفاته والتنويه بجهوده العلمية وذلك بعد ما يقارب القرن من الزمان بعد وفاة هذا الرجل.

25 ـ النجم الثاقب، مرجع سابق، ص: 26.
26 ـ المرجع السابق، ص: 25-26.
27 ـ المرجع السابق، ص: 24-25.
28 ـ المرجع السابق، ص: 16.
29 ـ المرجع السابق، ص: 29.

د. مريم بنت باب الدين
باحثة في مجال التاريخ

جهود الشيخ سعد أبيه في نشر القادرية الفاضلية في السنغال

مقدمة

لقد ارتبط المجال الموريتاني ومنطقة الغرب الإفريقي ودولة السنغال بصفة أخص بعلائق ثقافية ودينية جسدتها جملة عوامل لعبت أدوارا استثنائية في مد جسور التواصل بين ساكنة النطاقين الجارين، وكان التصوف بكل طرائقه قنطرة لعبور المؤثرات الدينة وسبيلا لتوحيد الشعوب وانسجام أفكارها.

وشكل نهر السنغال شريانا غذى دولة السنغال بعدة طرق صوفية تبلورت في المجال الموريتاني وحملها المشايخ والمريدون في رحالهم إلى الأعماق السنغالية، ويعد الشيخ سعد أبيه بن الشيخ محمد فاضل أحد الرموز الصوفية التي أسهمت في نشر الطريقة القادرية والفاضلية بالذات إلى الضفة اليسرى لنهر السنغال، فمن هو الشيخ أبيه؟، وكيف تمكن من ربط البلدين الجارين بدوائر القادرية الفاضلية إلى يومنا هذا؟

1 الشيخ سعد أبيه المولد والنشأة:

الشيخ سعد أبيه هو أحد أبناء القطب[1] الرباني الشيخ محمد فاضل بن مامين الذين كان يربيهم في حضنه ثم يرسل بهم إلى مناطق يختارها لتكون مراكز لدوائر قادرية جديدة، وكان الشيخ سعد أبيه بالذات أرسل إلى مناطق الجنوب الغربي لموريتانيا (الترارزة). ويوضح الشيخ سعد أبيه في «الأسنة النافذة في رد البيعة الحادثة» أنه وصل حيث ينتهي صيت أبيه كما في قوله: «فما زلت أطوي بالمطايا ممدود البلاد وأتجشم أهوال المفاوز البعاد حتى جاوزت أطراف رعيته وانتهيت إلى منتهى صيته»[2].

ولد الشيخ سعد أبيه في منطقة الحوض الشرقي سنة 1266هـ/[3] 1848 وتحديدا في عين الفتح أو بير الفتح وعاش في وسط علم وصلاح فوالده الشيخ محمد فاضل بن مامين كان نادرة زمانه علما وصلاحا ولا غرو أن يكون هذا الشبل من ذاك الأسد، أما والدته فهي مريم بنت أحمد الأبييرية من بطن إدادهس وهي امرأة فاضلة وفيها يقول:

جزى الله بالإحسان أمي فإنها
أتت بي من شيخ له العز والفضل
ولي مرب لا يبارى عناية
وفضلا وما في الكون قطعا له عدل
وبالفوز والرضوان يجزي لوالدي
كما اختار لي أما لها الحلم والبذل
كريمة أصل ما تزن بريبة
كما ساد أصل البعل ساد لها الأصل[4]

وفي هذا المحيط المفعم بالمعرفة والتصوف نشأ الشيخ سعد أبيه فتلقى العلم بداية داخل مجال أسرته فأخذ عن والده العلم الظاهر والباطن ثم على إخوته شموس الحضرة الفاضلية، ولما بلغ أربعة عشر عاما ترك الشيخ مضارب والده وظل ينتقل بين أحياء فم آوتيل واتويزكت إلى أن استقربه المقام أخيرا في مكان بلدة النمجاط بالترارزة التي ستكون مستقره ومثواه الأخير، ولم تتثبت له الأمور في الترارزة بسهولة كما أورد في الأسنة بل بعد مناظرات صعبة خاضها الشيخ وهو إذ

1 ـ الطالب اخيار بن الشيخ ماميا آل الشيخ ماء العينين، الشيخ ماء العينين علماء وأمراء في مواجهة الاستعمار الاوروبي، مؤسسة الشيخ امربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، ط1، مطبعة بن برناسن، 2005، ص15.
2 ـ الشيخ سعد أبيه بن الشيخ محمد فاضل، الأسنة النافذة في رد البيعة الحادثة، مخطوط، بحوزتنا، ص 9.
3 ـ محمد بن محمذن فال، الطريقة الفاضلية القادرية الفرع السعدي، الطبعة الأولى، المكتبة الإسلامية لتنمية الفكر الإسلامي، 1440هـ/2019، ص8.
4 ـ نفسه، ص ص9 ـ 10.

ذاك شاب يافع لم يبلغ العشرين، ورغم صغر سنه فقد اجتاز تلك المناظرات بجدارة واستحقاق بما أثبت علو كعبه في شتى صنوف العلم والمعرفة.

لعب الشيخ سعد أبيه دورا رائدا في نشر الثقافة العربية الإسلامية في الغرب الإفريقي وبصفة خاصة وادي السنغال، ولئن كان الشيخ سعد أبيه قد اكتسب قاعدة مريدية عريضة في موريتانيا فإنه على مستوى الضفة اليسرى للنهر قد اجتمع له مريدون كثر كان لهم دور كبير في إيصال السند الفاضلي إلى مناطقهم والمحيط القريب منها.

كما يعتبر الشيخ سعد أبيه أحد القامات العلمية والزعامات الصوفية التي أسست لانتشار التصوف الطرقي ممثلا في الطريقة القادرية الفاضلية ذات البعد الديني والثقافي، وهي في الأصل فرع من الطريقة القادرية التي انقسمت في موريتانيا إلى فرعين أساسيين القادرية البكائية[5] الكنتية والقادرية الفاضلية نسبة إلى الشيخ محمد فاضل بن مامين الذي جسد معالم الفاضلية في هذه البلاد.

2ـ الشيخ محمد فاضل وظهور التيار الفاضلي في موريتانيا:

هو الولي الصالح الشيخ محمد فاضل بن محمد الأمين الملقب مامين القلقمي[6] أحد أقطاب التصوف ورموزه ولد في منطقة الحوض عام 1780/1197[7]. وبه عاش طول حياته، نبغ في العلم وهو صغير وبدت عليه أمارته حتى «كان مدرسه يمتنع عن أخذ الأجرة عليه»[8] لحدة ذهنه وشدة فهمه، اشتهر بالعلم والصلاح فبات أشهر شخصية في بني قومه، وإلى ذلك أشار بول مرتي قائلا: «هو الذي منح هذه القبيلة الوقار الديني الذي تتمتع به»[9].

أخذ الأوراد القادرية وطريق التصوف على والده مامين وانقطع للعبادة والزهد في الدنيا ومكث أربعين عاما يصوم الشمس دون إفطار، والحقيقة أن ما يحكى عن الشيخ محمد فاضل من الخوارق والكرامات يفوق إدراك العقل وكل التصورات «كان إماما من أئمة المسلمين وعلما من العلماء العاملين ذائع الصيت محل تقدير عند العامة والخاصة وكان من أقطاب الصوفية في زمنه»[10].

يعزى له تأسيس الفرع الفاضلي من الطريقة القادرية التي عرفت انتشارها الواسع على يد أبنائه ومريديه في موريتانيا ومناطق أخرى من الغرب الإفريقي مثل مالي والسنغال وغينيا وغامبيا، وكان الشيخ محمد فاضل ينتهج سياسة رائدة في نشره لطريقته كما يذكر الباحث محمد فاضل ولد محمد الحطاب في قوله : «بفضل توزيعه لأبنائه على مناطق مختلفة داخل البلاد الموريتانية ومنهم من أرسله إلى بلاد السودان»[11] كان يأخذ أحدهم ويقف به على تل ويريه تلك البلاد التي سيظهره الله فيها بطريقة لا تخلو طبعا من خوارق الأولياء وكراماتهم ويأمره بالمسير إليها.

خلف الشيخ محمد فاضل عند وفاته 100 من الأبناء منهم 48[12] ولدا جلهم مشايخ وأولياء وبسبب ذلك أطلق على التجمع القبلي الذي انحدر من نسله «الأشياخ»، ومن أشهر أولاده وأكثرهم صيتا الشيخ ماء العينين، والشيخ سعد أبيه، والشيخ سيدي الخير.

كان لتوزع أبنائه بين حضرته في الحوض وخلفائها وحضرة ابنه الشيخ سعد أبيه في النمجاط (الترارزة) دور فعال في انتشار طريقته الفاضلية في مالي والسنغال، حيث كانت حضرة الشيخ محمد فاضل في الحوض وقريبا من الأراضي المالية أكثر تفاعلا مع زنوج مالي وسكانها، بينما كانت حضرة ابنه الشيخ سعد أبيه في الترارزة (النمجاط) على مرمى عصى من الضفة اليسرى لنهر السنغال أوثق صلة وارتباطا بسكان مناطق السنغال وساكنتها.

3ـ الشيخ سعد أبيع وانتشار الفاضلية في السنغال:

يرى الباحث محمد فاضل ولد محمد الحطاب أن انتماء الشيخ سعد أبيه للنسب الشريف وخؤولته من قبيلة أولاد أبييري راعية الطريقة البكائية السيدية[13] في بلاد شنقيط ومناطق من إفريقيا الغربية كان عاملا جوهريا في استجابة السنغاليين

5 ـ البكائية نسبة إلى الشيخ سيد أحمد البكاي الكنتي المتوفى في ولاتة 920هـ/1514، وقد عرف فرع كبير من الطريقة القادرية في موريتانيا باسمه القادرية البكائية وذلك لأن شيوخها الأوائل كانوا من قبيلة كنته حفدة الشيخ البكاي، ينظر حماه الله بن السالم، تاريخ بلاد شنكيط «موريتانيا» من العصور القديمة إلى حرب شربه الكبرى، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 2010، ص158.

6 ـ القلاقة أو لكلاكة هي قبيلة تنتمي للنسب الشريف لها فروع متعددة في موريتانيا ومنهم أهل الجيه المختار الذين منهم الشيخ محمد فاضل بن مامين، ينظر المختار بن حامد، حياة موريتانيا « الجغرافيا »، منشورات معهد الدراسات الإفريقية بالرباط، 1414هـ/1994، ص70

7 ـ الخليل النحوي، المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والاشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية (المحاضر)، المنظمة العالمية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987، ص 518.

8 ـ محمدن بن أحمد بن المجوبي، أدب المناقب والكرامات في بلاد شنقيط (خلال القرنين 13-14هـ) قراءة في مدونات القول وخوارق القوم، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران كلية الآداب والعلوم الإنسانية، السنة الجامعية 2002-2003، ص 319.

9 ـ بول مرتي، القبائل البيضانية في الحوض والساحل الموريتاني وقصة احتلال فرنسا للمنطقة، تعريب محمد محمود بن ودادي، دار السراج، بيروت لبنان، يناير 2005، ص 244.

10 ـ الطالب اخيار بن الشيخ مامينا آل الشيخ ماء العينين، الشيخ ماء العينين م س ص 15.

11 ـ محمد فاضل ولد محمد الحطاب، لمحة عن الطرق الصوفية في موريتانيا، الموكب، العدد 24، أكتوبر 2000، ص 41.

12 ـ محمد فاضل ولد محمد الحطاب، الفاضلية والشيخ سعد أبيه، مصادر، اعمال ندوة حوض النهر السنغالي فضاء ثقافيا ومجالا للتواصل، انواكشوط 27 ـ 28 فبراير 2002، ص 81.

13 ـ محمد فاضل ولد محمد الحطاب، الفاضلية والشيخ سعد أبيه، مصادر، اعمال ندوة حوض النهر، م، س، ص 81.

الطريقة القادرية

وتجاوبهم مع طريقته وإلى نفس الرأي ذهب الباحث السنغالي خديم امباكي[14]، هذا إضافة إلى ما اشتهر به الشيخ من الولاية والصلاح وخوارق اجتذبت له قلوب المريدين من كل الجهات.

لقد عرفت منطقة الغرب الإفريقي انتشارا مذهلا للقادرية الفاضلية حيث اتسع مجال تحركها ليشمل عدة دول ففضلا عن السنغال تجاوز انتشار الطريقة مالي وعينيا وغامبيا، ويرجع الكثير من الباحثين اكتساح الفاضلية للغرب الإفريقي إلى انتماء مؤسسها للنسب النبوي الشريف[15] معتبرين ذلك عامل استقطاب جذب قلوب المريدين إليها، كما أن ازدواجية الأوراد المأخوذة عن مشايخها ما بين السند القادري والتجاني أعطاها هو الآخر دفعا في الانتشار والتوسع.

وكانت للشيخ سعد أبيه جولات شبه سنوية تقوده لمناطق حوض النهر السنغالي يقيم خلالها حلقات للذكر علنية تتم في مواسم معروفة تكون صوتا للإسلام لدى الكثير من الآذان التي ظلت صماء بعيدة عن لسان الحق ودينه، مما جعل بول مرتي يصف دعوة الشيخ بكونها بالغة التأثير على من «له تعاطف مع الإسلام»[16].

كما عرف عن الشيخ سعد أبيه اهتمامه الكبير بمريديه فكان يتعهدهم بالتربية والنصح ويخلف فيهم من ينوب عنه في تعليمهم وتربيتهم من ذويه ومقدميه البيضان والسودان على حد السواء مما ساهم في اتساع مدارس القادرية ودوائرها فأصبحت مراكز دعوية مشهورة في السنغال كما هو شأن أهل الشيخ المحفوظ في كاسماس، ولم يقتصر الشيخ سعد أبيه على إعطاء الأوراد القادرية فحسب بل كان أيضا يعطي الورد التجاني للراغبين فيه ويسافر بنفسه بين مدن الداخل السنغالي[17] في مواسم معروفة تستقطب الكثير من المريدين لطريقته.

وكانت حضرة الشيخ في النمجاط مكانا يأمه مريدو القادرية الفاضلية طيلة العشر الأواخر من رمضان كل سنة حيث تتزاحم الوفود عليها بشكل يفوق التصور وبصفة خاصة الوفود السنغالية، ويترجم سعي أولئك المريدين إلى الشيخ وحرصهم على التواجد في حضرته عن مكانة الشيخ وقيمته وعظم قدره لدى مريدي الفاضلية حتى الآن.

يشير سيد أحمد بن اسْمُه إلى هذه المواسم متحدثا عن تجددها في حضرة الشيخ سعد أبيه كل سنة قائلا: «شاهدنا بمبارة وصوصات وغيرهم من سائر الأجناس يأتون من بلادهم البعيدة ماشين على أرجلهم إلى أهل الشيخ سعد أبيه من غير أن يدعوهم إلى ذلك إلا سابق السعادة، فقد كانوا قبل اتباعهم له كفارا جهالا أعجاما فأبدلهم الله تعالى الإسلام مكان الكفر والعلم مكان الجهل»[18].

ويطالعنا رأي آخر من قلب السنغال يذكر أن الشيخ سعد أبيه عمل بجهود حثيثة على الرفع من مستوى اتساع انتشار الفاضلية القادرية والثقافة العربية الإسلامية في دولة السنغال، ويجسد صاحب تلك الرؤية ديتلوسك مؤلف كتاب «جذوة الضياء في كرامات الأولياء» جهود الشيخ سعد أبيه في نشر الإسلام وأسباب العلم داخل القبائل السنغالية في أبيات غاية في الروعة جاء فيها:

أول ما أذكر منهم أنني
قد كنت في أهلي غير مؤمن
أخذني من بين أهلي أجمعا
كي أسلكنْ طريقه مرتفعا
أكرمني بغاية الإكرام
تربية المريد بالتمام

14 ـ خديم محمد سعيد امباكي، التصوف والطرق الصوفية في السنغال، منشورات معهد الدراسات الإفريقية 2002، ص 39.
15 ـ محمد فاضل بن الحطاب، الموكب، م، س، ص41.
16 ـ PAUL MARTY, LA FADILYA, ETUDE SUR L'ISLAM. MAURE, Ernest lerox, Paris 1916, p 127.
17 ـ خديم محمد سعيد امباكي، م، س، ص ص 39- 40.
18 ـ سيد أحمد بن اسْمه، النصح الأتم والصلح والسلم، مخطوط، المعهد الموريتاني للبحث العلمي، ص2.

وصلني وردني لأهلـــــــــي
وخصني بالاعتنا والفضـــــل
على اقتفا ديـن النـبي الهاشـمي
من صـار للدارين كالدعائـم
تلك كرامة لشيخـــنا الولـــي
سعـد أبيه الفاضل ابن الفاضـــل[19]

أخـذ الأوراد القادريـة عـن الشيـخ سـعد أبيـه جـم غفيـر فـي مناطـق مختلفـة مـن السـنغال منهـم رمـوز علـم كبـار ومنهـم مـن هـو دون ذلـك، وقـد تمكـن معظـم مريـدي الشيـخ مـن تأسـيس دوائـر خاصـة بهـم أصبحـت كلهـا منـارات لبـث الإشـعاع الصوفـي الفاضلـي والثقافـة العربيـة الإسـلامية في مناطقهـم، ولعـل أهـم الذيـن أخـذوا عـن الشيـخ سـعد أبيـه فيمـا وراء الضفـة اليسـرى للنهـر نذكـر.

أ ـ الشـيخ موسـى كمـرا المتوفى 1945 : هـو أحـد رمـوز العلـم البـارزة فـي السـنغال اشـتهر بالعلـم والفضـل لـه مؤلفـات كثيـرة غنيـة عـن التعريـف لذيـوع صيتهـا، ومنهـا علـى سـبيل المثـال لا الحصـر «أشـهى العلـوم وأطيـب الخبـر في سـيرة الحـاج عمر»، «أكثـر الراغبيـن»، «زهـور البسـاتين» إلـى غيـر ذلـك مـن المؤلفـات المتعددة، والواضـح مـن مؤلفـات كمـرا أنـه كان يعتقـد فـي شـيخه ـ الشـيخ سـعد أبيـه ـ ويتمثـل بأقوالـه بـل يشـير إلـى أنـه كان يـزوره ويتـردد عليـه كمـا أورد فـي أشـهى العلـوم قائـلا: «وكنـت متوجهـا حينئـذ لزيـارة شـيخنا الشـيخ سـعد أبيـه (رضـي اللّه تعالـى عنـه) وعـن محبيـه»[20].

ب ـ الشـيخ محمـد جـوب: من قريـة نكـب التـي تبعـد حوالـي 100 كلـم جنـوب مدينـة سـين الويـس (انـدر) Saint Louis شـيخ محضـرة ومؤلـف مشـهور، أخـذ الطريقـة القادريـة عـن الشـيخ سـعد أبيـه وصحبـه حتـى أجـازه فـي محـرم سـنة 1311هـ/1893 كمـا هـو واضـح ممـا جـاء فـي نـص تلـك الإجـازة: «أمـا بعـد فليعلـم الناظـر فيـه مـن أهـل العلـم والدرايـة والفهـم والعنايـة أنـي قدمـت مريـدي الشـيخ محمـد جـوب غفـر اللّه لـه كل ذنوبـه علـى كل الورديـن ورد القادريـة وورد التجانيـة لأنـي لا أحـب أن يجمعهمـا إلا لمـن جمـع الشـريعة والحقيقـة»[21].

استقر محمد جوب أخيرا في قريته نكب وأسس محضرة كبيرة تعد منارة لنشر العلم ودائرة للطريقة القادرية في أحواز سينلويس واشتغل بالتدريس والتأليف إلى حين وفاته1935[22] ، ومن أشهر مؤلفات محمد جوب «الذرة البيضاء في الصلاة على سيد الأنبياء».

ج ـ الشـيخ يوسـف كـي: أمير مرموق فهو سليل أسرة سيادة كانت تتأمر على داكار قديما التحق بالشيخ سعد أبيه حيث استقطبه إشعاع الطريقة الصوفية الفاضلية بالسنغال فتتلمذ على الشيخ وأخذ عنه الورد القادري وعمل على توسيع نطاق انتشار الطريقة في تلك المدينة، كان محط رحال الشيخ سعد أبيه وهو أول من استضافه في دكار.

د ـ الشـيخ ذو النـون لـي: كان من أهل العلم والفضل أخذ الأوراد القادرية عن الشيخ سعد أبيه وعمل على نشر تلك الأوراد بين ذويه في مدينة تيس التي هو من سكانها، وقد أسهم إلى حد كبير في جعل مدينته معقلا للطريقة القادرية الفاضلية في السنغال؛ توفي رحمه اللّه عام 1927، وغير هؤلاء كثر يضيق المقام عن حصرهم.

هـ ـ محمـد الفوتـي لـي: كان مريدا للشيخ سعد أبيه وقد مدحه بقصيدة بديعة تجسد تعلقه بالشيخ وقوة ارتباطه به يقول فيها:

اللّه أكبر إن البـاب قد فتـحا
وإن جد معاني الجد قد نجـحا
فالصعب لين وعون اللّه منبسط
أنى توجه ساعينـا وأين نحى
حيث انتمينا لقوم عز جانبـهم
ولا يرى من بهم يعـتز مفتضحا
يا فوز منتظم في سلك زمـرتهم
ومن بسور حماهـم ظل مطرحا
طوبى لقوم على أبوابهم وقفـوا
إذ لا يتاجـرهم إلا فتى ربحـا
للّه قوم إذا ما الليل جنـهم
قاموا وباتوا سجودا ركعا صلحا
والليل يسري بشكواهم لخالقـهم
كأنما الليل عبد القـوم لو شرحا
لولا طلوع شموس من نهـارهم
على النهار لسيم الخسف إن وضحا
لا تعْد عيناك عنهم إنهم سـرج
تهدى بأنوارهـا من نحوها لمحا
دارت عليهم كؤوس الوصل مترعة
عن شاربيها تزيل الهم والترحـا
لو ذاقها نائم في ليـل غفلـته
يوما أفاق ومن سهو الضلال صحا
تراهم ومع الأكـوان ظاهرهـم
يبدو وباطنهم في الغيب قد سرحـا
بحر من الـنور كم لاحت بشائره
في غيهب من جنود الجهل فافتضحا
سبط الرسول وقافيـه ووارثه
من لا يدانيه يوما قـدح من قدحا
أولاه مولاه أسـرارا مقدسـة
لـم يولها قط من عن بـابه برحا
يدعى بسعد أبيـه خير متبع
عـن تابعيه علامات الشقـاء محا
وخير شاف لأدواء القلـوب شفى
ورد للرشد عبدا بعد مـا جمحا
واللّه يبقيه مسـرورا ويرزقـنا
من كـفه شم ريّها الذي نفحـا
فاعرفه تحظى بما تبغيه من فرح
من ليس يعرفه لا يعرف الفرحـا

ورغـم وفـاة الشـيخ سـعد أبيـه عـام

19 ـ من وثائق مكتبة أهل الشيخ سعد أبيه في تيس بالسنغال، بحوزتنا.
20 ـ الشيخ موسى كمرا، أشهى العلوم وأطيب الخبر في سيرة الحاج عمر، تحقيق وتقديم محمد سعيد امباكي وأحمد الشكري، منشورات معهد الدراسات الافريقية، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2001، ص 23.
21 ـ الشيخ سعد أبيه بن الشيخ محمد فاضل، إجازة مريده محمد جوب، مخطوط، نسخة أهل الشيخ عبد العزيز في السنغال، بحوزتنا صورة منها.
22 ـ نفس وثائق أهل الشيخ عبد العزيز.

1336هـ/1917[23] إلا أن مكانته بقيت محفوظة لدى مريديه في السنغال يعيش في كنفها أبناؤه وحفدته حتى الآن، وهو ما جعل الأسر الفاضلية المعترف بدوائرها في السنغال تحظى بميزة اجتماعية وسياسية مرموقة، وإذا كان الشيخ سعد أبيه قد قلده عطاؤه الديني والصوفي تلك المرتبة السابقة فإنه ترك سفراء آخرين سجلوا حضور الفاضلية المتميز في نفس الضفة وفي مالي بل وحتى في غينيا بيساو وغامبيا، ومن هؤلاء لمع اسم كل من الشيخ المحفوظ، والشيخ التراد بن العباس، والشيخ عبد العزيز.

أهم سفراء الفاضلية في السنغال:

1ـ الشيخ عبد العزيز:

هو حفيد الشيخ سعد أبيه فوالده الشيخ الطالب بويه أصغر أبناء الشيخ سعد أبيه هاجر الشيخ عبد العزيز من النمجاط واستقر منذ سنة 1964[24] في السنغال خصوصا ولاية تيس Thie's، حيث أسس حضرته التي مازالت قائمة حتى الآن وتوفي رحمه الله عام 2006 ودفن قرب ضريح جده بالنمجاط، أما دائرته التي أسس فقد خلفه عليها ابنه الشيخ النعمة وشقيقه الشيخ سعد أبيه المعروف بشب. وتعد هذه الحضرة معقلا مهما للقادرية في السنغال وتتمتع بكامل حقوقها من لدن السنغاليين والحكومة نفسها إذ أن الحكومة في السنغال لها اهتمام خاص بالدوائر الصوفية الموجودة بها وتحرص دائما على حضور مواسمها وترسل وفدا رسميا يمثل الجهات الرسمية هناك[25].

2 ـ الشيخ المحفوظ في منطقة كاسماس:

هو الشيخ المحفوظ بن الشيخ الطالب اخيار بن الشيخ محمد فاضل بن مامين أرسله والده إلى عمه الشيخ سعد أبيه ومكث عنده أربعة عشر عاما يطلب عليه علم الظاهر والباطن حتى صدره أخيرا وأرسله إلى أعماق السنغال، ومن هناك ظل يتنقل بين تلك المناطق وبين مدن بيساو إلى أن استقر به المقام أخيرا في مدينة كاسماس[26]. وفي مدينة كاسماس التي كانت معمورة بقبيلة «جولات» استقر الشيخ المحفوظ وأسس دائرته التي ما زالت قائمة حتى الساعة، واشتهرت كاسماس من بين مدن السنغال بانتشار الوثنية مع وجود خافت للمسيحية مما صعب مهمة الشيخ وجعل مريديه يحذّرونه من المقام بين ظهراني الكفار والفسقة فأجابهم «لا بأس في جميع ذلك ومع كفرهم وعدم نظافتهم إن شاء ربي يهديهم إلى الإسلام، فلما رأوا نزوله عندهم انقاد له كفارهم وعظموه أشد التعظيم»[27].

توفي الشيخ المحفوظ سنة 1338هـ/ 1919[28] في حضرته «دار السلام» وبها دفن، وقد أسس قبل وفاته عدة قرى[29] كدار السلام، ودار الخير، ومصمودة، وبناكو أصبحت كلها مراكز لنشر الإسلام والإشعاع القادري في الغرب السنغالي ومازال أبناؤه الآن يقيمون بها وهم يجسدون أبهى صور الحضور الثقافي الموريتاني في دولة السنغال، وكما كان للشيخ المحفوظ أتباع ومريدون في السنغال فإن الشيخ التراد بن العباس هو الآخر كان سفيرا للقادرية له مريدوه وتلامذته في المنطقة.

3 ـ الشيخ التراد بن العباس:

تصدر هو الآخر على يد عمه الشيخ سعد أبيه وقد عمل على نشر الطريقة في السنغال ومالي على حد السواء ومريدوه بهما لا يحصرون، لم يأخذ الشيخ التراد مكانا قارا كما فعل الشيخ المحفوظ بل ظل يتردد بين كل تلك المناطق الممثلة لأراضي الدولتين وينشر الإسلام والطريقة القادرية مما أزعج عليه السلطات الاستعمارية التي عمدت إلى تفتيش الرسائل الواردة إليه ومراقبتها[30] لكثرة ما كان يمر منها بين موريتانيا وأراضي الدولتين، توفي رحمه الله وهو عائد من الحج في داكار سنة 1945 وقبره هناك مزار معروف.

4ـ الشيخ الحضرمي بن مصباح الدين:

استقر في جنوب السنغال في منطقة دار جلف وأسس الدائرة القادرية الفاضلية الكبيرة التي ما زالت حتى الساعة تضيء المنطقة بعطائها الديني والثقافي، توفي رحمه الله عام 1371 بعد أن أرسى دعائم حضرته الفاضلية وهي زاوية معروفة في السنغال لها موسم يخلده المريدون كل سنة.

23 ـ المختار بن حامد، حوادث السنين أربعة قرون من تاريخ موريتانيا وجوارها، تقديم وتحقيق سيد أحمد بن أحمد سالم، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي 2011، ص713.
24 ـ الشيخ سعد أبيه الملقب شب بن الشيخ عبد العزيز (في الأربعينات من عمره)، مقابلة معه، في حضرة أهل الشيخ عبد العزيز في تيس السنغال، يوم الثلاثاء 2007/01/23.
25 ـ عبد القادر القادري، دور الطرق الصوفية في نشر الاسلام والثقافة العربية الاسلامية في غرب وشرق افريقيا ومقاومة التبشير والاستعمار، مجلة دعوة الحق، العدد269، ابريل ـ مايو 1982، ص 232.
26 ـ الخليل النحوي، م، س، ص 267.
27 ـ خديم محمد سعيد أمبكي، م، س، ص 41.
28 ـ ماء العينين مربيه ربه، ملامح من إشعاع ثقافة الصحراء في إفريقيا السوداء، ثقافة الصحراء مقوماتها المغربية وخصوصياتها، ندوة لجنة القيم الروحية والفكرية، مطبوعات أكاديمية للمملكة المغربية الرباط، مطبعة المعارف، الرباط، 26-27 ذو الحجة 1422/ 11-12 مارس 2002، ص333
29 ـ نفسه، الصفحة نفسها
30 ـ الخليل النحوي، م، س، ص 267.

خاتمة

ومن كل ما سبق يتضح أن الطريقة القادرية بفرعها الفاضلي قد توغلت داخل المناطق الإفريقية وحملها الشيخ سعد أبيه والمشايخ الذين أخذوا عنه من زواياهم وحضراتهم في موريتانيا والسنغال إلى تلك المناطق لتكون نبراسا للدين الحنيف وأهم قنوات نشره، كما أسهمت جهود مشايخ الطريقة الفاضلية كغيرها من الطرق الصوفية في انحسار المد التبشيري ذي البعد المسيحي عن أعماق أراضي الغرب الإفريقي وإسلام الكثير من شعوبها.

فقد عمدت السلطات الاستعمارية إلى تجنيد بعض الرموز المحلية بمبادئ المسيحية لتعمل على نشر تلك الديانة بين القبائل الإفريقية الوثنية وحتى على حمل التي كانت مسلمة على اعتناق المسيحية كرها تحت التهديد والقتل، لكن الشيخ سعد أبيه ومريديه كانوا واعين بخطورة تغلغل النشاط التبشيري المسيحي بين القبائل الإفريقية عموما والسنغالية خصوصا فقام بقطع الطريق أمام النوايا الاستعمارية ووزع الدوائر القادرية داخل كل الأراضي السنغالية فكانت لكل مدينة أو جهة تقريبا حضرة تبث العلم وتنشر الإسلام والثقافة العربية في محيطها كله.

وإذا كان عطاء الطرقيين القادريين في الغرب الإفريقي قد وصل قمة حضوره مع الشيخ سعد أبيه فإن أبناءه قد واصلوا دور أبيهم وكذلك فعل مريدوه بين ضفتي نهر السنغال، حيث عملوا على توسيع دائرة الطريقة ومد جذورها في كل الغرب الإفريقي.

ونختم هذا البحث حول الشيخ سعد أبيه بسند الورد القادري الفاضلي:

قال أبو عبد العزيز الأمثل
مستغفرا من كل ذنب أزلي
سعد أبيه الفاضلي القلقمي
مبتدئا بسم الإله الأعظم
حمدا لمن إلى الهدى هداني
ثم إلى طريقة الجيلاني
من شيخنا جرثومة الأفاضل
قطب الأواخر مع الأوائل
أخذتها وهو من أبيه
وشيخه ماميننا النبيه
وذاك أيضا من أبيه الطالب
اخيار وهو مقصد المطالب
وذاك عن والده الجيه
عمدة من يعتمدوا عيله
وذاك من عند أبيه الطالب
محمد قدوة كل طالب
وذاك من والده الحبيب
من كان للقلوب كالرقيب
عن أبه الطالب أعل الأكمل
عن أبه محمد المبجل
عن أبيه وشيخه يحيى الصغير
من كان في كل المحامد كبير
عن شيخه ولم يكن أباه
زروق مَن كل الخنى أباه

وذا عن ابن عقبة الحضرامي
عن شيخه علي القدر السالم
عن شيخه علي بن أوفى
عن شيخه محمد نال الصفا
والج وذاك م الإمام
الباجلي قدوة الأنام
عن شيخه نجل عطاء الله
من علمه فيض عطاء الله
وذاك من أب العباس المرسي
من سره عاب بسر القدسي
وذاك من أب الإمام الشاذلي
من قوم الدين عن البواطل
عن شيخه عبد السلام بن مشيش
وذا من ابن العربي ساق الجيوش
من النجيب السهرو ردي أخذ
وذا من ابن هيت كان متخذ
وذاك م الجيلي عبد القادر
وذاك من أبي الوفاء القادري
وذاك من أب الهداة الشنبكي
وذا من الشلبي إمام السكك
وذاك من أستاذه الجنيدي
إمام من تصوفوا بالأيد
وذا من السقط السري أبي الحسن
خال الجنيد منه فاز بالحسن
وذاك من معروف السمرحي
قدوته بالحسن البصري
وذا من حيدرة علي
وذاك من سيدنا النبي
صلى عليه الله ثم سلما
وذاك من جبريل من رب السما

البيبليوغرافيا:

1) ـ المصادر:

ا- المخطوطات والوثائق والمقابلات:

- الشيخ سعد أبيه بن الشيخ محمد فاضل، الأسنة النافذة في رد البيعة الحادثة، مخطوط، مكتبة أهل الشيخ عبد العزيز بن الشيخ سعد أبيه في ولاية تيس بالسنغال، لدينا صورة منه.
- الشيخ سعد أبيه بن الشيخ محمد فاضل، إجازة مريده محمد جوب، مخطوط، نسخة أهل الشيخ عبد العزيز في السنغال، بحوزتنا صورة منها.
- الشيخ سعد أبيه الملقب شب بن الشيخ عبد العزيز(في الأربعينات من عمره)، مقابلة معه، في حضرة أهل الشيخ عبد العزيز في تيس السنغال، يوم الثلاثاء 2007/01/23
- سيد أحمد بن اسمه، النصح الأتم والصلح والسلم، مخطوط، المعهد الموريتاني للبحث العلمي.

ب) الكتب:

- الشيخ موسى كمرا، أشهى العلوم وأطيب الخبر في سيرة الحاج عمر، تحقيق وتقديم محمد سعيد امباكي وأحمد الشكري، منشورات معهد الدراسات الافريقية، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 2001.
- المختار بن حامد، حوادث السنين أربعة قرون من تاريخ موريتانيا وجوارها، تقديم وتحقيق سيد أحمد بن أحمد سالم، ط1، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية، أبو ظبي 2011.
- حياة موريتانيا «الجغرافيا»، منشورات معهد الدراسات الإفريقية بالرباط، 1414هـ/1994.
- بول مرتي، القبائل البيضانية في الحوض والساحل الموريتاني وقصة احتلال فرنسا للمنطقة تعريب محمد محمود بن ودادي، دار السراج، بيروت لبنان، يناير 2005.

2)ـ المراجع:

- حماه الله بن السالم، تاريخ بلاد شنكيط «موريتانيا» من العصور القديمة إلى حرب شربيه الكبرى، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، 2010.
- خديم محمد سعيد امباكي، التصوف والطرق الصوفية في السنغال، منشورات معهد الدراسات الإفريقية 2002.
- الخليل النحوي، المنارة والرباط، عرض للحياة العلمية والإشعاع الثقافي والجهاد الديني من خلال الجامعات البدوية (المحاضر)، المنظمة الثقافية للتربية والثقافة والعلوم، تونس 1987.
- الطالب اخيار بن الشيخ ماميا آل الشيخ ماء العينين، الشيخ ماء العينين علماء وأمراء في مواجهة الاستعمار الاوروبي، مؤسسة الشيخ امربيه ربه لإحياء التراث والتبادل الثقافي، ط1، مطبعة بن بزناسن، 2005.

3)ـ الندوات والدوريات والبحوث:

- عبد القادر القادري، دور الطرق الصوفية في نشر الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في غرب وشرق إفريقيا ومقاومة التبشير والاستعمار، مجلة دعوة الحق، العدد269، ابريل - مايو 1982.
- محمد فاضل ولد محمد الحطاب، الفاضلية والشيخ سعد أبيه، مصادر، اعمال ندوة حوض النهر السنغالي فضاء ثقافيا ومجالا للتواصل، انواكشوط 27 - 28 فبراير 2002.
- لمحة عن الطرق الصوفية في موريتانيا، الموكب، العدد 24، أكتوبر 2000.
- محمدن بن أحمد بن المحبوب، أدب المناقب والكرامات في بلاد شنقيط (خلال القرنين 13-14هـ) قراءة في مدونات القول وخوارق القوم، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في اللغة العربية وآدابها، جامعة وهران كلية الآداب والعلوم الإنسانية السنة الجامعية 2002-2003
- ماء العينين مربيه ربه، ملامح من إشعاع ثقافة الصحراء في إفريقيا السوداء، ثقافة الصحراء مقوماتها المغربية وخصوصياتها، ندوة لجنة القيم الروحية والفكرية، مطبوعات أكاديمية للمملكة المغربية الرباط، مطبعة المعارف، الرباط، 26-27 ذو الحجة 1422/ 11-12 مارس 2002.
- PAUL MARTY، LA FADILYA، ETUDE SUR L'ISLAM. MAURE، Ernest lerox، Paris 1916، p 127.

علي بكر سيسي

إطلالة حول لغة التجارة في العصور الوسطى داخل موريتانيا

حوت المدن التاريخية في موريتانيا شعوبا مختلفة الأعراق متباينة الثقافات واللغات، ونظرا لتقاطع المصالح وما تمليه ضرورات التواصل بحكم الجوار بينها كان لا بد من إيجاد لغة أو لهجة مشتركة يتفاهم بها الناس وتُسهل عملية تبادل المنافع، ولأن غالبية السكان كانت بين الشعب السونينكي والقبائل الصنهاجية، فكانت من البداهة بمكان أن توجد لهجة هجينة بين لغاتها، تنتمي من حيث المفردات والقواعد إلى اللغة السونينكية ولكنها مطعمة بألفاظ صنهاجية ثم عربية لاحقا، تغلب السونينكية أخواتها في بعض المناطق، وتتراجع أمامهما في أماكن أخرى وقد أصطلح عليها ب «كلام أو لغة أزير»، ونحن في هذه الإطلالة نريد إعطاء تصور عن هذه اللهجة وإن لم نستطع إيفاءها حقها وسوف نتناولها من خلال ثلاث نقاط على النحو التالي:

1. الجدور والبيئة.

لقد تواتر لدى الجمهور المثقف الموريتاني الحديث عن لغة تخاطب كانت متداولة على نطاق واسع في موريتانيا لا سيما في المدن التاريخية مثل أوداغست وكومبي صالح إلى ولاتة وودان وتيشيت وشنقيط، يعرف بلغة أو «كلام أزير»، الأمر الذي فرض على الدارسين تساؤلات ما زالوا لم يقدموا أجوبة شافية عن بعضها حتى يومنا هذا. بعض هذه التساؤلات تتعلق بتاريخ ظهور هذه اللغة وجوهرها أو قاموسها من حيث المفردات وقواعدها، وطريقة تركيب الجمل منها، إضافة إلى نطاق انتشارها وحتى سبب تسميتها ب «كلام أزير». ونحن في هذه السطور نحاول تقديم تصور لعله يساعد في إيضاح بعض تلك الإشكالات المطروحة.

أما عن أسباب ظهورها فقد قيل إنها نتاج تلاقح بين اللغة السونينكية واللهجات الصنهاجية المنتشرة في إفريقية الغربية جنوب الصحراء، وذلك بسبب اختلاط تلك القبائل بالسونينكى في المدن التاريخية، حيث كانت المجموعتان تتقاسمان سكنى المنطقة الواقعة جنوب الصحراء، فقبائل السونينكى كانت وماتزال تعيش في الوادي الخصيب الممتد من شواطئ نهر السنغال حتى انحناءة نهر النيجر في الشرق، ويقال إنها تعرضت في القرن الرابع الميلادي إلى غزو كبير من بعض القبائل البربرية الرعاة التي كانت تعيش في مناطق شمال إفريقيا من ليبيا وتونس مرورا بالجزائر فالمغرب الأقصى حتى شواطئ المحيط الأطلسي، ثم اندفعوا إلى المناطق السونينكية تارة بشكل عنيف وأخرى بشكل سلمي، ومع مرور الأيام حصل نوع احتواء لأسباب تلك التوترات وجنحوا للسلم فيما بينهم وتصاهروا حتى امتزجت الدماء، وعاشوا بين السونينكيين، وتكلموا لغتهم، فكان من المرات القليلة في التاريخ يتبنى المستعمر فيها لغة وفكر شعب مقهور، عكس نظرية ابن خلدون المبني على «أن المغلوب مولع بتقليد الغالب»، وكان من نتيجة هذا الاندماج العنصري التام بين البربر والسونينكى، ظهور مملكة «wagadou» وهو اسم مستمد من عشيرة «واغو» الملكية التي كانت تعتبر الحكام التقليديين لتلك المنطقة[1]، فأصبحت القبائل الصنهاجية والمجموعات السونينكية أساس سكان المملكة، وقد تداخلا في مناطق استقرارهما، إلا أن مواطن استقرار السونينكى الأساس كانت في جنوبي المملكة بينما كانت مواطن استيطان الصنهاجيين الأساس في شماليها[2]، وممن ذهب لهذا المنحى الدكتور إبراهيم طرخان الذي قال: «بدأ ظهور هذه الدولة على يد قبائل نازحة من صحراء

1 ـ جوان جوزيف، الإسلام في ممالك وامبراطوريات غرب إفريقيا، ترجمة أحمد فؤاد بلبع: ص 48
2 ـ حسين أحمد إلياس، العلاقات بين المغرب الأقصى وبلاد السودان في القرن (2هـ ـ 8م) حملة السودان وقيام دولة أنيبة:6

شمال إفريقيا»[3]، أغراهم ثراء المنطقة بالذهب والملح، فاستقروا وامتزجوا بالسكان الأصليين من قبائل سونينكى وغيرها، وبسبب الامتزاج الاجتماعي والجغرافي، نشأ جيل مولد ينتسب إلى السونينكى وله دراية البربر ومهاراتهم فاستطاع أن يستولي على زمام الحكم في غانا (أوكار) عام (770م)»[4]، فعبارة استولى توحي إلى حدوث انقلاب على سلطة كانت قائمة وإن كنا نجهلها هل هي حكومة الجرميين أم الحكومة اليهودية التي تغلب عليها السود وهما فرضيتان من عدة فرضيات تتحدث عن تأسيس ومؤسسي مملكة غانا، على كل نقول إن شعب الغارمنطيس وهم من البيض، كانت عاصمة مُلكهم جرمة في ليبيا الحالية، وأنهم كانوا يسيرون تجارات لهم عبر الصحراء، ثم توطن بعضهم نواحي الجنوب الشرقي الموريتاني، وفيه أسسوا مملكة أوكار المشهورة بمملكة غانا»[5]، وقيل: إن أسرة يهودية بيضاء جاءت من سورية وقيل من الأندلس هي التي أنشأت مملكة غانة وبقيت تتحكم في مقاليد أمورها إلى نهاية القرن الثامن الميلادي، حيث تمكنت وقتئذ أسرة سونينكية بقيادة جابي سيسي (كيمغ) من السيطرة على الحكم، مستفيدة من الأوضاع المضطربة التي بدأت تعرفها البلاد آنذاك، ومستعينة بكثرة الجيوش التابعة لها، ومع هذا الانقلاب بدأت مرحلة جديدة في تاريخ المملكة، تميزت بسعي القيادة السوداء إلى توسيع مناطق نفوذها على حساب الجيران»[6].

إذن هل المقصود بالجيل المولد الذي استولى على حكم غانا هذه المجموعة السونينكية؟، أم أن المولدين ثاروا بدورهم على حكومة أخرى غيرها ليس واضحا بما فيه الكفاية.

وتأسيسا على ما تقدم يمكن القول إن سبب ظهور لغة أزير هو محاولة الوافد الأجنبي إلى مناطق انتشار السونينكي التحدث بالسونينكية موظفا مفردات ومصطلحات من لغته الأم، وهكذا تزاوجت اللغتان وأنتجتا لغة أزير التي كانت تحكم المعاملات التجارية بين غانا وأوداغست، قبل أن تنتقل إلى قصور ولاتة وودان وتيشيت وشنقيط، وينتمي جل مفردات لسان أزير إلى قاموس اللهجة السونينكية السودانية مطعمة ببعض المفردات الصنهاجية من «كلام آزناكة». فمن المثير للانتباه هنا هيمنة لسان تخاطب في جميع مدن القوافل، مما يعطينا مؤشرا واضحا أن أصحاب تلك اللغة كانوا ذوي نفوذ سياسي راسخ أو تجاري واسع[7]. ويخلص الباحث أحمد مولود في جوابه على سؤلنا المطروح إلى «أن ما يصطلح على تسميته بلغة أزير تشكلت من مزيج من المؤثرات السونينكية الصنهاجية، وهي حصيلة عدة قرون من التعايش والانصهار في كنف المصالح التجارية المشتركة، مما تمخضت عنه جملة من المؤثرات الثقافية الهجينة، تجلت في لغة تخاطب وارتسمت في مصطلحات العمارة التقليدية للقصور العتيقة»[8]. وفي نفس سياق حديثه عن مسألة كلام أزير قال: «ونحن نعتقد أن مرحلة التكوين بالنسبة للمسألة الأزيرية ربما يكون نهاية الحقبة الوسيطة، نظرا لاندماج بين قبيلة مسوفة والسودانيين إثر انقلاب موازين القوى لفائدة الأخيرين على حساب الصنهاجيين، من خلال عمل بعض تجار مسوفة خصوصا ببطانة الأمراء السودانيين بمملكة مالي في ولاتة وتمبكتو، ونرجح أن هذا الانصهار بين المجموعتين، قد أفضى إلى عملية تثاقف كان من نتائجها ميلاد مؤثرات أزيرية تمثل من وجهة نظرنا امتزاج خصائص من الثقافتين البربرية الصنهاجية والسونينكية السودانية»[9].

2. نطاق الانتشار:

لقد ازدهرت هذه اللغة في مدن ترنى – تيشيت – ولاتة – وادان – شنقيط – على طريق الملح إبان ازدهار التجارة بين تجار الذهب

3 ـ طرخان إبراهيم، إمبراطورية غانا الإسلامية:23
4 ـ الهادي إسلم بن محمد، موريتانيا عبر العصور: 114 ـ تاريخ بني صالح شرفاء كومبي صالح ج2: 13
5 ـ ولد كاكيه المختار، مجمل تاريخ الموريتانيين: 93
6 ـ الشكري أحمد، مملكة غانة وعلاقتها بالحركة المرابطية، منشورات معهد الدراسات الإفريقية،1997م.: 13
7 ـ أحمد مولود أيده، المدن الموريتانية العتيقة:75
8 ـ أحمد مولود المدن الموريتانية العتيقة، مرجع سابق :77ص
9 ـ أحمد مولود أيده، نفس المرجع السابق:79

السونينكيين والجمالين المسوفيين[10]، ويبدو أنها راجت في مدن القوافل التي تحولت إلى أسواق، لاسيما إذا أخذنا في الاعتبار كون عاصمة غانا محطة للقوافل القادمة من مصر والقيروان ومراكش، وللقوافل القادمة من المناطق الجنوبية في أعالي نهر السنغال والنيجر، ولهذا كانت مركزا تجاريا عظيما تزدحم فيه القوافل التجارية وتكثر فيه مستودعات التجار الأجانب[11]، وقد لاحظ الدارسون هيمنة «كلام أزير»، في القصور الموريتانية القديمة الشيء الذي «يطرح إشكالا تاريخيا يحيل إلى العناصر البشرية التي كانت آهلة لها. هل هو قدم الإعمار البشري الزنجي للمنطقة؟، أم أنه يرجع لتحكم الناطقين بلسان أزير في التجارة الصحراوية؟، والأمران محتملان.

والراجح منهما حسب اعتقاد بيير بونت أن الحضور المكثف للسان أزير بودان حتى وقت متأخر يعزز فرضية الوجود الزنجي القديم بالموقع، وهنا يعلق الباحث أحمد مولود على رواية ابن حبت تلك الرواية التي لم أقف عليها إلا أن أحمد مولود علق عليها قائلا: «يبدو أن ابن حبت وقع في الخلط نتيجة لعدم تمييزه بين عناصر الإعمار السونينكية السابقة لتأسيس ودان، والعناصر السونينكية الأزيرية الناتجة عن انصهار المؤثرات السونينكية والصنهاجية بفعل ازدهار تجارة القوافل»، كل هذه الروايات والإشارات تؤكد لنا شيئين هما قدم الوجود السونينكي الخالص فترة من الزمن في المنطقة وعمق التفاعل الواقع بين المجموعات السونينكية والقبائل الصنهاجية لاحقا وقبل هيمنة اللغة العربية، يعبر ابن الأمين الشنقيطي عن هذه الفكرة حين قال: «إن لغات تلك الأرض قبل دخول العرب قسمان: أزير وكلام أزناكه، أما القسم الأول فلم يبق له أثر في ودان»، وتذكر روايات تأسيس تيشيت أن «أهل الأخصاص» وهم أجداد ماسنة، كانوا موجودين بموقع تيشيت عند قدوم الشريف عبد المؤمن إليه. ولعل ما يمكن الاستئناس به قول الدكتور حماه الله السالم: «إن بعض الباحثين يرجحون أن يكون الاسم الأصلي للمدينة (شيتو)، وهي صيغة سودانية سونينكية، ثم أضاف إليها السكان الصنهاجيون إضافة أخرى فأصبح الاسم تيشيت[12]»، وأيا ما يكن الأمر فإن اللغة السونينكية كانت هي الدارجة فيها بدليل قول أحد شعرائهم:

يقول لنا الأخصاص قبل تقدمت
عن القصر والأخبار ضلت عن الخبر

وطورا «دبكم» اسم لنا في رطانة
ومعناه أهل القصر في غير ما نكر
فإن «دب» اسم القصر والتلو أهله

وتأخير ما ينضاف في العجم قد يجري[13]

فكلمة «دبكم» في الأبيات تعني رئيس القرية باللغة السونينكية. والقاعدة في اللغة السونينكية أن المضاف إليه يأتي قبل المضاف. وهذا معنى قوله (وتأخير ما ينضاف في العجم قد يجري).

بينما لا تشير روايات تأسيس شنقيط لأي دور للإعمار الزنجي، سوى إشارة عابرة إلى أن رجلا صالحا (محمد قلي) أتى من قرية يقال لها «زاره»، وهي بأرض السودان ولا تخل هذه الإشارة من أهمية باعتبار أن «زاره» التي ذكر المؤلف قدوم مؤسس شنقيط منها، هي ذاتها التي ينتسب لها «كلام أزير». ربما يريد المؤلف هنا أن يلمح إلى أن كلام أزير، اكتسب اسمه من مدينة «زاره»، غير أن الواقع لا يؤيده لأن انتشار كلام أزير سابق على إنشاء مدينة زاره نفسها، فكانت هي اللغة الدراجة في كومبي صالح وأوداغست وغيرهما إبان ازدهار مملكة غانا، وزراه، بنيت بعد استقلال كنياغا عن غانا في موقع مدينة عتيقة أخرى سابقة عليها تسمى «سائن دمب»، التي ذكرها محمود كعت عند حديثه عن منطقة كنياغا فقال: « ثم تسلطن فيها أولاد جَاورَ، فيما بعد وقويت دولتهم، وعظم ملكهم، وكان في تلك البقاع مدينة عظيمة قديمة سبَقت «زارَه» بناء وإمارة، واسمها سَائنْ دنب، وهو بلد الجَافنَاوين الذين يقال لهم «جَافنكو» وهي موجودة من زمن كيَمَغ، ثُمّ خَربتْ أيّام فتنتهم، وبعدها بُنِيَتْ «زَارَه»،

10 ـ اسلم محمد الهادي، مجمل تاريخ الموريتانيين:97
11 ـ نعيم قداح، إفريقيا الغربية في ظل الإسلام:39
12 ـ حماه الله السالم، تاريخ موريتانيا العناصر الأساسية: 181، وانظر له أيضا، المجتمع الأهلي الموريتاني:202.
13 ـ ولد ميابي حماه الله، مدينة تيشيت:20

ورحل بعضهم إلى «كُوساتا[14]»، وهم المسمّون «بكُوسا»، وبعضهم إلى «زَاره»[15]، حيث هزمهم كنياغا فاري الذي استولى على مملكتهم وأخضع العرب الذين كانوا يشكلون جزءا منها حتى فوتوتي، (آفطوط) في تشيت وتاكاناكا (تكانت)[16].

وبقيت لغة أزير منطوقة جنبا إلى جنب مع كلام صنهاجة (آزناكة)، في شرق البلاد وغربها، بينما ظلت اللغة السونينكية في كل من حاضرتي تيشيت وولاتة، والدليل أنه حتى بعد انتشار اللغة العربية، استمرت هذه اللهجات في تلك الحواضر إلى جانب اللغة العربية واللهجة الحسانية، واستمر الأمر كذلك حتى تمكن بنو حسان من وضع حد لذلك حين «استطاعوا بعد مسار تاريخي طويل أن ينشروا لهجتَهم الحسانية على كافة البوادي والمدن، حيث اختفت تقريبا اللهجات البربرية الخالصة، مثل الصنهاجية، وانقرضت اللهجات البربرية السودانية المشتركة مثل الأزيرية[17].

ومما استرعى انتباه الباحثين أيضا كون موقع مدينة ولاتة ضمن مثلث أزير وتواتر الروايات على حضور سونينكي بها، غير أن الروايات المحلية تتجاهل ذلك الماضي الأزيري ولا تذكر روايات تأسيسها شيئا عنه، رغم أنه من المفترض أن ولاتة شهدت تواجدا أزيريا باعتبار أنها أكثر القصور القديمة احتكاكا بالعمق السوداني واستيطانا لجوانب من ثقافته أكثر من باقي القصور. وتعد مدينة ودان آخر موطن للسان أزير مما يوحي بتواجد أزيري قبل الإعمار المسوفي لها أو بالتوازي مع ذلك، ولا تخل إشارة ابن حبت إلى تواجد أزير وسوانك بترقيبات بودان من أهمية في هذا السياق[18]. ومع مرور الأيام بدأت لغة أزير تجنح للتخلي عن مكانتها لدى البعض لصالح العربية ولدى البعض الآخر لصالح السونينكية، كما راحت ولاتة تفقد ازدهارها وتعاني نوعا من الانحطاط الجزئي لمصلحة تمبكتو[19].

3. المعجم والقواعد

يقول ولد الهادي: «كلام أزير» لهجة سونينكية صنهاجية مشتركة 70% مفردات سونينكية و30% ألفاظ بربرية، ويخلص إلى القول ومصطلح تجار أزير عبارة تجار من أصول سونينكية مزدوجو الثقافة (صنهاجية - سونينكية[20]) .

وأعتقد أن هذه الإحصائية لا يمكن تعميمها على المناطق بشكل متساو، بل إن المفردات السونينكية تغلب الصنهاجية في الأماكن التي تغلّب فيها الوجود السونينكي، وتطغى المفردات الصنهاجية في الحيز الذي يكون فيه الوجود الديمغرافي لصالح القبائل الصنهاجية، وقد نقل عن العلامة أحمد مولود رحمه الله أنه كان يذهب إلى أن «كلام أزير» من حيث المفردات والقواعد سونينكية ولكنها مطعمة بألفاظ صنهاجية».

وهذه بعض الأمثلة عن المفردات:

السونينكية	الأزيرية	العربية
Gabe	Gebe	كثير
Nyogome	Yeyme	الجمل
Nabure	Nabere	المال
Waa,ga	We,ge	العام القادم
saane	Sene	النجم
te	Te	الحقل

وهناك شاعر آخر وظف أكثر من مفردة في قصيدته وهي:

قال محمد الشريف ابن الإمام
المرتجي من ربه محو الآثام
الحمد لله وأكمل السلام
على الذي حوى جوامع الكلام
وبعد قد سألني «حميتي»
نظم كلام «ازير» في مبيت
فهاك نظما قد حواه أجمعا
مفردها انصبه وجمعا ارفعا
ككت لليد وللجمع كتو
شجرة يت وللجمع يتو
فهذه قاعدة الكلام
فاصغ لها أخي وع نظامي
العين ياغ ثم الرأس يم
والسن كنب الأصبع الدرم
الأنف في أزيرنا نقنا
والفم رق ثم الركب غنا
الطر الأذن والذراع «يير»
والكرش كوش والعريش ابيرا
اسم «السماكم» والابن رما
ورجل يدعونه «ييما»
يكم البعير ثم البقر نانو
والنبق عندهم يا صاح» افانو»
«درميل» للقمح وللذخل يتا
«طمزن» للشعير الزغب «ينتا»[21]

14 ـ منطقة قريبة من انبورو وغومبو الحالية. الفتاش، تحقيق آدم بمبا
15 ـ كعت محمود. تاريخ الفتاش»، تنبيه هذه الكلمة «زار» رسم بمختلف الرسومات منها «ديارا» ومنها «جارا».
16 ـ انياني جيريل، تاريخ إفريقيا العام المجلد الرابع:125
17 ـ راجع كتابنا تاريخ المجتمع السونينكي في موريتانيا:46
18 ـ أحمد مولود أيده، المدن الموريتانية العتيقة، مرجع سابق:78
19 ـ القبائل البيضانية:307
20 ـ اسلم محمد الهادي، مجمل تاريخ الموريتانيين:97
21 ـ النحوي الخليل، شنقيط المنارة والرباط:43

المفردات السونينكية في هذا النص:

جمع	مفرد
كِتُّو، kittu (الأيدي)	كِتَّ، kitte (اليد)
يِتُّو، yittu (الأشجار)	يِتَّ، yitte (الشجرة)
يأغوُ، yaaxo (الأعين)	يأغه، yaaxe (العين)
يِمُّو، yinmu (الرؤوس)	يِمَّ، yinme (الرأس)
كَنْبّو، kanbo (الأسنان)	كَنْبَّ، kanbe (السن)
درمُّو، dormo (الأصابع)	درْمه، dorme (الأصبع)
نُقُنُّو، nuqunu (الأنوف)	نُقُنَّه، nuqune (الأنف)
رَقُّو، raqu (الأفواه)	رَقَّه، raqe (الفم)
غَنُّو، xannu (الرقاب)	غَنَّه، xanne (الرقبة)
طَرُو، taru (الآذان)	طَرُ، taro (الأذن)
كُو سوُ، kusu (الكروش)	كُوسَه، kuse (الكرش)
بِيرُو، biiru (العرائش)	بِيرَ، biire (العريش)
رَمُّو، renmu (الأولاد)	رَمَّه، renme (الولد)
يَكْمُو، ǹogmo (الجمال)	يَكْمَه، ǹogme (الجمل)
نأنُو، naanu (الأبقار)	نَا، na (البقرة)
فأنُو، faanu	فَا، fa (النبق)
يِنْتُّو، yintu (الأشعار).	يِنْتَّ، yinte (الشعر)

أمثلة عن القواعد

قاعدة الإضافة

يقول لنا الأخصاص قبل تقدمت عن القصر والأخبار ضلت عن الخبر

وطورا «دبكم» اسم لنا في رطانة ومعناه أهل القصر في غير ما نكر فإن «دب» اسم القصر والتلو أهله وتأخير ما ينضاف في العجم قد يجري[22]

فكلمة «دبكم» في الأبيات تعني رئيس القرية باللغة السونينكية. والقاعدة في اللغة السونينكية أن المضاف إليه يتقدم على المضاف.

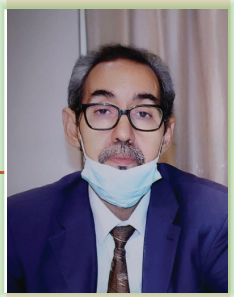
قاعدة الجمع:

يا سائلا وقيت كل ضير
عن معنى ألفاظ كلام زير
فهاك نظما قد حواه أجمعا
مفردها انصبه وجمعا ارفعا
ككت لليد وللجمع كتو
شجرة يت وللجمع يتو

تعتبر هذه القاعدة في الجمع إن لم تكن مطردة فإنها هي الغالبة.

وأخيرا إن النتيجة التي خرجنا بها عن هذه الإطلالة حول كلام أزير هي أنها كانت ثقافة مزدوجة استطاعت أن توحد بين مختلف العناصر البشرية التي كانت تتواجد على التراب الوطني، ووجدت حلا ولو مؤقتا لإشكالية تعدد اللغات واللهجات، كما أعطتنا تصورا عن تاريخ شعوب هذا الحيز الجغرافي من إفريقيا الغربية جنوب الصحراء.

22 ـ ولد ميابي حياه الله، مدينة تيشيت:20



أ.د. محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم
أستاذ النقد وتحليل الخطاب، مدير
مدرسة الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم
الإنسانية ــ جامعة نواكشوط .

الفكر الأدبي العربي ورواية الجنوب:

الوعي بهوية الشكل وسردية الخطاب

روايــة الصحــراء نمــوذجــا

0.0ـ انشغل الدرس السردي في بعض البيئات العلمية العربية ومنها جامعة نواكشوط[1]، منذ نهاية التسعينيات بشكل من أشكال رواية الجنوب، هو رواية الصحراء، فقد دخل هذا المصطلح حينها التداول العلمي باعتباره يحيل على شكل من أشكال كتابة الروائية العربية. ولئن ظل استخدام «رواية الصحراء « حينها أقرب إلى المفهوم منه إلى المصطلح، لغياب الجهد التنظيري لهذا الشكل السردي وعدم تمحضه للدلالة على شكل من أشكال كتابة الرواية له ملامحه السردية المرتبطة بفضاءات الجنوب ونثريات قوله ومروياته، وهو ما لم يحصل في المتداول النقدي العربي في البيئات العلمية العربية إلا في العقد الأول من هذا القرن، حيث ظهرت دراسات تجذر لشكلها الروائي في النثرية العربية، ويؤصل كيانها في الكتابة العربية، وتحدد ملامح هويتها الإبداعية، وكلها ملامح كشفت عن سردية لرواية الصحراء وسؤال هوية شكلها وخصوصية كتابتها، وهو ما أبان عن سردية خطاب «لرواية الصحراء» منوعة لسردية رواية الجنوب، نريد هنا أن نتخذها نموذجا، للكشف عن ملمح من ملامح تجذير خطاب الرواية العربية في نثرية العرب ومَنَابت إبْداعِ العَرَبِيَة، وارتباط مكونات خطابها الروائي بعالَم الصحَراء وتكويناتها الاجتماعية: في صيغة مسروده، وتبئير عوالمه، وتنظيم أزمنته، وطرائق تكثيف متخيله، ومستويات لغته، وهو ارتباط جعلنا في وصفنا لسردية رواية الصحراء نحتاز إلى أطروحة السرديات التوسيعية[2]، لنتمكن من الإمساك بتلابيب هذه السردية المتمنعة عن الواصفين لها بأدوات السرديات الحصرية، المقتصرين على مآتيها، الناشئة عن طرائق اشتغال الزمن والصيغة والتبيئر مصدرا للسردية، والعصية على أصحاب التوسيع الماسكين بطرف من التعبير وطرف من الدلالة. وهذا ما قادنا نظريا ومنهجيا وإجرائيا، ونحن نضيء سردية رواية الصحراء إلى خيار لتوسيع السرديات، يتمسك بالتعبير مصدرا للسردية، وموضوعا للبحث والمقاربة، ويوسع مكونات الخطاب السردي من ثلاث مكونات (الزمن، الصيغة، التبيئر) إلى خمس (الزمن، الصيغة، التبيئر، المتخيل، ومستويات اللغة)، ويسلك سبيل التوسيعيين المكتفين بالتعبير أرضية للتوسيع (سرديات التمدد) لا طريق الجامعين بين التعبيري والدلالي، على نحو ما ذهب إليه فليب ماتيو كولاس في توسيعه» لحدود السرديات»[3].

رواية الجنوب في محافل الكتابة العربية:

1.1 ـــ لقد كان للروائيين العرب في مناطق متعددة من الصحراء العربية، دور مهم في ظهور رواية الصحراء في تجربة الكتابة العربية، وهو جهد أصل الرواية العربية في سرود الصحراء وتراثها المثيولوجي الخاص، بمنطوقاته المتعددة ومَحْكِياته المتنوعة، أطلع به روائيو الصحراء العرب، بتسريدهم لحياة البادية ومجهول الصحراء، واكتشافهم لعالمها الذي ظل إلى حين عند مدرسي النقد المدرسي مرتبطا بالشعر، خاصا به، نتيجة التسليم بالقول بأن الصحراء لا تنتج رواية، فهي بنت المدينة وسليلة طبقاتها الاجتماعية، ووليدة رؤية عالم كتابها. وهي» الفرضية التي ضللت المنظرين الأول للرواية من أصحاب الفكر الأدبي النقدي العربي، وأضلت مدرسي الدرس النقدي المدرسي في بعض الجامعات العربية، قبل أن يفضح الإبداع طرح هؤلاء، وينقضه

1 ـ دخل مصطلح « رواية الصحراء» التداول العلمي نهاية التسعينيات، وظهر في الدرس النقدي في العقد الأول من القرن العشرين ومن الدراسات النقدية الأولى التي نظرت لهذا الشكل السردي من رواية الجنوب كتابي « شعرية رواية الصحراء: شعرية الشكل وخصوصية النص « الكتاب الفائز بجائزة شنقيط للآداب لعام 2004 منشورات حلقة النقد الادبي بموريتانيا نواكشوط 2003.

2 ـ محمد الأمين مولاي إبراهيم: شعرية رواية الصحراء: شعرية الشكل وخصوصية النص، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ جامعة نواكشوط 2012، تقديم د. سعيد يقطين، ص/15

3 ـ Philipe Mathieu Colas : Frontières de la narratologie ; Poétique 65

الجيل الثاني من منظري الرواية العربية ودارسي الخطاب السردي نهاية تسعينيات القرن الماضي»[4]، ويتأكد بتتالي صدور روايات صحراء لكتاب وروائيين ينتمون لفضاء الصحراء الممتد من موريتانيا إلى جنوب الجزائر وليبيا وصحراء مصر واليمن وبلدان الخليج من جهة، وبصدور أعمال وبحوث تنظر لرواية الصحراء وتصف سردية خطابها وتكشف عن خصوصية خطابها الروائي وهوية شكلها السردي من جهة ثانية.

السرديات ورواية الصحراء: تسريد حياة البادية وتكثيف مجهول الصحراء.

2.1. ولئن ساهم تباين تحديد السردية في إثراء اختصاصي السرديات وسيميولوجيا السرد، وعمق الوعي النقدي والمنهجي بهما، وعمل على إغناء التنظير لأشكال السرد فإن الاشتغال بتنوع السردية في الرواية يسهم في نظرنا في ظهور مشغل سردي يهتم بوصف ملامح تنوع السردية في الخانة الروائية، ويعمل على توزيعها إلى خانات فرعية تبرز اختلاف الأطر الثقافية والمعرفية الحضارية المنتجة لها، وتباين الأنساق السردية واللسانية المتحققة في أفقها. (تصنيف النصوص إلى قوائم: الرواية الاجتماعية، رواية تيار الوعي، الرواية التراثية....). ويميز الخطاب النقدي في وعيه بهذا التنوع بين الرواية العربية والرواية الغربية والرواية اللاتينية والرواية الإفريقية وغيرها من الروايات المنتمية لفضاءات اجتماعية وسياسية متباينة، غير أن تفرع الخانة الروائية إلى هذه الخانات الفرعية لم يمنع في – نظرنا – من وجود تفريعات أخرى، لها خصوصيتها السردية، التي لم تنل حظها بعد من الاهتمام النقدي، أشهرها خانة «رواية الصحراء»، حيث الصحراء فضاء جغرافي واجتماعي يأخذ مساحة من إفريقيا وآسيا وأمريكا، وله تكويناته الاجتماعية المخالفة لتكوينات مجتمع المدينة، وثقافة وتقاليد سرد مباينة لثقافة الشمال وتقاليد السرد فيه، مما يعني وجود خانة روائية فرعية ذات خصوصية سردية متجذرة في ثقافة الجنوب، وتقاليد السرد فيها.

سردية رواية الصحراء: في وصف مكونات الخطاب

1.2.1. من مظاهر خصوصية السرد في فضاءات الجنوب التي بلورتها رواية الصحراء، وعمقتها، إبرازها لسردية مرتبطة بحياة أهل الصحراء وعالم مروياتها ومبصراتها، واتكاء روائييها في تحقيقهم لهذه السردية على أدوات من الكتابة، تجذر الرواية في سرود البادية ومتخيلاتها السردية. لذلك عمد روائيو الصحراء العرب إلى الاشتغال بأدوات من الكتابة تحقق سردية نصوصهم في ارتباطها بالقصة والخطاب. ولئن تعددت المداخل السردية الكاشفة عن مآتي الحسن في هذه السردية، وتنوعت أسئلتها المنهجية، وطرح السؤال: أهي إلى مكونات الخطاب عائدة أم إلى عناصر القصة؟ أ تعبيرية متصلة بالخطاب وطرائق اشتغال مكوناته، أم دلالية مرتبطة بالقصة ودلائليات عناصرها؟ فإن الواصف لمآتي الحسن والإمتاع في هذه السردية، يلاحظ أنها تأتي من آفاق من المتخيلات ومرائي الأحلام وعوالم الموصوفات، ومجالس المرويات ومحافل المسموعات، أكثر مما تأتي من تتابع الأحداث ووقوع الوقائع، والتصرف في الزمن فيها، وطرق تنظيم للخطابات

المسرودة والمعروضة؛ لذلك هيمن دور المتخيل ومستويات اللغة في صياغة سردية رواية الصحراء، على دور بقية عناصر القصة والخطاب. وهي الخاصية السردية، التي جعلت الوصف في السرديات الحصرية (الزمن، الصيغة، التبئير) لا تضيء سردية الخطاب في رواية الصحراء، بما فيه الكفاية، لبقاء مناطق منها غير مضاءة.

وقد أدت السرديات الوصفية، في المدونة التي اشتغلت عليها، إلى الوقوف على معالم لسردية روائية تجذر خطابها في جماليات للسرد، مغايرة لجماليات سرد المدينة، تجد مناسبة قولها في مستويات اللغة في ارتباطها بمقامات قول البادية: بمنطوقات خطابها ومرويات مجالسها ومحافل سردها المتعددة والمتنوعة. وتأخذ معالم متخيلها الروائي من عالم الصحراء: بطرائق تكثيف متخيلاته وصيغ مسروداته وطرق تنظيم خبر مروياته، ووصف مشاهده ومبصراته وموصوفاته الغريبة والعجيبة. وهي سردية الهيمنة فيها لطرائق تكثيف المتخيل ومستويات اللغة، فمأتى الإمتاع في السرد وأنسه في نصوص رواية الصحراء، كما أبان عن ذلك الوصف، ترتبطان بهذين

4 ـ محمد الأمين مولاي إبراهيم: شعرية رواية الصحراء: شعرية الشكل وخصوصية النص، مرجع مذكور سابق، ص15

المكونين، لذلك كانت إضاءة الذين حصروا السردية في طرائق اشتغال الزمن والصيغة والتبئير غير كاملة لسردية رواية الصحراء، من أصحاب السرديات الحصرية، فلم يبصروا ملامحها كاملة. فكانت السرديات التوسيعية الخيار المنهجي الملائم للكشف عن المناطق المعتمة من سردية رواية الصحراء.

سرديات التمدد ورواية الصحراء: توسيع السردية ومكونات الخطاب:

2.2.1. لقد أدى الاشتغال بالسرديات الوصفية أداة لوصف سردية نصوص رواية الصحراء في كتاب «شعرية رواية الصحراء» إلى الوقوف على مكونتين سرديتين، تأتي منهما سردية للنصوص ممتعة ومؤنسة، ليس مصدرها مكونات: الزمن والصيغة والتبئير، هما: المتخيل السردي ومستويات اللغة. فقد أبان الوصف والتحليل في هذه المدونة عن مساحة من السردية، مصدرها طرائق تكثيف المتخيل ومستويات اللغة وأساليب تكثيفها للمتخيل. لذلك كان الانحياز إلى توسيع السرديات للوقوف على بقية ملامح السردية، التي لم يتمكن وصف طرائق اشتغال مكونات الزمن والصيغة والتبئير من تغطيتها، لكونها آتية من المتخيل ومستويات اللغة. وهو انحياز إلى السرديات التوسيعية، يخالف خيار التوسيع المشتغل بعناصر القصة والمنفتح على الدلالة، ويتبنى خيار التوسيع القائم على التمدد، المتمسك بالتعبير مصدرا للسردية، وبالخطاب موضوعا للسرديات، والملتزم بسردية الخطاب مشغلا للسرديات التوسيعية. لذلك كان التوسيع في المشغل الخيار المنهجي الذي سعت إليه «سرديات التمدد»: في وصفها لما لم تصل إليه طرائق اشتغال مكونات الخطاب من سردية الخطاب (توسيع مجال السردية التعبيرية)، وفي وقوفها على مكونتين تعبيريتين للخطاب (توسيع مكونات الخطاب). وهو خيار في توسيع «سرديات الخطاب»[5] ووصف السردية، انشغل به سرديو الخطاب، الباحثون عن مكامن السردية التعبيرية ومظانها، ومنها سردية رواية الصحراء، التي عنها يصدر روائيو الصحراء في تحقيقهم لسردية نصوصهم ومنها المدونة التي اشتغلنا عليها.

1.2.2.1. لقد بين الوصف لسردية الخطاب في هذه المدونة، أن مصادر الحسن والإمتاع فيها، كامنة في طرائق تكثيف المتخيل، فهو المكونة السردية التي عنها تصدر سردية النصوص. وأن مأتى أخر لجماليات النص السردي، آت من مستويات اللغة وطرائق الاشتغال بأساليب تعبيرها، ونثريات قولها، مكون سردي آخر تأتي منه سردية الخطاب، وتجعله ممتعا ومؤنسا، وتمنحه خطابا جميلا. هذان المكونان السرديان، «المتخيل» و«مستويات اللغة»، بهما تم توسيع مكونات الخطاب السردي من ثلاث إلى خمس (الزمن، الصيغة، التبئير، المتخيل، مستويات اللغة). وهذا ما عبر عنه أستاذي د. سعيد يقطين ب «التدقيق» في تقديمه للكتاب بقوله «بهذه التدقيقات يبرز محمد الأمين انحيازه إلى السرديات التوسيعية، بما هي محاولة لتطوير السرديات بتجاوز الحدود التي حصرت فيها نفسها في بداية تكونها، وهي تسعى لتشكيل اختصاص يعنى ب«الخطاب» السردي، بالتركيز على مكوناته الداخلية بالوقوف على الزمن والصيغة والتبئير. إنه اختيار واع يكشف عن رؤية متقدمة للتحليل السردي.»[6] وخلال الاشتغال بقضايا السرديات ما يقارب العقدين من الممارسة والبحث، تم تطوير هذا الطرح، اعتمادا على مرتكزين أساسيين: نظري أقيم بناؤه انطلاقا من الانشغال بأطروحة «سرديات الخطاب» ولاشتغال بها، يسائل أطروحة ميشل ماتو كولاس في توسيعه لـ«حدود السرديات» ، وآخر تطبيقي أقيم أسه على قاعدة تمدد مكونات الخطاب السردي لتوسيع، ما ضيقه السرديون الأول (جرار جنت، تودوروف...)، عند تحديدهم للسردية وحصرهم لمكونات خطابها.

5 ـ سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي: الزمن بالسرد. التبئير، المركز الثقافي العربي، بيروت 1989 ص/98
6 ـ سعيد يقطين، تقديم كتاب، شعرية رواية الصحراء: مرجع مذكور سابقا، ص/9

سرديات التمدد ورواية الصحراء: توسيع الضيق واكتشاف الواسع.

3.2.1. يتأسس الطرح الذي يُقترح هنا لتوسيع السرديات، على قاعدة تمدد عناصر الخطاب واتساع سردية الخطاب، لتشمل مساحات من جماليات القول السردي ومستويات من الإمتاع والمؤانسة فيه، لم يصل إليها السرديون الأول بحصرهم لمكونات الخطاب، لتوقفهم في البحث عن مآتي الحسن وجماليات السرد في القصة، عند حدود طرائق اشتغال مكونات الخطاب. فقد قادت مستويات الوصف والتحليل في السرديات التطبيقية لنصوص رواية الصحراء، إلى اكتشاف مكامن من السردية في القصة ليس مصدرها طرائق اشتغال الزمن والصيغة والتبيئر، وإنما طرائق تكثيف المتخيل في هذه النصوص ومستويات اللغة وأساليب قولها، كما أدى وصف السرديات لخطاب «رواية الجنوب « ورواية الصحراء إحدى تمظهراتها الإبداعية ـــ إلى مناطق من سردية النص وطبقات قولها، لم تصل إليها إضاءة السرديات الحصرية في وصفها لمآتي الحسن، ومصادر الإمتاع والأنس فيها.

1.3.2.1ـــ لقد كانت العودة الثانية للقصة، وليس إلى الخطاب موضوعا للبحث والتحليل مع السرديين التوسيعيين ـــ والتي دعا إليها كولاس في بحثه عن سردية للنص، الجمع بين مكونتي القصة والخطاب ـــ العلامة على الطريق، التي دلت هذا الجهد ـــ وهو يبحث عن معالم لسردية رواية صحراء، مصدرُها ليس زمن الخطاب وإنما المتخيل السردي ـــ على أن يعود مع العائدين إلى القصة، لكن لا لوصف سردية مصدرُها عناصر القصة، وإنما بحثا عما بقي من عناصر للخطاب كامنة في القصة، ما زالت لم توصف، تركها الأسلاف من السرديين الأول (جينت، تودوروف...) تتعايش مع عناصر القصة، كشفت السرديات الوصفية لنصوص رواية الصحراء عن مكونين منها هما: المتخيل السردي ومستويات اللغة، بهما أمكن الوقوف على معالم لسردية خطاب رواية الصحراء، منوعة لسردية رواية الجنوب ومبرزة لخصوصية سردية مغايرة لسردية رواية الشمال. وبهما تمت إضاءة مناطق من هذه السردية ظلت معتمة، لم تكن أدوات السرديات الحصرية لتصل إليها. وهو ما ساهم في توسيع للسرديات يحسن من أدواتها المنهجية، في قدرتها على وصف السردية التعبيرية للنص السردي، ويعزز من مداركها النظرية، في قدرتها على أن تمتلك رؤية مبصرة لمعالم السردية وحدودها، تتكئ على التعبير مدخلا للوصف والتحليل. وهو خيار في التوسيع يمدد السردية ويوسع ما ضيقه الحصريون بحصرهم لمكونات الخطاب في ثلاث مكونات (الزمن، الصيغة، التبيئر) وحصرهم لحدود ملامح السردية التعبيرية في طرائق اشتغال مكونات الخطاب. فكانت « سرديات التمدد» الخيار المنهجي الموسع للسرديات على قاعدة التمسك بالتعبير مصدرا للسردية، وليس على أرضية الكشف عن مآت للسردية مزدوجة تعبيرية ودلالية، تشتغل على القصة والخطاب معا.

سرديات التمدد: توسيع سرديات الخطاب

4.2.1. يتأسس طرح « سرديات التمدد» على خيار منهجي ينطلق من «سرديات الخطاب» عند السرديين الأول موضوعا للبحث والمساءلة، ومن السرديات التوسيعية خيارا لتطوير السرديات التعبيرية والتحسين من أدواتها وكفاءتها المنهجية، عند السرديين الجدد، للكشف عن مكامن من السردية التعبيرية في القصة، لم تطلها بعد يد الوصف والتحليل، فقد أبان الوصف لسردية رواية الصحراء، أنه ما زالت في «جبة القصة» مكونين تعبيريين لسردية بكر، لم تكشف عنها عُدة الحصريين المكتفية من الأبعاد التعبيرية للقصة بالزمن والصيغة والتبئير، يتعين وصفهما والوقف عند ما يضيفان من مساحة لسردية الخطاب كشفت عنها السرديات الوصفية في رواية الصحراء هما:

1.4.2.1ـــ المتخيل السردي، وهو في هذا الطرح القصة بعد أن تكتب أو تحكي، وليس المادة السردية كما تتحدد عند أصحاب سيميولوجيا السرد، فالقصة قبل أن تكتب مادة سردية متاحة للجميع، وهي في تحديدها هذا أقرب إلى المعنى. ولذلك كانت القصة بما هي مادة سردية موضوعا لسميولوجيا السرد، لان البحث فيها مشغل دلالي، أما القصة بما هي متخيل فموضوع للسرديات، لان البحث فيها مشغل تعبيري، يتناول طرائق تكثيف القصة (المادة السردية) وصيغ تحقق متخيلاتها، وأساليب تكثيفها، وهذا المكون التعبيري من القصة، هو المكون الرابع من مكونات الخطاب السردي.

2.4.2.1ـــ مستويات اللغة وهو خامس مكونات الخطاب السردي الموسع لمساحة سردية الخطاب، المحقق لمراتب من السردية مرتبطة بالأساليب وطرائق التعبير، ولمدارج من السردية آتية من الاشتغال باللغة وأسْلَبة النص السردي، ولمكامن من الإمتاع والمؤانسة، ناشئة من اللغة التي بها كتب النص السردي في تعالقه مع بلاغتها وعبقريات تطويعها، وهو مكون لا يعتني بمآتيه

من الحسن إلا الأدباء من القصاص والروائيين الكبار، الذين يعتنون باللغة مصدرا للإمتاع، ويشتغلون بمستوياتها اللغوية أداة من أدوات الكتابة، المحققة لسردية من القول منشؤها أساليب تكثيف القصة، ولنا في تاريخ كتابة الرواية العربية أمثلة لروائيين، عرفوا بمقروئية عالية، نتيجة لما عرفوا به من أساليب ممتعة ومؤنسة، أضافت إلى سردية نصوصهم، جاذبية للقراءة وسعت من قاعدة قراءة أعمالهم، من أمثال طه حسين، ومحمود المسعدي، وطيب صالح وغيرهم كثر.

3.4.2.1- بهذين المكونين تتسع مكامن السردية للمبدعين الباحثين عن مدارج للسردية النص السردي، وتتسع مكونات الخطاب للسرديين الواصفين لها لتشمل مكونين تعبيرين جديدين، يعززان عُدة السرديات، في الكشف عن جوانب من السردية كانت مظلمة، ويتيحان للسرديين خيارا منهجيا من السرديات التوسيعية يوسع مجال السردية ومصادرها، لتشمل مآت من الحسن ومصادر من الإمتاع في الخطاب السردي، لم تكن لتصل إليها طرائق اشتغال مكونات الخطاب الثلاثة (الزمن، الصيغة، التبئير) عند الحصريين، وتمدد مكونات الخطاب السردي إلى خمس مكونات (الزمن، الصيغة، التبئير، المتخيل ومستويات اللغة)، وتوسع من سردية الخطاب لتشمل مكونتين، لم تنل حظها من الدرس والنقاش، هما: طرائق تكثيف المتخيل ومستويات اللغة ومدارج إمتاع نثريتها. وبذلك يكون هذا الخيار قد وسع ما ضيقه المؤسسون الأول (مكونات الخطاب) الواصفين لسردية الخطاب لا القصة، ووسع حدود السردية باكتشافه لمساحات من السردية مصدرها التعبير، وأداتها طرائق تكثيف المتخيل ومستويات اللغة.

سردية الجنوب والوعي بالسرديات: تركيب

3.1. ـــ لقد تبين مما سبق أن رواية الجنوب تثير قضايا أدبية متنوعة وتطرح أسئلة نقدية متعددة، ما زالت موضوعا للبحث والنقاش في البيئيات العلمية العربية وحواضنها الثقافية، لا يمثل سؤال البحث عن هوية الشكل وسردية الخطاب، كما عرضنا لها هنا، في راهن الفكر الأدبي العربي، إلا أحد الأسئلة النقدية العديدة المطروحة اليوم، للنقاش والحوار، وهي الأسئلة المرتبطة في مشغلها البحثي بقضايا الوعي بأشكال الكتابة السردية ومنها الرواية، في علاقتها بالهوية وخصوصية الكتابة. وبأسئلة المنهج والأدوات الملائمة للكشف عن سردية لرواية الجنوب منوعة في مكونات خطابها الروائي لنوع الرواية. فقد أنتجت مقامات قول أهل الجنوب وأحوالهم أشكالا سردية روائية (رواية الصحراء)، لا تطابق مقتضيات حال أهل الشمال و منابت قولهم، التي تأسست عليها نظرية الرواية عند السوسيولوجيين، ولا تضيء أدوات السرديات الحصرية كل ملامح سردية الجنوب، لبقاء بعض مكونات الخطاب المحققة لسردية الخطاب (المتخيل، مستويات اللغة) خارج دائرة الوصف والتحليل، فجاءت رواية الجنوب (رواية الصحراء) غير قابلة للتصنيف في خانات أشكال الكتابة القائمة (رواية المدينة)، مباينة في سرديتها، للتي عليها تأسس تنظيرهم للرواية (نظرية سوسيولوجيا الأدب).

1.3.1. لقد أثبتت الكتابات السردية لسكان أهل الجنوب، ومنهم سكان المنطقة العربية، أنها مكامن لنوعيات من الكتابة السردية ذات هويات إبداعية مغايرة للكتابات السردية لأهل الشمال، لارتباط هذه الكتابات بالنثريات الأدبية للتكوينات الاجتماعية لمجتمعات الجنوب، وأنساقها اللسانية والأدبية والثقافية الخاصة، وصدورها عن رؤية إبداعية في تسريد حياة أهل البادية، وتكثيف متخيلاتهم لعالم الصحراء، وتعبيرهم عن منطوقاتهم وحكيهم لمسروداتهم في مجالس سمرهم ومحافل ثقافتهم.

2.3.1. كما بين الوصف والتحليل لرواية الصحراء أن رواية الجنوب، بأشكال كتابتها المتعددة والمتنوعة، تتطلب نظرة نقدية تتوكأ على فهم للنظرية الأدبية وحذق لمناهجها وامتلاك لأدواتها، نحتاجه اليوم في بيئاتنا العلمية وحواضننا الثقافية، لتحرر فكرنا الأدبي من بقايا النقد التقليدي، ورواسب الطرح النقدي المدرسي السائد، الذي دحضته تطورات النظرية النقدية وتجاوزته إبدالاتها المنهجية. ولئن ظل هذا الطرح، غائبا عن بعض دوائر التداول العلمي القائم اليوم في بعض البيئات العلمية العربية، نتيجة تمسكها بالطرح السوسيولوجي، وولائها لتفكيره المنهجي وانصياعها لسلطة ذهنيته النقدية ـــ فإن حضوره المتزايد في البيئات العلمية العربية ـــ باعتباره خطابا نقديا مناهضا لسلطة الوعي النقدي السائد، ومراجعا لبعض الأطروحات المدرسية، التي عاش عليها فكرنا الأدبي ردحا من الزمن، وما زالت تعيق تطور النظرية النقدية وتطبيقاتها المنهجية في جامعاتنا ومراكز بحثنا العلمي ـــ أمرا يدعو للتفاؤل بأن هذه البيئات العلمية ستواكب التطورات النظرية والمنهجية التي يشهدها علم الأدب.

د.أم كلثوم بنت المعلى

الإسهام النسائي في القصة الموريتانية

تمهيد

شهد العصر الحديث ثورة سردية انطلقت شرارتها الأولى مع ظهور الرواية منذ القرن 19م في الغرب، وبعد انتقالها إلى المجال العربي اختلفت النظرة النقدية للقصة يراها فنا عربيا كان من إرهاصاته ما يوجد في التراث من حكايات وأخبار وقصص، وآخر يعدها جنسا أدبيا استورده العربي وبرع فيه.

والواقع أن الاهتمام المطلق في الثقافة العربية بالشعر كان له دور كبير في صعوبة الحسم في انتماء الأجناس السردية، وفي بقائها هامشية في ميزان التلقي التقليدي الذي يستمرئ الإنشاد في فضاء المجالس ذي الطبيعة الشفاهية، وسنحاول في هذه الورقة التعرف على الإسهام النسائي في مجال القصة في موريتانيا، فما طبيعته وملامحه، لنتبين الملامح المميزة له من منطلق ما يلاحظ من ميل المرأة الكاتبة إلى القصة فما دلالة ذلك وما خصوصيته؟

مرحلة التأسيس

في هذا الجانب القصي من الوطن العربي لا تختلف الخريطة الأدبية كثيرا عنها في باقي أنحاء الوطن، حيث السرد الحديث من قصة ورواية وغيرهما جنس أدبي جديد على الذائقة، بدأ يظهر على استحياء بفعل التواصل بيننا والمشرق العربي من خلال وسائل الإعلام وعودة أوائل الطلاب الذين ابتعثوا للدراسة في الخارج، ولعل من قرائن غربة السرد كون الشاعر في موريتانيا أول مقتحم مجال الكتابة السردية من خلال رواية، «الأسماء المتغيرة» للشاعر أحمدو بن عبد القادر، ليأتي الإسهام النسائي لاحقا، فكانت قصص «الأظافر الحمراء» و«ميني بيس» للشاعرة مباركه البراء وكذلك قصص الشاعرة خديجة عبد الحي نموذجا آخر على ميل الشعراء للسرد بوصفه خيارا أدبيا جديدا يمكن من خلاله البرهنة على وحدة الأدب مع تعدد مظاهره، و«رغم أن تاريخ أول قصة نشرت باسم امرأة في البلد يعود إلى السبعينيات مع قصة الفتاة المعذبة للكاتبة عائشة زين العابدين، 1978 إلا أن الساحة الأدبية الموريتانية لم يبدأ أ ولم يتجدد عهدها بالقصص النسوي إلا مع التسعينيات[1]. حيث ظهرت نصوص قصصية لكل من: مباركه البراء، وخديجة عبد الحي، وأم كلثوم أحمد وحواء ميلود، فكانت كتاباتهن بداية حقيقية لكتابة القصة في زمان ومكان يشكلان تحديا مزدوجا، طرفاه خصوصية الصوت النسائي السردي من جهة، وهيمنة المجتمع الذكوري الشعري من جهة أخرى، فكانت كتابات هذا العدد القليل من السيدات تؤسس وتبشر بميلاد وعي جمعي يتلقى السرد أو على الأقل يتقبله ضمن مدركاته، ولعل من مسوغات ميل المرأة الموريتانية للكتابة السردية أكثر من الشعر، محاولة تفادي نظرة المجتمع للشعر بوصفه فنا يليق بالرجل انسجاما مع ما نجده في الثقافة العربية من ربط للشعر بمفهوم الفحولة، قد يكون السبب في قلة الشواعر مقارنة بالشعراء، كما أن منها الطبيعة الفنية للقصة وما تتيحه للكاتب من مساحة تعبيرية غير محدودة بمقومات الوزن والبحر والقافية، أو لنقل إن اشتراك المرأة مع القصة في الإفراد والتأنيث بتعبير أهل النحو، يجعلها تجد ذاتها وهي تمارس تقنيات السرد وتحذق اللعب باللغة فتمرر رأيها ونظرتها لمختلف الظواهر الاجتماعية والسياسية، في قالب أدبي.

1 ـ جيل التسعينيات من كاتبات القصة في موريتانيا، مجلة الخليج، تاريخ الإضافة 27 يوليو 2009

القصة تنافس الشعر

بعد بداية يمكن وصفها بالصعبة أخذ مسار الكتابة السردية بشكل عام في التنامي منذ بداية الألفية، مع جيل من الشباب الذين توطدت علاقتهم بالسرد عن طريق الجامعة وعبر النوادي الثقافية وظهور وسائل التواصل، فطرحت إشكالية الاهتمام بالقصة، بعد صدور مجموعات قصصية وروايات بأقلام نسائية، مثل : «العبور إلى الجسر الآخر» لجليلة معلام، و»شغف الذاكرة» طيبة إسلم، و»تجربة» فائزة محمد عبد الله، «سبعة قلوب والثامن في الطريق لميمة محمد عبد الله، «عالمي مختلف» فاطمة سيدي عبد الله، رواية «مارية» أم كلثوم أحمد، ورواية وجهان في حياة رجل تربه عمار، و»التعويذة» مجموعة قصصية كتبتها ولما تطبع بعد، لكن نصوصا قصصية منها ترجمت إلى أكثر من لغة، كما أعدت عليها مذكرات تخرج من قبل طلاب في جامعتي نواكشوط واسطنبول والجزائر، ونشر بعضها في كتب مثل :»مختارات من القصة القصيرة في موريتانيا سعد بوه محمد المصطفى، و»كاتبات من الوطن العربي إنعام القرشي، كما ترجم نص «لأول مرة» إلى الإسبانية في موسوعة «أنطولوجيا القصة العربية القصيرة» خالد شاطي، ونصوص تحت الطبع في معجم النساء الموريتانيات غريد الشيخ...

إسهامي السردي المتواضع جدا كان من خلال نصوص واقعية ورمزية في القصة القصيرة، وفي القصة القصيرة جدا كتبت نصوصا تمزج بين السرد والشعر اللهجي (الحساني).

كان من نتائج هذه الثورة السردية الناعمة، التعريف بالقصة بحيث أصبح لها قراء وحتى مستمعون في بعض الفضاءات التي تسمح بإلقاء الكاتب لنصه في تناص واضح مع ما يقوم به الشاعر، رغم ما اكتنف تلك التجربة من إكراهات كان يعلو فيها صوت الجمهور الشعري مرددا أن القصة تكتب لتقرأ لا لتنشد، وفي ذلك مصادرة لخصوصية النص السردية وتجن على السامع.

يترتب على ما سبق أن الكتابة القصصية عانت لكي تدرج في مجال التلقي الموريتاني، وذلك لإكراهات منها ارتباطها بالقراءة بما هي سلوك تتقلص ممارسته في المجتمعات العربية، لعوامل: منها تمسكها بفضاءات السماع رغم الانتقال لحياة المدينة التي يفترض أنها توفر جوا معينا إن لم يكن محفزا على القراءة.

في هذه المرحلة بدأ الصوت النسائي السردي يتردد في المسامع ضمن مسار تلقي الأجناس السردية وتمكينها، وقد استطاع تقديم صورة إيجابية عنه من خلال استيفاء العديد من النصوص لمقومات هذا النوع الأدبي، فكانت الأقلام النسائية تمثل نسبة معتبرة من منتسبي نادي القصة الموريتاني، كما لها حضور نوعي في اتحاد الأدباء والكتاب الموريتاني.

فيما يتعلق بملامح القصة النسائية إذا جاز البحث في هذا الجانب الذي يثير تعدده الدلالي ضبابية تكتنف ما ذا نعني بمفهوم الأدب النسائي، هل هو ما كانت المرأة موضوعا له، أم ما تكتبه المرأة من أجناس الأدب؟، أو ما كان يخدم سياق الدفاع عن قضايا المرأة؟

في هذه الورقة نقصد ما كتب من القصة بأقلام نساء، ومن ثم نحاول التعرف بشكل عام على مميزات هذا الفن وملامحه.

إن المطلع على جل ما كتبته المرأة الموريتانية من قصص يلاحظ هيمنة القص الواقعي الاجتماعي، في تأثر واضح بالنماذج القصصية الأولى في المشرق، يتجلى ذلك في مظاهر منها التأثر بأسماء الشخوص ومستويات الوصف ومظاهر المكان في الكثير من النصوص لاسيما الأولى منها، وهي ظاهرة طبيعية إذا استحضرنا غربة الفن السردي، وعدم وجود تراكم تحتذيه التجارب الأولى، في مرحلة لاحقة بدأت الخصوصية المحلية تظهر في النصوص المنبثقة من الاندماج في الكتابة بوصفها موهبة لا تقليدا أو ملءًا لقوالب جامدة، وفي هذا الجانب يمكن إدراج أغلب القص الرمزي والسريالي بما ه وخيار تجنح إليه المرأة حين تتناول القضايا الملغمة إذا جاز هذا التعبير سياسية كانت أو حضارية، ويكثر هذا النمط القصصي عند أم كلثوم أحمد.

القصة ووسائل التواصل

في السنوات الأخيرة أخذت الكتابة القصصية النسائية منعطفا رسمته وسائل التواصل الاجتماعي، التي أوجدت فضاء للقراءة من خلال الهواتف والحواسيب، فظهرت نصوص قصصية لهجية تنشر في الفيس بوك تحت أسماء وهمية أحيانا، اتسمت بالتشويق وقوة الحبكة، وامتلاك المقومات السردية، مما أوجد لهذا النمط جمهورا واسعا لاسيما من الشباب الذين تكونت لديهم ذائقة سردية من خلال الفرجة على الأعمال الدرامية، كما ساعد عامل اللغة في سرعة فهم النصوص والتعاطي معها لاسيما أن كاتباتها يعتمدن تقنيات مثل التمويه بواقعية القصة، ونشرها عبر مقاطع ينتهي كل مقطع عن عقدة تثير تشوق القارئ للجزء الموالي.

اشتهرت عدة نصوص على هذا الفضاء الافتراضي مثل قصة «عزيزة والكونونيل»، ولكن من المآخذ على هذا المنحى هيمنة جانب الترفيه والبحث عن التفاعل، كذلك كون بعضها مجرد ترجمة لقصص سابقة.

لكن من إيجابيات هذه الوسائل كما أشرنا خلق جمهور مهتم بالقصة أولا، متذوق ومستشرف وأحيانا ناقد لمحتوى النصوص القصصية، كذلك إظهار حجم الاهتمام النسائي بهذا الجنس الأدبي إنتاجا وتقبلا.

ختاما

يَعد حاضر القصة الموريتانية بأيد نسائية بمستقبل باهر كتابة ووعيا بمقومات هذا الجنس السردي، استنادا إلى قرائن منها جهود جيل التأسيس وعزيمة الأجيال اللاحقة على تسجيل القصة جنسا أدبيا نسائيا ولكن بوتيرة متباطئة.

أحمد محمود العتيق

موريتانيا: البادية العالمة

قراءة في النشأة والميكانيزمات

تعودنا في الجمهورية الإسلامية الموريتانية أو بلاد شنقيط سابقا، أن نكون محل ترحاب وحبور أينما حللنا وارتحلنا. وليس في ذلك مراء ولا بخس لبضاعة غيرنا من بقية شعوب الوطن العربي والعالم الإسلامي.

وإنما هي حظوة ورثناها رأسمال رمزي بتعبير عالم الاجتماع الفرنسي « بيير بورديو».

ولم تأت هذه الحظوة صدفة ولا هبة لم يسبقها جهد وكد شديدان. إذ يكاد الرحالة والمؤرخون العرب، يجمعون على استحالة الحياة في صحراء المجابات الكبرى. فقد اعتبروها مفاوز لا تصلح لحياة البشر. حيث لا ماء ولا مرعى. ورغم ذلك أقام أسلاف الموريتانيين هاهنا دولة إسلامية كبرى امتدت من تمبوكتو وحتى مراكش. إنها دولة المرابطين.

والباحث في تاريخ المجال الثقافي لموريتانيا خاصة في المدن التاريخية القديمة « وادان، شنقيط، تيشيت، ولاته» ينبهر بالنمط الحضاري الذي ميز هذه المدن سواء في إنتربولوجيا الإنسان والمكان، أو نمط العمران وثراء المكتبات سواء بالكتب المستجلبة من خارج المجال عموما رغم الإكراهات الجمة، أو حجم المخطوطات التي خلفها العلماء الشناقطة خلفهم. وهي للعلم لا تقتصر على مكتبات المدن التاريخية فحسب، وإنما لا تكاد تجد بيتا في عموم موريتانيا إلا ويحتفظ ذووه ببعضها ميراثا عضوا عليه بالنواجذ:

بأبه اقتدى عدي في الكرم

ومن يشابه أبه فما ظلم

لقد كانت هاهنا بادية عالمة. تأسست أول ما قامت في وادان ثم انتقلت إلى نظيراتها من المدن التاريخية، حيث ساعد في ازدهار هذه الحواضر أنها تأسست على طرق القوافل التجارية، مشكلة نصف دائرة تفصل كل مدينة منها عن الأخرى مسافة عشرة أيام.

طرق القوافل هذه روت شغف طالبي العالم بالكتب التي تجلب من مراكش ومن المغرب بالمفهوم العام للتسمية. ومن ضمنها المصادر وأمهات الكتب والمختصرات والحواشي إلخ.

لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن في هذا السياق هو: كيف تأسست هذه البادية العالمة في مجال جغرافي لا يخدم المعرفة لانتفاء أسباب الحياة من طعام وشراب وأمن؟

صحيح أن حالة من الاستقرار لقرون قليلة ميزت البدايات الخصبة في هذه البادية العالمة خاصة في المدن القديمة وضواحيها مثل «أزوكي وتينيكي» وغيرها. لكن سرعان ما شهدت هذه الحواضر هجرات كبيرة نحو الغرب والجنوب خاصة منطقة «تكانت» التي أكاد أجزم بأنها مثلت في مرحلة ما من تاريخ هذه البادية العالمة مفترق طرق انحدر الموريتانيون منها زمرا نحو مختلف المناطق في الغرب والجنوب والوسط والشرق بحثا عن مجال جغرافي يمنح للناس سبل الحياة من زراعة وتنمية حيوانية وبيئة مناسبة للبقاء.

لذلك امتدت هذه البادية العالمة واتسعت لتشمل مختلف الأقاليم في موريتانيا فانتشر العلم بين الناس وكثر طالبوه وتوافد أبناء السودان من الدول المجاورة بحثا عن المحاظر التي لا تزال إلى اليوم محل تقدير وإجلال في جميع البلدان العربية والإسلامية باعتبارها جامعات متنقلة حفظت للأمة علومها وآدابها في زمن تردى فيه مشرق الأمة ومغربها في هوة سحيقة من الانحطاط والتخلف والنأي عن المعرفة والأخذ بأسبابها.

ولك في سفراء هذه البادية العالمة في مشرق الأمة ومغربها مثال على هذا القول وعلى قوة الدرس في المحظرة الموريتانية. إذ من الصعب أن يحتل الوافد من أطراف الأمة وباديتها مكانة المحاضر والمؤلف في الحجاز والأستانة ومصر والسودان وليبيا ومراكش والعراق إلا ذا كانت بضاعته وافرة وعلمه أوفر. والأمثلة على هذا القول كثيرة والشواهد حاضرة، إلا أنني لا أريد ذكر الأسماء حتى لا أتجاوز علما من هذه الأعلام نسيانا أو خطأ.

لا يزال السؤال الذي طرحنا في بداية هذا السرد قائما وهو بعبارة أخرى: ما هي مقومات هذه البادية العالمة؟ وماهي المكانيزمات التي أسستها وساعدت على التكيف مع المجال رغم إكراهاته الجمة؟

للمجتمع البدوي خصوصيات انفرد بها في موريتانيا، وربما شابه في ذلك مجتمعات الخليج العربي خاصة. ومن تلك الخصوصيات الحضور القوي للقبيلة خاصة ما قبل قيام الدولة الحديثة.

فالقبيلة مظلة تأوي جميع أفرادها وتضبط سلوكهم بل توجهه وتقود أفرادها إلى الصالح العام لهم. وفي المقابل فإن افراد القبيلة يذعنون للضمير الجمعي الذي يحكمهم ويوجه حياتهم، لذلك يمكن القول بأن القبيلة كانت أحد أهم مقومات وميكانيزمات البادية العالمة. ولكن كيف حصل ذلك؟

هناك مفهوم ربما نحته، وكما تبين لي من خلال دراستي لهذا المجتمع وتشكله منذ بداية تأسيس حاضرة « أبير أو شنقيط الأولى» هذا المفهوم هو: «الوطن الجزئي» وأقصد به الاقتطاع الترابي الذي تهيمن عليه قبيلة ما وتعتبره حمى خاصا بها تستغله إما كمرعى أو منهل أو مزارع في مواسم الأمطار. وهو أصل لا يزال قائما إلى اليوم رغم وجود الدولة الحديثة ورغم أنه يشكل أحد إكراهات مشاريع التحديث فيما بعد الاستقلال.

وانطلاقا من هذا التحديد نشأت حالة من التنافس ما بين الأوطان الجزئية في كل بقاع بلاد شنقيط. أما محددات هذا التنافس فيقودها سعي كل قبيلة لأن تكون متميزة عن غيرها بمحاظرها وشعرائها وقادتها إلخ.

وهي بالمقابل تمنح لأفرادها كل الوسائل وتشجعهم على صناعة التميز والاستقلال ضمن منظومة عامة ومتجانسة في لغتها وثقافتها وتراثها، حيث يطلق على هذه المنظومة « بلاد شنقيط» ويتسمى الفرد منها بالشنقيطي إلى يوم الناس هذا بصرف النظر عن لونه وقبيلته.

لذلك نجد أن الشنقيطي البدوي الذي يفتقر لأبسط أدوات المعرفة تمكن ببراعة نادرة من التكيف مع المجال الذي يسكنه واستغل الطبيعة بطرق شتى جعلته إلى اليوم محط أنظار الجميع. فهو يمتلك حافظة خارقة، إذ مكنه صفاء ذهنه من حفظ المتون ومجاراة فحول الشعراء وتأليف الكتب ونظم المختصرات، وفي المقابل استقل بما ينبت في مجاله الجغرافي من شجر وأعشاب. فكان يصنع سلاحه ومسكنه وفراشه وأدواته الخاصة بيده.

وبهذا تمكن من تجاوز إكراهات المكان والحاجة إلى البقاء متفرغا للعلم وباذلا في سبيله كل غال ونفيس. ومن الأمثلة على هذا القول أن الشاب في هذه البادية العالمة كان شبيها بالنحلة التي تأخذ من كل بستان الرحيق الذي يناسبها. فطالب العلم في هذه البادية العالمة يتنقل بين المحاظر يأخذ عن هذا العالم فنه ثم يغادره إلى آخر حتى يحصل على مبتغاه من الفنون والعلوم، زاده في ذلك بقرة حلوب أو شيخ يعلمه ويطعمه.

حالة فريدة ميزت سكان شنقيط وجعلتهم محط الأنظار في جميع الأقطار العربية والإسلامية وميراث لا تزال موريتانيا عبقة بعطره ومداده تجسد واضحا في اختيار عاصمتنا انواكشوط «عاصمة للثقافة الإسلامية».

إعداد الباحث: أحمد محمد عبد العزيز
طالب في السنة الثالثة دكتوراه
بكلية الآداب واللغات والفنون
بجامعة ابن الطفل بالقنيطرة،

العـــدول والانزيـــــاح

مقدمة:

لا شك أننا في غنى عن التنويه بأهمية علم البلاغة ومكانته بين مختلف علوم اللغة وخدمته العظيمة للنص القرآني، من حيث تمكينُ القارئ والباحث من الوقوف على أوجه إعجازه الفائقة وأسرار بلاغته الخارقة.

ولئن كان الدرس البلاغي قديما قد ظل دقيق المصطلحات متمايز الأقسام (بيان، معاني، بديع) فإن مصطلحات هذا الفن في الوقت الحاضر قد عرفت الكثير من الفوضى، كما تداخلت في استخدام هذه المصطلحات فنون شتى كاللسانيات والنقد.

ولعل السبب في ذلك يعود من جهة إلى عامل الترجمة والتي كثيرا ما تعوزها الدقة، ومن جهة أخري إلى تباين مشارب الباحثين بين عاكف على التراث العربي منتق من مصطلحاته الأصلية ومفتون بالفكر الغربي وتنظيراته.

ومن بين المصطلحات التي تنطبق عليها الحقيقة أعلاه مصطلح العدول والانزياح موضوع عرضنا هذا والذي يطرح عدة تساؤلات من أهمها:

ما مدي الترادف والتمايز بين هذين المصطلحين؟ وما نصيب كل منهما في الأصالة والحداثة؟ وما مدى حضورهما في الدرس البلاغي قديما وحديثا؟، تلك أهم الاستشكالات التي سنحاول الإجابة عليها من خلال خطة منهجية تشمل:

-المبحث الأول عن مصطلح العدول ويشمل ثلاثة مطالب هي:

- مفهومه ونشأته
- العدول وشمولية المصطلح وأنواعه.
- حضوره في الدرس البلاغي ونماذج منه

-المبحث الثاني عن مصطلح الانزياح ويشمل ثلاثة مطالب هي:

- مفهومه وأنواعه
- الانزياح والمصطلحات المشابهة
- حضوره في الدرس البلاغي ونماذج منه
- خاتمة

المبحث الأول: العدول

ويشمل هذا المبحث تعاريفه ونشأته في المطلب الأول، ثم شمولية المصطلح وأنواعه في المطلب الثاني ومكانته في الدرس البلاغي في المطلب الثالث.

المطلب الأول: تعريفه ونشأته:

التعريف اللغوي: يعرفه ابن منظور في مادة (ع.د.ل) بقوله: (عدل عن الشيء يعدل عدلا وعدولا حاد وعن الطريق جار، وعدل إليه عدولا رجع، وماله معدل ولا معدول أي مصرف، وعدل الطريق مال[1]

التعريف الاصطلاحي: يعرفه عبد القاهر الجرجاني بأنه (ترك طريقة في الصياغة إلى طرية أخرى، أحسن في التعبير عن المعنى)[2].

نشأته: والعدول هو مصطلح بلاغي تراثي قديم لخلاف الانزياح الذي هو ترجمة لكلمة (l'écart)

كما سنرى في المبحث اللاحق، وتم إحياء هذا المصطلح من قبل الدكتور المسدي[3] في كتابه «الأسلوبية والأسلوب» ثم راج بعد ذلك بشكل كبير حيث استعمله غيره من الدارسين المحدثين من أمثال: تمام حسان، حمادي صمود، وهو يرى في مصطلح العدول أحسن ترجمة لمفهوم (l'écart)، ومصطفى السعداني، وعبد الله صولة، والطيب البكوش والأزهر الزناد.

كما نجد ابن جني في كتابه الخصائص أشار إلى هذا المصطلح بقوله: «وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي الاتساع والتوكيد والتشبه فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة[4]« وقد أورد مصطلح العدول أيضا الجرجاني للدلالة على ترك طريقة في الصياغة إلى طريقة أخرى، أحسن في التعبير عن المعنى، وذلك في سياق حديثه عن الإظهار، والإضمار، والدواعي الفنية الموجبة لكليهما، قال تعليقا على قول الشاعر:

ولو شئت أن أبكي دما لبكيته
عليه ولكن ساحة الصبر أوسع

فقياس هذا لو كان على حد ((ولو شاء الله لجمعهم على الهدى)) أن يقول: لو شئت بكيت دما، ولكنه كأنه ترك تلك الطريقة وعدل إلى هذه لأنها أحسن في هذا الكلام خصوصا، وسبب حسنه أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي دما فلما كان كذلك كان الأولى أن يصرح بذكره. ليقرره في نفس السامع ويؤنسه به))[5]

المطلب الثاني: شمولية المصطلح وأنواعه:

إن مصطلح العدول مصطلح واسع يتقاطع مع كثير من المصطلحات الأسلوبية والبلاغية والنحوية ولذلك نجد أن بعض العرب قد استخدموا مصطلحات أخرى مرادفة له أو تؤدي معانيه مثل:

أولا: اللحن: وهو ما ورد في قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه « تعلموا الفرائض والسنة واللحن كما تتعلمون القرءان «، واللحن هنا بمعنى الفطنة.

ثانيا: الغلط: مثل قول زهير:

فتنتج لكم غلمان أشأم كلهم
كأحمر عاد ثم توضع فتفطم

أراد أحمر ثمود.

ثالثا: الخطأ والإحالة: وقد ورد في شعر أبي تمام الذي عرف باستعاراته البعيدة، ومعانيه المولدة، ما يؤكد الحقيقة الإجرائية لهذا المفهوم، وهي تقوم أساسا على تكييف الأساليب تكييفا خاصا، حيث توصل المعاني في قوالب تمكن لتفرد المبدع فأبو تمام إذن «شاعر عدل في شعره عن مذاهب العرب المألوفة إلى الاستعارات البعيدة المخرجة للكلام إلى الخطأ والإحالة»[6]

المطلب الثالث حضوره في الدرس البلاغي ونماذج منه:

علاقته بالمصطلحات البلاغية: للعدول علاقة وطيدة بالمصطلحات البلاغية في علمي البيان والبديع لأن القاسم المشترك بينهما يبقى التداعيات الجمالية.

إن حقيقة اللذة الحاصلة من جراء التعبير بالصورة، تكمن فيما يتيحه العدول من إمكانيات تجاوز الحواجز النمطية، ومن هنا تحسن المقارنة التي تفصح عن أهمية الصورة، وما تتضمنه من قيم تحيل على آلية الخيال الذي يغفل حواجز المألوف، ويسعف بذلك الأديب عندما يود أن يعبر إلى ما وراء المسلمات اللغوية المنمطة، ويتجاوز حدود العقلانية التي تزعم أنها تبرز من خلال تحليل ساذج ومبسط لمكونات الاستعارة والتشبيه أو الكناية ولا نعني أن الخيال بديل العقل بل إنه يمر به. لكنه يتجاوزه، يحل محله في إقامة عقلانية خيالية إن جاز التعبير.

ويبقى المجاز الأرضية الخصبة في عدولية التشكيل البياني على الخصوص، وذلك لما يتمتع به من قدرة التأليف على غير الأنساق المألوفة، فيأتي المعنى وقد خلعت

1 ـ ابن منظور، لسان العرب، إعداد وتصنيف، يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، د. ت، ج 2، ص706
2 ـ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت 1981، ص ص 126، 127
3 ـ أبو الفتح عثمان بن جني – الخصائص – تحقيق محمد على النجار – دار الكتب المصرية – ط 1957،2م – ج 2 – ص442.
4 ـ دلائل الإعجاز – مرجع سابق – ص 126-127
5 ـ بحث لنيل شهادة الماجستير بعنوان: ظاهرة العدول في البلاغة العربية مقاربة أسلوبية ـ إعداد الطالب: عبد الحفيظ مراح – السنة الجامعية 2005-2006م جامعة الجزائر كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها ص :22
المرجع السابق ص 74
6 ـ نفس المرجع ص 78

عليه صورا تزيده ظلالا وارفة، لا يستطيع الخطاب في مستواه الأول من تمكينه منها[7].

نماذج تطبيقية: يغطي العدول مساحة إجرائية واسعة، تهدف القفز على الأشكال النمطية ثم العمل من خلاله (العدول) على ملاحقة تطبيقية تتبع بعض معالم الجمال في البلاغة العربية وقد اخترنا أمثلة تطبيقية على المجاز المرسل بصفته الأرضية الخصبة له كما أسلفنا.

السببية: تتجلى قيمة التنويه السالف في أنه يتم في هذه العلاقة التعبير بالسبب عن المسبب وذلك حين يكون اللفظ المذكور سببا في المعنى المراد قال شاعر:

ضعيف العصا بادي العروق ترى له
عليها إذا ما أجدب الناس إصبعا

أي له عليها أثر رعاية، وحذق مهارة، وعبر الشاعر عن الأثر هذا بالإصبع، لأنه سبب فيه إذ لا حذق في صناعة إلاّ وهو مفاد من حسن تصريف الأصابع ومهاراتها.

المسببية: أن يكون اللفظ المذكور مسببا عن المعنى المراد قال تعالى: ((هو الذي يريكم آياته، وينزل لكم من السماء رزقا)) غافر الآية13. فقد عبر بالرزق عن المطر، لأنه مسبب عن المطر، ومن التعبير بذلك يتخيل للسامع انعدام الزمن بين نزول المطر والثمار التي تخرج عن النبات، فالذي يتنزل ليس مطرا وإنما هو رزق يصير بين أيديهم، وفي ذلك تعجيل القرآن الكريم لصورة النعيم، واستحضار لما يستوجب الشكر، وفي ذلك ما يستدعي من العبد الخضوع والإنابة إلى المنعم بهذا السخاء.

- **الجزئية:** حيث يتم التعبير بالجزء عن الكل، وذلك حين يكون المعنى الحقيقي للكلمة المذكورة في العبارة جزءا من المعنى المجازي لها. من ذلك قول معبد ابن أوس المزني في ابن أخته:

أعلمه الرماية كل يوم
فلما استد ساعده رماني
وكم علمته نظم القوافي
فلما قال قافية هجاني

القوافي مجاز مرسل علاقته الجزئية، حيث القوافي جزء من الأبيات، والقصيدة مجموعة من الأبيات وهكذا أيضا كلمة (قافية)، والقرينة (علمته نظم) في الشطر الأول، وقال في الشطر الثاني، لأن ابن أخته قال على الأقل قصيدة كاملة لا قافية واحدة.

المحلية: حيث يرد اللفظ الدال على المحل ويراد ما حل به، ومن هذا القبيل قول أبي نواس:

لا جف دمع الذي يبكي على حجر[8] ولا
صفا قلب من يصبو إلى وتد

فكلمة (قلب) في هذا البيت تعني المكان الذي تكون فيه عواطف الإنسان ومشاعره وأفكاره التي يتحدث عنها أبو نواس.

اعتبار ما كان: وهو تسمية الشيء بما كان عليه مثال ذلك قول ابن حمديس:

لا أركب البحر أخشى
علي منه المعاطبْ
طين أنا وهو ماء
والطين في الماء ذائبْ

ففي كلمة (طين) مجاز مرسل لأن أصل الإنسان من طين، فالطين رمز للإنسان باعتبار ما كان عليه في الأصل، والعلاقة بين الإنسان والطين علاقة تاريخ[9].

المبحث الثاني: الانزياح

ويشمل هذا المبحث تعاريفه وأنواعه في المطلب الأول، ثم المصطلحات المشابهة في المطلب الثاني ومكانته في الدرس البلاغي ونماذج في المطلب الثالث.

المطلب الاول: المفهوم والنشأة

التعريف اللغوي: ترجع مادة نزح في المعاجم العربية إلى مدلولين أساسين: أحدهما- وهو الذي يعنينا هنا- البعد، ومنه الفعل نزح ينزح نزحا ونزوحا ونزحت الدار بعدت والمنازيح جمع منزاح وهي التي ترد الماء من بعد وبلد نازح بعيد ونزيح بعيد فهو فعيل بمعنى فاعل[10]

التعريف الاصطلاحي: وهو على نمط الاستخدام العادي والمألوف للغة إلى استخدامات أخرى أكثر إيحائية وإبداعية، ويعبر عنه حسين جار الله في كتابه تحليل النص الشعري بكونه التواء بالدلالات الوضعية الأولى للكلمات حيث يتولد منها بالمزج والتركيب والحذف والإضمار دلالات فنية ثانوية هي بمنطق الشعر أهم وأولى من تلك الدلالات اللغوية الوضعية[11]. أو هو خرق الاستعمال العادي للغة وشحن اللغة أو الخطاب بطاقات أسلوبية جمالية تحدث تأثيرا خاصا في المتلقي.

ويمكن هنا أن نستنتج من التعريف الأخير أنه ليس كل خرق للقواعد وخروج عليها يشكل انزياحا، وإنما يجب أن يضفي هذا الخرق على النص مسحة جمالية مؤثرة ليعد انزياحا بالمعنى البلاغي.

تعرفه الباحثة هدية جيلي في بحثها الموسوم بالانزياح الدلالي في سورة النمل: (الانزياح في تصوري ما هو

7 ـ لسان العرب لابن منظور المجلد 13 ص231 الطبعة الرابعة 2005 دار صادر للطباعة والنشر- بيروت.
8 ـ الانزياح الدلالي في الالفاظ العربية معجم العين نموذجا ص 15 بحث شهادة ماستر، الأستاذتان صونيا لوصيف وسارة كرميش، جامعة منتوري -قسنطينة -الجزائر.
9 ـ ظاهرة الانزياح في سورة النمل دراسة أسلوبية ص 22 بحث ماجستير للطالبة هدية جيلي جامعة منتوري –قسنطينة –الجزائر
10 ـ الانزياح الدلالي في الألفاظ العربية ص 62 مصدر سابق
11 ـ نفس المصدر

في ماهيته إلا خرق لنظام معهود ونمط مألوف ومخالفة لقاعدة معلومة وانتهاك وتوليد لا منتظر)[12].

أنواعه: هنا أيضا تختلف وجهات نظر الدارسين نقادا وبلاغيين ولسانيين تبعا لاختلاف الزاوية التي ينظر كل منهم من خلالها. فقد قسمه بعضهم انطلاقا من ثنائية الإفراد والتركيب إلى نوعين يمكن تسمية أولهما بالانزياح الانفرادي أو الاستبدالي (استبدال مدلول اللفظة بمدلول آخر)، أو هو ما يكون الانزياح فيه على مستوى المادة اللغوية.

وتحت هذا القسم يمكن إدراج كل أنواع المجاز والاستعارة باعتبار كل منهما عملية انزياح دلالي لعلاقة أو سبب ما بين الدلالة الأصلية والثانوية.

أما النوع الثاني حسب هذا التقسيم فهو الانزياح التركيبي الذي يبدو على مستوى تركيب الجملة وترتيب عناصرها وتموقع اللفظة بين جاراتها.

وينشأ هذا النمط الانزياحي عادة عن تقديم أو تأخير أو حذف أحد عناصر الجملة لغرض معنوي معين، وهذا النوع وثيق الصلة بالقواعد النحوية لدرجة أننا نجد جان كوهين يسميه الانزياح النحوي[13] ومن الواضح طبعا أن النوع الأول (الإفرادي) يندرج في قسم البيان من علم البلاغة في حين يندرج الثاني(التركيبي) في علم المعاني.

هناك أيضا تصنيف ثان للانزياح يقوم على ثنائية المادي والمعنوي، فيكون الانزياح إما من مادي إلى معنوي أو من مادي إلى مادي.

فمثال الانزياح من المادي إلى المعنوي كلمة «الجدل» فهي تعني في أصلها الدلالي الحبل المفتول بشدة أو شدة الفتل وإحكامه، ثم انتقلت من هذا المعنى المادي الحسي إلى مدلول معنوي هو الخصام ودفع الحجة بالحجة واستخدم الجدل بعدها كمصطلح في المنطق وعلم الكلام.

أما الانزياح من معنى مادي إلى معنى مادي آخر فهو الأغلب ومثاله كلمة «السوق» أصلها ما يسوقه الزوج لزوجته كمهر لها، ثم انتقل من المعنى المادي (الحيوان المسوق) إلى معنى مادي آخر هو مكان البيع والشراء الذي يسوق إليه الناس حيواناتهم ويجلبون إليه بضائعهم[14].

المطلب الثاني: الانزياح والمصطلحات المشابهة

ويمكن تمييز المصطلحات المشابهة للانزياح إلى فئتين: مصطلحات عريقة كان يعبر بها عن مدلول الانزياح في التراث البلاغي القديم، ومصطلحات حديثة استخدمها الباحثون المعاصرون بدل الانزياح أو إلى جانبه.

المصطلحات القديمة

من أهم تلك المصطلحات طبعا العدول الذي يكاد من الناحية اللغوية يرادف الانزياح، كما نراه من الناحية التراثية شائع الاستخدام لدى البلاغيين القدامى من أمثال الجرجاني والسكاكي وقبلهما استخدمه ابن جني في الخصائص[15]. هذا إضافة إلى مصطلح المجاز الذي لا يقل تداولا عن سابقه ثم مصطلح الضرورة المستخدم أساسا من قبل الشعراء والنقاد ثم مصطلحي التوسع والاتساع..[16]

المصطلحات الحديثة:

يعيش الفن البلاغي والنقدي في الراهن أزمة وفوضى عارمة في المصطلحات لعل من أسبابها اختلاف وجهات نظر الدارسين بين معول على الدرس البلاغي الغربي أخذ عنه بواسطة الترجمة التي قد لا تكون دقيقة أحيانا، وعاكف على التراث العربي الأصيل منقب عن مصطلحاته العريقة بغية إعادة إحيائها في الدرس البلاغي المعاصر.

وانطلاقا من الحقيقة أعلاه نجد بعض المعاصرين يفضل استخدام مصطلح العدول باعتباره - كما أشرنا سلفا-عريقا في التراث العربي، في حين استخدم بعضهم الانزياح وذلك عن طريق ترجمة المصطلح الفرنسي. (écart)

أما المصطلحات الأخرى المعبر بها حديثا عن الظاهرة الانزياحية فمن أهمها الانحراف، الخرق، البعد، الابتعاد، الخروج، الشذوذ، التشويه، المجاوزة، الانتهاك، النشاز، السيمياء التضمينية...

المطلب الثالث: مكانته في الدرس البلاغي ونماذج منه:

حضوره في الدرس البلاغي:

إذا كان مصطلح الانزياح بات متداولا بشدة لدى اللسانيين والمعجميين والبلاغيين والنقاد، فإن ما يهمنا هنا هو الحديث عن مكانته لدى البلاغيين بالدرجة الأولى ثم النقاد بدرجة ثانية تفرضها ضالة الحدود بين هذين الفنين (البلاغة والنقد).

وحتى تتضح هذه المكانة يجب أن نشير أولا إلى أن الانزياح يرادفه كما قلنا في الدرس البلاغي القديم مصلحا المجاز والاستعارة اللذين يمثلان بتفرعاتهما أهم مباحث

12 ـ الخصائص ج 2 – ص 442، مصدر سابق
13 ـ ظاهرة الانزياح في سورة النحل ص 15 مصدر سابق.
14 ـ الانزياح الدلالي من خلال معجم العين ص 11 مصدر سابق.
15 ـ المدخل إلى علم البلاغة ص 38 39- د/فتحي عبد القادر فريد، مكتبة النهضة 1978
16 ـ الانزياح الدلالي من خلال معجم العين ص 11 مصدر سابق

علم البيان، ومن ثم أمكن القول إن الانزياح يمثل بصورة عامة أساس البلاغة لأنها لا تتحقق إلا عن طريقه لغويا ودلاليا[17] وحيث إن الانزياح الدلالي ليس إلا نمطا من أنماط التطور الدلالي للألفاظ فإن هذا الأخير لا غنى عنه للمشتغل بالبلاغة، يقول الباحث فتحي عبد القادر فريد: (من الأهمية بمكان لدارس البلاغة الذي تدور دراسته حول كيفية الملاءمة بين الأقوال والمقامات أن يقف على وجوه التطور الدلالي للألفاظ ليتأتى له وضع اللفظ المناسب للمعنى المقصود[18].

أما في العصر الحديث حيث ظهر الانزياح بمفهومه ومصطلحه هذا، فقد بات محور جل الدراسات البلاغية والنقدية وخصوصا الأسلوبية منها فهو المعطى الأسلوبي والدلالي في العصر الحديث الذي يجنح إليه الأدباء والكتاب والشعراء في أعمالهم وأشعارهم لأنه عماد الأعمال الشعرية والأدبية وسبب ارتقائها عما دونها من الكلام العادي.

وهنا نلحظ تعليلا من هذا الكتاب لتبوئ الانزياح مكانته في علم البلاغة وهو كونه أي الانزياح يعتبر الفارق الأهم بين الكلام العادي من جهة والتعابير الفنية الأدبية البليغة من جهة ثانية، ذلك أن استخدام اللغة بصفة عامة يأتي على مستويين:

-مستوى الاستعمال العادي ويعبر عنه بالنمطي أو التقعيدي أو المثالي...

-مستوى الاستعمال الفني ويعبر عنه بالايحائي والأدبي والبلاغي... مما يعني إمكانية قياس مدى بلاغة وأدبية وإبداعية نص ما بمدى انزياحه لغويا وأسلوبيا عن المستوى الأول إلى الثاني.

هذا ويجد الانزياح بحق مكانته لدي الدارسين الأسلوبيين والبنيويين من أمثال عبد الرحمن المسدي مؤلف كتابي (الأسلوبية والأسلوب) و(النقد والحداثة) حيث يرى أن جل التيارات الأسلوبية تكاد تنصب في مقياس تنظيري هو بمثابة العامل المشترك الموحد بينها وهو الانزياح. وكذلك جان كوهين الذي يعتبر كتابه (بنية اللغة الشعرية) أهم ما كتب من تنظير حول ظاهرة الانزياح في بعدها النقدي حيث يرى أن الانزياح هو أهم ما يميز الشعر من الكلام العادي بل يرى أن الشعر هو الانزياح ذاته.

نماذج تطبيقية:

1 - قوله تعالى: ((ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السماوات ومن في الأرض...)) انزياح صرفي عن صيغة الفعل المضارع (يفزع) إلى الماضي فزع وذلك لمقصد بلاغي معنوي هو تأكيد حصول الفزع المذكور حتى وكأنه قد وقع بالماضي.

2 - في قوله صلى الله عليه وسلم: ((هذه مكة رمتكم بأفلاذ كبدها)) انزياح على مستويين أولهما الفعل (رمتكم) إذ لا يتصور إسناده إلى مكة إلا على سبيل الانزياح (الاستعارة المكنية)، والثاني (أفلاذ كبدها) يعني هنا خيرة أبنائها وهو انزياح آخر تضمن استعارة تصريحية.

3 - في قول الشاعر أحمد شوقي:

يا ابنة اليم ما أبوك لئيم
ما له مولعا بمنعي وحبسي

انزياح في عبارة (ابنة اليم) إذ هي كناية عن السفينة، وللإفادة فقد كنى القران الكريم عن السفينة مرة بذات ألواح ودسر ومرة بالجواري المنشئات.

4 - في قول الشاعر أبي ذؤيب الهذلي:

وإذا المنية أنشبت أظفارها
ألفيت كل تميمة لا تنفع

انزياح (استعارة مكنية) حيث إنه لا أظافر للمنية تنشبها وإنما تم تشبيهها بالحيوان المفترس أو الطائر الجارح ثم حذف المشبه به وأبقي على بعض لوازمه وهو الأظافر.

خاتمة

هكذا نصل إلى نهاية هذا العرض الذي حاولنا من خلاله التعرف على مصطلحين من أهم وأوسع المصطلحات النقدية والبلاغية الحديثة وهما « العدول والانزياح ». ويمكن الخروج أخيرا بالمعطيات التالية:

المصطلحان متقاربان لغويا إلى حد بعيد.

هذان المصطلحان يستخدمان اليوم في عدة معارف أهمها البلاغة ثم النقد ثم اللسانيات.

المصطلحان يجدان مجالهما التطبيقي في فروع علم البلاغة الثلاثة: البيان – علم المعاني – البديع.

مصطلح العدول مصطلح تراثي قديم تم إحياؤه في العصر الحاضر وتوسيع دلالته الاصطلاحية.

الانزياح مصطلح حديث وهو ترجمة للكلمة الفرنسية l'écart.

هناك مصطلحات تتقاطع مع العدول والانزياح أحيانا منها: الاختيار – الانحراف .....

17 - المصدر أعلاه ص 46 مصدر سابق
18 - ظاهرة الانزياح في سورة النمل ص 26 مصدر سابق.

قائمة المصدر والمراجع

المؤلف	الكتاب	الطبعة والتاريخ	دار النشر
ابن منظور إعداد وتصنيف، يوسف الخياط	لسان العرب	الطبعة الرابعة 2005م	دار لسان العرب بيروت
عبد القاهر الجرجاني تح: السيد محمد رشيد رضا	دلائل الإعجاز	الطبعة الأولى 1981	دار المعرفة، بيروت
أبو الفتح عثمان بن جني تح: محمد على النجار	الخصائص	الطبعة الثانية، 1957م	دار الكتب المصرية
ـ إعداد الطالب: عبد الحفيظ مراح	بحث لنيل شهادة الماجستير بعنوان: ظاهرة العدول في البلاغة العربية مقاربة أسلوبية	السنة الجامعية 2006-2005	جامعة الجزائر كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها
أعداد الطالبة: هدية جيلي	بحث ماجستير بعنوان: الانزياح في سورة النمل دراسة أسلوبية		جامعة منتوري –قسنطينة – الجزائر
د/فتحي عبد القادر فريد	المدخل إلى علم البلاغة	الطبعة الأولى 1978	مكتبة النهضة

توت محمد أحمد ابراهام
باحثة في سلك الدكتوراه
جامعة ابن طفيل، القنيطرة ـ المملكة المغربية

الطريقة القادرية نشأتها ودخولها إلى بلاد شنقيط

ما إن أطل القرن السادس الهجري حتى ظهرت الطريقة القادرية على يد مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني، الذي شهد له كثيرون بالاستقامة والزهد، والجمع بين الشريعة والحقيقة، وطبقت شهرته الآفاق، وكُتب لطريقته القبول في مشارق الأرض ومغاربها. وهنا يدفعنا الفضول والشغف المعرفي لسبر أغوار هذه الطريقة بإثارة الأسئلة التالية:

من هو مؤسس هذه الطريقة؟ وما هو سندها؟ وما هي أهم المبادئ التي ترتكز عليها؟ وكيف دخلت هذه الطريقة إلى المغرب وكيفية انتشارها في بلاد شنقيط؟

تعتبر الطريقة القادرية من أقدم الطرق الصوفية وأوسعها انتشارا فقد كان لها مشايخ حملوا لواءها ونشروها في مشارق الأرض ومغاربها، وتأسست على يد الشيخ عبد القادر الجيلاني، ومن بعده حمل المشعل تلامذته فأسسوا طرقا صوفية فيما بعد كل طريقة تحمل اسم مؤسسها، لكن المنبع هو القادرية الجيلانية، ونعطي في البداية تعريفا لمؤسس هذه الطريقة وكيف نشأت وتطورت، وأهم رجالاتها، وتفرعاتها.

1- مؤسس الطريقة القادرية (الشيخ عبد القادر الجيلاني471-561هـ، 1076- 1166م):

هو الشيخ عبد القادر الجيلاني، « وهو الزاهد العارف القدوة، شيخ الإسلام، سلطان الأولياء، إمام الأصفياء، محيي الدين والسنة ومميت البدعة أبو محمد عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن جنكي دوست»[1]، بن يحيى بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب، الجيلي الشافعي الحنبلي، شيخ بغداد، وهو سبط أبي عبد الله الصومعي ينسب إلى جيلان[2] والصومعي من كبار مشايخ جيلان مشهور بالكرامات والأحوال.

ولد في بيئة معروفة بالعلم، ومؤيدة بالكرامات؛ « فأبوه من كبار علماء جيلان، وأمه عرفت بالكرامات، وهي ابنة أبي عبد الله الصومعي العارف العابد الزاهد، فاستنشق الهواء من بيوت العلم والفقه والمعرفة والحقيقة، علم أن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، فشمر عن ساعد الجد والتحصيل، وسارع في طلبه، قاصدا أعلام الهدى من علماء هذه الأمة، فاشتغل بالقرآن العظيم حتى أتقنه وتفقه على شيوخ منهم:» أبو الوفاء علي بن عقيل، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني وأبو الحسين محمد بن القاضي أبي يعلى وأبو سعد المبارك بن علي المخزومي، أخذ عنهم أصولا وفروعا، وسمع الحديث من جماعة منهم: أبو غالب محمد بن الحسن الباقلاني، وأبو سعد محمد بن عبد الكريم وأبو الغنايم محمد بن علي بن ميمون، وأبو بكر أحمد بن المظفر التمار، وأبو محمد جعفر بن محمد القادري، وأبو القاسم علي بن أحمد الكرخي، وأبو عثمان إسماعيل بن محمد الأصبهاني، أبو طالب عبد القادر. . . وغيرهم»[3]

وفي الأدب أخذ عن أبي يحيى بن علي التبريزي، وصحب الشيخ العارف بالله أبا الخير حماد بن مسلم الدباس، وأخذ عنه علم الطريقة وتأدب به، وأخذ الخرقة الشريفة عن القاضي أبي سعد المخرمي، كما أخذ العلوم الشرعية من أعيان شيوخ الزمان وأكابر المشايخ، حتى فاق أهل زمانه، وتميز من بين أقرانه، وأظهر الله الحكم من قلبه على لسانه وظهرت علامات قربه من الله وأمارات ولايته، وشواهد تخصيص مع قدم راسخ في المجاهدة والعبادة، وتجرد خالص من دواعي الهوى وشوائب الركون إلى العادة، ومقاطعة دائمة لجميع الخلائق وصبر جميل في طلب مولاه بقطع العلائق وتجرع الغصص

1 ـ دوست: قال الحلبي في قلائد الجواهر، هذا لفظ أعجمي ومعناه بحب القتال، راجع: عبد القادر الجيلاني، آداب السلوك والتوصل إلى منازل الملوك، تحقيق محمد غسان نصوح، ط1، دار السنابل للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1995م، ص26.
2 ـ جيلان: اسم لبلاد طبرستان، راجع عبد القادر الجيلاني، آداب السلوك، مصدر سابق، ص 27.
3 ـ عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الريان للتراث، د ت ن، ص5.

على مر الشدائد والبلوى، ورفض كليا جميع الأشغال اشتغالا بالمولى، فألم بعلوم الشريعة والطريقة واللغة والأدب، حتى بلغ شأوا بعيدا فكان إمام الحنابلة، وشيخهم في عصره، وترأس مجالس الوعظ، وصنف مصنفات عديدة في الأصول والفروع وفي أهل الأحوال والحقائق، نذكر منها:

إغاثة العارفين وغاية منى الواصلين.
أوراد الجيلاني وأدعيته.
آداب السلوك والتوصل إلى منازل الملوك.
تحفة المتقين وسبيل العارفين.
جلاء الخاطر في الباطن والظاهر.
الرسالة الغوثية.
رسالة في الأسماء العظيمة للطريق إلى الله.
الغنية لطالبي طريق الحق.
الفتح الرباني والفيض الرحماني.
معراج لطيف المعاني.
يواقيت الحكم[4].

وقد عم ذكره مدويا في الخافقين واستمر أثره باديا على وجه الدهر في معظم دار الإسلام، كما تنبأ له شيخه أبو الوفاء عندما خاطبه بقوله «كل ديك يصرخ ويسكت إلا ديكك فإنه يصرخ إلى يوم القيامة»[5].

أما طريقته فقد وضحها بقوله إنه «لا يرى غير مولاه ولا يسمع ولا يعقل من غيره، بنعمته تنعم وبقربه سعد وتزين وتشرف، وبوعده طاب وسكن، وبه اطمأن، وبحديثه أنس وعن غيره استوحش ونفر، وإلى ذكره التجأ وركن، وبه عز وجل وثق، وعليه توكل، وبنور معرفته اهتدى وتقمص وتسربل، وعلى غرائب علومه اطلع، وعلى أسرار قدرته أشرف ومنه سمع ووعى، ثم على ذلك حمد وأثنى وشكر ودعا[6]».

ويقول عدي بن مسافر عن طريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني: «طريقته الذبول تحت مجاري الأقدار بموافقة القلب والروح، واتحاد الباطن والظاهر، وانسلاخه من صفات النفس»[7].

وعن تواضعه «فقد كان لباسه جبة صوف وعلى رأسه خريقة، يمشي حافيا في الشوك ويقتات ثمر الأشجار وقمامة البقل التي ترمى من ورق الخس من شاطئ الأنهار، وفي أيام لم يشرب الماء ولم يأكل الطعام، ومكث على ذلك السنين الطوال، حتى فتح الله له الأبواب وطرقته من الله الحال، وآن أوان الوصال وبدت على وجهه أنوار الجمال فظهر للناس، واشتهر أمره من ذلك الحين وانتهت إليه الرياسة في وقته ودانت له ملوك الأرض بأسرها، وناظر العلماء وأرشد الصلحاء واضطربت من هيبته الألباب ونزلت بساحته الأقطاب والأنجاب وكان قدس الله سره يفتي على المذهبين «[8].

وحين سئل الشيخ أحمد الرفاعي عن عبد القادر الجيلاني قال: «إن الشيخ عبد القادر الجيلي هو أحد الصديقين المقربين إلى الله، وقال أيضا هو رجل بحر الشريعة عن يمينه وبحر الحقيقة عن يساره، ومن أيهما شاء غرف[9]».

من خلال هذ الطرح نرى أن الشيخ الجيلاني هو أحد العلماء العاملين والأولياء العارفين، وبهذا كانت طريقته الصوفية من أهم الطرق وأقدمها، بل من منابعها تفرعت جل الطرق وارتوى أصحابها من معينها.

2 - سند الطريقة القادرية:

فكما ورد في كتاب التصوف والمجتمع، أن سندها يتصل بعلي بن أبي طالب وهناك من يربطها بأبي بكر الصديق بواسطة «فعبد القادر الجيلاني أخذ عن أبي الوفاء علي بن عقيل البغدادي عن سيدي عبد الله بن أبي منصور عن عبد الله البارني عن أبي عبد الله محمد البطايحي عن عبد الله الكردي عن ابن أبي بكر بن أبي عبد الله الهواري عن الخليفة أبي بكر عن النبي صلى الله عليه وسلم عن جبريل عن ميكائيل عن عزرائيل عن إسرافيل عن الله»[10].

وهذا السند نرى نوعا من التحفظ عليه لوصوله إلى الملائكة المقربين، وفي عالم الغيبيات نجد الكثير من الأمور التي قد ينكرها العقل أحيانا، إلا أنها حسب المتصوفة تدخل في خانة المعقولات، فهم لهم خصوصيات يتميزون بها عن عامة الناس.

ويمثل الجيلاني محطة كبرى من محطات التصوف الإسلامي ونقطة مركزية من نقاط التقاء مختلف مدارسه وطرقه فيحكى أنه (تؤخذ من عنده أربعون طريقة مشهورة من طرق السلوك وغير المشهور لا يعد لكثرته)، ولذا يصفه البعض بأنه هو:» قطب الأولياء الكرام شيخ المسلمين والإسلام ركن الشريعة وعلم الطريقة وموضع أسرار الحقيقة «[11].

يرى عبد القادر الجيلاني أنه: «يجب على المبتدئ في هذه الطريقة الاعتقاد الصحيح الذي هو

4 ـ عبد القادر الجيلاني، آداب السلوك، مصدر سابق، ص30.
5. البراء يحيى، المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء، ج1، ط1، المكتبة الوطنية، انواكشوط، 2009م، ص 241.
6 ـ الكيلاني عبد الرزاق، الشيخ عبد القادر الجيلاني، الإمام الزاهد القدوة، ط 1، دار القلم، دمشق، 1994م، ص 220.
7 ـ نفسه، ص 221.
8 ـ الكوهن أبي علي الحسن، طبقات الشاذلية الكبرى، المسمى جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية، ط 2، دار الكتب العلمية، لبنان، 2005م.، ص 78.
9 ـ شاهدي الحسن، الأذكار الصوفية، الوظائف، الأوراد، ط1، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 2007م، ص112.
10 ـ الشاذلي عبد اللطيف، التصوف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر الهجري، منشورات جامعة الحسن الثاني، سلسلة أطروحات ورسائل مطابع سلا 1989م.ص 107.
11 ـ عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الريان للتراث، د ت ن ص5.

الأساس فيكون على عقيدة السلف الصالح»[12].

وكان شعار الطريقة الجيلانية «الفقيه من عمل بفقهه»[13]، وقد لقب الشيخ الجيلاني بألقاب تدل على علو مكانته في التصوف، مثل» تاج العارفين ومحيي الدين، وشيخ الشيوخ، وأشهرها الباز الأشهب، ويلاحظ أن المصادر التي ذكرت هذه الألقاب متأخرة جدا، ويبدو أن التثنية الظاهرة في بعض هذه الألقاب تشير إلى الجمع بين الفقه والتصوف، أو على ما تسميه الصوفية الشريعة والحقيقة»[14].

كرامات الشيخ: كانت تجري على يدي الشيخ عبد القادر الجيلاني كرامات أسهبت كتب المناقب في ذكرها، وقد كانت ظاهرة، وكان أكثرها شيوعا في مجالسه العامة أنه كان يتكلم على الخواطر وهوما ساعد على اشتهاره وقبوله لدى الناس إذ كانوا ينجذبون إلى مجالسه بفعل الأخبار المتناقلة بينهم عن الكرامات التي تجري فيها، ويذكر عن الشيخ علي بن الهيتي أنه قال: «ما رأيت أحدا من أهل زماني أكثر كرامات من الشيخ محي الدين عبد القادر رضي الله عنه، وكان لا يشاء أحد أن يرى منه كرامة في أي وقت شاء إلا رآها وكانت الخارقة (الكرامات) تظهر أحيانا منه وأحيانا فيه، ويذكر أن الشيخ عبد القادر كان سيد أولياء بغداد، وذكر عزالدين بن عبد السلام أنه قال: ما نقلت إلينا كرامات أحد بالتواتر إلا الشيخ عبد القادر، ويذكر عن الشيخ الموفق بن قدامة المقدسي قوله: ولم أسمع عن أحد حكى عنه من الكرامات أكثر مما يحكي عنه، ولا رأيت أحدا يعظم من أجل الدين أكثر منه[15]».

وفاته: كانت وفاته (561-1166م) وهو دفين بغداد، وقد اتفق المؤرخون القدماء والمحدثون على أن الشيخ عبد القادر الجيلاني رحمه الله تعالى قد توفي في سنة 561هـ[16].

وقد ساهمت مكانة الشيخ عبد القادر العلمية واعتدال مبادئه وسنيتها بدور كبير في انتشار طريقته، وامتدادها في الزمان والمكان، فتناقلها الحجاج والعلماء شرقا وغربا، وتنافسوا في نشرها بين المسلمين، حتى صار الشيخ عبد القادر الجيلاني يوازي في شهرته أبطال الإسلام البارزين، وحافظ أبناؤه وأحفاده ومريدوه من بعده على مبادئه وعمقوها بالشرح والبيان، ونقلوها إلى عدد كبير من الأقاليم والبلدان.

وتعتبر الطريقة القادرية من أقدم الطرق ظهورا، وأوسعها انتشارا فلا يفصلها عن الجنيد – منبع التصوف السني– سوى ثلاثة شيوخ: أبو الوفاء والشبلي، والشنبكي، لذلك تعتبر مرجعا أساسيا لدى أغلبية الصوفية، ومحطة رئيسية في معظم الأسانيد الطرقية، كالشاذلية والجزولية والناصرية والدرقاوية وغيرها من الطرق التي تفرعت عنها، ونهلت من منابعها. وقد ظهرت هذه الطريقة أساسا، بتشجيع من بعض علماء بغداد وقضاتها السنيين لإصلاح ما أحدثته الاضطرابات السياسية والمذهبية في المشرق من فساد أخلاقي وتوتر نفسي وقلق فكري، وتطهير الشريعة الإسلامية مما شابها من بدع ومستحدثات، فكان الشيخ عبد القادر الجيلاني يلقن الناس علوم الظاهر على المذهبين الشافعي والحنبلي بمدرسة القاضي أبي سعيد المغزومي ببغداد، ويزكي نفوسهم بمواعظه، وإرشاداته على طريقة الجنيد وتتبنى هذه الطريقة كغيرها من الطرق السنية على الجمع بين الشريعة والحقيقة، والعمل بهما، ومخالفة النفس والصبر وإصلاح القلب والتوكل على الله عز وجل والتوحيد له، والإخلاص في الأعمال وتطهير القلب والإيمان بالقدر والتقوى والالتزام بحدود الشرع، وغيرها من المبادئ التي تسمو بالنفس وترقى بها إلى أعلى المقامات. «ففقه اللسان – كما يرى قطب القادرية – بلا عمل، لا يخطو إلى الحق خطوة، لأن القرب قرب الأسرار، والعمل عمل المعاني مع حفظ حدود الشرع بالجوارح والتواضع لله عز وجل[17]».

3 - أهم مبادئ الطريقة القادرية:

من مبادئ هذه الطريقة وطبيعتها التمسك بالشريعة الإسلامية ونبذ ما يخالفها حيث يقول الشيخ عبد القادر الجيلاني: « كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي زندقة، طر إلى الحق عزوجل بجناحي الكتاب والسنة، ادخل عليه ويدك في يد الرسول صلى الله عليه وسلم»[18]. وتحض على عدم الحسد، كما تدعو للطهارة وعدم الغرور وتحض على الصبر على البلاء وعدم الهروب منه، يقول:» يا غلام لا تهرب من البلاء فإن البلاء مع الصبر أساس لكل خير، أساس النبوة والرسالة والمعرفة والمحبة، فإذا لم تصبر

12 ـ دجين عبد الله، الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، ط 1، دار كنوز إشبيليا، الرياض،2005م، ص 84.
13 ـ جاد الله منال عبد المنعم، التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف بالاسكندرية، 1997م، ص 123.
14 ـ الشطوفي علي بن يوسف، بهجة الأسرار ومعدن الأنوار، دراسة وتحقيق جمال الدين الكيلاني، ط 2، المنظمة المغربية للتربية والثقافة والعلوم، فاس، 2013م، ص 52.
15 ـ نفسه، ص 50.
16 ـ الكيلاني عبد الرزاق، الشيخ عبد القادر الجيلاني الإمام الزاهد القدوة، مرجع سابق، ص 85.
17 ـ الظريف محمد، الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية (1800-1956)، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002م، ص84.
18 ـ الكيلاني عبد الرزاق، الشيخ عبد القادر الجيلاني، مرجع سابق، ص 147.

على البلاء فلا أساس لك ولا بقاء لبناء إلا بأساس[19]» وتدعوا إلى عدم الكره والبغض والعجب وحب الآخرة، يقول الجيلاني: «إذا وجدت في قلبك بغض شخص أو حبه، فأعرض أعماله على الكتاب والسنة فإن كانت محبوبة فيها فأحبه، وإن كانت مكروهة فاكرهه لئلا تحبه بهواك وتبغضه بهواك»[20]، ويقول أيضا «لا يبرأ الرجل من العجب إلا إذا شاهد أموره كلها من الله وأخرج نفسه من البين»[21].

ويرى الشيخ عبد القادر أن الخير في الاتباع بدون ابتداع، والتقيد بالكتاب والسنة في كل حال وكان يكثر من ذكر ذلك في مجالسه ودروسه، وفي خطبه ومواعظه، وكتبه. وكان يقول لأصحابه: «اتبعوا ولا تبتدعوا، وأطيعوا ولا تخالفوا، واصبروا ولا تجزعوا، وانتظروا ولا تيأسوا»[22]، ويقول: «يا غلام، صحبتك للأشرار توقعك في سوء الظن بالأخيار، امش تحت كل كتاب الله عز وجل وسنة رسوله صل الله عليه وسلم وقد أفلحت»[23].

ويقول أيضا: «عليكم بالاتباع من غير ابتداع، عليكم بمذهب السلف الصالح. امشوا في الجادة المستقيمة، لا تشبيه ولا تعطيل، بل اتباعا لسنة رسول الله من غير تكلف ولا تطبع ولا تشدد ولا تمشدق ولا تمعقل، يسعكم ما وسع من كان قبلكم. ثم يقول: ويحك، تحفظ القرآن ولا تعمل به، تحفظ سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تعمل بها، تأمر الناس وأنت لا تفعل، وتنهاهم وأنت لا تنتهي»[24].

كما تدعو إلى الزهد في الدنيا والابتعاد عن مباهجها والاقتصار على حب الله، والابتعاد عن الرعونات والدعاوي، يقول الجيلاني: «علامة حب الآخرة الزهد في الدنيا وعلامة حب الله تعالى الزهد فيما سواه»[25].

أما عن الأوراد القادرية فيتمثل الذكر الأساسي فيها بالهيللة، وتقرأ مائة مرة، وفضل لا إله إلا الله عظيم فهي الكلمة التي يزاح بها الكرب عن كل مكروب ويكشف بها الحجاب عن كل محجوب، ويقال إن لها سرا في محو الأغيار ومحو آثار الأكدار لا يوجد في غيرها من سائر الأذكار، والاستغفار، وبه ينال الأجر وتمحى الذنوب، وعدده مائة مرة في الورد القادري.

والتسبيح أيضا، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بالصيغة التالية اللهم صل وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، وتقرأ مائة مرة أيضا.

وتسمى هذه الأذكار والدعوات بالورد الكبير، وتقرأ في أوقات متعددة حسب أحوال المريدين ومقاماتهم، فمنها ما يقرأ كل يوم، ومنها ما يقرأ خمس مرات في اليوم عقب كل فرض، ومنها ما يقرأ مرة فقط في الأسبوع في جماعة عقب صلاة العصر، ويسمى بالوظيفة: لا إله إلا الله وتقرأ خمسا وستين ومائة مرة بعد كل صلاة فرض، ويسمى هذا الذكر بالورد الصغير أو الذكر البسيط، وبالإضافة إلى هذا الورد أوصى الشيخ عبد القادر باستعمال بعض النوافل وقراءة بعض الأحزاب لطرد الغفلة وتحقيق الحضور والمحبة «وقد ساهمت هذه الأوراد والأذكار بنصيب وافر في تهذيب النفوس والتمسك بالدين، فبمحافظة المريد على قراءة الورد القادري، يحافظ على الصلوات المفروضة، وهي مزية عظيمة[26]»، كما يساهم في جمع المريدين على اتباع السنة النبوية، والتحبيب في الله بين المؤمنين والتعاون على البر والتقوى.

وقد كانت الطرق الصوفية أداة من أدوات التهذيب الديني، يعاد بواسطتها إلى حظيرة الدين كل من انسلخوا منه أو عادوه، فللصوفية جهود عظيمة في نشر الإسلام قديما وحديثا، وتعتبر القادرية الطريقة الأكثر انتشارا في العالم الاسلامي في الوقت الحاضر بدون منازع، ورغم أنها لم تنشأ على شقها الحالي من لدن الشيخ عبد القادر نفسه – كما لاحظ ذلك بعض المؤلفين عندما تطرقوا إلى تاريخها فإن المبادئ التي تستمد منها الطريقة أصولها ترتكز أساسا على تعاليم هذا الشيخ العظيم ولذلك يكون هو مؤسسها العلي ومنشطها المعنوي[27].

4- دخول الطريقة القادرية إلى المغرب:

انتشرت هذه الطريقة في المغرب منذ القرن السادس الهجري وتعتبر الطريقة القادرية أول طريقة تدخل المغرب، فقد دخلت مراكش على يد الشيخ أبي مدين الغوث الذي لقي الشيخ عبد القادر الجيلاني بمكة و»طلب منه الإذن في ورد طريقته، فأجابه إلى طلبه ولقنه الذكر، وألبسه الخرقة القادرية للتبرك واسمعه شيئا من مروياته

19 ـ نفسه، ص 134.
20 ـ نفسه، ص 189.
21 ـ الزوبي ممدوح، الطرق الصوفية، ظروف النشأة، وطبيعة الدور، ط 1، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 2004 م، ص113.
22 ـ الكيلاني عبد الرزاق، الشيخ عبد القادر الجيلاني، مرجع سابق، ص 187.
23 ـ نفسه، ص 188.
24 ـ الكيلاني عبد الرزاق، الشيخ عبد القادر الجيلاني، مرجع سابق، ص 187.
25 ـ الزوبي ممدوح، الطرق الصوفية، ظروف النشأة، وطبيعة الدور، مرجع سابق، ص 113.
26 ـ الظريف محمد، الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء، مرجع سابق، ص 85.
27 ـ العيني محمد علي، عبد القادر الجيلاني شيخ كبير من صلحاء الإسلام، ترجمه إلى العربية محمد حجي ومحمد الأخضر، الطبعة الأولى دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1993م، ص 195.

وأمره بنشر الطريقة والدعوة إلى الله وتربية المريدين وألزمه الخلوة للتفكير والعبادة مدة إقامته بمكة[28]».

يقول التادلي في كتابه المعزى: «ولما كمل مرغوبه من القراءة على أشياخه وانفتحت بصيرته واستنارت سريرته وكان على بينة من ربه ومات بعض أشياخه، وانتقل إلى البلاد المشرقية فلقي بها الأشياخ المقتدى بهم واقتبس أيضا من أنوارهم واستفاد من زهادها وأخذ من أعلام علمائها وأوليائها، ثم إنه تعرف بعرفة بالشيخ الماجد أبي محمد سيدي عبد القادر الجيلاني فقرأ عليه بالحرم الشريف كثيرا من الحديث، وألبسه خرقة التصوف، وأودعه كثيرا من أسراره، وكان الشيخ أبو مدين يفتخر بصحبة سيدي عبد القادر الجيلاني، ويعده من أفضل مشايخه»[29].

ويعتبر أبو مدين من أبرز من حملوا تعاليم طريقته إلى بلاد المغرب ونشروها بين سكانه، فقد أخذ عنه عبد السلام بن مشيش، الذي انتشرت القادرية على يده كما أخذ عنه أحمد الرفاعي صاحب الطريقة الرفاعية المنتشرة في بلاد المشرق، وقد تفرعت القادرية بالمغرب إلى فروع كثيرة، فكانت منها الرفاعية والأحمدية والسلامية والسعدية والعمارية»[30]، وكانت الطريقة القادرية من أوسع الطرق انتشارا ومنها تفرعت طرق كثيرة[31].

سيطرت القادرية على الحياة الدينية والاجتماعية في مراكش وما حولها طوال القرون التالية لدخولها وهذا ما جعل الطريقة القادرية مستعدة لأية أفكار صوفية جديدة أكد الكثير من الباحثين أن نجاح انتشار الدعوة الإسلامية في اقطار إفريقيا وغيرها من الأقطار يرجع الفضل الأول فيه إلى المسلمين الصوفيين وفي طليعتهم رجال الطريقة القادرية، حتى إن بعض الكتاب الغربيين أظهروا تخوفهم من انتشارها هي وغيرها من الطرق الصوفية معتبرين انتشارها خطرا على مصالحهم؛ وهكذا كتب المسيو تائلي يقول: «إن الإسلام مدين في كل فتوحاته السلمية وانتشاره في الأقطار لجماعة الصوفية، فمشايخ الطرق هم في الحقيقة الذين يديرون حركة الإسلام الحية ولا يخفى ما في عملهم هذا من الخطر على مصالح الأروبيين»[32]، ويقول توماس أرنولد (Tomas Arnold) في كتابه الدعوة الإسلامية: «وفي غرب إفريقيا كانت هناك طائفتان تعملان بصفة خاصة على نشر الإسلام هما الطريقة القادرية والتجانية، وقد تأسست الأولى وهي أوسع انتشارا في القرن الثاني عشر وقد دخلت القادرية في إفريقيا الغربية في القرن الخامس عشر على أيدي مهاجرين من اتوات»[33].

5- امتداد الطريقة القادرية وانتشارها ببلاد شنقيط

بسطت هذه الطريقة رداءها عبر الزمن من المغرب إلى مختلف البلدان. فقد انتشرت فيما بعد، مع الشيخ عبد الكريم المغيلي بإفريقيا جنوب الصحراء وقد حمل لواء الدفاع عنها ونشر تعاليمها الأسرة الكنتية إذ يرجع الفضل في نشر الطريقة القادرية بمجال البيظان إلى مجهودات قبيلة كنته التي تحدث أتيليوكوديو GuodioAttilio عن مشايخها وروادها حيث اشتهرت هذه القبيلة بالمجال البيضاني، وأجمعت المصادر التاريخية – التي تناولت إشعاع القبيلة الصوفي والعلمي بالمنطقة- على هجرة هذه القبيلة التي كانت تسكن في توات إلى مناطق السودان الغربي حوالي القرن 9 هـ / 15م، وفي عهد مؤسس القبيلة محمد الكنتي، الذي ينحدر منه الشيخ أحمد البكاي الجد (ت920هـ/1504م) الصوفي المعروف بصلاحه وتقواه، واشتهرت القبيلة بحملها للورد القادري والدفاع عنه، حيث كان الفقيه المغيلي التلمساني أول من اجتمع بالكنتيين ومنحهم الورد القادري، حينما اجتمع الفقيه الشيخ عمر الكنتي دفين أقا[34]، الذي سينشر الورد القادري فيما بعد بغرب افريقيا، حيث اهتمت قبيلة كنتة بنشر الإسلام والتصوف القادري بالسودان الغربي وبناء المساجد والمدارس، فهناك رواد ومشايخ للطريقة القادرية الكنتية وهم أولئك الزعماء والأعلام من فقهاء وأقطاب حملوا لواءها وانتدبوا أنفسهم للدفاع عنها في مجال البيظان، والمناطق المجاورة له، وكان أول من أدخل هذه الطريقة إلى أجزاء كبيرة من شمال إفريقيا وغربها هو سيد أعمر بن الشيخ سيد أحمد البكاي، وقد أخذ سيدي اعمر الطريقة القادرية عن المغيلي، الذي لقيه إبان مقفله من سفرته إلى الديار المقدسة، يقول عن ذلك المختار الكنتي في الإرشاد:»[...] ثم حج ورجع إلى المغرب، فجال في بلاد التكرور، فلقي بها الشيخ الجليل القطب الكامل سيدي محمد بن عبد الكريم المغيلي، وقد أقبل من

28 ـ الظريف محمد، الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء، مرجع سابق، ص 85.
29 ـ أبو العباس أحمد التادلي الصومعي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق، علي الجاوي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996م، ص 143.
30 ـ البراء يحيى، المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء، ج 1، مرجع سابق، ص 244.
31 ـ النحوي الخليل، بلاد شنقيط المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987 م، ص 191.
32 ـ بدوي علي سالمان، الطريقة القادرية والاستعمار الفرنسي في موريتانيا (1903-1960)، رسالة مقدمة لنيل ماجستير في الدراسات الإفريقية من قسم التاريخ (الحديث والمعاصر) معهد البحوث والدراسات الإفريقية، القاهرة، 2003م، ص 22.
33 ـ نفسه، ص 23.
34 ـ * أقا: قرية كانت بها عدة مدارس علمية تخرج منها عدد من العلماء بالجنوب الشرقي لجبال الأطلسي الصغير ومنهم العالم محمد امبارك الأقاوي أحد مؤسسي الدولة السعدية (ت924هـ/1518م) راجع حديدي الحسين، الحياة الفكرية والروحية بالمجال البيظاني خلال القرنين 18-19م، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2014م، ص 175.

بلاد صوص يريد التكرور، والمغرب الاقصى برسم دعوى الناس إلى الإسلام والهدى والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وحمل الناس على السنة والحجاب...[35]».

ويرى المختار الكنتي أيضا أن لقاء سيد أعمر والمغيلي، تم من خلاله تبادلهما للأخبار والأفكار، وتخللت ذلك قصص، وخوارق عجيبة، ويتحدث أيضا عن دخولهما على السيوطي في مسجده، ومناظرة المغيلي للسيوطي، وتفوقه عليه، واعتراف المغيلي بذلك. وكان من نتائج هذا اللقاء العلمي أن المغيلي والسيوطي قد تبادلا الأوراد، لكن واقع الحال يظهر أن المغيلي أخذ عن السيوطي وأعتمده ضمن سلسلته[36].

من هنا بدأت المراحل الأولى لتأسيس الطريقة القادرية الكنتية، إلا أنها لم تبلغ ذروتها، وأوج ازدهارها إلا مع الشيخ سيد المختار الكنتي الذي أعطاها شحنة جديدة بل ضخ فيها روحا من الإبداع والتجديد.

خاتمة

ضربت الطريقة القادرية أطنابها على محيط جغرافي معطاء، شكل جسرا ثقافيا وروحيا بين المشرق والمغرب، وتم وضع قواعد لهذه الطريقة، وقد كان لعلو كعب مؤسس الطريقة دوره البارز في انتشارها وتبوئها المكانة اللائقة بها، وتعتبر من أقدم الطرق الصوفية ظهورا، وقد دخلت المغرب ومنها انتشرت إلى دول أفريقيا جنوب الصحراء، وخاصة بلاد شنقيط التي ضخت فيها روحا من التطور والتجديد.

35 - ولد محمد امينوه اج، «دور القادرية الكنتية في التبادل الثقافي بين بلاد شنقيط والمغرب خلال القرنين 18-19»، مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية، العدد 1، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، انواكشوط، 2013م، ص5.

36 - البراء يحيى، المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء، ج 1، مرجع سابق، ص245.

البيبليوغرافيا

أبو العباس أحمد التادلي الصومعي، المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق، علي البجاوي، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 1996م.

أمم ولد عبد الله، الولاية والصلاح في بلاد شنقيط، من (1800-1924م)، نموذج بابا ولد الشيخ سيديا، أطروحة دكتوراه، جامعة ابن طفيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، السنة الجامعية (2010-2011م).

البراء يحيى، المجموعة الكبرى الشاملة لفتاوى ونوازل وأحكام أهل غرب وجنوب غرب الصحراء، ج1، ط1، المكتبة الوطنية، انواكشوط، 2009م.

الظريف محمد، الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية (1800-1956)، ط1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002م.

الشطنوفي علي بن يوسف، بهجة الأسرار ومعدن الأنوار، دراسة وتحقيق جمال الدين الكيلاني، ط 2، المنظمة المغربية للتربية والثقافة والعلوم، فاس، 2013م.

الزوبي ممدوح، الطرق الصوفية ظروف النشأة وطبيعة الدور، ط 1، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 2004 م.

النحوي الخليل، بلاد شنقيط المنارة والرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987 م.

العيني محمد علي، عبد القادر الجيلاني شيخ كبير من صلحاء الإسلام، ترجمه إلى العربية محمد حجي ومحمد الأخضر، الطبعة الأولى دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1993م.

الكوهن أبي علي الحسن، طبقات الشاذلية الكبرى، المسمى جامع الكرامات العلية في طبقات السادة الشاذلية، وضع حواشيه، محمد علي، ط 2، دار الكتب العلمية، لبنان، 2005م.

عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الريان للتراث، د ت ن.

الشاذلي عبد اللطيف، التصوف والمجتمع نماذج من القرن العاشر الهجري، منشورات جامعة الحسن الثاني، سلسلة أطروحات ورسائل مطابع سلا 1989م.

الكيلاني عبد الرزاق، الشيخ عبد القادر الجيلاني، الإمام الزاهد القدوة، ط 1، دار القلم، دمشق، 1994م.

النظيفي، الدرة الخريدة شرح الياقوتة الفريدة، ج الأول، الطبعة الأخيرة، دار الفكر، 1984.

بدوي علي سالمان، الطريقة القادرية والاستعمار الفرنسي في موريتانيا (1903-1960)، رسالة مقدمة لنيل ماجستير في الدراسات الإفريقية من قسم التاريخ (الحديث والمعاصر) معهد البحوث والدراسات الإفريقية، القاهرة، 2003م.

حديدي الحسين، الحياة الفكرية والروحية، بالمجال البيظاني خلال القرنين 18-19م، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2014م.

دجين عبد الله، الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، ط 1، دار كنوز إشبيليا، الرياض،2005م.

عبد القادر الجيلاني، آداب السلوك والتوصل إلى منازل الملوك، تحقيق محمد غسان نصوح، ط1، دار السنابل للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1995م.

عبد القادر الجيلاني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الريان للتراث، د ت ن.

جاد الله منال عبد المنعم، التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف بالأسكندرية، 1997م.

شاهدي الحسن، الأذكار الصوفية، الوظائف، الأوراد، ط1، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، الرباط، 2007م.

ولد محمد امينوه اج، «دور القادرية الكنتية في التبادل الثقافي بين بلاد شنقيط والمغرب خلال القرنين 18-19»، مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية، العدد 1، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، انواكشوط، 2013م.

عبد العزيز بن عبد الله، معلمة التصوف الإسلامي، التصوف المغربي من خلال رجالاته، ج2، ط الأولى، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2001.

محمد المختار ابّاه، تاريخ التصوف، ط1، دار الإسراء، نواكشوط، 2021.

د / البتول بنت عبد الحي

التعليم في أجندة الحركات النسائية الموريتانية

المحتـــويـــات

- المرأة والتعليم ما قبل الاستعمار.
- المرأة والتعليم ما بعد الاستعمار
- المرأة والتعليم ما بعد الاستقلال
- حصيلة:

تـوطئـــة

لكي ندرك حجم التضحيات التي قدمت الحركات النسوية في سبيل التعليم عموما وخاصة تعليم المرأة لا بد أن نستوضح مكانة المرأة العلمية في المجتمع الموريتاني وأين هي من التعلم، لنرصد مدى ما قامت به من جهد ومن ثم أين وصلت.

تمثل المرأة الموريتانية اليوم نسبة 50,7% من العدد الإجمالي للسكان وركيزة أساسية من ركائز توازن المجتمع، وقد تمتعت عبر العصور بدرجة من الحظوة والحرية لم تنعم مثيلاتها في المحيط الإقليمي من حولها، فكانت تملك وتتصرف في مالها، تشري وتبيع وترث وتستشار وتتخذ جل قراراتها بنفسها، إن هي بلغت سن الرشد أو الترشيد، خصوصا إذا كانت مشاركة في الإنتاج، مع استثناءات لا تخلو منها بعض المناطق.

لقد ظلت عماد البيت والمتصرف في شؤونه الداخلية من تربية وتدبير منزلي وعلاقات مع الأهل والجيران، والرجل معني أساسا بتدبير الشؤون الخارجية من كسب وتوفير مستلزمات، وتسيير العلاقات ضمن المكونة الاجتماعية، والمرأة في كل ذلك مواكبة ومساعدة موجهة سواء أكانت أما أو زوجة أو بنتا أو أختا.

المرأة والتعليم ما قبل الاستعمار

شاركت المرأة في الكفاح ضد الاستعمار كالرجل، كما كافحت من أجل نيل حقوقها ولا يختلف كفاحها من أجل نيل حقوقها في المجتمع عن كفاح بقية أفراد المجتمع كما لا يختلف كفاحها من أجل الحصول على حقها في التعليم عن كفاح كل المهمشين في مجتمع كان يتمتع بنظام تعليمي قوي التأثير، لكنه يتسم بنوع من الانتقائية مرده توزيع للأدوار الحياتية بين فئات المجتمع على أساس حرفي في بدايته، ثم تحول مع الزمن إلى توزيع شبه سلالي.

ثم بمرور الزمن واستمرار التزاوج بين أفراد المجموعة المتقاربة مهنيا ومكانيا وبالتالي شعوريا تحولت العلاقات المهنية إلى علاقات قرابة ولاحقا إلى مجموعات سلالية شبه مغلقة على أفرادها، فالأب يعلم ابنه حرفته والأم تعلم ابنتها حرفتها وقدر كل الأفراد هو مزاولة المهنة التي تركها لهم آباؤهم، رغم أن من اختار التحول إلى فئة أخرى لا يمنعه من ذلك سوى رؤيته لنفسه والتزامه تجاه فئته أي نظرة مجتمعه إليه كخارج عن نظام المجموعة.

وحسب هذا التوزيع كان التعلم والتعليم كالإفتاء والقضاء وإمامة المساجد حكرا على مجموعة الزوايا ونادرا ما يمتهنه غيرها من الفئات الأخرى وضمن أفراد هذه المجموعة تدرس البنات والأولاد بالتساوي في أغلب الأحوال مرحلة تعلم اللوح (الكتاتيب) حيث يتعلمون القراءة والكتابة ويحفظون ما تيسر من القرآن، وتتوقف جل البنات في هذه المرحلة بينما يواصل الأولاد ما

سمح لهم به الحال من تعلم العلوم اللغوية وعلوم الشريعة والتاريخ وهو ما يسمى «بعلوم المحضرة» ونادرا ما تتجاوز البنات مرحلة تعلم اللوح إلى المحضرة.

وهكذا لم يكن للمرأة الموريتانية النصيب الأوفر في هذا النظام التعليمي، فرغم أن المرأة الزاوية تضطلع في أغلب الأحيان بتدريس الأطفال من الجنسين في المراحل الأولى (مرحلة التهجي وتعليم القراءة والكتابة وتحفيظ القرآن، وغزوات الرسول صلى الله عليه وسلم) سواء في الكتاتيب أوفي المنزل، فإن نساء الفئات الأخرى يكاد ينعدم حظهن من التعليم فذلك ليس من شأنهن حسب رؤية المجتمع، فيكفيهن أن يتعلمن أحكام عباداتهن (الصلاة، الصوم، ويحفظن تلقينا سورا من القرآن إلخ) بدون حاجة لتعلم القراءة والكتابة، ويرى بعضهم أن المرأة إن تعلمت الكتابة والقراءة فيخشى أن تستغلهما في علوم الشر من سحر وغيره، وذلك من أطروحات تثبيط همة المرأة عن الحضور في الحياة العامة.

المرأة والتعليم ما بعد الاستعمار

كان هذا هو النظام التعليمي الوحيد قبل الاستعمار وتواصل بعد دخوله وحتى الآن مازال يرفد التعليم النظامي رغم كل الهزات التي مرت به بدءا بمحاولة الاستعمار القضاء عليه لأنه شكل مقاومة ثقافية صلبة نظرا لتأثير الفتاوى التي يصدرها الأئمة بتحريم التعامل مع المستعمر وخاصة الدفع بأولاد المسلمين لتعليمهم في مدارس الكفار فلم يقبل أحد إدخال أولاده الذكور في مدارس الكفار أحرى دخول البنات.

لم يكن هدف مدرسة الاحتلال تزويد الناس بالعلم والمعرفة، بل كان هدفهم بسيطا لا يتعدى تكوين أعوان إداريين محليين يساعدون ولاتهم وحكامهم، أي توفير الحاجة من العمال المحليين الذين هم أقل كلفة وأقدر على التكيف مع الوسط البيئي والاجتماعي من المستجلبين وهو هدف يحققه الرجال أكثر من النساء في تلك الفترة، لذلك لم يفرض دخول البنات في المدرسة كما فعل مع الأولاد حين يئس من قبول الأهالي إدخال أبنائهم لمدرسته طوعا وبعد أن حول اسمها إلى «المدرسة» وجلب لها جزائريين مسلمين يتكلمون العربية وأدخل في برنامج المدرسة ساعتين من اللغة العربية ولم يفلح كل ذلك، ولم يحصل على العدد المطلوب رغم قلته، عمد إلى إرغام كل شيخ قبيلة أن يدخل ابنه للمدرسة وإلا فمصيره الحبس، فرضخ البعض وحاول آخرون الالتفاف على الأمر فعمدوا إلى تأجير بعض أبناء الطبقات الهشة ليقدموهم للمستعمر على أنهم أبناؤهم رغم ما خلفه ذلك من تداعيات ستظهر لاحقا.

بعد هذا الفرض دخل عدد محدود من الأطفال الذكور المدارس وهؤلاء هم الذين تأهلوا في المراحل اللاحقة لتسلم الدولة الفتية من الاحتلال عند خروجه سنة 1960 وطبعا لم تكن من بينهم امرأة.

ومع إرهاصات الاستقلال واقتناع البعض بالمدرسة الحديثة - بعد طول رفض - وسيلة مميزة لتعليم يقود للوظيفة ويعطي قيمة في المجتمع وتقلص مساحته التعليم المحضري وعزوف الطلاب عنه إلى حين، دخل الأولاد بكثرة في التعليم النظامي الحديث على عكس البنات فلم يدخل سوى عدد قليل منهن وهو ما يفسر سبب تأخير بروز حركات نسوية تطالب بحقوق المرأة في التعليم وغيره.

المرأة والتعليم ما بعد الاستقلال

مر نضال المرأة الموريتانية في عهد الاستقلال بالعديد من المحطات التي طبعتها في البداية الارتجالية وغياب التأطير النظري والخبرة التراكمية في مجال المطالبة بالحقوق وأساليب النضال.

فقد تشكلت تنظيمات نسائية في السنوات الأولى بعد الاستقلال 1961-1964، 1971مثل اتحاد نساء نواكشوط واتحاد النساء الموريتانيات والاتحاد النسائي الموريتاني المعارض والمجلس الأعلى لنساء حزب الشعب الموريتاني الذي هو نتيجة لدمج قسري للهيئات السابقة تم سنة 1966 وبعد ذلك تأسست الحركة الوطنية للنساء المناضلات ذات التوجه النهضوي نسبة إلى حزب النهضة المنحل. كانت بوادر الحركة النسائية الموريتانية قد برزت إبان إرهاصات

الاستقلال وفي الشهر الأخير من سنة 1961 أي بعد سنة من إعلان الاستقلال عقدت أول مجموعة نسائية اجتماعا للتشاور حول إمكانية خلق إطار تنظيمي سيعرف لاحقا باتحاد نساء نواكشوط وستترأسه السيدة مريم بنت حامدينه، ثم تحول لاحقا إلى اتحاد نساء موريتانيا ثم اتحاد النساء الموريتانيات.

وفي 5 مارس 1962 وجهت المنتسبات للاتحاد رسالة إلى رئيس الجمهورية المختار ولد داداه تحوي النظام الداخلي الأول لهذا الاتحاد مع مجموعة من الأهداف أو المطالب التي تعكس اهتمامات المرأة ومدى طموحها في تلك الفترة ويمكن تصنيف وتلخيص ما جاء في الرسالة فيما يلي:

الأهداف

- ضرورة تعليم الأطفال تعليما حديثا دون إلغاء التعليم المحضري.
- محاربة الجهل والعادات العنيفة والعمل على رفع المستوى المعرفي للبنت والمرأة حتى تكون قادرة على المشاركة الفعالة في مجهود بناء الدولة.
- الدفاع عن حقوق المرأة الموريتانية في جميع الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية دون تمييز عرقي أو اجتماعي.
- محاربة الجهل والعادات السيئة والدفاع عن حقوق المرأة.
- تعليم الأطفال بالطريقة العصرية دون إهمال التربية الإسلامية.
- المساهمة في بناء مجتمع إسلامي معاصر وعادل في الدولة الفتية.

المطالب:

- إلزامية التعليم لجميع الفتيات
- حماية المرأة من الطلاق الفوضوي أو التعسفي أي الطلاق الذي يتم بالإرادة المنفردة للزوج
- مساواة المرأة في الحقوق بنظيراتها في العالم.

وبطبيعة الحال واجهت هذا الطموح صعوبات جمة منها ضعف نسبة المتمدرسات والفقر واختلاف الدور الجديد عن القديم شكلا وآلية، غير أنها أيضا ساعدتها القوانين التي لم تفرق يوما بشكل مؤثر بين الذكر والأنثى فيما يتعلق بالحقوق والواجبات في مجال الدراسة والعمل والسياسة عكسا لقوانين دول عديدة من حولنا؛ مما سمح لها بدخول المدرسة والمشاركة في المجال السياسي رغم بساطة ذلك نظرا لظروف الدولة الوليدة وضعف نسبة سكان الحضر في ذلك الوقت.

من الملاحظ أن هذه المطالب تضمنت المطالبة بتعليم الفتيات بل بإلزاميته أيضا بينما لم تتضمن مطالب بالمساواة بين الجنسين التي كانت من ضمن أولويات مطالب جميع الحركات النسائية في العالم بل اكتفت بالمساواة مع نظيراتها في العالم، ربما ظنا منها أنهن أفضل حالا بينما لو تكشفت لها الحقيقة لكان مطلبها شيئا أخر.

فرغم سوء ظروف المرأة الموريتانية خاصة المرأة الناطقة بالعربية إلا أن هناك كثيرا من ممارسات العنف البدني والنفسي والمعنوي التي خضعت لها نظيراتها في بعض بلدان العالم وفي محيطها القاري والإقليمي لم تتعرض هي لمثلها أبدا ولا يمكن أن تتعرض لها لرسوخ عادات ومقولات سائرة على الألسن تمجد الإحسان للمرأة وتحض عليه، أمًا كانت أو بنتا أو أختا أو زوجة، نذكر منه (النساء شقائق الرجال لا يكرمهن إلا كريم ولا يهينهن إلا لئيم)، (الجنة تحت أقدام الأمهات)، (الذي أوصاك على أمك أحتقرك)، (الزوجات عمائم الاجواد، ونعال الكلاب).

ويمكن تفسير هذا التصور إذا وضعنا في الاعتبار أن الحركة

النسائية الموريتانية لم تكن وقتها على تواصل أو اطلاع كاف بما يجري في العالم من حولها خاصة في شمال إفريقيا ومنطقة الشرق الأوسط تحديدا.

وإذا ما قارنا هذه الأهداف بأهداف الاتحاد النسائي الموريتاني المولود بعده بحوالي ثلاث سنوات نجدهما متطابقين إلا في هدفين أضافهما الأخير وهما هدف تعريب التعليم وهو مطلب للجميع في تلك الفترة، أما الهدف الثاني فيتسم بشيء من الغرابة ولا يرقى لصيغة هدف بل هو طلب للدولة بمنع الطلاب الذين يمنحون في الخارج من الزواج بالأجنبيات وهي شبه موضة مر بها الشباب في تلك الفترة.

إذاً لم تكن المطالب حينها تشمل المساواة بين الجنسين لكن السمة البارزة في كل أهداف كل من الاتحادين هو مطلب التعليم تنضاف إليه أهداف أخرى تظهر هنا ولا تظهر هناك حسب تدرج الوعي مثل مطلب المشاركة في حراك تأسيس

الدولة الفتية: الإدماج في هياكل الحزب والمشاركة في كتابة دستور البلاد وهي أهداف ظهرت بعد اندماج الأحزاب السياسية الموريتانية سنة 1961 في حزب واحد يدعى حزب التجمع الموريتاني والذي تحول لاحقا لحزب الشعب الموريتاني.
وسنجد في مرحلة لاحقة أي في سنة 1971 أهدافا جديدة لتجمع نسائي جديد انبثق من الأجواء المتأزمة بعد أحداث الزويرات1968 وما تبعها من قمع لنساء مصنع الزرابي ونساء العلك في شركة سونمكس المتعاطفات مع ضحايا عنف الزويرات وهو تجمع ضم الطالبات والعاملات والنقابيات، من كل الفئات ألفته الأزمة أصلا وبعد القمع تحول إلى حراك حقوقي يسعى لتحيق الأهداف التالية:
-إصدار قانون للأسرة.
-تعميم تمدرس البنات وإصلاح التعليم وتعريب لغته.
-توفير فرص عمل للنساء من أجل تمكينهن من الاستقلال الاقتصادي.
- خلق هيئة وطنية مستقلة عن الحزب الحاكم تدافع عن حقوق المرأة، ودعم حركات التحرر في فلسطين والمستعمرات الإفريقية وفيتنام واللاووس والكمبودج.
-إلغاء الملكية الإقطاعية للأرض.
وما إن وصلنا سنة 1978حتى خفت صوت المطالبات بالحقوق ثم اختفى. وتعتبر الفترة من 1978-1991 فترة انحطاط بالنسبة للنضال النسوي عموما بعد أن كُممت الأفواه، لكن جهود دعم تمدرس البنات وتعليم النساء استمرت وإن من خلال قنوات أخرى كمدارس التطوع التي انتشرت في تلك الفترة في كل مكان، فكانت قوافل النساء تدرس في مدارس الشهيد وبن عامر والفلاح وفي أقسام تحضيرية للامتحانات العامة تفتح هنا وهناك وتغلقها الشرطة أحيانا، لأنها تديرها الحركات والاتجاهات السياسية غير المرغوبة مثل مدارس تطوع الكادحين ثم الناصريين والبعثيين وأخيرا الاتجاه الإسلامي؛ كل هذا الحراك فرض على الدولة القيام ببعض الإجراءات تمثلت في مساعدة الأسر على استمرار تعليم بناتها مثل بناء إعداديات في كل التجمعات الكبيرة تفاديا لانقطاع البنات عن الدراسة بعد المدرسة الأساسية بسبب عدم وجود إعداديات تتابع فيها، وصعوبة تنقل الأسرة معها إلى حيث توجد، وكذلك عدم إمكانية سفرها لوحدها للقرية أو المدينة، فتم إنشاء مشروع دعم تمدرس البنات faf)) الذي اهتم بدعم جهود وزارة التعليم في الولايات النائية الأقل حظا في التمدرس من خلال بناء كفالات مدرسية تشرف على تغذية الأطفال الفقراء وتوفر للبنات القادمات من بعيد استراحة آمنة حتى يعود ذووهم من الحقول، وتقديم دعم مالي للأسر التي تساعد بناتها في عدم الانقطاع عن الدراسة،

الصعوبات التي واجهت تعليم المرأة

قبل أن أتكلم عن هذه الصعوبات يجدر التنبيه إلى أن القوانين الموريتانية لا تفرق بين الذكر والأنثى في الحقوق ولا الواجبات عموما، إلا أن العادات الاجتماعية والظروف الاقتصادية وأحيانا سوء التسيير خلق مشكلات جمة تعيق تعلم المرأة وتعليمها، ونذكر من هذه العراقيل:
-عدم توفر المدرسة في كل تجمع سكاني.
- عدم قدرة الأسرة على مرافقتها إلى حيث توجد المدرسة.
- عدم قدرة البنت على الانتقال للمدرسة بدون الأسرة لأسباب موضوعية واجتماعية.
- عدم توفر جل التخصصات العلمية وامتناع الأهالي من سفر بناتهم للدراسة في الخارج
- الزواج المبكر.

حصيلة:

حالة المرأة اليوم 2023بعد هذا الكفاح المرير الذي هو نتيجة عمل المرأة وأنصارها من الرجال والمنظمات الوطنية والدولية وتنفيذ الحكومة إضافة إلى المناخ الدولي المؤاتي – إلى لحد ما - لم تكن على مستوى التطلعات وإن كانت قطعت أشوطا وأشواطا، وتجاوزت كثيرا من العراقيل نذكر أهم تجلياتها:

من الناحية النفسية لم يعد تعليم المرأة مثار جدل أو اعتراض، بل لم تعد قيادة المرأة مثار اعتراض ولا انتقاد، فقد كسرت القيود النفسية لدى المجتمع ولدى المرأة نفسها، فهي اليوم تدخل كل مجالات الحياة المدنية والعسكرية وقد تقلدت جميع المناصب تقريبا ما عدا رئاسة الدولة ورئاسة الوزراء وقيادة الجيوش، لكن التوسع في المجالات لم يواكبه حتى الآن التوسع المناسب في العدد، فمازالت أعداد النساء – في ماعدا التعليم القاعدي والصحة وبعض القطاعات الهامشية - تعد على روس الأصابع.

وقد ارتفعت نسبة تمدرس البنات فوصلت 52% من نسبة تمدرس عامة بلغت 41% في سنة 2023 في التعليم الأساسي و50 %في التعليم الثانوي و31%التعليم العالي.

كما ازداد عدد الجامعيات لما توفرت جل التخصصات داخل البلاد وهو ما يعطي للبنت فرصا أكثر في إكمال دراستها في التعليم العالي وتأهيلها للعمل وهي بين أهلها وذويها فقد كانت بعض الأسر تمنع بناتها من السفر للخارج لإكمال دراستها.

وفتحت آفاق للمتسربات من التعليم لسبب أو لآخر من خلال 13مركز تكوين مهني في المستوى المتوسط والعالي، إضافة لتشجيعات خاصة بالنساء والبنات وكانت النتيجة:

-بلغت نسبة توظيف النساء: 14% من بينهن 6 % في وظائف إدارية سامية للتعليم والصحة فيها نصيب الأسد.

- دخلن ميدان التجارة،

- انخفضت نسبة الفقر من 40,4 %سنة 2008 إلى 27,4% سنة 2014

- انخفضت نسبة الأمية إلى 37 % 2014 بدل 52 % 2008 ومن المتوقع أن تصل 23%سنة 2020 و10%سنة 2030.

مراجع

إحصائيات المكتب الوطني الموريتاني للإحصاء الإحصاء العام 2014 وإحصاءات جزئية 2016،2017

ورقة السياسات الموريتانية الصادرة عن شبكة البرلمانيات العربيات للمساواة (رائدات).2019

السالكة بنت اسنيد مقابلة شخصية أجريتها بتاريخ 6يناير 2019 مع عميدة الصحفيات والسياسية البارزة المواكبة لجل هذه الإرهاصات كعضو فاعل في حركة (الكادحين) تمت المقابلة على هامش ملتقى شبكة رائدات بنواكشوط 6مايو2019.

د. زينب عابدين

شعرية النص الشفاهي في السرد العربي

(النص الخطابي نموذجا)

السياق العام لتشكل السرد العربي:

اتسمت الحاضنة الحضارية والثقافية للأدب العربي في حقبة التشكل بسمات خاصة كان لها دورها في تشكيل الصبغة العامة لهذا الأدب، وفي مقدمة هذه السمات سمة «الشفاهية» التي طغت على الإنتاج الأدبي العربي بكافة أنواعه وأنماطه الشعرية والسردية في مراحل التشكل الأولى، وظلت هذه السمة مهيمنة وطاغية على هذا الأدب إلى حقب لاحقة لما بعد مرحلة التشكل، بفعل مجموعة من السياقات الحضارية والاجتماعية والثقافية الخاصة التي رسخت هذا الطابع الشفاهي.

ويمكن القول إن الأدب العربي ولد شفاهيا، فالمبدع العربي هو مبدع تعود على الارتجال، وكان يعتمد في حفظ إنتاجه وتداوله على الذاكرة البشرية باعتباره بديلا عن التدوين الذي ظل غائبا في الحقب الأولى من تاريخ الأدب العربي، وضئيلا في حقب أخرى لاحقة مثلت بداية ممارسة الأمة العربية للتدوين. وهذه الشفاهية المتأصلة هي ما جعل المبدع العربي يتجه بشكل لافت وشبه حصري لتعاطي الخطاب الشعري باعتباره نموذجا إبداعيا أدبيا يجد فيه ضالته (منتجا، وناقلا، ومتلقيا)، ذلك أن الخطاب الشعري، خطاب ميسر للحفظ والتداول.

وتبعا لهذا التوجه الشفاهي السائد في المجتمع العربي خلال حقب التأسيس والتشكل يتحدد المنحى العام للنمط الإبداعي في التراث الأدبي العربي، وهو نمط ألقى بظلاله على طبيعة الأجناس والأنواع الأدبية في التراث العربي، فكان الإنتاج السردي منحصرا في نصوص الخطب التي يلقيها أصحابها بشكل ارتجالي على المنبر، ويتم فيها توظيف الخطاب الشعري، والاتكاء على السجع والفواصل حتى يسهل حفظها وتداولها. ولم تظهر الأنواع والأنماط السردية الأخرى إلا مؤخرا مقارنة بتعاطي الخطاب الشعري.

إن مظهر الشفاهية مظهر غالب وأصيل في التراث العربي، فلم تقتصر الشفاهية على المدونة الأدبية، بل إنها طالت الممارسة النقدية نفسها، وليست عكاظيات القوم، إلا شاهدا من شواهد شفاهية الأدب العربي في تلك الحقبة من تاريخه القديم، ولسنا في ادعائنا هذا بصدد التقليل أو الطعن في تلك الأدبية الفذة، فما ضرتها شفاهيتها إلا أن جعلت منها تجربة إبداعية رائدة، استطاعت، أن تلد من رحم البداوة والأرض الجُرُز شاعرية وأدبية رائقة، فيها من ملامح الجودة، وصور الرقة والدقة ما لا ينكره منكر، تشي نصوصها بعبقرية فذة لدى المبدع العربي، فهو مبدع متحرر يرتجل نصه متى شاء وكيف كان غير نقاط إذا هم خاطره بنفث شعور رن بين ضلوعه، بل إن التنقيح والروية في نظره مظهر من مظاهر العجز وانتفاء الفحولة الأدبية، إنه مبدع مسكون بشيطان الشعر لا يعوزه إنتاج نصه الإبداعي في أي ظرف ولست تلفيه ماسكا ريشة أو محررا فكرة على ورق قبل نسجها في صورة أدبية، فهو كما وصفه عبد الفتاح كيليطو: «كان يحمل في بطنه شيطانا موسوسا يحب بين الفينة والفينة الخروج إلى الفضاء الواسع في شكل كلمات تتحول إلى أبيات[1].»

إن خاصية «الشفاهية» في التراث الأدبي العربي ميزة إبداعية وخصوصية أدبية، لكنها أثرت سلبا على مسار هذا التراث، وأدت إلى غياب أشكال الكتابة السردية بمعظم أنواعها وأنماطها، وغياب الوعي بها بين أوساط المبدعين العرب أنفسهم إلى وقت متأخر، ومن ثم غياب إنتاج النص السردي بمختلف أشكاله وأنماطه، ومعلوم أن التدوين العربي في بداياته الأولى كان محصورا في أنماط من الكتابة لا تمت إلى الأدب بصلة، وإنما يتخذ لغايات تواصلية أو سياسية، كما هي الحال في رسائل الدواوين التي أنشئت بهدف التواصل بين الأقاليم والأمصار، وتوثيق شؤونها الأساسية من مالية وعُهدٍ وغيرها. هذا السياق الحضاري الثقافي الحاضن للتشكل السردي في التراث العربي رسخ الثقافة الأدبية الشفاهية «الارتجالية»،

1 ـ عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة (دراسات بنيوية في الأدب العربي)، منشورات دار توبقال ط:3 (2006)، ص: 88

وساهم بشكل كبير في تأخر تداول المسرود وأشكال كتابته بين صفوف المبدعين العرب رغم كفاءتهم الأدبية وهم ينسجون سردهم بصيغ شفاهية مرتجلة.

وإذا كان المبدع العربي قد استطاع بتوجهه الشفاهي ذاك إبداع نص شعري رصين ومميز، فإن تلك الشفاهية هي نفسها التي تولد من ثناياها الإبداع السردي، فكما أفلح العربي في إبداع نصه الشعري من عباءة الشفاهية السائدة في الثقافة العربية بحكم سياقاتها الحضارية والثقافية الخاصة، فإن هذا المبدع نفسه قد أفلح -لاحقا- في إبداع نص سردي من عمق الشفاهية، لتتحدد بذلك ملامح سرد شفاهي ترقى في مدارج السردية تدريجيا، وتحول في مراحل لاحقة من سيادة سلطة التدوين والكتابة وتراكماتها لسرد كتابي، حينما بدأ العرب في تدوين نصوص السير الشعبية والملاحم البطولية، والرسائل الأدبية والنوادر والطرف... في مظهر انزياحي اعتادت بعض الدراسات النقدية في فترات معينة أن تطلق عليه في مراحله الأولى «النثر الفني»، وهذا المصطلح متأت من نزوع هذا السرد لاعتماد معايير فنية مغايرة للنمط النثري البلاغي العادي.

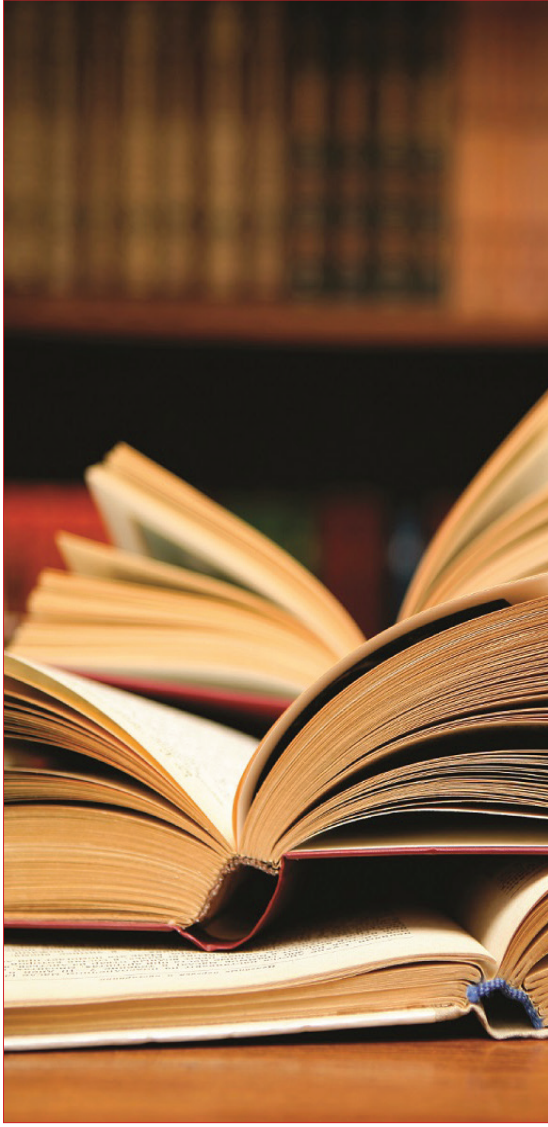
لقد أنتجت تراكمات الخطاب البلاغي الشفاهي في التراث العربي كما هائلا ومتنوعا من السرود المختلفة التي يتخذ كل منها ملامحه السردية الخاصة، من خلال تطويعه للخطاب اللغوي وطرائق إبانته، ويختط معالم خصوصيته الأدبية، وتتنوع خطاباته وأساليبه ومجازاته ومتخيله، وبتفاعل تلك العناصر والنثريات والمستويات التخييلية يتبلور الشكل السردي للنوع السردي الشفاهي في التراث العربي، وتتحدد ملامحه وتتقرر مكانته في الذاكرة العربية. ويمكن القول إن هذا السرد نجح بشكل لافت في استمالة الذائقة العربية ووسمها بطابع الازدواجية بعد هيمنة الذائقة الأحادية التي ترغب عن كل ما سوى الشعر، فقد انتزع هذا اللون الأدبي مكانته وجمهوره في الوسط العربي على امتداد مراحل تطوره وتحولاته المختلفة، بدءا بلحظة الشفاهية المحضة في الخطب، إلى لحظة التحول الكتابي بعد شيوع الكتابة، وتدوين الخطابات السردية الشفاهية لاحقا.

ملامح السردية في النص الخطابي:

تعتبر نصوص الخطابة أكثر أنماط السرد الشفاهي عراقة ورواجا في التراث السردي العربي إبان لحظة هيمنة الشفاهية في الثقافة العربية، وقد نحا هذا النوع السردي (الخطابة) منحى ثقافيا اجتماعيا، وذاع استخدامه وتعاطيه لغايات تواصلية شتى ترتبط كلها بواقع الحياة في الجزيرة العربية، حيث تواكب نصوص الخطابة التي يتم إنتاجها أحداث الحياة في الجزيرة العربية ومستجداتها الكبرى، كالحروب والملاحم وأيام العرب، والأحداث الكبرى، والتوعية والتوجيه... إلى غير ذلك مما تعج به حياة القوم في تلك الفترة من تاريخ العرب. فكان هذا النوع السردي ترجمة حية ليوميات القوم، وفضاء لغويا تفاعليا محوريا، إلى جانب النص الشعري، فراج واستأثر باهتمام كبير، وحظي بمساحات تقبل كبرى لدى الذائقة العربية بمستويات وعيها المختلفة، نخبة وعوام.

وعلى الرغم من طبيعة هذه النصوص، وطريقة إنتاج نصوصها القائمة على الارتجال المنبري الفوري، فإن هذه النصوص تفردت بمستويات من السردية المرتكزة على البعد البلاغي، بأساليبها البلاغية التي تتحقق من خلالها سردية نصوص الخطابة، فالسردية في نص الخطابة هي سردية متحققة على مستوى نمط الثرية لا على مستوى الزمن أو التبئير، أو ما يعرف في الاصطلاح النقدي الحديث بالعناصر الحصرية.

يبني السارد في النص الخطابي نصه على نمط من النثرية يتماهى مع طبيعة الذائقة المتلقية، وهو يمزج في تلك النثرية بين البعد البلاغي (البديع)، والبعد اللغوي القائم على منهج الإبانة في اللسان العربي، ويضفي على نصه الشفاهي تقنيات صوتية وجسدية، فيحدث خطابه أصداء في أسماع المتلقين، ويحظى بإصغائهم، وشدهم ببلاغة قوله الموشاة بالبديع واستحضار النص الشعري والموروث الثقافي ممثلا في توظيف مدونة الأمثال العربية وغيرها، فيخلق بهذا



التفاعل اللغوي قيمة أدبية متفردة لنصه الشفاهي المرتجل.

وبالإضافة لما تقدم من تداخل لغوي في نثرية النص الخطابي، برز –لاحقا– وجه آخر من أوجه الثراء في الأساليب الخطابية تمثل في توجه خطباء ما بعد مجيء الإسلام الذين اتجهوا في نصوصهم الخطابية للاقتباس من النص القرآني، وتضمينه في خطبهم. ولعل هذا المزج والتنوع في نثرية النص الخطابي هو ما جعلهم يصفون خطبهم بأنها كالوشي المنمق، يقول أبو قُردُودة الطائي في رثاء ابن عمار خطيب طيء[2] وقد مات مقتولا:

ومنطقٍ خُرِّق بالعواسلِ
لذ كوشي اليمْنَة المَراحِلِ[3]

والمتأمل في سياقات تشكل النص الخطابي لا يعدم مسوغا منطقيا لهذا التوجه الأسلوبي المتنوع في نثرية هذا النص، فاستلهام نصوص الخطابة للمقاطع والأساليب الشعرية، وتعالقها مع الإيقاع الشعري في فواصلها ذات المقاطع المسجوعة، كل ذلك أمر له من المسوغات ما له، وفي مقدمتها السياق الحضاري والثقافي، وطبيعة الذهنية العربية، ونمط الذائقة، وسعي المبدع العربي لتحركها وتأجيجها، وقد أحسن مندور حينما تنبه لهذا البعد، معتبرا أن «الخطابة القديمة كانت تشارك الشعر في أداء وظيفة الإثارة العاطفية للجماهير، لذلك عندما ظهر فن الخطابة في العصور القديمة اتخذ لغة الشعر وأسلوبه أداة للتعبير»[4].

فالمبدع العربي يبني سرديته التفاعلية على بلاغة من القول مؤتزرة بإزار المنطوق الشفاهي الهادف إلى شد الأسماع واستمالة المتلقي، >> وهذا الملمح الشفاهي لم يكن يزعج المتلقي الذي يبدو أن السارد العربي يبني شعرية خطابه تماهيا مع ذائقته التقليدية التي تألف ذلك الشكل الشفاهي المرتجل في هيأته تلك، ونجد هذا المتلقي أحيانا يندب خطباءه الذين قضوا، ممن كان لهم في الإبانة والفصاحة باع[5]<<. من قبيل قول أوس بن حجر في رثاء فضالة بن كلدة:

أبا دُليجة من يوصي بأرملة
أم من لأشعث ذي طمرين طملال
أم من يكون خطيب القوم إذ حفلوا
لدى الملوك أولي كيد وأقوال[6]

لقد كان العرب يرون في محافل الخطابة ومنابرها موئلا للبلاغة الأدبية والفصاحة العربية بل إن البلاغة ارتبطت عندهم بذلك التداول الشفاهي القائم على ثنائية «التحبير المعنوي» و«التنميق اللفظي» المشكلة للنص الخطابي، >> فكلمة Rhetorike – أو البلاغة – كانت تعني أساسا الكلام أمام الناس أو الخطابة[7]<<.

والنص الخطابي الشفاهي جمع من البيان والبلاغة ما أكسبه حظوة وشهرة بين القوم، وأوتي به من قوة التأثير في النفوس الشيء الكبير، وبات أنموذج الإبداع السردي الفريد من وجهة نظر المتلقي العربي المولع بالفصاحة اللسانية وأشكال تعبيرها.

وبالإضافة للوظيفة اللغوية الأدبية، تلعب نصوص الخطابة أدوارا ثقافية وإنسانية شتى، من ذلك أن العرب كانوا يعتمدون عليها في فض النزاعات وإقامة الصلح وتوطيد العلاقات، وتوثيق التراث، وتحريك المجتمعات، ثم سعوا لاحقا –بعد قيام الدولة الإسلامية– لتوظيفها في الدعوة، ونشر العقيدة الإسلامية، ومن ذلك ما ذكر الجاحظ في حديثه عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، حيث قال: >>ومن الخطباء الذين لا يضاهون ولا يجارون: عبد الله بن عباس، قالوا: خطبنا بمكة، وعثمان محاصر، خطبةً لو شهدتها الترك والديلم لأسلمتا<<[8].

وذكر قول حسان فيه:

إذا قال لم يترك مقالاً لقائل
بملتَقطاتٍ لا ترى بينها فضلا
كَفى وشفى ما في النفوس ولم يدع
لذي إربةٍ في القولِ جداً ولا هزلا[9]

2 ـ عمرو بن بحر(الجاحظ)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط:7 (1998م)، ج1، ص349
3 ـ المراحل: جمع مرحل، وهو: ما نقش فيه تصاوير الرحال.
4 ـ محمد مندور، الأدب وفنونه، نهضة مصر، القاهرة، ط5، 2006)، ص: 156
5 ـ زينب عابدين، مرجع مذكور، ص: 30
6 ـ الجاحظ، المصدر نفسه، ج1، ص: 180
7 ـ والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة: د. حسن البنا عز الدين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1994م، ص: 46
8 ـ الجاحظ، المصدر نفسه، ص: 130
9 ـ الجاحظ، المصدر والصفحة نفسها

إن شعرية النص السردي الخطابي تنشأ وتنبني على هذا التفاعل الثنائي بين المبدع «الموهوب» الذي يرتجل نصه على المنبر، والمتلقي «المبهور» بأساليب الإبانة اللغوية الفصحى، بغض النظر عن العناصر والأبعاد السردية الحديثة، فالسارد العربي في النص الخطابي يخاطب المجتمع العربي القح، يعتمد في بناء سرديته على تطويع البلاغة العربية وفق آليات وتقنيات معينة، لأغراض شتى، أدبية واجتماعية وسياسية، وفكرية، ودينية.

وإذا كانت صور السردية -بمفهومها الحداثي المركب- تبدو باهتة في نصوص هذا النوع السردي لإيغاله في المباشرة، وبساطة سرديته ومستويات تخييله، فإن ثمة من الأدبية -ولو بمفهومها التقليدي- ما لا ينكره منكر من ذوي الذوق الأدبي السليم والحس الإبداعي اليقظ، فالمتأمل لهذه النصوص يلمس جهدا إبداعيا فريدا -إذا ما قيس بطريقة الإنتاج ونمط الإنشاء الارتجالي الآني- ، لا يتقنه إلا مبدع، وإذا انطلقنا من أدنى التقديرت وأشدها قسوة لا نملك أن نسلب هذه النصوص قيمتها الأدبية، وقد اعتبر بعض الدارسين القدامى أن الخطابة رديف للبلاغة، ومن صور هذا التوجه ما لخصه أبو هلال العسكري في حديثه عن فن بلاغة القول في خطاب المتكلم << البلاغة حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة عند الإطالة >>[10].

وقد سار أرسطو هذا المسار في ربط الخطابة بالفصاحة والبلاغة، فذكر في كتابه: الخطابة خمسة مستويات لمراحل البناء في النص الخطابي ضمن تمييزه لأنماط الفصاحة، هذه المستويات هي: >> الابتكار inventio (استنباط المعاني)، والنظم dispositio (التصميم)، والإنشاء elocutio (الزخرفة بالصور الخطابية)، والحركات والسكنات actio (وهي تقنيات الشفهي)، والحفظ memoria (فن الارتجال واستعمال الذاكرة لنقل الخطاب).[11]<<

هذه التقنيات البنائية تشي بقدر من الفنية وحظ وافر من الأدبية في هذا النوع السردي وهي تقنيات متجلية في النص «الخطابي» العربي بوضوح، فالسارد في النص الخطابي إنما يستنبط معانيه (الابتكار)، ثم ينظمها في قالب من النثرية الماتعة (التصميم)، ثم يكسوها من حلل اللغة (الزخرفة بالصور البلاغية)، ثم يعلو منبره ملقيا كلماته وجمله، رافعا بها صوته وخافضا، محركا أطراف جسمه، في حضور مسرحي «تفاعلي» يناسب المقام (الحركات والسكنات)، ثم يستعين على كل ذلك بإتقان ما سيقول وتحاشي التلكؤ فيه حتى يستميل سامعه ويبلغ حجته (الحفظ)، واللافت المبهر أن هذه التقنيات لا تأتي متفاوتة، بل يشترط أن تظهر دفعة واحدة على نحو ارتجالي دون سابق إعداد أو تجميع، يعول فيها على مستويات القدرة الارتجالية وقوة الاستحضار ودقة الاختيار والإخراج اللغوي، وهو ما يجعل السارد في اختبار صعب وهو يؤدي هذه المهمة ويلعب فيها دور السرد والسبك والصياغة والإلقاء في آن واحد وبأسلوب شفاهي مباشر ومرتجل، ليخرج نصا سرديا في حلة أدبية آسرة من منظور سرديات التلقي العربي.

إن التصور الذي يجعل الخطابة رديفا للبلاغة والفصاحة لا يلغي القيمة الأدبية للنص الخطابي، لكنه يضعها في إطار تصوري تقليدي يذهب أصحابه بهذا التوصيف على سبيل الإشادة لا القدح، وهو توصيف يشي بمستويات من الفنية تلغي انتفاء الصبغة الأدبية، وتنأى بالنص الخطابي عن دوائر القول النثري التواصلي العادي. فالنثرية البلاغية للنص الخطابي التي يتخذ منها البعض موجبا للقدح في سردية هذا النص، هي نفسها التي تدخله في نطاق الأدب بشواهد فنية مرتبطة بسردية الخطاب نفسه من جهة، واتساع مجال تقبله في دوائر التلقي حتى يومنا هذا، من جهة ثانية.

المصادر والمراجع

-العسكري، (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل)، الصناعتين (الكتابة والشعر)، تح: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1 (1952م).

-عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة (دراسات بنيوية في الأدب العربي)، منشورات دار توبقال ط:3 (2006)

-عمرو بن بحر(الجاحظ)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: 7، (1998م)، ج1.

-محمد مندور، الأدب وفنونه، نهضة مصر، القاهرة، ط 5 (2006).

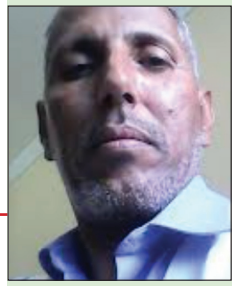
-زينب عابدين، شعرية الرسالة في السرد الموريتاني، أطروحة ماستر في الأدب واللغة-جامعة نواكشوط، 2011م.

-والترج أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة: د. حسن البنا عز الدين، مراجعة: محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت 1994م

-ستالوني، الأجناس الأدبية.

10 - العسكري، (أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل)، الصناعتين (الكتابة والشعر)، دار إحياء الكتب العربية، ط1 (1952م)، ص: 39

11 - ستالوني، الأجناس الأدبية، ص: 203



الدكتور: سيداتي سيد الخير
باحث في السرديات

سردية القص في رواية حج الفجار لموسى ولد أبنو

I - مقدمة:

تعتبر السردية من أهم المحددات الفنية للخطاب الروائي كأهم وحدات الملفوظ السردي ولما يوجد فيه من سمات النص، إلا أن تودوروف وجيرار جينت وغيرهما يميزون بين الخطاب والنص ويخلطون أحيانا بينهما وبين الخطاب والحكي مما يجعلنا أمام ضبابية وصعوبة في تحديد المفهوم، لذلك نرى سعيد يقطين[1] يذهب إلى أن هذا الاختلاف لا يعدو كونه مصطلحات تحيل إلى نفس المفهوم ونفس المعنى مهما سيطر استعمال الخطاب على هؤلاء الدارسين وغاب مفهوم النص عندهم.

لقد أصبحت الرواية الموريتانية تشغل حيزا هاما في خريطة الإبداع العربي رغم أن البعض يصفها بأنها مازالت في مرحلة التأسيس لأن البيئة الفكرية والأدبية الموريتانية ظلت إلى وقت قريب لا تولي هذا النوع من الإبداع أي عناية، إلا أننا نعتقد رغم ذلك أن هذه الرواية ظلت تخطو حثيثا حتى أصبحت تضاهي الشعر وتسابقه في البيئة الموريتانية الحديثة، التي يتعايش فيها الكثير من السرديات اليوم وخاصة سردية الحداثة والسردية التقليدية[2].

وتعتبر رواية «حج الفجار» للكاتب موسى ولد أبنو من أهم الروايات التي مهدت الطريق أمام تعميق متخيل الصحراء وما يرتبط به من نثريات تختلف باختلاف المواضيع الروائية، وذلك لاعتمادها التكثيف في المتخيل كطريقة لظهور خطاب ينم عن شعرية من القول تؤطرها مستويات معتبرة من التكثيف.

فالحج وما يرتبط به من شعائر دينية إسلامية يختلف عن طريقة قرض الشعر في الأسواق وعرضه إلا أنهما يشتركان في نوعية الخطاب، حيث ظلت عناصر الخطاب في بعض أجزاء الرواية بسيطة ترتبط بالتسلسل المنطقي والخطي المعروف في تاريخ العرب وإن ظلت بعض المفارقات السردية تطفو من حين لآخر وهي «مفارقات زمنية متناسبة مع طبيعة السرد الشفوي وطريقة تداوله في المجلس[3]» .

II - القصة في حج الفجار:

أ) القصة وماهية البطل:

تدور أحداث رواية حج الفجار زمانيا ومكانيا في موسم الحج المعروف عند المسلمين -أو هكذا تبدو لأول وهلة- من سنة ثلاث وخمسين بعد عام الفيل، فلا تجد في هذه الرواية بطولة لأبطال رئيسيين يتقاسمون مسار الأحداث -كما في الكثير من الروايات- فالبطولة في حج الفجار للجماعة من ناحية وللمكان والزمان من ناحية أخرى وربما كان اختيار موسى ولد أبنو لموسم الحج الذي تتداخل فيه الحشود وتتعايش فيه الأضداد وتذوب فيه الفوارق وتحقن فيه الدماء هو في حد ذاته اختيار للحظة تكون فيها البطولة للجماعة «عاد بنو عامر إلى مضاربهم»[4] «تقافزت السدنة» «[5]... فقام جميع الناس لها يقولون...[6]» «أيها الناس إن الله كرم محمدا...»[7] «أيها الناس اجتمعوا واسمعوا وعوا...»[8]، وهذه البطولة الجماعية تتصل دائما في حج الفجار بالغيبي الماورائي «لما دنا موعد عقيقة خنثى أبي الأشهل[9]» «عند الركن الشامي لمح غابة من الأيدي المرفوعة[10]» «فبعث الله تلك الحية فحرست الكعبة»[11]، لذلك فإننا نعثر في الرواية على سرديات متقابلة يوفرها لنا مناخ الحشد وما يضج به وسوق عكاظ

1 ـ سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989، ص: 10.
2 ـ محمد الحسن ولد محمد المصطفى: الرواية العربية الموريتانية، مقاربة للبنية والدلالة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1996، ص: 26.
3 ـ محمد الأمين ولد مولاي إبراهيم، السرديات والرواية الموريتانية، ص: 128.
4 ـ حج الفجار، ص: 12.
5 ـ الرواية، ص: 14.
6 ـ الرواية، ص: 17.
7 ـ الرواية، ص: 18.
8 ـ الرواية، ص: 22.
9 ـ الرواية، ص: 80.
10 ـ الرواية، ص: 121.
11 ـ الرواية، ص: 189.

وما يجمع داخله من رمزية للمكان والزمان تدل على بطولتهما، حيث يعمد المؤلف إلى التنقل المستمر بين المجموعات المتحاورة والمشاهد المتباينة: «إحرام[12]» «وقوف[13]» «تشريق[14]» «طواف[15]» ، حيث يلتقي فوق فضاء مكاني واحد تجار وكهنة وسحرة ومومسات وسدنة وحكماء وخطباء ومتنبئون ومتوسمون للثأر وضاربات حصى وشعراء...

ج) القصة ونظام التسمية:

التسمية تعيين ينوب عن المسمى بعلاقة صوتية أو خطية أو رقم وهي عملية قصدية تتضح عند اختيار الكاتب لأسماء شخصياته وتصل المقصدية وفق رأي (هامون) حد الهم الهوسي الذي يتجلى في عملية اختيار الأسماء والألقاب. وفي رواية حج الفجار انتظام صارم للأسماء يؤدي إلى تعميق الدلالة بوجود عاملين متصارعين ومتناقضين وفي الوقت نفسه يكمل أحدهما الآخر دائما (الواقعي والعجائبي) وهذا النظام يتأسس وفق حركتين رئيسيتين:

الأولى: حركة تناسب وتطابق تؤدي فيما بعد إلى مفارقة لوضع الشخصية مع محيطها مولدة بذلك أجواء عجائبية «تنادت هامة بالسقي[16]» «لم تعد شيطاني! لم تعد رقاك ترضيني[17]» «الشيخ إبليس يتهمه بأنه حرف رقى الشياطين[18]» «وكان الجن والشياطين قد شكوا إلى إبليس[19]» «لما سمعت مهدد بخبر لبيد، سارعت إلى الصعقاء[20]» «وأن إبليس يحج في كل سنة وذلك موقفه[21]» «كل زواني مكة يأتين إلى منى في طلبه»[22]، فمرة ينصرف الحجيج بعد عكاظ إلى محطات أخرى من بينها المجنة الواقعة بين شامة وطفيل، حيث نرى ما يحتشد ويختلط من البشر والجن الذين يتجسمون على صور السحالي والحيوانات الصغيرة والغيلان مما يدل دائما على مدى المفارقة الذهنية بين الشخصية وحيزها الذي تتحرك فيه.

الثانية: حركة تنافر وتعارض بين اسم الشخصية ودورها وصفاتها وتعمل كذلك على إضفاء البعد العجائبي للشخصية: مهدد، لبيد، بنو عامر، بنو غوث، الحبشة، أمية، العباس، النضر، زمزم، محمد صلى الله عليه وسلم.

وكلها أسماء تدل على دلالات خاصة في التاريخ العربي الإسلامي، ومن شدة ألفتها في المخيلة العربية والإسلامية يكاد نطقها يتفق مع صفاتها الجسمية المقدمة في المتخيل الروائي في حج الفجار، وكل هذه الأسماء تمر بتحولات مهمة تتبدى مع الكشف عن نوايا الشخصية وهذه التحولات تؤشر على مفارقة كبرى في بنية حج الفجار، فكل الأسماء تقريبا تحيل إلى ما هو ديني وما هو فن وأدب وما هو شر مستطير.

III - القصة وعجائبية الفضاء الروائي:

مفهوم الفضاء واسع ومتداخل فهو يتسع ليشمل الزمان والمكان ولكن الفضاء ليس في الحقيقة إلا ذلك الحيز الزمكاني الذي تتمظهر فيه الشخصيات والأشياء متلبسة بالأحداث تبعا لعوامل عدة تتصف بالرؤية الفلسفية وبنوعية الجنس الأدبي وكذلك بمدى ارتفاع درجة الإحساس عند الكاتب، وفي حج الفجار تتشكل الأمكنة العجائبية وفق رؤية واضحة لدى مؤلف هذه الرواية تشتغل على ثنائية فكرية: دينية علوية (المتخيل اليوتوباوي) «عند سماعه اسم جهار تذكر لبيد حكم الآلهة»[23] «هلم معي نسكب الدم على رأس الآلهة[24]» ، وكذلك ما يتعلق بالأرضي السفلي الذي يرمز إلى فوضوية الواقع حيث إن المكان الأرضي في حج الفجار يحيل بتوصيفاته ومرجعياته التاريخية إلى زمكان بين زمن الشعر وزمن الحج وزمن الثقافة والفكر وزمن الدين وزمن الهوية والانتماء الحقيقي وزمن الاستلاب الحضاري؛ فحضور المكان في هذه الرواية يمكن اختصاره في وصف فوتوغرافي لسهل واسع تعج فوقه سوق عكاظ بنبض الحياة فيظل السارد يجول بصره في ذلك المدى اللامنتهي كما تفعل الكاميرا في التصوير العادي أثناء التجوال في محطات ومشاهد حدث ما، في محطات الحج المعروف وأسواق العرب في أم القرى ومن حولها، فهناك لقطة من لبيد ينشد قصيدته: «طلل لخولة بالرسيس قديم ...»[25]

12 - الرواية، ص: 5.
13 - الرواية، ص: 61.
14 - الرواية، ص: 107.
15 - الرواية، ص: 163.
16 - الرواية، ص: 31.
17 - الرواية، ص: 32.
18 - الرواية، ص: 33.
19 - الرواية، ص: 42.
20 - الرواية، ص: 54.
21 - الرواية، ص: 92.
22 - الرواية، ص: 162.
23 - الرواية، ص: 31.
24 - الرواية، ص: 63.
25 - الرواية، ص: 48.

وصورة أخرى له ينشد:
«عفت الديار محلها فمقامها
بمنى تأبد غولها فرجامها[26]»

وهناك لقطة أخرى من كرب وهو يقول: «اسجدوا لربكم» وهناك لقطة تختلف تماما عن هذا في تكرار لهذه الدرامية «العبد الأسود المتزر بجلد نيئ، تعلق بذنب الجمل[27]» إذ أن الرؤية هنا اعتمدت دائما على استدعاء الكل والمجرد سواء بالصيغة الفردي أو الخاص (السوق، الكعبة، الحي) بوصفها أجزاء من فضاء الرواية تستدعي إلى الذاكرة حضور هذا الفضاء (الكل، الأمة) ومن ثم (العالم) وهي تقنية اعتمدتها «حج الفجار» ترتكز على عالم اللامعقول في توصيف عالم معقول ومعروف في التاريخ العربي الإسلامي أدت هذه التقنية إلى الكشف عن الصورة الكلية للأمة في مآلاتها الحالية بطريقة عجائبية تجعل من كل واحد منا واحدا من هذه الشخصيات، وكل منا يعيش على تلك الأرض.

د) القصة ومستويات التكثيف:

إذا كانت المبالغة تذهب بصاحبها إلى الخروج عن المألوف عبر التضخيم بحيث تبهر العين الرائية، وإذا كانت كذلك تشكل تعبيرا عن الخروج إلى العالم وعدم الاكتفاء بالانسجام معه بل تعبيرا عن التعالي عليه، فإنها في حج الفجار شكلت خرقا للمقروء بخلخلة بنياته الفكرية تلاعبا بالواقع بوصفه منظومة من القيم المتعارف عليها المنتظمة في فعل العادة، فالرواية تقدم العرب وكأنهم أصحاب حضارة قبل الإسلام، فلهم أنماط عيشهم وتفكيرهم وتدينهم وآدابهم ولهوهم وحروبهم وأنواع وجباتهم وولائمهم «وهريقت الجفان والقدور»[28] كل ذلك يتعالق ويتضافر مع طقوس الحج والعلاقة بالآلهة من «اللوح الخافق والليل الغاسق والصبح الشارق والنجم الطارق والمزن الوادق ...[29]» إلى ما تحيل إليه القصة من تعظيم يتداخل مع التقزيم في الثقافة ومتعلقاتها كما هو الحال مع نصوص الخطب «يا عباد لما أحرمتم بالحج...»[30] أو أشعارهم الكثيرة:
«أمن آل مية رائح أو مغتد
عجلان ذا زاد وغير مزود»[31]

كذلك فإن التقزيم يشكل هو الآخر خروجا عن المألوف عبر الرجوع إلى الأصل ومحاولة الالتصاق الحميم بالرحم الخصبة المنجبة ومن ثم فإنه لا يسعى إلى بهر العين الرائية بل إلى بهر البصيرة بمغالبة الزمن وذلك عبر المخالفة المعهودة لناموسه في تنامي الأشياء، فالسعالي من أصغر المخلوقات لكنها تعبر في الرواية عما يتمثل من «الجنيات اللاتي تتوغل لهم لتفتنهم[32]» وهو ما يؤكده غياب صور لذكران الجن لتفتنن المرأة الإنسية بها وهو ما يشكل خطاب تقزيم لا نألفه في كل الخطابات.

خاتمة: -IV

تثير رواية حج الفجار أهم القضايا الثقافية والفكرية والأدبية المرتبطة بالتراث العربي والإسلامي، حيث سيطر التخييل العجائبي على القصة في هذه الرواية بطريقة تجعلك أمام عالم غريب يخضع الواقعي والتاريخي فيه لمنطق الغريب واللاواقعي، وهو ما جعل المفارقة تشكل منطق الأشياء في عالم هذه الرواية، وكذلك التصادم والتجاذب والتنافر وحتى الموت والحياة عالما واحدا مؤطرا بسردية تؤسس لمنطق التعاقب داخل التلاقي.

فسيطرة الزمن الماضي في رواية تاريخية كرواية حج الفجار وما يدل على ذلك من صيغ (خرج، علمت، كان، ثكلت، ...) المستلهمة من سرديات تراثية ظلت حاضرة في الأحداث داخل الرواية وخاصة تلك المرتبطة بأعمال تراثية عربية: كليلة ودمنه، وألف ليلة وليلة ومقامات الحريري، والهمذاني، ومؤلفات الجاحظ وحي بن يقظان، ورسالة الغفران، والسير الشعبية...

لقد اعتمد القص في حج الفجار عجائبية تقوم على الموروث القصصي العربي والديني الإسلامي والوثني، في سردية حديثة تتمثل تجربة الرواية في آخر صورها وذلك بلغة قوية ترجعك إلى زمن الرواية، زمن الجاهلية وقوة المفردة ودلالة الجملة المرتبطة بتقاليد التخاطب في مجتمع الصحراء، ولكن بمعجم يسيطر عليه الخطاب الديني الذي تختلط فيه الرؤية الإسلامية بالوثنية بالأسطورية، بطريقة ظل معها نص حج الفجار في تعالق دائم مع الكتابة التراثية يعيد كتابته ضمن أدواتها الفنية بطريقة ظلت معها منفتحة على الخطاب بتجاربه الماضية المستغلة للتقريب بين الشعر والنثر ضمن إدراجهما في النص الروائي الذي يصفه باختين بغير المنتهي.

26 ـ الرواية، ص: 48.
27 ـ الرواية، ص: 94.
28 ـ الرواية، ص: 123.
29 ـ الرواية، ص: 30.
30 ـ الرواية، ص: 13.
31 ـ الرواية، ص: 113.
32 ـ الرواية، ص: 39.

عبد العزيزصار- باحث من السنغال
abdousophies@yahoo

مدينة وتاريخ

لم يكن اسم مدينة «تواون» في السنغال قبل قدوم الشيخ الحاج مالك سه رضي الله عنه إليها معروفا ومرتبطا ومدوّنا في سجل وقائمة المدن الإسلامية السنغالية، وعلى الرغم من موقعها بالقرب من مدينة « بير» ذات الشهرة في نشر الإسلام وثقافته، في حين أن المسافة بين المدينتين مسيرة ساعات من الزمن مشيا على الأقدام.

استطاع الشيخ الحاج مالك سه رضي الله عنه بتوفيق الله، وبمكاسبه الشخصية في فترة وجيزة من زمن حضوره ووصوله إلى مدينة «تواون» - عام 1894،واستقراره بها بشكل نهائي سنة1902م - أن يغيّر ويعدل سلوك جل السكان، بعد أن كانت اهتماماتهم تتّجه إلى الملذات والحظوظ النفسية، والنزوع والميل إلى اللهو وحبّ الراحة و الدعة والطرب، والغناء متأثرين بطبائع وعادات وتقاليد موروثة من طبقة «تيدو» التقليديين حلفاء الاستعمار، وأصحاب السلطة، وقد أصيب أهل تواون بدهشة وإعجاب من هذا التغيير والتحوّل الجذري السريع الذي أحدثه الشيخ الحاج مالك بها، فيقول الدكتور عثمان جا: «لم يخطر ببال أحد من أهل تواون الذين الفوا الطرب واللهو والتفنن في القول أن بقعتهم هذه ستغدو في يوم من الأيام منارا من منارات الإسلام في بلاد «كَجُورْ» وقبلة يرتادها ويؤمّها التجانيون وهواة الثقافة الإسلامية في كل وقت، وذلك لما رحبوا بالشيخ الحاج مالك سي ليقطنها ويستقر فيها داعية إسلاميا».

ويقول الدكتور عثمان جا: «ولما وصل العارف بالله، العالم العلامة، المربي، الفهامة الشيخ الحاج مالك سه رضي الله عنه، إلى صعيد تواون وقد علت كعبته، وانتشرت شهرته، وطار صيته في الآفاق، وقويت شوكته، وثرّت تجاربه، ولاح نجمه في سماء العلم والعرفان، اتخذها معقلا لنشر الإسلام والطريقة التجانية «.

وفور قدومه إليها أسس مسجدا جامعا سنة1903م بالتعاون مع رموز المدينة من التجار والأعيان من السكان المسلمين. وبعد مضي عام واحد فقط من تاريخ تأسيس هذا المسجد الجامع لأهل المدينة تم بناؤه وافتتحه عام 1904م، فاشتغل الشيخ بالتعليم والتأليف شعرا ونثرا في جميع العلوم والفنون. ولم تمض إلا فترة وجيزة من الزمن حتى دانت له الدنيا والتف حوله الناس لحضور مجلسه العلمي، والاستماع إلى مواعظه المؤثرة في القلوب، والمهذبة للنفوس، وقد شهد بذلك «بُولْ مَارْتي «الكاتب الفرنسي في بحثه عن الإسلام في السنغال عند قوله: (إن الخاصية المميزة لزاوية الحاج مالك بتواون هي أنها تشكل جامعة شعبية حقيقية، فهي تكوّن عددا ضخما من الأساتذة والمعلمين لعلوم الشريعة الإسلامية ثم ينتشرون عبر البلاد ويكونون بدورهم كوكبة من الأساتذة يساهمون في نشر مبادئ التعاليم الإسلامية). ومن خلال هذا القول الذي أقرّه بول مارتي يتضح لنا أن الشيخ الحاج مالك سه رضي الله عنه عندما استقرّ واستوطن مدينة تواون استطاع أن يجعلها ويصيّرها معقلا للتربية والتعليم، وصرحا فكريا شامخا، وواحة روحية، تنطلق منها قوافل الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، فظلت زاويته منارة تشع منها أضواء التربية والثقافة الإسلامية إلى أرجاء البلاد، وإلى القطر الغربي الافريقي. ومن هنا نقل الشيخ الحاج مالك مدينة «تواون «من حالة عاصمة مملكة « كَيُورْ «إلى مرتبة عاصمة الطريقة التجانية في المنطقة، وصيّرها مركزا عاما للارتواء الروحي، وبعد مرور حقبة من الزمن قصيرة بدأت المدينة تحتضن سنويا مناسبة احتفال عالمي كبير، لذكرى ليلة المولد النبوي الشريف، سيدنا محمد عليه وعلى آله وصحابه أفضل الصلاة والتسليم. حيث أشعل في ركن زاويته شعلة الاحتفال بذكرى مولد النبي الأكرم، صلى الله عليه وسلم لأول وهلة مخاطبا الأتباع وبني وطنه من المسلمين في السنغال للاهتمام بمناسبة ذكرى ليلة الولادة الشريفة بقوله:

ألا عظّموا ليْلَ الولادة حسْبَة
إذا لمْ يكنْ نَحْوَ الحرَامِ عُدول

وتتجلى أهمية الزاوية والمدرسة العلمية والأدبية للشيخ الحاج مالك سه عليه رضى المالك، بأنها منذ عهد تأسيسها ارتبط اسمها بزاوية حملة القرآن الكريم،

والعلماء، والمثقفين. لقد كون فيها الشيخ أتباعه الذين تعلموا وتلقوا منه تكوينا دينيا، وثقافيا وروحيا، فصنع الشيخ الحاج مالك رضي الله عنه العديد من المؤلفات في السيرة النبوية، ألفها لتمكين المسلمين من امتلاك المواد العلمية الدسمة بسهولة وموثوقية، يعتمدون عليها في حالة الحديث أثناء هذه الليالي الموسمية النبوية الشريفة، ويعد كتابه الموسوم بـ: « خلاص الذهب في سيرة خير العرب» أهم هذه التصانيف، ويرتوي من معينه الذي لا ينضبّ القاصي والداني، يبلغ عدد أبياته ألفا وستين بيتا (وقد ألفه الشيخ الحاج مالك سي رضي الله عنه في غضون واحد وعشرين21 يوما، ولكن لا غرو في ذلك لأن الإمام السيوطي ألف ألفيته في علم الحديث خلال خمسة أيام فقال:

نظمته في خمسة الأيام
بقدرة المهيمن العلاّم

فوضع إطارا ومرجعا أخلاقيا وأدبيا يستند ويلجأ إليه المتحدثون من العلماء وغيرهم. وقد أثبت حفيده الأديب الشاعر الشيخ أحمد التجاني سه المكتوم رضي الله عنه في كتابه «مجهول الأمة السنغالية: الذي كتبه للتعريف بجدّه الإمام الشيخ الحاج مالك سه، هذه الحقيقة والعناية التي قد يمنحها المولى عزو جل لمن يشاء من لصالحين من عباده، قائلا: «إن حياة الإنسان لا تخلو من العجب، وإن حياة العظماء في ما وراء ذلك أشمل بالعجب».

وعليه، فقد أشاد الشيخ سعد بن أبيه الشاعر الموريتاني بشهرة وريادة هذه المدرسة بنظامها التعليمي والتربوي الفعّال، مادحا الشيخ الحاج مالك سه، ومنوّها – من خلال مديحه إياه بمكانة ودور مدرسته –زاويته –التي ارتقت في نشر العلم والتربية وقتئذ إلى منزلة جامعة شعبية لكثرة من كان يرتادها من العلماء و طلبة العلم، قيامها بدور ريادي في استقبالهم بالتكريم والتربية، تربية إسلامية متكاملة، ولكنها قائمة على الوسطية، قال تعالى: «وكذلك جعلناكم أمة وسطا»، وتتجلى وسطية التربية في الزاوية المالكية بمدينة تواون في الجمع والتوفيق بين الشريعة والحقيقة، كما ورد في المقولة الحكيمة « من تصوّف ولم يتفقّه فقد تفسّق، ومن تفقّه ولم يتصوّف فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق». وقد وشّح الشيخ سعد أبيه رضي الله عنه للشيخ الحاج مالك سه مؤسس الزاوية مجموعة أوصاف وسمات من الإعجاب تجاه شخصية الشيخ الحاج مالك، مثل علوّ همّته، وبصيرته الثاقبة، وجهوده المتواصلة إلى غاية تأسيس هذه القلعة العلمية العريقة، هذه المدرسة العريضة، تستقبل الوفود من كل

حدب وصوب، للارتواء من معينها الفيّاض، وقد جعل ورفع الشيخ سعد أبيه هذه الجامعة الشعبية التواونية فوق سلم ومصاف المراكز الإسلامية المشهورة في هذا القطر، فأنشد له:

عَلَى فَائِقِ الْأَقْرَانِ مَالِكِ دَهْرِهِ
يَعُودُ سَلَامٌ طَابَ لَيْسَ لَهُ حَدّ
تَطِيبُ بِهِ الْأَفْرَاحُ إِنْ فَاحَ نَشْرُهُ
وَفِي طَيِّهِ مِنْ عِنْدِنَا الْوُدُّ وَالْعَهْدُ
فَسَمُوجِبُهُ إِنَّا جَعَلْنَا جَزَاءَكُمْ
يَقُومُ بِهِ عَنَّا لَكَ الصَّمَدُ الْفَرْدُ
فَإِفْضَالُهُ السَّامِي عَزِيزٌ مَنَالُهُ
وَإِنْ سَامَهُ الْمَخْلُوقُ يَقْصُرْ بِهِ الْجُهْدُ
مَدَارِسُهُ فِي الْعِلْمِ خَيْرُ مَدَارِسٍ
وَأَوْرَادُهُ فِي الذِّكْرِ مَا مِثْلُهُ وِرْدُ

ومن خلال هذه الأبيات يعلن الشاعر الأديب، العلامة الشنقيطي الشيخ سعد أبيه بأن الشيخ الحاج مالك عالم جليل القدر ومرجع إسلامي رفيع الذكر، وأستاذ مرب قدير، لا يجارى ولا يطاول، ولا يشقّ غباره في منهج التعليم وأسلوب التربية، بقوله: « وَإِنْ سَامَهُ الْمَخْلُوقُ يَقْصُرْ بِهِ الْجُهْدُ ».

فها هو الشيخ محمد البشير امبكي رضي الله عنه يدلي بشهادة حقّ وثناء طيّب تجاه الشيخ الحاج مالك سه في كتابه «منن الباقي القديم» شهادة تنمّ عن صفاوة الطوية وحسن النية والمحبة الخالصة والاحترام والتقدير، والإعجاب بخصائص وأخلاق وهمة الشيخ الحاج مالك سه، منوها بعرى العلاقات الطيبة والصداقة الحميمة والقرابة الدموية، التي تربط بين الشيخ الحاج مالك سه وبين والده الشيخ أحمد بمب، – رضي الله عنهما – قائلا: « ومنهم من أهل بني جلدته أيضا العالم الجليل، الشيخ الحاج مالك سه مجدّد التجانية في هذا القطر وإمامها، السنيّ الورع، أحد أئمة المسلمين وجهابذة الصالحين، فإنه كان أسنّ من شيخنا بل أسنّ من أخي شيخنا، محمّد شقيقه، الذي هو أكبر. وقد جرت بينهم عرى الأرحام المتقاربة، فإن الوالد الشيخ الحاج مالك ابن أخت الشيخ الوالد، أبو شيخنا، وكانت هذه الرحم موصولة بينهم، من الطرفين، وكانت المراسلة بينهما دائمة، لا تحدث حادثة لها بال عند أحدهما إلاّ ويرسل لآخر إعلاما، وكانا متصافين، زارهُ شيخُنا في قرية « انْجَارْدِ » في كَجُورْ، ولبث ضيفا عليه مدّة غير طويلة، وركب الحاج مالك لتشييعه مسافة طويلة، وتهاديا مرّات، أذكر من بينها كتابا أهداه له الحاجُ مالك سه مع بيتين.....ولم تنقطع المراسلة بينهما بعد غيبته إلى البحر، إلى أن توفي الشيخ الحاج مالك قبله بسنتين، وأتيته مرارا في منزله بالمدينتين « انْدَرْ » و« تِوَاوَنْ »، وكان يكرمني غاية الاكرام، ويسألني عن شيخنا وسائر الأقارب، ويبشّ في وجهي كما هي العادة في عباد الله الصّالحين.» فجزاه الله تعالى خيرا، فإنه رضي الله عنه كان ناصحا للإسلام، ليّن الجانب، ورعا مستقيما، جليلا في القلوب والأعين ».

خلّف الشيخ الحاج مالك سه موسوعة شعرية ضخمة، ستبقى في بلورة مدى جهوده المبذولة في سبيل خدمة الإسلام والثقافة العربية التي هي – في نظر السنغاليين جزء ومتّكأ قويّ من الإسلام.

د. تربة بوباي عمّار
أستاذة محاضرة بجامعة نواكشوط
متخصصة في التاريخ الإسلامي

التصوف المغاربي بين الفقه والأدب
(بلاد شنقيط نموذجا)

يسعى هذا البحث إلى إزاحة شيء من الغموض عن التجربة الصوفية في بلاد شنقيط، وإلى الإسهام بإضافة جديدة في الكتابة التاريخية المتخصصة في دراسة الظواهر الدينية ذات الارتباط الوثيق بالمؤسسات التعليمية، المتمثلة – عند أهل شنقيط- بالمحاضر التي قامت بدور فعال في نشر الإسلام واللغة العربية، في ثوب صوفي تقبّله سكان أدغال افريقيا التي كانت تمثل بؤرة الوثنية والتخلف...

وانطلاقا من هذه الخصوصية يقوم هذا العمل المتواضع، بدراسة العلاقة بين الأحداث التاريخية، التي دفعت بعملية التطور المعرفي إلى الأمام، والنتائج المستخلصة من تلك الأحداث، فكان تأسيس الطرق الصوفية الذي عرفته البلاد في فترة متأخرة مقارنة مع بلدان المغرب العربي الأخرى، نابعا أساسا من العلاقة المباشرة بين تلك التحولات والأحداث التي عرفتها البلاد في القرن الهجري الحادي عشر، وما ستصل إليه من نتائج في القرنين المواليين، وذلك ما يعمل هذا البحث على استبيانه.

ويقتصر هذا العمل على نشأة الطرق الصوفية في بلاد شنقيط وأسسها المنهجية، التي اتخذت من القرآن منطلقا لتبليغ الرسالة الصوفية، ووسيلة للدفاع عما اعتبره الفقهاء شطحات وهذيانا...

ويعتمد البحث على دراسة التصوف في بلاد شنقيط تاريخيا، مبتعدا في منهجه عن دراسة جوهره الفلسفي وأبعاده الباطنية والعرفانية، ومدارسه الوجدانية والحلولية، بل اقتصر على التعريف بالتصوف الشنقيطي، وبدوره في نشر الإسلام، ومحافظته على هوية البلد الإسلامية وحضارته العربية.

ويتبين من خلال هذا البحث مدى قوة أواصر الوحدة التي كانت قائمة بين حواضر الغرب الاسلامي، قبل أن يقوم الاستعمار الأوروبي بوضع الحدود بين أعضاء الجسم الواحد.

إن أهمية المجهود الذي قام به شيوخ الطرق الصوفية يتمثل في استقطابهم لأعداد كبيرة من المريدين، حيث كانت بعض الزوايا يبلغ عدد أتباعها الآلاف، مما جعلها قوة يحسب لها ألف حساب؛ وقد أهّل ذلك بعض الزوايا للقيام بأدوار سياسية وعسكرية مثل زاوية الشيخ سيدي المختار الكنتي والشيخ ماء العينين والحاج عمر تال والشيخ حماه اللّه؛ فمكّن التفوق العددي الزوايا الصوفية للقيام بدور المقاومة العسكرية إضافة للمقاومة الثقافية، ونتائجها الملموسة على أرض الواقع، والتي تسعى هذه الورقة إلى محاولة توضيحها.

لقد ساهم الخطاب الصوفي في التغلغل إلى وجدان الأمة في فترة حالكة من تاريخها، وذلك ما ذهب إليه محمد ظريف بقوله: «...فبعد تحجر التيار الفقهي وتعثره في إخراج الصحراء مما كانت تعانيه من اضطرابات، ونجاح بعض الصلحاء والأولياء في مواجهة ما كان يهددها من أخطار داخلية وخارجية. أخذ التيار الصوفي زمام المبادرة الفكرية في ربوعها...»[1].

إن لدخول التصوف الشنقيطي بريادة سيدي المختار الكنتي في معمعة الخلاف الفكري والعقدي دورا في جعله المحطة التوفيقية ضمن هيكلة المعارف الدينية، فأقبل عليه الناس ولامس بخطابه المعتدل وجدان العامة والخاصة-أحيانا-.

وقد قام كبار شيوخ الطرق الصوفية بأدوار اجتماعية ذات طابع إنساني مثل توفير الأمن، والضيافة وحفر الآبار، وفك النزاعات والحروب والسعي للصلح بين القبائل المتحاربة.

وهدفنا من دراسة هذه النواحي من التصوف هو الاطلاع على الظروف التي ساهمت في جعل شيوخ الطرق الصوفية ملجأ ومتنفسا لشرائح من المسلمين في فترة من التأزم والضياع، والتي تم فيها اللجوء إلى كنف أولئك الشيوخ الذين أصبحوا مصلحين وموجهين، بفعل أدوارهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إضافة لمكانتهم الدينية.

1 ـ الحركة الصوفية وأثرها في أدب الصحراء المغربية، د. محمد ظريف، بحث لنيل دكتوراه، كلية الآداب 1993 بالرباط مرقونة، ص: 2.

إن دراسة التاريخ الثقافي والديني لبلاد شنقيط تقود الباحث مباشرة إلى فترة زمنية محددة تتمحور في القرنين الهجريين الثاني عشر والثالث عشر، بوصفهما أهم مرحلة أنتج فيها الشناقطة، وتفاعلت فيها المعارف فأينعت وأثمرت الفقه بمختلف توجهاته: من فقه الفروع والأصول إلى عقيدة أشعرية وسلفية، مع تيارات أدبية ذات مشارب مختلفة، وتصوف طرقي قادري وشاذلي وتيجاني، مع تفريعات أخرى.

هذه المكونات المعرفية أنتجها الشناقطة ضمن القرنين المذكورين آنفا هي أساس ما يسعى هذا البحث أن يقوم بدراسته ومناقشة إشكاليته وتقديمه كمادة علمية غنية مازالت بكرا وخاصة في جانبها الصوفي.

وبما أن الشناقطة قد تأثروا بعدة روافد ساهمت مجتمعة في صياغة الإطار العام لهيكلة المعارف الدينية، إلا أن الفقه المالكي والتصوف الجنيدي مثلا بالنسبة للشناقطة أهم مرتكزات المحضرة، حيث شكلا نسيجا متناغما أطره منهج الجامعة المتنقلة في بادية عالمة كانت استثناء بعطائها العلمي!.

وكان القرن الهجري الحادي عشر قد مثّل فترة مخاض بالنسبة للحياة العامة في شنقيط على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي، لكن شيئا من الهدوء والاستقرار النسبي ستعرفه المنطقة بفعل وجود كيانات سياسية وفرت- رغم هشاشتها- حدا أدنى من الأمن مكن المعارف الدينية من التطور والارتقاء، بعد تراجع النزعة الإمامية التي عرفتها البلاد في القرن الهجري الحادي عشر، وسيطرة المذهب الأشعري الذي كان علماؤه يمثلون التيار المضاد للإماميين- ناصر الدين والمجذوب- خلال مواجهة هامة في تاريخ المنطقة.

وتكمن المفارقة في أن معظم علماء التوجه الأشعري سيصيرون- بعد هدأة الخلاف ودخول التصوف بمنهجه التوفيقي في المواجهة- شيوخا للطرق الصوفية وممثلين أوفياء للتصوف بالبلد، مع التزامهم بخلفيتهم الأشعرية!

وانطلاقا من هذه الازدواجية وأبعادها التاريخية، فإن تأطير المادة العلمية سيتم من خلال المنهجية التالية:

أ- المنهج التاريخي:

يركز هذا العمل على استقراء الأحداث التاريخية، سواء منها العوامل الداخلية التي أثرت في المجتمع الشنقيطي، أو العوامل الخارجية المتمثلة في الحركة التجارية، وتتداخل هذه العوامل في ما بينها تداخلا تاما.

ب- المنهج التحليلي

إن معالجة وتحليل الحركة الصوفية تستدعي من الباحث الاعتماد على مصادر ومراجع تتحلى بالحيادية في تناول الموضوع، وتلك مسألة تفتقر لها الدراسات التي عالجت التصوف الاسلامي، لأن بعضها يعطي للتصوف أكثر مما له، ويعتمد المصادر المناقبية كأنها أشياء مسلمة.

أما البعض الآخر والمناوئ للتصوف، فإنه يبالغ في التشنيع عليه، ووصف أهله بالكفر والإلحاد -أحيانا- وبين هذا وذاك أصبح تبني المنهج التحليلي الذي يعتمد على هذه المصادر أمرا في غاية الصعوبة،» باعتبار التصوف ظاهرة مجتمعية متجددة؛ مما يجعلها عصية على التحليل العلمي[2]» .

وانطلاقا من هذه الخصوصية حاولت مقاربة هذه الإشكالية بما أمكنني من موضوعية، فعالجتها من حيث نشأتها في شنقيط ومجال اهتمامها، ومشاركتها في الحياة العامة، وتأثير شيوخ الطرق الصوفية في رسم ملامح سياسة البلد، والعلاقة التكاملية التي طبعت التصوف الطرقي بالمذهب المالكي النصاني الذي كان مسيطرا بالمنطقة، وقدمت من ذلك نماذج من أقوالهم وتأويلاتهم، التي اعتمدوها في منهجهم الصوفي.

ولمناقشة هذا الموضوع اعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع، وبما أن التصوف الشنقيطي كان منطلق معظمه المغرب الأقصى حيث ظلت التجربة الصوفية في بلاد شنقيط تتغذى من الزوايا الصوفية في المغرب الأقصى، كان لزاما علي

2 ـ الحركة الصوفية بالمغرب الأقصى: التأسيس والتقعيد من القرن 6 هـ 9هـ، د. يوسف العلوي بحث دكتوراه، ظهر المهراز، فاس 2010.

أن أستهل الحديث عن التصوف الشنقيطي بجولة مقتضبة في رحاب التصوف المغربي.

نشأة التصوف في المغرب الأقصى

لم يكن وضع التصوف في بلاد المغرب بعيدا عما حدث في بلاد المشرق، فإذا كان المشرق هو مهد الإسلام، ومنه انتقل إلى جميع بقاع العالم، وبدأت منه المدارس الفقهية، واللغوية، والعقدية، والصوفية، خلال العصر العباسي الأول (132هـ-218-هـ)، فإن المغرب العربي قد تقبلها بقبول حسن؛ وبدأ يطورها، ويركن فنونها المختلفة، في حواضر المغرب الكبرى-القيروان، وفاس وقرطبة آنذاك.

إن التصوف في المغرب يعود إلى فترة أقدم من ذلك، فأول صوفي في بلاد المغرب: هو أبو علي شقران بن علي القيرواني[3] الذي أخذ عنه ذو النون المصري طريقة التصوف، وأبو الفيض ذو النون المصري (ت245هـ) أول من تكلم في الأحوال والمقامات في مصر وهو من أقران الجنيد ومعاصريه وقد تتلمذ ذو النون المصري على مالك بن أنس، روى عنه كتاب الموطأ، فهو مالكي من رواة الموطأ، كما أن شقران الأفريقي القيرواني، تتلمذ لمالك ودرس عليه الفقه، وكان عالما بعلم الفرائض، وله فيه كتاب، وتوفي بالقيروان سنة (186هـ)[4].

وتأسيسا على هذا فإن ذا النون المصري وشقران القيرواني تجمعهما مالكية المذهب، وطريقة التصوف، والأخير كان شيخ الأول، ومنه استمد التربية الصوفية. وهذا ما يمكن أن يعطينا فكرة حول أقدمية التصوف في بلاد المغرب، حيث قدم مع تلامذة مالك بن أنس في نهاية القرن الثاني الهجري وبهذا يكون التصوف قد وصل إلى بلاد المغرب في وقت مبكر من تاريخ الإسلام والتصوف الإسلامي[5].

«... كان الغرب الإسلامي على اتصال مستمر بالمشرق عن طريق العلماء، الذين كانوا يفدون عليه، والطلاب الذين كانوا يوفدون إليه، والحجاج والتجار الذين كانوا يسافرون إلى هناك. ولهذا كان المغرب، منذ فجر الإسلام، يتابع حركات الأفكار والجهود التي كانت تبذلها المذاهب في دراسة مصادر التشريع...فليس من الغريب أن نجد في القيروان وتونس خاصة، انعكاسا صادقا للمنازعات التي قامت بين المذاهب في الشرق، في عهد الأغالبة، فمنذ حوالي 117 هـ 735م ظهرت حركة الخوارج في إفريقية ممثلة في الصفرية...»[6].

وهذا ما يجعلنا نتأكد أن كل ما يجري في المشرق الإسلامي يلقى صداه في الغرب الإسلامي، وذلك من خلال عوامل التواصل الكثيرة والمتمثلة في الفتوحات وطرق القوافل، والبعثات العلمية، التي تشمل الحج والسفر إلى حواضر العلم، إضافة إلى هجرة المفكرين وأصحاب المذاهب، وهروبهم بآرائهم خوفا من بطش الأمراء وولاة الأمر؛ مما ساهم في انتشار مذاهبهم وآرائهم في بقاع من بلاد الإسلام التي تعيش اتساعا وامتدادا خلال القرن الثاني والثالث الهجريين، وتلك فترة مخاض المجال الصوفي، الذي يشهد آنذاك مرحلة انتقالية من طور الزهد والتنسك والإنزواء إلى مرحلة التأسيس.

ونستوضح مع د. سعيد لمليح طبيعة الجذور التاريخية للتواصل المشرقي والمغربي: «إن تأثير جماعة من «الجنود المجهولين» من الصحابة والتابعين الذين كانوا يرافقون الفاتحين كان كبيرا جدا، لأنهم كانوا يختلطون بالفئات الشعبية، ويؤثرون في سلوكهم اليومي بفعل أخلاقهم النموذجية وتواضعهم وحسن معاملتهم»[7]. وهذا يعني أن قضية التواصل كانت مبكرة مادام الرعيل الأول من الصحابة والتابعين قد ساهم في رسم معالمها؛ ويحدد س.

3 ـ أبو علي الشقراني بن علي القيرواني تلميذ لمالك ابن أنس وهو شيخ ذو النون المصري وهو فقيه مالكي له كتاب الفرائض. (ت183هـ)
4 ـ رياض النفوس، ص: 80.
5 ـ السني عبداوة، تحقيق كتاب المنة، ص: 70.
6 ـ محمد الكحلاوي، الفكر الصوفي في إفريقيا والغرب الاسلامي، ص: 45-46.
7 ـ التواصل الفكري والروحي، بين المغرب الأقصى والمشرق الاسلاميين، سعيد لمليح، ص: 40.

لمليح فترة رسم كياناتها السياسية نتيجة لذلك التواصل: «فمنذ أواسط القرن الثاني الهجري قامت ببلاد المغرب إمارات مستقلة عن المشرق الإسلامي بسبب السياسة التعسفية التي سلكها ولاة بني أمية، وبني العباس تجاه الأهالي، ونتج عن هذه الهجرة تأسيس مراكز جذب للقبائل العربية والاسلامية الوافدة، التي ساهمت بنشر الحضارة الاسلامية في المغرب خلال القرون التالية»[8].

وهذا ينفي عن التصوف المغربي ما وصفه به المستشرقون، حينما اعتبروه نتيجة لطبيعة البربر التحررية، أو لجذور مسيحية سبق أن ضربت بأطنابها في المنطقة قبل الإسلام، وذلك قصد بتر التصوف المغربي من أصله المشرقي.

وذلك ما أراد محمد الكحلاوي أن يفنده بقوله: «...يكون حريا بنا أن ننبه على أن جذور التصوف الأولى في إفريقية قد تكونت في رحم الثقافة العربية والإسلامية الوافدة من المشرق، ونتجت عن طبيعة العلاقة التي ربطتها بالثقافة الناشئة في المغرب والأندلس، تلك الثقافة التي ظلت-في بعدها الروحي والمثال الخلقي- تقتدي بسيرة النموذج -الرمز- لهذه الثقافة، ونعني به الرسول محمدا. وعلى هذا الأساس يمكن أن ندحض ما ذهب إليه دارسو التصوف من المستشرقين أمثال: بلاسيون وآلير نصري وليفي بروفنسال وألفرد بل، من أن التصوف في أفريقية له أصول مسيحية، واستمرار لنزاعات التروحن والتنسك، التي كانت سائدة في إفريقية وكامل الغرب الإسلامي، قبل مجيء الإسلام...»[9].

فالدراسات التي قدمها المستشرقون عن تاريخ المسلمين ناقصة إلى حد كبير، تتعمد التشويه والطمس لغياب الموضوعية...

لكن ترى إلى أي مستوى تطور التواصل إلى حد تكوين أطر صوفية في المغرب الأقصى ذات استقلالية؟

المسار التاريخي

إن التجربة الصوفية في المغرب الأقصى قد عرفت انتشارا واسعا في البوادي والحواضر المغربية، في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي، وجاء ذلك نتيجة لانسياب المذاهب والاتجاهات، التي عرفتها المنطقة خلال القرون الهجرية الأولى.

وانطلاقا من ذلك، نشأ التصوف في أحضان العلم والتفقه في الدين، فكان الزهد في الدنيا من أهم المراحل الأولية لبروز الطرق الصوفية، ومن خلال قراءتنا لتلك المراحل تبين لنا أن الزهد في الغرب الإسلامي لم يكن متأخرا في الظهور عن نظيره في المشرق. إلا أن الزهد المشرقي ظل هو النموذج والمثال.

فعندما كان الحسن البصري (ت110هـ-720-م) يربي تلامذته تربية روحية، كان في الغرب الإسلامي إسماعيل بن عبيد الأنصاري (ت107هـ/717م) يبالغ في التبتل والعبادة، زاهدا لابسا جبة وكساء من صوف، ويلقب بتاجر الله[10].

وقبل التعرض لمظاهر الزهد في الغرب الإسلامي، مع أعلام شكلوا النواة الأولى، التي ستكون هي التصوف بتأملاته ووجدانه، يجدر بنا أن نحاول تحديد الفترة التي نفترض أنها شكلت بداية الزوايا والطرق، وذلك مع د. محمد الكحلاوي: « من الصعب أن نحدد تاريخا معينا لنشأة الزهد في إفريقية، وبروز مظاهر الحياة الروحية فيها، وإن كنا نسلم بأن الزهد وما يتبعه من تنسك وتقشف في متاع الدنيا، برزت أشكاله الجنينية في حياة حملة العلم، وفي سلوك فقهاء الدين من المشارقة، الذين وفدوا إلى إفريقية في القرن الأول للهجرة، أو لدى أولئك الذين رحلوا في طلب العلم أو دخلوا رواية متون الفقه والحديث إلى إفريقية، وكانوا أثناء ذلك يحرصون على أن يكون سلوكهم مثالا يحتذى في التقوى والورع»[11].

وبعد مرحلة الزهد هذه بدأت تتشكل ملامح التصوف، أواخر القرن الهجري الثاني، بعد أن تأثرت حركة هؤلاء الزهاد بالحياة الروحية بالكوفة، والبصرة وبغداد، وعواصم العلم في المشرق آنذاك، ويعتبر الكحلاوي أن بداية ظهور مصطلح «صوفي» «صوفية»، «تصوف» في المغرب والأندلس، كان أواخر القرن الثالث للهجرة وبدايات القرن الرابع، حيث صار إسم «صوفي» «متصوف» يطلق على تلك الجماعات المتزهدة التي أصبحت تزاول رياضات روحانية، وتتبع سبلا من التطهير الذاتي ومجاهدة النفس من أجل الاتصال بالحق[12].

ويعتبر جل الباحثين أن ابن مسرة-الجبلي[13] هو أول تجربة فكرية صوفية أثرت بعمق في مسار الحياة الروحية بالمغرب الإسلامي: الأندلس والمغرب وإفريقية وبما أن هذه الشخصية الفكرية الصوفية والتي تعتبر غامضة تخفي توجهها الفكري خلف جلباب التنسك[14].

إن نفس مراحل الزهد التي مر بها التصوف في الغرب الإسلامي وشمال إفريقيا، كانت هي البدايات أيضا

8 ـ التواصل الفكري والروحي، بين المغرب الأقصى والمشرق الاسلاميين، سعيد لمليح، ص: 40..
9 ـ محمد الكحلاوي. الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي ص:74.
10 ـ محمد الكحلاوي. الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي، ص:64.
11 ـ محمد الكحلاوي.مرجع سبق ذكره. ص63.
12 ـ م س ص: 60.
13 ـ ابن مسرة الجبلي: هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي (296-319هـ). قيل أنه مولى لرجل من أهل فاس، عرف بابن مسرة الجبلي لأنه كان ينشر أفكاره بعيدا عن الأنظار في متعبده بدويرة في جبل قرطبة، مذهبه مزيج بين التصوف والاعتزال.
14 ـ الكحلاوي. م س، ص:60

للتصوف المشرقي. هل هذا هو الطابع الذي يسبق التصوف عادة ؟ أم أن المحاكاة أيضا اقتضت ذلك في التصوف وإرهاصاته؟.

إن التأثر ظل قائما في المغرب الإسلامي بالوافد المشرقي، في المجالات الدينية والعقدية وحتى السلوكية، ولم يقتصر التأثر المغربي بالوافد المشرقي على التصوف والفقه فحسب، بل للحركات الأخرى ذات الطابع العقدي والسياسي أثرها البالغ، وصداها الكبير في الغرب الإسلامي، عندما حلت في المشرق وامتد صداها إلى الغرب الإسلامي، سواء كان ذلك عن طريق الرسل التي كانت تبعث لهذا الغرض، مثل رسول واصل بن عطاء[15]، وهو الداعية: عبد الله بن الحارث[16].«كما عرفت إفريقية منذ عهد مبكر مقالات الفرق الكلامية كالخوارج والإباضية، والمعتزلة والشيعة والمرجئة، وقد أثرت هذه الفرق بشدة في مسار الحياة الدينية، والفكرية في القرون الهجرية الأولى، إذ أعطت دفعا لحركة الجدل الديني، الذي لم يكن منقطعا عما يحدث في المشرق، حيث كانت الأفكار تنتقل بسرعة، وكان النقاش الحامي يدور في نهاية القرن 2هـ/8م بالقيروان...»[17].

وهذا التفاعل الكمي الذي أثّر بشكل كبير في مسار التحول الثقافي والديني، جعل جل الباحثين المغاربة يصفون تحديد البداية الفعلية للتصوف بأنه أمر بالغ الصعوبة، في خضم هذه التيارات الجارفة: «الواقع أنه من الصعب ضبط البدايات الأولى للتصوف في المغرب، وذلك راجع لاعتبارات كثيرة أهمها: اندماج المنحى الصوفي في الحياة الدينية العامة في القرون الأولى للهجرة، وعلى ضوء ذلك قدمت اقتراحات متعددة لتحليل الوضع الديني في المغرب، انطلاقا من واقع التفاعل بين المعطيات المحلية، وبين المؤثرات الخارجية، وفي مقدمتها الدين الاسلامي الحنيف، بمختلف مكوناته الروحية والثقافية»[18].

وقد لخص الأستاذ تلك المؤثرات الوافدة قائلا: «لهذا نجده متأثرا بمختلف التيارات الفكرية والسياسية والمذهبية، التي كان الشرق الإسلامي منطلقا لها، وهكذا اصطبغ تاريخ المغرب خلال القرون الأربعة الأولى على الأقل، بنوع من التنوع الفكري والسياسي جسدته حركة الخوارج والمعتزلة، والزيدية والشيعة والسنة»[19].

وقد تجاوز مد تلك الحركات إلى الصحراء (بلاد شنقيط) بحسب الباحث الحسين ولد محنض عندما قال: « ونجح خوارج آبير[20] في تعريف قبائل كدالة[21] الواقعة غربهم بالإسلام، وكذلك في إقناع قلة من قبائل البافور[22] المحيطة بهم باعتناق الإسلام الأباضي... كما نجحوا كذلك في إقناع بعض العائلات الزنجية بدولتي التكرور والسودان، بدخول الإسلام»[23].

كما اعتبر أن للمذهب الشيعي تأثيرا في صياغة المشهد الإسلامي الأول في بلاد شنقيط، من خلال مبايعة صنهاجة للشخصية الشيعية: أبي عبيد الله الشيعي في القرن الهجري الثالث[24].

إلا أن تلك المذاهب التي ساهمت بشكل كبير في نشر الاسلام واللغة العربية في الربوع الشنقيطية، لم يبق لها أثر، حينما اعتبر ولد محنض، أنه وخلال القرون الهجرية الخمسة التي سبقت مجيء الاستعمار للبلاد، قد تلاشى تاريخهم كليا من الذاكرة الجمعية للمجتمع الشنقيطي، وأن الذاكرة الشعبية لأهل شنقيط، قد احتفظت بصورة عن الخوارج، تحمل ازدراء أو إهانة حيث قال: «وإن كان بقايا كلمة الخوارج ومشتقاتها، بقيت في اللهجة الصنهاجية والحسانية[25]، وإن أخذت في اللهجة الحسانية دلالات سلبية، كما هو حال لفظة «مخارجي» التي تعني المتحايل، أو الغشاش، أو من يظهر خلاف ما يبطن»[26].

إلا أن الاتفاق بين الباحثين يكاد يكون متحدا على غلبة المذهب المالكي غيرَه من التيارات بعد مخاض عسير، ويرجعون ذلك إلى اقتصار المغاربة في طلب العلم على الحجاز، ومركزه المدينة التي بها تلامذة مالك، وكذلك تشابه البيئة الحجازية مع مثيلتها المغربية في الظروف الطبيعية، وغلبة الطابع البدوي عكس بلاد العراق»[27].

وقد مثلت رحلة الحج بجدارة ذلك التأثير، وأشخاصها الذين ساهموا في ذلك كأبي عبد الله بن أحمد السوسي، وأبي ميمون دراس بن اسماعيل (ت357هـ-967-م)[28].

15 ـ واصل بن عطاء : هو أبو حذيفة مولود 80هـ وتوفي 131هـ، أي 700-748م، مؤسس فرقة المعتزلة.
16 ـ محمد الكحلاوي، ص:54.
17 ـ م س ص.
18 ـ سعيد المليح، محاضرة بعنوان: الطريقة الشاذلية..ندوة بموريتانيا 2005.
19 ـ سعيد المليح، محاضرة بعنوان: الطريقة الشاذلية..ندوة بموريطانيا 2005، محاضرة الندوة.
20 ـ آبير: مدينة تأسست في شنقيط سنة 160هـ، وهي الآن لا عمران بها.
21 ـ كدالة هي: إحدى المجموعات الصنهاجية الكبرى، وهم المجموعة التي ينتمي إليها الأمير يحيى بن ابراهيم الكدالي، كانت مضاربها قرب الشواطئ الأطلسية.
22 ـ البافور: مجموعة استوطنت بلاد شنقيط في فترة مبكرة قبل أنها القرن الميلادي الثاني، وقيل أنهم من أصل المجموعات اليهودية، وقد هاجروا من وادي درعة بالجنوب المغربي، إبان البطش الروماني باليهود. أنظر البكري.
23 ـ الحسين ولد محنض محاضرة بعنوان: « إسهامات الخوارج في نشر الاسلام والعروبة في بلاد شنقيط». ندوة في موريتانيا بتاريخ: 2007، ص: 175.
24 ـ الحسين ولد محنض 176.
25 ـ الصنهاجية والحسانية: هي اللهجات التي كان يتكلم بها سكان اهل شنقيط، فانقرضت الأولى وبقيت الثانية وهي مزيج بين العامية والفصحى، ويقال أنها من أقرب لهجات الشعوب العربية إلى اللغة العربية.
26 ـ الفقهاء والصوفية، ولد محنض أعمال الندوة، سنة 2005. ص: 180.
27 ـ سعيد المليح، ندوة في موريتانيا 2005، ص: 115.
28 ـ م.س. ص.

ونستنتج مما سبق أن الدارس لبدايات التصوف في المغرب وإفريقية لا يستطيع أن يظفر بمادة منفصلة عن تلك المعارف والعلوم التي انتشرت آنذاك؛ ونخلص قبل أن نختم هذا المبحث إلى نتيجة مفادها:«...إن ما يمكن أن نستنتجه في هذا السياق هو أن فجر القرن الثاني للهجرة مثّل في إفريقية البدايات الأولى للحياة الروحية، بعد أن رسخت أقدام الفاتحين الأوائل، ووفدت البعثات العلمية والدينية من الحواضر الإسلامية كالمدينة والكوفة والبصرة، وبعد أن ذاع صيت الكتب الصوفية بين المتصوفة الأوائل في إفريقية، ذلك الذيوع الذي عرف أوجه في القرن السادس للهجرة، أي بعد وصول كتاب إحياء علوم الدين للغزالي إلى المغرب واشتداد الجدل بين المتصوفة من ناحية، وفقهاء الدولة المرابطية من ناحية أخرى»[29].

وقد ظهر تأليف اللمع لأبي نصب السراج الطوسي (ت372هـ/988م) الذي يعتبر بمثابة البيان التأسيسي لعلم التصوف من داخل النص القرآني، وبالاستناد إلى الأحاديث النبوية المتعلقة بالزهد والتقوى وإظهار فضل الذكر، وكذلك الشأن بالنسبة إلى مؤلف محمد الكاباذي (ت380هـ/990م) التعرف لمذهب أهل التصوف، وفيه كشف عن حقيقة مسائل الإيمان والعقيدة في ضوء رؤية صوفية ذوقية، وكذلك قوت القلوب في معاملة المحبوب لأبي طالب المكي(ت386هـ/996م)[30].

وبهذا يكون التصوف قد ترعرع بين أحضان تراكمات معرفية شتى يمتزج فيها الفقه بالتأمل بالسياسة فجاء التصوف نتيجة لتلك التراكمات، وأخيرا كيف نلمس البدايات الفعلية للتصوف في طوره الميداني في المغرب؟ وكيف أصبح ممارسة ميدانية منتقلا عن طوره النظري الفرداني؟

التطور

عرف التصوف في المغرب إرهاصات أولى، في فترة مبكرة من دخول الإسلام، فقبل أن يتبلور ككيان مستقل عندما كانت حياة زهدية تقوى وتظهر، وجدت منه نماذج ذات صلة وثيقة بالفاتحين الأوائل، فامتزج التصوف بالحياة السياسية والدينية عند المغاربة الأوائل: وهذا ما ذهب إليه د. سعيد لمليح بقوله: «إن تاريخ الحركة الصوفية جزء من تاريخنا العام الذي لا يشمل الجانب السياسي والاقتصادي والاجتماعي فحسب، بل تجاوزه إلى الجانب الثقافي والروحي»[31].

إن تطور التجربة الصوفية في المغرب قد مرت بعدة مراحل، وذلك ما ذهب إليه د. سعيد لمليح:

* « **المرحلة الأولى:** مرحلة الفقه والتدريس، وقد مثلها أبو ميمون دارس اسماعيل (ت357هـ-967-م) الذي قام بجولة في تحصيل العلم، وعند عودته بدأ يدرس العلم والفقه والحديث، وكان صالحا زاهدا.

* **المرحلة الثانية:** هي مرحلة الرباطات، وقد مثلها وجاج ابن زللو اللمطي من أهل سوس، رحل إلى القيراوان، وأخذ عن أبي عمران الفاسي، الذي قيل أنه لقي الجنيد وأخذ عنه طريقته الصوفية السنية، وكان وجاج هذا من أهل الفضل والصلاح، ورباطه هو الذي تخرج منه الزعيم الروحي لحركة المرابطين عبد الله ابن ياسين[32].

وهذه المرحلة التي تشكلت فيها أولى الرباطات، والتي كان من ضمنها رباط وجاج بن زللو الذي تخرج منه الزعيم الروحي لحركة المرابطين، والتي كان الجنيد حاضرا في سندها، فكان لها في ما بعد موقف آخر من التصوف، في قصة إحراق كتاب «الإحياء»، وقد يكون لحضور التصوف في الرباط الذي انطلقت منه حركة المرابطين، بعد في عدم استقلال التصوف في تلك الفترة، مثلما ذهب إليه المليح بأسباب تشكل التصوف كجزء من الحياة المغربية العامة، قبل أن يشكل فصيلا خاصا به، حيث كان لفقهاء الدولة المرابطية منه موقف. إلا أن تأثير شخصيات التصوف المشرقي، قد ذهبت بعيدا في وجدان المغاربة. «ونظرا للعلاقة المستمرة بين المشرق والمغرب بفضل التجارة ورحلات الحج على الخصوص؛ انتقلت أفكار الصوفية المشارقة إلى المغرب، وانتشرت فيه أفكار الجنيد والغزالي وتقبلهما الفقهاء والزهاد، على الرغم من حرق كتاب الاحياء في عهد علي ابن يوسف المرابطي ومنع ترويجه بين الناس...»[33].

«لقد رأينا أن تعميق الإسلام وترسيخه في المغرب على شكل سيرورة داخلية، قد ساعد على استتباب التصوف بها»[34].

وقد انتشرت الرباطات والزوايا في كامل التراب المغربي مكتسحة الحياة الدينية، وبدأت الطرق الصوفية من رباطات على الثغور، يتخذها المجاهدون من أجل الدفاع عن ديار الإسلام، ثم تطور المدلول ليشمل الزوايا، ومن ثم المدارس، الذي كان شيوخ الطرق الصوفية علماء يعلمون الناس، وينشرون الأخلاق

29 ـ محمد الكحلاوي، ص58.
30 ـ م. س. ص.
31 ـ سعيد لمليح، أعمال الندوة موريتانيا، ص: 111.
32 ـ سعيد لمليح، أعمال الندوة موريتانيا، ص: 111.
33 ـ كتاب المعزى...ص: 32.
34 ـ ابن مشيش...ص: 126.

الفاضلة بينها، وقد ترجم ابن الزيات (ت617هـ) أكثر من 278 صوفي مغربي، ومن بينهم نساء، معظمهم في القرنين الخامس والسادس[35]، وهذا إنما يدل على انتشار الطرق الصوفية بشكل لافت خلال القرون الهجرية الأولى.

وقد كانت الطرق الصوفية حاضرة في صياغة المشهد السياسي« ولسنا بحاجة إلى التذكير بعد عصر الموحدين بالدور الأكبر الذي سيطلع به صوفية المغرب عند قيام الدولة السعدية، ولا المساهمة الفعالة التي قاموا بها في توحيد المغاربة، خاصة في عهد الموحدين وما تلى ذلك، لمواجهة الزحف الايبيري في معركة واد المخازن»[36].

ويرى باحثون مغاربة، أن بعض الزوايا كانت أكثر نشاطا من بعض، نظرا للموقع الجغرافي، وقد يستنتج من ذلك أن لدور مواقع الثغور ومواجهة العدو تأثيرا في انتعاش العملية الصوفية، أو المدن المغربية ذات الاشعاع الديني حيث نشأ التصوف، أي أن شيوخ الطرق الصوفية في تلك الفترة من تاريخ المغرب كان لهم دور كبير في مواجهة العدو. وفي نفس الفترة قد اتسع مجال التصوف المغربي ليخرج من إطاره المحلي إلى الآفاق الإقليمية حيث ستعرف البلاد الشنقيطية التجربة الصوفية لتتفتح عن منهج أدبي جديد...

التصوف الشنقيطي في بعده الأدبي

يقول محمد المختار ولد اباه: « في أواسط القرن الحادي عشر الهجري تفجرت نهضة عارمة لمع من بين قادتها المرموقين سيدي عبد الله بن محمد العلوي (ابن رازكة) (ت1144هـ-1731-م) والشيخ محمد اليدالي (ت 1166هـ-1753م)، والذئب الحسني، وأبو فمين المجلسي (عاش في القرن 13هـ)...[37]» وقد يكون سبب تأخر نضج الشعرالشنقيطي راجعا إلى تشدد الفقهاء بشأن الشعر الغزلي، وقد وردت قصة في هذا الجانب تناقلتها كتب التأريخ للأدب الشنقيطي، وهي أن فتى من اليعقوبيين يدعى حبيب بن بلا اليعقوبي قال بيتين من الشعر:

رب حوراء من بني سعد الاوس
حبّها عالق بذات النفوس
جعلت بيننا وبين الغواني
والكرى والجفون حرب البسوس

فما كان من الإمام ناصر الدين (ت1085هـ-1673-م) إلا أن أمر بتعزير هذا الفتى عقابا له على قوله الشعر الغزلي[38].

وقد كان علماء تنبكتو وولاتها يحرمون قول الشعر إلا في أغراض التوسل والمديح خلال القرون 8-9-10هـ[39].

فكانت تلك الرقابة المفروضة على القريحة الشعرية من طرف الفقهاء، تمثل سلطة صارمة في وجه الابداع.

واعتبر ظريف أن الطرق الصوفية، ودور التصوف بخلفيته الأدبية هو الذي حدّ من تلك الصرامة المفروضة على قول الشعر، الذي كان قبل التصوف محصورا في الموضوعات ذات الطابع الفقهي، فقامت الطرق الصوفية بثورة على ذلك الحصار، متمثلة في شعر المحبة وأدب الرحلات والكرامات والأذكار والرسائل.

« بعد ان كان خاضعا لرقابة صارمة قد تؤدي في بعض الأحيان إلى انتهاك حرمة الإبداع وإنزال العقاب بالمبدعين»[40].

وهذا يعني أن لأدب المناقب دورا في تحرر الشعر من الرقابة الفقهية، وذلك حينما اعتبر ظريف أن الأدب والتصوف يتقاسمان الأشياء الوجدانية نفسها « إنهما يخاطبان الذوق أكثر من غيره من الفعاليات الإدراكية، ويتوجهان إلى القلب والوجدان أكثر مما يتوجهان إلى العقل والحواس، فالتجربة الصوفية مثل التجربة الأدبية تنبني على الكشف والإلهام، أكثر مما تنبني على التأمل والنظر العقلي»[41]. وقد استشهد ببيتين للشيخ ماء العينين:

وبعد ذا لا ينبغي التعبير
عن الشهود فادر يا خبير
لأنه بغير ذوق ما دري
والذوق فيه يغني عن معبري[42]

ويعتبر ملتقى القرنين الثاني عشر والثالث عشر مرحلة تفتق الصحراء عن تيارات أدبية وشعرية، ويمثل ولد رازكة ريادة هذا الفن، ولذلك لم تشهد الساحة الأدبية الشنقيطية قبله شعرا مكتملا فنيا وأدبيا، حيث لم توجد إلا أنواع من الشعر تتناول أغراضا علمية ودينية، مثل أنظام الفقه والتوحيد، وقصائد التوسل والدعاء والاستسقاء[43].

غير أن إدراك القوم ضرورة الجمع بين العلوم الشرعية ووسائلها المختلفة- بناء على القاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب- قد فتح باب دخول (قفا نبك) وأخواتها

35 ـ التشوف لرجال التصوف، كتاب ألفه ابن زيات التادلي، 617.
36 ـ الرباطات والزوايا، عبد المجيد الصغير، ص: 274.
37 ـ شعر وشعراء، ولد إباه ص: 37.
38 ـ المساجلات الكلامية، ولد السعد، ص: 93.
39 ـ جمال ولد الحسن...، ص: 63.
40 ـ محمد ظريف، ص: 2.
41 ـ محمد ظريف، ص: 3.
42 ـ محمد ظريف، ص: 4.
43 ـ الشعر والشعراء، ص: 39.

المجال الشنقيطي فوجدت فيه مناخا ذكرها بعهودها الأدبية الزاهرة؛ فارتدت حللها في رحابه وارتوت من معاني الإسلام وقيمه؛ ثم تمحضت لخدمته، متخذة لنفسها في المجال مكانا قصيا، حفظها من تأثير عصور الانحطاط، وفترات الظلام التي عمت الساحة العربية مشرقها ومغربها، خلال القرون الوسطى[44].

وكان تفنن علماء الشناقطة في قرض الشعر، قد أعطى له مشروعية، بعدما كان ينظر إليه بحذر.

يقول ولد اباه: «وانتهت الخصومة بين الشعر والفقه؛ حينما برز علماء شعراء أمثال محمد اليدالي، والمختار ولد بونه وحرمة ولد عبد الجليل، والشيخ سيد يا الكبير، ومحنض بابا ولد عبيد»[45].

وبما تمتع به قول الشعر من مسوغ شرعي فتح الباب لدخول الأدب مرحلة جديدة « فتح لها باب الدخول في طورها الثاني الذي هو طور النضج والتميز، والكمال الفني، فتعددت أغراضها، وتنوعت أساليبها، واختلفت مسالك أصحابها في بنائها باختلاف تجليات مقتضيات حياتهم، فكانت بحق ديوان أيام قومها»[46].

وقد انطلقت التجربة الشعرية الشنقيطية في بناء القصيدة في القرنين (12-13هـ-18--19م) من مرجعية الشعر الجاهلي، وكان لتأثير التشابه البيئي بين الخيمة والناقة والصحراء، أثر بالغ في تكوين المدرسة الشعرية الشنقيطية.

فقد أسهمت التجربة الصوفية في بلورة البنية الدينية والثقافية للشناقطة، فـ« تعايش تيار الفقه في المجال الشنقيطي مع التيار الصوفي السني المالكي المتفقه ، الذي جمع أصحابه بين الشريعة والحقيقة، فظل يتحرك منتظما في مدارس وزوايا وطرق...»[47].

وقد ذكر الباحث محمد ظريف أن الاتجاه الصوفي في بلاد شنقيط: «يقوم على الجمع بين الشريعة والحقيقة والتبحر فيهما، وبتطبيق مبادئهما في الحياة، وترجمتها إلى سلوك سام تتوزع فيه الفعاليات القبلية والعقلية للإنسان، وتمثله ثلاث طرق هي: الشاذلية، والقادرية، والتيجانية»[48].

وقد اعتبر أن التصوف جاء ردة فعل ضد تحجر الفقهاء، وعجزهم عن إصلاح ما كانت تعانيه البلاد من فساد[49]. وبهذا يتجلى لنا أن حركة ناصر الدين كانت مجرد مخاض سيولد التصوف بعده.

وقد يتضح لنا أن الشناقطة بمختلف توجهاتهم، ظل الفقه المالكي مرجعيتهم الأساسية سواء في ذلك شيخ الصوفية أو الشاعر أو الفقيه «...إن الثقافة الشنقيطية في مجراها التقليدي، هذا المجرى الذي تتساوق فيه جداول متمايزة: منها اللغوي والأدبي ومنها الصوفي الذوقي، ومنها الفقهي النصاني، والغلبة فيه للتوجه الفقهي الذي كان على أساس منه تتحدد المكانة الاجتماعية للعالم»[50].

وإضافة للمستوى الفقهي واللغوي والصوفي، كانت تعقد في المسجد جلسات للمديح النبوي، وكان الإقبال شديدا على المدائح النبوية حيث كان في المساجد مداحون مشهورون، وكان مجلس المديح ينعقد كل جمعة بعد قراءة الحزب، فينشد المداحون مقطوعات من العشرينيات الفازارية، وتخميسات ابن مهيب، وقراءة دلائل الخيرات، وبالجملة فقد كان هناك إلى جانب المتون التي تقرأ للتعليم في المسجد متون تسرد تبركا بها، في أوقات محددة يحضرها عامة المؤمنين[51].

إن التصوف الطرقي لم يظهر فعليا إلا في القرن الثاني عشر هجري (18م) مع الشيخ المختار الكنتي الكبير في «أزواد» وكانت الحياة الروحية قبله قائمة على نوع من التصوف النظري «التأملي» أو ما يقوم مقامه من مختصرات «الرقائق» والمديح النبوي، ويرجع ذلك إلى أن الخطاب الفقهي كان مسيطرا في الحياة الفكرية والدينية، في حواضر الساحل، خلال عهد مملكة السونغاي[52] الإسلامية؛ بفعل تعاظم نفوذ الفقهاء، ووقوفهم بصرامة أمام كل النزاعات الفقهية، التي تخرج على الخطاب المالكي النصاني ومتمماته... وكانت العلاقة بين الأهالي والشيوخ قائمة على التبرك[53].

ولذلك كان التصوف في المراحل الأولى محصورا في دائرة ضيقة من العلماء، ولم يتجاوز في هذا العهد المستوى التأملي، وكانت حكم ابن عطاء الله الأسكندري متداولة في هذه الدائرة، وفي ظل انعدام التصوف بمفهومه الطرقي انتشرت ممارسات ومواقف يمكن اعتبارها خطابا مكملا للخطاب الفقهي المهيمن[54].

ويبدو أن التصوف قبل أن ينتظم في بنية طرقية، كان من قوت القلوب، والتبرك بالأدعية والمدائح، لسيطرة الفقهاء « وكان لكتاب الشفاء للقاضي عياض، اعتبار خاص في هذا المجال

44 ـ التيجاني، ص: 99.
45 ـ الشعر والشعراء، ولد إباه، ص: 40.
46 ـ التيجاني ص: 80.
47 ـ التيجاني، ص : 80.
48 ـ محمد ظريف، الحركة الصوفية، ص: 68.
49 ـ المصدر السابق والصفحة.
50 ـ ددود ولد عبد الله، ص: 96.
51 ـ ددود ولد عبد الله، ص: 96.
52 ـ سونغاي: إقليم في جمهورية مالي الحالية.
53 ـ حماه الله ولد سالم، أعمال الندوة عن التصوف موريتانيا 2007 بعنوان: الفقهاء والصوفية...، ص: 125.
54 ـ ددود، ص: 80.

منذ بداية القرن الهجري التاسع (ق 15م) على الأقل»[55].

إن هذه المدائح، والتجمع لها في المساجد يعتبر إرهاصا أوليا، لما سيعرفه التصوف في المنطقة خلال الفترات اللاحقة.

فحياة الصحراء وما بها من شظف العيش وإكراهات الطبيعة كان لها تأثير في تقبل التصوف عند السكان. وذلك ما أجمله ظريف في: البساطة، وعدم الاستقرار والحرية.

أولا: البساطة هي ميزة يشترك فيها التصوف وحياة البادية، مثل الزهد والقناعة والتجرد؛ لأن الفقر من أساسيات التصوف، وقد استدرك ظريف الجذور التاريخية لحياة التقشف بالصحراء، عندما أرجعها لعهد عبد الله ابن ياسين، لأن أتباعه كانوا يتلقون تربية باطنية... وكانوا يتقللون من الطعام ويتقشفون في الملبس..[56]

ثانيا: عدم الاستقرار، فالسفر عندهم فرض عين كتطهير القلب الذي لا يصح التوحيد إلا به[57].

ولهم في تمجيده أشعار وحكايات تؤكد أهميته عندهم مثل قول البوني: «البسيط»

قالوا لي أمكث ولا تركن لمتنقل
فقلت مهلا فسر الله في النقل
لولم يكن في انتقال المرء نيل علا
أو كان في المكث غير الذل والفشل
ما قال سيد رسل الله قاطبة
لا خير في رجل في الأرض لم يجل
لولا انتقالك في حال لآخر ما
علمت من جملة المعلوم غير خلي
ولا عرفت من الملزوم لازمه
إذا جهلت وجود الواعد الأجل[58]

ثالثا: الحرية وهي منطلق أساسي عند أهل الصوفية يتلاءم في كنهه مع العلم الذوقي: « وهي مبدأ أساسي عند علماء التصوف، يوافق في جوهره ما يشعر به أهل هذه المنطقة من تحرر وانطلاق، ويتميزون به عن أنفة وكبرياء، ومفهومها عندهم ألا يكون العبد تحت رق المخلوقات لا من أعراض الدنيا، ولا من أعراض الآخرة»[59]. هذا ما يذكر بحرية ابن عربي في عقيدته...

خـــاتمـــة:

ونستنتج مما سبق أن هذه العناصر المشتركة بين التصوف وأهل الصحراء من بين التحولات الأخرى، التي ذكرناها آنفا، قد جعلت الصحراء تتفتق خلال القرنين 12-13 هـ عن طرق صوفية مكللة بجيل من العلماء والفقهاء، فتكاملت صورة المشهد الفقهي، والبعد الصوفي والأدبي في بلاد شنقيط.

«هذه بعض العناصر المشتركة بين التصوف وحياة الصحراء، وهذه بعض الجوانب التي يلتقيان عندها، وقد ساهمت بدور فعال في تنشيط الحركة الصوفية في هذه المنطقة، كما ساعدت على تحديد السمات المميزة لهذه الحركة، فلم تسقط في ما استخدمه بعض غلاة الصوفية في المشرق من بدع، ولم يتورط بعض شيوخها في ما اختلقته بعض الاتجاهات الطرقية في شمال غرب إفريقيا من طقوس ضالة؛ بل جمعت في بساطتها واعتدالها بين بساطة الحياة الصحراوية، واعتدال المبادئ الصوفية السنية»[60].

ونستنتج أيضا أن بلاد شنقيط، قد استقطبت اتجاهات معرفية، تساوقت عبر فترات متفاوتة، ليكتمل نضجها في القرنين 12-13هـ، وهذا ما جعل دور الطرق التجارية، ذا دلالة ومغزى في رسم تلك الأطر والاتجاهات، حيث وحدت تلك القوافل المنهج المعرفي لأقطار الغرب الإسلامي وشكلت مدارس أدبية ربيبة للزوايا الصوفية التي تولت دور نشر الأدب في جانب ما عرف بأدب مناقب وسير الأولياء وأدب الرحلات والمراسلات ...

55 ـ انتشرت في المساجد الصحراوية سرده، تبركا به وبما فيه من استحضار لصفات الرسول ﷺ وتذكير بحقوقه.
56 ـ ظريف، ص: 72.
57 ـ نفس المصدر السابق والصفحة.
58 ـ المصدر السابق، ص: 73.
59 ـ ظريف، ص: 74.
60 ـ محمد ظريف، مرجع سبق ذكره، ص:74

د. سيد المختار ولد سيدينا
رئيس قسم أصول الدين بالمعهد العالي
للدراسات والبحوث الإسلامية

ابن الحاج حمى اللّه ومدرسته اللغوية

من المعلوم أن لعبد بن أحمد بن الحاج حمى اللّه إسهامات في كل العلوم الشرعية، وأنه من المساهمين في بناء المدرسة اللغوية في هذه البلاد، بل كان والده من أوائل من ألفوا في اللغة العربية كتابه «المفيد» الذي أدخله عبد اللّه في نظمه الرباني.

وقد خلف العلامة عبد اللّه بن أحمد بن الحاج حمى اللّه آثارا غنية لم يزل أغلبها مخطوطاً، وفي إطار التعريف بهذا العلم وموروثه.

أقيمت ندوة بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، بتاريخ: 2023/03/22 تحت عنوان: «الموسوعية والتجديد في تراث المحظرة الشنقيطية العلامة عبد اللّه بن الحاج حمى اللّه نموذجا».

وفي هذه الندوة طرحت تساؤلات، وكان منها سؤال طرحه الباحث الكبير يحي ولد البراء عن مدرسة ابن الحاج حمى اللّه: هل هي امتداد لمدرسة ولد بونه؟ أم هي مدرسة موازية لها معاصرة؟ وهذا ما دعاني إلى البحث في هذا الموضوع وزادني تشويقا إليه.

ولهذا قسمته إلى قسمين:

- القسم الأول: ترجمة وتعريف موجز

أولا: المولد والنشأة

أ- تاريخ مولده:

ولد العلامة عبد بن أحمد بن الحاج حمى اللّه في وسط القرن الثاني الهجري وأظنه سنة 1168هـ، وبنيت هذا الظن على معطيات تحدد أنه عاش أربعين سنة، حيث توفي في سنة 1209هـ، وسنرى ذلك فيما بعد إن شاء اللّه.

- اسمه:

هو عبد اللّه بن أحمد بن الحاج حمى اللّه بن الحاج مصطفى القلاوي الشنقيطي، وكنيته أبو محمد كما قال هو، في نظمه للرسالة، مميزا الناظم عن الناثر:

قال أبو محمد عبد الإله
لينظم النثر الذي جلا حلاه[1]

ولقبه ابن الحاج حمى اللّه، مع أنه خامس أبناء والده، ولكن صار هذا اللقب علماً له، قال ابن مالك:

وقد يصير علما بالغلبه
مضافا او مصحوب أل كالعقبه[2].

أما المعطيات التي تحدد أن عمره أربعون سنة منها:

أ- ما أخبرني به أحد أحفاد العلامة وهو الحافظ الفقيه سيدي محمد ولد الحامد عن والده عبد اللّه ولد الحامد، أنه أخبره أن عبد اللّه عاش أربعين سنة أو لم يزد على أربعين سنة[3].

ب- أن عبد اللّه وخاله وشيخه سيدي عبد اللّه ولد الفاضل، توفيا في سنة واحدة[4]، وشيخه الذي أجازه (وهو شيخ المحققين) وقدوة المدققين سيدي مالك بن عبد الرحمن، توفي قبله بتسع سنين[5].

وعليه فإن عبد اللّه ممن بارك اللّه لهم في العمر مع قصر الزمان الذي عاشوا فيه، كمثل النووي وغيره.

ثانيا: نشأته ونسبه

أ- نشأته:

نشأ ابن الحاج حمى اللّه بمدينة شنقيط التي كان القطر كله يسمى بها، وأصبحت اليوم جزءا من موريتانيا، ففي هذه المدينة التاريخية نشأ صاحبنا أوان ازدهار العلوم والمعارف الشرعية واللغوية في وسط علمي ديني لأسرتين من أشهر أسرها، فوالده أحمد بن الحاج حمى اللّه الأحمدي كان عالما ورعا يقول عنه ابنه عبد اللّه: (كان والدي رحمه اللّه تعالى رجلا صالحا عابدا سرا، زاهدا جدا، وكان يحفظ الجامع الصغير عن ظهر قلب، وبلغ الغاية في علم التفسير والنحو ... وأمه خادجة بنت الفاضل، فخاله سيدي عبد اللّه ولد الفاضل، وشيخه كان يسمى فحل تيرس، وهو شيخ الكثيرين ممن نبغوا في ذلك الزمن، مثل: سيدي عبد اللّه ولد الحاج إبراهيم، وعبد اللّه بن أحمد بن الحاج حمى اللّه.

ب- نسبه:

كان رحمه اللّه ينسب نفسه إلى شنقيط وإلى الحوض مع تقديم النسب إلى شنقيط وعطف النسب إلى الحوض عليها، لأن شنقيط

1 ـ نظما لرسالة مطبوع بتحقيق سيدي المختار ولد سيدين، ص 9.
2 ـ نص الألفية المعرف بأداة التعريف، الناشر: دار المعاون، بدون تاريخ، ص 16.
3 ـ مقابلة مع سيد محمد ولد الحامد بتاريخ 2010/8/15م.
4 ـ فتح الشكور، ص 301.
5 ـ فتح الشكور، ص 263.

وطنه الأول الذي يبدو أن والده رحل به وهو صغير عنه، إلا أنه لم ينقطع اتصاله به، يقول في نظمه للأخضري:

عبد الإله الشنجطي يشتري
بعقده المنظوم تبر الأخضري[6]

أما من حيث النسب فإنه يتصل نسبه إلى محمد قلي الجد الجامع لقبيلة «لقلال» وضبطها بالقاف أولى عندي، لما رويته عن الآباء والأجداد والمجتمع، ونلاحظ فيها الجناس الناقص، في قول النابغة الغلاوي:

يقول بادئا بحمد الله
من بعد الابتداء باسم الله
محمد نابغة الأقلال
وقاهم الله من الأغلال[7]

وقد نظم عبد الله سلسلة آبائه إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه وأرضاه، بقوله:

يا رب عبد الله نجل أحمد
عاملهما بلطفك المسرمد
نجل حمى الله سليل أحمد
والمصطفى محمد بن أحمد

وأمه خادجة بنت الفاضل بن سيدي بارك الله فيه بن محمد المكنى بأبي زيد بن يعقوب بن أبي يعلى بن عامر اليعقوبي الشمشاوي، رحمهم الله تعالى.

ثالثا: الدراسة والتعليم

1- دراسته وشيوخه

ولد الشيخ رحمه الله تعالى في وسط علمي مزدهر، فنهل من مدارس علماء قبيلته، وعلماء قبيلة أخواله، كما يقول العلامة محمد المختار ولد أباه رحمه الله تعالى: (درس القرآن والحديث على علماء قبيلته الأقلال، كما أخذ عن أخواله من أبناء بارك الله الشمشويين[8]، فمن شيوخه:

أ- والده أحمد بن الحاج حمى الله، الذي ترجم له هو نفسه، ونقل عنه صاحب فتح الشكور تلك الترجمة[9].

ب- خاله الإمام العلامة الشيخ سيدي عبد الله بن الفاضل الباركلي المتوفى سنة 1209هـ، أخذ عنه علم الحديث[10].

ج- ابن عم والدته الشيخ البخاري بن مولود بن بارك الله فيه[11].

د- الإمام العلامة الشيخ المختار بن بونا الجكني، أخذ عنه المنطق[12].

ويقال إنه لما قدم عليه ونزل أمام خيمته أرسل إليه عامله بهذا البيت:

ليس على الفقيه من ضيافه
ولا مداراة ولا مكافه

فأمره بأن تخبره بقوله:

إلا إذا كان فقيها مثله
.....

قيل إنه لم يكمل عجز البيت.

هـ- الشيخ محمد أحمد بن عبد الرحمن القلاوي الموساوي، المتوفى سنة 1168هـ[13]، وكان شيخ والده فتتلمذ عليه الناظم في طفولته تبركا، يقول هو في ترجمة والده: مشى بي والدي رحمه الله تعالى إلى شيخ الحقيقة والطريقة محمد أحمد بن عبد الرحمن القلاوي الموساوي، ليبدأ لي في لوحي، ولم أكن كتبت التهجي، فكتب لي فيه الفاتحة حتى كتب (آمين)، فقالت أمي رحمها الله تعالى: امح هذا حتى يعرف الحروف والتهجي، فقال والدي: والله ما أمحو ما كتب شيخي، فنلت منه بركة عظيمة والحمد لله.

ولو تأملنا هذه القصة لرأينا فيها أمراً خارقا للعادة، ولعل الشيخ فعل ما فعل بإلهام من الله تعالى، فكيف لصبي لم يقرأ حروف التهجي تكتب له الفاتحة ويواصل القراءة، سبحان من هذا ملكه، وهنا أقول: {ذلك فضل الله يوتيه من يشاء}[14] مع أن الولد وجد صعوبة في قراءة المكتوب، ولكن ثقة والده في ربه ثم في شيخه دفعته إلى الصبر والتحمل حتى نال ولده ما نال من البركة، وكيف لا وهو الذي كان يرى ذكاءه ويتعهده ويختبره، فهو يقول في ترجمة والده: حتى بلغت سورة الفتح، فأفرد لي ضمير جمع، قال ففطنت له، وقلت له ما هذا وهذا، وكان يغلبني التعبير، ولم يفهم فتحير، ولم أزد على الإشارة بهذا وهذا، حتى فهم وضربني ضربا وجيعا.[15]

و- سيدي مالك بن الحاج المختار القلاوي شيخ المحققين وقدوة المدققين، سمي مالك في الاسم وشبيهه في الوصف، أخذ عنه الناظم الحديث وأجازه في صحيح البخاري والشفا للقاضي عياض وغيرهما من روايته، وهذا نص إجازته: (وبعد فقد أجزت الفقيه السيد عبد الله بن شيخنا الفقيه أحمد بن الحاج حمى الله، كتاب صحيح البخاري، وكتاب الشفاء للقاضي عياض، كما أجازنيهما الفقيه أحمد بن الفقيه الخليفه بن الطالب أحمد آكه الحاج العلوي الشنقيطي رحمهما الله بإجازة أبيه عن شيخه عن شيخ الشيوخ وفقيه أهل الرسوخ سيدي

6 ـ
7 ـ نظم بوطليحية، مخطوط في عشر صفحات كبيرة، موجود عند الأستاذ سيدي المختار ولد سيدنا.
8 ـ تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب لمحمد المختار ولد أباه، ص 466.
9 ـ فتح الشكور، ص 114.
10 ـ فتح الشكور، ص 303.
11 ـ تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب لمحمد المختار بن أباه، ص 466.
12 ـ فتح الشكور، ص 303.
13 ـ فتح الشكور، ص 302.
14 ـ سورة المائدة، الآية: 50.
15 ـ فتح الشكور، ص -302 303.

عبد الله بن المختار بن الأعمش العلوي رحمهما الله تعالى، قال: وقد أجزت عبد الله المذكور ما أخذه عني وما لم يأخذه من غير الكتابين المذكورين، لما ظهر فيه من أهلية الإجازة، معتمدا في ذلك على ما نص عليه العلماء، لأن من علم فيه أهلية الإجازة وجب إعطاؤها له وحرم منعها)[16].

ز- الشيخ أحمد بن الخليفة العلوي المتوفى سنة 1188ه، وهو شيخ سيدي مالك المذكور في الإجازة المتقدمة، وقد نص الناظم على أنه من شيوخه، قال في تقرير المنة: ولما قلت ذلك لشيخنا أحمد بن الخليفة استحسنه[17].

ح- سيدي عبد الله بن رازكه الذي حلاه بشيخ شيوخنا وقد نظم فيه القصائد ونوه به في شروحه.

2- طلابه:

من أشهر تلامذة العلامة عبد الله بن أحمد بن الحاج حمى الله:

أ- ابنه محمد البار الذي كان عالما من علماء عصره، وهذه تزكيته لما كتبه أحمد الصغير التيشيتي: (وبعد فإنني نظرت في أجوبة أحمد الصغير، فوجدتها صحيحة مليحة موافقة لكتب الصحاح)[18].

ب- ابنه العالم الجليل الحامد ولد عبد الله ولد الحاج حمى الله.

ج- ابنه العالم الجليل الرحمه ولد عبد الله بن الحاج حمى الله، المتوفى سنة 1277هـ.

د- ابن أخته العلامة محمد النابغة القلاوي، كما يقول هو في منظومته العهدة في الردة:

من ثم قال شيخنا وخالي
عبد الإله في زمان خال
لو جلس اليوم خليل بدلا
مراعيا طوارئا وعملا[19]

هـ- العلامة الشيخ أحمد المعروف بـ «احميتي» بن الطالب محمود بن عمر إيدوعيشي، قال عنه في كتابه: «إرشاد القارئ والسامع»: (وحيث قلت في هذا التعليق قال شيخنا فمرادي هو عبد الله بن أحمد بن الحاج حمى الله كما ستقف عليه[20].

القسم الثاني:
مدرسته اللغوية:

1- التأسيس لمدرسته اللغوية:

ولد ابن الحاج حمى الله في وسط القرن الثاني الهجري، ولعل هذا الوقت كان بداية وجود اللغة العربية أو الكتابة فيها على الأصح، ولا ننسى هنا أن عبد الله ينسب إلى الإمام محمد قلي الذي أنشأ أول نص شعري في هذه البلاد، وهو قصيدته القحية، وأن والده أحمد كان عالما باللغة العربية، يقول عنه عبد الله في ترجمته: (بلغ الغاية في علم التفسير والنحو وعلم القضاء، وكان متوسطا في غير ذلك)[21].

ومما يدل على أن والده كان من المتخصصين في اللغة العربية ما ذكره صاحب فتح الشكور في ترجمة العالم الجليل الطالب سيدي المختار ولد الطالب سيدي أحمد المتوفى سنة 1205هـ: (قرأ العربية على شيخه الفقيه أحمد بن الحاج حمى الله القلاوي.. إلى أن قال: وكان كثير المطالعة لشروح خليل ينبه في مطالعته لها على ما في نص خليل من معاني الحروف، ويعارض كلام الشراح بعضها ببعض في هوامش ويزيل ما فيها من تعارض وإشكال)[22]،

ومن هنا نلاحظ أن الطالب سيدي المختار تميز على أقرانه وشيوخه في ولاتة التي قرأ فيها آخر خليل، وكان شيخا فيها في النحو الذي قرأه على ابن عمه أحمد بن الحاج حمى الله في شنقيط، ولا شك أن هذا يعطينا إجابة واضحة لا تقبل الشك أن ابن الحاج حمى الله كان من أوائل المؤسسين للمدرسة اللغوية في شنقيط. ويؤكد هذه النظرية قول عبد الله في ترجمته لأبيه إنه كان يختبره في اللغة، فهو يقول: (لما بلغت سورة الفتح فأفرد لي ضميرا بعد جمع ففطنت له، وقلت له: ما هذا وهذا، وكان يغلبني التعبير، ولم يفهم فتحير، ولم أزد على الإشارة في هذا وهذا، حتى فهم، فضربني ضربا وجيعا)[23] .

وفي هذا دلالة واضحة على أن والده كان يعمله العربية وهو صغير، وكان حريصا كل الحرص على معرفته لها مما زرع فيه حبها والاهتمام بها أكثر من غيرها، لذا نراه يتحدث

16 ـ فتح الشكور، ص -303 304.
17 ـ البدر الطالع، تحقيق: أحمد كوري، وهو تحت الطبع الآن، ص 45.
18 ـ البدر الطالع، تحقيق أحمد كوري، ص 47.
19 ـ إتحاف أهل المودة في تحقيق العهدة في نظم الردة، ص 57.
20 ـ البدر الطالع، تحقيق أحمد كوري، ص 47.
21 ـ فتح الشكور، ص 114.
22 ـ فتح الشكور، ص 248.
23 ـ فتح الشكور، ص -302 303.

عن نفسه في شرحه للأخضري قائلا: (وقع لي في صغري أن بعض الطلبة سألني ما أتعلم، فقلت: علمي النحو والبيان، فقال متعنتا: أول واجب على المكلف تصحيح إيمانه، فعاجلته أن يقف عند التصحيح، وأنه الذي اشتغالي به فتعجب من جواب الأذكياء[24] .

ويقول في نظمه للرسالة:

ولم أكن جذيل هذا الفن
وما علي لومه لأني[25]
شغلت بالنحو وبالبيان
وإن هذان لساحران

وجلت فيما منهما يهوى الذكي
فاستغرق الكوفي قلب الملك

2- خصائص مدرسة الحاج حمى الله:

تميزت هذه المدرسة بميزات لم يشاركها غيرها فيها، منها:

ا- رفض الانهماك في الحواشي والطرر: يقول الدكتور أحمد كوري مبيناً موقف الناظم من الحواشي ومنهجه الإصلاحي، ومن هنا فإن منهج المحشين والمطررين في نظر الناظم لم يكن منهجا ربانيا، فالعالم الرباني هو الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره، أي يُراعي مستوى الطالب ويتدرج معه شيئا فشيئا. وقد رفض الناظم[26] هذا الشكل من التأليف، ورأى أن ضرره أكبر من نفعه ... وقد نعى الناظم على معاصريه التركيز على هذا النوع من الطرر وخالف منهجهم نظرياً وتطبيقياً.

فمن الناحية النظرية قرض نظما سماه «درء الضرر في تحريم الطرر» خصصه لنقد هذا المنهج، يقوله فيه منتقدا منهج هؤلاء:

فإنهم يطررون الأخضري
للمبتدي بطرر المختصر
إلى أن يقول:

إن الزيادة لدى المبادي
تشوش الذهن وأحرى البادي
وقاصد الفخر أو التكرار
بالمتعلمين ذو إضرار

وهذه المدرسة ورثها عنه ابن أخته النابغة وتلميذه النجيب احميتي، يقول النابغة في ذم الطرر ومبينا منهج شيخه:

ومنهم من ضيعوا في الطرر
أعمارهم يقفونها كالبقر
إذ ليس منهم الذي يهدي السبيل
إن حاد عن ألفاظها إلى خليل
وبعضهم ينقل منها في كتاب
نقل إماء مصر يقتلن الذباب
وقال عبد الله في درء الضرر
عن التلاميذ بتحريم الطرر
ومن غريب ما رأيت أني
ريتُ حمارا لم يَذُقْ من فن
مطررا له سلامٌ عرفا
بأل بلا تُنَكِرًا أو تضفا[27]

ب- ميزة التسهيل والتقريب:

وهذا واضح في أنظام الرجل التعليمية، وهي ميزة عملية يعبر عنها بعض الباحثين المعاصرين بربانية ابن الحاج حمى الله لكثرة استعماله لها في مؤلفاته وهو يقول في نظم الأخضري:

عبد الإله الشنجيطي يشتري
بعقده المنظوم تبر الأخضري
فرب من عقدي اضطرارا حسنه[28]
لعلني أنال الأجر والزنه[29].

وقد عبر الأستاذ محمدن بن المحبوبي عن هذه الربانية بقوله: (التربوية والتوجيه) ويتجلى جانب من ذلك في شرحه للألفية، إذ نراه يتوقف كثيرا عند قول ابن مالك في

24 ـ التعليق اللطيف على الأخضري، تحقيق: سيدي المختار ولد سيدنا، ص 36.
25 ـ نظم الرسالة، ص 9.
26 ـ أي ناظم مختصر ابن بري.
27 ـ يعني أنه رأى مرة عاميا لا يعرف فنا من الفنون، وقد وصل في دراسته للأخضري إلى قوله في عده لفرائض الصلاة، (والترتيب بين فرائضها والسلام وجلوسه الذي يقارنه)، فطرر له الشيخ الذي كان يدرسه طرة مضمونها: أن السلام يشترط فيه أن يكون معرفا بأل لا منكرا ومضافا كما قال خليل: وسلام عرف بأل إلى آخر الطرة المعروفة، انظر البدر الساطع، تحقيق أحمد كوري بن بابه، ص 54-55
28 ـ وهذا البيت أشكل على كثير من طلبة العلم معناه، وقال فيه محمد بن المحفوظ بن المختار جوابا لمن استشكله عليه: لم تنفرد باستشكاله، ووجهه عندي أن من نكرة موصولة بجملة محذوفة تفسيرها جملة حسنه المذكورة بعد، ومصدر العقد منصوب بالجملة المحذوفة على الاشتغال مضاف لفاعله الذي هو ياء المتكلم، ذهبت لفظا لالتقاء الساكنين فسبب ذلك أخطاء الناسخين فيها، فحذفوها خطأ تبعا لذهابها نطقا، منعوله محذوف ضمير عائد على التبر في البيت قبله، ومصدر الاضطرار منصوب علة للأول إذا هو الحامل عليه، وجملة لعل علة فعل التحسين مثلها في قوله (لعله يتذكر أو يخشى) طه، الآية 44، فنص البيت في الأصل عندي : فرب من عقدي اضطرارا حسنه " لعلي أنال الأجر والزنه، ومعناه على هذا فكم من عالم حسن عقدي نثر الأخضري لضرورة الحصول على ثواب نظمي «المورد الشهي على الفلق البيبي»، ص 21، قلت وما ذكره من حذف ياء العقد لم يكن موجودا في النسخة التي صححت قديما، وعليه فما ذكره صحيح.
29 ـ نظم الأخضري، ص 5.

أول بيت من باب الكلام (كاستقم) مبرزا أهمية الاستقامة، ومصرحا أنها عماد العلم والسبيل إلى الخشية والإنابة، يقول: ولما كان النحو آلة ووسيلة للعلوم، والعلوم وسيلة إلى العمل، صدّر كتابه بطلب الاستقامة التي هي المقصد الأعظم، وبها يتيسر التعليم[30].

ج- كثرة الاختصار وانتقاء ما يعبر عن المعاني بأقل الألفاظ والميل إلى الإيجاز.

د- كثرة الاستشهاد بالشعر والرجز الذي غالبا ما يكون من نظمه هو، وربما كان من نظم غيره.

هـ- البحث عن الاتيان بجديد، مثل قوله في شرح الرباني: (هذه قواعد لم أسبق لهذه الترجمة في التصانيف المتداولة، وهي بمنزلة الأصول العامة والخاصة)، وممن اعتنى بهذا السيوطي في كتابه «الأشباه والنظائر» وقد أثبت هنا أبياتا مفيدة لم أسبق لمثلها فيما رأيت[31].

ومن تلك الأبيات:

يجوز حذف كل ما قد علما
والفصل بالظرفين أو ما أقسما
وكل ما يوقع في التباس
منع إجماعا وبانعكاس
وكل كون مطلق يستتر
حتما وما قيد حتما يظهر

إلى أن يقول:

وحجة النحوي أضعف الحجج
والبصر مع تقدير شأن لا يحج

ثم يقول معلقا على هذه الأبيات: وحجة النحوي بضم الحاء المهملة أضعف الدلائل في رفع المبتدإ والخبر وغير ذلك من الخلاف الذي لا فائدة فيه (والبصري) من البصريين (مع تقدير) ضمير (شأن لا يحج)، أي لا يغلبون ولا يفلحون في حججهم بسبب تقديرهم لضمير شأن في كل ما أقيمت عليهم الحجة فيه كقولهم:

قنافذ هداجون حول بيوتهم
لما كان إياهم عطية عودا

فقالوا: كان الأمر والشأن إياهم عطية عودا، وقدروه في إلغاء الفعل في الابتداء، وفي جملة الحال، وفي إضافة الصفة إلى الموصوف[32] وبعد ذكره لهذه الأبيات ونقده للمدرسة البصرية التي تعتمد على الغالب في اللغة دون غيره يظن القارئ أنه يميل إلى المدرسة الكوفية التي تعتمد السماع منهجا، ولكنه سرعان ما يوضح لنا أنه يدعو إلى مدرسة ثالثة ملامحها تتضح في كلماته التالية: ومن الأحسن في فصاحة الكلام أن يؤتى بالقليل قليلا، وبالكثير كثيرا[33].

ومن المعلوم أن مدرسة ولد بونه اللغوية اعتمدت على المدرسة البصرية ودافعت عن أقوالها وحججها عكس ما نراه في مدرسة ابن الحاج حمى الله.

وأن ولد الحاج حمى الله اعتمد على الكافية في شرحه للألفية، عكس ولد بونه الذي اعتمد الخلاصة، يقول الأستاذ الدكتور محمدن بن المحبوبي، تحت عنوان: «التميز والريادة»، ويبرز ذلك في تقدمه في الزمن، إذ يعد من أوائل الشناقطة الذين شرحوا الألفية، زد على ذلك اعتماده بالكافية[34].

ولا شك أنه هنا جمع بين التجديد والأمانة العلمية، وكان رائدا في استنباط الكليات، فنال بذلك السبق لمن اعتنى بهذا النظر الكلي من المعاصرين.

و- البحث عن المفيد الذي ينتفع به الطالب ويزكي وقته، ولعل أهم دليل على ذلك خطابه (دونك، هاك، يوسط) ففي كتابه الرباني يقول: (دونك)، ويعلق تلميذه احميت على هذا النص قائلا: أي خذ «في» علم الإعراب كتابا صغيرا مناسبا للمبتدئين يكون لهم (ربانيا) به إلى المطولات يُهتدى كتربية الصبي بصغار الآنية حتى تكون فيه قوة يقدر بها على أخذ القصعة والقعب، مع أنه ظاهر عجزه عن أخذها قبل ذلك، ومن طلب الكل فاته البعض، ومن تصدر قبل أوانه قد تعرض لهوانه، وإثمه على مناوله[35]. ويقول في شرحه للرسالة عند هذا النص: وجدد الشيخ هنا عيون ما .....

قدمه حرصا على أن تعلما

وسئل عن ذلك فأجاب بأنه: (حرصا على أن تعلما) قائلا: لما رأيت الناس زهدوا في العلم ورغبوا عن علمه، وقد أمرنا بنشر العلم بحسب الإمكان قصدنا إلى تجديد عيون ما تقدم، إذ الواجب على المكلف أن يحفظ عين ما كلف به، ويعمل على الجزم بما خوطب به، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلك بالصحابة سُبُلاً، فإذا رأى منهم ملالاً سلك بهم مسلكاً آخر تنشيطا لهم، وإذهابا للعكس عنهم كما قال شيخنا المختار بن بونا في الالتفات:

وذاك أن النقل من أسلوب
لآخر أشهى إلى القلوب[36]

والشيخ هنا في شرحه لهذا البيت يقعد لنا قاعدة تربوية ويؤصلها بفعل النبي صلى الله عليه وسلم مع أصحابه.

30 - من مداخلة للأستاذ الدكتور: محمدن بن المحبوبي في الندوة المذكورة أعلاه.
31 - شرح الرباني، مخطوط.
32 - شرح الرباني، مخطوط. ص 29.
33 - شرح الرباني، مخطوط.
34 - من مشاركة الأستاذ الدكتور محمدن بن المحبوبي في الندوة المذكورة سابقا.
35 - شرح الرباني لحميتي، مخطوط، ص 29.
36 - شرح الرسالة، مخطوط.

ومن هذه الربانية قوله في النقاية:
ولا يهولنك كلياتي
فإنما بيانها سياتي

3- إشكالية تلمذة الرجل على ولد بونا:

وهذا العنوان طرح في الندوة بصيغة التشكيك[37]:
هل قرأ ابن الحاج حمى الله على ابن بونا النحو؟ وقد أثير هذا السؤال في الندوة بصيغة التشكيك من العلامة محمد المختار بن امباله.
وها هو البرتلي يعطينا الإجابة ويحدد لنا ما قرأه ابن الحاج حمى الله على شيخه العلامة المختار ولد بونا قائلا: أخذ عن (خاله) سيدي عبد الله بن الفاضل الشمشاوي اليعقوبي الحديث، والمنطق عن المختار ولد بونا[38].
ويشهد لهذا ما رويناه عن الآباء والأجداد أن المختار ولد بونا كان كلما نزل عنده ضيف أرسل له بهذا البيت:
ليس على الفقيه من ضيافه
ولا مداراة ولا مكافه
ولما وصل البيت إلى عبد الله قال للرسول: قل له (إلا إذا كان فقيها مثله)، فانتبه العلامة ولد بونا وقال: هذا ابن الحاج حمى الله.
وعليه تكون قراءته عليه قراءة الأقران، وهي مما يعرف عند أهل الحديث بالتدبيج كقراءة النابغة على ولد العاقل.
وخلاصة القول هي أن مدرسة ابن الحاج حمى الله سابقة على مدرسة ولد بونا في التأسيس، لأن والده أحمد كان خبيرا باللغة العربية ومن أوائل من ألفوا فيها، بل كان له السبق، لأن أول تأليف وجد في هذه البلاد هو شرح للألفية ألف سنة 1162هـ، وخاله سيدي عبد الله ولد الفاضل كان شيخ شيوخ القطر، وأن ابن الحاج حمى الله قرأ على ولد بونا المنطق ولم يقرأ عليه اللغة العربية، وأن ما وقع فيه بعض الباحثين المتأخرين من نسبة قراءة عبد الله للنحو على ابن بونا كان سببه ما كتبه العلامة محمد المختار ولد أباه في كتابه «النحو في الشرق والغرب» وقد أحال فيه إلى كتاب فتح الشكور، وفي ذلك نظر.
ومما لا شك فيه أن مدرسة ابن بونه عرفت بالحواشي والطرر التي يرى عبد الله أن ضررها أكبر من نفعها وأنها لا تتماشى مع الربانية التي ينبغي للمربي أن يتعامل بها مع طلبته، مثل مراعاة أحوالهم وظروفهم وذكائهم وحفظهم ...
ولا شك أن حياة عبد الله التي عاشها في ترحاله مع إبله كان لها تأثير قوي في منهجه العلمي، فهو يقول في آخر الرسالة:
وناظم بجيك[39] وهو إبلي[40]
سلخ[41] القرون مقفرا[42] لم يعذل

ونختم هذا المقال بأن الناظر في تراث العلامة عبد الله بن أحمد بن الحاج حمى الله سيخرج بنتائج كثيرة نذكر منها:
1 – أنه الممثل الأول للموسوعية الشنقيطية في العلوم الشرعية، وذلك لأنه ما من فن من الفنون إلا وله فيه تآليف عديدة نظما أو شرحا أو بيانا أو اختصارا أو جمعا، وقد شهد بهذا معاصروه ومن بعدهم، يقول محمد الأمين صاحب الوسيط: كان أحد أفراد وقته في العلم، ولم يكن في الحوض مثله في زمنه، وكان إذا أفتى في مسألة تلقاها الناس بالقبول، ويقول عبد الرحمن بن محمد الأمين في شرحه «سلم الأماني على نظم رسالة بن أبي زيد القيرواني»: ما رأينا فنا إلا وهو جذيله، ولقد صدق أحمد معلوم ولد الطالب إبراهيم الذي كتب في بداية شرح الألفية للعلامة : خاتمة أشياخ العلم والتعليم المحيي من العلم كل رميم، قطب رحى دائرة الفنون، الجائل سهولها والحزون، آخر العهد من المجتهدين، وإمام المحققين.
2 – أنه كان له ذكاء متوقد جمع الله فيه بين خصلتي الحفظ والفهم، وخير دليل على هذا ما ذكره صاحب فتح الشكور، من أنه لما أراد التهجي، ذهب به والده إلى شيخ الحقيقة والطريقة، ليبدأ له الكتابة في اللوح، فكتب له الفاتحة كاملة، وأنه لما بلغ سورة الفتح أفرد له والده ضميرا بعد جمع، ليختبره ففطن له وقال ما هذا وهذا، وكان يغلبه التعبير.
3 – أنه تميز في منهجه العلمي في مسألتي التجديد والتربية، فكانت غايته هي انتفاع الناس بالعلم وتحصيلهم له، وهذا ما عبر عنه كثير من الباحثين بربانية ابن الحاج حمى الله، وهي كلمة استعملها كثيرا في مؤلفاته، فكان غرضه تقريب العلم وترغيب الناس فيه اختصارا أو شرحا أو توضيحا أو نظما، فكانت أنظامه كأنها درر في المحظرة الشنقيطية يتنافس الشيوخ في تدريسها وشرحها، والطلاب في دراستها..

37 ـ من العلامة محمد المختار ولد امباله.
38 ـ فتح الشكور، ص 303.
39 ـ جيك: موضع يقع في الحدود بين موريتانيا ومالي، ومن المعروف عند الشناقطة أن أرض الجنوب يكثر فيها الماء والأشجار، ولهذا يكون الإنسان معرضا للأمراض فيها أكثر، وكما يقول الحكماء: (العقل السليم في الجسم السليم).
40 ـ إبلي: يرعى إبله وقت هذا النظم.
41 ـ سلخ: نهاية القرن وبداية القرن الآخر، وهو يشير إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم: «سيبعث الله لهذه الأمة من يجدد لها دينها»، وكأنه يقول: إنه ليس هو المجدد، لأنه في آخر القرن الثاني، مع أنه عاش في القرن الثالث.
42 ـ مقفرا: أي بعيدا عن أهله، يرعى إبله ويبحث عن الكلا والماء لها.